



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 19

Sayı 1

Ocak-Haziran 2019

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)
2019 (19/1) Ocak-Haziran
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Dekan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör Kurulu

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK (Başkan)
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nasi ASLAN	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Doç. Dr. Gülden TÜM	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ahmet Rıfat GEÇİOĞLU	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ömer SADIKER	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali KOÇAK	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>
Öğr. Gör. Mohammed OUROT	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</i>

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Gülden TÜM-Arş. Gör. Dr. Ahmet Rıfat GEÇİOĞLU

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK
Yayın Tarihi: Haziran 2019

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



MIAR

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi (emekli)

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

SUNUŞ YAZISI

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), yirmi yıla yaklaşan geçmişiyle İlahiyat sahasındaki birikime pencere aralayan akademik dergilerden biridir. Dergimizin Yayın Kurulu bu sayıdan itibaren bir "SUNUŞ" yazısı ile altı ay içerisinde yapılanları ve mevcut durumun özetinin takdimini uygun görmüştür.

Bilindiği üzere Dergimiz ve emsali olan TR Dizin kapsamındaki diğer dergiler, Ocak 2019 tarihinden itibaren gelen yazıların değerlendirme sürecini, ULLAKBİM ve Dergipark'ın şart koştuğu biçimde Dergipark kanalıyla yürütmektedir. Akademik yazılarımızı derleyip toplayan ve buna bağlı olarak ilmî faaliyetlerimizi düzene koyan bu işleyiş, genel olarak memnuniyet verici ise de uygulama esnasında maalesef geçiş sürecinin getirdiği birtakım aksaklıklarla karşılaşılacaktır. Bunlar arasında en belirginini, yakın geçmişteki uygulamadan farklı olarak bir süredir "gönüllülük" esasıyla yürütülmeye çalışılan hakemlik faaliyetinin doğurduğu zorluktur. Nitekim yazıların doğru hakemlerle, seri biçimde buluşturulması oldukça güçleşmiştir. Oysaki hakemlik akademik hayatın doğal akışında yapılması gereken olağan bir faaliyettir ve buna erişim bu kadar müşkül olmamalıdır. Bütün bunlara rağmen özveride bulunup Dergimizde hakemlik yapmış olan saygıdeğer Hocalarımızı takdir ve şükranla anıyoruz.

TR Dizin kriterleri gereği uzun zamandır "Çift taraflı kör hakemlik" uygulamasını benimseyen Dergimiz, Hakemlerimizin lehine olacak biçimde ve bu ilkeyi daha etkin kılmak adına, hakem isimlerini her sayıda vermek yerine, önceki uygulamamızdan farklı olarak iki sayının hakemlerini bir arada, cildin sonunda ilan edecektir.

19 yıldır kesintisiz faaliyette olan Dergimizin 2019 Ocak-Haziran sayısı dopdolu bir içerikle araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Bu sayıda yayımlanacak yirmi makalenin yedisi "İslam Hukuku" alanındadır. Bunlar, *Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırcılık) Suçları ve Cezaları, Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım: Molla Hüseyin ve Fudayl Çelebi Örneği, İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması, Muvazaalı Boşanmanın Hükmü, Şîrâzî'nin El-Mühezzeb Adlı Eserinde Enmâtî'ye Nispet Ettiği Görüşleri ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri, Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları, Sicilya'da Hanefilik* tir. Yazıların yoğunlaştığı diğer iki alan ise Din Psikolojisi ile Arap Dili ve Belagati'dir. Bunları da şöylece sıralamak mümkündür: *Dindarlık ve Evlilik Uyumunu İlişkisi Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme, Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali, Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi, Tevekkülün Psikolojik Yansımaları, Nil Caddesinde Bir Daire Romanı Örneğinde Suriye Savaşının Roman Üzerindeki Yansımaları, İbn Ebî'd-Dünyâ'nın -İslâhu'l-Mâl Özeline- Derleme Estetiği ve Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu*. İslam tarihi, Dinler Tarihi, Tefsir, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi alanlarında da yazılar bulunmakta olup bunlar ise, *Hindu Halk Dindarlığının Merkezindeki Yapılar Yol Kenarı Tapınakları, Tarih Okumalarında Yaşanan Sapmalar ve İhmal Edilen Gerçeklik Olarak Sünnetullah, Kur'an Işığında Korku ve Etkileri, Ebû İshâk es-Sa'lebi'nin "Katla'l-Kur'an"ındaki Bazı Kıssaların Değerlendirilmesi, Borden Parker Bowne'un Tanrı'nın Kişiliği Problemine Yaklaşımı, Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkisi (Karabük Örneği)* başlıklı makalelerdir.

Bu sayıda iki adet de Kitap Değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Bunların ilki, *Yapay Zekâ Geçmişi ve Geleceği*, ikincisi ise *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlıktır*.

Son olarak bu süreçte emeği geçen herkese içten duygularla teşekkür eder, Ocak-Haziran 2019 sayımızın nice çalışmalarına vesile olmasını dilerim.

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK

Editör

MAKALELER

- Şîrâzî'nin El-Mühezzeb Adlı Eserinde
Enmâtî'ye Nispet Ettiği Görüşleri ve
Şâfiî Mezhebindeki Yeri **1**
Nasi ASLAN, İbrahim SİZGEN
*Views of Shirazi About Enmati in his Work
Called El-Muhezzeb and the Place of him in
Shafiism*
- Hindu Halk Dindarlığının Merkezindeki
Yapılar: Yol Kenarı Tapınakları **16**
Nermin ÖZTÜRK
*Structures at the Center of the Hindu
Community Piety: Wayside Shrines*
- Sicilya'da Hanefilik **33**
Abdullah ACAR
Hanafism in Sicilia
- İbn Ebî'd-Dünyâ'nın -İslâhu'l-Mâl
Özeline - Derleme Estetiği **53**
Adnan ARSLAN
*Ibn Ebi Ad-Dunya's Composition Esthetics -
Specific to Islahu'l-Mal-*
- İslam Miras Hukuku ile Türk Miras
Hukukunun Varisler Yönüyle **60**
Karşılaştırılması
Alpaslan ALKIŞ
*The Comparison of Islamic Heritage Law and
Turkish Heritage Law by Their Successors*

içindekiler

- Muvazaalı Boşanmanın Hükümü** **80**
Bedri ASLAN
The Judgment of Consensual Divorce
- Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin "Katla'l-Kur'an"ındaki Bazı Kıssaların Değerlendirilmesi** **93**
Hüseyin ÇELİK
The Analysis of Some Stories in "Katla'l-Qur'an" (Written) by Abu Ishâq es-Sa'labî
- Tevekkülün Psikolojik Yansımaları** **110**
Kasım KARATAŞ, Mustafa BALOĞLU
The Psychological Reflections of Tawakkul
- Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları** **119**
Mehmet KOÇ
Deception (Cheat- Fraud) Crimes and Penalties in Ottoman Penal Law
- Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri** **140**
Nurdoğan TÜRK
Fear and its Effects Based on Quran

-
- “Nil Caddesinde Bir Daire” Romanı
Örneğinde Suriye Savaşının Roman
Üzerindeki Yansımaları **158**
Mohamad ALAHMAD
*The Reflections of The Syrian War on The
Roman as in the Example Novel of “The
Apartment on Nile Street”*
- Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti **168**
Tartışmaları
Yusuf EŞİT
*Discussion's Qualification of İjmâ' in Usûl Al-
Fıqh*
- Televizyon Dizilerinin Toplum **185**
Üzerindeki Etkisi (Karabük Örneği)
Yusuf Sinan ZAVALSIZ , Yüsra SOYDAŞ
DAĞCI
*The Impact of TV Series on Society (The
Example of Karabük)*
- Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli **202**
Bireyler Üzerine Bir İnceleme
Ahmet Rifat GEÇİOĞLU, Hasan
KAYIKLIK
*The Relationship Between Religiosity and
Marital Adjustment: A Research on Married
Individuals*

-
- Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi **225**
Nesibe ESEN ATEŞ, Hasan KAYIKLIK
The Relationship Between Patience and Religious Coping in Martyrs' Families, War Veterans and Their Families
- Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım **237**
Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği
Ömer KORKMAZ
Two Different Approaches in Usul Writing Molla Husrev and Fudayl Celebi Example
- Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu **251**
Ethem DEMİR
The Plot and Fiction of Arabic Sufism Novels
- Borden Parker Bowne'un Tanrı'nın Kişiliği Problemine Yaklaşımı **263**
Mustafa ATEŞ
Borden Parker Bowne's Approach to the Problem of the Personality of God

Tarih Okumalarında Yaşanan Sapmalar
ve İhmal Edilen Gerçeklik Olarak
Sünnetullah

Mücahit YÜKSEL

*The Deviations in History Readings and
Sunnetullah (Divine Law) as Neglected Reality*

275

Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir
Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş
Hali

Süleyman DOĞANAY

*As a Model Proposition in the Context of
Coping with Suffering of Life: The Five States of
the Journey to Patience*

286

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Yapay Zeka: Geçmişi ve Geleceği

Gülsüm ESEN

308

İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve
Varlık

Özlem KARA

312

Şîrâzî'nin El-Mühezzeb Adlı Eserinde Enmâtî'ye Nispet Ettiği Görüşleri ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri

Views of Shirazi About Enmati in his Work Called El-Muhezzeb and the Place
of him in Shafiism

Nasi ASLAN^a , İbrahim SİZGEN^b

^a Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: nasiaslan@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-0871-5102/>

^b Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: ibrahimsizgen@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-3669-8589/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	22.04.2019
Kabul Tarihi:	12.06.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

İmam Şâfiî'den sonra Şâfiî mezhebinin gelişimine, farklı coğrafyalara yayılmasına ve istikrar bulmasına katkıda bulunan birçok fakih yetişmiştir. Bu fakihlerden biri de Şâfiî Bağdat ekolü fakihlerinden olan Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'dir. İmam Şâfiî'nin talebesi olan Müzenî ve Rebi' b. Süleyman el-Murâdî gibi önemli şahsiyetlerden ders alan Enmâtî'nin hayatına yönelik terâcim eserlerinde fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Kayıtlarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir malumat yer almamaktadır. Müzenî'nin fikhî birikimini Bağdat'a taşıyan ilk kişinin Enmâtî olduğu belirtilir. Bazı âlimlerce Şâfiî fikhinin gelişim silsilesi Şâfiî-Müzenî-Enmâtî-İbn Süreyc ve onun öğrencileri olarak kabul edilir. Bu tespite göre Şâfiî fikhinin Irak'ta gelişmesindeki en büyük pay Enmâtî'ye aittir. Onun, İbn Süreyc ve İstahrî gibi Şâfiîliğin mezhepleşme sürecindeki etkin isimlere hocalık ettiği dikkate alındığında kendisinin mezhepte çok önemli bir yere sahip olduğu görülür. Özellikle İbn Süreyc'in muhtelif yerlere mensup çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olması dolayısıyla Enmâtî'nin Şâfiî fikhinin yeni merkezlere aktarılmasında da önemli rol oynadığı söylenebilir. Enmâtî hakkında kullanılan "Bağdat müftüsü" şeklinde bir niteleme o dönemde kendisinin saygın bir fakih olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Enmâtî ile ilgili olarak Şâfiî tabakât eserlerinde kendisine nispet edilen herhangi bir eserin varlığından bahsedilmemektedir. Şu kadar var ki, Bağdat'tın büyük camilerinde ders halkaları kurduğu ve bu halkalarda kendisine ait bazı görüşleri ifade ettiği anlatılmaktadır. Enmâtî, halkul-Kur'ân tartışmalarında ehl-i hadis çizgisinde yer almış ve hocası Müzenî'den de benzer tavır almasını istemiştir. Usûl alanında kıyasla ilgili tartışmaların öne çıktığı bir dönemde Enmâtî celî kıyasla nasların tahsis veya neshedilebileceğini belirterek kıyasın alanını genişleten görüşü savunmuştur. Fürûda bazı muhalif görüşleri olmakla birlikte genel manada Şâfiî'nin görüşlerine bağlı kaldığı için kendisinin ortaya koyduğu içtihatlar mezhepte "vecih" şeklinde itibar görmüştür. Bu noktada başta Şîrâzî'nin el-Mühezzeb adlı eseri olmak üzere bazı Şâfiî fıkıh kaynaklarında fukahâ tarafından Enmâtî'nin fikhî görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Bu cümleden olarak, abdestte kullanılan su ile necasetin giderilme durumu; idrar ile pislenen yerin temizliği; küçükbaş hayvanların zekâtında doğan kuzu/oğlakların durumu; fitr sadakasının buğday unu ile edası; görme muhayyerliği ve inan ortaklığının sihhati için miktar bakımından ortakların sermayesinin nispeti meselesi gibi başlıklar ele alınmıştır.

Bu çalışmada tabakât eserleri ekseninde Enmâtî'nin hayatına, mezhepteki konumuna ve özellikle Şîrâzî'nin el-Mühezzeb adlı eserinde Enmâtî'ye nispet ettiği görüşler zikri geçen başlıklar özelinde mukayese edilerek, bu görüşlerin mezhepteki tesiri ve sonuçları hakkında bir kısım değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şâfiî Mezhebi, Enmâtî, Şîrâzî, Vecih, el-Mühezzeb.

Giriş

Fıkıh mezheplerinin teessüs ettiği ve geliştiği ilk dönemlerde birçok müctehid yetişmiş, bunların yetiştirdiği öğrencileri de hocaları gibi kendi dönemleri ve daha sonraki dönemlerde önemli izler bırakmışlardır. Nitekim mezheplerin teşekkülünde ve gelişmesinde mezhep imamları yanında onların öğrencilerinin katkısının da bir o kadar etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Mezhep imamlarının görüşlerinin yaşatılması ve intikalinde onların talebeleri çok önemli görevler üstlenmişlerdir. Bir taraftan mezhebe ait görüşleri tasnif ve tedvin ederken diğer taraftan kendilerine ait muhalif görüşler de ileri sürmüşlerdir. İmamlarına muhalefet veya mezhep içi içtihat farklılığı olarak ifade edilen bu husus, çoğu mezhepte tezahür etmekte ve o mezhebe geniş bir açılım sağlamaktadır.

Şâfiî mezhebinin oluşmasında ve sistematik yapıya kavuşmasında da ilk öğrencilerin tesiri ve katkısı büyük olmuştur. İmam Şâfiî'den sonra Şâfiî mezhebinin gelişimine, farklı coğrafyalara yayılmasına ve istikrar bulmasına katkıda bulunan birçok fakih yetişmiştir. Bu fakihlerden biri de Şâfiî Bağdat ekolü müctehitlerinden olan Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî'dir. Şâfiî fıkıh eserlerinde Enmâtî ismi zikredildiğinde bu âlim kastedilir. İlimin temerküz ettiği kadim şehirlerden olan Bağdat'ta doğan Enmâtî, dönemin önde gelen ve aynı zamanda İmam Şâfiî'nin güzide talebelerinden Müzenî (ö. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884) gibi önemli şahsiyetlerden fıkıh ve hadis dersleri almıştır. Şâfiî tabakât eserlerinde Enmâtî'nin Bağdat'ta bulunduğu süre içerisinde onun şöhretini duyan talebelerin fıkıh tedvini için Bağdat'a akın ettikleri aktarılmıştır.¹ Bu yüzden Şirâzî (ö. 476/1083) *Tabakât*'ında Şâfiî fıkıhının Mısır diyarı dışında özellikle Bağdat'ta neşv-ü nemâ bulmasını Enmâtî'ye bağlamıştır. Sübkî (ö. 773/1372) de Şirâzî'nin bu görüşünü destekleyerek İmam Şâfiî'nin eserlerinin Enmâtî ile Bağdat'ta şöhret kazandığını belirtmiştir.²

Bu makalede tabakât eserleri ekseninde Enmâtî'nin hayatına, mezhepteki konumuna kısaca temas edildikten sonra Şirâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserinde Enmâtî'ye nispet ettiği görüşler sekiz başlık özelinde ele alınacaktır. Enmâtî'nin Şâfiî'ye muhalif bu içtihatları mukayese edilerek, bu görüşlerin mezhepteki tesiri ve sonuçları hakkında bir kısım değerlendirmeler yapılacaktır

1. Enmâtî'nin Hayatı

Tam adı Ebü'l-Kâsım Osmân b. Saîd b. Beşşâr el-Ahvel el-Enmâtî olup Bağdat'ta doğmuştur. Bibliyografi kaynaklarında hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Doğum tarihi ile ilgili olarak herhangi bir açıklamaya kaynaklarda yer verilmemiştir. Ancak Enmâtî'nin Şâfiî fukahâ silsilesinde İmam Şâfiî'yi görme imkânı bulamayan, h. 300/913 seneye kadarki ikinci tabakât diye nitelendirilen bir dönemde yaşadığı bilinmektedir.³ Şâfiî fakihlerinden olan Osmân b. Saîd'in künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. Ancak terâcim eserlerinde "Ebü'l-Kâsım" ile künyelenmesinin sebebi bilinmemektedir.⁴ Henüz fıkıhla tanışmadan evvel desenli halı, yaygı gibi bir dokuma türü olan "nemât" işiyle uğraştığından dolayı Enmâtî lakabıyla şöhret bulmuştur.⁵

1.1. Eğitimi

İlim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta dünyaya gelen Enmâtî, ilköğrenimini Bağdat'ta yaşayan dönemin Şâfiî fakihlerinden almıştır. Bilinmeyen bir tarihte ise Bağdat'tan Mısır'a giderek Şâfiî'nin birinci dönem talebelerinden olan Müzenî (ö. 264/878) ile Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884)'nin derslerine katılmıştır.⁶ En çok fıkıh dersi aldığı hocası Müzenî'dir. Bu yüzden Enmâtî hocası Müzenî'nin fıkıh bilgisini Bağdat'a taşıyarak Şâfiî fıkıhının yayılmasına vesile olan ilk kişi olarak kayıtlarda yer almış ve kendisine mezhepte otoriter

¹ Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'Nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, XIII, 429; Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, XI, 292; Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Daru Hicr, h. 1413, II, 301-302.

² Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddin İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *Tabâkâtu'l-Fukahâ*, thk: İhsan Abbas, Daru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1970, s. 110.

³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'Nübelâ*, XIII, 429; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 292; Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 301-302.

⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 292; İbn Kâdi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, thk: Hâfız Abdülalim Han, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1407, I, 80; Hanbelî, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk: Abdülkadir Arnâvût, Daru İbn Kesir, Dimaşk, h. 1406, II, 198.

⁵ İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebi Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zemân*, thk: İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut, ts, III, 241.

⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'Nübelâ*, XIII, 429-430.

anlamına gelen “Şeyhu’ş-Şâfiyye” lakabı verilmiştir.⁷

Enmâti’nin fıkıh birikimi yanında hadis sahasında da mütehasıs olduğu aktarılmaktadır. Zira Zehebî (ö.748/1348) Enmâti’nin hadis ilmindeki konumuna yönelik şöyle der: “Enmâti, muhaddislerden İbn Hüzeyme (ö.311/924)’nin hocasıdır. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) Enmâti’den hadis işitmiştir. Hatta İbn Ebî Hâtem Enmâti’nin hadis ilmi hususunda sadük (doğru sözlü) olduğunu ifade etmiştir.”⁸

Enmâti’yi özellikle Şâfiî mezhebi tarihinde önemli kılan husus Bağdat’taki faaliyetleriyle bölgede İmam Şâfiî’nin fikhına ilgi uyandırmış olmasıdır. İmam Şâfiî h. 199/815 yılının sonlarında Bağdat’tan Mısır’a gittiğinde geride Za’ferânî (ö.260/874), Kerâbisî (ö.248/862) ve Ebû Sevr (ö.240/854) gibi talebelerini bırakmıştı. Za’ferânî ve Kerâbisî, İmam Şâfiî’nin “kadim mezhebi”ni o dönemde “mihne” sürecinde yaşanan sıkıntılar yüzünden Bağdat’ta temsil edememişlerdir. Ebû Sevr de zamanla Şâfiî fikhından farklı bir fikhî anlayışı benimsemesi neticesinde Bağdat’ta Şâfiî fikhı unutulmaya yüz tutmuştur. Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri (ö.270/884), İbrâhim el-Harbî (ö.285/899), Mâlikî fukahâsından Kadı İsmâil el-Cehdamî (ö.282/896) ve Ahmed b. Hanbel’in talebesi Merrûzî (ö.275/888) gibi Bağdat’ta etkili âlimlerin yaşadığı bir dönemde Enmâti, Mısır’dan hem Şâfiî’nin “cedid mezhebi”ni temsil eden eserlerini hem de Müzenî’nin kitaplarını getirip okutmaya başlamış ve Bağdat’ta Şâfiî mezhebine olan ilginin artmasına vesile olmuştur. İkinci nesil Şâfiî âlimleri silsilesi arasında yer alan Enmâti, mezhebin Irak’ta gelişiminin temellerini atmıştır. Enmâti İbn Süreyc, İstahrî ve İbn Hayrân gibi önemli talebelere hocalık yaptığı için Bağdat Şâfiî fukahâsı tarafından ilgi görmüştür. Fûru’da mezhebe yönelik bazı muhalif görüşleri olsa da genel olarak Şâfiî’nin fikirlerine bağlı kaldığı için kendisinin ortaya koyduğu görüşler mezhepte “vecih” diye kabul edilmiştir.⁹

Terâcim eserlerinde Enmâti’nin telif çalışmasında bulunduğu dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Bağdat’taki camilerde Şâfiî fikhını tedrisine yönelik faaliyet yürütmesi, zamanını eser yazmaya ayıramadığı ihtimali dahilinde gözükmetedir. Buna rağmen Enmâti’nin usul ve fûrua dair görüşleri mezhep kaynaklarında zikredilmiştir.

1.2. Vefatı

Tabakât ve terâcim müellifleri Enmâti’nin h. 288/901 senesi Şevval ayında vefat ettiği yönünde fikir birliği etmiştir.¹⁰

1.3. Hocaları

Kişinin ilmi, hocalarının ve ilimde nispeti bulunduğu âlimler halkasının bilinmesiyle değer kazanır. İnsanlığın başlangıcından itibaren ilim, hoca-talebe silsilesi ile aktararak günümüze kadar gelmiştir. Bununla birlikte ilim ve bilginin günümüze kadar gelmesi mümtaz hocaların seçkin talebeler yetiştirmeleri ile mümkün olmuştur. Bu yüzden kişinin kendilerinden ilim öğrendiği âlimler şeceresini bilmek, o kişiyi tanıma ve değerlendirmeye tabi tutmada başvurulacak en önemli ölçüttür.¹¹ Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), bu konuda şöyle demektedir: “*Fakih ve mütefakkih’in (fikhı öğrenmek isteyen), şeyhler silsilesinin bilinmesi gerekli ve önemlidir. Ondan cahil olmak ise kabîh sayılmıştır.*”¹²

Daha önce de belirtildiği gibi Enmâti’nin, Müzenî ve Rebî’ b. Süleyman el-Murâdî gibi Şâfiî fikhı sahasında otoriter olan uzman kişilerce yetiştirildiği kaynaklarda sıkça vurgulanmıştır. Onu yaşadığı dönemin imâmı kılan ve bu hususta ona kılavuzluk eden Müzenî ve Rebî’ b. Süleyman el-Murâdî’nin ilmi yaşantılarına kısaca temas edilecektir.

Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî (ö.264/878): Hicri 175/791’te doğan Müzenî, Buveytî (ö.231/846)’nin vefatından sonra Şâfiî’nin ders halkalarında tedris faaliyeti geleneğini devam ettirmiştir. Müzenî, fıkıh sahasında istidlal sunmada ustalaşarak yaşadığı asırdaki diğer mezhep fakihleriyle yapmış olduğu bütün münazaralarda Şâfiî’nin görüşlerini desteklemiştir. Bundan dolayı İmam Şâfiî Müzenî’ye, “mezhebimin müeyyidi/destekçisi”

⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 292; Sübki, *Tabâkâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, II, 301-302.

⁸ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’Nübelâ*, XIII, 430; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâti’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmuri, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1987, XX, 68.

⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzibu’l-Esmâ ve’l-Luğât*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, ts, I, 774; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 292; Sübki, *Tabâkâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, II, 301-302; Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MUİFVY., İstanbul, 2015, s. 199-202.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’Nübelâ*, XIII, 430; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 292; İbn Kâdi Şühbe, *Tabâkâtu’ş-Şâfiyye*, I, 80; Sübki, *Tabâkâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, II, 301-302.

¹¹ Koçyiğit, Yakup, *Muhyiddin en-Nevevî’nin Hayatı, Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989, s. 29.

¹² Nevevî, *Tehzibu’l-Esmâ*, I, 18.

demiştir.¹³ Mısır'da yaygın olan Malikî fakihleriyle yapmış olduğu münazaralardaki başarıları neticesinde Şâfiî fıkhnın yayılmasında etkin rol oynamıştır. Ayrıca Müzenî, Enmâtî'nin yanında Yûsuf b. Abdilâlâ, Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi birçok fakihe de hocalık yapmıştır. Müzenî, hicri 264/878 senesinde Kâhire'de vefat etmiştir.¹⁴

Ebû Muhammed Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö.270/884): Hicri 174/792'te doğmuştur. İmam Şâfiî'ye olan bağlılığı ile birlikte onun eserlerini çok iyi bilen biridir. Dünyevî ihtiyaçlarını karşılamak üzere ders halkalarına katılmadığı zaman Şâfiî'ye giderek iştirak edemediği dersleri müzakere etmiştir.¹⁵ Şâfiî'nin mezheb-i cedid döneminde kaleme aldığı eserlerin tümünün râvisidir.¹⁶ Şâfiî'nin eserlerini rivayet etme bakımından öncül olmasından dolayı birçok ilim ehli kendisine gelerek Şâfiî'nin eserlerini dinlemiştir.¹⁷ Zira Nevevî, Muhammed b. Ahmed b. Süfyân et-Tarâifi'ye isnad ettiği şu ifadeyi nakleder: “Bir gün Rebî' b. Süleymân'ın ders halkasına katılmışım. Onun evinin önünde Şâfiî'nin eserlerini okumaya gelen talebeler için dokuz yüz rahle konulmuştu.”¹⁸ Buradan kendisinin geniş bir öğrenci halkasına ders vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Rebî' b. Süleymân, hicri 270/884'te vefat etmiştir.¹⁹

1.4. Öğrencileri

Genç yaşlarda Bağdat'tan Mısır'a giderek Müzenî ve Rebî'den hadis ve fıkıh dersleri alan Enmâtî, daha sonra doğduğu şehir Bağdat'a dönerek Şâfiî fıkhi üzerine dersler vermiştir. Bu itibarla o, Bağdat ve Mısır'da yaşayan Şâfiî fukahâsı arasında köprü olmuştur. Başta Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc olmak üzere birçok fakihe ders vererek Şâfiî mezhebinin başta Bağdat olmak üzere diğer İslam coğrafyalarına talebeleri aracılığıyla yayılmasına vesile olmuştur.²⁰

Terâcim kaynaklarının beyanına göre Enmâtî'den ders alan bazı önemli talebeler şunlardır:

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918): Hicri 249/863'da doğmuştur. Enmâtî başta olmak üzere birçok fakihten fıkıh dersi almıştır. Şâfiî'nin talebelerinden olan Za'ferânî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin ders halkalarına katılarak hadis dersleri dinlemiştir. Şirâz, Taberistan ve Bağdat'ta tedris faaliyetinde bulunmuştur. Küçük Şâfiî lakabıyla tanınmıştır. *er-Redd 'alâ İbn Dâvûd fi'l-Kiyâs, el-Aksâm ve'l-Hisâl* ve *er-Redd 'alâ İbn Dâvûd fi mesâile i'teraza bihe's-Şâfiî* adlı eserleri bilinen eserlerindedir.²¹ Şirâz şehrinde kadılık görevini yapmıştır. İbn Süreyc, mezhebin görüşlerini açıklama, özetleme ve fikhî meselelere cevap arama gibi faaliyetleriyle mezhep doktrininin teşekkülüne olan katkıları yanında yetiştirdiği öğrencilerle de mezhebin başta Bağdat olmak üzere pek çok yerde yayılmasında önemli rol oynamıştır.²² Hicri 306/918 senesinde vefat etmiştir.²³

Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311/924): Küçük yaşlarda ilme merak duyan İbn Huzeyme h. 223/838'de Nisâbur'da doğmuştur. Rey, Şam, Bağdat, Mısır olmak üzere birçok İslam beldesine giderek birbirinden farklı âlimlerden birçok sahada ders görmüştür. Nitekim Buveytî ve Müzenî'den fıkıh, İshâk b. Râhûyeh (ö. 238/853)'ten de hadis dersleri almıştır. Fakihliğinden ziyade muhaddis bir şahsiyete sahiptir. Muhtelif bölgelerden birçok âlim kendisinden ilim öğrenmeye gelmiştir. Özellikle Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) kendisinden rivayette bulunmuştur. *es-Sahîh, Şe'nu'd-Du'â, Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu'l-Et'ime* ve daha birçok eseri kaleme alarak hadis, fıkıh ve kelam ilmine katkıda bulunmuştur. H. 311/924'te vefat etmiştir.²⁴

Ebû Ali b. Hüseyin b. Salih b. Hayrân (ö. 320/932): Bağdat'ın ileri gelen

¹³ Dâğıstânî, Murtezâ Ali b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008, I, 186.

¹⁴ Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, İdâretu's-Sakafe ve'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1983, I, 194; Özen, Şükrü, “Müzenî”, *DİA*, 2006, XXXII, 246-247; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, s. 201.

¹⁵ Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 133.

¹⁶ Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 109.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmî'l-Nübelâ*, XII, 587-588; Aybakan, Bilal, “Rebî' b. Süleyman el-Murâdî”, *DİA*, 2007, XXXIV, 497.

¹⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 48-49.

¹⁹ Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 134.

²⁰ Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, II, 134; İbn Kâdî Şühbe, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, I, 80-81; Aybakan, *İmâm Şâfiî*, s. 181; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi*, s. 139-140.

²¹ Sübkî, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, III, 23.

²² Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk: Zekeriyya Umeyrât, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III, 23; Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 2002, I, 185; Özen, Şükrü “İbn Süreyc”, *DİA*, 1999, XX, 363.

²³ Sübkî, *Tabâkât*, III, 21-22; Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, “el-Mezhebi'nde's-Şâfiî”, Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi, sy., 2, 1978, s. 8; Aybakan, *İmâm Şâfiî*, s. 183.

²⁴ Işık, Mustafa, “İbn Huzeyme”, *DİA*, 1999, XX, 79-81.

fakihlerindedir. İlimde olgunlaştıktan sonra İbn Süreyc'i vermiş olduğu fetvaların Hanefî fukahâsının fetvalarıyla örtüşmesinden dolayı "bu bizden önceki fakihlerin görüşleri değil aksine Hanefî fakihlerin görüşleri" diyerek eleştirmiştir. Kadılık makamı kendisine teklif edilmiş ancak tedris faaliyetlerinden dolayı bunu reddetmiştir. H. 320/932'de vefat etmiştir.²⁵

Ebû Hafs b. Vekîl (ö. 320/932): Tam adı Ömer b. Abdillâh b. Mûsâ el-Bâbşâmî'dir. Enmâtî'nin seçkin talebelerindedir. Fıkıh ilmi yanında hadis ilmiyle iştiğal ederek muhaddis kişiliğe sahip olmuştur. Halife el-Muktedir tarafından Şam'a kadı olarak tayin edildiğinden dolayı Bâbşâmî lakabıyla şöhret bulmuştur. H. 310/932 senesi sonrası vefat ettiği rivayet edilmektedir.²⁶

Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940): Tam adı Ebû Saîd Hasen b. Ahmed b. Yezîd olup h. 244/859 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Enmâtî başta olmak üzere birçok fakihten fıkıh dersi alarak dönemin Şâfiî mezhebinin Irak şeyhlerinden addedilmiş ve mezhepte vücûh sahibi olmuştur. Dönemin fakihlerinden Ebû İshâk el-Mervezî'den fetva istendiğinde Ebû Saîd el-İstahrî'nin izni olmadan fetva vermediği aktarılır. Başta *Edebü'l-Kadâ* ve *el-Ferâidu'l-Kebîr* adlı eserler olmak üzere birçok faydalı telif ortaya koymuştur. H. 328/940 senesinde vefat etmiştir.²⁷

2. Şîrâzî'nin Hayatı, Eğitimi ve Vefatı

Hicri 393/1003'te İran'ın en büyük şehirlerinden olan Şîrâz'ın güneyindeki Fîrûzâbâd nahiyesinde doğmuştur. İlk eğitimini Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016)'nin öğrencisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den almıştır.²⁸ Daha sonra Şîrâz'a giderek Ebû Abdillâh el-Beydâvî ve Abdülvahhâb b. Râmîn'den fıkıh dersleri almıştır. Oradan Basra'ya geçerek Ebû Ahmed Abdülvahhâb b. Muhammed el-Bağdâdî'den ilim öğrenmiştir.²⁹ Irak tarihinin en önemli fakihlerinden sayılan Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058)'den fıkıh ve hadis dersi almak üzere hicri 415/1024'te Bağdat'a gitmiştir. Usûl ilmini ise Ebû Hâtim Mahmûd b. el-Hasen et-Taberî el-Kazvîni'den almıştır. İlmî anlamda otorite sahibi ve münazaracı olduktan sonra şöhreti Bağdat'ta yayılmış ve Şâfiî mezhebine göre tedris faaliyetlerinde bulunması için Nizamülmülk (ö. 485/1092) tarafından inşa edilen Nizamiye medresesine hicri 459/1067'de müderris olarak atanmıştır. Birçok talebe yetiştirmiştir. Öyle ki Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Horasan'da kadılık, müftülük ve hatiplik gibi görevlere getirilen fakih ve muhaddislere ders verdiği rivayet edilmiştir.³⁰ Horasan tarihinin ileri gelenlerinden olan Cüveynî (ö. 478/1085) ile ilmî münazaralar yapmıştır.³¹ Şâfiî kaynaklarında eş-Şeyh ismi zikredildiğinde Şîrâzî kastedilmektedir. Şîrâzî, Şâfiî fıkıhı ve usûlüne dair birçok faydalı eser ortaya koymuştur. Bunlardan bazıları ise şöyledir: *et-Tenbih fî Fîrûi'l-Fıkhi's-Şâfiî*, *el-Mühezzeb*, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkıh*, *Şerhu'l-Luma'*, *en-Nüketu fî'l-Hilâf ve'l-Me'ünetu fî'l-Cedel*, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, *et-Tebşire fî Usûli'l-Fıkıh*.³² Şîrâzî, 476/1083 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.³³

3. Şîrâzî'nin el-Mühezzeb Adlı Eserinde Enmâtî'ye Nispet Ettiği Görüşleri

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* adlı eserinde Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî'nin çeşitli konularda olmak üzere sekiz farklı görüşüne yer vermiştir. Burada Şîrâzî'nin Enmâtî'ye nispet ettiği görüşleri diğer fıkıh mezheplerinin görüşleriyle mukayese edilerek delilleriyle birlikte incelenecektir.

3.1. Abdest veya Gusülde Kullanılmış Su ile Necaseti İzale Etme Hususu

İslam âlimleri, abdest veya gusülde kullanılan su ile necasetin izale edilip edilemeyeceği hususunda üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre; abdest veya gusülde kullanılan suyun kokusu, rengi ve tadı değişmemiş ise bu durumda kullanılan su ile necasetin giderilebilmesi caizdir. Birinci görüşü savunanlar arasında Hasan-ı Basrî (ö.

²⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'Nübelâ*, XV, 58-59; Ebû'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Daru Sadır, Beyrut, h. 1358, VI, 244-245.

²⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 110; Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1999, IV, 337; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 97-98.

²⁷ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 109-110.

²⁸ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", *DİA*, 2010, XXXIX, 184.

²⁹ Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtu'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakzân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, III, 85; Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", XXXIX, 184.

³⁰ Sübkî, *Tabakât*, IV, 216-218.

³¹ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 232.

³² Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'adeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevdu'ati'l-'Ulûm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, II, 289; Yâfi'î, *Mir'ât*, III, 85; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", XXXVIII, 232-233.

³³ Yâfi'î, *Mir'ât*, III, 85; Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru'n-Nefâis, 2003, I, 350-351.

110/728), Zührî (ö. 124/742), bir rivayete göre İmam Malik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî ve Ebû Ali b. Hayrân yer almaktadır.³⁴ Zira suyun abdestsizliği giderme ve necaseti izale etme bakımından taharet/temiz ve tathîr/temizleyici olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır.³⁵ Temiz su ile abdestsizlik giderildiğinde suyun diğer kuvveti olan necaseti izale etme yani tathîr/temizleyici özelliği kalmaktadır. Dolayısıyla abdest veya gusûlde kullanılmış su ile necaset izale edilebilir.³⁶ Aynı şekilde İbn Abbas'tan rivayet edilen "Hz. Peygamber cünüplükten yıkanmıştı. Omuzunun bir bölümüne suyun isabet etmediğini fark etti. Saçından arta kalan suyu islanmayan yere sıkı"³⁷ hadisi, hadeste kullanılan suyun tahûr (temiz ve temizleyici) olma özelliğini yitirmediğine dolayısıyla necaseti giderme işleminde kullanılabileceğine işaret etmektedir.³⁸

İkinci görüşe göre ise kullanılmış su tahûr/temiz olma özelliğini kaybettiğinden dolayı böyle bir su ile necaseti izale etmek uygun değildir. Bu görüşün savunucuları başta Şâfiîlerin çoğunluğu olmak üzere Evzaî (ö. 157/774), Sevrî (ö. 161/778), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve İmam Malik'tir. Ayrıca sahabeden Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbâs da bu görüşü benimsemiştir. Hanefî imamlardan Züfer (ö. 158/775) ise su, abdest almada kullanılmış ise bu durumda suyun tahîr/temiz ve mutahhir/temizleyici olduğunu; ancak gusûl almada kullanılmış ise bu durumda suyun mutahhir vasfının gideceğini söyleyerek konuyla ilgili farklı bir yorum ileri sürmüştür. Kullanılmış suyun tahîr olup mutahhir olmadığını savunarak necasetin izale edilemeyeceğini söyleyenler "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın"³⁹ ayetini gerekçe olarak ileri sürmektedirler. Nitekim Allah, bu ayette yüz ve elin daha önce kullanılmamış bir suyla yıkanmasını istemektedir. Dolayısıyla yüzü yıkamada kullanılmış suyla kollar yıkanamayacağına göre kullanılmış suyla da necaset izale edilemez.⁴⁰ Aynı şekilde "Allah suyu temizleyici olarak yaratmıştır. Ancak içine düşen pislik sebebiyle kokusu, tadı veya rengi değişirse o başka"⁴¹ hadisine binaen bazı âlimler kullanılmış suyun temizleyici olma vasfının gideceğini dolayısıyla necaseti izale etmede kullanılamayacağını belirtmişlerdir.⁴²

Üçüncü görüşe göre de kullanılmış su necis olup abdest olsun veya gusûl olsun herhangi bir hadesten temizlik için kullanılması uygun değildir. Kullanılmış suyun necis olduğu görüşü Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'a isnad edilmiştir. Öyle ki, hadeste kullanılmış suyun rengi fahiş bir şekilde değişmesi durumunda, elbise ya da bedende bir dirhem miktarından fazla olması halinde o yerin mütenecis/pis hükmünde olacağını ifade etmişlerdir.⁴³ Kullanılmış suyun necis olduğuna hükmeden Ebû Hanîfe "Sakın sizden biri durgun suya idrar yapıp sonra da o suda yıkanmasın"⁴⁴ hadisini dikkate alarak suya idrar yapılması durumunda müstamel olan suyu herhangi bir şeyi temizlemede kullanılan suya kıyas ederek mâ-i müstamel'in necaseti temizlemede kullanılamayacağını

³⁴ Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Bulğatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*, thk: Muhammed Abdüsselam Şâhin, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 26; Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcîh mine'l-Hilâf*, Daru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, h. 1419, I, 40; Şirâzî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts, I, 8; Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts, I, 569; İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *el-Kavânînu'l-Fikhiyye fi Telhîsi'l-Mezhebi'l-Mâlikîyye*, thk: Macid el-Hamevî, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2013, s. 66.

³⁵ Mâverdi, *el-Hâvî*, I, 571;

³⁶ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 23.

³⁷ İbn Mâce, "Gusûl", 663.

³⁸ Mâverdi, *el-Hâvî*, I, 571; Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'î'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1982, I, 66.

³⁹ Maide, 5/6.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâi'*, I, 66-67; Mağribî, Şemsüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahman, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, thk: Zekerîyya Umeyrât, Daru Alemî'l-Kütüb, Beyrut, 2003, I, 92; Râfî, Abdülkerim b. Muhammed, *Fethu'l-'Azîz fi Şerhi'l-Vecîz*, thk: Ali Muavvaz, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 13-14; Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, thk: Hilâl Musaylihî, Daru'l-Fikr, Beyrut, h. 1402, I, 34; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts, I, 20.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Taharet", 66.

⁴² Hüseyinî, Ebû Bekir b. Muhammed, *Kifâyetu'l-Ahyâr fi Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, thk: Ali Abdülhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Dımaşk, 1994, s. 14.

⁴³ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsûl*, thk: Halil Muhyeddin, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000, I, 82.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, "Taharet", 27.

söylemiştir.⁴⁵

Yukarıda zikredilen görüşler delilleriyle birlikte ele alındığında ikinci görüşün tercihe şayan olduğu dikkat çekmektedir. Zira birinci görüşü ileri sürenlerin gerekçe olarak sundukları “Hz. Peygamber cünüplükten yıkanmıştı. Omuzunun bir bölümüne suyun isabet etmediğini fark etti. Saçından arta kalan suyu ıslanmayan yere sıktı”⁴⁶ hadisinin ravileri arasında Hüseyin b. Kays er-Rahbî yer almaktadır. Hadis hâfızı ve münekkidi Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir er-Râzî (ö.277/890), Ahmed b. Hanbel’in “Hüseyin b. Kays er-Rahbî’den asla rivayette bulunmam. Zira rivayet ettiği hadislerin sıhhati problemlidir” dediğini naklederek bu zattan gelen rivayetlerin dikkate alınmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Üçüncü görüşe gelince; Ebû Hanife’nin ileri sürdüğü görüşe “Sakin sizden biri durgun suya idrar yapıp sonra da o suda yıkanmasın”⁴⁸ hadisini gerekçe sunarak bir kıyaslamada bulunması ise doğru değildir. Zira Hz. Peygamber’in abdest aldığı suyu hasta döşğinde olan Câbir b. Abdillah’ın yüzüne sürdüğü bilinen meşhur hadislerdendir.⁴⁹ Dolayısıyla kullanılmış su necis olsaydı Hz. Peygamber abdest aldıktan sonra leğene biriken su sahabe’nin yüzüne sürmezdi.

3.2. İdrar ile Necis Olan Yere Su Dökme

Necis, şer’an pis olan şey demektir. Necâset ise, namazın sıhhatine engel olan kan, idrar ve dışkı gibi pis olan şeyleri ifade eder. İslam dini insanoğlunun idrarını necis saymış ve bu açıdan ondan temizlenmeye önem vermiştir.⁵⁰

İslam âlimleri avlu, mescit ve benzeri yerlere herhangi birinin idrarını yapması halinde o yere Enes b. Malik’ten rivayet olunan “Biz, Hz. Peygamber ile birlikte mescitte otururken bir bedevi çıkageldi. Durup mescidin içine idrar yapmaya başladı. Sahabiler kalkıp: "Dur! dur!" diyerek (üzerine yürümeye) kalktılar ki Hz. Peygamber müdahale etti: "Kestirmeyin, bırakın tamamlasın." Ashap müdahale etmedi, adam da ihtiyacını tamamladı. Sonra Resûlullah, adamı yanına çağırdı ve: "Bu mescitler, idrar ve pislik bırakma yeri değildir. Allah’ın zikredildiği yerlerdir. Buralarda namaz kılınır. Kur’an okunur" dedi. Sonra cemaatten birine bir kova su getirmesini emretti. Getirilen bir kova suyu idrarın üzerine boşalttı”⁵¹ hadisini dikkate alarak kova dolusu su dökülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak ulema, avlu ve benzeri yerlere iki kişinin idrar yapması hainde kaç kova dolusu su dökülmesi gerektiği hususunda iki farklı görüş beyan etmiştir. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Ebû’l-Kâsım el-Enmâtî ve Ebû Saîd el-İstahrî hadiste yer alan **بَدْنُوبٍ مِنْ مَاءٍ** ifadesinden “adedi” itibar etmiş ve herhangi bir avlu ya da mescide idrar yapılması halinde temizlenmesi için idrar yapanların sayısı kadar kova dolusu su dökülmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.⁵²

Hanefî, Maliki, Hanbelî ve çoğu Şâfiîler ise hadiste geçen **بَدْنُوبٍ مِنْ مَاءٍ** ifadesine kesret yani çokluk anlamını vermektedirler. Dolayısıyla avlu ve benzeri yerlere yapılan idrarın temizlenmesinde idrar yapan kişi veya kişilerin sayısına itibar etmeksizin bolca su dökerek temizleneceğini ifade etmişlerdir.⁵³

Konuyla ilgili olarak yukarıdaki görüşleri incelediğimizde ikinci görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zira avlu ve mescit gibi yerlere yapılan idrarın temizlenmesinde idrarı yapan kişi veya kişilerin sayısını esas alarak dökülen kova sayısının aksine zann-ı galibi dikkate alarak çokça su döküp temizlemek daha doğru olacaktır.

3.3. Oğlak/Kuzuların Zekâta Tabi Oluşu

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, I, 67.

⁴⁶ İbn Mâce, “Gusûl”, 663.

⁴⁷ Râzî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, thk: Abdurrahman b. Yahya, Dâiretu’l-Me’ârifil-Osmâniyye, 1952, III, 63.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 27.

⁴⁹ *hadis için bkz, مرضت فأتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر يعوداني فوجداني قد أغمي علي فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فصب علي وضوءه*, Nesâî, “el-Mâu’l-Musta’mel”, 71. Bir diğer örnek ise *خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهجرة فأتني بوضوء فتوضأ فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به فصلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين والعصر ركعتين وبين يديه عنزة* hadisidir. Bkz, Buhârî, “Taharet”, 185.

⁵⁰ Mâverdi, *el-Hâvi*, II, 576.

⁵¹ Buhârî, “Bâbun Yuhraku’l-Mâ’ ale’l-Bevl”, 58.

⁵² Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 49; Mâverdi, *el-Hâvi*, II, 596; Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Daru’l-Fikr, Beyrut, ts, II, 591.

⁵³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasit fi’l-Mezheb*, Daru’s-Selâm, Kahire, h. 1417, I, 197-198; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, I, 89; Mağribî, *Mevâhibu’l-Celil*, I, 229; İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid, *Şerhu Fethi’l-Kadir*, Daru’l-Fikr, Beyrut, ts, I, 199; Mâverdi, *el-Hâvi*, II, 598; Nevevî, *Ravdatu’t-Tâlibin ve ‘Umdetu’l-Müftin*, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, h. 1405, I, 29; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni fi Fikhi’l-İmâm Ahmed*, Daru’l-Fikr, Beyrut, h. 1405, I, 77; Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetu’l-Habib ‘alâ Şerhi’l-Hatib*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 99.

Yılın yarısından çok bir süreyi meralarda otlayarak geçiren ve asgari bir yaşını tamamlamış koyun ve keçi türü hayvanların nisap miktarı kırk olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla kırktan az koyun veya keçide zekât yoktur. Aynı şekilde mal sahibinin kırk kadar koyun/keçisi hamile olsa ve yılın dolmasıyla birlikte anne koyun/keçinin yavruları doğsa bu durumda anne ve yavrularıyla birlikte bütün hayvanların zekâtı verilmelidir. Fukahâ arasında bu hususta herhangi bir hilaf yoktur.⁵⁴ Ancak nisap miktarına ulaştığı halde yıl dolmadan önce anne koyun/keçiden bazıları ölürse yeni doğan oğlak/kuzular için eski sürenin devamı mı esas alınacak yoksa süre yeniden mi başlatılacak? Bu konuda fukahâ arasında üç farklı görüş ileri sürülmüştür.

Birinci görüşe göre; şayet geriye kalan anne koyun/keçi nisap miktarında ise bu durumda doğan kuzu/oğlakların zekâtı geriye kalan anne koyun/keçi ile birlikte verilir. Ölen anne koyun/keçiden dolayı nisap kırktan aşağı düşerse bu durumda geçen ki havelan-i havl de biter yeni bir havelan-i havl için tarih belirlenir dolayısıyla zekât verilmez. Zira kuzu/oğlaklar için belirlenecek olan havelan-i havl'in hükmü annelerinin yaşamasına bağlıdır. Tâbi metbû'a bağlıdır kuralı gereği annelerin ölümü ile zekâtın verilme hükmü düştüğü vakit aynı şekilde oğlak/kuzular için de bu hüküm düşer. Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî bu görüşü savunmaktadır.⁵⁵

İkinci görüşe göre, nisap miktarına ulaşmış anne koyun/keçiden bir tane kalmışsa geriye kalan anneler ölse dahi doğan bütün yavru kuzuların zekâtı ölen annelerinin havelan-i havl'ine göre hesaplanır ve doğan yavruların zekâtı verilir. Ancak anne koyun/keçinin tümü ölürse bu durumda doğan yavruların havelan-i havl'i sıfırdan başlar. Nitekim bu görüşü savunanlar Süveyd b. Ğafele'den rivayet olunan *أَنَّ لَا تَأْخُذُ مِنْ رَاضِعٍ لَبَنٍ وَلَا تَجْمَعُ بَيْنَ مَفْتَرِقٍ وَلَا تَفْرُقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ* “Zekât (artar veya eksilir) korkusuyla mufterik (ayrı olan mal) bir araya toplatılmaz. Toplu olan (mal) da tefrik edilmez”⁵⁶ hadisine binaen yavruların annelerinin nisabıyla bir tutulamayacağını dolayısıyla zekâta tabi olmayacağını söyler. Zira zekât memurları zekâtın farz olması veya artması için ayrı ayrı olan malları birleştiremez ve toplu malları da birbirinden ayıramazlar. Bu görüşü Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Hanbeliler benimsemiştir.⁵⁷

Üçüncü görüşe göre ise, yavruların havelan-i havl'i ölen annelerin havelan-i havl'ine ilave edilir. Bunun neticesinde de doğan yavrulardan zekât verilir. Zira Ebû Hureyre'den *وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عِنَاقًا كَانُوا يُوَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَاتَتِهِمْ عَلَى مَنَعِهَا* “Vallahi Resulullah'a verdikleri bir oğlağı bile bana vermektan imtina etseler bunun için onlarla savaşırm”,⁵⁸ şeklinde rivayet olunan hadiste Hz. Peygamber büyük küçük demeden umûmî olarak deve, koyun/keçi ve ineğin nisaba ulaşmaları durumunda zekâtı vacip kılmıştır. Bu görüşü savunanların başında Ebû Yûsuf, Züfer ve Şâfiîler yer almaktadır.⁵⁹

3.4. Buğday Unu ile Fıtır Sadakası Vermenin Hükümü

Halk arasında fitre diye bilinen fıtır sadakası, beşer olarak yaratılmanın ve Ramazan orucunu tutup bayrama kavuşmanın şükürünün edası için; Ramazan ayının sonuna yetişen Müslümanın, belirli kimselere vermesi vacip olan bir sadakadır. Fıtır sadakasının vücûbiyeti sünnetle sabittir. Zira İbn Ömer'den rivayet edilen “Resulullah, fıtır sadakasını 1 sâ' hurma ve bir sâ' arpa olmak üzere köle, erkek, kadın herkese farz kılmıştır”⁶⁰ hadise binaen fıtır sadakası vacip kılınmıştır. Fakihlerin çoğunluğu arpa, kuru hurma, kuru üzüm ve buğday gibi ürünler veya bu ürünlerin kıymetleri ile fıtır sadakası vacibesinin yerine getirilebileceği yönünde fikir beyan etmişlerdir.⁶¹

⁵⁴ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, thk: Mehdi Hasan Keylânî, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403, I, 493; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 332; Meydânî, Abdülgani b. Tâlib b. Hammâde, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, thk: Mahmûd Emin en-Nevâvî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts, I, 71; Ezherî, Salih b. Abdissemi', *es-Semeru'd-Dâni fî Takrîbi'l-Me'âni*, el-Mektebetu's-Sekâfi, Beyrut, ts, I, 349; Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menheci't-Tullâb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1418, I, 180; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm, *el-Muharrer fi'l-Fıkh*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1984, I, 215.

⁵⁵ Mâverdi, *el-Hâvî*, III, 248.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1581.

⁵⁷ İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts, II, 234; İbn Kudâme, *el-Kâfi fî Fıkhil-İmâm Ahmed*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I, 390.

⁵⁸ Buhârî, “Vucûbu'z-Zekât”, 1335.

⁵⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, II, 234; Kâsânî, *Bedâ'u's-Sanâi'*, II, 31; Gazzâlî, *el-Vasît*, II, 433; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 144.

⁶⁰ Buhârî, “Sadakatu'l-fıtr”, 2, Hadis no: 1440.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 182-183; Şirbini, *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ'*, thk: Ali Muhammed Muavvez, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 454; Nefrâvî, Ahmed b. Ğanim b. Salim, *el-Fevâkihu'd-Devâni 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayrawânî*, thk: Rıza Ferhat, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts, II, 782.

İslam âlimleri fitır sadakasının buğday unu ile ifa edilip edilemeyeceği hususunda iki farklı görüş serdetmiştir. Hanefî, Hanbelî ve Şâfiîlerden Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî, İbn Abbas'tan rivayet edilen "her kim buğday unu ile fitır sadakasını eda ederse bu ondan kabul edilir..."⁶² hadisinin mantûkunu dikkate alarak buğday unu ile fitır sadakası verilebileceğini söylemişlerdir.⁶³

İmam Malik ve Şâfiîlerin çoğunluğu ise İbn Ömer'den rivayet edilen "insanlar Hz. Peygamber döneminde bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa veya bir sâ' kuru üzümünden fitrelerini verirdi"⁶⁴ hadisini delil getirerek buğday ununun azık bakımından noksan olduğunu dolayısıyla buğday ya da arpanın yerini tutamayacağını belirterek buğday unu ile fitır sadakası verilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵

Buğday unu ile fitır sadakasının verilebileceği görüşü tercihe şayandır. Nitekim günümüzde fakire verilen buğdayın öğütülmesi işlemi zahmetli ve bir o kadar da masraflıdır. Bu yüzden doğrudan buğdayı un haline getirerek fakire vermek daha isabetlidir. Bu hususu İbn Kudâme (ö. 620/1223) şöyle izah etmektedir: "Dakik (buğday unu) ve sevîk (buğday püresi) buğdaydan imal edilip günümüzde stoklanan ve kilo ile satılan ürünlerdendir. Buğday kabuğundan ayrıştırıldıktan sonra un veya püre haline gelmektedir. Dolayısıyla un haline getirilmeden önce saf buğday olarak fukaraya fitre niyetine verildiği gibi un ve püre halinde getirildiğinde de fitre niyetine fakirlere verilebilir."⁶⁶

3.5. İhramlının Saçını Kesmesi

İhram, sözlükte, kendini mahrum etmek, haram kılmak, hürmet edilen zamana ve mekâna girmek, saygı duymak manalarına gelir.⁶⁷ Terim olarak ise hac veya umre yapmaya niyet eden kişinin, normal zamanlarda mubah olan fiil veya davranışları hac ve umre süresince kendi nefesine haram saymasıdır.⁶⁸ İhrama giren kişi için bazı eylem ve davranışlar yasaklanmıştır. Bu yasaklara ihram yasakları denir. Bu yasaklar, ihrama girildiği andan başlayıp ihramdan çıkıncaya kadar devam eder. Dolayısıyla ihrama niyet eden kişinin ihram yasaklarına uyması vaciptir. İhrama girmiş kişiye cinsi münasebette bulunmak, öpüşmek, tırnak kesmek, saç-sakal tıraşı olmak, vücudunun herhangi bir yerinde bulunan kılları kesmek, saç-bıyık boyamak ve koku sürünmek gibi bazı yasaklar getirilmiştir. Yasağı ihlal edenlere, yasağın çeşidine ve ihlal şekline göre değişen cezalar ön görülmüştür. Bu cezalardan birisi de fidye vermektir.⁶⁹

İslam âlimleri "Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur da tıraş olmak zorunda kalırsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir"⁷⁰ ayetini delil göstererek ihramlı kişinin saçını kesmesi durumunda fidye vermesinde icma hasıl olmuştur.⁷¹

Ancak ihrama giren kişi başının ve bedeninin herhangi bir uzvundan ayrı ayrı iki defa kıl kestiği vakit bu durumda bir fidye mi? yoksa iki fidye mi vermesi gerektiği hususunda fukahâ iki görüşe kail olmuştur. Şâfiî fukahâsından Enmâtî, birinci tahallüldeki⁷² tıraşın baş ile ilgili olduğunu söyleyerek baş ve bedendeki kıllı birbirinden ayrı tutmuş, baş ve bedendeki kıllardan her birinin tıraşı için iki ayrı fidye verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁷³ İki rivayetten

⁶² Darekutnî, "Zekâtu'l-Fıtr", 25.

⁶³ Mâverdi, *el-Hâvî*, III, 828; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 72; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 128.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Sadakatu'l-Fıtr", 1616.

⁶⁵ Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân, *ez-Zahîre*, thk: Muhammed Haccî, Daru'l-Ğarb, Beyrut, 1994, III, 168; Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, thk: Muhammed Aliş, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ts, I, 506; Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-Fıkhî's-Şâfiî*, thk: İmaduddîn Ahmed Haydar, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403, I, 61; Mâverdi, *el-Hâvî*, III, 828; Şîrvânî, Abdülhamîd b. Hüseyin, *Havâşî's-Şîrvânî 'alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ts, III, 325.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 663.

⁶⁷ Feyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts, I, 147.

⁶⁸ Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Daru'l-Hidâye, ts, XXXI, 454.

⁶⁹ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Matbaatu Mustafa el-Bâb el-Halebî, Mısır, 1975, I, 326-329.

⁷⁰ Bakara, 2/196.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 95; Ezherî, *es-Semeru'd-Dânî*, I, 381; Dimyâtî, Ebû Bekir b. Seyyid Muhammed b. Şettâ, *İ'ânetu't-Talibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'in*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ts, II, 320; İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 301; İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İcmâ'*, thk: Fuad Abdülnünim Ahmed, Daru'l-Müslim, 2004, I, 51.

⁷² Hac veya umre yapan kimseye normal durumlarda helâl olan bazı davranışların haram kılınması anlamında fıkıh terimidir. Öğüt, Salim "İhram", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 539-542.

⁷³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 214.

birinde Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir.⁷⁴

Hanefî, Malîkî ve Şâfiîlere göre ise baş ve bedende bulunan kıl, her ne kadar bölgesel olarak farklı yerlerde olsa da cins bakımından bir olduğunu söylemişler ve tek mecliste beden ve başın aynı anda tıraş edilmesi durumunda bir fidye gerekeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁵

Enmâtî'nin ileri sürdüğü görüşün meşakkat açısından tutarlı olmadığını ifade eden Nevevî, Enmâtî'nin görüşünün bu hususta Şâfiî fukahâsı içerisinde kabul görmediğini beyan etmiştir.⁷⁶

3.6. Görme Muhayyerliği

Muhayyerlik; yapılacak olan bir akitte şart, görme veya ayıp muhayyerliği varsa, bu akdi yapanlar için akdi feshetme veya devam ettirme hakkının olması demektir. Görme muhayyerliğinin dayanağı Mekhûl'den merfû' olarak rivayet edilen "Her kim görmediği bir şeyi alsa onu gördüğü vakit alıp almamakta muhayyerdir"⁷⁷ hadisidir. Görme muhayyerliği hakkı, akitte mal henüz tasarrufu altına girmeyen sadece/müşteri gibi kimselerin hakkıdır. Dolayısıyla satıcıya, sattığı malı alıcıdan daha iyi bildiğinden dolayı muhayyerlik hakkı tanınmasına gerek duyulmamıştır. Ancak alıcı için muhayyerlik hakkı, malı gördüğü zamandır. Bu yüzden alıcı satım akdine, malı görmeden önce icazet verse; satım akdi bağlayıcı olmaz ve muhayyerlik hakkı düşmez. Onun malı geri verme hakkı vardır. Çünkü Hz. Peygamber, alıcı için muhayyerliği, malı gördükten sonrası için tespit etmiştir. Ancak alıcı arsa gibi cins ve sıfat bakımından değişmeyen malı akit öncesi görür ve daha sonra uzun bir müddet o malı görmediğinde o arsayı almasının caiz olup olmaması hususunda İslam âlimleri ihtilaf etmiştir. Birinci görüşe göre bu şekilde yapılan akit nikâhtaki şahitliğe kıyasen uygun değildir. Zira nasıl ki nikâhtaki şahitliğin geçerli olabilmesi için nikâh akdiyle birlikte şahitliğin yapılması gerekiyorsa aynı şekilde alışverişin geçerli olabilmesi için de alışveriş esnasında görme şartı gerekir.⁷⁸ Ayrıca ortada ğarar (aldatma) olmaması için alınacak malın müşteri tarafından hemen akit öncesi bilinmesi gerekir.⁷⁹ Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî birinci görüşü savunmaktadır. Zira Enmâtî akit esnasında rü'yeti şart koşturmaktadır. Daha önce yapılan rü'yeti ise geçersiz saymaktadır.⁸⁰

Hanefî, Malîkî, Şâfiî ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in savunduğu görüşe göre ise, yapılan akit geçerlidir. Zira alışveriş konusu olan mal (arsa) değişmeyen cinstendir. Ayrıca alıcının daha önce gördüğü bir malı yeniden görmesine gerek yoktur. Şayet alıcı malı aldıktan sonra malda noksanlık ya da ziyadelik görürse bu durumda alıcı o malı almada muhayyerdir.⁸¹

3.7. İnan Ortaklığının Sıhhati Hususu

İnan ortaklığı, iki ya da daha fazla kişinin bedenleriyle çalışmak ve kazancı aralarında paylaşmak üzere ortaya koydukları malda ortaklaşmalarıdır. Diğer bir ifadeyle ortakların kâr payına ve zarara katılımda eşit, tasarruf ehliyetinde denk olmadıkları ve birbirleriyle sadece vekâlet münasebeti içinde buldukları şirket çeşididir. Dolayısıyla inan şirketi, vekâlet ve güvene dayanır. Çünkü ortaklardan her biri malını arkadaşına verdiğinde ona güvenmiş olur ve arkadaşına o malda tasarruf izni verdiği için de vekâlet vermiş olur. İnan ortakları arasında kârın nasıl dağıtılacağı baştan belirlenmelidir. Aksi halde yapılan ortaklık fasid olur. İnan ortaklığı her çeşit ticaret yapmak üzere genel olabileceği gibi tekstil, demir, inşaat malzemesi gibi bazı ticaret türünde özel de olabilir. Diğer yandan inan şirketi Müslümanla gayrimüslim arasında da caizdir. Çünkü bu ortaklıkta eşitlik şartı yoktur.⁸²

İslam âlimleri inan şirketinin geçerli olabilmesi için ortakların ortaya koydukları sermayenin miktar açısından birbirine eşit olmasının gerekliliği hususunda ihtilaf etmiştir. Enmâtî'ye göre ortakların ortaya koydukları sermayenin miktar açısından birbirine eşit olması gerekir. Zira inan ortaklığı sermaye ve çalışma üzerine durmaktadır. Dolayısıyla ortaklar

⁷⁴ İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, I, 238.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 190; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, III, 39; Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-İklîl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, h. 1398, III, 164; Râfiî, *Fethu'l-Azîz*, VII, 465; Mâverdi, *el-Hâvî*, IV, 236.

⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 371.

⁷⁷ Beyhakî, "Hıyâr'u'r-Ru'ye", 1467.

⁷⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 289.

⁷⁹ Mâverdi, *el-Hâvî*, V, 21.

⁸⁰ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 264.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, V, 292; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî*, III, 24; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 18; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 73-74.

⁸² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, VI, 57; Gözübenli, Beşir, "İnan", *DİA*, 2000, XXII, 260.

arasındaki kar payının eşit olabilmesi için sermaye ve gayretin birbirine eşit olması gerekmektedir. Aynı şekilde sermaye farklı, ortakların çabası ise birbirine eşit olduğunda kardaki eşitlikten bahsetmemiz doğru olamaz. Bu yüzden ortakların sermaye miktarlarının birbirine eşit olması vaciptir.⁸³

Hanefi, Maliki ve çoğu Şâfiî- Hanbelilere göre ise ortakların sermayelerinin birbirine eşit olma zorunluluğu yoktur.⁸⁴ Dolayısıyla ortakların ortaya koydukları sermayenin birbirinden fazla olması mümkündür. Zira ortaklıktan maksat kâr elde etmektir. Ortakların ortaya koydukları malın miktarı bilinmesi halinde ortaklar arasında dağıtılacak kar oranı belli olur. Dolayısıyla kâr-zarar hesaplaması aralarındaki malın miktarına göredir.⁸⁵

3.8. Birden Fazla Ümm-i Veleidin Çocuğu Emzirmesinden Dolayı Efendinin Baba Olması

Ümm-i veled, fıkıh literatüründe efendisinden kız ya da erkek çocuk dünyaya getiren cariye için kullanılan bir tabirdir. İslam dini ümm-i veledde yönelik bazı özel hükümler ortaya koymuştur. Dolayısıyla ümm-i veled efendisinin hizmetinde bulunması, efendisinin onayıyla başkasının işinde ücret karşılığında çalışması ve efendisiyle cinsi münasebette bulunması bakımından cariye; efendisinin onu her ne kadar ihtilaf söz konusu olsa da bir başkasına satamaması ve ödünç olarak bir başkasına hibe edememesi açısından da hür hükmündedir. Ancak efendisi onu azad etme hakkına sahiptir. Şayet efendisi ölürse bu durumda ümm-i veled doğrudan hür olur.⁸⁶

İslam âlimleri asgari beş tane ümm-i veledin başkasının bebeğini bir defalığına mahsus emzirmesi halinde ümm-i veledin efendisinin emzirilen bebeğe baba olup olmaması hususunda ihtilaf etmiştir. İçinde Enmâti ve İbn Süreyc gibi fakihlerin yer aldığı birinci görüş sahiplerine göre bebeğin ayrı ayrı şahıslardan birer adet olacak şekilde süt emmesi durumunda beş defa süt emme kemale ermediğinden anneliğin sabit olmadığını dolayısıyla efendi için de babalığın sabit olmayacağı görüşündedirler.⁸⁷ İki rivayetten birinde Hanbeliler bu görüşü benimsemişlerdir.⁸⁸

Şâfiilerin çoğunluğu ve Hanbelilerden esah olan rivayette ise böyle durumda efendiler, ümm-i veledleri tarafından birer defa emzirilen bebeğin babasıdır. Onlar bu hususta Hz. Aişe'den rivayet edilen *جاء عمي من الرضاعة، فاستأذن علي فابيت أن أذن له، حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته عن ذلك، فقال: (إنه عمك، فأذني له). قالت: قلت: يا رسول الله، إنما أرضعتني المرأة، ولم يرضعتني الرجل، قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنه عمك، فليج عليك). قالت عائشة: وذلك بعد أن ضرب علينا الحجاب. قالت عائشة: يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة* "süt amcam geldi. Benden içeri girme hususunda izin istedi. Ben de Resulullah'a bu hususu soruncaya dek içeri girmesine izin vermedim. Hz. Peygamber geldiğinde kendisine süt amcamın içeri girmesinin doğru olup olmadığını sordum. Hz. Peygamber de ona izin ver. O, senin amcandır, dedi. Ben de Ya Resulallah beni amcam emzirmedi aksine bayan emzirdi, dedim. Hz. Peygamber o, amcandır izin ver, dedi. Hz. Aişe bu olayın örtünme emri geldikten sonra olduğunu söyledikten sonra "doğumdan haram olan süt emmeden de haram olur", dedi"⁸⁹ hadisi delil olarak ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla söz konusu hukukçular, bebeğin birer kez her bir ümm-i veledten süt emmesiyle beşe tamamlandığından dolayı rada' şartı hâsıl olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁰ Hanefi ve Malikiiler de bu görüştedir. Zira onlara göre sütün azı ve çoğuna bakmaksızın bir defa emilmesiyle ümm-i veledin anneliği sübut bulur. Anneliğin sübut bulması efendiye de babalık yolunu açar.⁹¹

SONUÇ

Fıkıhî mezheplerin usûl ve fûruuna dair meselelerin iyi bilinmesi, tarihsel gelişim süreçlerinin fakihler ve eserleri ekseninde araştırılıp incelenmesi, talebelerin fıkıh melekesini kazanmalarında büyük önemi haizdir. Bu bağlamda her fıkıh mezhebinde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de birçok fakih içtihatla bulunarak müntesibi olduğu mezhebe katkı sunmuştur. Bu fakihlerden birisi de Ebû'l-Kâsım el-Enmâti'dir. Enmâti, ilim öğrenmek için Bağdat'tan Mısır'a gidip İmam Şâfiî'nin ilk dönem talebelerinden Müzenî ve Rebî el-Murâdî'den fıkıh

⁸³ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 345-346.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, VI, 62; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, II, 253-254; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, I, 344-345; Buhûti, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, III, 496-497.

⁸⁵ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 213-214.

⁸⁶ Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti'l-Mübtedi'*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, ts, II, 68-69.

⁸⁷ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 158; A. mlf, *et-Tenbüh*, I, 205; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 228.

⁸⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 252; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 218.

⁸⁹ Buhârî, "Mâ Yehillu mine'd-Duhûl", 116, hadis no: 4941.

⁹⁰ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 158; A. mlf, *et-Tenbüh*, I, 205; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 228.

⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, III, 244; Merdâvî, *el-İnsâf*, IX, 253; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 218.

dersleri almış daha sonra Bağdat'a dönerek başta Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc ve Ebû Saïd el-İstahrî olmak üzere birçok fakihe ders vererek Şâfiî mezhebinin Irak'ta yayılmasına vesile olmuştur. Bu itibarla Enmâtî, Şâfiî Irak ekolünün müessisi kabul edilmiştir.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde hayatını tedris faaliyetlerine adayan Enmâtî'nin matbu ya da mahtût herhangi bir eser kaleme aldığına dair bir bilgiye rastlamadık. Bu hususta onun fikhî görüşlerini ele alan Şirâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserinde sekiz adet görüşüne yer verdiğini tespit ettik. Bu tespitler ışığında onun erken dönem Şâfiî fukahası arasında yer almasına rağmen bazı meselelerle ilgili yaptığı içtihatlarda mezhebe muhalif görüşlerinin olduğunu müşahede ettik. Bunlar içerisinde şu görüşleri dikkat çekmektedir:

- Hadeste kullanılan su ile necasetin izale edilmesinin caiz olduğu,
- Anne koyun/keçi nisap miktarına ulaşmış ise bu durumda doğan kuzu/oğlakların zekâtı geriye kalan asgari kırk anne koyun/keçi ile birlikte verilebileceği,
- Fıtır sadakasının buğday unu ile verilebileceği,
- İnan ortaklığının sıhhati için miktar bakımından ortakların sermayesinin birbirine eşit olması gerektiği, görüşüne kail olmuştur.

Şâfiî'ye muhalif olan bazı görüşlerinde Ebû Hanîfe ile muvafık olmasının altında onun Bağdat'ta yaşaması ve oradaki Hanefî fakihlerle irtibat halinde olması ihtimali bulunabilir.

KAYNAKÇA

- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-İklîl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, h. 1398.
- Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, "el-Mezheb 'inde's-Şâfiî", *Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi*, sy., 2, 1978, s. 1-24.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Aybakan, Bilal, "Rebî' b. Süleyman el-Murâdî", *DİA*, 2007, XXXIV, 497.
- Aybakan, Bilal, "Şirâzî, Ebû İshâk", *DİA*, 2010, XXXIX, 184-186.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 2010, XXXVIII, 233-247.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetu'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmi'u's-Sâhihu'l-Muhtasar*, thk: Mustafa Dîb el-Buğâ, Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, thk: Hilâl Musaylihî, Daru'l-Fikr, Beyrut, h. 1402.
- Dâğıstânî, Murtezâ Alî b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medhal ilâ Usûli'l-İmâm eş-Şâfiî*, Daru's-Selâm, Dağıstan, 2008.
- Darekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenu'd-Darekutnî*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1966.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, thk: Muhammed Aliş, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Dimyâtî, Ebû Bekir b. Seyyid Muhammed b. Şetta, *Îânetu't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'în*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *Sünen-u Ebi Dâvûd*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ebû'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, Daru Sadır, Beyrut, h. 1358.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed, *Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menhecî't-Tullâb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1418.
- Ezherî, Salih b. Abdissemi', *es-Semeru'd-Dânî fî Takrîbi'l-Me'ânî*, el-Mektebetu's-Sekâfi, Beyrut, ts.
- Feyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasît fî'l-Mezheb*, Daru's-Selâm, Kahire, h. 1417.
- Gözübenli, Beşir, "İnan", *DİA*, 2000, XXII, 260-261.
- Hanbelî, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk:

- Abdülkadir Arnavût, Daru İbn Kesir, Dımaşk, h. 1406.
- Hüseyinî, Ebû Bekir b. Muhammed, *Kifâyetu'l-Ahyâr fî Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, thk: Ali Abdülhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Dımaşk, 1994.
- Işık, Mustafa, "İbn Huzeyme", *DİA*, 1999, XX, 79-81.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye fî Telhîsi'l-Mezhebi'l-Mâlikiyye*, thk: Macid el-Hamevî, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2013.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk: İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî, *Tabâkâtu's-Şâfiyye*, thk: Hâfız Abdülalim Han, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, h. 1407.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen-u İbn Mâce*, thk: Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kâfi fî Fikhi'l-İmâm Ahmed*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî fî Fikhi'l-İmâm Ahmed*, Daru'l-Fikr, Beyrut, h. 1405.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İcmâ'*, thk: Fuad Abdülünim Ahmed, Daru'l-Müslim, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Matbaatu Mustafa el-Bâb el-Halebî, Mısır, 1975.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm, *el-Muharrer fî'l-Fikh*, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1984.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân, *ez-Zahîre*, thk: Muhammed Haccî, Daru'l-Ğarb, Beyrut, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1982.
- Kavâsimî, Ekrem Yûsuf, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*, Daru'n-Nefâis, 2003.
- Koçyiğit, Yakup, *Muhyiddin en-Nevevi'nin Hayatı, Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989.
- Mağribî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman, *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhatasari'l-Halîl*, thk: Zekerıyya Umeyrât, Daru Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 2003.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti'l-Mübtedî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, h. 1419.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, thk: Mahmûd Emîn en-Nevâvî, Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğanîm b. Salim, *el-Fevâkihu'd-Devânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeydi'l-Kayravânî*, thk: Rıza Ferhat, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sunenu'n-Nesâi'l-Kübrâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, h. 1405.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Okuyucu, Nail, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, MUIFVY., İstanbul, 2015.
- Öğüt, Salim "İhram", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 539-542.
- Özen, Şükrü, "Müzenî", *DİA*, 2006, XXXII, 246-247.
- Özen, Şükrü, "İbn Süreyc", *DİA*, 1999, XX, 363.

- Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed, *Fethu'l-'Azîz fî Şerhi'l-Vecîz*, thk: Ali Muavvaz, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Râzî, Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk: Abdurrahman b. Yahya, Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Bulġatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*, thk: Muhammed Abdüsselam Şâhîn, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, thk: Halil Muhyeddin, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, İdâretu's-Sakafe ve'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1983.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabâkâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Daru Hicr, h. 1413.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, thk: Mehdi Hasan Keylânî, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Tabâkâtu'l-Fukahâ*, thk: İhsan Abbas, Daru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1970.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *et-Tenbîh fî'l-Fıkhi's-Şâfiî*, thk: İmaduddin Ahmed Haydar, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muġni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ'*, thk: Ali Muhammed Muavvez, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Şirvânî, Abdülhamîd b. Hüseyin, *Havâşi's-Şirvânî 'alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'adeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fî Mevdu'ati'l-'Ulûm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtu'l-Cinân ve 'İbretu'l-Yakzân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Daru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'Nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmurî, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiretu'l-Huffâz*, thk: Zekeriyya Umeyrât, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

Views of Shirazi About Enmati in his Work Called El-Muhezzeb and the Place of him in Shafiism

Abstract

After İmam Şafii, there has been lots of fiqh experts who contributed on the development of Şafiism and propagation to different regions and have constancy. One of these faqih is Ebu'l-Kasim el-Enmati who is a faqih of Şafii Baghdad thought. There is not enough information in translation works about the life of Enmati who was taught by important people such as Muzeni and Rebi b. Suleyman el-Muradi, the students of İmam Şafii. There is no certain information in records about his birth date. It was stated that the first person who brought fiqh knowledge of Muzeni to Baghdad was Enmati. For some of the scholars, development sequence of Şafii law is accepted as Şafii-Muzeni-Enmati-İbn Sureych and his students. According to this determination, Enmati has the greatest share for development of Şafii law in Iraq. Considering that he served as a mentor for important names such as İbn Sureych and Istahri in sectarianization of Şafiism, it is seen that he has a very important place in this sect. Due to the fact that İbn Sureych has especially brought many students in various places, it can be said that Enmati played important role in the transfer of Şafiism law to new centers. Enmati was given an attribution of "Baghdad mufti" which shows that he was a reputable faqih back in those days.

There is no work about Enmati in Şafiism tabaqat works. All that is known about him is that he created course circles in big mosques of Baghdad and he expressed some of his views in these circles. Enmati stayed in line with ehl-i hadis (hadith experts) in halkul-Kur'an (whether Quran is created or not?) discussions and wanted his master Muzeni to have the same attitude. In a period when discussions about comparison was so common about methods, Enmati stated that the dogmas are granted and abrogated in apparent comparison and defended the view which broadens the field of comparison. Although there are some opponent views in the descendants, since he was loyal to the views of Şafiism, the jurisprudences put forward by him were respected as "wajh". At this point, canonical views of Enmati were referred to by fiqh experts in some of the Şafii fiqh resources, mainly the work of Shirazi called el-Muhezzeb. Issues such as removal of feces with the water used for ablution; cleaning a spot which became dirty with urine; status of lamb/yeanning born during the alms of small cattle; performing 'fitir' alm with wheat flour; relation of the capital of shareholders in the sense of amount for the good of consignment by seeing and partnership were discussed.

In this study, the life of Enmati, his position in the sect were analyzed in the axis of tabaqat works and views of Shirazi which were mentioned about Enmati in his work called el-Muhezzeb will be compared with issues mentioned above and evaluations will be made about the effect and results of these views in the sect.

Keywords: Fiqh, Şafiism, Enmati, Shirazi, Wajh, el-Muhezzeb.

Hindu Halk Dindarlığının Merkezindeki Yapılar: Yol Kenarı Tapınakları

Structures at the Center of the Hindu Community Piety: Wayside Shrines

Nermin ÖZTÜRK^a

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
e-Posta: nozturk@erbakan.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0003-2757-5798/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	01.03.2019
Kabul Tarihi:	05.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Hindistan'ın hem kentsel hem de kırsal alanlarında sıklıkla karşılaşılan yol kenarı tapınakları Hinduların pek çoğu için ibadetin ayrılmaz parçasıdır. Bunlar, Tanrının her yerde hazır ve nazır olduğu şeklindeki Hint felsefesinden doğmuşlardır. Bu tapınakların bazıları herkesçe bilinen büyük tanrılara ait olsa da pek çoğu yerel tanrılara ve kutsanmış şahsiyetlere aittir. Büyük tanrılar arasında hem resim ve heykel tarzındaki hem de diğer formları ile Şiva başı çeker. Şiva'nın iki oğlundan biri olan fil başlı Tanrı Ganeş ile Maymun Tanrı Hanuman'a da bu tür tapınaklarda sıklıkla rastlanır. Yol kenarı tapınaklarının çoğunun sahibi olan yerel tanrılar ise bölgeden bölgeye değişebilir. Bunların yanı sıra Halk kahramanları, mitolojik şahsiyetler veya eşinin cenazesi töreninde onunla birlikte diri diri yakılan kadınlar adına yapılmış yol kenarı tapınakları da vardır. Bu tapınaklar yapı formu olarak da oldukça çeşitlidirler. Pek çokları, içine tek kişinin dahi giremeyeceği kadar küçük bir kulübeden ibaret, genellikle bir ağacın altına yapılmış, derme çatma ve basit yapılarıdır. Bunların içine "murti" denilen tanrı tasvirleri yerleştirilmiştir. Tapınak ibadetinin esasını oluşturan "darsan" yani Tanrıyı "görme" eylemi bu murtiller vasıtasıyla sağlanmaktadır. İçindeki murtisi ile küçük bir oda şeklindeki yol kenarı tapınakları aslında büyük tapınaklardaki "garbhagriha" yani rahim odası veya rahim boşluğu denilen özel kısmın muadilidir. Dolayısıyla yol kenarı tapınaklarının oldukça gösterişli ve teferruatlı olan büyük tapınakların en basit formu olduğu söylenebilir. Bazen ağacın kendisi tapınak haline getirilmiştir. Bu tür ağaçlar içerisinde Hint inciri olarak bilinen ve aynı zamanda Hindistan'ın ulusal ağacı da olan banyan ağacı özellikle dikkat çeker. Çok zengin çeşitlilikteki yol kenarı tapınakları arasında seyyar olanlarına rastlamak dahi mümkündür. Bazen yol kenarı tanrıları tamamen açıkta da olabilirler. Buralardaki ibadet basit eylemlerden oluşur. Dua etmek, tütsü, ışık, yiyecek ve çiçek sunuları en çok yapılan eylemlerdir. Kutsal sayılan ağaçların gövdelerine ip dolamak da önemli bir ritüeldir. Bu uygulamaların çoğu dışardan, yüzeysel olarak bakıldığında batıl inanç olarak değerlendirilebilecek türdendir. İnsanlar buralara hem günlük ibadetler hem de sağlık, korunma, bağışlanma, kurtuluş gibi değişik amaçlarla giderler. Büyük tapınaklarda uyulması gereken katı dini kurallar buralarda uygulanmadığı için yol kenarı tapınakları her kasttan ve sınıftan insana açıktır. Buralarda hizmet edenler sıklıkla kadınlar ve brahmin olmayanlardır, hatta aşağı kastların üyeleridir. Bazılarında kendini oraya adanmış özel bir görevli bulunur. Kolay ulaşılabilirlikleri ve herkese açık olmaları onları halk dindarlığının merkezi haline getirmiştir.

Anahtar sözcükler: Hinduizm, İbadet, Yol Kenarı Tapınağı, Tapınak

Giriş

Bütün dinlerde kutsalla veya Tanrı ile temasa geçmeyi sağladığına inanılan kutsal mekânlar vardır. Oldukça çeşitli olan bu tür mekânlar içerisinde tapınaklar başı çeker. Tapınaklar ise kendi içlerinde en ince ayrıntıların bile düşünüldüğü ihtişamlı binalardan en

basit muadillerine kadar çeşitlilik arz ederler. Bizim burada ele alacağımız konu da işte bu en basitlere örnek teşkil eden Hinduizm'deki yol kenarı tapınakları olacaktır. Konuyu ele alış nedenimiz ise bu tür kutsal mekânlara Hindistan'ın hangi kentinde olursa olsun neredeyse her sokakta rastlanması, günlük dini yaşamın çok önemli bir parçası olmaları, halk arasındaki popülaritelerinin büyük tapınaklara nazaran daha etkin olması, bunların çeşitlilikleri ve buralardaki gözle görülebilen veya müşahede edilebilen yoğun, aktif dini yaşam ve pratiklerdir.

Asıl konumuza geçmeden önce Hinduizm'de tapınağın tarihçesi ve anlamı hakkında kısaca bilgi vermek sanırız faydalı olacaktır. Dünyanın yaşayan en eski dini kabul edilen Hinduizm'de ilk tapınağın ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı net olarak kimse tarafından bilinmese de ilk tapınakların kereste ve çamur gibi çabuk çürüyen malzemelerden yapıldığı, bunları doğal mağara ve oyma kaya tapınakların izlediği, sonrasında taş veya tuğla ile yapılanlara geçildiği bilinmektedir. Süslenmiş taş yapılar ve Tanrı tasvirleri ise daha sonraki periyoda aittir.¹ Bu dönem Upanişadlar sonrasına rastlar. Yoğun olarak mabetlerin ortaya çıkması ise VII. yüzyıl ve sonrasındır.²

Tapınağı ifade etmek için kullanılan çok sayıdaki ismin arasında en bilinenleri ve sıklıkla kullanılanları *mandir* (bekleme yeri), *prasada* (lütuf yeri), *devalayadır* (Tanrı evi). Bu üçünün arasında en çok tercih edilen ise *mandir*dir. *Mandirin* bir Tanrının dünyevi evi olduğuna ve burada kendisine ibadet edenleri beklediğine inanılır. Bu inancın izleri Hindu kutsal metinlerinden destanlar ve *Puranalar*'a kadar gider. *Şastralar* gibi daha geç dönemlere ait kutsal metinlerde ise bir *mandirin* inşası hakkında yazılmış özel bölümler bulunur. Bu metinlerde *mandir* insanlık ve tanrılık dünyalarının karşılaştığı yer olarak tanımlanır. Hindular Tanrının yeryüzüne tenzil ettiğine ve *mandire* yerleştirilen kutsal imaj vasıtasıyla şekil aldığına inanırlar.³ Çünkü Hinduizm'e göre Tanrı hem formlu hem formsuzdur, hem sonlu hem sonsuzdur, hem tektir hem çoktur. Tüm evrene ve ötesine yayılan, bilinen ve bilinmeyen tüm varlığı tanımlayan formsuz ruh *parabrahman* olarak bilinir. Çoğu insan için onun kavranması imkânsızdır. Soyut *parabrahmanın* insanlar tarafından anlaşılmasını ve onunla iletişim kurulabilmesini mümkün hale getirmek için, felsefi olarak, onun üç kozmik fonksiyonu (yaratıcılık, koruyuculuk ve yıkıcılık) kişileştirilmiş ve bireysel formlara dönüştürülmüşlerdir. Bunlar *Brahma*, *Vişnu*, *Şiva* adlarıyla ve üçü birlikte *trimurti* olarak bilinirler, insanüstü karakterler olarak tanımlanır ve gelişmiş insan davranışları için rehberlik ederler.⁴ Başta bunlar olmak üzere Hinduizm'deki tüm tanrılar ve tanrıçalar aslında *parabrahmanın* formlarıdır. Tapınaklarda yapılan ibadetlerde⁵ bireyin zihninin yaptığı şeye yoğunlaşabilmesi amacıyla bu formların *murti* olarak adlandırılan tasvirleri bulunur. Her bir *murti* farklı bir isimle Tanrının farklı bir yönünü temsil eder. Büyük tapınaklarda o tapınağın esas tanrısının *murtisi garbhagriha* denilen en içteki hücreye yerleştirilir.⁶ *Garbhagriha* kelime anlamı itibarıyla "rahim boşluğu/odası" demektir.⁷ Tapınağın en önemli kısmı olan bu hücre⁸ Süleyman Mabedindeki "kutsalların kutsalı" odasına benzetilebilir. Burası küçük, karanlık, penceresiz, kare şeklinde ve girişi doğu yönünde olan bir yapıdır,⁹ üzerinde Güney Hindistan'da *vimana*, Kuzey Hindistan'da *shikhara* denilen piramit şeklinde bir kule bulunur.¹⁰ Bu kule Hinduizm'deki kutsal Meru dağına temsil eder.¹¹ Çoğu tapınaklarda *garbhagrihaya* yalnızca din görevlilerinin girmesine izin vardır, diğerleri *murtiyi* ancak

¹ Swami Harshananda, *All About Hindu Temples*, Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2001, 2.

² Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1999, 60-61.

³ Madhu Bazaz Wangu, *Hinduism*, New York: Chelsea House, 2006, 92.

⁴ Stephen P. Huyler, "Hinduism: The One and the Many", Pratapaditya Pal, Stephen P. Huyler, John E. Cort, Christian Luczanits, Debashish Banerji, *Puja and Piety: Hindu, Jain, and Buddhist Art from the Indian Subcontinent*, Edit. Pratapaditya Pal, Oakland: Univ of California Press, 2016, 55.

⁵ Burada kastedilen şey pucadır ve zaten Hinduizm'de ibadet denilince genellikle puca anlaşılır. (Robert E. Van Voorst, *RELG: World*, Wadsworth: Cengage Learning, 2014, 81.)

⁶ Roshen Dalal, *Hinduism: An Alphabetical Guide*, New Delhi: Penguin Books, 2014, 411; Satguru Sivaya Subramuniyaswami, *Dancing with Siva: Hinduism's Contemporary Catechism*, Hawaii: Himalayan Academy Publications, 2003, 235.

⁷ Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, Calcutta: University of Calcutta, 1946, C. 1, 162; Adam Hardy, *Indian Temple Architecture, Form and Transformation: the Karmāta Drāviḍa Tradition, 7th to 13th Centuries*, New Delhi: IGNCA, 1995, 16.

⁸ Kramrisch, *The Hindu Temple*, 163.

⁹ Roshen Dalal, *The Religions of India: A Concise Guide to Nine Major Faiths*, New Delhi: Penguin Books, 2006, 364; Hardy, *Indian Temple Architecture*, 16.

¹⁰ Kindersley Dorling, Roshen Dalal, *India*, London: Dorling Kindersley, 2008, 24.

¹¹ Alain Danielou, *The Hindu Temple: Divinization of Eroticism*, Rochester, Vt: Inner Traditions, 2001, 54.

dışarıdan görebilirler.¹² Onu görebilmek için en ideal zaman gün içerisindeki belli vakitlerdir. Bu anlarda Tanrı tasviri taze çiçeklerle en güzel şekilde süslenir ve görünmesi için örtüler kaldırılır.¹³ Daha önceleri kirli sayılan kastlar ve özellikle dokunulmazlar (harijanlar¹⁴) bir tapınağın dıştaki kısmına bile alınmazdı, avluda durmak zorundaydılar.¹⁵ Hatta bunların içinden bazıları öyle kirli görülürlerdi ki büyük tapınakların bahçelerine dahi girmelerine izin verilmezdi.¹⁶ Bu durum Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması ve ardından anayasasının ilanı (1950) ile resmen ortadan kaldırılmıştır. Hiçbir sınıf ve kast ayrımı gözetilmeksizin bütün insanların her tür tapınağa girmesine izin verilmiştir.¹⁷ Tapınakların kullanımıyla ilgili bu özgürleşme süreci konumuz açısından önemlidir. Fakat anayasaya rağmen, geçmişte konulan ve gücünü dinden alan bu kuralların toplumsal bazda ne derece uygulandığı sorgulanabilir.

Hindular için tapınağa gitmekteki esas amaç Tanrıyı görebilmektir ve burası Tanrının insana görünür olduğu yerdir.¹⁸ İnançlarına göre kutsal imajları görmek ve onlara dokunmak suretiyle, insan geçici olarak boyut değiştirilebilir ve kutsalı deneyimlemek mümkün olabilir.¹⁹ Bu yüzden bir Hindu tapınağa giderken ibadet etmeye gittiğini söylemez, bunu yerine *darsana* gittiğini söyler, yani “Tanrıyı görmeye”. *Darsan*ın anlamı “görme”dir, bazen “kutsalın kutlu bakışı” diye çevrildiği de olur. Bu sözcük bireye ibadetin sadece bir dua ve sunu konusu olmadığını ama kalbin adanmışlık durumu olduğunu hatırlatması açısından önemlidir.²⁰

Hindu anlayışına göre Tanrı tasvirde mevcuttur, tasvirin görsel kavranışı onun dini manasıyla yüküldür. Tasviri seyretmek veya ona bakmak bir ibadet eylemidir ve gözler sayesinde kişi Tanrının kutsamasını kazanır. Dolayısıyla Hindu tapımının merkezi davranışı Tanrının huzurunda durmak, Tanrı tasvirini kendi gözleriyle görmek, aynı zamanda Tanrı tarafından da görülmektir.²¹ Tanrının insana görünür olma veya Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin sağlandığı bu süreç kompleks bir sembolizm içeren bir dizi inanç ve fikirden oluşur. Tapınakta yapılan dinamik ritüeller bu fikirlerin gerçekleşmesine izin verirler. Bunlar sayesinde insanın illüzyon²² dünyasından hakikate ve gerçek bilgiye erişebileceğine inanılır. Illüzyondan kurtulmak demek zaten Hindu dininin amacı olan kurtuluşa yani *mokşaya* ulaşmak demektir. Mekân bazında tapınaklar bu değişimin gerçekleştiği yerlerdendir. Bu yüzden tapınak mimarisi insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlamak üzere dizayn edilmiştir.²³ Bir tapınağın nasıl olup da insan ve Tanrının karşılaştıkları yer olduğunu anlamak için onun sembolik anlamlarını kavramak gerekir. Kutsal tasvirler veya *murti*ler Tanrının yaratma, yıkım, güç, zenginlik, koruma gibi farklı yönlerini temsil ederler. Ritüellerde, dualarda ve *puca* sırasında kullanılan, insan eliyle yapılmış bu nesnelere oldukça zengin bir sembolizm vardır,²⁴ fakat Hindular *murti*leri sadece bir sembol olarak görmez, ibadet sırasında Tanrının onlarda hazır ve nazır olduğuna inanırlar.²⁵

Kutsalın direkt deneyimi için biricik yol tapınağa gitmek değildir.²⁶ İbadet evlerde, yol kenarı tapınaklarında ve hac yerlerinde de yapılır. Bu hac yerleri mesela kutsal nehirler gibi doğal alanlar olabildiği gibi insanlar tarafından inşa edilmiş özel alanlar da olabilir.²⁷ Aslına bakılırsa ev, resmi tapınaklardan daha önemli bir tapım yeridir. Bu iş için duvarda bir niş veya odanın bir köşesi, hatta bazen özellikle büyük evlerde görüldüğü gibi, bir odanın tamamı ayrılmıştır. Buraya *murti*ler veya Tanrının çerçevelemiş resimleri konur. Tapınakta yapılan

¹² Dalal, *Hinduism*, 411.

¹³ Diana L. Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishe, 2007, 3.

¹⁴ Harijan “tanrının çocukları” anlamındadır. Tüm dünyanın insan hakları savunucusu olarak kabul ettiği Hindistan bağımsızlığının kurucu lideri Mahatma Gandhi, toplumun büyük bir kesiminin hor görüp aşağıladığı dokunulmazlara (parya) bu ismi vererek onları onurlandırmıştır.

¹⁵ Govind Sadashiv Ghurye, *Caste and Race in India*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1932, 14.

¹⁶ Ghurye, *Caste and Race*, 9

¹⁷ Alfred Prabhakar Barnabas, *Social Change In A North Indian Village*, New Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1969, 86.

¹⁸ George Michell, *The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Form*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1988, 61.

¹⁹ Wangu, *Hinduism*, 92

²⁰ Eck, *Darsan*, 3.

²¹ Eck, *Darsan*, 3.

²² Hinduizm’de buna ‘maya’ inancı denir.

²³ Michell, *The Hindu Temple*, 61

²⁴ Wangu, *Hinduism*, 92.

²⁵ Huyler, “Hinduism”, 55.

²⁶ Huyler, “Hinduism”, 55.

²⁷ Gavin D. Flood, *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press, 1996, 198.

ritüelin yani *pucanın* daha sadesi hane reisi tarafından uygulanır.²⁸

Bir Hindu'nun dini yaşamında kurumsal tapınaklar ve ev tapınaklarının dışında yol kenarı tapınaklarının hayati bir önemi vardır. Araştırmalar sayıca bunların kurumsal dini yapılardan daha fazla olduğunu göstermektedir.

Yol Kenarı Tapınaklarının Kavramsal Çerçevesi

Yol kenarı tapınakları ismi onlara buldukları yer itibarıyla verilmiştir. Sokak tapınakları veya sıklıkla kaldırımlarda buldukları için "kaldırım tapınakları" da denmektedir. Bunun yanı sıra büyüklüklerine göre de isimlendirildikleri olur; mini tapınak, minyatür tapınak veya küçük tapınak gibi. Bu tip tapınakların en önemli özellikleri arasında konumları, görünürlükleri ve ulaşılabilirlikleri sayılabilir. Bunlar bir kamu yoluna bitişiktirler, herkesin görebileceği bir yerdedirler ve yoldan geçen herkes tarafından rahatlıkla ulaşılacak pozisyondadırlar.²⁹ Onları büyük tapınaklardan ayıran özellikler ise şöyle sıralanabilir: Büyük tapınaklara göre çok daha küçük ve gösterişsizdirler. Kutsal ve profan alan arasındaki sınır büyük tapınaklardaki kadar açık tanımlanmamıştır. Tanrı ile ibadet eden arasında aracılık eden bir din görevlisi normalde bulunmaz.³⁰

Yol kenarı tapınakları yapısal olarak büyük bir çeşitlilik gösterirler. Genellikle kurumsal tapınaklara nispetle çok daha az ayrıntılı, basit, gösterişsiz ve küçük bir oda görünümündedirler.³¹ Bu küçük oda veya mekân Tanrının meskeni olmak üzere inşa edilmiştir ve içinde bir *murti* bulunur. Fakat burada küçüklük sübjektif bir kriterdir, zira onların büyüklükleri değişebilir. İlk etapta insanların onların içine girmesi maksadı ile inşa edilmediklerinden son derece küçüktürler, fakat dinamik yapılar olmalarından ötürü zamanla büyüyebilirler ve genişleyebilirler,³² hatta orta büyüklükte bir tapınağa bile dönüşebilirler.³³ Boyutları büyüdükçe mimari detayları da artar. İçine kimsenin giremeyeceği kadar küçük ve çok derme çatma olanların yanı sıra birkaç kişinin sığabileceği ölçekte olanlarına da sıklıkla rastlanır. Kimilerinde ön cephe açıktır ve tamamıyla korunmasızdır, kimilerinde ise geçici olarak kapatılır.³⁴ Bu daha çok içindeki tanrı imajını korumak maksadıyla puca dışındaki zamanları kapsar.³⁵

Yol kenarı tapınaklarının kaldırımlara yapılması ve yayaların hakkına tecavüz edilmesi sık rastlanan bir durumdur. Hatta bazen bir yolun ortasına bile yapılabilirler. Aralarında özel bir yere, bir duvara ve ölü yakılan yere kurulanları vardır. Çoğu sabitlenmiş yapılar olmalarına karşın mobil olanları vardır. Bunlar yaya olarak taşınabildikleri gibi motorize araçlarla da taşınabilirler. Bazıları geçicidirler, bazıları festivallerin gelişiyile dönemsel olarak ortaya çıkarlar.³⁶ Bazen de bu tür tapınakların hiç kapalı alanı bulunmaz, tamamen açık havadadırlar ve Tanrı'yı temsilen sadece zincifre boyası veya zerdeçalla (kırmızı renk ile) işaretlenmiş basit bir taş kullanılmış olabilir.³⁷ *Banyan*³⁸ gibi bazı ağaçlar kutsal kabul edilir ve bunlar da bir yol kenarı tapınağı olarak kullanılır. Hindistan'ın hemen her yerinde ağaç tapınaklara sıklıkla rastlanır. Bazen bir ağacın altında yol kenarı tapınaklarının birkaç çeşidini görmek bile mümkündür. Yan yana dizilmiş tek bir ikon, bir niş ve piramit şeklindeki çatısıyla küçük bir hücre, sanki bir tapınağın evriminin değişik safhalarını sergiliyormuşçasına tüm tapınak tiplerini birleştiren bir yapıdır.³⁹

İçindeki *murtisi* ile minik bir oda şeklindeki yol kenarı tapınakları aslında büyük tapınaklardaki *garbhagrihanın* muadilidir. Dolayısıyla yol kenarı tapınaklarının oldukça teferruatlı, gösterişli ve büyük tapınakların en basit formu olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁰

²⁸ Nila Pancholi, "Hinduism", *Six World Faiths*, Edit. W. Owen Cole, London, New York: Continuum, 2002, 21.

²⁹ Borayin Larios, Raphaël Voix, "Introduction. Wayside Shrines in India: An Everyday Defiant Religiosity, South Asia", *Multidisciplinary Academic Journal*, 18 | 2018, 3-6. URL : <http://journals.openedition.org/samaj/4546> ; DOI : 10.4000/samaj.4546. Erişim: 20.10.1018

³⁰ Stephen Jacobs, *Hinduism Today: An Introduction*, London and New York: Continuum, 2010, 46.

³¹ Denise Cush, Catherine Robinson, Michael York, *Encyclopedia of Hinduism*, London & New York: Routledge, 2008, 789.

³² Larios ve Voix, "Wayside Shrines", 7.

³³ Yasumasa Sekine, "Sacralization of the Urban Footpath, with Special Reference to Pavement Shrines in Chennai City, South India.", *Temenos* 42(2), 2006, 80.

³⁴ Larios ve Voix, "Wayside Shrines", 7.

³⁵ Street shrine Susan Lewandowski, "The Hindu Temple in South India", *Buildings and Society: Essays on the Social Development of the Built Environment*, Edit. Anthony D. King, London: Routledge, 2003, 79.

³⁶ Larios ve Voix, "Wayside Shrines", 6.

³⁷ Joyce Flueckiger, *Everyday Hinduism* West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015, 109.

³⁸ Bir tür incir ağacı, Hint inciri adıyla da bilinir.

³⁹ Vinayak Bharne, "Anointed Cities: The Incremental Urbanism of Hindu India", *The Emerging Asian City: Concomitant Urbanities and Urbanisms*, Edit. Vinayak Bharne, New York: Routledge, 2013, 19.

⁴⁰ Vinayak Bharne, Krupali Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple, The Sacred Architecture and Urbanism of India*

Bu form ibadetin özüne göre tasarlanmıştır ve bu özün *darsan* olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu yüzden yol kenarı tapınaklarının merkezinde kutsalı temsil eden bir obje vardır. Bu obje çok değişik şekillerde karşımıza çıkar. O bazen bir ikon şeklindedir, bazen yarı ikoniktir veya ikonik olmayabilir de, ilaveten üç boyutlu da olabilir iki boyutlu da. Söz gelimi orijinal bir tablo ya da fotokopi olarak basılmış ve çerçevelenmiş bir resim olabilir. Bu obje ilahi aşkın gücü temsil eden bir sembol olabileceği gibi, halkın ermiş kabul ettiği bir şahsı hatırlatan herhangi bir eşya da olabilir veya doğrudan doğanın kendisinden olabilir, mesela ağaç gibi. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu konuda özetle söylemek gerekirse yol kenarı tapınaklarındaki kutsal imajları kutsalın tek bir türü ile sınırlı değildir. Bu imaj ne kadar basit olursa olsun “ilahi gücün” materyal enkarnasyonu olarak düşünülüyor olduğundan Hindular açısından tapınılacak bir şeydir.⁴¹

Yol kenarı tapınaklarının ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte en basitinden en kompleksine kadar tüm Hindu tapınaklarının felsefi, mimari, dini ve kültürel varlıklarının antik Veda metinlerinden türediği kabul edilmektedir.⁴² Normalde büyük tapınakların inşası en başından itibaren bir dizi kural gerektiren resmi bir süreçtir.⁴³ Fakat yol kenarı tapınaklarının resmi bir tarihleri yoktur, ya anonimdirler ya da bireysel bir kurucu ile bağlantılıdır. Kendileri hakkında yazılı bir tarihten mahrum oluşları onların en belirgin özelliklerinden birisidir. Onların tarihleri bir takım sözlü ve tartışmalı aktarımların toplanmasına ihtiyaç gösteren popüler tarihin içinde gizlidir. Çünkü onlar bazen spontane olarak, bazen bireysel deneyimlere cevap olarak gayri resmi şekilde veya bazen de bir Tanrının kendini açığa vurmaya istediği bir vizyon gibi muhtelif şekillerde ortaya çıkarlar. Pek çok yol kenarı tapınağı kendini Tanrıya adanmışların vizyonlarının sonucudur.⁴⁴ Enteresan bir şekilde bir gece ansızın ortaya çıkabilirler. Mesela üzerine dini işaret yapılarak kaldırılma bırakılan bir tuğla tapınağın ilk habercisi olabilir. Sonra bunun yanında küçük bir bağış kutusu belirir. Yeterli fon elde edilince burada kalıcı bir oda inşa edilir ve içine bir Tanrı tasviri yerleştirilir. Teoride kaldırılma bir şey inşa etmek için belediyelerden resmi izin alınması gerekirken bunlar kural tanımazlar,⁴⁵ ayrıca bir Hindu tapınağının resmi kurallarını da takip etmezler. Ana yönler oryantasyonları planlanmamıştır. Resmi tapınakların doğu-batı yönündeki hizalanmalarına ters olacak şekilde yönleri her tarafa doğru olabilir ve kurumsal tapınakların hijyenik kurallarına buralarda uyulmaz. Bu tapınaklar gezip dolaşan hayvanlar dahil her şeye ve herkese açıktır.⁴⁶ Kaldırımlara tapınak yapanlar genellikle bu tapınağı bir rüyadan sonra inşa ettiklerini söylerler. Rüyalarında bir Tanrı onlardan bunu yapmalarını istemiştir.⁴⁷ Bazen tabiattaki doğal bir form bir tanrı imajına benzetilip kutsallaştırılabilir ve yol kenarı tapınağına dönüştürülebilir. Hindistan'ın metropol şehirlerinden olan Madras'daki bir tapınak buna örnek olarak verilebilir: Uzun yıllar önce bir adam burada şekli fil başlı tanrı *Ganeş*'e benzeyen bir ağaç keşfetmiş. Ağacın budaklı gövdesi *Ganeş*'in başına benziyormuş. Adam ona ibadet etmeye başlamış ve onu terk etmeyeceğine yemin etmiş, sonra orada din adamı olarak hizmete başlamış. Bu ağaç üniversitenin yakınında olduğu için özellikle öğrenciler tarafından sınav öncesi çokça ziyaret edilen bir tapınak haline gelmiştir.⁴⁸ Zaten bir yol kenarı tapınak formu olarak en sık rastlanan doğal objeler arasında ağaçlar başı çeker. Gölgesi altında yağ sürülmüş bir taş veya bir tanrı tasviri bulunması, bayrak ya da flama gibi bir şeyle işaretlenmesi ve bazen de gövdesinin tanrının kendisiymiş gibi giydirilmiş olması bir ağacın yol kenarı tapınağı olduğunun basit bir göstergesidir. Bir tapınak formu olarak özellikle bazı ağaç türleri dikkat çekerler. Mesela Hindistan'da *ashvattha* denilen Hint inciri ağacı *trimurti*yi temsil eder; kökleri *Brahma*'dır, gövdesi *Vişnu*'dur, yaprakları *Şiva*'dır.

Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2012, 19.

⁴¹ Larios ve Voix, “Wayside Shrines”, 6.

⁴² Bharne ve Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple*, 254.

⁴³ Hindular tapınak için bir yer seçtiklerinde, o yerin ruhlarını inşaat başlamadan önce ritüel olarak kovarlar. Sonra toprak sürülür ve birkaç tohum ekilir. Bu tohumlardan çıkan bitkilerin kalitesi gözlemlenerek toprağın, dolayısıyla tapınak yapılacak yerin kalitesi hakkında karar verilir. Uygun görüldüğü takdirde toprak bir ayna olana kadar düzeltilir. Hazırlanan yere göğü temsilen bir daire, dairenin etrafına da yeri temsilen bir kare çizilir. Bu dairenin merkezinde gök ile tapınağı bağlayan kutsal bir direk oluştuğuna inanılır. Bu direğin dibine içinde tohumlar ve mücevherler olan ve tapınağın özünü temsil eden bir sandık gömülür. Tapınağın en önemli kısmını oluşturan *garbhagriha* yani en kutsal oda veya “kutsalların kutsalı” bunun üstüne inşa edilir. (Wangu, *Hinduism*, 95, 96.)

⁴⁴ Larios ve Voix, “Wayside Shrines”, 9-10.

⁴⁵ Lewandowski, “The Hindu temple in south India”, 79.

⁴⁶ Bharne, “Anointed Cities”, 47.

⁴⁷ Sekine, “Sacralization of the Urban Footpath”, 80.

⁴⁸ Satguru Sivaya Subramuniyaswami, *Loving Ganesha: Hinduism's Endearing Elephant-Faced God*, USA and India: Himalayan Academy, 2000, 265.

Bazıları *Krişna*'nın bu ağacın altında öldüğüne inanır ve *Skanda Purana*'ya göre bu ağacı kesmek günahdır. Bu tür kutsal ağaçlar öldüğünde bile yerleri kutsal olarak kalır. Çünkü geçmişte buralarda gerçekleştirilen sayısız ritüelin enerjilerinin her daim sürdüğüne inanılır.⁴⁹

Bazen bu tapınaklar belli maksatlarla belli yerlere yapılır. Mesela kazaların çok olduğu yerlere koruyucu olması amacıyla bir Tanrı imajı yerleştirilir. Bunlardan biri tanrıça *Kumkum Kalamma*'dır, özellikle tehlikeli bir yola yerleştirilmiştir. Yine köyün veya kasabanın su kaynağını koruması için tapınılan tanrılar vardır. Bunlar için yapılan yol kenarı tapınakları su tanklarının veya havuzlarının yanına inşa edilmiştir.⁵⁰ Bir başka örnek orman yolunu korumak üzere yapılan tapınaklardır.⁵¹ Örnekler çoğaltılabilir.

Aslında yol kenarı tapınaklarının tanrıları sayılamayacak kadar çok ve özgündür. Onlar, başta yerel tanrılar olmak üzere, herkesin çok aşına olduğu tanrılar⁵² ve kutsallaştırılmış atalar da olabilir.⁵³ Büyük tanrılardan *Şiva* yol kenarı tapınaklarında daha çok ikonik olmayan tarzda siyah bir taş (*linga*) ile temsil edilir. Erilin simgesi *linga*, dişilin simgesi olan *yonı* ile birliktedir. İkisi beraber eril ve dişilin yaratıcı ve üretici gücünü temsil ederler. *Linga*, ona tapınanlar tarafından *Şiva*'nın kendisiyle bir tutulur. Maymun tanrı *Hanuman*'a evde ve resmi tapınaklarda *Rama* ve ailesiyle birlikte tapınılırken yol kenarı tapınaklarında o, parlak turuncu renge boyanmış kaba bir tasvir olarak ve tek başına bulunur.⁵⁴

Araştırmaların sonuçları bu tür tapınaklarda en çok tercih edilen Tanrının *Ganeş* olduğunu göstermiştir.⁵⁵ Fakat bu yapıların pek çoğu tanrılara değil tanrıçalara adanmıştır. Tüm Hindistan'da ama bilhassa Güney Hindistan'da popüler olan ve *Nakamal* adıyla bilinen yılan tanrıça tapımına yol kenarı tapınaklarında sıklıkla rastlanır. Yılan/*naga* tapımı ağaçlarla, özellikle de *nim* ağacı ile ilişkilidir. Bir ağacın dibine kobra şeklinde stilize edilen yılan taşları bu tapımın işaretleridir.⁵⁶ *Gramadevatalar* da aynı şekilde yol kenarlarında en sık rastlanan ve neredeyse tamamı dişil olan köy tanrılarıdır.⁵⁷ Bilindiği üzere Hindistan nüfusunun büyük çoğunluğu köylerde yaşar ve bu yüzden köy kültürü esastır. Bu bağlamda en önemli ve güçlü ilahi varlıklar *gramadevatalar*dır. Bir *gramadevata* köy ile özdeşleşmiş ve köylülerin kendisine karşı özel bir ilgi ve sevgi duyduğu tanrıdır. Standart bir köyde bunlardan birkaç tane bulunur ve hepsinin görevleri ve isimleri farklıdır. Sayıları Hindistan'daki köylerin sayısından fazladır ve genellikle antropomorfik yapıda değildirler. Daha çok yontulmamış taşlarla ve ağaçlarla veya içinde antropomorfik bir tanrı bulunmayan minik tapınaklarla temsil edilirler.⁵⁸ Bazı yerlerde daimi bir tapınakları dahi olmaz. Festival zamanlarında, mesela bambu gibi maddelerden, geçici olarak bir tapınak yapılır ve Tanrıyı temsil eden nesne bunun içine yerleştirilir. Dahası çok az gelişmiş, oldukça ilkel şartların yaşandığı köylerde bu temsili nesne bile sürekli olarak bulunmaz. Festival zamanlarında, mesela bir çömlekçi tarafından tanrıçanın çamurdan bir figürü yapılır ve festival sonrasında köyün dışına atılır.⁵⁹ Köylüler onlara Hindu panteonunun büyük tanrılarından daha çok tapınır. Çünkü *gramadevatalar* köylülerin salgın hastalıklar, ani ölümler, doğal afetler gibi yerel sorunları ve varoluşsal kaygılarıyla daha çok ilgilidirler.⁶⁰

Köy tanrılarından olan ve genellikle bir ağacın altında dizilmiş yedi kutsal taş ile simgelenen *sabtamatrika*/yedi analar veya *sabtakannimar*/yedi kızlar en çok ziyaretçi alan yerlerdendir.⁶¹ Bunların koruyucu tanrılar olduklarına inanılır fakat isimleri bölgeden bölgeye değişebilir. Racastan'da bazı yol kenarı tapınakları ise yerel *satilere* adanmıştır. *Satiler*

⁴⁹ Bharne ve Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple*, 21-22.

⁵⁰ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 790.

⁵¹ Flueckiger, *Everyday Hinduism*, 109.

⁵² Sekine, "Sacralization of the Urban Footpath", 80.

⁵³ Flood, *An Introduction to Hinduism*, 1.

⁵⁴ Flueckiger, *Everyday Hinduism*, 24-25.

⁵⁵ Sekine, "Sacralization of the Urban Footpath", 83; Mary E. Hancock, *The Politics of Heritage from Madras to Chennai*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008, 87.

⁵⁶ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 789.

⁵⁷ Bharne ve Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple*, 22; Flueckiger, *Everyday Hinduism*, 109.

⁵⁸ David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986, 197.

⁵⁹ Henry Whitehead, *The Village Gods of South India*, Calcutta: Association Press, 1921, 36.

⁶⁰ David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986, 197.

⁶¹ Bharne ve Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple*, 22; Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 790.

bilindiği üzere kocasının cenaze ateşinde yanarak hayatlarına son veren eşlerdir.⁶²

Yol Kenarı Tapınaklarının İşlevsellikleri ve Uygulamalar

Yol kenarı tapınakları kasaba ve şehirlerin yanı sıra özellikle kırsal kesimde yaygın bir kullanıma sahiptirler ve ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. Tanrı ile iletişim kurmanın en mütevazı yollarından birini sağlarlar. Çoğu insan için bireysel özgürlüklerin olduğu yerlerdir.

Yol kenarı tapınakları herhangi bir dini gruba ait değildir, her kasttan ve mezhepten olan insanlara açıktır. Bu yüzden birçok geleneğe ait semboller ve imajlar içerirler. Buralarda ibadet bireysel ve basittir, tanrılar açıktadır.⁶³ Dolayısıyla insanlar doğrudan Tanrıya ulaşabilirler, fiziksel olarak dokunabilirler ve dualarını sunabilirler. Oysa resmi tapınaklarda bu hususta bir sınırlama vardır, sıradan vatandaşların Tanrı ile doğrudan irtibata geçmesi mümkün değildir ve bir din görevlisine ihtiyaç vardır.⁶⁴ Normalde yol kenarı tapınaklarının en popüler olanlarında bile festival zamanları dışında bir *pujari* bulunmaz. Buraların görevlileri sıklıkla kadınlar ve *brahmin* olmayanlardır,⁶⁵ hatta aşağı kastların üyeleridir.⁶⁶ Bazılarında kendini oraya adanmış özel bir görevli bulunur.⁶⁷ Tapınak hizmetlerini aile yadigarı olarak sürdürenler vardır. Tapınağa günlük ibadet için gelenler bağış kutusuna (*hundi*) para koyarlar, yıllık festivaller sırasında çevreden bağışlar toplanır.⁶⁸ Bazı tapınaklarda sabah ve akşam *pucalarını* yaptırmak üzere bir din görevlisi kiralandığı da olur.⁶⁹

Yol kenarı tapınakları neredeyse sonsuz çeşitlilikte kendilerini göstermelerine rağmen işlevsellik bakımından aralarındaki benzerlikler oldukça fazladır. Onlar, günlük ibadetler, festival zamanlarındaki törenler veya özel amaçlar gibi nedenlerle aktif dini yaşamın vazgeçilmez parçasıdır. Kentsel yaşamda neredeyse her sokakta bunlardan biriyle karşılaşılması ve *darsan* için belli kuralların olmayışı gündelik yaşamın yoğun koşturmacası içindeki insanlara özellikle gündelik ibadetler için bir kolaylık sağlar. Bunun için insanlar evlerine veya işyerlerine yakın ya da mesela otobüs durağı gibi bekleme yerlerindeki tapınakları tercih ederler. Vasıta beklerken geçen süre ibadet ederek değerlendirilir.⁷⁰

İnsanlar bir yol kenarı tapınağının önünden geçerken avuçlar karşılıklı olarak birbirine bakacak ve parmak uçları yukarı gelecek şekilde ellerini göğüs hizasında birleştirip başlarını hafifçe öne eğerek, içlerinden okudukları bir dua ile saygılarını sunarlar (*pranam*). Yahut da sağ elleriyle önce kutsal imajına sonra kendi alınlarına art arda dokunurlar ve bu basit tapınma eylemini tamamlamak için bazen secde ederler.⁷¹ Bu selamlama eylemi *pucanın* en basit formu olarak bilinir. Hinduizm’de bütün ritüeller bir tanrıya *puca* yapma üzerine kuruludur ve en basitinden en kompleksine kadar bütün *pucalarda* amaç ibadet eden ile edilen arasındaki yoğun duygu ortaklığını yakalamaktır. Bunun, *puca* sırasında âbid ile mâbud arasındaki fiziksel, zihinsel ve ruhsal bağlantı ile sağlandığına inanılır. Bireyin amacına ve Tanrı imajına göre *puca* basitten teferruatlıya değişebilir.⁷²

Şayet insanların zihinlerinde özel istekleri varsa *puca* daha dikkatli ve ayrıntılı olur.⁷³ Mesela bir *nakamal* yani yılan tanrıça için en uygun yiyecek sunuları⁷⁴ süt ve yumurtadır. Yılan tapınaklarının en sık görüldüğü yerler gövdesinin dibine *naga* taşlarının yerleştirildiği ağaçlardır. Yılanlar çok güçlü varlıklar olarak düşünülür ve her yıl yılan ısırmasıyla ölen pek çok insan yüzünden onlardan korkulur. Fakat aynı zamanda bu durumun tam tersine onlar, doğurganlığın gücü olarak da tanımlanır. İşte ağaçların köklerinde yaşadığına inanılan bu hayvanlara hem kısırlık konusunda kendilerine yardım etmeleri hem de bir kötülüğe sebep olmasınlar diye potansiyel güçlerini döndürmek için ağaçların dibine süt dökülür ve yumurta bırakılır.⁷⁵

Sadece yılan tanrıçalar değil ama bazı yol kenarı tapınakları çocuk verme güçleriyle

⁶² Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 789.

⁶³ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 790.

⁶⁴ Vineeta Sinha, *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*, London: Routledge, 2010, 72.

⁶⁵ Albertina Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India*, Leiden: Brill, 2005, 346.

⁶⁶ Flueckiger, *Everyday Hinduism*, 109.

⁶⁷ Subramuniaswami, *Loving Ganesha*, 265; Larios ve Voix, “Wayside Shrines”, 9.

⁶⁸ Sekine, “Sacralization of the Urban Footpath”, 87.

⁶⁹ Sekine, “Sacralization of the Urban Footpath”, 86.

⁷⁰ Larios ve Voix, “Wayside Shrines”, 7-8.

⁷¹ Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 346.

⁷² John A. Grimes, *Ganapati: Song of the Self*, Albany, NY: SUNY Press, 1995, 166.

⁷³ Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 346.

⁷⁴ Bir tanrı imajına yiyecek-içecek sunmak normal bir pucanın gereklerindedir. Bunların yanı sıra ışık, çiçek, para, tutsü gibi değişik türde sunular da kullanılır.

⁷⁵ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 789.

ünlüdürler. Bu tapınaklar, ister ağaç şeklinde isterse küçük bir kulübe şeklinde olsun, görüntüleri ile kendilerini derhal belli ederler. Kadınlar bunlara kırmızı ve sarı ipler bağlarlar ve sıklıkla tahta beşikler de asarlar.⁷⁶

Bir ağacın yol kenarı tapınağı olup olmadığı diğer ağaçlarla görsel olarak kıyaslandığında rahatlıkla anlaşılır. Dalında asılı bir çan bulunuyorsa, altında tanrıyı temsil eden bir obje varsa ki bunlar çoğu zaman göze çarpıyorsa burası bir yol kenarı tapınağıdır. Çan, Tanrıya geldiğini haber vermek için çalınır. Ziyaretçiler önce bu çanı çalarlar. Çiçek, meyve, tütü başta olmak üzere özellikle kâfuru veya saflaştırılmış tereyağının yakıldığı basit bir yağ lambası (ışık sunusu), bal, pirinç, turmerik (zerdeçal) ve sandal ağacı macunu en yaygın sunulardır. Tanrıça tapınağı için yapılan sunularda kırmızı renk öne çıkar; kırmızı çiçek, kırmızı toz (*sindur*), kırmızı çaput veya kırmızı ip gibi. Kırmızı, yaşam kanı ile alakalıdır⁷⁷ ve genellikle tanrıçalara yıllık kan kurbanı sunusu yapılır.⁷⁸

Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinde kadınlar *Şivaratri* gününde *amalaki* ağacına tapınırlar. Ona çiçek ve meyveler sunar, gövdesinin etrafına kırmızı ve sarı ipler dolarlar. Gucerat eyaletinde de *amalaki* ağacı en kutsal ağaç olarak bilinir ve bu ağaca tapınılır. *Kartik* (Ekim-Kasım) ayının dokuzuncu gününde kadınlar, kocalarının soyunun devamı için hayırlı bir erkek evlat dileğiyle bu ağaca tapınırlar. Bu esnada sandal ağacı macunu ve kırmızı boya sunar, ağacın etrafında beş kez dönüp her seferinde gövdesine kutsal ip bağlarlar.⁷⁹ Festival zamanlarında bu çok alışılmış bir davranıştır. Yol kenarı tapınaklarının etrafında insanlar sanki büyük tapınakların kutsal odasını/*garbhagrihayı* tavaf ediyormuşçasına saat yönünde dönerler.⁸⁰

Banyan ağacı da çocuk isteyenler tarafından tapınılan aynı zamanda ölümsüzlüğü temsil eden bir ağaçtır.⁸¹ *Satyavan* ve *Savitri* efsanesine göre *Satyavan* bir *banyan* ağacının dalları altında hayatını kaybeder. Bunun üzerine *Savitri* bu ağaca tapınarak ölüm tanrısı *Yama* ile cesurca bir tartışmaya girer ve kocasının hayatını geri kazanır, hem de döl elde eder. İşte bu yüzden Temmuz ayının dolunayında evli kadınlar oruç tutarlar ve *banyan* ağacının çevresini dolanırlar, kocalarına uzun bir ömür için dua ederler.⁸²

İyileştirici güçleriyle meşhur olan kimi tanrıların tapınakları şifa umuduyla ziyaret edilir ve adak sunuları bırakılır. Bu iş bazen kayıp bir sığırı bulmak için de yapılır. Yolcular emniyetli ve rahat bir yolculuk yapmak amacıyla yol kenarı tapınaklarında dua ederler. *Satiler* için yapılan tapınaklarda onların koruyucu güçleri için dua edilir. Aynı şekilde “yedi analar” veya “yedi kızlara” da korunma amaçlı dua edilir.⁸³ “Engellerin efendisi” veya “başlangıçlar ve başarılar tanrısı” olarak tanınan *Ganeş*'in tapınağında yolcular güvenli ve başarılı bir yolculuk için dua ederek onun koruması altında engellerin üstesinden gelebileceklerine inanırlar.⁸⁴ Okul yakınlarındaki tapınaklar başarılı olmak için dua etme ihtiyacı duyan öğrencilerin, hastane yakınlarındaki tapınaklar şifa umudu ile hasta ve hasta yakınlarının uğrak yeridirler.⁸⁵

Sonuç

Diğer tüm dinlerde olduğu gibi Hinduizm'de de Tanrı ile iletişimin kurulduğuna inanılan kutsal yerler vardır. Yol kenarı tapınakları da bunlardan birisidir. Hindu inancına göre bunlar, Tanrı'nın her yerde bulunmasına rağmen onun insanlar arasında sürekli olarak bulunduğu göstergesi olarak ortaya çıkmış yapılardır. Büyük tapınakların basit ve erken formu olarak görülen bu mekânlar günümüzde de sayısız çeşitlilikte ve değişik karakterlerde varlıklarını sürdürmekte ve gündelik yaşamdaki dini gereksinimler için halk arasında cazibe merkezi olmaya devam etmektedirler. Onların kolay ulaşılabilirlikleri, büyük tapınaklardaki ritüeller için zorunlu olan kurallardan bağımsız oluşları, her kasttan ve sınıftan insana açık oluşları, Tanrı ile iletişimde araçların ortadan kalkması, buralarda ibadet etmenin basitliği ve kolaylığı gibi nedenler halkın onlara olan rağbetini artırmaktadır. Çünkü Hindu tapımı

⁷⁶ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 790.

⁷⁷ Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 349-351.

⁷⁸ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 790.

⁷⁹ Shakti M. Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001, 41; Nanditha Krishna, *Sacred Plants of India*, New Delhi: Penguin Books, 2010, 158.

⁸⁰ Diana L Eck, *India: A Sacred Geography*, New York: Harmony Books, 2012, 21.

⁸¹ Pon Kulendiren, *Hinduism a Scientific Religion: & Some Temples in Sri Lanka*, Bloomington: iUniverse, 2012, 52.

⁸² Bharne ve Krusche, *Rediscovering the Hindu Temple*, 21.

⁸³ Cush vd., *Encyclopedia of Hinduism*, 789.

⁸⁴ Hancock, *The Politics of Heritage*, 87; Subramuniaswami, *Loving Ganesha*, 265.

⁸⁵ Sekine, “Sacralization of the Urban Footpath”, 86.

sadece dualar, kutsal metin okumaları ve sunulardan ibaret değildir. Tapınak ibadetindeki amaç *darsan* yani tanrıyı görme ve onun tarafından görülme arzusudur. Bu “görüş” ise ancak bir tasvir vasıtasıyla sağlanmaktadır. Maksat bu tasviri görmek değil, tasvir vasıtasıyla Tanrıyı görmektir. Yol kenarı tapınakları bu amacı en basit haliyle sağlayan yerlerdir. O yüzden tasvirin şekli de daha ikincil plandadır. Bu yüzden bu tür tapınaklarda çok değişik şekillerde ve sayısız tasvirlerle karşılaşmak şaşırtıcı değildir. İnsanlar buralarda Tanrı ile iletişim kurmak için çok farklı yöntemler uygulayabilirler. Bu yöntemlerin arasında öyleleri vardır ki yüzeysel olarak gözlemlendiğinde Eliade’in deyişiyle “batıl inanç” olarak dahi nitelendirilebilir. Ama ne olursa olsun Hindular için yol kenarı tapınakları her hâlükârda Tanrının ikametgâhı olarak kabul edilmişlerdir ve günümüzde de insanların minnet, sağlık, bağışlanma, ilahi lütfâ erişme, korunma, kurtuluş gibi ve daha pek çok nedenlerle kutsal mekân olarak uğrak yeri olma özelliklerini sürdürmektedirler.

Yol Kenarı Tapınaklarından Bazı Örnekler



Fil Başlı Tanrı Ganeş İçin Yapılmış Bir Yol Kenarı Tapınağı

(Kaynak: <http://roadslesstravelledsrilanka.com/news/sri-lankas-hill-country>, Erişim: 17.02.2019)



Katmandu'da Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: Yazarın Kendisi)



Katmandu'da Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: Yazarın Kendisi)



Fil Başlı Tanrı Ganeş İçin Yapılmış Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: <https://albinger.me/kathmandu-street-shrine-on-the-way-to-thamel-from-durbar-square/> Erişim: 17.02.2019)



Tanrı'yı temsil eden tek bir taştan oluşan Yol Kenarı Tapınağı
(Kaynak: <https://tr.pinterest.com/pin/297800594079919656/> Erişim: 17.02.2019)

(Kaynak:



Fil Başlı Tanrı Ganeş İçin Yapılmış Bir Yol Kenarı Tapınağı
(Kaynak: <https://sonyaandtravis.com/kathmandu-nepal-temples-and-cows/>
17.02.2019)

Tapınağı
Erişim:



İncir Ağacının Kökünde Maymun Tanrı Hanuman'a ait Bir Yol Kenarı Tapınağı
(Kaynak:<http://www.bontakstravels.com/asia/kathmandu-part-1-thamel-durbar-square/#jp-carousel-10288> Erişim: 17.02.2019)



Trimurtiyi temsil eden Hint İnciri Ağacından Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak:
<https://www.flickr.com/photos/amolano/6792793120> Erişim: 17.02.2019)



Tanrı Şiva İçin Yapılmış Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: <https://www.flickr.com/photos/asienman/21396365474/> Erişim: 17.02.2019)



Linga-Yoni Formunda Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: <https://www.flickr.com/photos/rgamboias/3097269176/> Erişim: 17.02.2019)



Dibinde Naga (Yılan) Taşları ile Ağaçtan Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: <https://tr.pinterest.com/pin/425027283557651813/> Erişim: 17.02.2019)



İçindeki Murtiyi Korumak İçin Demir Parmaklık Yapılmış Bir Yol Kenarı Tapınağı (Kaynak: <https://wovensouls.org/2013/05/26/street-shrines-of-orissa/> Erişim: 17.02.2019)



Seyyar Tapınak (Kaynak: <https://www.haydenhipps.com/projects-2/indenture>, Erişim: 17.02.2019)

Kaynaklar

- Barnabas, Alfred Prabhakar, *Social Change In A North Indian Village*, New Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1969.
- Bharne, Vinayak ve Krusche, Krupali, *Rediscovering the Hindu Temple, The Sacred Architecture and Urbanism of India* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2012.
- Bharne, Vinayak, "Anointed Cities: The Incremental Urbanism of Hindu India", *The Emerging Asian City: Concomitant Urbanities and Urbanisms*, Edit. Vinayak Bharne, New York: Routledge, 2013, ss.17-26.
- Cush, Denise- Robinson, Catherine-York, Michael, *Encyclopedia of Hinduism*, London & New York: Routledge, 2008.
- Dalal, Roshen, *The Religions of India: A Concise Guide to Nine Major Faiths*, New Delhi: Penguin Books, 2006.
- Dalal, Roshen, *Hinduism: An Alphabetical Guide*, New Delhi: Penguin Books, 2014.
- Danielou, Alain, *The Hindu Temple: Divinization of Eroticism*, Rochester, Vt: Inner Traditions, 2001.
- Dorling, Kindersley, Roshen Dalal, *India*, London: Dorling Kindersley, 2008.
- Eck, Diana L., *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishe, 2007.
- Eck, Diana L., *India: A Sacred Geography*, New York: Harmony Books, 2012.
- Flood, Gavin D., *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Flueckiger, Joyce, *Everyday Hinduism* West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015.
- Ghurye, Govind Sadashiv, *Caste and Race in India*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1932.
- Grimes, John A., *Ganapati: Song of the Self*, Albany, NY: SUNY Press, 1995.
- Gupta, Shakti M., *Plant Myths and Traditions in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001, 41.
- Güç, Ahmet, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1999.
- Hancock, Mary E., *The Politics of Heritage from Madras to Chennai*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

- Hardy, Adam, *Indian Temple Architecture, Form and Transformation : the Karṇāṭa Drāviḍa Tradition, 7th to 13th Centuries*, New Delhi: IGNCA, 1995.
- Harshananda, Swami, *All About Hindu Temples*, Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2001.
- Huyler, Stephen P., “Hinduism: The One and the Many”, Pratapaditya Pal, Stephen P. Huyler, John E. Cort, Christian Luczanits, Debashish Banerji, *Puja and Piety: Hindu, Jain, and Buddhist Art from the Indian Subcontinent*, Edit. Pratapaditya Pal, Oakland: University of California Press, 2016.
- Jacobs, Stephen, *Hinduism Today: An Introduction*, London and New York: Continuum, 2010.
- Kinsley, David, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986.
- Kramrisch, Stella, *The Hindu Temple I*, Calcutta: University of Calcutta, 1946.
- Krishna, Nanditha, *Sacred Plants of India*, New Delhi: Penguin Books, 2010.
- Kulendiren, Pon, *Hinduism a Scientific Religion: & Some Temples in Sri Lanka*, Bloomington: iUniverse, 2012.
- Larios, Borayin ve Voix, Raphaël, “Introduction. Wayside Shrines in India: An Everyday Defiant Religiosity, South Asia”, *Multidisciplinary Academic Journal*, 18 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/samaj/4546> ; DOI : 10.4000/samaj.4546. Erişim: 20.10.1018
- Lewandowski, Susan, “The Hindu Temple in South India”, *Buildings and Society: Essays on the Social Development of the Built Environment*, Edit. Anthony D. King, London: Routledge, 2003, ss. 67-82.
- Michell, George, *The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Form*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.
- Nugteren, Albertina, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India*, Leiden: Brill, 2005.
- Pancholi, Nila, “Hinduism”, *Six World Faiths*, Edit. W. Owen Cole, London, New York: Continuum, 2002.
- Sekine, Yasumasa, “Sacralization of the Urban Footpath, with Special Reference to Pavement Shrines in Chennai City, South India.” *Temenos*, 42(2) 2006, ss.79–92.
- Sinha, Vineeta, *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*, London: Routledge, 2010.
- Subramuniaswami, Satguru Sivaya, *Loving Ganesha: Hinduism’s Endearing Elephant-Faced God*, USA and India: Himalayan Academy, 2000.
- Subramuniaswami, Satguru Sivaya, *Dancing with Siva: Hinduism’s Contemporary Catechism*, Hawaii: Himalayan Academy Publications, 2003.
- Voorst, Robert E. Van, *RELG: World*, Wadsworth: Cengage Learning, 2014.
- Wangu, Madhu Bazaz, *Hinduism*, New York: Chelsea House, 2006.
- Whitehead, Henry, *The Village Gods of South India*, Calcutta: Association Press, 1921.

Structures at the Center of the Hindu Community Piety: Wayside Shrines

Abstract

The wayside shrines which are commonly encountered both in urban and rural areas are an indispensable part of worshipping for most of Hindu people. They arise from the Hindu philosophy which assumes that the god is readily available everywhere. Although some of these shrines are dedicated to the great, well-known gods, most of them are dedicated to the local gods and blessed individuals. Among the great gods, Shiva comes in the first place in both picture and statue forms, as well as the other forms. One of the two sons of Shiva, the elephant headed god Ganesh and monkey god Hanuman are commonly seen in these shrines. The local gods that own most of the wayside shrines vary in different regions. In addition, there are also shrines which are built in the memory of folk heroes, mythological individuals or wives who were incinerated alive along with their husbands during their funeral ceremony. These shrines range diversely in terms of structural form. Most of them are simple and flimsy structures in the form of small huts with barely enough space for one to enter and built under a tree. The portraits of gods called “murti” are placed inside these. The essential of temple worship called “darsan”, which is “the act of seeing God” is carried out by means of these murtis. The wayside shrines, in the form of a small chamber with their murti inside, are actually the equivalent of the special part of the great temples called “garbhagriha” which means womb room or womb space. Hence, the wayside shrines may be considered as the most basic form of the garish and elaborate great temples. Sometimes, the tree itself is carved into a shrine. Among these trees, the national tree of India, the banyan tree, sometimes called the prickly pear is often encountered. It is even possible to notice the traveling ones among the richly varied wayside shrines. Other times, the wayside gods are out in the open. The practice of worshipping here consists of simple acts. Praying, incense, light, food and flower offerings are the most common practices. Wrapping ropes around the bodies of the sacred trees is another important ritual. Most of these practices may be considered superstitious from a superficial point of view. People go to these places for daily prayers, as well as for different purposes such as health, protection, forgiveness and salvation. As the strict religious rules that have to be obeyed in bigger temples do not apply here, the wayside shrines are open to everyone from different casts and classes. People who serve in these places are usually women and non-Brahmin ones, and even the members of lower casts. Sometimes, there is a self-tasked person devoted to the service of the shrines. Their accessibility and availability for everyone have made them a center of community piety.

Keywords: Hinduism, Worship, Wayside Shrine, Temple,

Sicilya'da Hanefilik

Hanafism in Sicilia

Abdullah ACAR^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
e-Posta: abacar42@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0001-5792-4712/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	30.04.2019
Kabul Tarihi:	14.06.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Günümüze kadar gelebilme başarısı gösteren mezhepler içerisinde ve Müslüman coğrafyada en fazla müntesibi bulunan ve Doğudan Batıya en çok tanınan mezhep Hanefî mezhebidir. Hanefî mezhebinin bu kadar taraftar bulmasında İmam-ı A'zam'ın görüş ve düşünceleriyle mezhep anlayışının teşekkülündeki kurucu kişiliği, hocalarından aldığı fikhî yorumları günün şartlarına göre doğru biçimde yorumlaması ve kıyasla birlikte istihsan metodunu icat etmesinin rolü büyüktür. Buna, Hanefîliğin resmi mezhep olarak kabul edilmesi, Ebu Hanife'nin öğrencilerinin mezhep fikrini tedvin etmeleri, nesilden nesile mezhep görüşlerini aktaracak bir öğrenci silsilesinin bulunması ve kanun koyma ihtiyacı gibi sebepler de ilave edilebilir.

Hz. Peygamber'in yeni Müslüman olan topluluklara gönderdiği muallim ve kadı uygulaması daha sonraki halifeler döneminde de aynen devam ettirilmeye çalışılmıştır. Müslümanların Doğu topraklarında başlayan ilk fetihleri ile bu topraklara İslam ahlakı ve adabını öğreten fakih şahıslar aracılığı ile Müslümanların ibadetleri ve günlük hayatlarını kuşatan fıkıh ya da hukuk da götürülmüştür. Bu uygulama İslam'ın Batı'ya geçişteki ilk noktası olan Mısır ve daha sonra yayılacağı Kuzey Afrika'da da aynen korunmuştur. Hz. Osman döneminden başlayarak Mısır'a gönderilen ve daha sonra adil halife Ömer b. Abdülaziz döneminde de devam ettirilen muallim ve fakih şahsiyetler gönderme uygulamaları, bu coğrafyanın öncelikle Müslümanlaşmasına, ardından da bu şahısların etrafında oluşan şahsa dayalı müstakil mezheplerin oluşmasına vesile olmuştur.

Küfe, Medine, Şam gibi merkezlerde hicri II. yüzyıldan itibaren başlayan mezheplerin oluşum süreci, Batıdaki coğrafyayı da etkilemiştir. Doğu'daki medreselerde eğitim alan birçok fakih, aldıkları bu eğitimi Batı'da yeni fethedilen topraklara nakletmişler, böylece mezhepleşme olgusu Doğu ile Batı'da aynı anda başlamıştır denilebilir. Bu dönemde, aralarında Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin ve öğrencilerinin de bulunduğu birçok müctehid imamın görüşleri bu coğrafyaya öğrenciler aracılığı girmeye başlamıştır.

Özellikle 750 yılında Emevilerden sonra iktidara gelen Abbasilerden itibaren Hanefîliğin resmi mezhep olarak devlet yönetiminde aktif rol yüklenmesiyle birlikte, öncelikle Doğuda Mâverâünnehir topraklarına uzanan Hanefî mezhebi, hemen hemen aynı zaman diliminde öncelikle Kuzeybatı Afrika'ya, oradan da Sicilya ve Endülüs topraklarına kadar yayılmıştır. Bu makalede, Hanefî mezhebinin Batı topraklarına geçişi, kâdîların bu mezhebin yayılmasındaki katkıları, bu kadılar arasında öncelikle Sicilya fatihi Esed b. Furat'ın etkisi ve daha sonraki kadıların yaptıkları katkılar, adada Hanefîliğin taraftar bulmasındaki sebepler ve etkisini kaybettiği yılları içeren kısa bir silsile takip edilecek ve mezhebin Sicilya'daki seyrinin tarihçesi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Hanefîlik, Sicilya, Mezhep, Fıkıh Coğrafyası.

Giriş

Hanefî mezhebinin Doğudan Batıya çok geniş topraklara yayılması ve bunun nedenleri dikkatleri çekmektedir. Günümüzde taraftarı bulunan dört mezhebin imamları arasında en yaşlısı, en tecrübelisi ve silsile bakımından en kuvvetlisine sahip olan, belki de bu sebeple

İmam-ı A'zam lakabıyla meşhur Ebu Hanife'ye ait fikhî yorumlar, aslında öncelikle öğrencileriyle müzakere edilir, bir karara bağlanarak icraya konurdu. Böylesine dinamik bir yapıya sahip olmasının verdiği güçle, ondan sonra gelen talebeleri, z-h-b kelimesinin anlamlarından birisini oluşturan altın madenine sahip çıkarcasına onun görüşlerine/zehabına sahip çıkmışlar, bu altın değerindeki ictihatlar da alıcı ve taraftar bulmuştur. Kendisinden sonra gelen talebelerinden İmam Ebu Yusuf'un kadılık makamına geçmesiyle hocasının görüşleri daha da önem kazanmış, yöneticiler de Hanefi mezhebini resmi mezhep kabul etmişlerdir. Ebu Yusuf'un icra makamında olması ona avantaj kazandırmış, mezhebe olan rağbet nedeniyle hocasının görüşlerinin kitaplaştırılması ihtiyacı doğmuştur. Aynı dönemde İmam Muhammed de hocası Ebu Hanife'nin ictihatlarını yazıya geçirmeye ve çoğaltmaya başlamıştır. Onun kitaplaştırdığı görüş ve kanaatler rağbet görmüş ve Abbasilerin yönetimi altındaki coğrafyaya yayılmaya başlamıştır. Bu yayılma, öncelikle Irak, Şam, İran, Horasan üzerinden bugünkü Çin topraklarına kadar ulaşmıştır. Öte yandan, yine Abbasi iktidarına bağlı olan Mısır, İfrikiye (Kuzeybatı Afrika) topraklarına kadar yayılmıştır. İslam dünyasındaki fetih hareketleriyle eş zamanlı olarak yayılan mezhebin ilkeleri, Sicilya'nın fethiyle birlikte, bu kez kendini bu topraklarda hissettirmeye başlamıştır. Aslında nerede insan varsa orada hukuka ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, Müslümanların fethettiği topraklara zulüm değil, aynı zamanda gayr-i Müslimlerin, mühtedilerin, zimmilerin tabi olacakları hukuk da götürülmüştür.

İnsan için yeme-içme ne kadar ihtiyaç ise hukuk ta o kadar ihtiyaçtır. Mezheplerin ortaya koyduğu ictihadlar genel manada insanın yaratıcısı, diğer insanlar ve insanın toplumla olan ilişkilerini düzenlerler. İşte, böylesine önem arzeden hukuk kavramı, diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak İslam Medeniyetinde kendini ibadetlerin de yer aldığı ameli konular fıkıh kavramı ve mezhep içinde tezahür ettirmiştir. Bu mezheplerin en meşhuru Hanefilik denilince genellikle Doğu coğrafyaları akla gelirken, bu mezhebin çok kısa süreli Batı'da da tanındığı zikredilerek konunun geçiştirildiği görülür. Halbuki Sicilya'da üç yüz yıla yakın takip edilen bu mezhebin serencamının bilinmesine ihtiyaç vardır.

Bu konuda “el-Arabu fi Sıkkilye”, “el-Müslimüne fi cezîrati Sıkkilya ve Cenûbi İtalya” ve “el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Sıkkilyeti'l-İslâmiyye” başlıklı ve genel içerikli yayınların dışında, Borham Muhammed Atallah'ın “Tatbîku's-şeriatî'l-İslâmiyye fi Sıkkilyeti'l-İslâmiyye ve'n-Normandiye” başlıklı on sekiz sayfalık Sicilya'daki hukuk uygulamaları ve mezhepler hakkında Arapça makaleden başka Türkçe hiçbir çalışmanın bulunmaması, bu makalenin hazırlanmasına zemin teşkil etmiştir. Bu çalışmada, Hanefiliğin önce Kuzey Afrika'ya ulaşması, oradan da Sicilya'da yayılışını dağınık ve özet olarak ele alan bazı Arapça fıkıh tarihi çalışmalarının yardımıyla Sicilya ve Güney İtalya'ya Hanefi mezhebinin girişi, yayılma gerekçeleri, ömrü ve orada resmi mezhep haline getirilmesi ile zamanla terkedilmesi konusu incelenmeye çalışılacaktır.

1. Sicilya ve Müslümanların Sicilya'ya Geçişi

Sicilya, orta Akdeniz'in en büyük adası olup coğrafi bakımdan İtalya'nın güneyinde yer alır. Latince yazılışı “Sicilia” iken bölgeye yakın Mısır lehçesinde “cim” harfi yerine “kaf” harfinin kullanılması nedeniyle tüm Arapça kaynaklarda “sıkkilye, sıkkilye / صقلية” ya da Latince okunduğu şekliyle “سيسليا” şeklinde yazılmıştır¹. Bu adaya ilk defa Fenikeliler, ardından Yunanlıların hâkim olduğu ve Yunanistan'a yakınlığı sebebiyle de Helen kültürünün etkisinde kaldığı belirtilir. Daha sonraları, Sicilya'ya Romalılar, Vandallar ve Bizanslıların egemen olduğu kaydedilir.

Sicilya'ya ilk İslam akını h.31 (652) yılında Suriye Valisi Muâviye b. Ebu Süfyân tarafından gerçekleştirildiği, Emevî hilâfetinin başına geçtikten sonra yeniden h.47/667'de Mısır donanmasını Sicilya'yı fethetmekle görevlendirdiyse de başarılı olamadı. Emevîler'in son yıllarına kadar, özellikle İfrikiye ve Mağrib Valisi Mûsâ b. Nusayr tarafından birçok sefer düzenlendiyse de yine Sicilya elde edilemedi. Bizans'ın bölgede güçlü bir donanma bulundurması sebebiyle Abbâsiler'in ilk yıllarında herhangi bir askerî harekât yapılamadı, ancak adayla olan ticarî ilişki sürdürüldü.²

¹ Abdülvehhab Hallaf, *Hulasatu tarihi't-teşri'l-İslâmi*, (Kuveyt: y.y., ts.), 87.

² Ahmet Tefik Medeni, *el-Müslimüne fi cezîrati Sıkkilya ve Cenûbi İtalya*, (Tunus: Mektebetü'l-İstikame, 1365), 26; Mahmut H. Şakiroğlu, “Sicilya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2009), 37: 138.

Müslümanların kıta Avrupa'sına üç farklı cepheden ulaştıkları kaydedilir. Bunlardan ilki 710 tarihinde Cebel-i Tarık boğazından İber'e çıkmıştır. İkincisi 827 yılında başlayan Sicilya'nın fetih süreci, üçüncü çıkış noktası ise Balkan coğrafyasıdır.³ Sicilya adası, Kayrevan'ın deniz tarafından İtalya'ya en yakın yeri olması hasebiyle Müslümanlar orta Avrupa'ya buradan çıkmışlardır. Günümüzdeki ölçümle 140 km'lik deniz yolu mesafesinin o günkü deniz gücü imkanlarıyla üç günde (14-17 Haziran 827) Tunus'tan Sicilya'ya ulaşıldığı ve bu fetih için hazırlanan deniz gücünün 100 gemi, 700 at ve 10.000 askerden oluştuğunu yazan kaynakların⁴ verileri incelendiğinde, her gemiye yüz asker ve yedi atın sığabileceği kadar büyüklükte olduğu, o günün şartlarında gemi teknolojisinin küçümsenemeyecek kadar ileri düzeyde olduğu söylenebilir.

Sicilya, Kuzey Afrika yani bu günkü Tunus'ta iktidarda olan Ağlebiler (800-909) döneminde ve 1091'deki Norman istilasına kadar 200 yılı aşkın bir süre Müslümanların idaresinde kalmıştır. İslâm kültür ve medeniyeti Sicilya'da önemli gelişmeler kaydetmiş ve Ortaçağ Avrupası'nı özellikle bilim, kültür ve medeniyet alanlarında doğrudan etkilemiştir.⁵

Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktalarından ilk ikisini oluşturan Endülüs ile Sicilya'nın fethi arasındaki fark vardır: Araplar İspanya'da önlerinde kendi gücüne dayanan son derece zayıf, düzenli bir ordusu olmayan mahalli bir yönetimle karşılaştılar. Sicilya'da ise durum bunun tam tersi idi. Burada, Doğudan Batıya uzanan topraklarında farklı milletlerin bulunduğu ve denizleri dolduran donanmasıyla önlerinde duran bir imparatorlukla karşılaşmışlardır.⁶

Hız. Osman devrinde başlayan, daha sonraki dönemlerde yaklaşık olarak yüz yıl boyunca devam eden Sicilya'yı fetih hareketleri çeşitli tarihlerde de devam etti. Farklı zamanlarda yapılan deniz ve kara savaşları sonunda Sicilya'nın bir kısmı, ilk defa Ağlebiler zamanında 827 yılında, Hanefi ve Maliki mezhebini de müctehid seviyesinde iyi bilen **kadî ve fakih Esed b. Furat** komutasındaki ordu tarafından fethedilmiştir. Sonuçta Sicilya'nın tamamı Ağlebiler tarafından m.827'de başlatılan ve m.902 yılına kadar devam eden fetih harekâtı sonunda fethedilebildi.⁷ Bu fetihlerin amacı ilây-ı kelimetullah olunca, yerli halka muameleleri de yumuşakça ve hoşgörülle olmuştur. Ruhbanlığın olmadığı, adalet ve muhabbet ilkesini benimseyen bu yeni din, yerli halkın birçoğu tarafından benimsenmiştir. Ayrıca, Ağlebiler fetihden sonra hızla adanın imarına ve İslâm kültür ve medeniyetinin adaya yerleşmesine çalışmışlardır. İlkokul mahiyetinde kurdukları Ketâtib'ler ile adadaki Müslüman halkın çocuklarına Arapçayı, dini bilgileri ve Kuran-ı Kerim'i öğretmişler, mescitler inşa ederek buralarda hem ibadet edilmesini hem de ileri seviye din eğitimi çalışmaları yapılmıştır.⁸

2. Sicilya'nın Fethi Döneminde Mezhep Olgusu

İslam Dünyasında bu günkü anlaşılman manada "mezhep" kavramı ve "mezhepleşme" ilk iki yüz yıl bulunmamaktadır. Hicri üçüncü asırdan itibaren Müslümanlar, sadece belirli bir mezhebin/müctehidin görüşlerini taklid etmeye başladılar. Bu dönemde müctehidlerin kanaatlerini anlayabilecek, onları birbirinden ayırt edebilecek ve maslahata en uygun olanı tercih edebilecek alimler öncülüğünde ve küçük gruplar halinde kendilerinden önce yaşayan ve ahlakına, ef'âline, takvasına güvendikleri kimselerin fetvalarına göre amel etikleri belirtilir.⁹

Mezhep kelimesi, Arapçadaki "ze-he-be" köklerinden türeyen ve lügavî yani gündelik manada "seyir ve mürur" anlamında "gitmek" olarak tercüme edilse de hem maddi bir gitme ve hareketliliği hem de insan aklının hareketliliği manasında bir düşünceye, bir fikre, bir kanaate meyletme" manalarına da gelmektedir.¹⁰

³ Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland: Unser Arabisches Erbe*, (Hamburg: Deutsche Verlags-Anstalt, 1960), 270; Mehmet Azimli, "Sicilya'daki İslâm Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri" *İstem Dergisi* 17, (Konya 2010).

⁴ Moreno, *Sicilya'da Müslümanlar*, trc. Abdulhalik Bakır- Aydın Çelik, *Fırat Üniversitesi, Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 5/1, (2007), 173.

⁵ Ebü Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-iber ve divanü'l-mübtete ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultani'l-ekber*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 7 cilt, 3: 122; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin, (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 93.

⁶ Martino Mario Moreno, *Sicilya'da Müslümanlar*, 166.

⁷ İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber*, 3:125; İhsan Abbas, *el-Arabu fi Sıkilliyeye*, (Beyrut: Daru's-sekâfe, 1975), 34.

⁸ Ali b. Muhammed b. Sa'îd ez-Zehrâni, *el-Hayâtu'l-İlmîyye fi Sıkilliyeti'l-İslâmîyye*, (Mekke: İhyâu't-türasi'l-Arabî, 1993), 201.

⁹ Ebu Talip Mekki, *Kütü'l-Kulüb*, (Kahire: Daru'r-reşad, 1961), 324.

¹⁰ Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur,(ö.711/1311), *Lisanü'l-Arab*, I-XV, (Beyrut, y.y., 1955),

Hız. Peygamber dönemi ve daha sonraki birinci asırda “mezheb” kavramı pek fazla kullanılmazken, Asr-ı Saâdet sonrası “hilafet makamı” liyakatsiz kimselerin eline geçince, bunlar alimlerden yardım istemişler, hatta Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Ahmed b. Hanbel gibi zatlar bu kötü gidişata ortak olmak istememişler, idarecilerin bu zaafı, insanları alimlerin kanaatlerine sarılmaya sevk etmesi neticesinde, önceleri “taklid” kelimesi, daha sonraları ise yavaş yavaş “mezheb” kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülür. Akabinde de mezheplerin oluşmasına bu kanaatlerin etkisinin olduğu belirtilir.¹¹ Bu yönüyle itikadî manadaki “fırka” ile “ameli” manada kullanılan “mezheb” kavramlarının tam da burada farklılaştığı görülür. Fırkada, birbirine rakip ve birbirinin görüşünü beğenmeyen iki grup varken, diğerinde ise birbirinin görüşüne alternatif veya farklı yorum manası bulunur. Daha sonraları bu iki kavramdan mezhep kelimesi, her iki manayı kuşatacak şekilde yayıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de “zehâb” kökü çeşitli türevleriyle birçok ayette yer almakla birlikte¹² doğrudan mezhep kelimesine rastlanmazken, Müslümanlar bu kelimeye çok özel bir mana yüklemişlerdir.

İlk iki asırda belirli bir mezhepten ziyade, şahıs merkezli bir taklid dönemi yaşandığı için, farklı bölgelere hicret etmiş sahabe, tabiîn ve daha sonraki fukahânın her birinin etrafında insanlar kümelenmiş, böylece bu günkü manada beş yüzü aşkın mezhep meydana gelmiştir.¹³ Daha sonra bir mezhebe bağlılık, onu taklid etme veya mezheplerin istikrar bulmasının temelinde “hukuk güvenliğinin sağlanması ve hukukta istikrar” olduğu söylenmektedir.¹⁴ Mezheplerin varlığının bireysel ve toplumsal planda tutarlılık ve bütünlüğü temin dışında olumlu etkileri de olmuştur.

Vahyin kaynağına ve etki ettiği topraklara oldukça uzak mesafede ve coğrafyası, bitki örtüsü, kültürü bakımından farklılık arzeden Kuzey Afrika'nın fethi Müslümanlar için her sahada yeni bir başlangıç olmuştur. Hız. Peygamber, (sas) yeni yerler fethedildiği oralara tebliğ heyetleri ya da muallimler gönderirdi. İslam dinini uzak bölgelere tanıtmaya heyecanı olan birçok sahabe ve tabiîn de bu kutlu vazifede görev almışlardır. İstanbul fethedilmezden önce **Ebu Eyyub el-Ensari** hangi gaye için **İstanbul**'a gelmişse, **sahabeden de Müneyzir el-Yemânî** ile **tabiinden de Musa b. Nusayr**(d.19/640-ö.99/717), önce **Kuzey Afrika** daha sonra da **Endülüs** bölgesine ulaşmışlardır.¹⁵ Ukbe b. Nâfi İfrikiye'ye girdiğinde yanında 25 sahabenin olduğu¹⁶ ve buraya yerleşen sahabelerin Müneyzir el-Eslemî,¹⁷ Abdullah b. Üneys el-Cühenî (ö. 54)¹⁸, Ebû Risme el-Belevî¹⁹ ve Ebû Zem'a el-Belevî²⁰ oldukları kaydedilir. Bu fetih ruhunu kavramış şahıslar, ileride kurulacak devletin idarî, dinî, adlî, siyasi vb. işlerinde hep en ön safta yer almışlar, bunların soyundan gelen birçok ilim erbabı da İslam medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Gündelik meseleler için çözüm üreten mezhepler henüz bir mezhep olarak ün salmamışken, Emevi halifeleri tarafından Hız. Peygamber'in yaptığına biraz geliştirilmiş hali denilebilecek bir “adliye teşkilatı” veya hukuk örgütü yürürlüğe konmuştu. Çünkü o sağlığında ashabının içtihat etmesine örneklik ettiği gibi onların içtihat etmelerine de müsaade etmiş, en azından ashabının fetva vermesini yasaklamamıştı.²¹ Bunu örnek alan Emevi halifeleri ve onların valileri tarafından atanan kadılar da, halifelerin bir nevi hukuki

3: 1522, “zhb” mad.; Muhibbuddin Ebi Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaze el-Huseyni Zebidi, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 cilt, (Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt, 1987), 2: 449.

¹¹ Muhammed Abduh, *Muhaveratu'l-muslih ve'l-mukallid*, trc: Hayrettin Karaman, Gerçek İslam'da Birlik, (Ankara: DİB Yay, 1996), 13.

¹² Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1945), 276.

¹³ Hayrettin Karaman, *Dört Risale*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2000), 15.

¹⁴ Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 536.

¹⁵ Ebû'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, (ö. 630/1233), *Üsdü'l-gâbe fi Ma'rifeti's-sahâbe*, 7 cilt, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 5: 266; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer El-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fi Temyizi's-sahâbe*, thk. Ahmet Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, 8 cilt, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), VI: 227.

¹⁶ Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temimî, (ö. 333/945), *Kitabu Tabakâtu Ulemâ-i İfrikiyye*, (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lubnânî, ts.), 18.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 5: 266; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6: 227.

¹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6: 17.

¹⁹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6: 111; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 140.

²⁰ Temimî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrikiyye*, 17; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6: 122.

²¹ İbrahim Selkinî, *El-Müyyesser fi usuli'l-Fıkh*, (Dubai: Daru'l-irşad, 1990), 37.

sekreterleri gibi Kur'an hükümlerini nazar-ı itibara almak suretiyle örf ve adet üzerine de dayanarak kendi görüşlerine (re'y) göre hüküm veriyorlardı. Bu durum, mezheplerin teşekkül edeceği zamana kadar devam etmiş, Endülüs'te de kadılar hukuki ve dini meseleleri bu şekilde çözmeye gayret etmişlerdir.²²

Yeni fethedilen beldelerde kitleler halinde gönüllü ya da kerhen İslam'a giren topluluklarla Müslümanlaşan coğrafyada, Müslüman olanlarla Müslümanların hakimiyeti altında yaşamayı kabul eden zimmiler arasındaki muameleler ve yerleşik teamüllerle karşı karşıya kalan müçtehitler, karşılaştıkları yeni örf ve adetin bir kısmını kabul etmişler, bir kısmını ise aykırı bularak yeni çözümler üretmişlerdir.²³

Temel dini bilginin haricinde çok fazla bilgiye sahip olmayanlardan oluşan mücahitler topluluğunun Afrika topraklarında uzun süre kalması için askeri gücün dışında başka ihtiyaçları da gündeme taşımıştı. Dolayısıyla sadece askeri sahada becerikli olan komutanların yanında insanî ve İslamî alanda da donanımlı ve yetişmiş insan kaynağına ihtiyaç duyuluyordu. Şüphesiz, siyasi ve hukukî oluşumları etkileyen diğer faktörlerden, içinde yaşanılan coğrafya, kültür ve sosyal şartlar da yeni ihtiyaçları hep canlı tutmuştur.

Mısır ve Kuzey Afrika'nın fethinden itibaren ve daha sonraki dönemlerde "fetih hukuku, yani esirlere nasıl muamele edileceği, ganimetlerin paylaşımı, toprak yönetimi, idari yapının dizaynı, Müslümanlarla gayr-i Müslimler arasındaki beşeri münasebetlerin tanzimi, evlenme, boşanma, ticari hayat vs." gibi hayatın tümünü kuşatan muameleler için hukuka ve hukukçulara/kadırlara ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır. Tam burada, yaşanan ve ileride yaşanması muhtemel olayları çözmek üzere fakih sahabe ve tabiîn'in daha önce verdikleri ichtihadlar ve fetvalar yöneticiler için kurtarıcı güç mahiyetinde idi.

Öte yandan, Mısır ve İfrikiye fethinin başladığı 650 yılında ilk mezhep imamı sayılan h.80/699 doğumlu İmam-ı Azam, Afrika topraklarının daha sonra tanıyacağı ilk mezhebin kurucusu h.88/707 doğumlu İmam Evzai ve h.93/712 de doğumlu İmam Malik de henüz dünyaya gelmemişlerdi. Fakat, yaşamakta olan fetih süreci ve acil ihtiyaç duyulan yeni olaylar karşısında içtihat ehline ihtiyaç duyuluyordu. Bu durumda, mezhep imamlarını yetiştiren silsiledeki hocalar durumundaki sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn'den fakih olanların verdikleri hükümler, Afrika fatihleri ve idarecileri için acil olarak istifade edilebilecek hazır fetvalardı. Dolayısıyla, bugün anlaşılan manada Afrika ve Sicilya'ya mezheplerin girişi ve taklid edilişi, zaman bakımından daha sonralara tekabül etmektedir. Kısaca, Irak, Hicaz, Şam'da mezhep olgusu ne zaman başladı ve yerleşti ise, Mağrib, Endülüs ve Sicilya topraklarında da o zaman yerleşmeye başladı denilebilir. Bu sebeple bu döneme "çok mezhepli dönem" ya da "mezhep olmayan dönem" denilebilir. Çünkü bu dönem, mezheplerin oluşum dönemlerinin başlangıcında olunması sebebiyle, kıyas ve re'yi önceleyenler manasındaki "ehl-i rey" ile nassları önceleyenler manasındaki "ehl-i hadis" ekolleri olarak tanınan bir dönemdi.

Bu sebeple ilk kaynaklarda, Hanefi mezhebi yerine daha çok bölge adı, mesela "Kûfiyyûn" ya da "İrâkıyyûn" gibi kavramlara rastlanır.²⁴ Dolayısıyla, ilk dönem fıkıh merkezleri **Irak, Hicaz, Suriye** ve **Mısır** hukuk okulları/ekolleri olmak üzere dört merkezde toplandığı için bu isimler daha meşhurdu. Malikiliğin Kuzey Afrika, Endülüs ve bir dönem Irak'taki varlığı; Şafililiğin Mısır ve çevresinde, kısmen de Horasan'daki gelişimi yanında Hanefiliğin değişik coğrafi bölgelerdeki dağılımı hep buna işaret etmektedir.²⁵

Müslüman coğrafyacı Makdisî de (ö. h. 390/999?) eserinde yalnızca fizikî coğrafyaya dair bilgiler vermekle kalmaz, aynı zamanda sosyal, ekonomik, kültürel ve mezhep konularını ilgilendiren ve günümüzde "beşerî coğrafya" denilen konular hakkında da bilgi verir.²⁶

Makdisî, İslam coğrafyasını "iklim" kavramıyla çeşitli bölgelere ayırmış; bu bölgeleri de önce Müslüman Arapların yaşadıkları yerler olan "Arap yarımadası, Irak, Akûr, Şam, Mısır ve Mağrib" beldelerini **Arap (ekâlimü'l-Arab)** şeklinde isimlendirmiştir. Arap olmayan Müslümanların yaşadığı yerleri ise **(ekâlimü'l-acem)** olmak üzere şöyle isimlendirerek, buranın **Meşrik** (Horasan), **Deylem** (Cürcân), **Rihâb** (Azerbaycan.), **Cibâl** (Batı İran),

²² Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, trc. İsmet Kayaoğlu, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1981), 188.

²³ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 1: 52.

²⁴ Temimi, *Kitâbu Tabakâti Ulemâi İfrikiye*, 1: 180.

²⁵ Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik*, (Konya: y.y., 2014), 30.

²⁶ Marina A. Tolmacheva, "Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay, 2003) 27: 432.

Hûzistan (Mezopotamya'nın doğusu), **Fars** (eski İran), **Kirmân** (İran'ın güneyi) **Sind** (Hint yarımadası) mıntıklarından oluştuğunu belirtmiştir. ²⁷

Makdisi bu iklimleri/bölgeleri incelerken “küver” (vilâyetler), kasabalar (kasabât), şehirler (müdü'n), metropoller (mısr), semtler (nahiye), yöreler (kura) şeklinde alt taksimatta bulunmuştur. ²⁸

Makdisi'nin, coğrafi mekânları taksim ederken esas aldığı bu terimlerin tespitinde “fıkıh usulü”nün verilerinden yararlandığı ve böylece coğrafya ilmine yeni ve farklı bir metodolojik yaklaşım kazandırdığı görülür. O, bilgi aktarımında bulunduğu hemen her bölgede hangi mezheplerin kabul gördüğünü ve hangilerinin müntesibinin bulunduğunu zikretmesi, hicri III-IV. (X.) yüzyılda fıkıh ekollerinin aktüel durumunu açısından önemlidir. Dolayısıyla Makdisi'nin fikhî ilgilendiren konulardaki tespitlerinin hem coğrafya hem de fıkıh ilmine olmak üzere çift yönlü bir katkı sunduğu söylenebilir. ²⁹

Makdisi, coğrafi bölgelerden Sicilya'yı da ilgilendiren “iklimu'l-Mağrib” bahsinde “nasıl 'Maşrik' denilince iki ayrı mıntika olan 'Haytal ve Horasan' anlaşılıyorsa, Mağrib de aralarını denizin ayırdığı 'İfrikiye' ve 'Endülüs'ten oluştuğu için iki yakayı birlikte zikrettik” diyerek, ³⁰ Sicilya hakkındaki bilgileri bu başlıkta aktarmıştır. Bu bölgelerdeki mezhep anlayışını ve Endülüs'te İmam Şafii'nin görüşlerini kabul etmeme şeklindeki mezhep taassubunu ve Malikilik ile Hanefiliğin meşhur olmasına dair haberleri burada naklederek, ³¹ mezhep olgusunun coğrafyaya tesirinden bahseder.

Osmanlı dönemi yazarlarından Mahmûd Kefevî de(ö. 990/1582), kendi yaşadığı döneme kadar Hanefiliğin coğrafi açıdan izlediği serüvenini anlatır. Kefevî, Hanefiliğin yayıldığı muhitleri coğrafi açıdan tasvir etmekte, ³² fakat Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs'e dair görüş bildirmemektedir. Vefat tarihi dikkate alındığında onun Kuzey Afrika ve Müslümanların oradaki varlığından haberdar olmamasına imkan yoktur. Belki onun yaşadığı döneme kadar, önce 1091'de Sicilya'da Müslüman varlığı sona ermiş, ardından 1492'de Endülüs'teki Müslüman varlığı da sona ermiş olması nedeniyle saymamış olabilir. Ya da Endülüs'te Hanefiliğin ömrünün kısa sürmesi ve Endülüs denilince akla Malikî mezhebinin gelmesi nedeniyle zikretmemiş olabilir.

Mezheplerin nereye ve nasıl yayılışı ne olursa olsun hicri ilk iki asırda bugünkü manada mezheplerin bulunmaması, yeni karşılaşılan sorunları ihmal etmeyi gerektirmemiştir. Bu sebeple İslam tarihinde “komutan-kadı-müftü” üçlüsü devlet yönetiminde büyük görevler üstlenmiştir. Bu sebeple mezheplerin oluşuma kadı ve müftülerin görüşleri yansıdığı için, mezheplerin temelini hukukî olaylar ile ibadet hayatındaki meseleler oluşturmuştur. Şimdi, İslam tarihindeki, adaletin işleyişi ve tarihçesi hakkında bilgi aktarmak istiyoruz:

3. Mezhepler Öncesinde Kazâ ve İftâ Faaliyeti

Arapça 'da “bir şeyi yerine getirmek, ifâ etmek, iki şeyin arasını kesin olarak ayırmak” gibi manalara gelen “kadâ-kazâ kelimesi, İslam adliye teşkilatında özel bir manada kullanılmıştır. ³³ O da insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların ve hak ihlallerinin çözülmesi ve suçluların cezalandırılması hususunda karar veren manasıdır. Bu durum toplu halde yaşamının bir gereğidir.

Bu nedenle, İslam Hukukunda “kadılık” ya da “yargılama hukuku” da Hz. Ömer'in, Basra valisi Ebu Musa'l-Eşari'ye yazdığı ve İslam yargılama hukukunun temelini teşkil eden, fakihler arasında da “Kitabu siyâseti'l-kazâ” ismiyle meşhur olan “Şüphesiz kaza (yargı) muhkem bir farz ve uyulması gereken bir sünnettir” ifadesi sebebiyle faziletli bir iş olarak kabul edilir. ³⁴ Mevsilî “adalete uygun hüküm vermek vazifelerin en üstünü ve ibadetlerin en

²⁷ Makdisi, *Ahsenü't-tekâsim*, 9-10.

²⁸ Makdisi, *Ahsenü't-tekâsim*, 9.

²⁹ Münteha Maşalı, “Makdisi'nin Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 25, (2016 25), 63-106.

³⁰ Makdisi, *Ahsenü't-tekâsim*, 235.

³¹ Makdisi, *Ahsenü't-tekâsim*, 236.

³² Şimşek, *Hanefilik*, 34.

³³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, “k-d(z)-y” maddesi, 15: 186,

³⁴ Kasanî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedaiü's-Sanai' fi tertibi's-Şerai'*, 7 cilt, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 7: 117.

şereflişidir” derken,³⁵ Mülteka şerhi Mecmeu’l-Enhür’de de “hak ile hükmetmek, farzların en kuvvetlilerinden ve Allah’a imandan sonra ibadetlerin en faziletliyelerindendir” denilir.³⁶

Nitekim, Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlerin gönderiliş sebeplerinden en önemlisi adaleti tesis etmek ve insanlar arasında ‘adaletle hükmetmek’tir. Allah’ın Hz. Âdem’e yeryüzünde halifelik görevi vermesi, Hz. Davud’a da “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet...” (Sad, 38: 24) buyurması, onun yürüttüğü yargı görevinin önemini ifade etmesi sebebiyle, İslam adliye Teşkilatı için de bir nüve sayılmıştır. Hz. Peygambere de “Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!” (Nisa, 4: 105) buyurarak, Peygamber’den adalete yansıyan işleri hakkaniyetle yerine getirmesini istemiştir. Hz. Peygamber de başlangıçta yargı-kadılık görevini “bizzat kendisi” yönetirken, daha sonra sahabeden bazılarını yargı faaliyetlerini yürütmek için değişik şehirlere göndermiştir.³⁷ Medine’deki işlerin çoğalmasından dolayı Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve Ebu Musa el-Eş’ari de Hz. Peygamber’in sağlığında kadılık yapmışlardır.³⁸

Hz. Peygamber (sas)’ın Yemen’e Muaz’ı gönderirken yaptığı gibi, Hz. Ömer de hilafeti zamanında Kûfe, Kadisiye, Medâin, Basra şehirlerine vali ve kadılar atamıştır. Kûfe kadılarının en meşhuru ise Hanefi mezhebinin temel taşlarından olan Abdulah b. Mes’ud’dur. O hem kadılık hem de eğitim işleriyle uğraşmış ve Hz. Osman zamanında da görevine devam etmiştir. Hz. Osman ve Hz. Ali de vali ve kadılar atamaya devam etmişler bir yanda da kendileri de zaman zaman üst düzey meselelerde hakemlik yapmışlar ve kendi icihadlarını bir kitapta toplamıştır.³⁹ Emeviler ve Abbasiler döneminde de aynı uygulama devam etmiştir.

Özellikle Ömer b. Abdülaziz, yıpranan adliye teşkilatını yeniden düzene sokmak için kadı ve valilere bazı tedbirler ve nizamnameler gönderdi. Onların halledemediği durumlarda büyük fakih Said b. El-Müseyyeb’ten destek alığı kaydedilir.⁴⁰ Bazı kadıların Cuma günleri halka vaaz ettikleri ve Cuma imam ve hatipliği yaptıkları da rivayet edilir.⁴¹ Bu sebeple belki de peşinen “İslam kadılar ya da kadılık müessesesi ile dünyaya yayılmıştır” cümlesi kurulabilir. Çünkü kadıların içtihatları ve verdikleri kararlar, öncelikle kendi içtihatlarının daha sonra da takip ettikleri mezhep imamlarının görüşlerinin kök salmasında etkili olmuştur. Ayrıca hüküm verirken takip ettikleri yöntem, kendilerinden sonrakilere örneklik teşkil etmiştir. En önemlisi kadılıktan çeşitli gerekçelerle uzak duran fakihlerin görüşlerinin, icra makamındaki kadılar tarafından bu içtihatların karar esnasında kullanılmaları ve yazıya aktarılmalarıdır.

Fetih gerçekleştiren Müslüman idareciler, fethedilen bölgede henüz idari teşkilatlanmasını tamamlamadan önce, Hz. Peygamber, Hz. Ömer’in ve diğer halifelerin yaptıkları gibi maddi ve manevi bakımdan toplumu ayakta tutacak olan “cuma imam ve hatipliği” ile “kadılık müessesesi”ni acilen ihdas etmişlerdir. İmamlar, toplumu ahlaken eğitmeye ve suç oranının en düşük seviyede olması için va’z u nasihat ediyorlar, ibadetle ilgili konularda fetva veriyorlardı. Kadılar ise modern manada mahkemelere intikal eden bireysel veya toplumsal vak’aları inceleyip adaleti temin etmeye çalışan kimselerdir. Daha sonraki kadılar da Muaz’ın, Ebu Musa ve Kadı Şureyh’in yaptıkları gibi, önce Kur’an ve Sünnetle fetva vermişler, bulamadıkları zaman ise kıyas yaparak içtihat etmişlerdir. Aksi halde yeni olaylara içtihat yoluyla çözümler üretilmemesi, fikhın olayları takip edeceği yerde, olayların fıkha uydurulmaya çalışılması tehlikesini doğurabilecektir.⁴²

Kadılar, hem Kur’an ve Sünnet ile amel etmişler hem de bu ikisini anlamada kıyas metodunu tercih etmişlerdir. Bu manada kadıların mezhebi aynı zamanda o coğrafyanın da mezhebi olmuştur. Mesela, Abbasiler zamanında Harun Reşid’in kadılıkla görevlendirdiği

³⁵ Mevsili, Abdullah b. Mahmud, *El-İhtiyar li Ta’lil’-il-Muhtar*, 2 cilt, (Mısır: Daru’l-Fikr, ts.), 2: 82.

³⁶ Damad, Şeyhzade Abdurrahman b. Şeyh Muhammed b. Süleyman, *Mecmeu’l-Enhur*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308), 2: 43.

³⁷ Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, (Adana: Seçkin yayıncılık, 2014), 7.

³⁸ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 50.

³⁹ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 80.

⁴⁰ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 84.

⁴¹ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 87.

⁴² Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 31; Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Kervan yay. 2012), 37.

İmam Ebu Yusuf'un kadılık görevini üstlenmesi, Hanefi mezhebinin bu coğrafyada yayılmasına ve revaç bulmasına sebep olmuştur.⁴³

Dört halife dönemi ile Emeviler ve Abbasiler döneminde fıkıh henüz tedvin edilmediğinden bir başka ifadeyle konular ana başlıklara ayrılmadığından kadılar kendi şahsi içtihatlarıyla hükümler veriyorlar, anlaşılamayan ya da çözülemeyen hususlarda halifeye mektupla danışıyorlardı.⁴⁴

İslam'da kâdi olmak için kâdinin Müslüman olma şartı arandığından, Müslümanlara kafirlerin kâdilik yapmaları dinen caiz değildir. Fakat, Ebu Hanife İslam toplumunda gayri Müslimlerin kendi aralarında kadı tayin etmelerini caiz görmüş ve birçok Müslüman devlette de uygulama bu şekilde gerçekleşmiştir.⁴⁵ Sicilya'da Hanefiliğin kendisine zemin bulma gerekçelerinden birisi de budur. Adada, gayr-i Müslimlerle iç içe yaşayan Müslümanlar arasında yaşanan adli vakalarda zaman zaman gayr-i müslim hakemler bulundurulmuş ya da gayr-i Müslimlerin hakemlik yapmasına müsaade edilmiştir. Hanefi mezhebinin maslahata uygun bu görüşü Osmanlılar zamanında da uygulamada kalmış ve Hristiyan halka aralarında yaşanan olaylarda kendi hukuklarını uygulamalarına izin verilmiştir ki, bu uygulama "örfi hukuk" olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁶

Kayrevan ve Sicilya'nın tarihinde de kâdılar toplumun belki de en önemli şahsiyetleri olmuşlar, hatta Sicilya'yı fetheden komutan, aynı zamanda bir kâdi olan Esed b. Furat'tır.⁴⁷ Fakat, halife/emir-kadı arasındaki kimin kime tabi olacağı tartışmaları sebebiyle zaman zaman ilim sahibi birçok kişi hem kâdilik görevinin ağır sorumluluğu hem de halifelerin baskıları sebebiyle kâdilik görevini kabul etmek istememiştir.⁴⁸

Mağrib kâdılarının ve nâiplerinin iyi eğitilmiş olanlardan seçilip bölgeye gönderildiği ya da eğitim aldırıldığı görülür. İfrikiye'de görev yapan kâdılarının eğitimleri bakımından sahabe ve tabiin örneğinde olduğu gibi "Doğu'da yetişip Batı'ya gönderilenler" ve sonraki neslin yaptığı gibi "Batı'da doğup Doğu'da tahsil yaptıktan sonra tekrar Batı'ya dönenler" şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

Yeni fethedilen bir bölgenin, siyasî, kültürel, iktisadî ve bayındırlık gibi altyapılarının oluşturulmasının o bölgede ilmi gelişmelere ön ayak olma ile yakından irtibatı vardır. Dolayısıyla Mağrib bölgesinin bu süreci tamamlayıp ilme yönelmesi, kendi ilim adamlarını yetiştirmesi belli bir zaman almıştır. Bu sebeple öncelikle Doğu'dan ilim adamları, imamlar ve kâdılar transfer edilmiştir.

İster Doğu ister Batı asıllı olsun her iki grupta da kadılar öncelikle Arapça, tefsir, fıkıh ve hadis eğitiminden geçmektedir.⁴⁹ Hadis ilmi ihtisas yapılan temel alanlardandır. Mesela, Endülüs kâdılarının bakıldığında çoğunluğun Endülüs'te veya Doğu'daki medreselerde mutlaka hadis dersleri aldıkları ve rivayetlerde buldukları görülür. Hadislerin fıkıhta delil olarak kullanımında muhaddis yönü temayüz eden kâdılarının sayısı az olmakla birlikte, gelişme sürecinde ise daha fazla olduğu görülmektedir.⁵⁰

Kuzey Afrika ve Endülüs'te mezhep olgusunun henüz günümüzdeki kadar yaygınlaşmadığı zaman dilimini "Mezhepler Öncesi Dönem" olarak isimlendirerek konuya devam etmek istiyoruz.

4. Sicilya'da Mezhepler Öncesi Dönemde Fıkıh

Mağrib'te kurulan ilk Müslüman şehri Kayrevan'ın tarihinin ve bu şehirde yetişen fakih ve kadılarının hayatlarının bilinmesi öncelikle Sicilya daha sonra da Endülüs fıkının karakteri hakkında bilgi vermektedir.

⁴³ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İZ yayıncılık, 1989), 244.

⁴⁴ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 85.

⁴⁵ Şirbini, Mahmut, *el-Kadâ fi'l-İslam*, 2. Baskı, (Mısır, y.y., 1999), 20.

⁴⁶ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1996), 119.

⁴⁷ Ömer Faruk Habergetiren, "Fatih Bir Fakih: Ebü Abdullah Esed b. Furat b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri," *Harran Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, (Ocak-Haziran 2012), 257.

⁴⁸ Bk. Ebû'l-Hasen b. Abdullah b. Hasen en- Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs*, (Beyrut: Dâru'l-âfâk, 1983), 55, 56, 110, 188.

⁴⁹ Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-I*, (Ankara: TDV Yay., 2010), 59-69.

⁵⁰ Konu için bk. Öztoprak, Mustafa, "Endülüs Hadisçiliğinde Kadılarının Yeri", *Şırnak Ün-İlahiyat Fak. Dergisi* 4, (Şırnak, 2013), 7: 105-122.

Kuzey Afrika ve Endülüs fetihlerine komutan, kadı, imam vb. görevlerle katılan ilim ehlinin, ders aldıkları sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinden öğrendikleri fetva ve fetva usulleriyle uygulamaya koydukları adliye teşkilatı ya da fetva usulleri inkar edilemez. Bu dönemde günümüzde taraftarı kalan dört beş mezhepten ziyade kadı, müftü ve cuma İmamlarının müstakil olarak oluşturdukları hukuki-adli uygulamaları ve içtihatları nevazil fihî için yeterli idi. Bu dönemin h.25/647 yılında Hz. Osman döneminde Kuzey Afrika'yı fetheden Abdullah b. Sa'd ile başladığı söylenebilir. Kuzey Afrika'nın Fas'a kadar olan bölgesi ile Endülüs fethinin 710 da başladığı ve devletleşme sürecinin başlangıcının 755 yılı esas alındığında ve mezhep imamlarından Ebu Hanife'nin 768 de, İmam Evzai'nin 774 de ve İmam Malik'in 795 de vefat ettiği dikkate alınır bu dönem en az 150 sene devam etmiştir. Tabii ki bu dönemde mezhep imamları hayatta olduklarından onlardan yüz yüze eğitim alan, onları ziyaret eden, ilim tahsil edip Kuzey Afrika ve Endülüs'e dönenleri bu dönemden hariç tutulamaz. Aslında bu dönem, bir yandan mezhebin bulunmadığı öte yandan mezhep imamlarının görüşlerinin yavaş yavaş bu coğrafyaya ilim seyahatine çıkan öğrenciler ve kitap nakilleri ile girdiği karma bir dönem olarak da zikredilebilir.

Öte yandan, fethedilen bölgelerde zuhur eden yeni hadiseler için yazışmaların yapıldığı, böylece meselelerin halledilmeye çalışıldığı görülür. Fikhî yazışmaların Mısır'da fikhin tekevvün dönemini ifade eden bu süreçte günümüze kadar intikal edenlerinin sayısı az olmakla birlikte daha çok kâdîların karşılaştıkları fikhî meselelerin çözümünde bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim bu dönemin bazı fikhî yazışmalarına yer veren Kindî, özellikle Ömer b. Abdülaziz döneminde (h. 99-100) kadılık yapan İyaz b. Ubeydullah'ın fakih kimliği ile de tanınan Ömer b. Abdülaziz'e mektuplar yazarak, ondan diyet, şuf'a, borç ilişkileri gibi soruların cevabını talep ettiği yazışmalara yer verir.⁵¹

Sicilya'nın 827 de fethedildiği düşünüldüğünde, bu dönemde henüz mezhep taassubu bulunmadığından adaya ilk ulaşan Müslümanlar tek bir mezhepten ziyade farklı mezhep imamlarından ders almış fakih-kâdîları taklid ettikleri görülür ki, bu kâdîların başında Esed b. Furat gelmektedir. Hanefilik de onunla adaya ulaşmıştır.

5. Sicilya'da Hanefilik

Bir mezhebin yayılmasının temel sebepleri arasında, tedvin faaliyeti, öğrencilerin gayretleri ve kadıların içtihatları ve hukukta birliğin sağlanması için resmi mezhep olarak tanınma gibi gerekçeler sıralanır.⁵² Bunlar arasında Hanefiliğin Sicilya'da yayılışını en çok ilgilendiren husus kâdîların yargılama metotlarıdır. Kayrevan merkez olmak üzere İfrikiye'de (bilâd-ı Mağrib) Ağlebî sülalesinin miladi IX. asır başlarından itibaren iktidara gelmesiyle birlikte mezhep imamlarının görüşleri de bu coğrafyaya girmeye başlamıştır. Bu zamana kadar kadıların karma mezhep anlayışı veya maslahata uygun her türlü içtihatlarla amel ettikleri görülür. Abbasilerin Bağdat'ta Hanefiliği resmi mezhep kabul etmeleri, Ağlebîlerin de Abbasi halifelerine bağlı olarak bu toprakları yönetmeleri sebebiyle karma ictihad uygulaması yavaş yavaş yerini Hanefi mezhebine bırakmış, başta adliye teşkilatı olmak üzere Hanefi fetva ve kazâlarına göre muamele yapılmaya başlanmıştır.⁵³ İmam Ebu Yusuf'un başkadı olmasıyla birlikte Abbasi idaresindeki tüm vilayetlere Hanefi kadılar atama uygulaması, Sicilya'yı da etkilemiştir. Böyle olunca, bu topraklara gönderilen kadılar da tabii olarak Hanefi mezhebine mensup idiler. Bu durumun 827 yılından 909 yılına kadar, yani Fatımilerin Ağlebîleri yaktığı tarihe kadar devam ettiği kaydedilir. Özellikle 827 yılında Sicilya topraklarına Osmanlı'daki isimlendirmeye yani hem kadî hem asker/komutan "kazasker" olarak ulaştıktan ve orada bir yıl yaşadktan sonra veba hastalığından vefat eden büyük fakih Esed b. Furat'ın hatırasının orada yaşatılması da bunda etkilidir.⁵⁴ Şimdi, Sicilya'ya Hanefiliğin geçişi ve yayılma sebeplerini izah ettikten sonra özellikle Hanefi mezhebi müntesibi olarak kadılık yapan bazı şahısların hayatları hakkında kısa bilgi sunmak istiyoruz:

⁵¹ Ebü Yusuf Ya'kûb b. İshak el- Kindî, (ö.252/866), *Kitâbü'l-vülât ve Kitâbü'l-kudât*, (Beyrût: Matbaati'l-Yüsüyyin, 1908), 333-337.

⁵² Özel, Ahmet, *İmam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi*, (Ankara: DİB yay, 2015), 55.

⁵³ Abdülvehhab Hallaf, *İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, (Mısır: Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, 1948), 256.

⁵⁴ Makdisi, *Ahsenu't-tekasim*, 244: Leonard C. Chiarelli, *A History of Moslum Sicily*, (MidseaBooks, y.y.,2011), 29,

6. Sicilya Kadıları ve Hanefiliğin Yayılmasına Katkıları

Yukarıda da belirtildiği üzere kadılar, mezheplerin oluşumunda, yayılmasında ve geniş kitlelere aktarılmasında büyük role sahiptirler. Bu sebeple, Sicilya'ya Hanefiliğin tanıtılması ve orada uzun süre etkili olmasında kadılar hep ön plandadır.

Abbasiler döneminde İmam Ebû Yusuf'un "kadı'l-kudât" olarak tayin edilmesi, onun da yargıda birliği sağlamak için genellikle Hanefî kadılar ataması Hanefî mezhebinin çok geniş bir coğrafyaya yayılmasında etkili olmuştur.

Her ne kadar Hanefiliğin özellikle Irak ve Horasan diyarında, Mâlikî mezhebinin Hicaz'da yayıldığı şeklindeki genel kanaat doğru ise de aslında her mezhep Endülüs'ten Hindistan'a kadar İslâm coğrafyası üzerinde az veya çok tanınıp benimsenmiş, buna bağlı olarak da çeşitli şehir ve bölgelere farklı mezheplerden kadı tayin edilmiştir. Fakat, Abbasiler döneminde tayin edilen Hanefî kadı uygulaması, zamanla diğer mezhepler için de örnek teşkil etmiştir.

Hanefiliğin yayılma sürecinde belki de kısa kalmasına rağmen etkili olduğu coğrafya Mağrib diyarıdır. Makdisî, Sicilya halkının çoğunun Hanefî olduğunu ve Kuzey Afrika'da Hanefiliğin İmam Muhammed'in talebesi ve aşağıda özet halinde hayatı anlatılacak olan Kayrevan kadısı Esed b. Furat sayesinde yayıldığını, Endülüs'te de başlangıçta Hanefiliğin yaygın olduğunu, fakat Malikiler ile Hanefiler arasında ihtilâfın daha fazla büyümesini önlemek ve uygulamada birliği sağlamak için Hanefiliğin engellenip Mâlikî mezhebinin özel himaye gördüğünü belirtir.⁵⁵ Dolayısıyla, hem mezhepler öncesi dönemde müçtehitlerin görüşlerinin hayata geçirilmesinde hem de mezheplerin kuruluşlarını tamamladıktan sonraki dönemlerde kadılar hep ön planda olmuşlardır.

Kayrevan şehri, Makdisî'nin ifadesiyle bölgenin metropol şehri(mısır) haline geldiğinden, zamanla bu şehirde birden fazla mezhebi temsil eden kadıların görevlendirilmesi ihtiyacı hasıl olmuştur. Tarihi kaynaklarda bazı kadılar hakkında 'Kayrevan ve Sicilya kadısı' gibi ifadelerin bulunması ya da mezhep taassubu henüz oluşmadığı için "Kayrevan kadısı bir sene Hanefilerden bir sene Mâlikilerden seçilmektedir"⁵⁶ denilmesi veya kadıların mezhebi hakkında çok belirgin bir ayrıma tabi tutulmaması ve mesafe bakımından yakınlık sebebiyle Kayrevan kadılarının aynı zamanda Sicilya'nın hukukî işleriyle de ilgilendiklerini göstermektedir. Bazı kaynaklar, Sicilya'da Ağlebiler döneminde kadılık yapanların sayısını sekiz olarak zikretseler de⁵⁷ gerçek rakamın bundan fazla olduğu kanaatindeyiz.

Makdisî'nin "Sicilya'nın çoğu Hanefidir" ifadesini eleştiren İhsan Abbas, "Makdisî, Sicilya'da Ağlebiler yıkılıp yerine Fatımiler hakim olduğu dönemde yaşamış ve bu bölgeyi ziyaret etmiştir. O dönemde hadis aleyhtarı olan Fatımilerin lideri Şii Ebu Ubeyde ehl-i hadis olarak bilinen Maliki mezhebini yasaklamıştı. Bunun üzerine insanlar korkudan Malikiyiz demek yerine Hanefiyiz demeye başlamışlardı"⁵⁸ diyerek, Hanefiliğin Sicilya'da gerçek anlamda etkili olmadığını ve zoraki bir durumla izah edilebileceği kanaatindeyiz. Halbuki, Sicilya'da Fatımiler dönemi ve daha sonraki dönemlerde Maliki kadıların atanmaya başlaması ve Hanefiliğin yerini Malikîliğe terketmesi gibi vakıalar dikkate alındığında Abbas'ın görüşlerinin zayıflığı ortaya çıkar. Çünkü, 909 da Kayrevan'da, 912 de de Sicilya'da hakimiyeti kaybeden Hanefî taraftarı Ağlebilerden sonra işbaşına gelen Fatımiler döneminde Lokman b. Yusuf(ö.319/931) on dört sene, İbn Ebi Sabih(ö.334/945) ve Ebu Said Halef b. Ebu Kasım(ö.430/1038) ⁵⁹ ve daha nice Maliki kadılar görev yapmışlardır. Eğer, Abbas'ın dediği gibi insanlar korkudan Hanefiyiz deselerdi, kanaatimize göre Maliki mezhebine mensup kadılar atanmaya devam etmezdi.

Öte yandan, "Kayrevan kadısı bir sene Hanefilerden bir sene Mâlikilerden seçilmektedir" ifadesi ve Makdisî'nin "Sicilya ahalisinin çoğunluğu Hanefidir" şeklindeki kaydı ile Sicilya'yı fetheden komutan Esed b. Furat'ın ömrünün sonlarında sıkı bir Hanefî olması gibi sebepler birlikte düşünüldüğünde, belki de adanın fatihi hatırına Ağlebi yöneticilerin Kayrevan'daki iki kadıdan Hanefî olanını Sicilya kadısı olarak görevlendirdikleri muhtemeldir.

⁵⁵ Makdisî, *Aḥsenü't-tekâsîm*, 237.

⁵⁶ Makdisî, *Aḥsenü't-tekâsîm*, 238.

⁵⁷ <https://www.alukah.net/culture/0/82223/> (Erişim: 14.04.2019)

⁵⁸ Abbas, *el-Arabu fî Sıkilliyye*, 96.

⁵⁹ Zehrâni, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Sıkilliyyeti'l-İslâmiyye*, 283.

Yaklaşık yüz yıl süren bu dönemde görev yapan kadıların göreve başlayış ve bitiş tarihleri hakkında net bilgi bulunmadığından ya da birden fazla göreve atanma-azletme vuku bulunduğundan detaylı tarih sıralaması verme imkanı bulunmamaktadır. Buna rağmen sırasıyla görev yaptıkları yılları dikkate almak suretiyle özetlemek istiyoruz:

6. 1. Esed b. Furat, Tahsil Hayatı ve Mezhebi

Aslen Horasan bölgesindeki Nişâburlu bir aileden olup 142 /759 yılında Harran'da doğdu. Bu tarihte Mağrib'in fethinin üzerinden yaklaşık 110 sene geçmişti, yani Müslümanlar Kayrevan'a tamamıyla hakim olmuşlardı.⁶⁰

Abbasilerin İfrikiye valisi Muhammed b. Eş'as'ın ordusuyla birlikte Kayrevan'a giden (144/761) Furat'ın babası, ailesini de beraberinde götürdü. Burada beş yıl kalan aile daha sonra Tunus'a gitti. Esed dokuz yıl ikamet ettiği Tunus'ta Ali b. Ziyâd el-Absî'den fıkıh dersleri aldı. 172/788 yılında hadis ve fıkıh tahsili için doğuya seyahate çıktı. Medine'de **Mâlik b. Enes**'ten Muvatta'yı dinledi. Ders esnasında çok fazla soru soran Esed'e İmam Mâlik ehl-i re'yin temsilcisi olan Irak'a gitmesini tavsiye etti. Irak'a giderek **Hanefi** mezhebinin önemli alimlerinden **İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed** ve Esed b. Amr vb. alimlerden fıkıh ve hadis dersleri aldı.⁶¹ Ebû Yûsuf da ondan Muvatta'yı dinledi.⁶²

Irak'ta **Hanefi mezhebine** meyleden **Esed**, Mâlik b. Enes'in vefatı üzerine burada yaşanan hüznü görünce tekrar eski mezhebine sarıldı. Daha sonra Mâlik'in talebelerinden istifade için Mısır'a gitti. Mısır'da başta İbnü'l-Kasım⁶³ gibi Mâlikî imamlarıyla görüştü. İbnü'l-Kasım'a Ebu Hanife'nin görüşleriyle alakalı Mâlik'in kanaatlerini dinleyerek sorularına tatminkâr cevaplar aldı. Ayrıca İbnü'l-Kasım'ın mezhep çerçevesindeki içtihatlarını da kaydetti. Bütün bunları el-**Esediyye** adlı meşhur eserinde topladı. 181/797 yılında **Kayrevan**'a dönen Esed bu eseri sayesinde meşhur oldu. Ancak ehl-i hadis taraftarı olan Malikilerden bazıları onu eleştirdiler. Devrin diğer meşhur Mâlikî fakih **Sahnûn**, müellifinin engellemesine rağmen el-Esediyye'den bir nüsha elde ederek İbnü'l-Kasım'a tekrar arzetti. İbnü'l-Kasım, daha önce tereddütte olduğu meseleleri tavih, tashih veya terketmek suretiyle aralarında kendi görüşlerinin yer aldığı çeşitli ilâvelerde bulundu. Ancak Esed, söz konusu ilaveleri kabul etmedi. Onun bu tavrından hoşlanmayan İbnü'l-Kasım'ın el-Esediyye'nin rağbet görmemesi için (bed)duada bulunduğu rivayet edilir. Sahnûn ise tashih edilmiş nüshayı alarak fıkıh konularına göre sistematik bir tasnife tâbi tutmuş, esere diğer Mâlikî fakihlerinin görüşlerini eklemiş, muhtemelen asıl metne yöneltilen eleştirileri de göz önüne alarak üzerinde tereddüt edilen hususları çıkarmış ve muhafaza ettiği içtihatları ilâve ettiği bazı hadislerle desteklemiştir. Sahnûn'un şöhretine, el-Müdevvenetü'l-kübrâ adını verdiği bu yeni eserine büyük rağbet de eklenince el-Esediyye'ye gösterilen ilgi müellifinin ölümünden sonra oldukça azalmıştır. Sahnûn'un eserine rağbet artınca Maliki mezhebi büyük ilgi görmüş ve Kayrevan Malikilerin merkezi haline gelmiştir ama her iki mezhebi de temsil eden Esed b. Furat'ın Sahnûn ile rekabeti, onun Hanefi mezhebine meylini artırmıştır.

Esed b. Furat, İbnü'l-Kasım ile yaşanan bu hadiseler sebebiyle onun vefatından sonra **Ebû Hanife**'nin eserlerini rivayet etmeye başladı. Bazen bu mezhebe ait içtihatları İmam Mâlik'in içtihatlarına tercih ettiği de olurdu. Böylece o, taassup yapmaksızın Hanefi ve Maliki mezheplerini İspanya sınırlarına kadar tüm Kuzey Afrika'da neşretmek için çalışmıştır.⁶⁴

6. 1. 1. Esed b. Furat'ın Kayrevân ve Kuzey Afrika Kadılığı

Mısır'dan dönen Esed, Kayrevân'da kendisini ilmi faaliyetlere verdi, pek çok talebe yetiştirdi. Şöhreti her tarafa yayıldı. Kuzey Afrika'da dönemin en büyük âlimi oldu. Bu ilmi konumu ve etkisinden dolayı 203 veya 204 senesinde 58 yaşında iken Ziyadetullah b. İbrahim tarafından başkent Kayrevân ve Kuzey Afrika genel kadılığı ile görevlendirildi.⁶⁵ Esed, bu

⁶⁰ Temimî, *Tabakâtü ulemâi İfrikiye*, 83.

⁶¹ Kevserî, Muhammed Zahid, *Bulûğu'l-eman fi sireti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan, eş-Şeybani*, (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998), 16.; Temimî, *Tabakâtü ulemâi İfrikiyye*, 82.

⁶² Ebu Abdullah Muhammed b. Haris Huşeni, (ö.361), *Kudatu Kurtuba ve Tarihi İfrikiyye*, (Kahira: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 63.

⁶³ Tam adı Abdurahman b. Kasımdır. İmam Malik'ten ders almış, İmam Malik onu fakih olarak vasfetmiştir. Sahnûn, Müdevveneyi ondan istinsah etmiştir. 191/806 da vefat etmiştir. Bk. Hafız Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, (ö. 748/1348) *El-İber fi Haber min Güber*. 4 cilt, (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye. ts), 1: 238. (Zehabi İbn Kasım'ın 191 de vefat ettiğini yazar).

⁶⁴ Cengiz Kallek, "Esed b. Furat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yay, 1995), 11: 366.

⁶⁵ Hüseyin Mu'nis, *Me'âlimü târihi'l-Magrib ve'l-Endülüs* (Kahire: Dârü'r-reşâd, 2004), 101.

göreve getirildiğinde Hanefi mezhebine mensup Ebu Muhriz b. Abdullah el-Kinânî de⁶⁶ (ö. 214/829) kadı idi. O zamana kadar bir bölgede iki kadının aynı anda görevlendirildiği görülmemiştir.⁶⁷

Sicilya'nın fethinde orduya emir ve kadı tayin edilen Esed, bu iki görevi şahsında birleştiren yani “kadı-asker(kazasker) olan ilk İfrikiyeli kabul edilir. Birçok yeri fetheden Esed bir yıla yakın muhasara ettiği Sicilya'daki Sirakusa (Syracusa) önlerinde 213/828 tarihinde şehit düştü.⁶⁸

Zahidü'l-Kevserî, İmam Muhammed'e dair yazdığı eserinin önce mukaddimesinde ve ilerleyen sayfalarda Esed'in Hanefi eserlerden etkilenmesi konusunda şunları söyler: “Bu gün elimizdeki ilk yazması Esed'e ait olan daha sonra Sahnun tarafından yazılan Müdevvene ve İmam Şafî'nin El-Ümm gibi mezheplerin temel kitaplarının hepsi İmam Muhammed'in kitaplarının ışığında telif edilmiştir.”⁶⁹ “Eğer Esed b. Furat İmam Muhammed'in kitaplarını görmeseydi, bu kitaplarda öğrendiği şeylerin karşılığının Maliki fıkhında ne olduğunu cevaplamasını istediği zaman, hocası Abdurrahman b. Kasım'ın ona sorduğu sorulara Irak fıkhından öğrendiklerinin dışında başka bir şeyle cevap veremezdi. Dolayısıyla, Sahnun'un Müdevvene'sinin temelini oluşturan bilgiler, aslında Esed b. Furat'ın İmam Muhammed'den öğrendikleri ışığında tamamladığı bilgilerdir.”⁷⁰

6. 2. Ebu Muhriz Muhammed b. Abdullah el-Mütekaddim

Kaynaklarda “Ebu Muhriz” künyeli baba ve oğul olmak üzere iki kişiden önce kadı olana “el-mütekaddim” denilmiştir. Baba Ebu Muhriz İmam Malik ile görüşmesine ve ondan hadis rivayet etmiş olmasına rağmen, o yıllarda günümüzdeki kadar mezhep taraftarlığı ve taassubu bulunmaması sebebiyle aynı zamanda Hanefi mezhebinde de fakih bir kadı idi. İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye talebelik yaptığı kesin olan⁷¹ ve Hanefiliğin Kuzey Afrika ve Endülüs'e girmesinde ve yayılmasında büyük etkisi olan **Abdullah b. Ferruh**'a⁷² talebelik yapmış biri olarak Ebu Muhriz h.191/806 yılında Kayrevan'da kadılık makamına geçmiştir. Sıkı bir Hanefi olan Ebu Muhriz'in kadılık süresi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Esed b. Furat ile aynı zamanda kadılık yaptığı ve vefat ettiği 214/829 yılına kadar önce Kayrevan kadılığı, daha sonra Sicilya fethedilip Esed b. Furat vefat edince Sicilya kadılığını da üstlendiği kanaati hasıl olmaktadır.⁷³

6. 3. Ahmed b. Ebu Muhriz

Ebu Muhriz'in oğlu Ahmed b. Ebu Muhriz, önce 6 ay süreyle Kayrevan'da daha sonra ise 220/835 yılında dokuz ay sürecek olan Sicilya kadılığını⁷⁴ Hanefi mezhebi müntesibi olarak yaptığı kaydedilir. Vefat tarihi h.221/836 dır.

6. 4. İbn Ebi'l-Cevâd

Ağlebî hükümdarı Muhammed b. Ağleb (h.226/841) zamanında görev yaptığı ve 232/847 yılında kadılıktan azledildiği kaydedildiği için⁷⁵ Ebu Muhriz'lerden sonra kadılık yaptığı söylenebilir.⁷⁶ Maliki mezhebine mensup Sahnun'un hayatından bahsedilirken, onun Vehb isimli sütkardeşinin cenaze namazını, Kayrevan kadısı ve aynı zamanda Esed b. Furat'ın

⁶⁶ Kettani şeklinde de okunur. Vefat tarihine rastlanmamaktadır. Bk. Temimi, *Tabakâtü ulemâi İfrikiyye*, 84.

⁶⁷ Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, (ö.696), *Meâlim'ül-İmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Tenûhi, Abdurrahman b. Muhammed (ö.839), 3 cilt, (Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1968), 1: 19.

⁶⁸ Kallek, “Esed b. Furat,” 11: 368; Temimi, *Tabakâtü ulemâi İfrikiyye ve Tûnis*, nşr. Ali eş-Şâbbî-N. Hasan el-Yâfi, (Tunus: Daru'l-Kütübü'l-Lübnâni, 1985), 81-83.

⁶⁹ Kevserî, , *Bülûğu'l-Emâni fi Sireti'l- İmam Muhammed*, 3.

⁷⁰ Kevserî, *Bülûğu'l-Emâni fi Sireti'l-İmam Muhammed*, 18.

⁷¹ Muhammed b. Ahmed et- Temimi, *Kitâbu Tabakâti Ulemâ-i İfrikiyye*, (Beyrut: y.y., ts.), 1: 34.

⁷² Endülüs'te (115/ 733) yılında doğdu. İlim için önce Kayrevan'a geldiği buradaki tahsilden sonra ilerlemiş yaşına rağmen Doğu'ya yeniden 145/763 ilmi yolculuğa çıktığı kaydedilir ki, bu tarih Ebu Hanife'nin vefatından beş sene öncesidir. Döndükten sonra Kayrevan'da Abdullah b. Ferruh fahri kadılık yapmış ve h.176/792'da vefat etmiştir. Bk. Halid Ebu Hind, *el-Mezhebü'l-Hanefî ve Ricâlühü bi bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî*, (Tunus: Camiatü Seydi bi'l-Abbas, ts), 7: 111.

⁷³ Muhammed b. Muhammed Salih el-Cudî, (ö.m.1943), *Tarihu Kudâti'l- Kayrevân*, (Tunus: Matbaatü Vefa, 2004), 62.

⁷⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Uzzârî,(ö.h.712), *el-Beyânu'l-mağrib fi ihtisâri ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 4 cilt, (Tunus: Daru'l-garbi'l-islami,2013), 1:146.

⁷⁵ Uzzârî, *el-Beyânu'l-mağrib*, 1:150.

⁷⁶ Muhammed b. Haris Huşeni,(ö.361), *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrikiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnâni, ts.), 83.

damadı da olan **Mu'tezili-Hanefi İbn Ebü'l-Cevâd** kıldırıldığı için protesto ettiğine dair bilgilerden⁷⁷ onun ciddi bir Hanefi mezhebi mensubu olduğu anlaşılmaktadır.

6. 5. Süleyman b. İmran

Hicri 183/799 tarihinde doğmuş 270/883 tarihinde vefat etmiştir. Sahnun zamanında başlayan çift kadı uygulamasına binaen, Abdullah b. Ahmed b. Talip ile aynı zamanda kadılık yapan Süleyman, Sahnun'un vefat yılı olan 240/855 da kadı olur ve 270/883 yılına kadar devam eder. Sahnun Maliki, diğer kadılar ise Hanefi mezhebine göre hüküm verirlerdi.⁷⁸ Önceleri Iraklıların mezhebine (Sevri, Evzaî ve **Hanefi**) mensup iken, Sahnun'un ısrarları üzerine önce Maliki bölge olan Bacce kadılığı da yapar. Bu, onun Maliki mezhebine de hakim olduğunu gösterir. Siyasi nedenlerle dönüşümlü kadılık yaptıkları kaydedilir.⁷⁹

6. 6. Abdullah b. Abdun

Ağlebî emiri II. İbrahim b. Ahmed zamanında (875-900) **Hanefi** mezhebine mensup kadı olan Ebu'l-Abbas İbn Abdun⁸⁰ 275/888 tarihinde kadı olmuştur. Üç seneye yakın kadılık yapmıştır.⁸¹ Uygulamadaki bazı hataları sebebiyle kısa süreli kadılık yapmıştır.

6. 7. Abdullah b. Harun es-Sûdanî

Tunus şehrinin kadısı iken II. İbrahim tarafından İbn Abdun'dan sonra Kayrevan kadısı yapılmış ve iki yıl yani 891-893 yılları arasında bu görevde kaldığı kaydedilir.⁸²

6. 8. Hamas b. Mervan

Mutezili görüşlere sahip olmakla birlikte zühd sahibi olduğu, fetva vermek için yanında daima dört tane fakih bulundurduğu ve onun zamanında adaletin her alanda hissedildiği kaydedilen Hamas b. Mervan, 222/836-302/915 yılları arası yaşamıştır. İbn Ceymal'den önce 290/903-294/907 tarihlerinde dört yıl süreyle kadılık yapmıştır.⁸³

6. 9. Muhammed b. Ahmed İbn Ce(y)mal ve Diğer Kâdılar

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte hicri X. yy.ın sonlarına doğru yani Ağlebilerin son emiri Ziyadetullah b. Abdullah (903-909. yıllar) zamanında görev yaptığı belirtilen **Hanefi** fakih/kadırlardan birisidir. Fakat, ilmi yetersizliği sebebiyle azledilen **İbn Ce(y)mal**'in⁸⁴ ardından kadılık görevine getirilen **İbrahim b. Haşşab**'in⁸⁵ da yine bilgisizliği ve yetersizliği üzerine kadılıktan kaçması belki de Hanefiliğin Sicilya'daki resmi mezhep statüsünü kaybetmesine zemin hazırlamıştır kanaatindeyiz.

Bu kadılardan başka h. ilk üç yüz yılda görev yapan ve görev süreleri bildirilmeyen bazı kadılar da vardır. Ağlebilerin son zamanlarında kadılık yapanların sürelerinin de azalmaya başladığı görülür. Önceleri Abdullah b. Abdun'un katibi iken daha sonra kadılık da yapan **Ebu Affal b. Cercer**⁸⁶ de bu kadılardan biridir. Bu bilgiden hareketle ilk üçyüz yıl Kayrevan ve Sicilya'da hala **Hanefi** kadıların bulunduğu anlaşılabilir. Yine, **Ebu'l-Kasım et-Tûri**⁸⁷ ile **Hanefi** alimlerden **Abu'l-Abbas b. Zurzur**, Maliki ve **Hanefi** mezhebini mukayeseli bilecek kadar bilgili idi. Onun, "*İmam Ebu Hanife ile İmam Malik ikisi birlikte bir elbise giydirdiler ya da dikseler, onu hangisinin diktiği bilinmezdi*", dediği nakledilir.⁸⁸ Bu ifadeden onun her iki imamın da bilgi bakımından eşit derecede alim olduklarını takdir edebilecek derecede mezhebe hakim olduğunu ya da her iki mezhep arasında çok büyük fark olmadığını belirtmek için böyle bir cümle kurduğu söylenebilir. Ağlebilerin son dönemlerindeki zayıflama sebebiyle kısa süreli kadılığa atanan ve bu sebeple de görev yaptıkları zaman dilimi tespit edilemeyen

⁷⁷ Temimî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiyye*, 236.

⁷⁸ http://www.mawsouaa.tn/wiki/المذهب_الحنفي_بالبلاد_التونسية

⁷⁹ Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 80; Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 180.

⁸⁰ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 187.

⁸¹ Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 85;

⁸² Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 85;

⁸³ Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 93. Temimî, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 160.

⁸⁴ Bazı nüshalarda Cemal, bazılarında Ceymal şeklinde yazılmıştır. Bk. Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 196; Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 96.

⁸⁵ Hayatı hakkında bilgi yoktur. Bk. Cûdî, *Tarihu Kudati Kayrevan*, 96.

⁸⁶ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 192.

⁸⁷ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 164.

⁸⁸ إن مالكا و ابا حنيفة لو سؤلا أن يحوكا نوبا او يخطاه ما عرفاه Bk. Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiyye*, 190.

bazı **Hanefi** Kayrevan kadıları arasında **Ebu Bekr İbn Selman**⁸⁹ da sayılabilir. Sonuçta, Ağlebiler güçlü iken Hanefi mezhebi de güçlü, onların gücü zayıflayınca Hanefi mezhebinin varlığı da zayıflamış gibi anlaşılmaktadır.

7. Sicilya'da Hanefiliğin Kabul Görme Sebepleri

İslam tarihi kaynakları genellikle Mağrib'te Malikiliğin yaygın olduğunu belirtirler. Aslında bu durum miladi XI. ve XII. asırlardan sonraki durumu ifade etmektedir. Sicilya coğrafi bakımdan Mağrib'e dahil edildiği için orada Hanefiliğin varlığı unutturulmuş ve sanki Mısır'dan ötesinin tamamının hicri II. asırdan bu yana Maliki mezhebine müntesip olduğu intibai yayılmıştır. Halbuki Sicilya'da, bölgede yaygın olan Maliki mezhebi yerine Hanefi mezhebinin yaygınlaşmasının ve bu adada uzun yıllar icrada bulunması ile daha sonra Maliki mezhebinin bu coğrafyaya hakim olma sebepleri önemlidir. Tam da burada "coğrafyanın fıkha tesiri" bağlamında bazı araştırmacıların tespitler yaptıkları görülür. Onlara göre Sicilya, etrafı denizlerle çevrili olduğu için ılıman bir iklime sahiptir, verimli topraklar bulunmaktadır ve bu topraklarda bolca üzüm yetiştirilmektedir. Üzüm ise farklı amaçlarla kullanılabilen bir mahsuldür. Bu sebeple Hanefilik Sicilya iklimine uygundur.⁹⁰

7. 1. Coğrafi ve Kültürel Sebepler

Toplumda yerleşik örf ve adetlerin, sosyo-kültürel ve coğrafi şartların o toplumun bir fıkıh mezhebi tercihinde etkili olması normaldir. Mağrib'tekilerin Hicaz fıkımını kendi hayat tarzlarına daha uygun bulmaları gibi,⁹¹ Horasan coğrafyasında yaşayanların da Hanefiliği kendi örflerine uygun bulmaları muhtemeldir.

Kur'an'da zikredilen peygamberlerin Mekke merkez olmak üzere yaklaşık bin km'lik bir çaptaki coğrafyada yaşayanlar oldukları görülür. Mezheplerin kendilerine zemin oluşturmalarında da bu coğrafya etkili olmuş, Hicaz, Irak, Yemen ve Şam bölgeleri hep önde olmuşlardır. Fetih hareketlerine bakıldığında Irak'ın Horasan yolu üzerinde, Şam diyarının Anadolu taraflarında, Hicaz'ın Yemen tarafında olmaları, coğrafyanın fıkha etkisi bağlamında ele alınabilir. Dolayısıyla, en yakın coğrafyadaki mezhep imamı o bölgede taklid edilir hale gelmiştir. Mağriblilerin Malikiliği tercih etmesinin hac yolu üzerinde bulunması olduğu kaydedilir.⁹² Makdisi de Mağrib'te ilk mezhebin Evzailik olmasına rağmen uzun süre bu coğrafyada kalamamasını Şam'ın o günkü konumu itibarıyla hac yolu üzerinde bulunmayışına bağlar.⁹³

Hanefiliğin Sicilya'ya girmesini ve orada istikrar bulmasını, adadaki yerleşik örf ile sosyo-kültürel ve coğrafi şartlara bağlayan bazı araştırmacılar Hanefi mezhebinin "hamr"ı haram sayarken, ondan biraz daha farklı özelliklere sahip "nebiz" isimli içeceğe müsaade etmesine bağlarlar.⁹⁴ Şöyle ki: Hanefi ekolüne göre üzüm ve hurmadan elde edilen sarhoş edici nebizin sarhoş edecek kadar içildiğinde haram olduğu, daha az içildiğinde ise haram olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bunun hoşaf ve şerbet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, üzüm suyu, bekletildiği zaman kabarıp çoğalarak köpük atarsa, şarap haline gelmiş olur. Bunun çoğunun ve azının haramlığı hususunda ümmetin icma'ı vardır. Hanefiler üzümün dışındakilerden elde edilen nebizi, hamr (şarap) adıyla isimlendirmemektedir. Onlara göre, hurma ve kuru üzümünden elde edilen zebib pişirilmemiş/kaynatılmamış halde iken sarhoş edici özellikte ise, azı da çoğu da haramdır. Ancak şarap olarak isimlendirilmez ve az da olsa pişirildiğinde sarhoş etmeyecek kadar içilirse helaldir. Fakat, üzüm suyu sarhoş edici bir hal almışsa, üçte biri kalana kadar pişirilirse, yenebilir. Ancak, şaraplaşan üzüm suyunun pişirilse bile haramlığının kalkmayacağı tartışmasızdır.⁹⁵

Şarap dışında kalan ve kuru üzüm, kuru hurma, arpa, darı, bal gibi maddelerden elde edilen ve farklı isimlerle anılan içeceklerin kaynamışlığına, kaynama miktarına, köpürme ve keskinleşme safhalarına, sade veya karışık olmasına, hatta üretiminde kullanılan kap ve alete ve üretim usulüne göre farklı dinî hükümler verilmekle birlikte fakihlerin bu tür içeceklerin sarhoş edicilik vasfı varsa haram sayılmaları gerektiği, Ebû Hanife ve İmam Ebû Yûsuf'un ise

⁸⁹ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrikiye*, 226.

⁹⁰ Chiarelli, *A History of Moslim Sicily*, 290.

⁹¹ İbn Haldun, *Kitabu'l-İber*, 3: 1054.

⁹² İbn Haldun, *Kitabu'l-İber*, 3: 1055.

⁹³ Makdisi, *Ahsenü't-tekasim*, 144.

⁹⁴ Chiarelli, *A History of Moslim Sicily*, 291.

⁹⁵ Mustafa Baktır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (TDV Ankara, 1998), 21: 458.

bu gruptaki bazı içeceklerin sarhoşluk vermeyen miktarının içilmesini haram saymadığı veya had ile cezalandırmadığı bilinmektedir. Hanefi fakihlerinin şarap dışındaki içki ve içecekler için genel bir ilke benimsemek yerine her içki türünü yukarıda belirtilen açılardan ayrı ayrı ele alıp niteliklerine göre dinî hükmünü belirlediğini ve bu içeceklerin hangi safhalarda haramlık hükmünü alacağı, necis veya mütekavvim mal sayılıp sayılmayacağı, hangi durumlarda kendilerinden yararlanılabileceği gibi ayrıntılarda da aralarında görüş farklılığı olduğunu belirtmek gerekir.⁹⁶

Tercihe şayan olan görüş cumhurun görüşü ise de Hanefilerin görüşü, Sicilya'da üzüm bağlarının çokluğu ve onlara nebiz üretmelerini yasaklamaması nedeniyle revaç bulmuş bu da Hanefiliğin orada uzun süre kalmasının sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Yine, Sicilya'da halk arasında zuhur eden bir ayaklanmayı bastırmak ve halkın sorunlarını yerinde çözmek üzere II. İbrahim (ö.261), Heysen b. Süleyman(ö.275/888)⁹⁷ ve Kasım b. Ebu Menhel⁹⁸ isimli iki tane Hanefi kadıyı oraya göndermiş, onlar da halkın ileri gelenlerine saygı göstermişler, böylece huzursuzluk sakinleştirilmişti. Hanefi kadıların bu zarif/latif davranışı bölge halkından hüsn-i kabul görmüş ve Hanefi mezhebinin intişarına katkı sağlamıştır.⁹⁹

Son yıllarda Müslümanlar döneminde Sicilya kültürü ve Sicilya'da uygulanan Hanefi fıkının Sicilya hukukuna katkıları ve buradan Batı hukukuna tesirlerini inceleyen araştırmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi de John Makdisi isimli bir araştırmacının hazırladığı çalışmada, günümüz İngiliz hukukundaki akdin kuruluşu ve akdin hükümleri gibi usul hukukuna dair konuların Sicilya ve Endülüs'teki Hanefilik üzerinden İngiltere hukukuna geçtiğini, daha önceleri bu konuların Normand hukukunda olmadığını bildirir.¹⁰⁰ Mesela, Batı hukuk literatüründe kullanılan judge¹⁰¹(okunuşu qadgi-kâdı), jura(şura, jüri), actions(asıl okunuşu akdıya) eylemler/olaylar, contractt (karşılıklı akıt), noeud,(akid), credi/card(karz), usure(uşur ve vergi, faiz), fee(fey'/vergi), invoice(infak-nakil-satış belgesi), science(kıyas), agreement(ukırru veya ekrimî) kabul etme gibi aslı Arapça ya da Arapçadan etkilenmiş literatür bulunmaktadır.¹⁰²

Nitekim, Hristiyan Normandlar 1091 yılında adaya tamamen hâkim olunca ilk olarak siyasi kontrolü sağlamışlar, fakat Müslümanlardan ve özellikle Hanefi hukukundan istifade etmeye devam etmişler onlara hoşgörülü yaklaşım her konuda faydalanmışlardır. Hatta, Bizans'a karşı yapılan savaşta Müslüman askerler Normandların yanında yer almıştır. Adanın yeni sahipleri, tecrübeli Müslüman devlet adamlarını istihdam edip devlet işlerinde şura, teknik işler, yönetim usulleri, divanı, askeri usulleri, kısaca İslam yönetim modelini, tabii olarak Hanefi fıkını uygulamaya devam etmişlerdir. Kraliyet sarayında aralarında Arapçanın da bulunduğu üç farklı dille Latince "Duana de Secretis", Yunanca "Mega Sekreton" ve Arapça "Divân-ı tahkik e'l-ma'mûr" yazdırmışlar, Endülüs'te olduğu gibi kin ve nefrete kapılarak Arapçayı hemen terk etmemişlerdir.¹⁰³ Dolayısıyla, Sicilya'da Ağlebi iktidarının 909 da sona erdiği dikkate alındığında, adada Hanefiliğin etkisinin en az 150 yıl daha devam ettiği söylenebilir.

Ayrıca, 1215 tarihinde İngiltere'de kralın bazı haklarından vazgeçerek, kanun önünde kral da dahil olmak üzere herkesin eşit olduğunu ilan eden ve ilk insan hakları belgesi mahiyetindeki "Büyük şart" olarak tercüme edilen "Magna Carta/Charta"nın da Sicilya ve Endülüs'teki İslam Hukuku uygulamaları ve istilahından etkilendiği belirtilir.¹⁰⁴ Zaidan Ali Jassem ise "İngilizce ve Avrupa Dillerindeki Demokrasi Terimlerinin Kökeni Üzerine Radikal

⁹⁶ Baktır, "İçki", 21: 458.

⁹⁷ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrıkıye*, 192.

⁹⁸ Huşeni, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrıkıye*, 191.

⁹⁹ Chiarelli, *A History of Moslim Sicily*, 293.

¹⁰⁰ Borham, Atallah, *Tatbıku's-Şeriatı'l-İslamiyye fi Sikilya'l-İslamiyye ve'n-Normandiye*, (Mısır: İskenderiye Hukuk Fak. Yayını, ts.), 7. (Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwan*, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 2002) den naklen, 11.

¹⁰¹ İspanyolca'da j harfî, duruma göre k, h ve Arapçadaki noktalı h ve kaf harfî için kullanılmaktadır.

¹⁰² <http://www.divanalarabia.com/Intro.aspx> (Erişim: 10.04.2019).

¹⁰³ Aziz Ahmed, *Târîhu Sikilyeti'l-İslamiyye*, trc. Emin Tefik et-Tayyibi, (Tunus, y.y., 1980), 70.

¹⁰⁴ Haluk Songur, *Human Rights and Islam: An Attempt To Compare The Farewell Address Of The Prophet And The Magna Carta*, *Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19, (Isparta 2007).

<https://www.cambridge.org/core/books/magna-carta-religion-and-the-rule-of-law/quranic-magna-carta-on-the-origins-of-the-rule-of-law-in-islam/CC7FC75784D174061DF93C7A1BA408EA>

Bir Dil Teori Kuramı¹⁰⁵ mealinde tercüme edilebilecek İngilizce makalesinde 'magna carta' ifadesinde Arapçanın, yani İslam hukuku kavramlarının etkisini açıklamaya çalışır. Bu makale ile 103. dipnottaki internet adresinde bazı Arapça kelimelerin harfleri yer değiştirilerek İngilizceye geçtiği izah edilmekte ve bazı tahminlerle 'magna'nın "mecid" yani büyük, değerli (great) manasına geldiği, 'carta' ise Arapçadaki ceride/gazete/belge ya da kırtâs/kağıt manasında kullanıldığı, charta şeklinde yazılırsa "şarta" kelimesi gibi bir izlenim oluşturduğu izah edilmektedir. Buna göre telaffuz edildiği gibi yazmayı denersek "mecid caride" ya da mısır sıvesiyle "megid carta, "mecid şarta' tamlamalarının manasının "değerli sözleşme/belge" olduğu yorumları yapılmakta¹⁰⁶ ve zamanla İngilizce aksana "magna carta/charta" şeklinde aktarılarak dilden dile aktarılmıştır. En azından 'carta/charta' kısmının Arapça olduğu ve bunun da İslam medeniyetinden alındığını söylemek teoriden ziyade bir vakıdır denebilir. Nitekim, İspanya'daki seyahatlerimizde İngilizceyi yazıldığı gibi okursanız bu İspanyolca olur. O kelimelerin de belli oranının aslı Arapçadır denilmiştir. Carta kelimesinin sözlükteki karşılığı zaten "büyük şart" olarak tercüme edilmektedir.¹⁰⁷

Her ne kadar bazı yazarlar Sicilya'da Ağlebilerin yıkılıp yerine Fatımilerin geçmesinden sonra Hanefiliğin yavaş yavaş terkedilmeye başladığını yazsalar da kanaatimizce bu doğru değildir. Miladi 909 yılında Fatımilerin iktidara gelmesiyle hemen Hanefilik sona ermemiş, yine uzun yıllar Sicilya'da kalmaya devam etmiştir.¹⁰⁸ Belki, Hanefilik resmi mezhep olmaktan çıkmışsa da bu mezhebin oluşturduğu kültür devam etmiş, yazılan eserlerde bu mezhebin görüşleri yer bulmaya devam etmiştir demek daha doğru olur.

Nitekim, Ağlebilerin 909 yılında iktidardan uzaklaşmalarından yaklaşık yüz sene sonra yani miladi 999/1000 yılında vefat eden Makdisî, kendi yaşadığı dönemi anlatırken, Sicilya halkının çoğunluğunun hala Hanefî olduğundan bahsetmesi,¹⁰⁹ Hanefiliğin Fatımilerin iktidara gelmesiyle sona ermediğini gösterir.

8. Sonuç

Hanefî mezhebinin Mağrib ve Sicilya'daki serencamının araştırılmaya çalışıldığı bu araştırma, iddia edildiği gibi Hanefî mezhebinin ömrünün bu coğrafyada çok az olmadığını ve az bilinen bir mezhep olmadığını göstermektedir. Hanefilik Irak'ta ne zaman yayılmaya ve kök salmaya başlamışsa, aynı vakitte Akdeniz'in Afrika ve Endülüs yakasından oluşan İfrikiye'de de (bilâd-ı mağrib) taraftar bulmaya başlamış, özellikle kadılar aracılığıyla yüzyıllar boyunca resmî mezhep olarak yerini korumuştur.

Mezheplerin ömürleri de insan ömürlerine benzemektedir. İktidarda olanlar hangi mezhebi savunmuşlarsa o mezhep revaç bulmuştur. Sicilya'da da valilerin atadığı Hanefî kâdılar işbaşında iken bu mezhep hep belirleyici olmuştur.

Hanefî mezhebinin hayatın içinden süzülerek gelmesi, nakil ile akıllı belli kıstaslar dahilinde buluşturması ve dinamik yapısı sebebiyle tüm çağlarda hüsn-i kabul görmüştür. Öyle ki, sadece icra makamında kalmamış, diğer din mensuplarının da dikkatini çekmiş, onlara yön vermiş ve kendisine batı hukukunda yer bulmuştur.

Sicilya'da yıllarca Hanefiliğin takip edilmesinin sebeplerinden belki de en kuvvetlisi, Sicilya'yı fetheden komutan olan Esed b. Furat'ın aynı zamanda Hanefî mezhebine mensup bir kâdî olmasıdır. Esed'in Sicilya'yı fetih esnasında vefat etmesi, daha sonra gelen nesiller için bir vefa borcu gibi algılanmış ve bu adaya her zaman Hanefî kadıların atanması için vesile olmuştur kanaatindeyiz. Her ne kadar Kâdî Esed Malikiliğe hakim olsa da onun daha çok Hanefî mezhebine meyilli olduğu belirtilir. Çünkü o, İmam Malik'in Muvatta'nın tekrar gözden geçirilmiş hali olan "el-Esediyye" isimli eseri hocası İbnü'l-Kasım'a takdim etmiş, ardından Sahnun bu eseri yeniden dizayn ederek "konularına göre tedvin edilmiş" manasında "el-Müdevvene" şeklinde isimlendirmesinin ardından, İbnü'l-Kasım bu eseri daha çok beğenmesi üzerine Esed'in hocasına darıldığı, bu dargınlık üzerine de hocasının Esed'e

¹⁰⁵ Zaidan Ali Jassem, The Arabic origins of English and indo-European "Democratic Terms": A Radical Linguistic Theory Approach, VEDA'S - *Journal Of English Language and Literature* (JOELL), (2015), 2: 38.

¹⁰⁶ Zaidan Ali Jassem, The Arabic Origins of English and Indo-European "Legal Terms": A Radical Linguistic Theory Approach, *International Journal of Applied Linguistics and Translation* 1/3: 35-49 (2015).

¹⁰⁷ <https://translate.google.com/#view=home&op=translate&sl=auto&tl=tr&text=carta> (Erişim: 15.04.2019) Bu en pratik çeviri sayfasına carta yazılınca, kağıt ve belge, charta yazılınca ise şart ve tüzük manaları çıkmaktadır.

¹⁰⁸ Borham, *Tatbiku's-Şerîati'l-İslamiye fi Sikilya'l-İslamiye* 7.

¹⁰⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 238.

beddua ettiği hususlar birlikte değerlendirildiğinde, Esed'in kendisinin de artık bu esere sahip çıkmadığı, onun yerine Hanefi mezhebinin görüş ve içtihatlarına daha çok meylettiği, bu sebeple de onun önce Maliki, vefatına kadar da Hanefi olduğunu söylemek mümkündür.

Bu duygusal bilgilerin yanında, Hanefiliğin Sicilya'da rağbet görmesinin ardında adada yaşayan çoğunluğu ilgilendirmesi sebebiyle "hamr" ile "nebiz" arasında Hanefilerce farklı ve kolaylaştırıcı içtihatların bulunması, adı geçen mezhebin diğer ilkelerinin de kolayca kabul görmesine etki ettiği söylenebilir.

Bu etki sadece Müslüman halk nezdinde kalmayıp bölgedeki diğer din mensuplarınınca da hayretle izlenmiş ve bugünkü "usul hukuku"nun altyapısını Hanefi mezhebinden esinlenerek oluşturmuşlardır. Bu mezhebin ilke ve içtihatlarından Hristiyanların bile kolayca istifade etmesi ve rağbet göstermesi, Müslümanların da mezheplerine sıkı sıkıya bağlanmalarına, böylece uzun yıllar adada yaşamasına zemin hazırlamıştır.

Mısır'ın fethiyle Doğu'daki müctehidlerin görüşlerinin Kuzey Afrika'ya transferi kolaylaşmış, böylece Endülüs ve Sicilya'ya kadar ulaşmıştır. Bir yerde birden fazla insan varsa orada hukuk, adalet, yani kâdi ve mahkemeye ihtiyaç vardır. Bu sebeple de Müslümanların fethettiği hiçbir coğrafya müftî, kâdi ve imamsız bırakılmamış, tayin edilen kadıların mensup olduğu mezhep haliyle halkın mezhep mensubiyetinde etkili olmuştur.

Kaynaklar

- Abbas, İhsan. el-Arabu fi Sıkkılye. Beyrut: Daru's-sekâfe. 1975.
- Abduh, Muhammed. Muhaveratu'l-muslih ve'l-mukallid. Trc. Gerçek İslamda Birlik adıyla Hayrettin Karaman. Ankara: DİB Yay, 1996.
- Abdülbâki, Muhammed Fuad. el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Azîm. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife. 1945.
- Aslan, Nasi. İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri. Adana: Seçkin Yayıncılık. 2014.
- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. 8. Baskı. İstanbul: İFAV Yay. 2010.
- Azimli, Mehmet. "Sicilya'daki İslâm Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri." İstem 16, Konya: 2010.
- Baktır, Mustafa. "İçki". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV. 1998.
- Borham, Atallah. Tatbîku's-Şeriâti'l-İslamiye fi Sıkkılye'l-İslamiyye ve'n-Normandiye. İskenderiye Hukuk Fak. Yayını. (Jeremy Johns, Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Diwan, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 2002) den naklen.
- Chiarelli, C, Leonard. A History of Moslim Sicily, MidseaBooks: 2011.
- Cudî, Muhammed b. Muhammed Salih(ö.m.1943), Tarihu Kudâti'l- Kayrevân, Tunus: Matbaatü Vefa. 2004.
- Damad, Şeyhzade Abdurrahman b. Şeyh Muhammed. Mecmeu'l-Enhur. İstanbul: Matbaa-i Amire. 1308.
- Debbâğ, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed(696), Meâlim'ül-İmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân, Thk. Tenûhî, Abdurrahman b. Muhammed (839/1435), 3 cilt, Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1968.
- Ebu Hind, Halid. el-Mezhebü'l-Hanefi ve Ricâlühü bi bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî. Tunus: Camiatu Seydi bi'l-Abbas, ts.
- Habergetiren, Ömer Faruk. Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan, Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri. Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi 27. Şanlıurfa 2012.
- Halaçoğlu, Yusuf. XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı. Ankara. Türk Tarihi Kurumu. 1996.
- Hallaf, Abdülvehhab. İlm-i Usûli'l-Fıkh. Mısır. Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmîyye. 1948.
- Hallaf, Abdülvehhab. Hulasatu Tarihi't-teşri'i'l-İslâmî. Kuveyt: y.y., ts.
- Hitti, Philip K. Arap Tarihinin Mimarları. Trc. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yay. 1995.
- Hunke, Sigrîd. Allahs Sonne über dem Abendland: Unser Arabisches Erbe, Hamburg: Deutsche Verlags-Anstalt.1960.
- Huşenî, Muhammed b. Haris. Kitabu Tabakâti Ulema-i İfrikıye. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî. ts.
- Huşenî, Ebu Abdullah Muhammed b. Haris(361). Kudatu Kurtuba ve Tarihi İfrikıyye, Kahira: Mektebetü'l-Hancı. 1994.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. (711/1311). Lisanü'l- Arab. 15 cilt, Beyrut: 1955.

- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed (630/1233). Üsdü'l-gâbe fi Ma'rifeti's-sahâbe, 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2012.
- İbn Hacer, el-Askalâni Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö. 852/1449). el-İsâbe fi Temyizi's-sahâbe. thk. Âdil Ahmet Abdülmevcüd, Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1415/1995.
- Jassem, Zaidan Ali. The Arabic origins of English and indo-European "Democratic Terms": A Radical Linguistic Theory Approach. journal of english language and literature (JOELL). (2015).
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furat." Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara:TDV. 1995.
- Karaman, Hayrettin. Anahatlarıyla İslam Hukuku, 5 cilt, İstanbul: Ensar Neşriyat. 2011.
- Karaman, Hayrettin. Dört Risale. İstanbul: İz yayıncılık. 2000.
- Karaman, Hayrettin. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: Ensar Yay. 1989.
- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud. Bedaiu's-Sanai' fi tertibi's-Şerai'. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1988.
- Cûdî, Kayrevânî, Muhammed Salih (ö.m.1943). Tarihu Kudati'l-Kayrevân. Tunus: 2004.
- Kevserî, Muhammed Zahid b. Hasen. Bülûğu'l-Emâni fi Sireti'l-İmam Muhammed eş-eybânî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998.
- Kindî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshak (252/866). Kitâbü'l-vülât ve Kitâbü'l-kudât. Beyrut: Matbaati'l-Yûsüyyin. 1908.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara. TDV. 2004.
- Köse, Saffet. İslam Hukukuna Giriş. İstanbul: Kervan Yayınevi. 2012.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (1848-1886). el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye. Kahire: y.y. 1324/1906.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmet Şemseddin. Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekalim. Kahire: 1991.
- Mantran, Robert. İslamın Yayılış Tarihi. Trc. İsmet Kayaoğlu. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1981.
- Medenî, Ahmet Tevfik. el-Müslimüne fi cezîrati Sikilya ve Cenûbi İtaliya. Tunus: Mektebetü'l-İstikame, 1365.
- Moreno, Martino Mario. Sicilya'da Müslümanlar. Trc. Abdulhalik Bakır- Aydın Çelik, Fırat Ün. Orta Doğu Araştırmaları Dergisi 1. Elazığ: 2007, 165-220.
- Mu'nis, Huseyin. Me'âlimu târihi'l-Magrib ve'l-Endülüs. Kahire: Dârü'r-reşâd. 2004.
- Mekkî, Ebu Talip. Kütü'l-Kulüb. Kahire: Daru'r-reşad. 1961.
- Mevsâlî, Abdullah b. Mahmud. El-İhtiyar li Ta'lil'il-Muhtar. 2 cilt. Kahire: Daru'l-Fikr. ts.
- Maşalı, Münteha. Makdisi'nin Ahsenü't-Tekâsım'ı Bağlamında Fıkıh Coğrafyası. Usûl İslam Araştırmaları Dergisi 25, İstanbul: 2016. 25: 63-106.
- Nübâhî, Ebü'l-Hasen b. Abdullah b. Hasen. Târihu Kudâti'l-Endelüs. Beyrut: 1983.
- Özdemir, Mehmet. Endülüs Müslümanları-I. Ankara: TDV Yay. 2010.
- Özel, Ahmet. İmam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi. Ankara: DİB yay. 2015.
- Öztoprak, Mustafa. Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri. Şırnak Üniveristesi-İlahiyat Fak. Dergisi 4/7. Şırnak: 2013.
- Selkinî, İbrahim. El-Müyesser fi usuli'l-Fıkh. Dubai: Daru'l-irşad. 1990.
- Songur, Haluk. Human Rights And Islam: An Attempt To Compare The Farewell Address Of The Prophet and The Magna Carta. SDÜ. İlahiyat Fak. Dergisi 19. Isparta: 2007.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Sicilya" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yay, 2009.
- Şimşek, Murat. Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik. Konya: y.y. 2014.
- Şirbini, Mahmut. El-Kada fi'l-İslam. 2. Baskı. Mısır: y.y. 1999.
- Tolmacheva, Marina A. "Makdisi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yay., 2003.
- Temimî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed (333/945). Kitabu Tabakâtu 'ulemâ-i İfrikiyye. Beyrut:Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî. ts.
- Temimî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed (333/945). Tabakâtü 'ulemâ-i İfrikiyye ve Tûnis. nşr. Ali eş-Şâbbî-N. Hasan el-Yâfi. Tunus: Daru'l-Kütübü'l-Lübnanî.1985.
- Uzzârî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (h.712). el-Beyânu'l-mağrib fi ihtisârî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib. 4 cilt. Tunus: Daru'l-garbi'l-islami. 2013.
- Zebidi, Muhibbuddin Ebi Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaze el-Huseyni. Tâcül-arûs min cevâhiri'l-kâmûs. Kuveyt: Matbaatü Hukümetü'l-Kuveyt. 1987. 40 cilt. 1987.

Zehebî, Hafız Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1348). El-İber fi Haber min Gıber. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye. ts.
Zehrâni, Muhammed b. Sa'îd. el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Sıkalıyyeti'l-İslâmiyye. Mekke: İhyâu't-türasi'l-Arabî. 1993.

Hanafism in Sicilia

Abstract

Within the sects, that have survived until today and the most common sect from the East to the West is the Hanafî sect which has the highest share in the Muslim geography. The founding personality of the sect in the formation of the concept of sect with the views and thoughts of the Imam-ı Azam in the popularity of the Hanafi school, to interpret the legal interpretations of the teachers according to the conditions of the day and at the same time the invention of the method (istihsan) is important. This can be added to the fact that Hanafism is accepted as an official sect, that Abu Hanifa's students compile the jurisprudence of the sect, that there is a series of students who will convey sectarian views from generation to generation and the need to make a law.

The teacher and the Qadi practice sent by the Prophet to the new Muslim communities were continued in the following caliphs. The first conquests of Muslims in the Eastern lands and the Islamic moral values and literary teachings of these lands were taken by Muslims and the fiqh and law surrounding the daily lives of Muslims were also taken. This practice was preserved in Egypt, which is the first step of Islam in the West, and in North Africa where it was spread. The Practices of sending of the teachers and qadi's to Egypt in the period of Khalifa Osman and then which were continued during the period of Omar b. Abdulaziz, it was the occasion of this country to comprise of the first Muslim and then the individual sects based on the person around them.

In the 2nd century after emigration to Madinah, the process of formation of sects starting in cities like Kûfe, Damascus and Medina influenced the geography in the West. Many teachers who were educated in the madrasas in the East transferred this education to the newly conquered lands in the West so that the concept of sectarianism started in the East and West at the same time. During this period, the views of many interpreters of Islamic law (muctehid imams), including Abu Hanifa and his students, the founder of Hanafi school, began to enter this geography through students.

Since the Abbasids, who came into after Umayyads in 750, had an active role in the state administration as the official sect, the Hanafi sect reaching the lands of the Maveraünnehir in the East, firstly in the East, was first spread to Northwest Africa and then to the lands of Sicily and Andalusia.

In this article, the short period of the Hanafi sect's transition to the Western lands, the contributions of the judges in the dissemination of this sect, first of from these judges the influence of the conqueror of Sicily Esed b. Furat and the contributions of later judges, the reasons of finding fans on the island the reasons for the supporters and the loss of their influence, will be followed and the history of the course of the sect in Sicily will be explored.

Key Words: Islamic Law, Hanafism, Sicilia, Sect, region of Islamic Law(fiqh)

İbn Ebî'd-Dünyâ'nın -İslâhu'l-Mâl Özelinde - Derleme Estetiği

Ibn Ebi Ad-Dunya's Composition Esthetics -Specific to Islahu'l-Mal-

Adnan ARSLAN^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Ana Bilim Dalı
e-Posta: adnan.arслан@bilecik.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-3989-6612/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	15.01.2019
Kabul Tarihi:	29.03.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

İslam Düşünce Tarihi'nde hicri 3. asırdan itibaren derleme dönemine girildiği bilinmektedir. Müellifler çoğunlukla, kendilerine önceki yüzyılların aktardığı tüm dinî, edebî ve tarihi bilgileri konularına ve mezhebi eğilimlerine göre derleme yoluna gitmişlerdir. Yüzyıllar boyu devam edecek şerh, tafsil ve ihtisar türü eser geleneğinin ilk nüvelerinin atıldığı bu dönüm noktası yüzyılın önde gelen derlemecilerinden birisi de İbn Ebî'd-Dünyâ'dır. 208/823'te Bağdat'ta dünyaya gelen İbn Ebî'd-Dünyâ, döneminin tanınmış âlimlerinden oldukça istifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'den fıkh, Halef b. Hişam'dan kıraat Mahmûd el-Verrâk'tan şiir ve İbn Sa'd'dan tarih ve siyer konularında yararlanmışır. Ülkemizde akademik çevrelerce hakkında geniş çaplı çalışmaya yapılmadığını gördüğümüz müellifin eserleri, Arap akademi çevrelerinde de yeterince incelenmemiş olduğu görülmektedir. Müellifin hadis ve ahlaka dair eserleri üzerinde yapılmış kapsamlı bir çalışma da söz konusu ihmale değinmektedir. Kanaatimizce İbn Ebî'd-Dünyâ'nın eserleri çoğunlukla derleme nitelikli ve ahlaki içerikli olduğundan dolayı araştırılmaya sezâ görülmemiştir. Hâlbuki günümüze ulaşmayanlarla birlikte yaklaşık 300 civarında eseri olduğu tahmin edilen İbn Ebî'd-Dünyâ'nın âyet, hadis, sahabî ve selef-i sâlihîn kavilleri ve şiirleri kendi içinde sistematik bir tutarlılıkla konularına göre tertip etmesi onun derleme hususunda dikkat çekici bir estetiğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu makale, İbn Ebî'd-Dünyâ'nın "İslâhu'l-mâl" başlıklı eserinde mal ve mülk edinmenin adabını ortaya koyarken referans aldığı muhtelif kavilleri, dengeli ve uyumlu bir şekilde bir araya getirmesindeki ustalığa dikkat çekmektedir. Çalışmada müellifin araştırmaya konu olan eserin başlıklarına yer verilmiştir. Bâbların başlıklandırılması ve peşin sıra getirilmesindeki ahenk ve tutarlılığı temsil eden örnekler "derleme estetiği" zâviyesinden araştırılmış ve ortaya şöyle bir sonuç çıkmıştır: Müellifin eserinde birbiri ardına aldığı rivayetlerin kendi içindeki anlam ilişkilerinin izi takip edildiğinde, eserde yazılı olmayan ancak okuyucuyu yönlendiren "zımnî bir yorumlama"nın varlığı hissedilmektedir. Bu ise "derleme estetiği" denilebilecek bir iç ahengi yansıtmaktadır. Aynı atomların farklı dizilişi ile farklı moleküller meydana gelmesi gibi benzer âyet, hadis ve kavilleri farklı bir zihni arka plan ve yaklaşımla bir araya getirmesi kanaatimizce onun özgün bir yanını ifade etmektedir. Bu ahenk ise kendisini çok desenli bir örüntü içinde göstermektedir. Eserin girişi ile hatimesi anlamca birbirini dengeler mahiyettedir. Her bir bölüm kendi içinde verilmek istenen mesajı ifrat-tefritten muhafaza etme çabası içindedir. Birbirinden zahiren farklı vurgudaki hadisler aynı başlık altında verilmekle mal-mülk edinme konusundaki aşırılıklara tedbir alınmaktadır. Görünen o ki Müslümanın iş ve aile hayatında sapması muhtemel inhiraf noktalarını tespit edip önlemler almaya çalışan eserin "ölçülü olma" vurgusu, rivayetleri derleme mantığına etki etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebî'd-Dünyâ, derleme estetiği, İslâhu'l-mâl, iktisat.

GİRİŞ

Kendisine bol miktarda miras kalan vefâdâr ve bir o kadar da kadirşinâs bilge bir vâristen beklenen davranış, uhdesine düşen müktesebâtın mazarında ne büyük zahmetler, uğrunda çileler çekildiğini düşünmesi ve onu zayi olmaktan muhafaza etme gayreti olsa gerektir. Özellikle yığınla çaba ve müşterek zihni meşakkatin mahsûlü olan bir ilmî birikimin mirâsını devralan bir neslin ulemâ sınıfına yakışan, bu ilmî mirâsın ağırlığını omuzlarında hissetmesi ve var gücüyle bir satır dahi zayi etmeden bir sonraki neslin omuzlarına aktarma hassasiyetidir.

İslam Bilim Tarihi'nin özellikle ilk üç asrı Tefsir, Fıkıh, Hadîs, Nahiv ve Belâgat gibi ilimler açısından İslam Teoloji'sinin altın yüzyılları olarak anılmaktadır. Günümüze kadar tüm İslam dünyasının ahkâm istimbâtı ve metin yorumlamasında esas aldığı ilmî ölçütlerin teessüs ettiği ilk iki yüzyıldan sonra gelen üçüncü yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren artık tedvîn ve teliften daha ziyâde cem ve tasnif dönemi başlamıştır.¹ Kur'ân ve Sünnet'in kapsamlı bir inanç, ibadât, muamelât, hukuk ve ahlak sistemi olarak benimsendiği Müslüman toplumlarda bu iki kaynağın nasıl yorumlanacağı ve tatbik edileceği hususundaki kolektif çabayı miras olarak devralan üçüncü yüzyılın önde gelen İslam âlimlerinden birisi de İbn Ebi'd-Dünyâ Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân b. Kays el-Kuraşî (ö. 281/894)'dir.²

İbn Ebi'd-Dünyâ kaleme aldığı yaklaşık 220 civarında eseri ile³ kendi yaşadığı yüzyıla ulaşan kütüphaneler ve hâfızalar dolusu yazılı ve sözlü rivayet mirâsını tabiri câiz ise hüve hüvesine muhâfaza etme gayretine girmiş ve dağınık bir surette kendine ulaşan rivayete dayalı geleneği asrının ihtiyaç önceliğini gözeterek tasnife tabi tutmuştur.⁴ Çoğunlukla zühd ve rekâik türünden olan rivayetleri konularına göre yeniden düzenleyerek aynı metni farklı bağlamda ele almış ve "derleme estetiği" kavramında kendini gösteren bir tasnif yaklaşımı ile telifte bulunmuştur. Aynı atomların farklı dizilişi ile farklı moleküller meydana gelmesi gibi benzer ayet, hadis ve kavilleri farklı bir zihni arka plan ve yaklaşımla bir araya getirmesi kanaatimizce onun özgün bir yanını ifade etmektedir. Bu çalışma İbn Ebi'd-Dünyâ'nın mülkiyetin önemi ve iktisâdî girişimlerin Müslümanca bir bilinç ile yapılması üzerinde duran *İslâhu'l-mâl* adlı eserindeki bu derleme estetiğini ele alacaktır.

İSLÂHU'L-MÂL

Ağırlıklı olarak zühd ve rekâik içerikli eserler kaleme alan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *manevi eğitim ve karakter terbiyesine*⁵ yöneldiği görülmektedir. Eserlerinin içeriğine göre tasnif edildiği listelere bakıldığında onun ilmi şahsiyetinin daha ziyâde Müslüman bireyin ahlâki islâhına odaklandığı kolaylıkla fark edilecektir. Zira günümüze kadar ulaşan irili ufaklı eserlerinin çoğunluğunun ana temasını ölüm, kabir, zühd, takva, hilm, edep vs. konular oluşturmaktadır. Bu eserlerde İbn Ebi'd-Dünyâ'nın genel olarak mensubu olduğu Hanbelî Mezhebi'nin "rivâyete dayalı" ve "yorumdan çekinen" yaklaşımı⁶ baskın olduğu görülmektedir. Ancak gördüğümüz kadarıyla İbn Ebi'd-Dünyâ bu eserlerinden birisi olan *İslâhu'l-mâl*'de rivayetleri sıralarken kendi zihninde tasarladığı düşünsel bir arka plana göre derlemediği ve dolayısıyla sessiz bir şekilde yorumlamada bulunduğu dikkatimizi çekmiştir.

Nâşir mukaddimesi ve fihrist hariç kalmak kaydı ile toplam 120 sayfadan oluşan eser 17 bâbtan müteşekkildir.

1. Yardım ve Tamamlama
2. Malın Fazîleti
3. Malın Islâhı
4. Maişette Merhametli Olmak
5. Uzmanlaşma
6. Ticâretin Fazîletleri
7. Ticarete Zemmedilenler
8. Mümâkese

¹ İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Ebebiyatı*, Beşinci Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 26.

² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 9. Baskı, C: 13, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1993), s. 397.

³ Fâdîl b. Halef el-Hummâde, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan*, (Riyad: Dâru'l-atlasi'l-hadrâ, 2012), s. 72.

⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ'nın hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Fâdîl b. Halef el-Hummâde, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan*, (Riyad: Dâru'l-atlasi'l-hadrâ, 2012).

⁵ İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dünyâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebud-dunya> (13.01.2019).

⁶ Zübeyir Bulut, "Hanbelî Akâidinin Teşekkülü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (2017): 2942-2943.

9. Gayrimenküller
10. Ziyâ
11. El Zanaatı
12. Malda Ölçülü Olmak
13. Yemede Ölçülü Olmak
14. Giyecekte Ölçülü Olmak
15. Mirâs
16. Malın Çokluğu
17. Fakirlik

Eserin birinci babının ilk hadisi Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim bir malı hakkıyla alırsa onun için onda bir bereket olur. Kim de hakkı olmayan bir malı alırsa yiyip de doymayan kişi gibi olur.*”⁷

Eserin ilk babına bu hadis ile başlayan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın son bâb olan “el-Fakr'a ise Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen: “*Haset neredeyse kadere galebe edecekti. Fakirlik de neredeyse küfr (inkâr) olacaktı.*” hadisi ile başlamıştır.⁸ Eserin başlangıç ve sonunda karşımıza çıkan bu iki hadis, müellifin eseri telif etme amacına imada bulunmaktadır. Müslümanlar şayet ilk hadisin lafzında geçtiği gibi malı “hakkıyla” elde etmeye özen göstermezse son hadiste işaret edildiği gibi fak u hâle düşecek ve yiyip de doymayan” kişi gibi her ne kadar kazansa da “eli delik” kimse gibi edindiği mal ve mülk elinden akıp gidecektir. Dolayısıyla eserin yazılma amacı berâatü'l-istihlâl kabîlinden ilk hadiste belirtildiği gibi son babın ilk hadisinde de adeta sonuç bildirgesi türünden özetlenmiştir denilebilir.

İlk babın ikinci hadisinde de ilk hadiste olduğu gibi ikinci, üçüncü hadislerde de aynı şekilde “hakkıyla” ibaresi bulunmaktadır. Bundan sonra gelen pasajlarda itidalli geçişlerle mal kazanma aleyhinde rivayetler serdedilmiştir. Hz. Âişe'den rivayet edilen “*Biz kime temiz olmayan maldan verdi isek bereketi olmayan maldan vermişizdir.*” mealindeki hadisinin akabinde gelen “*Allah temizdir. Sadece temiz olanı kabul eder.*” hadisi⁹ ve hemen peşinden gelen “*Ey peygamberler! Temiz olanlardan yiyin.*” âyeti¹⁰ eserin başlangıcında verilen hadisin metninde geçen “hakkıyla” kaydından ne anlaşılması gerektiğine açıklık getirmektedir. Peş peşe verilen hadisler ve âyetler birbiri ile anlamca bütünleşmiş ve tamamlayıcı bir keyfiyet arz etmektedir. Mal kazanmaya karşı olmadığı aşikâr olan İslamiyet'in mülkiyet edinmede “hakkıyla” şartını öne sürdüğü ve ancak neticesi helal olan çalışmanın temiz olup Allah tarafından kabul edileceği mesajı rivayet sıralamasında kendini göstermektedir. Saçı başı dağınık, toz künge içinde bir adamın ellerini semaya kaldırıp “Ya Rab!” diyerek ettiği duasına icabet edilmeme sebebi olarak yediğinin, içtiğinin, giydiğinin haram olması gösterilmiştir.¹¹ Bu rivayet de malın ancak haramlardan arındırılmış olmak kaydı ile “*hakkıyla*” kazanılmış olacağı anlamını pekiştirmektedir.¹²

Bundan sonra gelen rivayetler bu bâbın sonuna kadar biraz önce değindiğimiz gibi tedrici ve itidalli olarak malı olumsuzlaştırmaya yöneliktir. Mal kazanma hırsının kötülendiği,¹³ insanlar arasında düşmanlık ve kine sebep olduğu¹⁴ çok malın beraberinde çok da dert getirdiği¹⁵, mahşer günü kişiye kazandığı malın hesabının sorulacağı¹⁶ ve suyun olduğu yerde mal, malın olduğu yerde de fitne olduğu¹⁷ manasındaki sakındırmalardan sonra bâbda, en nihâyetinde başladığı yere geri dönerek kulun “helâlinden kazanıp harcamasında kendisi için bereket” bulunduğu hadisine yer vermiştir.¹⁸

⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, tah: Muhammed Abdulkâdir Atâ, 1. Baskı, (Beyrut: Muesesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, 1993), 13.

⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, 121. Hadisin kaynağı için bk. Kelebâzi, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b.Ya'kûb, Bahru'l-Fevâid, tah: Vecih Kemâluddîn Zekî, 1. Baskı, (Kahire: Dâru's-selâm, 2008), s. 162.

⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 14: 90.

¹⁰ Mu'minûn, 74/51.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 14: 90.

¹² İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, ss. 9-25.

¹³ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, 21. İbn Receb burada “Bir koyun sürüsünün içine salıverilmiş iki aç kurdun o sürüye verdiği zarar, mala ve mevkiye düşkün bir adamın dinine verdiği zarardan daha büyük değildir.” hadisine yer vermiştir. Hadisin tahriri ve şerhi hakkında ayrıntı için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Zemmu'l-hırs ale'l-mâl ve's-şeraf*, tah: Ebû Âsım el-Berakâti, 2009. erişim: 28.03.19 https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single8/ar_Craving_For_Wealth_Status.pdf

¹⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 24.

¹⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 25.

¹⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 28.

¹⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 30.

¹⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, 31. Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1: 387.

Bâbın hakkıyla mal edinmeye “teşvik ederek” yapmış olduğu başlangıç ortada haksız malın zararlarından “korkutmuş” ve nihâyetinde gayet fitrat gerçeği ve zarûreti olan kazanmanın “berekat vesilesi” olduğu vurgusu ile “ibtidâ ve intihâ”yı uyumlu bir şekilde birleştirmiştir.

İbn Ebi'd-Dünyâ, eserinin tamamını okumaya imkân bulamayacak olanlara yönelik eserin ana fikrini ilk bâbda vermek istemişçesine dengeli bir tertip ile ayet, hadis ve kavilleri verdikten sonra ikinci bâbda mal mülk edinmenin ayıp, kusur değil bilakis bir erdem olduğuna değinmektedir. İkinci babın açılışı Amr b. Âs'tan rivayet edilen “Sâlih mal sâlih kişi için ne kadar da güzeldir.” hadisi iledir.¹⁹ Babın başlığından da anlaşılacağı üzere başından sonuna kadar tüm alıntılar aynı maksadı destekleyecek şekilde derlenmiştir. Ancak bu derleme de yine kendi içinde bir estetiği yansıtmaktadır. Örneğin ilk hadiste geçen sâlih mal ve sâlih kişi ile kastedilen niteliğin ne olduğu ikinci hadiste açıklanmıştır. “Allah'tan korkan için zenginlikte bir beis yoktur.”²⁰ Buna göre ilk hadiste geçen “sâlih kimse” ile kastedilen takva sahibi olanlardır. Öyle ise kişi nefsi hakkında Allah'a karşı takva içerisinde ise onun kazanacağı malın da kendisine bir zararı bulunmayacaktır. Allah'tan hakkıyla korktuğu için edindiği ne varsa onu yine Allah'ın razı olacağı surette sarf edecektir.

Müellifin dünya ahiret dengesini temin etmeye çalıştığı bu başlıkta; Hz. Ömer'e ait olan “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya; yarın ölecekmiş gibi ahirete çalış” tavsiyesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Dünyası için ahiretini ve ahireti için de dünyasını terk edende hayır yoktur.” hadisi, Ben-i İsrâil'den âbid bir şahsın “Allahım dinime dünyam ile yardım et.” duası, “cimrilik yapmadan mal tutmanın Allah'ın bir lütfü” özdeyişi ve Süfyân-ı Sevri'nin (ö. 161/778) “Mal bu zamanda müminin silahıdır.” sözü gibi onlarca rivayet derlenmiştir. Bu rivayetlerin biri hariç her birinin öncesi ve sonrası ile tamamlayıcı ve pekiştirici anlam ilişkisi olduğu açıkça görülmektedir. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın bu başlık altında aldığı ancak söylenme maksadının bu bâbın amacına uygun olmadığını düşündüğümüz bir değerlendirme dikkatimizi çekmiştir.

Hasen b. Abdurrahman'dan rivayet edildiğine göre bazı hükemâya (bilge şahsiyetlere) şöyle sorulmuştur: “Âlimler mi daha efdaldir yoksa zenginler mi?” “Âlimler daha üstündür.” cevabı verince şöyle sorulmuştur: “O halde neden daha ziyâde âlimler zenginlerin kapısında durmaktadır? Cevaben: “Âlimlerin zenginlerin değerini bildiğinden zenginlerin ise âlimlerin değerini bilmediğinden” denilmiştir.²¹

Burada İbn Ebi'd-Dünyâ'nın yer verdiği rivayette: “Âlimlerin malın kıymetini bildiği” dolayısıyla “mal edinmenin önemini âlimlerin de ikrar ettiği” şeklinde bir mesajın verilmek istendiği kanaatinde değiliz. Muhtemelen edindikleri ilim ve şöhret ile yönetici sınıfına yanaşarak çıkar devşirme peşinde koşan “menfeatperest âlimler” zarif ve nükteli bir şekilde kınanmıştır. Buna binaen ıktibas edilen bu rivayetin münasip bağlamının bu bâb olmadığı söylenebilir.

Bu bâbda dikkat çeken diğer bir tertip ahengi, mal edinmenin ibadet hayatında verdiği huzur ve sükûnet ile ilişkisine dair olan rivayetler arasında görünmektedir. Hz. Ömer'in “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir yıllık yiyeceğini biriktirdiği” şeklindeki kavlından sonra “yiyecek biriktirme” davranışının ne hikmete mebnî olduğuna dair Selmân-ı Fârisî'nin: “Kişi eğer yiyeceğini elde ederse mutmain olur.” sözünü aktarmıştır. Bundan sonra gelen rivayet ise ünlü zâhidlerden Mâlik b. Dînâr'ın ihtiyacından fazla olduğu anlaşılan miktarda yiyecek satın alma hikmetini açıklamak için verdiği: “Bu oruç ve namazdır.” sözüdür.²²

“Sizin için Allah Rasûlünde güzel örnekler vardır.” mealindeki ayetin²³ açıkça bildirdiği gibi Müslümanların, yaşamın karmakarışık yolları içerisinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Sünnetini kendilerine bir pusula gibi hayat rehberi edinmelerini bizzat Allah tavsiye buyurmuştur. Pek çok hadiste sakındırılan dünyaya ait “uzun emeller” sahibi olmak ile bu rivayette geçen “mal biriktirmek” hususları ne vecihle telif edilebilir sorusu akla gelmektedir. O halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “yiyeceğini iddihâr” edip hatta bir yıllığını biriktirmesi rivayeti şerhe muhtaçtır. Buna binaen İbn Ebi'd-Dünyâ bu rivayeti takiben açıklayıcı ve tamamlayıcı diğer rivayetlere yer vermiştir. Buna göre nefis, eğer bir kenarda hayatının idamesi için ister istemez mecbur olduğu rızkını temin edilmiş görürse gelecek endişelerinden azâde olarak mutmain bir halde kendini ibadete verebilecektir. Peş peşe zikredilen rivayetlerdeki uyumdan anlaşıldığına göre, ibadetlerde esas olan “huşû” haline yardımcı

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 197.

²⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 32. Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5: 372.

²¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 43.

²² İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l-mâl*, s. 45.

²³ Ahzâb, 33/21.

olacak unsurlardan birisi de kişinin zihnen tedirginliğini gidermesidir. Buradan hareketle şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Müslüman, ibadet hayatının istikrarlı ve huzurlu bir istikamette devamlılığı için maddî kaygılardan zihnini olabildiğince tecrit etmelidir. Uzun yıllara yayılan ağır borçlar ve taksitlerin yahut sağlıklı düşünceyi felce uğratan yokluk ve darlıkların baskısı altında ezilen zihnin, uhrevî sorumlulukları yerine getirirken ne ile meşgul olacağı aşikârdır. Bu itibarla Müslümanın kulluk hayatının sıhhati açısından mümkün merteye bir kenarda “*ihtiyât akçesi*” kabilinden birikimi olmalıdır. Rızık bakımından sürekli bıçak sırtı ve olası masrafların husûlünden tedirgin bir halet-i rühiyede yapılan ibadetlerin ne kadar huşû içerisinde olabileceği çoğumuzun malumudur.

Kişinin sahip olduğu malının ve mülkünün haddizâtında ahiret hazırlığına engel değil bilakis vasıta olduğuna delalet eden ardı ardına pek çok senetli rivayetlerin cezâletli bir şekilde birbirine omuz omuza vermesi hakikaten de câlib-i dikkattir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “*Dünya ne güzel binektir. Gidin sizi ahirete taşıyın*” hadisi²⁴, Urve b. Zübeyr’in “*Malda iyilikler vardır.*”²⁵ ve Abdullah b. Zübeyr’in: “*Dünyanın bir günahı yok! Ahiret ancak dünyada kazanılır.*”²⁶ Şeklindeki sözleri dünyanın ahirete bakan ve ebedi âlemlerin ticâretgâhı ve pazarı olan yüzüne teşvik etmektedir. Kimilerince dünyanın terki şeklinde anlaşılan zühd manasını tashih eden bu rivayetlere göre Sünnet’e uygun olan dünyayı terk etmek değil, istihdâm etmektir; vesile kılmaktır; kalbi bağlamadan onu bir binek olarak vasıta bilmektir.²⁷

Sahip olunan şeylerin ölçülü ve dengeli bir şekilde sarf edilmesi konusuna tahsis edilen dördüncü bâb, Câbir b. Abdillâh’tan rivayet edilen şu hadis ile başlamaktadır: “*Bir şey pişirdiğiniz zaman suyunu çok katın ve komşularınıza dağıtın.*”²⁸ Bunu takip eden diğer hadis de yemek yapıldığı zaman suyunun bol katılması tavsiyesinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) iktisatçılığını gayet veciz ve çarpıcı bir surette ortaya koyan bu hadis bâbın tamamında alınan rivayetlerin de tabiri caiz ise mayası konumunda olmuştur.

Kanaatimize göre hadiste tavsiye edilen “*yemeğin suyunun artırılması*”, Müslümanın tüm iktisâdî hayatında uygulayabileceği bir maişet prensibini tespit etmektedir. “*Yemeğin suyunu çok katın.*” tavsiyesinin akabinde gelen: “*Komşularınıza da dağıtın.*” ifadesi, mal ve mülkte yapılan tasarrufların salt ticâri-dünyevî gâilelerden sakınmak için değil aynı zamanda hayır ve hasenâta aracı kılınması lüzumuna işaret eder denilebilir. Müslüman bireysel olarak daha az malı “yemeğin suyunu artırma” örneğinde olduğu gibi daha verimli kullanarak başkalarına yararlı olabilir. Nitekim bu anlamı destekleyen pek çok rivayet bu bâb başlığı altında dengeli olarak sıralanmıştır.

Bu bâb başlığı altında kendini hissettiren tertip uyumuna örnek olarak “et” yemeye dair rivayetler gösterilebilir. Ebû’d-Derdâ’dan rivayet edilen bir hadiste: “*Dünya ve cennet ehlinin katıklarının efendisi ettir.*” buyurulmaktadır.²⁹ Bunu teyiden etin insanın fiziksel ve mental yönüne faydalarına dair rivayetler arka arkaya sıralanmıştır. Bu rivayetlere göre et; yüzü güzelleştirir, psikolojiyi hoş tutar, kalbi ferahlandırır ve beden gücünü zinde tutar. Et yemenin övüldüğü bu rivayetlerden sonra sürekli et yemenin kalp kasveti verdiği dair kaviller zikredilmiş ve sonrasında da her şeyde itidalli olmanın esas olduğuna dair pasajlara yer verilmiştir.³⁰

SONUÇ

Zühd ve Tasavvuf’a yatkın kalemiyle “İslâhu’l- mâl” adlı bir eser ortaya koyan İbn Ebi’d-Dunyâ, bu çalışmasında daha fazla mülkiyet edinme ve bu yolda çalışmaya teşvik sadedinde rivayetleri derlemekle sağlıklı bir zühd anlayışının nasıl olması gerektiğine dair düşüncesini bizlere aktarmaktadır. “Düşüncesini aktarmak” derken bunu, kendine ait sarîh ifade ve yorumları ile yaptığından bahsetmiyoruz. İbn Ebi’d-Dunyâ aldığı rivayetlerin içeriğini tevîl etmeksizin onları zihnindeki düşünsel bir arka plana göre derleyerek dolaylı yoldan tevilde bulunmuştur. Müellifin eserinde birbiri ardına aldığı rivayetlerin kendi içindeki anlam ilişkilerinin izi takip edildiğinde, eserde yazılı olmayan ancak okuyucuyu yönlendiren “zımnî bir yorumlama”nın varlığı hissedilmektedir. Bu ise “derleme estetiği” diyebileceğimiz bir iç ahengi yansıtmaktadır. Müellifin bu tarzdaki derleme yönteminin diğer eserlerinde görüldüğü

²⁴ İbn Ebi’d-Dunyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 48.

²⁵ İbn Ebi’d-Dunyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 47.

²⁶ İbn Ebi’d-Dunyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 48.

²⁷ Zühdün nasıl anlaşılması gerektiğine dair ayrıntı için bkz: Kadir Özköse, “Zühd ve Süflerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002): 175-194.

²⁸ İbn Ebi’d-Dunyâ, *İslâhu’l-mâl*, 63. Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 149.

²⁹ İbn Mâce, *Sünen*, 2: 1099.

³⁰ İbn Ebi’d-Dunyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 69.

ve sonuç olarak onun bu bakış açısının daha kapsamlı bir araştırmaya konu olabileceği kanaatimizdir.

Kaynaklar

- Bulut, Zübeyir. "Hanbeli Akâidinin Teşekkülü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017): 2941-2962.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*, 5. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003).
- Fâdıl, b. Halef el-Hummâde. *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dunyâ İbn Ebi'd-Dunyâ Muhaddisen ve Muslihan*. (Riyad: Dâru'l-atlasi'l-hadrâ, 2012).
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebü'd-Dünyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebud-dunya> (13.01.2019).
- İbn Ebi'd-Dünyâ, *İslâhu'l- mâl*, tah: Muhammed Abdulkâdir Atâ, 1. Baskı, (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, 1993).
- İbn Receb el-Hanbelî, *Zemmu'l-hurs ale'l- mâl ve's-şeraf*, tah: Ebû Âsım el-Berakâtî, 2009. erişim: 28.03.19 https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single8/ar_Craving_For_Wealth_Statu s.pdf
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, tah: Şuayb Arnavûtî, Âdil Mürşid, 1. Baskı, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1998.
- İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, tah: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi'l- kutubi'l-Arabiyye, ty.
- Kelebâzi, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b .Ya'kûb, *Bahru'l-Fevâid*, tah: Vecîh Kemâluddîn Zekî, 1. Baskı, Kahire: Dâru's-selâm, 2008.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Süfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002): 175-194.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 9. Baskı (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1993).

Ibn Ebi Ad-Dunya's Composition Aesthetics -Specific to Islahu'l-Mal-

Abstract

It is known that in the History of Islamic Thought entered the compilation period from the 3rd century. The authors often compile themselves to all religious, literary and historical knowledge of the previous centuries and their sectarian tendencies. Ibn Ebi ad-Dunya was one of the leading compilers of this century. Ibn Ebi ad-Dunyâ who was born in Baghdad in 208/ 823, benefited greatly from the well-known scholars of his time. He benefited from Ahmed b. Hanbal in hadith and Islamic law (fiqh), from Mahmoud al-Warrak in poetry and from Ibn Sa'd in Islamic history. It is seen that the works of the author who we see that there is no extensive study about academic circles in our country, have not been studied sufficiently in the Arab academies as well. A comprehensive study on the author's works on hadith and morality also refers to this neglect. In our opinion, the works of Ibn Ebi ad-Dunya were mostly of compilation and moral content. However, Ibn Ebi ad-Dunya, which is estimated to have about 300 works with those who have not survived has a remarkable aesthetics in terms of compilation. This article points out the mastery of Ibn Ebi ad-Dunya's in his balanced and harmonious way of bringing together the various clans which he took reference while laying down the steps of acquiring the property. In this study, the titles of the author of the research are included. The examples representing harmony and consistency in the ordering and pre-ordering of the Suburbs were researched from the compilation aesthetics. This reflects an internal harmony that can be called compilation aesthetics In our opinion, it is a unique aspect of our opinion that we bring together similar verses, hadiths and clans with different background and approach. This harmony shows itself in a patterned pattern. The entrance of the work and the calligraphy literally balance each other. Each chapter is in an effort to preserve the message to be given within itself. While the hadiths on different accents are given under the same title, the excesses on property acquisition are taken into consideration. It seems that the work of a Muslim and the workplace in order to determine the points of interest and to take measures to measure the in metered emphasis on the work has affected.

Keywords: *Ibn Ebi ad-Dunya, composition estetism, Islâhu'l-mal, economy*

İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması

The Comparison of Islamic Heritage Law and Turkish Heritage Law by Their Successors

Alpaslan ALKIŞ^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-Posta: alpaslanalkis@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-3401-7073/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.03.2019
Kabul Tarihi:	15.05.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Küçük, büyük her yaşayan insan için ölümün mukadder olması, hayatta kazanılan malların ölüm sonrasında kimlere kalacağı meselesini önemli hale getirmektedir. Bu meselenin çözümü için hukuk sistemleri ferdin veya ailenin korunması gibi kriterler doğrultusunda miras dağıtım yöntemleri geliştirmiştir. Toplumların inanç ve kültürlerinin etkisi gibi nedenlerle miras hukuk sistemleri arasında bir takım farklılıkların oluşması olağan olmakla beraber hak, adalet ve denge gibi ortak noktalarda bulunmaktadır. Bu benzerlik ve farklılıklar açısından miras sistemleri arasında kıyaslamalar yapmak mümkündür. İslam miras hukukunun hak, adalet, denge, ihtiyaç ve yakınlık gibi miras dağıtımında gözetildiği ilkelerinin yanında kaynağının farklı olmasından kaynaklanan kendine has karakteristik özellikleri de vardır. İslam miras hukuku öncelikle Kur'an-ı Kerim ve bunun uygulayıcısı konumunda olan sünnet ile düzenlenmiştir. Kur'an da çoğu husus genel prensip ve ilkeler çerçevesinde açıklanırken miras hukuku ise tam aksine en teferruatlı açıklanan meselelerden biri olmuştur. İslam miras hukukunun kendine özgü özelliklerinden biri "ashabu'l-ferâiz" adı verilen varislerin ve hisselerinin belirlenmesidir. İslam miras sisteminde her tabakadan geniş bir varisler listesi oluşturulmuş ve her birinin özelliğine uygun olarak ayrı ayrı miras hisseleri belirlenmiştir. Belirlenen bu hisselerin toplamına da kırk hal adı verilmiştir. Böylece İslam hukukunda adalet, nafaka sorumluluğu, yakınlık derecesi, ihtiyaç durumu gibi dengeler gözetilmek suretiyle kendine özgü yeni bir miras sistemi oluşturmuştur. Türk miras hukuku ise zümre sistemini benimseyen İsviçre medeni hukukunun iktibas edilmesiyle oluşturulmuştur. Bu sisteme göre önce ölenin çocukları ve eşi ile birinci zümre, anne baba ve kardeşler ile ikinci zümre, dede nine ve bunların çocukları ile üçüncü zümre oluşturmuştur. Miras öncelikle birinci zümre sonra ikinci zümre son olarak da üçüncü zümre içerisinde dağıtılmaktadır. Bu dağıtım usulü anne baba gibi yakın akrabaların miras alamayıp göreceli olarak uzak akraba olan torunların hatta evlatlıkların miras alabilmesi gibi bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu çalışmada söz konusu iki hukuk sisteminin miras hükümleri varisler açısından mukayese edilerek pratikteki sonuçlarının ortaya konması amaçlanmıştır. İslam miras hukukuyla Türk miras hukuku arasında farklı açılardan karşılaştırmalar yapan akademik çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar genelde hukuk sistemlerinin özellikleri çerçevesinde yapılmıştır. Doğrudan varislerin hisselerini karşılaştıran bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu sebeple çalışmada her iki hukuk sisteminin temel kaynaklarından hareketle, varisler ve hisseleri çerçevesinde karşılaştırması yapılacaktır. Böylece miras sistemlerine karşı bir farkındalık oluşturulmaya çalışılarak konunun sadece erkek ve kız hisselerine indirgenemeyeceğini ve farklılıkların önemli bir sistem tartışması olduğunu gündeme taşıyarak akademik camiada yeniden tartışılmasına kapı aralamak istemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Miras, Miras Hukuku, Varis, Hisse, İslam Miras Hukuku, Türk Miras Hukuku, Mukayese.

GİRİŞ

İnsanlar aile hayatı kurarak kendi nesillerinin devamı sağlayacak şekilde yaratılmıştır. İnsanların kendi soylarını sürdürme arzuları, onların hayatta kazandıkları maddi imkân ve varlıkları da kendilerinden sonraki nesillerde devam ettirme arzusuna sürüklemektedir. İnsanoğlu, ben öldükten sonra malım ne olursa olsun kim kullanırsa kullansın diyememektedir. Hatta çoğu zaman malının kendi nesline kalacak olması ve bu malla çocuklarının gelecekte rahat bir hayat sürdürebilecek olması düşüncesi insanın mal kazanma ve biriktirme hırsını artırmaktadır. Bu nedenle tarih boyunca, ölen kimsenin geride bıraktığı mal ve hakların kimlere verilmesi gerektiği hususu hukuk sistemleri tarafından yapılan düzenlemelerle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Böylece miras hukuk sistemleri ortaya çıkmıştır. Kendine özgü bir felsefeye sahip olan bu hukuk sistemleri arasında bazı temel prensiplerde bir benzerlik bulunmakla beraber kültürel, toplumsal, iktisadi ve dini nedenlerden kaynaklanan bazı farklılıklarda bulunmaktadır.

İslam miras hukukunun temelini Kur'an-ı Kerim ve Sünnet oluşturmuştur. Kur'an meseleleri çoğunlukla genel prensipler şeklinde açıklarken miras hukukunu ise hisseleri teker teker sayacak kadar teferruatlı bir şekilde açıklayarak kendine özgü bir miras sistemi geliştirmiştir. Batıda ise miras sistemleri özellikle Cermen ve Roma hukuklarının etkisi altında gelişmiştir. Miras sistemleri içinde bulunduğu dini, kültürel ve sosyal unsurlara göre, "zümre sistemi", "ferdiyetçi sistem" ve "sınıf sistemi" gibi yaklaşımlarla miras hukuklarını geliştirmişlerdir.¹

Türk miras sistemi ilk olarak İsviçre Medeni Kanunu'nun çevirisi ile hazırlanan ve 1926 yılında kabul edilen 743 sayılı Türk Medeni Kanunu ile uygulanmaya başlamıştır. Söz konusu kanun daha sonra 2001 yılında yürürlükten kaldırılmış ve yerine 22/11/2001 yılında kabul edilen 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu yürürlüğe girmiştir. Böylece Türk miras sistemi bu kanun hükümleri doğrultusunda uygulanmaktadır. Bu nedenle çalışmada Türk miras hukukuyla ilgili hüküm ve açıklamalarda 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu ile Türk Miras Hukuku kitapları esas alınmıştır.

Türk miras sistemi ile İslam miras sistemi arasında, hukuk sistemlerinin özellikleri ve genel prensipler bağlamında karşılaştırmalar yapan akademik çalışmaların bulunduğu görülmektedir. Bu hususta müstakil olarak Şakir Berki'nin içerik olarak birbirine benzer üç makalesi, Abdurrahman Yazıcı'nın bir makalesi ve Mustafa Harun Kıyık ile Mehmet Hanifi Tuncer'in Yüksek Lisans Tezleri bulunmaktadır.² Ancak bu çalışmalarda farklılıklar genelde hukukların sistemsellik özellikleri üzerinden yapılmaktadır. Buna göre Türk miras sistemini, İslam miras sisteminden ayıran en önemli özelliğin kanuni mirasçılıktan ziyade ölüme bağlı tasarrufların olduğu belirtilmektedir. Ayrıca kanuni mirasçıların iki kısma ayrılması, fûrûun ve mürisin ana babasının birlikte mirasçılığı, erkek ve kız payları arasındaki eşitsizlik, terekeden sadaka, mirası red, mirastan iskat, mirastan feragat, tenkis davası, mirasçıların borçlardan mesuliyeti ve mirasta iade, tasarruf nisabı, mirasçı nasbı, mirasçıya vasiyet ve iptal davası meselelerinde de farklılıklar olduğu belirtilmektedir.³ İki hukuk sistemi arasında doğrudan varisler ve hisselerine yönelik karşılaştırma yapan bir çalışmaya ise rastlanılmamıştır. Bu nedenle iki hukuk sistemi arasındaki farkların daha somut bir şekilde fark edilebilmesini ve hayata yansıyan pratik sonuçlarının görülebilmesi için bu çalışmada iki hukuk sisteminin varisler ve hisseleri bakımından karşılaştırılmasına gayret edilecektir.

İslam hukuk literatüründe de miras konusu ilk dönemlerden itibaren klasik fûrû-i fıkıh eserlerinde "kitâbü'l-ferâiz" başlığı altında ayrı bir bölüm halinde ele alınmış ancak zamanla başlı başına bir bilim dalı olarak telakki edildiğinden bu alanda müstakil eserler telif edilmiştir. İlk müstakil eserler arasında özellikle Hanefî ulemâsından Secâvendî (ö. 596/1199)'nin "el-Ferâizü's-Sirâciyye" adlı eserleri rağbet görmüş ve üzerlerinde birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır. Bu eser üzerine Cürcânî (ö. 816/1413)'nin yaptığı "Şerhu's-Sirâciyye" adlı şerh ise en meşhurlarından birisi olup medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ferâizle ilgili olarak yazılan müstakil eserlerde ve klasik dönem fıkıh kitaplarının ferâiz bölümlerinde genelde bu ilmin önemi vurgulandıktan sonra tereke

¹ Nuşin Ayiter, *Miras Hukuku* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1978), 12-32.

² Abdurrahman Yazıcı, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 309-328.

³ Şakir Berki, "İslâm Hukuku Miras Sistemi İle Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978): 3-4; Şakir Berki, "Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (1980): 223-237.

üzerindeki hak ve borçlar, miras hakkına sahip gruplar ve bunların hisseleri, mirasa engel durumlar, terekenin paylaşımıyla ilgili birtakım özel problemler ele alınmıştır. İslâm miras hukuku alanında yakın dönem çalışmalar ise konuyu pratik ve anlaşılır tarzda inceleyip sistemsel özellikler açısından modern hukukla karşılaştırma yaparak hükümlerin gerekçe ve hikmetlerine temas etmektedirler. Muhammed Ebû Zehra'nın *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, Abdürrahim Kişki'nin *el-Mîrâsü'l-Mukâran* ve Hamza Aktan'ın Mukayeseli İslâm Miras Hukuku adlı eserleri bunlar arasında sayılan eserlerdendir.⁴

Abdurrahman Yazıcı 2013 yılında yayınlanan makalesinde Cumhuriyet döneminde mirasla alakalı 65 kitap ve 72 makale çalışması yapıldığını tespit edebilmiştir. Bu çalışmalar genellikle, İslam miras hukukunun özelliklerini Medeni hukukla mukayese etmek, İslam miras hukukuna göre çözüme kavuşturulacak meselelerde hâkimlere yardımcı olmak, halka yönelik basit miras çözümlerini (kırk hal) izah etmek, Hanefi fikhında meşhur klasik eserleri tanıtmak veya tercüme etmek, İlahiyat ve Hukuk fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmak, bir takım miras meselelerini izah etmek, sosyal, kültürel ve ekonomik amaçlı tereke defterleri üzerinde çalışma yapmak ve intikal kanunlarıyla ilgili hususları açıklamak gibi amaçları taşımaktadır.⁵ Bu çalışmalarda miras hukukunun pratik hayata yansıyan yönü olan hisseler ve varisler meselesi hakkında doğrudan bir karşılaştırmaya rastlanmamıştır. Hâlbuki toplum için önemli olan şey ise hisselerin hangi şartlarda ve ne oranda olduğudur. Bu nedenle iki hukuk sisteminin hisselerine etkisinin ve ortaya çıkardığı sonucunun karşılaştırmalı olarak izah edilmesinde ihtiyaç bulunmaktadır. Böylece konunun sadece erkek ve kız hisselerinin ikili birliktir taksimi meselesine indirgenmeden miras hukukunun aile hukukuyla beraber bir bütün olarak düşünülmesi gerektiği fikrinin oluşmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Ayrıca mirasla alakalı her meselede İslam hukukçuları arasında tam bir görüş birliği mevcut değildir. Mesela Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri tarafından kızların oğulları, erkek kardeşlerin kızları gibi “Zevi'l-Erham” adı verilen akrabanın varisliğinin kabul edilmemesi,⁶ dedenin kardeşlerle beraber mirasçı olması durumundaki hissesi, dede yetimi ve halefiyet⁷ gibi günümüzde tartışılmaya devam eden mirasla ilgili ihtilafli meseleler bulunmaktadır. Mirasla alakalı ihtilafli konulara ve mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına değinmek çalışmanın hacminin artmasına ve amacının dışına çıkmasına sebep olabileceğinden meseleler izah edilirken doğrudan konumuzla ilgili olmayan ihtilafli meselelere ve mezheplerin görüş farklılıklarına değinilmemektedir. Zira mirasla alakalı ihtilafli meselelerin ve mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının her biri üzerinde ayrı birer çalışma yapılabilecek hususlardır. Bu nedenle konunun amacından sapmaması adına İslam miras hukukunun konumuzla ilgili açıklamaları, Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda izah edilmeye çalışılacaktır.

1. MİRAS HUKUKU SİSTEMLERİ

Miras hukuku alanında toplumların kendi inanç ve kültürleri doğrultusunda hukukları oluşmuş olmakla birlikte aile, sınıf, zümre ve ferdiyetçilik gibi hususları esas alan miras sistemleri görülmektedir.⁸ Bu üç miras sistemi ve aralarındaki farklılık aslında bugünkü miras hukuklarının felsefelerini ve meseleye yaklaşım tarzlarını açık bir şekilde izah etmektedir.

1.1. Aileyi Koruyan Sistem

Aile sistemine göre, bir kişinin ölümü halinde toplumun temelini aile teşkil ettiği için malvarlığı kendi iradesi göz önüne alınmadan, doğrudan doğruya ve kanunla belirli hısımlarına geçmesi gerekmektedir. Bu sebeple ölen kişinin, malı üzerinde mirasçılar aleyhine sonuç doğuracak bir tasarrufta bulunması kabul edilmemektedir. Böylece aile bireyleri, kazanılan malın sonuçta miras olarak yine kendilerine kalacağını bildiklerinden büyükleriyle birlikte çalışmaktan geri durmamaktadırlar. Zaten eski dönemlerden itibaren birçok toplumda ölen kişiyi sahip olduğu mallarının aile bireylerine kalması gerektiği anlayışı

⁴ Ali Bardakoğlu, “Feraiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:363.

⁵ Yazıcı, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları”, 310.

⁶ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 4:124; Şirbîni, Muhammed b. Ahmed Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mağrifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4:12.

⁷ Halefiyet, biri diğeri yerine kâim olma, yerine geçme. (Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 174.

⁸ Ali Şafak, “Mukayeseli Hukuk Açısından Furuu Karşısında Usulün Miras Hakkı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12/1 (Ocak-Şubat 1973): 38-39; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1:414-415; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslam Hukuku II* (Konya: Damla Ofset Matbaası, 1996), 6; Mustafa Harun Kıyık, *İslam Miras Hukukunda Kırk Hal ve İslam Miras Hukuku İle Medeni Kanunda Miras'ın Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 7-24.

yaygındır. Cermen hukukunda vasiyetin kabul edilmemesi, Türk miras hukukundaki kanuni mirasçılık ve saklı pay hükümleri bu hukuk sistemleri üzerinde aileyi koruyan sistemin etkisinin olduğunu göstermektedir.⁹ Aynı şekilde mirastan mahrumiyeti ağır şartlara bağlayan Hammurabi kanunları ile bir erkek evladı olmadan ölen kocanın dul karısını, ölen kocanın kardeşinin alması, doğacak ilk erkek çocuğun ölen kocaya izafe edilmesi gibi hükümleri benimseyen eski İsrail hukuku üzerinde de aileyi koruyan sistemin etkileri görülmektedir.¹⁰ Ayrıca İslam miras sisteminin kendine özgü bir yapısı olmakla beraber mirasın öncelikle ashabu'l-ferâiz olarak adlandırılan varisler arasında paylaşılması uygulamasını aileyi koruyan bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

1.2.Zümre (Parantel) Sistemi

Kökeni Cermen Hukuku olan bu usul, İsviçre, Avusturya, Almanya medeni hukuklarında ve İsviçre kantonlarının büyük bir kısmında cari idi. İsviçre medeni hukukundan iktibas edilmiş olması nedeniyle Türk Medenî Kanununun kabul ettiği miras sistemi de Zümre (parantel) sistemidir. Bu sistemde mirasçılar dört ayrı zümre içinde mütalaa edilmiştir,¹¹

a) Ölenin fûrûu, (ölenin çocukları ve aşağı doğru tüm torunlar birinci zümredir.)

b) Ölenin baba ve annesi ile bunların fûrûları, (ölenin anne ve baba ile bunların fûrûu olan kardeş ve kardeş çocukları ile kardeşlerin aşağı doğru tüm torunları ikinci zümredir.)

c) Ölenin büyük baba ve büyük anası ile bunların fûrûları, (ölenin dedeleri ve nineleri ile bunların fûrûu olan amca, hala, dayı, teyze ve bunların çocukları üçüncü zümredir.)

d) Ölenin büyük baba ve büyük anaların, baba ve analarının ile bunların fûrûlarıdır. Zümre sisteminde dördüncü zümre varis kabul edilmekle birlikte Türk miras hukukunda dördüncü zümredeki kan hısımları kanuni mirasçı olarak kabul edilmemektedir.

Varis kabul edilen bu kimseler yukarıda yazılan bu sıraya göre varis olmaktadır. Bir önceki zümreye mensup bir mirasçı varken bir sonraki zümreden varisler mirastan hisse alamamaktadır. Aynı zümre içinde bulunan mirasçılar arasında ise ölüye derece itibariyle yakın olanlar uzak olandan önce gelir. Mesela, ölenin fûrûu olan çocuklar varken yine fûrûu içerisinde yer alan torunlar miras alamazlar. Aynı zümreye mensup olan varislerin dereceleri eşit ise bunlar eşit olarak miras alırlar. Aynı zümre içerisinde dereceleri eşit olan varislerden birisinin mirası söz konusu kimseden önce ölmesi halinde, bunun hissesi halefiyyet yoluyla kendi fûrûna geçer. Türk miras hukuku dördüncü zümreyi varis olarak kabul etmemektedir. Bu nedenle ilk üç zümrede varis bulunmaması durumunda mürisin mirası devlete intikal etmektedir.¹²

Zümre sisteminde ölüye yakın hısım varken uzak hısım varis olabilmektedir. Mesela, ölenin babası ve annesi soy bağı olarak kendisine torunlarından daha yakın iken torun birinci zümreden olması nedeniyle mirası almakta ve ikinci zümreden olan babayı mirastan mahrum etmektedir.¹³ Bu sistemde aynı zümre içerisinde yer alan varisler bazen ya hiç miras alamamakta veya bazen farklı hisseler almaktadırlar. Mesela, ölen bir kimsenin ana ve babasıyla birlikte vâris olan kız veya erkek kardeşler mirastan bir şey alamamaktadırlar. Yine, ölenin kendinden önce vefat etmiş iki çocuğundan, birincisinden 2, ikincisinden 4 çocuk olmak üzere 6 torunu bulursa, torunlar aynı derecede varis olmasına rağmen bu torunların sayısına itibar edilmeyerek hepsine dedelerinden eşit miras payı verilmemektedir. Torunlar ancak dedelerinden babalarına intikal eden miras paylarına halefiyyet yolu ile mirasçı olmaktadır. Bunun sonucu; birinci çocuktan olan 2 torun, ikinci çocuktan olan 4 torundan daha fazla mirâs almaktadırlar.¹⁴

Zümre sisteminde halefiyyet uygulamasının olması bazı İslam hukukçuları tarafından eleştiriye tabi tutulurken, İslam miras hukuku da halefiyyet uygulaması olmaması nedeniyle eleştiriye maruz kalmaktadır. Bu eleştiriye göre “şayet İslam miras sisteminde halefiyyet uygulansaydı dede yetimi gibi bir sorun yaşanmazdı. Zaten ne Kur'an da ne de hadiste halefiyyeti yasaklayan bir hüküm olmadığı gibi zevi'l-erham olan mirasçılara hisse dağıtımında halefiyyet kuralı işletilmektedir. Hatta bazı İslam ülkelerindeki miras kanunlarında halefiyyet

⁹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 1-3; Zahit İmre, *Miras Hukuku* (İstanbul: Der Yayınevi, 1993), 3-4.

¹⁰ Hamza Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, (Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Baskı, 1989), 6.

¹¹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 13-14; İmre, *Miras Hukuku*, 14; Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 39; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 10-11.

¹² Ayiter, *Miras Hukuku*, 14-15; İmre, *Miras Hukuku*, 15; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 8-10; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:414-415.

¹³ Ayiter, *Miras Hukuku*, 19; Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 39; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 10-11.

¹⁴ Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 40; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 11.

kuralı kabul edilerek uygulanmaktadır” denilmektedir.¹⁵ Zümre sisteminde halefiyet var diye eleştirilirken İslam miras sisteminde yok diye eleştirilmesi bu konular üzerinde ciddi çalışmalar yapılması gerektiği ihtiyacını göstermektedir.

1.3.Sınıf Sistemi

Kökene Roma hukukuna dayanan bu usûl, daha ziyâde Latin ırklı milletlerin medenî kanunları ile Fransız medenî kanunu ve onun tesirinde kalan kanunlar tarafından benimsenmiş bir sistemdir. İsviçre medenî kanunu da yürürlüğe girmeden evvel, birçok kantonlarının miras hukukunda sınıf sistemi cari idi. Bu usulde hısımlar murise yakınlık derecesine göre muhtelif kanuni mirasçı kategorileri tespit edilerek sınıflara ayrılmış, tasnif edilmiştir. Kategorilere ayırmada mirasçılar arasında nesnel kriterler yerine var kabul edilen sevgi ve mânevî alakadan hareket edilmiştir. Önce gelen sınıf, sonra geleni mirastan mahrum bırakmaktadır.¹⁶

Sınıf sisteminin esası, ölen kimsenin kan yönünden kendisine bağlı mirasçılarını bir takım sınıflara ayırıp bu sınıflar arasında bir derecelendirme yapmak ve bir önceki sınıftan mirasçı varken sonraki sınıftan kabul edilen vârise miras vermemektir. Yani miras, sınıflara sırasıyla intikal eder. Önce birinci sınıf vârislere, eğer birinci sınıf vâris yoksa ikinci sınıf vârislere, o da yoksa üçüncü sınıf vârislere intikal eder.¹⁷

Bu sınıflar şöyledir;¹⁸

a) Ölenin Fürûu: Ölenin çocukları, çocuklarının çocukları ve onların aşağı doğru tüm çocuklarıdır.

b) İmtiyazlı Civar Hısımları: Bunlar da ölenin kardeşleri ve onların çocuklarıdır. Ancak ölenin anne-babası varsa onlar da bu sınıf içerisinde mütâlaa edilmiş ve onlarla birleşebileceği kabul edilmiştir. Onlara da imtiyazlı civar hısımları olarak bakılmış ve ikinci dereceden vâris sayılmışlardır.

c) Usûl: Bunlara “imtiyazlı usûl” denir. Ölenin anne ve babası dışında kalan, ölünün yakınları, dede ve nineleri bu sınıf içinde kabul edilmiştir.

d) Âdî Civar Hısımları: Bu sınıfta imtiyazlı olmayan civar hısımları vardır. Civar hısımlarından maksat usûl ve fûrû dışında kalan hısımlarıdır.

Sınıf sisteminde ölenin birinci sınıf vârisi sayılan oğulları ve çocukları ile ana-babası da vâris olarak kalsa, anne ve baba ikinci sınıf sayıldığından mirastan bir şey almamaktadır. Ayrıca uygulamada ölüye daha yakın kimseler varken onlar miras alamayıp daha uzak olanlar miras alabilmektedirler. Meselâ, ölen birinin çocukları daha önce ölmüş olsa da torunları veya çocuklarının torunları ile anne ve babası birlikte vâris olsalar, anne ve babası mirastan hiçbir şey alamayacak ve bütün miras, ölenin torunlarına veya çocuklarının torunlarına kalmaktadır. Hâlbuki bir kimseye anne ve babası, torunlarından veya çocuklarının torunlarından daha yakındır.¹⁹ İslam miras sisteminde asabe olarak mirasçı kabul edilenler arasında sınıf sistemine benzer bir uygulama ile hisse dağıtımı yapıldığı söylenebilir.

1.4.Ferdiyetçi Sistem

Roma hukukunda hâkim olan bu düşünce, bu sistemde vasiyetnamenin özel bir hüküm taşımasına sebep olmuştur. Bu sisteme göre miras bırakan, malları üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabilmektedir. Özellikle ölümünden sonrası için mirasın kime geçeceğini serbestçe tayin edebilmektedir.²⁰

Bu sistemin miras bırakanı koruma görüşünün doğurduğu “atanmış” (mansup, irâdî) mirasçılık yöntemi ile kişinin hayatındaki mal edinme ve biriktirme çaba ve gayretleri, değişik ve renkli bir anlam taşıyabilmekte ve mallarının, topluma daha yararlı olacak kişilere veya kurumlara geçmesinin kıvancını, kişi hayatta iken hissetme olanağına sahip olabilmektedir.²¹

1.5.Kollektivist veya Sosyalist Sistem

¹⁵ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslam Miras Hukukunda Halefiyet, Dede Yetimi ve Vacip Vasiyet”, *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan 1999): 157-158; Abdüsselam Arı, “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında Dede Yetimi Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 256-263; Abdurrahman Yazıcı, “İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği Ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışına İlişkin Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 119-133.

¹⁶ Ayiter, *Miras Hukuku*, 13; İmre, *Miras Hukuku*, 14; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:414.

¹⁷ Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 39; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 6.

¹⁸ Ahmet Samim Gönensay - Kemaleddin Birsen, *Miras Hukuku*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963), 10-11; Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 39; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 7. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:414.

¹⁹ Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 39; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 7.

²⁰ İmre, *Miras Hukuku*, 4; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 7; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:415.

²¹ İmre, *Miras Hukuku*, 4.

Ferdi mülkiyetin inkârı prensibinin tabii bir sonucu olarak günümüzde sosyalist ülkelerin hukuk sistemlerinde benimsenen ve uygulanmaya çalışılan bir sistemdir. Saint Simon'cu Bazart'ın bu sistemin keskin sözcülüğünü yaptığı nakledilmektedir. Sosyalist ideolojilere bağlanan ülkelerde çıkarılan ferdi mülkiyet aleyhtarı kanunlar ferdin miras hakkına geniş sınırlamalar getirmekle beraber miras haklarını tamamen de ortadan kaldırmamışlardır.²²

Bu görüş taraftarları mülkiyeti kabul etmez ve dolayısıyla miras hukukunun varlığına itiraz ederler. Bu sebeple kolektivist görüş sahipleri, kişinin malvarlığının ve diğer hukuk ilişkilerinin, kişinin ölümü ile topluma yani devlete geçmesi gerektiği fikrini savunmaktadırlar.²³

2.İSLAM MİRAS HUKUKU İLE TÜRK MİRAS HUKUKUNDA MİRASÇILAR VE HİSSELERİ

Ülkemizde de Cumhuriyet dönemine kadar İslam miras sistemi uygulamada kalmış, ancak cumhuriyetin ilanından sonra hukuk alanında yapılan değişikliklerle İsviçre Medeni Kanunu iktibas edilerek 1926 yılında Türk Medeni Kanunu'nun kabulü ile Türk miras sistemi yürürlüğe girmiştir. Her iki sistem arasında benzerlikler bulunmakla beraber bazı temel farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılığın en önemli etki alanı kimlerin, ne zaman varis olacağı ve hisselerinin ne olacağı hususudur. Bu nedenle çalışmada, İslam miras hukuku ile Türk miras hukukunda kimlerin mirasçı olduğu ve hisseleri konularında bir karşılaştırma yapılmaktadır.

Türk miras sistemi Roma ve Cermen hukuklarının sentezi olarak beşeri kaynaklı bir miras sistemi iken İslam miras sistemi ise Kur'an-ı Kerim ve bunun uygulayıcısı konumunda olan sünnet ile düzenlenmiştir. İslâm miras sisteminin ferdiyetçi yani mürisi koruyan sisteme yakın olduğu²⁴ yorumları bulunsa da İslâm miras hukuku tamamen bir sisteme bağlı olmayıp "ashâbu'l-ferâiz" gibi kendine özgü yeni bir sistem geliştirdiği de görülmektedir.²⁵ Bununla beraber hukuk sistemlerinin bazı yönlerden birbirlerine benzerlik göstermeleri de mümkündür. Mesela İslam miras sisteminde asabe ve zevi'l-erhâm'ın durumu sınıf ve zümre sistemlerinin, müris için tanınan 1/3 vasiyet etme hakkının ferdiyetçi sistemin, "Vârise vasiyyet yoktur."²⁶ prensibi aileyi koruyan sistemin, vâris olmaması durumunda malların devlete intikalinin de kısmen kolektivist sistemin özelliklerini barındırdığı belirtilmektedir.²⁷

2.1.İslam Miras Hukuku ve Varisler

İslam miras hukukunda varisler ve miras hisseleri Kur'an-ı Kerim'de detaylı bir şekilde belirlenmiştir.²⁸ İslam miras hukukunun kaynağı Kitap, sünnet, icma ve sahabe re'yi' olmuştur.²⁹ Miras hukukunda mirasçılara ait payların Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde açıklanması³⁰, Hz. Peygamber'in "Ferâizi öğreniniz ve öğretiniz. Çünkü o ilmin yarısıdır"³¹ şeklindeki hadisleri ve uygulama örnekleri, miras hukukunun gelişmesini sağlamıştır.³² İslam hukukunda takdir etmek, beyan etmek, belirlemek anlamında farz kelimesinden türetilen Ferâiz kelimesi, "varis için yerine getirilmesi nass ile beyan olunarak takdir edilen hisse"³³ anlamına gelmektedir. Böylece İslam miras hukuku "Ferâiz" adıyla ayrı bir bilim dalı haline gelmiştir. İslam hukukunda müris, tereke ve mirasçının bulunması mirasın rüknü kabul edilmiş, sahih kurulmuş evlilik bağı, kan hısımlığı (akrabalık) ve velâ da mirasçı olma sebepleri olarak nakledilmiştir. Şâfiiler bu sebeplere Müslüman olmayı da ilave etmektedirler. Ancak Hanefiler, Müslüman olmayı mirasa engel durumlar içerisinde saymaktadırlar. Mezhepler arasında ashâbu'l-ferâiz ve asabe olarak adlandırılan mirasçılardan varis

²² İmre, *Miras Hukuku*, 4-5; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 7.

²³ İmre, *Miras Hukuku*, 4-5.

²⁴ Şafak, *Usûlün Miras Hakkı*, 40; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 13.

²⁵ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:415.

²⁶ Buhâri, *Vasâyâ*, 6.

²⁷ Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 10.

²⁸ en-Nisâ, 4/7, 11, 12, 176.

²⁹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Beyrut: Daru'l-Fikir, tsz.), 8:264; Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 29:138; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 6:267; Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr* (İstanbul: Tereke Yayınları, 2015), 3:429; Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu's-Siraciyye* (Mısır: Matbaatü Mustafa Halebi, 1944), 7; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4:5; Muhammed Abdurrahim el-Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukârân* (Bağdat: Dârün-Nezîr, 1969), 155.

³⁰ en-Nisâ, 4/11-12, 176.

³¹ Tirmizî, *Feraiz*, 2; İbni Mâce, *Feraiz*, 1.

³² Bardakoğlu, "Feraiz", 12:362.

³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 5:207.

olmalarında görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte varislerin hangi durumda hangi hisseye sahip oldukları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıca zevi'l-erham adı verilen mirasçılar hakkında da görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve Şâfiî ile Mâlikî mezhepleri bunları varis olarak kabul etmemişlerdir.³⁴ Çalışmanın hacminin genişlememesi adına mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının detaylarına girilmeyip konu Hanefî mezhebinin yaklaşımı doğrultusunda izah edilmektedir.

Mirasın meşruiyeti Kur'an-ı Kerim ile sabit olmuştur. Zira mirasla ilgili ayetlerde "Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkekler pay vardır; yine anne babanın ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından çoğundan, belli pay"³⁵, "Anne, baba ve akrabaların geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin. Bilin ki Allah her şeyi görmektedir"³⁶ buyrulmuş ve evlilik yoluyla karı-kocanın da birbirine mirasçı kılındığı ve geride bıraktıklarında hayatta olanlar için azından veya çoğundan birer hisse olduğu ifade edilmektedir. Hatta "(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin"³⁷ ayetiyle de, varis olmadığı halde, miras dağıtılırken orada hazır bulunanlara da birer hisse verilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Mirasla ilgili şu üç ayette ise miras hisseleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır;

"Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten veya borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."³⁸

"Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığının sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bir ortaktırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilm sahibidir."³⁹

"Senden fetva isterler. De ki: "Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir."⁴⁰

Yukarıdaki ayetlerde miras hisseleri belirlendikten sonra şu ayetlerde, "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur"⁴¹, "Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır"⁴² buyrulmuş suretiyle Allah Teala, miras hisselerinin dinin sınırları olduğu bunların değiştirilmemesi gerektiğini, bu sınırlara itaat edenlerin mükafatı, aykırı davranışlarında azap göreceğini belirterek miras hususunda dikkatli olunması gerektiği belirtilmektedir.

İslam miras hukuku ile Türk miras hukukunun varisler ve hisseleri açısından karşılaştırılmasının yapılabilmesi için öncelikle her iki hukuk sistemindeki varislerin kimler

³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8:263-277; Serahsî, *el-Mebsût*, 29:136-138; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4:124; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6:267-268; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3:429-432; Cürcânî, *Şerhu's-Siraciyye*, 7-11; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4:9-13; Ali Himmet Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1985), 10-12.

³⁵ en-Nisâ, 4/7.

³⁶ en-Nisâ, 4/33.

³⁷ en-Nisâ, 4/8.

³⁸ en-Nisâ, 4/11.

³⁹ en-Nisâ, 4/12.

⁴⁰ en-Nisâ, 4/176.

⁴¹ en-Nisâ, 4/13.

⁴² en-Nisâ, 4/14.

olduğunun tanıtılması gerekmektedir. İslam miras sisteminde varisler sırasıyla Hanefi mezhebine göre aşağıdaki kimseler arasında taksim edilmektedir;⁴³

a)-Ashâb-ı Ferâiz: Mirastan hisseleri nass ile belirlenmiş olan varislerdir. Bunlar, 1.Koca, 2.Karı, 3.Baba, 4.Anne, 5.Sahih Dede, 6.Sahih Nine, 7.Kız, 8.Oğlun kızı, 9.Anne-baba bir kız kardeş, 10.Baba bir kız kardeş, 11.Anne bir erkek kardeş, 12.Anne bir kız kardeşlerdir. Bu on iki hisse sahiplerinin muhtelif halleri toplam 40 ettiği için buna 40 hal denmektedir. Bu kırk halden ikisi kocaya, ikisi zevceye, üçü babaya, dördü dedeye, üçü ana bir kardeşlere, üçü kıza, altısı oğlun kızına, beşi öz kardeşlere, yedisi baba bir kız kardeşlere, üçü anaya, ikisi de nineye aittir. Bu belli pay sahibi mirasçılar, bir yakınlarının terekesini paylaşmada bir araya gelince “yakınlık derecesine” ve “yakınlık kuvvetine” göre vâris olmakta, bu arada birbirinin payına tesir etmektedirler.⁴⁴

b)-Asabe-i Nesebiyye: Muayyen pay sahibi olan mirasçılar paylarını aldıktan sonra kalan miktarı alacak olan ve ölene nesep bağıyla hısım olan mirasçılardır. Şayet artan bir şey olmazsa herhangi bir şey alamazlar. Bunlar, 1.Ölenin oğlu, oğlunun oğlu ve aşağı doğru tüm erkek evlatlar, 2.Baba, babanın babası ve yukarı doğru tüm babalar, 3.Ölenin baba bir ve anne baba bir erkek kardeşleri ve bunların oğulları, 4.Ölenin anne baba bir ve baba bir amcaları ve bunların oğullarıdır.⁴⁵

c)-Asabe-i Sebebiyye: Bunlar ölene kan bağıyla hısım olmayan ancak azad etme sebebiyle asabe olanlardır. Ölenin kan bağıyla hısım olan asabeleri bulunmadığı takdirde asabe olarak kalanı alabileceklerinden üçüncü sırada yer alabilmişlerdir.⁴⁶

ç)-Red yoluyla miras alan ashâb-ı ferâiz: Ölenin neseben veya sebeben hiç asabesi bulunmadığı zaman kalan bu mal, hisselerine göre kendilerine verilen ve ölüye nesep yönünden hısım olan ashab-ı ferâizdir.⁴⁷

d)-Zevil-Erhâm: Ölenin, muayyen pay sahipleri olarak belirlenmiş hısımlarıyla asabelerinden hiçbir mirasçısı yoksa bu durumda Ashabu'l-Feraiz'den ve asabeden olmayan kan hısımları mirasçı olurlar. Bunlar, 1.Ölünün kızının ve oğlun kızının çocukları, 2.Ölünün fasid dede ve fasit nineleri, 3.Ölünün kardeşlerinin çocukları, 4.Ölünün hala, dayı ve teyzesidir.⁴⁸

e)-Mevlel-Muvâlât: Miras bırakan kişinin kan hısımları olarak neseben ve sebeben asabe olarak hiç mirasçısı yoksa kendisiyle velayet anlaşması yapmış olduğu bir mevlası varsa yedinci sırada bu tür mevla yani mevle'l-muvâlât mirasçı olur.⁴⁹

f)-Başkası Hakkında Nesebi İkrar Olunan: Nesebi müristen başkasına ikrar yoluyla nispe edilen hısımlardır. Bir kimsenin başka biri hakkında, “Kardeşimdir”, “Yeğenimdir” gibi bir ikrâr ile onun nesebini kendi babasına, dedesine veya kardeşine nispet etmesi ve bu hâlde vefat etmesi hâlinde nesebini ikrâr ettiği o şahıs ancak sekizinci sırada nesebi ikrâr edene mirasçı olabilmektedir.⁵⁰

g)-Üçte Birden Fazla Vasiyyet: Kendisine üçte birden fazla vasiyyet edilen kimsedir. Terekenin tamamı bir kimseye vasiyyet edilse bile, vasiyyet edenin kan hısımları, asabesi, anlaşmalı mevlası veya nesebini ikrâr ettiği bir mirasçısı mevcutsa mûsaleh terekenin ancak üçte birini alabilir. Sözü edilen mirasçılardan hiçbiri bulunmuyorsa, terekenin vasiyyet edilen üçte birden fazlası, tamamı vasiyyet edilmişse tamamı verilebilir.⁵¹

h)-Beytül-Mâl: Ölenin yukarıda sözü edilen mirasçılarından hiçbiri mevcut değilse ve malının tamamını bir kişi veya kuruluşa vasiyyet etmemişse miras hazineye kalır. Malının bir

⁴³ Secâvendî, Muhammed b. Muhammed b. Abdîrreşîd, *el-Ferâizü's-Sirâciyye* (İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999), 2; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3:432; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 7-11; Kışkî, *el-Mîrâsü'l-Mukâran*, 155-156.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:174; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 3-4; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 27; Ali Haydar Efendi, *Teshîlu'l-Ferâiz*, trc. Orhan Çeker (Konya: Tekin Kitabevi, 1984), 37; Muhammed Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963), 105-106.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:174; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-71; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 157-159; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 166-167; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 57; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 73-74; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 202; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 172; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155-156.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:192; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 120; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 128; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 172; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 174-175; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 160.

⁴⁸ Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 179; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 179. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 202-203.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 65; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 9; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 205; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 190; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 223.

⁵⁰ Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 2; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 10; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 212; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 191; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 224.

⁵¹ Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 2; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 11; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 240; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 192; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 224.

kısmını vasiyyet etmişse vasiyyet infaz edildikten sonra kalan miktar hazineye intikal eder.⁵²

2.2. Türk Miras Hukuku ve Varisler

Günümüzde uygulanan Türk miras hukuku, İsviçre Medeni Kanunu'nun tercüme ve iktibas ile 1926 yılında kabul edilen Türk Medeni Kanunu ile yürürlüğe girmiştir. Türk Medeni Kanunu, hukukun dinden ayrılarak laik temele oturtulması, hukuk güvenliği ve kesinliğini sağlayarak dağınıklığın ortadan kaldırılması ve değişmez olan fikhin ihtiyaçları karşılayamaması gibi gerekçelerle kabul edilerek uygulamaya konulmuştur.⁵³

Türk miras hukukunun temel yapısı “zümre sistemi” olmakla birlikte, “aileyi koruyan” sistemi benimseyen Cermen hukukuyla, “ferdiyetçi” görüşün egemen olduğu Roma hukukunun sentezlenmesi sonucunda ulaşılmış bir hukuk sistemidir.⁵⁴ Özellikle külli halefiyet ve vasiyet serbestisi Roma hukukundan gelen genel prensiplerdir. Muayyen mal vasiyetiyle mirasçı nasbı arasındaki ayırma, şart ve mükellefiyetler, mirasçılar arasında iade borcu, mirastan mahrumiyet gibi esasların da kökeni Roma hukukudur. Ayrıca Türk miras hukukunda Cermen hukukunun da etkileri bulunmaktadır. Miras mukaveleleri, mirasçılardan birden fazla olması halinde aralarında geçerli olacak rejim, Cermen hukukundan intikal etmiş esaslara göre düzenlenmiştir. İsviçre-Türk miras hukuku vasiyet özgürlüğünü tanımak suretiyle ferdi iradeye büyük önem vermiştir. Kan hısımlarının kanuni mirasçılığını tanımak, bunlardan bazılarının mirasçılığını mahfuz hisse ile pekiştirmek ve mirasta iade hükümleri de aileyi koruyan sistemi yansıtmaktadır. Nihayetinde devletin mirasçılar arasında sayılması ve ayrıca veraset ve intikal vergisi kanunu ile Türk miras hukuku sosyal ve devletçi eğilimleri bağdaştıran bir sistem olarak geliştirilmiştir.⁵⁵

Türk miras hukukuna göre miras, ölüme ait hak ve borçların kanun hükmü ile veya ölüme bağlı tasarrufla belirli kimselere intikal etmesidir. Ölenin miras yolu ile vârislere intikal edecek olan hak ve borçları ise, maddî hukuka, dava hukukuna taallük eden bütün hak ve borçlarıdır. Buna göre mirasçılar ölenin mevcut mallarına, borçlarına veya tahakkuk edecek olan borçlarına halef olmaktadır.⁵⁶ Türk miras hukukunda mirasçılık ise ya kanundan ya da miras bırakanın iradesinden doğar. Kanundan doğana verasete, “Kanuni Mirasçılık”, iradeden doğan verasete ise “Ölüme Bağlı Tasarruflar” adı verilmektedir. Türk Medeni hukukuna göre kanuni mirasçılığın belirlenmesi bakımından kan bağılılığına dayanan kanuni mirasçılık, evlilik bağına dayanan kanuni mirasçılık, evlatlık bağına dayanan kanuni mirasçılık ve uyrukluğa dayanan kanuni mirasçılık olmak üzere dört bağılılık kabul etmiştir.⁵⁷ Türk miras hukukunda ölüme bağlı tasarruflar ile irade serbestliğine önem verilmektedir. Ölüme bağlı tasarruf, irade beyanının hükmünün ölüme bağlı olmasıdır. Yani beyan sahibinin ölümünden sonra hukuki sonuç ve hüküm meydana getirebilmesidir. Buna göre ferden iradesi ölümünden sonrası için de değer taşımakta ve etkili olmaktadır. Miras hukukunda, ölüme bağlı tasarruflar, vasiyet, miras sözleşmesi, mirasçı nasbı, muayyen mal vasiyeti, mirastan iskat ve rücu, terekenin taksimine dair kaideler koymak gibi hususlardır. Muris hayatta iken bu gibi hususlarda ölümünden sonra geçerli olacak bir takım irade beyanlarında bulunmakta ve kanun bunları geçerli kabul etmektedir. Yalnız bazı varisler mahfuz hisseli mirasçı sayıldığından, muris ölüme bağlı tasarruflarla mahfuz hisseleri tamamen düşürememektedir. Mahfuz hisseli mirasçılar da, birinci zümrenin tamamı, ikinci zümreden sadece ana baba ve kardeşler ile sağ kalan eştir.⁵⁸

Türk miras hukukunun temelini oluşturan zümre sisteminin özellikleri ve miras dağıtım esasları ise şöyledir:

I-Miras dağıtım esasları:

a) Zümreler arasında sıra esası vardır. Önceki zümrede mirasçı varsa sonraki zümredelikler mirasçı olamazlar. Mesela, murisin çocuğu veya torunu varken, ana babasına miras düşmez.⁵⁹

⁵² Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 2; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 11; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 212; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 193; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 225.

⁵³ Zahit İmre, *Medenî Hukuka Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980), 66-67; Kıyık, *İslam Miras Hukukunda Kırk Hal*, 9-10.

⁵⁴ İmre, *Miras Hukuku*, 14; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 8.

⁵⁵ Ayiter, *Miras Hukuku*, 5-6; İmre, *Miras Hukuku*, 5; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 8.

⁵⁶ Türk Medeni Kanun (TMK), Kanun No: 4721, Tarih: 8/12/2001, Say:24607, md. 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 599; Şakir Berki, “Türk Miras Hukukunun Esasları”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/3 (1954):174-175.

⁵⁷ Ayiter, *Miras Hukuku*, 19-25, 123-124; İmre, *Miras Hukuku*, 18.

⁵⁸ Ayiter, *Miras Hukuku*, 34-37, 59-60; İmre, *Miras Hukuku*, 47-49.

⁵⁹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 15-16; İmre, *Miras Hukuku*, 18.

b) Zümre içinde sıra esası vardır. Her zümrenin kendi içerisinde de bir sıraya riayet olunmaktadır. Kökün başında bulunan kimse dururken ondan üreyenler mirasçı olamazlar. Mesela, murisin oğlu dururken torunu miras alamaz.⁶⁰

c) Halefiyet esası vardır. Bir zümre içerisinde, bir mirasçı muristen önce ölmüşse, fakat fūrū varsa, miras fūrūua intikal eder. Mesela, murisin iki çocuğu olsa, çocuklarından biri muristen önce ölse, halefiyet prensibine göre miras, babası muristen önce ölen toruna intikal eder.⁶¹

d) Mirasçılar, eşit hisseli olarak kanuni mirasçı olmaktadır.⁶²

II-Kanuni mirasçı olan zümreler

a) Birinci Zümre: Türk Medeni Kanunu'nda "*Miras bırakanın birinci derece mirasçıları, onun altsoyudur. Çocuklar eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakandan önce ölmüş olan çocukların yerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır*"⁶³ hükmü bulunmaktadır. Buna göre birinci zümre ölenin fūrūudur. Fūrū bir kimsenin sulbünden gelen ve aşağı doğru alabildiğine uzanan çocuklar ve torunlar dizisidir. Alt soy bir kimseden olan veya bir kimseden doğan, aşağı doğru uzanan çocuklar ve torunlar sırası anlamına gelir. Alt soy sayısı birden fazla olduğunda aralarında eşitlik esası geçerlidir. Altsoy mirasçılar arasında evlatlık ve evlatlığın altsoyu da yer almaktadır. Evlatlık ve altsoyu evlat edinene kan hısmı gibi mirasçı olurlar. Evlilik dışı doğmuş çocukların da kanuni mirasçı olarak miras hakkı bulunmaktadır.⁶⁴

b) İkinci Zümre: Türk Medeni Kanun'da "*Altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları, ana ve babasıdır. Bunlar eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakandan önce ölmüş olan ana ve babanın yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır. Bir tarafta hiç mirasçı bulunmadığı takdirde, bütün miras diğer taraftaki mirasçılara kalır*"⁶⁵ denilmektedir. Buna göre ölenin birinci zümreden mirasçısı bulunmadığında ikinci zümreden mirasçılar, miras bırakanın ana ve babası ve bunların alt soy (fūrū) hısımlardır. Bu hısımlar, ana, baba, kardeşler, yeğenler, yeğen çocukları, torunları ve devamıdır. Bunların kanuni mirasçı olabilmesi için birinci zümreden hiçbir mirasçının olmaması şarttır. İkinci zümrede öncelikle ana baba mirasçısıdır. Bunlar hayatta ise, murisin kardeşleri kanuni mirasçı olamazlar. Murisin ana ve babası eşit hisseye sahiptirler. Murisin ana veya baba muristen önce ölmüşlerse halefiyet esası doğrultusunda miras murisin kardeşlerine intikal eder.⁶⁶

c) Üçüncü Zümre: Türk Medeni Kanun'da "*Altsoyu, ana ve babası ve onların altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları, büyük ana ve büyük babalarıdır. Bunlar, eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakandan önce ölmüş olan büyük ana ve büyük babaların yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır. Ana veya baba tarafından olan büyük ana ve büyük babalardan biri altsoyu bulunmaksızın miras bırakandan önce ölmüşse, ona düşen pay aynı taraftaki mirasçılara kalır. Ana veya baba tarafından olan büyük ana ve büyük babaların ikisi de altsoyları bulunmaksızın miras bırakandan önce ölmüşlerse, bütün miras diğer taraftaki mirasçılara kalır*"⁶⁷ denilmektedir. Buna göre, birinci ve ikinci zümreden mirasçı bulunmadığında üçüncü zümreden mirasçılar ninelerin ve dedelerin ve bunların alt soyu olan amca, hala, dayı, teyze ve bunların çocuklarının zümresidir. Üçüncü zümrenin kanuni mirasçı olabilmesi için, birinci ve ikinci zümreden mirasçı bulunmaması şarttır. Nine ve dedelerin sayısı dördtür. Bunlar eşit miras hakkına sahiptirler. Bu dört asıldan biri muristen önce ölmüşse, kök içinde halefiyet esası gereğince altsoyu onun yerini alır. Yani amca, dayı, hala, teyze mirasçı olur.⁶⁸

2.3.İslam ve Türk Miras Hukukunda Varisler ve Hisselerinin Karşılaştırılması

İslam hukukunda herhangi bir mirasçının, diğer mirasçılarla beraber yahut tek başına bulunmasına, diğer mirasçıların sayılarına vb. faktörlere göre değişen pay ve miras durumuna "hal" denilmektedir. Belli pay sahipleri için "kırık hal" tespit edilmiştir.⁶⁹

Türk Medeni hukukunda ise yasal mirasçılar, altsoy, ana ve baba, büyük ana ve

⁶⁰ Ayiter, *Miras Hukuku*, 17; İmre, *Miras Hukuku*, 18.

⁶¹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 17; İmre, *Miras Hukuku*, 18.

⁶² İmre, *Miras Hukuku*, 20.

⁶³ TMK, md. 495.

⁶⁴ Ayiter, *Miras Hukuku*, 19-23; İmre, *Miras Hukuku*, 19-21.

⁶⁵ TMK, md. 496.

⁶⁶ Ayiter, *Miras Hukuku*, 23-24; İmre, *Miras Hukuku*, 22.

⁶⁷ TMK, md. 497.

⁶⁸ Ayiter, *Miras Hukuku*, 24-25; İmre, *Miras Hukuku*, 24-25.

⁶⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:442.

büyük baba ile evlilik dışı hısımlardan oluşan kan hısımları,⁷⁰ sağ kalan eş,⁷¹ evlatlık⁷² ve devlettir.⁷³

2.3.1.Koca ve Karı

İslâm miras hukukunda koca ve karının miras hisseleri ayrı ayrı düzenlenmiştir. Türk Medeni Kanun'da ise "sağ kalan eş" ifadesiyle ayırım yapılmadan beraberce düzenlenmiştir.

I-İslâm hukukunda "**koca**"nın mirasta iki hali vardır ve durumu şöyledir;⁷⁴

- 1) Koca, ölen karısının çocukları veya oğlunun çocukları ile varis olursa 1/4 hisse alır.
- 2) Koca, ölenin çocukları bulunmadığında 1/2 hisse alır.

II-İslâm hukukunda "**karı**"nın mirasta iki hali vardır ve durumu şöyledir.⁷⁵

- 1) Karı ölen kocasının çocukları veya oğlunun çocukları ile beraber varis olursa 1/8 hisse alır.

- 2) Ölen kocasının çocukları veya oğlunun çocukları bulunmazsa 1/4 hisse alır.

Türk miras hukukunda karı ve koca hisseleri "sağ kalan eş" ibaresiyle beraberce düzenlenmiştir.⁷⁶ Medeni kanuna göre sağ kalan eş kural olarak miras bırakanın kan hısımlarından olmadığı için zümre mirasçısı sayılmaz. Sağ kalan eşin mirasçılığının nedeni evlilik bağı yani resmi nikah ilişkisidir.⁷⁷

Sağ kalan eşin miras payı kanun tarafından belirlenir. Türk Medeni Kanun'un 499. maddesine göre sağ kalan eş birlikte bulunduğu zümreye göre miras bırakana aşağıdaki oranlarda mirasçı olur:

- 1) Miras bırakanın altsoyu ile birlikte mirasçı olursa mirasta 1/4 hissesi vardır.
- 2) Miras bırakanın ana ve baba zümresi ile birlikte mirasçı olursa mirasın yarısını yani 1/2 hisse alır.

- 3) Miras bırakanın üçüncü zümresi ile birlikte mirasçı olurlarsa mirasta 3/4 hissesi vardır. Şayet ölenin üçüncü zümre mirasçısı yoksa o zaman mirasın tamamı eşe kalır.

İslam ve Türk miras hukuklarına göre karı ve kocanın miras hisseleri farklı olmakla beraber hiç bir şekilde mirastan mahrum olmamaları açısından her iki hukuk arasında bir benzerlik bulunmaktadır.

2.3.2.Baba ve Ana

İslam hukukunda ana ve babanın miras hisseleri ayrı ayrı düzenlenmiştir. Türk Medeni Kanunu ise bu ikisini ikinci zümre olarak birlikte düzenlemiştir.

I-İslâm hukukunda "**baba**"nın mirasta üç hali vardır ve durumu şöyledir:⁷⁸

- 1) Ölenin oğlu veya oğlunun ...oğlu ile beraber varis olursa 1/6 hisse alır.
- 2) Ölenin kızı veya oğlunun kızı, oğlunun oğlunun...kızı ile beraber varis olursa 1/6 ve Kalanı alır.
- 3) Ölenin çocukları veya oğlunun çocukları bulunmadan varis olursa asabe olarak kalanı alır.

II-İslam hukukunda "**ana**"nın mirasta üç hali vardır ve durumu şöyledir:⁷⁹

- 1) Ölenin çocukları veya oğlunun çocukları ile hangi taraftan olursa olsun, ölenin birden fazla kardeşiyle beraber varis olursa 1/6 hisse alır.

- 2) Ölenin çocukları veya oğlunun çocukları veya ölenin birden fazla kardeşleriyle beraber varis olursa 1/3 hisse alır.

- 3) Ölenin eşi ve babasıyla beraber varis olursa, eş hissesini aldıktan sonra kalanın 1/3 ünü alır.

⁷⁰ TMK, md. 495, 496, 497, 498.

⁷¹ TMK, md. 499.

⁷² TMK, md. 500.

⁷³ TMK, md. 501.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:148; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 12-13; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:441; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 31; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 45; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:268; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:443; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 129; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 80-83.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:148; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 14-15; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:441; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 34; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 45-46; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:269; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:444; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 130-131; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 84-88.

⁷⁶ TMK, md. 499.

⁷⁷ Ayiter, *Miras Hukuku*, 59; Müslüme Üye, *Türk Hukuku'nda ve İsveç Hukuku'nda Kanunî Miras Hakkı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 61-62.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:144; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 5-6; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:433; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 28-29; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 41; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:242; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:446; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 132-133; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 88-89.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:144; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 35; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:434; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 44-46; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 55-56; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:249; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:457; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 133-136; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 91-96.

Türk Medeni Kanun ise ana ve babanın mirasını birlikte düzenleyerek “*Altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları ana ve babasıdır. Bunlar eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakanın önce ölmüş olan ana ve babanın yerlerini halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır*”⁸⁰ şeklinde kanunlaştırmıştır.

İslâm hukukunda ana ve babanın belli payları vardır ve bu hisselerle göre mirastaki haklarını almaktadır. Ana ve baba hiç bir şekilde miras almaktan mahrum (sakıt) olmazlar. Türk Miras hukukunda ise, birinci zümreden mirasçı varsa ana ve baba miras alamaz. Ancak birinci zümreden mirasçı yok ise ikinci zümrede bulunan babaya ve anaya eşit miktarda pay verilir. Baba, miras bırakandan önce ölmüş ise miras, babanın bir altsoyuna yani miras bırakanın kardeşlerine geçmektedir.⁸¹

2.3.3.Dede ve Nine

İslam hukuku dede ve ninenin miras hisselerinin ayrı ayrı düzenlemiştir. Türk Medeni Kanunu ise bu ikisini üçüncü zümre olarak birlikte düzenlemiştir.

İslâm miras hukukunda Hanefî mezhebine göre ölen ile arasında kadın bulunmayan dedeye “sahih dede”, ölen ile arasında fasit dede bulunmayan nineye de “sahih nine” adı verilmekte ve bunlar ashab-ı ferâiz sınıfında sabit hisseli varis olarak mirasçı kabul edilmektedir.⁸² Bunların dışındaki fasit dede ve fasit nineler ise ashabu’l-ferâiz sınıfından varisçi kabul edilmemektedir. Ölenle arasında neseb bağı olarak kadın varsa yani annenin babası veya babanın annesinin babası gibi anne tarafından olan dedelere “fasit dede” denilmekte ve annenin babasının annesi gibi fasit dedenin annelerine de “fasit nine” adı verilmektedir. Fasit dede ve fasit nineler ashabu’l-ferâiz sınıfından sayılmayarak miras hissesi verilmemekte ancak zevi’l-erham denilen mirasçı sınıfından kabul edilerek ashab-ı ferâiz, asabe-i nesebiyye, asabe-i sebebiyye, red yoluyla varis olanlardan mirasçının bulunmaması halinde miras alma hakları bulunmaktadır.⁸³ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise dede ve nine için “sahih veya fasit” kavramına rastlanılmadığı gibi miras hisseleri hususunda da Sahabe döneminden itibaren İslam hukukçuları arasında görüş ayrılıkları görülmektedir.⁸⁴

I-İslam hukukunda “**sahih dede**”nin mirasta dört hali vardır ve durumu şöyledir:⁸⁵

- 1) Dede, oğul, oğlun...oğlu ile beraber varis olursa 1/6 hisse alır.
- 2) Dede, kız, oğlun ...kızı ile beraber varis olursa 1/6 ve Kalanı alır.
- 3) Dede, oğul, oğlun...oğlu ile beraber bulunmadığında asabe olarak kalanı alır.
- 4) Dede, ölenin babası ile beraber varis olursa sakıt olur yani mirasçı olamaz.

II-İslam hukukunda “**sahih nine**”nin mirasta iki hali vardır ve durumu şöyledir:⁸⁶

1) Nine, sakıt olmadığı takdirde bir olsun fazla olsun 1/6 hisse alır ve aralarında paylaşılır.

2) Nine şu durumlarda ise sakıt olur:

- a) Anne ile birlikte varis olursa bütün nineler sakıt olur.
- b) Babanın annesi, baba ile beraber varis olursa sakıt olur.
- c) Ölene derece olarak yakın olan nine, uzak olanı hacbeder, yani mirastan mahrum bırakılır.

Türk Medeni Kanun, “*Altsoyu, ana ve babası ve onların altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları, büyük ana ve büyük babalarıdır. Bunlar, eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakanın önce ölmüş olan büyük ana ve büyük babaların yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır*”⁸⁷, şeklindeki düzenlemesi ile dede ve nineyi üçüncü zümre kanuni mirasçısı saymıştır. Ancak birinci ve ikinci zümreden mirasçı olmaması halinde dede ve nine mirasçı kabul edilmekte ve miras hisseleri eşit olmaktadır.

Türk miras hukukunda dede ve nineler arasında ayırım yapılmamakta ve anne ve baba tarafından tüm dede ve nineler aynı derecede kabul edilmektedir. Buna göre birinci ve ikinci

⁸⁰ TMK, md. 496

⁸¹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 23-24; İmre, *Miras Hukuku*, 22.

⁸² Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 7; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:433, 439; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 29; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 37-38; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:209; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:447, 459.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:477; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 179-181.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4:131; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6:306; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:433, 439; Şirbinî, *Muğni’l-Muhtâc*, 4:25.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:180; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 7-9; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:433; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 29; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 43; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:244; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:447; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 136-137; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 136-144.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:165-166; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 40; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:439; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 48-49; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 57-58; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:252; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:459; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 161-163. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 144-149.

⁸⁷ TMK, md. 497.

zümreden mirasçı bulunmaması halinde üçüncü zümreden tüm dede ve nineler eşit hisseli mirasçı kabul edilmektedir. Böylece miras hissesi dört eşit parçaya bölünerek dağıtılmaktadır. Şayet bu dört asıldan biri miras bırakandan önce ölmüş ise, kök içerisinde halefiyet esası gereğince, altsoyu onun yerini alır. Yani miras bırakanın amcası, halası veya dayısı, teyzesi kanuni mirasçı olur.⁸⁸

Türk miras hukukunda birinci ve ikinci zümredeki tüm mirasçılar dede ve nineyi mirastan mahrum ederken İslam miras hukukunda sadece anne ve baba mirastan mahrum etmektedir. Her iki hukuk sisteminde dede ve ninenin miras hisselerinde farklılık olmakla beraber baba ve annenin, dede ve nineyi mirastan mahrum etmesi hususunda benzeşmektedirler.

2.3.4.Çocuk ve Torunlar

İslam miras hukukunda, ölenin çocukları ve torunları miras hakkına sahiptirler. Ancak erkek çocuk ve erkek torunlar için sabit miras hissesi bulunmayıp “asabe” sayılmakta ve kalanı almaktadırlar. Şayet erkek çocuk ve erkek torunlar aynı dereceden kızlarla birlikte mirasçı olurlarsa, kendi hisselerine düşen hisse aralarında erkek iki, kız bir hisse olacak şekilde paylaşılır. Kız çocuk ve kız torunların ise, sabit hisseleri bulunmaktadır. Kız torunlardan da sadece oğlun kızının mirasta hissesi bulunmaktadır.⁸⁹ Türk miras hukukunda ise, çocuk ve torunlar birinci zümre mirasçısı sayılmakta ve erkek, kız ayrımı yapılmaksızın eşit miras hakkına sahip olmaktadır.⁹⁰

I-İslam hukukunda “**kız çocuk**”un mirasta üç hali vardır ve durumu şöyledir;⁹¹

1) Ölenin oğlu olmaksızın tek kız olursa 1/2 hisse alır.

2) Ölenin oğlu olmayıp kızları birden fazla ise hisseleri 2/3 olup bunu paylaşırlar.

3) Ölenin kızı, ölenin aynı derecedeki oğluyla beraber bulunduğu anda oğul, kızı asabe yapar ve ashab’ı-ferâiz’den artan malı aralarında iki hisse erkeğe, bir hisse kıza olacak şekilde paylaşırlar. Kızların tek veya çok olması müsavidir.

II-İslâm hukukunda “**oğlun kızı**”nın mirasta altı hali vardır ve durumu şöyledir;⁹²

1) Ölenin oğlu veya kızı bulunmayıp oğlunun bir kızı bulunuyorsa 1/2 hisse alır.

2) Ölenin oğlu veya kızı bulunmayıp oğlun kızları birden fazla ise 2/3 hisseleri olur ve aralarında paylaşırlar.

3) Ölenin oğlu olmayıp bir veya birden fazla oğlun kızı, ölenin tek kızıyla beraber mirasçı olursa 1/6 hisse alırlar.

4) Ölenin oğlunun kızları oğlunun oğlu ile beraber varis olursa asabe olurlar.

5) Ölenin oğlu bulunmayıp da oğlun kızları, ölenin birden fazla kızı ile beraber varis olursa sakıt olurlar.

6) Oğlun kızları, ölenin oğlu ile beraber varis olursa sakıt olurlar.

Türk Medeni Kanunu “*Miras bırakanın birinci derece mirasçıları, onun altsoyudur. Çocuklar eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakanın önce ölmüş olan çocukların yerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır*”⁹³. hükmü ile çocukları ve torunları birinci zümre kanuni mirasçı kabul etmiştir. Çocuklar eşit olarak mirasçılardır. Miras bırakanın önce ölmüş olan çocukların yerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları yani torunlar almaktadır. Torunlar da mirastan eşit hisse alırlar.⁹⁴ Türk miras hukukunda çocuk ve torunlarda kız ve erkek ayrımı yapılmayıp hepsi aynı derecede mirasçı kabul edilmektedir.

Çocuklar ve torunlar hususunda iki hukuk sistemi arasındaki en önemli farklılık aynı dereceden varis olan erkek ve kızların farklı hisselerine sahip olmalarıdır. Ayrıca Türk miras hukukunda birinci zümreden olan çocuk ve torunlar halefiyet uygulaması nedeniyle mirastan mahrum olmamaktadırlar. Ancak İslam miras hukukunda ise, tartışmalı bir konu olmakla beraber, ölüye neseben yakın olanın uzak olanı mirastan sakıt etmesi kuralı nedeniyle, babası

⁸⁸ Ayiter, *Miras Hukuku*, 24-25; İmre, *Miras Hukuku*, 24-25.

⁸⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, 29:138-140; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 47, 57; Mevsîli, *el-İhtiyâr*, 3:443, 445; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 70-73; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 47, 62; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:449, 462; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 152-154.

⁹⁰ Ayiter, *Miras Hukuku*, 19; İmre, *Miras Hukuku*, 19.

⁹¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 29:139-142; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 16-17; Mevsîli, *el-İhtiyâr*, 3:434; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 34-35; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 47; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:255; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:449; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 146; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 97-102.

⁹² Serahsi, *el-Mebsût*, 29:149; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 18-23; Mevsîli, *el-İhtiyâr*, 3:435; Cürcânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 35-36; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 47-49; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:256; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:450; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 147-148; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 103-112.

⁹³ TMK, md. 495

⁹⁴ Ayiter, *Miras Hukuku*, 19; İmre, *Miras Hukuku*, 19.

dedesinden önce ölen ve dede yetimi olarak bilinen torunlar mirastan mahrum olabilmektedirler.

2.3.4.Kardeş ve Kardeş Çocukları

İslam hukukunda anne bir erkek kardeş haricindeki diğer erkek kardeşler asabe olarak varis olurlar ve sabit hisseleri bulunmaz. Ancak anne baba bir kız kardeş, baba bir kız kardeş, anne bir erkek kardeş ve anne bir kız kardeşler belirli hisselerle varis olmaktadır. Kardeş çocukları olan yeğenlerin mirası hususunda da yine erkek kardeş çocukları asabe olarak varis olabilmektedirler ancak kız kardeş çocuklarının mirasta hisseleri bulunmamaktadır.⁹⁵ Türk miras hukukunda ise hem kardeşler, hem de kardeş çocukları, kız ve erkek ayrımı yapılmaksızın beraberce ikinci zümre kanuni mirasçılardan kabul edilmektedir.⁹⁶

I-İslam hukukunda “**ana-baba bir kız kardeşler**”in mirasta beş hali vardır ve durumu şöyledir;⁹⁷

1) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası ve dedesi bulunmaksızın bir tane anne baba bir kız kardeş varis olursa 1/2 hisse alır.

2) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası ve dedesi bulunmaksızın iki veya daha fazla anne baba bir kız kardeş varis olursa 2/3 hisse alır.

3) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası ve dedesi bulunmaksızın anne baba bir kız kardeşler, anne baba bir erkek kardeşle beraber varis olursa asabe olarak kalanı alırlar ve aralarında ikili birli taksim yapılır.

4) Ölenin anne baba bir kız kardeşi, ölenin kızı veya oğlun kızıyla birlikte varis olursa asabe olarak kalanı alır.

5) Ölenin anne-baba bir kız kardeşleri, ölenin oğlu veya oğlunun oğlu ile veya babası ile varis olursa sakıt olur.

II-İslam hukukunda “**baba bir kız kardeşler**”in mirasta yedi hali vardır ve durumu şöyledir;⁹⁸

1) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek ve kız kardeşleri bulunmayıp yalnız bir tane baba bir kız kardeşi bulunursa 1/2 hisse alır.

2) Ölenin iki veya daha fazla baba bir kız kardeşi, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek ve kız kardeşleri bulunmaksızın varis olursa 2/3 hisse alırlar.

3) Ölenin baba bir kız kardeşleri, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek kardeşi olmaksızın yalnızca bir tane anne baba kız kardeşi ile varis olursa 1/6 hisse alır.

4) Ölenin çocukları veya oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek kardeşi bulunmadan, baba bir kız kardeşi, baba bir erkek kardeşi ile birlikte varis olursa asabe olarak kalanı alır ve ikili birli taksim edilir.

5) Ölenin baba bir kız kardeşleri, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek kardeşi olmaksızın birden fazla anne baba bir kız kardeşleriyle birlikte varis olurlarsa sakıt olurlar.

6) Ölenin baba bir kız kardeşleri, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, babası, dedesi ve anne baba bir erkek ve kız kardeşleri bulunmaksızın, ölenin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte varis olursa asabe olarak kalanı alır.

7) Ölenin baba bir kız kardeşleri, ölenin oğlu, oğlunun oğlu ile veya babası ve dedesi ile birlikte varis olursa sakıt olur.

III-İslam hukukunda “**ana bir kardeşler**”in mirasta üç hali vardır ve durumu şöyledir;⁹⁹

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:151; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47, 57; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:445; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-73; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 44, 51-53, 62; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:452-454, 462; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 152-154.

⁹⁶ Ayiter, *Miras Hukuku*, 23; İmre, *Miras Hukuku*, 22.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:154; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 24-27; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:440; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 40-42; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 44-45; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 5:263; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:452-453; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 155-156; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 113-122.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:157-158; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 7-9; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:441; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 42-44; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 53-55; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 5:265; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:454; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 156-157. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 122-129.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:154-155; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 35; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:441; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 44-45; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 44-45; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 5:247; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:447; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 164-165. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 130-135.

1) Ölenin baba ve dedesi ile çocukları ve oğlunun çocukları bulunmayıp yalnız bir tane anne bir kardeş bulunursa 1/6 hisse alır.

2) Ölenin baba ve dedesi ile çocukları ve oğlunun çocukları bulunmayıp birden fazla anne bir kardeşler varis olarak bulunurlarsa 1/3 hisse alırlar.

3) Anne bir kardeşler, ölenin çocukları veya oğlunun çocukları ile veya babası, dedesi ile birlikte varis olurlarsa sakıt olurlar.

Türk Medeni Kanunu'nun "*Miras bırakandan önce ölmüş olan ana ve babanın yerlerini, her derecede halefiyet yoluyla kendi altsoyları alır*"¹⁰⁰ hükmü gereği Türk miras hukukunda, kardeş ve kardeş çocukları ikinci zümre kanuni mirasçı kabul edilmektedir. Ancak ikinci zümreden anne ve baba bulunursa kardeş ve kardeş çocukları mirasçı olamazlar. Anne ve babanın birinin veya ikisinin bulunmaması halinde miras, halefiyet esası ile bunların altsoyları yani kardeşlere intikal eder. Şayet kardeşlerden bulunmayan olursa yine halefiyet gereği miras, kardeş çocuklarına intikal etmektedir. Miras, kardeşler ve kardeş çocukları arasında erkek ve kız ayrımı yapılmaksızın kendi aralarında eşit paylaşılır.¹⁰¹

Kardeş ve kardeş çocukları hususunda her iki hukuk sistemi arasında hisselerde farklılıklar bulunmakla birlikte mirastan mahrum olabilmeleri açısından benzerlikler bulunmaktadır. Türk miras hukukunda birinci zümre ile anne ve baba kardeşleri mirastan mahrum etmektedir. İslam miras hukukunda ise bazı detaylar ve mezhepler arasında görüş ayrılıkları olmakla birlikte oğullar ve baba kardeşleri mirastan mahrum etmektedir.

2.3.5.Amca, Dayı, Hala, Teyze ve Bunların Çocukları

İslam miras hukukunda, ölenin amcası ve amca oğlunun, mirasta sabit bir hissesi bulunmayıp nesep yönüyle asabe olarak varis olmaktadır. Ancak amca ve amca oğlu, ölenin oğlu, oğlunun oğlu, babası, dedesi, baba bir ve ana baba bir erkek kardeşi ve bunların oğulları bulunmadığında asabe olarak varis olabilmekte ve kalanı almaktadır.¹⁰²

Ölenin amcasının kızları ve çocukları ile hala, dayı, teyze ve bunların çocukları ashab-ı ferâiz kapsamında sabit hisseli mirasçı olamamaktadırlar. Ancak bunların, ashab-ı ferâiz, asabe-i nesebiyye, asabe-i sebebiyye, red yoluyla varis olanlardan mirasçı bulunmaması halinde zevi'l-erham adıyla beşinci sıralamada varis olma hakları bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre zevi'l-erham olan mirasçılar, halefiyet adı kullanılmadan ama halefiyet benzeri bir uygulama ile kendilerinden önce ölenlerin hisseleri oranında mirastan pay sahibi olabilmektedir.¹⁰³ Zevi'l-Erham'ın mirasçılığı konusunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelîler Zevi'l-Erham'ın mirasçı olacağını kabul ederken ilk dönem Mâlikî ve Şâfiî hukukçular ise mirasçı olamayacağını söylemişlerdir.¹⁰⁴ Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren Mâlikî ve Şâfiî hukukçular beytü'l mâl'in düzeninin bozulduğu gerekçesiyle terekenin beytü'l-mal yerine zevi'l-erhama intikal ettirilmesinin daha uygun olacağını belirtmişlerdir.¹⁰⁵

Türk Medeni Kanunda ise, amca, dayı, hala, teyze ve bunların çocukları üçüncü zümre kanuni mirasçı sayılmaktadır. Ancak bunların miras alabilmesi için birinci ve ikinci zümreden mirasçının bulunmaması, üçüncü zümreden de dede ve ninenin bulunmaması şarttır. Şayet ölenin mirası birinci ve ikinci zümreden mirasçı olmaması nedeniyle üçüncü zümreye intikal etmiş ise bu zümreden de dede veya nine miras bırakandan önce ölürse halefiyet esası gereği miras altsoyuna yani amca, dayı, hala, teyze ve bunların çocuklarına intikal eder.¹⁰⁶

Dede ve ninenin fûrûu olan amca, dayı, hala, teyze ve bunların çocukları, Türk miras hukukunda halefiyet çerçevesinde üçüncü zümreden varis olarak miras alabilmektedir. İslam miras hukukunda ise amca ve amca oğulları hariç diğerlerine zevi'l-erham adı verilmekte ve ancak ashabu'l-ferâiz ve asabe kabul edilen varislerden sonra halefiyet uygulaması benzeri bir yöntemle mirasçı olabilmektedirler. İslam miras sisteminde zevi'l-erham'ın mirasçı olmasında, hem zümre sistemi hem de halefiyet benzeri uygulamalar nedeniyle Türk miras

¹⁰⁰ TMK, md. 496.

¹⁰¹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 23; İmre, *Miras Hukuku*, 22.

¹⁰² Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3:444; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-71; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 62, 68; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:462; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 152-154.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:6; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3:465-466; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163-164; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5:282; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:477; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 179-181; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 199-206.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:2-13; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4:124; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6:317; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3:465-466; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163-165; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4:12; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 199-206.

¹⁰⁵ Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 191-192; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 199-206.

¹⁰⁶ Ayiter, *Miras Hukuku*, 24-25; İmre, *Miras Hukuku*, 24-25.

sistemiyle benzer özellikler taşımaktadır.

2.3.6.Evlatlık

Kur'an-ı Kerim'de evlat edinme, "Allah, oğulluk edindiğiniz kimseleri size öz oğul kılmadı"¹⁰⁷ ayetiyle yasaklanmıştır. Bu sebeple İslam hukukunda evlat edinmenin hukuki bir geçerliliği olmadığından nesep de sübut bulmamaktadır. Nesep sabit olmayınca miras hakkı da ortaya çıkmamaktadır.¹⁰⁸ İslam'da yetim ve kimsesiz çocukların bakılıp büyütülmesi, himaye edilmesi teşvik edilmiş, mal ve mülklerini korumak emredilerek bu konuda çeşitli önlemler alınmakla birlikte İslam miras hukukunda evlatlık müessesesi bulunmadığı gibi evlatlığın da kan bağıyla miras bırakana akrabalarla mirasçılığı söz konusu değildir. Ancak muris, terekenin en fazla 1/3'ünü evlat edinilen çocuğa vasiyet yoluyla bırakılabilir.¹⁰⁹

Türk Medeni Kanun ise "Evlâtlık ve altsoyu, evlât edinene kan hısımu gibi mirasçı olurlar. Evlâtlığın kendi ailesindeki mirasçılığı da devam eder"¹¹⁰ hükmü ile evlâtlığı birinci zümre içerisinde aynen sahih fûrûu gibi öz çocuk derecesinde mirasçı kabul etmektedir.¹¹¹

2.3.7.Evlilik Dışı Hısımlar

İslam hukuku evlilik dışı ilişkileri zina sayarak suç kabul etmiş ve yasaklamış¹¹² olması nedeniyle nikâhsız dünyaya gelen çocuğun babaya nesebini kabul etmemiştir. İslam hukukuna göre çocuğun nesebinin sabit olabilmesi ve bu bağlantıda mirasçı olabilmesi taraflar arasında hukuki ilişkinin varlığına bağlıdır. Nikâhsız olarak dünyaya getirilmiş olan çocuğun babası bilinse dahi, zina mahsulü oluşu onun babasına mirasçı olmasına engeldir. Nesebin sübutu bir nimet telakki edildiğinden, İslam hukukunun suç saydığı zina fiili, nesep gibi bir nimet ve mirasçılık için sebep görülmemiştir.¹¹³

Türk Medeni Kanunu, "Evlilik dışında doğmuş ve soybağı, tanıma veya hâkim hükmüyle kurulmuş olanlar, baba yönünden evlilik içi hısımlar gibi mirasçı olurlar"¹¹⁴ hükmüyle evlilik dışında doğmuş çocuğun babalık tespiti yapıldıktan sonra aynen öz çocuk olarak kabul edilmekte ve mirasçı olmaktadır.¹¹⁵

3. DEĞERLENDİRME

Hukuk sistemlerinin birbirleriyle benzeşen ve farklılaşan yönlerinin bulunması olağan bir durumdur. Bu açıdan İslam miras sistemi ile Türk miras sisteminin de farklı yönleri olduğu gibi benzer yönleri de bulunmaktadır. Burada her iki hukuk sisteminin tüm yönleri değil sadece çalışmanın konusuyla alakalı hususlar üzerinde bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

1-İslam miras hukukunda asıl olan, kânûnî mirasçılıktır. Yani varislerin hisseleri şâri' tarafından belirlenmiştir. Murisin bu hisseler üzerinde bir yetkisi bulunmamaktadır.¹¹⁶ Bunun sonucu olarak, hissesi belirlenmiş varisler, vasiyet, mirasçı atama, mirasçılıktan çıkarma, istediğine mirastan istediği kadar hisse verebilme gibi yollarla mirastan mahrum bırakılmaz veya hisselerinden değiştirme yapılamaz.¹¹⁷ İslam miras hukukunda ölüme bağlı tasarruf olarak varis olmayan kişilere 1/3 oranını geçmeyecek şekilde yapılabilen vasiyet etme hakkı bulunmaktadır.¹¹⁸

Türk miras hukukunda ise kanunî mirasçılık olmakla beraber ölüme bağlı tasarruflarda önemli bir yer tutmaktadır. Muris, ölüme bağlı tasarrufları sayesinde hisseler müdahale edebilmekte veya saklı pay sahibi kişiler¹¹⁹ dışındaki varisleri mirastan mahrum edebilmektedir. Muris dilerse, "muayyen mal vasiyeti"¹²⁰, "miras sözleşmesi"¹²¹, "mirasçı

¹⁰⁷ el-Ahzab, 33/4

¹⁰⁸ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1:397.

¹⁰⁹ Mehmet Akif Aydın, "Evlat Edinme", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI/529; Abdurrahman Yazıcı, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi", *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013): 174.

¹¹⁰ TMK, md. 500.

¹¹¹ Ayiter, *Miras Hukuku*, 21; İmre, *Miras Hukuku*, 33.

¹¹² el-İsra, 17/32

¹¹³ Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu", *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak-Nisan 2007): 159.

¹¹⁴ TMK, md. 498.

¹¹⁵ Ayiter, *Miras Hukuku*, 22; İmre, *Miras Hukuku*, 30.

¹¹⁶ en-Nisâ, 4/7, 11, 12, 13, 14, 176.

¹¹⁷ Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 12-14.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 29:138; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3:430; Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukâran*, 123-125.

¹¹⁹ TMK, md. 505-506.

¹²⁰ TMK, md. 517.

¹²¹ TMK, md. 527

nasbı”¹²², “evlatlık”¹²³ ve “mirasçılıktan çıkartma”¹²⁴ gibi yollarla belli şartlar dahilinde mirası kanunî mirasçı olmayan kimselere bırakabilmektedir.¹²⁵

2-İslam hukukunda ashabu’l-farâiz adı verilen mirasçıların belirlenmiş hisseleri vardır. Bu hisselerde değişiklik yapılamamaktadır. Varisler hisseleri oranında miras hakkı elde etmektedirler. Türk miras hukukunda ise, sağ kalan eşin belirlenmiş hisseleri vardır ancak diğer varislerin belirlenmiş hissesi olmayıp kalan miras varisler arasında eşit olarak paylaşılır. Ayrıca varisler mahfuz hisseli (saklı payı) olan ve mahfuz hissesi olmayan mirasçılar diye ikiye ayrılmıştır. Muris, mahfuz hissesi olmayan varisi mirastan tamamen mahrum edebilmektedir. Birinci zümrenin tamamı, anne, baba, kardeşler ve sağ kalan eş mahfuz hisseli varis kabul edilmiştir. Dede ve nine ise mahfuz hisseli değildir. Buna göre, muris mahfuz hisseli evlatlığı mirastan mahrum edemiyor ama mahfuz hisseli olmadığı için dede ve nineyi mirastan mahrum edebilmektedir.¹²⁶

3-Türk miras hukukunda zümre esası olduğundan, birinci zümreden varis varken ikinci zümre mirasçı olamaz. Bu durumda birinci zümreden olan torunlar varken, ikinci zümreden olan anne ve baba, tüm hayatını çocuğuna adanmış olmasına rağmen fakru zaruret içinde olsa dahi mirastan bir şey alamamaktadır.¹²⁷ İslam miras hukukunun ise hisseleri belirlenmiş “ashabu’l-farâiz” gibi kendine özgü bir sistemi bulunmaktadır. Ashabu’l-ferâiz içerisinde ise kız çocuk, anne, dede gibi birinci, ikinci ve üçüncü derece akrabalar bulunmakta ve bu varisler birbirini mirastan düşürmeksizin belirlenmiş miraslarını almaktadırlar.

İslam miras sisteminde bütünüyle zümre ve sınıf sistemi bulunmamakla birlikte asabe denen oğul, oğlun oğlu, baba, dede, erkek kardeş ve amca gibi varislerin mirasçı olmasında sınıf sistemine benzer bir uygulama bulunmaktadır. Zevi’l-erham adı verilen varislerin mirasçı olmasında da zümre sistemine benzer bir uygulama yapıldığı da söylenebilir.¹²⁸

Türk miras hukukunda birinci zümrenin diğer zümreleri mirastan düşürmesi nedeniyle torunun varis olduğu durumda baba ve annenin varis olamaması eleştiriyor olmakla beraber İslam miras sisteminde de dede yetimi denen torunların miras hakkı olmaması eleştiri konusu olmaktadır. Bu nedenle muasır İslam hukukçuları bu duruma çözüm üretmek için dede yetimi olan torunlara vasiyet edilmesinin vacip olduğunu belirtmektedirler.¹²⁹ Böylece İbn Hazm (ö. 456/1064)’ın görüşüne¹³⁰ atıf yapılarak “vacip vasiyet” şeklinde bir anlayış ortaya konmuştur. Hatta dede yetimine çözüm olması amacıyla Mısır, Suriye, Fas, Lübnan, Tunus, Kuveyt ve Ürdün gibi bazı İslam ülkelerinde vacip vasiyetle ilgili kanunlar çıkartıldığı nakledilmektedir.¹³¹

4-İslâm miras hukukunda evlatlık alınan kimse evlat edinenin gerçek evladı ve mirasçısı olamaz. Ona bırakılan mal miras değil vasiyet olur, o da malın üçte birini aşamaz. Ancak Türk miras hukukunda evlatlık aynen öz evlat gibi mirasçı olabilmektedir.¹³²

5-İslâm miras hukukunda vefat eden vârisin yerine çocuklarının, anne ve babalarını temsilen miras almaları anlamında halefiyet uygulaması genel olarak kabul edilmemektedir.¹³³ Türk miras hukukunda ise babaları dedelerinden önce ölen torunlar, babalarından dolayı dedelerinden halefiyet esasına göre miras alabilmektedirler.¹³⁴

İslam miras hukukunda halefiyet uygulamasının kabul edilmemesi muasır İslam hukukçuları tarafından eleştirilmiştir. Zira halefiyeti yasaklayan bir nass olmadığı gibi ölenin babası olmayıp dedesinin olması durumunda dedenin baba yerine geçerek miras alması ve zevi’l-erham olan varislerin miras almalarında halefiyet yönteminin görüldüğü, bu nedenle İslam miras sisteminde halefiyet uygulamasının bulunmadığı söyleminin çok doğru olmadığı belirtilmektedir. Bu bağlamda dede yetimi sorununa çözüm üretmek için Lübnan, Hindistan

122 TMK, md. 516.

123 TMK, md. 500.

124 TMK, md. 510-513.

125 Yazıcı, “İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Mukayesesi”, 170.

126 Berki, “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”, 224.

127 Berki, “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”, 226.

128 Kişki, *el-Mirâsü’l-Mukâran*, 196-197.

129 Ebu Zehra, *Ahkâmü’l-Terikât ve’l-Mevâris*, 244-246; Kişki, *el-Mirâsü’l-Mukâran*, 131-134

130 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8:353, 363

131 Kişki, *el-Mirâsü’l-Mukâran*, 131-134; Arı, “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında Dede Yetimi Problemi”, 250, 260-263; Yazıcı, “İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışına İlişkin Bir Değerlendirme”, 113-119.

132 TMK, md. 500.

133 Aktan, *İslâm Miras Hukuku*, 14.

134 TMK, md. 497.

Pencab, Pakistan, Bangladeş, Tunus ve Irak gibi bazı İslam ülkelerinde halefiyet uygulamasının hukuken kabul edildiği de ifade edilmektedir.¹³⁵

6-İslam hukukunda evlilik dışı çocuklar hiçbir şekilde mirasçı olamazken¹³⁶, Türk miras hukukunda aynen nesebi sabit olan öz çocuk gibi mirasçı olabilmektedirler.¹³⁷

SONUÇ

Hukuk sistemlerinin genel amacı insanlar arasında hak ve adaletin sağlanması olduğundan aralarında benzerlikler görülebilmektedir. Ancak amaca ulaşmada kullanılan yöntemlerdeki farklılık hukuk sistemlerini de farklılaştırabilmektedir. İslam miras hukuku ile Türk miras hukuku arasında da kanuni mirasçılık, mahfuz hisse, vasiyet, mirasın yakından uzağa doğru paylaşılması, bazı varislerin başka varisleri mirastan mahrum bırakması gibi hususlarda benzer uygulamalar bulunmaktadır. Ancak aralarında bir takım farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. İslam miras hukuku her ne kadar literatürde çeşitli ihtilaflar olsa da “ashabu'l-ferâiz”, “asabe” ve “zevi'l-erham” şeklinde kendine özgü bir sistem ortaya koyarak her mirasçıya özgü durumlara göre değişken olan hisseler belirlemiş ve mirasın geniş bir akraba tabanına yayılmasını hedeflemiştir. İslam miras hukukunda miras hisselerinin belirlenmesindeki amaç sosyal barışı ve adaleti sağlamak olduğundan bunu gerçekleştirebilmek için de mirasçıların murise yakınlık durumu, nafaka sorumluluğu, nimet ve külfet dengesi gibi ilkeler göz önüne alınmaktadır. Ayrıca miras paylaşılmasında evlatlık, vasiyet, mirasçı atama, mirasçılıktan çıkarma gibi yollarla hisse oranlarına müdahale edilmesi veya değiştirilmesi de kabul edilmemektedir.

Türk miras hukukunda ise varisler “zümre sistemi” düzeni içerisinde belirlenerek miras birinci zümreden üçüncü zümreye doğru öncelik sıralaması ve halefiyet uygulaması içerisinde eşit olarak paylaşılır. Hisselerin varisler arasında eşit paylaşılması ve halefiyet uygulaması, Türk miras sistemini İslam miras sisteminden ayıran önemli özelliklerden biridir. Ayrıca Türk miras hukukunda kanuni mirasçılığın yanında ölüme bağlı tasarruflarında önemli bir işlevi bulunmaktadır. Buna bağlı olarak muris varis olmayanları mirasçı tayin edebilmekte veya bazı şartlarda varisleri mirastan mahrum bırakabilmektedir. Evlatlık ve evlilik dışı doğan çocuğa miras verilmesi de hukuklar arasındaki ayrı bir farklılık alanını teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*. Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Baskı, 1989.
- Ali Haydar Efendi. *Teshîlu'l-Ferâiz*. trc. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi, 1984.
- Arı, Abdüsselam. “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında Dede Yetimi Problemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 249-268.
- Aydın, Mehmet Akif. “Evlat Edinme”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11: 527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ayiter, Nuşin. *Miras Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1978.
- Bardakoğlu, Ali. “Feraiz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12: 362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Berki, Ali Himmet. *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1985.
- Berki, Şakir. “Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (1980): 223-237.
- Berki, Şakir. “İslâm Hukuku Miras Sistemi İle Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978): 1-15.
- Berki, Şakir. “Türk Miras Hukukunun Esasları”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/3 (1954): 174-221.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu's-Siraciyye* Mısır: Matbaatü Mustafa Halebi, 1944.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar yayınları, 2013.

¹³⁵ Gökmenoğlu, “İslam Miras Hukukunda Halefiyet, Dede Yetimi ve Vacip Vasiyet”, 149-167; Yazıcı, “İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışına İlişkin Bir Değerlendirme”, 123-133.

¹³⁶ el-İsrâ', 17/32

¹³⁷ TMK, md. 498.

- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslam Miras Hukukunda Halefiyet, Dede Yetimi ve Vacip Vasiyet". *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan 1999): 143-170.
- Gönensay, Ahmet Samim - Kemaleddin Birsan. *Miras Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, tsz.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1980.
- İmre, Zahit. *Miras Hukuku*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslam Miras Hukukunda Kırk Hal ve İslam Miras Hukuku İle Medeni Kanunda Miras'ın Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Kişki, Muhammed Abdurrahim. *el-Mîrâsü'l-Mukâran*. Bağdat: Dârun-Nezir, 1969.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu". *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak-Nisan 2007): 151-169.
- Kur'an-ı Kerim. Kur'an-ı Kerim Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Tereke Yayınları, 2015.
- Secâvendî, Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşid. *el-Ferâizü's-Sirâciyye*. İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Şafak, Ali. "Mukayeseli Hukuk Açısından Furuu Karşısında Usulün Miras Hakkı". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12/1 (Ocak-Şubat 1973): 38-42.
- Şirbîni, Muhammed b. Ahmed Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mağrifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Türk Medeni Kanunu. (TMK). Kanun No: 4721. Tarih: 8/12/2001. Say:24607.
- Uzunpostalcı, Mustafa. *Hukuk ve İslam Hukuku II*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 1996.
- Üye, Müslüme. *Türk Hukuku'nda ve İsveç Hukuku'nda Kanuni Miras Hakkı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 309-328.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013): 167-180.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği Ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışına İlişkin Bir Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012): 107-134.

The Comparison of Islamic Heritage Law and Turkish Heritage Law by Their Successors

Abstract

*The inevitability of death for every small, big, living man makes it important to consider who survives after death. In order to solve this issue, legal systems developed inheritance distribution methods according to criteria such as individual or family protection. Even if there are some differences between the legal systems of inheritance due to reasons such as the influence of the beliefs and cultures of societies, it is common to have common points such as right, justice and balance. It is possible to make comparisons between heritage systems in terms of these similarities and differences. Islamic inheritance law, as well as the principles of the distribution of rights, justice, balance, need and proximity, it has its own characteristic. The Islamic law of inheritance is regulated primarily by the Quran and its circumcision. In the Qur'an several issues are mostly explained within the framework of general principles whereas inheritance law is one of the most detailed issues. One of the peculiar features of Islamic inheritance law is the identification of the heirs and their shares called *ashabu'l-ferâiz* in İslam. In the Islamic heritage system, a large list of heirs was created from each layer and the inheritance shares were determined in accordance with the characteristics of each. The total of these shares was named forty-state. Thus, in the Islamic law, justice, alimony responsibility, degree of closeness, needs by considering the balance has created a new unique heritage system. The law of Turkish inheritance was established by referring to Swiss civil law, which adopted the clan system. According to this system, first the children of the deceased and his wife determine the first clan, parents and siblings with the second clan, grandparents and their children, a third clan. The inheritance is firstly distributed in the first section, then in the second section, and last the third section. This method of distribution leads to the emergence of close relatives, such as parents, that the descendants of the relatively distant relatives and even the adoptions can inherit. In this study, it is aimed to reveal the practical results of these two legal systems in terms of inheritance rules. There are academic studies that make comparisons between Islamic inheritance law and Turkish inheritance law from different perspectives. However, these studies were conducted within the framework of the characteristics of legal systems. A study comparing the shares of direct heirs could not be found out. For this reason, in the study, the comparison of both legal systems within the framework of heirs and shares will be made. Thus, we want to create an awareness against the inheritance systems and try to open the door to re-discussion in the academic community by noting that the issue cannot be reduced to only male and female shares and that the differences are an important system discussion.*

Keywords: Inheritance, Heritage Law, Successor, Share, Islamic Heritage Law, Turkish Heritage Law, Comparison

Muvazaalı Boşanmanın Hükmü

The Judgment of Consensual Divorce

Bedri ASLAN^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
e-Posta: aslan-bedri@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-4029-6809/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	03.04.2019
Kabul Tarihi:	29.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

İslam dini aile müessesesini meydana getiren evlilik sözleşmesine çok önem vermiştir. Bazı sözleşmelerde şart koşulmayan icap, kabul sigaları ve şahitler gibi birçok unsurun bu sözleşmede şart koşulmuş olması, evlilik sözleşmesi yapılmadan nişanlanmayı meşru kılması ve birçok ayet-hadis ile evliliğin teşvik edilmesi bunun açık göstergesidir. Evlenme sözleşmesinin sona ermesi manasına gelen boşama da nikâh akdi gibi diğer muamelelere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin niyet unsuru, akit ve ibadetlerin sonucuna etki etmektedir. Ancak boşamada niyet sınırlı bir etkiye sahiptir. Yine birçok akit iki tarafın iradesiyle meydana gelirken boşama ise ortak iradeyle meydana gelebileceği gibi tek taraflı iradeyle de gerçekleşebilir. Ayrıca boşamada tedrici bir yol takip edilmesinin teşvik edilmesi de onu diğer akitlerden ayıran bir diğer önemli özelliktir. Eşlerin birlikte yaşama imkânının kalmadığı; eşler arası sıkıntıyı ortadan kaldıracak çarelerin tükendiği bir aşamada boşamaya başvurulabilir. Fakat bununla birlikte boşama şâri'in sevmediği bir husustur. Bütün bunlara rağmen boşama birlikte yaşama imkânının kalmadığı zamanda bir çare olarak kendisine başvurulmuş meşru bir yöntemdir. Son dönemde kimi eşler, bazı kazanımlar elde etmek amacıyla anlaşmalı olarak mahkemeye başvurup boşanma davası açmaktadırlar. Bunların niyeti, boşama olmayıp arzuladıkları bazı kazanımlarına engel olan resmi nikâhı mahkeme vasıtasıyla ortadan kaldırmaktır. Nitekim anlaşmalı olarak boşanan kimi kocaların amacı ise Avrupa ülkelerine gidip orada başka bir kadınla evlenerek ikamet alabilmektir. Aynı şekilde bazı kadınlar da boşamayla ölen babasının maaşından istifade etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte resmi boşanmayla sonuçlanan davalardan sonra eşler hiç bir şey olmamış gibi birlikteliklerine devam etmektedirler. Bu çalışmada, İslam hukukuna göre mahkemenin verdiği boşanma kararının geçerli olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca anlaşmalı olarak mahkemeye başvuran eşlerin boşamalarıyla ilgili niyet ile amaçlarının boşamaya etki edip etmediğini ve birlikte aynı evde yaşamalarının caiz olup olmadığını İslam hukuku açısından değerlendirilmiştir. Eşlerin mahkemeye dava açmaları boşama yetkilerini mahkemeye devrettikleri anlamına geldiği için onların niyetleri boşanmanın sonucuna etki etmediği gibi mahkemenin verdiği karar da geçerli olup boşama bir bâin (yeni bir nikâh yapılmadan erkeğin evlilik hayatına geri dönüşüne imkân vermeyen boşama şekli) talakla gerçekleşmektedir. Öte yandan bunların iddet süresi geçtikten sonra yeni bir evlilik sözleşmesi yapmadan birlikte yaşamaları uygun değildir. Ayrıca mahkeme tarafından boşanan kadınların ölen akrabalarının maaşını almaları da caiz olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Boşama, Niyet, Hukuk, Mahkeme.

Giriş

İslam dini, aile müessesesinin sürekliliğini sağlamak amacıyla bazı önlemler aldığı gibi bu müessesenin çözülmesi anlamına gelen boşamayı da hoş görmemiş ve helâl kılınan şeylerin en sevimsizi olarak nitelemiştir. Ayrıca boşamayı önlemek için birçok maddî (zahiri) ve manevî müeyyideler vazetmiştir. Müeyyidelerden bazıları şunlardır: Koca, boşamadan sonra mehirden geri kalanı eşine hemen vermeli; boşadığı kadına iddet süresince hem nafaka hem de mesken tahsis etmelidir. Boşanan eşlerin çocukları, hayatları boyunca anne ve baba hasretiyle yaşamaları da muhtemeldir. İşte bütün bunlar eşleri boşama fikrinden caydıran önemli müeyyidelerdir. Bunun yanında İslam dini, eşlerin birbirlerine karşı sevgi, saygı duymalarını ve örf'e göre davranmalarını tavsiye etmiştir. Bu şer'î tedbirlerin boşamayı engelleyen önemli faktörlerden olduğu muhakkaktır.

İslam dini, tefekkür ve teenniye ihtiyacı olan birçok mesele gibi boşama meselesinde de teenni ile hareket edilmesini ve eşler arasında baş gösteren geçimsizliğin ortadan kaldırması için hiyerarşik bir yöntem önermiştir. Buna göre, kadın tarafından nüşûz (itaatsizlik) ve geçimsizlik baş gösterdiği zaman koca ilk olarak ona nasihat eder, hak ve hukuku hatırlatır. Nasihat ve hatırlatmalar fayda vermediği takdirde koca yatağını ayırır. Bununla da aralarındaki sorun çözülmediği zaman sorunun halledilmesi için kocaya te'dib hakkı tanınmıştır. Bu da çare olmasa aile büyükleri toplanır; onları barıştırmaya çalışırlar. Ancak bütün bu çabaların sonuçsuz kalması durumunda boşanmaya başvurulabilir. Buna rağmen boşama İslam'ın istemediği bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber "Allah katında en sevilmeyen helâl boşamadır"¹ diyerek eşleri boşama konusunda uyarmıştır. İslam dini, birçok sözleşmeyi insanların arasında uygulanan örf ve niyetlere göre değerlendirirken, aile müessesesine verdiği önemden dolayı boşama ve nikâh akdini farklı kategorilerde mülâhaza etmiştir. Zira nikâh sözleşmesi ve boşama ciddiyet gerektiren konulardır. Dolayısıyla her ne kadar birçok muamelede "ameller niyetlere göredir"² anlamındaki nebevî düsturla amel edilmişse de nikâh ve boşama bu hadisin kapsamına alınmamıştır. Buna göre nikâh sözleşmesi ve boşama için belirlenen sigalar şaka yoluyla da söylene ciddi olarak kabul edilir ve bunlar sonuç doğurur. Nitekim Hz. Peygamber "Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, boşama ve azat etmektir."³ diyerek evlenme ve boşama konusunda insanlardan dikkatli olmalarını istemiştir.

İslam hukukuna bakıldığında birçok boşama çeşitleri bulunduğu görülmektedir. Bu çeşitlerden birisi eşlerin bir menfaat (hul') üzerine anlaştıkları boşamadır. Boşamanın sonucunda eşler birbirlerinden ayrılıp yeni bir hayata adım atarlar. Bu çeşit boşamanın şartları ve sınırları klasik fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Fakat son dönemlerde buna ilaveten eşlerin birbirlerinden değil başka cihetlerden menfaat elde etmek amacıyla mahkemelerde boşama davaları açmakta ve resmi olarak boşanmaktadırlar. Resmi olarak boşandıkları halde fiilî olarak birlikteliklerini devam ettirmektedirler.

Bu çalışmamızda eşlerin bu gibi boşamayla elde ettikleri menfaatin ve boşamadan sonra birbirlerinden ayrılmayıp birlikteliklerini devam ettirmelerinin hükmü üzerinde durulmuştur.

Konuya geçmeden önce fakihlerin talâk, talâkta kullanılan sarîh ve kinâyeli lafızlar ve tefrik (yargı yoluyla yapılan boşanma) hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Zira bu konudaki farklı görüş ve düşünceler, menfaate dayalı yeni ortaya çıkan muvazaalı boşamalarının hükmünü belirleme hususunda önem arz etmektedir.

I. Boşama (Talâk)

Talâk, lügatte serbest bırakmak, bağı çözmek ve engelleri kaldırmak manalarına gelir.⁴ İstilahta ise belli lafızlarla nikâh akdinin bozulması anlamında kullanılır.⁵ İslam hukukuna göre "talâk" kavramı kocanın irade beyanıyla gerçekleşen, kadının verdiği bir bedel

¹ Süleymân b. Eş'as Ebû Davûd es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebî Davûd*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabi, Beyrut t.y., II, 22.

² Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, 1. Baskı, Dârü Tevki'n-Necât, y.y. 1422, VIII, 140.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/887), *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Dârü'l-Fikir, Beyrut t.y., I, 658; Ebû Davud, *Sünenü Ebî Davûd*, II, 225.

⁴ Komisyon, *el-Kâmusu'l-Fikhiyyi Lugaten ve Istilâhen*, Dârü'l-Fikr, Dimaşk 1982, s. 230.

⁵ Muhammed Emin İbn Abidin (v. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, III, 228.

karşılığında (muhâla'a) ve hâkimin hükmüyle meydana gelen boşama çeşitlerini kapsamaktadır. Fakat günümüzde birçok hukukçu “talâk” başlığı altında yalnızca kocanın tek taraflı irade beyanıyla meydana gelen boşamayı ele almaktadırlar.⁶

Konunun iyi bir şekilde anlaşılması için son dönem hukukçularının tasnifine göre, talâk ve tefriki ele almak uygun olacaktır. Aile müessesesi nikâh sözleşmesiyle kurulur. Eşler arasında geçimsizlik olduğu takdirde, başka bir ifadeyle eşlerin bir arada yaşama umudunun kalmadığı durumda nikâh sözleşmesinin bozulması kaçınılmaz olur. Zira bu durumda eşlerin birlikte yaşamaları aileye yarardan çok, zarar verir. Evliliğin sona ermesi ise birkaç yolla mümkündür. Bu kapsamda nikâh sözleşmesi sırasında veya sözleşmeden sonra meydana gelen bir bozukluk veya eksiklikten ötürü evliliğin kendiliğinden bozulması (infisâh) veya ilgili tarafların sonlandırması (fesih), talâk ve benzeri sözlerle nikâh sözleşmesinin ortadan kaldırılması (talâk), bir miktar mal karşılığında boşama (muhâla'a) ve eşlerin anlaşarak veya birbirinden habersiz olarak mahkemeye başvurmaları neticesinde hâkimin evlilik akdini sonlandırması (tefrik) sayılabilir.⁷ Bu çalışmada boşama çeşitleri arasında hâkimin kararıyla meydana gelen tefrik üzerinde daha fazla durulacaktır. Bununla birlikte kocanın irade beyanıyla gerçekleşen boşama ile tefrik arasında bazı durumlarda ilişki olduğu için, sarîh ve kinâyeli lafızlarla oluşan boşama üzerinde de durulacaktır. Böylece fakihlerin görüşü ve sonuç itibarıyla sarîh ve kinâyeli boşamaların farklılıkları ve neticeleri ortaya konulmuş olacaktır.

A. Sarîh Lafızlarla Yapılan Boşamalar

Sarîh boşama sözleri sadece boşamaya delâlet eden lafızlardır. Başka bir ifadeyle boşama için kullanılan sözler olup, boşama dışında başka bir anlam ifade etmiyorsa sarîh kabul edilir. Hanefiler ve Malikiilere göre, sarîh sözler, sen boşsun (انت طالق, انت مطلقه) ya da seni boşadım (طلقتك) gibi “talleka” (طلق) kalıbından türeyen kelimelerden oluşmaktadır. Bunların dışında kullanılan kelimeler ise sarîh sayılmaz.⁸ Şafiiler ve Hanbelilere göre ise bunların dışında serâh (سراح) ve firâk (فراق) gibi kelimeler de sarîh sözler sayılır.⁹ Sarîh sözlerle yapılan boşamalarda niyetin bir önemi yoktur. Yani boşayan kişinin niyeti hükmü değiştirmez. Dolayısıyla bütün mezheplere göre, sarîh sözlerle yapılan boşamaların hükmü değişir. Yine bütün mezheplere göre, üç talâkla boşanan kadın bâin (caılamaz) talâkla boşanmış olup, başka bir erkekle evlenip ondan boşanmadıkça eski kocayla evlenemez.¹⁰ Fakat sarîh sözlerle meydana gelen boşamaların bazı durumlarında bâin boşama mı yoksa ric'î (dönebilir) boşama mı olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefilere göre, yalnız sarîh sözlerle meydana gelen boşamalar ric'î boşama sayılır. Dağ, bâin, bidat ve efhaş (جدل، بانن، بدعة وافحش) gibi vasıflarla nitelendiğinde ise boşama bâin olur. Çünkü boşama (talâk), nikâh sözleşmesinin sona ermesi demektir. Fakat Şâr'i, bu hükmün geçerliliğini iddetin sona ermesine bağlamıştır. Bâin veya efhaş gibi kelimelerle kullanıldığı takdirde iddet sürenin sona ermesi beklenmeden hüküm kesinleşir. Bu da bâin demektir.¹¹ Şafiilere göre, boşama lafzı bâin ve efhaş gibi lafızlarla da nitelense yine boşama ric'î olur.¹²

B. Kinâyeli Lafızlarla Yapılan Boşamalar

Kinâyeli boşama lafızları, hem talâka hem de talâk dışında başka manalara gelebilen ve gerçek maksadının ancak onları kullanan kişinin niyetiyle anlaşılabilen lafızlardır.¹³ Dolayısıyla kinâyeli sözlerin delâleti kullanan kişinin niyetine göre belirlendiği için bu tür lafızlarla

⁶ Mehmet Selim Aslan, *İslam Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 159.

⁷ Muhammed Ebu Zahra, *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2005, s.279; Aslan, *İslam Aile Hukuku*, s. 227.

⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (v. 1078/1668), *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 11; Ebü Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasari Hatil*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1398, IV, 53.

⁹ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Murri en-Nevevi (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Mahmud Marahî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2004, XVII, 97; Ömer b. el-Huseyn b. Abdullah Ebu'l-Kasım el-Harkî (v. 334/), *Metnü'l-Harkî*, Dârü's-Sehâbe li't-Türâs, y.y. 1993, I, 111.

¹⁰ Alâuddin, Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâ'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, y.y. 1986; III, 187; Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravânî*, Dârü'l-Fikr, y.y. 1995, II, 30; Nevevi, *el-Mecmû'*, XVII, 278.

¹¹ Fahrüddin Osmân b. Ali ez-Zeylâi el-Hanefî (v. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik*, Matbaatu'l-Emiriyeti'l-Kübra, Kâhire 1313, II, 211; Abdullah b. Mahmud b. Mevdüd el-Hanefî (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, Dârü Kübâ, Dimaşk t.y., II, 153.

¹² İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî (v. 264/878), *Muhtasarü'l-Müzenî*, Darü'l-M'arife, Beyrut 1990, VIII, 296.

¹³ Damad, *Mecme'u'l-Enhur*, II, 35; Aslan, *İslam Aile Hukuku*, s. 198.

yapılan boşamalarda niyet aranır. Buna göre kişi bu lafızları boşama niyetiyle kullanırsa boşama gerçekleşir. Aksi takdirde boşanma meydana gelmez¹⁴ Hanefilere göre, kinâyeli sözlerin boşanmaya delâleti niyetle gerçekleştiği gibi kullanıldığı ortamın delâletiyle de gerçekleşir.¹⁵ Konuyla ilgili mezhepler arasındaki diğer ihtilaflı husus ise kinâyeli sözlerle meydana gelen boşamanın ric'î veya bâin olmasıdır.

Hanefilere ve Mâlikilere göre, kinâyeli sözlerle meydana gelen boşamalar bâin talâktır.¹⁶ Şâfiilere ve Hanbelilere göre ise bu şekilde vuku bulan boşanmalar ric'î talâk sayılır.¹⁷ Dolayısıyla kinâyeli sözlerle meydana gelen boşanmalarda Şâfiiler ve Hanbelilere göre, iddet içerisinde koca eşine dönebilir. Hanefilere ve Malikilere göre ise iddet içerisinde kocanın eşine dönmesi mümkün olmayıp, iddet bittikten sonra ancak yeni bir mehir (erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para, mal veya menfaat) ve yeni bir nikâh sözleşmesiyle evlenebilir. Bunların dışında üzerinde durulması gereken önemli bir konu ise sarîh ve kinâyeli sözlerin dışında işaret ve yazıyla yapılan boşanmalardır. Sarîh ve kinaye lafızların dışında işaret ve yazıyla da boşanma gerçekleşir. Mecelle'nin girişinde zikredilen "Dilsizin işaret-i ma'hudesi, lisan ile beyan gibidir ve mükâtebe, muhâtebe gibidir"¹⁸ anlamındaki fikhî kaideler de bunu açıklamaktadır. Buna göre konuşmayı bilmeyen bir kişi eşine boşanma işareti yaparsa veya koca eşine yazı veya mektupla boşanmayı bildirirse eşinin bu mektubu veya yazıyı almasıyla boşanma meydana gelir.¹⁹

II. Boşamada Niyet

"Ameller niyetlere göredir"²⁰ anlamındaki hadise dayanan birçok fakih, ibadetlerin ve muamelelerin sahih olması için niyeti şart koşmuşlardır. Fakat evlilik ve boşamada bazen niyete gerek duyulur, bazen de gerek duyulmaz. Daha önceden de değinildiği gibi boşamada kullanılan sarîh lafızlarda niyet aranmaz. Fakat hem talâka hem de talâk dışında başka manalara gelebilen ve gerçek maksadı ancak onları kullanan kişinin niyetiyle anlaşılabilen kinâyeli lafızlarla yapılan boşamalarda niyete ihtiyaç bulunmaktadır.

Bunların dışında sarîh boşama lafzını kullanıp da amacı boşama olmayanların durumu tartışma konusu olmuştur. Konuyla ilgili varit olan hadislerin yorumuyla ilgili farklı yaklaşımlar fakihlerin ihtilaflarına sebep olmuştur. Hadislerin yorumuna geçmeden önce fakihlerin bu şekilde meydana gelen boşamaya ilgili görüşlerine kısaca değinmekte fayda mülahaza edilmektedir.

Hanefi mezhebine göre, mükrehin (zor altında tasarrufta bulunan kişinin) boşaması geçerlidir. Cumhura göre ise mükrehin boşaması geçersizdir. Zira mükreh olan kişi boşamayı kast etmeden kendini kurtarmak için boşama lafzını kullanmıştır.²¹

Hanefi ve Hanbeliler'e göre, boşama kastı olmadığı halde başka söz söylemek isterken yanlışlıkla talâk lafzını söyleyen kişinin talâkı diyâneten değil kazâen vâki olur; Mâlikî ve Şâfiiler'e göre ise karînelerden hatanın varlığı anlaşılıyorsa talâk geçerli sayılmaz. Çünkü burada kişinin niyeti boşama değildir.²² Yine şaka yoluyla, yani sarf ettiği sözle hakiki veya mecazi bir mâna kastetmeksizin boşama lafzını kullanan kişinin talâkı fakihlerin çoğunluğuna göre geçerli sayılır.²³ Bütün bunlar ele alındığında boşama konusunda bazı

¹⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf*, Hacer li't-Tibâe ve'n-Neşir, Kahire 1995, XXII, 257;

¹⁵ Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2005, s. 296.

¹⁶ Vehbe Zühaylî, *Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2004, IX, 6955.

¹⁷ Ebu Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 311.

¹⁸ Komisyon, *Mecelle-i Ahkâmî Adliyye*, Hikmet Yayınları, İstanbul, t. y., s. 25.

¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Birinci Baskı, thk. Muhyuddîn Halil, Dârü'l-Fikir, Beyrut 2000, VI, 256; Muhammed b. Muhammed Ebû Hamid el-Gazzâlî (v. 505/1111), *el-Vasît fî'l-Mezheb*, Darû's-Selâm, Kahire 1417, V, 378.

²⁰ Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, VIII, 140.

²¹ Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâ'ik*, II, 194; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, IV, 46; Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya el-Ensârî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, Dârü'l-Kitabi'l-İslamî, y. y. t. y., III, 282; Mansûr b. Yunus b. Selahuddin el-Behûti el-Hanbelî (v. 1051), *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, y. y. t. y., V, 235.

²² Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâ'ik*, II, 195; Muhammed b. Ahmed 'Alîş el-Malikî, *Menhu'l-Celîl Şerhun 'alâ Muhtasarı Seyyid Halil I-IX*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1989, IV, 45; Muhittin b. Yahya en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn, ve 'Umdatü'l-müttetîn*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1405, VIII, 53; Mansûr b. Yunus b. Selahuddin el-Behûti el-Hanbelî, *er-Ravdu'l-Murabba' Şerhu Zâdî'l-Müstankâ'*, Müessesetü'r-Risâle, y. y. t. y., I, 563.

²³ Zühaylî, *Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX,7055; H. İbrahim Acar, "Talâk", *DİA*, TDV, Ankara 2010, XXXIX, 497; Boşamada kastın gerekip gerekmediği hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Selim Aslan, *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasit Unsuru*, Emin Yayınları, Bursa, 2017, s. 294-315.

durumlarda niyete gerek duyulmaz denilebilir.

III. Tefrik (yargı yoluyla yapılan boşanma)

Tefrik ıstılahta, geçimsizlik, kocanın nafakayı sağlayamaması veya zarar verme gibi nedenlerden dolayı eşlerin talebi üzerine veya kamu hakkını korumak adına talep olmaksızın evliliğin hâkim tarafından sonlandırılmasıdır.²⁴ Tanımdan da anlaşıldığı üzere evliliğin mahkeme tarafından sonlandırılması için bir sebebin bulunması şarttır. Eşler tarafından boşama davası açıldığında eşlerin dava açma nedenlerini de ortaya koymaları ve hâkimin, ortaya konulan nedenlere dayanarak boşamaya karar vermesi gerekir. Hâkim herhangi bir neden tespit edemediği takdirde evliliği sonlandıramaz.

Eşlerin başvurusu neticesinde mahkeme tarafından verilen boşanma kararı klasik fıkıh kitaplarında talâk ve tefrik olarak geçmektedir.²⁵ Mahkemenin verdiği karar her ne kadar bazı durumlarda talâk olarak nitelense de sonuçta bu da bir tefriktir. Dolayısıyla tefrik başlığı altında konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Mahkemenin müdahalesi ile evliliğin sona erdiği haller iki başlıkta ele alınabilir. Birincisi nikâh akdinin hukuki olarak geçersiz olması sebebiyle mahkemenin evliliğe son vermesidir ki; bu durum nikâhın feshi olarak da bilinmektedir. İkincisi ise eşlerin talebi nedeniyle mahkemenin evliliğe son vermesidir. Nikâhın feshi konumuzun dışında olduğu için üzerinde durulmayacaktır. İslam hukukunda prensip olarak tek taraflı irade beyanına dayanan boşama yalnızca erkeklerin yetkisindedir.²⁶ Ancak İslam dini, bu yetkiyi erkeğe verirken kadının haklarını da koruma altına almıştır. Örneğin kadın, hastalık ve kusur, kocanın nafakayı sağlamaması, geçimsizlik, kocanın kaybolması veya evi terk etmesi ve kocanın hapsedilmesi gibi durumlarda mahkemeye ayrılık/nikâhı fesh davası açabilir. Hâkim ayrılık/nikâhı fesh sebeplerini tespit ederse boşanmaya karar vermek zorunda olur.²⁷

A. Hastalık ve Kusur

Evlilik birlikteliğini zorlaştıran bir hastalık veya bir kusur bulunursa eşler tarafından bu durum mahkemeye taşınabilir. Bilindiği gibi kocanın tek taraflı irade beyanıyla boşama hakkı bulunmaktadır.²⁸ Fakat hasta ve kusurlu olan eşini boşadığı takdirde kendisine mehir veya mut'a vermesi gerekir. Bu kusurlardan dolayı mahkeme tarafından boşandığı takdirde kocanın bazı yükümlükleri ortadan kalkar. Dolayısıyla kimi fakihlere göre, bazı durumlarda koca boşama yerine mahkemeye başvurabilir.²⁹ Kadının tek taraflı irade beyanıyla boşama hakkı olmadığı için mahkemeye başvurma hakkı bulunmaktadır.³⁰ Hanefî ve Malikilere göre, hastalık ve kusurlardan dolayı hâkim tarafından yapılan boşama bir bâin talâk sayılırken Şafîî ve Hanbelîlere göre ise fesih sayılır.³¹ Boşama talebi ister koca tarafından ister kadın tarafından ister her ikisinden de gelirse mahkemeye intikal eden ayrılık/tefrik davalarında kocanın boşama yetkisi elinden alınmış olur ve mahkemenin verdiği boşama kararı bâin talâk veya fesih sayıldığı için kocanın eşine dönme hakkı ortadan kalkar.³²

B. Kocanın Nafakayı Sağlayamaması

²⁴ İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, III, 488; Adnan Ali en-Neccâr, *Tefriku'l-Kazâi Beyne'z-Zevceyn*, s. 6. (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2004).

²⁵ Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûti, *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ' Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, y.y. t.y., V, 211; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, III, 73.

²⁶ Bakara, 2/236; Hallaf, *Ahkâmu'l-Ahvâli's-Sahsiyye*, s. 131-133; Ahmed Muhammed Şakir, *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm, Mektebetu's-Sünne*, y.y. t.y., s. 11.

²⁷ Şâfiiler için Hâkimin bu durumlardaki kararı boşama değil feshtir. Sadece ilâda kocanın naibi sıfatıyla boşamayı gerçekleştirir. Tüm bu durumlarda devletin yetkisi için Bk. Yusuf EŞİT, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şafîî Mezhebi Örneği)*, Basılmamış doktora tezi, Dicle Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015, s. 293-303.

²⁸ Bakara, 2/236; Hallaf, *Ahkâmu'l-Ahvâli's-Sahsiyye*, s. 131-133; Ahmed Muhammed Şakir, *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm, Mektebetu's-Sünne*, y.y. t.y., s. 11.

²⁹ 'Alîş, *Menhu'l-Celîl*, III, 546; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, V, 263; Neccâr, *Tefriku'l-kazâi beyne'z-Zevceyn*, s. 166.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murri en-Nevevî, *Ravdatu't-Talibîn ve 'Umdetu'l-Muftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1991, VII, 198; Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâ'ik*, III, 22.

³¹ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ez-Zabî, *el-Lubâb fi'l-fikhi's-Şafîî*, thk. Abdulkerim b. Suneytân el-'Umerî, Dârü'l-Buhârâ, Medine 1416, I/326; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed abu'l-Huseyn el-Kudûri (v. 426/ 1035), *et-Tecrid li'l-Kudûri*, Dârü's-Selâm, Kahire 2006, IX, 4578; Halil b. İshak b. Musa el-Malikî (v. 776/ 1374), *et-Tevdîh fi Şerhi'l-Muhtasari'l-Ferî*, Merkezu Necibuevay li'l-Mahtutât, y.y. 2008, IV, 114; Ebu Zahra, *el-Ahvalu's-Sahsiyye*, s. 357-359.

³² Zühaylî, *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, IX, 7055.

Kadın ve çocukların nafakası kocaya aittir. Koca fakirlikten veya ihmal ve sorumsuzluk nedeniyle eşinin nafakasını sağlamadığı veya sağlayamadığı takdirde eşi konuyu mahkemeye taşıyabilir. Her ne kadar Hanefilere göre, fakirlik boşanma sebebi sayılmasa da Malikî, Şafîi ve Hanbelîlere göre, boşanma nedeni sayılır. Dolayısıyla koca, eşinin nafakasını sağlamadığı/sağlayamadığı takdirde eşi onu mahkemeye verebilir. Mahkemece bu durum tespit edildikten sonra hâkim onları ayırır. Malikilere göre, nafakadan dolayı meydana gelen boşanma ric'î talâk sayılır.³³ Başka bir ifadeyle koca iddet içerisinde nafakayı temin edeceğine dair söz verirse ya da maddi durumu iyileşirse eşine dönebilir. Şafîi ve Hanbelîlere göre ise bu talâk değil, fesihtir.³⁴ Zira buradaki boşanma koca tarafından veya kadının emriyle meydana gelmeyip fakirlikten dolayı kadının girişimleriyle meydana gelmiştir. Kadının isteğiyle meydana gelen boşanma ise fesih sayılır. Malikilere göre, bu şekilde meydana gelen boşanma ric'î de olsa koca ben eşimi geri aldım veya eşime döndüm gibi sözlerle dönemez. Ancak bu boşamanın nedeni olan nafakanın sağlan(a)mayışı iddet içerisinde ortadan kalkarsa veya koca bundan sonra eşine nafaka vereceğine dair söz verirse o zaman eşine dönebilir.³⁵

C. Şiddetli Geçimsizlik

İslam hukuku, eşlerin yerine getirilmesi gerek sorumlulukları belirlemiştir. Bununla birlikte birbirleriyle de iyi geçinmelerini de teşvik etmiştir. Bahsedilen sorumluluklar yerine getirilmediği takdirde bunların sağlanması için mahkemeye dava açılabilir. Buna göre her ne kadar kocaya tek taraflı irade beyanıyla boşama hakkı tanınmışsa da geçimsizlik gibi bazı durumlarda kadına da evliliği sonlandırma hakkını tanımıştır. Dolayısıyla kadın hakkını aramak için mahkemeye başvurabilir. Hanefî, Şafîi ve Hanbelîlere göre, şiddetli geçimsizlik ve kötü muamele her ne kadar şiddetli olursa da boşanmanın bir sebebi sayılmaz. Zira şiddetli geçimsizlik boşanmanın dışında başka yollarla önlenebilir. Fakat yapılan kötülüklerin önüne geçilmesi için kadın mahkemeye başvurabilir.³⁶ Malikilere göre ise şiddetli geçimsizlik veya kötü muamele boşanmanın nedenidir. Dolayısıyla bu durumda kadın, kocasını mahkemeye verebilir. Kocanın ona yaptıkları kötü muamele ve var olan şiddetli geçimsizlikleri mahkemede ispat ederse hâkim evliliği sonlandırır. İspat etmediği takdirde hâkim onlara nasihat eder ve onları geri gönderir. Kadın aynı gerekçelerle ikinci defa mahkemeye başvurursa hâkim konuyu hakemlere havale eder. Hakemler, soruşturma neticesinde aralarını düzeltir ya da hul' yoluyla veya doğrudan boşamayı sağlarlar. Hâkim veya hakemlerin verdikleri boşanma kararı Hanbelîlere göre bâin talâk sayılır. Dolayısıyla bu durumda kocanın eşine dönme hakkı bulunmamaktadır.³⁷

D. Kocanın Kaybolması veya Evi Terk Etmesi

Evlilik müessesesi, eşlere bazı sorumluluklar yüklemektedir. Koca evin geçimini sağlamak için veya başka nedenlerle evden uzak kalabilir. Kocanın uzun bir müddet evden ayrılması veya evi terk etmesi eşine zarar vermektedir. Malikilere göre, uzun müddet bir yıl veya dört yıldır.³⁸ Hanbelîlere göre ise altı aydır. Dolayısıyla altı veya bir yıldan fazla kocanın evden uzak kalması eşine boşanma davasını açma hakkını vermektedir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'ye göre mefkûdun (kaybolduğu halde sağ veya ölü olduğu konusunda bilgi alınamayan) ölümüne hükmetmek için, akranlarının hayatı kadar bir süre beklemek gerekir. Dolayısıyla mefkûdluk ve gaiplik (yaşadığı bilinmekle beraber nerede bulunduğu bilinmeyen kimse) hâli, boşanma davası açma nedeni olarak kabul edilmemektedir. Zira buna mesnet olabilecek şer'î

³³ Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, Dâru'l-Fikr*, y.y. 1995, II, 68; Muhammed b. Ahmed b. 'Urfe ed-Dusûkî, (v. 1230/1815), *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Muhammed 'Alîş, Dâru'l-Fikr, y.y. t.y., II, 518; Abdülvehhab Hallaf, *Ahkâmu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye fi's-Şer'iati'l-İslamiyye*, Darü'l-Kalem, Küveyt 1990, s.161.

³⁴ Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîi el-Kazvîni (v. 623/1226), *Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, X, 57; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, II, 68.

³⁵ Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devânî*, II, 68; Zühaylî, *Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX, 7045; Ebu Zahra, *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, s. 354.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafîi (v. 204/820), *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, V, 208; Kemâluddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü'l-Humâm, es-Sivâsî (v. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., IV, 244; Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Kahire, y.y. 1968, VII, 322; Zühaylî, *Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX, 7060.

³⁷ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber b. Asim el-Kurtubî en-Nemerî (v. 463/1071), *el-Kâfi fi Fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ahid, ikinci Baskı, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1980, II, 596; Zühaylî, *Fikhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX, 7061-63.

³⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî (v. 732/ 1332), *İrşâdu's-Sâlik ila Eşrefi'l-Mesâlik fi Fikhi'l-İmâm Malik*, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y. t.y., I, 65.

bir delil yoktur.³⁹

Mâlikilere göre savaşa katılan kocadan irtibat kesilmiş ve nerede olduğu bilinmeyip üzerinden altı ay veya bir yıl geçmişse, kadının isteği üzerine hâkim, evliliğe son verir.⁴⁰ Kocadan irtibatın kesilmediği takdirde ve onun yeri biliniyorsa hâkim, eve dönmesi için makul bir süre tanır. Bu süre geçtiği halde dönmezse evliliğe son verir. Malikilere göre, gaiplikten dolayı kadının boşanması bâin bir talâk, Hanbelilere göre ise fesih sayılır.⁴¹

E. Kocanın Hapsedilmesi

Cumhura göre, kocanın hapsedilmesi veya tutuklanması, bir boşanma sebebi değildir. Çünkü bu konuda şer'î bir delil bulunmamaktadır. Malikilere göre ise bu durumda kadının zarar görmesi söz konusu olduğu için boşanma davası açma hakkı bulunmamaktadır. Onlara göre, mazeret olsun veya olmasın altı aydan fazla tutuklu bulunan kocanın eşi boşama davası açabilir. Mahkeme tarafından tutukluktan dolayı meydana gelen boşanma bâin talâk sayılır. Dolayısıyla bu durumda da kocanın eşine dönme hakkı bulunmamaktadır.⁴²

IV. Hileli Anlaşmalı Boşanmalar

Son dönemde çokça tartışılan ve sıkça başvuru alan boşanmalardan birisi de bazı kazanımları elde etmek için eşlerin anlaşarak mahkemeye başvurdukları anlaşmalı boşanmalardır. Bu şekilde meydana gelen boşanmaların hukuktaki yeri ve olası sonuçları üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Konuya geçmeden önce resmi kurumların vermiş oldukları boşama kararlarının geçerli olup olmadığı üzerinde durmak gerekmektedir. Bilindiği gibi medeni kanunla yönetilen devletlerde şer'î mahkemelerin yerine medeni mahkemeler boşamalarla ilgili başvuruları kabul edip karar vermektedir. Bu mahkemelerin verdiği kararların şer'î yönden geçerli olup olmadığı ise tartışılan bir konudur. Bu konudaki ihtilaflara girmeden özet olarak şunlar söylenebilir: Eşler resmi mahkemelere birlikte başvurabilecekleri gibi tek başına da başvurabilirler. Kadının tek başına başvurusu ve bunun üzerine mahkemenin verdiği kararın geçerli olup olmamasında ihtilaf bulunmaktadır.⁴³ Fakat kocanın tek başına veya eşlerin birlikte mahkemeye başvurusu üzerinde mahkemenin verdiği kararın geçerli olduğu hususunda neredeyse ittifak bulunmaktadır. Bu işlem İslam hukukunda kocanın boşama yetkisini başka birine devretme (tefviz talâk) olarak nitelenmektedir.⁴⁴ Buna göre başka konularda olduğu gibi boşama hususunda da koca eşine ve diğer üçüncü kişilere de vekâlet verebilir. Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kararı şu şekildedir:

“Bir kimsenin, bizzat veya avukatı vasıtasıyla boşanmak üzere mahkemede dava açması, hâkime eşini boşamak için yetki vermesi (tefviz-i talak) demektir. Bu itibarla, sadece erkeğin veya her iki tarafın açtığı dava sonucu, mahkemece boşanmış olan eşler, dinen de boşanmış olurlar. Ancak, daha önce, eşler arasında başka boşanmalar olmamış ise, mahkemenin boşaması, bir boşama sayıldığından, mahkeme kararı ile boşanmış olan eşlerin, istedikleri takdirde, -geride kalan iki talak hakkı ile- tekrar evlenmeleri mümkündür.”⁴⁵

Din İşleri Yüksek Kurulunun kararından da anlaşıldığı üzere kocanın mahkemede dava açmasıyla boşamaya yetkisini mahkemeye devrettiği anlamına geldiğini anlaşılmaktadır. Buna göre her ne kadar eşlerin amacı boşama olmayıp bazı kazanımları elde etmek için hileli bir yola başvurmuşlarsa da onların niyetleri mahkemenin verdiği kararı etkilemez. Zira

³⁹ Müzenî, *Mühtasarü'l-Müzenî*, VIII, 330; Kudûrî, *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, X, 5329; Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim el-Umrânî (v. 558/1163), *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmami's-Şafî*, Dârü'l-Minhâc, Cidde 2000, XI, 43; Zeylâi, *Tebyinu'l-Hakâik*, III, 311.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım el-'Abderî (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halil*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, y.y. 1994, v, 506.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed b. Ali Şemsuddin el-esyûti (v. 880/1475), *Cevâhiru'l-'Ukûd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 92; Zühaylî, *Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX, 7067.

⁴² Zühaylî, *Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, IX, 7068-69.

⁴³ İbrahim Yılmaz, *Türk Medenî Kanuna (Tmk) Göre Gerçekleştirilen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.14, 2009, s. 277.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Baynukalî, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2012, XI, 411; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Harşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasari Halil*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut t.y., IV, 77; Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halil*, V, 399.

⁴⁵ Günümüz Meselelerine Fetvalar, (Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları), T.D.V. Yayınları, Ankara 1996, s. 81.

vekâlette olduğu gibi boşamadaki yetki devrinde de niyetin etkisi bulunmamaktadır.⁴⁶

İslam hukukunda, prensip olarak boşama yetkisi kocadadır. Fakat bazı nedenlerle erkek bu yetkisini eşine devredebilir. Bazı durumlarda ise kadın boşanma davası açabilir. Bazen de hâkim kendisine verilen yetkiyi kullanarak eşleri tefrik edebilir. Mesela, eşlerden birisi dinini değiştirdiğinde (irtidad), erkek eşine nafaka vermediğinde, ya da eşlerden birisinde evliliğe engel bir kusur bulunup da eşlerden birisi mahkemeye başvurduğunda hâkim, şer'in kendisine verdiği yetkiye dayanarak eşler arasındaki evlilik akdini bozabilir.⁴⁷

Fakihlere göre, boşama konusunda hâkim kararını ya kocaya vekâlet yoluyla ya da şer'in ona verdiği yetkiye dayanarak verir.⁴⁸ Başka bir ifadeyle koca boşamaya yanaşmadığı takdirde hâkim var olan sıkıntıyı ortadan kaldırmak için cebri vekâletle boşanmaya karar verir. Ayrıca nikâh sözleşmesi zamanında var olan veya sonradan meydana gelen bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle evlilik akdinin devamına engel olan süt kardeşliği ve irtidât gibi bazı durumlarda hâkim, şer'in ona verdiği yetkiyi kullanarak nikâh sözleşmesini fesheder⁴⁹ Mahkeme kararıyla ayrılan eşlerin yeni bir akit olmadan bir araya gelmeleri mümkün değildir. Daha önce geçtiği üzere, eşlerde var olan bir hastalık veya kusur, eşlerden birisinin mürtet olması, nafakanın sağlanmaması, geçimsizlik, terk ve gaiplik, kocanın hapsedilmesi gibi nedenlerle kadın mahkemeye başvurabilmektedir.⁵⁰ Başka bir tabirle böylelikle kadın kendisine yönelik haksızlığı ortan kaldırabilmektedir. Son dönemlerde ise bazı kazanımları elde etmek için eşler anlaşmalı olarak mahkemelere başvuruyorlar. Boşanmayla sonuçlanan davaların tarafları olan eşler bir şey olmamış gibi birlikte yaşamaya devam etmektedirler. Bu durumda olan eşlerin boşandıkları halde birlikte yaşamaları, mahzur olan bir durumla karşı karşıya kaldıkları gibi hileyle de bazı haram kazanımları elde etmiş olurlar.

Son dönemde bazı kadınlar, devletten yetim maaşı alabilmek için eşleriyle anlaşarak boşanmaktadır. Keza bazı erkekler de Avrupa'da serbest dolaşım hakkı veya bu ülkelerin vatandaşlığını elde etmek amacıyla aynı yönteme başvurmaktadır. Sosyal Güvenlik Kurumu'nun yaptığı son denetimlere göre, Türkiye genelinde 22 bin kadının devletten yetim maaşı alabilmek için anlaşmalı olarak boşandığı ancak birliktelikleri devam ettiği tespit edilmiştir.⁵¹ Hileli bir yola başvuran eşlerin niyetleri her ne olursa olsun boşanmanın gerçekleşmesine engel değildir.⁵² Yani gerçek niyetleri boşama olmadığı halde bazı kazanımları elde etmek için anlaşarak mahkemeye başvuran eşlerin niyetlerinin mahkemenin vereceği karara hiçbir etkisi olamaz. Konuyla ilgili rivayet edilen "üç şey vardır ki onların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve azat etmektir."⁵³ Anlamında hadisi dayanak gösteren fakihler şaka yoluyla veya anlamı kast edilmese de sarîh sözlerle yapılan boşamaları geçerli kabul etmişlerdir.⁵⁴ Buna binaen bazı kazanımları elde etmek amacıyla eşlerin anlaşarak mahkemeye başvurmaları neticesinde mahkemece verilen kararlar sahih olup boşanma gerçekleşir. Nitekim boşama ister koca tarafından olsun ister vekili vasıtasıyla olsun ister elçi aracılığıyla ister yazıyla olsun aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla mahkemelerin verdiği boşanma kararı ile kocanın vekili tarafından verilen boşama aynı olup her ikisi de geçerlidir diyebiliriz.

Hanefilere göre, mahkemelerin verdikleri karar kesin olup gerçekleşen boşanma bir bâin talâk sayılır.⁵⁶ Şafiilere göre ise mahkemenin verdiği karar talâk olmayıp fesihdir.⁵⁷ Fesih ile talâk birbirinden farklı ise de bu farklılık boşanmanın vukûu bulmasına engel değildir. Dolayısıyla mahkemelerin boşanma yönünde verdikleri karar ardından eşlerin birlikte

⁴⁶ Damad, *Mecme'u'l-Enhur*, I, 407.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, II, 336.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, II, 330; Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir Alâuddin es-Semerkandî (v. 539/1145), *Tuhfetu'l-Fukahâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye*, Beyrut 1994, II, 184.

⁴⁹ Eşref Yahya Raşid el-Ömeri, *Nazariyatü Tefriki'l-Kazai Beyne'z-Zevceyn*, s. 34, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2005).

⁵⁰ Aslan, *İslam Aile Hukuku*, s. 229; EŞİT, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfi Mezhebi Örneği)*, s. 293-303.

⁵¹ www.haberturk.com, 8, Şubat, 2017.

⁵² Damad, *Mecme'u'l-Enhur*, II/43.

⁵³ İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, I, 658; Ebû Davud, *Sünenü Ebi Dâvûd*, II, 225.

⁵⁴ Zühaylî, *Fikhü'l-İslami ve Edilletuhu*, IX, 6886.

⁵⁵ Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, II, 185.

⁵⁶ Ahmed es-Sâvi, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1995, II, 215.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1058), *el-Hâvî fi Fikhi's-Şâfi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1999, IX, 375; Necâr, *et-Tefriki'l-Kazai Beyne'z-Zevceyn*, s. 37.

kalmaları ve evliliğe devam etmeleri mümkün değildir. Bunlar ancak iddet müddeti sona erdikten sonra yeni bir nikâh sözleşmesiyle ve yeni bir mehirle tekrar bir araya gelebilirler.

Netice olarak daha önce de değinildiği gibi açık lafızlarla yapılan boşanmalarda niyet aranmaz. Kinâyeli lafızlarla yapılan boşanmalarda niyet aranır. Bu durumda boşayan kişi açık olarak boşanma niyetini beyan ederse boşanma gerçekleşir. Eğer bu lafızlarla başka bir şey kastettiğini iddia ederse boşanma gerçekleşmez. Mahkemeye intikal edilen boşanma davalarında ise iki farklı durum söz konusudur.

Birincisi, akit zamanında var olan veya sonradan meydana gelen bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle evlilik akdinin devamına engel olan irtidat (din değişikliği), yakın akrabalık, süt kardeşliği veya erkekte bulunan bazı kusurlar ve vb. durumlarda mahkemeye dava açılır. Mahkeme de konuyu araştırdıktan sonra evlilik akdini fesheder ya da davayı reddeder.⁵⁸

İkinci durum ise geçimsizlik (şikâk), zarar, nafaka ve kocanın kaybolması (mefkûd) gibi durumlarda mahkemeye başvurulur. Hanefilere göre bu durumda hâkim, cebri vekâletle kocanın yerine boşanmaya karar verebilir.⁵⁹ Mahkemeye başvurmakla kocanın boşama yetkisi elinden alındığı için onun niyeti aranmaz. İster boşama talebi koca tarafından olsun ister eşi tarafından olsun her iki durumda da onun niyetine itibar edilmez. Dolayısıyla bazı kazanımları elde etmek için eşlerin anlaşarak dava açmaları bu ikinci duruma girip kocanın niyeti aranmaz. Zira boşama davasının mahkemeye intikal etmesiyle kocanın boşama yetkisi son bulur. Mahkeme zahiri delillere göre ve koca adına cebri vekâlet yoluyla kararını verir. Muvazaalı davalarda ise normal vekâlet yoluyla kararını verir. Mahkemenin kararı ister boşanma ister fesih olsun her iki durumda da evlilik akdi sona erer. Neticede mahkemenin kararından sonra eşlerin bir arada bulunmaları dinen caiz değildir. Eski eşler ancak iddet müddeti geçtikten sonra yeni bir evlilik akdiyle bir araya gelebilirler.

Ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir mesele de meşru ve helal olmayan bir menfaati elde etmek için eşlerin anlaşarak boşanmalarıdır. Zira bazı eşler yetim maaşı almak için mahkemeye başvurumaktadırlar. Mahkemededen boşanma kararı çıktıktan sonra dul rolüne bürünen bu kadınlar vefat eden babasının yetim maaşını almak için SGK'ya başvurmakta, SGK tarafından kendisine maaş bağlanmaktadır. Bunların amacı boşanma değil yetim maaşı almaktır. Kanaatimize göre bunun sebebi eşler arasında dini hassasiyetlerin zayıf olması yanında resmi nikâhla birlikte dini nikâh da kıyıldığı için resmi yoldan boşanan eşlerin dini nikâhlarının hâlâ devam ettiği şeklinde toplumda bir kanaat söz konusudur. Mahkeme tarafından boşanan birçok eş bu kanaate sahip oldukları için evlilik hayatlarına devam ederler. Daha önce de değinildiği gibi mahkeme tarafından meydana gelen boşanmalar fakihlerin çoğuna göre, bâin bir talâk veya fesih sayılır. Dolayısıyla yeni bir evlilik akdi olmadan eşlerin bir arada bulunmaları dinen mümkün değildir.⁶⁰ Ayrıca bu boşanmanın neticesinde eşlerin yetim maaşı almaları da caiz değildir. Zira SGK, bu maaşı dul kadınlara vermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Evliliğin sona ermesi anlamına gelen talâk, İslam hukukunda üzerinde en çok durulmuş meselelerden biridir. Talâk, din nazarında mubahların en sevimsizi olması yanında başvurulması gereken en son çaredir. Dolayısıyla nikâh sözleşmesi gibi boşanma da ciddiye gerektiren meselelerdendir. Bu sözleşmeler için belirlenen sözler ve sıygalar şaka yoluyla da söylenecek nikâh sözleşmesi ve boşanma gerçekleşir. Nitekim Hz. Peygamber “üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, boşanma ve azat etme”⁶¹ diyerek evlenme ve boşanma konularının ciddiyetine işaret etmiştir. Boşama prensip olarak erkeğin hakkıdır. Bunun yanında bazı durumlarda kadının da ayrılık için mahkemeye başvuru hakkı bulunmaktadır. Bazı durumlarda ise boşanma eşlerin anlaşmaları üzerine meydana gelir. Bazen de liân (lânetleşmek) gibi durumlarda boşanma veya başka bir tabirle tefrik yetkisi hâkime geçebilir. Çağımızda her alanda olduğu gibi boşanma konusunda da yeni fihri

⁵⁸ Zühaylî, *Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, IX, 7056; Hallaf, *Ahkâmu'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, s. 161.

⁵⁹ Bedrân Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Ahkâmu'z-zevâci ve'-Telâk fi'l-İslam*, Mataatu Dari't-Telif, Mısır 1961, s. 292; Ömerî, *Nazariyatü Tefriki'l-Kazai Beyne'z-Zevceyn*, s.16.

⁶⁰ Z'abî, *el-Lubâb fi'l-Fıkhi's-Şâfi*, I/326; Kudûrî, *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, IX, 4578; Halil, *et-Tevdih fi Şerhi'l-Muhtasari'l-Ferî*, IV, 114; Ebu Zahra, *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, s. 357-359.

⁶¹ İbni Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, I, 658; Ebû Davud, *Sünenü Ebî Dâvud*, II, 225.

meseleler ortaya çıkmıştır. Onlardan birisi de bazı kazanımları elde etmek için eşlerin muvazaa yoluyla mahkemeye başvurmaları neticesinde mahkemenin kararıyla meydana gelen boşanmalardır.

Son dönemde niyetleri boşanma olmayıp fakat devletten yetim maaşı alabilmek için eşleriyle anlaşarak boşananlar olduğu gibi Avrupa'da serbest dolaşım hakkı veya bu ülkelerin vatandaşlığını elde etmek amacıyla eşleriyle anlaşıp mahkemeye boşanma davası açanlar da vardır. Tespitlerimize göre açık lafızlarla yapılan boşanmalarda niyet aranmaz. Kinâyeli lafızlarla yapılan boşanmalarda niyet aranır. Bu durumda boşayan kişi açık olarak boşanma niyetini beyan ederse boşanma gerçekleşir. Başka bir şey kastettiğini iddia ederse boşanma gerçekleşmez.

Mahkemeye başvurulmakla kocanın boşama yetkisi elinden alındığı için onun niyeti aranmaz. İster boşama talebi koca tarafından olsun ister eşi tarafından olsun her iki durumda da onların niyetine itibar edilmez. Dolayısıyla bazı kazanımları elde etmek için eşlerin anlaşarak dava açmaları neticesinde mahkeme tarafından verilen kararlar geçerli olup, boşanma bâin talâk sayılır. Bu şekilde boşanan eşlerin bir arada yaşamaları uygun değildir. Tekrar bir araya gelmek istedikleri takdirde yeni bir evlilik akdi yapmaları gerekir.

Kaynaklar

- 'Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y. 1994.
- Aslan, Mehmet Selim, *İslam Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015.
- *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt Unsuru*, Emin Yayınları, Bursa 2017.
- Bedrân, Ebu'l-Ayneyn, *Ahkâmu'z-Zevâcî ve't-Telâk fi'l-İslam*, Matba'atu Darî't-Telif, Mısır 1961,
- Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûtî (v. 1050/1640), *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y. t.y..
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhâri (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, 1. Baskı, Dârü Tevki'n-Necât, y.y. 1422.
- Damâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (v. 1078/1668), *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. 'Urfe ed-Desûkî, (v. 1230/1815), *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Muhammed 'Alîş, Dârü'l-Fikir, y.y. t.y..
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenu Ebi Dâvûd*, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut t.y..
- Ebû Zahra, Muhammed, *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2005.
- Esyûtî, Muhammed b. Ahmed b. Ali Şemsuddin el-esyûtî (v. 880/1476), *Cevâhiru'l-Ukûd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Eşit, Yusuf, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfi Mezhebi Örneği)*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hamid el-Gazzâlî (v. 505/1111), *el-Vasît fi'l-Mezheb*, Darü's-Selâm, Kahire 1417.
- Hallaf, Abdulvehhab, *Ahkâmu'l-Ahvâlî's-Şahsiyyeti fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1990.
- Harşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut t.y..
- İbn Abidin, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), *Reddül-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1992.

- İbn Asker, Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî (v. 732/1332), *İrşâdu's-Sâlik ila Eşrefi'l-Mesâlik fi Fikhi'l-İmam Malik*, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, y.y. t.y..
- İbnü'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî (v. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y..
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğni fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Mektebetü'l-Kahire t.y..
- İbn İshak, Halil b. İshak b. Musa el-Malikî (v. 776/1375), *et-Tevdîh fi Şerhi'l-Muhtasari'l-Fer'i*, Merkezu Necîbuveyh li'l-Mahtutât, y.y. 2008.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (v. 273/887), *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y..
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Alâuddîn el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y. 1986.
- Komisyon, *el-Kâmusu'l-Fıkhıyyı Lugaten ve Istilâhen*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1982.
- Komisyon, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, (Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları), T.D.V. Yayınları, Ankara 1996.
- Komisyon, *Mecelle-i Ahkâmı 'Adliyye*, Hikmet Yayınları, İstanbul, t. y.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ebu'l-Huseyn el-Kudûrî (v. 426/1035), *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, Dârü's-Selâm, Kahire 2006.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf*, Hacer li't-Tibâe ve'n-Neşir, Kahire 1995.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1058), *el-Hâvî fi Fikhi's-Şafî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, Dârü Kübâ, Dımaşk t.y..
- Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî (v. 264/878), *Mühtasarü'l-Müzenî*, Darü'l-M'arife, Beyrut 1990.
- Neccâr, Adnan Ali en-Necâr, *et-Tefriki'l-Kazâi Beyne'z-Zevceyn*, (Yayınlanmayan Yüksek Lisans Teszi İslam Üniversitesi Gazze 2004).
- Nefrâvî, Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-Devânî 'âlâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, Dârü'l-Fikr, y.y. 1995.
- Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulberr b. Asim el-Kurtubî en-Nemerî (v. 463/1071), *el-Kâfî fi Fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ahid, İkinci Baskı, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd 1980.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Mahmud Marahî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2004.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Muftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1991,
- Ömerî, Eşref Yahya Raşid el-Ömerî, *Nazariyetu'Tefriki'l-Kazâi Beyne'z-Zevceyn*, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2005.)
- Umrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim el-Umrânî (v. 558/1163), *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmami's-Şafî*, Dârü'l-Minhâc, Cidde 2000.
- Râfiî, Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvîni (v. 623/1226), *Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Sâvî, Ahmed, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Semer kandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Ebû Bekir Alaeddin es-Semer kandî (v. 540/1145), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Birinci Baskı, thk. Muhyuddîn Halil, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000.

Şakir, Ahmed Muhammed, *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm*, Mektebetu's-Sünne, y.y. t.y..

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), *el-Umm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan (v. 620/1223), *el-Asl*, thk. Muhammed Baynukaln, Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2012.

www.haberturk.com, 8, Şubat, 2017.

Yılmaz, İbrahim, *Türk Medenî Kanuna (Tmk) Göre Gerçekleştirilen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.14, 2009.

Za'bi, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ez-Zabi (v. 415/1025), *el-Lubâb fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Abdulkerim b. Suneytân el-'Umerî, Dârü'l-Buhârâ, Medine 1416.

Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali el-Hanefî (v. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dakâ'ik*, Matbaatu'l-Emiriyeti'l-Kübra, Kâhire 1313.

Zühaylî, Vehbe, *Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2004.

The Judgment of Consensual Divorce

Abstract

Islam attaches great importance to family institution. Several elements such as requirements, acceptance capacitance and witnesses, which other agreements lack are stipulated in this agreement. Divorce, which means the end of marriage contract, establishes differences in terms of the abolition of other agreements. For instance, intention and purpose influence the result of agreements and actions. In divorce, however, intention and purpose have limited affect. Again, many contracting will take place by the will of the two sides, talaq (the divorce) can occur with the common will or unilateral will. In addition, the encouraging a gradual progress in divorce is another important feature that distinguishes it from other contracting. The divorce can be used at the stage where the spouses are not able to live together and when the remedies that can eliminate the spousal distress are exhausted. The divorce can be used at the stage where the spouses are not able to live together and when the remedies that can eliminate the distress between spouses are exhausted. Lately, couples, in agreement, with the aim of gaining some achievements, sue for a consensual divorce. The aim of the couples is not to get divorced in reality, but, by way of court, to eliminate official wedding contract obstructing some of their achievements that they desired. The aim of some of the couples who get divorce in agreement is to go to European countries and get married a woman residing there, and obtain residence permit, while the others make benefit from their wives receive dead father pension. The couples go on their normal lives as if nothing has happened after the cases which have resulted in divorce. In this article, has been dwelled on the divorce whether is valid or not that by the court, According to Islamic law. Also, has been evaluated whether the intentions and purposes of couples applying for the court for consensual divorce have an influence on divorce and whether the case that they live together is valid or not in respect to Islamic Law. In the research, because of the couple sue a lawsuit to the court, which means that they divide their rights to the court, their intentions do not affect the divorce and the court's decision is valid. On the other hand, it was concluded that they were not allowed to live together and receive the salary of the deceased relatives.

Keywords: Consensual Divorce, Intention, Law, Court

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin “Katla'l-Kur'an”ındaki Bazı Kıssaların Değerlendirilmesi*

The Analysis of Some Stories in “Katla'l-Qur'an” (Written) by Abu Ishâq es-Sa'labî

Hüseyin ÇELİK^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
e-Posta: hcelik_63@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-0400-7336/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	30.04.2019
Kabul Tarihi:	14.06.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Hicri IV. asrın sonları ve V. asrın başlarında yaşamış olan müfessirimiz Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin asıl ismi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi/es-Se'lebi en-Nisâbüri'dir (ö.427/1035).

Nisâbur/ Nîşâbur'da doğmuş ve orada vefat etmiş olan Ebû İshâk es-Sa'lebî, birçok hocadan ilim tahsil etmiş ve başta Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî olmak üzere birçok ilim ehli de ondan ilim tahsil etmiştir. İbn Hallikân ve Abdülgafrî b. İsmail el-Fârisî gibi birçok müfessir tarafından övgüye mazhar olan es-Sa'lebî, sağlam diyaneti ile ma'ruf olan bir şahsiyettir. Tefsir alanında şöhret kazanan es-Sa'lebî, başta “el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an” ile “Kitâbu'l-Arâis fî Kısası'l-Enbiyâ” isimli eserleri olmak üzere birçok eser telif etmiştir.

Hicretin ilk yıllarından itibaren âlimler tarafından Kur'an ile ilgili çeşitli konularda eserler yazılmıştır. Bu eserlerin birçoğu bilim insanları tarafından ele alınmış, konuları ve muhtevaları herkesçe malum hale gelmiştir. Ancak bazı eserler ve konular var ki çok fazla gün yüzüne çıkmamış, incelenmemiştir. Bu eserlerden biri de “Kur'an Şehitleri” veya “Kur'an'dan Etkilenerek Ölenler” diye tercüme edebileceğimiz “قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an” isimli eserdir. Bizce bu eseri önemli kılan: a)Tefsir alanında bu başlık altında yazılmış tek eser olması, b) Muhtevası itibariyle de akla hayale gelmeyen ve hurafe denilebilecek seviyede enteresan/garip kıssalar içermesidir. Bundan dolayıdır ki bizde bu eseri içerik itibariyle inceleyip, bu alanda (tefsir) çalışmak isteyenlerin istifadesine sunmak istedik.

Makaleyi ele alırken önce müellifin hayatı ve eserlerinden, daha sonra Katla'l-Kur'an üzerine yapılan çalışmalardan ve Katla'l-Kur'an'ın konusu ve ayetlerin muhtevası gibi başlıklar ele alınmış, daha sonra da kıssalardan bazı örnekler verilmiştir. Bu örnekler; korku namazı kılan bir genç, cinlerden biri, Emirü'l mü'minin Hz. Ömer'in ashabından bir genç, Lokman Hekim, bazı arifler-Allah dostları-, Nisabur halkı/ehlinden bir genç, şeklindedir.

Bu tür kitapları önemli kılan bir başka nokta ise kitabın yazılış gayesidir. Ebu İshak es-Salebi, kitabı yazma gayesinin, Kur'an şehitlerini anması sebebiyle Allah'ın kendisine merhamet etmesi ve bağışlaması olduğunu ifade etmiştir.

Eser her ne kadar alanında yazılmış tek eser olmuş olsa da, iyi bir vaiz ve hatip olan müellifin Müslümanları Kur'an'ı okumaya, anlamaya ve yaşamaya teşvik etmek amacıyla eserinde zikretmiş olduğu son derece akıl dışı, mantıktan uzak, garip, hurafe derecesine varan kıssaları iyice tetkik etmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: es-Sa'lebî, Kur'an, Tefsir, Müfessir, Şehit.

* İş bu makale 16/04/ 2019'da Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesinde “Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet” adlı sempozyumda sunmuş olduğum “Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an'ı” başlıklı bildiri esas alınarak bu dergi için yeniden düzenlenerek hazırlanmıştır.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, yüce Allah'ın kelamı olduğu hususunda asla şüphe olmayan ve Allah'a içten inanan müttakiler için de bir rehber ve yol gösterici bir kitaptır. O, dili, fesahati, uslûbu, ihtiva ettiği kevnî ilimler ve gaybî/metafizik haberler, kısaca her yönüyle eşi, benzeri olmayan mu'ciz olan ilahî bir kitaptır. Yüce Allah bütün insanlar bir araya toplanıp çalışsalar bile ona benzer bir eser meydana getiremeyeceklerini ve bu konuda bütün muarızlarına meydan okuyarak “ *فَلْيَنْجَمِ الْإِنْسُ وَالْجُ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً* / De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler” (el-İsrâ, 17/88) demiştir.

Kur'an-ı Kerim, kendisine inanan ve âyetlerini okuyan müminler hakkında “ *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ* / Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimseler” (el-Enfâl, 8/2) olduğunu ve hatta kendisinin şayet bir dağın üzerine indirilmiş olması halinde, o dağın Allah korkusundan baş eğerek paramparça olacağından şöyle söz etmektedir. “ *لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ* / Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz” (el-Haşr 59/21). Dolayısıyla âlemlere bir rehber ve rahmet olarak indirilen Kur'an'ın dağlara, taşlara yaptığı veya yapacağı benzer bir tesiri, birebir aynısı olmasa da O'nu okuyan veya dinleyenlerin yüreklerinde bir şekilde etki yapabileceğinden söz etmek mümkündür. İşte müfessir Ebû İshâk es-Sa'lebî, söz konusu bu etki odaklı bir eser kaleme almış ve bu esere **Katla'l-Kur'an** adını vermiştir. O'nda, Kur'an-ı Kerimi okurken veya okuduktan sonra veyahut da dinledikten sonra onun âyetlerinden etkilenerek ölen kişilerin kıssalarını zikretmiştir. Bu eser, yapmış olduğumuz araştırmalara göre alanında kaleme alınmış tek eserdir. Bu durum onun İslâmî eserler arasındaki ehemmiyetini arttırırken bizim de bu eseri ele alıp incelememize vesile olmuştur.

İş bu makalede, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin kısaca hayatı ve eserleri, Katla'l-Kur'an isimli eserin üzerinde yapılan çalışmalar, bu eserde yer alan âyetlerin mahiyeti (Mekkî veya Medenî oluşu) ve bu eserde yer alan kıssalardan bazı örnekler ele alınıp incelenecek ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

A. Hayatı ve Eserleri

Kaynaklar, müfessirin hangi tarihte doğduğunu belirtmemekle beraber Hicri IV. asrın sonları ve V. asrın başlarında Nisâbü'r'da yaşamış ve orada vefat etmiş olduğunu belirtmektedirler. Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin asıl ismi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nisâbü'rî'dir (ö.427/1035).¹ Doğup büyümüş olduğu şehre nisbetle en-Nisâbü'rî diye anılmıştır.² İbnü's-Sem'ânî, “es-Sa'lebî” veya “es-Seâlibî” bu onun nesebi olmayıp, lakabı olduğunu söylemiştir.³

Nisâbü'r'un yetiştirmiş olduğu değerlerden birisi olan es-Sa'lebî, hıfzı, kıraatı, Arapçaya ve edebiyata vukûfiyeti, iyi bir vaiz olması ve özellikle de tefsir alanında temayüz etmesi nedeniyle “el-Hâfız”, “el-Mukrî”, “el-Edîb”, “el-Vâ'iz” “el-Müfessir” gibi sıfatlarla anılmasının⁴

¹ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-Zemân*, thk. Hasan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1: 79; es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtu's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: 1918), 6: 58; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 11: 40; es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vüât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye), 1: 356; ed-Dâvûdî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1: 66; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyyeti li'l-Melâyin, 1989) 1: 212; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirin*, (Ankara, 1960), 2: 406; ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadis), 1: 227; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2: 178.

² ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, 1: 227.; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1: 80; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12: 124.; ed-Davudî, Hafız Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-müfessirin*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 24; Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-zünûn*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1992), 2: 1142.

³ es-Subkî, Tacuddin Ali b. Abdülkâfi es-Subkî, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî *Tabakâtu's-Şâfi'iyetü'l-Kübrâ*, 2. Baskı (Hicr li't-tiba'e ve'n-neşr ve't-tevzi', 1413H.), 4: 58; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1: 79; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 1: 17; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179.

⁴ es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nisâbü'rî, *Katla'l-Kur'an*, thk. Nâsir b. Muhammed b. Osman el-Menî (Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 2008), 30; Nurdogan Türk, “Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri

yanı sıra İbn Halikân (ö. 681/1282), es-Subkî (ö. 771/1375), İbn Kesir (ö. 774/1373), İbn el-Cezerî (ö. 883/1429), es-Süyûtî (ö. 911/1505), Abdulgâfir b. İsmail el-Fârisî ve Zehebî (1915/1977) gibi birçok âlim tarafından övülmüş, naklinin sahih, güvenilir ve mevsum olduğu belirtilmiştir.⁵ Ayrıca kaynaklar es-Sa'lebî'nin "zamanında tefsir ilminde yegâne otorite olduğunu ve tasnif ettiği tefsirin, diğer tefsirlerin fevkinde olduğunu" belirtmişlerdir.⁶ Talebesi el-Vâhidî ise hocası hakkında ": "O, ulemanın bilgini, kıymetlisi ve övgüyü hak edenidir. Kim onun sohbetine mazhar olursa, onun ilimde benzersiz biri olduğunu anlar. Kim de ona yetişemezse eserlerine baksın ki, suyu tükenmek bilmeyen bir deniz gibi âlim kişi olduğunu anlansın." diye söz etmektedir.⁷

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin gerek Nisâbü'r'da gerekse de Nisâbü'r'un çevresinde bulunan birçok ilim adamından istifade ettiği ve el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirinde üç yüze yakın şeyhten rivayette bulunduğu belirtilmektedir.⁸ İstifade etmiş olduğu hocalarından bazıları Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl b. Huzeyme, Ebû Bekr b. Mihrân en-Nisâbü'rî (ö. 381/992), İbn Habîb en-Nisâbü'rî (ö. 406/1016), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Mahledî (ö. 389/1000), Ali b. Muhammed et-Tarâzî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Muhammed b. Rûmî, Abdullah b. Hâmid b. Muhammed el-Mâhânî Ebû Muhammed el-İsbahânî (ö. 389/1000), Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Zekeriyâ Ebû Bekr el-Cevzekî (ö. 388/999) ve el-Haffâf zikredilebilir.⁹

Başta tefsir ilmi olmak üzere birçok ilim alanında meşhur olan müfessir es-Sa'lebî'nin birçok öğrencisinin olduğu söylenmişse de kaynaklarda öğrencileri arasında sadece Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1075) ismi geçmektedir. el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirini kendisinden rivayet eden Ebû Ma'ser et-Taberî (ö. 478/1085) de öğrencileri arasında zikredilebilir.¹⁰ Bunların dışında Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî'nin belirttiğine göre Abdülkerim b. Abdüssamed b. Muhammed b. Ali el-Kattân ve Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Nümeyr Ebû Sa'îd el-Hevârizmî'de (ö. 448/1056) öğrencilerindedir.¹¹

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin kaynaklarda belirtilen başlıca eserleri el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an,¹² 'Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an,¹³ Katlâ'l-Kur'an,¹⁴ Dîvan'us -Sa'lebî, Rabîu'l-Mezekirîn¹⁵ ve el-Kâmil fi İlmi'l-Kur'an'dır. Ancak İslâm dünyasında en fazla tanınan eseri el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an ile 'Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an'dır. es-Sa'lebî el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsirinin mukaddimesinde bu kitabı yazarken yüze yakın eserden ve üç yüze yakın hocadan nakilde bulunmak suretiyle telif ettiğini belirtmektedir. Cerrahoğlu'nun Brockelmann'dan naklettiğine göre, Muhammed b. Velid b. Muhammed b. Halef b. Ebû Randaka'nın (ö. 520/1126) eseri ile el-Bagavî'nin "Meâlimu't-Tenzîl"i es-Sa'lebî'nin tefsirinin bir özeti mahiyetindedir.¹⁶ Nisâbü'r tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan es-Sa'lebî'nin bu eseri, telif edildiği döneminin tefsir anlayışını yansıtmaya ve yazılmış olduğu dönemdeki diğer tefsirlerin fevkinde bir tefsir olması hasebiyle geniş bir coğrafyada tanınmış ve birçok faydalı hususları bünyesinde barındırması olmasına rağmen başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere İbnü'l-Cevzî ve el-Kettânî (1857-1927) gibi bazı âlimler tarafından müfessirin tefsirinde zayıf, mevzu hadisleri naklettiği, İsrâiliyata dair kıssa ve haberlere ve

Katlâ el-Kur'an", *Taras Shevchenko International Congress on Social Sciences- 2* (Türkiye-Ankara,02-03 Şubat 2019), ed. Muntazır Mehdi- Sakina Bayramova, 566; es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002), (Muhakkikin Önsöz'ü), 1: 20; es-Sa'lebî, *Katlâ'l-Kur'an*, 125.

⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 1: 61; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179; es-Sa'lebî, *Katlâ'l-Kur'an*, 125-126.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân* 1: 61; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179.

⁷ Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-basit*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân (Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmî'l-Âli, 2009), 1: 62; es-Sa'lebî, *Katlâ el-Kur'an*, 29.

⁸ es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 75; es-Sa'lebî, *Katlâ l-Kur'an*, 25.

⁹ es-Sa'lebî, *Katlâ el-Kur'an*, 25- 26; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1: 66; es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 28; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 178; M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 37: 28-29.

¹⁰ Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 28-29.

¹¹ es-Sa'lebî, *Katlâ'l-Kur'an*, 125-126.

¹² ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 212; ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirîn*, I, 227.

¹³ Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 29.

¹⁴ A.g.e. 37: 29.

¹⁵ el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mucemü'l-büldân ve Mujemü'l-üdebâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 2: 105.

¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 180.

bazı Şia kaynaklı asılsız rivayetlere yer vermesinden dolayı eleştirilmiştir.¹⁷ Mesela İbn Teymiyye es-Sa'lebî'nin, "gerçekten zeki ve dindar bir zat olduğunu, ancak onun, geceleyin odun toplayan bir oduncu gibi olduğunu, tefsir kitaplarında ne bulduysa sahih, zayıf demeden naklettiğini" belirtmiştir.¹⁸ İbnü'l-Cevzî de es-Sa'lebî'nin "son derece zayıf olan hadisleri tefsirine aldığını ve özellikle de sûrelerin başlangıçları hakkında ayıplanır olduğunu" söylemiştir.¹⁹ et-Tefsîr ve'l-Müfessirün'un sahibi ez-Zehebî (ö. 1397/1977) ise müfessiri sert bir üslupla "es-Sa'lebî, selefin tefsirlerinden naklettiği rivayetlerin sıhhatini araştırmamıştır. Özellikle Süddî, Kelbî ve Ebû Salih'ten birçok rivayette bulunmuştur. Gerçekte es-Sa'lebî, hadis ilminde önemli bir şahsiyet değildir. O, mevzu olan hadisle, mevzu olmayanı dahi ayırt edememiştir. Hatta tefsirinde diğer âlimlerin rivayet etmekten çekindikleri Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında uydurulmuş olan Şia rivayetlerine bile rastlanılmaktadır. Birçok müfessirin, sûrelerin faziletleri hakkında uydurulmuş olan hadisleri nakletme gafletine onun da düştüğünü görmekteyiz ." şeklinde eleştirmiştir.²⁰ Bu eser, İbn Âşûr (1879/1973) ve Seyyid Kesrevî Hasen tarafından çeşitli tarihlerde tahkiki yapılarak basılmıştır.

es-Sa'lebî'nin 'Arâ'isü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Kur'an isimli eseri ise, esas itibariyle tefsirindeki peygamberlerin kıssalarıyla ilgili bölümlerinin genişletilerek tafsilatlı bir biçimde yeniden ele alınmış şeklidir. es-Sa'lebî'nin be eseri, tefsirinden daha çok tutulmuş ve meşhur olmuştur.

Bizim üzerinde çalıştığımız ve makalemizin esasını teşkil eden es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an isimli eserine gelince, detaylar şöyledir.

B. Katla'l-Kur'an'ın Konusu

Kur'an şehitleri veya Kur'an okurken veyahut dinlerken ondan etkilenerek ölenler veyahut da Kur'an'ın öldürdükleri anlamına gelen Katla'l-Kur'an isimli bu eser, başlığından da anlaşıldığı üzere şu veya bu şekilde bazı kişilerin Kur'an'ı tilaveti veya istima'ı esnasında onun âyetlerinden etkilenerek ölenlerin kıssalarını konu edinmektedir. Müfessir es-Sa'lebî, eserinin konusunu kitabında şu ifadelerle açıklamaktadır. "Bu kitap, derecelerin ve mertebelerin en zirvesine ulaşan bazı faziletli şehitlerin ve şerefli âlimlerin kıssalarından oluşmaktadır. Bu kişiler, okudukları Kur'an'dan veya tilavet edilen Kur'an'ı işittiklerinden dolayı (Kur'an okurken veya dinlerken ondan etkilenerek) Kur'an'ın öldürdükleri kişilerdir. Bunlar, gerçek anlamıyla Kur'an'ı öğrenip, anlayan kişilerdir".²¹ Ayrıca es-Sa'lebî, bu kitabı yazmasındaki gayesini ise şöyle açıklamaktadır. "Onların kıssalarını anlatmakla -umulur ki- Allah bizlere merhamet eder ve bağışlar. Zira hadislerde 'Salihler anıldığında, Allah'ın rahmetinin indiği'²² belirtilmektedir".²³ es-Sa'lebî, kıssaları zikretmeden önce de okuyucularının şu hususu bilmelerini istemektedir: "Bu kitabı inceleyenler bilsinler ki; yüce Allah, kulları arasından bazılarını seçip onlara lütfuyla muamele etmiş, nuruyla ödüllendirmiş ve onları şehitlik mertebesine ulaştırmıştır. Ey (bu kitabı okuyan) okuyucu, şunu iyi bil ki, kim bu kitabımızda anlatmış olduğumuz kişilerin izinden gider, kalben ve lisanen onları severse, o da onlar gibi cennette olur inşallah".²⁴

C. Katla'l-Kur'an üzerinde yapılan Çalışmalar

es-Sa'lebî'nin Katla'l-Kur'an isimli eseri daha önceden de belirtmiş olduğumuz üzere her ne kadar kitapta yer alan kıssalardan bazıları farklı eserlerde yer almış olsa da kapsamış olduğu konu ve içerik itibariyle İslâm kültürü tarihinde gerek tefsir, gerek hadis, gerekse de diğer dini alanlarda telif edilen eserler arasında alanında tek eserdir. Kaynakların belirttiğine göre kitabın el yazma orijinal üç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birinci nüsha Hollanda'nın Leiden Üniversitesi kütüphanenin "219 (1979 CCO)- (5) 520" sayıyla kayıtlı, ikinci nüshası yine aynı üniversitenin kütüphanesindeki "219 (1980 CCO)- (2) 998" sayıyla kayıtlı bulunmakta olup, her iki nüshanın birinci sayfelerine ait varaklar Ek-1'de görüldüğü şekilde yazısı oldukça temiz, okunaklı ve Nushî yazı ile yazılmıştır (Ek-1'e bakınız).²⁵

¹⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirün*, 1: 167; Mertoğlu, "Sa'lebî", 37: 29; Nurdoğan "Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katla el-Kur'an", 566;

¹⁸ İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, (Dârü'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt 1971), 56-78.

¹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 179; Yusuf b. Tangrıberdî b. Ahdullah ez-Zâhiri Ebû'l-Mehâmis, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülük Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Vezâretü es-Sekâfetü ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, (Mısır: Dârü'l-Kütüb, 2010) 4: 283.

²⁰ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, 1: 227-234.

²¹ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 53-54.

²² es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 56.

²³ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 55. Nurdoğan, *Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katla el-Kur'an*, 532.

²⁴ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 56.

²⁵ Bkz. S. 21-22.

Eserin üçüncü nüshası ise, Ayasofya kütüphanesinde “65:3 (Varak: 128A – 130A)” sayıyla kayıtlı bulunmaktadır.²⁶

Katla'l-Kur'an isimli bu eser, ilk defa Beate Wiesmüller tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış, daha sonra da yazar bu çalışmasını eserin Leiden kütüphanesi ve Ayasofya kütüphanesindeki nüshalarını karşılaştırmalı olarak inceleyip, tahkik etmek suretiyle tezini genişleterek “Die vom Koran Getöteten: At-Ta'lâbis Qatlâ l-Qur'ân nach der Istanbul und den Leidener Handschriften, Edition und Koromentar” adıyla neşretmiştir.²⁷ Ayrıca bu eser Riyad Melik Suud Üniversitesinde Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Meni' tarafından Leiden kütüphanesinde bulunan iki nüshası karşılaştırmalı olarak incelenerek tahkiki yapılmış ve 2008 yılında da basılmıştır.

D. Âyetlerin Muhtevası ve Konusu

قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an isimli bu eserde yirmi kısma yer almakta olup, bu kıssalarda geçen âyetlerin sayısı ise kırk üç âyettir. Kitapta yer alan âyetlerden el-Bakara, 2/24, Âl-i İmrân 3/185, en-Nisâ, 4/77-78, el-Hadîd 57/16 ve et-Tahrîm 66/6 sûrelerinde bulunan altı âyet hariç, diğer tüm âyetler Mekki âyetlerden oluşmaktadır.²⁸

Âyetlerin muhteva ve içeriklerine bakıldığında, genel olarak Mekki âyetlerin gerek mana, gerekse de tevhid (Allah'ın birliği), ahiret inancı, öldükten sonra dirilme, ehl-i iman ve küffarın varacakları yer olan cennet ve cehennem müteallik hususlar, ceza ve mükâfat gibi pek çok konuyu ifade ettiğini görmekteyiz. Bu âyetlerin kapsamış olduğu anlam çerçevesinde diyebiliriz ki bu kitabın müellifi, eserinde aktarmış olduğu kısma ve âyetlerle mü'minleri Kur'an okumaya, onu anlamaya, hissetmeye, yaptıklarının –iyi veya kötü- her şeyin Allah tarafından bilindiğini, ahiret gününün çetinliği ve ahiret hayatına hazırlık yapmak için gönüllerin Kur'an'a bağlanması gerektiğini hatırlatmak istemiştir.

E. Kıssalardan bazı örnekler ve değerlendirilmesi

قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an isimli bu eserde toplam yirmi kıssanın yer aldığını belirtmiştik. Ancak makalemizin hacmi kitapta yer alan kıssaların tamamını burada zikretmeye müsait olmadığından, bizlere kıssalar hakkında bir bilgi ve fikir verebilecek kıssaları örnek olarak ele alıp inceleyecek ve kısa bir değerlendirmesini yapmakla yetineceğiz.²⁹

1. Cinlerden Biri / ثمر من الجن

قال خُلَيْدُ الْعَصْرِيُّ كُنْتُ أَقْرَأُ لَيْلَةَ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ (سورة آل عمران، آية: 185) إلى آخرها، فجعلت أرددها، فإذا أنا بهاتفه: إلى كم تردد هذه الآية؟! فقد قلت أربعة من الجن: لم يرفعوا رؤوسهم إلى الله تعالى مذ خلقوا.³⁰

Yukarıdaki kıssada es-Sa'lebî, Hüleyd el-'Aserî isimli bir şahsın bir gece sürekli olarak “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ / Her canlı ölümü tadacaktır...” (Âl-i İmrân, 3/185) âyetini okuduğunu ve bu esnada (gaupten) “Bu âyeti daha ne kadar okuyacaksın? Yaratıldıkları günden beri başlarını Allah'a (secde etmekten/secdeden) kaldırmayan dört cini öldürdün.” diye bir ses duyduğunu nakletmektedir.

Müfessirin, rivayetinden anlaşılan duyulan sesin cin sesi oluşudur. Cin, İslâmî kaynaklarda belirtildiğine göre insan ve meleklerin dışındaki üçüncü bir akıllı varlığın ismi olup, insanlar gibi yaşayan, Allah ve Resulünün emirlerine uymakla mükellef olan, mü'min ve kâfirleri bulunan, evlenip çocuk sahibi olabilen, ateşten yaratılmış³¹ ve duyularla idrak edilemeyen görünmez varlıklardır.³² Her ne kadar bazı kimseler onların ölümsüz

²⁶ Bkz. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Meni', *Katla'l-Kur'an*, 532.

²⁷ Mertoğlu, “Sa'lebî”, 37: 29.

²⁸ Mekki sûrelerdeki başlıca âyetler şunlardır. En'âm, 6/30, A'râf, 7/201, Kehf, 18/29, Meryem, 19/85-87, Mü'minün, 23/ 106, Mü'minün, 23/ 101-108, Furkân, 25/23-26, Lokmân, 31/16, Zümer, 39/47, 53-54, Zuhruf, 43/74-75, Zâriyât, 51/ 22-23, Rahmân, 55/46, Hâkka, 69/21-23 ve Meâric, 70/15-17.

²⁹ Kur'an Öldürdüklerine dair kıssaların (kitaptaki şekliyle değil de, bizim resmi Mushaf sûrelerindeki tertibe göre düzenlemiş olduğumuz sıralamaya göre) başlıkları şöyledir: 1. Koru Namazı Kilan Bir Genç, 2. Küfeli Bir Şeyh, 3. Cinlerden Biri, 4. el-Mühâlebet Şeyhlerinden Birisi ve Cariyesi, 5. Ali b. Fudeyl b. 'İyâd, 6. Emirü'l-Müminin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç, 7. 'Utbe'nin Komşusu Misver, 8. Küfe Halkı/Ehlinden Bir Genç, 9. Ebû Cüher Mes'ud ed-Dârîr, 10. Lokmân Hekim (a.s.), 11. Muhammed b. Münkedir'in kardeşi, 12. Esed/Üseyd b. Sülheb/Selheb, 13. Bazı Arifler /Allah Dostları, 14. Nisâbü Halkı/Ehlinden Bir Genç, 15. Bedevi Bir 'Arâbi, 16. Bazı Arifler (Allah Dostları), 17. Âl-i Resül'den Bir Adam, 18. Zürâre b. Evfâ el- 'Amirî el-Hereşî Ebû Hâcib el-Basrî, 19. Neccâd el-Fek'asî, 20. Saîd b. İsmâîl b. Saîd b. Mansûr Ebû Osman b. İsmâîl el-Hiyerî en-Nisâbüri.

³⁰ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 62-63.

³¹ Bkz. er-Rahmân, 55/15.

³² Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5: 595; M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), 10: 104.

olduğunu iddia etse de³³ bize göre onlar da insanlar gibi ölümlü olup, vakti ve zamanı geldiğinde muhakkak ölümü tadacaklardır. Zira yukarıdaki âyette belirtildiği gibi "her canlı ölümü tadacaktır".³⁴ Dolayısıyla kıssada anlatılan cinin veya cinlerin Kur'an ayetlerinin tesirinde kalması, ona hayranlık duyması³⁵ ve ölmesinde garipsenip, yadırganacak herhangi bir husus bulunmamakla beraber onların Kur'an'ın tilavetinden etkilenip ölmeleri konusu oldukça problemli, anlaşılması ve aklen kabullenmesi pek mümkün olmayan bir husustur. Zira Kur'an, yaratılmış varlıkları öldürmek, yok edip helak etmek için gönderilmiş bir kitap değildir. Bilakis o, inananlar için bir rehber,³⁶hidayet, şifa³⁷ ve rahmet kaynağıdır.³⁸

2. Nisâbü Halkı / Ehliinden Bir Genç / شاب من أهل نيسابور

سمعت بعض المذكورين يقول: قال ابراهيم الخواص (ابراهيم بن أحمد بن اسماعيل أبو اسحاق الخواص) كنت أمشي في البادية، وعدلت عن الطريق، فمشيت ثلاثة أيام ولياليها؛ فإذا أنا بأشجار كثيرة، وسطها بحيرة، وإذا بقوم عليهم مرقعات؛ صورهم غير صور الأدميين، فسلمت عليهم، فردوا الجواب، فسألهم عن حالهم، و عن الموضوع. فقالوا: نحن الجن، وهذا الموضوع وهبه الله لنا، وقد أسلمنا على يدي النبي صلى الله عليه وسلم ونحن المسلمون. فقلت لهم: فكف من هاهنا إلى الموضوع الذي فارقك الطريق؟ فقالوا: مسيرة ثلاث سنين. فقلت: وهل وصا إلى هاهنا آدمي غيري؟ فقالوا: بلى، شاب من نيسابور جاء في سبعة أيام، ثم سألتناه مسألة فأجاب، ومات عندنا، فدفناه بيننا. فقلت: أروني القبر، فمشوا إلى القبر، وأنا معهم؛ فإذا بقبر كبير، عند رأس القبر نرجس، وعند الرجل كذاك، فجلست على القبر وقلت: أيش كانت المسألة؟ قالوا: سألتناه عن قوله تعالى: ﴿وَأَيُّبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (سورة الزمر، آية: 54). قال: أن تخرج به منه إليه. قلنا: فما معنى العذاب؟ قال: الفراق، وشبه شبهة، فمات. قال: فزدت أنا في الجواب. قال: فأخذوا يرقصون، وأنا معهم أرقص ثلاثة أيام، ثم نمت؛ فلما انتهت إذا أنا في مسجد عائشة - رضي الله عنها - ومعني ذلك النرجس، فبقي معي سنة، ثم فقدته.³⁹

Ebû İshâk es-Sa'lebî, İbrahim el-Hevvâs isimli bir şahsın günlerden bir gün çölde yürürken yolunu kaybettiğini ve bu esnada başından geçenleri bazı müzekkirlere işittiğini şöyle anlatmaktadır.

İbrahim el-Hevvâs: "Çölde yürüyordum ve yolumu kaybedip, yoldan saptım. Üç gün, üç gece yürüdüm. Sonra ortasında göl bulunan (ağacı çok olan) ağaçlı bir yere vardım ve orada şekilleri/görüntüleri insanoğluna benzemeyen üzerleri/kıyafetleri yamalı, yırtık olan birilerini gördüm. Onlara selam verdim, onlar da selamımı aldılar. Onlara "hallerini ve durumlarını" sordum. Onlar da "bizler ciniz ve bu durumu/hali de Allah bize verdi. Bizler Hz. Peygamber'in elinden Müslüman olduk ve bizler Müslüman olan kimseleriz" dediler.

Ben de onlara "buradan (şimdi bulunduğum yerden) yolumu kaybettiğim yere kadar ne kadar mesafe var?" diye sordum. Onlar da "üç aylık mesafe" diye cevap verdiler. Ben, "benden başka buraya insanoğlu geldi mi?" diye sordum. Onlar da "evet, yedi günlük yoldan Nisâbürlü bir genç geldi. Halini sorduk, o da bize cevap verdi. Sonra yanımızda vefat etti ve onu (buraya) gömdük" diye cevap verdiler. Ben de onlara "kabrini gösterin" dedim. Beni yanlarına alıp kabre doğru yola koyuldular. Başında nergis (çiçeği) olan büyük bir kabre vardılar. Adamın yanında da nergis vardı. Kabrin yanına (başucuna) oturdum ve oradakilere (cinlere) "hayırdır, mesele nedir?" diye sordum. Onlar da, biz gence " وَأَيُّبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ / Azap size gelip çatmadan önce Rabbinize yönelip O'na teslim olun; sonra kimseden yardım göremezsiniz" (ez-Zümer 39/54) âyetini sorduk. O da "Ondan gelip ona gitmektir." diye cevap verdi. Biz de (gence) "Azabın manası nedir?" diye sorduk. O da "Ayrılıktır." dedi, arkasından hıçkırdı ve "hık" diyerek öldü. (İbrahim el-Hevvâs) ben onlardan (konuya) biraz daha açıklık getirmelerini istedim. Ancak onlar oynamaya başladılar, ben de onlarla beraber oynamaya başladım ve bu oynamamız üç gün sürdü. Sonra uyudum. Uyandığımda kendimi Hz. Aişe'nin mescidinde buldum..." dedi.⁴⁰

es-Sa'lebî'nin zikretmiş olduğu bu kıssada bir taraftan cinlerin bazı özelliklerinden söz edilirken, diğer taraftan İbrahim el-Hevvâs'ın cin diye tanımladığı bu varlıklarla konuştuğu ve Nisâbürlü bir gençten söz edilmektedir.

Cinler, Duyularla idrak edilemeyen, Kur'an'da isimleriyle anılan müstakil bir süre bulunan ve hatta Kur'an'ın yirmi iki farklı yerinde kendilerinden söz edilen varlıklardır.⁴¹ Yaratılış itibarıyla insanlardan farklı oldukları gibi güç, yetenek ve sahip oldukları hasletleri

³³ Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), 10: 104.

³⁴ Âl-i İmrân, 3/185; ayrıca bkz. el-Ahkâf, 46/3; Nüh, 71/4.

³⁵ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhi'l-Buhârî)*, (Beyrut: Dârü İbn-ı Kesîr, 1987), "Tefsîr", 72.

³⁶ Bakara, 2/2; İsrâ, 17/2.

³⁷ el-İsrâ, 17/82.

³⁸ el-Mâide, 5/46; el-En'âm, 6/154.

³⁹ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 79-81.

⁴⁰ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 79-81.

⁴¹ Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*, (İstanbul: 1982).

itibariyle de insanlardan farklıdır. Mesela insanlar cinleri göremedikleri halde onlar insanları görürler, Kur'an'daki Hz. Süleyman kıssasında anlatıldığı gibi kısa sürede (göz açıp kapatıncaya kadar) uzun mesafeleri katedebilir⁴² ve insanların muttali olamadığı birçok bilgiyi de bilebilirler. Ancak kesinlikle gaybî bilgilere muttali olamazlar.⁴³ Cinler de tıpkı insanlar gibi Allah'a kulluk etsinler diye yaratılmış⁴⁴ ve onlara da Allah'a ve O'nun gönderdiklerine iman etmeleri için peygamberler gönderilmiştir.⁴⁵ İçlerinden Allah ve Resûlüne iman edenler olduğu gibi inkâr edip, kâfir olanlar da olmuştur.⁴⁶ Dolayısıyla kıssada cinlerle ilgili olarak anlatılan "bazı bilgileri bilmeleri ve Hz. Peygamber'e iman etmeleri" hususunda söylenecek bir söz yoktur. E'lhak bu bilgiler doğrudur. Ancak İbrahim el-Hevâs'ın cinleri görmesi, onlarla sohbet edip konuşması ve daha sonra onlarla oynaması hususu oldukça problemlili ve tartışmalı bir konu olup, İslâm âlimleri arasında fikir birliği sağlanamayan bir konudur. Mesela "İbn Abbas'a atfedilen bir rivayeti delil kabul edenlere göre bırakın insanları, Hz. Peygamber dahi cinleri görmemiştir. Ancak İbn Mes'ûd'a atfedilen başka rivayete göre ise Resûl-i Ekrem cinleri görmüş ve onlarla beraber bulunmuştur.⁴⁷ Bu husus kanaatimizce peygamberlere özgü bir husus olup, insanlar için genelleştirilmesi doğru olmayan ve günümüzde büyücü, sihirbaz, cinci veya medyum diye nitelendirilen bazı kimselerin ekmeğine yağ sürmek olur ki, bu da son derece yakışsız, doğru ve temeli olmayan, toplumda yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilecek ve dahi toplumu Kur'an ve Sünnetin dışındaki kanallara yönlendirebilecek bir duruma neden olabilir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki ne Kur'an'da, ne de hadis-i şeriflerde insanların cinlerle iletişime geçtiğine dair bir kanıt bulunmamaktadır. Hele hele insanın kalkıp onlarla beraber oynamaya başlaması kadar akla muğayir bir şey olamaz. Olsa olsa böyle bir şey ancak hayal ve rüya âleminde meydana gelebilecek bir husus olabilir. Zaten müellif de bu hususun rüya âleminde gerçekleşmiş olduğunu nakletmektedir. Ancak şunu tekrarlamakta fayda vardır ki, bu ve benzeri şeylerin insanların Kur'an'dan istifade etmek için başvurmuş oldukları tefsir ve benzeri İslâmî eserlerde rivayet etmek doğru olmadığı gibi insanlara zarar vermektense yanlış kanallara yönelmekten başka bir işe de yaramamaktadır.⁴⁸

3. Emirü'l-Mü'minin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç فتى من أصحاب أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه

قال يحيى بن أيوب: كان فتى يعجب به عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وإن الفتى انصرف ذات ليلة من صلاة العشاء، فإذا هو بامرأة قد مثلت بين يديه: تعرض عليه نفسها، ففتن بها: فاتبعها حتى أتى بابها، فوقف متفكراً؛ فخطر بباله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدَّيْنَ أَتَقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ (سورة الاعراف، آية: 201). فلما تلاها خر مغشياً عليه، فنظرت المرأة، فصاحت الجارية، فاستعانتا حتى رداه إلى باب داره، فرمياه هناك، وكان له أب شيخ كبير، فلما لقيه ملقى احتمله، وأدخله داره، وعالجه حتى أفاق؛ فقال له: ما الذي أصابك يا بني؟ فقال: لا تسألني. فلم يزل به أبوه حتى أخبره الخبر، وتلا آية، فلما تلاها شفق شهقة وخرجت نفسه، فدفن. ثم أخبر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فمضى عمر حتى وقف على قبره، فناداه باسمه: يا فلان: ﴿ وَلَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ ﴾ (سورة الرحمن، آية: 46). فنودي من قبره: قد أعطانيهما ربي يا عمر.⁴⁹

Ebü İshâk es-Sa'lebi'nin Yahya b. Eyyüb'un şöyle dediğini rivayet eder. Hz. Ömer'in beğendiği bir genç vardı. Bu genç bir gece yatsı namazından çıkıp (evine gittiği sırada yolda) aniden bir kadının karşısına çıkıp kendisini ona sunduğunu gördü. Gencin aklı başından gitti ve kadını evinin kapısına kadar takip etti. Genç, kadının kapısına vardığında düşünmeye başladı ve aklına (yüce Allah'ın) şu âyeti geldi. " إِنَّ الدَّيْنَ أَتَقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ / Takvâyaya erenler var ya, onlara şeytan tarafından bir vesvese dokunduğunda (Allah'ın emir ve yasaklarını) hatırlayıp hemen gerçeği görürler" (el-A'râf 7/201). Genç, bu âyeti okuyunca bayıldı ve yere düştü. Kadın gence baka kaldı ve kadının cariyesi çılgık attı. Kadın ve cariyesi genci evinin kapısına kadar götürüp oraya bıraktılar. Gencin yaşlı bir babası vardı. Kapıda onu öyle görünce içeri aldı ve ayılincaya kadar onu tedavi etti. Ayıldığında babası ona: Ne oldu sana yavrucuğum? diye sordu. Genç, bana bir şey sorma dedi. Babası ısrar edince genç (başından geçenleri anlattı ve okuduğu) âyeti okudu. Âyeti okuyunca "hık" dedi ve (son)

⁴² en-Neml, 27/39.

⁴³ el-Hicr, 15/18; Sebe', 34/12-13.

⁴⁴ ez-Zâriyât, 51/56.

⁴⁵ el-En'âm, 6/130.

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 595.

⁴⁷ Kılavuz, "Cin", *DİA*, 10: 104; ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ebü Abdillâh ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, (Kahire: Dârü'l-hadis) VI: 153, 168; Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 132, "Şalât", 75, "Ezân", 105, "Tefsir", 72/1-2, "Tevhîd", 7; Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Mısır, trh.), "Zühd", 60, "Şalât", 149, 150, 260, "Zikr", 67, "Mesâcid", 39; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünen)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). "Tefsir", 47.

⁴⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Karaman v.dğr., 5: 571

⁴⁹ es-Sa'lebi, *Katla'l-Kur'an*, 98-99.

nefesini verdi. Genç defnedildikten sonra olaydan haberdar edilen Hz. Ömer gencin mezarının başına geldi ve gence ismiyle hitap ederek “وَلَيْنَ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ / Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimselere iki cennet vardır.” (er-Rahmân 55/46) dedi. Genç de mezarından Hz. Ömer'e seslenerek: “Bana her ikisi de verildi ya Ömer!” dedi.⁵⁰

es-Sa'lebî'nin yukarıda nakletmiş olduğu kıssada biri makul, diğeri ise akıllara durgunluk verecek ve akl-ı selim insanlar tarafından kabullenilmesi mümkün olmayan türden iki husus bulunmaktadır.

Birinci husus, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yusuf kıssasında anlatılmış olduğu üzere⁵¹ sağlam bir inanç ve itikada sahip insan bir yanlışla düçar olduğunda veya bir harama meylettiğinde başta yüce Allah'ın lütuf ve keremi olmak üzere, Allah'ın kendisine bahsetmiş olduğu akıl, muhakeme gücü, yargılama ve yönetme melekesi sayesinde düşmüş olduğu durumdan kurtulmayı, hakkı ve doğruyu bulmayı becerebilir. İşte bu kıssada da sözü edilen gencin, aklını başından alan kadına meyletmek üzere olduğu ve nefsanî arzularına yenik düşeceği bir sırada, sahip olduğu sağlam inancı, Allah'ın inayeti ve yardımı sayesinde Kur'an'ın “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ” (el-A'râf 7/201) âyeti onun imdadına yetişmiş ve genci düşebileceği yanlışlıktan kurtarmıştır. Zira Allah, kendisine samimi bir şekilde inanan mü'minleri içine düşmüş oldukları zor durumdan kurtaran,⁵² onlarla beraber olan,⁵³ ayaklarını kaydırmayan⁵⁴ ve yardım edendir.⁵⁵ O, mü'minlerin Mevlâsı ve yardım edenlerin en hayırlısıdır.⁵⁶ Bu gibi gençler, Hz. Peygamberin buyurmuş oldukları gibi kıyamet gününde yüce Allah'ın arşının gölgesinde gölgelendireceği yedi sınıftan biridirler.⁵⁷

İkinci hususa gelince, gencin okumuş olduğu âyetin akabinde ölmesi ve defnedildikten sonra başucuna gelen Hz. Ömer'le konuşması ise başlı başına bir problem olup, kabullenmesi mümkün olmayan bir husustur. Zira daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Kur'an insanları yok edip helak etmek için değil, bilakis onları yaşatmak; onlara şifa, rahmet ve hidayet kaynağı olmak üzere indirilmiş olan bir kitaptır. O halde gencin okuduğu âyetin akabinde vefat etmesi durumu kanaatimizce; ya ecelinin gelmesi, ya da düşmüş olduğu durum karşısında utanç, günahkârlık ve pişmanlık hissinin vermiş olduğu haleti ruhiye sebebiyle vuku bulmuştur,⁵⁸ veyahut da bu rivayetin doğru olmadığına işaret etmektedir.

Ölülerle konuşma meselesi, bu husus ne Kur'an, ne de hadis-i şeriflerde onaylanmış bir durum değildir. Zira yüce Allah Kur'an'da Hz. Peygambere hitaben “Bil ki sen ölülere işittiremezsin...” (en-Neml, 27/ 80), “(Resûlüm!) Elbette sen ölülere duyuramazsın...” (er-Rûm, 30/ 52) ve “Dirilerle ölüler de bir olmaz. Şüphesiz Allah, dilediğine işittirir. Sen kabirlerdekilere işittiremezsin!” (Fâtır, 35/ 22) buyurmaktadır. Bu âyetlerde açıkça görüldüğü gibi Peygamberin dahi ölülerle konuşamayacağı bir durumda, insanların onlarla konuşuyor olması oldukça manidar ve akl-ı selime muğayir bir durum arz etmektedir. Onun içindir ki es-Sa'lebî'nin “Hz. Ömer gencin mezarının başına geldi ve gence ismiyle hitap ederek ‘Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimselere iki cennet vardır.’ demesi ve gencin de mezarından Hz. Ömer'e seslenerek: ‘Bana her ikisi de verildi ya Ömer!’ diyerek cevap vermesi” şeklinde cereyan eden bu rivayeti kabullenmemiz ve onaylamamız mümkün değildir.

Ölülerin insanları duymaları meselesine gelince, bu konu da genel olarak iki görüş öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Âlûsî'nin (1270/1854) tefsirinde detaylı olarak anlattığı, Hz. Peygamber'in, şehitler ve bazı münferit hususlar hariç olmak üzere⁵⁹ genel olarak ölülerin, yukarıdaki âyetler ve Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı hadisler delil gösterilerek dünyadaki insanları duymadıkları ve Hanefî mezhebi âlimlerinin bu konudaki görüşlerinin ise “... Bir insan, ruhu cesedini terk ettikten sonra dünyadakileri işitemez. Hanefî uleması bu hükümde ittifak etmişlerdir. Diğer mezheplerden de onları teyit eden âlimler vardır.” yönündedir.⁶⁰

⁵⁰ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 98-99.

⁵¹ Bkz. Yûsuf, 12/23-25.

⁵² Âl-i İmrân, 3/179.

⁵³ el-Enfâl, 8/ 19; es-Sâffât, 37/171-172.

⁵⁴ Muhammed, 47/ 7.

⁵⁵ er-Rûm, 30/ 47.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/150.

⁵⁷ Buhârî, “Ezân” 36, “Zekât” 16, “Rikâk” 24; Müslim, “Zekât” 91; Tirmizî, “Zühd” 53.

⁵⁸ Bkz. Âl-i İmrân, 3/185; en-Nisâ, 4/ 78; el-En'âm, 6/ 61; el-Ankebût, 29/ 57; el-Vâkıa, 56/ 60; el-Cuma, 62/8.

⁵⁹ Bkz. Buhârî, “Meğâzi” 8; Müslim, “Cennet” 77.

⁶⁰ Bkz. Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-a'zîm ve's-seb'î'l-mesânî*, (Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmîyye, 1415), 11: 55-57; Karaman, *Ebedîyyet Yocusunu Uğurlarken*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

İkinci görüşe göre ise, yüce Allah'ın "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler..."⁶¹ âyeti ve Hz. Peygamberin "Bedir'de öldürülen kâfirlerin gömüldüğü çukurun başına gelip, ölülerin ve babalarının isimlerini birer birer söyleyerek 'Ya Ebâ Cehl b. Hişam, Ya Ümeyye b. Halef, Ya Utbe b. Rebia Rabbinizin, size söz verdiğine kavuştunuz mu? Ben, Rabbimin söz verdiği zafere kavuştum' buyurdu. Hazret-i Ömer, 'Ya Resulallah, cansız ölülere neden söylüyorsunuz?' dedi. Resulullah, 'Rabbimin hakkı için söylüyorum ki, siz beni onlardan daha iyi işitemezsiniz, ancak onlar cevap veremezler.'⁶² Ayrıca yine Hz. Peygamberden rivayet edilen "Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunuyorsa o da Ömer'dir"⁶³ haberi mucibince ölülerin yeryüzünde yaşayan insanları duyduğu yönündedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, her ne kadar ölülerin dünya ki insanları duyamayacağı yönünde kanaatler belirtilmiş olsa da kanaatimizce ölülerin dünya ki insanları duyuyor olması yönündedir. Zira Hz. Peygamber Cennetü'l-Bâki mezarlığında medfûn bulunan ashabını ve Uhud şehitlerini sık sık ziyaret etmiş, oradakilere selam verip dua etmiş ve ashabını da bu yönde teşvik etmişlerdir.⁶⁴ Bundan dolayıdır ki biz Müslümanlar da kabirleri ziyaret eder ve onlara (السلام عليكم يا أهل الدار من المؤمنين والمؤمنات – المسلمين والمسلمات –) şeklinde dua ve niyazda bulunuruz.

4. Korku Namazı Kılan Bir Genç / شاب يصلي صلاة الخائفين

سمعت أبا محمد الخليل بن أحمد بن محمد بن مسعود المذكر - رحمه الله - يحكي عن بعضهم قال منصور ابن عمار: دخلت خربة، فرأيت شاباً يصلي صلاة الخائفين، فقلت في نفسي: إن لهذا الفتى شأنًا؛ لعله ولي من أولياء الله عز وجل، فوقف حتى فرغ من صلاته، فلما سلم سلمت عليه، فرد علي السلام فقلت له: ألم تعلم أن في جهنم وادياً يقال له: ﴿ كَلَّا إِنَّهَا لَأَطْلَى . نَزَاعَةٌ لِلشَّوْثِ . تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى ﴾ (سورة المعارج ، آية: 15-17). قال: فشهيق شهقة، فخر مغشياً عليه، فلما أفاق؛ قال: زدني. فقلت: ﴿ ... وَفُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ... ﴾ (سورة البقرة ، آية: 25). و خر ميتاً، فلما كشفت ثيابه عن صدره رأيت عليه مكتوباً ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ . فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ . قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴾ (سورة الحاقة ، آية: 21-23). فلما كانت الليلة نمت، فرأيتني في المنام جالساً على سرير، وعلى رأسه تاج، فقلت له: ما فعل الله تعالى بك؟ فقال: أتاني ثواب أهل بدر، وزادني. فقلت: لم؟ قال: لأنهم قتلوا بشيوف الكفار، وقتلت بسيف الملك الغفار.⁶⁵

Yukarıda metnini vermiş olduğumuz kıssada es-Sa'lebî (metne göre iman ve itikadında son derece samimi) bir gencin hikâyesini aktarmaktadır. Ancak kıssada bize göre yine kabullenmesi son derece zor, hatta mümkün olmayan bazı hususlar bulunmaktadır. Şöyle ki; günlerden bir gün Mansûr b. Ammâr isimli bir şahıs kuytu bir yerden geçerken orada namaz kılan bir gence rastlıyor ve –onun zannına göre- bu genç korku namazı kılıyordu. Genci tanımadığı ve onunla herhangi bir tanışıklığı da olmadığı halde genç namazını bitirtince ona –hiçbir sebep olmaksızın- Allah'a ve Allah'ın peygamberi aracılığıyla gönderdiği hak din ve tevhid inancına inanmayan kâfirlerin varacağı yer olan cehennemde bir vadinin olduğunu ve cehennemdeki insanlar için hazırlanmış olan şiddetli azabın tasvirinin yapıldığı "el-Meâric, 70/15-17" sûresindeki " / Fakat ne mümkün! Bilinmeli ki, o (cehennem) alevlenen bir ateştir. Derileri kavurup soyar. Yüz çevirip geri dönen kimseyi (kendine) çağırır!" âyetlerini okuyor. Bu âyetleri duyan genç, âyetlerin tasvir ettiği cehennemdeki o korkutucu durum ve bir o kadar da ürkütücü olan manzara karşısında düşüp bayılıyor. Daha sonra genç ayıldığında, Mansûr b. Ammâr'a dönerek kendisine Kur'an'dan başka âyetler okumasını ister. Bunun üzerine Mansûr b. Ammâr da ona " ... وَفُودَهَا ... / Yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının..." (el-Bakara, 2/24) âyetini okur. Âyeti duyan genç, bu dehşetli ve ürkütücü manzaraya dayanamayıp ölür. Kıssanın devamında Mansûr b. Ammâr, genci yıkayıp kefenlemek için elbisesini çıkardığında gencin göğsünde " / Meyveleri sarkmış yüce bir cennette hoşnut kalacağı bir hayat içindedir." (el-Hâkka, 69/21-23) âyetnin yazılı olduğunu ve daha sonra da uyuduğunda rüyasında, o gencin başında bir taç olduğu halde bir koltukta oturduğunu ve gence "Yüce Allah sana ne yaptı böyle?" diye sorduğunu, onun da cevaben "Allah, bana Bedir ehlinin mükâfatını ve daha fazlasını verdi." dediğini, bunun sebebini

<https://www.yenisafak.com/yazarlarlar/hayrettinkaraman/oluler-dirileri-duyar-mi-2047304> (25.04.2019)

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/169.

⁶² Buhârî, "Meğâzi", 8; Müslim "Cennet", 77.

⁶³ Bkz. Buhârî, "Fedâilü aşâbi'n-nebi", 6, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Fedâilü's-şahâbe", 23.

⁶⁴ Bkz. Müslim, "Cenâiz", 102-103.

⁶⁵ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 54-55.

sorunca da kendisine “Çünkü onlar (Bedir ehli) kâfirlerin kılıçlarıyla, ben ise; bağışlaması ve esirgemesi sınırsız olan Allah'ın kılıcıyla şehit oldum.” diye cevap verdiğini nakletmektedir.

Kısaca özetlemiş olduğumuz kıssada bize göre problemlili, akılla bağdaşmayan ve kabullenilmesi zor olan bazı hususları şöyle belirtmek mümkündür.

1. Mansûr b. Ammâr, yolda yürürken herhangi bir kimseyi görmesi veya onunla karşılaşması son derece tabii bir durumdur ve bunun garipsenecek bir yönü de yoktur. Ancak gördüğü veya karşılaştığı kişinin ne yaptığını veya niçin yaptığını bile bilmesi mümkün değildir. Zira gaybın anahtarı Allah katındadır ve yalnızca gaybı O bilir.⁶⁶ Ayrıca Mansûr b. Ammâr'ın gördüğü ve korku namazı kıldığını sandığı kişiye hiçbir sebep olmadan bazı âyetler okuması, âyetleri dinleyen gencin o âyetlerden etkilenip ölmesi ve hatta ölen gencin göğsünde bazı âyetlerin yazılı bulunması kanaatimizce bir kurgu ve hayalden başka bir şey değildir. Kur'an âyetlerini işiten kimselerin ondan etkilenmesi, mü'minlerin Allah anıldığı zaman yüreklerinin titremesi, Allah'ın âyetleri okunduğunda da imanlarının artması⁶⁷ bilinen bir husustur. Ayrıca cehennem ve cehennemin şiddet ve korkunçluğunu anlatan âyetleri işiten kimselerin ondan etkilenmesi, korkması, ürpermesi ve öylesi kötü bir manzarayla karşılaşmaması için dünyada yaptığı bir hata ve eylem varsa ondan rücu edip tövbe etmesi gerektiğinin zorunluluğu da bilinen bir durumdur. Böyle bir durumda bağışlanmaları ve tövbeleri Allah tarafından kabul edilecektir.⁶⁸ Hatta Kur'an, mü'minlerin Allah'ın mağfiretine koşmaları için çağrıda bulunmaktadır. “Rabbimizin bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!” (Âl-i İmrân, 3/133). Ancak daha öncede belirtmiş olduğumuz gibi Kur'an, ne öldürmek ne de katletmek için değil; O, insanlara yol göstermek, rehberlik etmek, hidayete erdirmek ve gönüllere şifa olmak için gönderilmiş bir kitaptır.

2. İnsanların rüya âleminde gezmeleri, dolaşmaları ve birileriyle konuşmaları mümkün olan bir durumdur. Ancak kıssada Mansûr b. Ammâr'ın ölmüş olan bir insanla rüyada konuşması muhal olan bir durumdur. Diyelim ki konuştu, ancak gencin vermiş olduğu cevapta “Allah, bana Bedir ehlinin mükâfatını ve daha fazlasını verdi ifadesi oldukça garip, aklın sınırlarını aşan ve ne Kur'an'ın, ne de Sünnetin onayladığı bir meseledir. Zira Bedir'de şehit olan sahabe, Allah ve Resûlü katında farklı bir konumdadırlar. Onların yerini hiçbir kimse alamaz.⁶⁹

3. Son olarak kıssanın son bölümünde yer alan “Çünkü onlar (Bedir ehli) kâfirlerin kılıçlarıyla, ben ise; bağışlaması ve esirgemesi sınırsız olan Allah'ın kılıcıyla şehit oldum.” ifadesi ise tam anlamıyla bardağı taşıran son damla mesabesinde olup, insanı hayretler içinde bırakan bir ifadedir. Haşa –mecâzî anlamda kullanılmış olsa dahi- sanki Allah'ın bir kılıcı varmış gibi yakışsız ve Allah'a iftira niteliği taşıyabilecek olan bir ifadedir. Ayrıca yüce Allah, insanları helak edip yok etmek için değil, bilakis kendisine kulluk ve ibadet etsinler diye yaratmıştır.⁷⁰ O halde böyle bir rivayeti veya kıssayı kabullenmemiz mümkün değildir. Olsa olsa böyle bir şey, hayal âleminde gezinen veya aklından zoru olan insanların kabullenebileceği bir husus olabilir.

5. Lokmân Hekîm (a.s.) / لقمان الحكيم عليه السلام

قرأت في بعض الكتب عن لقمان أنه قال لابنه: ﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة لقمان ، آية: 16). فنظرت ، فمات ، وكان في آخر حكمته.⁷¹

Ebû İshâk es-Sa'lebî bazı kitaplarda Lokmân (a.s.) çocuğuna; “يا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ / Lokmân, “Sevgili oğlum” (dedi), “Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi bütün gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır”⁷² söylediğini okudum. Bunları söyledikten sonra da Lokmân (a.s.) birden bire (ağlayarak) öldüğünü, bunun ise onun son hikmeti olduğunu nakletmektedir.

⁶⁶ el-En'âm, 6/ 59; en-Neml, 27/ 65; el-Cin, 72/ 26.

⁶⁷ Bkz. el-Enfâl, 8/ 2.

⁶⁸ Bkz. el-Bakara, 2/ 160; Âl-i İmrân, 3/ 89; en-Nisâ, 4/ 17, 146; el-A'raf, 7/ 153.

⁶⁹ Bedir'de şehit olan sahabelerin fazileti için bkz. Âl-, İmrân, 3/ 12128; el-Enfâl, 8(7-11; Buhârî, “İza İttare er-Recülü ilâ'n-nâzari fi Şuur ehli'z-Zimme ve'l-mü'minât” 1; Müslim, “Fedâil Ehli Bedr” 1.

⁷⁰ ez-Zâriyât, 51/ 56.

⁷¹ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 82.

⁷² Lokmân 31/16.

es-Sa'lebî', yukarıdaki kıssayı naklettikten sonra -kendi nefesine-; "ben de kendi kendime 'Lokmân (a.s.) Kur'an-ı idrak etmemiş, onu işitmemiş ve onu okumamış olsa da, onun söylemiş olduğu ve peşinden de öldüğü bu sözler, yüce Allah'ın onun ağzından Kur'an-ı Kerim'de hikâye edip, taçlandırdığı bir söz olmuştur" ve -Allah en doğrusunu bilir-dediğini ifade etmektedir.⁷³

İnsanları hidayete ve doğru yola ulaştırmak için gönderilmiş olan Kur'an-ı Kerim'de⁷⁴ yüce Allah, başta Hz. Peygamber'in nübüvetini tasdik etmek ve gerek gönderildiği topluma, gerekse de ondan sonra gelecek olan nesillere geçmiş kavim ve milletlerin doğru veya yanlış olan eylem ve fiillerinin neticesini göstererek insanlık âleminin dikkatini çekmek için kıssalar vazetmiştir. Kur'an'da başta Ulu'l-azm peygamberler⁷⁵ olmak üzere yirmi beş peygamber hakkında toplam otuz beş kıssa nakledilmektedir. Vazedilen kıssalardan biri de Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin kitabı Katla'l-Kur'an'da yer vermiş olduğu Lokmân (a.s.) kıssasıdır.

es-Sa'lebî'nin nakletmiş olduğu bu kıssa Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatılmış olup, başta Allah'a şirk koştuktan uzak durma ve tevhid inancına sıkı sıkıya sarılma hususu olmak üzere insanların uyması gereken bir dizi emir zikredilmiştir. Ancak es-Sa'lebî'nin Lokmân (a.s.) hakkında kıssanın sonunda belirtmiş olduğu "Lokmân'ın çocuğuna okuduğu âyetin akabinde ağlayarak öldüğü" meselesi müsellem bir konu değildir. Zira bu konuyla ilgili olarak başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere hiçbir kaynakta bu bilginin doğruluğunu kanıtlayacak bir bilgiye ulaşamadık.

6. Bazı Arifler (Allah Dostları) / بعض العارفين رحمهم الله

أخبرنا امام عصره في المعاملة أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى السلي بقراءتي عليه قال: سمعت محمد بن عبدالله (بن عبدالعزيز بن شاذان أبو بكر الرازي) يقول: سمعت أبا الحسين بن زرعان يقول: سمعت أحمد بن أبي الحواري يقول: بينما أنا في بعض طرقات البصرة؛ إذ سمعت صعقة، فأقبلت نحوها، فرأيت رجلاً قد خر مغشياً عليه، فقلت: ما هذا؟ فقالوا: كان رجلاً حاضر القلب، فسمع آية من كتاب الله تعالى، فخر مغشياً عليه، فقلت: وما هي؟ قال: قوله: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ... ﴾ (سورة الحديد ، آية: 16). فأفاق الرجل عند سماع كلامنا، وأنشأ يقول:

أما أن للهجران أن يتصرما
و للقصن غصن البان أن يتبسما
و للعاشق الصب الذي ذاب وانحنا
ألم يأن أن يبكي عليه و يرحما
كتبت بماء الشوق بين جوانحي كتاباً
حكى بنقش الوشي المنمنما⁷⁶

ثم قال: أشكال؛ أشكال؛ أشكال، وخر مغشياً عليه؛ فإذا هو ميت.⁷⁷

Çağının imamı bize, Ahmed b. Ebî'l-Hivârî'nin şöyle dediğini işittiğini haber verdi/nakletti. Ben, Basra'da yolda yürürken bir çığlık sesi duydum ve o tarafa döndüm ve yere yığılmış baygın yatan bir adam gördüm. Oradakilere "bu ne?" diye sordum. Onlar da "bu, Kalp gözü açık olan bir kişidir. Yüce Allah'ın kitabından bir âyet işitti, uygulandı ve peşinden bayılarak yere yığıldı" dediler. Ben de, "bu hangi âyettir?" diye sordum. Onlar da, yüce Allah'ın " أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ... " (el-Hadîd, 57/16) sözü diye cevap verdiler. Adam, bizim konuşmalarımızı duyunca ayılıp kendine geldi ve şunları söyledi:

أما أن للهجران أن يتصرما
و للقصن غصن البان أن يتبسما
و للعاشق الصب الذي ذاب وانحنا
ألم يأن أن يبكي عليه و يرحما
كتبت بماء الشوق بين جوانحي كتاباً

⁷³ Bkz. es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 82.

⁷⁴ el-Bakara, 2/2; el-İsrâ, 17/89.

⁷⁵ Ulu'l-Azm olan peygamberler şunlardır: Hz. İbrâhîm, Nûh, Musa, İsâ ve Hz. Muhammed (s.a.).

⁷⁶ Yalnızlığın/hicranın/ayrılığın bitmesinin zamanı gelmedi mi; Ban ağacının dalının/yapraklarının gülümseme(baharın gelmesinin) zamanı gelmedi mi; Aşka bürünmüş/aşk özlemine çeken adam aşkından eğilip bükülmüş; Aşkından eğilip bükülmüş/sırl sıklam aşğa ağlama ve merhamet etme zamanı gelmedi mi; Özlem suyuyla içimdeki her tarafıma yazdım/ yazıya döktüm; (o yazıya döktüğüm yazımda) Aşkından bitkin düşmüş aşğın (hisleri) süslü (ifadeler) onu anlatmaktadır.

⁷⁷ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 95-96.

حكي بنفش الوشي المنمنما⁷⁸

Sonra da "Eşkâl,⁷⁹ eşkâl, eşkâl" dedi ve peşinden yere yığıldı ve öldü.⁸⁰

Yukarıda metnini ve tercümesini vermiş olduğumuz kıssada kalp gözü açık olan, Allah dostu bir kişinin duymuş olduğu Kur'an âyetinden etkilenerek vefat ettiği şeklindedir. Böyle bir durumun meydana gelmesi imkân dâhilinde olabilecek bir husus olmakla beraber, böyle bir olayın muhakkak bu sebepten olduğunu kesin olarak belirtmekte mümkün değildir.

Sonuç

Ebû İshâk es-Sa'lebî, yaşadığı dönemin ve Nisâbûr tefsir ekolünün önde gelen tefsircilerinden ve dilcilerinden biri olup, "el-Hâfız", "el-Mukrî", "el-Edîb", "el-Vâ'iz", "es-Sikâ" ve "el-Müfessir" gibi sıfatlarla anılan bir müfessirdir. Kaynaklar onun sağlam akide ve diyaneti ile tanınmış bir şahıs ve tefsirinin diğer tefsirlerin fevkinde bir tefsir olduğunu belirtmişlerdir.

Müfessir es-Sa'lebî, gerek Nisâbûr gerekse Nisâbûr'un çevresinde bulunan birçok ilim adamından istifade etmiş ve başta el-Keşf ve'l-beyân isimli tefsiri olmak üzere pek çok kıymetli eser meydana getirmiştir. Böylesine velûd olan bir şahsiyetten de el-Vâhidî gibi pek çok zevat ilim tahsil etmiştir.

Ebû İshâk es-Sa'lebî, her ne kadar birçok âlim tarafından övülüp, methedilmiş ve tefsir alanında haklı bir üne kavuşmuş olsa da başta İbn Teymiyye, İbnu'l-Cevzî ve ez-Zehabî gibi birçok İslâm âlimi tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin eseri "قتلى القرآن / Katla'l-Kur'an / Kur'an Şehitleri / Kur'an'dan Etkilenerek Ölenler / Kur'an'ın Öldürdükleri" ne gelince, bu eser İslâm kültür tarihimizde konu ve içerik itibarıyla ilk eser olma özelliğine sahiptir. Eser hakkında bu güne kadar biri müsteşrik –yüksek lisans tezi- , diğeri Müslüman olmak üzere iki kişi tarafından çalışma yapılmış ve öyle görünüyor ki, bundan sonra da eser üzerinde çalışmalar yapılacaktır.

Eserde, Kur'an-ı Kerimî okurken/tilavet ederken veya okuduktan sonra veyahut da dinledikten sonra Kur'anun âyetlerinden etkilenerek ölen kişilerin kıssaları (yirmi kıssa) anlatılmış, bu kıssalarda geçen âyetlerin sayısı ise kırk üçtür. Bunlardan altısı hariç, diğer âyetler Mekki âyetlerden oluşmaktadır. Kıssalarda, Tâbiin ve Etbâu't-Tâbiin'in Kur'an'a verdikleri önem vurgulanmakta ve Müslümanların bu kıssalardan ders alarak ondan gereği gibi istifade etmeleri öngörülmektedir. Ayrıca kitapta geçen kıssalardan bazıları müteferrik kitaplarda da zikredilmiştir.⁸¹

Kur'an, gerek nazmında, sûrelerinde, âyetlerinde, kıssalarında, va'z ve telkinlerinde, emsallerinde ve hitaplarındaki üslubu gerekse de i'câz yününden nâzil olduğu dönemdeki müşrik Arapları etkilemiş, akıl erdirenler ona iman etmiş, Velid b. Muğîre, Ahnes b. Şerik ve Ebû Cehil gibi azılı İslâm düşmanları ise, ona iman etmedikleri halde onu gizli gizli dinlemekten kendilerini alamamış ve hatta Ümeyye b. Halef gibi muannid kâfirler de, Kur'an'ın namütenahi ve eşsiz üslubu karşısında hayret ve takdir hislerini gizleyememiş yerden toprak alıp başlarına çalmışlardır.⁸² İman eden müminlere gelince onlar, Enfâl sûresi 8/2. âyette belirtildiği üzere "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ" /Mü'minler, ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artıran..." kimselerdir. Şunu da belirtmekte fayda mülâhaza ettiğimiz hususlardan biri de, bu güne kadar kaynaklarda Kur'an'ın bu eşsiz üslubu ve i'câzı karşısında herhangi bir sahabînin Kur'an âyetlerinden etkilenerek öldüğüne dair bir bilgiye sahip değiliz. İşte bundan dolayıdır ki, üzerinde çalışmış olduğumuz bu eserdeki kıssalar incelendiğinde görülecektir ki, başta "Korku Namazı Kılan Bir Genç", "Cinlerden Biri" ve "Emirü'l-Müminin Hz. Ömer'in Ashabından Bir Genç" başlıklı kıssalar olmak üzere kıssalarda geçen hikâyelerin içeriklerinin çoğu akıl ve mantıkla izahı pek mümkün olmayan hususlardır.

⁷⁸ Yalnızlığın/hicranın/ayrılığın bitmesinin zamanı gelmedi mi; Ban ağacının dalının/yapraklarının gülümseme(baharın gelmesinin) zamanı gelmedi mi; Aşka bürünmüş/aşk özlemini çeken adam aşkıdan eğilip bükülmüş; Aşkıdan eğilip bükülmüş/sırl sıklam aşğa ağlama ve merhamet etme zamanı gelmedi mi; Özlem suyuyla içimdekini her tarafıma yazdım/ yazıya döktüm; (o yazıya döktüğüm yazımda) Aşkıdan bitkin düşmüş aşğın (hisleri) süslü (ifadeler) onu anlatmaktadır.

⁷⁹ Çeşitli, çeşitli dertlere düşmüş.

⁸⁰ es-Sa'lebî, *Katla'l-Kur'an*, 95-96.

⁸¹ Bkz. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 115; 7: 314; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Muhammed b. Kuddâme el-akdisi, *Kitabu't-Tevâbin*, thk. Abdilkadir Arnavut, (Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1: 172.

⁸² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Elif Ofset, Ankara, 1979),159-160.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eser her ne kadar alanında yazılmış tek eser olmuş olmasına rağmen, iyi bir vaiz ve hatip olan müellifin Müslümanları Kur'an'ı okumaya, anlamaya ve yaşamaya teşvik etmek amacıyla eserinde zikretmiş olduğu ve bize göre kıssalarının çoğu son derece akıl dışı, mantıktan uzak, garip, hurafe derecesine varan, hayal ürünü olabilecek ve kabul edilmesi mümkün olmayan bu tür kıssa ve rivayetlere temkinli yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Zira kıssalarda anlatılan hususlara dair ne Kur'an'da, ne de sahih olan hadislerde herhangi bir şer'î bir delil bulunmamaktadır. Onun içindir ki anlatılan bu kıssalar, genele şamil olmayan ve sadece müellifine ma'tuf olan kıssalar olarak algılanıp, değerlendirilmesi gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz.

Kaynaklar

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurâni'l-Kerim*, İstanbul: 1982.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-a'zîm ve's-seb'îl-mesânî*, Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmîyye, 1415/
- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut: Müessesetü'l-alemî li'l-metbü'at, 1971.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sabit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî. *Târihu Bağdad*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf, 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-ğarbil-İslâmî, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Ankara, 1960.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhi'l-Buhârî)*, Beyrut: Dârü İbn-ı Kesir, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara, 1979.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmîzî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünen)*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Mısır: trh.
- Ebû Ne'im Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, 4. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1974.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmîyye, 2002.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mucemü'l-büldân ve Mucemü'l-üdebâ*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyatu'l-a'yan ve enbâu ebnâi zaman*, thk. Hasan Abbas, Beyrut: Dârü Sâdır, 1971.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-akdisî. *Kitabu't-Tevâbîn*, thk. Abdilkadir Arnavut, Dârü'l-kutubi'l-İlmîyye, 1987.
- Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*, 17. Baskı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, Kahire: Dârü'l-hadîs.
- İbn Tangrıberdî, Yusuf b. Tangrıberdî b. Ahdullâh ez-Zâhirî Ebû'l-Mehâmis. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülük Mısır ve'l-Kâhire*, Nşr. Vezâretü es-Sekâfetü ve'l-İrşâdi'l-Kavmî. Mısır: Dârü'l-Kütüb, 2010.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzûr, Dârü'l-Kur'ani'l-Kerim, Kuveyt 1971.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfu'z-zünûn*, Beyrut: Daru'lkutubi'l-İlmîyye, 1992.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 28-29. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- en-Nisâbü'rî, Muhammed b. el-Huseyn b. Musa b. Halid b. Salim en-Nisâbü'rî Ebû Abdirrahman es-Selma. *Tabakât'ı-Süfiyye*, thk. Mustafa Abdilkadir 'Atâ, 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmîyye, 1998.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî/es-Seâlibî en-Nisâbü'rî.

- *Katla'l-Kur'an*, (thk. Nâsır b. Muhammed b. Osman el-Menî'), (Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 2008).
- *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr, 1. Baskı. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Subkî, Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire: 1918.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *Buğyetu'l-Vüât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî. *Siyerü A'lâmü'n-Nübela'*, 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Türk, Nurdoğan. "Ebû İshâk Sa'lebî ve Eseri Katla' el-Kur'ân", *Taras Shevchenko International Congress on Social Sciences- 2 (Türkiye-Ankara, 02-03 Şubat 2019)*. Ed. Muntazır Mehdi-Sakina Bayramova, 558-566. Ankara: Türkiye, 2019.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âli, 2009.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Hadîs, 1976.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlmiyyeti li'l-Melâyîn, 1989.

The Analysis of Some Stories in “Katla’l-Qur’an” (Written) by Abu Ishâq es-Sa’labî

Abstract

The glossator Ebû İshâk es-Sa’lebî, born in the late 4th century(Hijri) and died in the early 5th century(Hijri), is Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî/es-Seâlibî en-Nisâbüri (d.427/1035).

Ebû İshâk es-Sa’lebî was born and died in Nisâbur/ Nişâbur, and he enlightened his knowledge base with the help of very masters of Islamic researches. He also taught lots of people including Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî. He was in the public eye with his great religious background, and he got a lot of compliments from famous glossator like İbn Hallikân and Abdülgafîr b. İsmail el-Fârisî.

After es-Sa’lebî gained a reputation on hermeneutics, he published many works including “el-Keşf ve’l-beyân an Tefsîri’l-Kur’an,” “Kitâbu’l-Arâis fi Kısası’l-Enbiyâ.”

From the begginings of hicrah, many kinds of books are written about Qur’an by ulama. Most of these books are handled and became famous and wellknown by people. But some of them are still unknown and unstudied. One of this books is Sa’lebî’s well-known book “قتلى القرآن / Katla’l-Kur’an” “Kur’an Şehitleri,” as known as “Kur’an Şehitleri” or “Kur’an’dan Etkilenerek Ölenler.” Several features make this book very important, but we want to focus on a) being a book that is unique in hermeneutics for Islamic researches, b) including several anecdotes that some of them can be considered unimagined or superstition. There is an another point makes this article important is the purpose of writing this kind of books. Abu İshaq as-Salabi explains his writing purpose as getting Allah’s mercy and forgiveness when he mentions about martyrs of Quran. That’s why we analyzed this book with its content, and contribute to the hermeneutics researches.

When we are handling with this article we discussed author’s life and his works, we also mentioned about works on “Katla’l-Kur’an” and it’s topics. Then we gave some examples from stories. These examples are; the young man who prays salat al khawf, someone from jinns, amirul müminin is a young man from the companions of Omar, Loqman the medicus, some wise men, a juvenile from Nishabur community.

In spite of the fact that this book is the only example in its genre, the writer who is a good preacher and imam narrated many fantastic, irrational and stranger stories. These narratives should be critisized and investigated.

Keywords: es-Sa’lebî, Qur’an, Hermeneutics, Glossator, Martyr.

Ek-1

من شعبان سنة سبعين وستمائة قال حدثنا الشيخ
 علم الدين ابو الحسن علي بن ابي الفتح محمود بن احمد بن علي
 العمودي الصابوني قراءة عليه وانا اسمع في يوم الثلاثاء التاسع
 والعشرين من جمادى الاولى سنة اربعين وستمائة قال
 حدثنا الحافظ ابو موسى محمد بن ابي بكر بن عيسى المدني
 الاسبهايني اجاز حدثنا الشيخ ابو الفتح عبد الرزاق
 ابن محمد الشرايبي حدثنا ابو سعيد بن محمد بن سعيد الوالي حدثنا
 علي بن احمد بن علي الواقي حدثنا ابو اسحق احمد بن محمد بن
 ابراهيم الثعلبي قال الحمد لله حق حمد والصلوة والسلام
 على خير خلقه محمد واله وصحبه وسلم هذا كتاب شتمل على
 ذكر نومهم افضل الشهداء واشرف العلماء اهلوا على المنازل
 وادركوا اسنا المراتب وهم الذين قتلوا القرآن لما قرأوه
 ارسموه بتل فعملوه حق عمله وفهموه حق فهمه سمعت
 انا محمد الحليل بن احمد بن محمد بن مسعود المذكور رحمه الله
 دخلت خربة فرايت شابا يصلي صلاة الخائفين فقلت
 في نفسي ان لهذا الفتى شانا لعله ولي من اوليا الله عز وجل
 فوقفته حتى فرغ من صلاته فلما سلم سلمت عليه فرد علي السلام

علي وهو الخلاق العليم انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
 له كن فيكون سبحان الذي يدين ملكوت كل شيء واليه
 ترجعون سبحان رب العزة عما يصفون وسلام
 على المرسلين والحمد لله رب العالمين

كتاب مبارك ذكر فيه قتلاء القرآن العظيم
 الذين سمعوا القرآن وما توابسما عنه رحمه الله
 عليهم وعلى جميع المسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم
 اخبرنا الشيخ الاجل المسند شهاب الدين ابو العباس احمد
 ابن علاء الدين كشتغدي المعزري الصبري قراءة عليه وانا
 اسمع في الجمعة الثالث والعشرين من شعبان سنة ثمان
 وثلثين وسبعمائة قال حدثنا الشيخ البقيته نفي الدين
 ابو محمد عبد القوي بن عبد الله بن عبد القوي المعزري
 القعاشي قراءة عليه وانا اسمع في يوم الاحد الحادي والعشرين

عين الله كواي قد غفرتم
 لصدقت قول الملايكة رب فبهم فلان وفلان فبقر
 الله تبارك وتعالى قد غفرت لهم فقال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فامن بورا اكثر عتبة ثامن يوم عرفته حد ثنا عبد الله
 حدثني محمد بن عمرو بن الحكم الهروي ساعده من عامم الكلائي حاذبه
 ابن سعد الباهلي حدثني محمد بن مرزبان ان رجلا من بني عاصم
 ابن حميل من الكوفة قال
 لقيت رجلا من هذا الكوفة بعرفات فاحبرني عن ابيه
 انه لقي علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بعرفات
 قال فقال علي عليه السلام لا ادع هذا الموقف ما وجدت اليه
 سبيلا لانه ليس في الارض يوم الا الله عز وجل فيه عتقنا من
 وليس يوم الا عتقا للمراقب فيه من يوم عرفته فاكثرت به ان يقول
 اللهم استق رقبتي من النار ووسع لي في الرزق الملال
 راحن عن فسحة الجن والانس فانه عامه ما ادعوا به اليهم
 وادركوا اسنى المراتب وهم الذين تقدم القرآن طاقون او سمع
 يتلى فغلقون عن علي وفتحوا عن نفعه سمعت ابا محمد الخليل بن احمد
 ابن سعيد الرازي عنه رواية ابي الفتح عبد الرزاق بن محمد

الذي عنده رواية الحافظ ابن موري محمد بن ابي بكر بن عيسى المدني
 عنه رواية ابي صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجلي
 اجاز عنه رواية ابي القاسم علي بن بابان بن عبد الله المدني عنه
 رواية مالكه ابي الخضر السهيلي بن عمر الحميري عنه المدد عن حميد
 بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب
 ابو صالح نصر بن عبد الرزاق بن عبد القادر الجلي بقراءة ابي الفتح
 احمد بن الجوهري في شهر رسنه ثلث وثلثين رستم
 بغداد مدينة السلام اعادها الله الي الاسلام قال له
 اخبرك الحافظ ابو موري محمد بن ابي بكر بن عيسى المدني اجاز
 في كتابه فاقربه وقال نعم قال اخبرنا ابو الفتح عبد الرزاق
 ابن محمد الشرايي قراءة عليه قال ما ابو سعيد سعد بن محمد
 ابن سعيد الرازي قال ما علي بن احمد بن محمد بن علي الواقدري
 قال قال الاسناد ابو اسحق احمد بن محمد بن ابراهيم النخعي رحمه الله
 المدد عن حميد بن الحسن بن علي بن خنيس بن محمد بن ابي الفتح
 يستعمل على ذكر تورهم انساب الشهداء زائر في العلماء الرازي المازلي
 وادركوا اسنى المراتب وهم الذين تقدم القرآن طاقون او سمع
 يتلى فغلقون عن علي وفتحوا عن نفعه سمعت ابا محمد الخليل بن احمد
 ابن محمد بن سعيد المذكور رحمه الله حكى عن بعضهم قال قال

Tevekkülün Psikolojik Yansımaları

The Psychological Reflections of Tawakkul

Kasım KARATAŞ^a , Mustafa BALOĞLU^b

^a Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Eğitim Fakültesi
e-Posta: kasim.karatas@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-2867-9583/>

^b Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi
e-Posta: baloglu@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-1874-9004/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.03.2019
Kabul Tarihi:	27.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Tevekkül, kişinin kendi etki dairesinde, iradesi ile gösterebileceği tüm çabayı sarf ettikten sonra, olacakları Yaraticının irade ve takdirine teslim ederek, O'ndan gelene tam bir kabulleniş göstermesidir. İnsanın yapısında zamana, olaylara ve eşyaya hükmetmek arzu ve isteği bulunmakla birlikte, bu arzu ve istekleriyle ters orantılı olarak, doğası son derece zayıf ve kırılıktır. Bu gerçekle yüzleşmek, sebebi belirsiz korkular ve korku-ümit dengesinde bozulmalar gibi, insanın birçok psikolojik olumsuzluklar yaşamasına neden olmaktadır. Yaşadığı gerilim ve iç çelişkilerinden sıyrılarak ruhsal denge sağlamak isteyen insan, destek arayışı içerisinde olacaktır. Bu noktada kendine yeter durumda olamama ve kaygının oluşturduğu stresle başa çıkmada, önemli bir manevi destek sistemi olarak tevekkül karşımıza çıkmaktadır. Tevekkül, yani her iş ve oluştaki Allah'ı vekil kılma, Allah'a imanun pozitif kazanımlarından biri olarak, önemli psikolojik bir gereksinimdir. Bu araştırmada insanın tevekküle olan ihtiyacı, tevekkülün altında yatan hikmetler ve bireysel düzlemde tevekkül mekanizmasının insan psikolojisine yansımalarının incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışma, alanyazına dayalı bir derleme olarak tasarlanmış ve alanyazında yapılan çalışmalardan yola çıkılarak tevekkül kavramı ve tevekkülün insan psikolojisine doğurguları incelenmiştir. Özellikle Al-i İmran suresinin 173. ayeti olan ve "Âyet-i Hasbiye" olarak bilinen "حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" (Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.) ayeti ışığında tevekkülün önemi ve yansımaları ele alınmıştır. Sonuç olarak, tevekkül, kaygı ve endişe ile negatif ilişkili, insanın aczini sonsuz kuvvete sunduğu, fakirliğini nihayetsiz zenginliğe dayadığı, gelecek belirsizliğini kristal netliğe dönüştüren, en genel anlamda, insan ruh dünyasına sükûnet veren bir yapıdır. Tevekkül; kâinata var olan her şeyin sahibi, meydana getiricisi ve yaratıcısının Allah olduğu inancı temelinde gelişen manevi bir duygu durumudur. Allah'a güven duygusuyla insanı zirveye çıkararak tevekkül, psikolojik sağlamlığın dayanağı, korku, endişe ve belirsizlik gibi olumsuz duyguların hafifletip, başedilebilir sınırlara indirgeyen olumlu bir başa çıkma yöntemidir. Başta insanı sonsuz olarak yok olma duygusundan uzaklaştırarak, sonsuz varkalma arzusunun sonlu bir dünyada tatmin etmede, güç yetiremeyeceği durum ve olaylara karşı dayanak noktası olmada, başa çıkma becerileri geliştirmede, sonu gelmeyen ihtiyaçlarını karşılamada bir dayanak noktası oluşturmada, yalnızlık duygularından uzaklaşmaya yardım ve hayatının anlamını bulmada bir mihenk olarak tevekkül, psikolojik rahatlama ve sağlamlığa önemli bir etkidir. Bu anlamda tevekkül, insanın acziyetinde ve güçsüzlüğünde kudreti, fakirliğine ve ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında zenginliği barındıran sağlam bir rota olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tevekkül, acz (âcizlik), fakr (fakirlik), din psikolojisi

Giriş

Diğer canlılarla karşılaştırıldığında, insanın yaratılış kodlarının, âcizlik ve fakirlik yüklü olduğu görülmektedir. İnsan, hayatının ritmini ve ahengini bozan olumsuzluklara karşı

koyma noktasında, gücü oldukça sınırlı bir varlıktır. Ayrıca, akıl ve hayal gibi varlıklarının arzu ettiği hemen hemen hiçbir şeyi yerine getirmediği gibi, her gün yenilenen ve değişen ihtiyaçlarını da tam olarak giderememektedir. Bu durum, insanı zayıf ve muhtaç kılmakta; yaratılış gereği güçlü ve cömert olana yönelmekte, her şeye gücü yeten ve her ihtiyacı gideren bir güce sığınmasını gerekli kılmaktadır. Bu hissediş ve yöneliş, İslami ıstılahta “tevekkül” olarak kavramsallaştırılmıştır.

İslamiyet'teki tevekkül anlayışını bildiren ayetlere bakıldığında (örn. el-Bakara 2/156, 216; el-İnşirâh; el-Fecr 27-28 ve el-Enbiyâ 21/35 gibi), insanları olayların görünür sebep ve sonuçlarının dışında farklı bir iç yüzü olabileceğini kabul etmeye ve teslim olmaya davet etmektedir (Ağilyaka-Şahin, 2018). Tevekkül, “Allah’a güvenmek” anlamındaki “vekl” kökünden türemiş bir kelimedir. “*Birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme*” anlamlarına da gelmektedir (Çağrı, 2012). Gazali’ye (1989) göre tevekkül, var olan her şeyin meydana getiricisi ve yaratıcısının Allah olduğu inancıdır. Sarıkaya ve Şeren (2017), tevekkülün, kişinin herhangi bir iş hakkında, elde etmek istediği amaca ulaşmak için âdeten üzerine düşen her türlü gayreti gösterip, gerekli tedbirleri aldıktan sonra ötesini Allah’a bırakması olduğu aktarmaktadır. Mevlana, insanın Allah’a tam bir güven ve tevekkül hali içerisinde olabilmesi için dünya sevgisi, kibir, haset, hırs, tamah, öfke, tül-u emel ve mal düşkünlüğü gibi duygulardan gönül dünyasını uzak tutması gerektiğini, aksi takdirde bu duyguların tevekküle engel olacağını değerlendirmektedir. Mevlana tevekkülü, İslam’ın bazı temel kavramları olan iman, duâ, sabır, şükür, rızık, tedbir, salih amel, ahiret, kader ve irade hürriyeti ile ilişkilendirerek ele almakta, kişilerin pratik hayatlarından ziyade, onların itikadî hayatları ile ilgili bir olay olduğunu düşünmektedir (akt. Şahin, 2018). Tokpınar (2010) ise, tevekkülün insanların bütün yeteneklerini aktif olarak bir araya getirmekle, onların toplam olarak elde edecekleri başarıdan daha üst düzeyde bir başarı elde etmelerini ve daha yaratıcı bir nitelik kazanmalarını sağlama olanağı taşıyan bir durum olarak ele almaktadır.

Özetle tevekkül, insanın kendi etki dairesinde üzerine düşeni yaptıktan sonra sonucu Allah’a havale etmesi ve olanı içselleştirerek kabullenmesi demektir. İnsanın üzerine düşeni yapmadan işi Allah’a havale etmesi *tembellik* olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, kuvvetli bir imanın tevekkülü, tevekkülün ise dünya ve ahiret mutluluğunu netice verdiği ifade edilmektedir (Tüzün, 2011). Tevekkül, insanın bir fiil ve ameli inkâr etmesi değil, sınırsız bir kuvvetten beslendiğine inanması temelinde; fiilde kararlı ve gayretli olması için insanı akıl almaz bir iç zenginliği ve atılım coşkusuna ulaştıran bir süreçtir (Sayar, 2013). Tevekkülün özü; kişinin, kendini her durumda Allah’ın irade ve takdirine teslim ederek O’ndan gelene rıza göstermesidir. Bununla birlikte, Allah’ı vekil kılmak, insanı pasifize etmek gibi bir duruma itmez; tam aksine insanın gücü ve kapasitesi nispetinde sebeplere müracaat etme noktasında üzerine düşeni yerine getirmesini zorunlu kılar. Diğer taraftan tevekkül hiçbir zaman başıboşluk, tedbirsizlik, tembellik ve miskinlik anlamlarına gelememektedir (Arslan, 2014; Coşar, 2010). Bu anlamda tevekkül, pro-aktif bir pozisyon olarak düşünülmektedir. İnsanın sadece sözüyle değil, aynı zamanda hâl ve hareketleriyle de, sebepleri yaratan Allah’tan istemesi gerekmektedir. Aksi takdirde, sadece sözle yapılan tevekkülün tembellik olacağı ve insanın insan olma hususiyetine zıt bir durum oluşturacağı bilinmelidir. İnsanın sebeplere müracaat etmesinden sonra ortaya çıkacak duruma rıza göstermesi ve netice olumsuz olsa dâhi üzülmemesi ya da şikâyet etmemesi, teslimiyetin ve tevekkülün bir gereği olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda tevekkül birçok kavramla ilişkili ve birçok boyutta olumlu yansımaları olan manevi bir kaynaktır.

Psikolojik bütünlüğünün bozulduğunu hisseden ve kontrol duygusunu kaybetme hissi ile şiddetli sarsıntı yaşayan insan, kendine zihinsel bir sığınak oluşturabildiğinde kaygısını azaltabilmektedir (Tarhan, 2010). Bu anlamda zihinsel bir sığınak olarak metaforlaştırılan tevekkül, insanı psikolojik açıdan rahatlatan ve mutlu olmasına zemin hazırlayan manevi bir yapı olarak ele alınabilir. İnsanın temel güven duygusu içten ve dıştan tehdit eden sıkıntılardan dolayı zedelenebilir. Dolayısıyla, bu durumlarla başa çıkma gücünü temin etme ve yeterli olma arayışı içerisinde olabilir. İnsanın zorluklarla karşılaştığı ve stres faktörlerine maruz kaldığı durumlarda tevekkülün kritik bir önemi bulunmaktadır (Altay, 2014). Bilmen’e (1964) göre tevekkül bilincinde eksiklik olması durumunda; insanın duygusal dayanıklılığı, kararlılığı, sebat gücü ve mutluluk düzeyi azalmaktadır (akt., Dağcı & Yılmaz, 2015). Tevekkülde aşkın yüce yaratıcıya güven duygusunun gelişimi ile sağlıklı bağ kurma ve teslim olmayı öğrenme gerçekleşmektedir (Sayar, 2013). Dolayısıyla, insanın güven duygusunun gelişmesi, hayatına anlam katması ve kendini gerçekleştirme noktasında

tevekkülün psikolojik faydaları söz konusudur.

İnsan maddi olarak istek ve arzularına ulaştığında ve manevi olarak da hayatına anlam ve değer kattığında kendini iyi hisseder ve mutluluk duyguları gelişir. Diğer taraftan, insan deneyimlediği birtakım olaylardan dolayı kaygı, gerilim ve stres yaşayabilir ve uzun süreli mutsuzluk durumlarıyla başa çıkmak zorunda kalabilir. Bununla birlikte, insanlar gelecek endişesi taşırlar. Hayatı kontrol altına alamama düşünce ve duygularına bağlı olarak ortaya çıkan belirsizlik durumu, insanın yoğun anksiyete yaşamasına neden olabilir (Sayar, 2018). Bu noktada, kişinin kendi sınırlarını bilmesi, gücünü fark etmesi ve güçsüzlüğünü idrak etmesi gerekmektedir. Bu gereklilik sonucu tevekkül, insanı özgür ve bağımsız kılan, onun ruh sağlığını koruyan ve ona huzur veren bir destek sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır (İyi, 2013). Şahin (2017) tevekkülün kabullenmeyi kolaylaştırdığı, öfke kontrolüne olumlu etki ettiği, kişilerarası iletişimi pozitif kıldığı, sabretmeyi sağladığı, iyimser düşünmeyi teşvik ettiği, sakinlik verdiği, bencillik ve hırstan koruduğu, bakış açısını genişlettiği ve benlik saygısını artırdığını belirtmektedir. Çağrı (2012), tevekkül eden insanların iyimser ruh halini koruduklarını, moral bozukluklarından kurtulabildiklerini ve başarısızlıklar karşısında daha metanetli olduklarını ifade etmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında tevekkülün Allah'a imanın bir gereği olmasının ötesinde psikolojik bir gereksinim olduğu görülmektedir. Bu çalışmada, insanın tevekküle neden ihtiyaç duyduğu, tevekkülün altında yatan hikmetlerin neler olduğu ve bireysel düzlemde tevekkül mekanizmasının insan psikolojisine yansımaları incelenmiştir.

Yöntem

Bu çalışma, alanyazına dayalı bir derleme çalışması olarak tasarlanmıştır. Derleme çalışmalarında araştırmaya konu olan fenomenle ilgili birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılarak veriler elde edilir. Bu çalışmada alanyazında yapılan çalışmalardan yola çıkılarak tevekkül kavramı ve tevekkülün insan psikolojisine olan doğurguları incelenmiştir. Özellikle Al-i İmran suresinin 173. ayeti olan ve "Âyet-i Hasbiye" olarak bilinen "حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" (Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.) ayeti ışığında tevekkülün önemi ve yansımaları ele alınmıştır.

Bulgular

İnsan, zihinsel donanımı ve psikolojik doğası gereği, geçmişi, bugünü ve geleceği bilişsel dünyasında aktif halde yorumlayan bir varlıktır. Bu özellik, insanın hayatının devamı ve anlam bulmasının bir kaynağı olabilirken; aynı zamanda, kaygının ve psikolojik sorunların da önemli bir nedeni haline gelebilmektedir. Zamana, olaylara ve eşyaya hükmetmek isteyen insan, acziyetiyle yüzleştiğinde, kendini zayıf ve denetimsiz hissedecektir. Sonucunda ise, nedeni belirsiz korkular yaşamak zorunda kalabilir ve korku ve ümit dengesini yitirebilir. Bu noktada insan, olumsuz sonuçlarla yüzleşmekten korkmakta, yaşadığı iç çelişkilerinden sıyrılmak ve belirsizlikleri netleştirmek istemekte ve, dolayısıyla, destek arayışı içerisinde olabilmektedir. Kendini güvende hissetme ve kaygının oluşturduğu stresle başa çıkmada önemli bir manevi destek sistemi olarak "tevekkül" karşımıza çıkmaktadır. Tevekkül, kaygı ve endişe düzeyini azaltıp, insanın acziyetini sonsuz bir kuvvete, fakirliğini nihayetsiz bir zenginliğe, gelecek belirsizliğini netliğe ve teslimiyete dönüştüren, en genel anlamda insan psikolojisine sükûnet veren psikolojik bir yapıdır. Bu itibarla, tevekkülün insan psikolojisinde nasıl yansıma bulduğu ve hangi duyguları tatmin ettiğine ilişkin ilgili alanyazından elde edilen bulgular temalar halinde aşağıda sunulmuştur.

Varoluş duygusunu tatmin etmek

Evensel bir gerçek olan ölüm, kendisiyle duygu ya da düşünce planında karşılaşan her insanda bir tepki açığa çıkarır. İlk bakışta, ölüm insana doğal bir olay gibi görünse de, böyle bir gerçeği kabullenmede bireysel farklılıklar söz konusudur. Her insanda içgüdüsel olarak varlığını hissettiren, "hayatını koruma" ve "sonsuz kadar varoluş" arzusu, hayatın önünü çelen ölüme karşı gösterilen tepkilerin ilk ve en derin kaynağını oluşturur (Hökelekli, 1991). Psikolojik açıdan sağlıklı her insan sonsuz varkalma arzusu içerisindedir. Yaratıcı, bu arzuyu insanın genlerine kodlanmış şekilde dünyaya göndermiştir. Ancak, bu arzunun sonlu bir dünyada karşılanamayacağı gerçeği, insanları ölüm ötesi inanca yönlendirmektedir. İnsanın sadece bu hayat için yaratılmamış olması ve fitratındaki vicdan ve bilinç duygusunun varlığı sebebiyle, asli vatanına dönmek isteyen bir yolcu duygusu, bireyleri ölüm ötesi düşüncesine sevk etmektedir (Kılavuz, 2014). Bu anlamda, "yaşama isteği" insanın en derin ve güçlü arzusu olmakta, hayatın sürekliliği ve bu sürekliliğin korunması, hayatın yapısında mevcut olan ana çizgilerden birisi olarak ele alınmaktadır. Modern psikolojik yaklaşımlar,

ölümü bir yok oluş sayması/inkâr etmesi temelinde, insanların söz konusu duygularla başa çıkamada yetersiz kalmakta ve genellikle bu duyguların bastırılmasına yönelik telkinler sunmaktadır. İnsan yaşama arzusu ile ölüm korkusu arasında sıkışmış olarak psikolojik gerilimler yaşamaktadır (Kara, 2011). Araştırmalar, ölümden sonra ruhun ölümsüzlüğüne inanan bireylerin, ölüm kaygısı düzeylerinin baş edilebilir sınırlarda kaldığını, ölüm ötesi hayata inanan bireylerin ise psikolojik bozukluk risklerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir (Koç, 2002). Aynı şekilde, insanlarda ölümden sonra *yok olma* onları kaygılandıran ve ölüm kaygısına neden olan önemli bir etken olarak ele alınmaktadır (Karaca, 2000). Bu kaygının azaltılması, tevekkül bilinciyle, insanın kendini yaratan Rabbinin isim ve sıfatlarını bilmesine ve Allah'ın hikmetinden murâdın hiçbir şekilde abeslik olmadığını farkına varmasıyla ilişkilidir (Arslan, 2013).

İnsan, ölüme yüklediği bireysel anlamlarla yaşadığı hayatı şekillendirir. Hayatının bir noktada sonlanacağı farkındalığı, insanı zihinsel ve duygusal olarak huzursuz eder. Ölümden sonra da hayatın devam edeceği ve bir değerlendirmeden geçeceğine inanan bir insanın, hal, hareket ve davranışları daha öz-bilinçli ve kontrollü bir hayat sürdürmesi beklenir. Bu bilinçli farkındalık, insanda ahiret inancını diri tutmakta, başına gelen olumsuz durum ve olaylarda Allah'a tevekkül etmesini kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan, dünya hayatının geçiciliğinin farkına varılması, insandaki tevekkül inancını kuvvetlendiren önemli bir olgudur (Sağiroğlu, 2009). Ancak herhalükarda insanda sonsuz varkalma arzusu vardır. Bu varkalma arzusu ile ölüm gerçeği paradoksu karşısında insan çaresizdir. Tevekkül, kuvvetli varkalma aşkı, şiddetli var olma arzusu, hayatta kalma iştiağı, zahmetsiz bir âlemde ebedi yaşam vaadi ve bu fitri arzunun tatmin edileceği bilgisi, insanın psikolojik olarak rahatlamasını sağlayacaktır. Aynı şekilde, Yaratıcının insanın beklediği sonsuz hayatla kendisini müjdelemesi, onun ölümden sonraki hayatla bağlantısını daha güçlü tutmaktadır. Bununla birlikte, her şeyin bir hikmet, fayda ve düzen üzere yaratılmış olması farkındalığı, sonsuz varkalma isteğine sahip insanın ve sevdiklerinin bir daha var olmamak üzere yok edilmesi fikriyle uyumsuzdur. Her şeyi güzel yaratan (Cemâl) ve her şeyi mükemmel kılan (Kemâl) Yaratıcının hiçbir şekilde böyle bir zulüm yapması beklenemez. İnsana sonsuz varkalma isteği veren ve o isteğini sonsuz bir âlemde bir yaşam ile doyurmak isteyen, elbette bu sözünü yerini getirecektir. Yarattığını yok etmek veya yokluğa mahkûm etmek, hem sözünden dönmeyi gerektireceği hem de abesiyet içerdiğinden Allah'ın hikmetli iş görmesi (Hâkim) ve adaletli olması (Adil) sıfatlarıyla çelişecektir. Yaratıcı bu kadar kıymet verdiği insanı yokluğa mahkûm etmeyip ahirette ebedi olarak yaşatacaktır. Dolayısıyla, Yaratıcının ebedi hayatı vadetmesi ve bütün her şeyde bir nizam olması gerçeği, Yaratıcıya olan tevekkülü artırmakta, bunun psikolojik yansımaları da olumlu olmaktadır.

Sonsuz bir güç sahibine dayanmak

İnsan yaratılış itibarıyla olayları ve eşyayı kontrol etme algısı, irade ve arzusuna sahip olmasına rağmen; bunu gerçekleştirme yeteneği bakımından maddi ve manevi olarak son derece yetersizdir. Sınırlı kapsamda belli şeylere sahip oluyor gibi görünse de, insan aslen hiçbir şeye bütünüyle hükmedememektedir. Nitekim insan, yaşamı boyunca zevk peşinde koşar, olumsuzluklardan kaçınır ama ne zevki tatmin olur ne de istemediklerinin kendisine zarar vermesine engel olabilir. Aynı şekilde, bir şeyi hatırlamak ister ama hatırlayamaz, başka bir şeyi unutmak ister ama unutamaz. Ölümü engelleyemeyeceği gerçeğini bir şekilde kabul ettikten sonra, en azından güzel bir ölüm ister ama ne zaman ve nasıl öleceği de kendi elinde değildir (Muhâsibî, 2004). Bu gibi durumlar insanın çaresiz olduğu gerçeğini kaçınılmaz bir şekilde onun bilincine sunar. Acz kelimesi sadece insanın maddi yönüne bakmayıp, manevi boyutuyla da ilişkili olup, "zaaf, güçsüzlük, kudretin zıddı, zayıf düşme, beceriksizlik, eli ermezlik" gibi anlamlara gelmektedir (Arslan, 2013). Gazâlî (1989), insanın acziyetini, bir sinek veya karıncanın kendisine zarar vermesini engelleyemeyecek kadar güçsüz, ayağına batan bir dikenden dolayı çektiği acıyı kendinden bertaraf edemeyecek kadar çaresiz olarak metaforlaştırmaktadır. "*Tansiyonuna hâkim olamayan bir insan nasıl doğaya hâkim olabilir?*" diye soran Tarhan (2012), materyalist felsefenin insana aşırı bir kutsallık atfettiğini, doğaya, kendisine ve her şeye hâkim olabileceği fikrini empoze ettiğini belirtmektedir. Olumsuz ve beklenmedik olaylar karşısında yaşanan panik ve korku; mal, eşya, çocuk ve gençlik gibi değerlerin kontrol dışına çıkması ve benzeri gibi sayısız zorlayıcı yaşam olayları, insana gerçekte ne kadar aciz olduğunu fark ettirir. İnsanın âcziyeti paralelinde, hiçbir olay ve duruma yön vermede güç yetiremeyişi, onu strese ve kaygıya sokar. Bu psikolojik gerilimin giderilmesi anlamında insan, kendinden daha güçlü olana bir varlığa sığınmak üzere doğal bir yönelim içerisine girer. Bu doğal yönelim esasında tevekküle bir adım olarak değerlendirilmektedir. Tevekkül eden kişi, aciz olduğunun bilincinde olarak, her şeyin sahibi

olana sığınıp, elinden gelenin ötesini O'na havale eder. Ayrıca O'nun güçlü olduğunun ve her şeye güç yetireceğinin, her şeyin Onun denetimi altında olduğunun bilincindedir. Hayat üzerindeki kontrol sınırlarının farkında olarak Yaratıcıya tevekkül eden insan, kendini dayandığı güç nispetinde güçlü hisseder ve bireysel zayıflığının verdiği aşağılık duygusundan kurtulur (Horozcu, 2012). Bu anlamda insan, her şeyin sahibi ve her şeye güç yetiren Yaratıcısını işlerine vekil kıldığında Kadîr-i Mutlaka dayanmış olmakta ve psikolojik olarak rahatlayarak iç huzuruna ulaşmaktadır.

Sonsuz zengin olana sığınmak

İnsan fizyolojik, sosyolojik, psikolojik ve benzeri sayısız ihtiyacı olan ve bu ihtiyaçlarının da farkında olan bir varlıktır. Doğumundan ölümüne dek sürekli ihtiyaçlarını gidermek için uğraşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, sınırlı bir hayatta nihayetsiz bir muhtaçlık içerisinde yani “fakir” bir şekilde hayatını sürdürmektedir. Fakir kelime anlam itibarıyla “insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması”dır (TDV, 1995). İnsanın zerreden güneşe; kendi vücudundan Dünya üzerindeki tüm canlılara; biyolojik gereksinimlerinden saygı görmeye ve kendini gerçekleştirilmeye kadar değişik boyutlarda, sınırsız ihtiyaçları bulunmaktadır. Hatta insan zihni evrenin sınırlarını bile merak etmektedir. Maslow insanların ihtiyaçlarını birincil ve ikincil ihtiyaçlar olarak sınıflandırmaktadır. Yemek, içmek ve cinsellik gibi biyolojik (birincil) ihtiyaçlar kısmen daha kolay doyurulabilirken; saygı görmek, sevmek/sevilmek ve kendi potansiyeline erişmek gibi psikolojik (ikincil) ihtiyaçların tatmini oldukça güçtür. En küçüğünden en büyüğüne; birincilinden ikinciline insan bu ihtiyaçlarını karşılamada sınırlı bir etki gücüne sahiptir (Yeşilyaprak, 2003). Bu açıdan insanın fakirliği ve zayıflığı şu boyutlarda ele alınabilir (Arslan, 2013):

(1) İnsanın bu dünyada nefes almaktan, kendini beslemeye; iyi bir yaşam kalitesi elde etmekten, bu kaliteli yaşamı sürdürmeye kadar çeşitli ihtiyaçları vardır. İhtiyaçlarını doyuma ulaştırabilmek için insanın elbette çalışması ve gayret göstermesi gerekir. Fakat, sadece kendi kendine ihtiyaçlarını gidermesi olası değildir. Dolayısıyla, insan her hâlükârda muhtaç bir varlıktır. Dolayısıyla, bu durum insanın fakir olduğunun en büyük işareti olarak değerlendirilmektedir.

(2) İnsanda sonsuz varkalma arzusu vardır; hiçbir sağlıklı insan hayatının son bulmasını dilemez. Ancak, insanoğlu bu ihtiyacı karşılama olanağına sahip değildir.

(3) İnsan kendisi ve sevdiği için iyi bir gelecek hayal eder, kendisi ve sevdiği için mutluluk ister. Fakat bunu gerçekleştirmek için hiçbir sermayesi ve gücü yoktur. Genel olarak, insanın bu dünyada elde etmek istediği arzulara ve karşılaması gereken ihtiyaçlara bakıldığında, hiçbirine güç yetiremeyeceği bir gerçektir. Bu gerçeğin farkındalığı insan üzerinde olumsuz psikolojik sonuçlar doğurmaktadır. İhtiyaçlarını temin edememe düşüncesi, insanda umutsuzluk, stres, kaygı, panik ve depresyon başta olmak üzere birçok psikolojik olumsuzluklar meydana getirmektedir.

Taşdemir (2014), insanlarda fakirlik duygusunun yoğun bir şekilde yaşanmasının; sosyo-psikolojik uyumsuzluk, sosyal beceri eksikliği, saldırganlık, boyun eğcilik, umutsuzluk, içe kapanma ve özsaygı yitimi gibi sorunlara; depresyon, somatoform bozukluklar ve şizofreni gibi psikiyatrik hastalıklara neden olabileceğini ifade etmektedir. Ruh sağlığı açısından insanın “fakir” olduğunu kabullenmesi ve gücünün yetmeyeceği alanlarda enerjisini boşa harcayıp tükenmemesi ancak tevekkül ile olabilir. Sınırsız ihtiyaçlarını giderebilecek birine sığınmak birçok sosyo-psikolojik problemle başa çıkmada olumlu bir destek sistemidir. Bu noktada insan, fakrını bilerek ve hissederek Yaratıcısına tevekkül ettiğinde; her şeyi kolaylıkla icra eden, her yarattığının ihtiyacını bilen ve o ihtiyaçları sonsuz hazinesinden ihsan eden Kerim bir Rabbe sığınmış olacaktır. Bu durumda, ihtiyaçların sürekliliği, yoğunluğu ve giderilememesinden doğan olumsuzluklar yerini psikolojik rahatlığa bırakır. Diğer taraftan, bu psikolojik rahatlığın insanın sınırlarını bilmesinden dolayı kapasitesinin üstünde kendisini zorlamamak yoluyla gelen bir hal olduğu da savunulabilir. Tevekkülden doğan psikolojik rahatlık insanın tembellik yapmasını gerektiren bir durum değildir, ihtiyaçlarını gidermek için gerekli motivasyonu artırıcı olumlu bir özelliktir.

Hayatın anlamını bulmak

Hayatta anlam arayışı, insanın yaratılışında olan bir temel güdüdür. İnsan sürekli olarak yaşadığı evren ve varlık âlemi içinde kendi yerini anlamaya yönelik bir arayış içerisinde. İçinde bulunduğu âlemi anlama, açıklama ve yorumlama ihtiyacı insan varoluşunun ayrılmaz bir yönüdür (Aydın, 2017). Diğer canlıların aksine, kendisine verilen akıl gibi melekelere dolayı insan, nereden geldiğini, nereye gittiğini ve yaratılış amacını sürekli sorgulayan ve bu sorulara tatminkâr cevaplar bulamadığında psikolojik sıkıntılara

düşen bir varlıktır. Yaşamında hiçbir anlam, amaç ve hedef göremeyen ve bunun sonucu olarak da kendisine ve insanlığa olan inancını yitirmiş bir kimse derin bir umutsuzluğa düşecektir (Frankl, 2000). Bu hayattan sonra nereye gideceğiyle ilgili endişeleri olan ya da sonsuz bir yokoluşa sürükleneceğine inanan insan da yaşadığı hayattan zevk alamayacaktır. Dolayısıyla insan, var olmasının amacı konusunda tatmin edici bilgi ve yorumlara ulaşmak istemekte, hayatına yön verecek değerleri ve ilkeleri aramaktadır (Akıncı, 2005). Hayatını belli hedefler çerçevesinde anlamlandıran insanoğlu, varoluşunu ve ruhsal dünyasını korumak için, oluşturduğu anlam ve kontrol duygusunu kaybetmek istememektedir (Ayten & Sağır, 2014). Amacı olan insanların hayata daha sıkı bağlandıkları ve zorluklarla daha iyi baş edebildikleri, sorunlara daha etkili çözüm yolları bulabildikleri araştırma sonuçlarından bilinmektedir. Yaşam sorunlarına geçerli ve etkili çözümler bulabilen ve gelişim görevlerini yerine getirebilen insanların, birçok duygusal problemlerini daha etkili çözebildikleri, yaşamlarının değerini hissedebildikleri, yaşama uyum sağlamalarının kolaylaştığı ve psikolojik sağlıklarını koruyabildikleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca, yaşam anlamı ile yaşam doyumu, ruh sağlığı, psikolojik iyi olma ve çeşitli olumlu kişilik özellikleri arasında pozitif ilişkiler bulunmuştur. Araştırmalarda, yaşamın anlamı ile depresyon, anksiyete ve nevrozlar arasında da negatif ilişkiler belirlenmiştir (Topuz, 2016). Bu anlamda insanların umutsuzluğa düşmeksizin yaşayabilmeleri için yaşamlarının amacı hakkında tatminkâr cevaplara ulaşmaları gerekmektedir (Kızılgöçer, 2011).

İnsanlar bazı zamanlarda hayatın anlamını sorgulama ve boşluğa düşme gibi bir ruhsal durumla karşı karşıya kalabilir. İnsan varoluşsal sorularına cevap buldukça, anlam dünyası zenginleşmektedir. İnanca bağlı gelişen tevekkül, varlığa anlam yüklemenin önemli bir yolu olmakta ve varlığa anlam yüklemek suretiyle insanda varolan çeşitli boşluklar doldurularak psikolojik bir rahatlama meydana gelmektedir (Bahadır, 2002). Nitekim Katz (1967)'a göre, dinin insanın ruh sağlığına asıl katkısı hayatın anlamını bulma arayışına sunduğu cevaplardır (akt. Kızılgöçer, 2011). Bu sebeple, tevekkül inancının, insanların yaşamlarındaki nihai hedefi belirleme hususunda büyük bir fonksiyona sahip olduğu ifade edilmektedir (Altay, 2014). Bu anlamda “neden” veya “niçin” soruları içerisinde boğuşan insana bir çıkış kapısı yine tevekkül olmaktadır. Çünkü tevekkül sahibi insanın hayata ve dünyaya bakış açısının sadece kendine bakan yönleriyle değil, kendini Yaratana göre bakmasını gerektirmektedir. Böylece insan, sadece kendi hayatının anlamı olduğunu değil, evrende yaratılan her şeyin bir anlamı olduğunu fark edecektir. Bu noktada, yaratılan her şeyin, işlerin ve oluşların anlam bulduğu bir bakış açısı, insanı rahatlatacak ve her daim hayattan zevk ve lezzet almasını sağlayacaktır. Bu bakış açısı; rahmetin, merhametin, şefkatin, mânanın, hakikatin zevk edilmesine ve hayatın anlamının bulunmasına katkı sağlayacaktır.

Yalnızlık duygusundan kurtulmak

İnsan sosyal bir varlıktır. Varoluşunun sırrını ve potansiyelini sosyal ortamında keşfeder. Kendisinin var olma hissiyle birlikte diğer varlıkların da var olduğunu bilmek, insana huzur verir. Aksine, insanın yalnız kalması ve yalnızlık korkusu, onu sarsan, değersizlik duygularına neden olan ve türlü endişeye sevk eden bir durum olumsuzluktur. Modern dünyanın en büyük psiko-sosyal problemlerinden biri olarak değerlendirilen “yalnızlık,” günümüz insanının hayat kalitesini düşürmekte ve duygu dünyasında telafisi imkânsız yıkımlara neden olmaktadır (Yakut & Certel, 2016). Yalnızlık duygusu, insanın temel ihtiyaçlarından olan sevme-sevilme ve ait olma ihtiyacı yeterli bir biçimde karşılanmadığında, ortaya çıkmaktadır. Bu duygu, insanın iç dünyasında yaşadığı ve kişiyi zorlayan, onu psikolojik ve duygusal anlamda derinden etkileyen bir durumdur (Aktaş, 2017). Yalnızlık duyan insanın terk edilme, dışlanma, depresyon, güvensizlik, umutsuzluk, anlamsızlık, değersizlik ve kızgınlık gibi duygularla dolu olabileceği, kendini zayıf, güçsüz ve arkadaşsız hissedebileceği, çevreden uzaklaşarak kendisini çevresinden soyutlanmış, terk edilmiş ve uyumsuz bir kişi olarak görebileceği ifade edilmektedir (Geçtan, 2014; Özilban, 2017). Yalnızlık insanın kendisini işe yaramaz, yalıtılmış ve amaçsız hissetmesine yol açabilmekte; hayatı çekilmez ve bayağı hâle dönüştürmektedir. Bununla birlikte yalnızlık, sosyal ve duygusal beklentilerin gerçekleşmemesi sonucunda oluşan bir boşluk duygusu şeklinde de hissedilebilmektedir (Yaşar, 2007). Tevekkül eden insan, hiçbir şekilde yalnız olmadığını, aksine, hâkikat nazariyesinde mânen birçok yaratılmış varlığın kendisine arkadaşlık ettiğinin farkına varır. Ayrıca, insanın Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtır olması düşüncesi, insanda büyük bir şeref ve kıymete medâr olduğu farkındalığını da beraberinde

getirir. Bu farkındalık sayesinde, insan yalnızlık duygusundan kurtulduğu gibi, psikolojik sağlamlığı da güçlenir. Başa çıkma yöntemlerinden biri olan tevekkül, bireylerde yalnızlık kaynaklı olumsuz duyguların yaşanmasını engelleyebilir. Bireyin kendisini Allah'a yakın ve onun himayesinde hissetmesi, güven ile birlikte mutluluk duygularının gelişmesine yol açar. Turan (2018), kişilerin dindarlık düzeyiyle, yalnızlık duyguları arasında negatif bir ilişkinin olduğunu, diğer bir ifadeyle dindarlığın artmasının yalnızlık duygusunda azalma ile ilişkili olduğunu bulmuştur. Araştırma grubundaki bireylerin, hayatlarından büyük oranda memnun oldukları, dindarlık algılarıyla paralel olarak, sorunlarla baş etme sürecinde dini başa çıkma etkinliklerini kullandıkları da tespit edilmiştir. Sonuç olarak, insan tevekkül sayesinde yalnız olmadığını bilir, dolayısıyla da Allah'a sığınma ve dayanmanın içsel huzurunu yaşar.

Sonuç

Tevekkül, evrende var olan her şeyin sahibi, meydana getiricisi ve yaratıcısının Allah olduğu inancı temelinde gelişen manevi bir duygu durumudur. Tevekkül, Allah'a olan derin inanç ve güveninin bilişsel ve davranışsal bir ifadesidir. Ayrıca tevekkül, insana ruhunun derinliklerindeki, kendisinin ve evrenin yaratıcısını bilmek için hissettiği anlam arayışın karşılığıdır. İnsana maddi ve manevi açıdan rahatlama sağlayan tevekkül, insanın varoluşunun sırlarını bulmasında bir anahtardır. Allah'a güven duygusuyla insanı zirveye çıkaran tevekkül, psikolojik sağlamlığın teminatı, korku, endişe ve belirsizlik gibi olumsuz duyguları hafifleten olumlu bir başa çıkma yöntemidir. Bu anlamda dini inanca bağlı gelişen tevekkül olgusunun insana psikolojik bakımdan birçok olumlu yansımaları görülmektedir. Başta insanı sonsuz olarak yok olma korku ve endişesinden uzaklaştırarak, varkalma arzusunun tatminine, güç yetiremeyeceği durum ve olaylara karşı dayanak noktası olması ve başa çıkma becerileri geliştirmesinde, sonu gelmeyen ihtiyaçlarının karşılanmasında bir dayanak noktası oluşturmasında, yalnızlık duygularından kurtulmasında ve hayatının anlamını bulunmasında tevekkül, psikolojik rahatlama ve sağlamlığa önemli bir etkidir. Bu anlamda tevekkül, asla tembellek ve miskinlik olarak değil, insanın acziyetinde ve güçsüzlüğünde kudreti, fakriyetinde ve ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında zenginliği bulduran bir pusula olarak değerlendirilmektedir.

Kaynaklar

- Ağılkaya-Şahin, Z. A. (2018). Din ve psikoloji arasındaki uçurum gerçekten ne kadar derin? Psikoterapilerdeki dini izler. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(3), 1607-1632.
- Akıncı, A. (2005). Hayata anlam vermede dini değerlerin ve din öğretiminin rolü. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), 7-24.
- Aktaş, A. S. (2017). *Yetişkin bireylerde sosyal medya kullanım davranışları ile yalnızlık düzeyi arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Üsküdar Üniversitesi, İstanbul.
- Akto, A. (2016). Allah-insan arasında ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal bir ilişki biçimi: Tevekkül. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi / Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 8(2), 878-902.
- Altay, K. (2014). *Yetişkinlerde tevekkül anlayışına psiko-sosyal yaklaşım*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Arslan, H. (2013). *Mâturîdî'de insan'ın yaratılış hikmeti*. Malatya: Mengüceli Yayınları.
- Arslan, H. (2014). Mehmet Akif'in kader ve tevekkül anlayışı. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(13), 11-27.
- Arslan, V. (2013). *Tasavvufî açıdan Bediüzzaman Said Nursi de acz ve fakr kavramları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Aydın, H. (2017). The understanding of jinn in the religious resources and culture. *Cumhuriyet Theology Journal*, 21(3), 1623-1670.
- Ayten, A., & Sağır, Z. (2014). Dindarlık, dini başa çıkma ve depresyon ilişkisi: Suriyeli sığınmacılar üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 5-18.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın anlam arayışı ve din: Logoterapik bir araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Coşar, H. İ. (2010). *Kader anlayışının Kur'an bağlamında sosyo-psikolojik tahlili*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Konya.

- Çağrı, M. (2012). *Tevekkül*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâmî Araştırmalar Merkezi. Ağustos 6, 2018 tarihinde <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c41/c410001.pdf> adresinden alınmıştır.
- Dağcı, A., & Yılmaz, F. (2015). Ömer Nasuhi Bilmen'e göre intihar ve nedenleri: Din psikolojisi ve İslam hukuku bağlamında bir değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 6(12), 433-460.
- Frankl, V. E. (2000). *İnsanın anlam arayışı*. Ankara: Öteki Yayınları.
- Gazali, M. (1989). *İhyâ ulumi'd-din*. (Çev. A. Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Geçtan, E. (2014). *İnsan olmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Horozcu, Ü. (2012). *Ahret inancı ve insan psikolojisi*. 7 Şubat 2019 tarihinde http://isamveri.org/pdfrg/D03292/2012/2012_16/2012_16_HOROZCUU.pdf adresinden alınmıştır.
- Hökelekli, H. (1991). Ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 3(3), 151-165.
- İyi, M. (2013). *Tevekkül nedir? Allah'a tevekkül nasıl edilir?* 2 Şubat 2018 tarihinde <https://islamdergisi.com/genel/tevekkul-tevekkul-nedir-allaha-tevekkul-nasil-edilir/> adresinden alınmıştır.
- Kara, H. (2011). *Modern psikolojinin ölümü yadsınması*. 28 Ocak 2019 tarihinde <http://www.sdplatform.com/Yazilar/Kose-Yazilari/261/Modern-psikolojinin-olumu-yadsimasi.aspx> adresinden alınmıştır.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılavuz, A. S. (2014). *Ana hatlarıyla İslam akâidi ve kelâm'a giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kızılgöç, M. (2011). *Yalnızlık, umutsuzluk ve dindarlık ilişkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Koç, M. (2002). *Ölüm psikolojisi*. 27 Ocak 2019 tarihinde http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/224565962_7_2002_III_8_KOCM.pdf adresinden alınmıştır.
- Muhâsibî, H. E. (2004). *Kalb hayatı*. <https://cetele.org/wpcontent/uploads/2017/12/Abdulahkim-Yuce-El-Muhasibi-Er-Riaye-Kalp-Hayati-2.pdf> adresinden alınmıştır.
- Özilban, M. A. (2017). *18-49 yaş kadınlarda çalışma durumunun yalnızlık ve depresyon üzerine etkisi*. Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Şişli Hamidiye Etfal Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul.
- Sağiroğlu, T. (2009). *Mevlana'nın Mesnevi adlı eserinde tevekkül anlayışı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sarıkaya B., & Şeren, Z. (2017). İnsan sorumluluğu ve fiillerine etkisi bağlamında sabır ve tevekkül kavramları. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(12), 68-88.
- Sayar, K. (2013). *Süfi psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sayar, K. (2018). *Günümüz insanı neden mutsuz?* 2 Şubat 2018 tarihinde <http://www.haber7.com/kultur/haber/2768682-gunumuz-insani-neden-mutsuz-kemal-sayar-cevapladi/?detay=2> adresinden alınmıştır.
- Şahin, M. (2018). *Dini bir değer olarak tevekkül yöneliminin psikolojik sebep ve sonuçları üzerine araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Tarhan, N. (2012). *Akıldan kalbe yolculuk*. İstanbul: Nesil Yayın.
- Taşdemir, G. (2014). Yoksulluğun ruh sağlığı üzerine etkileri. *International Journal of Human Sciences*, 11(2), 74-88.
- Tokpınar, M. (2010). *Hangi doğru? Tevekkül: Hadisler ışığında yeni bir tanım*. İstanbul: Kitabı Yayınevi.
- Topuz, İ. (2016). Yaşamın anlamı ve din: gençler üzerinde bir araştırma. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 540-560.
- Türkiye Diyanet Vakfı [TDV]. (1995). "*Fakir*" kelimesinin anlamı. 7 Şubat 2019 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/fakir> adresinden alınmıştır.
- Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla başa çıkma: Yalnızlık, dini başa çıkma, dindarlık, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395-434.
- Tüzün, İ. (2011). *Ayet ve hadislerle İslam ahlâkı*. İstanbul: Süeda Yayınları.
- Yakut, S., & Certel, S. (2016). Öğretmenlerde yalnızlık düzeyinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 69-94.
- Yaşar, M. R. (2007). Yalnızlık. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 237-260.
- Yeşilyaprak, B. (2003). *Eğitimde rehberlik hizmetleri* (6. Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

The Psychological Reflections of Tawakkul

Abstract

The present study focuses on the psychological reflections of the concept of 'tawakkul,' which can be roughly translated as, after doing everything within one's willpower, putting his trust in God and fully accepting whatsoever comes from Him. The very essence of tawakkul is submitting one's self to the will power and discretion of God and appreciating His decree. When man attempts to command and regulate time, events, people, or things he is immediately confronted with the harsh reality of his impotency and powerlessness. Thus, he starts feeling weak, helpless, and out of control. The state of such feelings may lead to certain psychological troubles such as fear, hopelessness, and depression. In order to cope with such negative moods of tension and inner paradoxes, man is in great need of social, emotional, and spiritual support. At this point, tawakkul can be an important spiritual support system to help man regain the sense of control and hope and relive stress that steams from anxiety. Tawakkul helps man reduce his levels of anxiety by submitting his ultimate powerlessness to the One Who is ultimately powerful; his ultimate destitute to the One Who is the most generous; and his fear of uncertainty of the future to the One Who owns the time. In the most general sense, tawakkul is the main constituent of peace, tranquility, and serenity. It is asserted that tawakkul leads to significant decrease in the levels of anxiety and depression. Through tawakkul, human suffering is transformed into infinite strength, the ultimate poverty into limitless wealth, the uncertainty of the future into crystal clarity. As a result, human mind in the most general sense finds serenity. The present study investigated why man needs tawakkul, wisdom behind tawakkul, and the psychological reflections of tawakkul at the individual level. The study reviewed the relevant literature. More specifically, the importance and reflections of tawakkul is discussed in the light of the 173th verse of the Holy Quran. The review of religious and psychological literature showed that tawakkul, is a spiritual feeling that develops on the basis of the belief that Allah is the creator and the creator of all that exists in the universe, brings man to the top with a sense of trust, a guarantee of psychological soundness, and is a positive coping strategy that relieves damaging emotions in man. Tawakkul saves man from the fear of eternal non-existence and gives the hope of eternal life. It becomes a point of support against the situations and events that man does not have any control over. In addition, it also becomes a support point in satisfying endless needs that man does not have any way of satisfying. Tawakkul connects man to his creator and saves him from loneliness. Another positive effect of tawakkul is that it helps man find the meaning of his life which gives him psychological comfort and resilience. In this sense, trust in God is considered as a route to power and wealth for powerless and poor man.

Keywords: Trust in God, incapability, destitute, psychology.

Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma- Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları*

Deception (Cheat- Fraud) Crimes and Penalties in Ottoman Penal Law

Mehmet KOÇ^a

^a Dr. Öğr. Üyesi,, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta:mehkoc06@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-2443-1652/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	05.02.2019
Kabul Tarihi:	14.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Klasik fıkıh kitaplarında suçlar, şâri' tarafından cezası belirlenmiş olup olmadığı ve suçun çeşidini de dikkate alan had, kısas ve ta'zîr suçları ve cezaları şeklinde tasnif edilmektedir. Had suçları Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder. Kısas suçu, şahısların hayat ve vücut bütünlüğüne karşı yapılan haksız saldırı sonucu oluşur. Bu suçlar kasten işlenirse öngörülen asli ceza kısastır ve bu şâri' tarafından belirlenmiştir. Ta'zîr suçları, şâri' tarafından belirlenmiş bir ceza müeyyidesi olmayan, had ve kısas suçları dışında kalan, miktarı ve uygulaması yasama organına veya belli ölçüler dahilinde takdiri hakime bırakılmış Allah veya kul hakkını ihlal eden hukuka aykırı fiillere denir. Hile (aldatma-dolandırıcılık) eylemleri İslam ceza hukukunda ta'zîr suçları kapsamında değerlendirildiği gibi İslam hukukunun büyük ölçüde tatbik edildiği Osmanlı ceza hukukunda da ta'zîr suçları içerisinde değerlendirilmektedir. Osmanlı hukukunda hile suçlarını çoğunlukla kalpazanlık, sahte evrak düzenlemek ve esnafın yiyecek maddeleri ile alakalı aldatma eylemleri oluşturmaktadır. Çoğunlukla alışveriş işlemlerinde karşılaşılan bu suç tipleri insanların aldanmasına yol açtığı ve ticari faaliyetlerde olmazsa olmaz kabul edilen karşılıklı güven duygusunu zedelediği ve haksız kazançlara yol açtığı için İslam ceza hukukunda bu suçun faillerine çoğunlukla ta'zîr cezası olan dayak cezası uygulanmaktadır. Ancak Osmanlı'da benzer suçları işleyen faillere, Osmanlı ceza hukukunun yazılı kaynakları kabul edilen fetva mecmuaları, kanunname maddeleri ve mahkeme defterlerinde gördüğümüz üzere suçun, suçlunun vasfı ve suça etkili olan haller de dikkate alınarak hafif-ağır çeşitli ta'zîr yaptırımları uygulanmaktadır. Osmanlı hukuk uygulamalarında suçlulara siyaseten katil, organ kesme, kürek, hapis, kalebentlik, pranga, sürgün, dayak, teşhir, meslekten ihraç, azil, müsadere ve para cezaları gibi çeşitli ta'zîr yaptırımları icra edilmektedir.

Anahtar sözcükler:- Osmanlı, hile, aldatma, ta'zîr, dayak.

Giriş

Hile (aldatma-dolandırıcılık) çoğunlukla alışveriş işlemlerinde ortaya çıkan suç çeşitlerinden biridir. İslam ceza hukukunda bu tür eylemler tazir suçları kapsamında değerlendirilerek bu suçların faillerine ta'zîr yaptırımları uygulanmaktadır. Biz bu çalışmamızda Osmanlı hukukçularının bu tür suçlara ne tür ta'zîr yaptırımları uyguladıklarını tespit etmeye çalışacağız.

* Bu makale, şahsım tarafından hazırlanan " Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları" isimli doktora tezinden istifade edilerek yazılmıştır.

1- İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Suçların Tasnifi

Hile ve dolandırıcılık terimlerini açıklamadan önce İslam ceza hukukundaki suç çeşitlerinden kısaca bahsedelim. Klasik fıkıh kitaplarında suçlar, şâri' tarafından cezası belirlenmiş olup olmadığı ve suçun çeşidini de dikkate alan had, kısas ve ta'zîr suçları ve cezaları şeklinde tasnif edilmektedir.¹

Had suçları Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder.² Had suçlarını en geniş çerçeveden ele alanlar bunların sayısını yedi olarak belirlerler; zina, kazf, içki içmek, hırsızlık, hırâbe, irtidat ve isyan (bağy).³

Kısas suçu, şahısların hayat ve vücut bütünlüğüne karşı yapılan haksız saldırı sonucu oluşur. Bu suçlar kasten işlenirse öngörülen asli ceza kısastır ve bu şâri' tarafından belirlenmiştir.⁴

Ta'zîr suçları, şâri' tarafından hakkında belirlenmiş bir ceza müeyyidesi olmayan, had ve kısas suçları dışında kalan, miktarı ve uygulaması yasama organına veya belli ölçüler dahilinde takdiri hakime bırakılmış Allah veya kul hakkını ihlal eden hukuka aykırı fiillere denir.⁵ Ta'zîr suçlarını tek tek saymak mümkün değildir. Çünkü zamanla yeni suç tipleri ortaya çıkmaktadır. Ta'zîr cezası gerektiren suçların genel kabul gören bir sayımı olmamakla birlikte Allah hakkını ihlal eden ve kul hakkını ihlal eden suçlar şeklindeki ikili tasnifin⁶ yanı sıra masiyetin büyüklüğü, suçun kapsamı ve mağdurları, suçun alanı (korunan hukuki yarar), suçun işleniş biçimi ve verilen cezanın asli olup olmadığı açılarından farklı tasnifler yapılmaktadır.⁷

Ta'zîr cezaları ve miktarları belirlenirken suçun, suçlunun vasfı ve suça etkili olan haller dikkate alınır. İşlenen suçun hafif veya ağır olması, uygulanacak ta'zîr cezasının türünü ve miktarını belirler.⁸ Aynı şekilde suçlunun vasfı da ta'zîr cezasının türünü ve miktarını belirlemede önemli sebeplerden biridir. Örneğin suçlunun örnek bir şahsiyet olması, kamu görevlisi olması cezada ağırlatıcı sebep, suçlunun yaşlı, hasta veya sakat olması da cezada hafifletici sebep olabilir.⁹

Suçta etkili haller cezanın hafif veya ağırlaşmasını sağlar. Burada tekerrür ve itiyad kavramları öne çıkmaktadır. “Bir suçun mahkumiyetten sonra tekrar işlenmesine tekerrür, ikinci mahkumiyetten sonra tekrar işlenmesine itiyad denir.”¹⁰ Örneğin toplumda iyi olarak bilinen kişinin ilk defa suç işlemesi halinde ona en hafif ta'zîr yaptırımlarından olan ilam ve vaaz uygulanır. Ancak suçu ilk defa değil tekrar tekrar işleyen suçluya daha ağır ceza olan dayak veya hakimin uygun göreceği başka bir ta'zîr cezası uygulanabilir.¹¹

Osmanlı ceza hukukunda suçların taksimi klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi had, kısas ve ta'zîr şeklinde yapılmaktadır. Fetva mecmuaları ve kanunname maddelerinde hem had kavramını hem de kısas ve ta'zîr kavramlarını görmekteyiz.¹² Osmanlı hukukundaki ta'zîr suç ve cezalarının mahiyetini daha iyi kavramak için şer'î hukuk, örfî hukuk ve kanunname terimlerini açıklamamız gerekir.

Osmanlı hukukunda şer'î hukuktan kasdedilen Kur'ân, sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î delillere dayanarak İslam müctehidlerinin fıkıh kitaplarında devletin müdahalesinden

¹ Köse, Saffet, “Osmanlıda Şer'î Cezalar”, *İslâmiyat*, II/4, s. 23; Bardakoğlu, Ali “Ceza”, *DİA*, VII, 473.

² Had suçlarının tarifleri için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *el-Hudûd ve't-Ta'zirât*, thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, Dâru'l-Asime, Riyad 1995, s. 23; Behnesi, Ahmed Fethi, *el-Ukûbe fî fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut 1983, s. 124; Âmir, Abdulazîz Musa, *et-Ta'zîr fî's-Sher'ati'l-İslâmiyye* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1969, s. 13; Avvâ, Muhammed Selim, *fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahda, Kahire 2006, s. 151.

³ Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'i*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 105-106.

⁴ Bakara, 2/178; Mâide, 5/45.

⁵ Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi*, I, 126; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayinevi, İstanbul 1976, III, 24; Başoğlu, Tuncay, “Ta'zîr”, *DİA*, XL, 198; Boynukalın, Mehmet, “Suç”, *DİA*, XXXVII, 454; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “Cinâyet”, XVI, 59.

⁶ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 57-58.

⁷ Başoğlu, “Ta'zîr”, *DİA*, XL, 199.

⁸ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 497.

⁹ Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 2. Baskı, Mimoza Yayınları, Konya 2014, s. 221-224.

¹⁰ Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 199.

¹¹ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 501.

¹² Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Yayinevi, İstanbul 1972, s. 141-157; Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, I, 46-74.

bağımsız olarak tedvin ettikleri hükümlerdir.¹³ Osmanlı kanunnamelerinde şer'î hukuk yerine, şer'î yahut şer'-i şerif terimleri kullanılmıştır. Bu hükümler hiçbir şahsın veya heyetin onayına gerek olmaksızın geçerlidir ve bütün müslümanları bağlar. Bunlarda kanun koyucu Allah veya peygamberidir.¹⁴

İslam hukukunun fer'î delillerinden biri olarak kabul edilen örfün, şer'î hükümlere aykırı olmamak şartıyla bir hüküm kaynağı olarak kullanılmasına fıkıh usulcülerinin müsaade etmiştir. İslam hukukunun tâli kaynakları kullanılarak ve örf-adet kaideleri esas alınarak, ister zamanın ülümri ve isterse müctehid hukukçular tarafından ortaya konan hukuki hükümlerin hepsine adet hukuku veya örfi hukuk denilmektedir. Osmanlı hukukunda örfi hukuk tabiri kullanıldığında ise fıkıh usulünde tarif edilen manasıyla yakından ilgisi olmakla beraber ilk bakışta isminin hatıra getirdiği gibi bir örf ve adet hukuku anlaşılmalıdır.¹⁵

Örfi hukuk denildiğinde, İslam hukukunun devlete tanıdığı yasama yetkisine bağlı olarak geliştirilen kanun hukuku anlaşılmalıdır.¹⁶ Özellikle idare, ceza, anayasa, mali hukuka dair bazı meselelerde ve özel hukukla ilgili ictihadi mevzularda, İslam hukuku yasama organına sınırlı teşri'i yetki tanıdığıdır. Osmanlı hukukunda, örfi hukuk denilince ülümre tanınan sınırlı yasama yetkisi çerçevesinde, mütehasıs İslam hukukçularının ictihad ve fetvalarına da başvurularak ortaya konan hukuki hükümler akla gelmelidir.¹⁷ "Örfi hukuk, Osmanlı'da padişahların irade ve fermanlarına dayanan ve modern anlamda kanunilik özelliği taşıyan hukuk normlarının genel adıdır."¹⁸ Osmanlı padişahlarının münferit ferman ve kanunlarıyla yapılan bu düzenlemeler zamanla önemli bir yeküne ulaşınca oluş biçiminin klasik İslam hukukundan farklı oluşu göz önüne alınarak ayrı bir isim verilmiş, örf veya örfi hukuk denilmiştir.¹⁹

Kanunnameler, padişahların farklı zaman ve zeminde şer'î hukukun kendisine verdiği salahiyyete dayanarak ve gerektiğinde şeyhülislamın fetvalarını da dikkate alarak genellikle idari, mali, cezai ve değişik hukuk alanlarında emir ve fermanlarla ortaya koydukları hukuki kaideleri ihtiva eder.²⁰ Kanunnameler, divan-ı hümayun üyelerinden nişancı tarafından hazırlanır, aslında kalemiye denilen Osmanlı bürokrasisinin reisi ve divan üyesi olan nişancının örfi-sultani hukukun tanzim ve tatbikinde geniş salahiyyet sahibi olması hasebiyle hukuk konusunda önemli yeri vardır ve "müfti-i kânun" ismiyle de anılırdı.²¹ Nişancı, kanunnamelerin şeklen usulüne uygun hazırlanmasına nezaret eder. Kanunnamelerin, muhteva olarak şer'î hukuka aykırı olmaması için de şeyhülislamlığa sorularak kanunun meşruluğu fetvaya bağlanır. İstişare mahiyetinde de olsa padişahların kanun ve fermanların çıkarılmasında şeyhülislamla teşrik-i mesaide buldukları bilinmektedir. Meseleler divanda görüşüldükten sonra padişahın tasdikiyle kanun haline gelir ve uygulanır.²²

2-Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçlarına Uygulanan Yaptırımlar

Osmanlı ceza hukukunda hile suçlarına uygulanan yaptırımlara geçmeden önce İslam ceza hukukunun bu suçlara bakışından kısaca bahsedelim.

Fıkıh literatüründe "insanlarla olan münasebetlerde karşı tarafı aldatma, zarara

¹³ Aydın, Mehmet, *Türk Hukuk Tarihi*, 9. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2012, s. 66; Akgündüz, "Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfi Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, XII/2, s. 117.

¹⁴ Cin, Halil-Akgündüz, Ahmed, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 197

¹⁵ İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 27.

¹⁶ Köse, "Osmanlıda Şer'î Cezalar", *İslâmîyat*, II/4, s. 27; Koşum, Adnan, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/17, s. 146.

¹⁷ Akgündüz, *Kânunnâmeler*, I, 51.

¹⁸ Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Yeni Türkiye*, sy. 31, s. 710.

¹⁹ Aydın, "Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi", *Türkler*, c. 10, s. 25.

²⁰ Akgündüz, *Kanunnâmeler*, I, 78; Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2008, s. 180.

²¹ Afyoncu, Erhan, "Nişancı", *DİA*, TDV Yayınları, XXXIII, 157.

²² Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Kardelen Yayınevi, İstanbul 1998, s. 96; Ekinci, s. 181; Gökbilgin, M. Tayyib, "Nişancı", *İslâm Ansiklopedisi*, IX, 299-300; Aslan, Nasi, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2, s. 25.

sokma" manasını ifade etmede tağrîr,²³ tedlîs,²⁴ tevriye,²⁵ gaş(ğış),²⁶ hud'a/hadîa,²⁷ hile,²⁸ ihtilâs²⁹ gibi kelimeler kullanılmaktadır.³⁰ Ticari ilişkilerin karşılıklı rızaya dayanmasını emreden ayet,³¹ aldatmayı yasaklayan ayetler³² ve hadislerle³³ hile-aldatma yasaklanmaktadır. Ancak bu suçun dünyevi cezası naslarda belirtilmemektedir. Bu tür suçlar yukarıda da zikredildiği üzere ta'zîr suçları kapsamındadır. Zikredilen hadis ve ayetler suçun kanuni, fiilin icrası maddi ve kasıtlı yapılması da manevi unsurunu oluşturmaktadır.

Hile yaparak karşı tarafı aldatan kişilere ta'zîr cezası verileceği konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği bulunmaktadır.³⁴ Örneğin satıcıdan aldığı malın sahtesini yaparak değiştirme düşüncesiyle satıcıya iade eden ve karşılığında yeni bir mal alan kişiye malı gizlice almadığı için had cezası verilemeyeceği için ta'zîr cezası uygulanmaktadır.³⁵ Bir şahsa olan borcunu ödememek için iflas ettiğini ilan eden kişiye de hileli iflastan dolayı ta'zîr cezası verilir.³⁶ Ölçü ve tartı aletlerini bozarak insanları aldatanlara ta'zîr cezası uygulanır.³⁷ Alışveriş muamelelerinde halka bile bile zarar verenler şiddetli ta'zîre³⁸ müstahak olurlar.³⁹

İnsanları aldatma yollarından birisi de kalpazanlık yapmaktır. Toplumunu zarara uğratmak için tedavüldeki paraların taklidini yaparak, paraları piyasaya sürmek kalpazanlık suçunu meydana getirir. Kalpazanlık suçunu işleyenlere şiddetli ta'zîr ve uzun süreli hapis cezası verilir.⁴⁰

Bu suçu işleyenlerin katli hususunda fıkıh kitaplarında sarih bir ifade bulunmasa da suçu işlediği şer'an sabit olanlar sâi bi'l-fesâd kategorisinde değerlendirilerek toplumun menfaati için öldürülebilirler. Kalpazanlık suçu şer'an sabit olmayanlar (örneğin ellerinde sahte para bulunanlar) hakkında ta'zîr cezaları uygulanabilir.⁴¹

İslam hukukunda sahte mühür, damga, belge yapma ve kullanma suçunun yaptırımı naslarla açıklanmadığı için belgede sahtecilik ta'zîr suçu olarak kabul edilmektedir.⁴² Mahkeme tarafından verilen belgeleri tahrif veya sahte mühür kullanarak sahte belge üreten kişilere ta'zîr cezası uygulanır.⁴³

İslam ceza hukukunda olduğu gibi Osmanlı ceza hukukunda da hile, ta'zîr suçları kapsamında değerlendirilmektedir. Osmanlı'da bu tür suçlar için fetva mecmuaları ve kanunnamelerde hafif ve ağır farklı ta'zîr yaptırımları öngörülmektedir. Mahkeme kararlarında da bu yaptırımların uygulandığını görmekteyiz. Osmanlı hukuk

²³ Tağrîr: "Satım, icâre vb. ıvazlı akidlerde taraflardan birinin ya da onunla irtibatlı üçüncü kişinin söz veya davranışı ile diğer tarafın kasten aldatılmasıdır." Günay, Hacı Mehmet, "Tağrîr", *DİA*, XL, 375.

²⁴ Tedlîs: "Bir şeyin ayıbını gizlemek." *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Hadîa", IX, 32.

²⁵ Tevriye: "Bir şeyin gerçeğini gizleyerek sahtesini dışa vurmaktır." *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Hadîa", IX, 32.

²⁶ Gış: "Bir şeyin gerçek durumunu değiştirme, hukuki işlemin konusunda veya bedelinde mevcut olmayan iyi bir özelliği varmış ya da olumsuz bir özelliği yokmuş gibi göstermek." Günay, "Tağrîr", *DİA*, XL, 375.

²⁷ Hadîa: "İnsanın içinde gizlediği şeyin tersini dışına yansıtmasıdır." *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Hadîa", IX, 32.

²⁸ Hile: "Bir kimseyi istenen yönde bir irade beyanında bulundurmak için onda yanlış bir kanaat uyandırarak veya mevcut bulunan hatalı fikrin devamını sağlayarak yanıltılmak." Köse, "Hile", *DİA*, XVIII, 28.

²⁹ İhtilâs: "Hile, oyun ve düzen ile karşıdaki insanın dalgınlığından dolayı bir şeyi el çabukluğu ile ele geçirmek." *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İhtilâs", II, 288.

³⁰ Köse, "Hiyel", *DİA*, XVIII, 170.

³¹ "Ey iman edenler karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin." Nisâ, 4/29.

³² "Ölçüyü tam yapın, eksik verenlerden olmayın, doğru terazi ile tartın, insanların mallarını ve haklarını eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın." Şuarâ, 26/181-183.

³³ "Bizi aldatan bizden değildir." Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zübeyr Nasır Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2001, "İmân", 164; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü Mustafa Albani, Kahire 1978, "Büyü", 72. "Bir adam alışverişlerde aldatıldığını peygamberimize söyledi, peygamberimiz ona, alışveriş yaptığında karşı tarafa aldatma yok diye söyle dedi" Buhârî, "Büyü", 48.

³⁴ *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Ta'zîr", XII, 256; Köse, "Hile", *DİA*, XVIII, 29.

³⁵ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 215.

³⁶ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 316.

³⁷ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 286; Şekerci, Osman, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 108; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Gış", XXXI, 228; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Tazîr", XII, 284.

³⁸ Şiddetli ta'zîr, değnek sayısının artırılması veya dayağın şiddetinin artırılması anlamında kullanılmaktadır. Koç, Mehmet, *Osmanlı Hukukunda Ta'zîr Suç ve Cezaları*, Aybil Yayınevi, Konya 2017, s. 25.

³⁹ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 317.

⁴⁰ Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 276; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 316; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 415.

⁴¹ Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 415; Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katli*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2007, s. 44.

⁴² Âmir, *et-Ta'zîr*, s. 277-278.

⁴³ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 316; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 416; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Tazîr", XII, 283.

uygulamalarında bu tür suçları işleyen failere siyaseten katıl,⁴⁴ organ kesme, kürek,⁴⁵ hapis,⁴⁶ kalebentlik,⁴⁷ pranga,⁴⁸ sürgün,⁴⁹ (ta'zir),⁵⁰ dayak,⁵¹ teşhir,⁵² meslekten ihraç,⁵³ müsadere,⁵⁴ azil,⁵⁵ ve para cezaları⁵⁶ gibi çeşitli ta'zir yaptırımlarının icra edildiğini görmekteyiz.

2.1. Siyaseten Katıl Czası

Kanunamelerde kalpazanlık yapanların asılarak idam edileceği beyan edilmektedir. Fatih Bosna Sancağı Kanunnamesi m.8: "Her kanda kalpazan bulunursa, o yerin kadısı ve subaşı katına iletip onlar dahi teftiş edip görelere. Şer' ile kalpazanlığı sabit olursa hükm edeler, mezkur kulum boğazından asıp..."⁵⁷

Benzer hüküm II. Bayezid Maden Yasaknamesi m.8'de bulunmaktadır. "Ve bir kimesnenin elinde kalp akçe bulunsa, kulum tutup kadı ve subaşı katına ilet. Onlar dahi şer' ile teftiş eyleyeler. Bi-hasebi's-şer' kallaplığı zahir olur ise, onlara hükm edeler. Kulum salb edip..."⁵⁸

Fetva mecmualarında da kalpazanlık suçunu işleyenlere idam cezasının verileceği ifade edilmektedir. "Birkaç kimesneler kalpazanlık etmek üzere ahzolanup yanlarında ve

⁴⁴ Ta'ziren (siyaseten) katıl, had ve kısas cezası olmaksızın yetkili otoritenin suçluya idam kararı vermesidir. Ta'ziren katıl, genellikle suç işlemeyi tekerrür ve itiyad haline getiren, başka bir şekilde suç işlemekten alkonulamayan veya eylemleri kamu düzeni için tehdit oluşturan ve ıslahı kabil olmayan suçlulara uygulanır. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 309.

⁴⁵ Kürek, hürriyeti bağlayıcı cezalardan olan hapis cezasının daha ağır infaz türlerinden biridir. Gemilerde kürek çekirmek ve ağır işlerde çalıştırmak suretiyle infaz edilmektedir. Bu yönüyle hapisten daha ağır bir cezadır. Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, Atlas Yayınları, Konya 2017, s. 255.

⁴⁶ "İslam hukuk literatüründe hapis, gerek idarî ve ihtiyatî tedbir gerekse ceza amaçlı olsun, kişi hürriyetinin bağlanmasını ifade eden genel bir terimdir." Bardakoğlu, "Hapis", *DİA*, XIV, 54; Geniş bilgi için bk. Avcı, *Hukuk Tarihimizde Hapis*, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Ankara 2014, s. 9-20.

⁴⁷ "Suçluların bir kale sınırları içinde hapsedilmesi anlamına gelen ve Osmanlıda XVIII. yy. dan itibaren belirli ölçüde uygulanmaya başlanan kalebentlik cezası, suçluların surlarla çevrili kaleden dışarı çıkmamak üzere oturmaya mecbur tutulmaları sebebiyle bir çeşit hapis; kendi memleketlerinden uzak kalelerde bulunmaları yönüyle de bir çeşit sürgün cezasıdır. Ancak kalebentlik sürgünden ağır; hapisten hafif ceza olarak kabul edilir." Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 255.

⁴⁸ Pranga, hapis cezası alan suçlunun ayaklarına zincir bağlanarak cezanın infaz edilmesidir. Özellikle mükerrir suç işleyenlere uygulanan bir ceza şeklidir. Avcı, "Osmanlı Uygulamasında İnfazı Özellikle Gösteren Hapis Türleri: Kalebentlik, Kürek ve Prangabentlik", *Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 45, s. 133.

⁴⁹ Sürgün, suçlu bir kişinin veya topluluğun ceza yahut güvenlik tedbiri olarak, yaşadığı yerden başka bir yere belli bir süre kalmak üzere isteği dışında gönderilmesi ve orada ikamet etmeye mecbur edilmesidir. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 307; Âmir, *et-Ta'zir*, 389; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Nefy", XLI, 118; Türcan, Talip, "Sürgün", *DİA*, XXXVIII, 164.

⁵⁰ Osmanlı kanunnameleri, fetva mecmuaları ve mahkeme kayıtlarında yer alan "ta'zir-i şedid" kavramı değnek sayısının artırılması veya dayanın şiddetinin artırılması anlamında kullanılmaktadır. Sadece "ta'zir" ifadesinin geçtiği kayıtlardan ta'zirin hangi türünün kastedildiği kesin bir şekilde anlaşılmadığı için herhangi bir ta'zir cezası kastedilmiş olabilir. Ancak birçok kayıтта ta'zir cezasının türü "hapis, kürek, kalebent, sürgün, para (cerime, cürm), teşhir vb." şeklinde açıkça ifade edildiği için "ta'zir edilmesi, olunması vb." ifadelerden sadece dayak cezası anlaşılabilir. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, s. 25.

⁵¹ Dayak cezası, suçluya el veya değnekle vurmak şeklinde uygulanır. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, III, 307. Dayak cezası, fıkıh kitaplarında celde; Osmanlı Kanunnamelerinde ise, ağaç, değnek, çomak, kırbaç ve falaka isimleri ile yerini bulmaktadır. Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 293.

⁵² Teşhir, "İrtikab olunan suç ve failin bir ilan vasıtasıyla halka duyurulması" veya "caninin işlediği suçun insanlara duyurularak ondan sakınmaları hususunda uyarılmaları ve yaptığı rezilliklerin herkese duyurulmasıdır" Kılınç, Ahmet, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Czası*, Adalet Yayınevi, Ankara 2014, s. 15-19.

⁵³ Meslekten ihraç, esnaflara özel uygulanan bir ceza şeklidir. Esnafıkta hile ve dolandırıcılık gibi suçları işleyenlere bir daha o mesleği yapmamak üzere yasak konulmasıdır. Demirtaş, Mehmet, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, s. 300.

⁵⁴ Müsadere, devlet tarafından hazineye irat kaydetmek veya bir süre koruma altına almak üzere ceza veya tedbir olarak bir mala el konulması tasarrufudur. Özellikle kamu görevlilerinin haksız yollarla elde ettikleri gelir veya emlakın tamamına ya da bir kısmına devletin el koymasını ifade eder. Tomar, Cengiz, "Müsadere", *DİA*, XXXII, 65. Müsadere, aynı bir malî yaptırımdır, ancak bazı durumlarda nakdi para cezasına da çevrilebilir. Esen, Hüseyin, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 142. Müsadere, tek başına bir yaptırım olarak uygulanabildiği gibi, ek bir yaptırım olarak da verilebilir. Âmir, *et-Ta'zir*, s. 435. Zorla sattırma da müsadere çeşitlerindedir. Suçlunun elindeki malı zorla başkalarına sattırmakla gerçekleşen ve çoğunlukla karaborsacılık ve narha uymayan kişilere uygulanan bir tedbir olarak Osmanlı uygulamasında yerini almaktadır. İtlaf ve hedm de (yıkmak) müsadere çeşitlerindedir. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, s. 38.

⁵⁵ Azil, kamu görevlisinin vazifesini suistimal etmesi veya cezayı gerektirecek bir suç işlemesi sebebiyle kamu görevinden çıkarılmasıdır. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye* III, 307; Atar, Fahrettin, "Azil", *DİA*, IV, 327.

⁵⁶ Mali ceza suçlunun mal varlığına yönelik bir müeyyidedir. Mali cezaların hangi suçlara karşılık, ne miktarda verileceği naslarla belirlenmeyip ilgili mercilerin takdirine bırakılmıştır. Suçludan yapılması istenen ödeme, verilen zararın, telef edilen mal ve menfaatin karşılanmasına yönelikse tazmin; kişiye mali bir ceza uygulanmasına yönelikse gâmet veya tağrim olarak adlandırılır. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Gâmet", XXXI, 148; Bardakoğlu, "Gâmet", *DİA*, XIII, 360; Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, s. 327.

⁵⁷ Akgündüz, *Kanunnameler*, I, 482.

⁵⁸ Akgündüz, *Kanunnameler*, II, 296

evlerinde kalb akçe ve kalb zolata (gümüş) ve müzevver tuğralı ve zincirli altın sikkeleri bulunup gereği gibi teftiş olundukta o sanat-i habiseyi kendiler işledikleri zahir ve mütehakkik olsa sâi bi'l-fesâd olmalarıyla şerr ve fesadlarını def için o kimesneler siyaseten emr-i veliyyü'l-emr ile katlleri meşru olur mu? Cevap: Olur.⁵⁹

Uygulamalarda da ispat edilen kalpazanlık suçunun idamla karşılık bulduğunu görmekteyiz. Örneğin 1590 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıta, kalpazanlığı sabit olan Raziye isimli kadının siyaseten katl edilmesine hükmedilmiştir.⁶⁰ 1620 tarihli Eyüb mahkemesindeki benzer bir kayıta, kalpazanlık yaptığı için idam edilen kişinin tereke kayıtları bulunmaktadır.⁶¹

Osmanlı hukuk uygulayıcıları halkın temel gıda maddesi olan ekmeğin tartısında eksiklik olmaması ve iyi pişirilmesi konusunda çok titiz davranmaktadırlar. Bu konuda hile ve aldatma yapan esnafa ağır cezalar uygulanmaktadır. Bu örneklerden birisini III. Selim'in (1789-1807) bir hatt-ı hümayununda (ferman-emir) görmekteyiz. "Kaymakam Paşa, evvelki gün tebdilde ekmek pek bozuk olmakla ekmekçileri sana gönderdim. **Elbet kabahat hangisinde ise dükkânın önünde bugün esasın.** Ben ne vakit tebdile çıksam böyle rastgeliyorum. Sen bulmuyorsun. Kabahat kapıdaki çukadarlarıdır, haber veriyorlar. O eski tebdilleri değiştirip kendi etbalarından tebdiller edersen hoş olur. Onlar gezer haber verirler ve hem şeyhülislama takrir yazasın, İslambol efendisine bir eyi tenbih etsin eğer bir dahi ekmekleri böyle eksik görürsem İslambol efendisini nefy ederim." III. Selim, hatt-ı hümayunda görüldüğü üzere bozuk ekmek imal eden ekmekçilerin dükkânları önünde asılmasını emretmektedir.⁶² III. Selim'in bu katı tutumu, bozulan esnaf teşkilatını yeniden yapılandırmak için büyük mücadelesinden kaynaklanmaktadır.⁶³

Uygulamadaki başka bir örnekte, İstanbul Mercan'da halka gramajı düşük ekmek satan tezgâhtar, fırının önünde idam edilmiştir. Firar eden fırıncı ustasının da yakalanıp idam edilmesi emredilmektedir.⁶⁴

Osmanlı belgelerinde geçen "tezvir" terimi, sahte belge düzenleme, "telbis" ise sahte belgeyle aldatma ve kandırma anlamında kullanılmaktadır.

1596 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Amasya'da meydana gelen olayda, Hacı Mehmet isimli şahsa, kazada bulunan medreseye sahte belge düzenleyerek müderris olması yanında sahte berat, tuğra, fetva yazma ve benzeri suçları işlediği için haktan gelme cezası verilmiştir.⁶⁵

⁵⁹ Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*. trc. Süleyman Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 117.

⁶⁰ "Bundan akdem **kallablıkta ahz olunup siyaseten katl olunan** Raziye'nin zevci olup katil-i mezburenin sağır oğluna vasi nasb olunan İmirza Reis b. Maksud nam kimesne mahfil-i kazada Üsküdar subaşısı olan fahrü'l-akran Müstedam Beğ b. Abdülmennan mahzarında ikrar ve takrir-i kelam kılıp mezbur Müstedam Beğ **merkume zevcem Raziye kallablıkta tutulduktu**...998/1590" *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (999-1000/1590-1591)*, haz. Rifat Günalan, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 287.

⁶¹ "Ebu Eyyub el-Ensari'de merhum Mahmut Paşa bahçesi kurbunda olan viranelikte **kallablık ederken ahz olunup emr-i padişahi ile katl olunan** şahsın tezkeresidir ki zikir olunur." *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, haz. Yılmaz Karaca-Rasim Erol, İstanbul 2011, s. 134; Diğer örnekler için bk. "Mora beğine hüküm ki: Balyabadra naibi suret-i sicil gönderip; "Balyabadra yahudilerinden İsak Ammar nam yahudinin evinde **hayli kalb akçe bulunup kallab idiği sabit olmuştur.**" deyi bildirmeğin mezbur yahudiye siyaset emredip buyurdum ki: Vusul buldukdta, mezbur İsak Ammar'ı emr-i şerif üzere **siyaset edip** ferman-ı hümayunum yerine vardığın yazıp bildiresin. Fi 6 Safer, sene: 975." 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik- Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1998, s. 27; Diğer örnek için bk. 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Ayhan Özyurt-Mustafa Serin-Fuat Yavuz-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 2000, s. 238.

⁶² Karal, Enver Ziya, *Selim III'ün Hattı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s. 130.

⁶³ Kal'a, Ahmet, "Esnaf", *DİA*, XI, s. 428.

⁶⁴ Kal'a, "Esnaf", *DİA*, XI, s. 426.

⁶⁵ "Amasya beğine ve Sivas kadısına ve Havza kadısına hüküm ki: Havza'da sakin olan Hacı Mehmed nam imam Mustafa Beğ imaretinin şeyhi ve cüzhanı (kuran okuyan) olup danışmend (kadı yanında staj yapan kişi) olamamış iken Hakla nam kazada vaki medreseye **telbis u tezvir ile müderris olduğundan gayri telbis berat ve emir yazıp tuğra çekip müzevver fetva yazıp ve nice zaman naib olup zaman-ı niyabetinde görülen kuzat-ı müslimin muhtar u müşevveş olup** âmme-i nâsa hazer ve ifsad eyleyip ve **Alaaddin nam kimesnenin menkuhasını âhar vilayette olmağla alıp halâ taht-ı nikahında olup** ve Karaca Viran nam karyede sakin Sevindi nam kimesnenin **telbis u tezvir ile müderris olan beratı alıp ve bunun emsali nice fukaraya zulm ve hayf üzeredir** deyi bildirdikleri...teftiş u tefahhus eyleyip üzerine sübut bulan hukuku hükmedip ashabına aluverdikten sonra tuğra ve tezvir-i fetva hususlarını dahi onat teftiş u tefahhus eyleyip fi'l-vaki tuğra çekip elinde müzevver tuğra ve fetvası bulunursa **asla mecal vermeyip şer'le haktan gelesin.** 1004/1596." Taşkesenlioğlu, Cihat, 74 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (s.1-117), (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2012, s. 106.

2.2. Uzuv Kesme Cezası

Dört mezhebe göre ta'zir cezaları arasında organ kesme veya darp edilerek bir azanın işlevsiz hale getirilmesi şeklinde bir ta'zir yaptırımını bulunmamaktadır.⁶⁶ Ancak Osmanlı ceza hukuku uygulamalarında cezanın caydırıcı olması yönü dikkate alınarak uzuv kesme şeklinde ta'zir yaptırımları icra edilmektedir. Osmanlı mahkeme kararlarında kalpazanlık yaptığı şer'an sabit olanlara el kesme cezaları da mevcuttur. 1568 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, ellerinde sahte para ve kalpazanlık aletlerinin bulunduğu şer'an sabit olduğu için üç kişiye el kesme cezası verilmiştir.⁶⁷ 1579 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Bursa'da meydana gelen olayda, para kestiğini-kırptığını itiraf eden kadına el kesme cezası tatbik edilmiştir.⁶⁸

Uygulamada dolandırıcılara verilen dikkat çeken cezalardan birisi de kulağı duvara çivileme cezasıdır. Fırıncı esnafından bazı kişilere ekmeğin hammaddesi, pişirilmesi ve gramajındaki eksiklik dolayısıyla kulaklarını duvara çivileme cezası verilmiştir.⁶⁹

Kanunnamelerde sahte belge düzenlemeyi alışkanlık haline getirenlere el kesme cezası öngörülmektedir. Kanuni Umumi Kanunnamesi m.51: "...Ve telbis ve tezviri zahir olanın muhkem hakkından geleler. **Daim adet etse, elin keseler.**"⁷⁰ Kanuni devri Rumeli Eyaleti Kanunnamesi m.139: "...Ve tezvir hüccet yazanın adeti ise, **elin keseler**, değil ise muhkem hakkından geleler."⁷¹

Uygulamada da bu kanun maddelerinin yürürlüğünü görmekteyiz. 1578 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Erzurum'da meydana gelen olayda, tezvir hüküm yazdığı iddia edilen kişilerin töhmeti sabıkları varsa, işkence yapılması ikrar ederlerse el kesme cezası verilmesi, inkar ederlerse müebbet kürek cezası verilmesi emredilmektedir.⁷² 1590 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Ali isimli şahsa, sahte emirler yazdığı için el kesme cezası verilmiştir.⁷³

2.3. Dayak Cezası

Kanunnamelerde dolandırıcılık yapanlara değnek cezasının uygulanacağı beyan edilmektedir. I. Ahmed Kanunnamesi m.252: "**Ve dahi vukiyyeleri yoklana ve her nesnenin iyisini ve kemini halt etmeyeler. Ve illa ta'zir edip men' edeler.**"⁷⁴

⁶⁶ Zeyla'i, Fahrudin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, Bulak 1896, III, 211; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim el-Mısri, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, V, 44; İbn Ferhün, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *Tebsratü'l-hükkâm fi usüli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, thk. Cemal Muraşuli, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, II, 369; Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris, *Keşşâfü'l-kunâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvi, bsy ts, V, 107; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki Abdülfettah Muhammed el-Hulv, byy, Riyad ts, X, 348.

⁶⁷ "Müfettiş-i Uşak kadısına hüküm ki...kaza-i mezbure tabi Kazgancı nam karyede Ahmed nam kimesnenin evinde **akçe sikkesi bulunup mezbur Ahmed'den sual olunduktta Hacım nam karyeden Şaban ve Receb nam kimesneler bana verdiler deyi cevap vermeğin...mezburlar Ahmed ve Şaban ve Receb'i meclis-i şer'-i şerife ihzar ve ehl-i vukufa bî garaz kimesnelerden teftiş ve tefahhüs edip fi'l-vaki mezburlar kallab olup ellerinde kalıb-ı sikke ve akçe bulunduğu sicil-i şer'-i şerif sabit ve zahir olursa muhtac-ı arz olanlardan ise habs ve arz eyleyesin değillerse kat'-ı yed eyleyesin.** 974/1568" Keleş, Adem, 75 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.172-331), (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2011, s. 91.

⁶⁸ "Bursa Beğine hüküm ki: Mektup gönderip Bursa ekmekçilerinden Cuma nam ekmekçinin şakirdi Budak b. Mehmed meclis-i şer'a gelip "**Zevecem akçe kırkar**" deyi haber vermeğin şer'den âdem gönderilip bir kese içinde akçe kırklarıyla kat'a müteallik bazı mahsus mikrâzların (makas) getirip...arz ettiğin ecilden şer'le **kallablığı sabit olanın eli kesilmesin emr edip...**986/1578." Eren, Yunus, 34 Numaralı ve H. 986/1578 Tarihli Mühimme Defteri (1-164), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2011, s. 156.

⁶⁹ Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, s. 319.

⁷⁰ Akgündüz, *Kanunnameler*, IV, 303.

⁷¹ Akgündüz, *Kanunnameler*, VI, 470 .

⁷² "Erzurum beğlerbeğisine ve kadısına hüküm ki: Mektup gönderip **Mustafa nam kimesne tezvir ahkam yazıp ele getirilip inkar ettikte bazı kimesneler şahadetleriyle sabit olup suret-i sicili ile dört kıt'a hüküm irsal oldu deyi bildirmişsin. Buyurdum ki; Vardıkta zıkr olunan müzevver ahkâmın tuğrasın eyleyen kimesne eğer mezbur Mustafa'dır ve eğer gayridir ele getirip sicil olunmuş töhmet-i sabıkları var ise örf-i maruf ile görüp örfte ikrar ederlerse kat'-ı yed olup amma telef-i nefis olmaktan hazer edesin ikrar etmezlerse dergah-ı muallama gönderesin ki müebbed küreğe konula.** 986/1578." Eren, 34 Numaralı ve (H.986/1578) Tarihli Mühimme Defteri (1-164), s. 103.

⁷³ "Diyarbakır beğlerbeğisine hüküm ki: Cizre eyaleti bi'l-fül berat ile Mir Mehmed üzerine iken, **Mir Şerif nam müfsid ol diyarlarda telbis ve müzevvir evamir ihrac ettirip eyaleti zabt u tasarruf ettiği ilam olunmağla ol müzevvir evamiri yazan Ali nam katibin eli kat' olunup siyaset olunmuştur...**998/1590." Tanrıvermiş, Abdullah, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (vr. 1-230) İnceleme-Metin, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014, s. 171; Diğer örnek için bk. Kaya, Muhammet Samet, 69 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1-168), (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2013, s. 157.

⁷⁴ Akgündüz, *Kanunnameler*, IX, 527.

Uygulamada da hileli mal satanlara değnek cezası örnekleri vardır. Örneğin 1525 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıta, pis hayvan başı satan Bayram isimli esnafa ta'zir cezası verilmiştir.⁷⁵

Başka bir kayıta, hileli ekmek üreten fırıncılara meydan dayağı atılmaktadır. “...Ta'zire müstehak ise ve dirliği yok ise hemen ol mahalde alâ-melei'n-nâs yatırıp ta'zir edeler...”⁷⁶

1691 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Selanik ve civarındaki halka duyuru yapılarak, kalp para kullananlara ta'zir ve tedib cezası uygulanacağı bildirilmektedir.⁷⁷

2.4. Hapis Cezası

Kanunnamelerde müşterisini aldatan esnafa hapis cezası uygulanacağı beyan edilmektedir. I. Ahmed Kanunnamesi m.243: “*Ve kasaplar koyunu ve keçiyi fark edip **koyunu keçiyeye ve keçiyi koyuna katmayıp temyiz edeler; ayrı ayrı satarlar. Semizini saklayıp arığını boğazlatmayalar. Ve her zamanda halka yetiştireler. Taallül edip et bulmayan kasabın muhkem hakkından gelip **habs edeler...*****”⁷⁸

Uygulamada da dolandırıcılara hapis cezası verilmiştir. 1535 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıta, Hacı Ali isimli şahsa, yankesicilik yaptığı için hapis cezası tatbik edilmiştir.⁷⁹

İstanbul mahkemesindeki başka bir kayıta, bayat ekmeği taze ekmek diyerek satan ve müşterisini kandıran Samatyakapısı dışında bakkal dükkanı çalıştıran Hristo oğlu Yorgi isimli zimmiye hapis cezası uygulanmıştır.⁸⁰ 1767 tarihli bir kayıta, ekmeği eksik tartarak imal eden dört fırıncıya hapis cezası verilmiştir.⁸¹

1594 tarihli Rumeli Sadareti mahkemesindeki bir kayıta, Emir Cafer isimli şahıs, yanında kalp akçeler ve sahte hükümler bulunduğu için hapsedilmiştir. Nefse kefaletten dolayı hapisten çıkartılmış, ancak şehirden de ihraç edilmiştir.⁸²

Fetva mecmualarında paraları kenarlarından keserek paranın değerini düşürenlere şiddetli ta'zir cezalarının uygulanabileceği ifade edilmektedir. “*Müslim ve yahudi taifesinden birkaç kimesneler beyne'n-nâs rayiç olup tâmmü'l-vezn olan paraları düşürüp etrafından sülüs ve nısf miktarlarını kırkıp ve kırpıntıları halka neşretmeleriyle bey'-u şirâ ve sair muamelatta halka zarar ve nizam-i memlekete hâlel verip bu fiil-i şeni' mutadları olduğu **şer'an sabit olsa mezburlara şer'an ne lazım olur? Cevap: Ta'zir-i şedid ve habs-i medid.***”⁸³ Bu fetva paraların kenarlarını keserek değerini düşürenler içindir. İdam fetvası ise sahte para yapanlar için verilmişti.

⁷⁵ “Üsküdar'ı mukataaya tutan Yusuf b. İskender Beğ meclis-i şer'âde Başçı şakirdi Bayram b. Abdullah'a **murdar ser bey' eyledin**, dedikte mezkur mukır olup ikrarı muteber görülüp **ta'zir olunduğu** sebt-i sicil olundu. 931/1525.” İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (930-936/1524-1530), haz. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 117.

⁷⁶ Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 316.

⁷⁷ “Selanik ve Yenişehir Fener ve Tirhala kadılarına hüküm ki:..**Darphane-i Amirem'de kat' olunan mankırtın sikkesine mugayir sikke ile meskuk olan mankırtın bade'l-yevm raic olmamak üzere muhkem-i tenbih ve yasağ edip lazım gelen mahallerde nida ettiresiz. Ve her kimin elinde bu makule mugayir sikkeli mankırt bulunur ise ahz olunup gereği gibi ta'zir ve tedib oluna...** 1102/1691.” Şakar, Muzaffer Fehmi, 1691-1692 Tarihli 100 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1-145), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2007, s. 208; Diğer örnek için bk. a.eser, s. 210.

⁷⁸ Akgündüz, Kanunnameler, IX, 526.

⁷⁹ “Hacı Ali b. Mehmed **yankesici** deyi tutup meclis-i şer'â getirip **habs olunması emr olundu.** 1535.” İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (940-942/1534-1536), haz. Kenan Yıldız, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 356.

⁸⁰ Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 323.

⁸¹ “Mezbur Hüseyin Kasımpaşa'da yeniçeri fırınında ekmekçi olup tabh eylediği nan-ı (ekemek) azizin paralığundan **kırk beş dirhem** ve merhum Murad Kasımpaşa'da Küçük Haham kurbunda ekmekçi olup tabh eylediği nan-ı azizin paralığundan **yirmi dirhem** ve mezbur İsmail kezalik Kasımpaşa'da mahkeme karşısında ekmekçi olup tabh eylediği nan-ı azizin paralığundan **onbir dirhem** ve merhum Mehmed Tersane-i Amire kapısında vaki yeni fırında ekmekçi olup tabh eylediği nan-ı azizin paralığundan **otuz dirhem noksan** olmak üzere devletlü inayetlü veli nimetim efendimiz hazretlerinin tebdilen teşriflerinde emr u fermanlarıyla ahz olunup el yevm muhızır ağa kulları hanesinde **mahbus oldukları** malum-ı devletleri buyrulduktaki... 1180/1767.” Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 324.

⁸² “Bundan akdem yedinde **dört adet telbis mühür ve elli altı adet kalb altın ve bazı hükkam imzalarına taklid olunmuş kağıtlar** bulunan Emir Cafer b. Mahmud el-Bursevî bundan akdem **habs olunmuş idi.** Hala mahmiye-i İstanbul'da Gedikpaşa Hamamı kurbunda sakın Budak b. Hasan nam kaftancı mezbur Cafer'in **nefsine kefil olmağın habsten itlak olunduktan** sonra min ba'd **İstanbul'da durmamak için muhkem tenbih ve te'kid** olunduktan kayd olundu. 1002/1594.” İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595), haz. Rasim Erol-Hüseyin Kılıç, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 168.

⁸³ Behcetü'l-fetâvâ, s. 166.

Fetva mecmualarında sahte belge düzenleyen ve başkalarına da sahteciliği öğreten kişiye ta'zir ve hapis cezası verileceği ifade edilmektedir. "Bir kasaba halkına tezvîr ve telbis ve hîle talim eden Zeyde ne lazım olur? Cevap: Ta'zir ve habs olunur."⁸⁴ 1848 tarihli Urfa mahkemesindeki bir kayıta, Osiko Osman isimli şahsa, sahteciliğinin aşikar olması ve mahkemede davalara da karışarak müzevvirlik yapmasından dolayı hapis cezası verilmiştir.⁸⁵

2.5. Kürek Cezası

Uygulamada dolandırıcılık suçuna kürek cezası da verilmiştir. Örneğin 1571 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Rodos kalesinde ikamet eden Nebi isimli şahsa, Anadolu tarafına geçerek ulaşımla diyerek insanları kandırması ve mallarını almasından dolayı kürek cezası verilmiştir.⁸⁶

1766 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıta, ekmekçi esnafından Mıgırdıç isimli şahsa, gramajı düşük ekmek pişirme alışkanlığı olduğundan dolayı kürek cezası uygulanmıştır.⁸⁷

1572 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Urla kazasında meydana gelen olayda, Süleyman isimli şahsa, akçe kesip kalpazanlık yaptığı için kürek cezası verilmiştir.⁸⁸ 1726-38 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıta, halk ve esnafa duyuru yapılarak kesik para kullanılmasının yasaklanması ve uyarıdan sonra kullananlara kürek⁸⁹ ve müebbet kürek cezası verileceği beyan edilmektedir.⁹⁰ Muhtemelen bu uyarıyı dikkate almayan bu suçlu işleyen kazancı esnafından onaltı zimmiye, ellerinde kalp bakır malzemedenden yapılmış kap kakac bulundukları için kürek cezası uygulanmıştır.⁹¹

⁸⁴ Düzdağ, Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, s. 142.

⁸⁵ "Osiko Osman b. Veli nam kimesne **ehl-i tezvîr olup bazı davalarda vekaleten ve asaleten bilâ-vech-i şer'î davalara ihtilat edip gadr-ı mucib-i ibadullâha hüsrân ve zarar-ı keside ettirmiş olup hîle ve tezvîratı zahîr tedibat-ı laykası zecr ve habse ilka olunarak...1264/1848.**" Yıldız, Ali, 204 Numaralı Şer'iyye Sicil Defterine Göre Urfa'da Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hayat, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2010, s. 209.

⁸⁶ "Rodos beğine ve kadısına hüküm ki: Kale-i Rodos'ta sakin Nebî nam kimesne Anadolu'da **kendi maslahatına gitmeyip müslimanların ulaşımla deyî davarların alıp ulak suretine girdiği istima olunup buyurdum ki... hükmü sabit olursa yarar âdemlere koşub küreğe gönderesin.** 1571" Çakır, İbrahim Ethem, 10 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.179-356), (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2006, s. 165.

⁸⁷ "Mahmiye-i İstanbul'da Balat kurbunda tokmak fırında ekmekçi olan Mıgırdıç zimmînin fırında **tabh eylediği nân-ı azîz vezn olundukta pârelikte otuz ve kırk dirhem noksan gelip ve noksan-ı merkum fahiş olduğundan mâadâ bu misillü noksan işlemek adet-i müstemirresi olduğunu yine esnaflı ihbar ve tedibe muhtac olmağa tedib oluncak küreğe vaz' olunmak... 1179/1766.**" Tekin, Yaşar, Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devletinde Ta'zir Suç ve Cezaları, (Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi), İstanbul 1995, s. 35.

⁸⁸ "Urla kadısına hüküm ki: Urla kazasında olan vakf kura sakinlerinin vakf malların bâc ve bennak (kazanç vergisi) için verdikleri akçeler külliya cevanibi taze kesilmiş bulunup hâlâ dahi bir kimesnenin elinde külli kesilmiş akçe bulunup ihzar olunup sual olundukta Süleyman nam kimesneden aldığını ikrar edip sicil olunmuştur onun gibi **elinde kesilmiş akçe bulunup ol kimesnelerin haklarından gelinmek** babında hüküm-i şer'ime rıza etmeğin göresin onun gibi **akçe kırıp tezvîr edenleri şer'le sabit olanların suret-i sicillerin Dergah-ı Muallama gönderip kendilerin küreğe koyup... 979/1572.**" Çakır, 10 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.179-356), s. 134. Diğer örnekler için bk. a.eser, s. 184; Tanrıvermiş, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (nr. 1- 230) İnceleme-Metin, s. 185; 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1995, s. 342.

⁸⁹ "İstanbul Kadısı faziletli Efendi, fîmâ ba'd **kesik para ahz u i'tâ olunmamak üzere men' olunup eyâdi-i nâsta bulunmak için sarraflara iki yüz kese akçelik para verilmekle, imdi tarih-i fermanan üç güne dek bir ferdin yedinde kesik para bulunmamak ve bulunur ise bilâ-eman küreğe vaz' olunmak üzere tenbih...**" İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, (1138-1151/1726-1738), haz. Fuat Recep-Sabir Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahrman, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 43.

⁹⁰ "İstanbul kadısı faziletli Efendi, mezburlar fîmâ ba'd **kalb işlemeyip** içlerinden hafiyiyeten kallab bulunursa ahz ve huzurumuza getirmek üzere taahhüd eylemek şartıyla fetva-yı şerifleri tescil ve ilam eyleyesiz surren ve alenen tefahhus olunup ahz olundukta **müebbet ümerâ-i derya sefnelerine vaz' olunacaklarını** dahi kendilerine tefhim eyleyesiz, **kethüdalari dahi basiret üzere olup kalb iş bulunmaktan ziyade tevakkî (korunma) edip agraş-ı nefsanîyyeye tabî ve celb-i menfaat sevdasıyla esnaf-ı mezbureyi rencide ederse bade'l-vukuf müstahak olduğu ta'zir ile tedib olunacağı...**" İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, (1138-1151/1726-1738), s. 197.

⁹¹ "Bakırcı taifesinden olup derun-ı arzuhalde mezkurü'l-esâmî (onaltı isim) **yedlerinde ve dükkânlarında kalb ve kızartma bakır bulunmayıp ve bastırma tabir olunur çekiç ile bastırılan bakırlar dahi sakat ve ma'yûb olmağa ol dahi bey' olunmayıp kesr oluna ve bi'l-cümle envâ'-ı evânî (kap, kakac) bastırma olmayıp pak ve cedid ve a'lâ işlenip... on altı nefer zimmîler kazancı hırfetinden olup yedlerinde kalb bakır evânî bulunup, kethüdalari marifetiyle ahz ve huzur-ı âlilerince çıkarıldıklarında tersane-i amirede küreğe vaz' olunalar deyî lisanen ferman buyurulup, tomrukda habs olundukların divan-ı âlilerine ilam olundukta...**" İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, (1138-1151/1726-1738), s. 198.

1858 CK m.143-145'te kalpazanlık yapanlara, piyasaya sürenlere ve bunlara yardım edenlere muvakkat kürek cezaları uygulanacaktır.

Bu kanun maddelerinin uygulama örneğini 1862 tarihli nefy defterinde görmekteyiz. Kalpazanlık suçunu işleyen Hüseyin'e 15 sene kürek cezası verilmiştir. Ayrıca ömür boyu memuriyetten men edilmiştir. İki sene kürek çektikten sonra hastalığı sebebiyle cezası kalebentliğe çevrilmiştir.⁹² 1866 tarihli nefy defterinde de kalpazanlık yapan bir imama on sene kürek cezası verilmiştir.⁹³

1560 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, İstefe kazasında meydana olayda, Şah Ali ve Mehmet isimli şahıslara, sahte belge düzenleyerek kendi tasarruflarında olmayan ormandan kazanç sağlamaya çalışmalarından dolayı kürek cezası verilmiştir.⁹⁴

Uygulamadaki ender örneklerden biri de elinde sahte fetva sureti bulunan kişiye de kürek cezası verilmesidir. Fetvalar mahkeme kararlarını etkileyecek önemli belgelerdendir. Kişiler davalarını desteklemek ve hükmün kendi lehlerinde verilmesi için aldıkları fetvaları mahkemeye sunmaktadırlar.⁹⁵ 1560 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Göynük kazasında meydana gelen olayda, Mansur isimli şahsa, elinde sahte fetva sureti bulundurduğu için kürek cezası uygulanmıştır.⁹⁶

Sahte belge düzenleyerek halktan usulsüz para toplayanlara da kürek cezası uygulanmaktadır. 1565 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Şeyhlu kazasında naib olan İsa isimli şahsa, sahte hüccet ve arz düzenlemek ve kürekçi toplama bahanesiyle halktan fazladan para alma suçlarından dolayı önce naiblikten azl ardından kürek cezası verilmiştir.⁹⁷

Uygulamada sahte belgeyle devlet hazinesini zarara uğratanlara da kürek cezası örnekleri mevcuttur. 1568 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Akkırman kalesinde bölükbaşı olan Mehmet isimli şahsa, sahte belge düzenleyerek kendisine ve başkalarına gedik (ticaretle uğraşma yetkisi) vermesinden dolayı kürek cezası verilmiştir.⁹⁸

⁹² "Cunha-i vakiasına mebni tersane-i amiremde vaz'-ı kürek olunmuş olan Hüseyin'in... **kalpazanlık töhmetine ictirasından dolayı müebbeden rütbe ve memuriyeten mahrum olmak üzere on beş sene müddetle vaz'-ı kürek bulunduğu** anlaşılmuş ve muma-ileyhin iki seneden beri ziyk-i sadr (göğüs ağrısı) mübtela olmuş idiği etbbâ tarafından tasdik kılınmış idiğine...**kürek cezasının kalebentliğe tahvili** mücaz bulunmasına...1278/1862." Kılıç, Ömer, 4 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2010, s. 341.

⁹³ "İzmir sancağında Geyve kazasında imamet hizmetinde bulunan Hasan'ın gümüş meskukat ve Devlet-i Aliyyeme **takliden kalb akçe kat'ına mücazereti** ihbar olduğundan...merhum Hasan daire-i mezkureye celb ile istintak olundukta...şeytana uyup bu işe cüretini bi't-tav'ı ıkrar...**on sene müddetle küreğe konulması**...1282/1866." Çoban, Harun, 5 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2010, s. 295.

⁹⁴ "Ağriboz sancağı beğine hüküm ki: Mektup gönderip İstefe kazasına tabi Zağra nam karye sınırında vaki olan orman hassa-i hümayunum için zabt olunup bey' olunup deyi ferman olundukta Şah Ali ve nefsi-i İstefe'den Mehmed nam kimesnelerden: "Kadimden tasarruffumuzdadır" deyi **suret-i defter ibraz edip birbirine tatbik olundukta muhalif olup telbis çıktığı** arz eylediğün ecilden **küreğe koşulmaların** emr edip...967/1560." 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), trc. Nezih Aykut-İdris Bostan- Murat Cebecioğlu-Feridun Emecan-Mücteba İlgürel-Mehmet İpşirli-Cevdet Küçük-Özcan Mert-Abdülkadir Özcan-İlhan Şahin-Hüdaî Şentürk-Mustafa Çetin Varlık, BOADB Yayınları, Ankara 1993, s. 495; Diğer örnek için bk. Şahin, Zafer, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003), (vr. 231-473) *İnceleme-Metin*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014, s. 56.

⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dini Araştırmalar Dergisi*, II/4, s. 85-90; Koç, "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva-Kazâ İlişkinine Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30, s. 118-123.

⁹⁶ "Göynük kadısına hüküm ki: Mektup gönderip kaza-i mezburda Mansur nam kimsenin elinde bir **müzeuver fetva** bulunup habs ettirdiğini arz etmişsin. Buyurdum ki: Hüküm-i şerfîm vusul buldukta, mezkuru sütte-i saadetime gönderesin ki **küreğe konula**. 24 Rebiulevvel 967." 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), s. 286; Diğer örnekler için bk. Nacak, Süleyman, 34 Numaralı Mühimme Defteri H. 986-M. 1578 *Transkripti ve Değerlendirmesi* (s.164-326), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2011, s. 83; 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), s. 139; a.eser, s. 349.

⁹⁷ "Şeyhli ve Uşak kadılarına hüküm ki: Şeyhli kazası halkı mektup gönderip "kaza-i mezburda naib olan İsa bundan akdem nice **telbis huccet ü arzlar peyda edip** ve kürekçi emrolundukta kürekçi başına bin iki yüz akçe hesabı üzere haneden haneye seksen altışar akçe alıp yedişer-sekizer yüze kürekçi tutup **bakisini kendi ekledip** ve bazı hane defterine yazılmayan kimesnelerden dahi **hane akçesi alıp kendi ekledip teaddi ettiğün**" bildirdikleri ecilden buyurdum ki: **mezkuru niyabetten ref' edip**...şöyle ki; mezkurun **telbis huccet arz peyda edip ve kürekçi bahanesiyle reayadan ol miktar akçe aldığı** bi-hasebi's-şer'î's-şerif sabit ü zahir olur ise dergah-ı muallama gönderesiz ki **küreğe koşula**...972/1565." 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), s. 168.

⁹⁸ "Akkırman sancağı beğine ve Bender kadısına hüküm ki:...mukaddema Akkırman kalesinde bölükbaşı olan Mehmed b. Haydar'ın **telbisi zahir** olmağla geldiği Mehmed b. Yusuf'a verilip mezburun sabika dizdar zamanında **telbis mühür ile birkaç gediğün verdiği mukarrerdir ve benim zamanımda dahi telbis mühürle kendi gediğün çıkarmıştır**." dediğün ecilden... mezkurun ol vechile telbisi şer'le sabit ü zahir olursa yarar âdemlere koşup dergah-ı muallama gönderesin ki, **küreğe konula**...975/1568." 7 (II) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1999, s. 152; Diğer örnekler için bk. 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-

Uygulamada ölmüş kişilerin terekelerine el koymak için sahtecilik yapanlara da kürek cezası örnekleri vardır. 1569 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Kastamonu'da meydana gelen olayda, yalan şahitlik ve sahte belge düzenlemek suretiyle ölmüş kişilerin mallarına sahip olmak ve varislerden haksız para almaya çalışan dört kişiye önce hapis cezası verilmiştir. Hapisten bir şekilde kurtuldukları için bu kez kürek cezası uygulanmıştır.⁹⁹

Sahtecilik yapmakla meşhur olan, devlet hazinesini ve şahısları zarara uğratan kişilere de kürek cezası uygulanmaktadır. 1594 tarihli mühimme defterindeki kayıta, kadı adına sahte arz düzenleyerek halkı ve devleti dolandırmakla meşhur olan iki kişiye kürek cezası verilmiştir.¹⁰⁰

2.6. Kalebentlik Cezası

Uygulamada dolandırıcılara kalebentlik cezası da verilmiştir. Örneğin fırınlarda pişirilen ekmeğin ununa farklı maddeler karıştırılarak hile yapılmasından dolayı suçluya sürgün cezası icra edilmiştir.¹⁰¹

Benzer bir örnekte fırınlarda kullanılan unlara nohut unu gibi farklı maddeler karıştırarak ekmeğin kalitesini düşürenlere ve bu hileleri başkalarına öğreten üç fırıncı ile bir nizam ustasına kalebentlik cezası verilmiştir.¹⁰²

1721 tarihli bir kayıta, eksik gramajlı simit satan Hasan'a kalebentlik cezası verilmiştir.¹⁰³ 1766 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıta, Bayram Gedik Paşa fırını ekmekçilerinden bir şahsa, eksik gramajlı ekmeği ürettiği için dayak ve beş gün hapis cezası verilmiştir. Tekrar aynı fiili işlediği için bu sefer kalebentlik cezası verilmiştir.¹⁰⁴ 1767 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıta, eksik tartan kantar kullanan şahsa önce Ağakapısında hapis cezası verilmiştir. Ancak aynı fiile devam ettiği anlaşılınca bu sefer boğazkesen kalesinde kalebentlik cezası tatbik edilmiştir.¹⁰⁵

1690 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Kesriye kazasında meydana gelen olayda, iki köy halkına, kalpazanlık yapmak üzere darphaneler kurmaları ve kesik paraları

976/1567-1569), s. 473; 6 (III) Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioglu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1995, s. 261; Kaygusuz, Zülfiye, 10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (1-178) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2006, s. 175; 6 (III) Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), s. 284; Akyıldırım, Taylan, 259 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Galata, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi), İstanbul 2010, s. 508; Şahin, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H.1002-1003) (vr.271-473) İnceleme-Metin, s. 148.

⁹⁹ 7 (III) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioglu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Fuat Yavuz-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1999, s. 150.

¹⁰⁰ "Beypazarı kadısına hüküm ki...Davudoğlanı nam karyeden Mehmed ve Mustafa nam reisler on beş yıldan beri tezir ü telbis ile maruf olup isnad ü iftira ile reaya akçelerini aldırıp ve sen ki kadısın senin namına müzevvir arzla emr-i şerifim ihrac edip Ahmed nam eminin nice akçesin aldırıp mîriye gadr edip ve nice kimesnelerin esab ü erzakın garet ü hasaret edip ehl-i fesadlardır deyi...arz olunan hususlar mezburların üzerlerine şer'le sabit olursa suret-i sicilleriyle mukayyed ü mahbus südde-i saadetime gönderesin ki küreğe konular. 1002/1594." Tanrıvermiş, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (vr. 1- 230) İnceleme-Metin, s. 320.

¹⁰¹ "Ayasofya'da etmekçi İbrahim, nân-ı azizi esmerül-levn tabh ve imal etmekte olduğundan ahz olunup bu makule hilaf-ı rıza harekete ictisar edenlerin icray-ı tedibiyle emsalinin tertibi lazımeden olmaktan naşi mezkur li eclit-tedib Seddülbahr kalesine nefy ve kalebend olunmak fermanım olmağın..." Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 349.

¹⁰² Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 339.

¹⁰³ "Dersaadet'te Çarşamba pazarında simitçi Hasan nam şahıs dört paralık simidi on beş dirhem noksan ile ibadullah'a bey'a ictisar etmekle Seddülbahr kalesine nefy ve kalebend olunmak... 1135/1721." Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 334.

¹⁰⁴ "Bayram Gedik Paşa fırını ekmekcisi işbu receb-i şerifin dokuzuncu günü parelikte beş dirhem noksan ile ahz ve orta çavuş kulları marifetiyle ta'zir ve beş gün habsten sonra ıtlak olunduğu...işbu receb-i şerifin yirmi üçüncü günü yine parelikte on dirhem noksan ile yine ahz olunup mezbur Bayram mütenebbih olmayıp fiil-i sabıkında ısrar eylediği zahir ve gereği gibi ta'zir olunmağa muhtac olmağla Seddülbahr kalesinde li-eclit-tedib kalebend olunmak...1179/1766." Tekin, Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devletinde Ta'zir Suç ve Cezaları, s. 35.

¹⁰⁵ "Bundan akdem Bahçekapısı'nda olan çekiler bu dâ'ileri tarafından vezn olunduktan otuz vukiyye nakıs gelmekle kapıcı ahz ve Ağakapısı'nda habsle tedib olunmuş iken yine bu defa ahalisi iştikasına binaen beygirler ile giden odunlardan iki hamlini ayak naibimiz dâ'ileri vezn için Bahçekapısı kantarcısı Veli Mustafa nam kimesneye vezn ettirdikte yüz doksan dokuz vukiyye getirmekle tekrar gümrük kantarıyla vezn olunduktan yüz yetmiş altı vukiyye olan bir çekeden yirmi yedi vukiyye nakıs gelmekle tekrar çekiler dahi vezn olunup yirmi yedişer vukiyye nakıs gelip merkum kantarcı Veli Mustafa yedinde olan kantarın topuzu tağyir ile bu hileyi irtikap ettikten merkum Kapıcı Feyzullah ile maan Ağakapısı'nda habs olunup lakin bu esnada ibadullahın kesret üzere odun ve kömür işтира edeceği vakit olmağla saire ibreten Boğazkesen kalesine habs ile tedib olunmak... 1180/1767." Tekin, Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devletinde Ta'zir Suç ve Cezaları, s. 48.

piyasaya sürmelerinden dolayı kalebentlik cezası verilmiştir.¹⁰⁶

Tanzimat döneminde sahtecilik yapanlara kürek ve kalebentlik gibi farklı cezalar öngörülmektedir. 1858 CK m.148: “*Evamir-i Devlet-i Aliyye’yi taklid eden veya ettiren veyahut evamir-i aliyyeyi tağyir eden ve ettiren ve memurîn-i devletin sahh (resmi yazılara konulan işaret) ve imzasını taklid eden ve ettiren ve Devlet-i Aliyye memuriyetlerine ve memurlarına mahsus bir mührü takliden sahte mühür imal eden ve böyle sahte mührü istimal eyleyen ve bilcümle hazâin ve mal sandıklarının mütedavil olan esham ve tahvilat ve silki ve sair her gûne (gittikçe) senedatını taklid veya sahtekarlıkla tağyir eden ve böyle sahte kavaim ve senedler istimal veyahut Memaliki Mahruse’ye ithal eyleyen kimseler on seneden aşağı olmamak üzere muvakkaten kürek veya kalebentlik cezasıyla mücazat olunurlar.*”

1863 tarihli kayıтта, ceza kanununun bu maddesinin uygulama örneğini görmekteyiz. Elinde sahte ferman ve buyruldu bulunduran şahsa 10 sene kalebentlik cezası verilmiştir.¹⁰⁷

2.7. Pranga Cezası

1851 CK Üçüncü Fasil m.12’ye göre altın ve kağıt paraların sahtesini yapan kalpazanlara ve piyasaya sürenlere 6 aydan 4 seneye kadar pranga cezası uygulanacaktır.

2.8. Sürgün Cezası

Uygulamada dolandırıcılara sürgün cezası örnekleri de bulunmaktadır. 1791 tarihli kalebent defterindeki bir kayıтта, Hafız Muhammed isimli şahsa, halkı dolandırarak borçlandırması ve kâr elde etmesinden dolayı sürgün cezası icra edilmiştir.¹⁰⁸ 1831 tarihli nefy defterindeki bir kayıтта, Ispartalı Mehmed isimli şahsa, mal dolandırıcılığı yaptığı ve halk arasında huzursuzluğa sebep olduğu için sürgün cezası verilmiştir.¹⁰⁹ 1833 tarihli nefy defterindeki bir kayıтта, Mehmed Ali isimli şahsa, sahte doktorluk yapması ve insanlara zarar vermesinden dolayı sürgün cezası uygulanmıştır.¹¹⁰

1769 tarihli bir kayıтта narha uymadıkları ve bozuk terazi kullanarak tartıda hile yapan kömürcülere sürgün cezası verilmiştir.¹¹¹

1851 CK Üçüncü Fasil m.19/1’e göre eksik ve narhtan fazlası ile satış yapan esnafa 3-79 adet sopa vurulması, suçun tekrarında hapsedilmeleri, dördüncü tekrarda ise meslekten ihraç ve memleketlerine sürülme cezası öngörülmektedir.

1577 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, Kırşehir’de daha önce kadı olan Hüseyin isimli şahsa, evinde kalpazanlık aletleri bulunduğu için ailesiyle beraber Kıbrıs’a sürgün cezası uygulanmıştır.¹¹²

¹⁰⁶ “Kesriye ve Behište kadılarına hüküm ki: Kesriye kazası ahalipleri meclis-i şer’a varıp Behište kazasına tabi Nikoliç nam karye ahalipleri ve Dedeli nahiyesi ahalipleri **darphaneler peyda ve Asitane-i Saadetimde kat’ olunan mangıra mugayir sikkeli mangır kat’** ve Kesriye kazasına getirip ikisin bir akçeye fûruht ve pazara gelen zehairi ziyade baha ile iştirâ ve fukaraya gadr etmeleriyle... zikrolunan karyelerden mangır kat’i için sikke ihtirâ’ edip Asitâne-i Saadetimde kat’ olunan mangır sikkesine **mugayir sikke ile mangır kat’ edip ihtilale bais olanları ele getirip** yedlerinde bulunan mugayir sikkeli mangır ve âlât ve mühimmatların meclis-i şer’de yazdırıp **kendilerin ol tarafta bir kaleye vaz’ ve habs...**1101/1690.” Çelik, Reşat, 99 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1-90), (Yüksek Lisans Tezi, Bitlis Eren Üniversitesi), Bitlis 2015, s. 228.

¹⁰⁷ “Dersaadetinden Rusya vapuruyla bi-lâ tezkere Mersin iskelesine çıkmış ve ahvali meşhudasından hasil olan şüpheye mebni tutulup **yedinde sahte ferman ve buyruldu görülmesiyle** oradan dahi tahte’l-hfz bab-ı zabtiyyeye ilam kılınmış olan Tefik nam şahsın... **evamir-i devlet-i âliyyeyi ve memurîn olan sahh ve imzasını taklid ile sahtekarlık edenlerin on seneden aşağı olmamak üzere muvakkaten kürek veya kalebentlik cezasıyla mücazat olunması** ceza kanunname-i hümayununun **yüzkırksekizinci maddesi ahkamından olduğuna mebni...**merkumun bu hükme tatbikan ve habsi tarihinden itibaren **on sene müddetle Rodos’ta kalebent edilmesi...**1279/1863.” Kılıç, 4 Nolu Nefy ve İtlak Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, s. 370.

¹⁰⁸ “Midilli naibine hüküm ki: Asitane-i saadetim sükkânından Hafız Mustafa nam melanet-biše ibadullahı bazı gûna **tecrim ve tağrim ve dolandırıcılık etmeği adet ve kâr ittihaz eylediği** ihbar olunmağla çavuş mübaşeretıyla merkum Mustafa li-eclî’t-tedib **Midilli’ye nefy ve icla olunmak...**1205/1791.” Baytimur, Suha Oğuz, 25 Numaralı Kalebent Defteri (H.1205/M.1790-1791), (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi), Elazığ 2005, s.178.

¹⁰⁹ “Akhisar ve Ankara naiblerine, Akhisar kazasında sakin Ispartalı Mehmed nam kimesne ticaret ile meluf ise de zatında müfsid ü muzurlık makulesinden olduğundan **iki de bir de şunun malını dolandırarak** münazaadan hâli olmadığundan merkumun **Ankara’ya nefy ve iclası...**1246/1831.” Kavaklı, Sibel, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Çorum 2005, s. 461.

¹¹⁰ “Bolu naibine, Kale-i Sultaniye sakinlerinden mühtedi Mehmed Ali nam şahıs kendi kendiyeye **tababet iddiasıyla ibadullahı vertâ-ı hevî-nâka (içinden çıkılması zor durum) ilka eylediği zahir olduğundan tababetten men’i hala ser-etibbâ efendi tarafından inha olunmaktan naşi kavas mübaşeretıyla Bolu’ya nefy u icla olunması...**1248/1833.” Kavaklı, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, s. 523.

¹¹¹ Demirtaş, Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza, s. 350.

¹¹² “Kırşehir Beğine ve kadısına hüküm ki: Bundan akdem Kargu kadısı olan Hüseyin kadının **evinde bazı kallab âlâtı bulunup** mezkurunun ve karındaşının alakası kat’ olunup **ehl ve iyalleriyle Kıbrıs’a sürülmek...**984/1577.” Torun, Murat, III Numaralı (H. 983-984/M.1575-1576) Tarihli Mühimme Zeyli Defteri’nin Transkripsiyon ve

1829 tarihli nefy defterindeki bir kayıta, İzmir'de ikamet eden Turduzi isimli zimmîye, kalp akçeleri saf halka vererek halkın zarara uğramasına sebep olduğu için sürgün cezası uygulanmıştır.¹¹³ Aynı defterdeki başka bir kayıta, Kayseri'li Abadi isimli zimmîye, kullanımı yasaklanan para ile yakalandığı için sürgün cezası verilmiştir.¹¹⁴

1560 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Emrullah isimli naib ile Bali isimli kişiye, sahtecilik yaptıkları için sürgün cezası verilmiştir.¹¹⁵ 1571 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Üsküdarlı Hamza isimli şahıs, gammaz ve müzevvir olmasından dolayı, önce yakın yerlere sürgün edilmiş, daha sonra aynı suçu işlemeye devam ettiği için Kıbrıs'a sürgün edilmiştir.¹¹⁶

Tanzimat döneminde de sahtecilik yapan kişilere kürek, pranga ve sürgün cezaları uygulanmaktadır. 1851 CK Üçüncü Fasal m.12: "*Taraf-ı Devlet-i Aliyye'den verilen evamir-i aliyye ve memurin-i saltanat-ı seniyye taraflarından ita olunan evrak-ı resmiye ve senedat-ı şer'iyye ve mürur tezkerelerine taklid ve bazı mahallerini tağyir eden sahtekar şahıs töhmetine göre dört aydan dört sene ve sair nâsın evrakına taklid eden üç aydan üç seneye kadar kürek ve pranga ve şahsına göre nefy ve tağrib ile tedib kılın.*"

1859 tarihli bir kayıta bu kanun maddesinin uygulanarak suçluya 5 ay sürgün cezasının verildiğini görmekteyiz.¹¹⁷ Bazı kayıtlarda ise kanun maddesi zikredilmeden ceza verilmiştir. 1852 tarihli nefy ve ıtlak defterindeki bir kayıta, sahte belge yazma konusunda töhmeti olan kişiye şeyhülislamdan da fetva alınarak süresiz sürgün cezası verilmiştir.¹¹⁸

Uygulamada zengin suçlulara İstanbul'da kasaplık yapma cezasının verildiğini görmekteyiz. 1580 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Hasankeyf'te meydana gelen olayda, Hoca Mehmet isimli zengin şahsa, sahtecilik yaparak halka zarar vermesinden dolayı bütün malıyla beraber İstanbul'da kasaplık yapmak üzere sürgün cezası uygulanmıştır.¹¹⁹

Değerlendirilmesi(s.1-175), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014, s. 192.

¹¹³ "İzmir kadısına ve Keşan naibine: Rum taifesinden Turduzi nam zimmî zahiren bölücecilik vesair ticaret suretiyle İzmir'de ikamet üzere ise de **gizlice İzmir'de bazı kimesnelerden kalb u kem ayar on ikilik altını devşirip Kayseri'ye irsal ile yazı ve sikkeden anlamaz bir takım fukaraya itâ ettirerek çok kimesnelerin ızzatlarına ictisar etmekte olduğu** tahkik kılındığından mersumun li-eclit-tedib kavas mübaşeretüyle **Keşan'a nefy u iclası** babında...1245/1829." Kavaklı, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. s. 284.

¹¹⁴ "Antalya naibine, Rum taifesinden Kayserili Abadi nam **zimmî yedinde memnu'-ı ecnâs-ı akçe ile bu defa ahz u girift olunmuş** olmakla li-eclit-tedib kavas mübaşeretüyle **Antalya'ya nefy u tağrib olunması** babında...1245/1829." Kavaklı, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, s. 286; Diğer örnek için bk. a.eser, s. 301.

¹¹⁵ "Kastamonu beğine ve kadısına hüküm ki...Emrullah nam naib ile Bali nam kimesne **ehl-i telbis ve ehl-i tezvirdir** deyi arz eylediği...mezbur kadının arzında olan mevâddın sıhhati tafahhus olundukta mezbur kadı hak üzere arz edip fi'l-vaki mezburan kimesneler **ehl-i tezvirdir deyi ayan-ı vilayetten cemm-i gafir haber verdiklerin arz eylediğiniz ecilden mezburların Rodos'a sürülmelerin emr edip**...968/1560" 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), s. 731; Diğer örnekler bk. Karataş, Osman, 3 Numaralı Mühimme Zeyli (176-351), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2010, s. 64; Karacan, Tuba Meryem, 101 No'lu Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi), Antalya 2010, s. 177; Günay, Musa, 55 Numaralı Mühimme Defteri, (Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi), Samsun 1996, s. 259; Kavaklı, 929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, s. 288.

¹¹⁶ "Kocaeli beğine İznikmid kadısına hüküm ki: "Üsküdarlı Hamza demekle maruf **kimesne tezvîr ü telbîsden hâlî olmayıp** bundan akdem emr ile **Üsküdar'dan ve Beşiktaş'tan ve kasaba-i Ebî-Eyyûb-i el-Ensârî'den sürülüp** burda gelip nice fesad ü fitneden hâlî olmadığın" haber verip... şimdi **mezburun tevabuyula Kıbrıs'a gönderilmesini emredip**...978/1571." 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1996, s. 188.

¹¹⁷ "Hoca Sinan nam kimesneye terkim olunan ilamda olan **maaşın miktarı mahallini hak ederek sahtekarlığa mücazereti bi'l-istintak tebeyyün ve tahakkuk etmiş ve bu makule sahtekar şahsın merteb-i töhmetine göre dört aydan dört seneye kadar vaz'-ı kürek ve pranga ve şahsına göre nefy u tağrib ile tedib kılınması kanunname-ı hümayununun üçüncü faslının onikinci maddesinde** muharrer bulunmuş olduğundan mumaileyh Sinan'ın **beş mah (ay) müddetle Gelibolu'ya nefy u iclası** babında...1275/1859." Kılıç, 4 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, s. 170.

¹¹⁸ "Şile kazası naibine hüküm ki:...el-yevm bab-ı zabtıyyede mahbus **Kelcamî müezzini Mehmed bazı nüsha yazmak mülabesesiyle töhmetli bulunmuş olduğundan** merkumun li-eclit-tedib bilâ-müddet vatanı olan Şile kazasına nefy u iclası babında lazım gelen **emr-i şerifimin isdari bi'l-fîl şeyhülislam ve müftü'l-enâm olan el-Hac Ahmed Arif Hikmet Bey tarafından işaret kılınmış ve ol vechle icrası hususuna irade-i âliyyem müteallik olmuş olmakla merkumu nizamı mucibince bilâ-müddet Şile kazasına nefy u irsale**...1268/1852." Akıllı (Acar), Tuğba, 3 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin (s.1-100) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Tokat 2006, s. 285.

¹¹⁹ "Hasankeyf kadısına hüküm ki: Hasankeyf ahalisinden Gökes-zade demekle maruf Hoca Mehmed nam kimesne elli altmış bin filoriye malik olduğundan gayri bu diyarda **tezvîr ve telbisatı zahir olup müslümanları rencide etmekten hâlî değildir** deyi bildirdiğin ecilden mezkurun ol yerden **alakası kat' olunup** mahruise-i İstanbul'da **kasaplık hizmetinde istihdam oluna**...987/1580." Yazıcı, Murat, 39 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.119-240), (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2013, s. 92.

2.9. Para Cezası

Kanunnamelerde dolandırıcılık suçları değnek cezasının yanı sıra para cezası ile de karşılık bulmaktadır. II. Bayezid İstanbul İhtisab Kanunnamesi m.21: “*Etmekçiler çaşni (una karıştırılacak suyun oranını belirlemek) tuttuklarını narh üzere pak işleyeler, eksik ve çığ olmaya. Ekmek içinde kara bulunursa ve çığ olursa, tabanına let (sopa) uralar; eksik olursa tahta külah uralar veyahut **cerime alalar.***”¹²⁰

Uygulamada da kötü ibrişimi iyisine karıştırarak hileli mal satan bezzaz esnafından bazı kişilere sopa cezası verilmesinin yanısıra her sopa için bir akçe para cezası da icra edilmektedir.¹²¹

Kanunnamelerde ölçü ve tartıda hile yapanlara da para cezaları öngörülmektedir. Kanuni Rumeli Eyaleti Kanunnamesi m.70: “*Ve terazide hilaf edip eksik satanlardan kanun üzere cerime alıp...*”¹²² I. Ahmed Kanunnamesi m.243: “*Ve narh verdikleri nesneden eksik vereni muhkem ta’zîr edip her dirhemine bir akçe cürm alın.*”¹²³

Uygulamada da para cezası örneklerini görmekteyiz. 1514 tarihli Üsküdar mahkemesindeki bir kayıтта, ekmeği eksik gramajlı üreten Cafer’e para cezası verilmiştir.¹²⁴ Yine aynı defterdeki başka bir hükümde, unu eksik tartarak satan kişiye para cezası tatbik edilmiştir.¹²⁵

2.10. Teşhir Cezası

Kanunnamelerde dolandırıcılık suçuna teşhir yaptırımı da öngörülmektedir. II. Bayezid İstanbul İhtisab Kanunnamesi m.40: “*Ve sirke ve yoğurda su koymayalar. Su katılmış olup bulunursa teşhir edeler veyahut tahta külah uralar.*”¹²⁶

Uygulamada da teşhirin icra edildiğini görmekteyiz. Örneğin 1573 tarihli mühimme defterindeki bir kayıтта, Mustafa isimli şahıs, insanları aldatması, sahtecilik yapması ve topluma zararlı biri olmasından dolayı eşeğe bindirilerek teşhir edilmiştir.¹²⁷

Kanunname maddelerinde sahte belge düzenleyenlerin alınlarına damga basılarak teşhir edilecekleri beyan edilmektedir. Kanuni Rumeli Eyaleti Kanunnamesi m.139: “*Ve telbis ve tezviri zahir olanı muhkem hakından gelip **alnına damga basalar...***”¹²⁸ Kanuni Rumeli Eyaleti Kanunnamesi m.70: “*Ve **terazide hilaf edip eksik satanlardan kanun üzere cerime alıp lazım gelirse siyaseten boynuna tahta gülle geçirip gezdireler.***”¹²⁹ Bu kanun maddelerinin uygulama örneklerini incelediğimiz sicillerde bulamadık.

Uygulamada farklı bir teşhir örneği olarak suçluların isimlerinin mahkeme defterine kaydedildiğini görmekteyiz. 1831 tarihli Karaman mahkemesindeki bir kayıтта, Larendede meydana gelen olayda, Mustafa Ağa isimli şahıs, sahtecilikle uğraştığı sabit olduğundan dolayı kendisinin müzevvir olduğu mahkeme defterine kaydedilmiştir.¹³⁰

Benzer bir örneği 1847 tarihli Urfa mahkemesindeki bir kayıтта görmekteyiz. Urfa’da

¹²⁰ Akgündüz, *Kanunnameler*, II, 292.

¹²¹ Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, s. 315.

¹²² Akgündüz, *Kanunnameler*, VI, 675; Aynı hüküm II. Bayezid İstanbul İhtisab Kanunnamesi m.70’te vardır. Akgündüz, *Kanunnameler*, II, 292; Ve III. Murad devri Temeşvar eyaleti kanunnamesi madde 36’da da geçmektedir. Akgündüz, *Kanunnameler*, VIII, 586.

¹²³ Akgündüz, *Kanunnameler*, IX, 526.

¹²⁴ “*Karye-i Nerdübanlı’dan Cafer b. Hamza nam kimesnenin işlediği ekmekten bir akçelik **ekmeği narhdan yüz yirmi beş dirhem eksik geldiği** sebepten **cürm hüküm olunup** deftere ketb olundu. 920/1514.” İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil(919-927/1513-1521), haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 147.*

¹²⁵ “*Üsküdar’dan Osman b. Zekeriya bir buçuk kile un satıp **beş yüz dirhem eksik** çıkıp bade’s-sübut **cürm hüküm** olduğu sebepten deftere ketb olundu. 920/1514.” İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521), s. 140.*

¹²⁶ Akgündüz, *Kanunnameler*, II, 294.

¹²⁷ “*Anadolu beğlerbeğisine ve Selendi kadısına hüküm ki: Selendi ahalisinden müderris Muhyiddin ve hatiplerden Müslümüddin ve Alaaddin ve Hayreddin ve ayanından bazı kimesneler dergah-ı muallama muhızır gönderip Selendi reayasından Divane Umuroğlu Mustafa nam kimesne on beş yıldan mütecevizdir ki kaza-i Kula’ya gelip mütemekkin olup şirret u şeka ve **kallaplıkla** ve fitne ve fesad ve aymazlıkla meşhur olup birkaç defa zahir olmakla **tağrir ü şerir merkebe bindirilip teşhir olmuş iken** memnu’ olmayıp... 1573.” Rahman, Şahin. 22 Numaralı Mühimme Defteri’nin (981-1573) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2014, s. 89.*

¹²⁸ Akgündüz, *Kanunnameler*, VI, 470.

¹²⁹ Akgündüz, *Kanunnameler*, VI, 675; Aynı hüküm III. Murad devri Temeşvar eyaleti kanunnamesi madde 36’da da geçmektedir. Akgündüz, *Kanunnameler*, VIII, 586.

¹³⁰ “*Larendede mahallatından Dahhak mahallesi sakinlerinden Çavuşoğlu Mustafa Ağa nam kimesne üç defa mürafaasında **tezvırata süluku inde’s-şer’i’l-enver zahir ve aşikar olmakla** merkum Mustafa **müzevvir makulesinden olup** ve tezvırat ile meluf olduğu **işbu sicil-i mahfuz kayd olundu.**...1246/1831.” Gürbüz, Sevda, 296 Numaralı Karaman Şer’iyye Sicili Çerçevesinde 1829-1832 Yılları Arasında Karamanda Sosyal İdari ve Hukuki Hayat, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi), Konya 2009, s. 197.*

meydana gelen olayda, Osiko Osman isimli şahıs, sahteciliğinin ortaya çıkması ve vekil olduğu kişinin davasında da sahtecilik yapması sebebiyle bundan sonraki davalarda vekaletten azledilmiştir. Ayrıca ismi mahkeme defterine de kaydedilmiştir.¹³¹

2.11. Müsadere Cezası

Uygulamada dolandırıcıların ellerindeki malların itlaf edildiğini de görmekteyiz. İstanbul, Galata ve Eyüb'te bulunan bazı şişeci esnafı imal ettikleri şişelerin kalitesini bozarak hileli üretim yaptıklarından dolayı şişelerin kırılması cezası verilmiştir.¹³² Benzer şekilde bazı bakırcıların sahte ve çürük imalat yapmalarından dolayı ferman yayınlanarak bu tür sahte kapların kırılmasına karar verilmiştir.¹³³

1727 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıтта, eski ve sahte kazanların ayıbını örtmek için Bosna işi sahte kalay yaparak satmak isteyen kişilerin ellerindeki kazanları denize atılmıştır.¹³⁴

Uygulamada dolandırıcıların dükkanlarının kapatıldığını görmekteyiz. 1726 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıтта, sahte ve kalitesiz çivi üreterek müşterileri aldatan esnafın dükkanlarının kapatılarak hile yapmayan ustaların yanında çalışabilecekleri ifade edilmiştir.¹³⁵

1585 tarihli Eyüb mahkemesindeki bir kayıтта, Mahmut isimli şahsın evinde kalp para ve kalpazanlık aletlerinin bulunması, kendisinin de firari olması üzerine evindeki elbiselerin müsadere edilmesine hükmedilmiştir.¹³⁶

2.12. Meslekten İhraç (Men) Etme Cezası

Uygulama dolandırıcılık suçuna meslekten ihraç yaptırımı da icra edilmektedir. 1726 tarihli İstanbul mahkemesindeki bir kayıтта, Hüseyin isimli şahıs, sahte kılıç kabzası üretmek ve benzeri hileleri yapmaktan dolayı meslekten ihraç edilmiştir.¹³⁷ Aynı defterdeki başka bir kayıтта, nişastayı iyi pişirmedeği halde iyi pişmiş diyerek satan esnaf meslekten çıkarılmıştır.¹³⁸ Hile yaparak sade yağın içine kalitesi düşük ve ucuz don yağı ve eritilmiş hayvan yağı katarak satan bazı yağcı esnafına meslekten ihraç yaptırımı uygulanmıştır.¹³⁹

2.13. Azil Cezası

Kanuni Anadolu Eyaleti Kanunnameleri m.15: “*Ve hîn-i teftişte eğer kuzattan ve eğer*

¹³¹ “Osiko Osman bazı vekalette **Abdullah’ın davalarını suret-i tezviriyle ibtal ve iğfal etmiş olarak gadr-i küllî etmiş olduğu ekserin malumu olup ve ihbar eylediklerinden min ba’d vekaletinde olduğu davaları mesmu’ ve makbule olunmayıp...şu mahalle kayd şud...1263/1847” Yıldız, 204 Numaralı Şer’iyye Sicil Defterine Göre Urfa’da Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hayat, s. 283.**

¹³² Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, s. 296.

¹³³ “...**sakat ve ma’yub olmağla ol dahi fûruht olunmayıp kesr oluna** ve kazan ve güğüm ve bakracın kaynatması pak ve sağ ve kavi ola ve tencere ve sahan ve ibrik envâr’ ve leğen ve hoşab tası ve sair bi’l-cümle bakırlar () ve sakat ve ma’yub olmaya ve eğer bu misilli **ma’yub bakırlar bulunursa kesr oluna...**” Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, s. 296.

¹³⁴ “Balada tahrir olunan evânî-i nühasiyye kalb ve redî olmağla kabil-i istimal olmayıp ayıbını setr için Bosna işi misilli üzerlerine sevâd ve kalay vaz’ olunmuş iken kalaycılar ve bakırcılar kethüdaları yedleriyle ahz ve divan-ı âliye ihzar olunduktan ber vech-i muharrer **kalb ve redî olduğu zahir ve müteayyin olmağla bade’l-yevm kimesneye bey’ olunmamak ve istimal olunmamak için dergaya ilk olunmak babında...** 1139/1727.” İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, (1138-1151/1726-1738), haz. Fuat Recep-Sabri Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahrıman, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 341.

¹³⁵ “Enser (çivi) kat’ edici taifesinin kethüdaları Hızır Beşe ve taife-i mezbureden malumü’l-esâmî zimmiler meclis-i şer’de yine taife-i mezbureden ashab-ı arzuhal...nam zimmiler sanatımız erbabından olup lakin **ham-dest olduklarından gayri mukaddema ve hala işledikleri enser atik enserden tavlanmış kalb ve alçak olup cedid enser namıyla tağrir ederek ibadullahâ bey’ etmeleriyle ızrar-ı âmme eyledikleri ecilden nizamımızın ihtilaline bais olmalarıyla... mutemed ustalardan birer usta yanına halifelik ile işleyip irtikab-ı hileden muhafazaları...müstakil dükkanda sanat-ı mezbureyi işlemekten men’...** 1138/1726.” İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, s. 154.

¹³⁶ “Çavuş Kasım mahallesinde mülk evi olup **sabıkan evinde sikkeler ve kallab âlâtı bulunup gaib olan Mahmud nam kallabın mevcut olan esvabı tahrir olunsun deyi sabıkan ferman olunup...varılıp evinde bulunan esvabı tahrir olunup...esvabı bey’ edip akçesini mirî için zabt...**992/1585” İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (993-995/1585-1587), haz. Baki Çakır- Ayşe Seyyide Adıgüzel- Zeynep Trabzonlu- Hilal Kazan, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 172.

¹³⁷ “İstanbul’da kılıççı esnafının kethüdaları Yakub b. Ali ve yigüitbaşları Ahmed b. Ali ile sair ustalarından (altı isim) nam kimesneler meclis-i şer’de hırfet-i mezbureden Hüseyin b. Hasan mahzarında **mezbur Hüseyin sakız ağacından yaptığı kılıç kabzasının üzerine siyah boya ile boyayıp abanoz ağacına taklid ve bunun emsali nice nizamımıza muhil ve mugayir kalb kabza yapıp gelen müşterileri iğfal ve tağrir etmek adet-i müstemirresidir deyi her biri teşekki ve mezbur bade’l-yevm ol makule kalb işlemekten men’ ve içlerinden ihrac olunmak...**1138/1726.” İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, s. 109.

¹³⁸ İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil, s. 152.

¹³⁹ Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, s. 310.

naiblerden telbis zahir olursa, emin arz eyleye. Ta ki, kadıdan ise azl olunup naibten ise muhkem tedib olunup niyabetten red oluna.¹⁴⁰

Uygulamada sahtecilik yapan naiblere öncelikle azil yaptırımı, suç işlemeye devam etmeleri halinde daha ağır ta'zir cezaları verilmiştir. 1595 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Kütahya'da meydana gelen olayda, Kütahya mahkemesinde bazen katiplik bazen naiblik görevinde bulunan Mustafa isimli şahıs, sahte hüküm yazarak halkı zor duruma düşürmesinden dolayı naiblik ve katiplikten azledilmiştir. Bir şekilde mahkemede görevine geri gelirse kürek cezası verileceği beyan edilmiştir.¹⁴¹ 1617 tarihli mühimme defterindeki bir kayıta, Kengiri'da naiblik ve katiplik yapan Bekir isimli şahsa, sahte emir, berat, sicil ve hüccet yazmasından dolayı niyabetten azil ve sürgün cezası verilmiştir.¹⁴²

SONUÇ

Çalışmamızda Osmanlı ceza hukukunda hile (aldatma-dolandırıcılık) suçları ve cezalarını, Osmanlı ceza hukukunun teori kısmını oluşturan fetva mecmuaları ve kanunnameler ile pratik kısmını oluşturan mahkeme defterleri diğer adıyla şer'iyye sicilleri veya kadı defterleri bağlamında incelemeye çalıştık.

Örnekler üzerinden genel olarak şu değerlendirmeleri yapmamız mümkündür. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir. Osmanlı ceza hukuku büyük ölçüde İslam ceza hukukunun tatbik edildiği bir alandır. Ancak Osmanlı'ya has olan örfi hukuk, yeni ta'zir suçları ve hafif-ağır yeni ta'zir cezaları belirlemede önemli bir etkiye sahiptir. Zaten şer'i hukuk ülümre ta'zir suçları ve cezaları belirleme noktasında belirli bir alan bırakmaktadır. Bundan dolayı klasik İslam ceza hukukunda daha önce örnekleri mevcut olmayan yeni ta'zir cezalarının Osmanlı'da uygulandığını gördük.

Bu cezalardan biri siyaseten katil ve organ kesme yaptırımlarıdır. Bu yaptırımlar belirlenirken suçun, suçlunun vasfı ve suça etkili olan haller dikkate alınmaktadır. İşlenen suçun hafif veya ağır olması ve suçun tekerrür ve itiyad haline gelmesi, cezanın hafif veya ağırlaşmasını sağlar. Yukarıda örnekleri geçtiği üzere hile suçunun ilk defa işlenmesi halinde suçluya, nispeten daha hafif sayılacak cezalar hem kanunnamelerde hem fetvalarda öngörülmekte hem de mahkeme kayıtlarındaki uygulamalarda görülmektedir. Ancak suçun tekerrür etmesi veya işlenen suçun toplumun büyük bir çoğunluğunu etkilemesi halinde ise daha ağır yaptırımlar öngörülmekte ve uygulanmaktadır.

Siyaseten katil ve organ kesme cezaları genellikle toplumun hemen hemen hepsini etkileyecek alışveriş konularındaki aldatma suçlarında uygulanmaktadır. Özellikle sahte para yapmak suretiyle kalpazanlık yapmak ve toplumun temel yiyecek maddesi olan ekmek üzerindeki hile suçları bazı dönemlerde siyaseten katil ve organ kesme yaptırımları ile engellenmek istenmektedir. Bu cezalara hükmedilirken fetvalarda ve uygulama örneklerinde görüldüğü üzere suçun şer'an sabit olmasına dikkat edilmektedir. Ekmekte yapılan hile suçlarına III. Selim dönemine kadar olan kanunnamelerde daha hafif cezalar öngörülmürken III. Selim döneminde esnaf teşkilatının bozulması, hile ve dolandırıcılığın artmasından kaynaklı olarak bu dönemdeki hattı hümayunlarda, özellikle ekmekle alakalı hile suçlarına daha ağır yaptırımlar öngörülmektedir. Bu ağır yaptırımları düzenleme konusu, İslam hukukunun ülümre verdiği ta'zir suç ve cezalarını belirleme, gerektiğinde cezaları ağırlaştırma veya hafifletirme yetkisinden kaynaklanmaktadır. Bu cezalarda hafifletirme veya ağırlaştırma yetkisini kullanan ülümre, İslam hukukundan sapmıştır ve keyfi düzenleme yapmıştır şeklinde bir eleştiri yapmak haksız görünmektedir.

Toplumun genelini ilgilendirmeyen veya tekerrür etmeyen hile suçlarına siyaseten katil ve uzuv kesme cezalarına göre nispeten daha hafif kabul edilebilecek ta'zir yaptırımlarından olan dayak, hapis, sürgün, kürek, kalebentlik, prangabentlik, teşhir, azil, meslekten ihraç, müsadere ve para cezaları gibi yaptırımlar uygulanmaktadır. Bu cezalar hem Osmanlı'nın klasik döneminde hem de tanzimat döneminde uygulanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi aynı suç işlemeyen zanlılardan birine ağır yaptırım diğerine hafif ta'zir yaptırımlarından

¹⁴⁰ Akgündüz, *Kanunnameler*, V, 42.

¹⁴¹ Şahin, 72 Numaralı Mühimme Defteri (H.1002-1003) (vr.271-473) *İnceleme-Metin*, s. 122.

¹⁴² "Kengiri beğine ve kadısına hüküm ki...Bekiroğlu Ahmed nam kimesne **kendi halinde olmayıp daima telbis ü tezvîr emr ü berat yazıp kâh naib ve kâh katip olup müslümanların hakkında müzevver sicil ü hucdet ve arz u mahzar yazmağla fukaraya hilaf-ı şer'-i şerif teaddi eylediği mukaddema arzolandukda; min-ba'd "niyabet hizmetinde istihdam olunmayıp ref' oluna."** deyi hakkında defeatle evamir-i şerife varid olup kibel-i şer'den tenbih olundukta memnu' olmayıp...**geri kendi halinde olmayıp tezvîr ü telbis emr ü berat yazdığından** mezbur **Kıbrıs'a sürgün olup**...1026/1617" 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618), s. 116.

birinin uygulanması, suçlunun vasfı ve suçun tekerrür edilip edilmemesine göre değişmektedir.

Sonuç olarak şöyle bir değerlendirme yapmamız mümkündür. Osmanlı hukuk uygulayıcıları hem klasik dönemde hem de tanzimat döneminde toplumun huzurunu hile yaparak kaçırılan suçlulara caydırıcı cezalar vermekten çekinmemiştir. Caydırıcı cezalardan olan siyaseten katl ve organ kesme yaptırımlarına karar veren ve uygulayan yetkili kişilerin bu eylemlerini "şer'î hukuktan sapma" olarak nitelendirmek mümkün görünmemektedir. Ülümler kendisine verilen bu yetkiyi toplumun menfaatini korumak ve devam ettirmek için gerektiğinde kullanmıştır.

Kaynaklar

- Afyoncu, Erhan, "Nişancı", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 156-158.
- Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, 9 Cilt, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
-, "Osmanlı Hukukunda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, XII/2, 1999, s. 117-121.
- Akıllı (Acar), Tuğba, *3 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin (s.1-100) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Tokat 2006.
- Akyıldırım, Taylan, *259 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Galata*, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi), İstanbul 2010.
- Âmir, Abdulaziz Musa, *et-Ta'zîr fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1969.
- Aslan, Nasi, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şeriliği Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2, Adana 2003, s. 17-44.
-, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dini Araştırmalar Dergisi*, II/4, 1999, s. 85-100.
- Atar, Fahrettin, "Azil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 326-327.
- Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 2. Baskı, Mimoza Yayınları, Konya 2014.
-, *Türk Hukuk Tarihi*, Atlas Yayınları, Konya 2017.
-, *Hukuk Tarihimizde*, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Ankara 2014.
-, "Osmanlı Uygulamasında İnfazı Özellik Gösteren Hapis Türleri: Kalebentlik, Kürek ve Prangabentlik", *Türkoloji ve Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 45, Ankara 2002, s. 128-147.
- Avvâ, Muhammed Selim, *fi Usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahda, Kahire 2006.
- Aydın, Mehmet, *Türk Hukuk Tarihi*, 9. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2012.
-, "Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi", *Türkler*, sy. 25, Ankara 2000, s. 15-20.
- Bardakoğlu, Ali, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı, Ocak, Şubat 2000, sy. 31, s. 709-714.
- Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VII, 470-478.
-, "Hapis", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 54-64.
-, "Garâmet", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 359-361.
- Başoğlu, Tuncay, "Ta'zîr", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, XL, 198-202.
- Baytimur, Suha Oğuz, *25 Numaralı Kalebent Defteri (H.1205 / M. 1790-1791)*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi), Elazığ 2005.
- Behnesî, Ahmed Fethi, *el-Ukûbe fi'fikhi'l-İslâmî*, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 8 Cilt, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zübeyr Nasır, 9 Cilt, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2001.
- Buhûti, Mansur b. Yunus b. İdris, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvi, 15 Cilt, yyy, byy ts.
- Boynukalın, Mehmet, "Suç", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, XXXVII, 453-457.
- Cin, Halil-Akgündüz, Ahmed, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay, İstanbul

- 2011.
- Çakır, İbrahim Ethem, *10 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.179-356)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2006.
- Çelik, Reşat, *99 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1-90)*, (Yüksek Lisans Tezi, Bitlis Eren Üniversitesi), Bitlis 2015.
- Çoban, Harun, *5 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2010.
- Demirtaş, Mehmet, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Yayınları, İstanbul 1972.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2008.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Cinâyet", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1989, XVI, 59-63.
-, "Ğarâmet", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, XXXI, 147-148.
-, "Ğışş", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, XXXI, 218-228.
-, "Hadîa", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1990, IXX, 32-35.
-, "İhtilâs", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983, II, 288-289.
-, "Nefy", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1983, XLI, 118132.
-, "Ta'zîr", Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1988, XII, 254-287.
- Eren, Yunus, *34 Numaralı ve H. 986/1578 Tarihli Mühimme Defteri (1-164)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2011.
- Esen, Hüseyin, *İslam Hukukunda Mali Cezalar*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Nişancı", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964. IX, 299-302.
- Günay, Hacı Mehmet, "Tağrîr", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, IXL, 375-376.
- Günay, Musa, *55 Numaralı Mühimme Defteri*, (Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi), Samsun 1996.
- Gürbüz, Sevda, *296 Numaralı Karaman Şer'iyye Sicili Çerçevesinde 1829-1832 Yılları Arasında Karamanda Sosyal, İdari ve Hukuki Hayat*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi), Konya 2009.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *Tebşiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, thk. Cemal Muraşuli, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim el-Mısri, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 8 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât*, thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, Dâru'l-Asıme, Riyad 1995.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdülfettâh Muhammed el-Huly, 15 Cilt, yyy, Riyad ts.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adalet*, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (993-995/1585-1587)*, haz. Baki Çakır-Ayşe Seyyide Adıgüzel-Zeynep Trabzonlu-Hilal Kazan, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, haz. Yılmaz Karaca-Rasim Erol, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil (1138-1151/1726-1738)*, haz. Fuat Recep-Sabri Atay-Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahriman, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*, haz. Rasim Erol-Hüseyin Kılıç, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521)*, haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (930-936/1524-1530)*, haz. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (940-942/1534-1536)*, haz. Kenan Yıldız, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (999-1000/1590-1591)*, haz. Rifat Günalan, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

- Kal'a, Ahmet, "Esnaf", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, XI, 423-430.
- Karacan, Tuba Meryem, *101 No'lu Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi), Antalya 2010.
- Karal, Enver Ziya, *Selim III'ün Hattı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Karataş, Osman, *3 Numaralı Mühimme Zeyli (176-351)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2010.
- Kavaklı, Sibel, *929/A Numaralı Nefy Defterinin (1826/1833) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi), Çorum 2005.
- Kaya, Muhammet Samet, *69 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1-168)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2013.
- Kaygusuz, Zülfiye, *10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (1-178) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2006.
- Keleş, Adem, *75 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.172-331)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2011.
- Kılıç, Ömer, *4 Nolu Nefy ve İtlak Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2010.
- Kılınç, Ahmet, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası*, Adalet Yayınevi, Ankara 2014.
- Koç, Mehmet, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*, Aybil Yayınevi, Konya 2017.
-, "Yürürlük (Mahkeme Kararları) Örneklerinden Hareketle Osmanlı Ceza Hukukundaki Fetva-Kazâ İlişisine Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30, Konya 2017, s. 117-138.
- Koşum, Adnan, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/17, Isparta 2006, s. 146-160.
- Köse, Saffet, "Osmanlıda Şer'î Cezalar", *İslâmiyat*, II/4, Ankara 1999, s. 23-32.
-, "Hile", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 28-29.
-, "Hiyel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 170-178.
- Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2007.
- Nacak, Süleyman, *34 Numaralı Mühimme Defteri H. 986-M. 1578 Transkripti ve Değerlendirmesi (s.164-326)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2011.
- Rahman, Şahin, *22 Numaralı Mühimme Defteri'nin (981-1573) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri 2014.
- Şahin, Zafer, *72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003), (vr. 231-473) İnceleme-Metin*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014.
- Şakar, Muzaffer Fehmi, *1691-1692 Tarihli 100 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s.1-145)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2007.
- Şekerci, Osman, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, trc. Süleyman Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- Tanrıvermiş, Abdullah, *72 Numaralı Mühimme Defteri (H.1002-1003) (vr. 1- 230) İnceleme-Metin*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014.
- Taşkesenlioğlu, Cihat, *74 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (s.1-117)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2012.
- Tekin, Yaşar, *Şer'îyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devletinde Ta'zir Suç ve Cezaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 5 Cilt, Mektebetü Mustafa Albani, Kahire 1978.
- Tomar, Cengiz "Müsâdere", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 65-67.
- Torun, Murat, *III Numaralı (H.983-984/M.1575-1576) Tarihli Mühimme Zeyli Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi(s.1-175)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2014.
- Türcan, Talip, "Sürgün", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 164-166.
- Udeh, Abdulkâdir, *et-Teşrû'l-cinâiyyi'l-İslâmi mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'i*, 2 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

- Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Kardelen Yayınevi, İstanbul 1998.
- Yazıcı, Murat, *39 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.119-240)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi), Erzurum 2013.
- Yıldız, Ali, *204 Numaralı Şer'iyye Sicil Defterine Göre Urfa'da Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hayat*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2010.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihsen, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 6 Cilt, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1896.
- 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560), haz. Nezihi Aykut-İdris Bostan- Murat Cebecioğlu-Feridun Emecan-Mücteba İlgürel-Mehmet İpşirli-Cevdet Küçük-Özcan Mert-Abdülkadir Özcan-İlhan Şahin-Hüdaî Şentürk-Mustafa Çetin Varlık, BOADB Yayınları, Ankara 1993.
- 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1995.
- 6 (II) Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1995.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1998.
- 7 (II) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1999.
- 7 (III) Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Fuat Yavuz-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1999.
- 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Muhammed Safi-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 1996.
- 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027/1617-1618), haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Ayhan Özyurt-Mustafa Serin-Fuat Yavuz-Numan Yekeler, BOADB Yayınları, Ankara 2000.

Deception (Cheat- Fraud) Crimes and Penalties in Ottoman Penal Law

Abstract

Crimes in classical Islamic law books are classified as whether or not their penalty was specified by law-maker and the crimes of had, retaliation, and ta'zir which draws attention to the type of crimes and penalties. Had crimes refer to penal sanctioning of which amount and condition were determined by human being and must be fulfilled as the right of Allah. Crime of retaliation takes place as the result of unfair attack committed against life and body integrity of individuals. If these crimes are committed deliberately, foreseen principal punishment is retaliation and this is determined by law-maker. Crimes of ta'zir mean the unlawful actions which do not have not any specified penal sanction by the law-maker, out of the crimes of had and retaliation, amount and execution were left to legislative power and its discretion was given to judge in some measures, violating the rights of Allah and servant. As deception (cheat- fraud) actions are dealt within crimes of ta'zir in Islamic penal law, it is also handled within crimes of ta'zir in Ottoman Penal Law in which Islamic law was substantially performed. Counterfeiting, forge a paper, and cheating actions about food materials of tradesman mostly form the crimes of deception in Ottoman law. As these type of crimes, which are mostly encountered in shopping acts, lead to the deception of people and violate the feeling of mutual trust, which is regarded as indispensable in commercial activities, and causing undeserved gain, corporal punishment, which is also a ta'zir punishment, is mostly executed to doers of this crime in Islamic penal law. However, as seen in fatwa journals, rule book articles, and court books, which are regarded as written sources of Ottoman penal law, various light-serious ta'zir sanctions are executed for doers who committed similar crimes by taking into consideration classification of crime, criminal and cases effective on crime. Various ta'zir sanctions, such as death for politics, amputation, penal servitude, prison, confinement in a fortress, shackles, beating, exposure, dismissing from profession, dismissal, capture and fine, are performed for criminals in Ottoman law practices.

Keywords: Ottoman, deception, cheat, ta'zir, beating.

Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri

Fear and its Effects Based on Quran

Nurdoğan TÜRK^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-Posta: nurdogan.turk@hbv.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-5684-5956/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	29.12.2018
Kabul Tarihi:	10.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Allah hikmetsiz hiç bir şeyi yaratmadığı gibi korkuyu da gereksiz ve faydasız yaratmamıştır. Korku duygusu, Allah'ın kullarına iyilik gözeterek lutfettiği fitri bir duygudur. Korkmadan yaşamak mümkün değildir. Korkuyu yenmek ve korkulan şeye karşı önlem almak insanın doğasında vardır. Her insan, korkudan emin olmak, huzur ve güven içinde yaşamak ister. Korkuyu yenemeyen insan, kendini huzurlu ve güvende hissedemez. Korku, dünya hayatının son bulacağı Kıyamet gününe kadar varlığını her daim bir şekilde insanoğluna hissettireceği gibi insanoğlunun gündeminden de hiç düşmeyecektir. Zira korku, Allah'ın insanoğlunu imtihan ettiği araçlardan birisi ve üzerinde düşünülmesi gereken Allah'ın ayetlerindedir. Allah korkusu, kendisinden kaçınan bir korku olmamış ve beraberinde saygıyı getirmiştir. Mümin için korku, hem Allah'a olan kurbiyetini ve samimiyetini tesis eden olumlu bir olgu, hem de imtihan dünyasında zorluklara ve sıkıntılara karşı direncini ve kararlılığını artıran değerli bir etkidir. Korku, mümini eğiten, onu kötülükten koruyan, onda oto kontrol sistemi oluşturan yapıcı ve faydalı bir duygudur. Dolayısıyla yaratılış itibarıyla temel insanî duygulardan birisi olan 'korku', bilinç altına yerleşmek suretiyle insanın düşünce ve tasarruflarına pozitif veya negatif etki yapabilme özelliğini taşır. Hatta bu etki insanı hayatı boyunca esir alabilir. Korku duygusu, insanı istemi dışındaki söz ve davranışlara sevk edebilir. Negatif etkiye sahip bir korku, insanın hayatını altüst edebildiği ve yaşamı o kişi için çekilmez kılabilirdiği gibi, pozitif etkiye sahip bir korku, insanın hayatını düzene sokabilir ve yaşamı o kişi için paha biçilmez bir servet (âhiretin tarlası) yapabilir. Burada önemli olan korkunun sağlam bir inanç ve güçlü bir irade ile dengelenmesidir. İnsanoğlu işte bu ince çizgiyi idrak edebilmeli ve korkuyu fırsata çevirebilmelidir. Gelecekle ilgili korku, kaygı ve endişelerini Kur'ânî buyruklarla gidermeye çalışmalıdır. İnsan, psikolojik olarak korku ve ümit arasında gidip gelir. Korkunun yanında onu dengeleyecek bir ümidi de elden bırakmamalıdır. Çünkü dünya hayatı, ancak âhiretin tarlasıdır. İnsanoğlu dünyada ne ekerse âhirette onu biçecektir. Kula düşen görev, âhireti için ne ektiğine bakmasıdır. Bu çalışmamızda Kur'an'ın hafv'ı nasıl anlamlandırıldığını, onu insanlığa nasıl sunduğunu, Kur'an ışığında korkunun insan hayatına etkisini ve diğer varlıkları nasıl etkilediğini, korku iman ve korku dua ilişkisini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Çalışmanın insanoğlu için bilinmeyen gelecekle ilgili korku, kaygı ve endişelerini gidermede katkı sunmasını umuyoruz.

Anahtar sözcükler- Kur'ân, İnsan, Hafv, Korku, Etki.

GİRİŞ

Allah, insanın hem dış âleminden hem iç âleminden haberdardır. O, insanın bütün duygularına hâkimdir. O, insanın ne düşündüğünü ve hissettiğini bilir. O, insana şah damarından daha yakındır.¹

¹ Kâf 50/16, 17. Ayetlere mana verirken Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir ve TDV Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli'nden istifade edilmiştir. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: DİB Yay., 2011); Hayreddin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıncı ve Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yay., 2006); Komisyon, *TDV Kur'an-*

Korku, insanın ruhunda gezinen fitrî duygulardandır. Korku, insanın doğasında vardır ve onu sürekli kaygı ve endişeye sevk edebilir. İnsan, korkuyu bazen aniden hissedebilir. Korku, bazen de yavaş yavaş onu kaplayabilir. Korku insanı adım adım ele geçirebilir ve çaresiz bırakabilir. Bu bakımdan “Korku insanı nasıl etkiler?” sorusu kıyamete kadar insanoğlunun gündeminde olmaya devam edecektir. Zira dünya hayatı devam ettiği sürece korkular da var olacaktır.

Kur'an'da geçen “*havf*” çeşitli tefsir kaynaklarında açıklanmış, kelime ve kavramsal olarak bazı akademik çalışmalara konu olmuş² olsa da, hâlâ günümüz modern çağ insanı için gündemdeki tazeliğini ve güncelliğini korumaktadır. Zira hayatın zor şartları bazen insanın gelecek ile ilgili korkularını depreştirmekte ve insan yaşamını gerçekten olumsuz etkileyebilmektedir. Bu açıdan Kur'an'ın *havf*'ı anlamlandırması, ona yaklaşımı, onu insanlığa nasıl sunduğu, *havf*'ın insan ve diğer varlıklar üzerinde bıraktığı etkideki vurguları büyük önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda bu husuları ele alacak ve aynı zamanda İslâm'ın korku dini olmadığını da izah etmiş olacağız.

Çalışmamız önceki çalışmalardan farklı olarak özellikle korkunun etkileri üzerine yoğunlaşmakta ve insanoğlu için bilinmeyen olan gelecekle ilgili korku, kaygı ve endişelerini Kur'ânî buyruklarla gidermede bir nebze de olsa katkı sunmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu çalışmanın insanoğlunun gönül dünyasına ve dahi psikolojisine pozitif katkı sağlamasını umuyoruz.

1. HAVF KAVRAMININ SÖZLÜK VE ISTİLÂHÎ ANLAMI

1.1. Havf Kavramının Sözlük Anlamı

Etimolojik açıdan *havf* (خوف), Arapça'da kökü (ف و خ) olan *خوفا / يخاف / خاف* fiilinin masdarı olup korku, endişe, ürkme ve kaygı anlamını taşır.³ Havf'ın kökeninin, (huvvefün / خوف) veya (huyyefün / خيف) olduğunu söyleyenler de vardır.⁴ Havf, Arapça'da kullanımına göre farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Örneğin, “*racülün hâfün / رجل خاف*” şeklinde kullanıldığında, şiddetli korkunç bir adam manası anlaşılır.⁵ “*Tarikun mehûf / طريق مخوف*” ile kullanıldığında, insanların kendisinden korktuğu bir yol anlamı çıkar. “*Tarikun muhîf / طريق مخيف*” şeklinde kullanıldığında, insanları korkutan bir yol kastedilir. Ayrıca “*havvefihu / خوفه*” fiil kalıbında kullanıldığında, birini korkutmak veya insanları o kişiden korkar hale sokmak anlamındadır.⁶ İbn Manzûr (ö. 711/1311), *havf*'ın; ‘câriyelerin giydiği üzerinde inci dizili kemer tarzında kesilen kırmızı deriden bir kemer’ manasında kullanıldığını da söz eder.⁷

Havf, Kur'an'da türevleriyle birlikte 42 farklı sürede,⁸ 76'sı Mekki ve 48'i Medeni

Kerim ve Açıklamalı Meâli, (Ankara; TDV Yay., 2017).

² Bkz. Mehmet Gözel, “Kur'an'da Havf Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Hacer Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Havf ve Haşyet” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Mansur Gökcan, “Tasavvufta Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Sibel Kaya, “Havf (Kaygı) ve Recâ (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Fatoş Su Özkarataş, “Havf” (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Fikret Karaman, “Korku, Ümit ve Ye'sin Mümin Üzerindeki Etkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/2 (2013): 9-33; İbrahim Sürücü, “Bir Denge Unsuru Olarak Kur'an'da Havf ve Reca”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015): 247-268; Ali Galip Sezgin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da “Korku” İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVI/1 (2003): 38-62; Erik S. Ohlender, “Kur'an'da Allah Korkusu (Takvâ): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar”, çev. Faruk Özdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXIII/1 (2012): 18-27; İsmail Hilmi Bilgi, “Kur'an'da Korku Olgusu Neden ve Nasıl Kullanılmıştır?”, *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/2 (2015): 229-251; İbn Miskeveyh, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”, çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/2 (2011): 327-332; Mustafa Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 7-20; Emannullah Polat, “Tosyevi'nin “el-Havf ve'l-Hüzün” Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Değerlendirmesi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014): 183-204; Mansur Gökcan, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/ 2 (2016): 171-192; Mansur Gökcan, “Tasavvufta Allah Korkusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/2 (2004): 249-276.

³ Geniş bilgi için bkz. Cemaleddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şazîli, (Kahire: Dâru'l-Mearif, trhsz.), XV, 1290-1292; Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitabü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), I, 452; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-*Sihâh tâcu'l-uga' ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1399/1979), IV, 1358, 1359; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadile, 1425/2004), 90.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, XV, 1290; Cevherî, es-*Sihâh*, IV, 1358.

⁵ Cevherî, es-*Sihâh*, IV, 1358.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, XV, 1291; Ferahîdî, *Kitabü'l-ayn*, I, 452.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, XV, 1291.

⁸ En çok şu sürelerde geçmektedir: Bakara: 12; Nisâ: 8; Kasas: 8; En'am: 7 ve Tâhâ: 7.

âyetler olmak üzere toplamda 124 yerde geçer. Bu kelimeler, 87 yerde fiil, 37 yerde ise isim ve masdar olarak zikredilir. Havf, fiil (خاف) olarak çoğunlukla 'korkarım (أخاف)' muzari fiili kalıbıyla 23 yerde, masdar olarak da 26 yerde geçer.⁹ Özellikle Kur'an'ın ilk inen âyetlerinde havf ve eş anlamlı haşyet, huşû', rahbet, takvâ gibi kavramların daha fazla yer bulduğu göze çarpar.¹⁰

1.2. Havf Kavramının İstilâhî Anlamı

Havf, her ne kadar sözlükte korku, endişe, ürkme ve kaygı anlamını taşısa da, Kur'an'da istilâhî olarak ya inkârcıların geleceğe ait korku ve endişeleri, ya Allah'a inananların, Rablerine karşı duydukları derin saygı ve olabildiğince ciddiyet,¹¹ yahut Allah'a karşı gelme ve saygısızlık etme korkusu, O'na inananların âhiret kaygısı, günaha düşme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir.¹² Havf'a yanı sıra öldürme, ölüm korkusu, savaş korkusu, Allah'ın azabından veya bir şeyin kötülüğünden korkma, haşyet, ilim, zan, azap ve teyakkuz (uyanıklık hali) anlamları da yüklenmiştir.¹³ Yine havf, Kur'an'da somut bir nesne veya bir olay karşısında oluşan dünyevî korku ve endişeler ya da üst makama, mevcut iktidara karşı duyulan korkuları ifade etmek için de kullanılır.¹⁴ O halde havf'ın Kur'an'da korku ağırlıklı olmak üzere geniş bir anlam yüklediğini söyleyebiliriz.

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'ye göre; Havf, inandıktan sonra yakînî (kesin) bilgiyle oluşur. Kesin bilgi olmadan korku olmaz.¹⁵ Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909) havf'ı, her nefes alışverişte, her an azap görebilirim diye ihtimal vermektir¹⁶ şeklinde açıklar. Allah'tan korkan kişi, kendisini büyük günün hesabına hazırlamalıdır.¹⁷ Ebû Tâlip el-Mekki (ö. 386/996), *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde havf'ın beş korku makamlarını içine alan bir kavram olduğunu söyler.¹⁸ Ebû Ali ed-Dakkâk (ö. 405/1015), havfın; havf, haşyet ve heybet olmak üzere üç mertebesi olduğunu söyler.¹⁹ Halef el-Vâsiti'ye (ö. 400/1010) göre havf, Allah'la kul arasında örtüden ibarettir.²⁰ Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) havf'ı, kalpte hissedilen korku ve panik hali şeklinde açıklar.²¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), havf'ı şöyle tarif eder: Havf, başa gelmesi arzu edilmeyen kötü bir şeyi, bilgi sahibi olma yahut zanna dayalı bir işaret sebebiyle endişeyle beklemektir.²² Dini ve dünyevi işler için kullanılan havf, "emn (güvende olma)" kavramının zıddı bir kavramdır.²³ Hakikatte Allah'tan korkan kişi, korkusundan göz yaşı

⁹ Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945), 246-248.

¹⁰ Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 479; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü* (İstanbul: Şule Yay., 1996), 242.

¹¹ M. Sait Kavşut, *İnsan: Tolojik Antropoloji, Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed.: Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2011), 240.

¹² Sezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", 45.

¹³ el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-kur'ân ev islâhu el-vucûh ve'n-nezâir fi'l-kur'âni'l-kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyin, 1404/1983), 165; Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Hirî en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-kur'ân*, thk. Necef Arşî, (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1432/2011), 228, 229; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Dubey: Merkezu Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâs, 1427/2006), 55, 56; Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi, *Nuznetu'l-a'yun en-nevâzir fi'l-ilmî'l-vucûhu ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzîm er-Râzî, (Beyrut: Muessesetu'l-Risâle, 1407/1987), 279-281. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, XV, 1291.

¹⁴ Turgay Gündüz, "Pedagojik Açından Kur'an'da "İnzâr" Kavramı ve İlgili Diğer Bazı Kavramların İncelenmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (1998): 528.

¹⁵ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed Hâris el-Muhâsibî, *Risâletu'l-mustersîdin*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Daru's-Selâm, 1954), 176, 177.

¹⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul:Dergah Yay., 1998), 110.

¹⁷ "Hesaba çekilmezden önce kendinizi hesaba çekiniz. Büyük hesap günne kendinizi hazırlayınız. Ancak dünyada kendisini hesaba çeken kimsenin kuyâmet günü hesabı kolay olur." Tirmîzî, *Sıfatu'l-kıyâme ve'r-rekâik ve'l-vera'*, 90, no. 25.

¹⁸ Muhammed b. Ali b. Atiyye Ebû Tâlip el-Mekki, *Kütü'l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1422/2001), II, 667.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Abdül-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-kuşeyriyyetu*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 161.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1503; Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-kuşeyriyyetu*, 163.

²¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1989), II, 230.

²² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 303; Cürçânî (ö. 816/1413) havf'ı, Râgıb el-İsfahânî gibi tarif eder ve şu ilaveyi yapar: "*Havf*, ... yahut elde edilmesi arzu edilen hoş bir şeyi elde edememe endişesidir." Cürçânî, *Mu'cemu't-tarîfât*, 20; Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), XVI, 529.

²³ el-Kasas 28/61; el-Kureyş 106/4; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini ve Felsefi Ahlâk Lügatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1967), 45; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyyetü li'n-Neşr, 1984), II, 409; Sezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", 42.

akıtıp göz yaşını silen değil, O'nun azap ve gazabını celbedecek söz ve davranışlardan uzak duran kişidir.²⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111), korkuyu gelecekte başa gelmesi istenmeyen bir şey sebebiyle kalbin acı çekmesi ve yanıp tutuşması şeklinde izah eder ve şöyle der: Havf hali, sırasıyla ilim, hal ve amelden oluşur. Korku sebeplerini bilmek, korkunun gücünü ve kalbin çektiği acının şiddetinin artmasına sebep olur. Korku sebeplerinin azalmasıyla korku da zayıflar.²⁵ Makdisî (ö. 620/1233), havfı Allah'ın kullarını kendisine yaklaştırmaları için ilim ve amele sevk eden kılıcı olarak tasvir eder.²⁶ Kuşeyrî (ö. 465/1072), havf'ın kişinin hoşlanmadığı bir şeyin gelecekte başına gelmesi, ya da sevdiği bir şeyi kaybetme korkusu anlamına geldiğini belirtir. Allah korkusunu, Allah'ın kendisini ya dünyada ya da ahirette cezalandırabileceğine dair hissettiği korku olarak görür.²⁷ Muhyiddîn ibn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre havf, hayret makamıdır ve her şeyden haberdar olan Allah'ı bilen kişiye eşlik eder.²⁸ Ebû Hafs Haddâd (ö. 265/878), havf'ı lambaya benzetir ve: "*Havf, kalbin lambasıdır. İçinde hayır ve şer olan her şey onunla görülür.*" der.²⁹ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise kalbi güneşe benzetir ve şöyle der: "*Hakiki takvâ şudur ki nefsin ve kalbin; şeriat mertebesinde büyük günahlardan ve hakikat mertebesinde gizli şirkten temiz olması gerekir. Aksi halde bu şirk ve günahların karanlıklarıyla güneş tutulması gibi kalbin nuru tutulur ve gönül aynası tozlanır.*"³⁰ Kişi, Allah korkusuyla şehveti yakıp yok eder, azalarını terbiye eder, alçak gönüllü olur. Kalbinden kibri, kini ve hasedi atar. İşi gücü nefsi muhasebe ve onunla mücadele olur.³¹

Havf, Allah korkusu, havfullâh ve haşyetullâh ile de adlandırılır.³² Havf kavramı, ilk dönemden itibaren mutasavvıfların üzerinde en çok durduğu konulardan birisi olma özelliğini taşır. Havf, tasavvuf ilmi özelinde kişinin daha çok Allah korkusu ile âhret hayatı için hissettiği ciddi kaygı ve endişeleri ifade eder.³³ Mutasavvıf, Allah korkusuyla kalben elem duyabilir, kalbi harekete geçerek kendisini rahatsız edecek şeyden kurtulma hissine kapılabilir.³⁴ Bu korkunun kalbinde nasıl oluştuğunu, niçin bu korkuya sahip olduğunu ve bu korkuyu nasıl yenebileceğini bilebilir. Kibir, Allah korkusunun önünde en büyük engeldir. Kibri kırmanın ve yok etmenin yolu alçak gönüllü olmaktan geçer. Tasavvufî kaynaklarda havf genellikle haller ve makamlar arasında zikredilmektedir.³⁵ Tasavvufta Allah korkusu avâm (halk) ve havâss'a (âlimler, veliler ve ârifler) göre değişkenlik gösterebilir. Havâss'ın korkusu, Rabbini incitme, üzme ve O'ndan uzak kalma korkusudur. Avâm'ın korkusu ise, O'nun azabından korkmadır.³⁶ Allah korkusundan kaynaklı üzüntülü hal sergilemek veya gözyaşı dökmek, tasavvuf ehli için doğal bir durumdur. Tasavvufta amaç, her zaman Allah'a yakın olmaktır. Allah'a uzak kalmak veya O'ndan uzaklaşmak, mutasavvıf için acı duyacağı ciddi bir sorun teşkil edebilir. O'na yaklaşmak, ancak O'nun rızasını kazandıracak amelleri yapmakla mümkün olur. Kişi havf sahibi olmak istiyorsa, çokça Allah'tan korkmalı, O'nun gazap ve azabından emin olmamalı ve mâsivâ (Allah'tan başka her şey)'den korkmamalıdır.

2. KUR'ÂN'DA HAVF KAVRAMI

Kur'an'da geçen *havf* için günümüzde korku yerine kaygı anlamını tercih edenler bulunmakla birlikte,³⁷ *havfe* kanaatimizce doğrudan korku anlamı yerine daha çok kaygı, endişe, saygı ve çekinmenin birlikte eşlik ettiği korku duygusu anlamını yüklemek daha isabetli olacaktır. Bizim burada kast ettiğimiz manada havf'ı tam olarak karşılayacak türkçe bir kelime olmadığından, meallerde havf'ın türkçeye çevirisinde kaygı veya endişe yerine genellikle 'korku' kelimesinin tercih edildiğini düşünüyoruz. Bu yüzden, İslâm kültüründe havf söz konusu olduğunda korku algısı daima ön planda tutulmuş, hayatımızda ve

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyyetu*, 162.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1503.

²⁶ Ahmed b. Abdurrahmân b. Kudâme el-Makdisî, *Muhtasarü minhâcu'l-kâsîdîn*, (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1398/1978), 303.

²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyyetu*, 161.

²⁸ Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtîmî İbn Arabî, *Futuhât-ı mekkiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), III, 276.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyyetu*, 162.

³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh, Muhammediyye şerhi*, haz. Mustafa Utku, (İstanbul: Uludağ Yay., 2004), 126.

³¹ Makdisî, *Muhtasarü minhâcu'l-kâsîdîn*, 303.

³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2001), 161.

³³ Kara, "Havf", XVI, 528.

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trhsz.), I, 397.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2007), 163.

³⁶ Makdisî, *Muhtasarü minhâcu'l-kâsîdîn*, 307.

³⁷ Sezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", 45.

düşüncemizde bu şekilde yer edinmiştir.

Korku ve hüznün kavramları arasında yakın bir ilişkiden söz edilebilir. Zira korku ve ona eşlik eden kaygı ve endişenin sürekliliği insanda hüznü oluşturur. Hüzn ise insanı olumsuz etkiler. Bu olumsuzluklar kişinin yüzünde, sözlerinde veya davranışlarında görülebilir. Bu yakın ilişkiden dolayı hüznün kavramının Kur'an'da korku kavramıyla birlikte sıkça kullanıldığı görülmektedir.³⁸ Kur'an, "Üzülme!"³⁹ ve "Üzülmeyiniz!"⁴⁰ gibi telkinlerle de üzüntüye sebep olan korku, kaygı ve endişeleri gidermeye çalışmıştır. Dolayısıyla insan, kendisini hüzne götürecek her türlü eylem ve davranışlardan uzak durmayı tercih etmelidir.

Kur'an'da Allah, kullarından açıkta ve gizlilikte yalnızca kendisinden korkmalarını emretmiş,⁴¹ O'na inananlar için hiçbir korku ve üzüntünün olmayacağını müjdelemiştir.⁴² Kur'an'da 14 âyette mezkûr "*Kendilerine hiçbir korku ve üzüntü yoktur*" tarzındaki ilâhî müjdelere, müminler için manevî açıdan yıpratıcı korku ve üzüntüden güvende olma bakımından güçlü bir moral kaynağı ve mükâfaat olarak dikkat çekmektedir. Müminler Cennet'e girince orada bir korku ve hüzn duymayacaklardır. Zira artık onların korkacakları bir şey kalmamıştır. Orada korkuları bitecek ama mutlulukları ve Allah'a olan sevgileri artacaktır. İnsanın Allah'tan korkması demek, kendisinin acziyetinin ifade etmesi ve korktuğu Allah'ın üstünlüğünü kabul etmesi demektir. Bütün korkuların kaynağı yine sadece O'dur: "...Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer (gerçek) mü'minlerden iseniz, bilin ki, Allah, kendisinden **korkmanıza** daha lâyıktır.",⁴³ "Onların üstünde kat kat ateş olacak, altlarında da (böyle) katlar bulunacak. Allah kullarını bununla **korkutup** uyarıyor. Ey Kullarım! Bana karşı gelmekten sakının!"⁴⁴

Kur'an'a göre, korkudan emin olmak için Allah'ın merhametini umarak O'nun korkusunu O'na saygıya dönüştürmek gerekir. O zaman korku ortadan kalkar. Korku, yerini ümit ve saygıya bırakır. Birçok âyette havf kelimesinin başında "olumsuzluk "lâ"sının kullanıldığı görülmektedir. "Onlara **korku** yoktur..."⁴⁵ şeklindeki Kur'ânî ifadenin, bize müminlerin kolaylıkla korkunun üstesinden gelebileceklerini, 'korku da onlar için neymiş, onlar korku nedir bilmezler' gibi bir mesaj verdiğini söylemek mümkündür.

Kur'an bize başta Allah korkusu olmak üzere ölüm korkusu, hesap günü korkusu, rızık korkusu gibi önemli bazı korkuları hatırlatır. Allah korkusu bunların içinde en kıymetli olanıdır. Zira bu korku, mümin için imânî bir esas ve manevî bir destek olması hasebiyle hayati bir önem taşır. Allah korkusu mümine Allah'ın katında yüksek değer kazandırır.⁴⁶ Takvâ elbisesine bürünenler, başta korku olmak üzere her türlü olumsuz duygu ve düşüncelerin üstesinden kolayca gelebileceklerdir. Allah korkusu, O'nu görmeden giyabında olan korkudur. "*Sen ancak zikre (Kur'an'a) uyan ve görmeden Rahmândan **korkan** kimseyi uyurabilirsin. İşte böylesini, bir mağfired ve güzel bir mükâfatla müjdele.*"⁴⁷

Kur'an, korkuyu imtihan araçları arasında zikreder.⁴⁸ Allah insanı dünyaya imtihan etmek üzere göndermiştir. Bazen insan korku ile imtihan edilmektedir. Allah, dünya imtihanında başarılı olabilmek için insana sabırlı olmayı tavsiye eder. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.⁴⁹ Aynı şekilde peygamberlere verilen mucizelerin de korku sebeplerinden birisi olduğu görülmektedir. el-İsrâ 17/59'da "*Oysa Biz mucizeleri yalnız **korkutmak** için göndeririz.*" meâlindeki âyette mucizelerin gönderiliş amacının, insanları ikna etmek değil, onları korkutmak, onlarda heyecan ve ürperti uyandırmak olduğu belirtilmektedir.⁵⁰

Kur'an'da havf duygusu, insanın üzerinde düşünmesi gereken Allah'ın âyetlerindedir. İnsan aklı, duygular vasıtasıyla Allah'ın varlığının delillerine ulaşır, Allah'ın

³⁸ Bkz. el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; el-Mâide 5/69; el-En'âm 6/48; el-A'râf 7/35; Yûnus 10/62; ez-Zuhruf 43/68; el-Ahkâf 46/13.

³⁹ et-Tevbe 9/40; el-Hicr 15/88; en-Nahl 16/127; Meryem 19/24; en-Neml 27/70; el-Kasas 28/7; el-Ankebût 29/33.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/139; Fussilet 41/30.

⁴¹ el-Bakara 2/41; en-Nahl 16/2; ez-Zümer 39/16.

⁴² Bkz. el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; el-Mâide 5/69; el-En'âm 6/48; el-A'râf 7/35; Yûnus 10/62; ez-Zuhruf 43/68; el-Ahkâf 46/13.

⁴³ et-Tevbe 9/13.

⁴⁴ ez-Zümer 39/16.

⁴⁵ el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277; el-Mâide 5/69; el-En'âm 6/48, el-A'râf 7/35; Yûnus 10/62; ez-Zuhruf 43/68; el-Ahkâf 46/13.

⁴⁶ el-Hucurât 49/13.

⁴⁷ Yâsin 36/11.

⁴⁸ el-Bakara 2/155.

⁴⁹ el-Bakara 2/153.

⁵⁰ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Ankara: DİB Yay., 2006), 2046.

varlığını kabul eder ve O'na inanır. Bütün kâinat, Allah'ı anlatan bir kitap gibidir. Her şey bir âyettir ve O'na işaret eder. “O'nun delillerinden biri de: *Kâh korku, kâh ümit vermek için size şimşeği göstermesi, gökten bir su indirip ölmüş toprağa onun sayesinde hayat vermesidir. Elbette bunda aklını çalıştıran kimseler için ibretler vardır.*”⁵¹ âyetinde hem korku hem de ümit için şimşeğin gösterilmesinin Allah'ın âyetlerinden olduğu bildirilmektedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), bu âyeti açıklarken Celâl ve Cemâl sıfatına sahip olan Allah'ın bazen bir olayda iki zıt etkiyi birden yaratarak yani hem korkutup, hem de umutlandırdığını söyler.⁵² Yağmurun habercisi olan gök gürültüsü ve şimşek, kimisi için korku kimisi için ümit olur. Açık alanda çalışanlar, iş yapamayacaklarını düşünerek bu duruma üzülmüşler ve yağmurun yağmasını istemezler. Diğer taraftan çiftçiler gibi yağmuru bekleyenler mutlu olurlar ve yağmurun yağmasını isterler. Kimisi için hayır olan, kimisi için şer görünür. Örneğin yağmur bir yolcu için meşakket ve zorluk ifade ettiğinden onun için bir korku ve kaygı iken, mukim (oturan) için bereket ve yarar ifade ettiğinden onun için de ümit ve sevinç olur.⁵³ Burada Kur'an, insanın dikkatini şimşeğin üzerine çekmektedir. Gök gürültüsü, yağmur, rüzgâr ve şimşek basit birer tabiat olayı değildir. “Size korku ve ümit duyguları içinde şimşeği gösteren ve yağmur dolu bulutları meydana getiren O'dur. Gök gürültüsü Allah'ı överek tenzih eder; O'nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır.”⁵⁴

Kur'an'da havfle ilgili olarak bir yerde korku libâsı (elbisesi) tabiri geçmektedir. “Allah şöyle bir temsil getirir: Bir şehir halkı vardı: Güvenlik ve huzur içinde idi. Rızıkları her yandan bol bol, rahatça geliyordu. Derken Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler, Allah da halkının işlediği suçlar sebebiyle o şehre açlığı ve korkuyu tattırdı, açlık ve korku elbise gibi kaplayverdi bütün vücudlarını.”⁵⁵ Âyette Allah'ın açlık ve korkuya müptelâ ettiği şehir, bazı rivâyetlere göre Mekke, bir kısım rivâyetlere göre ise Medine'dir. et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesir'e (ö. 774/1373) göre, bu şehir Mekke'dir. Mekke, bir zamanlar Arap yarımadasında kanın dökülmediği, huzurun hakim olduğu, bolluk ve bereketin çokça olduğu güvenli bir ticaret merkezi idi. Mekke halkı, içlerinden çıkan Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (sav)'e ve ona inananlara haksızlık yaptılar. Dolayısıyla Allah onların rızıklarını kısıtı, onlar da açlık ve korkuya kapıldılar. Bunun sonucunda Mekke müşriklerin yavaş yavaş içlerine sinen korkuları, onlar için bir kâbusa ve helâke dönüştü. Ve onlar sonunda sefaletle düştüler.⁵⁶ Âyetteki ifadede tattırılan korku ve açlık miktarının az olduğu anlaşılmaktadır. Acıkan ve korkan kişinin üzerindeki hal, açlık ve korku elbisesi ile ifade edilmiştir. Allah'ın verdiği sınırsız nimetlere nazaran insanlara isabet eden belaların az olduğu aşikardır. Bu durum Allah'ın kullarına olan merhametinin çokluğunu göstermektedir. Bu âyet, bize dün Mekke halkına olduğu gibi bugün veya yarın farketmez kıyâmete kadar Allah'ın nimetlerine karşı nankör davranan, ahlâkî kurallara uymayan, Hakk'a karşı çıkan, zulüm ve haksızlıkları ilke edinen her toplumun huzur ve güveninin yok olacağı, maddi sıkıntılarının baş göstereceği, korku ve açlıkla karşı karşıya kalacağına dair mesaj vermektedir.

Kur'an, korkudan emin olmanın Allah'ın bir lütfu ve rahmeti olduğunu açıklar.⁵⁷ en-Nisâ 4/83'de müslümanlara korku veya emniyete dair bir haber geldiği zaman bunu iyice araştırıp sormadan hemen etrafındakilere yaymalarının sakıncalı ve fitneye sebep olabileceği, onların bu haberi peygambere veya içlerinden yetki sahiplerine götürüp istişare etmeleri halinde doğru sonuç alabilecekleri, Allah'ın lütfu ve rahmeti sayesinde hidâyet üzere oldukları beyan edilmektedir.⁵⁸ el-Kureyş 106/1-4'de ise Allah'ın kendilerini korkudan emin kıldığı toplulukların bir şükran göstergesi olarak O'na ibâdet etmeleri gerektiği bildirilmektedir.⁵⁹ Arap yarımadasında genel bir güvensizlik ortamı varken ve bölgede başka topluluklar saldırıya uğrarken Kureyşlilerin güven içinde yaşadıklarını, korkudan uzak rahatça ticaret yaptıklarını, yaşadıkları Mekke şehrinin Allah tarafından harem (güvenli ve saygınlığı çiğnenmeyen) bir bölge⁶⁰ kılındığını hatırlayalım. İşte bu sûrede Allah'ın onlara lutfedildiği bu

⁵¹ er-Rûm 30/24.

⁵² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehreveyn, 2011), VI, 249.

⁵³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-kur'an*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), II, 476.

⁵⁴ er-Ra'd 13/12, 13.

⁵⁵ en-Nahl, 16/112

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 382-386; Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-kur'an'il-azim*, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1988), IV, 522, 523.

⁵⁷ en-Nisâ 4/83; el-Fetih 48/27.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 252-261.

⁵⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-kur'an'il-azim*, VIII, 467.

⁶⁰ el-Ankebüt 29/67.

nimetler hatırlatılmakta ve dolayısıyla Ka'be'nin Rabbine kulluk etmeleri istenmektedir.

el-A'râf 7/35'de peygamberlerin uyarı ve nasihatlerine itibar edip günahlardan korunan kimseler için korku ve üzüntünün olmayacağı bildirilmektedir. el-Bakara 2/239'da ise korku halindeyken yaya veya binek üzerinde namaz kılınabileceği, korku ve tehlike geçince Allah'ın öğrettiği şekilde her zamanki gibi namaz kılınması emredilmiştir.

3. KORKUNUN İNSAN HAYATINA ETKİSİ

Hayata göz açtığı andan itibaren insanoğluna verilen en önemli psikolojik duygulardan birisi korkudur. İnsan, korkunun dışında sevinme, mutlu olma, üzülme, ağlama, heyecanlanma, sinirlenme ve kızma gibi birçok duygulara da sahiptir. İnsan, kendi beyninde oluşturduğu ve kalbinde hissettiği endişe ve kaygıyı, bazı olaylardan etkilenerek ileriki zamanlar için bir korkuya dönüştürmektedir. Bu korku insan için çok da arzu edilmeyen bir durumdur. Halbuki insanın ana hedefi ve gâyesi, dünyada mutlu ve huzurlu bir yaşama sahip olmaktır. Mümin içinse asıl gâye, hem dünya hem de âhîret saâdetini elde etmektir. İşte bu hedefe ulaşmak için Allah korkusu mümin için önemli bir unsurdur. Zira müminin Allah korkusu, onu gerçek anlamda ebedi mutluluğa ve huzura kavuşturacak, kalbindeki nefsanî ve şehvî tüm arzuları yok edecektir. Dolayısıyla korku, Allah'a iman etmeyen kişinin aksine mümine pozitif etki yapar.

3.1. Korkunun Peygamberlere Etkisi

Her insan gibi peygamberler de dünya hayatında bir takım korkularla iç içe yaşayabilir. Onların korkuları, korkudan ziyade endişe ve kaygı anlamındadır. Örneğin Hz. Mûsâ (as) öldürülmekten korkmuştur.⁶¹ Yine Hz. Mûsâ (as), ilâhî emirle asasını yere atıp yılanı dönüştüğünü gördüğünde korkuya kapılmıştır.⁶² Hz. Yâkub (as), oğlu Yûsuf (as)'ın başına kötü bir hal gelmesinden korkmuştur.⁶³ Hz. Zekeriyâ (as), arkasından iş başına geçecek yakınları için endişe, kaygı ve korkuya kapılmıştır. Hz. İbrahim (as), babasının inkârı sebebiyle azaba uğramasına ve şeytanın yandaşı olmasına dair korkusunu dile getirmiştir.⁶⁴ Aynı şekilde kavminin yemeğe ellerini uzatmamalarından dolayı Hz. İbrahim (as)'ın içine korku düşmüştür.⁶⁵ Hz. Hûd (as), Allah'ın elçisi olarak gönderildiği Âd kavminin kötü huylarını terkedip Allah'a itaat etmedikleri takdirde onların büyük bir günün azabına uğrayacaklarından korktuğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Hz. Nûh (as), kavminin kendisini tebliğ vazifesinden ötürü ölümlle tehdit etmeleri ve yaptıkları taşkınlıklar nedeniyle başlarına gelecek can yakıcı büyük bir günün azabından korktuğunu beyan etmiştir.⁶⁷ Diğer taraftan Hz. Nûh (as)'ın oğlu için Allah'tan bağışlanma dileyerek dua ve niyazda bulunması, aksi takdirde "hüsranı uğrayanlardan olurum" demesi, ondaki Allah korkusunun derecesini göstermektedir.⁶⁸ el-A'râf 7/143'de Hz. Mûsâ (as)'ın Rabbinden kendisini ona göstermesini istemesi mukabilinde Allah'ın dağa tecelli etmesi ve akbinde dağın paramparça olması esnasında gördüğü şiddetten dolayı bayılarak yere düşmesi,⁶⁹ Hz. Mûsâ (as)'ın üst seviye Allah korkusuna sahip olduğunun bir delilidir.⁷⁰

İfade etmek gerekir ki, peygamberlerin yaşadıkları bu korkular, her beşerin yaşayabileceği doğal fitrî korku cinsinden olup, peygamberlik görevlerini yerine getirmelerine engel olmamıştır. Tüm peygamberlerin ortak temel korkusu, Allah korkusudur ve O'nun dini içindir.⁷¹ Bu yüzden Allah, elçilerinin korkularını güvene çevirmiştir. Kur'ân, Allah'tan en çok korkanların peygamberler olduğunu bildirmektedir.⁷² Dolayısıyla insanları Allah korkusu hususunda uyaran peygamberler, aynı zamanda bu korkuyu en üst seviyede yaşayan insanlar olmuşlardır.

Hz. Peygamber (sav) Mirâç mucizesinde korku ve ümidi birlikte yaşamıştır. Hz. Peygamber (sav)'ın Allah korkusu herkesten daha fazlaydı. Bunu bizzat kendisi dile

⁶¹ eş-Şuarâ 26/14; Firavun da kavminin üzerinde, kendi izni olmadan başka şeylere inanamayacakları derecede zulüm ve işkence oluşturmak suretiyle şiddetli bir korku meydana getirmiştir. Bkz. Mustafa Cora, *Tâğuti Tutum ve Davranışlar*, (Burdur: Anıl Grup Matbaacılık, 2017), 50, 51, 78, 79; Yûnus 10/83.

⁶² Tâhâ 20/67, 68; en-Neml 27/10.

⁶³ Yûsuf 12/13.

⁶⁴ Meryem 19/45.

⁶⁵ Hûd 11 /70.

⁶⁶ eş-Şuarâ 26/124-135; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 606-613.

⁶⁷ el-A'râf 7 /59; Hûd 11/26; eş-Şuarâ 26/116, 117.

⁶⁸ Hûd 11/45-47.

⁶⁹ Ebu'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyûy, (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), I, 603.

⁷⁰ el-A'râf 7/ 143.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Makdisî, *Muhtasarı minhâcu'l-kâsîdîn*, 312; Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1534-1539.

⁷² el-Enbiyâ 21/90; el-Ahzâb 33/39.

getirmiştir.⁷³ Buradaki korku, vahşi bir hayvandan veya ürkütücü karanlıktan, ya da azılı bir düşmandan korkmak gibi bir korku değildir.⁷⁴ Bilakis sevgi ve saygıdan kaynaklanan incitmeme ve üzmemeye korkusudur. Dolayısıyla korku ve sevginin birlikte var olduğu bir olgudan söz etmek mümkündür.

el-En'âm 6/15'de Hz. Peygamber (sav)'e hitaben, "De ki: 'Ben Rabbime isyan edersem kesinlikle büyük bir günün azabına uğrayacağım'dan **korkarım**" buyurulmaktadır. Bu âyette Hz. Peygamber (sav)'in günaha düşme endişesi ve âhret gününde azâp korkusundan söz edilmektedir.⁷⁵ Hz. Peygamber'in bir beşer olarak bu korkuyu hissetmesinden daha doğal bir şey yoktur.

Diğer yandan Kur'an'ın tamamlayıcısı Sünnet-i Nebeviyye'de korku ile ilgili Hz. Peygamber (sav)'in beyanlarına şahitlik ediyoruz. İşte o beyanlardan iki tanesi: "... Vallahi ben, benden sonra sizin şirk koşacağınızdan **korkmuyorum**. Lakin ben sizin dünya hazineleri hususunda birbirinizle yarışıp çekişmenizden **korkarım**."⁷⁶ ve "Deccal'den başkası sizin adınıza beni daha çok **korkutur**."⁷⁷

3.2. Korkunun Müminlere Etkisi

Allah korkusu, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem (as) ve onun neslinden beri var olan bir husustur. Nitekim Hz. Âdem (as)'in oğullarından Kâbil'in kurbanı kabul edilen kardeşi Hâbil'e karşı aşırı hasedi⁷⁸ yüzünden anlaşmazlığa düştüklerinde, Kâbil kardeşi Hâbil'i öldürmeye kalkışmış, ancak Hâbil, Kâbil'e el kaldırmayacağını söylemiş ve tepkisini "Ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan **korkarım**" diyerek göstermiştir.⁷⁹ Hâbil kendisine saldıran kardeşini öldürme gücüne sahip olduğu halde haksız yere bir cana kıymanın büyük günah olduğu inancıyla Allah korkusundan dolayı kardeşinin kanına girmemiştir.⁸⁰ Dolayısıyla Hâbil'in bu tutumu bize onun gerçekten Allah korkusuna sahip birisi olduğuna işaret etmektedir. Hâbil'in gösterdiği tepki örneğinde Kur'an'ın bize verdiği mesaj, Allah'a iman edenlerin ucunda ölüm bile olsa her türlü durumda Allah korkusuyla hareket etmeleri gerektiğidir. Kur'an'da bu kıssanın aktörleri Hâbil ile Kâbil'in adları yerine "ibney âdeme (Âdem'in iki oğlu)" ifadesinin kullanılması, kişilere değil olayın hakikatine dikkat çekmek içindir.⁸¹

Havf'ın geçtiği âyetlere bakıldığında, mutlak anlamda uyarıların ve korkutmaların tüm insanlığa şâmil olduğu görülmektedir. Ancak Hüd 11/103 ve Kâf 50/45'de Kur'an'la tebliğ yani uyarma ve korkutmanın ise, Allah korkusuna sahip olanlara ve âhret endişesi taşıyanlara yapılmasının gerektiği bildirilmektedir. el-Bakara 2/45'de Rablerine mutlaka kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini yakinen bilen müminler, "hâşim"⁸² huşû sahipleri yani Allah'a derin saygı duyan ve O'ndan korkan kişiler olarak nitelendirilmiştir.⁸³ Huşû'da hem saygı hem de korku vardır.

Kur'an'a göre korku, müminler için pozitif bir etkiye sahiptir. Şüphesiz her müminde Allah korkusu vardır. Ancak bu korkunun oranı müminin Allah'a olan yakınlığı ile orantılıdır. Allah korkusu dışındaki korkular, insanı korktuğu şeyden kaçırırken, Allah korkusu mümini O'na yaklaştırır ve mümini ruhen motive eder. Onun olaylara bakış açısını değiştirir. Mümin bu duygu ile bir yandan kaygı, endişe ve korku duyarken diğer yandan ümitvâr olarak kendini kontrol altına alabilmelidir. Zira tahkîkî imana dayalı Allah korkusu mümini dengeli ve tedbirli hareket etmeye sevkeder. Bu tutumu kişiyi takvâ sahibi kılar ki, işte Allah'ın kullarından istediği şey tam da budur: "Bakın, bu şeytan ancak kendi yandaşlarını korkutur. Mümin iseniz onlardan korkmayın, benden **korkun**."⁸⁴ Takvâ, Allah korkusunun genişlemiş halidir. Zira takvâ, hem Allah korkusunu, hem de sevgi, saygı ve sorumluluğu içerir. Allah katında insanların en değerlisi, O'na karşı en çok takvâ sahibi olanlarıdır.⁸⁵ Mümindeki

⁷³ Buhârî, Edeb, 72, no. 6101; Makdisî, *Muhtasarı minhâcu'l-kâsîdîn*, 312.

⁷⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, (İstanbul: Erkam Yay., 2014), 220.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'an'il-azîm*, III, 218.

⁷⁶ Buhârî, Cenâiz, 72, no. 1344.

⁷⁷ Müslim, Fiten ve eşrâtu's-sâah, 20, no. 110.

⁷⁸ Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), I, 432.

⁷⁹ el-Mâide 5/28.

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'an'il-azîm*, III, 77.

⁸¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XI, 209.

⁸² el-Bakara 2/45, 46.

⁸³ el-Müminün 23/2 ve el-Ahzâb 33/35'de müminlerin özelliği olarak "hâşim" kelimesi geçmektedir.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/175.

⁸⁵ el-Hucurât 49/13.

takvânın kaynağı, Allah'ın sevgisine layık olamama endişesidir. Takvâ, mümine kâinâta ibret ve hikmet gözüyle bakmasını sağlar. Onu egoist değil, paylaşımcı ve güzel ahlak sahibi kılar. Kibir, gurur, kin, nefret, bencillik gibi kötü duygulardan, ahlâk dışı davranışlardan korur ve engeller. Helâl ve haram konusunda titiz kılar. Ona kalbinin ve vicdanının sesini dinletir. Allah sevgisi ve coşkusuyla ibâdet eder. Hayatta huzurlu ve mutlu olur. Kısacası onu şuurlu bir mümin kılar. İşte bu Allah'ın kullarından beklediği övgüye layık bir aksiyondur.

Hayat anlayışının temelinde Allah korkusunu ve O'na saygıyı oturtan insanlar, tüm olumsuzluklar karşısında her daim güçlü olurlar ve gönül huzurunu yakalarlar. Allah korkusu dışındaki diğer korkularına yenilmezler. Allah'ın hükümleriyle hükmederler. Allah'ın dinini tebliğ yolunda maruz kaldıkları iftira, eleştiri, kınama ve alaylara aldırış etmezler. Sadece hakkı söylerler. Yeryüzünde iyiliği hakim kılmak için var gücüyle çalışırlar. Allah'ın rızasından başka dünyevî menfaat ve çıkar gözetmezler. İbadetlerini terk edemezler. Görevlerini aksatmazlar. Günah işlediklerinde üzüldür ve hemen tevbe ederler. Kendilerini hesaba çekerler. İşte bunlar Allah'tan korkanların ta kendileridir. Allahtan korkmayanlar ise, korkulmayacak şeylerden korkarlar. Gereksiz fobilerle meşgul olurlar ve stres dolu bir hayat yaşarlar. Allah'tan en çok korkanlar, O'nu ve nefsinin en iyi bilenlerdir:⁸⁶ *“Allah'tan, kulları içinde en çok âlimler korkar.”*⁸⁷ Allah hakkında bilgisi artanın O'na karşı hissettiği korku da artar.⁸⁸ Nesefî'ye (ö. 710/1310) göre kulları içinde Allah'tan hakkıyla korkanlar ancak O'nun sıfatlarını bilen ve O'nu ta'zîm eden âlimlerdir.⁸⁹ İbn Kesîr (ö. 774/1373), meşhur tefsirinde İbn Abbâs'ın (ö. 58/687) âyette geçen *“âlimler”*i, bir rivâyete göre Allah'ın her şeye gücü yettiğini bilen kişiler, diğer bir rivâyete göre ise O'na hiç bir şekilde şirk koşmayan, helâlini helâl haramını haram sayan, tavsiyelerini hıfzeden, O'nunla buluşacağını ve ameliyle kendisini hesaba çekeceğini bilen kişiler şeklinde açıkladığını zikretmiştir.⁹⁰ Elbette Allah katında ikrama en lâayık olanlar, O'ndan en çok korkanlar olacaktır.⁹¹

Kurân, müminlere Rableri için duydukları saygı ve korku sebebiyle mükâfat olarak altından ırmakların aktığı ve ededi kalacakları Cennet'i müjdeder. Müminler Allah'dan, Allah da onlardan razı olmuştur.⁹² Allah korkusu, mümine özgüveni için güç kaynağı olur. Ve Allah'a iman hususunda ise ona dayanak olur. Allah korkusu mümin için nasıl iyi bir meziyet ise, Allah'ın yarattıklarından korkmaması da son derece üstün bir fazilettir. Allah'tan korkan kişi, fazilet sahibi, güvenilir ve karşılıksız iyilik yapan kişidir. Mehmet Akif Ersoy (ö.1936) bu hususu şöyle terennüm etmiştir:

*“Ne irfandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır,
Fazilet hissi insanlarda **Allah korkusundandır.**
Yüreklere çekilmiş farz edilsin havfı Yezdân'ın,
Ne irfânın kalır te'sîri kat'iyyen, ne vicdânın.”*⁹³

Allah anıldığında müminin kalbinin titremesi, Allah korkusunun bir göstergesidir. *“Mü'minler o kimselerdir ki, Allah zikredildiği/anıldığı zaman yürekleri ürpererek titrer.”*⁹⁴ Mümin, Allah zikredildiğinde kalbinde bir heyecan hisseder ve ürpererek titrer. Bu husus, kâmil müminlerin özelliklerindedir. Doğru sözlü olmak aynı şekilde Allah korkusunun diğer bir tezâhürüdür. *“Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin.”*⁹⁵ Mümin doğru konuşan erdemli bir kişidir.

el-Mâide 5/54'de cihad yolunda kimsenin kınamasından korkmamanın, Allah'ın onları sevdiği ve onların Allah'ı sevdiği müminlerin özelliklerinden olduğundan bahsedilir: *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından **korkmazlar.** İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lutfudur. Allah'ın lutfu geniştir; O, her şeyi bilir.”*

Gözyaşı dökmek mümin için çok kıymetli ve önemlidir. Sıradan bir sıvı gibi görünen gözyaşı damlaları, yoğun his ve duygunun göstergesidir. Kişi şayet iki damla gözyaşı

⁸⁶ Makdisî, *Muhtasarı minhâcu'l-kâsîdîn*, 302.

⁸⁷ Fâtır 35/28.

⁸⁸ Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, (Riyad: Mektebetu Obekan, 1998), V, 154.

⁸⁹ Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, III, 86.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ân'il-azîm*, VI, 482.

⁹¹ el-Hucurât 49/13.

⁹² er-Rahmân 55/46; el-Beyyine 98/7, 8.

⁹³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (İstanbul: Hece Yayınları, 2009), 292.

⁹⁴ el-Enfâl 8/2.

⁹⁵ el-Ahzâb 33/70.

dökemiyorsa, ağlar gibi hüznünlü olması tavsiye olunan bir husustur.⁹⁶ Allah korkusu bazen müminin gözyaşı dökmesine sebebiyet verir. Allah korkusu sebebiyle dökülen gözyaşı müminin Cehenneme girmesine mani olur.⁹⁷ Hz. Peygamber (sav)'in bizzat namazda ağladığı ve göğsünden sesler geldiği rivâyet edilmektedir.⁹⁸

İslâm tarihine bakıldığında Allah korkusu hususunda *Sahâbe-i Kirâm*'ın çok hassas kişiler olduğu açıkça görülmektedir.⁹⁹ Hz. Peygamber (sav)'in sohbetlerinde bulunmak için her fırsatı değerlendiren sahâbe, O konuşmaya başladığında derin bir huşu' ve sessizliğe dalar, âdeta kendilerinden geçer, gözleri dolar ve yaşlar akar, kalpleri titrerdi.¹⁰⁰ Öyle ki içlerinden bazıları, bu meclislerden ayrıldıktan sonra aynı ruh halini sürdüremedikleri için üzülmüşler, hatta bu sebepten ötürü münâfik olduğu zannına kapılmışlardır. Bir gün Sahâbe bu hususu Hz. Peygamber (sav)'e arz etmiş, O'da kendilerine şu cevabı vermiştir: “*Şâyet sürekli benim yanımdaki veya zikirdeki o hal üzere devam etseydiniz melekler gelir, sizinle evlerinizde ve yollarda musâfaha ederlerdi. Üzülmenize gerek yok, bazen böyle bazen de öyle olur (zaman zaman olan ve yaşanan bir haldir).*”¹⁰¹ Yine içlerinden Allah korkusundan ötürü çokca ah edenler vardı. Sahâbi Ebû Zer el-Gıfârî (ra) (ö. 32/652), bir keresinde Beytullâhı tavaf ederken duasında ah ah eden bir kişiyi Hz. Peygamber (sav)'e şikâyette bulunmuş, Hz. Peygamber'de ona şu cevabı vermiştir: “*Onu bırak, muhakkak ki o evvâhtır (Allah korkusundan dolayı çok ah eden).*” Ebû Zer el-Gıfârî (ra), sonrasında Hz. Peygamber (sav)'in o adamı vefat ettiğinde elinde bir lamba ile defnederken gördüğünü söylemiştir.¹⁰² Sahâbe-i Kirâm zaman zaman korkuya kapılmışlardır. el-Enfâl 8/26'da onların zayıf anlarında düşmanları tarafından yakalanmaktan korktukları hususu bildirilmektedir.

Tabiîn de aynı Sahâbe-i Kirâm gibi Allah korkusu konusunda hassasiyet sahibi kişilerdendir.¹⁰³ Bunlardan Üveys el-Karânî (ö. 37/657), Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/682), Rebi' b. Huseym (ö. 65/685[?]), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/682-3), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Âmir b. Abdullâh (ö. 124/741) ve Herîm b. Hayyân gibileri tanınmış şahsiyetlerdendir. Hasan el-Basrî'nin Allah korkusundan neredeyse celladın elinde ölümü bekleyen kimse gibi boynu bükük ve üzüntülü olduğu, hayatında güldüğü görülmediği¹⁰⁴ nakledilmiştir.

Velhasıl müminin korkusu, seviyeli ve ölçülü olmalıdır. Zira müminin Allah korkusu, hakikatte gâye bakımından ulvî bir korkudur. Dünya hayatında onların âhiret endişelerini canlı tutar. Mümin şayet isyan ve günaha düşerse Allah'ın azabına uğramaktan korkarken, aynı zamanda hesap gününde Allah'ın huzurunda mahcup olma ve O'nun merhametinden mahrum kalma endişesini taşır. Tevekkül ve kanaât sahibi bir müminin gelecek korkusu, rızık korkusu vb. hususlarda endişe ve kaygı içinde olması yersizdir. Atalarımız ne güzel demişlerdir: “*Kork Allah'tan korkmayandan.*”¹⁰⁵ Bu atasözü bize, Allah korkusunun ne kadar değerli bir hazine olduğunu anlatmaktadır.

3.3. Korkunun Kâfirlere Etkisi

Kâfirler, âhirete inanmazlar ve dolayısıyla âhiretten korkmazlar.¹⁰⁶ Bu yüzden onların korkuları, dünya hayatına mahsus doğal bir korkudur ve geçicidir. Ölümle birlikte her şeyin sona ereceğini düşünerek öldürülmekten korkmaları, onları manevi olarak zayıflatır ve korkutur. Yani korku, müminlerin aksine kâfirler için negatif bir etkiye sahiptir. Onlara ümitsizlik verir, morallerini bozar. “*Kâfirlerin kalplerine korku salacağız. Çünkü onlar, hakkında Allah'ın hiçbir delil indirmedığı şeyi O'na ortak koştular. Onların varacağı yer Cehennemdir. Zâlimlerin durağı ne kötüdür.*”¹⁰⁷ âyetinde Allah'ın kâfirlerin kalplerine korku

⁹⁶ “*Ağlayın, Ağlayamazsanız ağlar gibi hüznünlü olun.*” İbn Mâce, Zuhd, 19, no. 4196.

⁹⁷ Bkz. Tirmizî, Fezâilü'l- Cihâd, no. 1639; Tirmizî, Fezâilü'l- Cihâd, no. 2311; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyyetu*, 161.

⁹⁸ Bkz. Nesaî, Kitâbu's-sehv, 19, no. 1213.

⁹⁹ Geniş bilgi için bkz. Makdisî, *Muhtasaru minhâcu'l-kâsîdin*, 313, 314.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1512.

¹⁰¹ Müslim, Tevbe, 3, no. 12; Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, II, 642; Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1512.

¹⁰² Ebû Abdullah Veliyyuddîn Muhammed b. Abdullâh Hatib et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbih maa şerhi mir'âtu'l-mesâbih*, (Hindistan: İdâretü'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, trhsz.), Cenâiz, 5, V, 389.

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Makdisî, *Muhtasaru minhâcu'l-kâsîdin*, 314, 315; Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1534-1539.

¹⁰⁴ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. M. Zahid Kotku, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1983), 21.

¹⁰⁵ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Yay., 1993), Atasözü no. 1856.

¹⁰⁶ el-Müddessir 74/53. İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'ân'il-azîm*, VIII, 282.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/151.

salacağını beyan etmesi, müminler için bir moral ve teselli niteliğindedir.¹⁰⁸

Kâfirler, Allah'a şirk koştuıkları ilâhlara inanarak mücadele ederler. Kendi ilâhları gibi diğer ilâhların da güçlü olduklarına ve bu ilâhların kendi aralarında savaştıklarına inanırlar. İşte bu inançları onların korkaklaşmasına vesile olur. Müminler ise mutlak yegâne güç sahibi bir Allah'a inanırlar. Bu inanç, onları her zaman manevi olarak güçlü kılar ve morallerini yüksek tutar. Dolayısıyla müminler her zaman Allah'ın yardımına mazhar olmuşlardır ve kıyamete kadar da olacaklardır. el-Bakara 2/114'de Allah'ın meşitlerinde Allah'ın adının anılmasını engelleyip oraların ıssız ve harap hale gelmesi için çalışan zâlimlerin meşitlere korka korka girdikleri belirtilir. Onların bu davranışları kalplerinde korku oluşturur. Rahat bir tavır seğileyemezler, aksine çekinerek hareket ederler.

3.4. Korkunun Münâfıklara Etkisi

Korkaklık, Kur'an'a göre münâfıkların karakterleri arasında yer alır.¹⁰⁹ et-Tevbe 9/56'da *münâfıkların* çok korkak bir topluluk oldukları "Sizden olduklarına dair Allah'a yemin ederler, hâlbuki onlar sizden değildir, fakat onlar korkak bir topluluktur." sözüyle açıklanmıştır. Münâfıklar, şüpheli ve iki yüzlüdürler. Onların, müslümanlardan olduklarını dair yeminleri, müslümanların kendilerini öldürmelerinden korktukları içindir. Kur'an'a göre münâfıklar, müslümanlardan o kadar çok korkarlar ki, şayet sığınacakları bir kale veya dağlarda bir mağara yahut yer altında bir geçit bulacak olsalar hemen oralara sığınırlandı.¹¹⁰ et-Tevbe 9/56'da münâfıkların korkaklıkla nitelenmeleri, kalplerinde iman bulunmadığının göstergesi olarak kabul edilebilir. el-Haşr 59/13'de münâfıkların müslümanlardan korkusu Allah'a nispetle daha şiddetli olduğu beyan edilir. el-Haşr 59/16'da ise gerçekten Allah'a iman etmediği halde inanmış gibi görünen münâfıkların ortaya koydukları tutumları şeytanın tutumuna benzetilir. Onlar şeytan gibi davranıp, sonradan "Allah'tan korkarım" derler.¹¹¹ Ama onların bu sözleri doğru değildir. Sadece yalan ve gösterişten ibarettir.

4. KORKUNUN DİĞER VARLIKLARA ETKİSİ

4.1. Meleklerle Etkisi

İnsan¹¹² ve cinlerden¹¹³ farklı olarak nurdan yaratılan *melekler*,¹¹⁴ Allah'a ibâdet eden ve O'nun emirlerini yerine getiren son derece itaatkâr varlıklardır.¹¹⁵ Kendilerine Allah tarafından verilen emirlere karşı gelmezler ve kendilerine emredilen şeyleri yaparlar.¹¹⁶ Onlar, Allah'ın kendilerini cezalandırmasından şiddetle korkarlar.¹¹⁷ el-Enbiyâ 21/26-28'de "Rahmân evlat edindi" dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir. Bilâkis melekler lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır. O'ndan önce konuşmazlar; onlar, sadece Onun emri ile hareket ederler. Allah, onların önlerindeki de, arkalarındaki de bilir. Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaât etmezler. Onlar, Allah korkusundan **titreler**." buyurularak meleklerin Allah korkusuna sahip varlıklar olduğu ve bu korkularını titreme şeklinde tezâhür ettirdikleri anlaşılmaktadır. Onların bu korkuları, kendilerini olumlu etkilemekte ve Allah'a itaate sevk etmektedir.¹¹⁸

4.2. İblise (Şeytana) Etkisi

Kur'an'a göre *şeytan*, cinlerdendir ve âsi bir varlıktır.¹¹⁹ el-Haşr 59/16'da şeytanın tavrı "Tıpkı şeytanın durumu gibi, hani o insana 'İnkâr et' der: o inkâr edince de 'Bilesin ki benim seninle ilgim yok, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım' der." şeklinde açıklanmıştır. Bu âyette insan lafzı her ne kadar tekil zikredilmiş ise de, onunla şeytana aldanan ve inkârcı tüm insanların kastedilmesi mümkündür.¹²⁰ Âyete göre şeytanda Allah korkusu bulunmaktadır. Ancak ondaki Allah korkusunun sebebi sonsuz hayatta Allah'ın azap edici olmasından ileri gelebilir. Şayet şeytan gerçekten Allah'tan korksaydı, O'na isyan

¹⁰⁸ Şu hadis-i şerif bu âyeti desteklemektedir: "Bana, benden önce hiçbir Peygambere verilmeyen beş şey verilmiştir. Bir aylık mesafede bulunan düşmanın kalbine korku salınarak bana yardım edilmiştir..." Buhârî, Teyemmum, 1, no. 335.

¹⁰⁹ Bkz., Hüseyin Çelik, *Kur'an'da Nifâk (Münâfıkların Özellikleri)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 259-263.

¹¹⁰ et-Tevbe 9/57; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetu't tefâsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981), I, 542.

¹¹¹ Beydâvi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, III, 392.

¹¹² İnsanın topraktan yaratıldığına dair âyetler için bakınız: Âl-i İmrân 3/59; el-A'râf 7/12; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtr 35/11; Sâd 38/76; Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14.

¹¹³ Cinlerin ateşten yaratıldığına dair âyetler için bakınız: el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/27; Sâd 38/76; er-Rahmân 55/15.

¹¹⁴ Müslim, Zuhd ve'r-rekâik, 10, no. 60.

¹¹⁵ el-Bakara 2/30.

¹¹⁶ et-Tahrîm 66/6.

¹¹⁷ el-Enbiyâ 21/28; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 253.

¹¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Makdisî, *Muhtasarı minhâcu'l-kâsîdîn*, 311, 312; Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, 1531-1534.

¹¹⁹ el-Kehf 18/50.

¹²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 544, 545.

etmez, aksine itaat ederdi. Şeytanın “Allah’tan korkarım” demesi onun yalanı ve riyasından başka bir şey değildir.¹²¹ Âl-i İmrân 3/175’de şeytanın mü’minlerin kalplerine korku salabileceği, bir takım dünyevî kaygılarla korkutmaya çalışacağından söz edilir. Halbuki o müminleri değil, ancak kendi yandaşlarını korkutabilir. Allah ise, şeytandan ve onun yandaşlarından değil, sadece kendisinden korkulmasını emretmektedir.

4.3. Cansız Varlıklara Etkisi

el-Haşr 59/21’de dağların Allah’a boyun eğdiği ve Allah korkusunu yaşayabileceği “*Bu Kur’an’ı bir dağa indirmiş olsaydık, dağın ezilip büzülerek Allah korkusuyla paramparça olduğunu görürdün. Ve işte (bütün) bu temsilleri, belki düşün(meyi öğrenebil)irler diye insanların önüne koyuyoruz.*” sözüyle ifade edilmiştir. Burada Allah insanları düşünmeye teşvik etmektedir. Şayet dağlar akla sahip olarak bu Kur’an’la muhatap olsalardı ve uyarılsalardı, kesinlikle Kur’an’ın bu öğütlerine boyun eğerdiler. Ve o dağlar, son derece sert olmalarına rağmen, eğip büzülerek Allah korkusundan paramparça olurlardı.¹²²

el-Bakara 2/74’de “*Ama bundan sonra kalpleriniz katılaştı, taşla döndü, Hattâ taştan da katı bir hale geldi. Çünkü öyle taşlar var ki içinden nehirler kaynar. Öylesi var ki çatladı mı bağrından su fışkırır. Öylesi de var ki Allah korkusundan yerlere yuvarlanır. Allah, yaptığınızdan gafil değildir.*” buyurularak cansız taşın bile Allah korkusundan yuvarlandığı bildirilmiştir. Âyette taşların bile etkilenip tepki verebileceği ve Allah’ın isteğine boyun eğebilecekleri bildirilmektedir.¹²³

5. KORKU İMAN İLİŞKİSİ

Dinî hayatın en önemli kavramlarından birisi olan korkunun inançla doğrudan bir ilişkisi vardır. Korku, insanın hem dünyasını hem de ahiretini şekillendirir. Korku, dünyada insanın inanmasına vesile olabilir. Âhirette ise inançlı insanın Allah’ın azabından güvende olmasını sağlayabilir. Allah korkusuna sahip mümin, Allah’ı görmese de O’nun kendisini gördüğünü bilerek hareket eder, âhiretteki hesabı düşünerek yaşar ve O’nun korkusunu inancıyla irtibatlı kılar. İmanla korku arasındaki sıkı bağ, birçok âyette göze çarpmaktadır. O âyetlerden bazıları şunlardır:

“**İnanıp**, sâlih amel işleyenler, namazı kılıp, zekâtı verenlerin Rab’leri katında mükâfatları vardır. Onlara **korku** yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.”¹²⁴

“Eğer gerçek **mü’minlerseniz** Allah’tan **korkun**.”¹²⁵

“**Bakin**, bu şeytan ancak kendi yandaşlarını korkutur. **Mümin** iseniz onlardan korkmayın, benden **korkun**.”¹²⁶

“...Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer (gerçek) **mü’minlerden** iseniz, bilin ki, Allah, kendisinden **korkmanıza** daha lâyıktır.”¹²⁷

“**Rabbimiz Allah’tır deyip** sonra dosdoğru olanların üzerine melekler iner: **Korkmayın**, üzülmeyin, size söz verilen Cennet’le sevinin! (derler.)”¹²⁸

“Onlar ki: Bir takım kimseler kendilerine; düşmanlarınız sizin için kuvvetlerini topladılar onlardan **korkun** dedikleri zaman, bu haber onların **imanını artırır** da, Allah bize kâfidir. O ne güzel vekildir, derler.”¹²⁹

“Biz, peygamberleri ancak müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak göndeririz. Kim **iman eder** ve kendini düzeltirse onlara **korku** yoktur. Onlar üzüntü de çekmeyecekler.”¹³⁰

Şeytan, Allah’ın dostları olan mü’minleri korkutamaz.¹³¹ Ancak kâfirleri ve kalpleri hastalıklı münâfikları korkutur.¹³² Şeytanın müminleri korkutamaması, Allah’ın müminlere bahsettiği bir lutfudur. Şeytan, insanları vesvese ile kandırmaya çalışır.¹³³ İnsanları aldatamazsa gönüllerine korku salmaya çalışır. Mümin, şeytanın tüm aldatma çabalarına rağmen sarsılmaz imanıyla gaflete düşmeden “Allah bana kâfidir” der ve O’na dayanıp

¹²¹ Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, III, 355.

¹²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdîl-Muhsin et-Turkî, (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 2006), XX, 388.

¹²³ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, I, 110.

¹²⁴ el-Bakara 2/277.

¹²⁵ el-Mâide 5/44.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/175.

¹²⁷ et-Tevbe 9/13.

¹²⁸ Fussilet 41/30.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/173.

¹³⁰ el-En’âm 6/48.

¹³¹ Yûnus 10/62.

¹³² Âl-i İmrân 3/175; Bkz. Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, I, 313.

¹³³ en-Nâs 114/5.

güvenir.¹³⁴ İman, kalp ile olur ve oraya yerleşir. Korku, kalben hissedilir. Allah insanın korku dahil tüm duygularına hâkimdir. O, kulun kalbine düşenleri ve gelenleri bilir.¹³⁵ Allah insana kalbinden daha yakındır. Kişi ile kalbi arasına girer. “*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resülü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.*”¹³⁶ Kalpler, Allah'ın elindedir. Allah dilerse, insanın niyetlerini, düşüncelerini ve kararlarını değiştirebilir. İnsana düşen görev, Yaraticısının ilâhî mesajlarına kulak vererek tercihlerini doğru yapmak ve şeytanın saldıgı korkuları bertaraf ederek Allah'a dayanıp güvenmektir.

el-Ahzâb 3/19'da düşman görülünce hissedilen savaş korkusunun¹³⁷ iman zayıflığından kaynaklandığı zikredilir. Bu âyette, Ahzâb savaşında cimri ve kıskanç davranarak, savaşa isteksiz gelerek, düşmanı görünce korkaklık göstererek, korkuları geçince bile cimri davranmaktan geri durmayarak gerçekte iman etmeyen bazı insanların durumu anlatılmaktadır. Lütfen unutmayınız! İman korku kaynaklı değildir. Ancak iman korkulardan kurtarıp emniyete ulaştırır. Diğer bir tabirle iman korkunun ilacıdır; yoksa korku o ilacı oluşturmamıştır. Maamafih korkunun duaya etkisi inkar edilemez.

6. KORKU DUA İLİŞKİSİ

Dua, yakınlaşma isteğiyle insanoğlunun kendi zayıflık ve fakirliğinin, Rabbinin güç ve yüceliğinin farkında olmasının bir ifadesi ve kalben Allah'la iritbatıdır. Kul, özellikle korku, zayıflık, çaresizlik hallerinde ve zor şartlarda duaya normal durumdan daha çok başvurur. Dua, kulluk makamlarının en önemlilerinden birisidir.¹³⁸ Dua, ilâhî yardıma mazhar olmak için O'na inananların başvurduğu genel bir ruhî mekanizmadır. Dua bu yönüyle rûhun adetâ Allah'a doğru yükselişi ve Allah'a sığınmasıdır. Dua, tıpkı kulluk gibi yalnız Allah'a yapılıdır. Duaya icâbet edecek de sadece O'dur. Duanın hedefini ve kulun kalbindeki saklı duygu ve düşünceleri ancak O bilebilir. Dolayısıyla kul, samimiyet ve ciddiyetle O'na yönelir, O'na güvenir ve ne isteyecekse sadece O'ndan ister.¹³⁹ İşte bu Allah'ın kullarından beklediği övgüye layık bir davranıştır.

Korkunun duayla sıkı bir ilişkisi vardır. Dua, insanın manevî yönünü dengeleyen, istikamet üzere olmasını temin eden çok önemli dinî bir ritüeldir. Dua, kula yaşamında ona destek ve moral verir. Geleceğe dair ümidinin her daim canlı kalmasına sağlar. Dua, kulun bilhassa korktuğu anlarda ona umut olur. Bu bakımdan dua, mümin için hayatı boyunca başvurabileceği ümit ve güven kapısıdır. Müminin yapacağı samimi dua, varsa korku, endişe ve kaygısını gidermeye ilaç olacaktır. Mümin, korku halinde ümit, ümit halinde korkuyu bırakmayarak dua etmelidir. Nitekim el-İsrâ 17/57'de “*O'nun rahmetini umarlar ve azâbından korkarlar*” buyurularak müminin kalbinde korkuyla birlikte recâ (ümid)in aynı anda bulunması gerektiği vurgulanmıştır. es-Secde 32/16'da korku ve ümitle ibâdet ve dua etmenin kâmil müminlerin özelliklerinden olduğundan söz edilir: “**Korku ve ümit içinde Rablerine ibâdet ve duâ etmek üzere...**”. Âyette geçen korku Allah'ın azâbından endişe duymak, ümit ise O'nun rahmetinden ümit kesmemek şeklinde açıklanabilir.¹⁴⁰ Bu korku ve ümit hali, mümin için bir çıkış kapısı aralar, onun kalbinde kaygı ve endişe yerini sekinete ve huzura bırakır. “*Mü'minin kalbinde korku ile ümit birarada olduğu müddetçe Allah Teâlâ o kuluna umduğunu verir. Ve onu korktuğundan emin kılar.*”¹⁴¹ Böylece mümin Allah'a karşı kulluğunu hakkıyla yerine getirir, kötülüklerden ve günahlardan nefsinin korumuş olur.

SONUÇ

Hiçbir duygu hikmetsiz, gereksiz ve faydasız yaratılmamıştır. Her duygunun önemli bir vazifesi vardır. Önemli olan, bu duyguları Yaraticı'mızın bizden istediği şekilde doğru kullanabilmektir. Korku duygusu da, Allah'ın kullarına iyilik gözeterek lutfettiği bu duygulardan birisidir. İnsanın doğasında var olan korku, kıyamete dek her zaman varlığını bir şekilde insanoğluna hissettirecek, onun düşünce ve tasarruflarına pozitif veya negatif etki edecek, gündemdeki tazeliğini, canlılığını ve güncelliğini koruyacaktır. İnsan, yaşamı boyunca

¹³⁴ ez-Zümer 39/38.

¹³⁵ Bkz. Â-i İmrân 3/29, 119, 154; el- Mâide 5/7; el-Enfâl 8/43; Hüd 11/5; el-Hac 22/46; el-Kasas 28/69; Lokmân 31/23; Fâtır 35/38; ez-Zümer 39/7; Mü'min 40/19; eş-Şûrâ 42/24; el-Hadid 57/6; et-Tegâbun 64/4; el-Mülk 67/13.

¹³⁶ el-Enfâl 8/24.

¹³⁷ Nisâbüri, *Vucûhu'l-kur'ân*, 229.

¹³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 8.

¹³⁹ el-Fâtiha 1/5; el-A'râf 7/56.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 616.

¹⁴¹ Muhammed b. Abdîrahmân ibn Abdîrahmân el-Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi câmi'it-tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trhsz.), Cenâiz, 10, no. 988, IV, 58.

korkuyu sızca hisseder ve yaşar. Korku şayet dengeli olursa, bu durum onu olgunlaştırır ve geliştirir. Korku dengesiz olursa, onun ruh halini bozabilir ve beden sağlığını olumsuz etkileyebilir. Hatta manevî hastalıklara yol açabilir.

İslâm kültüründe havf söz konusu olduğunda korku algısı daima ön planda tutulmuş olsa da, havf'e doğrudan korku anlamı yerine daha çok "kaygı, endişe, saygı ve çekinmenin birlikte eşlik ettiği korku duygusu" anlamını yüklemek daha isabetli olacaktır. Zira havf yeterince doğru anlaşılmazsa, insanoğlu sürekli olarak gereksiz ve yersiz korku, kaygı ve endişelerle meşgul olacak, ümidi arka plana atacaktır. Kur'an'da havf'in geçtiği yerlerde ya hüznün ya da ümitten söz edilmiştir. İnsan, psikolojik olarak korku ve ümit arasında gidip gelir. Bu yüzden İslâm'ın öngördüğü korku ve ümit dengesi iyi anlaşılmalı ve doğru yansıtılmalıdır. Allah'a saygı ve itaat, korkuyla değil ancak gönülden bir sevgiyle mümkündür. Sadece korkuya dayalı bir saygı ve itaatin, Allah katında fazla bir kıymeti olmasa gerekir. Dolayısıyla müminin inanç anlayışında ve ibadetinde, hem sevgi ve ümit olmalı, hem de korku ve endişe olmalıdır. Zira emniyet ve güven duygusu, Allah korkusunun içine yerleştirilmiştir. Tıpkı Allah'ın ismi hiçbir isme benzemediği gibi, Allah korkusu bu yönüyle başka hiçbir korkuya benzememektedir.

Anladığımız kadarıyla Kur'an'da havf, sözlükte korku, endişe, ürkme ve kaygı anlamını taşır. Istilâhî olarak; inkârcıların geleceğe ait korku ve endişeleri, Allah'a inananların O'na karşı duydukları derin saygı ve olabildiğince ciddiyet, Allah'a karşı gelme ve saygısızlık etme korkusu, O'na inananların âhiret kaygısı, günaha düşme endişesi gibi dinî kaygıları ifade eder. Bundan başka havf; öldürme, ölüm korkusu, savaş korkusu, Allah'ın azabından veya bir şeyin kötülüğünden korkma, haşyet, ilim, zan, azap, teyakkuz, somut bir nesne veya bir olay karşısında oluşan dünyevî korku ve endişeler, üst makama, mevcut iktidara karşı duyulan korkular gibi geniş bir anlam yüklenmiştir. Kendisinden korkulması gereken ve korkulmaya lâyık tek varlık Allah'tır. Tüm korkuların kaynağı da O'dur, O'ndan korkmak demek, korkanın kendi acizliğini ve korktuğu varlığın üstünlüğünü kabullenmesi, korktuğu varlığın emir ve yasaklarına uyması demektir. Kur'an, korkunun peygamberlere, müminlere, kâfirlere, münâfiklara, meleklere, İblise (şeytana) ve cansız varlıklara etkisinden söz eder. Öte yandan korkunun imanla ve duayla yakın ilişkisi gözlerden kaçmamaktadır. İman korku kaynaklı değildir. Ancak iman korkulardan kurtarıp emniyete ulaştırır. Diğer bir tabirle iman korkunun ilacıdır; yoksa korku o ilacı oluşturmamıştır. Bununla birlikte korkunun duaya etkisi inkar edilemez.

Korku duygusu, insanın ruhunda gezinen yapıcı ve faydalı fitrî bir duygudur. Korku; müminin üzerinde pozitif bir etkiye sahiptir. Onu eğitir, onu açıkta ve gizlilikte isyan ve kötülükten korur, Allah'a yaklaştırır, azimli ve samimi yapar, zorluklara ve sıkıntılara karşı direncini artırır. Hak ile bâtılı ayırt etme yeteneğini kazandırır. Allah korkusu, mümini imtihan dünyasında günah tehlikelerinden, âhiret hayatında ise azaptan korur. Onun Yaraticısına karşı samimiyetini göstermesini sağlar. Onu sâlih amellere yöneltir. Allah katındaki değerini artırır. Ruhun pozitif yönde motive eder ve moralini yükseltir. Bu yüzden Allah korkusu sadece sözde değil, hem sözde hem de eylemlerde görülmelidir. Zira korku, imtihan araçlarından birisi ve üzerinde tefekkür edilmesi gereken Allah'ın âyetlerindedir. Allah korkusu dışındaki tüm korkular, korkan kişiyi kendisinden uzaklaştırırken, Allah korkusu sahibini korktuğuna yani Allah'a yaklaştırır.

İslâm korku dini değil, aksine sevgi ve ümit dinidir. İslâm, Allah sevgisi ve hoşnutluğunu Allah korkusuna öncelemiştir. İslâm, onu yaşayanların kalplerine huzur verir ve onları mutlu eder. Dolayısıyla İslâm'ı anlatırken onun öncülenmesi son derece yanlıştır. Elbette Allah'a inanıp sorumluluklarını yerine getirenler için korku ve üzüntü olmayacaktır. Ancak Kur'an'da inananlar için korku ve üzüntünün olmayacağına işaret eden âyetlerde bahsi geçen ameller yapılmazsa korku kaçınılmaz olacaktır. Kur'an'ın Allah'tan korkulmasına dair mesajları, insanları korkutmak amacı gütmaz. Bilakis onları doğruya sevketmeyi ve isyana karşı uyarmayı hedefler. Zira Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. O'nun rahmeti ve bağışlaması gazabından daha üstündür. Allah kullarına karşı çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir. Allah, şirk dışında bütün günahları bağışlayabilir (Nisâ 4/48).

İnsan gelecek konusunda son derece korkak bir varlıktır. İnsanoğlu güvenliği için endişe ve kaygı duyduğu tüm korkulara yönelik teknolojiyi ve iletişimi sürekli geliştirme çabası içinde olmuştur. Son yıllarda insanoğlunun özellikle astronomi alanındaki ciddi araştırmaları ve dünya dışındaki diğer gezegenlerde yaşam alanları araması bu çabalardan en dikkat çekenleridir. Bu çabalar aslında insanoğlunun korkudan güvene kaçışından başka bir şey değildir. İnsan dine müracaat edebilir, bu sayede zihinindeki olası boşlukları

doldurabilir ve ruhunu gerginlikten uzak tutarak rahatlayabilir.

Kaynaklar

- Altuntaş, Halil, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: DİB Yay., 2011.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. M. Zahid Kotku, İstanbul: Seha Neşriyat, 1983.
- Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Yay., 1993.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, I-III, Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.
- Bilgi, İsmail Hilmi, "Kur'an'da Korku Olgusu Neden ve Nasıl Kullanılmıştır?", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/2 (2015): 229-251.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dînî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, İstanbul: Bilmen Yay., 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Müğîre el-Cu'fi el-, *Sahihu'l-buhârî (el-Câmiu's-sahîh)*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-, es-*Sihâh tâcu'luga' ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1979.
- Cora, Mustafa, *Tâğutî Tutum ve Davranışlar*, Burdur: Anıl Grup Matbaacılık, 2017.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-Fadile, 2004.
- Çelik, Hacer, "Kur'an-ı Kerim'de Havf ve Haşyet", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Çelik, Hüseyin, *Kur'an'da Nifâk (Münâfikların Özellikleri)*, Ankara: Fecr Yay., 2018.
- Dâmeğânî, el-Huseyn b. Muhammed ed-, *Kâmûsu'l-kur'an ev islâhu el-vucûh ve'n-nezâir fi'l-kur'âni'l-kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1983.
- Ebû Tâlip el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kütü'l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, I-III, Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul: Hece Yay., 2009.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara: Otto Yay., 2007.
- Ferahîdî, Halil b. Ahmed el-, *Kitabü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risaletu'l-musterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Daru's-Selâm, 1954.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-, *İhyâu ulûmiddîn*, I-IV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gökcan, Mansur, "Tasavvufta Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Gökcan, Mansur, "Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/ 2 (2016): 171-192.
- Gökcan, Mansur, "Tasavvufta Allah Korkusu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/2 (2004): 249-276.
- Gözel, Mehmet, "Kur'an'da Havf Kavramı", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Gündüz, Turgay, "Pedagojik Açından Kur'an'da "İnzar" Kavramı ve İlgili Diğer Bazı Kavramların İncelenmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7 (1998): 523-541.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî, *Futuhât-ı mekkiyye*, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyyetü li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekayîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb, *Medâricu's-sâlikîn*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trhsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sunenu ibn mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Kahire: Dâru İhyâ'il-Kutubi'l-Arabiyye, 1918.

- İbn Manzûr, Cemaleddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzîlî, I-VI, Kahire: Dâru'l-Meârif, trhsz.
- İbn Miskeveyh, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu", çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/2 (2011): 327-332.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali, *Nuznetu'l-a'yun en-nevâzir fî ilmi'l-vucûhu ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzîm er-Râzî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh, Muhammediyye şerhi*, haz. Mustafa Utku, İstanbul: Uludağ Yay., 2004.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay., 1998.
- Kara, Mustafa, "Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI:528-529, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013.
- Karaman, Fikret, "Korku, Ümit ve Ye'sin Mümin Üzerindeki Etkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/2 (2013): 9-33.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I-V, Ankara: DİB Yay., 2006.
- Kavşut, M. Sait, *İnsan: Teolojik Antropoloji, Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed.: Şaban Ali Düzgün, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2011.
- Kaya, Sibel, "Havf (Kaygı) ve Recâ (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teoloji Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Koç, Mustafa, "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açından Psikolojik Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 7-20.
- Komisyon, *TDV Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: TDV Yay., 2017.
- Kurtübî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî, I-XXIV, Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Müslim el-, *Sahîh-u muslim*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdül-Kerîm b. Hevâzin el-, *er-Risâletu'l-kuşeyriyyetu*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Mubârekfûri, Muhammed b. Abdirrahmân ibn Abdirrahîm el-, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi câmi't-tirmîzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trhsz.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm*, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasen, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, Dübey: Merkezu Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-, *Süneni nesâî*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâsi'l-İslâmî, I-XII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trhsz.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyûy, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nisâbüri, Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Hîrî en-, *Vucûhu'l kur'an*, thk. Necef Arşî, Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1432.
- Nisâbüri, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1991.
- Ohlender, Erik S., "Kur'an'da Allah Korkusu (Takvâ): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar", çev. Faruk Özdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXIII/1 (2012): 18-27.
- Özkarataş, Fatoş Su, "Havf", Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Polat, Emanullah, "Tosyevî'nin "el-Havf ve'l-Hüzün" Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Değerlendirmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014): 183-204.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbüni, Muhammed Ali es-, *Safvetu't tefâsîr*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, İstanbul: Şule Yay.,

1996.

- Sezgin, Ali Galip, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XVI/1 (2003): 38-62.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Sürücü, İbrahim, “Bir Denge Unsuru Olarak Kur'ân'da Havf ve Reça”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015): 247-268.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türki, I-XXVI, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tebrizî, Ebû Abdullah Veliyyuddîn Muhammed b. Abdullah Hatib et-, *Miškâtu'l-mesâbih maa şerhi mir'âtu'l-mesâbih*, I-IX, Hindistan: İdâretu'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, trhsz.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-VI, Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmi, 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2001.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-VII, İstanbul: Zehraveyn, 2011.
- Yılmaz, H. Kâmil, *300 Soruda Tasavvufi Hayat*, İstanbul: Erkam Yay., 2014.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, I-VI, Riyad: Mektebetu Obekan, 1998.

Fear and its Effects Based on Quran

Abstract

Allah hadn't created fear as unnecessary and useless just as He hadn't created anything without wisdom. Sense of fear is a physical feeling which Allah blesses His servants with favor. It is impossible to live without fear. Contrarily, it is in the nature of man to defeat fear and take measures against it. Every person wants to be sure of fear, to live in peace and security. A person who can't overcome fear, can't feel peaceful and secure. Fear will never be removed from agenda of humanity just as it will always be perceived its existence by humanity in a manner, until the day of Judgment, which is the end of the life on the earth. Because fear is one of the tools that God has tested human beings and also one of the verses of Allah that must be considered. Fear of Allah was not a fear that was avoided; In contrast to this, it brought respect to Allah. Fear is a positive phenomenon that constitutes his closeness and sincerity to Allah for the believer and also it is a valuable factor that increases his resistance and determination toward difficulties and troubles in the world of examinations. Fear is a constructive and beneficial feeling that trains the believer and protects him from evil and constitutes an auto-control system. Therefore, fear which is one of the basic human feelings in respect of creation has a characteristic of making positive and negative impressions on person's ideas and disposals by means of his subconscious. In fact, this effect can take human captive throughout his life. A sense of fear can incite people to words and behaviors unintentionally. A fear which has a negative effect can wreck human's life and make his life unbearable for him whereas a fear which has a positive effect can conbobluate person's life and make his life as invaluable fortune- a field of hereafter- for him. The important point here is a balance of fear with a sound faith and a strong will. Mankind should be able to realize this thin line and turn fear into an opportunity. Human must try to eliminate fear, worry and apprehensions about the future with commands on Qur'an. Man remains mentally between fear and hope. Beside the fear, human must stand to hope that balances it. Because the life of the world is only a field of hereafter. For future life, mankind will reap what he had sown in the world. An assignment of a slave is to consider what he had sown for eternity. In this study, we will try to present how the Qur'an gives meaning to hawf, how the Qur'an offers it to humanity, how the fear affects human and other creatures according to the influence of fear under the light of Quran, the relationship between faith-fear and prayer-fear. We hope that, this study will enlighten the fears, worries and anxieties of man about the unknown future.

Keywords: the Qur'an, Human, Hawf, Fear, Effect

“Nil Caddesinde Bir Daire” Romanı Örneğinde Suriye Savaşının Roman Üzerindeki Yansımaları

The Reflections of The Syrian War on The Roman as in the Example Novel of “The Apartment on Nile Street”

Mohamad ALAHMAD^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
e-Posta: mohamadalahmad@gumushane.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-3690-236X/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.10.2018
Kabul Tarihi:	07.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Modern çağdaki Arap romanları savaş konularından fazlasıyla ilham almış, dikkat çekecek şekilde roman yazarları bundan esinlenmişlerdir. Çünkü romanlar, şiirler ve diğer edebi türdeki yazılardan içerik ve konu bakımından daha fazla hareket alanına sahiptirler. Dolayısıyla savaş içerikli roman yazan güçlü kalemler, fazlasıyla bu konuyla ilgilenmişlerdir. Modern çağda birçok savaş içerikli romanlar yazılmış ve bunların niceleri de Arapların tarihteki savaşlarını ele almıştır!

Tarihin herhangi bir sürecinde gerçekleşmiş olan bir savaşı ele alan romanlar bütün gücünü, okuyucunun daha önce başka bir yerde ulaşamadığı olayları ve bilgileri aktarmasından almaktadırlar. Tarihçiler genellikle tarihi savaşları ele aldıklarında savaşın nerede ve hangi tarihte gerçekleştiğini, komutanların adlarını ve savaşan orduların asker sayılarını ve sonucunu belirtirken, savaş romanı yazarları, bunlara ek olarak savaşan insanların duygu ve düşüncelerine de yer vermektedir. Ayrıca kişisel basit insan tiplmelerini de ele alırlar. Bu yüzden savaş romanları, okuyucusu için tarihçilerin ele almadıkları konuları ve bilgileri aktaran tarihi ve edebi vesika olarak kabul edilirler.

Suriye’de 2011 yılında başlayıp hala devam etmekte olan savaş, modern çağımızda insanları etkileyen en büyük savaşlardan birisidir. Öyle ki bu savaş sadece Suriye halkını etkilemekle kalmamış tüm dünya insanlarını etkilemiş olup etkisi Suriye sınırlarını taşarak çok geniş bir coğrafyayı, özellikle de komşu ülkeleri etkisi altına almıştır.

Bu çalışma 2011-2018 yılları arasında Suriye’deki savaşın roman üzerindeki yansımalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Araştırma roman yazarı Ahmed Ziyad Muhabbik’in “Nil Caddesinde Bir Daire” romanını ele alır ve kısaca romanı özetler. Savaşın insan yaşamı üzerinde ölüm, hicret ve göçler olarak yaptığı etkiyi ortaya koyar. Savaş sonucu yıkılan ve harabeye çevrilen mekânların, insanların yaşamlarına olan etkilerini ele alır. Savaş suçlarının acı verici görüntüsünü okuyucuya resmederek romanın savaş durumundaki rolünü açıklamaya çalışır. Savaşın olaylara etkisini sanatsal bir dille aktararak görevini yerine getirir. Son olarak bu çalışma romanda konu edilen savaşın sonuçlarına ait tabloyu ortaya koymaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Roman, Muhabbik, Savaş, Suriye, Nil Caddesi.

مقدمة

الحروب مادة غنية للكتابة الأدبية، وعاملاً مهماً لغزارة النتاج الأدبي. وغالباً ما يصف الأدباء الذين يتناولون موضوع الحروب في كتاباتهم المعارك بين المتحاربين، ويبرزون آثار الخراب والدمار التي تتركها، ويسلطون الضوء على أوضاع الإنسان وانفعالاته تجاهها. وقد يتخذ بعضهم موقف المؤيد لطرف ضد آخر، ويتخذ آخرون موقف الراض للحرب إذا كانوا ممن يلتزمون الحياد، ويسعون إلى تحقيق السلام بين الناس.

ويبدو موضوع الحرب في أدب شتى العصور الإنسانية، قديمها وحديثها، فأثر الحرب في الأدب موغل في التاريخ، وعندما يبحث الدارس في نصوص الأدب العالمي يجد أن الحروب لعبت دوراً مباشراً في سرد روايتها الأدبية. وتعد ملحمة "الإلياذة والأوديسا" للشاعر اليوناني هوميروس من أبرز الأعمال الأدبية التي تناولت الحرب في العصور القديمة.

ويعدّ المنتبج لهذا النوع من الأدب على كثير من الأعمال الأدبية التي تناولت موضوع الحرب في العصر الحديث، ولا سيما في الرواية، منها: رواية "الأحمر والأسود" للروائي الفرنسي ستاندار (ت1842)، و"الحرب والسلام" للروائي الروسي تولستوي (ت1910)، و"سفر إلى آخر الليل" للكاتب الفرنسي لويس فريديناند سيلين (1961)، و"وداعاً لسلح" للكاتب الأمريكي إرنست همنغواي (1961)، و"المقاتل المتعب" للكاتب التركي كمال طاهر (ت1973)، و"الطابور الخامس" للكاتبة الأمريكية أغاثا كريستي (ت1976)، وغيرها كثير.

ومن الروايات العربية التي تناولت موضوع الحرب رواية "الظل والصدى" للكاتب يوسف الأشقر (ت1992)، و"زقاق المدق" للكاتب نجيب محفوظ (ت2006)، ورواية "الشراع والعاصفة" للكاتب السوري حنا مينة (ت2018)، و"تلك الذكريات" للكاتبة إيميلي نصر الله (ت2018)، و"كوايس بيروت" للكاتبة لغادة السمان، و"زهة الملاك" للكاتب حسن داوود، و"مطر حزيران" للكاتب جبور الدويهي، و"شقة على شارع النيل" للكاتب أحمد زياد محبك، وغيرها كثير.

والرواية الأخيرة إحدى أهم الروايات التي تناولت الحرب في سورية، والتي بدأت منذ عام 2011 وما تزال مستمرة إلى الآن. وقد عانت سورية منذ ذلك التاريخ حرباً قاسية مرعبة، أثرت فيها أيما تأثير؛ فقد تعرض معظم أجزائها للتدمير، وذاق شعها الويلات، وبلغت خسائره حدّاً لا يُطاق. وتمتاز هذه الرواية عن غيرها من الأعمال الأدبية التي تناولت موضوع الحرب في سورية بأنها تنقف على الحيات من الأطراف المتنازعة، وتركز على الأثر السلبي للحرب فحسب، وتتضمن إشارات متعددة تدعو إلى نبذ الحروب بين بني البشر، وإحلال السلام بينهم.

1. تعريف بكاتب الرواية

الأستاذ الدكتور أحمد زياد محبك قاص وروائي وناقد وأستاذ الأدب العربي في جامعة حلب، ولد في مدينة حلب عام 1949، وتخرج في قسم اللغة العربية بجامعة حلب عام 1972، ونال الماجستير في الأدب العربي الحديث من جامعة حلب عام 1981، وحاز على الدكتوراه في الأدب العربي الحديث من جامعة دمشق عام 1984. عمل مدرساً في وزارة التربية بين عامي 1974 و1977، وعين بعدها معيداً في وزارة التعليم العالي عام 1977، ومدرّساً لمادة الأدب العربي الحديث عام 1984. رُفِعَ إلى مرتبة أستاذ مادة الأدب العربي الحديث بجامعة حلب عام 1996. حاضر في عدد من الجامعات السورية والعربية والعالمية، وله مؤلفات كثيرة في الحقل الإبداعي، أهمها:²

في الدراسات:

"حركة التأليف المسرحي في سورية" (1982)، و"المسرحية التاريخية في المسرح العربي المعاصر" (1989)، و"دروب الشعر العربي الحديث" (2000)، و"دراسات نقدية من الأسطورة إلى القصة القصيرة" (2001)، و"متعة الرواية" (2005)، و"عمر أبو ريشة والفتون الجميلة" (2006)، و"قراءات في الشعر العربي الحديث" (2007)، و"دراسات في المسرحية العربية" (2010)، وغيرها.

في القصة:

"يوم لرجل واحد" (1986)، و"حجارة أرضنا" (1989)، و"عريشة الياسمين" (1996)، و"لأنتك معي" (2000)، و"طعم العصفير" (2001)، و"العودة إلى البحر" (2001)، و"الرحيل من أجل مها" (2003)، و"وردات في الليل الأخير" (2005)، و"نجوم صغيرة" (2006)، و"الأعمدة والغزاة" (2009)، وغيرها.

في الرواية:

"الكوبرا تصنع العسل" (1996)، و"حمامات بيض ونارجيلة" (2001)، و"شقة على شارع النيل" (2018). وله رواية كتبها عام 2010 عنونها "النيل لا يجف"، لم تنشر بعد.

في المسرحية:

"بدر الزمان" (1996).

2. عرض الرواية

تمتد الرواية على اثنتين وأربعين فصلاً وتقع في 473 صفحة، وتُعدُّ بتصوير حياة الناس في حلب في ظلّ ظروف الحرب التي عصفت بها خلال عام 2013، وما خلفته هذه الحرب من آثار على الإنسان والمكان. فأصابت الإنسان بالقتل والقهر والخوف والتهجير، وأصابت المكان بالتخريب والتدمير.

¹ محبك، أحمد زياد، شقة على شارع النيل، دار أمل الجديدة، دمشق، 2018.

² حوار خاصة جرى بيني وبين الأستاذ الدكتور أحمد زياد محبك بتاريخ 2017/1/24، حصلت خلاله على معلومات عن حياته، كما حصلت على رسالة مكتوبة تتضمن سيرته الذاتية الكاملة حتى تاريخ حوارنا.

وترصد الأحداث مجتمع الرواية من خلال علاقة الحب والزواج بين أبي جميل وأم جميل اللذين يشكلان الشخصيتين الرئيسيتين من جهة، ومن خلال علاقة شخصيات الرواية بهاتين الشخصيتين من جهة ثانية، ويمتد زمن الرواية على قرابة خمسة عقود منذ كان أبو جميل في العاشرة من عمره إلى بلوغه الثالثة والستين في آخر شهر نيسان عام 2013، في حين لا يتجاوز زمن المحكي شهراً ونصف، من منتصف شهر آذار تقريباً حتى الثلاثين من شهر نيسان عام 2013.

وأبو جميل من مواليد مدينة حلب عام 1950، مدرس لمادة التاريخ، متقاعد، متزوج من شيرين مدرّسة اللغة العربية التي تصغره بخمسة أعوام، ولهما ابن يدعى جميل يعمل طبيباً في السعودية، وابنة تدعى هيفين تقيم مع زوجها في قطر. بدأ أبو جميل حياته الزوجية مع شيرين في حي الفرافرة في بيت أهله، ثم تنقل مع زوجته بين عدة أحياء في حلب، ليستقرّ به المقام أخيراً في حي شارع النيل بعد أن اشترى فيه بيتاً من مال ابنه الطبيب جميل.

تحكي الرواية بالاسترجاع مراحل حياة الزوجين والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي مرّ بها، والمعاناة التي واجهها خلال هذه المراحل، ولا سيما معاناتهما في السنوات الأخيرة بعد عام 2004؛ نتيجة الشعور بالوحدة بسبب سفر ابنتهما هيفين إلى قطر، وسفر ابنتها جميل إلى السعودية، وابتعاد إخوة كل من أبي جميل وأم جميل عنهما لخلافات أسرية، وقد بلغت هذه المعاناة ذروتها في عام 2013 عندما دارت الحرب في مدينة حلب.

وعلى الرغم من خطورة المقام في حلب تحت وطأة الحرب المقيمة فقد فضّل الزوجان الاستمرار بالعيش فيها، وعاشا حياة قاسية ملؤها الإحساس بالخوف والألم والحزن، وكان آخرها ضربة موجعة في صميم القلب نتيجة مقتل ابنتها الطبيب جميل في طريق عودته إلى حلب.

3. ملخص الرواية

أبو جميل مدرس لمادة التاريخ، أمضى معظم حياته الزوجية متنقلاً بين بيوت بالأجرة، إلى أن اشترى شقة صغيرة جداً في حي الفيض، وكان ابنه الوحيد جميل قد تخرج في كلية الطب وتخصص في أمريكا وعمل فيها، ثم عمل في السعودية، وأرسل إلى أبيه أربعة ملايين فاشترى شقة عند دوار الدلة في حلب، مطلة على شارع النيل، انتقل إليها من حي الفيض. وأم جميل تدعى شيرين، وهي كردية من عفرين، تزوجها أبو جميل عن حب، أيام عمله مدرّساً في عفرين، وكانت طالبة في الثانوية، وقد أحببت شيرين اللغة العربية والعرب، ودرست في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، وأصبحت مدرسة لغة عربية.

وفي الشقة الجديدة، عند دوار الدلة، تنشأ صداقة قوية بين أبي جميل، وجاره أبي وائل، وبين زوجة كل منهما، وأبو وائل فلسطيني، كان ينزل كل يوم مع صديقه أبي جميل إلى حديقة السبيل، يمشيان معا في الاستمتاع بالطبيعة الجميلة، ويتبادلان الزيارات العائلية والدعوات إلى الغداء. وفي العمارة نفسها، في الطابق الأرضي، تسكن أسرة فقيرة، ذات أولاد كثيرين، وتعمل ربة الأسرة في صنع لوحات الكانفاه (الصوف) لتساعد زوجها. وعلى هذه الأسرة الفقيرة، تنزل أسرة نازحة من إدلب، تتألف من أخت ربة المنزل، وزوجها، وبضعة أولاد، فيصبح في الشقة أكثر من عشرين شخصاً.

بينما كان أبو جميل مع صديقه أبي وائل في حديقة السبيل في حلب يستمتعان بالجو، وإذ يسمعان صوت قذيفة، ثم يشاهدان نازراً ودخائناً عند دوار الدلة، وإذا شقة أبي جميل دخلتها قذيفة واحترقت بالكامل.

في نهاية الرواية ينهي جميل الطبيب الجراح عقد عمله في السعودية، ويقرر العودة إلى حلب، للعمل في المشافي، ومساعدة أبناء وطنه. ويصل جميل إلى مطار دمشق، ويتصل بوالده، ويخبره أنه في حافلة قادمة إلى حلب، ثم يخبره أنه في حمص مع عشرة ركاب، تركوا الحافلة بسبب الأوضاع الأمنية، وأن الشركة الناقلة أمنت لهم سيارة ميكرو باص، وهم في الطريق إلى حلب. وبعد ساعة يتصل مدير الشركة ليخبره أن قذائف سقطت على السيارة عند خان العسل، وأن ركابها جميعاً احترقوا واستشهدوا، وفهم ابنه جميل. ويتصل أبو جميل بأخته ويسألها عن موعد ولادتها، فتقول له: بعد بضعة أيام، فيطلب منها أن تسمي المولود باسم ابنه جميل.

4. انعكاس الحرب على الإنسان

على الرغم من أن عنوان الرواية لا يوحى بالحرب، فإنها تجهر منذ فصلها الأوّل المعنون بـ(الكرة الأرضية) باهتمامها بموضوع الحرب، وتفوح من صفحاتها الأولى رائحة دماء البشر المختلطة بنثر اللحم الإنساني على أرض ساحة سعد الله الجابري، لتنتالي الأحداث بعدها في نسيج روائي ينساب على شكل حكايات قصيرة، وتتكشّف للقارئ شيئاً فشيئاً أشكال معاناة الناس، وكيف أنت الحرب على مشاعرهم وذكرياتهم، وغيّرت أنماط حياتهم، وبذلت مصائرهم، وقضت على آمالهم وأحلامهم.

تصف الرواية الآثار العميقة التي خلفتها الحرب المجنونة في حلب على أولئك الذين أرغمتهم على أن يعيشوا تفاصيلها ويومياتها، محاولين تكييف أنفسهم على إيقاعها، وتعكس ما فرضته عليهم من عادات جديدة في سكنهم وتحركاتهم وأحلامهم وصداقاتهم، بسبب فقدانهم الأمن والأمان في كل مكان فيها.

تنطلق هذه الرواية من رؤية مناهضة للحرب وما تسببه من سفك دماء ودمار وتخريب من غير أن تميّز بين صغير وكبير، ورجل وامرأة، وإنسان وحيوان، وحي وميت، وتبدأ بمشهد مرّوع يصوّر أثر الحرب على مجموعة من الناس البسطاء في ساحة سعد الله الجابري، حيث كان أحد الباعة يبيع لوازم بيتية صغيرة والناس يلتفون حول بسطته الصغيرة، فتسقط عليهم قذيفة تمزق أجساد الأطفال والنساء والرجال إلى أشلاء تختلط بما كان في البسطة من حاجات:

"ويدوي صوت انفجار. ترتج من تحتهما الأرض، ويجد كل منهما نفسه وقد اندفع ليختبئ وراء مبنى البريد. يدرّكان أن الانفجار حصل حيث كانا قبل قليل. يرجعان ليريا البسطة الفقيرة وقد تناثر كل ما فيها واختلط بأشلاء من حولها من أطفال ونساء ورجال... البسطة العالم الصغير البسيط الفقير بكل ما فيه وبكل من حوله من بشر دُمر"³

يصف المشهد السابق أحد أشكال الموت نتيجة الحرب المجرمة، بيد أنّ الرواية لا تكتفي بهذا النوع من الموت، فثمة أساليب كثيرة للحرب في حصد رؤوس البشر، ولعلّ الموت بالقتل أحد أسهل هذه الأساليب، فيكفي رصاصة واحدة للإنسان في الرأس تنهي كلّ آماله وأحلامه. وهذا ما أصاب علا المرأة الحسناء الجميلة الموظفة في مديرية البريد في حلب؛ فبينما كانت تنتقل مع صديقها رجاء بين مناطق طرقي النزاع فيما يسمى (المعبر) اختارتها رصاصة قنّاص لتقع مضرّجة بدمائها:

"ويرن هاتفه الجوال، وإذا أخته رجاء.

أهلاً رجاء.

. يؤلمني إخبارك باستشهاد شخص عزيز على قلبي.

يدهش، يقول:

. من؟ شغلت بالي.

. صديقتي، علا، يرحمها الله.

. لا إلا الله، عليها رحمة الله، كيف استشهدت.

. اليوم الخميس، انصرفت أنا وهي، واشترينا حاجتنا، وكانت رايحة معي إلى بيتي في الكلاسة، حتى تنام عندي الخميس والجمعة والسبت،

مثل عاداتها كل أسبوع، وفي المعبر، سمعت طلقة، وإذا هي على الأرض، فارقت الحياة قبل وصول سيارة الإسعاف".⁴

وبطريقة مشابهة قتل القاص والروائي وصاحب المشروع الثقافي ابن الثلاثين سنة الدكتور سامي في الرواية، وذلك حين كان مع أبي جميل قرب حديقة السبيل، إذ أصابته رصاصة طائشة في الرأس. ويحكى أبو جميل لزوجته عن المشهد، فيقول: "الدكتور سامي راح بكل بساطة، نطق بكلمة واحدة: الله، وقع على الأرض، طب أمامي، اختلج، وانتبى، والدم يكتُّ من رأسه، ولا حركة".⁵

لم تكتف الحرب في الرواية بدماء السوريين، بل أزهقت أرواح غيرهم ممن جرؤوا على المجيء إلى حلب. ومن هؤلاء الباحثة اللبنانية سلمى، التي قدمت إلى حلب بهدف إعداد بحث عن عبد الرحمن الكواكبي، بيد أن الحرب باعتمها هناك لتضع حدًا نهائيًا لحياتها بنموذج جديد للموت يختلف عن سابقه؛ فبينما كانت تغادر الفندق السياحي بهدف العودة إلى موطنها لبنان وقع انفجار كبير أودى بحياتها مع آخرين غيرها: "تمر لحظة صمت، المذيع يتكلم: "وصلني الآن: انفجار مرّوع عند الساعة السادسة من صباح هذا اليوم يدمر مقهى جحا في ساحة سعد الله الجابري بحلب، ويلحق الأضرار بالفندق السياحي المقابل للمقهى، سقط ثلاثة شهداء من المواطنين الأبرياء، واستشهدت سائحة لبنانية كانت تغادر الفندق وهم بركوب سيارتها لحظة الانفجار".⁶

وأطفال المدارس كانوا إحدى ضحايا الحرب في الرواية، فالقذائف التي تتساقط على مدينة حلب عمياء لا تميّز بين صغير وكبير، "وقذيفة واحدة كفيلة باستشهاد ثلاث عشرة طفلة مع المعلمة، وجرح أخريات".⁷

ولعلّ المشهد الأكثر تراجيديّة في الرواية مشهد مصرع الابن الوحيد الطبيب الجراح جميل، الذي تخصص في أمريكا، وعمل في السعودية لعشر سنوات. وحين وقعت الحرب في حلب دفعه حبّه لوطنه العودة إليه، علّه يستطيع التخفيف عنه بمداواة أبنائه من جرحى الحرب. بيد أن الحرب كانت أقوى منه، وقالت كلمتها معلنة نهاية حياته، لتنتهي معها آماله وأحلامه نهاية مأسويّة حزينة، وذلك في طريق عودته من دمشق إلى حلب.

وقد اختار الروائي لمصرعه مشهداً يعبر عن مدى قسوة الحرب في القتل وتمزيق الأجساد إلى حدّ يحولها إلى فتات صغيرة لا تبين للعيان، فلا يبقى منها شيء يدلّ عليها إلا بعض هواتف أصحابها: "من المؤسف يا عم، لا جثث ولا جثامين ولا حقايب ولا جوازات سفر، فقط الهيكل الحديدي للميكرو وثلاثة جوالات، من الجوالات عرفنا الشخصيات، الميكرو مرّ بين هضبتين، وانهارت عليه القذائف من كل الجهات، الميكرو أصيب بأكثر من قذيفة إصابة مباشرة، أسرعنا نحن فرقة الإنقاذ، ما استطنعنا الاقتراب، كنا نرى الميكرو أمامنا يحترق، والقذائف تهمر مثل المطر، ثم بدأ إطلاق النار، بعدما انتهى كل شيء، اقتربنا نحن في سيارة إسعاف رافعين الأعلام البيض، كل شيء محترق، ما عثرنا على غير أفضال الحقايب، وسبع جوالات محترقة، وعلى بعد عدة أمتار عثرنا على ثلاثة جوالات".⁸

وصوّرت الرواية أثر الحرب في دفع الناس إلى النزوح أو الهجرة، وكان النزوح من مكان في مدينة حلب إلى مكان آخر في داخل المدينة نفسها، هرباً من الخطر المحدق. ومن هؤلاء صاحب مطعم القمّة الذي أغلق مطعمه القريب من باب الفرج بسبب وقوع قذائف كثيرة في تلك المنطقة، وانتقل إلى حي شارع النيل الأقل خطورة. وكذلك رجاء التي اضطرت أن تنتقل مع أولادها من حيّ الكلاسة إلى منطقة الملعب البلدي بسبب سقوط القذائف على الحيّ أيضاً. وأمّا الهجرة فقد كانت إلى خارج الوطن، ولا سيما أصحاب المهن والمثقفين، كصاحب مطعم سلاف الذي أغلق مطعمه وغادر إلى مكان آخر، والطبيب عادل الذي هاجر هو وأسرته إلى الجزائر.

⁴ الرواية، ص162.

⁵ الرواية، ص424.

⁶ الرواية، ص236.

⁷ الرواية، ص309.

⁸ الرواية، ص461-462.

وأظهرت الرواية مشاعر الذعر والخوف التي تنتاب ساكني مدينة حلب، تلك المشاعر نتيجة الخطر الداهم الدائم الذي يرافقهم أينما كانوا، حتى في مساكنهم التي ما عادت مكاناً آمناً: "وهما يصعدان الدرج، يداهما متعانقتان، أمام باب الشقة يهيم بتقييلها، يدوي انفجار قوي في الخارج، ترنج جدران العمارة، باب الشقة ينخلع، يضمها إلى صدره، بيد تحتويه، ويبيدها الأخرى تتمسك بزجاجة العطر، يقول لها: حبيبتي شيرين، لا تخافي"⁹.

ووصفت الأمراض الاجتماعية الناتجة عن الحرب، كانتشار البطالة نتيجة قلّة العمل، التي تؤدي بدورها إلى انتشار ظاهرة التسوّل بين أفراد المجتمع، ولا سيما الأطفال والنساء، وهو ما صوّته الرواية في غير مشهد: في مدخل الحديقة، وعلى الرصيف، تقعد صبية دون الثلاثين، تفرش منديلاً تناثرت فيه بضع ليرات معدنية، وفي حضنها وليد نائم لا يزيد عمره عن بضعة أشهر، وتهدبها مدلولق من فتحة ثوبها. أم جميل تناولها ورقة نقدية، تضعها بين طيات ثوب الوليد..."¹⁰. وكان انتشار المخدرات إحدى نتائج الحرب في مدينة حلب في الرواية، واختار الروائي إحدى المدارس الثانوية في حلب لبيّن الأثر الكبير لهذه الظاهرة في الطلاب الذين يشكّلون العنصر الاجتماعي المعوّل عليه في المستقبل: "الأمر غير عادي، هو الخوف من تعاطي المخدرات، تم القبض قبل يومين على بائع سكاكر وقطع العلكة أمام إحدى الثانويات بحلب، وهو يبيع المخدرات للطالبات"¹¹.

لم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ فحسب، بل تغيّر كل شيء في حلب، فما عادت المحلات التجارية تفتح ليلاً، فلا سهر، ولا ملهى، حتى ولا سينما ولا مسرح، وما عادت ساعات السفر نفسها كما كانت من قبل. فنتيجة انقسام مدينة حلب إلى قسمين صار على المرء أن يسافر ساعات طويلة ليصل إلى مكان كان يصله في الماضي بعشر دقائق: "عشر ساعات حتى أصل من الكلاسة إلى الملعب البلدي، كنت أمشيها على قدمي فأصل في عشر دقائق"¹².

ومظاهر الفرح ما عادت مناسبة في ظل ظروف الحرب، فحين أرادت أم جميل أن تزين شقّتها تعبيراً عن فرحها بقدم ابنها جميل رفض أبو جميل كل هذه المظاهر، والسبب بسيط، فالأوضاع العامة غير مناسبة، والناس في كرب وضيق، وما من بيت إلا وفيه مصيبة. وكذلك المشاركة في تشييع الجنائز تغيّرت عمّا كانت عليه قبل الحرب، وما عاد يحضر دفن الميت غير عدد محدود قد لا يتجاوز حملة النعش: "قبل أن يغادر، يلقي نظرة أخيرة على سور المقبرة، يرى جنازة تخرج من الجامع، أربعة فقط يحملون النعش يسرون به نحو المقبرة وسط زحام الباعة ولغطهم ونداءاتهم، النعش يترنج على أكتاف الرجال الأربعة، ولا أحد سواهم، ولا أحد وراء النعش ولا أحد أمامه"¹³.

5. انعكاس الحرب على المكان

لا يخفى على قارئ الرواية احتفاء الروائي بالمكان، ويبدو هذا جلياً في العنوان الذي اختاره لروايته "شقة على شارع النيل". كما يتجلى في اهتمامه اللافت للنظر في وصف الأمكنة الحليبيّة في الرواية: من بيوت، وحدائق، وشوارع، ودكاكين، ومطاعم، وغيرها.

ولأنّ هدف الروائي إبراز آثار الحرب في الرواية فقد وصف مدى الدمار الذي سببته هذه الحرب على المكان: فصور أثرها في خراب كثير من البيوت، ومنها دار أهل أبي جميل في حي الزرافرة التي حولها أخوه إلى مخزن للدواليب، لكنّ الحرب حولتها إلى ركام، وأحرقت كل شيء فيها: "أخي أبو حسين فقد كل شيء، كان أكبر تاجر دواليب في حلب، واليوم يعيش على راتب ابنه المهندس، بعد ما نزلت قذائف على دارنا في الزرافرة وأحرقت كل ما خزن فيها من دواليب، حتى الدار نزلت حجارها حجراً على حجر"¹⁴.

وبيت أخت أبي جميل في حي الكلاسة فقد دمر نتيجة سقوط قذيفة عليه، وأما شقة أبو جميل التي اشتراها أواخر حياته بمال ابنه فقد احترقت نتيجة سقوط قذيفة: "ويصل أبو جميل وأبو وائل، ليجدا رجال الإطفاء يمدون خرطوم الماء وهم يحاولون إطفاء الحريق، تمر نصف ساعة، والنار ما تزال تشتعل، الشقة كلها تشتعل"¹⁵.

وصوّرت الرواية أيضاً الدمار الذي لحق بالفندق السياحي وما يجاوره من أماكن نتيجة انفجار وقع في مكان قريب: "انفجار مرّوع عند الساعة السادسة من صباح هذا اليوم يدمر مقهى جحا في ساحة سعد الله الجابري بحلب، ويلحق الأضرار بالفندق السياحي المقابل للمقهى"¹⁶.

ووصفت القذائف التي تتساقط هنا وهناك مخلّفة دماراً كلياً أو جزئياً في المكان، كسقوط القذائف أمام دكان أخي أبي جميل، وفي محيط داره في حي المعادي، والقذائف في محيط جامع جمال عبد الناصر وعلى ساحة الأحرار في الحي نفسه. كما وصفت أثر الحرب على حديقة السبيل نتيجة إهمال العناية بها، فبيبست أشجارها وغابت خضرتها، وتحوّلت إلى مكان للفساد بعد أن كانت متنقّساً يأوي إليه الناس للترويح عن أنفسهم والتمتع بخضرة الأشجار وأصوات العصافير ورقفة الماء وتنشق الهواء العليل، ولهذا أجرى الروائي مقارنة بين ما كانت عليه الحديقة قبل الحرب وما آلت إليه بعدها: "هذه هي البركة، ماذا حصل؟ كم كانت جميلة، رقيقة المياه شفافة، أرضها مفروشة بالسيراميك الأزرق الفاتح، الماء فيها بلون السماء، وفي الوسط نافورة صغيرة، يتقاذف الماء منها ويسقط مثل المطر الخفيف، كانت حافاتها واطنة وهي من حجر أصفر أملس ناعم كالمخمل، لا أرى الآن سوى الحفائر في أرضها، وحافاتها مكسرة، وفي وسطها أنابيب رقيقة وأخرى

⁹ الرواية، ص137.

¹⁰ الرواية، ص294.

¹¹ الرواية، ص308.

¹² الرواية، ص342.

¹³ الرواية، ص81.

¹⁴ الرواية، ص336.

¹⁵ الرواية، ص444.

¹⁶ الرواية، ص235.

ثخينة كأنها أوردت وشرايين... هذا تدمير يا أبو جميل... وفي ظني هو بفعل قذيفة، أو قذائف... يا إلهي، كانت حديقة السبيل غير ما هي عليه اليوم، ما توقعت رؤيتها على هذا الشكل".¹⁷

ولم تسلم الأماكن الدينية والأثرية من آثار الحرب أيضاً، كنسف باب القلعة الأثري، ومنذنة الجامع الأموي الأثرية.¹⁸ وفي هذا ما يدل على همجية الحرب ولا مشروعيتها، لأنها تأتي على البشر والحجر، وتدمر العمق التاريخي والثقافي والحضاري.

6. موقف الروائي من الحرب

ينطلق الروائي من موقف مناهض للحرب، وهو موقف إنساني حضاري ببناء، يرفض الهدم والدمار بأشكاله كافة، بما فيه هدم الإنسان بالقتل والتشريد والإضرار، وهدم المكان بالتخريب والإيذاء؛ أي هدم الحياة بصفة عامة.

ويتشابه إلى حد بعيد مع مواقف أدباء عرب وأجانب، قديماً وحديثاً، ولا سيما موقف الشاعر زهير بن أبي سلمى في قصيدته المعلقة المشهورة، التي يصف فيها آثار الحرب بقوله:¹⁹

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم	وما هو عنها بالحديث المرجم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة	وتضر إذا ضربتموها فتضرم وتلقح كشافاً
فتعرككم عرك الرحي بثقالها	ثم تنتج فتنتم

ومن المواقف التي تدين الحرب أن تضع أم نديم مولودها قبل أوانه على أصوات الانفجارات والقذائف بدلاً من الزغاريد. وقد أصر أبوه على تسميته حرباً، وأصرت الأم على تسميته سلاماً. وتدخّل أبو جميل لحلّ الخلاف وأجرى استفتاء، فانتصر اسم حرب على اسم سلام، وكان عدد الأصوات لصالح الاسم حرب ثلاثة عشر صوتاً، هي أصوات الأطفال الأكثر عدداً، في حين كان عدد الأصوات لصالح الاسم سلام مجرد ثمانية، هي أصوات الكبار. وهذا لا يعني مطلقاً أنّ الروائي ينتصر للحرب، بل يعني إدانتها؛ لأنّ الأطفال لا يعون خطورة الحرب. كما يدل على خطورة مستقبل هؤلاء الأطفال الذين فتحو عيونهم على الحرب، وهم لا يعرفون معنى السلام. ولهذا يمكن القول إنّ هذا العمل "الأدبي ليس مجرد انعكاس لواقع ولوعي جماعي فعلي، ولكنه يعكس الدروة من وعي مجموعة محدّدة"،²⁰ تدرك الخطر الذي ينطوي في طبّات الحرب.

لقد كانت الرواية انعكاساً للحياة اليومية، والواقع المعيشي للناس، وهذا ما جاء على لسان الدكتور سامي، الذي كان يخطّط لكتابة رواية يسلمت فيها الضوء على معاناة البسطاء في الحرب، حيث يقول: "أنا لن أصور الحروب ولا المعارك ولا المتقاتلين، ولن أحشد الأسلحة لا الخفيفة ولا الثقيلة، أنا سأصور معاناة الناس البسطاء العاديين في هذه الظروف، وللقارئ الحق في فهم ما يشاء، سأصوّر نفسي وأنا أكتب مسرحية، لا يمكن حشد الجيوش فيها ولا الأسلحة ولا العتاد".²¹

وعنوان الرواية "شقة على شارع النيل" الذي يشعر المتلقّي بالأمن والسلام يمثّل ما يُصطلح عليه بالبدل أو المعادل الموضوعي روائياً²² مقابل موضوع الرواية الحرب؛ ف(شقة) مكان يوحى بالطمأنينة، و(النيل) كلمة تحيل القارئ إلى نهر النيل رمز الخضرة والحياة، وكذلك أسماء معظم الشخصيات في الرواية، كجميل وهيفين وشيرين وغيرها، توحى بالجمال والسلام والحياة.

ولإبراز أهمية السلام في الحياة جعلنا الروائي منذ البداية نتوقع حصول أمرٍ جليل للدكتور جميل. واستطاع تحقيق شرط المؤلف الذي "يضع نصب عينه السطر الأخير عندما يكتب السطر الأول"،²³ ممسكاً بخيوط عمله الفني، وانتقل بالقارئ شيئاً فشيئاً، ليأخذ بيده إلى المشهد الأخير الذي صوّر فيه مقتل الدكتور جميل. وهو ما يشعر به القارئ من موقف أبي جميل الراض للزينة التي اشترتها أم جميل احتفالاً بقدوم ابنتها جميل، ثم أتى بسقوط صورته، وفي نهاية الرواية وقع ما كنا ننتظر.

ولعلّ الروائي عمل بنصيحة جان ريكاردو حين قال: "فيما أنّ القصة معروفة في خيوطها الأساسية قبل أن يمسّ القلم الورق، أفليس مغريباً أن نحققها في نقطة من مجراها بمقطع يكون خلاصة لها، إذّك يجري التنازع بين القصة وخلصتها ذاتها".²⁴ وهذا ما دفع الروائي إلى بث بعض أحداث الرواية على نحو إرهابات توّمن إلى النهاية المحتملة، ولا سيما سقوط صورة جميل.

فالروائي أراد للقارئ من خلال هذا التدرّج بالمأساة أن يتعاطف مع جميل ووالده وأمه، وبالتالي أراد له أن يقف موقف العداة أمام الحرب التي سبّبت هذه المأساة.

¹⁷ الرواية، ص296.

¹⁸ الرواية، ص352.

¹⁹ الزورني والتبريزي، شرح المعلقات العشر، تحقيق محمد رسلان طحان، دار مهارات للعلوم، سورية 2008، ص101.

²⁰ تودوروف، تزفيتان: القصة الروائية المؤلف، تر: خيري دومة، ط1، دار شقيقات، القاهرة 1997، ص115.

²¹ الرواية، ص183.

²² ينظر: الفصيل، سمر روجي: ملامح في الرواية السورية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1979، ص62.

²³ ريكاردو، جان: قضايا الرواية الحديثة، تر: صياح جهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1977، ص261.

²⁴ المرجع السابق، ص263.

وفي المقابل يصّر الروائي على قوة الحياة مقابل الموت؛ فموت الطبيب جميل قابله حياة جميل الذي يوشك أن تضعه أخت أبي جميل. فقد استشهد الدكتور جميل قبيل نهاية الرواية، وفي نهايتها يطلب أبو جميل من أخته أن تسمي مولودها باسم ابنه جميل، وهو رمز إلى قوة الحياة وتجديدها وانبعاثها من جديد مقابل الموت.

والروائي لم يصف المعارك، ولا ساحات القتال، ولا آليات الدمار، وإنما اقتصر على تصوير معاناة المدنيين، وجاء واضحاً تركيزه على تصوير مقتل النساء والأطفال والشخصيات المثقفة بالإضافة إلى الناس البسطاء. فالروائي يريد أن يقنع القارئ برفض الحرب عامة لما تسببه من قتل هؤلاء الأبرياء، فهم الخاسر الأكبر فيها.

7. وقفة نقدية

نستطيع القول إن الرواية اتّسمت بالواقعية، واستمدّت مرجعيتها هذه من خلال نقلها الأحداث التي جرت فعلاً في أثناء الحرب في حلب؛ فالتفجير الذي وقع بالقرب من الفندق السياحي، ونسف باب القلعة، ونسف منذنة المسجد الأموي كلها أحداث جرت في الواقع، والفرق بين هذه الأحداث في الرواية والواقع أنها وقعت في الواقع قبل زمن وقوعها في الرواية. ليس هذا فحسب، بل إنّ الأمكنة في الرواية تتشابه إلى حد بعيد مع الواقع. وهذا يعني أن الروائي أراد أن يقترب بروايته من الواقع ليجعل منها وثيقة تاريخية أدبية يستطيع قارئها أن يعيش أجواء الحرب، وتستطيع الأجيال القادمة أن تقرأ التاريخ الذي نعيشه الآن وغداً، ليس من كتب التاريخ المصقولة، وإنما من روايات هذا الجيل والأجيال القادمة²⁵.

واتّسمت الشخصيات كذلك بالواقعية أيضاً؛ فمن يعرف شخصيات هذه الرواية يظنّ أنه يعايشها، وتبدو له وكأنها تحيا وتشعر وتنفس وتحس. إنها صورة عتاً، وربما رأى الواحد ممّا نفسه في إحدى شخصيات الرواية، ولا سيما من عاش في ظروف مشابهة. وبالتالي استطاع الروائي أن يكون "خالقاً حياً، يخلق شخصاً أحياء، يعيشون بيننا، ويتنفسون هواءنا، ويكونون صورة عتاً"²⁶.

الرواية تنتهي إلى ما يعرف بالواقعية النقدية من خلال عنايتها بالنمذجة، التي يقصد بها "عملية تصوير الكاتب لشخصية تتمثل فيها مجموعة من الفضائل أو الرذائل أو من العواطف المختلفة التي كانت من قبل في عالم التجريد، أو متفرقة في مختلف الأشخاص، بطريقة تجعلها حيّة وكأنها من خلق الطبيعة"²⁷. ولعل هذه النمذجة تمثّلت أولاً في شخصية أبي جميل، الذي يمثل أحد النماذج الذي ذكرها محمد غنيمي هلال²⁸. هو نموذج الإنسان المحب للخير؛ فهو يحمل صفات الخير عامة، من إخلاص ووفاء وحب وغيرها.

وعلى الرغم مما يشحن هذه الصورة من عناصر المأساة، تفرّق في ثناياها ظلال ندية من الحب والبساطة والأمل، وتحت هذه الظلال ذاتها تبرز مواقف الروائي بإيجابتها حيال الناس البسطاء، وبسليبيتها حيال الحرب التي يعاني منها هؤلاء البسطاء على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم.

وقد شكّلت شخصية أبي جميل محور العملية السردية وأداتها للتعبير عن أطروحات الرواية، وذلك من خلال حيازتها المساحة الأكبر من السرد الروائي من جهة، ولما حملته من كفاءة روائية أكسبتها صفة الشخصية التي "تعطي للحدث انطلاقة الدينامية"²⁹ من جهة أخرى.

وثمة أمر آخر يضفي الواقعية على الرواية، هو ثبات الشخصيات الرئيسية في المكان على الرغم من الخطر المحدق بهم، وقد عبرت تلك الشخصيات عن رضى بقدرها، وهو ما يساعدها على الثبات في المكان؛ فالحرب تدفع الناس إلى ترك المكان، ولكن الروائي أراد لها الثبات.

وكانت شخصيات الرواية كثيرة، تكاد تبلغ الثلاثين، وتنوعت بين أطفال وشيوخ ونساء ورجال ومثقفين وعمال وباعة، وتعددت جنسياتها، ففيها السوري والكردي واللبناني والفلسطيني، وكان بينها علاقات متواشجة وضرورية. كما كان لكل شخصية دورها حتى نهاية الرواية، ولم يكن ممكناً الاستغناء عن أي منها. ومن ذلك شخصية الأخت التي ظهرت في البداية؛ ليكون لها دور في النهاية، وهو وضعها مولوداً، وظلّب أخها أن تسميه باسم ابنه.

ولعلّ قارئاً يسأل: لماذا لم يقدم الروائي صورة كاملة عن الحرب في سورية، واكتفى بتصوير آثارها، ولا سيما في حلب، والجواب: ليس من مهمّة الروائي أن يكتب عن كل شيء، فهو حرّ مخيّر فيما يكتب، ويمكن القول: نحن إزاء رواية اجتهدت لتنتقل الآثار المدمرة للحرب ومدى الضرر الذي لحق الناس عامة.

وإذا كانت وظيفة النقد الأولى "تنقيف القارئ بإعانتته على تفهم الأعمال الأدبية وكشف المغلق من مضامينها، وإدخاله إلى مواطن أسرارها الجمالية، وإرهاق ذوقه وحسه الجمالي، وإغناء وجدانه ووعيه بالقدرة على استبطان التجارب والأفكار والدلالات الاجتماعية والمواقف الإنسانية"³⁰ فإننا نرى أنه من واجبنا أن نقول بعد الذي استطعنا توضيحه في الرواية إن الروائي استطاع أسر قارئه منذ بداية الرواية إلى آخرها محققاً بذلك ثنائية المتعة والفائدة، اللتين تمثلان أحد أهم وظائف الأدب³¹.

خاتمة

²⁵ منيف، عبد الرحمن: الكاتب والمنفى- هموم وأفاق الرواية العربية، دار الفكر الجديد، بيروت 1992، ص43.

²⁶ مينة، حنا: هواجس في التجربة الروائية، بيروت 1982، ص69.

²⁷ بوشعير، الرشيد: الواقعية وثوراتها في الأدب السردية الأوربية، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1996، ص56.

²⁸ ينظر هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، ط5، دار العودة، بيروت، بلا تاريخ، ص303.

²⁹ بحراري، حسن: بنية الشكل الروائي الفضاء الزمن الشخصية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء 1990، ص219.

³⁰ مروءة، حسين: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، دار المعارف، بيروت 1988، ص8.

³¹ ويليك، رينيه، وارين، أوسنن: نظرية الأدب، تر: محيي الدين صبحي، مراجعة: حسام الخطيب، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1985، ص31.

لقد استطاعت رواية "شقة على شارع النيل" أن تقدم صورة لانعكاس الحرب على واقع الحياة، وتأثيرها في المواطنين الأمنيين، وما قادت إليه من قتل وهجرة ونزوح. كما قدمت صورة عن تأثير الحرب في المكان، حيث دمرت البيوت والمساكن وأحرقتها، وأنتت على المساجد والأماكن الأثرية.

واستطاعت هذه الرواية أن تقدم انعكاس الحرب على الواقع من خلال الحياة اليومية المعيشية، ومن خلال الواقع الثقافي واليومي. ولم تلجأ الرواية إلى تصوير المقاتلين، ولا إلى وصف آلات الحرب والدمار، وكانت بعيدة عن ساحات القتال. كما ابتعدت الرواية عن المبالغة أو الحشد الإعلامي أو الدعاوي، ولجأت إلى اللوحات المشهدية العريضة، وإلى الحوار. ووضعت القارئ في عمق المكان، وتركته يحس ويرى وينفعل؛ ليفهم كما يشاء، ويحلل ويستبصر، من غير أن تلقنه درساً، أو تملئ عليه عبرة أو موعظة.

وكانت الشخصيات، على كثرتها، غنية، حية تملك أبعادها الاجتماعية والثقافية، وتنبض بالحياة، ولها مواقفها وأفكارها المختلفة والمتنوعة.

وتبدو الرواية قد كتبت في خضم الواقع عام 2015 وقبل انتهاء الحرب، مما يدل على قوة التأثير والانفعال، ويؤكد مسؤولية الأديب، وضرورة حمله أمانة التاريخ فنيا للمرحلة التي يعيشها، ومواكبة روح العصر. وهذا ما فعلته هذه الرواية بنجاح. فليس من الضروري أن ينتظر الأديب خمسين عاماً؛ ليكتب عن ذكريات مرحلة كان قد عاشها.

المراجع

- بحراوي، حسن: "بنية الشكل الروائي. الفضاء، الزمن، الشخصية". ط1. المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء 1990.
- بو شعير، الرشيد: الواقعية وتياراتها في الآداب السردية الأوربية. الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996.
- ريكاردو، جان: قضايا الرواية الحديثة، ترجمة صباح جهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977.
- الزوزني والتبريزي، شرح المعلقات العشر، تحقيق. محمد رسلان طحان، دار مهارات للعلوم، سورية، 2008.
- تودوروف، تزفيتان: القصة الرواية المؤلف، ترجمة خيري دومة، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 1997.
- الفيصل، سمر روجي: ملامح في الرواية السورية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1979.
- محيك، أحمد زياد، شقة على شارع النيل، دار أمل الجديدة، دمشق، 2018.
- مروة، حسين: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي، دار المعارف، بيروت 1988.
- منيف، عبد الرحمن: الكاتب والمنفى هموم وأفاق الرواية العربية، دار الفكر الجديد، بيروت، 1992.
- مينة، حنا: هواجس في التجربة الروائية، بيروت 1982.
- هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، ط5، دار العودة، بيروت، بلا تاريخ.
- ويليك، رينيه، وارين، أوستن: نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبيحي، مراجعة حسام الخطيب، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1985.

The Reflections of The Syrian War on The Roman as in the Example Novel of “The Apartment on Nile Street”

Abstract

The Arabian novels in modern age had a great impetus; it considerably stimulated its authors' imagination. Since novel is a wide space comprising of so much data and multiple themes, which poetry and other literary genres can't contain. Thus Arabian geniuses' pens to stand against wars are intensively attracted. Several novels were written about Arabs' wars in contemporary time and many novels discussed Arabs' historical wars!

What is remarkable in a novel discussing a historical war taken part in a period of history is its power to convey news and information to the reader cannot find in history books. Historians often are interested in battle dates, its leaders' names, its soldiers' number and consequences, whereas a novel can report this information, portray people and fighters' actions, impulses, and feelings and recount individual situations related to ordinary persons. Therefore, a war novel is excepted as a literary and historical document and a significant reference from which readers can obtain data that do not concern historians.

The war that has continued in Syria in a literary sense since 2011 has the most influential impact upon people in contemporary era. It has an effect on humans and places, and it is not merely restricted to Syria and its people, but it goes beyond its borders to neighboring countries.

This study is trying to reveal the reflections of war in Syria between the years of 2011 and 2018. The research itself first discusses Novelist Ahmet Ziyad Muhabbik's Novel Named “Apartment on the Nile Street” and it briefly summarizes the novel. Then it asserts the reflections of the war on individuals and their impacts on their lives, the reasons for their deaths and migrations. Later on, it deals with the reflection of the war on the lives in the ruined place. Then he tries to explain the attitude of the novel in the war situation by supporting the painful image of war crimes with pictures. It fulfills the mission of presenting its artistic image of the reflection of war on events. Finally, this work tries to reveal the real result of the war mentioned in the novel.

Keywords: Novel, Muhabbik, War, Syria, Nile Street.

انعكاس الحرب في سورية على الرواية رواية "شقة على شارع النيل" نموذجًا

ملخص البحث

شكل موضوع الحرب إحياء كبيراً للرواية العربية في العصر الحديث، وأوقد خيال كُتّابها على نحو لافت للنظر. ولأن الرواية فضاء رحب قادر على استيعاب معلومات واسعة، وموضوعات متعددة، لا يستطيع الشعر وغيره من الأجناس الأدبية الأخرى استيعابها، فقد جذبت إليها أفلام المبدعين العرب للتعبير عن مواقفهم نحو الحروب. فكم من روايات كتبت في حروب العرب في العصر الحديث! وكم من روايات تناولت حروب العرب التاريخية!

إن ما يميز رواية تتناول حرباً ما من كتابة تاريخية تتناول الحرب نفسها هو قدرة الرواية على نقل أخبار ومعلومات لا يعثر عليها القارئ في الكتابة التاريخية. فالمؤرخون غالباً ما يشغلهم تاريخ المعارك وأسماء قادتها وعدد جنودها ونتائجها، بينما تستطيع الرواية تقديم هذه المعلومات بالإضافة إلى نقل وقائع ومشاعر وأحاسيس المقاتلين والناس، وتسجيل حالات فردية ترتبط بأشخاص بسطاء. ولهذا تعد رواية الحرب وثيقة تاريخية أدبية، ومرجعاً مهماً للقراء، يستطيعون من خلالها معرفة معلومات لا يلقي المؤرخون لها بالاً. وتعد الحرب التي وقعت في سورية منذ عام 2011، ولما تنته بعد، من أعظم الحروب التي أثرت في الناس في العصر الحديث. حيث طال أثرها الإنسان والمكان. ولم يقتصر على سورية وأهلها فحسب، بل تجاوز حدودها إلى خارجها أيضاً. ولا سيما البلاد المجاورة لها.

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن انعكاس الحرب في سورية بين عامي 2011 و2018 على الرواية. ويختار رواية "شقة على شارع النيل" للروائي أحمد زياد محبك عينة للدراسة. ويعنى بتقديم ملخص عنها، ثم يكشف عن انعكاس الحرب على الشخصيات، وما كان لها من تأثير في حياتهم، وما أدت إليه من قتل وهجرة ونزوح، ثم يبين ارتدادها على المكان، وما تركت فيه من دمار وخراب. كما يعنى بتوضيح موقف الروائي من الحرب، ويؤكد إدانته لها، من خلال تصوير مشاهد الموت المؤلمة. ويخلص البحث إلى واقعية الرواية، ودقتها في التصوير، وأمانتها في تقديم رؤية فنية لأثر الحرب في الواقع.

الكلمات المفتاحية: الرواية، محبك، الحرب، سورية، شارع النيل.

Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları

Discussion's Qualification of Ijmâ' in Usûl Al-Fiqh

Yusuf EŞİT^a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: yusufesit11@hotmail.com.tr , <http://orcid.org/0000-0002-9694-0878/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	27.04.2019
Kabul Tarihi:	14.06.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

“Müslüman müctehidlerin şer’î bir konuda ittifak etmeleri” olarak tanımlanan icmâ fıkıh usûlü delilleri arasında şeref sırası sünnetten sonra, kuvvet sırası Kitaptan önce olan ve kesin bilgi sağlayan bir delildir. İcmân kesin bilgi kaynağı oluşunun altında ümmetin tümünün yanılmazlığı inancı yatmaktadır. Ümmetin masum kabul edilmesi beraberinde icmâ ehlinin kim olduğu problemini getirmiştir. Ümmetin tüm fertlerinin, sadece bilginlerin ve belirli konularda uzman olan bilginlerinin onay ve muhalefetinin icmân in’ikâdında etkisi usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışma problemin bilgiye dayalı olan kısmı ile ilintilidir. Bu noktada kimi usûlcüler ümmet lafzının ifade ettiği umûm gereği icmâda âvâmın da onayının gerektiğini savunurken çoğunluk usûlcüler ise âvâmın ne onay ne ede hilâfının icmâda etkisi olmadığını ileri sürmektedirler. Çoğunluk usûlcülere göre icmâ müctehidlerin ittifakı ile tahakkük eder. Kimileri sadece herkesçe bilinen konularda âvâmın onayını gerekli görerek mevzu bahis problemi aşmaya çalışmışlardır. Böylelikle uzmanlık gerektiren konularda âvâm, müctehidler tabi olması gerektiğinden müctehidlerin ittifakı aynı zamanda dolaylı olarak ümmetin ittifakı anlamına gelmektedir. Herkesin bilmek zorunda olduğu konularda ise âvâmın da onayı aranarak problem “bilme” üzerine dayandırılarak çözülmeye çalışılmaktadır. Müctehidlerin onay ve hilâfının icmâda etkisinde tartışma olmamakla beraber belli konularda uzman olanların icmâda onayları usûlcüler nezdinde tartışılmıştır. Kelamcıların, usûlcülerin, muhaddis ve benzerlerinin icmâ ehliyeti bu bağlamda ele alınmıştır. Fukahâ usûlcüleri fıkıh usulü bilme üzerinden meseleyi ele alarak mihenk taşı niteliğindeki şartı dile getirmiş, bu şartın eksik olduğu kimseleri icmâ ehli saymamışlardır. Mütekelimîn usûlünde de benzer tartışma kendisini fûrû’u ezbere bilme ile usûlü bilme üzerinde meydana gelmiştir. Ancak her iki ekolde de ortak olan husus kelamcı, muhaddis vb.lerinin fıkıh ve fıkıh usulünü bilmemelerinden ötürü icmâ ehli olmadıklarının ifade edilmesidir. Bununla beraber meseleyi ictihad bağlamında ele alan Cüveynî (ö. 478/1085) ictihâd ehliyetine haiz kimselerin uzman olduğu ilimi dikkate almaksızın icmâ ehli olduğunu, bu ehliyetin yoksun olduğu kimselerin uzman olduğu ilim dalının ehemmiyetinin olmadığını ve icmâ ehlinin olmadığını belirtir.

Problemin diğer kısmını ise adalet oluşturmaktadır ki fasık ve bidatçi bir müctehidin onay ve muhalefetinin icmâda etkisi bu bağlamda ele alınmaktadır. Usûlcüler icmâ ehliyetinin ictihâd ehliyeti ile bağlantılı olarak fetvâsı makbul olan müctehid için aranan ictihâd ve adalet şartlarını icmâ ehli için de ileri sürmektedirler. Biz de bu çalışmamızda icmâ ehlinin kimler olduğunu klasik usûl kaynakları çerçevesinde ele alıp ehil sayılmayanların muhalefetine rağmen oluştuğu iddia edilen birkaç icmâ örneğini zikredeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, İcmâ, Müctehid, Âvâm, Fasık

GİRİŞ

İcmâ terim olarak “dini konularda Ümmet-i Muhammed’in ittifak etmesi”¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111) icmân biri icmâ ehli diğeri icmân kendisi olmak

¹ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, el-Mustasfâ, thk.

üzere iki rüknü olduğunu söylemektedir.² İcmâ ehli ile ilgili tartışmalar icmân hücciyeti için delil olarak ileri sürülen nakli delillerde³ geçen “Müslüman”, “Mümin” ve “Ümmet” lafızlarının anlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fukahâ bu rivayetleri ümmetin yanılmazlığına yani masumiyetine ilişkili olarak görüp onların ittifakına uyulması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. İcmâ ehli Hz. Muhammed’in ümmetidir.⁴ Bununla beraber ümmetin zahir anlamının kapsamına herhangi bir vasıf ve zaman kaydı olmaksızın tüm Müminler girmektedir. Çocuk ile akıl hastalarının onay ve muhalefetinin icmâda etkisi olmadığı hususunda tartışma yoktur.⁵ Asıl tartışma ümmet içinde mükellef olanların tümünün mü yoksa bir kesiminin mi ittifakının icmân oluşmasını sağlayıp sağlamadığıdır. Nitekim Gazzâlî sıradan âvâmın, usûlcü olmayan fakihin, fakih olmayan usûlcü, fasık ve bidatçi müctehid ile tabi’ün asrından olup sahabe asrına yetişen müctehidin onay ve muhalefetinin tartışmalı olduğunu belirtmektedir.⁶ İcmâ ehliyetine dair belirlenen her kayıt bu kaydı ihtiva etmeyen kesimi dışarda tutmaktadır. Aynı şekilde icmâ ehli konusu için belirlenen farklı kriterler icmân oluşup oluşmadığı şeklindeki farklılığın kaynağını teşkil etmektedir. İcmâ ehli tartışmaları aynı zamanda inananların dinî yaşamları üzerinde bağlayıcı karar almaya kimlerin katılacağı problemine de ışık tutmaktadır.

İcmâ ehli ile alakalı genel olarak biri ehliyet diğeri adalet olmak üzere iki şartın ileri sürüldüğünü söyleyebiliriz. Ehliyet ile icthâd yeterliliği kast edilmektedir. Söz konusu bu iki şartı kimi usûlcüler icmâ tanımlarına da yansıtmıştır. Örneğin Hanefî usûlcü Debûsî (ö. 430/1039) hüccet olan icmâ’ı “*icthâd ve adalet ehlinden oluşan asrın âlimlerinin bir hüküm üzerine ittifak etmeleri/birleşmeleri*”⁷ olarak tarif etmektedir. Onun bu tarifi esasında icmâ ehlinin kimler olduğu ve olmadığı ile alakalı bilgi de vermektedir. Biz de çalışmamızın omurgasını Debûsî’nin tanımında yer verdiği iki kayıt üzerine inşa edeceğiz.

1. İCTİHÂD EHLİYETİ

İctihâd ehliyetine sahip kimsenin onay ve muhalefetinin icmâda etkili olduğu hususunda bir ihtilaf olmamakla beraber kelam, hadis gibi belli alanlarda olanların onay ve hilâfının icmâdaki etkisi usûl eserlerinde tartışılmıştır. Çeşitli fırkalara mensup ehl-i kelâmın icmâda dikkate alınıp alınmayacağı bağlamında muhatabıyla tartışan ilk kişi Şafîi olmuştur.⁸ Dolayısıyla böyle bir tartışmanın hicri ikinci asır fukahâsının gündeminde olduğunu söyleyebiliriz. Cessâs ise Hanefî mezhebi imamlarının bu konuya dair bir şey söylediklerini bilmediklerini ancak onlardan sonra ilim ehlinin bu konuda ihtilaf ettiğini söyler.⁹ İctihâd ehliyeti kapsamında bu başlıkta ele alacağımız konulardan bir diğeri ise ümmet kapsamında olan âvâmın onay ve muhalefetinin icmâyâ etkisinin olup olmadığıdır.

1.1. Âvâmın Onay ve Muhalefetinin İcmâyâ Etkisi

Âvâm kelimesi âmme kelimesinin çoğulu olup kendisiyle genel halk kitlesi kastedilir. El-Bennânî (1198/1784) İcmâda âvâm ile müctehid dışındaki herkesin kast edildiğini

Muhammed Abdüsselam Abdüşşafî, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, y.y 1993, s.137. DİA’da icmân tanımı şöyle verilmiştir: “*Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri*”. Dönmez, İbrahim Kafî, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 417.

² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 143.

³ “*Kim kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Peygamber’e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu o yolda bırakır ve onu cehenneme sokar.*” Nisâ 4/115. Bu ayeti icmân hücciyetine delil olarak Şafîi’nin ileri sürdüğü söylenmektedir. Pekcan, Ali, *Klasik Usûl Düşüncesinde İcma Doktrini*, Yediveren Kitab, Konya 2009, s.102-103; Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâihü’l-ğayb (et-Tefsîrül-kebir)*, Üçüncü Baskı, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut h.1420, XI, 219. Hadislerde de ümmetin sapıklıktan korunduğu, delalet üzere birleşmeyeceği şeklinde rivayetler icmâa delil olarak ileri sürülmektedir. Söz konusu rivayetlerden bir kaçı şöyledir: “*Ümmetim hata üzere ittifak etmez.*” İbn Mace, Kitâbü’l-Fiten, 7/ 8; “*Allah, benim ümmetimi dalâlet üzere ittifak ettirmez*” Dârimi, Mukaddime, 8; Ebu Davud, Fiten, 1; “*Allah Teala’dan ümmetimi dalâlet üzere toplamamasını istedim o da bana bunu verdi.*” Ebu Davud, Fiten, 1. İbn Firkâh ümmetin yanılmazlığı ve buna bağlı olarak icmân kat’iyyetine dair ileri sürülen nakli delillerin zann ifade ettiğini bunlardan icmân kat’iliğinin anlaşılmadığını belirtir. İbn Firkâh, Ebü Muhammed Tâcüddin Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ’ el-Fezârî, *Şerhü’l-Varakât*, thk. Sâre Şafî el-Hâcîrî, Dârü’l-Beşâiri’l-İslamiyye, y.y t.y, s. 248-255.

⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143; Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 90.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁷ Debbûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü’l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dârü Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 28.

⁸ Şafîi, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Cima’u’l-ilm*, Dârü’l-Asâr, Kuveyt 1423/2002, s. 24; Nas, Taha, “İcmâ Teorisi ve Bakillânî’nin Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/30 2014, s. 20.

⁹ Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ‘Uceyl Câsim en-Nemşî, Vizâretü’l-Evkâf ve’Şuûni’l-İslamiyye, Kuveyt 1414/1994, III, 293.

belirtmektedir.¹⁰ Usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâda âvâmın ne onay ne de muhalefeti muteber değildir.¹¹ Ümmetin icmâi müctehid ehline indirgenince, icmân ümmete nisbeti problemi ortaya çıkmaktadır. Sadece müctehidlerin ittifakı ümmetin icmâi olarak isimlendirilebilir mi? Diğer taraftan masumiyet ümmetin tümüne ait kılınmışken ittifak ümmetin müctehidlerine hasredilmektedir. Ümmetin bütün bireylerinin onayı olmadan sadece bir kısmının ittifakı ile icmâ oluşabilmekte midir? Bu problemi aşmak adına literatürde ümmet icmâi ile müctehidler icmâi ayırımının kimi usûlcüler tarafından yapıldığını görmekteyiz. İbn Süreyc'in icmâ ehlini havâs ile sınırlandırıp âvâmı icmâ ehli olarak görmemesinden böyle bir ayırımın veya âvâmın icmâ ehli olup olmadığına dair problemin hicri ikinci asrın sonları ile hicri üçüncü asrın başlarında tartışıldığını söyleyebiliriz.¹² Böyle bir ayrıma gitmeyen usûlcüler ise âvâmın müctehide tabi olması gerektiğinden hareketle müctehidlerin icmânın ümmet icmâi olarak isimlendirilmesinde bir sakınca görmezler.

1.1.1. Fukahâ Usûlünde

Hanefî usûlcü Şâşi (ö. 344/955) ümmetin icmâi olarak tanımladığı icmâda, rey ve ictihâd ehlinin görüşünün muteber olduğunu¹³; âvâmın görüşünün ise bir değerinin olmadığını söylemektedir.¹⁴ Diğer Hanefî usûlcülerinden Debûsi de (ö. 430/1039) ictihâd şartını icmâ tanımında zikretmektedir. Ona göre akıl hastalarının hiçbir konuda görüşlerine itibar edilmez, aynı şekilde âvâmın muhalefetine de itibar edilmez.¹⁵ Hanefî usûlcü Serahsî (ö. 483/1090) de kendi mezhebî görüşlerine göre hevasına uymayan ve fiskını açığa vurmayan tüm müctehid alimlerin ittifakının hüccet olduğunu belirtir.¹⁶

Cessâs (ö.370/981) konuyla alakalı tüm ümmetin ittifakını icmâda gerekli gören ile icmâ'î hak ehline hasreden görüşü aktardıktan sonra ikinci görüşü sahih olarak niteler.¹⁷ O, icmâ'î asır ehlinin ittifakı olarak nitelese de o asırda yaşayan tüm ümmetin ittifakını icmâ'î in'ikâdî için gerekli görmemektedir. Nitekim o, icmâ ehlinin saymadığı Haricîleri¹⁸, Dâvûd ez-Zâhiri ile Kerâbisî'nin konum itibariyle icmâda onay ve muhalefetine itibar edilmeyen âmmî gibi olduğunu belirtir.¹⁹ Ancak burada sözü edilen icmâ uzmanlık gerektiren konulardaki icmâdır. Nitekim Cessâs, icmâi icmâa katılanlar açısından “*âmm ve hâssa'nın müşterek olduğu icmâ*” (ümmetin ve müctehidlerin icmâ'î) ve “*hâssa'nın icmâ'î*” olarak ikiye ayırarak ele alır.²⁰ Öğle namazının farz olan rekât sayısının dört oluşu, orucun ve haccın farz oluşu, zina ve içkinin haramlığı gibi herkesin bilmesi gereken hükümlerin icmânda âmm ve hâssa aynı konumdadır. Sadece ilim ehlinin bildiği örneğin hala ve erkek kardeşin kızını bir nikâhta toplamanın haramlığı gibi bilinmesi yaygınlık kazanmayan hükümlerde âvâmın görüşüne itibar edilmez. Bu hükümlerde ilim ehlinin ittifakına itibar edilir. Çünkü onlar Kur'an'da Allah'ın şahitleri²¹ olarak nitelenmektedirler.²²

Benzer ayrımı Pezdevî (ö. 482/1089) de yapmaktadır.²³ Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) Pezdevî'nin ifâdelerine getirdiği açıklamalarda âvâm ile havâsın bilme konusunda müşterek oldukları, reye ihtiyaç duyulmayan konularda iki tarafın ittifakının icmân in'ikâdî için şart olarak ileri sürüldüğünü belirtir. Öyle ki bir kesim âvâmın hilâfının farz edilmesi halinde bu tür icmâ in'ikâd etmeyecektir. Ona göre böyle bir durum gerçekleşmemiştir (عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ).²⁴ Taş, Serahsî'nin de âvâmın uzmanlık gerektirmeyen konularda icmâ'a katılabileceği

¹⁰ Bennanî, Abdurrahman b. Cadullah. *Hâşiyetü el-'Allâme el-Bennânî 'ala Şerhi'l-Mahhalî 'ala Metni Cem'î'l-cevâmi'*, Dârü'l-fıkr, Beyrut t.y, II, 177.

¹¹ Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri, *el-Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Ani, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1988, VI, 461.

¹² İbn Süreyc, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-vedâi' li mansûsi's-şerâi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr: 1502, vr. 123b-124a.

¹³ Şâşi, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlü's-Şâşi*, Beyrut, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1982, s. 287.

¹⁴ Şâşi, *Usûl*, s. 291.

¹⁵ Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, s. 28-29.

¹⁶ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Mearifi'n- Nu'mâniyye, Haydarâbâd 1372/1952, I, 311.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 293.

¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 295.

¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 296.

²⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 285.

²¹ Bk. Ali 'imrân 3/18.

²² Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III, 285.

²³ Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim, *Usûl el-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl üâ marifeti'l-usûl)*, Mir Muhammed Kütübhanesi, y.y t.y, s. 243.

²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y t.y, III, 239.

görüşünde olduğunu belirtir.²⁵ O, bu kanaate Serahsî'nin şu ifadesinden hareketle ulaşmaktadır: “Bir asrın âlimlerinin icmâında âvâmın kavli dikkate alınmaz. Çünkü o, bilinmesine ihtiyaç duyulan hüküm konusunda doğruyu bulamaz.”²⁶ Serahsî muhaddisi de, bir asrın âlimlerinin icmâ'ında, bilinmesine ihtiyaç duyulan hüküm konusunda doğruyu bulamadığından ötürü kavline güvenilemeyen âvâm gibi görmektedir.²⁷ Serahsî “bilinmesine ihtiyaç duyulan hüküm“ kaydı ile hem muhaddisi hem de âvâmı icmâ ehlinde çıkarılmaktadır. Ancak Serahsî'nin “âlimlerin icmâ” ifadesindeki icmâ ile âlimlerin bilgisi dahilindeki konuları kastettiğinden yukarıda aktardığımız uzmanlık gerektirmeyen konularda onun âvâmı icmâa dahil ettiği yorumuyla çelişmemektedir.

1.1.2. Mütakellimîn Usûlünde

İbn Süreyc (ö. 306/918), Mâverdi (ö. 450/1058) Şirâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085), Sem'anî (ö. 489/1096), İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), İbn Firkâh (ö. 690/1291) ve Tâcuddîn es-Sübki (ö. 771/1370) icmâda müctehidlerin ittifakının arandığını, âvâmın onay ve muhalefetine itibar edilmediğini belirtirler.²⁸ Zerkeşî, çoğunluğun görüşüne göre avâmın onay ve hilâfının icmâda etkisiz olduğunu aktarır. Akabinde onların gerekçeleri olarak Peygamber'in varislerinin âlimler olması ve Kur'an'da âlimlerin şahadetinin Allah ve meleklerle birlikte zikredilmesi²⁹, âvâmın dini konularda müctehidlere başvurmasının gerekmesi ve dini konularda fetva vermesinin haram olmasını zikreder.³⁰

İbn Süreyc'e göre Allah vasat ümmet ile ümmetin havâsını kastetmekte âvâmını kast etmemektedir. O vasat ile şahadetin kast edildiğini, şahadet ile de hakkı söyleyenlerin anlaşılması gerektiğini söyler. Hakkı da ancak bilgin olanlar söyleyebilirler.³¹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de, âvâmı icmâ ehli sayan görüşü şu dört gerekçeyle çürütmeye çalışır: a. *Âlimin hilâfına görüş beyân eden âvâmın dayanağı yoktur.* b. *İsmet sıfatı dinde doğruya ulaşanlar (isâbet) içindir. İsâbet ise âlimler için geçerlidir.* c. *Sahabe bu konularda âvâmın görüşünün dikkate alınmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.* d. *Ammî icthâd ehli değildir. Çocuk ve akılsızda olduğu gibi onun görüşü dikkate alınmaz.*³²

Âvâmı icmâda itibara almayanların yanında icmâya konu olan hükümler ve icmân nispet edileceği kesimler şeklinde bir ayırımla icmâı sınıflandıran bir yaklaşım da bulunmaktadır. Haffâf (ö.?) icmâı havâs ve âvâm'ın eşit olduğu icmâ ile sadece havâsın dahil olduğu icmâ diye ikiye ayırır. Birinci tür icmâa namazın sayıları, rekatleri ve Ramazan orucuna dair icmâı örnek olarak zikreder. İkinci tür icmâa ise cariyenin iddetinin hür kadınının yarısı olması şeklinde uzmanlık gerektiren konulardaki icmâı örnek olarak zikreder.³³ Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) te bu ayırımı yapmaktadır.³⁴

Bâkullânî (ö. 403/1013), âvâm ile havâstan herkesin bildiği dinin temel farzlarından olan örneğin namaz ve orucun vucûbiyeti için “*ümmet icmâ'ı*”, sadece havâsın bilebileceği fûrû'a dair hükümler için ise eğer âvâm icmâa dahil edilirse “*ümmet icmâ'ı*”, dahil edilmez veya bir grup âvâm âlimlerin ittifakına muhalefet ederse “*ümmetin âlimlerinin icmâ'ı*” olarak isimlendirileceği görüşündedir.³⁵ Söz konusu bu isimlendirmeye dair ayırım icmâ tanımına

²⁵ Bk. Aydın Taş, *Serahsî'nin İcmâ Anlayışı*, b.y, Diyarbakır 2016, 60; “Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Ali el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı”, *Şarkiyat ICSS'17 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır 2017, 390-391.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 312; Taş, *Serahsî'nin İcmâ Anlayışı*, s. 60.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 312.

²⁸ İbn Süreyc, *Kitâbü'l-vedâi'*, vr. 123b-124a; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad v. diğr., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, I, 27; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1924/2003, 91; *Şerhü'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2008, II, 720; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 264; Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'ül-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhamed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'i, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 480; 481; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002, I, 390-391; İbn Firkâh, *Şerhü'l-Varkât*, 241; Sübki, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Cem'ül-cevâmî'*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, s.76.

²⁹ “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.” Ali 'imrân 3/18.

³⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhit*, IV, 461.

³¹ İbn Süreyc, *Kitâbü'l-vedâi'*, vr. 123b-124a; Davut Eşit, *Şâfi'i Fikh Usûlünün Gelişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s.150.

³² Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyad el-'Alvânî Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, IV, 197.

³³ Haffâf, Ebu Bekr Ahmed b. Ömer, *el-Aksâm ve'l-Hisâl*, Chester Beatty Library, Dublin nr: 5115, vr. 7a.

³⁴ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmam Ehli Sünne Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye*, Kahire 2005, s. 201-202; “Mukaddime fi nuket min usûli'l-fikh”, *Mecmu'u resâil min usûli fikh*, Matbaatü'l-ehliyye, Beyrut 1906/1324, s. 9.

³⁵ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu't-telhis fi usûli'l-fikh*,

da yansımıştır: “İcmâ: şer’î hükümler üzerinde ümmetin veya ümmetin alimlerinin ittifakıdır.”³⁶ Bâkılânî de icmâda itibar edilen ittifakın ümmetin âlimlerinin olduğu olduğunu belirtir. İcmâ’da âvâmın muhalefetinin itibara alınması, asılsız ve delilsiz konuşan âvâmın görüşüne meşruiyet kazandırır. Halbuki asırlardan beri âvâm ve havâstan herkesin kabul ettiği ve ittifak ettiği şey, âvâmın muhalefetine itibar edilmeyeceğidir.³⁷ Bâkılânî, meseleyi isimlendirmeye indirgemektedir. O uzmanlık gerektirmeyen temel farzlara dair icmâa âvâmı dahil ederek böylesi bir icmâa “ümmet icmâ’ı” isminin kullanılabilceğini ifade ederek belli konularda âvâmı icmâa dahil etmektedir.

Mutezili usûlcü Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ümmetin tümünün icmâ ehli olmadığını, ictihâdi meselelerde âmmîye itibar edilmediğini söyler. Bu yaklaşımı ile ictihâdi meseleyle ictihâdi olmayan mesele arasında bir ayırım yaptığı ve âvâmın ictihâdi olmayan meselelerde dikkate alınması gerektiği görüşünü zımnem kabul ettiği anlaşılmaktadır.³⁸

Bir diğer Mâlikî usûlcü olan Bâcî (ö. 474/1081) Bâkılânî’nin görüşünü, her konuda âvâmın görüşünün dikkate alınması gerektiği şeklinde hatalı olarak aktarır. O, akabinde konularına göre âvâm havâs ayırımını haklı bulup bu görüşü cumhur-u fukahânın görüşü olarak kaydeder. Bâcî fakihlerin bilebileceği konularda âvâmın ulemaya tabi olmak durumunda olduklarından onların hilâfının dikkate alınmayacağını belirtir. Ancak herkesin bilmekle mükellef olduğu konularda ise âvâm havâs ayırımı olmaksızın herkesin görüşüne itibar edilmesi gerektiğini söyler.³⁹

Gazzâlî de meseleleri ikiye ayırarak ele alır: İdraki hususunda herkesin (âvâm ve havâs) müşterek olduğu beş vakit namaz, ramazan orucunun vücûbu gibi konular ile sadece havâsın idrak edebileceği alım satım gibi hükümler.⁴⁰ O âvâmın icmâa katılımının tasavvur edilebileceğini belirtir. Gazzâlî âvâmın, havâsın icmâ ettikleri hususlarda hakikatin ehlü’l-hal ve’l-akdin icmâ ettiği şeyler olduğu hususunda ittifak etmiş ve böylelikle onların icmâına muvafakat etmiş olduklarını belirtir. O, bundan ötürü alimlerin ittifakı ile oluşan icmân da ümmet icmâ’ı şeklinde tabir edilmesini güzel ve uygun bulur.⁴¹ Bu yaklaşımı ile o, Bâkılânî’nin yaptığı gibi isimlendirmede ikili bir ayırımı gitmez.

Gazzâlî, âmmî’nin alimlerin ittifakına muhalefetine farazî bir mesele olarak görüp aklı başında bir âmmiden bunun sudur etmesinin tasavvur olunamayacağını belirtir.⁴² Bununla beraber âmmînin muhalefetine rağmen icmân oluşacağına dair deliller ileri sürer. Bu delillerden biri âmmî’nin doğruyu arama ehliyetine sahip olmamasıdır. Bu ehliyetin eksikliği sebebiyle o, çocuk ve akıl hastası hükmündedir. “Ümmetin hatadan korunmuşluğu” ile kast edilen sahip olduğu ehliyet ile doğruyu bulması tasavvur olunan kişilerin masumludur.⁴³ İkinci bir delil ve daha kuvvetli delil ise Sahabenin bu hususta âvâma itibar edilmeyeceği üzerinde icmâ etmiş olmasıdır. Diğer bir delil ise âmmînin alimlere tabi olması gerektiği, onlara muhalefeti sebebiyle asi olacağı ve onlara muhalefet etmesinin kendisine haram olduğudur.⁴⁴

Gazzâlî, âlimlerin ittifakı ile oluşan icmân “ümmet icmâ’ı” olarak isimlendirilip bütün ümmete mal edilmesini alimlerin icmânının aynı zamanda âvâm tarafından da tabi olunması gereken bir husus olması veya âvâmın alimlere tabi olması gerektiğine bağlamaktadır. O, âvâmın muhalefetinin anlamsız olduğunu, onların onayına gerek kalmadan icmân in’ikâd ettiğini belirtir. Böylelikle Gazzâlî ümmetin bir kısmını teşkil eden havvâsın ümmetin tümünü temsile dair problemi âvâmın havvâsa tabi olması gerektiği şeklindeki formülle çözmeye çalışır.

Gerek Bâkılânî ve gerekse Gazzâlî’nin hükümleri ikiye ayırarak meseleyi ele almaları belli konularda âvâmın onayının alınması gerektiği anlamına gelmemelidir. Nitekim Zerkeşi, Bâkılânî’nin konuya dair açıklamalarını ve tartışmayı lafzî bir hilaf olarak nitelemektedir.⁴⁵ İkisinde de âmmî’den bağımsız zaten in’ikâd eden icmân âvâma mal edilip edilmeyeceği

thk. Abdullah Cülem en-Nibâli v.diğr., Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, III, 39.

³⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 6.

³⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 38.

³⁸ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1403, II, 3.

³⁹ Bâcî, Ebû’l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçibi, *Kitâbü’l-işârât fi ma’rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi ma’ne’d-delil*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut t.y, s. 675-676.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143-144.

⁴⁵ Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhit*, IV, 463.

şeklindeki isimlendirmeye dair tartışmadır. Bâkılânî âvâmın işe dahil olmadığı icmân “ümmetin alimlerinin icmâ’i” olarak isimlendirilmesini doğru bulurken, Gazzâlî, âvâmın alimlere tabi olması gerektiğinden hareket ederek onların icmânın âvâmı da içine alacak şekilde “ümmetin icmâ’i” şeklinde tabir edilmesinde mahsur görmeyip doğru ve güzel bulmaktadır.

Haffâf, Eş’arî, Cessâs, Bâkılânî, İbn Fûrek, Bâcî, Pezdevî, Serahsî ve Gazzâlî de ortak hususlardan biri icmân müctehid âlimlerin ittifakıyla in’ikâd edeceğidir. Bir diğer ortak husus ise herkesin bildiği konularda âvâmın da icmâa katılabileceğidir. Mezkur usûlcüler meseleyi bilme üzerine kurduklarından âvâmın da bilgi sahibi oldukları konularda icmâa dahil edilmesinde bir mahsur görmemektedirler. Serahsî’nin “*bilinmesine ihtiyaç duyulan konular*”⁴⁶ şeklindeki kaydı bunu açıkça göstermektedir. Bilinmesi zarurî olan veya herkesin bilmekle mükellef tutulduğu ve bildiği konularda âvâmın görüşünü dikkate alanlar, âvâma icmân oluşumunda etkiyel bir rol biçmemektedirler. Burada zaten zarurî olarak bilinmesi gereken hususlarda icmâ ehli sayılmaları meseleyi tamamen nazârî olarak ele aldıklarını göstermektedir. Herkesçe malum olan bilgi inkâr edilemeyecek ve araştırma inceleme gerektirmeyecek derecede açık olunca âvâmın işin içine dahil edilmesinin pratik bir sonucu bulunmamaktadır. Nitekim Mâverdî bu tür bilgilere icmâ olmaksızın tabi olunması gerekliliğini ve icmâ olmadan da sabit olan hükümler olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Âvâmın burada işe dahil edilmesinin sonuca etki eden bir yönü bulunmamaktadır. Abdülazîz el-Buhârî’nin avamın bu tür bilgiye muhalefetini “vuku bulmamış”⁴⁸ olarak nitelemesi bunu teyit etmektedir.

Mezkur usûlcülerin meseleye yaklaşım tarzları aynı zamanda avamı sadece meşhur konularda icmâ’a dahil eden usûlcülerden olduklarını göstermektedir. Nitekim Sübkî bir kesimin mutlak olarak her konuda âvâmın onayına itibar ederken bir kesimin de sadece meşhur konularda âvâmın onayına itibar ettiğini belirtmektedir.⁴⁹ İcmânın in’ikâdını ümmetin tüm ferdlerinin onayına bağlayan görüşü sahipleri olduğu aktarılmaktadır.⁵⁰ Zerkeşî bu görüşün kimi mütekellimin usûlcülere nispet edildiğini ve Âmidî’nin (ö. 631/1233) de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.⁵¹ Âmidî, bu konuda cumhurun görüş ve delillerini serdettikten sonra bunları kritik etmektedir. O âvâmın icmâ ehli olup olmadığı meselesinin ictihâdî bir mesele olduğunu belirttikten sonra, âvâmın dâhil edilmediği icmân zannî olduğunu, dâhil edildiği icmân ise kat’î olduğunu belirtmektedir.⁵² Mütekellimin usulünde itikattaki mezhep imamları olan Eş’arî’nin icmân mezkûr şekildeki ayırımının İbn Fûrek, Bakillânî, Bâcî, Gazzâlî ve Amidî dışındaki usûlcü ve fakihlerde etkili olmadığını da söyleyebiliriz. Söz konusu bu usûlcülerin kelamcı yönleri ağır basmakla beraber Bakillânî ve Bâcî Malikî usûlcüleridir.

1.2. Belli İlimlerde Uzman Olanların İcmâ Ehliyeti

İcmâ’ ehliyetine dair diğer bir tartışma âlimlerden hangilerinin onay ve muhalefetinin icmâ’da etkili olduğudur. Esasında ilkesel olarak “ictihâd ehliyeti” yeterli bir şart olarak zikredilse de ictihâda ehil olmanın şartlarındaki farklı görüşler meselenin tartışmasına zemin hazırlamaktadır. Kelam, usûl ve fıkıh bilgisinden hangisi veya hangilerinin icmâa ehil olmak için yeterli olduğu usûlcülerin tartıştığı bir husustur.

Âvâmın icmâda onay ve muhalefetinin kendisinde bulunduğu alet (bilgi) yokluğu gerekçesine dayandırıldığında mütekellim, muhaddis ve nahivcilerin onay ve muhalefeti gündeme gelmektedir.⁵³ Şâsî sadece re’y ve ictihâd ehlinin icmâlarının muteber olduğunu, fıkıh usûlü hakkında basiretleri olmayan halkın, kelâmcıların ve hadisçilerin görüşlerinin icmâda dikkate alınmayacağını ifade etmektedir.⁵⁴ Cessâs da, şeri’atın usûlünü, kıyâs ve reyle ictihâd yöntemlerini kabul etmeyenlerin muhalefetinin bir anlamı olmadığını söylemektedir.⁵⁵ Ona göre akli ilimlerde bilgisi olsa bile sem’in usûlünü, fikhî kıyâs ve ictihâd yöntemlerini bilmeyenin görüşü icmâda dikkate alınmaz. Onlar usûl bilgisi olmayıp diğer ilimlerden paye almış olsalar bile fûrû’u usûle irca edemeyen âmmi konumundadırlar. Bir diğer Hanefî usûlcü

⁴⁶ Serâhsî, *Usûl*, I, 312.

⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvî’l-keb’ir*, I, 27.

⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 239.

⁴⁹ Sübkî, *Cem’ü’l-cevâmi’*, s. 76.

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 293; Serahsî, *Usûl*, I, 311; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 461.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 461.

⁵² Âmidî, Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, Dârü’s-Sümay’iyye, Riyâd t.y, I, 299-301.

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 144.

⁵⁴ Şâsî, *Usûl*, s. 291.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 294.

Serahsi de fıkıh usûlünü ve şer'î delilleri bilmeyen mütekellim ve muhaddislerin görüşlerine itibar edilmeyeceğini söylemektedir.⁵⁶

Fukahâ usûlcülerinde fıkıh usulü (rey ve istinbât metodları) bilme şartı tek başına yeterli bir şart olarak değil; gerekli bir şart olarak zikredilmektedir. Onlara göre fıkıh usulünü bilmek icmâ ehliyeti/ictihâd ehliyeti için mihenk taşıdır. Onların tartışmayı fıkıh usulünü bilmeyen diğer âlimler üzerine kurmalarına ehl-i rey-ehl-i hadis çatışmasının sonucu olarak bakılabilir. Fukahâ usûlcülerinin fıkıh usulü bilgisi olmayan diğer bilginleri ictihâd ehliyetinden yoksun oldukları ve dolayısıyla şer'î hükümlerde konuşma ve fetva verme yeterliliğine sahip olmadıkları şeklinde tepkisel bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz.

Fukahâ usûlünde icmâ ehli üzerinden sürdürülen benzer tartışma mütekellim usûlünde de bulunmaktadır. Ancak mütekellim usûlünde tartışma fûrû' ve usûl bilme üzerinden cereyan etmektedir. Bâkîllânî'ye göre (ö. 403/1012) fetva veremeyen, fûrû' meselelerinin tümünü ezberlememiş ama usûlû'd-din ile usûlû'l-fikhî, delillerin derece ve gerektirdiklerini, şer'î hükümlerin o delillere dayandırılmasını, istinbât yollarını, delillerin teâruzu halinde tercih yöntemlerini bilen kişi icmâ' ehliendir.⁵⁷ Bâkîllânî gerekçesini "müminlerin yolundan başka bir yol takip eden" (en-Nisâ 4/115) ayetine dayandırmaktadır. Ona göre bu ayet fetva ehline veya fûrû'u ezberleyene tahsis edilmemiştir. Dolayısıyla tüm âlimlerin icmâ ehlienden sayılmaları gerekir.⁵⁸ Ayrıca Bâkîllânî, sahabe döneminde fetva işine kendini adamamış olmalarına rağmen Talha ve Zübeyr gibi bazı sahabilerin muhalefetine değer verildiğini belirterek görüşünü teyit etmeye çalışır.⁵⁹

Bâkîllânî'nin görüşünün aksine Şîrâzî (ö. 476/1083), kelamcı ve usûlcüleri fikhî, hükümleri ve hükümlerin manalarını bilmemekle itham etmektedir. Kelâmcılar kıyâsın sıhhatini, aklî konulardan ictihâd ve nazarın yöntemini bilirler. Ama konu şer'î ilimlerdir ve O'na göre kelâmcılar şer'î ilimler hakkında bilgi sahibi değildirler. Usûlcüler ise delilleri icmâli bilirler. Aynı şekilde usûlcüler emrin vücûbu gerektirdiğini, kendinin bir sigası olduğunu ve iletin istinbât yöntemlerini bilirler. Ama kendisine fûrû'la alakalı ictihâdî bir mesele sorulduğunda bu meseleyi deliliyle bilmezler. Delilleri tafsîlî olarak bilmezler.⁶⁰ Şîrâzî fıkıh usûlüyle uğraşanlar hakkında "avam gibi hükümleri, manasını ve şer'î delilleri bilmezler"⁶¹ ifadesini kullanır.

Cüveynî (ö. 478/1085) ise meseleye usûlcü-fakih tartışması bağlamında yaklaşmamaktadır. Ona göre önemli olan ictihâd ehliyetine sahip olmaktır. Bu mertebeye ulaşmayanların sözüne icmâ'da itibar edilmez. Taklid eden ve edilen arasında üçüncü bir merteye ise yoktur. Şer'î bir hadisenin hükmünü başkalarına soran hiç kimsenin onay ve muhalefetine icmâda itibar edilmez.⁶² O konuyla alakalı genel kural olarak şu ifadeyi sarf eder: "Müftiler nazarında itibar görmeyen hiçbir kimse icmâ ehlinde de itibara alınmaz."⁶³

Gazzâlî sözüne itibar edilmesi açısından hükümleri mefhum ve manzumdan, emir-nehiy ve umûm sigasından elde edilme keyfiyeti ile nasların ta'lilini bilen usûlcünün fûrû'u ezbere bilen fakihden daha evlâ olduğunu belirtir. Ona göre usûlcü fûrû'u ezbere bilme bile sahip olduğu yeti ile istediği zaman hükümleri idrak edebilirken fûrû'u ezbere bilen fakih bunu bilemez.⁶⁴ Bu görüşüyle Gazzâlî Bâkîllânî'yi desteklemektedir. Râzî de usûl bilmeyen ancak hükümleri ve mezhepleri/görüşleri ezberlemiş hafız fakihin ictihâd/usûl bilmemesinden ötürü ammî gibi olduğunu belirtir. Ona göre fikhî ezberlemeyen ancak ictihâtta derinleşmiş

⁵⁶ Serâhsi, *Usûl*, I, 312.

⁵⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 41.

⁵⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 42-43. Bâkîllânî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Bu ayet fetva ehline veya fûrû'u ezberleyene tahsis edilmiş değildir. Dolayısıyla tüm âlimlerin icmâ ehlienden sayılmaları gerekir. Eğer muteber olmayacağına dair icmâ olmasaydı bu ayete dayanarak avâmın da icmâ ehlienden sayılmasına hükmederdim. İcmâ ehlinin şu özelliklere sahip olması gerekir: Müşkül meseleleri kolayca idrak etme, onu kolayca çözebilme. Usûlcüler ise ictihâd ve şer'î usûl yöntemlerini bildikleri zaman inatçı bir mesele karşısında aciz kalmazlar. Hem usûlcünün ictihâd yöntemi konusundaki bilgisi usûlden nasibini alamamış bir fakihin bilgisinden üstündür. Bununla beraber bir mesele karşısında o meseleyi araştırduğunda fakih kadar bilgi sahibi olur. Yani usûlcü usûlün surlarına ve ictihâdın hakikatlerine vakıf olmakla birlikte bir mesele karşısında o meseleyi mütalaa etmesi onu ictihâd ehliyeti hususunda avantajlı konuma yükseltir." *Telhîs*, III, 42-43.

⁵⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 42-43.

⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, II, 724-725.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, II, 724.

⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 265-266.

⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 144.

usülcünün hilâfî ise icmâda dikkate alınmalıdır.⁶⁵ Râzî, hak ve batılı ayırt etme yolu olan ictihâtta derinleşmiş kimselerin diğerlerine nazaran daha öncelikli olması gerektiğini söyler.⁶⁶

Malikî usülcü Ebyârî (ö. 618) de Cüveynî'nin görüşüne katılmaktadır. Usûl bilmeyen fakih ile fıkıh bilmeyen usülcünün icmâda aynı mesabede olduğunu belirtir. Şer'î hükümleri bilmede başkalarına rucû edenlerin onay ve muhalefetlerine icihâd seviyesine ulaşmadıkları için itibar edilmez.⁶⁷ Meseleye bu şekilde baktığından ötürü birçok kelimacı, müfessir ve nahivcinin icmâdaki konumunun sözüne itibar edilmeyen âvâm gibi olduğunu söylemektedir. Bu sonuçtan kendi alanlarını gerektiren konulardaki icmâ'î hariç tutmaktadır.⁶⁸ İbn Firkâh da meseleye icihâd açısından yaklaşmakta usülcü, kelimacı ve hüküm istinbâtı melesine haiz olmayıp mezhep görüşleri nakleden fakihlerin de müctehid kapsamında değerlendirilmemelerinden ötürü icmâ ehli saymaz.⁶⁹

İcmâ ehliyeti din alanında başkaları üzerinde bağlayıcı karara katılma ehliyeti anlamına geldiğinden bu alanda konuşma yetkisinin kimde olduğu veya diğer bir anlatımla kimlerin bu alanda konuşma yetkisine sahip olmadığı ele alınmıştır. Fukahâ usülcüleri tartışmayı fıkıh usûlü bilme üzerinden sürdürüp bu bilgidен yoksun diğer bilginlerin icmâ ehliyetine sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Mütekellim usûlünde ise aralarında bir gerginliğin⁷⁰ olduğunu hissettirecek şekilde fıkıh bilmeyen usülcü ile usûlü bilmeyen fakih üzerinden yapılmıştır. Söz konusu gerginlik mevzu bahis şartın eksikliği üzerinden tarafların dinî alanda konuşma yetkisinin olmadığı ithamını da barındırmaktadır. Mütekellim'in usûlü içerisinde meseleyi bu tepkisel ve ithamkar zeminden ilmi alana çekerek önemli olan icihâd ehliyetine sahip olmak olduğunu söyleyen ise Cüveynî'dir.

1.3. Zâhirilerin İcmâ Ehliyeti

Özelde Dâvud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) genelde Zâhirîlerin icmâ ehli oluşları hakkında dört görüş oluşmuştur.

a. Zâhirîler icmâ ehli olmayıp icmâda hilâfları dikkate alınmayacağı

Bu görüş Cessâs, Bâkılânî, Cüveynî, Nevevî⁷¹, İbnü'l-Hümâm⁷², İbnü'l-Kattân⁷³ tarafından benimsenmektedir. Cessâs kıyas yöntemini, rey icihâdî vecihlerini ve akli delilleri kabul etmeyen Dâvud el-İsfahânî'nin hilâfının önemsiz olduğunu söylemekte ve onu âvâm ve cahil olarak itham etmektedir.⁷⁴

Cüveynî Bâkılânî'nin, Dâvud ez-Zahirî ve ashabının hilâfının dikkate alınmayacağını, icmâ'in onların hilâfî ile bozulmadığını ve onların şer'î ilimlerdeki bilginlerden sayılmadığını söylediğini aktarır.⁷⁵ Cüveynî yine Bâkılânî'nin "Onları (Zâhirîleri) ümmetin alimlerinden saymıyorum. Onların hilâf ve onaylarıyla ilgilenmiyorum." sözünü sarf ettiğini aktarır ve bu sözü haklı bulduğunu belirtir.⁷⁶ Yolculukta orucun hükmünü tartıştığı yerde "yolculukta oruç tutmak sahih değildir" diyen Zâhirîlerin görüşünün bir değerinin olmadığını; din bilginlerinden muhakkik olanlarının da Zahirî mezhebine bir kıymet vermediklerini söyler.⁷⁷ Hırsızlık suçuna karşı kesilecek elin yerine dair Zahirîlerin omuzdan kesileceğine dair görüşünü aktarır ve şu değerlendirmeyi yapar: "Bu terkedilmiş bir mezheptir (görüşdür). Usûl ve fûrunun bazı yerlerinde zikrettik ki Zâhirîler din bilginlerinden olmayıp eğer güvenilir iseler sadece râvidirler (nakeletün)".⁷⁸

⁶⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 198.

⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 198.

⁶⁷ Ebyârî, Ali b. İsmâil, *et-Tahkik ve'l-beyân*, thk. Ali b. Abdirrahman Bessâm el-Cezâirî, Dârü'd-Diyâ', Kuveyt 2011, II, 842-843.

⁶⁸ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, II, 838.

⁶⁹ İbn Firkâh, *Şerhü'l-Varakât*, s. 245-246.

⁷⁰ Bu gerginlik hakkında yapılmış çalışmalar için bk. George Makdisi, "Şafîî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Sami Erdem, sayı, 13-14-15, İstanbul 1997, ss. 263-294; Davut İltaş, *Fıkıh Usûlü Yazımında "kelâmcılar yöntemi ve fâkihler yöntemi" Ayrışması ve Mahiyeti Üzerine*, *Bilimname*, XVII, Kayseri 2009, ss. 65-95

⁷¹ Nevevî'nin konuyla alakalı görüşü için bk. Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1392, III, 142.

⁷² İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili ifadeleri için bk. Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *Fethü'l-kadîr*, Dârü'l-Fıkr, y.y t.y, V, 31.

⁷³ İbnü'l-Kattân'ın konuyla alakalı ifadeleri için bk. İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, thk. Hasan Fevzi es-Sa'îdî, el-Farûk el-Hadîse li't-Tab'î ve'n-Neşr, y.y 2004, s.43.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 296.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 22.

⁷⁶ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetü'l-mezheb*, thk. Abdülâzîm ed-Dîb, Dârü'l-Minhâc, y.y 1428/2007, XVIII, 472.

⁷⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, II, 423.

⁷⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 263-264.

b. Zâhirilerin görüşünün mutlak olarak dikkate alınacağı

Attâr (ö. 1250/1834) bu görüşü [Abdulkâhır] Ebû Mansûr el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) nispet etmektedir. Onun aktardığına göre İbnü's-Salâh mezhebin en son olarak bu görüşte karar kıldığını belirtmektedir.⁷⁹ Yine İbnü's-Salâh görüşler arasında sahih olanın Zâhirilerin hilâfinin dikkate alındığı görüşü olduğunu; bundan ötürü de mezhebin öncülerinin (imamları) Zâhirilerin görüşlerine eserlerinde yer verdiğini söyler.⁸⁰ İbnü's-Salâh'ın bu görüşünün ihtiyatla karşılanması gerekir. Nitekim Zâhirilerin icmâ ehliyetine olumsuz yaklaşımı olan Cüveynî, Zâhirilerin görüşlerine yer vermektedir. Yine diğer mezheplerin hatta farklı görüş sahiplerinin bile görüşlerine yer verilmektedir. Eserde salt görüşe yer vermek itimat etmek olarak algılanmamalıdır. Bilakis ilmi hassasiyetin gereği olarak görülmelidir.

Tâceddîn es-Sübki de onların hilâf ve onaylarını dikkate almaktadır. Ona göre Dâvûd ez-Zâhiri nazar ehli olmadığı için değil ancak daha önce oluşmuş icmâ'a muhalefet ettiği bir kısım meselelerde hilâfi dikkate alınmaz.⁸¹

c. Kıyâs konusu dışındaki konularda onay ve hilâflarının dikkate alınacağı

Bu görüşü İbn Salâh⁸² (ö. 643/1245) ve Malikî usûlcü Ebyârî (ö. 618) dile getirmektedir. Mâlikî usûlcü Ebyârî Zâhirilerin mutlak olarak icmâ' ehlinden kabul edilmemesinin kendi mezhebi görüşlerine uymadığını belirtir. Ona göre kıyâsın ilintili olup olmadığı meseleler açısından onların icmâ' ehliyeti tartışılmalıdır. Kıyâsın ilintili olmadığı âsâra, tevkife, lügavî lafızlara ilişkin meselelerde ictihâdın tecezzi ettiği görüşünde olanlara göre onların hilâfinin dikkate alınması gerektiğini söylemektedir.⁸³

d. Davûd ez-Zâhiri'nin görüşü icmâ'da makbul iken, onun dışındaki Zâhirilerin görüşünün ise makbul olmadığı

Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) aktardığına göre Tâcüddîn es-Sübki bu görüşü benimsemektedir. Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) Cüveynî'nin Zâhiriler ile ilgili görüşünü İbn Hazm ve benzerleri için sarf edildiğini söyler. Ona göre hiçbir kimsenin Dâvûd ez-Zâhiri'nin görüşünün bir değerinin olmadığını dile getiremez.⁸⁴

2. ADALET/KERÂMET ŞARTI

Adâlet şartı kimi eserlerde kerâmet⁸⁵ kimi eserlerde verâ⁸⁶ olarak geçmektedir. İcmâ ehliyeti ictihâd ehliyeti ile bağlantılı olarak ele alındığından ictihâd ehliyeti için aranan şartlar icmâ ehli için de aranmaktadır. İcmâ ehli'nin ictihâd eden müctehitten farkı diğer insanlar üzerinde bağlayıcı karar olan icmâda söz sahibi olmalarıdır. Usûl eserlerinde müctehitte aranan adalet şartı ictihâdın sıhhat şartı değil, ictihâdın başkaları tarafından kabulünün şartı olarak zikredilmektedir.⁸⁷ Örneğin Cessâs, adil olmayanın fetvasının, rivayet ettiği haberinin ve şahitliğinin makbul olmadığını belirtir.⁸⁸ İcmâda salt ictihattan farklı olarak başkalarının dini hayatları üzerinde bağlayıcı karar alma hususu söz konusudur. Bir müctehidin ictihâdı sadece kendisini bağlar. Başkaları bizzat o müctehidin ictihâdı ile amel etmek zorunda değildir. Oluşan icmâ ile ise müctehid âvâm herkes amel etmek zorundadır.

Adalet ile alakalı usûl eserlerinde biri fîsk diğeri hevâ olmak üzere iki grubun ehliyeti tartışılmıştır. Fukahâ usûlünde genel olarak hevâ ehli tabiri kullanılırken mütekellim usûlünde mübtedî' (bidatçı) tabiri kullanılmaktadır.⁸⁹ Hevâ da aslında "fîsk"tır.⁹⁰ Ancak itikâda ilişkin "fîsk"ı amelden ayırt etmek için ayrı bir kavram kullanılmaktadır. Dolayısıyla usûl eserlerinde geçen fasık ile hevâ ehli/bidatçı arasındaki fark birinin amele diğeri inanca dönük olmasıdır. Fîsk görünürde dine aykırı yaşam için kullanılırken, hevâ ise fasid te'vil veya sahih inanca aykırı bir inanca sahip olma anlamında kullanılır. Nitekim Sem'ânî fasıka ait bilgileri aktardıktan sonra "tevil ile fasık olana gelince" ibaresine yer verir. Akabinde Şâfiî'nin hevâ ehlinin şahitliğini kabul ettiğine dair görüşünü aktarmakta ve bu görüşün küfre

⁷⁹ Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi el-Celâl el-Mahallî alâ Cem'î'l-cevâmi*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y, II, 243.

⁸⁰ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 473.

⁸¹ Sübki, Taceddîn Abdülvehhâb b. Takkiyüddîn, *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi v.dğr., Hicr li't-Taba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', y.y 1413, II, 290.

⁸² İbn Salâh'ın konuya dair görüşü için bk. Zerkeşi, *Bahrü'l-muhît*, IV, 473.

⁸³ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 84.

⁸⁴ Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *el-Ğürerü'l-Behiyye fî şerhi'l-Behcetî'l-verdiyye*, el-Matbaatü'l-Meymeniye, y.y t.y, IV, 25-26

⁸⁵ Pezdevî, *Usûl el-Pezdevî*, s. 242-243.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 273.

⁸⁹ Abdülazîz el-Buhârî hevâ ile kast edilenin bidat olduğunu açıkça beyan ifade ediyor. *Keşfü'l-esrâr*, III, 237.

⁹⁰ Örneğin İbn Kudâme amelde ve itikâta fîsk şeklinde almaktadır. *Ravdatü'n-nâzir*, I, 396.

sebeplere biddat olan itikad sahipleri ile kayıtlanması gerektiğini söylemektedir.⁹¹ Abdülaziz el-Buhârî de icmâ ehliyeti için gerekli olan adalet ehliyeti için “itikâd ve amelde din istikâmetinde olma” ifadesini kullanır. ⁹² O, hevâyı biddat, fıska da zahir fıska olarak manalandırır.⁹³ Hevâ ehli veya biddatçı kapsamında Haricî⁹⁴, Rafizî,⁹⁵ Mücessime⁹⁶ gibi mezheplerin ismi geçmektedir.

2.1. Fukahâ Usûlünde Fasık ve Hevâ Ehlinin İcmâ Ehliyeti

İcmâ bağlayıcılığını masumiyet düşüncesinden yani ümmetin yanılmazlığı inancından almaktadır. Ümmetin yanılmazlığına dayanak olarak ileri sürülen “*Siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık.*” (el-Bakara 2/143) âyetinde geçen vasat kelimesinin “adalet” anlamında olduğu ileri sürülmektedir.⁹⁷ Cessâs ayette ümmetin adil olarak vasıflanmasının onların görüşlerinin ve sözlerinin alınmasını gerekli kıldığını belirtmektedir. Diğer taraftan Peygamber’in ve ümmetin şahit kılınması ancak şahitliği kabul olanlar için geçerlidir.⁹⁸ Ayet adalet ile nitelediği ve şahitliği kabul edilen ümmetten bahsedince ümmet içerisinde bu vasıflardan yoksun olanların icmâ ehlinen sayılmaması gerekir. Bundan ötürü Cessâs dalâlet ehlinin/hevâ ehlinin ve fıska sabit olanların icmâ ehli olmadığını belirtir.⁹⁹ İcmân in’ikâdını adalet ve şahitliğe bağlayan Cessâs dalâletleri sabit olan Hâriciler gibi fırkaların hilâfının icmâda dikkate alınmayacağını belirtir.¹⁰⁰ Ona göre Hâricilerin selefi tekfir edip onlardan nakledilenleri kabul etmemeleri şer’î bilgi konusunda onları âmmî konumuna düşürmektedir. Neticede dini Peygamber’den alıp bize nakleden sahabedir. Böylece o icmâ ehli için aranan icthâd ile adalet şartlarından ikisinin de Hâricilerde bulunmadığını belirtmek istemektedir.¹⁰¹

Debûsî de icmâ ehli için adalet kaydını düşerek bu vasfın olmadığı kimselerin onay ve muhalefetinin etkisiz olduğunu ifade etmek istemiştir.¹⁰² Akabinde o dünyevi konularda fıska sebebiyle yalan söyleme töhmetinden ötürü şahitliğinin kabul edilmeyeceğini açıkça belirtir. Debûsî’ye göre dinî konular dünyevî konulardan öncedir.¹⁰³ O hevâ ehlinin icmâ ehliyetini hevâyı sebep olan konu açısından ele alır. Kişi, hevâ nisbetini almasını sağlayan ihtilaf sonucunda küfre giriyor veya sefih oluyorsa bu durumda şahitliği kabul edilmez ve icmâda görüşü dikkate alınmaz. Eğer hevâdan dolayı muhalefeti küfre düşmesine sebep olmuyorsa sadece hevâ nisbetine sebep olan konuda görüşü dikkate alınmaz, diğer konularda ise görüşü dikkate alınır.¹⁰⁴

Pezdevî (ö. 482/1089) de fıska ve hevânın icmâ ehliyeti için gerekli olan adalete engel olduğunu belirtir. O fıska konusunda herhangi bir ayırma gitmese de hevâ konusundaki ibareleri ancak hevasının propagandasını yapması veya küfrüne sebep olmasının kişinin adaletinin düşmesine sebep olacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

Serâhsî de fıska ile etmemiş ve hevâsına tabi olmayan asrın tüm müctehid alimlerinin ittifakının hüccet olduğunu ileri sürerek âvâmı, fıska bilinen ile hevâ sahibi müctehidler icmâ ehli kapsamı dışında tutmuştur.¹⁰⁶ Serâhsî de ümmetin adalet ve şahitlik vasfını belirleyen ayetten (el-Bakara 2/143) yola çıkarak icmân hükmünün şahadet ve adalet vasıfları üzerine kurulduğunu belirtir.¹⁰⁷ Serâhsî fıska ile etmemiş arasında ayırım yapar. Ona göre fıska ile eden görüşü icmâda dikkate alınmaz. Fıska ile açığa çıkarmıyor ise bu durumda görüşü icmâda etkilidir.¹⁰⁸ Serâhsî’nin kendinden önceki usûlcülerden farklı olarak gittiği bu ayırım farklı sonuç gerektiren bir ayırım değildir. Örneğin Cessâs “fıska sabit

⁹¹ Sem’ânî, *Kavâti’ü’l-edille*, I, 482.

⁹² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 237.

⁹³ فَلَا بُدَّ مِنْ أَهْلِيَّةِ الْكِرَامَةِ فِيهِمْ وَذَلِكَ أَيُّ ثُبُوتِ الْأَهْلِيَّةِ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ لَيْسَ فِيهِ هَوَىٰ أَوْ بُدْعَةٌ وَلَا فِسْقٌ أَوْ فِسْقٌ ظَاهِرٌ يَغْنَىٰ أَهْلِيَّةَ الْإِجْمَاعِ تَنْبُتُ بِصِفَةِ الْإِحْتِهَادِ وَالِاسْتِقَامَةِ فِي الدِّينِ عَمَلًا وَاعْتِقَادًا Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 237.

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 294.

⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 30; Pezdevî, *Usûl el-Pezdevî*, s. 242-243; Serâhsî, *Usûl*, s. 311.

⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 238.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 258; Serâhsî, *Usûl*, I, 311. İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî, *Nihâyetü’s-sûl şerhu Minhâcî’l-usûl*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, s. 286.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 258.

⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 293.

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 294.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 294-295.

¹⁰² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 28.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 29.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 28.

¹⁰⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 242-243. Söz konusu kayıtlar için ayrıca bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 238.

¹⁰⁶ Serâhsî, *Usûlü’s-Serâhsî*, s. 311.

¹⁰⁷ Serâhsî, *Usûlü’s-Serâhsî*, s. 311.

¹⁰⁸ Serâhsî, *Usûlü’s-Serâhsî*, s. 312.

olmuş”¹⁰⁹ kaydını koymaktadır. Bir insanın fısıkının sabit olması ancak açıkça fısıkı yaşamayıyla bilinebilecek bir husustur. Dahası hevâdan farklı olarak fısık eylemlerde dine aykırılık anlamına geldiğinden zorunlu olarak zahir olmayı muhtevirdir. Bir insanın fısıkı ancak yaşantısı ile bilineceğinden fısıkını izhar eden ile etmeyen arasında bir ayrıma gitmek şahitlik kurumu açısından ek bir fayda sağlamamaktadır.

Serâhsî hevâ ehlini hevâsı küfrüne sebep olan; hevâsının propagandasını yapan ile hevâsının propagandasını yapmayıp onunla meşhur olan şeklinde üç kısımda ele alır. Hevâsı küfre sebep olan ile hevâsının propagandasını yapanın görüşü icmâda dikkate alınmaz. Hevâsının propagandasını yapmayıp bununla meşhur olanı/bilineni ise kendi içerisinde ikiye ayırır. Bu grupta olup da hevâ ehli olmakla itham edilen ancak hevâsını açığa çıkarmayanın sadece nisbet edildiği hevâ konusunda görüşü dikkate alınmaz. Diğer konularda görüşü şehâdet ehli olmasından ötürü dikkate alınır. Ancak eğer hevâsını izhâr ediyorsa icmâda görüşü dikkate alınmaz.¹¹⁰ Böylelikle o sadece hevâ ehli olmakla itham edilenin sadece itham edildiği konuda görüşüne itibar edilmeyeceği diğer konularda ise görüşünün icmâda dikkate alınması gerektiğini söyler. Hevâsı küfrüne sebep olan; hevâsının propagandasını yapan ile hevâsını izhâr edenin görüşüne ise icmâda itimad edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

2.2. Mutekellim Usûlünde Fasık ve Bidatçinin İcma Ehliyeti

İbn Süreyc, “Siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık.” (el-Bakara 2/143) ayetinde geçen “vasat ümmet” kaydının adalet ve şahadet anlamına geldiğini söylemektedir. O şehadeti hakkı söylemek olarak yorumlayarak Resulü ve ümmeti hakkı söyleyenler olarak nitelemektedir.¹¹¹

Cüveynî usûlcülerin çoğunluğunun verâyı icmâ ehliyetinde bir şart olarak ileri sürdüklerini; fısıkı sebebiyle fasıkı fetva ehlinde saymadığından icmâda onay ve muhalefetine itibar edilmeyen kesim olarak gördüklerini belirtir.¹¹² Zerkeşî fasıkın verdiği haberin doğruluğundan emin olunmaması ve adaletin icthâdın bir rüknü olmasını çoğunluğun dayanağı olarak zikreder.¹¹³

Bâkılânî’ye göre küfrü konusunda ümmetin icmâ ettiği kişinin onay ve hilâfına itibar edilmeyeceği kesindir. Aklî delilin inancı ve bidatı sebebiyle tekfirini gerektirdiği kimsenin de onay ve muhalefetine itibar edilmez.¹¹⁴ Onun bu ifadelerinden bidatı küfrüne sebep olanın icmâ ehli olmadığı, küfrüne sebep olmayanın ise icmâ ehli olduğunu anlıyoruz. Diğer taraftan fasıktan bahsetmemesi onun zimnen de olsa fasıkı icmâ ehli olarak gördüğü¹¹⁵ sonucuna götürebilir. Ancak Bâkılânî müftüde/müctehitte bulunması gereken şartlar arasında verâyı saymaktadır.¹¹⁶ Bâkılânî’nin müftüde/müctehitte bulunması gereken şartlar arasında verâyı sayması¹¹⁷ bu sonuca ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir.

Şîrâzî icthâd ehliyetinde fasık bilginin adil gibi olduğunu; sözünün icmâda dikkate alınması gerektiğini belirtir.¹¹⁸ Cüveynî de Şîrâzî gibi çoğunluğun görüşüne katılmaz. Ona göre fasık müctehid başkasını taklid edemeyen kimsedir. Başkasının icthâdından farklı icthâdı olduğundan kendisi üzerinde icmâ gerçekleşmez. Çünkü kendi icthâdına muhalif diğer icmân dayanağını oluşturan icthâdı taklid edemez. Bu durumda icmâ ancak fasık müctehidin dışındakiler üzerinde gerçekleşmiş olması gerektiği kabul edilecektir ki bu durumda da icmân bir yönüyle in’ikâd ettiği bir yönüyle in’ikâd etmediği iddia edilecektir.¹¹⁹ İbn Firkâh da Cüveynî’nin argümanlarını ileri sürerek icthâd ehliyetinin varlığını yeterli görmektedir. Müctehidin meşhur olup olmadığı, güvenilir olup olmadığına bir anlamı yoktur. İctihâd ehliyetine sahip olanın icmâda onayı ve muhalefeti etkilidir.¹²⁰

Gazzâlî’nin bidatçı ile ilgili sarf ettiği sözlerden onun da Cüveynî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Gazzâlî’nin bu konudaki ifadesi şöyledir: “Bidatçinin bidati küfrüne sebep olmuyorsa muhalefeti neticesinde icmâ in’ikâd etmez. Tam aksine bu kişi, fasık müctehid

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi usûl*, III, 293.

¹¹⁰ Serâhsî, *Usûlü’s-Serâhsî*, s. 311

¹¹¹ İbn Süreyc, *Kitâbü’l-vedâi’*, vr. 123b.

¹¹² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266. Ayrıca bk. Sem’ânî, *Kavâti’ü’l-edille*, I, 482; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd*, IV, 470.

¹¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîd*, IV, 470-471.

¹¹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 45

¹¹⁵ Bâkılânî’nin bidati fısıkına sebep olmayan hakkında bir şey söylememesinin zimnen fasıkın icmâ ehli olduğuna dair yorum için bk. Nas, “İcmâ Teorisi ve Bakılânî’nin Etkisi”, s. 21.

¹¹⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 460

¹¹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 460

¹¹⁸ Şîrâzî, *Lüma’*, s. 91

¹¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266.

¹²⁰ İbn Firkâh, *Şerhü’l-Varakât*, s. 241-242.

*hükümindedir. Fasık müctehidin muhalefetine ise itibar edilir.*¹²¹ Gazzâlî'nin bu ifadesinden fasık müctehidin hilafının icmâda dikkate alınması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılıyor. Nitekim *el-Menhûl*'de fasık müctehide rağmen icmân in'ikâd edemeyeceğini belirtir. Ona göre fasık müctehid hükümlerin künhüne vakıf olabilecek şartları taşımaktadır. Onun doğru söylemesi de imkân dahilindeyken asıl olan icmân olmamasıdır.¹²² Ancak ictihâd bahsinde ictihâd için gerekli iki şarttan biri olarak adaleti zikretmektedir. Adaletin müctehidin kendisi yani ictihâd yetisi için gerekli bir şart olmayıp, fetvanın kabulünün şartı olarak gerektiğini söylemektedir.¹²³ İcmâda da bir müctehidin bireysel ictihâdından öte başkaları için bağlayıcı olma özelliği bulunmaktadır.

Sem'ânî tevil ile fasık olanın onay ve muhalefetine icmâda dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Fasıkın icmâ ehli olmadığı görüşünü ahsen olarak niteler.¹²⁴ Konuyla alakalı Cüveynî'nin alıntılıdığı Şâfiî'nin hevâ ehlinin şahitliğini kabul ettiği bilgisini o da aktarır. Şâfiî'nin bu görüşünün bidatı tekfire sebep olmayanlar için olması gerektiğini; bidatı tekfire sebep olanlarının onay ve muhalefetlerinin ise icmâda dikkate alınmayacağını söyleyerek Cüveynî ve Gazzâlî ile aynı görüşü paylaşır. Bu görüşüyle o fasık ile tevil yoluyla fasık olan/hevâ ehli/bidatçı arasında ayırım yapar.¹²⁵

İctihâdın tüm rükünlerini kendisinde barındıran kafirin onay ve muhalefetinin bir anlamı olmadığı gibi tekfir edilen bidatçının da onay ve muhalefetine itibar edilmez. Çünkü hüccet olarak kabul edilen icmâ Müslümanlara ait olandır. Bunun yanında ictihâd seviyesine ulaşmış da tekfir edilmeyen bidatçının ise onay ve muhalefetine icmâda itibar edilir. Cüveynî'nin aktardığına göre Şâfiî hevâ ehlinin şahitliğini kabul etmektedir.¹²⁶ Gazzâlî de Cüveynî gibi meseleye küfre sebep olup olmama açısından yaklaşmakta bidatçının bidatı küfre sebep olmuyorsa icmâda görüşüne itibar edilmesi gerektiğini söyler. O bu konumdaki bidatçının "fasık müctehid" hükmünde olduğunu; fasık müctehidin muhalefetine ise itibar edildiğini ifade etmektedir.¹²⁷

Âmidî (ö. 631/1233) de aynı şekilde bidatı küfrüne sebep olmayan bidatçıyı icmâ ehli olarak kabul eder.¹²⁸ Âmidî bu tür bidatçının nihayetinde fasık olabileceğini ancak faskın onun ictihâd ehliyetine engel olmadığını belirtir. Ona göre faskın doğru söyleyip söylemediği karine-i hâl ile bilenebileceğini ve doğruluğu tespit edildiğinde fasık da diğerleri gibi ictihâd ehlidir.¹²⁹ Mahallî bidatı sebebi ile tekfir etiklerinin onay ve hilâfına dikkat edilmediğini belirtir. Bu şart bidatı sebebiyle tekfir edilmeyenin onay ve muhalefetine itibar edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan adalet ictihâdın rükünü olarak kabul edilmediğinde icmân adil olanlara tahsis edilmeyeceği görüşünü sahih olarak niteler.¹³⁰

Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî ve Mahallî gibi mütekellimîn usûlcüler bidatı küfrüne sebep olmayan bidatçının icmâ ehli olacağı görüşündedirler. Söz konusu bu usûlcülerin bidat ehli hakkındaki görüşleri üzerinde Şâfiî'nin hevâ ehlinin şahitliğinin kabul edildiği görüşünün etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında mütekellimîn usûlcüleri fukâha usûlcülerinin aksine hevâ ehlinin veya bidat ehlinin kim olduklarına dair örnekler vermemektedirler. Meseleye küfür açısından yaklaşmakta ve konuyu kelimelerine havale etmektedirler.¹³¹ Öyle ki Bâkîllânî, fukâhanın tekfiri gerektirenleri ve sözüne güvenilen ile güvenilmeyenleri

¹²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 145.

¹²² Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1419/1998, s. 407.

¹²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

¹²⁴ Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, I, 482.

¹²⁵ Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, I, 482. Sem'ânî üçüncü bir görüş daha aktarır. Bu görüşe göre fasık bir yönüyle icmâ ehline dahil olurken, başka yönle dahil olmaz. Fasık muhalefet ettiğinde faskının muhalefetine sebep olup olmadığının anlaşılması adına kendisinden delil talep edilir. İleri sürdüğü delilden onu muhalefet etmeye iten sebebin faskı olmadığı anlaşıldığında ictihâd ehli olmasından ötürü muhalefeti icmâm oluşmasına engeldir. İleri sürdüğü delilden faskının muhalefet etmesine sebep olduğu anlaşılırsa hilâfi icmân oluşmasına mani değildir. Sem'ânî bu görüşte bir sorun olmadığı ve kendisine güvenilebilecek ilim ehlinin tuttuğuna yaklaşık bir görüş olduğunu söyler. O bu görüşü ilim ehlinin tuttuğuna yakın bulsa da faskı icmâ ehliyetine engel gören birinci görüşü ahsân olarak niteler. Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, I, 482.

¹²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 145.

¹²⁸ Âmidî, ictihâd ehliyeti için biri imâna diğeri bilgiye ilişkin olmak üzere iki şart ileri sürer. İctihâd ehliyeti için ayrıca adalet şartını ileri sürmerek faskı ve bidatı küfre düşürmemesiyle şartıyla engel olarak görmediği anlaşılmaktadır. *El-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 198

¹²⁹ Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dârü's-Sümay'iyye, Riyâd t.y, I, 303.

¹³⁰ Mahallî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'ül-cevâmi'*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut t.y, II, 132-133

¹³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 145; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, I, 483.

araştırıp öğrenmeleri gerektiğini söyler.¹³² Fasık ile alakalı olarak ise tavrını netleştiremediğimiz Bâkılânî dışında Şirâzî, Cüveynî, Âmidî ve Mâhallî'nin fasıkı icmâ ehli olarak görmekte, Sem'ânî ise fasıkı icmâ ehlinen görmeyen görüşü sahih bulmaktadır.

2.3. Bidat Ehlinin Muhalefetine Rağmen Gerçekleştiği İddia edilen Birkaç İcmâ Örneği

Mutezile, Şiâ ve Hariciler bidat kapsamında ele alınmıştır. Fakihler tarafından Küfürle itham edilmeyen¹³³ Mutezile kelamcı yönlerinin ağır basması yanında inançları bağlamında da icmâ ehli dışında tutulmuşlardır. İbnü'l-Kattân (ö. 628/1231) şaz bir grup olarak nitelediği Şi'ilerin hilaflarına güvenilmeyeceğini belirtir¹³⁴ ve bid'at ehli kapsamında Hariciler, Rafiziler, Mürcie¹³⁵ Mutezile'yi¹³⁶ saymaktadır. İbnü'l-Kattân bidat ehlinin kötülenmesi ve onlarla ilişkinin kesilmesinde icmâ olduğunu belirtir.¹³⁷ O, muhsanın zina suçu karşılığında cezasının recm olduğu konusunda icmâ olduğunu belirtir. İbnü'l-Kattân Haricî ve Mütezilî gibi bidat ehlinin muhsanın zinasının karşılığının recm değil celde olduğu görüşünde olduklarını aktarır. O bidat ehlinin hilafının icmâya zarar vermediğini, onların görüşünün hilaf bile sayılmayacağını, görüşlerine dayanılamayacağını belirtir.¹³⁸

Nevevî de ellerin yıkanmasında sağın yıkama önceliğinin sünnet olduğunu; bu konuda icmâ olduğunu söyledikten sonra önce sağ eli yıkamanın Şiâ'ya göre vacip olduğunu aktarıldığını zikreder. Akabinde icmâda Şiânın muhalefetine güvenilmeyeceğini söyler.¹³⁹

Nevevî aynı nikah altında bulundurulması haram olan kadınlar konusunda kızın kendi kardeşi, halası ve teyzesi ile olan nikahının icmâ ile haram olduğunu farklı alimlerden aktarmaktadır. Münziri'den naklen icmâa aykırı olarak Haricilerin buna cevaz verdiğini aktarır. Söz konusu icmâ ile haricilerin aykırı görüşte olduklarını kurtubî'den de alıntılar ve Kurtubî'nin haricilerin aykırı görüşünün icmâa zarar vermediğine dair sözlerini zikreder.¹⁴⁰

İcmâda onay ve muhalefetleri kabul edilmeyenlerin oluşan icmâa hilaflarının zikredilmesi ise ilmî tavrın sonucudur. Nitekim fukahâ bir konu hakkında meydana gelmiş farklı görüşleri aktarma konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Onların icmâa muvafık görüşlerinin zikredilmesi de bu tavrın yanında ayrıca oluşan icmân kapsayıcılığını gösterme amaçlıdır. Böylece bidat ehlinin bile mezkûr konuda aynı fikirde olduğunu ifade etmek istenmektedir. Bidat ehlinin hilaflarının icmân oluşmasında bir etkisini olmadığını açıkça belirten İbnü'l-Kattân, onların onayını ise kimi yerlerde zikretmektedir. O Allah'ın isimlerinin kıyas kabul etmemesi ile alakalı Ehli Sünnet ile Mutezilenin çoğunluğunun icmâ ettiğini belirtmektedir.¹⁴¹

SONUÇ

Cumhûr-u usûlcüler ümmet içerisinde dinî konularda ancak bilgi sahibi olanların icmâ ehliyetine sahip olduklarını; âvâmın bilginlere tabi olmaları gerektiğinden hareketle onların onay ve muhalefetinin icmân in'ikâdında bir etkisinin olmadığını dile getirmektedirler. Bununla beraber kimi usûlcüler bilgileri, herkesçe bilinmesi gerekenler ile ictihâdî olanlar olarak ikiye ayırarak, âvâmın onayının birincisinde aranması gerektiğini ifade ederler. Onlar bu tür icmân ümmet icmâi olarak isimlendirilmesinde bir mahsurun olmadığını; ictihâdî bilgilerin konu olduğu icmâda ise âvâmın onayının bir anlamının olmayıp bu tür icmân "havâssın icmâi" olarak isimlendirildiğini ifade ederler.

Usûlcülerin hepsinin hem fikir olduğu husus adil müctehidlerin onay ve muhalefetlerinin icmâda etkili olduğudur. Ancak belirli konularda uzman olanların icmâda

¹³² Cüveynî, *et-Telhis*, III, 47.

¹³³ Mutezilî ile nikahın helal olduğuna ve ehli kible olmalarından ötürü tekfirlerinin caiz olmadığına dair bk. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y t.y, III, 110; İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddül-Muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr*, İkinci Baskı, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 561.

¹³⁴ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, I, 43

¹³⁵ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, I, 62.

¹³⁶ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, II, 256. Şâfiî fakihî Rüyânî fiskun devlet başkanlığını düşürmesi ile alakalı icmân oluştuğunu iddia edenlerin, Basra mutezililerinden olan Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) ile muhaddislerin iddia edilen icmâa hilaflarının dikkate alınmayacağına dair görüşlerini aktarır. Ebû Bekr el-Esam ile muhaddislerin hilafının icmâa etkisinin olmadığı açıkça dile getirilmektedir. Rüyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyit, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y 2009, XI, 159.

¹³⁷ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, II, 62.

¹³⁸ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, I, 68; II, 35, 256.

¹³⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, Dârü'l-Fikr, y.y t.y, I, 383. İcmâda Şiânın muhalefetine güvenilmeyeceğine dair diğer örnekler için bk. II, 62; 96; 101; III, 34; IX, 243; XVI, 225; XIX, 152.

¹⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, XVI, 225; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdüni-İbrahim Uttafeyyîş, İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1964/1384, V, 125.

¹⁴¹ İbnü'l-Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icma'*, I, 36.

etkisi ise tartışmaya konu olmuştur. Hanefî usûlcüleri meseleyi fıkıh usûlünü bilmek üzerine kurarak bu bilgiden yoksun olanların icmâda onay ve muhalefetlerinin bir anlamı olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mütakelîmî usûlünde de usûl bilmeyen ama fıkıh ezberlemiş ile fıkıh ezberlememiş ancak usûl bilen icmâ ehliyeti tartışılmıştır. Gerek fukahâ usûlünde gerekse de mütakelîmî usûlünde icmâ ehliyetine dair bu tartışmalar kendi dönemlerindeki ilim dünyasındaki gerilimin bir sonucudur. Her bir görüşün savunucusu esasında muhaliflerinde bulunmayıp kendilerindeki açık bir vafâ dikkat çekip muhaliflerinin dinî konulardaki sözlerini değersizleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bununla beraber hem Hanefî usûlünde hem de mütakelîmî usûlünde fıkıh ve usûl bilgisi olmamasından ötürü muhaddis, müfessir ve kelamcılar icmâ ehli sayılmamaktadırlar. Bu kapsamda genel teamülün Zahiri'lerin de onay ve muhalefetinin icmâda bir yerinin olmadığıdır.

İcmâ ehliyeti ile alakalı olarak tartışılan bir diğer husus adalet vasfıdır. Fukahâ usûlcüleri içerisinde Serahsî'nin fıska dair ayırımı dışında fasıkın icmâ ehli olmadığına dair bir ihtilafın olmadığını söyleyebiliriz. Hevâ ehli konusunda ise süreç içerisinde farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Cessâs hevâ ehlinin görüşünün icmâda dikkate alınmayacağını söylerken, Debûsî ile başlayan küfre sebep olup olmama şeklindeki ayırım; Pezdevî de propagandasını yapma, Serahsî de ise ayrıca onu izhar etme şartlarının eklendiğini görmekteyiz. Bidatının küfrüne sebep olmadığı bidatçının mütakelîmî usûlcülerin geneli tarafından icmâ ehli sayıldığını söyleyebiliriz. Fasık ile alakalı olarak ise tavrını netleştiremediğimiz Bâkîllânî dışında Şirâzî, Cüveynî, Âmidî ve Mâhallî'nin fasıkı icmâ ehli olarak görmekte, Sem'ânî ise fasıkı icmâ ehlienden görmeyen görüşü sahih bulmaktadır.

İcmâ ehline dair usûlcülerin asgari şartlarda ittifak ettiklerini bunun dışındaki şartlarda ihtilafa düştüklerini görmekteyiz. İctihâd ve verânın icmâ ehliyeti için asgari düzeyde herkesin üzerinde hemfikir olduğu iki şart olmakla beraber fısıkın icmâ ehliyetine etkisi tartışılmıştır. Hanefî usûlcülerin bu konuda daha sert ve detaycı bir tavır takındıklarını; mütakelîmî usûlcülerinin ise daha müsamahakâr ve tümel bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y t.y.
- Amidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Dârü's-Sümay'îyye, Riyâd t.y.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi el-Celâl el-Mahallî alâ Cem'ül-cevâmi*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî, *Kitâbü'l-işârât fi ma'rifeti'l-usûl ve'l-viceze fi ma'ne'd-delîl*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut t.y.
- Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah. *Hâşiyetü el-'Allâme el-Bennânî 'ala Şerhi'l-Mahhalî 'ala Metni Cem'ül-cevâmi'*, Dârü'l-fıkr, Beyrut t.y.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Nemşî, Vizâretü'l-Evkâf ve'Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu't-telhis fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî v.digr., Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Dârü'l-Minhâc, y.y 1428/2007.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dârü Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.

- Ebyârî, Ali b. İsmâil, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, thk. Ali b. Abdirrahman Bessâm el-Cezâirî, Dârü'd-Diyâ', Kuveyt 2011.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *el-Ğürerü'l-Behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-verdiyye*, El-Matbaatü'l-Meymeniye, y.y t.y.
- Eşit, Davut, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y 1993.
- Gazzâlî. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Menhül*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1419/1998.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, İkinci Baskı, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1412/1992.
- İbn Firkâh, Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ', *Şerhü'l-Varkât*, thk. Sâre Şâfi el-Hâcirî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, y.y t.y.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, "Mukaddime fi nuket min usûli'l-fıkh", *Mecmu'u resâil min usûli fıkh*, Matbaatü'l-ehliyye, Beyrut 1906/1324.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmam Ehli Sünne*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y t.y.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-vedâi' li mansûsi's-şerâi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr: 1502.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsi, *Fethü'l-kadır*, Dârü'l-Fıkr, y.y t.y.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî, *el-İkna' fi mesâilil-icma'*, thk. Hasan Fevzi es-Sa'idi, el-Farûk el-Hadise li't-Tab'i ve'n-Neşr, y.y. 2004.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî, *Nihâyetü's-sül şerhu Minhâcü'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdünî v.diğr., İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964/1384.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad v.diğr., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999.
- Nas, Taha, "İcmâ Teorisi ve Bakıllânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/30 (2014), 17-53.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1392.
- Nevevî. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmu'*, Dârü'l-Fıkr, y.y t.y.
- Pekcan, Ali, *Klasik Usûl Düşüncesinde İcma Doktrini*, Yediveren Kitab, Konya 2009.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûl el-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl)*, Mir Muhammed Kütübhane, y.y t.y.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâti'hü'l-ğayb (et-Tefsîrül-kebîr)*, Üçüncü Baskı, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut h.1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyad el-'Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Rüyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyit, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y 2009.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'ül-edille fi'l-usûl*, thk. Muhamed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'î, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâil-Meârifî'n- Nu'mâniyye, Haydarâbâd 1372/1952.

- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Cem'ü'l-cevâmi'*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.
- Sübki, Taceddin Abdülvahhâb b. Takkiyüddîn, *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî v.dğr., Hicr li't-Taba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', y.y 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *Cima'u'l-ilm*, Dârü'l-Asâr, Kuveyt 1423/2002.
- Şâşi, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlü's-Şâşi*, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabi, Beyrut 1982.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma'*, İkinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1924/2003.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzabâdî, *Şerhü'l-lüma'*, Darü-Ğarbi'l-İslamî, Tunus 2008.
- Taş, Aydın, "Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı", *Şarkiyat ICSS'17 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır 2017.
- Taş, Aydın, *Serahsî'nin İcmâ Anlayışı*, Diyarbakır 2016.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî, *el-Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh*, Nşr. Ömer Süleyman Eşkar, Abdülkadir Abdullah Ani, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1988.

Discussion's Qualification of İjmâ' in Usûl Al-Fiqh

Abstract

Defined as an alliance of Muslim scholars on a religious subject, the ijma is an evidence of the usul al-fiqh and come after the sunnah and provides precise information. The belief in the infallibility of all of the ummah lies the behind the definitive source of information of ijma. The acceptance of innocent of the Ummah brought with it the problem of who is authority to participate for the icma. The influence of all individuals of the ummah and the scholars and their scholars who are experts in certain subjects the approval and refusal on the ijma was discussed by the methodist. This discussion is related to the knowledge-based part of the problem. At this point, some the methodist argued that the approval of the common people should be necessary in ijma. They reached this conclusion by the general meaning of the word "umma" . The majority of the methodists argue that the ordinary people do not have any influence on the ijma. According to the majority methodists, the ijma is based on an alliance of scholars. Some one have tried to overcome the problem by seeing the approval of ordinary people on only subjects known to everyone. Thus, because the common people in subjects requiring expertise should be follow to scholars, the alliance of scholars also imply an alliance of the ummah. In cases where everyone has to know, the problem is tried to be solved by based on "knowing". There is no discussion about the effects of scholars in the ijma. However, the approvals of those who are experts in certain subjects in ijma have been discussed by methodists. In this context, the aproval of the traditionist, the metodist and the mutekelims has been discussed. The other part of the problem is justice. In this context, the validity of the approval and opposition of innovationist in religion (bid'ah) and miscreants (fasiq) is discussed. In this study, we will mention the examples of a few icma which are alleged to have been formed in spite of the opposition of those who are not considered to be has qualification of ijma.

Keywords: Jurisprudence, İjmâ, intellectual scholar, ordinary people, fasıq

Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkisi (Karabük Örneği)

The Impact of TV Series on Society (The Example of Karabük)

Yusuf Sinan ZAVALSIZ^a, Yüstra SOYDAŞ DAĞCI^b

^a Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Hamidiye Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü, e-Posta: sinanzavalsiz@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-1291-0637/>

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, e-Posta: vsrasyds@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0001-5139-583X/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	04.04.2019
Kabul Tarihi:	27.05.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Yakın geçmişte hızla gelişmekte olan kitle iletişim araçları, toplumu doğrudan hedef alması sebebiyle sosyal değişmeyi derinden etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Kitle iletişim araçları amaca uygun kullanıldığında kültürün nesilden nesile aktarılmasını sağlayabilecek bir işleve sahiptir. Ancak yanlış kullanıldığında, özellikle çocukların ve gençlerin gelişiminde, dolayısıyla aile ve toplum yapısında bozulmalara neden olabilmektedir.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte televizyon her eve girmiş, zamanla televizyon kanalları çoğalmaya başlamıştır. İlk televizyon yayınının 1928 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştiği düşünülürse, o günden bugüne kapitalizmin temel ilkelerinden biri olan rekabet, kendini medya alanında da göstermiş, görsel medyayı hâkimiyeti altına almıştır. Medya, değişim içerisinde olan toplumu etkileyen en önemli aktörlerden biridir. Dolayısıyla görsel medya bugün başlı başına bir tüketim kültürü oluşturmaktadır. Tüketim kültürüne hizmet eden çok sayıda televizyon kanalının ilk sırada pazarladığı ürünse televizyon dizileridir. Türkiye'de televizyon yayınının ilk başladığı yıl 1968'dir. O tarihten itibaren televizyonlar her evde başkøşeye oturtulmuş, evin bütün düzeni bu aletlere göre dizayn edilmiştir. 1986 yılına kadar tek kanaldan yayın yapılmış, ancak bu tarihten sonra kanalların artış hızını takip etmek mümkün olmamıştır. Televizyon ve özelde televizyon dizileri tamamen postmodern hayatın bir parçası haline gelmiştir. Diziler hayatın merkezinde yer almaya başladığından beri kültür, örf adet, alışkanlıklar, değerler, yaşam biçimi ve aile yapısı değişime uğramıştır.

Türk televizyonlarında yayınlanan dizilerin Türk toplum ve aile yapısına uygun olup olmadığı, araştırmamızın en önemli sorusudur. Küçük bir kutuda yayınlanarak tüketilen bu sanal hikâyeler toplumumuzu nereye götürmektedir. Çalışma kapsamında televizyon dizilerinin Türk toplum yapısında ortaya çıkardığı etkiler ele alınacaktır. Toplumun, televizyon dizileriyle birlikte değişen değerleri ile kapitalizmin aracı haline gelen görsel medyaya teslimiyeti ayrıca irdelenecektir.

Araştırmada farklı yaş kategorilerinden 200 erkek, 200 kadın olmak üzere toplam 400 denek yer almıştır. Anket uygulanan denekler; 100 kadın, 100 erkek, 50 genç kadın, 50 genç erkek, 50 kız çocuk, 50 erkek çocuktur. Katılımcılar basit tesadüfi örneklem tekniğiyle Karabük halkından seçilmiştir.

Son yıllarda internetin yaygınlaşması, sosyal medyanın aşırı kullanımı ile birlikte başta YouTube olmak üzere yeni video izleme platformları ortaya çıkmıştır. YouTube'da günde 1 milyar saatten fazla video izlenmesi, açılan kanallarda yayınlanan videoların televizyon dizileri gibi takip edilmesi, toplumu şekillendirme kabiliyeti tartışma götürmeyen ve milyonlarca kullanıcıya sahip olan televizyonun bundan sonraki süreçte tahtını internete kaptırabileceğine de işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişim, Televizyon Dizileri, Reklam, Tüketim.

Giriş

İnsanlar arasındaki duygu, düşünce, bilgi ve haberlerin karşılıklı olarak değişimine iletişim adı verilir.¹ İnsanoğlu var olduğundan bu yana doğası gereği farklı insanlarla iletişim ve etkileşim içerisine girmiştir. Bireyler iletişim yoluyla kendilerini ifade eder, karşısındakini anlamlandırır ve ona ulaşmaya çalışır. İletişim sağlanırken birey ve çevre karşılıklı olarak bu durumdan etkilenir, zamanla değişime uğrar.²

İletişim, toplumsal hayatın sürdürülebilmesi açısından büyük öneme sahiptir. Bireyler arası ilişkilerin iletişim aracılığıyla oluşturulması ve toplumsal değerlerin sonraki nesillere aktarılabilmesi toplumun devamlılığını sağlar. Dolayısıyla iletişimsiz bir toplumun sürekliliği söz konusu değildir.³

Fichter toplumu, “*ortak bir mekânda birlikte yaşayan, temel sosyal gereksinimlerini tatmin etmek için çeşitli gruplar içinde iş birliği yapan, ortak bir kültüre bağlı olan ve belli bir sosyal birim olarak işlevde bulunan kişilerin örgütlenmiş birliği*” şeklinde tanımlar.⁴ Toplumu oluşturan bireyler, karşılıklı olarak birbirine muhtaçtır. Gereksinimin giderilebilmesi ve yardım sağlanabilmesi için sahip olunan bilgi ve deneyimi paylaşmak zorundadırlar.⁵

Toplum sürekli bir değişim içerisindedir. Bu değişimde rol oynayan en önemli güçlerden biri de medyadır. Medyanın toplumları etkileme düzeyi aynı olmadığı gibi toplum içerisindeki bireyleri, aile içi ilişkileri etkileme düzeyi de farklılık arz edebilir.⁶

Günümüzde medya olarak tanımlanan kitle iletişim araçları, kullandığı dil ve görsel materyaller ile toplumsal olay ve olguları ifade etmektedir.⁷ Kitle iletişim araçları denildiğinde akla ilk gelenler televizyon, gazete, radyo, internet ve son yıllarda hızla yaygınlık kazanan sosyal medyadır.⁸ Böylece bilgi ve haber akışı kısa zamanda geniş kitlelere yayılmakta, bireylerin birbiriyle etkileşimi kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla kitle iletişim araçları toplumsal yaşayış biçimlerini şekillendirme işlevine sahiptir.⁹

19. ve 20. yüzyılın getirdiği teknolojik gelişmelerle birlikte televizyon insan hayatına girmiş ve ilk yayın 1928 yılında Amerika’da gerçekleşmiştir.¹⁰ Türkiye’de ise ilk yayınlar 31 Ocak 1968’de haftada 3 gün üçer saat olarak başlamıştır. Televizyonun Türkiye’ye gelişinin 10. yılında PTT merkezlerine kayıtlı televizyon alıcı sayısı 2.250.000’e ulaşmıştır. Yayın saatleri artmaya devam etmiş ve 31 Aralık 1981 yılbaşı gecesinden itibaren televizyon renkli yayın hayatına adım atmıştır.¹¹

1986 yılında TRT-2 yayın hayatına girmiş ve böylece yerli kanal sayısı ikiye yükselmiştir. Akabinde gelişmeler çok hızlı seyretmiş¹², günümüzde bu rakam yüzlerle ifade edilir hale gelmiştir.¹³ İlk yerli televizyon dizisi 1974 yılında **Kaynanalar** adıyla TRT’de yayınlanmıştır. Bir sonraki yıl **Aşk-ı Memnû** dizisi 6 bölüm olarak izleyicinin beğenisine sunulmuştur. Ancak gerçek kiteselliğe 1986 yılında TRT-2’de yayınlanan **Perihan Abla** dizisiyle ulaşılmıştır. Bu yıllar aynı zamanda TRT’nin izleyiciye birçok yabancı dizi sunduğu dönemlerdir. Özel televizyonların yayın hayatına girmesiyle dizi sektörü ivme kazanmıştır. Yerli televizyon dizileri, haber programlarından sonra en çok tercih edilen programlar olmuş, geniş kitlelerin ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla talebi karşılamak adına dizi sayısında sürekli bir artış gözlenmiştir.¹⁴

Postmodern dönemde bireyler medyanın etkisiyle daha çok tüketmeye sevk edilmektedir. Bunun gerçekleşmediği durumlarda ise mutsuzluk ortaya çıkmakta ve bu his

¹ David Crowley & Paul Heyer, **İletişim Tarihi**, Çeviren: Berkay Ersöz, Ankara 2014, s. 18.

² Aysel Usluata, **İletişim**, İstanbul 1997, s. 5.

³ Atilla Girgin, **Uluslararası İletişim**, İstanbul 2002, s. 1.

⁴ Joseph Fichter, **Sosyoloji Nedir?**, Çeviren: Nilgün Çelebi, Ankara 2011, s. 88.

⁵ A. Haluk Yüksel, “**İletişimin Toplumsal Boyutu Olarak Kitle İletişimi**”, **Kurgu Dergisi**, 1990 (7), s. 11.

⁶ Mehmet Özdemir, **İlköğretim Öğretmenlerinin Aile Değerleri ve Medyanın Aile Değerlerine Etkisi Hakkındaki Görüşleri**, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009, s. 21.

⁷ Ahmet Oktay, **Medya ve Hedonizm**, İstanbul 1995, s. 169.

⁸ Mehdi Keskin, **Görsel Medya ve Kamuoyu İlişkisi: Televizyonda Siyasi Tartışma Programlarının Söylem Analizleri**, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 5.

⁹ Ceyda Ilgaz Büyükbaykal, “**Kitle İletişim Araçları ve Toplumsal Yaşam**”, **İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, 2005 (21), s. 71.

¹⁰ Ünsal Oskay, **Toplumsal Gelişimde Radyo ve Televizyon**, Ankara 1971, s. 17.

¹¹ <http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>, Erişim Tarihi: 25.12.2016.

¹² <http://www.trt.net.tr/Kurumsal/Tarihce.aspx>, Erişim Tarihi: 26.12.2016.

¹³ Bu konuda bkz. Hülya Uğur Tanrıöver, **Türkiye’de Televizyon Yayıncılığı 2011**, İstanbul 2012, s. 15.

¹⁴ Tanrıöver, **Türkiye’de Film Endüstrisinin Konumu ve Hedefleri**, İstanbul 2011, s. 45.

farklı bir şeyin tüketilmesiyle giderilmektedir.¹⁵ Postmodern dönemin getirileriyle birlikte değişen, dönüşen tüketim kavramı medyayla yakından ilişkilidir. Medya sektörünü elinde tutanlar, toplumun parçalanmış kimliklerine ayrı ayrı hitap edebilecek çeşitli televizyon programları hazırlamaktadır.¹⁶ Farklılıkların ve çeşitliliklerin ön planda tutulduğu bu dönemde bireylerin ilgi alanlarına hizmet edecek tematik kanallar artış göstermiştir.¹⁷ Tematik yayıncılıkla toplumun yaş, cinsiyet gibi kriterlerden ziyade moda, müzik, alışveriş, belgesel, spor gibi daha alt başlıklarda bir araya getirilmesi hedeflenmiştir. Bireysel izleyiciliği teşvik etmesi yönüyle tematik kanallar, aile kavramına zarar vermektedir.¹⁸

Televizyonun Toplumsal İşlevi

Kitle iletişim araçları arasında yaygın olarak kullanılan televizyon, toplum içerisinde belli işlevlere sahiptir. Bunların başında haber verme özelliği gelmektedir. Bilgilerin yayılması toplumsal iletişim açısından oldukça önemlidir. Televizyon, haber vermenin hemen ardından bireylere sunduğu programlarla bir eğitim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde birçok şeyin televizyon aracılığıyla kısa sürede öğrenilebilir duruma gelmesi eğitsel işlevinin bir göstergesidir. Üçüncü sırada ise eğlendirme özelliği göze çarpmaktadır. Ucuz ve kolay ulaşılabilir olması izleyicinin serbest zaman geçirmek adına tercihini belirlemektedir. Eğlence ve show programları, aynı zamanda dizi filmler, bu işleve hizmet eder. Bir diğer işlevi ise mal ve hizmetlerin tanıtılmasıdır. Yayınlanan programların pek çoğunda sanal reklamlar yer alır. Son olarak inandırma ve harekete geçirme işlevi karşımıza çıkar ki; bu ikisi haber verme ve reklam özellikleriyle bağdaşmaktadır. Haber verme özelliği inandırma isteği üzerine kuruludur. Reklam politikaları ise kitleleri etkileme ve ürünü pazarlama anlayışıyla donatılmıştır.¹⁹

Radyo ve Televizyon Üst Kurulu'nun kararıyla reyting ölçümlerini Televizyon İzleme Alışkanlıkları Anonim Şirketi üstlenmiştir. Şubat 2017 ölçümlerine göre, gün içerisinde en çok izlenen yerli kanal ATV olmuştur. Onu SHOW TV takip etmektedir. Hemen arkasından sırayla KANAL D, STAR TV, TV8 ve FOX en çok izlenen kanallar arasında yer almıştır.²⁰

Aşağıdaki tabloda 2017 Şubat ayı total reyting sonuçlarına yer verilmiştir.²¹

Sıra	Program Adı	Kanal Adı	Toplam Reyting	Yayın Sayısı	Bölüm Reytingi
1	Diriliş Ertuğrul	TRT 1	50,84	4	12,71
2	Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz	ATV	39,29	4	9,82
3	Arka Sokaklar	KANAL D	37,78	4	9,45
4	İçerde	SHOW TV	37,10	4	9,28
5	Kırgın Çiçekler	ATV	36,71	4	9,18
6	Aşk ve Mavi	ATV	33,46	4	8,37
7	Survivor	TV8	162,74	21	7,75
8	Anne	STAR TV	30,82	4	7,70
9	Kalbimdeki Deniz	FOX TV	25,91	4	6,48
10	Vatanım Sensin	KANAL D	19,42	3	6,47
11	Cesur ve Güzel	STAR TV	22,99	4	5,75
12	Kara Sevda	STAR TV	22,81	4	5,70
13	No: 309	FOX TV	22,79	4	5,70
14	Müge Anlı ile Tatlı Sert	ATV	99,72	20	4,99
15	Adı Efsane	KANAL D	19,66	4	4,91
16	Umuda Kelepçe Vurulmaz	FOX TV	9,47	2	4,73
17	O Hayat Benim	FOX TV	17,40	4	4,35

¹⁵ Ali Kuzu & Hanife Özveren, "Tüketilen Tüketici", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2011 (1), s. 65.

¹⁶ Tahir Karaboğa, "Bir Kitle İletişimsizlik Aracı Olarak Televizyon", *Sosyoloji Notları Dergisi*, 2007 (3), s. 26.

¹⁷ Emine Sayılğan, "Medya Sektöründe Bir Uzmanlaşma Olgusu Olarak Tematik Kanallar ve İzleyici Çeşitliliğinin Tematik Kanal Oluşumundaki Rolü", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi E-Dergisi*, 2014 (3), s. 6.

¹⁸ Mihalis Kuyucu, "Türkiye'de Tematik Tv Yayıncılığı: Gençlerin Tematik Televizyon İzleme Alışkanlıklarının Televizyon Yayıncılığına Olan Yansımaları", *International Journal of Social Science*, 2015, 32 (3), s. 251.

¹⁹ Aysel Aziz, *Radyo ve Televizyona Giriş*, Ankara 1981, ss. 51-55.

²⁰ <http://www.tiak.com.tr/raporlar/2017/Subat2017.htm>, Erişim Tarihi: 20.03.2017.

²¹ <http://www.reytingsonuclari.com/2017/3/subat-ayi-aylik-reyting-sonuclari-subat-2017-h2372.html>, Erişim Tarihi: 20.03.2017.

18	Hayat Şarkısı	KANAL D	17,35	4	4,34
19	Hayat Bazen Tatlıdır	STAR TV	17,32	4	4,33
20	Cesur Yürek	SHOW TV	12,94	3	4,31
21	Esra Erol'da	ATV	84,35	20	4,22
22	Evleneceksen Gel	SHOW TV	83,86	20	4,19
23	Zuhal Topal'la	STAR TV	80,41	20	4,02
24	Güldür Güldür Show	SHOW TV	15,61	4	3,90
25	Paramparça	STAR TV	15,55	4	3,89

Tabloda görüldüğü üzere 2017 Şubat ayında en çok takip edilen televizyon programı aylık 50,84 izlenme oranıyla **Diriliş Ertuğrul** dizisi olmuştur. ATV'de yayınlanan **Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz** adlı dizi ise ikinci sırada yer almaktadır. Üçüncü sırada 400 bölümden fazla yayınlanan **Arka Sokaklar** bulunmaktadır. Dolayısıyla en çok izlenen televizyon programlarının başında diziler gelmektedir.

Televizyon Dizileri ve Reklam Kültürü

Televizyon dizileri, içerisinde ana karakterler ve çok sayıda yan karakter bulunan, çoğunlukla ana karakter etrafında gerçekleşen olayları anlatan televizyon programlarıdır. Dizilerde olay örgüsü sürekli bir akış halinde devam eder. İzleyiciyi bu akış içinde tutmak için dizide kendisini bulacağı bireysel hayatlar sunulur.²²

Ayrıca dizi sektörünün oldukça maliyetli olması, dizi yapımcılarını üretim maliyetlerini düşürmek adına programın içine ürün yerleştirmeye ve araya reklam almaya yöneltmiştir. Ürün yerleştirme, film ve dizilerde görsel ya da işitsel olarak tüketiciye rahatsızlık vermeden marka ve logolarla ürünün tanıtılmasıdır.²³ Medyanın ürettiği metin ya da nesnelere tüketim kültüründe farklı anlamlar taşımaktadır. Bunun kitlelere aktarımı ise televizyon dizileri ve reklamlar aracılığıyla sağlanır.²⁴

Günümüzde tüketim farklı bir boyut kazanmış, ihtiyaçları karşılamaktan ziyade bireyin toplumdaki konumunu belirler hale gelmiştir. Bir diğer ifadeyle tüketimin boyutu; sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan bireyi tanımlamaktadır. Tüketici bu şekilde zenginliğini göstermeyi, dış görünüşüyle ve tükettiği nesnelere toplumda statü sahibi olmayı amaçlar.²⁵ Modern dünyada buna *başarı kültürü* adı verilmektedir.

Reklam, tüketici alışkanlıklarıyla doğrudan ilişkilidir. Bir ürünü veya hizmeti tanıtırken tüketiciye belli mesajlar yollaması bakımından reklam başlı başına bir kitle iletişim aracıdır. Ürünün tüketiciye tanıtılması amacının yanı sıra, alıcı kitleden daha büyük bir hedef kitleye ulaşmak istemesi bakımından reklam belli mesajlar içermektedir.²⁶ Dizilerin içerdiği ürün yerleştirmeler ve reklamlar, ürünlerin pazarlanmasında tüketiciye *“zatenlik”* hissi yaşatma üzerinden yola çıkar. Tüketici ürüne *“zaten”* ihtiyacı varmış gibi veya kendisinin kesinlikle sahip olması gerektiği bir nesneymiş gibi bakmaya başlar.²⁷ Ürüne veya hizmete sahip olamadığında ise yoksunluk hissi yaşar. Reklamlar bu şekilde bireylerin sahip olma güdülerini ortaya çıkararak onları etkisi altına alır, yeni ihtiyaç ve tüketim alanları yaratırken bireyin zatenlik hissini besler; ekonomik, sosyal ve psikolojik anlamda tüketiciyi yönlendirir.²⁸

Araştırma Bulguları

Tablo-1: Cinsiyet

Cinsiyet	Kişi sayısı	Yüzde %
Kadın	200	50
Erkek	200	50
Toplam	400	100

Çalışmamızda yer alan kadın ve erkek denekler birbirine eşittir. 400 denegin 200'ü (%50) kadınlardan, 200'ü (%50) erkeklerden oluşmaktadır.

²² <http://www.enfal.de/tele.htm>, Erişim Tarihi: 08.01.2017.

²³ Vesile Çakır & Edanur Kınıt, *“Televizyon Dizilerinde Ürün Yerleştirme ve Sponsorluğun Sonuçları”*, *Global Media Journal Turkish Edition*, 2009 (5), s. 21.

²⁴ Seda Hasekioğlu, *Reklam ve İdeoloji: Yazılı Basında Yer Alan Reklamlara Göstergibilimsel Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 30.

²⁵ Hasekioğlu, s. 7.

²⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, İstanbul 2004, s. 157.

²⁷ Judith Williamson, *Reklamın Dili-Reklamarda Anlam ve İdeoloji*, Ankara 2000, s. 48.

²⁸ Filiz Ertunç, *Çocuk Dünyasında Reklamın Rolü: Televizyon Reklamlarında Çocuklara Yönelik Düzenlemeler*, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, Ankara 2011, s. 21.

Tablo-2: Yaş

Yaş	Kişi sayısı	Yüzde %
12-18	100	25
19-25	150	37,5
26-45	100	25
45+	50	12,5
Toplam	400	100

Katılımcıların yaş dağılımı incelendiğinde %25'inin 12-18, %38²⁹'ünün 19-25, %25'inin 26-45 yaş aralığında olduğu görülmektedir. %13'lük bir grup ise 45 yaş üstünde yer almaktadır.

Tablo-3: Eğitim Durumu

Eğitim	Kişi sayısı	Yüzde %
Okur-yazar	9	2,3
İlkokul	36	9
Ortaokul	16	4
Lise	130	32,5
Ön lisans	13	3,3
Lisans	192	48
Yüksek lisans ve üzeri	4	1
Toplam	400	100³⁰

Deneklerin yarıya yakını (%48) lisans mezunu ya da öğrencisidir. İkinci sırada lise seviyesindeki (%33) katılımcılar bulunmaktadır. Daha sonra ilkokul (%9), ortaokul (%4), ön lisans (%3), yüksek lisans (%1) düzeyinde eğitime sahip olanlar sıralanmaktadır. Deneklerin %2'si okur yazar durumdadır.

Tablo-4: Gün İçinde Televizyon Başında Geçirilen Süre

Televizyon izleme	Kişi sayısı	Yüzde %
0-2	207	51,7
2-4	109	27,3
4-6	66	16,5
6-8	10	2,5
8+	7	1,8
Cevapsız	1	0,3
Toplam	400	100

Deneklerin yarısından çoğu (%52) günde 0-2 saat arası televizyon izlediğini beyan etmiştir. %27'si 2-4 saat, %17'si 4-6 saat, %3'ü 6-8 saat arası televizyon izleme alışkanlığına sahiptir. Günde 8 saat ve üzeri televizyon izleyenlerin oranı ise %2 olarak ölçülmüştür.

Televizyon başında geçirilen süre ile ilgili olarak cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Yaş aralıkları göz önüne alındığında televizyon karşısında en çok süre geçirenlerin 45 yaş üstü olduğu görülmektedir. En az televizyon izleyen grup ise 19-25 yaş aralığında olanlardır. Yaş ve cinsiyet birlikte ele alındığında ortaya şu sonuçlar çıkmıştır: Televizyon başında en az vakit geçirenler 19-25 yaş aralığındaki erkeklerdir, en çok televizyon izleyenlerse 45 yaş üstü kadınlardır.

Tablo-5: Evde Bulunan Televizyon Sayısı

Televizyon sayısı	Kişi sayısı	Yüzde %
1	234	58,5
2	128	32
3	31	7,8
4+	4	1
Cevapsız	3	0,8

²⁹ Tablolarda yer alan küsuratlı rakamlar okumayı güçleştirmemek adına metin içinde aşağı ya da yukarı yuvarlanmıştır. Virgülden sonraki 5 ve diğer küsuratlar bir üst sayıya tamamlanmış, 5'ten küçük küsuratlar ise bir alt sayıya çekilmiştir.

³⁰ Rakamların yuvarlanmasından dolayı bazı tablolardaki toplam oran 100'ün üzerinde çıkmaktadır. Ancak biz tablolarda tek bir rakam olarak oranı 100 şeklinde kullandık.

Toplam	400	100
---------------	------------	------------

Modern dünyada evlerde televizyon sayısının arttığı düşüncesine istinaden deneklere evlerinde bulunan televizyon sayısı sorulmuş, %99'unun evinde en az 1 televizyon bulunduğu tespit edilmiştir. Evinde televizyon bulunmayan 3 denek soruyu yanıtsız bırakarak not düşmüştür. Evinde tek televizyona sahip olanlar (%59) çoğunluktadır. Ancak evlerinde birden fazla televizyon bulunanların sayısı da yadsınamayacak orandadır. Buna göre deneklerin %32'sinin evinde 2, %8'inin evinde 3 televizyon bulunmaktadır. %1'lik bir grup ise evinde 4 veya daha fazla televizyon bulunduğunu belirtmiştir.

Tablo-6: Televizyon İzleme Amacı

Amaç	Kişi sayısı	Yüzde %
Serbest zaman harcama ve dinlenme	260	65,0
Haber alma ve bilgi edinme	95	23,8
Yalnız hissetmeme	28	7
Diğer	15	3,8
Cevapsız	2	0,5
Toplam	400	100

Deneklerin televizyon karşısında hangi amaçla vakit geçirdiğini ölçebilmek amacıyla sorduğumuz bu soruya verilen cevapların ilk sırasında %65'lik oranla “serbest zaman harcama ve dinlenme” seçeneği yer almaktadır. “haber alma ve bilgi edinme” seçeneği %24 ile onu takip etmektedir. “Yalnız hissetmeme” seçeneği ise %7'lik oranla üçüncü sıradadır. Dolayısıyla büyük bir çoğunluk televizyonu serbest zaman harcama aracı olarak görmektedir.

Denekleri kendi içinde gruplandırdığımızda televizyonu daha çok (%79) serbest zaman harcama ve dinlenme aracı olarak kullanan grubun ilk sırasında 12-18 yaş aralığındaki gençler bulunmaktadır. Televizyonu haber alma ve bilgi edinme aracı olarak görenlerin ilk sırasında ise 19-25 yaş arasındaki gençler (%43) yer almaktadır. Televizyonu, yalnız hissetmeme aracı olarak değerlendirenler içinde 45 yaş üstü kadınlar %40'la ilk sıradadır. Kadınların (%71) televizyonu serbest zaman harcama ve dinlenme aracı olarak erkeklerden (%59) daha fazla tercih ettiğini görmekteyiz. Erkeklerse (%32) kadınlara oranla (%16) televizyonu daha çok haber alma ve bilgi edinme aracı olarak kullanmaktadır. Yalnız hissetmemek için televizyon izleyen kadınlarla erkekler arasında belirgin bir fark ortaya çıkmamıştır.

Dağlı ve Hacıbektaşoğlu'nun çalışmasında televizyonun aile için sosyalleşme ve haber alma aracı olarak görüldüğü, ayrıca televizyon izlemenin bir serbest zaman aktivitesi olduğu belirtilmiştir.³¹ Bu sonuç bizim çalışmamızda ortaya çıkan televizyonun serbest zaman harcama aracı olarak görülmesiyle benzerlik taşımaktadır.

Özel sektörün yayın hayatında yer almaya başlamasından bu yana izleyiciyi artırmak ve kanalda tutmak amacıyla başta diziler olmak üzere çeşitli show programları yayın hayatına girmiştir. Programların artması ile birlikte televizyon, eğlence gereksinimini karşılayan bir serbest zaman harcama aracına dönüşmüştür.³²

Tablo-7: Dizi İzlemeye Başlamada Etkili Faktörler

Diziye başlamada etkili faktörler	Kişi sayısı	Yüzde %
Senaryo	189	47,3
Oyuncular	107	26,8
Fragman	49	12,3
Dizi adı	17	4,3
Yönetmen	9	2,3
Yayınlandığı gün	7	1,8
Diğer	21	5,3
Cevapsız	1	0,3
Toplam	400	100

Televizyon dizisi izlemeye başlamada en etkili faktör %47'lik oranla “senaryo”

³¹ Özgül Dağlı & Elçin Hacıbektaşoğlu, “Televizyon Reklamlarının Çocuk-Aile İlişkisi ve Boş Zaman Kavramı Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015 (1), s. 186.

³² Kamil Şahin, “Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011 (1), s. 252; Aziz, s. 92.

olmuştur. Onu %27 ile “oyuncular”, %12 ile “fragman” takip etmiştir. Daha sonra sırasıyla “dizi adı”, “yönetmen” ve “yayınlandığı gün” gibi seçenekler gelmektedir.

Diziye başlamada en çok oyuncuların etkili olduğu yaş aralığı 12-18’dir (%36). Senaryoyu önceleyenler 45 yaş üstü deneklerdir (%58). Senaryoyu en az önemseyenlerse %40’lık dilimin 12-18 yaş aralığındaki gençler olmuştur.

Tablo-8: Dizi İzlemeyi Bırakmada Etkili Faktörler

Diziyi bırakmada etkili faktörler	Kişi sayısı	Yüzde %
Ahlakî değerlere uygunsuzluk	135	33,8
Aynı gün başka diziyi takip etme	76	19
Oyuncuların siyasi görüşleri	45	11,3
Gizli mesaj içeriyor olması	34	8,5
Oyuncuların özel hayatı	7	1,8
Diğer	102	25,3
Cevapsız	1	0,3
Toplam	400	100

Dizi izlemeyi bırakmada hangi faktörlerin etkili olduğunu araştırdığımız bu soruda deneklerin %34’ü en önemli etkenin ahlakî değerlere uygunsuzluk olduğunu dile getirmiştir. İkinci sırada “diğer” seçeneği bulunmaktadır. Anketler incelendiğinde bu seçeneği işaretleyen deneklerin gerekçe olarak dizinin kalitesiz olmasını gösterdiği tespit edilmiştir. Üçüncü sırada bir başka dizinin takip ediliyor olması gelmektedir. Yani 5 denekten birinin (%19) diziyi terk etmesinin sebebi bir başka dizidir. Oyuncuların siyasi görüşleri (%11) de dizi izlemeyi bırakmanın sebepleri arasında gösterilmiştir. Bir diğer etken ise dizinin gizli mesaj (%9) içeriyor olmasıdır. Bahsedilen oran çok yüksek olmasa da televizyon izleyicisi arasında bu anlamda bilinçli bir kesimin varlığından söz edilebilir.

Ahlakî değerlere uygun olmadığı için dizi izlemeyi terk edenlerin ilk sırasında 45 yaş üzerindeki denekler (%56) yer almaktadır. 12-18 yaş aralığındaki gençler ise bu konuyu en az önemseyen grup (%18) olarak karşımıza çıkmıştır. Aynı şekilde diğer yaş aralıklarına göre daha fazla tüketmeye meyilli olan 12-18 yaş aralığındaki gençler, bir başka dizi sebebiyle izlediği diziden en çok vazgeçenlerdir (%32). Oyuncuların siyasi görüşüne göre dizi izlemeyi terk edenler daha çok 45 yaş üstü deneklerle (%14) 19-25 yaş aralığındaki (%13) gençlerdir. 19-25 ile 26-45 yaş aralığındaki denekler, dizinin gizli mesaj içeriyor olmasını olumsuz bir neden olarak görmektedir (her iki grupta da oran %11’dir). Oyuncuların özel hayatını dikkate alanlar yalnızca 19-25 yaş aralığında olanlardır (%5). Diğer yaş grupları bu konuyla ilgili herhangi bir beyanda bulunmamıştır.

Kadınlar (%38), ahlakî değerlere uygun olmadığı için dizi izlemeyi erkeklerden (%30) daha fazla terk etmektedir. Erkeklerin (%16) herhangi bir diziyi kadınlara göre (%7) daha fazla terk etme sebebi ise oyuncuların siyasi görüşüdür. Diğer seçenekler için erkeklerle kadınlar arasında birbirine yakın sonuçlar ortaya çıkmıştır.

ASAGEM’in 2010 yılında ortaya koyduğu **Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması**’na göre, Türk toplumunda aile kurumu çok önemli bir yere sahiptir. Türk toplumu, evlilikte sadakatin önemli olduğunu ve eşlerin her türlü fedakarlığı yapması gerektiğini dile getirmiştir. Evlilik dışı cinsel ilişki kesinlikle kabul edilmemektedir. Aynı zamanda gayr-i meşru çocuk sahibi olmaya da karşı çıkmaktadır. Evlenmeden aynı çatı altında yaşamak onaylanmamaktadır. Ailenin dini kurallara ve manevi değerlere bağlı kalması gerektiği düşünülmektedir.³³ Ancak televizyonlarda yayınlanan dizilerin birçoğunun konusu itibarıyla toplumun aile değerlerine ters düştüğü aşıkardır. Son yıllarda Türk televizyon kanallarında yayınlanan dizilerin neredeyse tamamı yabancı dizilerin uyarlaması şeklindedir. Reytingleri oldukça yüksek olan **İçerde**, **Anne**, **Hayat Şarkısı**, **Paramparça** ve **No: 309** isimli diziler bunlara örnek verilebilir.³⁴ Farklı bir toplumun ve kültürün etkisiyle üretilen bu diziler ne kadar uyarlanmaya çalışılsa da ahlakî değerlerimizle örtüşmemektedir. Bunun için **No: 309** adlı diziyi bakmak yeterlidir. Dizinin ana karakterleri Lale ve Onur birbirini hiç tanımayan kişilerdir, alkol alıp bir otelin 309 nolu odasında bir gece geçirirler. Ertesi gün hiçbir şey hatırlamazlar. Lale hamile kaldığını bir süre sonra öğrenir. Toplumumuzun ahlakî değerleriyle bağdaşmayan bu durum dizide sempatik gösterilmiştir. Öyle ki dizi, reyting rekorları kıran

³³ **Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması**, ASAGEM, Ankara 2010, ss. 302-304.

³⁴ https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/avl-u-hangi-dizinin-uyarlamasi-yabanci-dizi-ve-sinema-filmlerinden-uyarlanan-diz-axJiP3CTUEi_N90635Tsug, Erişim Tarihi: 06.11.2018.

romantik komedi kategorisinde yer almıştır.

Cinsellik ve şiddetle ilgili konular gençleri olumsuz etkilemekte, evliliğe bakış açılarını değiştirmekte ve evlilik dışı yaşam sürmeye özendirilmektedir.³⁵ Örneğin, **Aşk-ı Memnû** dizisi Türk aile yapısına ve manevi değerlere aykırı birçok durum taşımaktadır. Ancak televizyonun “değer” kaygısı bulunmamaktadır.³⁶

Tablo-9: Takip ettiğim dizilerde kendimi/ailemi buluyorum.

Dizide kendini/ailesini bulma	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	49	12,2
Hayır	300	75
Kararsız	51	12,8
Toplam	400	100

Deneklerin %12’si takip ettiği dizilerde kendisini ve ailesini yansıtabilecek özellikler bulunduğunu söylerken %75’i bunun aksini dile getirmektedir. %13’lük bir grup ise kararsız kalmıştır. Bu rakamlar dizilerde günümüz aile standartlarını baz almayan bir anlayışın var olduğunu göstermektedir. Diziler gerçek dünyadaki bireysel hayat ve aile yaşantısını yansıtmak yerine ulaşılamayacak özellikteki hayatları sunmaktadır. Dolayısıyla gerçek hayattaki bireyler dizilerde kendi yaşantılarından izler görememektedir.

Takip edilen dizilerde kendisini ve ailesini bulamayanların başında %24’lük oranla 45 yaş üstü denekler gelmektedir. Kendisini ve ailesini bulamayanlar içindeyse %86 ile 12-18 yaş arasındaki gençler ilk sıradadır. Bu rakamlar aslında gençlerin izlediği dizilerle 45 yaş üstü deneklerin izlediği dizilerin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kararsız olduğunu söyleyen denekler arasında %19’luk oranla 19-25 yaş aralığındaki gençler öne çıkmıştır. Cinsiyetler arasında belirgin bir farklılık saptanmamıştır.

Türk televizyonlarında yayınlanan dizilerin çoğunlukla zengin kesimin hayatını konu edindiği görülmektedir.³⁷ Lüks evlere ve eşyalara, son model arabalara, büyük bir şirkete sahip olma, dizilerde neredeyse olmazsa olmaz metalar haline gelmiştir. Dolayısıyla diziler kahir ekseriyetle geleneksel Türk aile hayatının genel karakteristiğini yansıtmamakta, kültürel yozlaşmaya neden olmaktadır.

Tablo-10: Kendimi oyuncuların yerine koyarak dizi izliyorum.

Kendini oyuncuların yerine koyma	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	92	23
Hayır	282	70,5
Kararsız	26	6,5
Toplam	400	100

Deneklerin %23’ü kendisini oyuncuların yerine koyarak dizi izlediğini, %71’i ise kendisini dizi kahramanlarından biriyle bağdaştırmadığını ifade etmektedir. %7’lik bir denek grubu ise kararsız olduğunu belirtmiştir. Deneklerin çoğu dizileri dışarıdan bir göz olarak izlese de kendisini oyuncuların yerine koyup izleyenlerin sayısı azımsanmayacak düzeydedir. Bu bağlamda 45 yaş üstü kadınlar, %48’lik oranla kendisini oyuncuların yerine koyarak dizi izlemede ilk sırada yer almıştır. 12-18 ve 19-25 yaş arasındaki gençler de (her ikisi de %24 orana sahip) hemen peşinden gelmektedir. Kendisini dizi karakterleriyle bağdaştırmamakta kararlı olan grup ise %88’lik oranla 45 yaş üstü erkeklerdir. Konuya cinsiyetler açısından yaklaşıldığında kadınların (%28) erkeklere göre (%18) kendilerini daha çok oyuncuların yerine koyarak dizi izlediği ortaya çıkmıştır.

Aladağ’a göre izleyici, kendisini, takip ettiği dizilerdeki karakterlerin yerine koyarak hayatında canlandırmakta, hatta bu hayata özlem duymaktadır. Zira izleyiciler canlandırılan karakterle o kadar özdeşleşirler ki, bu rol hayatlarının bir parçası haline gelir ve yakın çevreleri tarafından o karakterin ismiyle bile çağrılabilirler.³⁸

³⁵ Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması, s. 311.

³⁶ Hüseyin Tuğrul Oktay, **Televizyon Dizilerinin Toplumun Millî ve Manevî Değerleri Açısından Değerlendirilmesi; Aşk-ı Memnû Dizisi Örneği**, T.C. Radyo Televizyon Üst Kurulu, Uzmanlık Tezi, Ankara 2011, s. 143.

³⁷ Şahin, s. 252.

³⁸ İdil Aladağ, **Televizyon Dizilerinin Kültürel Yozlaşma Açısından İncelenmesi (Fırat Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması)**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2012, s. 41.

Televizyon simülasyon evrenine ait bir araçtır.³⁹ Diziler de bu simülasyon evreninin bir parçasıdır. İzleyiciye gerçek olmayan görüntüleri gerçekmiş gibi hissettirir. Dizilerde rol alan insanlar ve hayvanlar, gerçek canlılar olduğu için dizi izlerken de bu gerçeklik noktasından hareket edilir. İzleyiciler yaşananların gerçek olduğu hissine kapılır.⁴⁰ Araştırmamızdaki deneklerin 92'si (%23) bu yanılısamayı yaşamaktadır. Toplum, zamanla, dizilerde olayların abartılarak yansıtılmasına alışmıştır. Dolayısıyla seyirci kendisini oyuncuların yerine koyarken bu abartılı durumu içinde yaşamakta, bu durumu gerçeklik zannetmektedir. Daha sonra gerçek hayatta yaşadığı olaylara, bunun abartılı halini içinde yaşadığı için, gerçeklik tepkisi verememektedir. Dizilerin olayları simüle edip gerçeklikten uzaklaştırma gibi olumsuz bir etkisi bulunmaktadır.

Tablo-11: Dizilerdeki aile hayatı benim aile hayatıma benziyor.

Aile hayatının benzemesi	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	29	7,2
Hayır	346	86,5
Kararsız	25	6,3
Toplam	400	100

Anketimizin bu sorusuna deneklerin yalnızca %7'si "evet" cevabı verirken %87 oranında "hayır" cevabı alınmıştır. Deneklerin %6'sı ise "kararsız" olduğunu belirtmiştir.

Dizilerdeki aile hayatının kendi hayatına benzediğini dile getirenler arasında 45 yaş üstü kadınlar %20 ile ilk sırada yer almıştır. Dizilerin kendi hayatını yansıtmadığını belirtenlerin ilk sırasında ise %92 ile 12-18 yaş arasındaki gençler gelmektedir, onu %91 oranıyla 26-45 yaş aralığındaki denekler izlemektedir. Bu soruya verilen cevaplarda erkeklerle kadınlar arasında belirgin bir farklılık gözlenmemiştir.

Tablo-12: Dizilerdeki ev ve eşyaları beğeniyor, onlara sahip olmak istiyorum.

Ev ve eşyaların beğenilmesi	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	94	23,5
Hayır	248	62
Kararsız	58	14,5
Toplam	400	100

Ankete katılanların %24'ü dizilerdeki ev ve eşyaları beğendiğini, aynı zamanda onlara sahip olmak istediğini belirtmiş, %62'si ise konuya olumsuz yaklaşmıştır. Deneklerin %15'i kararsız olduğunu ifade etmiştir. "Evet" diyen 94 kişinin 61'i kadın, 33'ü erkektir. Şahin'in çalışmasında da televizyon dizilerinde gösterilen zenginler gibi bir hayata sahip olmak konusunda kadınların erkeklerden daha istekli olduğuna işaret edilmiştir.⁴¹ Diğer yaş gruplarına göre en az "evet" (%16) ile en fazla "hayır" (%80) cevabı 45 yaş üstü deneklerden gelmiştir.

Dizileri gözlemlediğimizde genel olarak karşımıza villa, yalı tarzında evler çıkmaktadır. Evlerin dekorasyonu ise lüks eşyalarla gerçekleştirilmiştir. Toplumun çok az bir kısmı bu imkanlara sahipken dizilerde ultra lüks hayatlar yaşanmaktadır. Çalışmamızda deneklerin çoğu dizilerde kullanılan ev ve eşyalara sahip olma konusunda istekli değildir. Çünkü izleyiciler kullanılan ev ve eşyaların maliyetinin oldukça yüksek ve güç ulaşılabilir olduğunun farkındadır.

Tablo-13: Dizilerde kullanılan kıyafet ve takıları beğeniyor, onları satın almaya çalışıyorum.

Kıyafet ve takıların beğenilmesi	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	62	15,5
Hayır	298	74,5
Kararsız	29	7,2
Cevapsız	11	2,8
Toplam	400	100

Dizilerin tüketime etkisini ortaya koymak amacıyla oluşturduğumuz "Dizilerde kullanılan kıyafet ve takıları beğeniyor, onları satın almaya çalışıyorum." önermesine

³⁹ Jean Baudrillard, **Simülarklar ve Simülasyon**, Çeviri: Oğuz Adanır, Ankara 2011, s. 8.

⁴⁰ https://www.academia.edu/7369795/Jean_Baudrillard_ve_Sim%C3%BClasyon_Kuram%C4%B1, Erişim Tarihi: 25.05.2017.

⁴¹ Şahin, s. 266.

deneklerin %16'sı “*evet*”, %75'i “*hayır*” şeklinde cevap vermiştir. 29 denek de (%7) kararsızdır. “*Evet*” cevabı verenler içinde 45 yaş üstü kadınların %20'lik oranla ilk sırada geldiği görülmektedir. Bir diğer istatistik de dizilerde kullanılan kıyafet ve takıları beğenerek satın almaya çalışan kadın ve erkeklerin sayısı birbirine eşittir.

Bizim çalışmamızda yer alan deneklerin çoğunluğu dizilerdeki kıyafet veya takılarla ilgilenmemektedir. Ancak Tanrıöver çalışmasında bunun aksine dizilerin bireyi özendirdiği ve trendi belirlediği konusuna vurgu yapmıştır. Türkiye’de beğenilen dizi karakterlerinin kendi isimleriyle anılan ürünlerinin (Bihter çizmesi, Sıla tokası, Abiye Kuzu taytı) rağbet gördüğünden bahsetmiştir. Özellikle 2008 yılında döneminin en çok izlenen dizilerinden biri olan **Aşk-ı Memnû**’da başrol oyuncusu olan Bihter karakterinin kullandığı ürünler popüler olmuş, mağaza ve semt pazarlarında “*Bihter elbisesi*”, “*Bihter yüzüğü*” ve “*Bihter parfümü*” adıyla satışa çıkarılmıştır.⁴² Talep fazla olduğu için de oldukça yaygınlaşmıştır.

Yaprak Dökümü dizisinde Ferhunde’nin kullandığı, “*Ferhunde bilekliği*” birçok bijuteride satılmaktadır. Dizi takipçileri bu takıları satın alarak karakterlere benzemeye çalışmakta ve bu şekilde kendilerini iyi hissetmektedir.⁴³

Günümüzde tüketim sektöründe ürünleri en fazla yer alan dizi **Diriliş Ertuğrul**’dur. Birçok yerde dizide kullanılan takılar Diriliş veya Ertuğrul yüzüğü, Kayı takıları adıyla pazarlanmaktadır. Aynı zamanda diziyi birlikte Kayı amblemi de popülerite kazanmıştır. Ancak çalışmamızın sonuçlarına göre katılımcılarımızın çoğu artık dizilerde kullanılan bu ürünleri satın alma eğiliminde değildir.

Geçtiğimiz yıllarda “*Dizide gördüm, benim olsun!*” başlığıyla yayınlanan bir haberle dizilerde beğenilen ürünlerin nereden, ne kadara alındıklarını bildiren bir uygulamadan bahsedilmiştir. Telefonlara yüklenen bu uygulama sayesinde dizide görülüp beğenilen kıyafet, aksesuar, çanta ve ayakkabılara kolaylıkla ulaşılabilir. Böyle bir uygulamanın varlığı da ürünleri takip eden ve satın almak isteyen bir kitlenin olduğunu göstermektedir.⁴⁴

Tablo-14: Dizilerde kutlanan özel günler gerçek hayatta beklentimi artırıyor.

Beklentinin artması	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	141	35,2
Hayır	212	53
Kararsız	44	11
Cevapsız	3	0,8
Toplam	400	100

Deneklerin %35'i dizilerde kutlanan özel günlerin gerçek hayatta beklentisini arttırdığını dile getirirken %53'ü böyle bir beklenti içinde bulunmadığını beyan etmiştir. %11'lik bir denek grubu kararsız kalmıştır. Kadınların beklentisi (%46), erkeklerden (%25) daha fazladır. Beklentiyi en yüksek tutan grup 19-25 yaş arasındaki gençlerdir (%41). Aynı şekilde konu cinsiyet açısından irdelendiğinde de 19-25 yaş aralığındaki kadın deneklerin (%51) en yüksek beklentiye sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Sevgililer günü, evlilik yıl dönümü gibi özel günlerde eşler tarafından beklentinin karşılanmaması durumunda ilişkiler bozulabilir. Bunun nedeni medyanın davranışlara yön vericiliğidir. Aynı şekilde anneler günü, babalar günü gibi özel günlerde de medya beklentiyi artırmaktadır.⁴⁵ Özellikle romantik dizilerde sevgililer günü, aile dizilerinde anneler günü, babalar günü her yıl mutlaka işlenen temalar arasındadır.

Tablo-15: Gerçek hayatta beğendiğim dizi oyuncusu gibi davranabiliyor ya da konuşabiliyorum.

Dizi oyuncusu gibi davranabilme	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	39	9,8
Hayır	328	82
Kararsız	33	8,3
Toplam	400	100

Dizi karakterlerinin ne ölçüde rol model alındığını tespit etmek üzere hazırladığımız

⁴² Tanrıöver, s. 182.

⁴³ Serpil Tepecik, **Popüler Kültür Unsurlarından Olan Televizyon Dizilerindeki Aile Kurgusu**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2010, s. 74.

⁴⁴ <http://www.milliyet.com.tr/dizide-gordum-benim-olsun-/cumartesi/haberdetay/09.03.2013/1678008/default.htm>, Erişim Tarihi: 03.09.2018.

⁴⁵ Özdemir, s. 30.

“Gerçek hayatta beğendiğim dizi oyuncusu gibi davranabiliyor ya da konuşabiliyorum.” önermesine “evet” şeklinde cevap verenlerin oranı %10’dur. Büyük çoğunluk (%82) ise dizi oyuncularını gibi davranmadığını ifade etmiştir. Deneklerin %8’i de kararsızdır.

Dizi oyuncusu gibi davranabildiğini ya da konuşabildiğini söyleyen denekler arasında 19-25 yaş arasındaki erkekler %17’lik oranla ilk sırada gelmekte, onları %16 ile 12-18 yaş arasındaki erkekler izlemektedir. Cinsiyet bağlamında da erkeklerin oranı (%12) kadınlardan (%8) daha yüksektir.

Oran çok yüksek olmasa da dizi karakterlerini taklit eden bir kitle bulunmaktadır. Dizilerin çoğu izleyici üzerinde birtakım imgeler bırakmaktadır. Dizi karakterlerinin jest ve mimikleri, konuşma tarzı, giyim-kuşamı, saç şekli gibi özellikleri izleyiciyi etkileyebilmektedir. Ancak Konukman’a göre bunu gündelik yaşamda kullanan kişi sayısı azdır. Bizim çalışmamızda da dizi karakterlerini taklit eden kişi sayısı çok değildir. Konukman çalışmasını 2006 yılında tamamlamış ve dönemin dizilerinden **Kurtlar Vadisi**, **Ekmek Teknesi**, **Avrupa Yakası**’nı ele almıştır. **Kurtlar Vadisi**’nde ana karakter Polat Alemdar izleyiciyle özdeşleşmiş ve o dönemde taklit edilmiştir. **Ekmek Teknesi**’nde Herodot Cevdet karakterinin konuşma biçimi izleyici tarafından benimsenmiştir. **Avrupa Yakası**’nda Selin karakterinin “*Oha falan oldum yani.*” repliği gençler arasında oldukça yaygın hale gelmiştir.⁴⁶ Yine geçmiş dönem dizilerinden **Yahşi Cazibe**’de Simge karakterinin “*Çok mağdurum.*” sözü gençler tarafından benimsenmiş ve sıkça kullanılmıştır. **Leyla ile Mecnun** dizisinde Mecnun karakterinin soru ekleri de (Hangi mi hastahane?) sevenleri tarafından hala kullanılmaktadır. Günümüzün popüler dizilerinden biri olan **İçerde**’de Coşkun karakterinin yüzüğüyle çıkarttığı “*tak tak taka tak*” sesi izleyici tarafından imgesel anlamda benimsenmiştir. Bu ses diziyi takip edenler arasında bir şifre haline gelmiş ve mesaj sesi olarak da kullanılmıştır. Aynı şekilde **Payitaht Abdülhamid**’de de bu anlamda öne çıkan karakterler mevcuttur. Fuat Efendi karakterinin “*diiii mi, di mi di mi*” repliği ile Halil Halit Bey’in pek çok şeye tahammülünün olmaması bu bağlamda ele alınabilir.

Günümüze kıyasla geçmiş dönemlerde dizi karakterlerinin daha fazla taklit edildiği görülmektedir. Bunun nedeni bugün artık dizi karakterlerinin yerini internet fenomenlerinin almış olmasıdır. Gençler arasında hala popüler kişilikler taklit edilmektedir. Ancak rakam %10 civarındadır ve bu grup 12-25 yaş arasındaki gençlerden (%90) oluşmaktadır.

Tablo-16: Dizi izlerken ailemle yeterli iletişim kuramıyorum.

Aile ile iletişim kuramama	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	153	38,3
Hayır	208	52
Kararsız	37	9,3
Cevapsız	2	0,5
Toplam	400	100

Dizi izlerken ailesiyle yeterli iletişim kuramadığını söyleyen deneklerin oranı %38 olarak ölçülmüştür. %52’lik bir grup bu önermeye “*hayır*” şeklinde yanıt vermiştir. Kararsızların oranı ise %9’dur. Ailesiyle yeterli iletişim kuramadığını dile getiren kadınlar (%44) erkeklerden (%33) daha fazladır. Bu konuyu kendisine en fazla dert edinen grup 45 yaş üstü (%48) deneklerdir. Özellikle 45 yaş üstü kadınların %60’lık oranla ilk sırada yer aldığı görülmüştür. Onları 19-25 yaş aralığındaki kadınlar (%49) takip etmektedir. Hem dizi izleyip hem de aileleriyle en güçlü iletişimi gerçekleştirenler (%59) 12-18 yaş aralığındaki gençlerdir.

Elde edilen rakamlara göre deneklerin yarısından fazlası dizilerin aile içi iletişimi etkilemediğini söylemiştir. Aziz’in **Radyo ve Televizyona Giriş** isimli çalışmasında televizyon, eski Türk evlerinde aileyi bir araya getiren mangala benzetilmiştir.⁴⁷ Eski Türk evlerinde aile mangal yapma aktivitesiyle bir araya gelirken günümüzde dizi saatlerinde televizyonun karşısında buluşmaktadır. Ancak artık eski Türk ailelerinde olduğu gibi bir sohbet havası yoktur. Zira televizyon monolog konuşma diline sahiptir, bu nedenle zaman zaman aileyi bir araya getirici etkisi olmasına rağmen bizim çalışmamızda da ortaya çıktığı üzere dizi izleyenlerin önemli bir bölümü aileleriyle yeterli iletişim kuramamaktadır.

Aslında dizi izlerken başka işlerle uğraşmaktan hoşlanmayan deneklerin %48’lik bir dilime sahip olduğu göz önünde bulundurulursa ailesiyle yeterli iletişim kuramayanların

⁴⁶ Emrah Alparslan Konukman, **Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 87.

⁴⁷ Aziz, s. 91.

oranının daha yüksek olduğu da söylenebilir. Denekler açık uçlu soruları cevaplandırırken zihinlerini meşgul eden işlerden kaçındıklarını, ancak meyve yemek, çay içmek gibi aktivitelerde bulduklarını belirtmişlerdir. Bu sonuç Türk toplumunun dizi izleme ritüellerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Tanrıöver'in çalışmasında da benzer şekilde dizi izleme ritüelleri içerisinde yapılan tek işin bir şeyler yemek ve içmek olduğu saptanmıştır.⁴⁸ Başka işlerle uğraşmaktan hoşlanmayan izleyici kitlesi akşam ailesiyle daha kaliteli geçirebileceği zamandan çalmış ve tek taraflı iletişimi seçmiştir. Bu durum aile bağlarının yıpranmasına neden olmaktadır.

Tablo-17: Evimizde televizyon kumandası kavgası yaşıyoruz.

Televizyon kumandası kavgası	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	114	28,5
Hayır	267	66,8
Kararsız	18	4,5
Cevapsız	1	0,3
Toplam	400	100

Deneklerin %29'u evinde televizyon kumandası kavgası yaşandığını doğrularken %67'si böyle bir anlaşmazlık gerçekleşmediğini söylemektedir. Problemin varlığı daha çok 45 yaş üstü denekler (%58) tarafından dile getirilmiştir. Elde ettiğimiz cevaplar cinsiyet açısından belirgin bir farklılık taşımamaktadır.

Türk ailesinde televizyon kumandasına sahip olmak oldukça önemlidir. Genel olarak evin hakimiyeti kimdeyse kumanda da onda bulunur. Ataerkil bir toplum oluşumuz hasebiyle bu hak daha çok babanıdır. İşten eve gelen baba, televizyonu daha çok serbest zaman harcama ve dinlenme aracı olarak kullanmaktadır. Bu saatler aynı zamanda dizilerin de yoğun olarak yayınlandığı zaman dilimidir. Kumandayı elinde bulunduranla diğer aile fertlerinin farklı türde programlar izlemek istemesi halinde evde televizyon kumandası önemli bir sorun haline gelmektedir. Kumanda kavgaları genelde bir diziye bağımlı hale gelmekten kaynaklanmaktadır. Uzun süre diziyi takip eden izleyici, saati geldiğinde dizisi açılmadığında huzursuzlanmakta ve kumandaya sahip olmak istemektedir. Bizim çalışmamızda yer alanlardan 114'ünün bu durumu yaşadığı saptanmıştır. Deneklerin pek çoğunun (267 kişi) bunu bir sorun olarak görmemesi ise değişen sosyal ve ekonomik şartlar neticesinde evlerde birden fazla televizyon bulunması ile ilişkili olabilir. Nitekim Tablo-5'te gösterdiğimiz gibi katılımcıların %40'ının evinde birden fazla televizyon mevcuttur. Bu kesimin evde kumanda kavgası yaşama ihtimali düşüktür.

"Kumanda bende olmadığı zaman huzursuzluk hissediyorum." önermemize 101 kişi "evet" şeklinde cevap vermiştir. Bu iki önermeyi birlikte incelediğimizde "evet" yanıtlarının birbirine oldukça yakın olduğunu görürüz. Dolayısıyla kumandanın kendisinde olmadığı durumlarda huzursuzluk yaşayan birey evde kumanda tartışması yaşamaktadır. Bir başka ifadeyle evde kumanda kavgası yaşandığını söyleyen deneklerin tamamı kumandaya sahip olamaylardır.

Tablo-18: Takip ettiğim dizinin varsa romanını okumayı isterim.

Dizinin romanını okuma	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	127	31,8
Hayır	223	55,8
Kararsız	49	12,3
Cevapsız	1	0,3
Toplam	400	100

Deneklerin %32'si takip ettiği dizinin varsa romanını okumayı arzuladığını ifade ederken yarısından fazlası (%56) böyle bir istekte bulunmadığını belirtmiştir. Kitap okuma isteği konusunda öne çıkan denekler 12-18 ile 19-25 yaş arasındaki gençlerdir (Her iki grupta da "evet" cevabı %37 olarak ölçülmüştür.) Okumayacağını beyan edenler arasında ise 45 yaş üstü denekler %86 ile ilk sırada yer almıştır. Konuya cinsiyet açısından yaklaşıldığında 12-18 yaş aralığındaki kadınların %50'lik oranla okumaya en hevesli grup olduğu ortaya çıkmaktadır. Onları takip edenler ise %41 ile 19-25 yaş aralığındaki erkeklerdir.

Toplum içerisinde "Okumadım, ama dizisini, filmi seyrettim." diyen bir kesim vardır. Çünkü izlemek okumaktan daha zahmetsiz görülmekte ve diziler bu hazırcılığı topluma

⁴⁸ Tanrıöver, s. 172.

empoze etmektedir. Okumaktan çok izlemeyi tercih eden toplum, diziler sayesinde tembelleştirilmektedir. Cemil Meriç, genel olarak televizyondan şu şekilde bahsetmiştir: “O, *şuuru iğdiş edilmiş, hiçbir zaman okumak ve düşünmek alışkanlığı kazanmamış sokaktaki adam için icat edilmiş bir nevi afyondur.*”⁴⁹ Bizim çalışmamızda da ortaya çıktığı üzere, kararsızlarla birlikte düşünüldüğünde, deneklerin %68’i aynı hikâyenin kitabını okumayı değil de Meriç’in ifadesiyle, onu adeta bir afyon gibi, düşünmekten alıkoyacak, dizileştirilmiş halini tercih etmektedir.

Tablo-19: Reklam girdiğinde kanalı değiştiririm.

Reklamda kanal değiştirme	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	316	79
Hayır	71	17,8
Kararsız	13	3,3
Toplam	400	100

Deneklerin büyük çoğunluğu (%79) reklamlar başladığında kanal değiştirme eğilimindedir. Reklam başladığında izlemenin gereksiz olduğunu, reklam arasında başka bir diziyi açıp izlediğini belirtenler olmuştur. Bazıları da reklamların açık kaldığını, ancak evde kimsenin seyretmediğini söylemiştir. Reklamlar her ne kadar seyredilmiyor olsa da açık kaldığı sürece subliminal anlamda çocukların zihinsel ve psikolojik gelişimini etkilemektedir. Reklamların çoğunlukla hedef aldığı tüketici kitle çocuklardır. Sloganlaştırdığı reklam mesajları ve müzikleri ile çocukların dikkatini çekmektedir. Böylece çocukların yiyecek ve giyecek tercihlerini doğrudan şekillendirir.⁵⁰ Ebeveynler evde reklamları kimsenin izlemediğini düşünseler de çocuklar bu sloganlaştırılmış dilden oldukça etkilenir. Yoğun imge ve sesler çocuğun kişisel gelişimini olumsuz etkilemektedir.

Tablo-20: Reklamlar ihtiyaç duymadığım ürünler almama yol açıyor.

Reklamların alışverişe etkisi	Kişi sayısı	Yüzde %
Evet	81	20,3
Hayır	289	72,3
Kararsız	30	7,5
Toplam	400	100

Deneklerin %20’si reklamların ihtiyaç duyulmayan ürünlerin satın alınmasını tetiklediğini dile getirirken %72’si böyle bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Kararsızların oranı %8’dir. Bizim çalışmamızda, reklamların erkekleri (%22) kadınlardan (%19) daha fazla etkilediği tespit edilmiştir. Bunun dışındaki sınıflandırmalarda belirgin bir farklılık ölçülmemiştir.

Televizyon dizilerinde yaratılan karakterler tüketim kültürünü doğrudan etkilemektedir. Özellikle popüler dizilerdeki ana karakterlerin toplumda kabul görmesi onun tüketim alışkanlıklarının da kolayca kabul edilmesini sağlamaktadır.⁵¹ Bu nedenle dizilerde bolca reklama yer verilir. Klasik reklam yayını, dizide ürün yerleştirme, sanal reklamlar, bant reklam şeklinde birçok reklam çeşidi vardır. Dizideki karakterlerin kıyafetleri ve buldukları mekândaki eşyalar üretici firma tarafından diziyeye reklam olarak yerleştirilmiştir.⁵² Bu durumda birey, televizyon karşısında hem izleyici hem de tüketici konumunda bulunmaktadır.

Ürün yerleştirme görsel ve sözel şekilde gerçekleştirilebilir. Görsel ürün yerleştirme stratejisinde sözlü mesaj içermeden izleyiciye markayla ilgili mesajlar gönderilir. Bu durumda marka ya da logo doğal ortamda görüntülenebilmektedir. Dizide kullanılan telefonun veya arabanın markasının açık bir şekilde görüntülenmesi buna örnek verilebilir. Sözel ürün yerleştirme ise görsellik olmaksızın sadece sözle izleyicinin zihnine gönderilen mesajları kapsamaktadır.⁵³ Türk dizilerinde daha çok görsel ürün yerleştirme kullanılmaktadır.

Daha önce irdelediğimiz gibi tüketiciler dizilerde kullanılan kıyafet ve eşyaları satın alma eğilimi gösterebilir. Ancak bu soruya verilen yanıtlara göre deneklerin büyük çoğunluğu ihtiyaç duymadığı ürünü reklam vasıtasıyla almadığını ifade etmiştir.

⁴⁹ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul 1986, s. 404.

⁵⁰ Dağlı & Hacıbekttaşoğlu, s. 190.

⁵¹ Özlem Kükrer Aydın, “*Televizyon Reklamlarında Dizi Karakteri Kullanımıyla Sunulan Tüketim Kültürü Değerleri: Yalan Dünya Örneği*”, *Journal of Yasar University*, 2014, 9 (36), s. 6276.

⁵² Tanrıöver, s. 78.

⁵³ Emet Gürel & Jale Alem, “*Kurgusal Ürün Yerleştirme*”, *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2005 (20), s. 137.

Sonuç

Uzun yıllardan beri evlerin başköşesine oturan hatta odaların nasıl dizayn edileceğini dahi belirleyen televizyon, önemli bir kitle iletişim aracıdır. Toplumsal anlamda birtakım işlevlere sahiptir. Akla ilk olarak televizyonun haber ve bilgi aktarma fonksiyonları gelmektedir. Ancak bizim araştırmamızda elde edilen bulgulara göre ilk sırada televizyon izlemenin bir serbest zaman harcaması ve dinlenme aktivitesi olarak görüldüğü ortaya çıkmıştır. Haber ve bilgi edinme işlevi ikinci sırada yer almıştır.

Televizyon Dizilerinin Toplum Üzerindeki Etkileri'ni ölçtüğümüz bu çalışma, basit tesadüfî örneklem tekniğiyle 200'ü erkek, 200'ü kadın olmak üzere Karabük halkından seçilen toplam 400 denekle gerçekleştirilmiştir. Deneklerin 100'ü 12-18, 150'si 19-25, 100'ü de 26-45 yaş aralığındaki bireylerden oluşmaktadır. 50'si ise kayıtlara 45 yaş üstü olarak geçmiştir. Deneklerin yaklaşık yarısı (%49) üniversite öğrencisi ya da mezunudur. %48'i günde en az 2 saatini televizyon karşısında tüketmektedir.

Ülkemizin sahip olduğu hayat standartları gereği akşam işten evine gelen birey, eğlence mekanlarına gidip para harcamak yerine serbest zamanını televizyon karşısında tüketmektedir. Kanalların artmasıyla birlikte her kesime hitap eden farklı türde programlar yayınlanmaya başlamıştır. Bu anlamda televizyon bireyi evine hapsedip toplumdaki uzaklaştırmaktadır. Ülkemizde dizilerin yayınlanma süresi yaklaşık 2 saattir. Birbirini takip eden olay örgülerinden oluşan diziler izleyiciyi 2 saat boyunca televizyon karşısında tutar. Dolayısıyla bu süre toplumu gerçek yaşamdan alıkoymaktadır.

Evde birden fazla televizyon olması aile içindeki eksik iletişimi gündeme getirmektedir. Bizim çalışmamızda yer alan deneklerin %41'inin evinde en az 2 televizyon bulunmaktadır. Televizyon sebebiyle iletişimin zaten zor olduğu hanede, birden fazla televizyonla ilişkiler bir kez daha bölünmüştür. Evin içinde televizyonlarla birlikte özel alanlar oluşturulmuş, herkes kendi özel alanı içerisinde monolog bir tarza sahip olan televizyonu seyretmeye koyulmuştur. Tek televizyon bulunan evlerde aile üyelerinin dizi saatinde odada buluşması televizyonun birleştirici bir etkisinin olduğunu gösterebilir. Ancak bu durumda bireyler birbirleriyle değil, televizyon ile etkileşim halindedir. Dolayısıyla televizyon aynı odada bulunmaya sevk etse dahi aileyi birleştirici bir etki gösterememektedir. Ayrıca deneklerin önemli bir kısmı (%29) evlerinde televizyon kumandası kavgası yaşandığını da dile getirmiştir.

Televizyon dizisi izlemeye başlamada en etkili faktör %47'lik oranla "senaryo" iken 12-18 yaş aralığındaki gençler için %36 ile oyuncular olmuştur. Dizi izlemeyi bırakmanın da birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak "Ahlaki değerlere uygunsuzluk" maddesi en yüksek orana (%34) sahip olmuştur. 12-18 yaş aralığındaki gençler ise bu konuyu en az önemseyen grup konumundadır (%18). Ayrıca kadınların (%38), ahlaki değerlere uygun olmadığı için dizi izlemeyi erkeklerden (%30) daha fazla terk ettiği de elde edilen sonuçlardan biridir.

Çalışmamızda yer alan deneklerin yalnızca %12'sinin takip edilen dizilerde kendisini ya da ailesini bulduğu dikkate alınırsa televizyonlarda yayınlanan dizilerin genel olarak Türk aile yapısını yansıtmadığı kanaatine rahatlıkla varılabilir. Buna rağmen deneklerin %23'ü kendisini oyuncuların yerine koyarak dizi izlemektedir. Bu iki rakam (%12; %23) arasında bu kadar fark bulunması özellikle kadınların dizilerde gösterilen yaşantıya özenti duyması şeklinde izah edilebilir. Kadınlar yanılmayı erkeklerden daha yoğun yaşamaktadır. Çalışmamızda televizyon dizilerinin toplumu özendirici birtakım etkilerinin olduğu saptanmıştır. Hemen her dizide bir holding sahibi, yalıda oturan zengin bir iş adamı konu edilmektedir. Diğer taraftan dizide, diziyi izleyen kitlenin yaşam şartları aşağılanmaktadır. Dolayısıyla izleyiciler, olması gerekeni lüks yaşam şartları olarak algılamakta, kendisini yoksun hissetmektedir. Aynı şekilde kadınların %31'i dizilerdeki ev ve eşyaları beğendiğini, onlara sahip olmak istediğini belirtmiştir. Dizilerde kutlanan özel günler de kadınların gerçek hayattaki beklentisini arttırmaktadır.

Televizyon dizilerinde yansıtılan olaylar kurmaca ve abartılıdır. Toplumun belli bir kısmı bu olayları gerçekmiş ve kendi yaşıyormuş gibi seyretmektedir. Kendisini oyuncuların yerine koyarak hem oradaki hayata özenmekte hem de olaylarla arasında bir bağlamsallık inşa etmektedir. Dizilerde görülen savaş ya da öldürme sahneleri bir simülasyon olarak izlendiğinde gerçeklik algısı yaratmakta, insanlar gerçek hayatta aynı şeyle karşılaştığında tepkisiz kalmaktadır. Zira dizilerde sürekli izlenen sahnelerle gerçeklik arasındaki fark artık ayırt edilemez hale gelmiştir. Aynı şekilde, her ne kadar Türk toplum yapısına uygun olmasa bile, dizilerde sergilenen erkek kadın ilişkileri artık toplum içinde de sıkça sahnelenmekte, normal ve kabul edilebilir görülmektedir. Diziler bu bakımdan toplumun yaşam tarzını,

kültürünü, düşünce sistemini etkileyen programların başında gelmektedir.

Televizyon dizilerinin olumsuz etkilerinden biri de toplumu tembelleştirmesidir. Dizi saatinde yapılacak birçok iş varken dizi bağımlıları bu işleri ertelemekten kaçınmaz. Dizilerin varsa kitabını okumayı tercih edenlerin sayısı diğerlerine nazaran azdır. Çünkü dizi izlemek daha zahmetsizdir. Dizilerin kitaplardan daha kolay ulaşılabilir olduğu düşünülmektedir. Toplum bu şekilde önüne sunulanı hiç çaba göstermeden tüketmeye alışmakta, dolayısıyla diziler toplumu tembelleşmeye itmektedir.

Kaynaklar

- Aladağ, İ. (2012). *Televizyon Dizilerinin Kültürel Yozlaşma Açısından İncelenmesi (Fırat Üniversitesi Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aydın, Ö. K. (2014). Televizyon Reklamlarında Dizi Karakteri Kullanımıyla Sunulan Tüketim Kültürü Değerleri: Yalan Dünya Örneği. *Journal of Yasar University*, 9 (36), ss. 6261-638.
- Aziz, A. (1981). *Radyo ve Televizyona Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Büyükbaykal, C. I. (2005). Kitle İletişim Araçları ve Toplumsal Yaşam. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (21), ss. 71-75.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülarklar ve Simülasyon*. Çeviri: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2004). *Tüketim Toplumu*. Çeviren: Hazar Deliçaylı & Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Crowley, D. & Heyer, P. (2014). *İletişim Tarihi*. Çeviren: Berkay Ersöz, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çakır, V. & Kınıt, E. (2009). Televizyon Dizilerinde Ürün Yerleştirme ve Sponsorluğun Sonuçları. *Global Media Journal Turkish Edition*, (5), ss. 19-47.
- Dağlı, Ö. & Hacibektaşoğlu, E. (2015). Televizyon Reklamlarının Çocuk-Aile İlişkisi ve Boş Zaman Kavramı Ekseninde Değerlendirilmesi. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), ss. 183-212.
- Ertunç, F. (2001). Çocuk Dünyasında Reklamın Rolü: Televizyon Reklamlarında Çocuklara Yönelik Düzenlemeler, *T.C. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu Uzmanlık Tezi*.
- Fichter, J. (2001). *Sosyoloji Nedir?*. Çeviren: Nilgün Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi.
- Girgin, A. (2002). *Uluslararası İletişim*. İstanbul: Der Yayınları.
- Gürel E. & Alem J. (2005). "Kurgusal Ürün Yerleştirme", *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (20), ss. 133-155.
- Hasekioğlu, S. (2008). *Reklam ve İdeoloji: Yazılı Basında Yer Alan Reklamlara Göstergibilimsel Bir İnceleme*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Karaboğa, T. (2007). Bir Kitle İletişimsizlik Aracı Olarak Televizyon. *Sosyoloji Notları Dergisi*, (3), ss. 25-35.
- Keskin, M. (2015). *Görsel Medya ve Kamuoyu İlişkisi: Televizyonda Siyasi Tartışma Programlarının Söylem Analizleri*. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Konukman, E. A. (2006). *Medya ve Kültür: Son Dönem Televizyon Dizilerinin Yaşam Tarzı Üzerindeki İmgeleri*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kuyucu, M. (2015). Türkiye'de Tematik Tv Yayıncılığı: Gençlerin Tematik Televizyon İzleme Alışkanlıklarının Televizyon Yayıncılığına Olan Yansımaları. *International Journal of Social Science*, (3), ss. 249-265.
- Kuzu, A. & Özveren, H. (2011). Tüketilen Tüketici, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (1), ss. 61-72.
- Meriç, C. (1986). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Oktay, A. (1995). *Medya ve Hedonizm*. İstanbul: Yön Yayınları.
- Oktay, H. T. (2011). *Televizyon Dizilerinin Toplumun Milli ve Manevi Değerleri Açısından Değerlendirilmesi; Aşk-ı Memnu Dizisi Örneği*, T.C. Radyo Televizyon Üst Kurulu,

- Uzmanlık Tezi, Ankara 2011.
- Oskay, Ü. (1971). *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Özdemir, M. (2009). *İlköğretim Öğretmenlerinin Aile Değerleri ve Medyanın Aile Değerlerine Etkisi Hakkındaki Görüşleri*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sayılğan, E. (2014). *Medya Sektöründe Bir Uzmanlaşma Olgusu Olarak Tematik Kanallar ve İzleyici Çeşitliliğinin Tematik Kanal Oluşumundaki Rolü*. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi E-Dergisi*, (3), ss. 2-15.
- Şahin, K. (2011). *Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon*. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), ss. 243-277.
- Tanrıöver, H. U. (2011). *Türkiye’de Film Endüstrisinin Konumu ve Hedefleri*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Tanrıöver, H. U. (2012). *Türkiye’de Televizyon Yayıncılığı 2011*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Tepecik, S. (2010). *Popüler Kültür Unsurlarından Olan Televizyon Dizilerindeki Aile Kurgusu*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, ASAGEM, Ankara 2010.
- Usluata, A. (1997). *İletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williamson, J. (2000). *Reklamların Dili-Reklamlarda Anlam ve İdeoloji*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Yüksel, A. H. (1990). *İletişimin Toplumsal Boyutu Olarak Kitle İletişimi*. *Kurgu Dergisi*, (7), ss. 9-38.

The Impact of TV Series on Society (The Example of Karabük)

Abstract

The Mass Media in recent past in which the society is mainly targeted has become one of the substantial elements that has a tremendous effect on social change. In fact, it has a vital function to pass down cultural values from generation to generation when used for true objectives but, misusing this great means will be resulted in deterioration of children and youngsters in terms of personal development as well as corruption in the structure of family and society.

With the development of technology, television entered the house and television channels started to multiply. Considering that the first television broadcast situated in the United States in 1928, competition, which is one of the basic principles of capitalism since then, has shown itself in the media and has dominated the visual media. The media is one of the most important actors affecting the society in change. Therefore, visual media today is a consumer culture in its own right. The first product marketed by many television channels that serve the consumer culture is the television series.. The first television broadcasts in Turkey began in the year of 1968. Since then, the TV sets have been built in each house, the whole layout of the house has been designed according to these tools. It was broadcasted through a single channel until 1986, but it was not possible to follow the rate of growth of the channels after this date. Television and television series in particular have become a part of postmodern life. Since the series began to be at the center of life, culture, customs, habits, values, lifestyle and family structure have changed.

The key question of our study is whether the TV series broadcasted in Turkish TV stations are suitable for the cultural fabric of Turkish society and family? Where these imaginary stories broadcasted in a tiny box and consumed lead our society? Within the framework of our study, we will deal with the effect of TV series on Turkish society. We also discuss the changed values of the society and its relinquishment as a result of being exposed to the TV series and being victim of visual media which has become an instrument of modern capitalism.

Our public survey includes a group of male comprising 200 individuals, as well as female comprising 200 individuals which adds up to 400 respondents from different ages. The subjects who were surveyed were; 100 women, 100 men, 50 young women, 50 young men, 50 girls, 50 boys. We chose respondents from Karabük people by simple random technique.

In recent years, with the widespread use of the Internet, overuse of social media, new video surveillance platforms, especially YouTube, have emerged. Watching more than 1 billion hours of video per day on YouTube, watching videos broadcasted on the channels like television series point to the fact that television, whose ability to shape society is not controversial and which has millions of users, may lose its throne to the internet in the future.

Keywords: Social change, TV Series, Advertisements, Consumption.

Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme*

The Relationship Between Religiosity and Marital Adjustment: A Research on Married Individuals

Ahmet Rifat GEÇİOĞLU^a , Hasan KAYIKLIK^b

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: agecioglu@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0002-9930-2505/>

^b Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: hkayiklik@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0003-1755-5398/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	07.03.2019
Kabul Tarihi:	07.05.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Bu çalışmanın amacı, evlilik uyumu ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemektir. Dinler, birey ve toplum hayatında önemli bir yeri olan evlilik ve aile yaşantısına fazlaca ilgi göstermişlerdir. Bu iki kurumun muhafazası amacıyla birtakım emir ve yasaklar ortaya koymuşlar, eşler arasındaki ilişkinin huzurlu ve uzun süreli olmasını amaçlamışlardır. Ancak son dönemlerde yaşanan modernleşme ve sekülerleşme gibi büyük çaplı değişimlerin, dinlerin insanlar üzerindeki etkisini azalttığı öne sürülmekte, bu azalan etki evlilik ve ailenin yapısı ve işleyişinde de hissedilmektedir. Bilhassa son yüzyılda cinsellik algısının, kadın ve erkek rollerinin belirgin bir şekilde değişmesi, nikâhsız birliktelik, boşanma ve tek ebeveynli aile oranlarının artması gibi somut bulgular bu açıdan değerlendirilmektedir. Bu bağlamda dini yaşayış ile evlilik ve aile hayatı arasındaki ilişkinin günümüzde devam edip etmediği sorusu önem kazanmaktadır.

Araştırmanın örneklemini, en az bir yıllık evli olan 418 bireyden oluşmaktadır. Veriler Çift Uyum Ölçeği ve Dinsel Yaşayış Ölçeği ile toplanmıştır. Toplanan veriler Pearson Moment ve Spearman Rho korelasyon analizi ile incelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre evlilik uyumu ve dindarlık arasında pozitif yönde, anlamlı, ancak düşük düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Aynı şekilde dindarlık ve evlilik uyumunun alt boyutları ile evlilik uyumu ve dindarlığın alt boyutları arasında da pozitif yönde, genellikle anlamlı ve düşük düzeyde bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu araştırma bulguları ilgili literatür bağlamında tartışılmış ve yorumlanmış, ileride yapılacak çalışmalar için önerilerde bulunulmuştur. Bu bağlamda dinlerin, sosyal kontrol ve sosyal destek özellikleri vasıtasıyla bireyin evlilik uyumuna katkı sağlayabilecekleri, çiftler için sosyal bir ağ vazifesi görebilecekleri, birlikte yapılan dinî pratiklerin evliliğe olumlu yansımalarının olabileceği, geleneksel dinî kabullerin evlilik uyumuna destek olmakla birlikte modern dönemde birtakım problemleri beraberinde getirebileceği, travmatik olaylar karşısında tercih edilen dinî başa çıkma tarzının çiftlerin ilişkisinde etkili olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca evlilik uyumunu etkileyen birçok faktör olduğu için, dindarlığın, evlilikteki bütün problemlerin anahtarı olduğunu öne sürmenin doğru olmayacağı, dindarlığın ikincil bir faktör olarak daha çok evlilik uyumunu etkileyen faktörlere bakışı şekillendirdiği belirtilmiştir. Öneriler kısmında ise dindarlık düzeyinden ziyade dindarlık tarzlarını ölçen ölçeklerle de çalışmaların yapılması gerektiği, bu sayede bazı dindarlık tarzlarının evlilik uyumu üzerindeki olası negatif etkilerinin ortaya çıkarılabileceği, farklı kültürel kabullerden mütevellit evlilik uyumuna dair uyarılma ölçeklerin yerleştirilmesine ya da kültürle uyumlu ve onu temsil kabiliyetine sahip özgün ve yerli ölçekler geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğu, evlilik uyumu çalışmalarında boylamsal çalışmaların daha sağlıklı sonuçlar vereceği, çalışmamızda elde ettiğimiz bulguların evlilik ve

* Bu makale "Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği" (2018) isimli doktora tezinden üretilmiştir.

aile terapilerinde dinî yaşayışın kullanılmasına ilişkin çalışma yapacak uzmanlara veriler sunabileceği belirtilmiştir.

Anahtar kelimeler: Evlilik uyumu, evlilik doyumunu, dindarlık, aile, yakın ilişkiler.

Evlilik, Aile ve Din

Tarih boyunca evlilik ve aile, dinlerin ilgi odağı olan konuların başında gelmiştir. Dinî hayatın merkezi olarak ailenin görülmesi (Thornton, 1985; Dollahite, Marks & Goodman, 2004), dinin aile yoluyla toplumda gelişme imkânı bulması ve ailenin sosyal istikrarın korunmasında üstlendiği fonksiyonların dinin emir ve amaçlarıyla örtüşmesi gibi sebepler, din ve aile arasında yakın ilişkiler kurulmasında etkin rol oynamıştır (bkz. Hall, 1996, s. 55-62). Mahoney ve diğerlerine (2003) göre bu durum, evliliğin kutsal bir birliktelik olarak düşünülmesinde etkili olmaktadır.

Dinler, insanların bireysel ve sosyal hayatını düzenlemek suretiyle onlara bir yaşam tarzı sunmakta, kognitif yönleri vasıtasıyla insanlara dünya görüşü sağlamakta, olaylara karşı nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiğini göstermektedir. Hem bireysel hem de toplumsal düzlemde din, yapılan bir davranışın meşru ya da gayrimeşru olarak görülmesini sağlamaktadır. Bir dine inanan bireyin, gündelik hayatını dizayn ederken dinî kabullere göre hareket etmesi beklenir. Ataerkil bir yapıya sahip olan kültürlerde doğup gelişen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dininde, hem erkeklerin hem de kadınların neyi nasıl algılayacakları, nerede nasıl davranacakları, nasıl yaşayacakları, nasıl ibadet edecekleri kesin hatlarla çizilmiştir (Tekin, 2011, s. 237; Yapıcı, 2013, s. 1). O halde bu dinlerin, evlilik ve aile yaşantısına dair de söyleyecekleri bulunmaktadır. Onlar, cinselliğin sınırlarını çizmek, kimlerin kimlerle evlenebileceğini, kadın ve erkeklere evlilik yaşantısında hangi rollerin düştüğünü belirlemek, çocuğun yetiştirilmesi, boşanma, kürtaaj vb. konularda müdahil olmakta, dindar bireyin evlilik ve aile yaşantısını şekillendirmektedir. Dinlerin kural koyucu karakterleri vasıtasıyla, bireyin hayatında önemli bir yeri olan evlilik ve aile kurumunu muhafaza etmeleri, onların *sosyal kontrol* özellikleri bağlamında değerlendirilebilir. Diğer taraftan aile içi dayanışmayı vurgulaması, aile değerlerine önem vermesi, aile bireyleri arasındaki ilişkiyi düzenlemek suretiyle aile kurumunun düzenine ve mutluluğuna yardımcı olması gibi tavırları ise dinlerin *sosyal destek* özelliğini öne çıkarmaktadır (D'Antonio, Newman ve Wright, 1982, s. 219-221). Aile hayatı üzerinde bu denli etkili olan dinlerin eşler arasındaki ilişkiyi etkilemesi kaçınılmazdır.

Yaygın dünya dinlerine bakıldığında, onların, evliliğin ve ailevi değerlerin destekçisi olduğu, evliliklerin ve ailelerin dağılmadan sürüp gitmesini istedikleri rahatlıkla belirtilebilir (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997, s. 210; Argyle, 2000, s. 147). Nitekim onlar, bu iki kurumu korumaya yönelik birtakım kurallar ve tedbirler ortaya koymuşlar, eşler arasındaki ilişkinin istikrarlı bir şekilde sürmesini istemişlerdir. Eşlerin ilişkiyi sürdürme isteklerinin olması, ilişkiyi sürdürmenin gerekliliğine ve zorunluluğuna inanmaları, evliliklerin uzun süreli olmasını sağlayabilir. Bu bağlamda dinlerin evlilik bağına korumaya ve devam ettirmeye yönelik tedbirleri düşünüldüğünde, bir dine mensup insanların evliliklerinin daha istikrarlı ve uzun süreli olabileceği öne sürülebilir (Chamberlain & Hall, 2000, s. 163; Marks, Dollahite & Freeman, 2011, s. 193).

İslâm'da Evlilik ve Aile

İslâm'ın evlilik ve aile hayatına büyük önem verdiği ve evliliği teşvik ettiği görülmektedir (Nûr 24/32; Nahl 16/72; Rûm 30/21). Kur'an'dan hareketle İslâm'da evliliğin motivasyonları olarak iffetin korunması, yasaklanan cinsellikten uzak durulması, neslin devamının sağlanması, insan doğasının ve psikolojisinin romantik bir ilişkiye ihtiyaç duyması (Araf 7/189; Nûr, 24/33; Rum 30/21) gibi durumların öne çıktığı görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamberin de evliliği teşvik ettiği (Buhârî, Nikâh, 1) ve nikâhın, kendisinin sünneti olduğunu belirttiği (Buhârî, Nikâh, 2) görülmektedir. Evliliğe gücü yetenlerin vakit kaybetmemesini, çünkü evliliğin, İslâm'da haram ve büyük günah olarak kabul edilen evlilik dışı cinsellikten bireyi güçlü bir şekilde koruyacağını (Buhârî, Savm, 10; Buhârî, Nikâh, 2), evlenmeye gücü yetmeyenlerin ise oruç tutmaya devam etmesinin hayırlı olacağını (Buhârî, Nikâh, 3; Müslim, Nikâh 1, 3) dile getirmektedir. Bir başka hadiste ise eş seçiminde temel motivasyonun dindarlık olması gerektiğini belirtmektedir (Buhârî, Nikâh, 15; Müslim, Rada, 53). Buna göre kadının malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı olmak üzere dört şey için nikâhlandığını, mutlu ve huzurlu olmak için bunlardan dindar olanının tercih edilmesi

gerektiğini söylemektedir. Sonuç olarak hem Kur'an'da hem de sünnette evliliğin teşvik edildiği açıkça görülmektedir.

İslâm'da günlük hayata dair pek çok düzenleme, Kur'an ve sünnet çerçevesinde, zamana ve şartlara göre toplumun takdirine bırakılırken, evlilik ve aileyi ilgilendiren hükümlerin çoğunun doğrudan Kur'an tarafından belirlenmesi ve bunların Hz. Peygamber tarafından tatbik edilmesi, İslâm'ın bu konuya ayrı bir ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Bu bağlamda gelen âyetlerin özellikle Bakara ve Nisâ Surelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu âyetler incelendiğinde, Kur'an'ın, evlilik öncesi, esnası ve sonrasında sünnet detaylı bir şekilde yer verdiği ve üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. İslâm fıkıh literatürüne bakıldığında da, evlilik teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. İslâm âlimleri tarafından, ailenin kurulmasına temel teşkil eden nikâhın dinî hükmü, mahiyeti, unsurları, şartları gibi mevzular detaylı bir şekilde tahkik edilmiştir (bkz. al-Hibri & El Habti, 2006, s. 166-177; Atar, 2007, s. 112-117). Konuların bir kısmında görüş birliğine varılırken, bir kısmında aynı mezhep içinde dahi farklı görüşler beyan edilmiştir. Evlilik ve aile kurumunun oluşumunda dinî, sosyal, ekonomik birçok değişkenin devreye girmesi, ayrıca geniş İslâm coğrafyasında kendisine yer bulan farklı ırk ve kültürlerden insanların evlilik ve aile hakkındaki algılarının farklılaşması, söz konusu farklı görüşlerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

İslâm dininin, ortaya çıktığı kültürle, tarihsel süreçte önemli düzeyde etkileşime girdiği, bu süreçte hem dinin hem de kültürün kendisinde birtakım değişimlerin yaşandığı söylenebilir. Bu bağlamda dinî olarak görülen bir tutumun temelini kültürel olduğu ya da kültürel olarak görülen bir tutumun dinî kökenli olduğu durumlar mevcuttur. Dinin gelenekselleşmesi ya da geleneğin dinsel olarak ifade edilebilecek bu durum, kadın-erkek ilişkilerine önemli ölçüde şekil vermiştir. Diğer taraftan İslâm'ın ataerkil bir topluma gelmesi ve bu toplumun bir özelliği olan erkek egemen yapıyı nispeten muhafaza etmesi (Öztürk, 2012, s. 149-157), günümüzde evlilik ve aileye dair birtakım konuların tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Modern düşüncenin tesiriyle artık evlilik anlaşmasının şekil şartları, erkeğe çok eşlilik imkânının tanınması, erkeğe ehl-i kitaptan bir kadınla evlenme izni verilmesi, evlilikte mal rejimi, aile reisliği, boşama yetkisi, kadının dövülüp dövülemeyeceği, cariyelik ve kadını ikincilleştiren ve kamusal alandan uzak tutan rivayetler vb. konular üzerindeki ihtilaflar bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla modern dönemde evlilik ve aile paradigmasında yaşanan değişimlerin, geleneksel İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu birtakım kurullarla farklılık arz ettiği görülmektedir. Tam da bu noktada, evlilik ve aile içinde, özellikle merkezinde kadının ya da kadın haklarının yer aldığı bahsi geçen problemlerin kaynağının din mi yoksa kültür mü olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Yapıcı'ya (2018, s. 87-88) göre teolojik olarak irdelenen bu konunun psikolojik açıdan çok fazla önemi olmayabilir. Zira birey, kültürün ortaya koyduğu kabulleri dinin emirleri gibi algılıyorsa, sonuç itibarıyla onun hissettiği etki dinî olmaktadır. Son tahlilde, modern dönemde evlilik ve aile bağlamında tartışılacak hususları daha iyi anlayabilmek için, Kur'an'ın bu konuda söylediklerini, geldiği topluma ve zamana oturarak değerlendirmenin, günümüz Müslümanlarının yaşadığı bilişsel çatışmalar için bir çözüm önerisi sunabileceği söylenebilir.

Evlilik ve Ailede Gerçekleşen Köklü Değişimin Dinamikleri

Tarihî ve toplumsal bağlamda birçok farklı şekilde ortaya çıkan evlilik ve aile kurumu, din ile olan münasebetini her dönemde istikrarlı bir şekilde sürdürmüştür. Dinler, ortaya koydukları kurullar vasıtasıyla aile hayatına şekil vermişler, eşler ve aile fertleri arasındaki bağın pekişmesinde önemli rol oynamışlardır. Diğer taraftan modernleşme ve sanayileşme hareketleriyle birlikte evliliğin kutsalla olan ilişkisinde bazı kırılmalar yaşanmış, bu durum evliliğin oluşması, sürdürülmesi ve kalitesinde birtakım problemleri beraberinde getirmiştir.

Modernizm, rasyonalizmin ışığında akıl ve bilimi esas alırken, gelenek ve dinin bunlar tarafından sorgulanmasını ve bunların gelenek ve dinin yerine geçeceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bu süreçte rasyonalizm, bireycilik, rölativizm ve çoğulculuk gibi kavramların ön plana çıkması (Kirman, 2005, s. 2), seküler, pozitivist ve evrimci düşüncelerin toplumda rağbet bulması, dinin sosyal yaşam ve davranışlar üzerindeki etkisinin azaldığı, din ve metafizikle ilgili düşüncelerin kültürel önemini yitirdiği, bilim ve işlevsellik üzerine bina edilen düşüncelerin toplumda hâkim konuma geçtiği düşüncesini öne çıkarmıştır. Bu süreçte bilginin, inanmak yerine şüphe etmek için kullanılan bir araç haline gelmesi, modernizmin, insanların kesin olarak inandıkları değerleri, geleneksel inançları zedelediği ve onları bu konularda şüpheye düşürdüğü düşüncesine yol açmıştır. Aydınlanma dönemine kadar dinî ve ahlâkî referanslarla şekillenen kadın-erkek ilişkilerinin de bu düşünüş tarzından nasibini aldığı (Berger, 2002, s. 21), bu dönemden sonra değer koyucu olarak toplumsal aklın öne

çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda ailenin geleneksel ve dinî fonksiyonlarının azaldığı, bireyselleşmenin geleneksel aile içerisindeki dinî birliği sarstığı, yeni birey algısının beraberinde getirdiği yeni din ve tanrı tasavvurunun ailedeki geleneksel dinî bağları zayıflattığı düşünülmektedir (Günay, 2003, s. 266). Özellikle son yüzyılda evlilik ve aile yaşantısında kadın ve erkek rollerinin belirgin bir şekilde değişmesi, nikâhsız birliktelik, boşanma ve tek ebeveynli aile oranlarının artması gibi somut bulgular bu açıdan değerlendirilmektedir. Dolayısıyla çağımızdaki hızlı kültürel değişimden evlilik ve aile de nasibini almıştır. Önceleri dinî ve toplumsal bir özellik arz eden evlilik ve aile kurumu, tarihi vetire içerisinde hukukî ve bireysel bir boyuta doğru evrilmiştir.

Sanayileşmeyle birlikte geniş aileden çekirdek aileye evrilme durumu, aile açısından birçok dönüşümün başlangıcı olmuştur. Ev ve iş yaşamının birbirinden ayrılması, kadının çalışma yaşamına girmesi, ailenin yalnızca karı ve kocadan oluşan romantik bir kuruma evrilmesi, neolokal¹ yerleşim tarzının artması, akraba ilişkilerinin zayıflaması, ailenin birtakım fonksiyonlarını kaybetmesi nedeniyle ihtiyaçlara binaen bazı kurumsal yapıların ortaya çıkması ve yaygınlaşması bunlar arasında sayılabilir.

Modern dönemde toplumsal cinsiyet rollerinin aşındığı görülmektedir (Aytaç, 2001, s. 23; Amato vd., 2003, s. 9; Adams & Coltrane, 2003, s. 835). Para kazanmak yalnızca erkeklerin ya da ev işlerini yapmak yalnızca kadınların görevi olarak telakki edilmemektedir. Özellikle kadının eğitim düzeyinin yükselmesi ve iş hayatında kendine yer bulması, bu durumun ortaya çıkışında etkili olmuştur. Kadının eğitim ve iş hayatı bağlamında elde ettiği kazanım ve başarılar, beraberinde erkeklerle eşit haklara sahip olma talebini getirmiştir. Hem erkeğin hem de kadının çalıştığı durumlarda ev içi işlerin yalnızca kadınlara yüklenmemesi, eşlerin sorumlulukları âdil bir şekilde paylaşması gerektiği görüşü ön plana çıkmıştır. Bu düşünce tarzı, ilişkilerin dinamiğini de etkilemiştir. Evliliklerde eşler artık birbirlerini tamamlamaktan daha çok hakça iş bölümünü talep etmektedir. Örneğin kocalardan, çocuğun bakımıyla ilgilenme, ev işlerine yardım etme gibi konulara yönelik istekler artmaktadır. Ancak son tahlilde şunu da eklemek gerekir ki çalışan kadın sayısı her ne kadar artsa da ev içi işlerin büyük bölümünü yine kadınlar yapmaya devam etmektedir (İmamoğlu, 1991, s. 834; Atalay vd., 1992, s. 127; Coltrane & Ishii-Kuntz, 1992; Peterson & Gerson, 1992; Arıkan, 1996, s. 47; Fine, 2011, s. 103; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014, s. 110). Dolayısıyla modern dönemde kadının iş yükünün daha da arttığı düşünülebilir. Bu bağlamda kadın ve erkeğe yüklenen geleneksel rollerin bilişsel düzeyde zayıfladığı görülse de bu zayıflama pratiğe çok fazla yansımamakta, bunun sonucunda eşler arasında sorumluluk paylaşımından kaynaklı ortaya çıkan tartışmaların sayısı giderek artmaktadır.

Feminizm hareketleri aile kurumuna tesir etmiştir. Marjinal söylemlerin yer aldığı bazı feminist akımlara göre aile, kadın emeğinin sömürüldüğü ve kadının ikincilleştirildiği bir kurum olarak telakki edilmektedir. Onlar için annelik, kültürel olarak kadına yüklenmiş bir roldür. Annelik rolünün getirmiş olduğu ev işleri ve çocuk bakımı gibi görevler kadının özgürlüğünü kısıtlamaktadır (Kümbetoğlu, 2005, s. 268). Bu akımlara göre, bahsi geçen geleneksel rollerin yaşamaya devam etmesinde dinler çok önemli rol oynamaktadır. Ataerkil yapı, tarihsel süreçte cinsiyet rollerine dinî normlar vasıtasıyla kurumsal bir yapı kazandırmış, bu durum cinsiyet rollerinin toplumsal belleğe yerleşmesine neden olmuştur (Berktay, 2000, s. 26). Bütün bu söylemler, ailedeki erkek egemen yapının tartışılmasına, geleneksel rollerin sarsılmasına ve inkârına yol açmıştır.

Modern dönemde cinselliğe yüklenen anlamlar değişmiştir. Cinsellik, artık soyun devam etmesi kaygısıyla ilişkili düşünülmemektedir (Giddens & Pearson, 2001). Doğum teknolojisi ve gebelikten korunma yöntemlerindeki gelişmeler sonucu üreme zorunluluğundan kopmuş bir *plastik cinsellik* ortaya çıkmış, cinsellikte zevk ve haz ön plana geçmiştir. Anlam içeriğindeki bu değişim, cinsellikle ilgili tutum ve davranışların değişmesini de beraberinde getirmiş, cinsel özgürlük fikri daha ön plana çıkmıştır. Modernleşme sonucu dinî, ahlâkî ve kültürel değerlerin aşınması, farklı cinsel tutum ve kimliklerin (homoseksüellik, biseksüellik vb.) ortaya çıkmasına yol açmış, geleneksel din ve ahlâk anlayışı içerisinde günah ve yapılmaması gereken davranışlar kategorisinde değerlendirilen patolojik cinsel davranışlar, modern dünyada bireysel tercih olarak kabul görmeye başlamıştır. Diğer taraftan evlilik öncesi ve evlilik dışı cinselliğin de arttığı görülmektedir. Evlilik öncesi cinselliğin artması, resmî nikâh olmadan birlikte yaşayan (*cohabitation*) çiftlerin artmasını da beraberinde getirmektedir. Evlilik dışı cinselliğin artışı ise mevcut evliliklerin bozulmasında

¹ Evlenen kadın ve erkeğin, yetiştikleri ailelerinden ayrı bir mekânda evliliği sürdürmeleridir.

ve boşanma oranlarının artmasında etkili olmaktadır. Evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsellik üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, ortaya çıkan oranların, dinlerin bu tarz ilişkilerden kaçınma idealinden oldukça uzakta kaldığı ifade edilmektedir (Spilka vd., 2003, s. 185).

Günümüz evliliklerinde evlilik motivasyonu olarak romantizm ve aşkın daha ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu durum görücü usulü evlilikler yerine tanışarak gerçekleştirilen evliliklerin daha çok tercih edilmesini beraberinde getirmektedir. Rougemont (2005), özellikle Batıda evliliğin giderek bağımsız bir seçime ve bireysel bir tavra dayanmasının, kolektif unsurların göz ardı edilmesinin aile kurumunu sessizce kemirdiğini ve zayıflattığını ifade etmektedir. Modern insan, çoğu zaman evlilik için romantizmin dışında bir neden görmemektedir. Toplumsal sınıf, kültür, gelenek uyumu, geçmiş yaşantılar, ekonomik kaynaklar, yaş, geleceğe yönelik planlar, aile, meslek, dinî inançlar, yetiştirilme tarzları, fikri ve ruhsal birlik modern insanın gözünde ikinci dereceye gerilemiştir. Onun evlenmesi için ilk ve en önemli neden romantik bir serüven ihtimalinin olmasıdır. Modern toplum, evliliği geçici bir zevk olan romantizme dayandırmaya çalışma denemesinden geçmekte ve bu konuda başarısızlığa uğramaktadır. Rougemont, sağlıklı bir toplumsal düzende, sevgi ve romantizmin belirli bir rol oynaması gerektiğini inkâr etmemekle birlikte bu rolün küçük olmasını ve evlilik yolunda bir aracı sayılarak varlığı yüzünden ortaya çıkan düzen işlemeye başlayınca ortamdan çekilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Modernleşme ve sanayileşmeyle beraber evliliğe dair birtakım demografik özelliklerin de değiştiği görülmektedir. Örneğin eş seçiminde görücü usulünden ziyade tanışarak evlenme oranları giderek artmaktadır. Kadın ve erkeğin bir araya gelme imkânlarının artması, ilişkilerde romantizmin öne çıkması gibi unsurlar bunda etkili olmaktadır. Modern toplumlarda tanışarak evlenme, geleneksel toplumlarda ise görücü usulü öne çıkmaktadır. Ancak günümüz dünyasında gelenekten moderne doğru bir evrimin gerçekleşiyor oluşu, görücü usulü evliliklerin azaldığı ve azalmaya devam edeceği şeklinde yorumlanabilir. Görücü usulü evliliklerin azalsa da her şeye rağmen gelenek içinde farklı tarzlarda yaşamaya devam ediyor oluşu, onun tamamen kaybolmayacağını gösterir niteliktedir. Bir diğer değişim, giderek artan ilk evlilik yaşında görülmektedir. Nikâhsız birlikteliklerin artması, eğitim hayatının uzaması, iş sahibi olma isteği vb. durumlar bu artışta etkili olmuştur. Boşanma oranları da giderek artmaktadır. Bireyselleşmenin öne çıkması, insan ilişkilerindeki dinamiklerin değişmesi, insan yaşamına haz ve hızın yön vermesi, kadınların ekonomik özgürlüğe kavuşması gibi birçok faktör bunda etkili olmaktadır.

Son tahlilde modernitenin evlilik ve aile üzerindeki etkisinin hızlı ve etkin bir şekilde devam ettiği, evlilik ve aileye bakışı önemli ölçüde dönüştürdüğü görülmektedir. Bununla birlikte gelenek ve dinin aile yapısı üzerindeki işlevinin tamamen ortadan kalktığını söylemek de doğru olmayacaktır. Din anlayışı, kültürel hafıza üzerinden farklı biçim, boyut ve görüntülerle aile içerisindeki işlevini devam ettirmekte; dindarlığın bireyselleşmesine paralel olarak, dinin ailede yerine getirdiği işlevler de bireysel dindarlıkların gelişmesini teşvik edici yönde olmaktadır (Çelik, 2000, s. 34). Dinin süregelen bu işlevinin, evlilik ve aileye dair geleneksel kodların muhafazasında hâlâ etkisini koruduğu düşünülebilir.

Evlilik Uyumu ve Dindarlık İlişkisi

Batı’da evlilik uyumu çalışmalarının geçmişi uzun yıllara dayanmakla beraber Türkiye’de bu konunun 90’lı yıllarla birlikte çalışılmaya başlandığı görülmektedir. Ülkemizde evlilik uyumu kavramı üzerinden yapılan çalışmalarda, seçilen konular geniş bir yelpazeye dağılmıştır. Bu bağlamda psikoloji, sosyoloji, tıp, sağlık, eğitim ve ilahiyat gibi alanlarda, çeşitli değişkenlerle evlilik uyumu arasındaki ilişki incelenmiştir. Evlilik uyumu dışında evlilik doyumu üzerine de oldukça fazla çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun yüksek lisans tezi olduğu ve bu tezlerden bazılarının kuramsal ve yapısal yönden problemler taşıdığı görülmektedir.

Evlilik uyumunun farklı değişkenlerle ilişkisi üzerinden birçok çalışma yapılsa da, bu bolluğun dindarlık değişkenine başlangıçta yansımadağı görülmektedir. Evlilik ve aile yaşamında dinin merkezi bir önemi bulunmasına rağmen sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda, bu değişkenler arasındaki ilişki yakın zamana kadar genel olarak göz ardı edilmiştir (Mahoney vd., 2003, s. 220). Bununla birlikte Batı’da, özellikle 1980’lerden sonra sosyal bilimcilerin konuya olan ilgileri giderek artmıştır (Wittberg, 1999). Ülkemizde ise evlilik uyumu ve dindarlık ilişkisini temel alan çalışma sayısı çok azdır. Yaptığımız tarama sonucunda evlilik uyumu ve dindarlık ilişkisini temel alan çalışmaların ilki Hünler’in (2002) “The effects of religiousness on marital satisfaction and the mediator role of perceived marital problem solving abilities between religiousness and marital satisfaction” isimli yüksek lisans

tezi ve bu tezden yararlanarak Gençöz'le (2005) birlikte ortaya koyduğu "The effect of religiousness on marital satisfaction: Testing the mediator role of marital problem solving between religiousness and marital satisfaction relationship" isimli makalesidir. Son dönemde, yapılan çalışmaların sayısında nispeten bir artış gözlenmektedir. Arvas'ın (2017b) "Dindarlığın evlilik doyumu üzerindeki etkileri ve değerlerin, dindarlık ve evlilik doyumu ilişkisi üzerindeki arabulucu rolü" adlı doktora tezi ve bu tezden yararlanarak ortaya koyduğu aynı isimdeki makalesi (2017a), yine aynı doktora tezinden Hökelekli ile birlikte (2017) kaleme aldıkları "Dindarlık ile evlilik doyumu ve evlilikte sorun çözüme ilişkisi üzerine bir inceleme" adlı makalesi de burada zikredilebilir. Yapıcı (2018) tarafından kaleme alınan ve yüksek tahsilli 37 katılımcı üzerinde mülakat tekniği kullanılarak gerçekleştirilen "Evlilik huzur mu kusur mu? Dindarlık ve maneviyatın evliliğe etkisi" isimli nitel araştırma, Şirin'in (2018; 2019) "Evlü çiftlerin evlilik uyumları ile dini tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi" ve "Evlü çiftlerin spiritüel iyi oluşları ile evlilik doyumları arasındaki ilişki" isimli nicel araştırmaları da diğer önemli çalışmalardır².

Evlilik uyumu ve dindarlık değişkenleri arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmaların sayısı ülkemizde kısıtlı olsa da, yurtdışı çalışmaların sayısı oldukça fazladır (bkz. Cirhinlioğlu, 2010, s. 153). Yurtdışında, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına yapılan çalışmalar 1930'lu yıllardan itibaren başlamış (Sullivan, 2001, s. 610), özellikle 1980'den sonra giderek artmıştır (Thomas & Cornwall, 1990; Fincham & Beach, 2010). Sosyal bilimciler, 1980 öncesinde dindarlık ve evlilik uyumu arasındaki pozitif ilişkiyi göz ardı etmişler ve bu olumlu ilişkiyi *sosyal istenirlik*³ (*social desirability*) ve *evliliğin gelenekselleştirilmesi*⁴ (*marital conventionalization*) ile açıklamışlardır. Evlilik uyumu ölçeklerine verilen cevapların, sosyal istenirlik yoluyla ciddi olarak manipüle edildiği iddia edilmiştir. Ayrıca dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, evlilik uyumu sorularına, evliliğin gelenekselleştirilmesine ya da sosyal istenirliğe uygun cevaplar verdikleri öne sürülmüştür. Diğer taraftan 1980 sonrasında yapılan çalışmalar, bu iddiaları sorgulamaya başlamıştır. Yapılan çalışmalarda evliliğin gelenekselleştirilmesi değişkeni kontrol edilmiş, buna rağmen evlilik uyumu ve dindarlık arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir (bkz. Hansen, 1981; Schumm, Bollman & Jurich, 1982; Filsinger & Wilson, 1984).

Günümüze kadar yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde, evlilik uyumu ve dindarlık arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu⁵, ayrıca dindarların çatışma ve boşanma eğilimlerinin daha düşük olduğu⁶ belirlenmiştir. Bu çalışmalarda dindarlığın farklı şekillerde ele alındığı görülmektedir. Bazı çalışmalarda değişken olarak *dindarlık ölçeği* kullanılırken,

² Konuya yakın diğer çalışmalar için bkz. Ürkmez, 2005; Almas, 2010; Okutan ve Büyükhahin-Sunal, 2010; Atçeken, 2014.

³ Bireyin, araştırma sorularına gerçek bilgiler vermesinden ziyade toplumun onayladığı cevapları vermesi şeklinde tanımlanmaktadır (Ellingson, Smith & Sackett, 2001, s. 122).

⁴ Bireyin, evliliğine dair değerlendirmesini sosyal istenirlik yönünde değiştirmesidir (Edmonds, 1967, s. 681).

⁵ Bu çalışmalar için bkz. Babchuk, Crockett & Ballweg, 1967; Crockett, Babchuk & Ballweg, 1969; Nye, White & Frideres, 1973; Albrecht & Kunz, 1980; Schumm, Bollman & Jurich, 1982; Filsinger & Wilson, 1984; Gruner, 1985; Witter vd., 1985; Wilson & Filsinger, 1986; Scanzoni & Arnett, 1987; Abbott, Berry & Meredith, 1990; Heaton & Pratt, 1990; Stacey, 1990; Craddock, 1991; Anthony, 1993; White & Booth, 1991; Hansen & Gage, 1990; Fenell, 1993; Robinson & Blanton, 1993; Brody vd., 1994; Robinson, 1994; Snow & Compton, 1996; Wilson & Musick, 1996; Adams & Jones, 1997; Giblin, 1997; Heaton & Call, 1997; Mahoney vd., 2001; Hughes & Dickson, 2005; Orathinkal & Vansteewegen, 2006; Brimhall & Butler, 2007; Dollahite & Lambert, 2007; Ahmadi, Azad-Marzabadi & Ashrafi, 2008; Lambert & Dollahite, 2008; Kraft & Neimann, 2009; Mahoney, 2010; Lopez vd., 2011; Schramm vd., 2012; Fard, Shahabi & Zardkhaneh, 2013; Goodman vd., 2013.

⁶ Bkz. Shrum, 1980; Teachman, 1982; Fergusson, Horwood & Shannon, 1984; Heaton & Goodman, 1985; Brealt & Kposowa, 1987; Hansen, 1992; Stanley & Markman, 1992; Booth vd., 1995; Clydesdale, 1997; Brody, Stoneman & Flor, 1996; Hill & Peplau, 1998; Sullivan, 2001; Vaaler, Ellison & Powers, 2009.

bazılarında *ibadetlere katılım* (kiliseye katılım⁷, dua etkinliği⁸, İncil okuma⁹ vb.) (Giblin, 1997, s. 321), bazılarında ise *dinî homogami/heterogami*¹⁰ esas alınmıştır. Bunların dışında evlilik uyumunun *kutsallaştırma*¹¹ ve *dinî başa çıkma*¹² ile ilişkisine de bakılmıştır. Ayrıca son dönemde dindarlıktan farklı bir şekilde tanımlanan *maneviyat*¹³ kavramı da evlilik uyumu ile ilişkisi bağlamında araştırma konusu yapılmıştır.

Çalışmaların büyük çoğunluğunun Hristiyanlığın yaygın olduğu toplumlarda gerçekleştirilmiş olması sebebiyle elde edilen sonuçların da büyük oranda bu toplumdaki yaşantıları yansıtacağı muhakkaktır (bkz. Argyle & Hallahmi, 1975, s. 157-159). Nitekim çalışmaların birçoğunda kiliseye katılım, bir değişken olarak ele alınmıştır. Benzer şekilde, evlilik ilişkisini ortaya koyma noktasında bazı çalışmalarda karşımıza çıkan karı-koca-kutsal üçlemesinin (bkz. Butler & Harper, 1994; Mahoney vd., 2003; Goodman & Dollahite, 2006; Lambert & Dollahite, 2008; Goodman vd., 2013) de bu dinin akidesinden mülhem olduğu görülmektedir.

Evlilik uyumu ve dindarlık ilişkisini inceleyen çalışmaların genelinde temel düşünce

⁷ Kiliseye ve diğer dinî etkinliklere daha sıklıkla giden çiftlerin daha fazla evlilik kalitesi, evlilik uyumu, evlilik doyumu, evlilik mutluluğu, evlilik sadakati, evlilik istikrarı ve evlilik bağlanımına sahip oldukları (Burchinal, 1957; Kunz & Albrecht, 1977; Hunt & King, 1978; Albrecht, 1979; Shrum, 1980; Filsinger & Wilson, 1984; Bahr & Chadwick, 1985; Willits & Crider, 1988; Larson & Goltz, 1989; Dudley & Kosinski, 1990; Wilson & Musick, 1996; Call & Heaton, 1997; Mahoney vd., 1999; Atkins, Baucom & Jacobson, 2001; Fiese & Tomcho, 2001; Myers, 2006; Dollahite & Lambert, 2007; Wilcox & Wolfinger, 2008; Wolfinger & Wilcox, 2008; Allgood vd., 2009; Kraft & Neimann, 2009; Lichter & Carmalt, 2009), daha az çatışma yaşadıkları (Mahoney vd., 1999; Curtis & Ellison, 2002; Davis & Epkins, 2009), daha az aile içi şiddete başvurdukları (Fergusson vd., 1986; Ellison, Bartkowski & Anderson, 1999; Ellison & Anderson, 2001), aldatma olasılıklarının (Marks, 2005; Burdette vd., 2007; Atkins & Kessel, 2008) ve boşanma ihtimallerinin daha düşük olduğu (Glenn & Supancic, 1984; Bahr & Chadwick, 1985; Schumm, 1985; White, 1990; Bracher vd., 1993; Wineberg, 1994; Call & Heaton, 1997; Krishnan, 1998; Mahoney vd., 2001; Brown, Orbuch & Bauermeister, 2008) tespit edilmiştir.

⁸ Yapılan çalışmalarda duanın evlilikteki çatışmayı azalttığı, öfke kontrolünü sağladığı ve iletişimi kolaylaştırdığı (Dudley & Kosinski, 1990; Robinson, 1994; Butler, Gardner & Bird, 1998; Marsh & Dallos, 2000; 2001; Butler, Stout & Gardner, 2002; Marks, 2005; Lambert & Dollahite, 2006), ilişkideki doyumu (Fincham vd., 2008; Beach vd., 2011), uyumu (Gruner, 1985), kaliteyi (Ellison, Burdette & Wilcox, 2010) ve bağlanımı (Robinson, 1994) ise artırdığı tespit edilmiştir.

⁹ Bkz. Burdette vd., 2007.

¹⁰ Dinî açıdan heterogamik evliliklerin, homogamik evliliklere nispetle daha fazla evlilik çatışması yaşadığı (Mayer & Sheingold, 1979; Craddock, 1980; Call & Heaton, 1997; Sherkat & Ellison, 1999; Chinitz & Brown, 2001; Curtis & Ellison, 2002; Marks, 2005; Petts & Knoester, 2007), daha düşük evlilik doyumuna (Alston, McIntosh & Wright, 1976; Heaton, 1984; Chi & Houseknecht, 1985; Hatch, James & Schum, 1986; Stafford, David & McPherson, 2014; David & Stafford, 2015), evlilik mutluluğuna (Glenn, 1982; Ortega, Whitt & Williams, 1988; Shehan, Bock & Lee, 1990), evlilik kalitesine (Glenn, 1982; Lehrer & Chiswick, 1993; Wilson & Musick, 1996; Myers, 2006; Ellison, Burdette & Wilcox 2010), evlilik başarısına (Heaton & Pratt, 1990), evlilik uyumuna (Schramm vd., 2012) ve evlilik istikrarına yol açtığı (Landis, 1949; Christensen & Barber, 1967; Bumpass & Sweet, 1972; Shrum, 1980; Bahr, 1981; Heaton, 1984; Bumpass, Martin & Sweet, 1991; Chinitz & Brown, 2001; Charles & Stephens, 2004; Kraft & Neimann, 2009), dağılmaya ve boşanmaya daha çok meyilli olduğu (Christensen & Barber, 1967; Bahr, 1981; Lazerwitz, 1981; Heaton, Albrecht & Martin, 1985; Gleckman & Streicher, 1990; Heaton & Pratt, 1990; Lehrer & Chiswick, 1993; Maneker & Rankin, 1993; Wineberg, 1994; Call & Heaton, 1997; Weiss & Willis, 1997; Heaton, 2002; Woods & Emery, 2002; Brown, Orbuch & Bauermeister, 2008; Vaaler, Ellison & Powers, 2009), aile içi şiddet riskinin daha yüksek olduğu (Ellison, Bartkowski & Anderson, 1999), ebeveyn-çocuk ilişkilerinin daha zayıf olmasına sebep olduğu (Booth & Amato, 1994; Pearce & Axinn, 1998), çocuğun dinî kimlik gelişimi (Clamar, 1991; Sousa, 1995) ve dinî sosyalleşmesi (Judd, 1990) hususlarında daha çok sıkıntı yaşadığı belirtilmektedir.

¹¹ Evliliği kutsallaştırmanın, bireye evlilikte yaşanan birçok muhtelif problemin üstesinden gelme konusunda yardımcı olduğu belirlenmiştir (Mahoney vd., 1999; 2003; Goodman & Dollahite 2006; Dollahite & Lambert, 2007; Fincham, Stanley & Beach, 2007; Lambert & Dollahite, 2008; Dollahite & Marks, 2009; Lichter & Carmalt, 2009; DeMaris, Mahoney & Pargament, 2010; Ellison vd., 2011; Dollahite, Hawkins & Parr, 2012; Goodman vd., 2013; Stafford, David & McPherson, 2014).

¹² Dindarlığın, evlilikte karşılaşılan sorunlarda bir başa çıkma aracı olarak kullanıldığı görülmektedir (Pargament, 1997, s. 395; Pearce & Axinn, 1998, s. 824-825). İlişkide çatışma ortaya çıktığında din, çiftlere evlilik çatışmasıyla baş etmek için teolojik olarak temellendirilmiş ilkeler sunmaktadır (Mahoney vd., 2003). Benzer şekilde, aile yaşam döngüsü içinde yaşanan bir yakının ölümü, hastalığı vb. travmatik tecrübelerle başa çıkma konusunda da önemli bir vazife görebilmektedir. Ancak bütün bu süreçte din, olumlu olduğu kadar olumsuz bir başa çıkma tarzı olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Dolayısıyla bireyin nasıl bir dinî başa çıkma tarzı kullandığı, evlilik uyumunu olumlu ya da olumsuz etkilemesi bakımından önemli hale gelmektedir. Yapılan bazı çalışmalar için bkz. Goodman vd., 2013; Tremblay vd., 2002; Lucero vd., 2013; Yoshimoto vd., 2006; McIntosh, Silver & Wortman, 1993; Spilka, Zwartjes & Zwartjes, 1991; Horton, Wilkins & Wright, 1988; Pollard, Riggs & Hook, 2014.

¹³ Evlilik kalitesi ve maneviyat arasında olumlu bir ilişkinin olduğu (Roth, 1988; Kaslow & Robison, 1996; Giblin, 1997; Fincham, Ajayi & Beach, 2011; David & Stafford, 2015; Holland vd., 2016), maneviyatın evlilikte ortaya çıkan problemleri çözmeye ve eşlerin birbirine nasıl davrandığı konusunda işlevsel bir öneme sahip olduğu (Lu, Marks & Baumgartner, 2011; Rauer & Volling, 2015), evlilikteki psikolojik saldırganlığı azalttığı ve çiftlerin birlikte başa çıkma süreçlerine destek olduğu (Austin & Falconier, 2013) tespit edilmiştir.

daha dindar olan çiftlerin daha mutlu, uyumlu ve istikrarlı bir evlilik sürdüreceği, daha yüksek bir evlilik kalitesine sahip olacağı yönünde olmuştur ve bulgular da bu düşünceyi genel itibarıyla destekler niteliktedir. Ancak nicelik olarak az da olsa birtakım çalışmalarda bu bulguya ulaşılamamıştır. Örneğin bazı çalışmalarda iki değişken arasındaki ilişki *zayıf* olarak tespit edilmiştir. Mesela Booth ve arkadaşlarının (1995) 1008 kişi üzerinde gerçekleştirdikleri 12 yıllık boylamsal çalışmalarında evlilik kalitesi ve dindarlık arasındaki ilişki karşılıklı; ama zayıf olarak belirlenmiştir. Dinî aktivitelerdeki artışın evlilik ilişkilerini güçlendirdiğine dair destekleyici bulgular çok azdır. Dindarlıktaki artış, boşanma hakkında düşünme ihtimalini nispeten azaltsa da bu artış ne evlilik mutluluğunu ve etkileşimini artırmakta, ne de genellikle boşanmaya yol açtığı düşünülen çatışma ve problemleri azaltmaktadır. Bazı çalışmalarda ise bu iki değişken arasında *herhangi bir ilişki tespit edilememiştir* (Burchinal, 1957). Schumm ve arkadaşları (1989), kiliseye katılım ve evlilik kalitesi arasında bir ilişkiye rastlamamıştır. Bazı araştırmacılar ise din ve evlilik kalitesi arasında *negatif* ilişkiler de olabileceğini öne sürmüşlerdir. Dinin toplumsal cinsiyet rollerini daha fazla desteklemesi ve yıkıcı başa çıkma stratejilerine yol açması bu bağlamda değerlendirilmektedir (Sherkat & Ellison, 1999; Mahoney vd., 2001). Özellikle feminist teori, dinin evlilikte eşler arasında adaletsizliğin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli rol oynayan patriarkal yapının bir kaynağı olabileceğini öne sürmektedir. Buradan hareketle modern dönemde dindarlığın dolaylı olarak ilişkilerdeki adaleti azaltmak suretiyle eşlerin iyi oluş düzeylerini düşürebileceğini iddia etmektedir. Ancak bu konu üzerine yapılan bir çalışma, dindarlık düzeyinin ilişkideki adaletsizliği anlamlı düzeyde yordamadığını tespit etmiştir (Day & Acock, 2013).

Birtakım veriler, dindarlığın bazı görüntüleri ile otoriteryanizm, istismar ve istismara göz yumma gibi istenmeyen durumlar arasında bir bağlantı olduğunu göstermektedir (Dollahite, Marks & Goodman, 2004). Bu bulgular önemlidir; çünkü onlar, bazı dindarlık tarzlarının, evlilikteki uyum kadar geçimsizliğin (marital discord) de kaynağı olabileceğini göstermişlerdir. Özellikle eşler arasında dinî benzerlik yok ise bu durum daha sıklıkla ortaya çıkmaktadır (Lambert & Dollahite, 2006, s. 440). Dolayısıyla evlilik uyumunda dindarlık düzeyinin yüksek olması önemli bir parametre olmakla birlikte, eşlerin hangi dindarlık görüntülerine sahip oldukları, ne tür bir dindarlığı benimsedikleri de evlilik uyumunu etkileyebilmektedir.

Problem

Günümüzde ahlâkî, kültürel ve dinî değerlerin aktarılması, çocukların eğitimi, toplum düzeninin devamı gibi konularda aile önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. O halde evlilik, her ne kadar eşleri ilgilendiren bir husus olsa da, onun sonuçları ve tesir alanı düşünüldüğünde, toplumun gidişatını önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Bu nedenle eşler arasındaki ilişkilerin sağlıklı olarak sürdürülmesi, başka bir ifadeyle kadın ve erkeğin uyumu, hem eşlerin hem de geleceğin anne-baba namzedi çocukların fiziksel ve ruhsal yönden sağlıklı bireyler olmasını sağlayacak, bu döngünün sağlanması daha sağlıklı bireyleri ve toplumu da beraberinde getirecektir. Bu uyumu etkileyen birçok değişken bulunmaktadır. Eşlerin iletişim becerileri, yetiştikleri kültür, kişilik özellikleri, inançları gibi unsurlar bunlardan bazılarıdır. Evlilik uyumunun sağlıklı ya da sağlıklı olmayan olmasında etkili olan bu ve buna benzer değişkenlerin tespiti ve sürece ne derecede ve hangi yönde katkıda bulduklarının ortaya konması önemlidir. Çünkü evlilik, bu değişkenler vasıtasıyla kimi zaman eşler için bir doyum kaynağı olurken kimi zaman da birçok sıkıntıyı beraberinde getirebilmektedir. Bu değişkenlerden biri de dindir. Dindar bir birey, evlilik ve aile yaşantısını kendi inancı doğrultusunda şekillendirmek için çabalayacaktır. Bu süreçte dinin ve dindarlığın, evlilik ve aile hayatında ne ölçüde rol oynadığını artı ve eksileriyle ortaya koymak önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda araştırmamızın temel problem cümlesi şu şekilde kurulabilir: “Dindarlık ve evlilik uyumu arasında nasıl bir ilişki vardır?”

Yöntem

Bu çalışma, mevcut durumu ortaya koymaya çalışan, tarama modelinde yürütülmüş betimsel ve nicel bir araştırmadır. Uygulanan anket çalışması sonucunda, evli çiftlerin dindarlık düzeylerinin evlilik uyumlarıyla ilişkisi tespit edilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla araştırmada kullanılan temel değişkenler evlilik uyumu ve dindarlıktır.

Araştırma grubu, Adana ili Çukurova, Seyhan, Sarıçam ve Yüreğir merkez ilçelerinde ikamet eden 419 (186 kadın, 233 erkek) evli bireyden oluşmaktadır. Katılımcılar basit rastlantısal yöntemle seçilmişlerdir. Evlilik uyumunu ölçmek için evlilik yaşantısının tam olarak yerleşmesi gerektiğinden hareketle, araştırmaya katılanların en az bir yıllık evli

olmalarına dikkat edilmiştir.

Eşler arası ilişkilerin araştırılması, konunun özel hayatı bünyesinde barındırması itibarıyla birtakım sıkıntı ve sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Özellikle uygulamalı çalışmalarda ilişkinin temel unsurlarından biri olan cinselliği ve diğer mahremiyet içeren konuları aydınlatmak üzere sorulan sorulara verilen cevapların samimiyeti noktasında sıkıntı yaşanabilmektedir. Soru soran araştırmacı, doğru bilgiler alma çabası içinde olsa da soru sorulan kişi özel hayatını paylaşmak istememesi sebebiyle yanıltıcı cevap verebilmekte, soruyu boş bırakabilmekte ya da özel hayatına müdahil olduğunu düşünerek araştırmacıya karşı olumsuz bir tavır takınabilmektedir. Bu durumun sebebi olarak toplumdaki kognitif yapının buna müsaade etmemesi ve anket kültürünün ülkemizde henüz yaygın hale gelmemesi gösterilebilir. Bu sıkıntılı durumu aşmak ya da en aza indirmek adına katılımcılarla birebir iletişim kurarak ve anketin girişinde gerekli bilgilendirmeleri yaparak bu çalışmanın gönüllülük esasına dayandığı ve yalnızca bilgi toplama amaçlı olduğu, bu nedenle isim, adres, telefon vb. bilgilerin yazılmasının gerekli olmadığı hatırlatılmıştır. Ayrıca anketler, katılımcılara kapalı zarf içerisinde teslim edilmiştir.

Araştırmada Kullanılan Ölçekler

Çift Uyum Ölçeği (Dyadic Adjustment Scale)

Çift uyum ölçeği (ÇUÖ), evli veya evlenmeden birlikte yaşayan çiftlerin ilişki kalitesini değerlendirmek amacıyla Spanier (1976) tarafından geliştirilmiştir. Yapılan analizler sonucunda ölçeğin *çift doyumunu* (*dyadic satisfaction*), *çift kaynaşması* (*dyadic cohesion*¹⁴), *çift uzlaşması* (*dyadic consensus*¹⁵) ve *duygusal dışavurum* (*affectional expression*) olmak üzere ilişkinin dört farklı boyutunu ölçtüğü tespit edilmiştir¹⁶. Çift doyumunu, eşlerin tartışma, öpüşme, boşanmayı düşünme gibi konuları hangi sıklıkla gerçekleştirdikleriyle ilişkilidir. Çift kaynaşması, eşlerin hangi sıklıkla fikir alış-verişi yaptıkları, bir konu üzerinde birlikte çalıştıkları ve ortak ilgi alanlarına sahip oldukları bağlamında ortaya koydukları dayanışmayı ifade eder. Çift uzlaşması, eşlerin aile bütçesi, din, hayat felsefesi ve ev işleri gibi konulardaki anlaşma düzeyidir. Duygusal dışavurum, eşlerin duygusal yakınlık ve cinsel ilişkiler üzerinde ne düzeyde anlaştıklarını göstermektedir.

Cevapların 5 ve 7 arasında puanlandığı likert tipi ölçek kullanılmıştır. Bununla birlikte ölçekte evet-hayır cevaplarının yer aldığı iki madde bulunmaktadır. Maddelerin büyük çoğunluğu 0-5 arası puanların alındığı 6'lı likert tipindedir ve verilen cevaplar “her zaman anlaşırız” ve “her zaman anlaşamayız” veya “her zaman” ve “hiçbir zaman” arasında değişmektedir. Bütün maddelerden alınan toplam puan 0-151 arasındadır. Daha yüksek puanlar, daha yüksek bir ilişki uyumunu göstermektedir. Spanier (1976), çalışmasında ölçeğin ortalamasını evli örnekleme 114.8 (sd=17.8), boşanmış örnekleme ise 70.7 (sd=23.8) olarak bulmuştur. Bütün ölçek için Cronbach's Alpha (α) katsayısı .96 olarak tespit edilirken, alt ölçekler için bu değer .73 ve .94 (çift doyumunu: .94; çift kaynaşması: .86; çift uzlaşması: .90; duygusal dışavurum: .73) arasında değişmektedir. Kriter geçerliliği ile ilgili olarak 32 maddeden her birinin, evli ve boşanmış grubu anlamlı düzeyde farklılaştırdığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde evli (114.8) ve boşanmış (70.7) grupların toplam puanları da anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Yapı geçerliliğinde ise ÇUÖ ile Locke-Wallace evlilik uyumu ölçeği arasındaki korelasyon evli bireyler arasında .86, boşanmış olanlar arasında ise .88 olarak bulunmuş ve ilişkinin anlamlılık düzeyine ulaştığı bildirilmiştir.

Fışıoğlu ve Demir'in (2000) ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini Türk örnekleme üzerinde araştırdıkları çalışma 132 erkek ve 132 kadın toplam 264 evli birey üzerinde gerçekleştirilmiştir. Aritmetik ortalama 104.5 (sd=18.6) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık güvenilirliği Cronbach's α değeri kullanılarak hesaplanmış ve .92 olarak ifade edilmiştir. Yarıya bölüm güvenilirlik katsayısı ise .86 olarak belirtilmiştir. Alt ölçekler için bu değer .75 ve .83 (çift doyumunu: .83; çift kaynaşması: .75; çift uzlaşması: .75; duygusal dışavurum: .80) arasında değişmektedir. Evlilik uyumunun bileşenleri olarak varsayılan dört alt boyutun doğrulanması amacıyla eldeki veriyeye döndürülmüş dördümlü faktör çözümünü uygulanmış ve sonuçların varsayılan dört faktörü doğruladığı görülmüştür. Bu faktörler, toplam varyansın %45.5'ini açıklamaktadır. ÇUÖ ile Locke-Wallace evlilik uyumu ölçeği

¹⁴ Çift bütünleşmesi veya çift uyumu olarak da çevrilebilir.

¹⁵ Çiftler arası fikir birliği olarak da çevrilebilir.

¹⁶ Literatüre bakıldığında ÇUÖ'nün alt boyutları için -çevirilerden kaynaklı olarak- farklı isimlendirmeler kullanılmıştır. Örneğin bazı çalışmalarda “dyadic satisfaction” için *çift mutluluğu*; “dyadic cohesion” için *çift bağlılığı*; “dyadic consensus” için *çift anlaşması*; “affectional expression” için ise *sevgi gösterme* vb. ifadeler tercih edilmiştir.

arasındaki korelasyon .82 ($p < .005$; $n=264$) olarak tespit edilmiştir.

Sonuç olarak Türkçeye uyarlanan ölçeğin yapı geçerliliğinin faktör yapısı tarafından, kriter geçerliliğinin ise bahsi geçen iki ölçek arasındaki korelasyon düzeyiyle desteklendiği görülmektedir. Ayrıca Türkçeye uyarlanan ölçeğin iç tutarlılık geçerliliğinin İngilizce yazılan orijinal versiyonuyla kıyaslanabilir düzeyde olduğu bulunmuştur.

Dinsel Yaşayış Ölçeği

Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen *dinsel yaşayış ölçeği* (DYÖ), *inanç*, *ibadet* ve *ahlâk* olmak üzere üç alt ölçekten oluşmaktadır. İnanç boyutu 9 ve ibadet boyutu 13 maddeden, DYÖ ise toplamda 33 maddeden meydana gelmektedir. İnanç boyutundan en düşük 11 ve en yüksek 33 puan alınırken, ahlâk boyutundan alınan puanlar 9-36 arasında değişmekte, ibadet boyutunda ise bu aralık 13-52 arasında gerçekleşmektedir. DYÖ toplam puanı da 33-121 aralığında yer almaktadır.

Kayıklık (2003, s. 119-122) ölçeğin güvenilirliğini belirlemek amacıyla maddeleri tek-çift tekniğiyle karşılaştırmıştır. İnanç boyutunda korelasyon katsayısı $r=.71$ olarak tespit edilmiş, $p < .01$ düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Ahlâk boyutunda bu değerler $r=.74$ ve $p < .01$, ibadet boyutunda $r=.84$ ve $p < .01$, ölçeğin tüm maddeleri içinse $r=.85$ ve $p < .01$ olarak belirlenmiştir. Ayrıca inanç boyutunun Cronbach's α değeri .91, ahlâk boyutunun .79, ibadet boyutunun .86 ve DYÖ'nün de .87 olarak saptanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini tespit etmek amacıyla yapılan faktör analizi sonuçları da DYÖ'nün geçerli bir ölçek olduğunu desteklemektedir (Kayıklık, 2003, s. 122-126).

Verilerin Analizi

Çalışmamızda çift uyum ölçeğinin Cronbach's α değeri .92 olarak tespit edilmiştir. Alt ölçeklerin değerleri ise çift doyumu .78, çift kaynaşması .73, çift uzlaşması .89, duygusal dışavurum .66 şeklindedir. Dinsel yaşayış ölçeğine bakıldığında ise Cronbach's α içtutarlılık katsayısı .88 olarak bulunmuştur. Bu değer inanç alt ölçeği için .72, ibadet alt ölçeği için .89 ve ahlâk alt ölçeği için de .76 olarak belirlenmiştir.

Çift uyum ölçeği ile onun alt ölçekleri olan çift doyumu, çift kaynaşması, çift uzlaşması ve duygusal dışavurumun normal dağılım gösterdikleri görülmüştür. Aynı şekilde dinsel yaşayış ölçeği ve onun alt ölçeği olan ibadet alt ölçeği de normal dağılmaktadır. Bununla birlikte dinsel yaşayış ölçeğinin diğer alt ölçekleri olan inanç ve ahlâk alt ölçeklerinin normal dağılmadıkları tespit edilmiştir. Özellikle inanç boyutuna ait 11 soruya, araştırmaya katılanların büyük çoğunluğu aynı cevapları vermiş, 419 katılımcının 375'i inanç boyutundan tam puan (33) almıştır. Normal dağılım gösteren değişkenlere ait analizlerde Pearson Moment korelasyon analizi, normal dağılım göstermeyen inanç ve ahlâk alt ölçeklerine ait analizlerde ise Pearson Moment'in nonparametrik karşılığı olan Spearman Rho korelasyon analizi kullanılmıştır.

Bulgular

Dindarlığın ve dindarlığın alt boyutlarının, evlilik uyumu ve evlilik uyumunun alt boyutlarıyla olan ilişkisini belirlemek için Pearson Moment ve Spearman Rho korelasyon analizleri uygulanmış, sonuçlar Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1

Dindarlık ve Dindarlığın Alt Boyutları ile Evlilik Uyumu ve Evlilik Uyumunun Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler İçin Yapılan Pearson Moment ve Spearman Rho Korelasyon Analizi Sonuçları

	Evlilik Uyumu	Çift Doyumu	Çift Kaynaşması	Çift Uzlaşması	Duygusal Dışavurum
Dindarlık	.289**	.246**	.132**	.290**	.233**
İnanç	.128**	.115*	.123*	.071	.054
İbadet	.249**	.203**	.099*	.260**	.213**
Ahlâk	.326**	.298**	.163**	.291**	.243**

** $p < .01$; * $p < .05$

Tablo 1'e bakıldığında dindarlık ile evlilik uyumu ($r = .289$, $p < .01$), çift doyumu ($r = .246$, $p < .01$), çift uzlaşması ($r = .290$, $p < .01$) ve duygusal dışavurum ($r = .233$, $p < .01$) arasında düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı, çift kaynaşması ($r = .132$, $p < .01$) ile ise çok düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

İnanç ile evlilik uyumu ($r = .128$, $p < .01$), çift doyumu ($r = .115$, $p < .05$) ve çift kaynaşması ($r = .123$, $p < .05$) arasında çok düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiş, inancın çift uzlaşması ($r = .071$, $p > .05$) ve duygusal dışavurum ($r = .054$, $p > .05$)

ile anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkisine rastlanmamıştır.

İbadet ile evlilik uyumu ($r = .249, p < .01$), çift doyumu ($r = .203, p < .01$), çift uzlaşması ($r = .260, p < .01$) ve duygusal dışavurum ($r = .213, p < .01$) arasında düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı, çift kaynaşması ($r = .099, p < .05$) ile ise çok düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu belirlenmiştir.

Ahlâk ile evlilik uyumu ($r = .326, p < .01$), çift doyumu ($r = .298, p < .01$), çift uzlaşması ($r = .291, p < .01$) ve duygusal dışavurum ($r = .243, p < .01$) arasında düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı, çift kaynaşması ($r = .163, p < .01$) ile ise çok düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Tartışma ve Yorum

Araştırma bulguları dindarlık ile evlilik uyumunun ilişkili olduğunu, dindarlık arttıkça evlilik uyumunun da arttığını göstermiştir. Dindarlık, aynı zamanda evlilik uyumunun alt ölçekleri olan çift doyumu, çift kaynaşması, çift uzlaşması ve duygusal dışavurum ile de ilişkilidir. Dindarlık arttıkça, evlilik uyumuna ait bu dört alt ölçekten alınan puanlar da artmaktadır. Dindarlığın alt ölçeklerine bakıldığında ise üç boyutun da evlilik uyumuyla ilişkili olduğu görülmüştür. İnanç, ibadet ve ahlâk boyutundan alınan puanlar arttıkça evlilik uyumu artmaktadır. İbadet ve ahlâk boyutu aynı zamanda evlilik uyumunun alt boyutlarının tamamıyla ilişkili bulunmuş, bu iki boyuttan alınan puan arttıkça çift doyumu, çift kaynaşması, çift uzlaşması ve duygusal dışavurum alt ölçeklerinden alınan puanların da arttığı belirlenmiştir. İnanç boyutunun ise evlilik uyumunun alt ölçeklerinden çift doyumu ve çift kaynaşmasıyla ilişkili olduğu, çift uzlaşması ve duygusal dışavurumla ilişkisinin bulunmadığı sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dindarlık ve dindarlığın alt boyutları ile evlilik uyumu ve evlilik uyumunun alt boyutları arasında genel olarak anlamlı ancak düşük düzeyde bir ilişki vardır. Yalnızca inanç boyutunun, evlilik uyumunun alt boyutlarından ikisiyle ilişkisi tespit edilememiştir. Bunun nedeni olarak inanç değişkenine dair verilerin, kendi içinde çok fazla değişim göstermemesi söylenebilir. Bu beklenen bir durumdur; çünkü inanç boyutunun maddelerinde Allah'a ve peygamberlere iman gibi kesin ve kati görüşlere yönelik eğilimler sorulmuştur. Dolayısıyla değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olmayışının nedeni, örneklemin inanç düzeyinden ve inanç boyutuna verdiği cevaplardan kaynaklı olduğu düşünülebilir. İnanç boyutuna dair verilerin normal dağılım gösterdiği, farklı örneklerle yapılacak çalışmalarda daha farklı sonuçların çıkması muhtemeldir.

Çift doyumu, çift uzlaşması ve duygusal dışavurum hem dindarlıkla hem de dindarlığın alt boyutlarından ibadet ve ahlâkla düşük düzeyde ilişkilirken, çift kaynaşmasında bu ilişki diğer üç alt ölçeğe göre nispeten daha düşüktür. Çift doyumu; eşlerin tartışma ve boşanmayı düşünme gibi konuları hangi sıklıkla yaptıklarına dair maddeleri barındırmaktadır. Çift uzlaşması; aile bütçesi, din, hayat felsefesi, karar alma süreçleri, birlikte yapılan etkinlikler, arkadaş ve akraba ilişkileri ve ev işleri gibi konulardaki anlaşma düzeyini ölçen maddelere sahiptir. Duygusal dışavurum ise çiftlerin duygusal yakınlık ve cinsel ilişkiler üzerinde ne düzeyde anlaştıklarına dair maddeler içermektedir. Bu alt ölçeklerde bahsi geçen maddeler üzerinde dinî yaşayışın etkili olması beklenir. Çift kaynaşması ise eşlerin hangi sıklıkla fikir alış-verişi yaptıkları, bir konu üzerinde birlikte çalıştıkları ve ortak ilgi alanlarına sahip oldukları bağlamında ortaya koydukları dayanışmaya dair maddeleri ihtiva etmektedir. Bahsi geçen bu maddeler üzerinde dinî yaşayışın etkisinin daha az olabileceği ya da başka değişkenlerin devreye girebileceği düşünülebilir.

Din ve dinî yaşayışa dair birtakım özellikler, evlilik uyumu ve dindarlık arasındaki pozitif ilişkiyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bu özelliklerden öne çıkanlar şu şekilde ifade edilebilir:

Dinler doğaları itibarıyla normatiftir. Ortaya koydukları emir ve yasaklar, inanan bireyin hayatını önemli ölçüde etkileme ve şekillendirme kabiliyetine sahiptir. Dinlerin bu özelliği *sosyal kontrol* olarak ifade edilmektedir. Sosyal kontrol özelliğiyle dinler, bireyin evlilik hayatı üzerinde önemli etkilerde bulunabilirler. Örneğin evlilik dışı cinselliğin yasaklanması, bozulan ilişkiler için arabuluculuk yapılması, boşanmanın Allah'ın en sevmediği helâl olarak nitelenmesi, sadece evliliği değil bireyin yaşamını birçok yönden etkileyecek alkol ve uyuşturucu gibi maddelerin kullanımının engellenmesi vb. bu minvalde değerlendirilebilir. Bu düzenlemeler vasıtasıyla dinler evlilikleri korumakta, eşler arasında bir güven ve bağlanma duygusu oluşturmak suretiyle ilişkileri güçlendirmektedir. Çiftlerin neleri yapıp neleri yapmayacaklarına dair ortak bir rehberine sahip olmaları, ilişkilerde çatışma ve anlaşmazlık yaşanabilecek birçok konuda onların benzer görüş ve tutumlara sahip olmalarını sağlayacaktır. Bu durum eşler arasında yaşanması muhtemel çatışmaları azaltacaktır.

Sosyal kontrol bağlamında değerlendirecek olursak, dinlerin boşanma konusuna yaklaşımları, ilişkinin istikrarını artırabilir. Geleneksel Hristiyanlığın boşanmayı yasaklaması, Yahudilik ve İslâm'ın ise herhangi bir yasak koymamakla birlikte boşanmayı son çare olarak görmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak bu yaklaşımın, evlilik doyumunu artırdığını söylemek mümkün değildir. Çünkü evliliğe dair ciddi problemler yaşayan çiftler olabilir ve bu çiftler kendilerini bu ilişkiye hapsedilmiş olarak bulabilir. Boşanma durumunda inancına göre hoş olmayan bir şey yapmış olacağı düşüncesi, çevre baskısı ve ilişkideki ödülleri kaybedeceği endişesi, çiftleri boşanmaktan alıkoymabilir. Dolayısıyla dinlerin bu tavrı evliliklerin daha uzun soluklu olmasını sağlasa da, bazı mutsuz evliliklerin devam etmesine de yol açabilir. Bu bağlamda aileden beklenen faydayı sağlayabilmek için, onun her koşulda sürmesi değil, sağlıklı bir yapıya sahip olarak varlığını devam ettirmesi elzemdir.

Dinlerin sosyal kontrol dışında *sosyal destek* özelliği de bulunmaktadır. Dinler, bünyelerinde barındırdıkları değerlerle çiftlere destek sunmaktadır. Hürmet, saygı, sevgi, şefkat, affetme, anlayış, feragat gibi değerler, sağlıklı bir şekilde kurulması ve devam ettirilmesi istenen kişiler arası ilişkileri karşılıklı olarak beslemektedir. Bu değerlerin eşler tarafından benimsenmesi ve uygulanması, evlilik sürecinde ortaya çıkan problemlerin çözümünü kolaylaştırmakta, eşleri daha fazla iletişime açık hale getirmekte ve ilişkiye olan bağlanımı artırmaktadır. Dinlerin evlilik ve aile yaşantısına yaptığı vurgu da eşler arası ilişkileri etkileyebilir. Aile kurmanın önemi, çocuk yapmanın ve onu eğitmenin teşvik edilmesi, ailenin devamlılığının vurgulanması gibi faktörler, evli bireylerin ilişkilerine daha sıkı sarılmalarını sağlayabilir. Özellikle kurumsal dindarlığın yaşatmaya çalıştığı bu sosyal ve ahlâki değerler, modern dönemde giderek kan kaybeden evlilik kurumunu korumada önemli rol oynamaktadır. Günümüzde etkisi fazlasıyla hissedilen bireycilik, çiftlerin cinsel, duygusal ya da maddî açıdan yeterli doyum sağlamadıkları evliliklerini sürdürmenin mantıklı olmadığı düşüncesini öne çıkarmakta, bu durum boşanma oranlarına da yansımaktadır. Bireyciliğin öne çıktığı, benmerkezci bir evlilik algısının giderek güçlendiği günümüz ilişkilerinde, eşlerin "bir" olmalarını, "biz" olarak hareket etmelerini sağlama noktasında kurumsal dinin kabulleri etkili olabilmektedir. Bu etki, bireyin, eşinin yanlışlarını, eksiklerini, adaletsizliklerini ve diğer bazı olumsuzluklarını görmezden gelmesini ya da tolere etmesini de sağlayabilir. Fedakârlık, affetme, hoş görme gibi değerler, evlilikteki doyum ve uyumu engellemesi beklenen bazı olumsuz durumları telafi edebilir. Bu bağlamda din bir nevi telafi vazifesi görür. Örneğin dindarlık, cinsel doyum eksikliğinin olumsuz etkisini azaltabilir (bkz. Wallin, 1957; Wallin & Clark 1964; Orathinkal & Vansteenwegen, 2006) ya da evliliği kutsallaştırma, eşler arasındaki adaletsizlik algısını azaltabilir (bkz. DeMaris, Mahoney & Pargament, 2010). Ancak bu görmezden gelme ve tolerans ileri boyutlara ulaşırsa, çiftlerin birbirini istismar etme durumu ortaya çıkabilir. Bu durumda dinî değerler, çiftlerin istismara yönelik davranışlarının meşrulaştırılmasına yol açabilir (Kimball & Knudson-Martin, 2002, s. 151). Örneğin kocasından sürekli dayak yiyen bir kadın, buna göz yumabilir ya da eşinin buna hakkı olduğunu düşünebilir.

Sosyal destek bağlamında din, sadece aile içi ilişkileri etkilemez. O, aynı zamanda aile fertlerinin diğer gruplarla iletişime ve etkileşime geçmesine aracı olur. Bu bağlamda dinler, çiftler için sosyal bir ağ vazifesi görür (Hansen, 1992, s. 195). Eğer eşler aynı dinî inanç ve ritüelleri paylaşıyorlarsa aynı destekleyici ağın bir parçası haline gelmektedirler. Özellikle birlikte yapılan ibadet, ritüel ve pratikler (namaz, iftar davetleri, akraba ziyaretleri, bayram ziyaretleri düğün, cenaze vb. merasimler, ait olunan dinî grup ya da cemaatin faaliyetleri vb.), çiftlerin var olan bilişsel ve duygusal şemalarının güçlenmesini ve diri kalmasını sağlayarak bu ağı pekiştirebilir. Bu tarz katılımlar, eşlerin birlikte vakit geçirmesine ve benzer bir düşünce yapısına evrilmesine de vesile olur.

Dinler vasıtasıyla gerçekleştirilen pratiklerin ev içinde yapılması da muhtemeldir. Bu şekilde dinler, eşler arasındaki iletişimi artırma, birlikte vakit geçirme ve ortak uğraşlar edinme noktasında eşlere destek sağlayabilir. Birlikte dua etme (yemek öncesinde, sonrasında veya herhangi bir zamanda), namaz kılma, ramazan ayında birlikte sahur ve iftar yapma vb. durumlar bu açıdan değerlendirilebilir.

Dindarlığı besleyen unsurlardan biri de gelenektir. Esasen din geleneği, gelenek de dini beslemektedir. Özellikle toplumsal cinsiyet rolleri konusunda geleneksel kabullerin dinî kabullere yansıdığı görülmektedir. Her ne kadar kesin ve somut bir delil olmasa da din ve gelenek içinde kabul edilen görüş kadını ev işleriyle, erkeği ise dışarıyla tanımlamaktadır. Günümüz perspektifinde bu algı eleştirilse de, bu düşünce tarzının, özellikle ataerkil yapıya

sahip evliliklere olumlu yansımaları olduğu iddia edilebilir. Örneğin ütü, çamaşır, bulaşık vb. ev işlerinden kimin sorumlu olduğu, eve ekmek getirme görevinin kime ait olduğu gibi konularda dinî geleneğin ortaya koyduğu kabuller, evlilikteki rol karmaşasını azaltabilir. İlişkideki görev dağılımının net olması, tartışma yaratacak konuların azalmasını sağlayabilir. Bununla birlikte günümüzde, geleneksel dinî yaşayışa dayalı bahsi geçen rol yüklemeleri, kadının eğitim düzeyinin yükselmesi ve çalışma hayatına atılmasıyla beraber değişime uğruyor görünmektedir. Örneğin çalışan bir kadın, kendisine yüklenen geleneksel rolleri kabul etmeyebilir. Hem evde hem de işte çalışıyor oluşu, evliliğinde haksızlığa uğruyor olduğu, adaletli bir görev dağılımının yapılmadığı düşüncesini doğurabilir. O nedenle modern dönemde kadının toplumdaki statüsünde yaşanan değişimlerden mütevellit, dinî geleneğin şekillendirdiği ve sürdürdüğü toplumsal cinsiyet rollerinin evliliğe olumlu yönde etki etmekten ziyade olumsuz yönde tesir edeceği düşünülebilir. Bu olumsuz etkinin, kadının eğitim düzeyinin yüksek olduğu ve çalıştığı, erkeğin ise daha ataerkil kodlara sahip olduğu evliliklerde daha çok ortaya çıkması beklenir.

Evlilik ve aile hayatı içinde ortaya çıkan travmatik olaylar karşısında din, birey için bir başa çıkma vazifesi görebilir. Hastalık, kaza, ölüm gibi durumlarda din, bireye psikolojik bir destek sağlayabilir. Örneğin çocuklarını kaybeden ya da engelli bir çocuğa sahip olan bir çift, bu durumu Tanrıdan gelen bir imtihan ya da hediye olarak görebilir (bkz. Skinner vd., 1999, s. 487). Bununla birlikte bireyin dinî başa çıkma tarzı olumsuzsa, bu durumun evliliğe yansımaları da olumsuz olacaktır. Böyle bir durumda çocuğun ölümü, eşler tarafından Tanrının kendilerine vermiş olduğu bir ceza olarak değerlendirilecektir (bkz. Tarakeshwar & Pargament, 2001). Aynı şekilde eşler arasında yaşanan bir anlaşmazlıkta çiftlerin dinî başa çıkma tarzları, iletişim dillerini, eşlerin birbirlerine yaptıkları olumlu ve olumsuz yüklemeleri şekillendirebilir. O halde bu süreçte nasıl bir dinî başa çıkma yönteminin tercih edildiği, dinin evliliklere olumlu ya da olumsuz şekilde etki etmesinde önemli rol oynayacaktır.

Çalışmamızda evlilik uyumu ve dindarlık arasındaki ilişki, pozitif yönde ama düşük düzeydedir. Benzer sonuçlara ulaşan Yapıcı (2018, s. 91), bu durumu bir analogi ile açıklamaktadır. O, dindarlığı, soğuktan koruma özelliği zayıflayan *eskidikçe incelmış palto* şeklinde kavramlaştırmaktadır. Bu palto, vücudu soğuktan belli oranda korumakla beraber şiddetli soğuklarda yetersiz kalmaktadır. Buradan hareketle eşler arasındaki anlaşmazlık çözülebilecek boyutta ise, dindarlık bu problemlerin aşılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Ancak eşleri derinden etkileyen cinsellik, ekonomik sıkıntılar gibi konularda geçimsizlik söz konusu ise dindarlık yukarıda bahsi geçen sosyal kontrol ve sosyal destek özelliklerini devreye sokamamaktadır.

Özetle söyleyecek olursak, dindarlık arttıkça evlilik uyumu da artmış; ancak bu artış düşük düzeyde kalmıştır. Bu bağlamda dindarlığın, evlilikteki bütün problemlerin anahtarı olduğunu öne sürmek doğru olmayacaktır. Zira evlilik uyumunu etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. O nedenle din ya da dindarlığın bu konuda tek ya da birincil faktör olduğunu düşünmemek gerekir. Dindarlık, daha ziyade evlilik uyumunu etkileyen (iletişim biçimi, kişilik, cinsiyet rolleri, ekonomik durum vb.) faktörlere bakışı biçimlendirmek suretiyle evlilik uyumuna olumlu ya da olumsuz geri dönüşler sunmaktadır. Bu açıdan dindarlığın¹⁷ evlilik uyumunu artırmada periferik kaldığı, ikincil değişkenlerden biri olduğu düşünülebilir.

Öneriler

1. Çalışmamız evlilik uyumu ve dindarlık düzeyi ilişkisini ele almıştır. Diğer taraftan dindarlık düzeyinden ziyade, hangi tür dindarlıkların ne düzeyde evlilik uyumuna sahip oldukları da önem taşımaktadır. Dolayısıyla farklı özellikler gösteren dindarlıkların evlilik uyumu düzeyleri arasındaki ilişki de araştırılmalıdır. Bunun içinse yalnızca dindarlık düzeylerini ölçen değil dindarlık tarzlarını ölçen ölçeklerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu tarz ölçeklerle gerçekleştirilecek çalışmalar, bazı dinî yaşayış tarzlarının evlilik uyumu üzerindeki muhtemel negatif etkilerini ortaya çıkarabilir.

2. Evliliğin niteliğinin ölçüldüğü çalışmalarda (bu çalışmada olduğu gibi) genellikle uyarılama ölçekler kullanılmaktadır. Bu durum birtakım eksiklikleri ve yanlışlıkları beraberinde getirmektedir. Ölçeğin hazırlandığı kültürle, ölçeğin çevirisinin yapılarak uygulandığı kültürün kabulleri farklılaşabilir. Ölçekte yer alan bir maddenin, uygulanan kültürde karşılığı olmayabilir ya da ölçek, uygulandığı kültürün evlilik ve aileye dair birçok özelliğini ıskalayabilir. Örnek vermek gerekirse ülkemizdeki ve Batı kültüründeki gelin-kaynana ve akrabalık ilişkileri birçok açıdan farklılaşmaktadır. Türkiye'deki bazı evliliklerde

¹⁷ Burada dindarlıktan kasıt dindarlık tipleri değil, dindarlık düzeyidir.

gelin ve kaynana arasındaki ilişkiler evliliğe yön verebilecek güce sahipken, Batı kültüründe kaynana veya eşler harici diğer kimselerin evliliğe çok fazla müdahil olmadıkları görülmektedir. Aynı şekilde yerel kültürde eşler problem yaşadığında öncelikle yakın çevrelerinden destek almakta, diğer kültürde ise ilk tercih evlilik veya aile terapisi gibi profesyonel destekten yana kullanılabilir. Diğer taraftan çiftleri boşanmaya iten hususlar da değişebilir. Örneğin sadakatsizlik, ekonomik sıkıntılar, kıskandırıcı davranışlar vb. durumlara karşı tolerans kültürel açıdan farklılaşabilir. Bir kültürde kıskandırıcı olarak düşünülen bir hareket, başka bir kültürde normal olarak karşılanabilir. Bunların dışında çocuk yetiştirme tarzları da farklıdır. Türkiye’de bir çocuk, okuyup, evlenip iş sahibi olsa da anne ve babasından maddi ve manevi destek almaya devam ederken, Batı’da daha bireysel, ebeveynlerden uzak ve özgür bir yaşam tercih edilmektedir. Evlilik ve aileye dair toplumsal cinsiyet rollerine bakış açısında da farklılıklar mevcuttur. Batı’da kadın ve erkeğe dair roller daha saydam ve geçişken hale gelirken, Türkiye’de çalışan kadınların bazıları, ev işlerinin kendilerinin sorumluluğunda olduğunu düşünmeye devam etmektedir. O halde her kültür kendine has birtakım özelliklerini evlilik ve aile yaşantısına yansıtmakta ve onlara şekil vermektedir. Buradan hareketle iyi bir evlilik uyumu ölçeğinin, içinde yaşanan kültürün kabullerini yansıtmaya beklenir. Dolayısıyla evlilik uyumuna dair uyarılama ölçeklerin yerleştirilmesine ya da kültürle uyumlu ve onu temsil kabiliyetine sahip özgün ve yerli ölçekler geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Aksi takdirde mevcut uyarılama ölçeklerle evlilik uyumuna dair birçok unsurun eksik ya da hatalı ölçülme ihtimali artacaktır.

3. Ailenin sürdürülebilir olması ve işlevsel hale gelmesinde etkili olan faktörlerden biri de dinî yaşayıdır. Yurtdışında evlilik uyumu-dindarlık ilişkisine dair çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen ülkemizde yapılan çalışmaların sayısı sınırlıdır. O nedenle din ve dindarlığın, evlilik uyumu üzerinde ne gibi etkilerinin olduğunu ortaya koymaya yönelik çalışmaların artması gerekmektedir.

4. Evlilik gibi duygu durumunun sürekli değişebildiği yaşantısal süreçlerde boylamsal çalışmaların tercih edilmesi, daha güvenilir sonuçlar verecektir. Örneğin anket öncesi çiftlerin kavga etmesi ya da barışması, ankete verilen cevapların, süreçten ziyade anlık etkileri ölçmesine yol açacaktır. Ölçmeye tesir edecek bu tarz etkileri azaltmak için boylamsal çalışmaların yapılması elzemdir.

5. Bu çalışmada dindarlığın, evlilik uyumunu düşük düzeyde de olsa olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir. Dinlerin sosyal kontrol ve sosyal destek özellikleri vasıtasıyla evlilik ve aile yaşamını koruduğu, şekillendirdiği ve geliştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu bulgu, evlilik ve aile terapilerinde dinî yaşayışın işlevsel bir biçimde kullanılmasına ilişkin olarak, bu alanda çalışma yapacak uzmanlara veriler sunabilir.

6. Nicel araştırma yöntemiyle yapılan bu çalışmada özel hayatı ilgilendiren birçok soru sorulmuştur. Katılımcıların bu sorulara cevap verirken dürüst davranma oranlarının düştüğü ya da sosyal istenirlik yönünde görüş belirttikleri düşünülebilir. Bundan sonraki çalışmalarda nitel yöntemlerin ya da karma araştırma yöntemlerinin kullanılması, katılımcılardan daha doğru ve sağlıklı cevaplar alma ihtimalini artırabilir.

Kaynaklar

- Abbott, D. A., Berry, M., & Meredith, W. H. (1990). Religious belief and practice: A potential asset in helping families. *Family Relations*, 39(4), 443-448.
- Adams, J. M., & Jones, W. H. (1997). The conceptualization of marital commitment: An integrative analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72(5), 1177-1196.
- Adams, M., & Coltrane, S. (2003). Housework. In J. J. Ponzetti, Jr. (Ed.), *International encyclopedia of marriage and family* (V. 2, pp. 835-839). New York: Macmillan Reference, USA.
- Ahmadi, K., Azad-Marzabadi, E., & Ashrafi, S. M. N. (2008). The influence of religiosity on marital satisfaction. *Journal of Social Sciences*, 4(2), 103-110.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2014). *Türkiye aile yapısı araştırması TAYA 2011*. Ankara: Yazar.
- Albrecht, S. L. (1979). Correlates of marital happiness among the remarried. *Journal of Marriage and the Family*, 41(4), 857-867.
- Albrecht, S. L., & Kunz, P. R. (1980). The decision to divorce: A social exchange perspective. *Journal of Divorce*, 3(4), 319-337.

- al-Hibri, A., & El Habti, R. M. (2006). Islam. In D. S. Browning, M. C. Green, & J. Witte Jr. (Eds.), *Sex, marriage, & family in world religions* (pp. 150-225). New York: Columbia University Press.
- Allgood, S. M., Harris, S., Skogrand, L., & Lee, T. R. (2009). Marital commitment and religiosity in a religiously homogenous population. *Marriage and Family Review, 45(1)*, 52-67.
- Almas, G. (2010). *Evlilikte uyum ve inanç gelişimi arasındaki ilişkiler*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Alston, J. P., McIntosh, W. A., & Wright, L. M. (1976). Extent of interfaith marriages among White Americans. *Sociological Analysis, 37(3)*, 261-264.
- Amato, P. R., Johnson, D. R., Booth, A., & Rogers, S. J. (2003). Continuity and change in marital quality between 1980-2000. *Journal of Marriage and Family, 65(1)*, 1-22.
- Anthony, M. J. (1993). The relationship between marital satisfaction and religious maturity. *Religious Education, 88(1)*, 97-108.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Arıkan, Ç. (1996). *Halkın boşanmaya ilişkin tutumları araştırması*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Arvas, F. B. (2017a). *Dindarlığın evlilik doyumu üzerindeki etkileri ve değerlerin, dindarlık ve evlilik doyumu ilişkisi üzerindeki arabulucu rolü*. Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Arvas, F. B. (2017b). Dindarlığın evlilik doyumu üzerindeki etkileri ve değerlerin, dindarlık ve evlilik doyumu ilişkisi üzerindeki arabulucu rolü. H. Hökelekli (Ed.), *Din, değerler ve sağlık* içinde (ss. 307-346). İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- Arvas, F. B. ve Hökelekli, H. (2017). Dindarlık ile evlilik doyumu ve evlilikte sorun çözme ilişkisi üzerine bir inceleme. *Değerler Eğitimi Dergisi, 15(34)*, 129-160.
- Atalay, B., Konaş, Y. M., Beyazıt, S., & Madenoğlu, K. (1992). *Türk aile yapısı araştırması*. Ankara: DPT Yayınları.
- Atar, F. (2007). Nikâh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 33, ss. 112-117). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atçeken, M. (2014). *Dindarlık, evlilik doyumu ve kişilik özelliklerinin bağışlama ile ilişkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Atkins, D. C., Baucom, D. H., & Jacobson, N. S. (2001). Understanding infidelity: Correlates in a national random sample. *Journal of Family Psychology, 15(4)*, 735-749.
- Atkins, D. C., & Kessel, D. E. (2008). Religiousness and infidelity: Attendance, but not faith and prayer, predict marital fidelity. *Journal of Marriage and Family, 70(2)*, 407-418.
- Austin, J. L., & Falconier, M. K. (2013). Spirituality and common dyadic coping: Protective factors from psychological aggression in Latino immigrant couples. *Journal of Family Issues, 34(3)*, 323-346.
- Aytaç, S. (2001). *Çift kariyerli eşler ve çalışma yaşamındaki yeri*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Babchuk, N., Crockett, H. J., & Ballweg, J. A. (1967). Change in religious affiliation and family stability. *Social Forces, 45(4)*, 551-555.
- Bahr, H. M. (1981). Religious intermarriage and divorce in Utah and the mountain states. *Journal for the Scientific Study of Religion, 20(3)*, 251-261.
- Bahr, H. M., & Chadwick, B. A. (1985). Religion and family in Middletown, USA. *Journal of Marriage and Family, 47(2)*, 407-414.
- Beach, S. R. H., Hurt, T. R., Franklin, K. J., Fincham, F. D., McNair, L. M., & Stanley, S. M. (2011). Enhancing marital enrichment through spirituality: Efficacy data for prayer focused relationship enhancement. *Psychology of Religion and Spirituality, 3(3)*, 201-216.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour: Belief and experience*. London: Routledge.
- Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin gerilemesi. A. Köse (Der.), *Sekülerizm sorgulanıyor* içinde (ss. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berkday, F. (2000). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Booth, A., & Amato, P. R. (1994). Parental marital quality, parental divorce, and relations with parents. *Journal of Marriage and the Family, 56(1)*, 21-34.

- Booth, A., Johnson, D. R., Branaman, A., & Sica, A. (1995). Belief and behavior: Does religion matter in today's marriage? *Journal of Marriage and the Family*, 57(3), 661-671.
- Bracher, M., Santow, G., Morgan, S. P., & Trussell, J. (1993). Marriage dissolution in Australia: Models and explanations. *Population Studies*, 47(3), 403-425.
- Brealt, K. E., & Kposowa, A. J. (1987). Explaining divorce in the US: A study of 3,111 counties, 1980. *Journal of Marriage and Family*, 49(3), 549-558.
- Brimhall, A. S., & Butler, M. H. (2007). Intrinsic vs. extrinsic religious motivation and the marital relationship. *American Journal of Family Therapy*, 35(3), 235-249.
- Brody, G. H., Stoneman, Z., Flor, D. (1996). Parental religiosity, family processes, and youth competence in rural, two-parent African American families. *Developmental Psychology*, 32(4), 696-706.
- Brody, G. H., Stoneman, Z., Flor, D., & McCrary, C. (1994). Religion's role in organizing family relationships: Family process in rural, two-parent African American families. *Journal of Marriage and the Family*, 56(4), 878-888.
- Brown, E., Orbuch, T. L., & Bauernmeister, J. A. (2008). Religiosity and marital stability among black American and white American couples. *Family Relations*, 57(2), 186-197.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl (1993). *Sahihu'l-Buhârî I-VII* (thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ). Yemâme, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Bumpass, L. L., Martin, T. C., & Sweet, J. A. (1991). The impact of family background and early marital factors on marital disruption. *Journal of Family Issues*, 12(1), 22-42.
- Bumpass, L. L., & Sweet, J. A. (1972). Differentials in marital instability: 1970. *American Sociological Review*, 37(6), 754-766.
- Burchinal, L. G. (1957). Marital satisfaction and religious behavior. *American Sociological Review*, 22(3), 306-310.
- Burdette, A. M., Ellison, C. G., Sherkat, D. E., & Gore, K. A. (2007). Are there religious variations in marital infidelity? *Journal of Family Issues*, 28(12), 1553-1581.
- Butler, M. H., Gardner, B. C., & Bird, M. H. (1998). Not just a time out: Change dynamics of prayer for religious couples in conflict situations. *Family Process*, 37(4), 451-75.
- Butler, M. H., & Harper, J. M. (1994). The divine triangle: Deity in the marital system of religious couples. *Family Process*, 33(3), 277-286.
- Butler, M. H., Stout, J. A., & Gardner, B. C. (2002). Prayer as a conflict resolution ritual: Clinical implications of religious couples' report of relationship softening, healing perspective, and change responsibility. *American Journal of Family Therapy*, 30(1), 19-37.
- Call, V. R. A., & Heaton, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), 382-392.
- Chamberlain, T. J., & Hall, C. A. (2000). *Realized religion: Research on the relationship between religion and health*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.
- Charles, K. K., & Stephens, M. (2004). Job displacement, disability, and divorce. *Journal of Labor Economics*, 22(2), 489-522.
- Chi, S. K., & Houseknecht, S. K. (1985). Protestant fundamentalism and marital success: A comparative approach. *Sociology and Social Research*, 69(3), 351-373.
- Chinitz, J. G., & Brown, R. A. (2001). Religious homogamy, marital conflict, and stability in same-faith and interfaith Jewish marriages. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(4), 723-733.
- Christensen, H. T., & Barber, K. E. (1967). Interfaith versus intrafaith marriage in Indiana. *Journal of Marriage and the Family*, 29(3), 461-469.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Clamar, A. (1991). Interfaith marriage: Defining the issues, treating the problems. *Psychotherapy in Private Practice*, 9(2), 79-83.
- Clydesdale, T. T. (1997). Family behaviors among early U.S. baby boomers: Exploring the effects of religion and income change, 1965-1982. *Social Forces*, 76(2), 605-635.
- Coltrane, S., & Ishii-Kuntz, M. (1992). Men's housework: A life course perspective. *Journal of Marriage and the Family*, 54(1), 43-57.
- Craddock, A. (1980). Marital problem-solving as a function of couples' marital power expectations and marital value systems. *Journal of Marriage and the Family*, 42(1), 185-196.

- Craddock, A. (1991). Relationships between attitudinal similarity, couple structure, and couple satisfaction within married and de facto couples. *Australian Journal of Psychology*, 43(1), 11-16.
- Crockett, H. J., Babchuk, N., & Ballweg, J. A. (1969). Change in religious affiliation and family stability: A second study. *Journal of Marriage and Family*, 31(3), 464-468.
- Curtis, K. T., & Ellison, C. (2002). Religious heterogamy and marital conflict: Findings from the national survey of families and households. *Journal of Family Issues*, 23(4), 551-576.
- Çelik, C. (2000). Değişim sürecinde Türk aile yapısı ve din: Paradigmatik anlam ve işlev farklılaşması. *Dergi Karadeniz*, 8, 25-35.
- David, P., & Stafford, L. (2015). A relational approach to religion and spirituality in marriage: The role of couples' religious communication in marital satisfaction. *Journal of Family Issues*, 36(2), 232-249.
- Davis, K. A., & Epkins, C. C. (2009). Do private religious practices moderate the relation between family conflict and preadolescents' depression and anxiety symptoms? *The Journal of Early Adolescence*, 29(5), 693-717.
- Day, R. D., & Acock, A. (2013). Marital well-being and religiousness as mediated by relational virtue and equality. *Journal of Marriage and Family*, 75(1), 164-177.
- DeMaris, A., Mahoney, A., & Pargament, K. I. (2010). Sanctification of marriage and general religiousness as buffers of the effects of marital inequity. *Journal of Family Issues*, 31(10), 1255-1278.
- Dollahite, D. C., Hawkins, A. J., & Parr, M. R. (2012). "Something more": The meanings of marriage for religious couples in America. *Marriage & Family Review*, 48(4), 339-362.
- Dollahite, D. C., & Lambert, N. M. (2007). Forsaking all others: How religious involvement promotes marital fidelity in Christian, Jewish, and Muslim couples. *Review of Religious Research*, 48(3), 290-307.
- Dollahite, D. C., & Marks, L. D. (2009). A conceptual model of family and religious processes in a diverse, national sample of highly religious families. *Review of Religious Research*, 50(4), 373-391.
- Dollahite, D. C., Marks, L. D., & Goodman, M. A. (2004). Families and religious beliefs, practices, and communities: Linkages in a diverse and dynamic cultural context. In M. Coleman & L. H. Ganong (Eds.), *The handbook of contemporary families: Considering the past, contemplating the future* (pp. 411-431). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Dudley, M. G., & Kosinski, F. A. (1990). Religiosity and marital satisfaction: A research note. *Review of Religious Research*, 32(1), 78-86.
- D'Antonio, W. V., Newman, W. M., & Wright, S. A. (1982). Religion and family life: How social scientists view the relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21(3), 218-225.
- Edmonds, V. H. (1967). Marital conventionalization: Definition and measurement. *Journal of Marriage and Family*, 29(4), 681-688.
- Ellingson, J. E., Smith, D. B., & Sackett, P. R. (2001). Investigating the influence of social desirability on personality factor structure. *Journal of Applied Psychology*, 86(1), 122-133.
- Ellison, C. G., & Anderson, K. L. (2001). Religious involvement and domestic violence among U.S. couples. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(2), 269-286.
- Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., & Anderson, K. L. (1999). Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues*, 20(1), 87-113.
- Ellison, C. G., Burdette, A. M., & Wilcox, W. B. (2010). The couple that prays together: Race and ethnicity, religion, and relationship quality among working-age adults. *Journal of Marriage and Family*, 72(4), 963-975.
- Ellison, C. G., Henderson, A. K., Glenn, N. D., & Harkrider, K. E. (2011). Sanctification, stress and marital quality. *Family Relations*, 60(4), 404-420.
- Fard, M. K., Shahabi, R., & Zardkhaneh, S. A. (2013). Religiosity and marital satisfaction. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 82, 307-311.
- Fenell, D. (1993). Characteristics of long-term marriages. *Journal of Mental Health Counseling*, 15(4), 446-460.
- Fergusson, D. M., Horwood, L. J., Kershaw, K. L., & Shannon, F. T. (1986). Factors associated with reports of wife assault in New Zealand. *Journal of Marriage and Family*, 48(2), 407-412.

- Fergusson, D. M., Horwood, L. J., & Shannon, F. T. (1984). A proportional hazards model of family breakdown. *Journal of Marriage and the Family*, 46(3), 539-549.
- Fıfşılıoğlu, H. & Demir, A. (2000). Applicability of the dyadic adjustment scale for measurement scale for measurement of marital quality with Turkish couples. *European Journal of Psychological Assessment*, 16(3), 214-218.
- Fiese, B. H., & Tomcho, T. J. (2001). Finding meaning in religious practices: The relation between religious holiday rituals and marital satisfaction. *Journal of Family Psychology*, 15(4), 597-609.
- Filsinger, F., & Wilson, M. (1984). Religiosity, socioeconomic rewards, and family development: Predictors of marital adjustment. *Journal of Marriage and the Family*, 46(3), 663-670.
- Fincham, F. D., Ajayi, C., & Beach, S. R. H. (2011). Spirituality and marital satisfaction in African American couples. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(4), 259-268.
- Fincham, F. D., Beach, S. R. H. (2010). Marriage in the new millennium: A decade in review. *Journal of Marriage and Family*, 72(3), 630-649.
- Fincham, F. D., Beach, S. R. H., Lambert, N., Stillman, T., & Braithwaite, S. (2008) Spiritual behaviors and relationship satisfaction: A critical analysis of the role of prayer. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 27(4), 362-388.
- Fincham, F. D., Stanley, S., & Beach, S. R. H. (2007). Transformative processes in marriage: An analysis of emerging trends. *Journal of Marriage and Family*, 69(2), 275-292.
- Fine, C. (2011). *Toplumsal cinsiyet yanılısaması* (K. Tanrıyar, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Geçioğlu, A. R. (2018). *Evlilik uyumu-dindarlık ilişkisi: Adana örneği*. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Giblin, P. R. (1997). Marital spirituality: A quantitative study. *Journal of Religion and Health*, 36(4), 321-332.
- Giddens, A., & Pierson, C. (2001). *Modernliği anlamlandırmak* (S. Uyrkulak & M. Sağlam, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gleckman, A. D., & Streicher, P. J. (1990). The potential for difficulties with Jewish intermarriage: Interventions and implications for the mental health counselor. *Journal of Mental Health Counseling*, 12(4), 480-494.
- Glenn, N. D. (1982). Interreligious marriages in the United States: Patterns and recent trends. *Journal of Marriage and the Family*, 44(3), 555-566.
- Glenn, N. D., & Supancic, M. (1984). The social and demographic correlates of divorce and separation in the United States: An update and reconsideration. *Journal of Marriage and the Family*, 46(3), 563-575.
- Goodman, M. A., & Dollahite, D. C. (2006). How religious couples perceive the influence of god in their marriage. *Review of Religious Research*, 48(2), 141-155.
- Goodman, M. A., Dollahite, D. C., Marks, L. D., & Layton, E. (2013). Religious faith and transformational processes in marriage. *Family Relations*, 62(5), 808-823.
- Gruner, L. (1985). The correlation of private, religious devotional practices and marital adjustment. *Journal of Comparative Family Studies*, 16(1), 47-59.
- Günay, Ü. (2003). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hall, C. M. (1996). *Identity, religion and values: Implications for practitioners*. Washington, DC: Taylor & Francis.
- Hansen, G. L. (1981). Marital adjustment and conventionalization: A reexamination. *Journal of Marriage and the Family*, 43(4), 855-863.
- Hansen, G. L. (1992). Religion and marital adjustment. In R. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 189-198). New York: Oxford University Press.
- Hansen, G. L., & Gage, B. (1990, November). *Fundamentalism and marital interaction*. Presented at the National Council on Family Relations annual meetings, Seattle, WA.
- Hatch, R. C., James, D. E., & Schum, W. R. (1986). Spiritual intimacy and marital satisfaction. *Family Relations*, 35(4), 539-545.
- Heaton, T. B. (1984). Religious homogamy and marital satisfaction reconsidered. *Journal of Marriage and the Family*, 46(3), 729-733.
- Heaton, T. B. (2002). Factors contributing to increasing marital stability in the United States. *Journal of Family Issues*, 23(3), 392-409.
- Heaton, T. B., Albrecht, S. L., & Martin, T. K. (1985). The timing of divorce. *Journal of Marriage and Family*, 47(3), 631-639.

- Heaton, T. B., & Call, V. R. A. (1997). Modeling family dynamics with event history techniques. *Journal of Marriage and the Family*, 57(4), 1078-1090.
- Heaton, T. B., & Goodman, K. L. (1985). Religion and family formation. *Review of Religious Research*, 26(4), 343-359.
- Heaton, T. B., & Pratt, E. L. (1990). The effects of religious homogamy on marital satisfaction and stability. *Journal of Family Issues*, 11(2), 191-207.
- Hill, C. T., & Peplau, L. A. (1998). Premarital predictors of relationship outcomes: A 15-year follow-up of the Boston Couples Study. In T. N. Bradbury, *The developmental course of marital dysfunction* (pp. 238-278). Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, K. J., Lee, J. W., Marshak, H. H., & Martin, L. R. (2016). Spiritual intimacy, marital intimacy, and physical/psychological well-being: Spiritual meaning as a mediator. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8(3), 218-227.
- Horton, A. L., Wilkins, M. M., & Wright, W. (1988). Women who ended abuse: What religious leaders and religion did for these victims. In A. L. Horton & J. A. Williamson (Eds.), *Abuse and religion: When praying isn't enough* (pp. 235-246). Lexington, MA: Lexington Books.
- Hughes, P. C., & Dickson, F. C. (2005). Communication, marital satisfaction, and religious orientation in interfaith marriages. *Journal of Family Communication*, 5(1), 25-41.
- Hunt, R. A., & King, M. B. (1978). Religiosity and marriage. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(4), 399-406.
- Hünler, O. S. (2002). *The effects of religiousness on marital satisfaction and the mediator role of perceived marital problem solving abilities between religiousness and marital satisfaction relationship*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hünler, O. S. ve Gençöz, T. (2005). The effect of religiousness on marital satisfaction: Testing the mediator role of marital problem solving between religiousness and marital satisfaction relationship. *Contemporary Family Therapy*, 27(1), 123-136.
- İmamoğlu, E. O. (1991). Aile içinde kadın-erkek rolleri. *Türk Aile Ansiklopedisi* içinde (C. III, ss. 832-835), Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Judd, E. (1990). Inter-marriage and the maintenance of religio-ethnic identity: A case study: The Denver Jewish community. *Journal of Comparative Family Studies*, 21(2), 251-268.
- Kaslow, F., & Robison, J. A. (1996). Long-term satisfying marriages: Perceptions of contributing factors. *The American Journal of Family Therapy*, 24(2), 153-170.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kimball, L. S., & Knudson-Martin, C. (2002). A cultural trinity: Spirituality, religion, and gender in clinical practice. *Journal of Family Psychotherapy*, 13(1-2), 145-166.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kraft, K., & Neimann, S. (2009). *Impact of educational and religious homogamy on marital stability*. IZA Discussion Paper, No. 4491.
- Krishnan, V. (1998). Premarital cohabitation and marital disruption. *Journal of Divorce & Remarriage*, 28(3-4), 157-170.
- Kunz, P. R., & Albrecht, S. L. (1977). Religion, marital happiness, and divorce. *International Journal of Sociology of the Family*, 7(2), 227-232.
- Kümbetoğlu, B. (2005). Geleneksel cins/cinsiyet sistemlerinden, toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkilerine. B. Kümbetoğlu & H. B. Gedik (Ed.), *Gelenekten geleceğe antropoloji* içinde (ss. 255-273). İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Lambert, N. M., & Dollahite, D. C. (2006). How religiosity helps couples prevent, resolve, and overcome marital conflict? *Family Relations*, 55(4), 439-449.
- Lambert, N. M., & Dollahite, D. C. (2008). The threefold cord: Marital commitment in religious couples. *Journal of Family Issues*, 29(5), 592-614.
- Landis, J. T. (1949). Marriages of mixed and non-mixed religious faith. *Sociological Review*, 14(3), 401-407.
- Larson, L. E., & Goltz, J. W. (1989). Religious participation and marital commitment. *Review of Religious Research*, 30(4), 387-400.
- Lazerwitz, B. (1981). Jewish-Christian marriages and conversions. *Jewish Social Studies*, 43(1), 31-46.
- Lehrer, E. L., & Chiswick, C. U. (1993). Religion as a determinant of marital stability. *Demography*, 30(3), 385-404.

- Lichter, D., & Carmalt, J. (2009). Religion and marital quality among low-income couples. *Social Science Research, 38*(1), 168-187.
- Lopez, J. L., Riggs, S. A., Pollard, S. E., & Hook, J. N. (2011). Religious commitment, adult attachment, and marital adjustment in newly married couples. *Journal of Family Psychology, 25*(2), 301-309.
- Lu, Y., Marks, L., & Baumgartner, J. (2011). "The compass of our life": A qualitative study of marriage and faith among Chinese immigrants. *Marriage & Family Review, 47*(3), 125-148.
- Lucero, S. M., Pargament, K. I., Mahoney, A., & DeMaris, A. (2013). Links between religious and spiritual coping and adjustment among fathers and mothers during first pregnancy. *Journal of Reproductive and Infant Psychology, 31*(3), 309-322.
- Mahoney, A. (2010). Religion in families, 1999-2009: A relational spirituality framework. *Journal of Marriage and Family, 72*(4), 805-827.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E., Emery, E., & Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual realm: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology, 13*(3), 1-18.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Murray-Swank, A., & Murray-Swank, N. (2003). Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research, 44*(3), 220-236.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., & Swank, A. (2001). Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology, 15*(4), 559-597.
- Maneker, J. S., & Rankin, R. P. (1993). Religious homogamy and marital duration among those who file for divorce in California, 1966-1971. *Journal of Divorce & Remarriage, 19*(1-2), 233-247.
- Marks, L. (2005). How does religion influence marriage? Christian, Jewish, Mormon, and Muslim perspectives. *Marriage and Family Review, 38*(1), 85-111.
- Marks, L. D., Dollahite, D. C., & Freeman, J. J. (2011). Faith in family life. In T. W. Draper, A. J. Hawkins, & D. C. Dollahite (Eds.), *Strengthening our families* (2nd ed.), (pp. 185-195). Provo, UT: BYU.
- Marsh, R., & Dallos, R. (2000). Religious beliefs and practices and Catholic couples' management of anger and conflict. *Clinical Psychology and Psychotherapy, 7*(1), 22-36.
- Marsh, R., & Dallos, R. (2001). Roman Catholic couples: Wrath and religion. *Family Process, 40*(3), 343-360.
- Mayer, E., & Sheingold, C. (1979). *Intermarriage and the Jewish future: A national study in summary*. New York: American Jewish Committee.
- McIntosh, D. N., Silver, R. C., & Wortman, C. B. (1993). Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology, 65*(4), 812-821.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1991). *Sahîhu Müslim I-V* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Myers, S. M. (2006). Religious homogamy and marital quality: Historical and generational patterns. *Journal of Marriage and the Family, 68*(2), 292-304.
- Nye, F. I., White, L., & Frideres, J. S. (1973). A preliminary theory of marital stability: Two models. *International Journal of Sociology of the Family, 3*(1), 102-122.
- Okutan, N. ve Büyükaşahin-Sunal, A. (2010). Romantik ilişkilerde bağlanım: Dindarlık algısı ve romantik ilişkilerle ilgili kalıpyargılar. *Türk Psikoloji Yazıları, 13*(26), 80-88.
- Orathinkal, J., & Vansteenwegen, A. (2006). Religiosity and marital satisfaction. *Contemporary Family Therapy, 28*(4), 497-504.
- Ortega, S. T., Whitt, H. P., & Williams, J. A. (1988). Religious homogamy and marital happiness. *Journal of Family Issues 9*(2), 224-239.
- Öztürk, M. (2012). *Cahiliyeden İslamiyet'e kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*. New York: Guilford.
- Pearce, L. D., & Axinn, W. G. (1998). The impact of family religious life on the quality of mother-child relations. *American Sociological Review, 63*(6), 810-828.
- Peterson, R. R., & Gerson, K. (1992). Determinants of responsibility for child care arrangements among dual-earner couples. *Journal of Marriage and the Family, 54*(3), 527-536.

- Petts, R. J., & Knoester, C. (2007). Parents' religious heterogamy and children's well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion, 46*(3), 373-389.
- Pollard, S. E., Riggs, S. A., & Hook, J. N. (2014). Mutual influences in adult romantic attachment, religious coping, and marital adjustment. *Journal of Family Psychology, 28*(5), 615-624.
- Rauer, A., & Volling, B. (2015). The role of relational spirituality in happily-married couples' observed problem-solving. *Psychology of Religion and Spirituality, 7*(3), 239-249.
- Robinson, L. C. (1994). Religious orientation in enduring marriage: An exploratory study. *Review of Religious Research, 35*(3), 207-218.
- Robinson, L.C., & Blanton, P. W. (1993). Marital strengths in enduring marriages. *Family Relations, 42*(1), 38-45.
- Roth, P. (1988). Spiritual well-being and marital adjustment. *Journal of Psychology and Theology, 16*(2), 153-158.
- Rougemont, D. D. (2005). Çağdaş çiftin içinde bulunduğu bunalım. A. Krich (Der.), *Aşkın anatomisi içinde*, (M. Harmancı, Çev.) (ss. 79-90). İstanbul: Say Yayınları.
- Scanzoni, J., & Arnett, C. (1987). Enlarging the understanding of marital commitment via religious devoutness, gender role preferences, and locus of marital control. *Journal of Family Issues, 8*(1), 136-156.
- Schramm, D. G., Marshall, J. P., Harris, V. W., & Lee, T. R. (2012). Religiosity, homogamy, and marital adjustment: An examination of newlyweds in first marriages and remarriages. *Journal of Family Issues, 33*(2), 246-268.
- Schumm, W. R. (1985). Beyond relationship characteristics of strong families: Constructing a model of family strengths. *Family Perspective, 19*(2), 1-9.
- Schumm, W. R., Bollman, S. R., & Jurich, A. P. (1982). Marital conventionalization argument: Implication for study of religiosity and marital satisfaction. *Journal of Psychology and Theology, 10*(3), 236-241.
- Schumm, W. R., Obiorah, F. C., & Silliman, B. (1989). Marital quality as a function of conservative religious identification in a sample of Protestant and Catholic wives from the midwest. *Psychological Reports, 64*(1), 124-126.
- Shehan, C. L., Bock, E. W., & Lee, G. R. (1990). Religious heterogamy, religiosity and marital happiness: The case of Catholics. *Journal of Marriage and the Family, 52*(1), 73-79.
- Sherkat, D. E., & Ellison, C. G. (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annual Review of Sociology, 25*(1), 363-94.
- Shrum, W. (1980). Religion and marital instability: Change in the 1970's. *Review of Religious Research, 21*(2), 135-147.
- Skinner, D., Bailey, D. B., Correa, V., & Rodriguez, P. (1999). Narrating self and disability: Latino mothers' construction of identities vis-à-vis their child with special needs. *Exceptional Children, 65*(4), 481-495.
- Snow, T. S., & Compton, W. C. (1996). Marital satisfaction and communication in fundamentalist protestant marriages. *Psychological Reports, 78*(3), 979-985.
- Sousa, L. A. (1995). Interfaith marriage and the individual and family life cycle. *Family Therapy, 22*(2), 97-104.
- Spanier, G. B. (1976). Measuring dyadic adjustment: New scales for assessing the quality of marriage and similar dyads. *Journal of Marriage and the Family, 38*(1), 15-28.
- Spilka, B., Hood, R. W., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford.
- Spilka, B., Zwartjes, W. J., & Zwartjes, G. M. (1991). The role of religion in coping with childhood cancer. *Pastoral Psychology 39*(5), 295-304.
- Stacey, J. (1990). *Brave new families: Stories of domestic upheaval in late-twentieth-century America*. New York: Basic Books.
- Stafford, L., David, P., & McPherson, S. (2014). Sanctity of marriage and marital quality. *Journal of Social and Personal Relationships, 31*(1), 54-70.
- Stanley, S. M., & Markman, H. J. (1992). Assessing commitment in personal relationships. *Journal of Marriage and Family, 54*(3), 595-608.
- Sullivan, K. T. (2001). Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of Family Psychology, 15*(4), 610-626.
- Şirin, T. (2018). Evli çiftlerin evlilik uyumları ile dini tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Turkish Studies, 13*(3), 691-722.

- Şirin, T. (2018). Evli çiftlerin spiritüel iyi oluşları ile evlilik doyumları arasındaki ilişki. *EKEV Akademi Dergisi*, 23(77), 389-410.
- Tarakeshwar, N., & Pargament, K. I. (2001). Use of religious coping in families of children with autism. *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities*, 16(4), 247-260.
- Teachman, J. D. (1982). Methodological issues in the analysis of family formation and dissolution. *Journal of Marriage and the Family*, 44(4), 1037-1053.
- Tekin, M. (2011). Dinlerin perspektifinden aile kurumu. K. Canatan & E. Yıldırım (Ed.), *Aile sosyolojisi* içinde (s. 235-262). İstanbul: Açılımkitap.
- Thomas, D. L., & Cornwall, M. (1990). Religion and family in the 1980s: Discovery and development. *Journal of Marriage and Family*, 52(4), 983-992.
- Thornton, A. (1985). Reciprocal influences of family and religion in a changing world. *Journal of Marriage and the Family*, 47(2), 381-394.
- Tremblay, J., Sabourin, S., Lessard, J. M., & Normandin, L. (2002). The predictive value of self-other differentiation and religious coping strategies in the study of marital satisfaction. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 34(1), 19-27.
- Ürkmmez, E. (2005). *Dini inanç, tutum ve davranışların eşler arası iletişime etkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Vaaler, M. L., Ellison, C. G., & Powers, D. A. (2009). Religious influences on the risk of marital dissolution. *Journal of Marriage and Family*, 71(4), 917-934.
- Wallin, P. (1957). Religiosity, sexual gratification, and marital satisfaction. *American Sociological Review*, 22(3), 300-305.
- Wallin, P., & Clark, A. L. (1964). Religiosity, sexual gratification, and marital satisfaction in the middle years of marriage. *Social Forces*, 42(3), 303-309.
- Weiss, Y., & Willis, R. J. (1997). Match quality, new information, and marital dissolution. *Journal of Labor Economics*, 15(1), 293-329.
- White, L. K. (1990). Determinants of divorce: A review of research in the eighties. *Journal of Marriage and the Family*, 52(4), 904-912.
- White, L. K., & Booth, A. (1991). Divorce over the life course: The role of marital happiness. *Journal of Family Issues*, 12(1), 5-21.
- Wilcox, W. B., & Wolfinger, N. H. (2008). Living and loving "decent": Religion and relationship quality among urban parents. *Social Science Research*, 37(3), 828-843.
- Willits, F. K., & Crider, D. M. (1988). Religion and well-being: Men and women in the middle years. *Review of Religious Research*, 29(3), 281-294.
- Wilson, J., & Musick, M. (1996). Religion and marital dependency. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(1), 30-41.
- Wilson, M. R., & Filsinger, E. E. (1986). Religiosity and marital adjustment: Multidimensional interrelationships. *Journal of Marriage and the Family*, 48(1), 147-151.
- Wineberg, H. (1994). Marital reconciliation in the United States: Which couples are successful? *Journal of Marriage and Family*, 56(1), 80-88.
- Wittberg, P. (1999). Families and religions. In M. B. Sussman, S. K. Steinmetz, & G. W. Peterson (Eds.), *Handbook of marriage and the family* (pp. 503-523). New York: Plenum Press.
- Witter, R. A., Stock, W. A., Okun, M. A., & Haring, M. J. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis. *Review of Religious Research*, 26(4), 332-342.
- Wolfinger, N. H., & Wilcox, W. B. (2008). Happily ever after? Religion, marital status, gender, and relationship quality in urban families. *Social Forces*, 86(3), 1311-1337.
- Woods, L. N., & Emery, R. E. (2002). The cohabitation effects on divorce: Causation or selection? *Journal of Divorce and Remarriage*, 37(3-4), 101-119.
- Yapıcı, A. (2013). *Kimlik, bilinç ve toplumsal cinsiyet bağlamında din ve kadın*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2018). Eşlerin dinsel algı ve yaşayışına göre evlilikte dindarlık ve maneviyat huzuru, kusur mu? *Turkish Studies*, 13(2), 79-106.
- Yoshimoto, S. M., Ghorbani, S., Baer, J. M., Cheng, K. W., Banthia, R., Malcarne, V. L., Sadler, G. R., Ko, C. M., Greenbergs, H. L., & Varni J. W. (2006). Religious coping and problem-solving by couples faced with prostate cancer. *European Journal of Cancer Care*, 15(5), 481-488.

The Relationship Between Religiosity and Marital Adjustment: A Research on Married Individuals

Abstract

The purpose of this study is to examine the relationship between marital adjustment and religiosity. Religions show a great deal of interest in marriage and family life which has an important place in individual and community life. In order to preserve these two institutions, they have introduced a number of orders and prohibitions, and they have aimed to ensure that the relationship between spouses is peaceful and long-term. However, large-scale changes experienced in recent times, such as modernization and secularization, have been suggested to reduce the influence of religions on people, and this reducing influence is also felt in the structure and functioning of marriage and family. In particular, concrete findings such as a significant change in the perception of sexuality and the gender roles of women and men, and the increase in the rates of cohabitation, divorce and single-parent families are evaluated in this respect. In this context, the question of whether the effect of religious life on marriage and family life continues today is gaining importance.

The sample of the study is consisted of 418 individuals who were married for at least one year at the time of the study. The data were collected by Dyadic Adjustment Scale and Religious Living Scale. The collected data were analyzed by Pearson Moment and Spearman Rho correlation analysis. According to the results, there is a positive, significant but low-level correlation between marital adjustment and religiosity. Likewise, it is determined that there is a positive, generally significant and low-level correlation between the religiosity and sub-dimensions of marital adjustment and the marital adjustment and sub-dimensions of religiosity. These emerging research findings are discussed and interpreted in the context of the relevant literature, and suggestions have been made for future work. In this context, it is expressed that religions can contribute to individual's marital adjustment by means of their social control and social support features, and can serve as a social network for couples; the religious practices that are performed together may have a positive effect on marriage; although traditional religious acceptances support the marital adjustment, they may bring some problems in the modern period; the preferred way of religious coping against traumatic events may be effective in the relationship of couples. Moreover, since there are many factors affecting marital adjustment, it is stated that it is not right to argue that religiosity is the key to all problems in marriage, actually it shapes the view of the primary factors affecting the marital adjustment as a secondary factor. In the suggestions section, it is indicated that studies should be done with scales measuring religiosity styles rather than religiosity levels, and by this means the potential negative effects of some styles of religiosity on marital adjustment can be revealed; because of different cultural acceptances there is a need to localize the adapted scales on marital adjustment or to develop original and indigenous scales that are compatible with and reflective of culture; longitudinal studies in marital adjustment will give healthier results; the findings of our study will be able to present data to experts who will work on the use of religious life in marriage and family therapies.

Keywords: Marital adjustment, marital satisfaction, religiosity, family, close relationships.

Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi*

The Relationship Between Patience and Religious Coping in Martyrs' Families, War Veterans and Their Families

Nesibe ESEN ATEŞ^a , Hasan KAYIKLIK^b

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: nesen@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0003-4259-9544/>

^b Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: hkayiklik@cu.edu.tr , <http://orcid.org/0000-0003-1755-5398/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	15.03.2019
Kabul Tarihi:	22.05.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Sabır, bir sıkıntı karşısında ilk anda gösterilen tahammülün gelişip uzun süreli hale gelmesi ile ortaya çıkmaktadır. Sabır dirayet, metanet, sükûnet, sağduyu ve çözüm arayışından oluşmaktadır. Günümüz anlayışında sabır dayanıklılıktan öteye geçmeyen bir görüntü çizmektedir. Ancak temelde o bir aksiyona dayanmaktadır. Kişinin yaşadığı sorunu aşması için bir takım çözüm yolları denemesi sabrın en çok gözden kaçan noktalarından birisidir. Bireyin kendisini zorlayan durumlardan kurtulabilmesini temel almaktadır. Bunun için aslında her ne kadar bugün pasif bir süreç gibi algılsa da sabır aktif bir süreçtir. Bu kişinin kendini tanımasını, potansiyellerini ve yeteneklerini kullanmasını sağlamaktadır. Böylelikle sabır kişiyi geliştirici bir hal almaktadır. İslam yaşanan zorluklar karşısında sabrı tavsiye etmektedir. Kur'an'da sıklıkla inanan bireye sakin, teslim olmuş bir kalp ile ve içten gelerek Tanrı'dan yardım istenmesi öğütlenmektedir. Kur'an bazı örnek durumlar üzerinden giderek kişilere sabretmeyi öğütlmektedir. Bu örnekler ile kişilerin yaşadıkları sorunlar karşısında nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği onlara anlatılmaktadır. Ayrıca Kur'an sabrın sıklıkla tavsiye edilen bir değer olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda inanan birey sıkıntı içindeki diğer kişiye sabretmesini öğütlmeli ve ona yardım etmeye çalışmalıdır. İslam'da sabır, yaşanan sıkıntı karşısında çaresiz hisseden kişi için bir anlam kaynağı olarak işlev görmektedir. Yaşanan zorluğun kaynağının Allah olduğunu bilmek, o zorlukla yüzleşmeyi ve onu kabullenmeyi kolaylaştırmaktadır. Zira zorluğun kaynağı olan Allah kolaylığı da verecek olandır.

Bu çalışmada sabrın yakın kaybı, ölüme yaklaşma tecrübesi, organ kaybı ve travma yaşamış kişilerin yaşamış oldukları zorluklarla başa çıkma esnasında nasıl bir rol oynadığı üzerinde durulmuştur. Uygulama grubu Adana il merkezinde ikamet eden şehit aileleri, gaziler ve gazi ailelerinden seçilmiştir. Görüşmecilerin büyük çoğunluğunda sabır, kaynağını dinden almaktadır ve başa çıkmaya olumlu yansımaktadır. Buna göre şehit ailelerinde metanet ve dirayet yönü ortaya çıkarken, gazilerde yaşama uyum sağlamayı kolaylaştıran ve uyumu güçlendiren bir işlev göstermiştir. Gazi yakınlarında ise sabır, kendilerinden daha kötü olan kişilerin duruma bakıp teselli bulma şeklinde ortaya çıkmıştır. Yaşanılanın sabır mı tahammül mü olduğu da sorgulanmış ve yine tüm gruplarda çoğunlukla sabır davranışı ile karşılaşılmıştır. Sabır ölüm ve organ kaybı gibi telafisi mümkün olmayan durumlarda olayı kabullenme açısından önemli rol oynamaktadır. Ayrıca aile içi ilişkilerin ve aile birliğinin devam etmesi konusunda da sabır kavramı oldukça fazla atf almıştır.

Anahtar Kelimeler: Sabır, Tahammül, Dinî Başa Çıkma, Şehit, Gazi.

* Bu çalışma "Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dini Başa Çıkma: Adana Örneği" isimli doktora tezinden esinlenerek yazılmıştır.

Giriş

Başa çıkma, son yılların en ilgi çeken konularından biridir. Pargament (1997, s. 71-72) başa çıkma konusunun bu kadar fazla ilgi görmesini hızla değişen yaşam koşullarına bağlamaktadır. Değişen roller, kurallar, ekonomik ve siyasi özgürleşme, büyüyen teknoloji bireyleri sürekli yeni durumlar, olaylar ve şartlarla yüz yüze bırakmaktadır. Yeni durumlarla baş etme çabasının arttığı bir süreçte, araştırmacıların ilgisi başa çıkma konusuna yönelmiştir. En yalın haliyle, ruhsal ve fiziksel stresten kurtulma ve rahatlama süreci olan başa çıkma konusunda, Lazarus'un yazdığı *Psychological Stress and the Coping Process* (1966) adlı çalışma ile Lazarus ve Folkman'ın birlikte kaleme aldığı *Stress, Appraisal, and Coping* (1984) adlı çalışma, tarihsel bağlamda dikkate değerdir. Zira bu iki kitap başa çıkmanın teorileşmesinde oldukça büyük işlev görmüştür. Konunun dini yönü ise Pargament tarafından ortaya konulmuştur (1997).

Olumsuz yaşam olayları ferdin ruhsal ve bedensel rutinini bozmakta, hayatında dengesizliğe neden olmaktadır. İnsanın yaşamını temellendirdiği anlam ve değerleri sarsabilmektedir. Pargament ve Rye söz konusu anlamın sarsılması durumunda, bireyin ya onu aynı şekilde koruma ya da anlamı dönüştürme yolunu seçeceğini belirtmektedirler (Pargament ve Rye, 1998, s. 61). Bu bağlamda başa çıkma süreci bozulan denge ve kaybolan anlamın yeniden inşa edilmesi olarak değerlendirilebilir

Başa çıkma bir süreçtir ve bu süreçte birbirini takip eden bir takım unsurlar mevcuttur. Pargament'e göre (2003, s. 210-212; Pargament ve diğerleri, 1990) başa çıkma sürecindeki temel unsurlar: 1. Yaşanan ya da yaşanması muhtemel olaylar, 2. Değerlendirmeler, 3. Başa çıkma eylemleri, bunlar duygu odaklı ya da problem odaklı olabilecekleri gibi daha spesifik stratejilerden de söz etmek mümkündür. 4. İlk üç etkenin birleşme noktası olarak sonuçlar. Sonuçlar dar anlamda olumlu ya da olumsuz olarak sınıflandırılabilirken geniş manada fiziksel, sosyal, psikolojik gibi de sınıflandırılabilir. İnsanın başa çıkma sürecinde ortaya koyduğu her bir çaba, başa çıkma etkinliği olarak adlandırılır. Bunlar anlamlandırma gibi bilişsel olabilirken, öfke duyma gibi duygusal ya da yürüyüş yapma, ibadet etme gibi davranışsal da olabilir (Ayten, 2012, s. 38).

Başa çıkmayı kısaca özetlemek gerekirse: birey bir olay yaşar, bu olay yaşam rutinini olumlu ya da olumsuz olacak şekilde bozar. Devamında bilişsel süreçler devreye girer ve insan söz konusu durumu değerlendirir. Eğer durumu stres verici bulmazsa herhangi bir eylemde bulunmaz. Ancak durum stres verici olarak algılanırsa, tekrar bir değerlendirme başlar. Bu süreçte stres verici durumdan kurtulmaya yönelik başa çıkma metotlarına ve kişinin bunlara olan yeterliliğine dair bir değerlendirme söz konusudur. İkinci değerlendirme döneminde, stres verici durumun ortaya çıkardığı engellenmelerden kaynaklı bir takım ruhsal yaşantılar meydana gelebilir. Bu değerlendirme sonucu başa çıkma etkinlikleri ortaya çıkar. Başa çıkma etkinlikleri duygusal, bilişsel ve davranışsal çabalar olarak tanımlanabilir. Bunlar problem odaklı veya duygu odaklı olarak ikiye ayrılır. Ferdin yaşadığı sıkıntıyı değiştiremez olarak algıladığı durumlarda genellikle duygu odaklı başa çıkma etkinlikleri görülür. Duygu odaklı başa çıkma esnasında, sorunun gerçekliği inkâr edilebilir, ondan kaçma, başkaları ile paylaşma tercih edilebilen etkinliklerdir. Yaşadığı travmayı değerlendiren birey, stres verici durum üzerine odaklanıp onu ortada kaldıracak müdahalelere odaklanıyorsa problem odaklı başa çıkma etkinliğinde bulunuyor demektir. Sorun odaklı da denilebilecek bu tür etkinliklerde problemin üzerine gidilir. Burada bir takım alternatif çözüm stratejileri gözden geçirilerek duruma ve kişiliğe en uygun olanı seçilerek uygulanır (Pargament, 1997; Ekşi, 2001; Albayrak, 2007; Türküm, 2002; Arıcı, 2005).

Sözlükte sabır, acı, haksızlık gibi olumsuz yaşantılara karşı, tepkisiz kalmak bunların kendiliğinden yok olmasını bekleme erdemi olarak tanımlanır (TDK, 2009: 1671). Temel manasında sabır, sıkıntı ve olumsuzluklar karşısında metanet ve dayanıklılık, direnme, dayanma, cesaret anlamlarına gelirken zamanla günlük dilde yaşanan sıkıntılı durumlar karşısında pasifleşme, zorluğa karşı koyamama, baskıya boyun eğme, yoksunluğu olumlu algılama ve yaşama dair iddialardan vazgeçmenin ifadesi olarak algılanır hâle gelmiştir (Önal, 2008). Sabır kavramının anlamında tarihsel süreç içerisinde bir değişim olmuş gibi görünmektedir. Sabır, gönüllü bir şekilde şikâyet etmeksizin her türlü zorluğa dayanmayı, direnmeyi ve onunla mücadele etmeyi gerektirdiğinden aktif psikolojik bir süreçtir (Doğan, 2017, s. 135). Yaşamın bütün alanlarında kılavuz olması gereken bir erdemdir. Sabır bütün olumsuz yaşam olayları karşısında içten gelecek bir şekilde direnme, dayanma, mücadele etme ve sonucu bekleme eğilimidir (Ege, 2013; Doğan ve Gülmez, 2014). Izutsu'ya göre (2013, s. 177) sabır cesaretin bir parçasıdır ve kişinin davasından vazgeçmemesi için onu bükülmez

bir şekilde destekleyen temel manevi unsurdur. Kayıklık (2011, s. 138-139), sabrın olgunlaşmanın temel göstergelerinden olduğunu belirtir ve kişiyi eğitici bir rolü olduğunu söyler. Mevdudi ise (2017), sabrı kişinin kendi his, arzu, hırs, hevâ, istek ve eğilimlerini Allah'ın koyduğu sınırlar içinde tutması olarak tanımlar. Oral'a (2015, s. 347) göre sabır, sıkıntı, bela ve üzüntü karşısında metanetli olup onlara teslim olmamaktır.

Günümüzde sabır ve tahammül kavramları benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Tahammül insanın kötü, zor ve güç koşullara direnebilmesi, katlanması anlamlarında (TDK, 2009, s. 1883) sabrın eş anlamlısı gibi tanımlanmaktadır. Ancak sabır ve tahammül arasındaki bu benzerliğe rağmen aralarında bazı farklar mevcuttur. Kuloğlu (2018), sabrın tahammülden ayrılan noktasını gelişim olarak belirler. Buna göre sabrın ilk aşamaları oldukça zorludur ve bireyin sınırlarını zorlar. Bu nokta tahammüldür. Zamanla kişi sabır konusunda istikrar gösterdikçe terakki kaydeder. Doğan (2016; 2017), sabır ve tahammül ayrımında, aktiflik-pasiflik noktasına değinir. Buna göre tahammül durumunda, tepki olarak gösterilen davranışın bilişsel yönü pasiftir. Sabırda ise çözüme yönelik bilişsel süreç aktiftir. Sabır çözüme yöneliktir. Tahammül, tutum haline gelmemiş durumsal sabra benzemektedir. Sabır ise, durumsal olmaktan çok iradeli, seçilmiş bir davranış biçimidir. Sabırda zorluklar karşısında bilinçli bir tercihle gönüllü bir dayanma varken, tahammülde zorluklara mecburi bir katlanma söz konusudur. Tahammülde katlanma, bekleme, içe atma, biriktirme gibi durumlar söz konusu iken sabırda, sıkıntının üstesinden gelmek amacıyla eylemde bulunmak temeldir. Buradan hareketle tahammülü sabrın bir cüzü olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Travma sonrası ilk etapta olayı algılayana kadar yaşanan tepkisizlik dönemi tahammül olarak düşünülebilir.

Sabır, emir ve yasaklar açısından bakıldığında insanın kendi nefsini tanımaya ve özgüven ve özsaygısının artmasına yardım etmektedir. Kişinin yetenek ve potansiyelini geliştirmesine katkı sağlar, bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak tutarlılığına yardım eder (Sayın, 2012). Sabır, karar verme sürecinin önemli bir ögesidir, birey neden sabır etmesi gerektiğine durumlara bağlı olarak karar vermektedir (Stevens ve Stephens, 2008). Bu bağlamda, Doğan ve Gülmez (2014, s. 265) sabrın duygusal, davranışsal ve bilişsel yönleri olduğunu belirtmektedir. Sabır tutumunun duygusal yönünü sabır duygusu oluşturur. Sabır tek bir değer alanı ile sınırlı değildir dini, ahlaki, insanî pek çok alana dâhildir. Buna göre sabır dinlerce tavsiye edilir, ahlaken doğrudur, faydalıdır, toplumca desteklenir. Bütün bunlar, onun bilişsel yönünü oluşturmaktadır. Son olarak sabrın gözlemlenebilen, reel aksiyonlarının olması onun davranışsal boyutunu oluşturmaktadır.

Sabrı "durumluk" ve "süreklî" olarak iki türe ayırmak mümkün görünmektedir. Durumluk sabır süreklî sabrın ilk ve gelişmemiş halini oluşturur. Buna göre henüz sabır tutumu kazanılmamışken yaşanan olaylar sonucu sabır ortaya çıkmaktadır. Bu durumluk sabırdır ve yaşam içinde süreklî tekrarlanması sonucu öğrenilmesi ve tutum haline gelmesi ile süreklî sabır oluşur. Süreklî sabır karakter özelliği haline gelir (Doğan ve Gülmez, 2014; Doğan, 2016). Bunu tahammül duygusunun dönüşüp gelişmesi olarak yorumlamak mümkün görünmektedir. Sıkıntının ilk başladığı anda bir tepki olarak ortaya çıkan ve edilgen bir yapıda olan tahammül, bilinçli, etkin ve süreklî bir mücadeleye dönüştüğü zaman sabır olarak adlandırılmaya başlanmaktadır denilebilir.

A. İslam'da Sabır ve Başa Çıkma

İslam, sabır ve takva arasında çok yakın bir ilişki kurmaktadır diyen İzutsu, sabrın imanın asli bir boyutu olduğunu söylemektedir. Buna göre sabır kavramı, düşmanın bir türlü bitmek bilmeyen saldırılarına karşı, imanda sebat etmek isteyen inananların manevi güçlerindedir (2013, s. 178-179). Esasında bunun temeli İslam'da sabra verilen önem gibi görünmektedir. Hz. Ali'nin "Vücuda göre baş ne ise, imana göre sabır da odur." sözleri iman sabır ilişkisinin yakınlığını göstermektedir (Kuşeyri, 1999, s. 266). Sabır, güven ile yakın ilişkilidir. Buna göre, kişinin Tanrı'ya olan güveni ne kadar güçlü ise sabretme düzeyi o derece yüksek olacaktır (Sarıkaya ve Şeren, 2017). Sabretme düzeyi artıp, sabrı güçlendikçe her türlü mücadeleyi kazanacaktır. Sabır hem dünyada hem de ahirette bireye kazanç sağlayacak en önemli anahtardır. Buna göre sabır sayesinde inanan kişi, hem nefsi ile hem düşmanı ile olan savaşları kazanır, cenneti hak eder ve salihlerden olur (Kutub, 2017). Allah, insanı irade sahibi yaratmış ve musibetlerle imtihan olacağını bildirmiştir. Karşılaşacağı belalar karşısında silah olarak ona sabrı vermiştir. Bu yönüyle sabır, insanı aşan bir özellik değil, onun temel donanımlarındandır (Kardavi 2017, s. 18-19). İman eden kişinin vekili Tanrı'dır, yaşanan hadiseler onun izni ve iradesi ile gerçekleşmektedir. Bu noktada sabırdan uzak,

isyankâr bir tutum içinde olmak, imanın temel misyonuna aykırı bir durum olarak yorumlanabilir. Kısaca, inanan kişi sabır üzerinden kader, tevekkül, güven, iman ve dolayısıyla tevhit noktasında bir ilişkiler zinciri içindedir.

Sabır, Kur'an'da pek çok yerde vurgulanır. Allah'tan yardım isteme şekli sabretmektir. Baraka 153. ayetteki "*Siz ey imana ermiş olanlar, sarsılmaz bir sabır ve namaz ile yardım arayın; zira unutmayın, Allah zorluklara karşı sabredenlerle beraberdir.*" vurgusu bunu açıkça ifade etmektedir. Sabır, dayanmak, dayanıklılık anlamlarına gelirken, İslam ahlakında, yaşanan bela ve musibetlerin çözümü için sadece Allah'a sığınmak, şikâyetini sadece O'na anlatmak, başkasına dert yanmamak; sızlanıp yakınmamak; kişinin nefesine zor gelen ve hoşnut olmadığı durumlarda hem dünya hem ahiret yararını göz önünde bulundurarak, ruhsal dengesini koruyabilmesi için kişinin kalbinde bulunan dayanma gücü ve sükûnet manasına gelmektedir (Karagöz, Canbulat, Karaman, Paçacı, 2006, s. 567). İslam ahlakına göre sabır erdeminin birtakım yararları mevcuttur. İlk olarak, nefsin insanı günaha meylettirmesi ve yasaklara yönlendirmesine karşı insan sabır ile karşı koyabilir. Sabır, inananların Allah'a karşı olan ibadet görevlerini bıkmadan yapmalarına katkıda bulunur. Başlarına gelen musibetleri atlatmaları ve ümitsizliğe düşmelerini engeller. İnsanın dinî, millî her türlü kutsal değerini koruması için ona dayanak sunar (Dönmez, 1997, s.41). Müslüman için başına gelen her şey Allah'tan gelmektedir, bu sebeple inanan birey, olumsuz olaylar yaşadığında O'na dayanmalı ve tevekkül etmelidir. Bunun en güzel yolu ise sabır etmektir. Sabır, kulun derdini Allah'tan başkasına açmaması, şikâyetini ona yapması ve yaşadığı sıkıntıyı vakur bir şekilde karşılamasıdır (Müncebi, 2017). Yapıcı (2007) dinlerin mensuplarının dayanma gücü ve sabrını artırarak durumu kabullenme düzeyini artırdığını belirtmektedir. Sabırın zıttı olarak "telâş, kaygı, yakınma" gibi kavramlar kullanılabilir. Ayrıca sabır, aklın göstergesiyken, ceza acizliğinin göstergesidir. Aklını kullanan birisi, Allah'ın azabına sabretmenin haramlara sabretmekten daha zor olduğunu bilir ve buna göre davranır. Sabır, dili şikâyet etmekten, nefsi telaş ve aceleden, azaları yanlış ve çirkin hareketlerden korur. Sabır hem varlık ve bollukta hem yokluk ve mihnette sükûneti muhafaza etmek şeklinde de tarif edilmiştir (Çağrı, 2008, s. 237).

Başta çıkma ilk adım durumu kabul etmektir. Yaşanan durumu inkâr etmek ya da yok farz etmek yerine kabullenme öğütlenir. Durumu kabullenmek ona karşı mücadele aşamasına geçmek için gereklidir. Bu ise sabrederek mümkün olabilmektedir. "...eğer zorluklara sabırla katlanır ve O'na karşı sorumluluğunuzun bilincinde olursanız; bilin ki bu, azimle sarılanacak bir iştir." (Al-i İmran 3/186) "...Ve sabredenleri müjdele." "onların (zorluklara sabredenler) başına bir musibet geldiğinde 'doğrusu biz Allah'a aittir ve muhakkak O'na döneceğiz' derler." "İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır. Doğru yola ulaştırılmış olanlar da işte bunlardır." (Bakara,2/155-157) Sabırlı olmak, erdemli olmanın bir göstergesidir. İslam'a göre sabretmek Allah'a verilmiş olunan iman sözüne sadık olmaktır. "(gerçek erdem sahipleri) söz verdiklerinde sözünü tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir. İşte onlardır sadakatlerini gösterenler ve işte onlardır Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar." (Bakara 2/177).

Müslümanlar için sabır, hem birbirleriyle yarışacakları hem de birbirlerine tavsiye edecekleri bir kurtuluş reçetesi işlevi görmektedir. "*Siz ey imana ermiş olanlar, zorluklara sabırla katlanın ve birbirinizle sabırda yarışın...*" (Al-i İmran 3/200), "*Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir.*" (Beled 90/17-18). Kur'an'da sabrı tavsiye etmek, teselli etme mekanizması gibi görünmektedir. Zira sıkıntı yaşayan kişinin yanında olup, ona destek vermek ve sabırlı olması için telkinde bulunmak teskin edici işlevler görebilmektir. Sabrı tavsiye etmenin, iman edip güzel davranışlarda bulunmak ile beraber kullanılması, temel ödevlerden olduğuna dair bir çıkarımı da beraberinde getirmektedir. Asr Suresi 3. ayet buna örnek olarak gösterilebilir. "*Asra yemin olsun ki insan gerçekten zıyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir).*"

Musibetler karşısında sabır göstermek, peygamberlerin de yaşamının bir parçası olmuştur. Kur'an'da imtihan olan peygamberlerin tutumları övülmüş ve onların sabırlı ve sadık kullar olduğu vurgulanmıştır. Firavun'un zulmü karşısında Hz. Musa'nın sabır isteyen duası buna örnek gösterilebilir. "*Sen sırf, Rabbimizin ayetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyuyorsun. Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve Müslüman olarak bizim canımızı al.*" (Araf 7/126). Hz. Yusuf'un kendine kötülük eden kardeşlerine verdiği ders de benzer nitelik taşımaktadır. Kardeşleri tarafından kuyuya atılması ile başlayan olayların en

sonunda Yusuf önemli bir devlet adamı olmuş ve kardeşleri onu güçlkle tanımıştır. "... 'Yoksa sen, sen Yusuf musun?' dediler. O da, Ben Yusuf'um, bu da kardeşim. Allah, bize iyilikte bulundu. Çünkü kim kötülükten sakınır ve sabrederse, şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez" (Yusuf 12/90). Benzer şekilde, Hz. Lokman'ın oğluna olan nasihatlerinin temelinde sabır yer almaktadır. "Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıko. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir." (Lokman 31/17)

İslam hukuku "kisas" hükmü barındırmaktadır. Kasıtlı olarak birini öldürme ve müessir fiil suçlarında, failin suçuna denk bir şekilde cezalandırılması (Dağcı, 2002) demek olan bu kurala göre, haksızlığa uğrayan tarafın maruz kaldığı fiili aynen karşı tarafa uygulama hakkı vardır. Ancak sabır konusu burada da devreye girmektedir. Nahl Suresi 126. ayetinde "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır." ifadeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Müminler kendilerine yapılan kötülüğü Allah'a havale etmeyi tercih ederler. Bu yolla, kötülük yapan zalim kişinin hatasını anlayarak pişman olmasına ve hem davranışını hem de kendini düzeltmesi için imkânı olur (Demirci, 2002). Benzer şekilde "İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir. Bu güzel davranışa ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak (hayırdan ve olgunluktan) büyük payı olanlar kavuşturulur." anlamına gelen Fussilet Suresi 34 ve 35.ayetler de kötülüklerle karşı sabırlı davranmanın kulun hayrına olacağını vurgulaması açısından önemli görünmektedir.

Sabreden inananlar mükâfata ulaşacaklardır. "Sabret! Çünkü Allah iyilik edenlerin mükâfatını zayi etmez." (Hud 11/115), Furkan Suresi 20. ayet, Zümer Suresi 10. ayet ve Mü'minun Suresi 111. ayet de benzer manalar ifade etmektedir. İlgili ayetlerde de Allah'ın sabredip, iyi işler yapan kişilerin ödüllendirileceğine dair ifadeler mevcuttur.

Hadislerde de sabrın gerekliliği ve değeri vurgulanmıştır. Özellikle sıkıntı ve zorluk esnasında sabrın söz konusu sıkıntıyı yenmede, onunla başa çıkmada kritik bir rol oynadığı belirtilmiştir. Hatta sıkıntı halindeki bir Müslümanın ne demesi, Allah'tan nasıl yardım ve sabır dilemesi gerektiği anlatılmıştır. "Kendisine bir musibet gelen Müslüman Allah'ın emrettiği: 'Biz Allah'ınız ve ancak O'na döneceğiz. Bana bu musibetim için ücret ver. Ve bana bunun arkasından daha hayırlısını ver' derse Allah o musibeti alır ve mutlaka daha hayırlısını verir." (Müslim, Cenaiz, 3/918). "Mümin kişinin durumu ne kadar şaşırtıcıdır. Zira her işi onun için bir hayırdır. Bu durum, sadece mümine hastır, başkasına değil: Ona memnun olacağı bir şey gelse şükreder, bu ise hayırdır; bir zarar gelse sabreder bu da hayırdır." (Müslim, Zühd, 64) hadisi ise inanan bireyin yaşadığı sıkıntılara anlam vermesi açısından önemlidir. Buna göre, yaşanan sıkıntıya sabretmek uzun vadede iman etmiş kişi için kazançlı bir tutumdur.

Sevilen kişinin kaybı ile başa çıkarken sabır göstermek, karşılığı cennet olan en etkili davranıştır. "Ben kimin iki sevdiğini almışsam ve o da sevabını umarak sabretmişse, ona cennet dışında bir mükâfat vermeye razı olmam." (Tirmizi, Zühd, 58). Sabır, aynı zamanda bir nimettir. "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi." (Buhârî, Zekât, 50; Rikâk, 20) hadisi bu noktada önemlidir. Can, zenginlik, kalabalık aile, soy, güç değil, tüm bunların kaybına dayanmayı sağlayacak olan sabır en hayırlı nimet olarak bildirilmiştir.

Ayetlerde ve hadislerde bunlar gibi çokça örnek bulmak mümkündür. Bu bağlamda, susup yaşanan duruma katlanmaktan ziyade, aktif bir tutum olarak sabır, mücadele edip yaşanan sıkıntıyı bir şekilde aşmayı ifade etmektedir. Yaşanılan zorluğun sevilen birinin kaybı gibi telafisinin imkânsız olması durumunda ise sabır, bu durumu anlamlandırma sürecinde işe yaramaktadır. Kuranda sabır dünya imtihanı, nefsin arzuları, Allah'a itaat ve ibadete devam, savaş ve sosyal ilişkiler bağlamında kullanılmıştır (Kutub, 2017). Esasında bunlar, yaşamın tamamını kapsayacak genişliktedir. Buradan hareketle denilebilir ki İslam'da sabır, hayatın bütün yönleri için bir rehber değerdir.

Gazali'ye göre (2016, IV, s.,72-73) sabrın en yüksek derecesi, kişinin karşısında çaresiz kaldığı bela ve musibetlere sabretmesidir. İnsanın bunlardan uzak durmaya ve kendini korumaya gayret etmesi, yaşadığı zaman bunlardan kurtulmak istemesi, kurtulmadığı durumlarda ise ıstırap çekmesi, gözyaşı dökmesi doğal bir durumdur. Kişiden beklenen, sıkıntılı durumlara katlanması değil bunlardan korunma yönünde tedbir alması, yaşadığı bir zorluktan kurtulmak için çaba göstermesi, eğer bu mümkün değilse durumu metanetle karşılamasıdır. Zira bu durum Allah'tandır ve Allah kulundan sabretmesini ister, sonunda onu cennet ile ödüllendirir. Sonuç olarak İslam, travma esnasında ve sonrasında yardımı Tanrı'dan bekleyerek sabretmeyi tavsiye etmektedir. Bu inanan bireyin, söz konusu travmayı

daha kolay aşması için bir yönerge olarak düşünülebilir. En önemli husus, sıkıntının üstesinden gelmek için ihtiyaç duyulan yardımın Allah'tan geleceğine olan inançtır. Başa çıkma esnasında sabır, kul ile Allah arasında bir bağlantı kurma aracı olarak işlev görmektedir denilebilir.

B. Konu, Amaç, Metot

Yaşamı tamamen değiştirebilecek travmalardan sonra yaşanan dinî başa çıkma sürecinde sabır sıklıkla karşılaşılan konuların başında gelmektedir. Şehit ailesi, gazi ve gazi ailesi olmak birinci dereceden yakın kaybından engelliliğe kadar kalıcı sonuçları olan büyük travmalar neticesinde sahip olunan sıfatlardır. Çalışma, bu kişilerin dinî başa çıkma süreçlerinde sabrı algılayış ve yaşayışları üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda araştırma şehit ailelerinin, gazilerin ve gazi ailelerinin başa çıkma süreçlerinde sabrın algılanışını, niteliğini ve işlevini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmada nitel yöntem tercih edilmiştir. Bu kapsamda mülakat ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Mülakatlarda görüşmecilere *olaya nasıl sabrettikleri, kendilerini sabırlı bulup bulmadıkları, sabretmelerinde etkili olan faktörlerin neler olduğu, sabrı nasıl nitelendirdikleri* gibi sorular yöneltilmiştir. Veriler ses kaydı ile tespit edilmiş, daha sonra raporlaştırılmıştır. Verilerin analizinde NVivo10 Nitel Veri Analiz Programından yararlanılmıştır. Veriler, içerik ve anlam analizi ile yorumlanmıştır.

Mülakatlar 22.02.2018 ve 4.4.2018 tarihleri arasında Adana il merkezinde gerçekleştirilmiştir. Toplamda 36 görüşme yapılmış ancak 5 katılımcıda aranılan güven ve objektivite gözlenemediğinden 31 mülakat geçerli sayılmıştır. Süreçte yedi gazi; üçü eş, ikisi çocuk, biri anne ve biri kardeş olmak üzere yedi gazi yakını beşi kardeş, ikisi eş, 10'u ebeveyn olmak üzere 17 şehit yakını ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Mülakatlar, katılımcıların isteği üzerine dernek ve vakıf binaları ile kendi evlerinde gerçekleştirilmiştir. Raporlaştırma esnasında görüşmecilere, mahremiyetlerini korumak amacıyla, takma isimler verilmiştir. Görüşmeciler alt-orta sınıf gelire sahiptir. Uygulama grubunun yaş aralığı 19-89'dur. Eğitim seviyesi okuryazarlığı olmayandan üniversite mezununa kadar oldukça çeşitlilik gösteren bir aralıktadır.

C. Şehit Ailelerinde Sabır ve Başa Çıkma

Mülakatlarda şehit yakınlarına *"Sabır sizce nedir?"*, *"Siz kendinizi sabırlı bir insan olarak görür müsünüz?"*, *"Yaşadığınız olaya nasıl sabrettiniz?"*, *"Sabrınızı neye dayandırıyorsunuz?"* gibi sorular sorulmuştur. En çok tekrar eden kelimeler *"sabır"*, *"Allah"* ve *"zor"* olmuştur.

Sabır konusu açıldığında neredeyse tüm şehit yakınlarının ilk tepkisi bunun çok zor olduğu yönünde olmuştur. 17 şehit yakınından 11'i *"zor"*, *"acı"*, *"yakıcı"* gibi kavramlar kullanmışlardır. Bu hem yaşanan olayı, hem de buna sabretmeyi nitelendirmek için kullanılmış gibi görünmektedir.

Yaşanılan yakıcı acıya sabır edebilmek için, Allah'tan yardım dileme davranışı beş konuşmacıda gözlemlenmiştir. Bu noktada şehit yakınları, Allah'tan, kendilerine peygamber sabrı vermesini ve bir daha hiç kimsenin buna benzer bir acıyı tekrar yaşamamasını istemişlerdir. Dört katılımcı, yaşananların Allah'tan geldiğini dile getirmişlerdir. Bu sebeple onlar *"isyan etmemiş"*lerdir. Zira *"Allah ne verirse hayırlısını verir."* inancına sahiptirler.

Katılımcılar, sabır etmelerine yardımcı olan davranışları belirtmişlerdir. Bu noktada, sabır için dua etmek en başta gelmektedir. 12 şehit yakını bu yönde bildirimde bulunmuşlardır. En yalın ifadesiyle *"Sabır ver Allah/ım"* ifadesi 10 kere tekrarlanmıştır. Bu Bakara Suresi 153. ayetteki *"...Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin..."* ifadelerinin Müslümanların sabır etme davranışlarına kaynaklık ettiği söylenebilir. Ayrıca, çıkıp dolaşmak, mezarlığa gitmek, camiye gitmek, derneğe gitmek, Kur'an okumak ve bir yakın ile buluşmak, başlıca sabrı artıran davranışlar olarak zikredilmiştir.

Görüşmecilerin anlattıkları üzerinden yola çıkarak sabır ve tahammül ayırımının mevcudiyeti tespit edilmeye gayret edilmiştir. İki şehit yakınında tahammül görülürken, 12 kişide dayanıklılık, metanet ve dayanma anlamlarında sabır görülmüştür. Üç katılımcı ise sabrı, hayata bir şeyler öğrenerek devam edebilmek olarak yansıtmıştır.

Tahammül davranışı gözlemlenen iki yakın şehit ablası Canan ve şehit annesi Hacer'dir. Canan sabredemediğini kendisi ifade etmektedir. *"Dayandık mı dayanamadık. Sabrettik mi edemedik. (Üstünü gösteriyor üstünde kırmızı bir ceket var) Şu kırmızıyı giydiğimde huzursuz olurum. Azıcık kahkaha attım mı üzülürüm. (ağlaması hızlanıyor) Beni unuttun da gülüyorsun, kırmızılar giyiyorsun dediğini duyarım sanki."* Hacer ise nefes alıyor olmayı sabır olarak ifade

etmiştir. O, “*Ölmeyince yaşıyorsun. Yaşanunca sabredilmiş olur işte.*” ifadesini kullanmıştır. Burada bir teslimiyet, dayanma ya da metanet gözlemlenememiş olması Hacer’in sadece tahammül gösterdiği şeklinde yorumlanmıştır.

Sabır gelişmek ve değişmek olarak gören üç şehit yakını Suna, Nil ve Ayşe’dir. Şehit eşi Suna’ya göre sabır insanı bir törpü gibi yavaş yavaş şekillendirir ve olgunlaştırır. Şehit kardeşi Nil ise sabrın, bütün zorluklara rağmen hayata ve sevdiklerine sarılmak, daha güçlü devam etmek olduğunu söyler. Ayşe sabrederek çocukları için hem anne baba olduğunu, bunun kendisi için zor ama geliştirici bir süreç olduğunu belirtmiştir. Bu üç mülakâti dışındaki katılımcılar acıya direnme, dayanma manalarında sabrı kullanmışlardır. Bu tespiti ulaşılmada katılımcıların, bütün yaşanan acıya rağmen dayandıklarına dair ifadeleri oldukça etkili olmuştur. Bunlardan bazılarında değinmek gerekirse şehit ablası Emine, olayın üstünden yaklaşık 20 yıl geçmiş olmasına rağmen ağlamadan bir gününün geçmediğini söylemektedir. “*Ancak dayanmak ve metanetli olmak gerekir.*” Şehit babası Bilal ise acının “*insanın içinde sır kaldı*”ğını, asla geçmediğini söylemiştir. Oğlu şehit olduktan sonra çalışmamıştır. Bu acı ile çalışması mümkün olmamıştır. Tıpkı şehit babaları Mehmet ve Bahri gibi, onlar da işlerinden ayrılmışlardır çünkü artık çalışacak enerji, istek ve güce sahip değildirlere. Bu acıya direnme enerjilerini almaktadır. Şehit annesi Zeynep, Güzin ve şehit ablası Hasibe ise içlerindeki yangının asla sönmediğini ve bunu söndürmenin mümkün olmadığına inandıklarını bildiren konuşmalar yapmışlardır. Bu katılımcıların “*dayanmak*”, “*katlanmak*”, “*yaşamaya devam etmek*” ifadelerini kullanmaları sabır gösterdikleri şeklinde yorumlanmıştır. Şehit babası Asım ve anne Elif için sabretmek isyan etmemek, teslim olmak demektir. Bunlar da sabır davranışlarındandır.

Sonuç olarak, şehit aileleri için tahammülden çok sabırdan söz etmek mümkün görünmektedir. Sabrın, dayanma, metanet gösterme, direnme anlamları ön plana çıkmaktadır. Bu durumdaki bireylerin yaşanan durum ile barışmaları mümkün görünmemektedir. Sabrın, kişiyi geliştirip daha ileri götürdüğüne yönelik anlamı ise kaybettikleri yakından sonra sorumlulukları artan kişilerde gözlenmiştir. Bu kişiler üstlendikleri yeni görevler ile uğraşırken yeni özellikler ve beceriler kazanmış, yeni bir hayat sistemine uyum sağlamışlardır. Sonuçta sabır hayata devam konusunda besleyici olmakta ve dini başa çıkma sürecinde olumlu katkı sunmaktadır.

D. Gazilerde Sabır ve Başa Çıkma

Gazilere, yaşadıkları sürece sabredip sabredemedikleri, kendilerini sabırlı görüp görmedikleri ve sabırlı olduklarını düşünüyorlarsa bunun kaynağını neyde buldukları sorulmuştur.

Genellikle kendilerinden daha zor durumda olan insanların halini görüp sabretmek yönünde bir yaklaşım gözlemlenmiştir. Yedi gaziden dördü bu yönde beyanlarda bulunmuşlardır. Özellikle şehit ailelerinin yaşadıkları ile kendi durumlarını kıyaslamaları, onları yakınmaya değil şükür etmeye yöneltmiş görünmektedir. Ayrıca uzun süre GATA’da tedavi ve rehabilitasyon süreci geçiren görüşmeciler, orada kendilerinden daha büyük maluliyetleri olan gazileri gördükçe, sabretmeye yöneldiklerini belirtmişlerdir. Bu noktada Mahmut’un “*şükür noktası*” olarak adlandırdığı, bir dönüm noktasının varlığından bahsetmek mümkündür. Kendi tecrübesinde Mahmut, GATA’da tedavi sürecindeyken iki eli ve iki gözü olmayan bir gazi ile tanışmış, onun “*...sadece iki parmağım olsaydı da kendimi temizleyebilseydim.*” ifadesinden çok etkilenmiş, kendisi ile bir hesaplaşmaya girişmiştir. “*Geçtim aynanın karşısına, kendi kendimle konuştum. Bağurdum, çağurdum, sövdüm, saydım kendime. Neden sen kendi haline şükretmiyorsun? dedim.*” Ondan sonra iyileşmek için yoğun bir gayret içine girmiş, moralini yüksek tutmuş ve normal hayata adaptasyonunu sağlamıştır. Erol da GATA’da gördüklerinden ve şehit ailelerinin yaşadıklarından etkilenmiştir. Ancak o burada “*...kendi halime de şükrettim demek istemiyorum. Yani onlar da insan ve vatan uğruna olmuş...*” sözleri ile yaşadığı duygusal karmaşayı anlatmıştır.

Üç gazi, sabır konusunda sık sık dini kaynak göstermişlerdir. Yaşadıkları olayın Allah’tan geldiğine, gaziliğin bir lütf ve şeref olduğuna, karşılığında mükâfat alacaklarına inandıkları için sabretmekte güçlük çekmemişlerdir. Gazilere sabır etmelerinde yardımcı davranışlar sorulduğunda, ortam değiştirmek, arkadaşlarla sohbet etmek, dua etmek cevapları alınmıştır. Gazi Fikret, kendisinin disipline edilmiş bir yapısı olması nedeniyle sabrettiğini söylerken, Abdurrahman sabretmemenin mümkün olmadığını, aksi durumun kınanacağını düşündüğü için sabrettiğini söylemiştir. Abdurrahman dışındaki gazilerde sabır gözlemlenirken onda tahammül gözlemlenmiştir. “*Ya sabretmeyip ne yapacaksınız? İsyan etsen*

ne olacak? Erkek adamsın, sızlanamazsın, ağlayamazsın. Dişini sıkıp yaşayacaksın, ne yapacaksın ki başka?! Dövüş, bağır, çağır, kır, dök ne geçecek eline?! Hayat sabrettiriyor, yani öğreniyorsun. Telafisi, dönüşü yok! ne yapacaksın?” Abdurrahman dışındaki bütün gaziler, travma sonrası yaşamlarına uyum sağlamış, yaşadıkları olayı kabullenmiş oldukları yönünde ifadeler kullanmışlardır.

Din, sabır konusunda destekleyici içeriği ile gazilerin başa çıkma çabalarına olumlu etkilerde bulunmuştur. Dinî atıflar yapan gaziler, daha ziyade pozitif yönelimli ve hayata adapte olmuş görünmektedirler. Gazilerde tahammülden ziyade sabır görülmüştür. Yani zamanla gelişimlerini sağlayan ve olgunlaşmalarına yardım eden bir süreç gelişmiştir. Burada sabrın kaynağı Allah'tır. Sabır, hem duygu odaklı, hem de yaşadıkları problemleri çözmelerini sağlama açısından faydalı işlevler yerine getirdiğinden problem odaklı başa çıkmada olumlu işlev yerine getirmektedir.

E. Gazi Yakınlarında Sabır ve Başa Çıkma

Gazi yakınları “*sabır*” dışında en çok, “*zor*”, “*geliyor*”, “*isyan*”, “*rabbim*”, “*inancım*” ve “*Allah*” kavramlarını kullanmışlardır.

Gazi yakınlarında, sabır daha çok travma yaşamış kişi ile beraber olmanın yarattığı güçlükler noktasında ortaya çıkmaktadır. Burada gazi eşleri ve çocukları olan beş görüşmecinin cevapları aynı noktayı işaret etmektedir. Onlar için yaşanan olayın kaynağının Allah olması, yakınlarının sıkıntı yaratan davranışlarına sabretmeyi sağlayan en önemli unsur olarak görülmektedir. Diğer iki katılımcı olan gazi ablası Esra ve gazi annesi Feride’de ise sabır süreci, daha çok bireylerin kendi yaşadıkları zorluk üzerinden şekil almaktadır. Bu farklılaşmada, gazi ile aynı evde yaşamak etkili bir faktör olmuş gibi görünmektedir. Zira eşler ve çocuklar gazi ile aynı evde yaşarken abla ve anne ayrı evlerde yaşamaktadır. Bu sebeple de kendi tecrübe ettikleri duruma odaklanabilmektedirler. Onlar için bu olay geçmişte kalmış ve etkisi oldukça hafiflemiştir. Zira abla Esra geçmiş zaman ifadeleri kullanmış, anne ise genel tabirler kullanmıştır. Eşler ve çocuklar ise halen devam eden spesifik problemlere odaklanmışlardır. Bunu yaparken de eski ile mevcut durum arasında kıyaslamalar yapmışlardır.

Gazi yakını olan eşler ve çocuklar için mücadele edilmesi gereken büyük zorluk, gazilerin yaşadıkları öfke patlamalarıdır. Gazi eşi Huriye “*Çok çabuk sinirleniyor. Hemen kıyamet kopuyor. O zaman ben de sinirleniyorum ama sabretmem lazım diyorum. Sakinleşince anlatıyorum, konuşuyorum. Özellikle çocuklara hemen sinirleniyor...*” ifadelerini kullanmaktadır. Benzer şekilde Özge de eşinin öfke krizlerinden bahsetmiştir. Seneler geçmiş olmasına rağmen hala bu kriz tarzı patlamaların yaşandığını söyleyen Özge, “*...Saman alevi gibi oluyor, diyelim. Ama yakıyor, yıkıyor, bitiriyor...*” sözleri ile yaşadığı güçlüğü anlatmaktadır. Melda, “*...evin içinde bazen agresif olduğu, sinirlendiği dönemler olur. Çocukların dayanamadığı dönemleri olur...*” diyerek aynı problemi yaşadığını belirtmektedir. Gazi kızı İpek, “*... Çok uzun müddet, çok sert bir yapısı, çok sert bir üslubu vardı. Çok uzun sürdü travması bence... Eskiden daha çok gerilip, bağırıp çağırıyordu gerçi, yavaş yavaş normalleşti ama yine de isterim yani daha da sakin olsun...*” ifadeleri ile aynı sorunu yaşadığını belirtmektedir. İlhan ise, babası ile tartışma yaşamamak için sabırlı olmaya çalıştığını belirtmektedir. “*... İstedığı bir şeyi çok sık tekrar eder ve öfkelenir. Yani ara ara, az olsa sabretmesi kolay oluyor. Ama bazen çok sinirleniyor, o zaman çok zor oluyor, alt üst ediyor her şeyi...*” Bu noktada anlayışlı olmak için gayret sarf ettiğini söyleyen yakınlar için, bir takım destek noktaları vardır. Çocukların her ikisi de annelerinin bu konuda kendilerine çok yardımcı olduğundan bahsetmişlerdir. İlhan annesinin “*tampon görevi*” gördüğünden bahsederken “*...O olmasa çok daha kötü olurdu...*” düşüncesindedir. İpek ise kendisini teskin edenin annesi olduğunu ve onun “*peygamber sabrına*” sahip olduğunu söylemektedir.

Gazi eşlerinin sabır kaynağı öncelikli olarak Allah'tır. “*... O sıkıntı zamanlarda beni ayakta tutan Allah yani...*” diyen Huriye, çok sevdiği bir aile büyüğünün de kendisine çok yardımcı olduğundan bahseder. Eğer inancı ve bu sevdiği büyüğün olmasaydı “*...ya intihar ederdim ya da boşanırdım...*” diyen Huriye, başka bir kadının kendi yerinde olsa, dayanamayacağından emin görünmektedir. Benzer şekilde Özge de “*...Kendi annesi de der. Bir başkası olsaydı, çoktan biterdi evliliği diye. Çoktan giderdi kadın diye. Boşanmaya gelirdik diye...*” cümlelerini kurmaktadır. Melda ise boşanmayı düşündüğünü ancak Allah'a olan inancı ile sabrettiğini söylemektedir. Üç kadın da çocuklarının boşanmama kararlarında çok önemli olduğunu ve sabrın Allah'tan geldiğini, bunu yaşatanın Allah olduğuna inandıklarını bu sebeple aile birliğini devam ettirecek gücü ve sabrı bulduklarını belirtmişlerdir. Kadınlar,

kocalarının zaman geçtikçe çok daha iyi olduklarını ifade etmişlerdir. Kendilerinin, bunun için çok uğraştıklarını, özellikle iletişim ve telkin yolu ile sorunlarını aşmak için çaba sarf ettiklerini belirtmişlerdir. Bu noktada yaşananın tahammül değil sabır olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Gazi çocukları ise, bütün zorluğuna rağmen, bu krizlerden çok fazla etkilenmemeyi öğrenmişlerdir. Zira özellikle şehit çocuklarının durumu onlara bu konuda ders olmuştur. “... onların babaları yok. Benimki hayatta. Yani ne olursa olsun çok şükür...” (İlhan) ve “... Ben babasızlığı hiç düşünmezdim. İyi ki yaşıyor. Şehit çocuğu olanların acısı çok büyük...” (İpek) sözleri bu durumu ortaya koymaktadır.

Gazi yakınlarından abla Esra'nın “...Benim bazen sanırım isyan ettiğim oldu. Bu niye kardeşimin başına geldi, biz bunu niye yaşıyoruz diye... En sonunda yapacak bir şey yok, Allah'ın takdiri diyorsunuz... Ne yapabiliriz ki? Bağırıp çağırıp, isyan edelim ne olacak? Hiçbir şey değişmiyor. Mecburen sabrediyoruz.” sözleri ile duruma katlandığını belirtmesi, yaşadığının sabırdan ziyade tahammül olduğunu, zamanla sabra evrilip bunu da Allah'ın takdirine bağladığını ortaya koymaktadır. Gazi annesi Feride'de de ilk etapta tahammül gözlenmiştir. “...o dönemleri çok zordu çok. Sabrı da zordu. İsyen etmeyeceksin. Sende, içinde kalacak, dışarıya yansıtmayacaksın. Çıkarsan elinden ne gelir, bağır çağır. Ben hep içime attım. Ama Allah'a şükür, Allah onu bize bağışladı. Buna da şükür, ölmediğine şükrediyoruz şimdi.” İsyen etmeyip içine atmak olarak gördüğü sabrını güçlendiren şey ise oğlunun yaşamasıdır. Bu iki örnekte tahammülün zamanla sabra dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, daha zor durumda olduklarını düşündükleri, şehit ailelerinin yaşadıkları, gaziler ve gazi ailelerinin sabır tutumları üzerinde olmuştur. Bu iki grupta, yaşadıkları zorluğun daha zorunu yaşayan kişilerin olduğu düşüncesi, kendi travmalarına sabır etme tutumlarını kuvvetlendirmiştir. Kendilerinden zor durumda olan insanlarla empati kurup, haline şükretme ve dirayet kazanma, her iki grup içinde de oldukça yaygın gözlenmiştir.

Üç grupta da çoğunluk yardımı Allah'tan isteyerek sabır etmeye çalışmaktadır. Bu, Kur'an'da öğütlenen durum ile paralel görünmektedir. Olayın kaynağını anlamlandırmak, sabrın artmasını sağlamak açısından önemli görünmektedir. Olaya dinî bir anlam bulmak, sabrı ve başa çıkmayı olumlu yönde etkilemiş ve kuvvetlendirmiştir denilebilir.

Sonuç

İslam inancına göre Allah, Kur'an'da tüm insanları imtihan edeceğini bildirdikten sonra, buna sabredilmesi gerektiğini belirtmektedir. Kişi sabrederse imtihanı geçecektir. Sabır, oldukça zor ama kişiyi geliştirici ve olgunlaştırıcı bir erdemdir. Sabır ve tahammül arasında anlam farkı mevcuttur; tahammül, yaşanan sıkıntıyı aksiyonsuz kabullenmeyi içerirken, sabırda reaksiyon vardır. Tahammül katlanmayı ifade ederken sabırda metanet ve dirayet söz konusudur. Tahammül, sabrın ilk aşamasıdır ve onun gelişimi ile sabır oluşur. İslam dini açısından, sabırda en önemli nokta, yaşanan sıkıntıyı aşmak için ihtiyaç duyulan yardımın Allah'tan geleceğine dair teslimiyettir. İslam, sabır için Allah'ın yardımına oldukça önem vermektedir. Buna göre bir sıkıntı zamanında Allah'tan istenen yardım asla karşılıksız kalmayacaktır. Kur'an'a göre, Allah sabreden kullarını sevmektedir ve onları muhakkak ödüllendirecektir. Sabır-tahammül ayrımı açısından şehit yakınlarına bakıldığında, yaşadıklarının metanet ve dayanma manasında sabır olduğu görülmüştür. Zira şehit yakınları, yaşamış oldukları travma ile birlikte hayatlarına devam edebilmektedirler. Duruma katlanmak ya da olay hiç yaşanmamış gibi davranmaktan ziyade onun getirdiği tüm zorluklara bir şekilde göğüs germek söz konusudur. Gazilerde hem sabır hem de tahammül görülmüştür. Travmanın ilk dönemlerinde tahammül baskınken, zaman geçip yaralar iyileştikçe ve acı azaldıkça tahammül sabra evirilmektedir. Gazi ailelerinde hem sabır hem de tahammül yaşantıları gözlemlenmiştir. Bir erdem olarak sabır, hayatın devam konusunda kişiye olumlu etkiler sunmakta ve başa çıkmayı olumlu yönde etkilemektedir.

Şehit yakınları için sabır, zor, acı ve yakıcıdır. Ancak yaşanan süreçte sabretmekten başka yapılacak çok da fazla bir şey yoktur. Şehit ailelerine göre yaşadıkları olay Allah'tan gelmiştir. Olayın kaynağının Allah olduğu inancı, sabrı da O'ndan istemeyi beraberinde getirmiştir.

Gazilerde sabrın en büyük anahtarı, kendinden daha kötü durumda olan diğer kişilerdir. Tedavi edildikleri süreçte tanışılan ve kendilerinden daha zor durumda olan kişiler, gaziler için sabrın başlangıcını oluşturmaktadır.

Gazi yakınları için sabır konusu açıldığında travma yaşamış kişi ile beraber yaşama tecrübesi çokça atıf almıştır. Buna göre travma sahibi ferdin yaşadığı duygusal yıkım ve

çektığı acı, yakınları için sabır edilmesi gereken temel sıkıntıdır. Bu noktada özellikle gazinin yaşadığı sinir ve öfke nöbetlerine sabretmek oldukça zor olmuştur. Ayrıca gazi ailelerinin sabrını artıran bir husus da kendilerini şehit aileleri ile kıyaslamalarıdır. Onların yaşadıkları acılara göre kendi acılarını daha hafif görmekte ve bu da sabretmelerini kolaylaştırmaktadır.

Her grubun kendine özgü formüle edilmiş olmak üzere, uzmanlar tarafından organize edilmiş sabır psiko eğitim programına tabi tutulması, yaşanan travma sonrası normal hayata adaptasyonu önemli oranda kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda özellikle travma yaşandıktan hemen sonra bu eğitimin başlaması işlevselliğini artıracak ve yaşanan yıkımın kalıcılık oranını düşürecektir. Bu eğitimin içerik olarak temelde din, psikiyatri ve psikoloji bağlamında oluşturulması, kişiselleştirilebilir bir yönünün olması ve takibe dayanan uzun bir süreçte yayılması da verimliliğini artıracaktır.

Kaynaklar

- Albayrak, A. (2007). Dindarlık tipleri açısından dua formları. *Marife Dergisi*, 7(2), 189-201.
- Arıcı, A. (2005). *Ergenlerde dinî başa çıkma yöntemi olarak dua*. Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya sığınmak: Dinî başa çıkma üzerine psiko-sosyal bir araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il (1993). *Sahîhu'l-Buhârî I-VII* (thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ). Yemâme, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Çağrı, M. (2008). Sabır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 35, ss. 337-339). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dağcı, Ş. (2002). Kısas. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 25, ss. 488-495). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, M. (2002). Kur'an-ı Kerim ışığında sabır kavramı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 263-285.
- Doğan, M. (2016). *Sabır psikolojisi- Pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Doğan, M. (2017). Karakter gücü olarak sabır ve psikolojik iyi oluş ilişkisi. *The Journal of Happiness & Well-Being*, 5(1), 134-153.
- Doğan, M. ve Gülmez, Ç. (2014). Sabır ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 263-279.
- Dönmez, İ. K. (1997). *İslam'da inanç, ibadet ve günlük yaşayış ansiklopedisi 3*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ege, R. (2013). Anlam alanı içinde sabrı bir tutum olarak yeniden düşünmek. *Dinî Araştırmalar*, 16(43), 67-86.
- Ekşi, H. (2001). *Başta çıkma, dinî başta çıkma ve ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. Doktora tezi. Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- El-Kardavi, Y. (2017). *Kur'an'da sabır*. İstanbul: Nida Yayıncılık.
- Esed, M. (2002). *Kuran mesajı: Meal-tefsir*. (C. Koytak, A. Ertürk, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Gazali, E. H. M. b. M. (2016). *İhya'u ulumi'd-din* (A. Serdaroğlu, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Izutsu, T. (2013). *Kur'an'da dinî ve ahlaki kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karagöz, İ., Canbulat, M., Karaman, F., Paçacı, İ., (2006). *Dinî kavramlar sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H., Dönmez, İ. K., Çağrı, M., Gümüş, S., (2016). *Kur'an yolu Türkçe meal ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuloğlu, M. E. (2018). *Sabır tahammül değil terakkidir*. İstanbul: Mavi Çatı Yayınları.
- Kuşeyri, A. (1999). *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri risalesi*. Haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kutub, S. (2017). *Bela ve imtihan*. İstanbul: Rayza Yayınları.
- Lazarus, R. S. (1966). *Psychological stress and the coping process*. New York: Mcgraw-Hill.
- Lazarus, R. S. ve Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Mevdudi, E. A. (2017). *Sabır bilinci*. İstanbul: Ehil Yayıncılık.
- Müncebi, A. (2017). *Sabır ve rıza*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi.

- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1991). *Sahîhu Müslim I-V* (Muhammed Fuâd Abdülbâkî, nşr.). Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Oral, O. (2015). Mâturîdî'de sabır, şükür ve hikmet ilişkisi. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(4), 343-362.
- Önal, R. (2008). Kur'an'da imanî ve ahlâkî bir tavır olarak sabır. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 439-466.
- Öztürk, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim ve meali: Anlam ve yorum merkezli çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- Pargament, K. I. (2003). Tanrım bana yardım et: Başa çıkmanın teorik çatısına doğru. *Tabula Rasa*, 3(9), 207-238.
- Pargament, K. I. ve Rye, M. S. (1998). Forgiveness as a method of religious coping. L. Everett (Ed.), *Dimensions of forgiveness: Psychological Research & Theological Forgiveness* içinde (p. 59-78). Worthington.
- Pargament, K. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Haitsma, K. V. ve Warren, R. (1990). God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *American Journal of Community Psychology*, 18(6), 793-824.
- Sarıkaya, B. ve Şeren, Z. (2017). İnsan sorumluluğu ve fiillerine etkisi bağlamında sabır ve tevekkül kavramları. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(12), 68-88.
- Sayın, E. (2012). Tasavvuf kültüründeki "sabır" kavramının psikolojik etkileri. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 413-422.
- Stevens, J. R. ve Stephens, D. W. (2008). Patience. *Current Biology*, 18(1), 11-12.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. (1962-1977). *Sünenü't-Tirmizî I-V*. Ahmed Muhammed Şâkir (thk). Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Büyük Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türküm, A. S. (2002). Stresle başa çıkma ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2(18), 25-34.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.

The Relationship Between Patience and Religious Coping in Martyrs' Families, War Veterans and Their Families

Abstract

Patience emerges with the development of the endurance in the face of a nuisance at the first moment and it becomes long-term. Patience consists of wisdom, fortitude, calmness, right sense and search for solutions. In today's understanding, patience draws an image that does not go beyond durability. But basically, it is based on an action. One of the most overlooked points of patience is to try a number of solutions to overcome one's problem. It is based on the ability of an individual to get rid of situations that force himself / herself. For this reason, although patience is perceived as a passive process, actually it is an active process. This allows the person to know himself / herself, to use their potentials and abilities. So patience becomes a developer. Islam recommends patience in the face of difficulties. In the Qur'an it is advised that the believer often comes with a calm, surrendered heart, and from within, asking God for help. The Qur'an, through some anecdotes, advises people to be patient. These examples explain how people should behave in the face of the problems they face. Furthermore, Quran emphasizes that patience should be a recommended value. In this context, the believer should advise the other person in distress and try to help him. In Islam, patience functions as a source of meaning for the person who feels helpless in the face of suffering. Knowing that the source of the difficulty is God makes it easier to confront and accept it. Because God, who is the source of the difficulty, will give the ease.

This study focuses on the close loss of patience, experience of approaching death, loss of organ and the role of people who have experienced trauma in coping with the difficulties they have experienced. The practice group was selected from families of martyrs, veterans and veterans living in the city centre of Adana. In the vast majority of interviewees, patience takes its origin from religion and positively affects coping. According to this, in the families of martyrs, the direction of fortitude and dignity has emerged, it has a function that facilitates adaptation to life in veterans and strengthens compliance. In the vicinity of veterans, patience appeared in the form of finding consolation of the people who were worse than their own. It was also questioned whether the patient experienced patience or endurance, and patience behaviour was encountered in all groups. Patience plays an important role in the acceptance of the event in cases where it is not possible to compensate death and organ loss. In addition, the concept of patience has been highly cited for the continuation of family relations and family unity.

Keywords: *Patience, Endurance, Religious Coping, Martyr, War Veteran.*

Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği *

Two Different Approaches in Usul Writing Molla Husrev and Fudayl Celebi Example

Ömer KORKMAZ^a

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
e-Posta: okorkmaz@cu.edu.tr, <http://orcid.org/0000-0002-8070-5398/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	12.03.2019
Kabul Tarihi:	22.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Fıkıh usûlü/metodolojisi adıyla bir kanun ilminin inşası için yapılan ilk girişim Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmiş ve erken dönemlerden itibaren bu alanda eserler telif edilmiştir. Söz konusu ilme tüm İslâm devletlerinin olduğu gibi Osmanlı Devleti âlimlerinin de katkıları olmuştur. Osmanlı âlimleri/fakihleri telif, şerh, hâşiye ve muhtasar olmak üzere fıkıh usûlü alanında birçok çalışma yapmışlardır. Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi de bu alanda kitap yazan Osmanlı âlimlerindedir.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Fatih Sultan Mehmed döneminde şeyhülislamlık yapmış, ilmiye teşkilatının kuruluş ve işleyişine önemli katkılar sunmuş kişilerden biridir. Sahn-ı Semân medreselerinin programını hazırlayanlar arasında bulunmasının yanında onun fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı eserler Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca o, çalışmada eserini tahlil edeceğimiz Fudayl Çelebi (ö. 991/1583)'nin babası Zenbilli Ali Cemâli Efendi (ö. 932/1526) dâhil olmak üzere birçok öğrenci yetiştirerek Osmanlı ilim dünyasının gelişmesinde etkili olmuştur. Molla Hüsrev'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Fudayl Çelebi, Osmanlı medreselerinde yetişmiş, uzun yıllar müderrislik yapmış ve Bağdat, Halep ve Mekke gibi önemli merkezlerde kadılık yapmış bir Osmanlı âlimidir. Eğitim hayatını Osmanlı medreselerinde geçirmiş olmasının ve müderrislik yapmasının doğal sonucu olarak Molla Hüsrev'in eserlerini okumuş ve okutmuştur. Ayrıca o, Molla Hüsrev gibi fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı eserler ile İslâm hukuku alanına önemli katkı sunmuştur. Fudayl Çelebi'nin Âdâbü'l-evsiyâ ve ed-Damânât adlı eserleri hukuk tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olan Mecelle'nin kaynakları arasında yerini almıştır.

Fudayl Çelebi, çalışmada ele alınacak olan fıkıh usulü eserinde Molla Hüsrev'den oldukça etkilenmiştir. Bu etki eserin genelinde bariz şekilde görünmektedir. O, eserini ve bu esere yazdığı şerhi isimlendirirken dahi Molla Hüsrev'in kullandığı kavramı kullanmıştır. Bununla birlikte o, eserini yazarken yer yer Molla Hüsrev'e itiraz etmekte ve onu eleştirmektedir. O, Molla Hüsrev'i bazen selefi anlamamakla; onların yolundan nedensiz ayrılmakla eleştirmiş, bazen de verdiği bilgilerin eksik ve yetersiz olduğunu belirtmiştir. Ancak eleştirdiği yönleri olmasına rağmen Fudayl Çelebi'nin, Molla Hüsrev'in eserini daha mükemmel bir hale getirmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır. O, tabiri caizse bu eseri önüne almış, konular arasında uyuma dikkat ederek yeniden tasnif edip, tanımlarını da eğitim ve öğretime daha elverişli hale getirmeye çalışmıştır. Bu çalışmada, Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'i hangi konularda eleştirdiği, onun farklı düşündüğü hususların neler olduğu ve hangi amaçla eserini kaleme aldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'den farklı düşündüğü konular Tercihler, Kitabın Tertip ve Tasnifi ve Tanımlar olmak üzere üç başlıkta işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Fudayl Çelebi, Cemâli, Tenvî'u'l-usûl, Mirkâtü'l-vusûl.

* Bu makale, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirilen 3. Uluslararası Avrupa Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve yayınlanmayan "Tenvî'u'l-Usûl Eseri Çerçevesinde Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'e Yönelttiği Tenkit ve İtirazlar" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir. Ayrıca bu çalışma, Ç.Ü. Bilimsel Araştırma Projeleri birimince SBA-2018-10782 proje koduyla desteklenmiştir.

Giriş

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), döneminin önemli ilim adamlarından eğitim görmüş, Osmanlı ilmiye teşkilatına¹, eserleri, eğitim öğretim ve yargı faaliyetleriyle katkıda bulunmuş bir Osmanlı âlimidir.² İlmiye teşkilatı içerisinde müderris olarak başladığı kariyerini, Şeyhülislam olarak zirvede tamamlamıştır³. Molla Hüsrev, Ayasofya ve Sahn-ı Semân gibi önemli medreselerde müderrislik yapmakla kalmamış, Fatih Sultan Mehmed tarafından Sahn-ı Semân medreseleri kurulduğunda vezir-i azam Mahmud Paşa ve Ali Kuşçu (ö. 878/1474) ile birlikte bu medreselerin programını hazırlayan heyette yer almıştır. Müderrislikten sonra bazı Osmanlı şehirlerinde kadılık da yapmış olan Molla Hüsrev, İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'den sonra İstanbul'a kadı olarak atanmıştır. Ayrıca o, çalışmada eserini inceleyeceğimiz bir diğer müellif Fudayl Çelebi'nin (ö. 991/1583) babası Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemâli Efendi (ö. 932/1526) dâhil olmak üzere birçok öğrenci yetiştirerek Osmanlı ilim dünyasının gelişmesinde etkili olmuştur.

Molla Hüsrev, yazdığı eserlerle ve ilmiye teşkilatında aldığı görevlerle ilim çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Daha yaşadığı dönemde yaptığı çalışmalar ilgiyle takip edilir hale gelmiştir. Öyle ki yazdığı risalelere reddiyeler yazılıyor, gündeme taşıdığı konular ilmi çevrelerde tartışılıyordu. Örneğin kölelik hukukuna dair kaleme aldığı Velâ risalesine Molla Gürani (ö. 893/1488) tarafından bir reddiye yazılmış, kendisi de bu reddiye reddiye yazarak cevap vermiştir. Bu konu daha sonra da tartışılmaya devam etmiştir.⁴ Yine Molla Hüsrev, Teftazânî'nin *Mutavvel* adlı eserine yazdığı haşiyeyi değerlendirmesi için Seyit Ahmet Kırımı'ye (ö. 862/1457-58) vermiş, Kırımı de haşiyeye üzerine bir reddiye yazmıştır. Ayrıca Molla Hüsrev, Fatih Sultan Mehmed'in oluşturduğu tartışma programlarında bulunmuş ve bazılarında "reisül-ulema" sıfatıyla hakemlik de yapmıştır. Bu sayılanlar, Molla Hüsrev'in dönemin âlimleriyle etkileşim halinde olduğunu ve ilim çevrelerindeki otorite sahibi bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Molla Hüsrev'in yazdığı eserlere ilgi, hayatıyla sınırlı kalmamış, vefatından sonra da eserleri rağbet görmeye devam etmiş, üzerine birçok ilmi çalışma

¹ Osmanlı Devleti'nde eğitim, yargı, fetva ve din hizmetlerini yerine getiren medrese menşeli ulema sınıfına ilmiye teşkilatı ya da sınıfı denmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988; İpşirli, Mehmet, "İlmiye", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 141; Kılıç, Cihan, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi", *Turkish Academic Research Review (TARR)*, 3/1 (2018), s. 153-155; Aslan, Nasi - Korkmaz, Ömer, "Osmanlı İlmiye Teşkilatının Bozulmasına Dönük Bir Eleştiri: Sinobi Abdullah Ahdi Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2019), s. 221-239.

² Molla Hüsrev ve eserleriyle ilgili günümüzde birçok çalışma yapılmıştır. Hayatı, ilmi kişiliği vb. konularda detaylı bilgi için bkz. Koca, Ferhat, *Molla Hüsrev*, TDV Yay., Ankara 2008; Aygün, Abdurrahim, *Dürrer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2009, s. 1-27; Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Furu'â Yansımaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. SBE), Ankara 2011, s. 7-24; Badır, Seyit, *Molla Hüsrev ve Mirkatü'l-vusul Adlı Eserindeki Yöntemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE), Rize 2013, s. 17-25. Molla Hüsrev'i konu alan daha birçok makale ve bildiri yayımlanmıştır. Hatta Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu adı altında bir sempozyum dahi düzenlenmiştir.

Fudayl Çelebi açısından bakıldığında durum böyle değildir. O, tarafımızca yapılan yüksek lisans tezi dışında detaylı bir çalışmaya konu olmamıştır. Ancak yüksek lisans tezimizin sınırları düşünüldüğünde Fudayl Çelebi'nin ilmi kişiliğinin tüm detaylarıyla ele alınması mümkün değildi. Özellikle onun usûl eseri çerçevesinde Molla Hüsrev'e yönelttiği eleştiriler ve farklı düşündüğü konular söz konusu tezde ele alınamamış; müstakil bir çalışma olarak yazılması planlanmamıştı. Mevcut çalışma bu düşüncenin ürünü olup yüksek lisans tezimizden bağımsız bir çalışmadır. Esasen Fudayl Çelebi ve eserleri, üzerine birçok çalışma yapılmayı hak etmektedir. Nitekim *Edebü'l-evsiyâ (Âdâbü'l-evsiyâ)* eseriyle ilgili bir yüksek lisans, *ed-Damânât* eseriyle ilgili ise bir doktora çalışmasının halen devam ettiği bilinmektedir. Bu ve benzeri çalışmaların Osmanlı âlimlerinin İslam hukukuna katkısının boyutlarının anlaşılmasına yardımcı olmasını temenni ediyoruz.

³ Molla Hüsrev'in şeyhülislam olmadığına ve şeyhülislamlığın bir kurum olarak özellikle Yavuz Sultan Selim'den sonra ortaya çıktığına dair görüşlerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu görüşlere göre Molla Fenâri ve Molla Hüsrev gibi âlimlere bir makam olarak şeyhülislamlık verilmemiş, ilmi değerlerini göstermek için onlara şeyhülislam denilmiştir. Ancak burada Molla Hüsrev'in o makamı işgal edip etmediğinden ziyade döneminin önde gelen âlimlerinden olduğu vurgulanmak istenmektedir. Molla Hüsrev'in Osmanlılar'da ilmiye teşkilatının başındaki âlimin unvanı olarak kullanılan şeyhülislam unvanına sahip olup olmadığı bahsi diğer olup başka araştırma konusudur. Ancak konuyla ilgili görüşler ve değerlendirmeler için bkz. Kaydu, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Ankara 1977, s. 201-210; Arı, M. Salih, "Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi", *Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1994), s. 170-178; İpşirli, Mehmet, "Şeyhülislam", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 91-96.

⁴ Konuyla ilgili değerlendirmeler ve bazı yansımaları için bkz. Özer, Hasan, "Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ'sı*", Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2010, sy. 24, s. 173-207; Özen, Şükrü, "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) -Bildiriler-*, Bursa 2013, s. 325-393; Özen, Şükrü, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdiri'nin Şeyhülislâma Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 2013, XLI, 71-124.

yapılmıştır.

Molla Hüsrev, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, kelam, mantık, Arap dili ve edebiyatı, şiir, hat sanatı gibi pek çok alanda eser telif etmiştir. Ancak o, fıkıh ve fıkıh usûlü alanında verdiği eserlerle şöhret bulmuş, Osmanlı hukuk tarihindeki konumunu ona fıkıh alanındaki çalışmaları kazandırmıştır. Molla Hüsrev'in fıkıh alanında yazdığı *Dürer* ile fıkıh usûlü alanında yazdığı *Mir'ât* eseri, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş, üzerlerine şerh, haşiye, ta'lik ve tercüme türünde çalışmalar yapılmış ve defalarca basılmıştır.⁵

Molla Hüsrev'in talebelerinden Zenbilli Ali Efendi'nin oğlu olan Fudayl Çelebi de Osmanlı medreselerinden yetişmiş, Ebüssuud Efendi gibi dönemin önemli ilim adamlarından eğitim almıştır. Fudayl Çelebi, şeyhülislam Sun'ullah Efendi gibi talebeler yetiştirerek Osmanlı ilmiye teşkilatına katkı sunmuş, Osmanlı medreselerinde müderrislik yapmış, Bağdat, Halep ve Mekke gibi önemli merkezlerde kadılık yapmış bir Osmanlı âlimidir. Ayrıca o yazdığı kitaplarla Osmanlı ilim geleneğine değerli eserler bırakmıştır. Birçok farklı alanda kitap telif etmişse de fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında yazdığı eserlerle tanınmıştır. Fıkıh usûlü alanında *Tenvî'u'l-usûl* ve şerhi *Tevsî'u'l-vusûl*, fıkıh alanında *Âdâbü'l-evsuyâ* ve *ed-Damânât fi'l-fürû'* isimli kitaplar yazmış, özellikle İslam'da sorumluluk hukukuyla ilgili olan son eseri ile "Sahib-i *Damânât*" olarak şöhret bulmuştur.⁶

Molla Hüsrev'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Fudayl Çelebi, babasının Molla Hüsrev'in talebesi olması yanında Osmanlı medreselerinde yetişip uzun yıllar müderrislik yapmasının doğal sonucu olarak Molla Hüsrev'in eserlerini okumuş ve okutmuş olmalıdır. Nitekim Fudayl Çelebi, yazdığı usul eserinde Molla Hüsrev'den oldukça etkilenmiştir. Öyle ki her iki metnin ve şerhin isimleri bile karşılaştırıldığında bu benzerlik göze çarpmaktadır.⁷ Eser incelendiğinde bu etki bariz şekilde görülmektedir. Bununla birlikte o, eserini yazarken yer yer Molla Hüsrev'e itiraz etmekte ve onu eleştirmektedir. Bu çalışmada, Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'i hangi konularda eleştirdiğini, onun farklı düşündüğü hususların neler olduğunu ve hangi amaçla eserini kaleme aldığını ortaya koymaya çalışacağız. Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'den farklı düşündüğü konular *Tercihler*, *Kitabın Tertip ve Tasnifi* ve *Tanımlar* olmak üzere üç başlıkta işlenecektir.

1. Tercihler

Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi, kendilerinden önceki fıkıh usûlü müktesebatını özetlemişler, ancak bunu yaparken de doğal olarak birçok konuda farklı görüşler bulunduğu için bunlar arasında tercihte bulunmuşlardır. Bu başlık altında Molla Hüsrev ile Fudayl Çelebi'nin tercih noktasında farklı düşündükleri konulardan bahsedilecektir.

1.1. Kur'an'da Tevâtür Şartı

Kitabın tarifinden sonra her iki müellif de kitaba mahsus olan ve kitapla sünnet arasında müşterek olan konulara yer vermektedirler. Kitaba mahsus konular arasında zikrettikleri ilk mesele tevâtür konusudur. Buna göre nakledilen şeyin Kur'an addedilebilmesi için onun tevâtürle gelmiş olması şarttır. Ancak bu tevâtürün keyfiyetinde âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı usûlcüler tarafından tevâtürün hem cevherde (hatt-ı Kur'an'da) hem de heyette (okunuşta) olması gerekli görülürken, diğer bazı usûlcüler tarafından ise bu şartın sadece cevherde olması yeterli görülmektedir.⁸ Molla Hüsrev bu ihtilafı olduğu gibi nakledip iki görüşü de kîle (قيل - denildi) lafızıyla zikrederek her hangi bir tercih yapmamaktadır. Ancak Fudayl Çelebi ise açıkça bir görüşü reddederek kendi tercihini ortaya koymaktadır. Müellife göre tevâtür cevherde şart olup heyette şart değildir.⁹

1.2. Namazın Sebebi Olan Vaktin İntikali Meselesi

Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi, vakitle kayıtlı olup olmaması açısından emri, mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Buna göre,

1. Mutlak emirler, talep edilenin -kendisinden sonra yerine getirildiğinde kaza veya geçersiz olarak kabul edilecek- bir vakitle kayıtlanmamış olduğu emirlerdir. Zekât, fitır sadakası, oşür, mali kefaretlar, mutlak nezirler ve ramazanın kazası ile ilgili emirler bu kısma girmektedir.

⁵ Aygün, *Molla Hüsrev'in Fıkhi Görüşleri*, s. 12; Ceylan, *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı*, s. 15.

⁶ Fudayl Çelebi'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bkz. Korkmaz, Ömer, *Zenbillizade Fudayl Çelebi'nin Tenvî'u'l-usûl Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE), Adana 2014, s. 3-11.

⁷ Fudayl Çelebi de Molla Hüsrev gibi eserini isimlendirirken vusûl kelimesini kullanmaktadır. Ancak vusûl kelimesine Molla Hüsrev metinde, Fudayl Çelebi ise şerhte yer vermektedir.

⁸ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet (İstanbul) 1312, s. 29.

⁹ Fudayl Çelebi, Fudayl bin Ali bin Ahmed bin Muhammed Zenbillizâde, *Tenvî'u'l-usûl*, yazma, Çorum Hasan Paşa Ktp., no. 1632, vr. 3a.

2. Mukayyet emirler ise talep edilenin -kendisinden sonra yerine getirildiğinde kaza veya geçersiz olarak kabul edilecek- bir vakitle kayıtlanmış olduğu emirlerdir. Namaz, oruç vb. hakkındaki emirler de mukayyet emrin örneklerini oluşturmaktadır.

Mukayyet emirler kısmında ele alınan meselelerden biri de namazın vacip (farz) olmasının sebebinin ne olduğu konusudur. Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi namazın vacip olmasının sebebinin ne olduğu konusunda mutabıktır. Yine her iki müellif namazın sebebinin vaktin tamamının değil -namaza başlanıldığı takdirde- ilk cüzünün olduğunu söylemektedirler. Bu ilk cüzde namaza başlanılmadığında ise sebebiyet bir sonraki cüze intikal eder ve bu intikal sırasıyla namazın başlanıldığı cüze kadar devam eder. Her iki müellif de buraya kadarki bölümde her hangi bir ihtilaf zikretmemektedirler. İhtilaf, intikalın gerçekleştiği son cüzün miktarı hakkındadır. Cumhur bu intikalın, iftitah tekbiri alınabilecek bir cüze kadar devam edeceğini söylerken, İmam Züfer'e göre ise bu intikal farz olan ibadeti eda edebilecek genişlikteki bir cüze kadar devam eder ve orada son bulur. Çünkü farzı yerine getiremeyecek kadar bir cüze intikal edeceğini kabul edersek bu, kişiyi güç yetiremeyeceği bir şey ile (teklif-i mâ lâ yutâk) mükellef tutmak demek olur ki bu caiz değildir.

Molla Hüsrev bu konuda cumhurun görüşünün doğru olduğunu kabul ederek İmam Züfer'in bu konuda cumhura ihtilaf ettiğini söylemektedir.¹⁰ Fudayl Çelebi ise, cumhurun tercihinin sebepsiz tercih (tercîh bilâ müreccih) olduğunu söyleyerek bunun zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹¹

1.3. Kâfirlerin Memuriyeti Konusundaki İhtilafın Semeresi

Emir bahsinde işlenen konulardan bir diğeri kâfirlerin memuriyeti konusudur. Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi de konuya eserlerinde yer vermişlerdir. Her iki müellife göre kâfirlerin iman, muâmelât, ukûbât ve ibadetlerin vücûbuna itikatla memur oldukları konusunda her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak ibadetlerden düşme ihtimali olanları yani namaz, zekât vb. ibadetleri eda etmekle memur olup olmadıkları konusunda iki görüş vardır:

1. Kâfirler ibadetlerden düşme ihtimali olanları eda etmekle de memurdurlar ve bu kimseler ibadetleri terk ettikleri için azap olunacaklardır. Çünkü "Kâfirlere sizin Sakar'a girmenize sebep olan nedir diye sorulduğunda onlar biz namaz kılanlardan değildik"¹² ayeti namaz ibadetini terk ettikleri için kâfirlerin azap olunduklarına delildir. Bu görüş, Şafîi ve Iraklı Hanefî fakihlerinin görüşüdür.

2. Kâfirler ibadetlerden düşme ihtimali olanları eda etmekle memur değillerdir. Çünkü Hz. Peygamber, Muâz'a hitaben "onları (kâfirleri) Allah'tan başka ilah olmadığına şehadet etmeye davet et. Eğer bu davetine karşılık verirler de iman ederlerse Allah'ın onlara beş vakit namazı farz kıldığını bildir"¹³ demiştir. Eğer kâfirler ibadetleri eda ile memur olmuş olsalardı "eğer bu davetine karşılık verirlerse" şeklinde şarta bağlanması sahih olmazdı. Bu görüş, Mâverâünnehir âlimlerinin çoğunun görüşüdür. Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de bu görüşü tercih etmişlerdir. Müteahhirine göre de muhtâr olan görüş budur.

Fudayl Çelebi'ye göre bu ihtilafın hem uhrevî hem de dünyevî semeresi/sonucu bulunmaktadır. Eda ile memur olduğunu söyleyenlere göre kâfirler küfür cezalarına ek olarak eda etmemeleri/edememeleri sebebiyle ilave cezaya müstahak olacaklardır. Bu, ihtilafın uhrevî sonucudur. Dünyevî sonucu ise şudur; kâfir bir kimse zenginliğinin üzerinden bir yıl geçtikten sonra (havelân-i havl) Müslüman olsa bu kişiye zekât derhal mı vacip (farz) olur yoksa Müslüman olduktan sonra bir yıl daha geçmesi mi gerekir. Birinci görüş sahipleri Müslüman olduğu anda o kişiye zekâtın vacip olacağını söylerken, ikinci görüş sahipleri ise Müslüman olduktan sonra bir yıl daha geçmesiyle zekâtın vacip olacağını söylemektedirler.¹⁴

Her iki müellif de bu konuya eserlerinde yer vermektedir ve onlara göre sahih olan ikinci görüş yani kâfirlerin ibadetleri eda etmekle memur olmadıkları görüşüdür. Ancak bu ihtilafın semeresinin ne olduğu konusunda farklı düşünmektedirler. Molla Hüsrev bu ihtilafın semeresiyle ilgili olarak sadece uhrevî olanına yer vermekte, dünyevî bir sonucu olup olmadığına değinmemektedir. Molla Hüsrev bu açıklamasında Semerkandî'nin *Mizân*'ına atıfta bulunmaktadır. Nitekim Semerkandî, bu ihtilafın dünyevî bir semeresi olmadığını

¹⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 71-74.

¹¹ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 5b; Fudayl Çelebi, Fudayl bin Ali bin Ahmed bin Muhammed Zenbillizâde, *Tevsî'u'l-vusûl şerhu Tenvî'u'l-usûl*, yazma, İzmir Tire Necip Paşa Ktp., no. 192. vr. 9a-10b.

¹² Müddessir 74/42-43.

¹³ Buhârî, *Zekât*, 41.

¹⁴ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 11b-12a; Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 30a-30b.

özellikle vurgulamaktadır.¹⁵ İzmirî de *Mir'âtü'l-usûl* üzerine yazmış olduğu haşiyesinde bu ihtilafın hiçbir dünyevî semeresi bulunmadığını belirtmektedir.¹⁶ Ancak Fudayl Çelebi, Molla Hüsrev'in *Mizân'a* atıfta bulunarak yaptığı açıklamaya itibar edilmemesi gerektiğini, bu ihtilafın hem dünyevî hem de uhrevî semeresi olduğunu belirterek Molla Hüsrev'in sadece uhrevî olanı zikretmesini eleştirmektedir.¹⁷

2. Kitabın Tertip ve Tasnifi

Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi'nin kendilerinden önceki fıkıh usûlü müktesebatını özetlediklerinden yukarıda söz etmiştik. Ancak her iki müellif, eserlerini yazarken, konular arasındaki münasebet, benzer meselelerin bir başlık altında toplanması ve konunun önce ya da sonra zikredilmesi yani konuların nerede işleneceğinin belirlenmesi noktasına özen göstermişlerdir. Bununla birlikte Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'e nazarla daha avantajlı olduğu görülmektedir. Zira onun önünde Osmanlı medreselerinde okutulan ve ilmi çevrelerde itibar edilen bir eser vardır ki Molla Hüsrev'in eseridir. O, Molla Hüsrev'in bu eserini önüne alarak birçok konuda yeniden sınıflandırmaya gitmiş ve konular arasında münasebet bulunmasına dikkat etmiştir. Bu başlık altında da Fudayl Çelebi'nin kitabını tasnif ederken Molla Hüsrev'e yönelttiği eleştiriler ile aralarındaki farklılıklardan bahsedilecektir.

2.1. Fıkıh Usûlü Terimini Oluşturan Asıl ve Fıkıh Kelimelerinin Tanımları

Bilindiği üzere usûlü'l-fıkh ibaresi bir terkib-i izafîdir ve bir muzâf (usûl) ile muzâfun ileyhten (el-fıkh) oluşmaktadır. Dolayısıyla mürekkep bir lafzı anlamak öncelikle o lafzın oluşturduğu lafızları anlamaya bağlı olduğu için her iki müellif de eserlerinde asıl ile fıkıh kelimelerini ele alarak incelemişlerdir.

Molla Hüsrev eserinde -zahirine bakarak her ne kadar usûl âlimleri aslı önce fıkıh sonra ele almış olsalar da- muzâf olması bakımından bir muzâf lafzı bilmek muzâfuh ileyhi bilmeye bağlı olduğundan, önce fıkıh daha sonra ise asıl kelimesini incelemektedir.¹⁸

Fudayl Çelebi ise, cumhura uyararak önce asıl sonra fıkıh kelimesini ele almakta ve Molla Hüsrev'in yaptığı bu değişikliği şu sözlerle eleştirmektedir: “-zahirine bakarak her ne kadar usûl âlimleri fıkıh sonra ele almış olsalar da- muzâf lafzı bilmek muzâfuh ileyhi bilmeye bağlı olduğundan fıkıh öne alınmıştır diyerek bir âlim (Molla Hüsrev), aslın tarifini takdim hususunda cumhurun yoluna uymamış ve onlara bu konuda kusur nispet etmiştir. Yemin ederim ki cumhura nazarla bu konuyu böyle yorumlamak çok basit bir iştir”.¹⁹

2.2. Hüsün ve Kubuh Meselesi

Molla Hüsrev'in, hüsün ve kubuh ile ilgili konuları biri hüsün açısından memurun bih, diğeri hükümün ikinci rüknü olan hâkim konusu olmak üzere iki ayrı yerde işlediğini görmekteyiz.

Molla Hüsrev, hüsün açısından memurun bihin kısımlarını açıklarken hem hüsün hem de kubhun dört anlamı olduğuna yer vermekte ve bu anlamlardan sadece birinin konuyla alakalı olduğunu söylemektedir. Molla Hüsrev, memurun bihin taksimine başlamadan önce bir şeyin güzel ya da çirkin olduğuna hükmedenin (hâkim) kim ya da ne olduğuna dair yapılan tartışmalara yer vermekte ve detaylı bir şekilde ele almaktadır. Aynı şekilde müellif, kitabının ikinci maksadı olan hükümler konusunun alt başlığı olan hâkim bölümünde, hüsün ve kubuha hâkim olanın kim ya da ne olduğuyla ilgili aynı tartışmayı yeniden ele almakta ve tekrara düşmektedir.

Fudayl Çelebi ise, hüsün açısından memurun bihin kısımlarına başlamadan önce hüsün-kubuh meselesinin ikinci maksatta ele alınacağını ve bu konunun yerinin de orası olduğunu söylemektedir.²⁰ Dolayısıyla Molla Hüsrev'in iki ayrı yerde zikrettiği bu hüsün ve kubuh meselesini, sadece hâkim bölümünde ele alarak tekrara düşmemekte ve bu bölümde hüsün ve kubhun anlamlarını, hâkimin kim ya da ne olduğunu detaylı bir şekilde incelemektedir.²¹

2.3. Manaya Vaz' İtibariyle Lafzın Kısımlarının Sıralaması

¹⁵ Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. M. Zekî Abdülber, Matâbi'u'd-Devha'l-Hadisiyye, Devha 1984, s.194-195.

¹⁶ İzmirî de *Mir'ât* üzerine yazmış olduğu haşiyesinde bu ihtilafın hiçbir dünyevî semeresi bulunmadığını söylemektedir. İzmirî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehri, *Haşiyetü'l-Fazli'l-İzmirî ale'l-Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1890, I, s. 314.

¹⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 135-137; Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 30a-30b.

¹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 15-18.

¹⁹ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-usûl*, vr. 2b; Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 2a-2b.

²⁰ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 23a-23b.

²¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 116-118, 561-575; Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-usûl*, vr. 87b-89b; Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 136b-141a.

İslâm hukukunun aslî kaynakları Arapça olduğundan, bu dilin kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mana ile ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Bu bakımdan Fıkıh usûlünün önemli bir kısmını teşkil eden kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbât) metodlarının bilinmesi amacıyla lafızlar, mana ile ilişkilerine göre bazı ayrımlara tabi tutulmuştur. Bunlardan biri de lafzın vaz' olunduğu mana yönüyle yapılan ayırımdır.²² Vaz' olunduğu mana bakımından lafızlar, "hâs, âm, cem'i münekker ve müşterek" olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Fudayl Çelebi'nin tercih ettiği sıralama bu şekildedir. Molla Hüsrev ise sıralamayı "hâs, âm, müşterek ve cem'i münekker" şeklinde yapmaktadır.

Fudayl Çelebi, bu kısmın sonuncusu olarak zikrettiği müşterek konusunu işlemeğe başlarken "daha önce de geçtiği gibi uygun olan müşterek lafzın manaya vaz' itibariyle olan lafızların son kısmı olmasıdır" demektedir. Müellifin daha önce geçtiğini söylediği yerin manaya delalet eden nazmın taksimini genel olarak yaptığı yer olsa gerektir. Ancak elimizdeki şerh nüshasının o kısmı mevcut olmadığı için müellifin sıralamayı bu şekilde yapmasının sebebini tam olarak bilemiyoruz. Bununla birlikte müellifin bu sıralamayı yaparken lafzın kısımları arasındaki irtibat ve münasebeti dikkate aldığı söylenebilir. Çünkü hâs, âm ve münekker cem'i, her üçü de tek vaz' ile bir ya da çok manaya delalet ederken, müşterek ise birden fazla vaz' ile birden fazla manaya delalet etmektedir. Yine âm ile münekker cem'i arasındaki benzerlikten dolayı müellif aralarında müşterek lafzı zikretmemiş olabilir. Nitekim münekker cem'in örneği olarak zikredilen "لا أنكح نساء" sözüne âm olduğu için itiraz edenler vardır.²³

2.4. Müzekker ve Müennes Cem'ileri

Müzekker ve müennes alameti taşıyan cem'iler, birinin diğerini kapsayıp kapsamaması açısından fıkıh usûlünün konusunu oluştururlar. Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi, (مسلمون وفعالوا) lafızları gibi kendisinde müzekkerlik alameti bulunan cemilerin -müzekker ve müenneslerin bir arada bulunması durumunda (ihtilat)- müennesleri de kapsadığını söylemektedirler. Bunun neticesi olarak müenneslerin hükme dâhil olduğunu gösteren harici bir delile ihtiyaç duyulmaz. Bilakis hükümden hariç olduğunu gösteren delile ihtiyaç duyulur. İhtilat olmaması durumunda ise bu cemiler müzekkerlere mahsustur. Müenneslik alameti bulunan cemiler ise sadece müenneslere mahsustur; müzekkerleri kapsamaz.²⁴

Her iki müellif de bu konuya eserlerinde yer vermekle birlikte farklı yerlerde ele almaktadırlar. Molla Hüsrev bu konuyu âm bahsinin sonunda zikretmektedir.²⁵ Konunun burada zikredilmesinin sebebi, âm ile aralarındaki münasebet olabilir. Çünkü fıkıh usûlü eserlerinde görüldüğü üzere, âm lafızlardan birisi de marife olan cem'idir.

Fudayl Çelebi ise, bu konuyu cem'i münekker konusundan sonra ele almaktadır. Müellif konunun burada zikredilmesiyle ilgili olarak "bu konunun *Menâr*'da ma'ânî harfleri bölümünde, *Mirkât*'ta ise âm bahsinin sonunda ele alındığını söylemekle birlikte bu konuyu burada zikrettiğini ve uygun yerinin de burası olduğunu" söylemektedir.²⁶ Müellifin, bu konuyu cem'i münekkerin sonunda zikrederek, adeta cem'i konularının bir tetimmesi kabul edilebilecek "müzekker ve müennes cem'ileri" konusunu cem'i ile ilgili olan bütün konuları bitirdikten sonra ele almak istediğini söyleyebiliriz. Çünkü bu konunun âm ile bağlantılı bir konu olduğu kadar cem'i münekkerle de bağlantılı olduğu açıktır. Dolayısıyla konunun cem'i ile alakalı konuların hepsi bittikten sonra ele alınması Fudayl Çelebi açısından daha uygun görülmüştür.

2.5. Manaya Açık Olarak Delalet Eden Lafızların Hükümleri

Lafız manaya delaleti itibariyle iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi manaya açık olarak delalet eden lafızlar; ikincisi ise manaya kapalı olarak delalet eden lafızlardır. Her iki kısım lafızlar da açıklık ve kapalılık bakımından farklı derecelere sahiptirler. Birinci kısım lafızlar açıklık derecesine göre "zâhir", "nas", "müfesser", "muhkem" kısımlarına; ikinci kısım lafızlar ise kapalılık derecesine göre "hafî", "müşkîl", "mücmel" ve "müteşâbih" kısımlarına ayrılmaktadır.

Her iki müellif de manaya açık olarak delalet eden lafızlar başlığı altında zâhir, nas, müfesser ve muhkemin tariflerini, örneklerini ve hükümlerini zikretmektedirler. Ancak konuyu ele alış tarzları arasında biraz farklılık mevcuttur. Molla Hüsrev her lafzın tarifini

²² Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 264.

²³ Fudayl Çelebi, *Tenvi'u'l-usûl*, vr. 55b-56a; Fudayl Çelebi, *Tenvi'u'l-usûl*, vr. 20a.

²⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 184-185; Fudayl Çelebi, *Tenvi'u'l-usûl*, vr. 20b

²⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 184-185.

²⁶ Fudayl Çelebi, *Tevsi'u'l-vusûl*, vr. 55b.

yaparak örneğini vermekte ve ardından hükmünü ele almaktadır. Her birinin hükmü altında ise iki şey zikretmektedir. Birincisi o lafızdan anlaşılan şey ile amelin vacip olması, ikincisi ise o lafzın te'vil, tahsis ve neshe ihtimalinin bulunup bulunmadığıdır. Lafızların hükmü altında zikredilen ikinci bölümde lafızlar arasında farklılık bulunsa da birinci bölümdeki amelin vacip olması kısmında dört lafız da ortaktırlar. Bunun neticesi olarak Molla Hüsrev, her lafzın hükmü altında *amelin vacip olması* sözünü tekrar etmektedir.

Fudayl Çelebi ise, her lafzın tarifini yaparak örneğini vermekte birlikte hükmünü her birinin altında müstakil olarak ele almamakta, lafızların tamamını zikrettikten sonra hepsinin hükmünün katiyet ifade etmek olduğunu söylemektedir ki bu Molla Hüsrev'in eserindeki amelin vacip olması sözüne tekabül etmektedir. Molla Hüsrev'in bu lafızların hükmü altında zikrettiği ve bu kısımdaki lafızların birbirinden temyiz edilmesine de (fasl) yardımcı olan lafzın te'vil, tahsis ve neshe ihtimali olup olmadığı bölümü ise her lafzın tarifine ilave etmektedir.

2.6. Mecaz ve Kinayenin Hükümleri

Mecaz ve kinaye, hakikat ve sarih ile birlikte kullanıldığı mana itibariyle lafzın kısımlarını oluşturmaktadır. Her iki müellif tarafından bu başlık altında söz konusu lafızlarının tarifi yanında hükmü de zikredilmektedir. Ancak izledikleri yöntem açısından aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Molla Hüsrev, mecazın tarifinden sonra önce alaka konusunu ele almakta ve alakanın kısımlarına dair açıklamalar yapmakta, daha sonra ise mecazla ilgili bazı fer'i meselelerin tartışmalarına başlamaktadır. Örneğin bu konu altında Hanefilerle Şafiiler arasındaki *talak, hibe, köle azadı* vb. bazı fer'i meseleleri ele almaktadır.

Molla Hüsrev'in kinaye lafzı işlerken de aynı şeyi yaptığını görüyoruz. Müellif önce kinayenin tarifini ele almakta, daha sonra ise Hanefiler ile Şafiiler arasındaki *kinevi lafızlarla meydana gelen talakın ric'i mi yoksa bâ'in mi olduğuna* dair tartışmaya yer vermektedir. Bu tartışmadaki kanaatini ortaya koyduktan sonra ise kinayenin hükmünü zikretmektedir. Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, mecaz ve kinayenin tarifinden sonra bazı konulara yer vermekte ve bunları zikrettikten sonra mecaz ve kinayenin hükmünü ele almaktadır.²⁷

Fudayl Çelebi ise mecaz konusunda alaka ve mecazla ilgili tartışmalı olan fer'i meseleleri, kinaye konusunda ise kinevi lafızlarla meydana gelen talakın sonucu ile ilgili tartışmayı, mecaz ve kinayenin tarif ve hükümlerini zikrettikten sonra ele almaktadır. Yani Fudayl Çelebi, mecaz ve kinayenin tarifiyle hükmü arasını bu nevi ikincil mesele diyebileceğimiz meselelerle tefrik etmemektedir.²⁸

2.7. Fasit İstidlal, Delil ve Tercihler

Hanefi usûlünde yer alan ve makbul olan deliller ve bu delillerden yapılan istidlal şekilleri sahih, makbul olmayanlar ise fasit olarak nitelendirilmiştir. Bunun neticesi olarak da Hanefi usûlcüler kitaplarında "istidlâlât-ı fâside/fasit istidlaller" ve "hücec-i fâside/fasit deliller" gibi başlıklar açarak bu konuları işlemişlerdir. Yine Hanefi usûlcüler "mu'araza ve tercih" başlığı altında zikrettikleri ve kendileri nazarında makbul olan tercih sebeplerine sahih, bunların dışındakilere de fasit tercih sebepleri ismini vermişler ve eserlerinde bu konuyu da ele almışlardır.²⁹

Molla Hüsrev, lafız ile manaya vakıf olma itibariyle lafzın kısımları olan "ibârenin delaleti", "işâretin delâleti", "delâletin delâleti" ve "iktizânın delâleti" kısımlarını inceledikten sonra bunları sahih istidlaller olarak nitelemiş ve ardından *fasl* başlığı açarak fasit istidlaller konusuna yer vermiştir.³⁰ Yine müellif, kitabının birinci maksadında zikrettiği sahih ve makbul dört delil olan Kitap, Sünnet, İcmâ' ve Kıyas bahislerini tamamladıktan sonra *teznib* başlığı açarak fasit deliller konusunu ele almıştır.³¹ Son olarak müellif, mu'araza ve tercih bahsinde sahih tercih sebeplerini zikrettikten sonra *tezyil* başlığı açarak fasit tercih sebeplerine başlamıştır.³² Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, bu konuları münasip ve uygun gördüğü yerlerin sonuna ilave ederek farklı yerlerde üç başlık altında işlemiştir.

Fudayl Çelebi ise, lafız ile manaya vakıf olma itibariyle lafzın kısımlarını tamamladıktan sonra *teznib* başlığı açıp "mefhum-i muhâlefete itibar yoktur" diyerek sadece

²⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 205-221, 293-297.

²⁸ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 62a-63a, 94b-95a. Bu, Fudayl Çelebi'nin tarifle hükmü arasında hiçbir şeyi ele almadığı anlamına gelmemektedir. Müellif, eğer bir konu lafızla doğrudan ilgili ise tariftten hemen sonra o konuyu zikretmektedir. Mesela, müşkil, mücmel ve müteşabihin kısımlarını tariftten sonra hükümden ise önce ele almaktadır. Bkz. Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 59a-60b.

²⁹ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-fikh*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2004, s. 45-46; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, Müessesetü Kurtuba, yy. ts., s. 147.

³⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 324.

³¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 487.

³² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 505.

mefhum-i muhâlefet konusunu burada ele almıştır.³³ Müellifin mefhum-i muhâlefet konusunu burada ele almasının sebebi ise hemen öncesinde mefhumun diğer kısmı olan mefhum-i muvâfakatın zikredilmiş olmasıdır. Çünkü bilindiği üzere mefhum iki kısım olup birisi muvâfakat diğeri ise muhâlefettir. Mefhum-i muvâfakat da Hanefiler'in terminolojisinde nassın delâletine karşılık gelir.³⁴ Diğer fasit deliller, istidlaller ve tercih sebeplerinin hepsini ise birinci maksat olan deliller bahsinin sonunda, ikinci maksat olan ahkâm bahsinden hemen önce *tekmil* başlığı altında zikretmiştir. Sonuç olarak müellif -mefhum-i muhâlefet konusu dışında- fasit diye nitelendirilen delil, istidlal ya da tercih sebeplerini deliller bahsinin sonunda tek başlık altında işlemiştir.³⁵

2.8. Sünnet Bahsi

Her iki müellif de sünnet bahsine şer'î delillerin ikincisi olarak yer vermişler ve sünneti bazı alt kısımlara ayırarak incelemişlerdir. Molla Hüsrev sünnetin tanımını yaptıktan sonra vahiy ile ilgili açıklamalarda bulunmuş, ardından ise sünnet bahsini kavli sünnet, Hz. Peygamber'in fiilleri ve takrirleri olmak üzere üç fasıl (fasl) olarak işlemiştir.³⁶ Fudayl Çelebi ise, Sünnet konusunu vahiy, kavli sünnet, Hz. Peygamber'in fiilleri ve takrirleri olmak üzere dört başlıkta incelemek suretiyle üç fasıla (tenvi') ilave olarak Molla Hüsrev'in tanımdan sonra zikrettiği vahiy konusunu müstakil bir başlık olarak ele almıştır.³⁷

2.9. Kavli Sünnetin Kısımlarının Sıralaması

Sünnet bahsinin alt kısımlarından biri olan kavli sünneti her iki müellif de yedi başlık altında incelemektedir. Ancak Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'in yapmış olduğu sıralamayı biraz değiştirdiği görülmektedir. Molla Hüsrev, bu sıralamayı; hadisin Hz. Peygamber'e ittisalının keyfiyeti, râvinin şartları, râvinin hali, inkıtâ', ta'n, haberin mahalli ve haber şeklinde yapmakta ve seleflerinden devraldığı bu kısımları -zannımızca- aralarında her hangi bir münasebet kurmaksızın tasnif etmektedir.³⁸

Fudayl Çelebi ise, bu sıralamayı hadisin Hz. Peygamber'e ittisalının beyanı, râvi, râvinin hali, râvinin hadisi işitme hali, râvi tarafından işitilen hadisin konusu, inkıtâ' ve ta'n şeklinde yapmakta ve hadisin senedine veya kendisine ârız olan inkıtâ' ve ta'n kısımlarını sıralamanın sonuna yerleştirmektedir. Müellifin bu sıralamayı yaparken râviyi odak noktası kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu sıralama zamirlerin anlamları da açılarak detaylı şekilde yapıldığında şöyle olmaktadır: 1. Râvilerin adedi itibarıyla hadisin kısımları, 2. râvinin kim olduğu/olması gerektiği yani şartları, 3. râvinin rivayet açısından durumu, 4. râvinin hadisi nasıl işitip diğer râvilere nasıl ulaştırdığı, 5. râvi tarafından işitilen haberin konusu, 6. senetten râvinin düşmesi ve son olarak da 7. bir kısmı râviden bir kısmı da râvi dışındaki muhaddislerden sadır olan ta'n.³⁹

2.10. Beyan

Beyan konusu kitap ile sünnet arasında ortak bahislerden kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle kitap ve sünnetin her ikisinin de beyan ihtimali mevcuttur. Bunun neticesi olarak hem mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserlerde hem de fukaha metoduna göre yazılmış eserlerde beyan konusu detaylı bir şekilde incelenmektedir. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde beyan konusu, genellikle lafız bahislerinin "mücmel" ile ilgili kısmında bir alt başlık olarak ele alınmakta ve daha çok beyanın ona duyulan ihtiyaç anından sonraya bırakılıp bırakılamayacağı, beyanın açıklanan söz ile aynı güçte bir delil vasıtasıyla yapılmasının (mütevâtirin mütevâtir delil ile açıklanması gibi) şart olup olmadığı meseleleri tartışılmaktadır.⁴⁰ Fukaha metoduna göre yazılmış usul eserlerinde ise beyan konusunun genellikle sünnetten sonra ele alındığı görülmektedir.

İlk dönem Hanefî usûl kitaplarında beyan konusunun işlendiği yer genellikle müellifin metoduna göre değişmektedir. Örneğin Cessâs, kitabının başında âm, mücmel, hakikat, mecaz gibi konuları ve bunlarla ilgili hususları ele aldıktan sonra beyanı ele almakta, daha sonra ise emirle ilgili konulara başlamaktadır.⁴¹ *Takvîmü'l-edille*'de beyan konusu sünnetten

³³ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 36a.

³⁴ Bkz. Koca, Ferhat, "Mefhum", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 351-352.

³⁵ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 72b-76b.

³⁶ Molla Hüsrev, *Mirkât ve Mir'ât*, s. 385, 414, 416.

³⁷ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 37b.

³⁸ Molla Hüsrev, *Mirkât ve Mir'ât*, s. 389-409.

³⁹ Fudayl Çelebi, *Tenvî'u'l-usûl*, vr. 38a-43a.

⁴⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, VI, 24. Bkz. Gazâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1417/1997, II, 38.

⁴¹ Cessâs, II, 5-6.

de sonra ele alınmakla kitabın birlikte⁴² eserin sistematığı sonraki dönemlerde yerleşik Hanefi usûl sistematığından farklıdır. Nitekim *Takvîm*'de ahkâm konusu da sünnetten önce ele alınmaktadır.

Hanefi usûl yazımının belirli bir sistematığa oturmasında önemli etkileri olan Pezdevî ve Serahsî beyan konusunu Sünnet bahsinden sonra ele almaktadırlar.⁴³ Ancak Pezdevî, “geride geçen delillerin tamamının” beyan edilme ihtimali bulunduğu için bu konulardan sonra beyan konusunu işlemenin gerekli olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Abdülaziz el-Buhârî de şerhinde geride geçen delillerin kitap ve sünnet olduğunu söyleyerek konular arasında uyuma riayet edilmesinin bir gereği olarak beyanın bu konuların akabinde getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵ Nesefî de benzer ifadelerle yer vermektedir.⁴⁶ Teftâzânî'nin, Sadruşşeria'nın beyanı sünnetten sonra ele almasıyla ilgili yaptığı açıklama dikkat çekicidir. O, “Musannif, sünneti önce beyanı sonra zikrederek bu noktada selefe uymuştur” demektedir.⁴⁷

Molla Hüsrev, beyan konusunu elfaz bahsinin sonunda sünnet bahsinden önce ele almaktadır. Ancak bu tasarrufu neden yaptığıyla ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Ancak Molla Hüsrev, şer'î delillerden olan Kitap konusunu ikiye ayırarak işlemeyi tercih etmiştir. Birinci olarak kitaba özgü konuları ele almış ardından kitap ile sünnet arasındaki müşterek bahislere başlamıştır. Beyan konusuna başlarken de “kitap ile sünnet arasındaki müşterek bahislerden birisi de beyandır”⁴⁸ demesi konuya neden burada yer verdiğine dair ipucu vermektedir. Fudayl Çelebi ise beyan konusu çoğu Hanefi usûlcüler gibi muhtemelen “selefe uyararak” sünnet bahsinden sonra ele almakta ve uygun yerin de orası olduğunu düşünmektedir.⁴⁹ Ancak *Tevsî'u'l-vusul* adlı şerhin beyan ve sünnet konusunun da olduğu büyük kısmı elimizdeki nüshada eksik olduğu için net bilgi veremiyoruz.

3. Tanımlar/Tarifler

Sözlükte “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamlarına gelen tanım/tarif, ıstılahta “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz” manasında kullanılır.⁵⁰ Tanımlar bir ilmin konularının öğrenilmesinde ve özümsemesinde önemli bir yere sahiptir. Zira bir ilmin meselelerini öğrenmek için öncelikle o ilmin diğer ilimlerden temayüz ettiği tanımının bilinmesi gerekir. Tanımın bu denli öneminden dolayı Molla Hüsrev de kitabının mukaddimesinde fıkıh usûlünün tarifini konusundan önce ele aldığını belirtmektedir. Çünkü Molla Hüsrev'e göre makam/durum bunu gerektirmektedir.⁵¹

Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi eserlerinde ıstılahların tanımlarını yapmaya özen göstermişler, her konuya önce ilgili kavramın tanımını yaparak başlamışlardır. Molla Hüsrev yaptığı tanımlarda seleflerden istifade etmekle birlikte daha önce zikredilmemiş yeni tanımlar da vermiştir. Fudayl Çelebi'nin ise eserinde seleflerinin özellikle de Molla Hüsrev'in tanımlarından çokça istifade etmekle birlikte, tanımları daha akılda kalıcı ve kolay ezberlenebilir bir forma dönüştürme gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Onun, tanımlarda farklı bir üslup oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Müellifin genel olarak tanımlarda yaptığı farklılıklar; mevsûl isim ve sılasını isim formuna çevirmek, aynı manayı ifade etmesi kaydıyla daha az lafız kullanmak, tanımdan hemen sonra zikredilen ve o konuyla beraber söylenilmesi adet haline gelmiş bölümü tanıma ilave etme vb. şeylerdir. Bu tasarruflar basit farklılıklar olarak görülebilirse de metnin ezberlenmesinin özellikle tanımların ezberlenmesinin önemsendiği bir eğitim sisteminde yapılan bu değişikliklerin önemli olduğu kabul edilecektir. Fudayl Çelebi'nin tasarruflarını daha net görebilmek için Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi'nin eserlerindeki bazı önemli tanımlar karşılaştırılacaktır.

3.1. Kitap

⁴² Debusi, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 221.

⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, II, 27.

⁴⁴ Pezdevî, Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Bezdevî (Usûlü'l-Kerhî ile birlikte)* Dâru Mir Muhammed, Karaçi ts., s. 209.

⁴⁵ Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 158.

⁴⁶ Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrar şerhi'l-musannef ale'l-menar*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 109.

⁴⁷ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 38.

⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 339.

⁴⁹ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-usûl*, vr. 44a.

⁵⁰ Türker, Ömer, “Tarif”, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 28.

⁵¹ Hâmişte yazılan notta da makamın talim (eğitim) makamı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bkz. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 11 (3 numaralı hâmiş).

Fudayl Çelebi kitabı “الكتاب النظم الدال على المعنى المتواتر المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم”⁵² şeklinde; Molla Hüsrev ise “هو [أي الكتاب] النظم المنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا”⁵³ şeklinde tanımlamakta ve kitaba özgü konuları zikrettikten sonra “إنه اسم للنظم الدال على المعنى” (kitap manaya delalet eden nazmın ismidir) demektedir. Esasen her iki müellif de kendisinden önceki usûlcülerin tanımlarından⁵⁴ faydalanarak kendilerine ait kısa ve özlü bir tanım ortaya koymaya çalışmışlardır.

Her iki müellifin de tanımlarının muhteva olarak aynı olduğunu söyleyebilir. Ancak Fudayl Çelebi, görüldüğü üzere Molla Hüsrev’in tanımdan sonra zikrettiği ilave bilgi olan “kitap manaya delalet eden nazmın ismidir” bölümünü tanımına ilave etmektedir. Kitabın sadece lafız mı yoksa sadece mana mı ya da ikisinin mecmuu mu olduğu noktasındaki tartışmaları ifade eden bu ibarenin, usûl eserlerinde kitap başlığı altında ele alınması adet haline gelmiştir. Fudayl Çelebi de bu bilgiyi kitabın tanımına dâhil etmekte ve “Hz. Peygamber’den tevatür yoluyla nakledilen” kısmını ise “mütevatir olan” şeklinde tek kelimeyle ifade etmektedir.

3.2. Sünnet

Fudayl Çelebi sünneti, “السنة ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام من حديث أو فعل أو تقرير”⁵⁵ şeklinde, Molla Hüsrev ise “السنة ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قول -ويختص بالحديث- أو فعل أو تقرير”⁵⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

Bu tanımlarda esasen anlam itibariyle bir fark bulunmamaktadır. Ancak Molla Hüsrev, “Sünnet, nebî’den (s.a) sadır olan söz -ki bu söz hadise mahsustur-, fiil ve takrirdir” derken söz lafzından sonra araya bir cümle-i itiraziye dercederek söze hadis isminin verileceğini ve hadis denildiğinde sadece kavli sünnetlerin anlaşılacağını söylemektedir. Fudayl Çelebi ise “Sünnet, nebî’den (s.a) sadır olan hadis (söz), fiil ve takrirdir” diyerek bu malumatı itiraz cümlesine ihtiyaç duyulmayacak şekilde *kavl* ile *hadis* arasındaki ihtisası *kavl* yerine *hadis* lafzını koyarak veciz bir şekilde ifade etmektedir.

3.3. Has

Fudayl Çelebi hassı, “الخاص لفظ موضوع لمنفرد”⁵⁷ şeklinde, Molla Hüsrev ise “أما الخاص فلفظ وضع”⁵⁸ şeklinde tanımlamaktadır.

Molla Hüsrev tarifinde hass lafız için üç kayıt zikretmektedir. Bunlar; 1. has; manaya mevzu olan bir lafız olmalı, 2. vaz olunduğu mana tek olmalı ve 3. fertler arasında iştirak olmamalı (ale’l-infirâd olmalı). Müellif daha sonra birinci kayıtla bir manaya mevzu olmayan lafızların, ikinci kayıtla müşterek lafızların, üçüncü kayıtla ise âmm ve münekker cem’in tariften çıktığını söylemekte ve tarifi tam bir tarif olduğunu ifade etmektedir.

Fudayl Çelebi ise tarifinde has lafız için iki kayıt zikretmektedir. Bunlar; 1. manaya mevzu olan bir lafız olmalı, 2. vaz olunduğu mana münferid olmalı. Müellif muhtemelen ikinci kaydın müşterek, amm ve münekker cem’i tariften çıkarttığını düşünmekte ve Molla Hüsrev’in tarifine nazarla daha muhtasar bir tarif ile aynı manayı ifade etmektedir. Nitekim Molla Civen el-Leknevi (ö. 1130/1718) de *el-Menâr*’ın şerhi olan *Nuru’l-envâr*’da infirad kaydıyla müşterek ve ammin tariften çıktığını belirtmektedir.⁵⁹ Böylece Fudayl Çelebi, Molla Hüsrev’in tanımında kullandığı lafızları yarı yarıya azaltarak aynı manaya gelecek tarzda hassı tarif etmiş olmaktadır.

3.4. Emir

Fudayl Çelebi emri “صيغة لطلب الفعل استعلاء”⁶⁰ şeklinde⁶¹, Molla Hüsrev ise “لفظ طلب به الفعل جزما”

⁵² “Kitap, Rasûl (s.a)’e indirilen, mütevatir ve manaya delalet eden nazımdır” (Fudayl Çelebi, *Tenvî’u’l-usûl*, vr. 3a).

⁵³ “Kitap, Rasûlümüz Muhammed (s.a)’e indirileni ondan tevatür yoluyla nakledilen nazımdır” (Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 28).

⁵⁴ Kitap tanımları için bkz. Pezdevî, Ebû’l-Hasan Ebû’l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *el-Usûl*, yy., trs., s. 5; Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebû’l-Vefa Efgani, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993, I, 279; Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbi el-Buhari el-Hanefi, *et-Tavdîh fî halli gavâmidî’t-Tenkîh (Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh* içinde), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut trs., I, 46; Neseî, Ebû’l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Kesfü’l-esrâr şerhi’l-musannef ale’l-Menâr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut trs., I, 17; Gazâlî, *el-Müstesfa* I, 190-191.

⁵⁵ Fudayl Çelebi, *Tenvî’u’l-usûl*, vr. 37a.

⁵⁶ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 385.

⁵⁷ “Has, mûnderide (tek manaya) vaz olunan lafızdır” (Fudayl Çelebi, *Tenvî’u’l-usûl*, vr. 3b).

⁵⁸ “Has, bir manaya infirad üzere (tek tek olmak üzere) vaz olunan lafızdır” (Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 39).

⁵⁹ Molla Civen, Ahmed b. Ebi Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevi, *Nûrû’l-envâr fî şerhi’l-Menâr (Kesfü’l-esrâr* içinde), Bulak, Mısır 1316, I, 19.

⁶⁰ “Emir, istıla yoluyla Fudayl Çelebi, *Tenvî’u’l-usûl*, vr. 4a.

⁶¹ Müellifin esere yazdığı şerhin elimizdeki tek nüshasından tarifi “صيغة يطلب بها الفعل استعلاء” şeklinde olduğu anlaşılacakla birlikte aynı anlamı ifade ettiği için metindeki tarifler olduğu gibi buraya yazılmıştır. Fudayl Çelebi, *Tevsî’u’l-vusûl*, vr. 5a.

62 "بوضعه له استعلاء" şeklinde tanımlanmaktadır.

Molla Hüsrev, Mirkât'ın şerhi olan Mir'ât adlı eserinde, emrin tarifinde kullandığı lafzun (لفظ) kaydıyla fiil ve işaretin, tulibe bihi'l-fi'lü (طلب به الفعل) ifadesiyle tehdid ve taciz gibi manalarda kullanılan emir sîgalarının, cezmen (جزما) kaydıyla nedb ve ibaha ifade eden emir sîgalarının, bi-vad'ihî lehû (بوضعه له) kaydıyla "bu işi yapmanı senden istiyorum" haberî cümlesi gibi bir işin istenildiğini ifade etmek için konulmuş lafızların, isti'lâ'en (استعلاء) kaydıyla ise dua ve rica ifade etmek için kullanılan sîgaların tariften çıktığını ve tarifi tam bir tarif olduğunu söylemektedir.

Fudayl Çelebi ise eserinde zikrettiği emrin tarifıyla maksadın hâsıl olduğunu, tarifinin tam bir tarif olduğunu ve Molla Hüsrev gibi külfete girmeye gerek olmadığını söylemektedir.⁶³

3.5. Müşterek

Fudayl Çelebi müştereki "موضوع بمتعدد لمتعدد بلا نقل" şeklinde Molla Hüsrev ise "ما وضع وضعاً" şeklinde tanımlanmaktadır.

Fudayl Çelebi'nin tariflerinde göze çarpan farklılıklardan birisi mevsül ismi olan lafızla sırası olan fiili isim şeklinde zikretmesidir. Tariflerin çoğunda bu üslubu kullanmaktadır. Bilindiği üzere Arapça'da ما وضع ile موضوع arasında anlam olarak fark yoktur ve ikisi de vaz olunan (lafız) anlamına gelmektedir. Molla Hüsrev tanımlarda kimi zaman mevsül isim + fiil formunu kullanırken kimi zaman da isim formunu kullanır. Bu da tanımları öğrenmek isteyenler için bazen karmaşıklığa neden olabilmektedir. Fudayl Çelebi de bu düşünceyle olsa gerek tanımlarının neredeyse tamamında isim formunu kullanarak başlamaktadır. Bu, en azından tanımların ne tarz ifadeyle başladığı noktasında kafa karışıklığına sebebiyet vermemektedir. Örneğin Fudayl Çelebi, has, âmm, münekker cem' ve müşterekin tanımlarına hep isim formuyla başlamaktadır. Has, münekker cem' ve müşteriye mevdû' (موضوع) kelimesiyle, amma ise müstağrik (مستغرق) kelimesiyle başlamaktadır. Yine manaya açık olarak delalet eden lafızların; zahir, nas, müfesser ve muhkemin tanımlarına da vâdih (واضح) kelimesiyle başlamaktadır. Fudayl Çelebi, bu şekilde bir yöntem izleyerek tanımların daha kolay ezberlenebilmesini, ezberlendikten sonra da rahatça hatırlanabilmesini amaçlamış olmalıdır.

Fudayl Çelebi'nin müşterek lafız için yaptığı tanım gerçekten dikkat çekicidir. Zira bu tanımın Molla Hüsrev'in yaptığı tanıma göre kısa olmasının yanında akılda kalıcı lafızlardan oluştuğu ve kolayca ezberlenebilecek yapıda olduğu izahtan vârestedir. O, vaz olunduğu mana bakımından lafzın diğer kısımlarında olduğu gibi müşterekin tanımında da mevsül isim olan mâ (ما) ile sırası olan vudî'a (وضع) fiilini mevdû' (موضوع) şeklinde isim olarak ifade etmektedir.⁶⁴ Yine Fudayl Çelebi'nin tarifindeki birinci müte'addid (بمتعدد) lafzı Molla Hüsrev'in tarifindeki vad'an kesiran (وضعاً كثيراً), ikinci müte'addid (بمتعدد) lafzı ise li-ma'neyeyni fe-sâ'idan (للمعنيين فصاعداً) lafızlarına tekabül etmektedir. Görüldüğü üzere Fudayl Çelebi'nin tarifıyla Molla Hüsrev'in tarifi arasında mefhum olarak bir fark olmamakla birlikte Fudayl Çelebi'nin tarifi Molla Hüsrev'in tarifinden daha kısa ve daha akılda kalıcı lafızlardan oluşmaktadır.

Yaptığımız araştırmada müşterek lafzın bu şekilde bir tanımına rastlamadık. Ancak Molla Fenari'nin (ö. 834/1431) müşterek konusunun mevzu edildiği yerlerde verdiği bilgilerde müteaddid lafız ve müteaddid manalara sürekli değindiği görülmektedir.⁶⁵ Fudayl Çelebi'nin Molla Fenari'nin bu açıklamalarından esinlendiği düşünülebilir. Fudayl Çelebi ile aynı dönemde yaşamış Emîr Pâdişâh'ın (ö. 987/1579) eserinde⁶⁶ de bazı farklılıklarla benzer bir tanım görülmektedir. Bu eseri görmüş ve ondan istifade etmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

Fudayl Çelebi'nin usûl eserinin sonraki dönemde yazılan usûl eserlerini etkileyip etkilemediğine dair elimizde yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Bu durumun net ortaya konulabilmesi için öncelikle Osmanlı döneminde yazılan ve halen yazma halde bulunan usûl eserlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Fudayl Çelebi'nin müşterek lafza dair yaptığı tanımın Büyük Haydar Efendi'nin eserinde zikredildiği görülmektedir.⁶⁷ Eserinin neredeyse tamamında *Mir'âtü'l-usûl*'den yararlanan⁶⁸ Büyük Haydar Efendi'nin müşterek

⁶² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 49.

⁶³ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 5a.

⁶⁴ Aynı üslup farkı elfâz bahsindeki tariflerin çoğunda görülmektedir.

⁶⁵ Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâ'î fî usûli's-şerâ'î*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâ'îl, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 137; II, 76.

⁶⁶ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teysîrü't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke ts., I, 186.

⁶⁷ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri ve Merhum Büyük Haydar Efendi*, der. Hacı Adil Bey, el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, İstanbul trs., s. 171.

⁶⁸ Nitekim Büyük Haydar Efendi'nin usûl derslerini neşreden Hacı Adil Bey, mukaddimede şöyle demektedir:

lafzın tanımında Fudayl Çelebi'nin tanımına benzer bir tanım yapması dikkat çekmektedir.

3.6. Nas

Fudayl Çelebi nassı “النص واضح سبق له محتمل للتأويل والتخصيص والنسخ” şeklinde, Molla Hüsrev ise “فما ازداد ظهورا على الظاهر بمعنى من المتكلم خاصا كان أو عاما” şeklinde tarif etmektedir.

Molla Hüsrev nassın tarifini zikrettikten sonra nassın tevil, tahsis ve neshe ihtimali olduğunu nassın hükmü altında zikretmektedir. Fudayl Çelebi ise nassın⁶⁹ tevil, tahsis ve neshe ihtimali olduğu bilgisini tarife dâhil etmekte ve tariften sonra nassın hükmüyle ilgili her hangi bir bilgi vermemektedir.⁷⁰

Fudayl Çelebi'nin tarifindeki sika lehû (سبق له) lafzı, Molla Hüsrev'in tarifindeki bi-ma'nen minel'l-mütekellimi (بمعنى من المتكلم) lafızlarının anlamını ifade etmektedir.⁷¹

Sonuç

Molla Hüsrev, fıkıh usûlü alanında biri metin (*Mirkâtü'l-vusûl*) biri de o metnin şerhi (*Mir'âtü'l-usûl*) olmak üzere iki eser yazmış, kendisinden önceki usûl mükteşebatını güzel bir şekilde özetlemiştir. Ondan bir asır sonra yaşamış Fudayl Çelebi de Molla Hüsrev'in bu yaklaşımını devam ettirmiştir. Yazdığı bu eserlerde Fudayl Çelebi'nin Molla Hüsrev'den son derece istifade ettiği görülmüştür. Öyle ki her iki eseri karşılaştıran bir kimse aralarındaki benzerliği hemen fark edecektir. Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-usûl*'ün içeriğini oluştururken Molla Hüsrev'den istifade etmekle beraber yeri geldiğinde Molla Hüsrev'e eleştiriler de yöneltmiştir. O, Molla Hüsrev'i bazen selefi anlamamakla, onların yolundan nedensiz ayrılmakla eleştirmiş, bazen de verdiği bilgilerin eksik ve yetersiz olduğunu belirtmiştir. Ancak eleştirdiği yönleri olmasına rağmen Fudayl Çelebi'nin, Molla Hüsrev'in eserini daha mükemmel bir hale getirmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır. O, tabiri caizse bu eseri önüne almış, konular arasında uyuma dikkat ederek yeniden tasnif edip, tanımlarını da eğitim ve öğretime daha elverişli hale getirmeye çalışmıştır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Molla Hüsrev'in ve Fudayl Çelebi'nin zihninde ya da toplumun gündeminde fıkıh usûlünün toplumun ihtiyacına cevap verip veremediği ya da güncellenmesi gerektiği gibi bir problem bulunmamaktadır. Her iki müellif tarafından yazılan bu kitaplarda “Fıkıh usûlü mükteşebatı daha iyi nasıl öğretilir?”, “Fıkıh usûlü konuları daha pratik ve kolay bir şekilde nasıl işlenebilir?” sorularına cevaplar arandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Fudayl Çelebi'nin, konular arasında uyumun hâkim olduğu, benzer konuların tek yerde işlenmesi yoluyla dağınıklığın önüne geçilmesinin sağlandığı başlıklandırmalarla son derece sistematik bir eser ortaya koyma gayretinde olduğu görülmüştür.

Kaynaklar

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed Ömer, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Müessesetü Kurtuba, yy. ts.
- Arı, M. Salih, “Osmanlılar'da Şeyhülislamlık Müessesesi”, *Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (1994), s. 170-178.
- Aslan, Nasi - Korkmaz, Ömer, “Osmanlı İlmiye Teşkilâtının Bozulmasına Dönük Bir Eleştiri: Sinobî Abdullah Ahdî Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2019), ss. 221-239.
- Ayğan, Abdurrahim, Dürer Kitabı Çerçevesinde Molla Hüsrev'in Fıkhi Görüşleri, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2009.
- Badır, Seyit, Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE), Rize 2013.
- Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri ve Merhum Büyük Haydar Efendi*, der. Hacı Adil Bey, el-Mektebetü'l-Mahmüdiye, İstanbul ts.
- Ceylan, Hadi Ensar, Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Fürû'a Yansımaları, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. SBE), Ankara 2011.

“Merhumun Usûl-i fıkıh dersi takrîr suretiyle cereyan ederdi. Derse *Mirkât* ile *Mir'âtı* esas ittihaz etmişti”. Bkz. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* s. 5.

⁶⁹ Bu bölümdeki diğer üç tarifte de aynı üslup hâkimdir.

⁷⁰ Zahir lafzının tevil tahsis ve neshe ihtimali olup olmadığına dair metinde her hangi bir ibareye yer verilmezken, müellif şerhinde nassın ihtimali olmasından evleiyetle zahirin de tevil, tahsis ve neshe ihtimali olduğunun anlaşılacağını söylemektedir. Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 56b.

⁷¹ Fudayl Çelebi, *Tevsî'u'l-vusûl*, vr. 56b.

- Debusi, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- Emir Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teysirü't-Tahrîr*, I-IV, Dâru'l-Bâz, Mekke ts.
- Gazâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1417/1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992.
- İpşirli, Mehmet, "İlmiye", *DİA*, İstanbul 2000.
- İpşirli, Mehmet, "Şeyhülislâm", *DİA*, İstanbul 2010.
- İzmirî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehri *Haşiyetü'l-Fazli'l-İzmirî ale'l-Mir'âti'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusul*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1890.
- Kaydu, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Ankara 1977, s. 201-210.
- Kılıç, Cihan, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi", *Turkish Academic Research Review (TARR)*, 3/1 (2018), s. 153-170.
- Koca, Ferhat, "Has", *DİA*, İstanbul 1997.
- Koca, Ferhat, "Mefhum", *DİA*, Ankara 2003.
- Koca, Ferhat, *Molla Hüsrev*, TDV Yay., Ankara 2008.
- Korkmaz, Ömer, *Zenbillizade Fudayl Çelebi'nin Tenvî'u'l-usûl Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE), Adana 2014.
- Molla Civen, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr (Keşfü'l-esrâr içinde)*, Bulak, Mısır 1316.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâ'îl, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusul*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet (İstanbul) 1312.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannef ale'l-Menâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Özen, Şükrü, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 2013, XLI, 71-124.
- Özen, Şükrü, "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) - Bildiriler*, Bursa 2013, s. 325-393.
- Özer, Hasan, "Molla Hüsrev'in *er-Risâle fi'l-Velâ'sı*, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2010, sy. 24, s. 173-207.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Bezdevî (Usûlü'l-Kerhî ile birlikte)* Dâru Mir Muhammed, Karaçi ts.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbi el-Buhari el-Hanefî, *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh içinde)*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. M. Zekî Abdülber, Matâbi'u'd-Devha'l-Hadisiyye, Devha 1984, s.194-195.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefa Efgani, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Türker, Ömer, "Tarîf", *DİA*, İstanbul 2011.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.
- Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-fikh*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2004.

Two Different Approaches in Usul Writing Molla Husrev and Fudayl Celebi Example

Abstract

The first attempt to build a law science, the so-called Fiqh methodology, was carried out by Muslims, and works from this field have been copyrighted from an early stage. The scholars of the Ottoman Empire, as well as all Islamic states, also contributed to this science. The Ottoman scholars had many works in the usul al-fiqh, including copyright, annotation, prosecution and concurrence. Molla Husrev and Fudayl Celebi are also the Ottoman scholars who wrote books in this field.

Molla Husrev is one of the people who has been a shaykh al-Islamist during the reign of Sultan Mehmed the Conqueror and has made significant contributions to the establishment and functioning of the ilmiye organization. In addition to being among those who prepared the program of the Sahn-ı Semân madrasas, the works he wrote about the fiqh and the usul al-fiqh were taught as textbooks in the Ottoman madrasas. He also contributed to the development of the Ottoman science world by educating many students including Fudayl Celebi's father Zenbilli Ali Cemali Efendi. Fudayl Celebi, who lived about a century after Molla Husrev, read and taught the works of Molla Husrev as a natural result of his being a professor in Ottoman madrasahs for many years. Fudayl Celebi is an Ottoman scholar who has served as a judge in important centers such as Baghdad, Aleppo and Mecca. He, like Molla Husrev, contributed to the field of Islamic law with his works about law of fiqh and jurisprudence. His books Adab al-avsiya and al-Damanat, is one of the sources of Mecelle.

Fudayl Celebi was very influenced by Molla Husrev in his own work, and this influence appears to be obvious throughout the work. He used Molla Husrev's concept when he named his work and his commentary on it. He sometimes criticized Molla Husrev for not understanding the salaf, for leaving their path without reason, sometimes the information is incomplete and inadequate. However, despite his criticism, it is understood that Fudayl Celebi tried to make the work of Molla Husrev more perfect. He took it in front of this work, so to speak, tried to make the definitions more appropriate for education and training by reconsidering the harmony between the subjects. However, when he was writing his work, he objected to Molla Husrev and criticized him. In this study, it will be tried to determine what subjects Fudayl Celebi criticized Molla Husrev for, issues he thought different, and for what purpose he wrote his work. The topics which Fudayl Celebi thinks differently from Molla Husrev will be covered under three headings: Preferences, Classification and Classification of the Book and Definitions.

Keywords: Molla Husrev, Fudayl Celebi, Cemali, Tanwi' al-usul, Mirqât al-vusul.

Arap Tasavvufî Romanlarının Yapısı ve Kurgusu

The Plot and Fiction of Arabic Sufism Novels

Ethem Demir^a

^a Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bursa.
e-Posta: ethemdemir84@gmail.com , <http://orcid.org/0000-0002-4877-7578/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	30.04.2019
Kabul Tarihi:	31.05.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Arap edebiyatının yükselen değeri durumunda olan roman, bireyin sosyal etkileşimini yansıtmaya, toplumu doğrudan etkileme ve meramını dile getirme noktasındaki yetkinliğinden dolayı haklı olarak son bir asırdır en çok ilgiye mazhar olan ve hakkında konuşulup çeşitli fikirler üretilen bir sanat dalı olmuştur. Zaman içerisinde izlek ve teknik açıdan zenginleşerek başarı trendini sürdüren roman sanatı, diğer türler gibi tasavvufî roman türünü de bünyesine katmıştır. İslâm'ın kültürel tarihi mirasını yeniden yorumlama ve bu anlamda bir kişilik inşa etme hedefiyle hareket eden bu roman türü, roman sanatına yeni bir ses getirmiştir. Nefis tezkiyesi, vecd, sahv, setr ve murâkabe gibi tasavvufî değerleri kazanmak için sûfîlerin çıkmış oldukları seyrü sülûk şeklindeki mânevî yolculuklarına yer veren tasavvufî roman, bu manada tasavvufun derünü âlemine inmeye hedeflemiştir. Tasavvufun mânevî hallerinin yanı sıra sûfîlerin hayatlarını ve toplumsal rollerini de irdeleyen söz konusu roman türü, bu kapsamda asırlar boyunca İslâm toplumunu derinden etkilemiş olan tasavvufun sosyokültürel tasvirini yapmıştır. Son yarım asırda vücut bulup gelişen ilgili roman türü, işaret edilen tematik özgünlüğünün yanı sıra roman tekniği noktasındaki tasavvufî anlayışıyla da oldukça dikkat çekmiştir. Romanın yapısal unsurları olan zaman, mekân, karakter ve olay örgüsünü tasavvufî bir anlayışla yeniden yorumlayan bu roman türü, söz konusu unsurlara tasavvufî bir anlam yüklemiştir. Diğer roman türleri gibi zamanı hızlandırma, yavaşlatma, ilerletme ve geriye götürme gibi zamanın farklı kullanımlarına yer veren bu roman türü, sadece tasavvufî anlayışta bulunabilen bast-ı zaman gibi farklı bir zaman kullanımına da yer vermiştir. Bu anlamdaki farklılığını mekân, karakter ve olay örgüsünde de ortaya koyan tasavvufî roman, bu kapsamda roman sanatına birçok yenilik kazandırmıştır. Kullandığı farklı tekniklerle romanın söz konusu unsurlarını tasavvufî bir renge büründürerek romanın yapısında özgün bir çeşitliliğe giden tasavvufî roman, bu özgünlüğünü romanın kurgusuna da yansıtmıştır. Keşf, vuslat, sahv, vecd, râbita ve mucâhede gibi pek çok tasavvufî kavramı kullanarak roman dil ve üslûbunda farklı bir yol izleyen bu roman türünün, yer verdiği dergâh konuşmalarıyla diyaloglarda da özgün bir yol izlediği görülmüştür. Arap tasavvufî romanını teknik açıdan inceleyen bu çalışma, söz konusu edebî yazım türünün roman tekniğine getirdiği tasavvufî nitelikli yeni açılıma farklı yönlerden ışık tutmuştur. Bu manada alanında öncü bir role sahip olan ilgili makale, tasavvufî romanın yapısal ve kurgusal unsurlarına değinerek bu roman türünün özgünlüğünü örnekleriyle ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Modern Arap Romanı, Tasavvufî Roman, Tasavvufî Roman Unsurları, Roman Tekniği.

GİRİŞ

Romanla XIX. yüzyılda Batı edebiyatından yapılan tercümelemlerle tanışan Arap edebiyatında, ilk olarak tarihî roman örnekleri yer almıştır.¹ Ancak daha sonra tematik ve teknik açıdan gelişen roman sanatı, zamanla çeşitlenerek pek çok yeni roman türünü Arap

¹ Şevki Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyi'l-mu'âsır fî Mısır*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.),174-175.

edebiyatına kazandırmıştır. Arap toplumunun siyasi ve sosyal birçok sorunla boğuştuğu bir dönemde dikkatleri - insana huzur veren - mânevî bir âleme yönlendirmek için bazı Arap edebiyatçıları, tasavvufî roman adında farklı bir yazım türünü ortaya koymuşlardır.

1960'lı yıllarda Necîb Mahfûz'un *et-Tarîk* (الطريق) (1964) adlı romanıyla temeli atılan tasavvufî roman, 1980'li yıllarda Cezayirli yazar et-Tâhir Vattâr'ın *el-Havât ve'l-kasr* (الحوات والقصر) (1980) ve Mısırlı yazar Cemâl el-Gitânî'nin *Kitabu't-Tecelliyât I* (كتاب التجليات) (1983), *Kitabu't-Tecelliyât II* (1985) adlı romanlarıyla ilk önemli başarısını ortaya koymuştur. Nitekim tasavvufî romanın temel unsurları olan zaman, mekân, karakter ve olay örgüsü, ilk defa bu dönemde özgünlüğünü ortaya koyabilmiştir. Tema ve teknik konusunda kazandığı çeşitlilikle roman sanatındaki edebî özgünlüğünü 1990'lı yıllarda sağlamlaştıran bu roman türü, başta Mağrip olmak üzere birçok Arap ülkesinde yapılan edebî çalışmalarla 2000'li yıllarda en başarılı dönemini yaşamıştır.²

Edebî örneklerine daha çok Mağrip ülkelerinde karşılaşılan tasavvufî roman, tema ve terminoloji noktasında Kur'an merkezli yeni bir edebî tür iddiasıyla ortaya çıkmıştır. İslam'ın kültürel tarihî mirasını edebî bir yolla günümüz insanıyla yeniden buluşturma hedefindeki tasavvufî roman, söz konusu kültürel mirasa karşı günümüzdeki Müslümanlarda bir hassasiyet oluşturmayı arzulamaktadır.³

Roman sanatındaki tematik özgünlüğüyle dikkat çeken tasavvufî roman, teknik açıdan da söz konusu özgünlüğünü korumuştur. Nitekim tasavvufî romanın teknik özelliklerine bakıldığında epizotlarını⁴ kuşatan zaman, onlara sahne olan mekân, onları canlandıran karakter ve zihinden vücuda getiren üslûp ve diyalogların çoğunlukla tasavvufî bir anlayışla kurgulandığı görülmektedir.

Zaman, mekân, karakter ve olay örgüsü gibi romanın yapısal unsurlarını yaygın anlayışın yanında tasavvufî bir anlayışla da kurgulayan tasavvufî roman, örneğin daha çok fiziki anlamda kullanılan zaman unsurunu bazen bast-ı zaman⁵ gibi tasavvufî bir anlamda kullandığı olmuştur. Zaman unsuruna ilişkin bu kullanım çeşitliliğini diğer unsurlarda da sürdüren tasavvufî roman, bu manada roman sanatına farklı bir anlayış kazandırmıştır.

Arap tasavvufî romanların teknik analizine ilişkin literatüre bakıldığında Türk edebiyatında tez, kitap ve makale gibi herhangi bir düzeyde akademik bir çalışmanın yapılmadığı, Arap edebiyatında ise çeşitli tasavvufî romanlara yönelik farklı düzeyde akademik çalışmaların yapıldığı görülmüştür.⁶ Ancak bu çalışmalar da gerek konuyu kapsamlı olarak değerlendirmeyip belli bazı romanlara yoğunlaşması gerekse de söz konusu romanların tüm unsurlarını sadra şifa olacak düzeyde değerlendirememiş olmasından dolayı tarafımızca yetersiz bulunmuştur. Bu sebeple *zaman* unsurundan başlamak üzere romanın tüm yapı öğelerini tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlayarak Türk okuruna tanıtma zarureti doğmuştur.

1. ZAMAN

Yer aldığı bilim dalına göre farklı tanımlara sahip olabilen zaman kavramı, roman sanatındaki rolüne nazaran roman olaylarının vuku bulduğu vak'a ve gerçek zaman⁷ dilimleri

² el-İttihâd, "er-Rivâyetü'l-süfiyye...mevsimü'l-hicreti ile'l-gaybiyyât", erişim: 15 Mart 2019, <https://www.alittihad.ae/article/48498/2016>; Sekâfât, "et-Tehâvvulâtü'l-ma'rifiyyetü'l-cedide fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye be'de 1990 milâdi", erişim: 15 Mart 2019, <http://thaqafat.com/2015/06/26311>.

³ Abdullatif el-Verârî, "er-Rivâyetü'l-'irfâniyye: Kadâya'n-nev'î, el-kitâbe ve'l-mutahayyel", *Mecelletü zevât* 10, (Mayıs 2015), 12-13.

⁴ Epizot; hikâye ve roman gibi kurgusal metinlerindeki olay örgüsü içerisinde yer alan ikinci derecedeki olaylardır.

⁵ Bast-ı zaman, ilâhî iradeyle bätünü zaman nimetine mazhar olan kişi için, uzun olan zamanın kısılmasıdır. (Kemalüddin Abdurrezzâk el-Kaşânî, *Letâifu'l-'ilâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Ahmed İbrahim es-Sâyih, 1. Baskı, (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2005) 1: 234-235.).

⁶ Bu çalışmalar için bk. Kerime Bükreş, *el-Vezâifü's-serdiyye ve'd-delâliyyetü li'l-hitâbi's-süfi fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsirati 'Şecere't-l-'âbid' li 'Ammâr Ali Hasan nemûzec* (Doktora Tezi, Muhammed Bûdiyâf el-Mesile Üniversitesi, 2017); Abdurraşid Humeysi, *Huduru't-tasavvuf fi'l-hitâbi'r-revâi'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir*, (Doktora Tezi, el-Hâc Lahdar- Bâtine Üniversitesi, 2017); Havle Şeybânî - Sümeyye Serdük, *er-Remzu's-süfi fi rivâyeti 'el-Veliyyu't-Tâhir yerfe'u yedeyhi bi'd-du'a' li't-Tâhir Vattâr*, (Yüksek Lisans Tezi, el-Arabî bin Mûheydi - Ümmü'l-Bevâki Üniversitesi, 2018); et-Tayyib Mirgâd, *Tikniyyâtü's-serdi'r-revâi fi rivâyeti 'el-Veliyyu't-Tâhir yerfe'u yedeyhi bi'd-du'a' li't-Tâhir Vattâr*, (Muhammed Haydar- Biskra Üniversitesi, 2015); Esmâ Deylemî, *el-bünyetü's-serdiyye fi rivâyeti eyyâmî'l-insâni's-seb'a li Abdilhakim Kasım*, (Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Bûdiyâf el-Musile Üniversitesi, 2017); Neclâ Necâhî, "Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fi's-serdi'l-'irfâni beyne't-târihi ve'l-mutehayyel rivâyetü'l-havâmim li 'Abdililâh b. 'Urfe inmûzec", *Mecelletü'l-'allâme*, 1/1 (Ocak 2016); Âsiye Muhammed Vedâatüllah, "eş-Şahsiyyetü's-süfiyye fi edebî't-Tâhir Vattâr rivâyetü 'el-Veliyyu't-Tâhir' nemûzec", *Mecelletü'l-ülümü'l-insâniyye* 14, (Şubat 2014); Âsiye Metlef, "et-Tecribü's-süfi fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsire - ab'âduhü ve tecelliyâtuhü", *Mecelletü't-ta'limiyye*, 4/10 (Mayıs 2017); Vuznâni Bûdâvud, *el-Lugatü's-süfiyye 'inde Cemâl el-Gitânî*, *Mecelletü'l-havliyyâti't-turâs*, 6 (2006).

⁷ Vak'a zamanı, romanda değinilen olayın gerçekleştiği kurgusal zaman dilimidir. Gerçek zaman ise söz konusu

şeklinde ifade edilebilmektedir.⁸ Mekân, olay ve karakterin yanında romanın dördüncü bir temel unsuru durumunda olan zaman, romanı meydana getirmede, onu edebî bir hüviyete kavuşturmada ve okur nezdinde anlamlı kılmada kilit bir rol oynamaktadır.⁹ Bu anlamda güçlü ifadelerle zaman unsuruna yer vermeyen romanların dağınık ve okur açısından anlaşılmasız olacağı bir realitedir.

Zaman kavramının sosyal, siyasî, tarihî, felsefî, otobiyografik, polisiye ve diğer roman türleri için ifade ettiği önem, tasavvufî romanlar için de geçerlidir. Nitekim diğer roman türlerinde olduğu gibi tasavvufî romanlarda da yukarıda işaret edilen zaman dilimleri aktif bir şekilde kullanılmıştır.

Zaman kavramının tasavvufî romanlarda işleniş yöntemine ve örneklerine değinmeden önce bu kavramın tasavvuf ilminde ifade ettiği anlama değinmek konunun bir bütün olarak anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zaman kavramına tasavvufî zâviyeden bakıldığında zaman, sadece tarikatla ilgili fiillerin yapıldığı an ve sūfinin içinde bulunduğu mânevî haldir.¹⁰ Diğer bir ifadeyle sūfiler, genel nesnel zaman yerine söz konusu zaman içerisinde kişinin rabbiyle murâkabe halinde olduğu vakti zaman olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple sūfiler, zamanı vakit kelimesiyle ifade etmişlerdir.

Zaman kavramıyla ilgili olarak tasavvufî romanlara bakıldığında bir orta yolun takip edildiği görülmektedir. Nitekim bu romanlar, diğer roman türlerinde olan nesnel zamanın tüm dilimlerine yer verdiği gibi zamanı kişinin rabbiyle olan murâkabe haliyle sınırlayan tasavvufî zamana da yer vermiştir. Bu manada gerçek zaman örneklerine de yer veren tasavvufî romanlar, söz konusu zaman türünün farklı kullanımları olan zamanda geriye ve ileriye gitme, zamanı hızlandırma ve yavaşlatma yöntemlerinden yararlanmışlardır. Örneğin zamanı hızlandırma anlamdaki bir kullanıma Mısırlı yazar Abdülhakim Kâsım'ın *Eyyâmu'l-insâni's-seb'a* (أيام الإنسان السبعة) adlı romanında şu ifadelerle yer almıştır:

في الليالي الصيفية المقمرة يدور الكلام ماذا عن أيام السرور قليلة على مدرا العام و الزمن بينها مفروش بالكد و العناء ومولد السلطان فريد في أيام السرور تلك السفرة الغربية إلى طنطا ثم الليالي هناك متفجرة بالأضواء والغناء و الهياج

“Yaz geceleri ay ışığı altında sene boyunca yaptığımız o sohbetler ne güzeldi. Bununla beraber zaman, bazen beraberinde sıkıntılar da getirdiği oluyordu. Ancak Şeyhin doğum günü, en mutlu olduğumuz gündü. (Şeyhi görmek için) Tantâ'ya yaptığımız ziyaret ve geceleri orada şahit olduğumuz hadra,¹¹ zikir ve kasideleri unutmak mümkün değildir.”¹²

Verilen örnekte yazar, sene boyunca yaptıklarını ve şeyhinin memleketi olan Tantâ'ya düzenlediği seyahatini özetleyerek ifade etmiştir. Bu süre zarfında yaşananları detaylı tasvirlerle dile getirmeyen yazar, roman sanatının kuralları doğrultusunda zamanı hızlandırma tekniğinden yararlanmışlardır.

Tasavvufî romanlar, diğer roman türlerinin aksine sene, ay, gün ve saatlerle ölçülebilen gerçek zamanın yanında tasavvufî zaman anlamındaki “vakit” kavramını da kullanmıştır. Zira ilgili romanlara bu veçheden bakıldığında yaygın bir şekilde olmasa da bazılarının bu manadaki bir zaman kullanımına yer verdiği görülmüştür. Tasavvufî zaman şeklinde de ifade edilebilen bu zaman dilimine *el-Veliyu't-Tâhir ye'udü ilâ makâmi'z-zekî* (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) (1999) adlı romanında yer veren Faslı yazar et-Tâhir Vattâr, mânevî bir anı yaşayan romanın başkahramanı el-Veliyu't-Tâhir'den bahsederken şu ifadelerde bulunmuştur:

خطر له خاطرة لم يشأ أن يفصح عنها، لم يشأ أن يقول، ربما أنجبت الأخوات المائتان وواحدة، نسلا تضاعف في كل هذا الوقت الذي قضيته في الغياب. لا يدري الولي الطاهر كم استغرقت هذه الغيبة، فقد تكون لحظة وقد تكون ساعة، كما قد تكون قرونا عديدة

“Yerinde oturuyorken aniden kalbine bir şeyler doğdu; fakat hissettiği şeylerin ne olduğunu bize anlatmadı. Daha sonra da şöyle dedi: ‘Öyle zannediyorum ki, o kardeşlerin çocuk sayısı iki yüze ulaştı. Öyle görünüyor ki gaybet¹³ halinde olduğum sırada onların nesli epey artmış.’ Ancak el-Veliyu't-Tâhir, bu gaybet halinin ne kadar sürdüğünü bilmiyordu. Bu süre; bir

vak'anın yaşandığı nesnel zamandır. (Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 10. Baskı, (Ankara: Öncü Yayınları, 2009), 126).

⁸ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 126.

⁹ Abdulkadir Bilgarbî, *el-Bünyetü'z-zamaniyye fi'r-rivâye*, (Yüksek Lisans Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2006), 8.

¹⁰ Semih Ceylan, “VAKIT”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 491-492.

¹¹ Hadra, bazı tarikatlarda belli zamanlarda tekke de yapılan cehri zikirlerdir. (Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1994), 144.

¹² Abdülhakim Kâsım, *Eyyâmu'l-insâni's-seb'a*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1965), 88.

¹³ Tasavvufî bir terim olan gaybet kelimesi, kalbe gelen mânevî haller sebebiyle sūfinin dünya hayatına ilişkin olaylara ve eşyalara karşı duyarlılığını kaybetme halidir. (Ebu'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif, (Kahire: Metâbü Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1989), 150.)

*an, bir gün belki de asırlardı.*¹⁴

Verilen örnekte gerçek zaman dilimleriyle ölçülemeyen tasavvufî bir zaman dilimine yer verildiği görülmektedir. Zira romanın başkahramanı el-Veliyu't-Tâhir, kalbine gelen mânevî bir halle gaybet âlemine dalıyor. Gerçek anlamda çok kısa bir süre olan bu halin, tasavvuf literatüründe yaygın olarak bilinen “bast-ı zaman” yoluyla asırlara yayıldığı anlaşılmaktadır. Vattâr'ın ilgili romanında yer alan bir diğer örnekte bast-ı zaman olgusu şu şekilde ifade edilir:

ذاكرة الولي الطاهر تستعيد صوراً وأخيلة، عن وقائع جرت، لكن لا يميز، أو حتى يتصور زمن وقوعها، أمس واليوم والسنة الماضية، والقرن الماضي، كلها، أن قد يصغر وقد يكبر، قد يطول وقد يقصر.

*“el-Veliyu't-Tâhir, ara ara daha önce meydana gelmiş bazı mânevî olayları düşünüyor. Ancak iç içe geçmiş bu olayları zihninde berraklaştıramıyor, hatta ne zaman yaşandığını da bir türlü hatırlayamıyor. Dün gece mi, bugün mü, geçen yıl mı, geçen asrın tamamında mı? Yaşadığı o hal; bazen kısaltır, bazen uzar.”*¹⁵

Örnekte roman kahramanının tasavvufî zaman dilimi olarak ifade edilen mânevî hal içerisinde bulunduğu işaret eden Vattâr, bu halin “bast-ı zaman” yoluyla genişlediğini hatta bazen asırlara varan uzunluğa ulaştığını belirtmiştir.

Zaman unsurundan sonra roman sanatının vazgeçilmez diğer bir unsuru olan mekânın tasavvufî romanlarda nasıl kurgulandığına ve bu tür romanlar için ne derece anlamlı olduğuna değinmek konunun bütünlüğü için şüphesiz değerli bir husustur.

2. MEKÂN

Roman olaylarının gerçekleştiği sahne olarak tanımlanan mekân, roman sanatının temel yapı unsurlarındandır. Zira mekânın bu anlamdaki işlevine yakından bakıldığında roman olaylarına ev sahipliği yaptığı ve karakterleri psikolojik, fiziksel ve sosyolojik olarak okura tanıtmaya noktasında önemli katkılarda bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda karakterin zihin dünyasını, kültürel ve toplumsal hayatını yansıtmaya noktasında mekânın romandaki rolü önemlidir.¹⁶

Mekânın sahip olduğu söz konusu öneme binaen diğer roman türlerinde olduğu gibi tasavvufî romanlarda da açık ve kapalı tüm fiziki mekân çeşitlerinin güçlü ifadelerle yer aldığı görülmektedir. Açık mekân olarak tarihî süreç içerisinde tasavvufun etkin olduğu birçok yeri sahne olarak kullanan tasavvufî romanlar, özellikle Anadolu, Mağrip, Irak, Kahire, Şam, Mekke, Endülüs ve Bağdat gibi tarihî yerleri tercih etmiştir. *Tavâsinü'l-Gazzâlî* (طواسين الغزالي) adlı tasavvufî romanında tarihî bazı şehirlere yer veren Abdülilâh b. 'Urfe, bu noktada şöyle demiştir:

ودع الغزالي الأصدقاء والزملاء والإخوان في جرجان رجاء أن يجتمعوا بعد ذلك في نيسابور خرج مع أخيه أحمد وبمما صوب طوس بمفردهما كانت الطريق إلى طوس محفورة بالمخاطر

*“Gazzâlî, Nîsâbûr şehrinde daha sonra tekrar bir araya gelmek üzere arkadaşlarıyla Curcân'da vedalaştı ve kardeşi Ahmet'le beraber Tûs şehrine doğru hareket etti. Ancak Tûs şehrine giden yol eşkiyalardan dolayı oldukça tehlikeliydi...”*¹⁷

Tasavvufî romanlara kullandığı açık mekânlar bağlamında bakıldığında bu tarihî şehirlerin merkezinden ziyade köylerinin daha çok tercih edildiği görülmektedir. Söz konusu romanların böyle bir tercihte bulunmasında münzevî bir hayatı esas alan tasavvufun gerçek anlamda kalabalık olan şehirlerden ziyade تنها olan köylerde yaşandığına dair ilgili roman yazarlarının düşüncesi etkili olmuştur. Bu anlamda bir grup dervişin gündelik köy hayatına ışık tutan Abdülhakîm Kâsım, kaleme aldığı *Eyyâmu'l-insânî's-seb'a* adlı romanında şu ifadelerle yer vermiştir:

في كل مساء يلتئم شمل هؤلاء الأصحاب عملوا طول النهار في الأرض حتى تشققت أيدهم وصاحوا وصرخوا في الأولاد والنساء وساطوا البهائم... في المساء جاءوا الدوار هم الآن نادمون حكما ينظرون إلى كد اليوم بودعة وبيتسمون....

“Gündüz tarlalarda çatık kaşlı bir şekilde çalışan erkeklerin kazma kürek tutmaktan ve toprakla uğraşmaktan elleri nasır bağlar. Özellikle öğlen vakti kavurucu sıcaklara maruz kalınca çok sinirli olurlar; öyle ki kadın ve çocukları basit herhangi bir şey için bile azarlarlar. Bazen, kendileriyle tarlayı sürdükleri hayvanları da kamçılarlar... Ancak akşam olduğunda

¹⁴ Wattpad, et-Tâhir Vattâr - el-Veliyu't-Tâhir ye'üdü ilâ makâmi'z-zekî, erişim: 22 Mart 2019, <https://www.wattpad.com/428143-الطاهر-وطار-الولي-الطاهر-يعود-إلى-مقامه-الزكي>.

¹⁵ Wattpad, et-Tâhir Vattâr - el-Veliyu't-Tâhir ye'üdü ilâ makâmi'z-zekî.

¹⁶ Necâhî, “Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fi's-serdi'l-irfâni beyne't-târihi ve'l-mutehayyel rivâyetü'l-havâmim li 'Abdülilâh b. 'Urfe inmûzec”, 191.

¹⁷ Abdülilâh b. 'Urfe, *Tavâsinü'l-Gazzâlî*, 1. Baskı, (Beirut: Dâru'l-Âdâb, 2011),79.

*zikir meclislerinde toplanan bu adamlar, mütebessim bir hale bürünürler.*¹⁸

Tasavvufî romanlara kapalı mekânlar noktasında bakıldığında ibadetlerin yapıldığı cami, ilim halkalarının kurulduğu medrese ve zikir meclislerinin oluşturulduğu tekke gibi yerlerin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Ancak işaret edilen bu kapalı mekânlar arasında sūfinin zikir yaptığı, tasavvufî sohbetlerde bulunduğu, inzivaya çekildiği ve rabita gibi tarikata ilişkin birçok ibadetini yaptığı tekkeler özellikle dikkat çekmektedir. Kaleme aldığı *Şeceretu'l-‘âbid* adlı tasavvufî romanında tekkenin işlevine işaret eden Mısırlı yazar ‘Ammâr Ali Hasan, bu kapsamda şu ifadelerle yer vermiştir:

بعد أسبوع طلبت من الراهب أن سياعدني في بناء الزاوية إلى جوار الدير فجاء إلي بسبعة من رجال وقال لهم ابنوا زاوية الشيخ عاكف في المكان الذي يريد اخترت مكانا على يمين الدير و جاء الرجال بأحجار...ساعات طويلة أفضيها في الصلاة وقراءة القرآن و التهجد وساعات مثلها أستغرق في تأملات عميقة تضعني على حافة الغياب...نهار و ليل شمس و قمر برد و حر أيام تمضي و سنون يركب بعضهم بعضا و أنا لأحسبها يأتي الزائرون إلى الدير ثم يمضون في طريقهم إلى بلادهم بعضهم يتوقف أمام زاويتي متعجبا...و بعضهم يطلب جرعة ماء من قلتي الباردة دوما و بعضهم يطلب كسرة خبز مما يأتي من الدير كل صباح و مساء ينادي علي أحد الياقعين يا شيخ عاكف ثم يطرق باب الزاوية و يضع طاولة الطعام و ينصرف بصمت

“Bir hafta geçtikten sonra manastırın hemen yanında bir tekke inşa etmeye karar verdim ve manastırın rahibinden yardım istedim. Bunun üzerine o da bana yedi adam getirdi ve Şeyh Âkif’e istediği yerde bir tekke inşa edin, dedi. Ben de manastırın sağında bir mekân belirledim, onlar da yapmaya başladılar... Tekkenin yapımı tamamlandıktan sonra bıkmadan usanmadan bazen saatlerce namaz kılıyor ve Kur’an okuyor bazen de beni gaybet âleminin sahilinde dolaştıran derin bir tefekkürle dalyordum. Tekkede İbadet ve tefekkürle meşgulken hiç farkında olmadan geceler gündüzü, güneş ayı, sıcaklık soğuğu kovalıyor ve seneler su gibi akıp gidiyordu. Manastırı ziyaret edip evine dönen insanlardan bazıları, tekkemin önünde durup şaşkınlıkla ona bakar... Bazıları da gelip soğuk testimden su içerdi. Yemeğimi de bir genç manastırdan getirir, tekkenin kapısını vurur, yemek tabağını içeriye bırakır ve sessizce geri giderdi.”¹⁹

Verilen örnekte tekkenin yapımından sahip olduğu işleve kadar pek çok yönüne değinen yazar, bu kapsamda tekkenin nasıl yapıldığına, orada inzivaya çekilen Şeyh ‘Âkif’in hangi ibadetlerle meşgul olduğuna, bu aşamada yemek ihtiyacını nasıl karşıladığına ve tekkedeki inzivânın ne kadar uzun olduğuna işaret etmiştir. Örnekte dikkat çeken önemli bir unsur da tekke ve manastırın, rahip ve ‘âbidin bir arada zikredilmesidir. Bu manada bir örneğe kitapta yer verilmesi, nüfusunun % 9’u Hristiyan olan bir ülkenin dini çeşitliliğine ve Hristiyanlıktaki ruhbanlık hayatına işaret etme arzusundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim yazarın kilise yerine manastır kelimesini tercih etmesi, bu kanaati güçlendirmektedir.

Açık ve kapalı birçok fiziksel mekâna yer veren tasavvufî romanlar, diğer roman türlerin aksine tasavvufta önemli bir mekân olarak kendisinden bahsedilen *makâm* denilen mânevî bir mekâna da yer vermiştir. Tasavvufta kulun nefis tezkiyesi ve ibadetle ulaştığı mânevî hal²⁰ olarak tanımlanan makâm kavramına birçok tasavvufî romanda işaret edilmiştir. Kaleme aldığı *Sâbi’u’l-eyyâmî’l-halk* adlı romanında Abdulhâlik er-Rukkâbî, betimleme yoluyla söz konusu mânevî mekânlara şu ifadelerle işarette bulunmuştur:

كان تلك المكتبات كانت أشبه بالمقامات التي يرتقي إليها السالك في طريق التصوف

“O kütüphaneler, sâlikin tasavvuf yolunda mesafeler kat ederken yükseldiği makâmlara benziyor.”²¹

Roman sanatının yapı öğelerinin başında şüphesiz karakter gelmektedir. Karakterin yüklendiği bu önemli misyondan dolayı “Roman karakterdir.” sözü edebiyat çevrelerinde makes bulmuştur. Roman sanatındaki öneminden hareketle karakterin tasavvufî roman türünde nasıl bir rol oynadığına değinmemiz anlamlı olacaktır.

3. KARAKTER

Roman olaylarını yönlendiren, yazarın düşüncelerini canlandıran ve esere aksiyon kazandıran canlı veya cansız varlıklar şeklinde tanımlanan karakter, romanın diğer unsurlarına da hareketlilik kazandırmakta ve onların anlamlı birer unsur olmalarını sağlamaktadır.²² Karakterin söz konusu öneminden dolayı diğer tüm roman türlerinde olduğu gibi tasavvufî romanlarda da güçlü bir şekilde yer almıştır. Ancak her roman türü, rol verdiği

¹⁸ Kâsım, *Eyyâmü’l-insânî’s-seb’a*, 10.

¹⁹ ‘Ammâr Ali Hasan, *Şeceretu’l-‘âbid*, 1. Baskı, (Kahire: Dârü’ş-Şurûk, 2011), 391-393.

²⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, 91.

²¹ Abdulhâlik er-Rukkâbî, *Sâbi’u’l-eyyâmî’l-halk*, 4. Baskı, (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyyetü li’l-Dirâseti ve’n-Neşri, 2011), 34.

²² Sa’d ‘Avde Hasan ‘Udvânî, *eş-şahsiyye fî a’mâli Ahmed Refk ‘Avad er-rivâiyye: Dirârese fî dev’î’l-menâhici’n-nakdiyye*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslâm Üniversitesi, 2014), 7; Latif Zeytûnî, *Mu’cemu mustalahâti nakdi’r-rivâye*, 1. Baskı, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2002), 113-114.

karakterleri kendine has terminolojiyle nitelendirdiği gibi tasavvufî romanlar da kimi karakterlerini şeyh, velî, gavs, veted ve kutub²³ gibi tasavvufî vasıflarla nitelendirmiştir. ‘Ammâr Ali Hasan, bu durumu *Şeceretu’l-âbid* adlı romanında şu ifadelerle örneklendirmektedir:

حين وصل الشيخ إلى ما جرى للحاج حسين هز رأسه وكأنه يبحدث في قعره عن أي معنى معلومة يقولها للناس الذين يمدون أذانهم متلهفين إلى كل حرف يخرج من فم الشيخ

“Şeyh, Hacı Hüseyin’den bahsetmeye başladığı sırada dinleyiciler onu pür dikkat dinlemeye yöneldiler. Şeyh, başını salladı, büyük bir iştiaqla ağzından çıkacak her söze kulak kabartmış topluluğa sanki bir şeyler söyleyecekti.”²⁴

Tasavvufî romanlardaki karakterlerin önemli bir bölümü hayali karakterlerden seçilmişken önemli bir bölümü de tarihsel gerçeklikleri bulunan Gazzâlî, İbnü’l-Arabî, Cüneyd Bağdâdî ve Maruf el-Kerhî gibi tasavvufî şahsiyetlerden seçilmiştir.²⁵ Zira bu anlamda bakıldığında *Tavâsinü’l-Gazzâlî* adlı romanın başkahramanı İmâm Gazzâlî, *Bilâdü’s-sâd* (بلاد (جبل القاف) adlı romanın başkahramanı Ebû’l-Hasan eş-Şüşterî ve *Cebelü’l-Kâf* adlı romanın başkahramanı da İbnü’l-Arabî olduğu görülmektedir.

Tasavvufî romanlardaki karakterlerin önemli bir bölümü, tarihî tasavvufî şahsiyetlerden seçildiği için ilgili romana karşı okur nezdinde de büyük bir teveccüh ve saygı söz konusu olmaktadır.²⁶ Söz konusu karakterlerin gerek okur gerekse de toplum nezdindeki saygın kişiliklerini dikkate alan edebiyatçılar, kaleme aldıkları tasavvufî romanlarında sûfî karakterlerini saygın kişiliklerine hâlel gelmeyecek, toplumdaki olumlu algılarına gölge düşmeyecek ve okurun bu noktadaki görüşleriyle çelişmeyecek şekilde nitelendirdikleri görülmektedir.

İlgili romanlara bu veçheden bakıldığında tasavvufî karakterlerin manen çok güçlü oldukları ve keramet olarak tanımlanan pek çok harikulade fiiller içerisinde buldukları görülmektedir. Nitekim Faslı edebiyatçı Abdülilâh b. ‘Urfe’nin *Cebelü’l-Kâf* ve Abdülhâlik er-Rukkâbî’nin *Sâbi’u eyyâmi’l-halk* adlı romanları pek çok keramete yer verme noktasında özellikle dikkat çekmektedir. İbn ‘Urfe’nin bu romanında başkahraman İbnü’l-Arabî’nin kerametlerden birisini şu şekilde kurgulamıştır:

أشهدني الحق فيها (منامي) أعيان رسله كلهم من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم جميعاً في مشهد أقيمت في قرطبة سنة 586 ولم يكلمني من تلك الطائفة إلا هودا عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم وبشرني بأمر عظيم وقد بشرت على إثرها بأني ختم الولاية المحمدي وقد كان اجتماع الرسل و الأنبياء عليهم السلام من أجل تهنتني

“Allah, 586 yılında Kurtuba’da Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar tüm peygamberlerini rüya âleminde bana gösterdi. Peygamberlerden sadece Hz. Hüd benimle konuştu. O toplanmalarının sebebini ve hakkımda çok hayırlı bir şeyin meydana geleceğini söyledi. Daha sonra da hatmu’l-vilâyeti’l-Muhammediyye²⁷ makamına çıkarıldığım söylendi. Tüm peygamberler, bu ‘âlî makamdan dolayı beni tebrik etmek için toplanmışlardı.”²⁸

Tasavvufî karakterler, söz konusu romanlarda mânevî güç ve kerametın yanında örnek bir hayata da sahip oldukları görülmektedir. Zira kendileri için kurgulanan profile bakıldığında çok takvalı oldukları, vakarla hareket ettikleri, her türlü günahıtan kaçındıkları, toplumsal sorunları çözmeye gayret ettikleri, ibadetlerde hassas davrandıkları ve her konuda ilkeli davranmaya çalıştıkları görülmektedir.²⁹ *Eyyâmu’l-insâni’s-seb’a* adlı romanında ilgili romanın kahramanlarından Muhammed Kâmil’in şahsında sūfîlerin bazı özelliklerine yer veren Abdülhakîm Kâsım, bu manada şu ifadeleri dile getirmiştir:

هو أكبر الدراويش سنا وأكملهم وقرا فارس الذكر في الليالي يستبدأ بصوته العميق... والصلوات على النبي ترى عدد حبات الرمال... حتى تنتهي دلائل الخيرات

“O, dervişlerin en yaşlısı, en vakarlı olanı ve en çok gece zikir yapanıydı. Cehri olarak zikir yaptığında adeta insanı büyüliyordu. Yorulmadan sürekli salavat ve Delîlü’l-hayrât

²³ Eş anlamlı olan kutub, veted ve gavs kavramları, Allah’ın velî kullarının başkanı ve âlemin mânevî idarecisi olduğuna inanılan kişidir. (Süleyman Ateş, “KUTUB”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 498-499.)

²⁴ Hasan, *Şeceretu’l-âbid*, 97.

²⁵ Kerime Bükreş, *el-Vezâifü’s-serdiyye ve’d-delâliyyetü li’l-hitâbi’s-sûfî fi’r-rivâyeti’l-Arabîyyeti’l-mu’âsirati ‘Şecereti’l-âbid* li ‘Ammâr Ali Hasan nemûzec (Doktora Tezi, Muhammed Bûdiyâf el-Mesile Üniversitesi, 2017), 153.

²⁶ Vedâatullah, “eş-Şahsiyyetü’s-sūfiyye fi edebi’t-Tâhir Vattâr rivâyetü ‘el-Veliyu’t-Tâhir’ nemûzec”, 190.

²⁷ Detay için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Hakîm et-Tirmizî, *Kitabu Hatmi’l-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, (Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâsûliyye, ts.).

²⁸ Abdülilâh b. ‘Urfe, *Cebelü’l-Kâf*, 1. Baskı, (Rebât: Matbatü ‘Akrâş, 2002), 183-184.

²⁹ Detay için bk. Metlef, “et-Tecribu’s-sūfî fi’r-rivâyeti’l-Arabîyyeti’l-mu’âsire – ab’âduhü ve tecelliyâtuhü”, *Mecelletü’t-ta’limiyye*.

okurdu.”³⁰

Verilen örnekte sūfilerin mânevî yönüne işaret eden yazar, bu kapsamda onların vakarlı bir duruşa sahip olduklarını, çokça zikir yaptıklarını, salavat ve Delîlül-hayrât gibi kimi zikirlerle hassasiyetle yaklaştıklarını belirtmiştir.

Karakterin belli bir zaman da roman sahnesinde yaptığı eylem ve bu eylemi oluşturan nedensellik ağı şeklinde yorumlanabilen olay örgüsü, roman sanatının önemli yapı taşlarından. Bu sebeple roman sanatında ve tasavvufi romanda oynadığı role yakından bakılmalıdır.

4. OLAY ÖRGÜSÜ

Nesneler, olgular, olaylar ve kişiler arasındaki mantıklı nedensellik ağı şeklinde tanımlanan olay örgüsü,³¹ diğer romanlarda olduğu gibi tasavvufi romanlarda da vazgeçilmez önemli bir unsurdur.

Tasavvufi romanların bu şekilde isimlendirilmesinde esasen iki faktörün rol oynadığı görülmektedir. Söz konusu faktörlerinden ilki bu tür romanların kullandığı tasavvufi kelime, kavram ve üslup iken ikincisi de muhteva noktasında tasavvufi bir içeriğe sahip olmasıdır. Nitekim ilgili romanlara içerik açısından bakıldığında bazılarının, önde gelen sūfilerin hayatlarını bazılarının, tasavvufun toplumsal hayattaki yansımalarını bazılarının da tasavvufun derûnî âlemini konu aldığı görülmektedir.

Önemli sūfilerin hayat serencamını, toplumsal rollerini ve mânevî duruşlarını konu olan romanların başında edebî estetizmi ile 2015 yılında uluslararası Arabıc Booker edebiyat ödülünü alan Suudlu yazar Muhammed Hasan el-‘Alevân’ın kaleme aldığı *Mevtûn sağırun* (موت صغير) adlı romanı gelmektedir. Otobiyografik bir niteliğe sahip olan roman, başkahramanı İbnü'l-‘Arabî’nin hayatını konu almıştır. Doğumundan vefatına kadar hayatının her safhasına ışık tutan bu roman, İbnü'l-‘Arabî’nin XII. yüzyılda Endülüs’e bağlı Mürsiye şehrinde doğumundan XIII. yüzyılda Şam’da vefatına kadar uzanan geniş bir zaman aralığına hitap etmiştir. İbnü'l-‘Arabî’nin birçok yere yaptığı seyahatlere de yer veren roman, bu noktada Anadolu, Irak, Suriye, Hicâz, Mısır ve Mağrib’e olan seyahatlerine ve o ülkelerdeki farklı geleneklere değinmiştir. İbnü'l-‘Arabî’nin toplumsal hayatının yanında zengin mânevî dünyasına da işaret eden roman, bu meyanda tasavvufi düşünceye, kültüre; sūfilerin hayat anlayışına, aralarındaki ilişkilere ve ibadetlerine de yer vermiştir. Söz konusu dönemdeki sosyal sorunlara da yer veren roman, bu bağlamda o sırada bölgede hâkim güçlerden olan murâbitlar, muvahhidler ve frenkler arasındaki sert savaşa değinmiştir. Roman, olayları anlatırken çoğunlukla tarihsel gerçeklere bağlı kalmaya çalışmıştır.³²

Bazı romanlar da konu olarak tasavvufun derûnî âlemine ve mânevî hallerine değinmeyi tercih etmiştir. Bu minvalde kaleme alınan önemli romanlardan biri de üzerinde onlarca makale, doktora ve yüksek lisans tezinin yazıldığı *el-Veliyyu’t-Tâhir ye’üdü ilâ makâmi’z-zekî* adlı romandır. Bast-ı zaman, hulûl, ittihâd, gaybet, sekr, istigâse, tevessül, hadra, keşf, tasavvufi yedi sayısı ve keramet³³ gibi tasavvufi kavramlara atıfta bulunan yazar, bu kavramlar aracılığıyla tasavvufun hakikatine, yapısına ve derunî âlemine ışık tutmuştur.

Söz konusu romanda yukarıdaki tasavvufi kavramlardan hulûl ve ittihad kavramına ilginç bir örnekle yer veren yazar et-Tâhir Vattâr, romanın başkahramanı el-Veliyyü’t-Tâhir’in kâinattaki mevcûdât ile birleştiğini belirterek şatahâtî sūfiyelerden³⁴ birine işaret etmek istemiştir.

وجدنا أنفسنا هناك. في الذرى، عند كل نجمة، وعند كل مجرة، وفي كل كوكب، فوق كل كتيان رمل، وفوق كل تلة من طين أو من حجر. فوق كل قمة جبل، في كل فج وجر، عرض البحار والمحيطات،

“Yaşadığımız o sıkıntılar bittiğinde artık kendimizi her yıldızın, galaksinin, gezegenin, tepenin, çamur birikintinin, taşın, dağın, denizin, okyanusun diğer bir ifadeyle her yerde kendimizi bulduk.”³⁵

Olay örgüsü bağlamında tasavvufi romanlarda dikkat çeken önemli hususlarda bir diğeri de epizotların âyetlerle temellendirilmesidir. Nitekim roman olaylarını temellendirmek,

³⁰ Kâsım, *Eyyâmu'l-insânî's-seb'a*, 53.

³¹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 187.

³² Detay için bk. Muhammed Hasan el-‘Alevân, *Mevtûn sağır*, 1. Baskı, (Beirut: Dâru's-sâki, 2016.).

³³ Spesifik bir konuya yoğunlaşan bu çalışma, söz konusu tasavvufi kavramların detaylarına yer vermemiştir. İlgili kavramların detayı için bk. Kemalüddin Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Islâhâtü's-Süfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer, 2. Baskı, (Kum: İntişârâtü Bidâr, 1950); el-Kuşeyri, *Risâletü'l-Kuşeyri*.

³⁴ Şatahât; güçlü tecelli ve ilâhî feyzler karşısında kendinden geçen sūfilerin, zâhiri itibari ile akla ve şeriata aykırı olan sözleridir. (Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17, (2006), 7.)

³⁵ Wattpad, et-Tâhir Vattâr - el-Veliyyü't-Tâhir ye'üdü ilâ makâmi'z-zekî.

verilmek istenen mesajı güçlendirmek ve roman dilini çeşitlendirmek için bazı tasavvufî romanlarda âyetlere yoğun bir şekilde atıfta bulunulmuştur. Bu türden örnekler, özellikle *el-Veliyu't-Tâhir ye'üdü ilâ makâmi'z-zekî*, *Şeceretu'l-'âbid* (شجرة العابد) ve *Tavâsînü'l-Gazzâlî* adlı romanlarda daha fazla bulunmaktadır.

Zaman, mekân, karakter ve olay örgüsü gibi yapısal öğelerin tasavvufî romanda nasıl kurgulandığına değindikten sonra bu roman türünün dil ve üslûp noktasında nasıl kurgulandığına işaret edilecektir.

5. DİL VE ÜSLÛP

Bir roman çalışmasının edebî değerini artıran, okur nezdinde kendisine karşı bir teveccüh meydana getiren, kısaca onu anlamlı kılan unsurların başında kullanılan dil ve üslûp gelmektedir. Dil ve üslûbun değinilen öneminden dolayı roman yazarları, kaleme aldıkları çalışmalarında kullandıkları kelime ve üslûp noktasında aşırı hassasiyet göstermişlerdir.³⁶ Ancak kullanılan dil ve üslûp, romanın türüne göre değişebilmektedir. Nitekim her roman türü, kendine has bir terminoloji ve terkip kullanmıştır.

Çalışmaya konu olan tasavvufî romanlara bu zâviyeden bakıldığında yoğun bir şekilde tasavvufî bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Sûfilerin kendi aralarında kullanmış oldukları bu dil; toplumda kullanılan dilden biraz daha farklı olabilmektedir. Zâhirî anlamı dışında bazen farklı anlamlarda kullanılan bu dil, birçok kelimeye farklı anlamlar yükleyebilmektedir. Mesela açlık kelimesi, toplumda aç olma ve yemeğe ihtiyaç duyma durumunda kullanılırken tasavvufî romanlarda mânevî açlık anlamında kullanıldığını görmek mümkündür. *Şeceretü'l-'âbid* adlı romanında bu kullanım örneklerine yer veren 'Ammâr Ali Hasan, ilgili örneklerin birinde şöyle demiştir:

عدت إلى الشيخ بسام فأخذني إلى صناديق الكتب وجلست إليها أعب منها وأنا جائع حتى صفت روعي وقت مذمولا بما وعيت

"Şeyh Bessâm'a döndüm. Şeyh, beni kitap dolabının yanına götürdü, ben de ruhum arıncaya kadar başladım onlardan yudumlamaya zira ben çok aç ve susuzdum. Okuduğum bilgilerden adeta kendimden geçtim."³⁷

Değinilen örnekte tasavvufî bir dil kullanan yazar, kitap okumayı yudumlamayla ifade etmiş ve ilme karşı duyulan özlemi açlık ve susuzlukla açıklamıştır. Bu tür kullanımlar, değinilen romanın yanında diğer tasavvufî romanlarda da bulunmaktadır.

Diğer roman türlerinin aksine tasavvufî romanlarda çok farklı bir terminolojinin kullanıldığını dikkat çekmektedir. Söz konusu itasavvufî terminolojiye şeyh, velî, mürşid, mürid, gavs, kutub, bast-ı zaman, tay-i mekân, keramet, tekke, vuslat, sahv, keşf, bâtin, makâm, hulul, vecd, sekr, kabz, murâkabe, bast, mücâhede, uzlet ve râbita gibi bazı kavramlar örnek olarak gösterilebilir.³⁸ *Şeceretü'l-'âbid* adlı romanında bu tür kavramlara ağırlık veren 'Ammâr Ali Hasan, bu kapsamda ilgili kitabının farklı yerlerinde şöyle demiştir:

ستتذكر كل هذا في أيام لا تعد ولا تحصى وأنت ذائب في نور يملأ أرجاء خلوتك الطويلة... وفاضت عيناى بدموع غزيرة وتاه عقلي

...بقيت بين صحو ونوم وحضور وغياب ووعي وسكرو وشعرت أن الزمن توقف

"Sen, halvet sırasında seni kaplayan o nur içerisinde erirken tüm bunları sayısız defa hatırlayacaksın... O sırada gözyaşlarım sel oldu ve divaneye döndüm... Ruh haletim sahv, nevm, huzur, giyâb, şuur ve sekr arasında gidip geldi. Benim için adeta zaman durmuştu."³⁹

Söz konusu romanında tasavvufî kavramlara sık sık atıfta bulunan yazar, örnekte de görüldüğü üzere halvet, sahv ve giyâb gibi tasavvufî kelimelerin yanında "divaneye dönme" ve "nur içerisinde erime" gibi tasavvufî ifadelere de yer vermiştir.

Tasavvufî romanlarda üslûp noktasında dikkat çeken önemli hususlardan birisi de vaaz nitelikli bir üslûba geniş bir şekilde yer vermesidir.⁴⁰ Esasen bu üslûp biçimi, söz konusu romanlar için garip karşılanacak bir durum değildir. Çünkü irşâd, tebliğ ve vaaz olguları tasavvufta önemli bir konuma sahiptir. Sâlik, şeyhin irşâdıyla tasavvufî âlemde yol alabilmekte ve vaazıyla bu âlem hakkında bilgilenmektedir. Bu anlamdaki bir üslûp biçimini kullanan Faslı yazar Sâlim Himmîş, kaleme aldığı *Mecnûnu'l-hukmi* (مجنون الحكم) adlı romanında şöyle demiştir:

أدعوكم الآن إلى قراءة الفاتحة قبل أن نقيم الصلاة ثم نفترق على أمل اللقاء في فجر منتصف شوال وهو يوم انطلاق قوافلنا لخوض

الجهاد المقدس قرأ الفاتحة بإكبار وخشوع ثم نزلوا لأداء صلاة العشاء قبل أن يعود كل واحد إلى مستقر راحته

"Namaz kılmadan önce şimdi sizi Fâtiha okumaya davet ediyorum. Sonra da önümüzdeki şevval ayının on beşinci günün sabahında tekrar buluşmak ümidiyle dağılalım. O

³⁶ Bûdâvud, el-Lugatü's-süfiyye 'inde Cemâl el-Gitâni, *Mecelletü'l-havliyyâti't-turâs*, 24.

³⁷ Hasan, *Şeceretü'l-'âbid*, 334.

³⁸ Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bk. el-Kâşânî, *Istlâhâtü's-Süfiyye*.

³⁹ Hasan, *Şeceretü'l-'âbid*, 10.

⁴⁰ Metlef, "et-Tecribü's-süfi fi'r-rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-mu'asire – ab'âduhü ve tecelliyâtuhü", 149.

gün ordumuzun mukaddes cihada çıkacağı gündür.' Bunun üzerine tümü, tam bir huşu içerisinde Fâtiha okudu ve evlerinde dinlenmeye çekilmeden önce yatsı namazı için mescide yöneldiler.⁴¹

Tasavvufî romanların kullandığı kendine has terminoloji, bu romanların isimlerine de yansımıştır. *Şeceretü'l-âbid, et-Tarîk, el-Veliyu't-Tâhir ye'üdü ilâ makâmî'z-zekî, et-Tecelliyât, Hâtifu'l-magîb* (1992) *ed-Derâviş ya'üdüne mine'l-menfâ* (1992), *Fusûsu't-tiye* (2005) *Bâbu'l-Hîra* (2006) *Ebnâü's-semâ* (2010) *Cebelü Kâf, Bilâdü sâd, el-Hevâmîm* (2010), *Tavâsinü'l-Gazzâlî, Yâsîn kalbu'l-hilâfeti* (2013) *Tavku sirri'l-mehabbeti: Siretu'l-'işki 'inde İbn Hazîm* (2015) ve *Nûn* (2008) gibi romanların isimlerinden de görüldüğü üzere her biri, tasavvufun farklı unsurlarına doğrudan veya dolaylı olarak işaret etmektedir. Nitekim *Şeceretü'l-âbid, et-Tarîk, el-Veliyu't-Tâhir...*, *et-Tecelliyât ve ed-Derâviş...* gibi roman isimleri doğrudan tasavvufa işaret ederken *Cebelü Kâf, Bilâdü sâd, el-Hevâmîm, Tavâsinü'l-Gazzâlî ve Nûn* gibi mukattaa harfleri şeklindeki isimler de tasavvufun sırlı alemine işaret etmektedir. Diğer taraftan *Tavku sirri'l-mehabbeti...*, *Yâsîn kalbu'l-hilâfeti, Bâbu'l-Hîra ve Hâtifu'l-magîb* gibi romanların her birisi de tasavvufun farklı yönlerine atıfta bulunmaktadır.

Dil ve üslûbun yanında kurgunun diğer bir unsuru da diyaloglardır. Okuyucuyu roman havasına katan, karakterlerle tanıştıran ve roman dilini çeşitlendiren diyalogların tasavvufî romanlarda aldığı şekle değinmek çalışmamızı anlamlandıracaktır.

6. DİYALOGLAR

Roman sanatında bir karakterin kendisi ve başkasıyla metin içerisinde bulunan bir epizodu bir noktadan diğerine taşıması şeklinde ifade edilen diyalog, okuyucuyu roman kahramanı ile buluşturmakta ve roman kahramanının düşünceleri ve kültürü hakkında kendisine önemli bilgiler sunmaktadır.⁴² Doğru bir şekilde kurgulanmış bir diyalog; roman karakterinin iç dünyasını şeffaf bir şekilde yansıtmaya, epizotlara derinlik kazandırma, anlatımı dinamik kılma ve okura mesajı daha açık bir dille aktarma bağlamında önemli bir role sahiptir.⁴³

İşaret edilen öneminden dolayı tasavvufî romanlar dâhil tüm roman türlerinde diyaloglar özenle kurgulanmıştır. Ancak söz konusu diyaloglar, her roman türünün edebî hassasiyetleri doğrultusunda şekillenmiştir. Tasavvufî romanlara bu çerçeveden bakıldığında diyalogların tasavvufî bir anlayışla kurgulandığı görülmektedir. Şöyle ki: diyalog cümleleri çoğunlukla veciz ifadelerden oluşmakta, anlam olarak tasavvufî öğretileri içermekte ve tasavvufî bir terminoloji ile kurulmaktadır. Bu niteliklere sahip bir diyalog, *Şeceretü'l-âbid* adlı romanda şu ifadelerle yer almıştır:

- اترك هذه (التفاسير) وراء ظهرك واجمع ما أردت أن تحيط به من آيات وضعها أمام عينيك

- وكل هذا؟

- محاولات بشرية لكن الحقيقة شيء آخر

- الحقيقة؟

- سر وراءها يا ولدي فأنت خلقت لهذا الطريق

- كيف أراه يا شيخنا

- جاهد نفسك وخل الدنيا وراء ظهرك

“ – Bunları (tefsirleri) bırak! Ve anlamak istediğin âyetlere dikkatlice bak!

– Peki, tüm bu tefsirler ne olacak?

– Bunların tümü beşerî çalışmalardır. Hakikat ise çok farklı bir şeydir.

– Hakikat mi?

– Evet, hakikat bu tefsirlerin ardında gizlenen tasavvufî bir sırdır. Sen bu sırra ulaşmak için yaratılmışsın.

– O sırra nasıl ulaşabilirim?

– Nefsinle mücadele et ve dünyayı terk et!”⁴⁴

Öte yandan tasavvufî romanlara özellikle psikolojik romanların önemli bir anlatım tekniği olan iç diyaloglar noktasında bakıldığında dış diyalog gibi iç diyalogların da tasavvufî bir anlayışla şekillendiği, sūfînin nefis muhasebesi yaptığı, ilâhî münâcâtın ön plana çıktığı görülmektedir. Yukarıda kendisine atıfta bulunan *Şeceretü'l-âbid* adlı roman, tasavvufî bir iç diyaloga ilişkin şu örneğe yer vermiştir:

هل أموت غريبا ليس هناك ما يدهش أبدا فقد عشت غريبا والغربة زادي أينما حللت غريب في المحروسة بين تلاميذ الشيخ القتاوي

⁴¹ Sâlim Himmîş, *Mecnûnu'l-hukmi*, (Kahire: Âfâku'l-kitabe, 1998), 175.

⁴² Ethem Demir, *Ali Ahmed Bâkesîr ve Romancılığ*, (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018), 138.

⁴³ Emine Duman, *İbrahim Yıldırım'ın "Kuşeyr'in Efendisi" Romanında Dil ve Anlatım*, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013), 42.

⁴⁴ Hasan, *Şeceretü'l-âbid*, 343-344.

و غريب هناك...

“Ben, böyle gurbette inzivâya çekilmiş bir halde mi öleceğim? Aslında benim açımdan garip karşılanacak bir durum değildir. Zira ben hayatımı nünzevî bir şekilde geçirdim. Nereye gidersem inzivâ yanımdaki azığımdır. Şeyh Konâvî'nin talebeleri arasındayken de ve daha başka yerlerdeyken de hep münzevî bir hayat yaşıyordum.”⁴⁵

SONUÇ

Tarihî derinliğe, zengin kelime hazinesine ve meramı dile getirme noktasında güçlü bir ifade çeşitliliğine sahip Arap edebiyatında, uzun süre şiir ön planda olmuştur. Ancak insanın değişen edebî zevkiyle son yüzyılda roman, öne çıkmıştır. Tarihî roman türü ile başlayan roman sanatı ise dönemlerin hâkim anlayışları doğrultusunda zamanla çeşitlenerek edebî yolculuğunu sürdürmüştür. Nitekim Arap toplumunun çeşitli sosyal ve siyasî sorunlarla karşı karşıya bulunduğu bir dönemde, dikkatleri huzurlu bir âleme çeken tasavvufî roman türü, ortaya çıkmıştır.

Tema ve roman tekniği açısından yeni bir edebî tür olarak ortaya çıkan söz konusu tasavvufî roman, İslâm'ın tarihî kültürel ve tasavvufî mirasını yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Tema noktasında okuru ilgili mirasla buluşturmaya ve bu anlayışla onu bilinçlendirmeye çalışan tasavvufî roman, teknik unsurlarını da bu yönde şekillendirmiştir. Zira ilgili romanın yapısal ve yardımcı unsurları olan zaman, mekân, karakter, olay örgüsü, dil ve diyaloglara bakıldığında diğer romanlardan farklı olarak özellikle tasavvufî bir anlayışla kurgulandığı görülmektedir. Bu noktadaki farklı edebî tercihiyle roman tekniğine farklı bir bakış açısı kazandıran tasavvufî roman, son çeyrek asırda oldukça popüler olmuştur.

Bast-ı zamanla romandaki zamanı, mâkam ve sūfilere ev sahipliği yapan tarihî şehirlerle mekânı; şeyh, gavs ve kutub gibi tasavvufî şahsiyetlerle de karakterleri çeşitlendiren tasavvufî roman, İslâm'ın kültürel mirasıyla roman epizotlarını zenginleştirmiştir. Söz konusu çeşitliliği, kullandığı dil, üslûp ve diyaloglarda da uygulayan bu roman türü, bu kapsamda ruha dokunan çok sayıda tasavvufî kelime, kavram ve ifade biçimine yer vermiştir.

Kaynaklar

- ‘Alevân, Muhammed Hasan. *Mevtûn sağîr*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’s-sâki, 2016.
- Ateş, Süleyman. “KUTUB”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 498 - 499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ‘Udvânî, Sa’d ‘Avde Hasan. *eş-Şahsiyye fî a’mâli Ahmed Refik ‘Avad er-rivâiyye: Dirârese fî dev’îl-menâhici’n-nakdiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslâm Üniversitesi, 2014.
- Bilgarbî, Abdulkadir. *el-Bünyetü’z-zamaniyye fî’r-rivâye*. Yüksek Lisans Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2006.
- Bûdâvud, Vuznânî. el-Lugatü’s-sûfiyye ‘inde Cemâl el-Gitânî, *Mecelletü’l-havliyyâti’t-turâs* 6 (2006): 23-34.
- Bûkreş, Kerime. *el-Vezâifü’s-serdiyye ve’d-delâliyyetü li’l-hitâbi’s-sûfi fî’r-rivâyeti’l-Arabiyyeti’l-mu‘âsirati ‘Şecereti’l-‘âbid’ li ‘Ammâr Alî Hasan nemûzec*. Doktora Tezi, Muhammed Bûdiyâf el-Mesile Üniversitesi, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem. “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”. *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*. 17. (2006): 7-27.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. 10. Baskı. Ankara: Öncü Yayınları, 2009.
- Ceylan, Semih. “VAKİT”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 491- 492. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Dayf, Şevki. *el-Edebu’l-Arabiyyi’l-mu‘âsırı fî Mısır*. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Demir, Ethem. *Alî Ahmed Bâkesîr ve Romancılığı*. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Duman, Emine. *İbrahim Yıldırım’ın “Kuşevî’nin Efendisi” Romanında Dil ve Anlatım*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, 2013.
- el-İttihâd. “er-Rivâyetü’s-sûfiyye...mevsimü’l-hicreti ile’l-gaybiyyât”. Erişim: 15 Mart 2019. <https://www.alittihad.ae/article/48498/2016>.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yayınları, 1994.

⁴⁵ Hasan, *Şecereti’l-‘âbid*, 376.

- Hasan, ‘Ammâr Ali. *Şeceretü’l-‘âbid*. 1. Baskı. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2011.
- Himmîş, Sâlim. *Mecnûnu’l-hukmi*. Kahire: Âfâku’l-kitabe, 1998.
- İbn ‘Urfe, Abdülilâh. *Cebelü’l-Kâf*. 1. Baskı. Rebât: Matbatü ‘Akrâş, 2002.
- İbn ‘Urfe, Abdülilâh. *Tavâsinü’l-Gazzâlî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Âdâb, 2011.
- Kâşânî, Kemalüddin Abdurrezzâk. *Istilâhâtü’s-Süfiyye*. thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer. 2. Baskı. Kum: İntişârâtü Bidâr, 1950.
- Kâşânî, Kemalüddin Abdurrezzâk. *Letâifu’l-i’lâm fi işârâti ehli’l-ilhâm*. thk. Ahmed İbrahim es-Sâiyih. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Dîniyye, 2005.
- Kâsım, Abdülhakîm. *Eyyâmu’l-insâni’s-seb’a*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1965.
- Kuşeyri, Ebu’l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Risâletü’l-Kuşeyri*, thk. Abdülhalîm Mahmud - Mahmud b. Şerif. Kahire: Metâbi’u Müesseseti Dâri’ş-Şa’b, 1989.
- Metlef, Âsiye. “et-Tecrîbu’s-süfi fi’r-rivâyeti’l-Arabiyyeti’l-mu’asire – ab’âduhü ve tecelliyâtuhü”, *Mecelletü’t-ta’lîmiyye* 4/10 (Mayıs 2017):186-202.
- Necâhî, Neclâ. “Delâletü’l-me’âlimi’l-mekânîyye fi’s-serdi’l-irfânî beyne’t-târihi ve’l-mutehayyel rivâyetü’l-havâmim li ‘Abdililâh b. ‘Urfe inmûzec”. *Mecelletü’l-allâme* 1/1 (Ocak 2016):183-195.
- Rukkâbî, Abdülhâlik. *Sabi’u’l-eyyâmi’l-halk*. 4. Baskı. Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyyetü li’d-Dirâseti ve’n-Neşri, 2011.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Hakîm. *Kitabu Hatmi’l-Evliyâ*. thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâsûlikiyye, ts.
- Sekâfât. “et-Tehâvvulâtü’l-ma’rifîyyetü’l-cedîde fi’r-rivâyeti’l-Arabiyye be’de 1990 milâdi”. Erişim: 15 Mart 2019. <http://thaqafat.com/2015/06/26311>.
- Vedâatüllah, Âsiyê Muhammed. “eş-Şahsiyyetü’s-süfiyye fi edebi’t-Tâhir Vattâr rivâyetü ‘el-Veliyu’t-Tâhir’ nemûzec”. *Mecelletü’l-ulûmi’l-insâniyye* 14. (Şubat 2014): 186-202.
- Verârî, Abdullatif. “er-Rivâyetü’l-irfânîyye: Kadâya’n-nevî, el-kitâbe ve’l-mutahayyel”. *Mecelletü zevât* 10 (Mayıs 2015): 10-15.
- Wattpad. et-Tâhir Vattâr - el-Veliyu’t-Tâhir ye’üdü ilâ makâmi’z-zekî. Erişim: 22 Mart 2019. <https://www.wattpad.com/428143-الطاهر-وطار-الولي-الطاهر-يعود-إلى-مقامه-الزكي>.
- Zeytûnî, Latîf. *Mu’cemu mustalahâti nakdi’r-rivâye*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2002.

The Plot and Fiction of Arabic Sufism Novels

Abstract

The novel, which is the rising value of Arabic literature, expresses the society and curiosity that attracts the most attention of the last century and reflects the social interaction of the individual. In the course of time, the art of novel, which continued its trend of success as theme and technically rich, has acquired the type of mysticism like other species. This novel which aims to revive the cultural heritage of Islam and establish a personality in this sense has brought a new voice to the art of novel. In this sense, the mystical journey, which includes spiritual journeys in the form of a leech, in which Sufis appear, in order to win vecd, sahv, satr ve murâkaba. This type of novel which examines the Islamic life and social roles of Sufism, as well as spiritual states of Sufism, has been found in the sociocultural depiction of Sufism, which has deeply influenced the Islamic community for centuries. In the last half century, the body of the type of novel that develops and evolves has attracted considerable attention with its thematic specificity as well as its lore understanding in the point of novel technique. The mystical novel, which reinterprets the structural elements of the novel, time, space, character and plot with a mystical approach, has given a mystical meaning to these This type of novel, which includes different uses of time, such as speeding up, slowing down, advancing, and reversing time, has also included a different time-use, such as the bast-time, which can only be found in mystical understanding. In this context, the mystical novel, which manifests its difference in space, character and plot, has brought many innovations to the art of the novel. The mystical novel, which takes a unique color into the structure of the novel by using the different techniques and novel elements it uses, also reflects this specificity in the fiction of the novel. Using the concept of mysticism like discovery, vuslat, sahv, vacd, râbita and caydream, he mentioned that this novel genre, which follows a different path in novel language and style, has followed a unique path in dialogues with the speeches of the dervishes. This study examines the novel of Arab Sufism from a technical point of view has shed light on different aspects of the new opening of the novel. This article, which has a pioneering role in this sense, has proved the originality of this type of novel in its exemplary reference to the structural and fictional elements of the Sufi novel.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arab Novel, Sufi Novel, Elements of the Sufi Novel, Novel Technique.

Borden Parker Bowne'un Tanrı'nın Kişiliği Problemine Yaklaşımı*

Borden Parker Bowne's Approach to the Problem of the Personality of God

Mustafa ATEŞ^a

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, e-Posta: mustafaates78@mynet.com , <http://orcid.org/0000-0001-8345-7142/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	18.04.2019
Kabul Tarihi:	03.06.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği problemine temas eden çağdaş teist düşünürlerin görüşleri incelendiğinde; Tanrı'nın kişi olup olmadığı bilinemeyeceği görüşü, Tanrı'nın kişi olmadığı ve bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği tezi ve Tanrı'ya kişilik atfedilmesinin gerekli olduğu fikri olmak üzere üç ana eğilimin var olduğunu söyleyebiliriz.

Boston Personalizmi adlı felsefe ekolünün kurucusu olan Borden Parker Bowne (1847-1910), kendini bilme ve irade niteliklerine sahip olan varlıkların yani Tanrı ve insanın kişilikli olduğunu, bu niteliklerden en az birisini taşımayan varlıkların ise kişilikli olmadığını düşündüğü için, Tanrı'ya kişilik atfedilmesini gerekli gören felsefeciler grubunda yer alır. Bowne'a göre Tanrı'nın kişilikli olması, Onun kendisini ve faaliyetlerini bilip belirlediği ve yönettiği anlamına gelir.

Bowne'un anlayışına göre, mutlak olan Tanrı'nın kişiliğine karşı öne sürülen itirazlar, insan kişiliği için geçerli olan kısıtlılıkların Tanrı'nın kişiliğini de sınırlandırdıkları yanılgısından kaynaklanır. Bu yanılgının temelinde de beşerî kişilikle Tanrısal kişiliğin tamamen aynı olduğu zannı yatar. Halbuki kişilik; tam yani mükemmel kişilik ve sonlu ya da eksik kişilik olmak üzere iki ayrı kategori halinde ele alınmalıdır. Bu ayrıma göre mükemmel kişilik yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı açısından mümkündür. Mükemmel ve eksiksiz kişiliğin şartları olan mutlak ilim ve irade, yalnızca bütün şeylerin kendisine bağımlı olduğu Mutlak ve Sonsuz Varlık'ta bulunabilir. Sonlu kişilik ise insanoğluna mahsustur. Beşerî kişiliğin sonlu ve eksik olması; insanın, var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olmasından kaynaklanır. İnsanlara özgü bu sonlu kişilik, Tanrı'nın kişiliğinin en zayıf ve en soluk bir kopyasından ibarettir.

Ancak kanaatimizce, Tanrı hakkında hiçbir duyuşsal algıya ve empirik bilgiye sahip olmadığımız için, Tanrı'nın kişiliğinin insanın kişiliğinin sonsuz ve mükemmel şekli, beşerî kişiliğin de Tanrı'nın kişiliğinin eksik ve sonlu şekli olduğunu savunmanın zorunlu olduğu iddia edilemez. Bu yüzden "beşerî kişiliğin Tanrısal kişilikten mahiyet itibarıyla tamamen farklı olduğu, aralarında yapısal bir benzerlik olmadığı" tezi, en azından "beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin sonlu ve eksik şekli ya da zayıf ve solgun bir kopyası olduğu" teziyle aynı ölçüde ve onun kadar makul bir şekilde savunulabilir. Bu çerçevede, Tanrısal ve beşerî sıfatların aynı nesnel dünyası üzerinde taalluk ve tecelli etmelerinin, zihinsel bir illüzyon neticesinde, Tanrısal sıfatlar ile beşerî sıfatlar ve Tanrısal kişilikle beşerî kişilik arasında ontolojik ya da yapısal benzerlik bulunduğu varsayımına yol açtığı da ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: Borden Parker Bowne, Tanrı, Kişilik, Özbilinçlilik, İrade.

* Makalemiz, Necmettin Erbakan Üniv. S.B.E.'nde hazırlanmış Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı adlı doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Tanrı inancı, Felsefe Tarihi boyunca çeşitli felsefi ekoller ve filozoflar tarafından irdelenmiş ve irdelenmeye de devam etmektedir. Çağdaş Felsefede Tanrı problemini kendisine konu edinen felsefi akımlar arasında, idealizmin bir kolu olup kökleri 19. Yüzyıldaki Avrupa Personalizmi'ne dayanan ve asıl gelişimini 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılda gösteren *Amerikan Personalizmi*'nin kayda değer bir yeri vardır. Amerikan Personalizmi'nin inşa sürecinde önemli bir rolü olan *Boston Personalizmi* adlı felsefi ekolün ise Amerikan Personalizmi bünyesinde ortaya konulmuş olan Tanrı tasavvurlarına ciddi katkıları olmuştur. Bu çalışmamızda, *Boston Personalizmi* okulunun kurucusu olan Borden Parker Bowne (1847-1910)'un Tanrı tasavvurunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz “Tanrı'nın Kişiliği” problemi hakkındaki görüşlerini ele almayı hedefliyoruz.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de ya da herhangi bir dünya dilinde Bowne'un Tanrı'nın kişiliği problemine yaklaşımını müstakil olarak ele alan tez veya makale düzeyinde hazırlanmış bir çalışma mevcut değildir. Bu durum, bu konuyu araştırmamızı önemli kılmaktadır. Zira Bowne'un Tanrı öğretisinin anlaşılabilmesi büyük ölçüde filozofun “Tanrı'nın Kişiliği” hakkındaki görüşlerinin öğrenilmesine bağlı bulunmaktadır. Düşünürün “Tanrı'nın Kişiliği” problemi hakkındaki düşüncelerini ortaya koyabilmek için öncelikle, kişilik kavramının modern döneme mahsus bir felsefi akım olan personalist felsefedeki muhtevasının oluşumuna katkı sağlayan felsefecilerden ve görüşlerinden bahsetmek istiyoruz.

A) KİŞİLİĞİN TANIMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Kişilik kavramının kökünü oluşturan “kişi” (*person*) kavramı, çağdaş felsefedeki yaygın kullanıma göre “bilinçli bir birey” anlamına gelir.¹ Kişilik kavramı da modern personalistler tarafından bu anlamla irtibatlı olarak tarif edilmiştir. Örneğin Alman personalistlerinden ve Bowne'un hocası olan Rudolph Hermann Lotze, kişiliği kendisinin bilincinde olan zekâ olarak tasavvur etmiştir.² Lotze'a göre kişilik en yüce metafiziksel gerçektir. Herşey, ya bir kişi ya da bir kişinin özelliği, süreci, parçası veya ilişkisidir.³ Fransız personalistlerinden Renouvier, Nédoncelle ve Mounier, kişiliği şuur ya da ilişki kavramlarıyla tanımlamaya çalışırlar.⁴ Fransız personalistlerinden İvan Gobry de benzer şekilde, kişiliğe akıl anlamını yükler.⁵ Amerikan kişilikçilerinden Albert Cornelius Knudson'a göre ise kişiliğin anlamı, “kendilik, özbilinçlilik, irade ve bilme gücüdür.”⁶

Felsefe tarihi boyunca birçok düşünürün, kişilik kavramına modern personalist felsefede yüklenen anlamların oluşumuna zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Bir felsefe problemi olarak ele alındığında, modern personalizmdeki kişilikle ilgili fikirlerin kökleri, felsefe tarihi içerisinde geriye doğru Socrates'ın “kendini bil” meşhur sözüne kadar götürülebilir.⁷ Kişilikçi öğelere, aklın “tüm şeylerin ne olmaları gerektiğini, geçmişte ne olduklarını ve şimdi ne olduklarını düzenleyen ve rehberlik yapan bir güç olduğunu” doğrulayarak felsefeye antroposentrik bir yön kazandıran Anaxagoras'ın (M.Ö. 500-430) kozmogonisinde rastlamak mümkündür. Protagoras (M.Ö. 480-410) “insan herşeyin ölçüsüdür” sözüyle bilginin kişilikçi karakterini vurgular. Grek Felsefesi'nde kişi doktrini, ruhun ya da kişinin, insanın bütün faaliyetlerinin kendisinden neşet ettiği merkez olduğunu fark eden Sokrates'te (M.Ö. 469-399) zirve noktasına ulaşır. St. Augustine'in (354-430), düşüncenin ve bu nedenle de düşünürün tüm şeylerin en kesini olduğunu öne sürerek, Boëthius'un (475-525) ise “kişinin, akılsal bir doğanın bireysel cevheri” olduğunu söyleyerek katkıda bulunduğu söylenebilir.⁸

¹ Bkz. Justo L. Gonzaléz; *Essential Theological Terms*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2005, s. 131, bkz. Charles Hartshorne; “God as Personal”, *An Encyclopedia of Religion*, Vergilius Ferm; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 302.

² Gary Dorrien; *The Making of American Liberal Theology; 1805-1900*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2001, s. 374.

³ Edgar Sheffield Brightman; “idealism, metaphysical”, *An Encyclopedia Of Religion*, editor: Vergilius Ferm; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945, s. 356.

⁴ Veli Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde haz. basılmamış doktora tezi, İzmir, tarihsiz, s. 9.

⁵ Urhan, a.g.e., s. 73.

⁶ Albert Cornelius Knudson; *The Religious Teaching Of The Old Testament*, yay. Abingdon Press, New York, USA, 1918, s. 49.

⁷ Urhan; a.g.e., s. 9.

⁸ Ralph Tyler Flewelling; “Personalism”, *The Dictionary Of Philosophy*, editor: Dagobet David Runes; yay. Philosophical Library, 4. baskı, New York, USA, 1942, s. 229.

Kişilik kavramının modern personalizmdeki muhtevasının oluşumunda İlk ve Orta Çağ düşünürlerinden sonra çağdaş felsefenin temsilcisi ya da öncüsü kabul edilen filozofların da rolü olmuştur. Bunlardan birisi olan Descartes, -her ne kadar bir personalist olarak nitelendirilemeye de- kişilik kavramına personalistlerce yüklenen anlamların oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bilindiği gibi Descartes, şüpheyi metod olarak kullanmak suretiyle, kendisini yanıltma ihtimali bulunan, o ana kadar sahip olduğu bütün bilgilerinin doğruluğundan şüphe etme yoluna gider. Bu süreç esnasında şüphe etmenin kendisinden şüphe edemeyeceğini anlar. Şüphe ettiğinden şüphe edemediği için düşündüğünden de kuşkulanamaz. Bu yolun sonunda o, hiçbir şüpheyi yer vermeyecek ölçüde açık ve seçik olan bir hakikate ulaşır ki bu hakikat “düşünüyor olması” yani **cogitodur**. Personalist filozofların çoğuna göre, kişi olmanın özü ben olmanın bilincine varmak olduğundan, **cogito** kişiliğin özünü içinde taşımaktadır. Çünkü “düşünüyorum” derken düşünme eylemini yapan biziz ve bu eylemi yapanın da biz olduğumuzun, o anda bilincinde olamamazlık edemeyiz. Bu sebeple, içine beni koymaksızın **cogito**'yu söylememiz mümkün değildir. Bu durum, düşünen benin varlığını apaçık ortaya koymaktadır. Buradan “cogito ergosum” diyebilen bir varlığın şuur sahibi yani akli olan bir varlık olduğu neticesi çıkar ki kişilik kavramına atfedilen anlamlardan birisinin “bir varlığın bilinçli olması” olduğu hatırlandığında, Descartes'ın, kişilik kavramının çağdaş felsefedeki kullanımına nasıl katkı sağladığı anlaşılabilir olur.⁹

Descartes'ın yanısıra, modern felsefede çok önemli bir yere sahip olan iki filozofun; Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ile George Berkeley (1685-1753)'in de çağdaş personalizmdeki kişilik kavramının içeriğini oluşturan düşüncelerin meydana gelmesine ciddi katkıları olmuştur. Berkeley, en son olgusalığın düşünceler ve algılar meydana getiren tinsel güçlerden oluştuğu varsayımıyla, Leibniz ise etkin bir ilke olarak olgusal kavramıyla yani monadlar öğretisiyle katkıda bulunmuştur.¹⁰ Leibniz'in monadolojisinin teist idealist personalizm üzerinde derin etkileri olmuştur. Sözelimi Bowne'un haleflerinden Brightman, Leibniz'in, evreni en az derecede bilinçli olanlarından başlayıp Tanrı'nın yüce bilincine doğru silsile halinde dizilen basit ruhsal monadlardan oluşan bir varlık olarak tasvir eden monadolojisini, teist idealist personalizmle ciddi bir benzerlik arz eden ilk doktrin olarak nitelendirerek, onu modern personalizmin kurucusu olarak kabul eder.¹¹

Kişilik kavramının çağdaş felsefedeki özellikle de modern personalizmdeki tanımlarıyla, felsefe tarihi boyunca çeşitli filozofların bu tanımların oluşumuna zemin hazırlayan bazı görüşleri, doğal olarak çağdaş felsefede Tanrı'nın Kişiliği hakkında ileri sürülen yaklaşımları doğrudan etkilemiştir. Bu nedenle şimdi, çağdaş felsefede Tanrı'nın Kişiliği problemine temas eden belli başlı yaklaşımları ele almak istiyoruz.

B) ÇAĞDAŞ FELSEFEDE TANRI'NİN KİŞİLİĞİ

Bazı kaynaklarda teist filozofların tamamının Tanrı'nın kişi ya da zat olduğu görüşünü benimsedikleri iddia edilse de,¹² bu iddia, gerçeği yansıtmamaktadır. Sözelimi Paul Tillich, teist bir filozof olduğu halde Tanrı'nın bir kişi olmadığını savunur.¹³ Bu durum, çağdaş felsefede Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda bir mutabakat olmadığını göstermektedir. Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği problemine temas eden çağdaş düşünürlerin görüşleri incelendiğinde üç ana eğilimin var olduğunu söylememiz mümkündür:

- 1- Tanrı'nın kişi ya da kişilikli olup olmadığını bilinemeyeceği yaklaşımı,
- 2- Tanrı'nın kişi olmadığı ve bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği görüşü,
- 3- Tanrı'nın kişi olduğu ve bu sebeple de kendisine kişilik atfedilmesinin gerekli olduğu düşüncesi.

Tanrı'nın kişi ya da kişilikli bir varlık olup olmadığını bilinemeyeceğini öne süren filozoflara örnek olarak Sterling M. McMurrin'i verebiliriz. M. McMurrin'e göre Tanrı'nın bir kişi olup olmadığı sorusunu sadece rasyonel metafiziğe başvurarak çözmemiz mümkün değildir. Bu yüzden Tanrı'nın kişi ya da kişilikli olup olmadığı konusunda kesin bir şey

⁹ Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, ss. 10-11.

¹⁰ William S. Sahakian; *Felsefe Tarihi*, İngilizce'den çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s. 245.

¹¹ Edgar Sheffield Brightman; “Personalism Including Personal Idealism”, *A History Of Philosophical Systems*, Vergilius Ferm, yay. Philosophical Library, New York, 1950, s. 342.

¹² Bkz. Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 7.

¹³ Paul Tillich; *Systematic Theology, vol. 1: Reason and Revelation & Being and God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1973, ss. 244-245.

söyleyemeyiz.¹⁴

Tanrı'nın kişilikli olup olmadığı konusunda benimsenen ikinci eğilim, kişi olmadığı gerekçesiyle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği tezidir. Bu görüşü savunan düşünürlerle örnek olarak, Henry Nelson Wieman, Francis Herbert Bradley, Paul Tillich ve Tolstoy verilebilir. Zikrettiğimiz filozoflardan Wieman'ın, Tanrı'ya kişilik izafe edilmesini doğru bulmamasının iki sebebi vardır: Birincisi, ona göre kişilik, hiçbir suretle net ve anlaşılır bir terim değildir.¹⁵ İkincisi, Tanrı hakkındaki düşüncelerimiz ve ideallerimiz kesinlikle Tanrı'yla özdeş değildir. Dolayısıyla Tanrı'ya kişilik atfedip, o kişilik hakkındaki düşüncelerimizin Tanrı'yla özdeş olduğunu da iddia edemeyiz.¹⁶

Tanrı'ya kişilik atfedilmesini doğru bulmayan diğer bir filozof, Britanyalı idealistlerin önde gelenlerinden Oxford filozofu Francis Herbert Bradley'dir. Bradley'in kişiliğin Tanrı'ya atfedilmesine yönelik itirazı, Tanrı için kişilikli olmanın sonlu olmak anlamına geleceği düşüncesinden kaynaklanır. Aslında düşünür, kişilik kavramının ve muhtevasının Tanrı ile ilişkilendirilmesine ve Tanrı'ya atfedilmesine bütünüyle karşı çıkmaz, sadece kişiliğin Tanrı için yeterli olmayacağı, Tanrı'nın kişiliğin içerisine sahip olmakla birlikte kişilikle sınırlandırılmayacağı, kişiliği fazlaca aştığı görüşünü benimser. Ona göre eğer “kişilikli” terimi sıradan ve alışılmış anlamına benzer bir içerik taşıyor ise, Tanrı kesinlikle sadece kişilikli değildir. Kişilikli değildir çünkü kişiliklidir ve daha fazlasıdır yani kişilik-üstüdür. Tanrı, kendisinin kişilikli olarak adlandırılmasının saçma olacağı kadar kişilikten daha fazla şeye sahiptir. Bu görüşü nedeniyle düşünür, Tanrı'nın kişilikli olarak tasavvur edilemeyeceğini, kişilik-üstü (superpersonal) olarak tasavvur edilmesi gerektiğini savunur.¹⁷

Varoluşçu teist filozoflardan birisi olan Paul Tillich'in Tanrı'ya kişilik atfedilmesine karşı çıkma sebebi; kişi ve kişilik kavramlarının, kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceği düşüncesidir. Kişilikli Tanrı (*personal God*) kavramını kafa karıştırıcı bir kavram olarak nitelendiren Tillich'e göre Tanrı, kişi olarak adlandırılmaz çünkü kişi kavramı, kişi olmayan her şeyden farklılaşmayı ve kişi olmayan herşeye zıt olmayı ima eder. Halbuki Tanrı'nın Tanrı olabilmesi için evrensel bir katılım ve ortaklık (*participation*) içerisinde bulunması lazımdır. Tanrı bir kişi olmadığı halde, geleneksel sıradan teizm Tanrı'yı, dünyanın ve insanoğlunun üstünde bulunup onlara hükmeden bütünüyle mükemmel bir kişi olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle ateizmin, evrenin ve insanoğlunun üstünde bulunup onlara hükmeden böyle bir en yüksek kişi yani Tanrı tasavvuruna karşı protestosu doğrudur.¹⁸

Tolstoy, Tillich'in öne sürdüğü “kişiliğin kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği” iddiasına kısmen benzer bir gerekçeyle Tanrı'nın kişi olmadığı tezini savunur. Tolstoy'a göre, kişilik yalnızca ben anlamına gelip “ben”i içeren, “ben olmayan”ı ise dışarıda tutan bir kavram olduğu için bir kısıtlamadır. Kişiliğin kısıtlama olması ise, Tanrı'nın kişi olmadığı anlamına gelir. Çünkü “ben” bir “ben-değil”i içermediğine göre Tanrı'ya kişilik atfetmek O'nun bir “ben değil”i, bir sınırı kabul ettiğini söylemek anlamına gelir ki bu durumda, kendisinin dışında varlık bulunduğu için Tanrı, artık “En Büyük Bütün” olamaz.¹⁹

Tanrı'nın kişi ya da kişilikli olup olmadığı konusunda varlığını sürdüren üçüncü eğilim, Tanrı'nın kişi olduğu ve bu sebeple de kendisine kişilik atfedilmesi gerektiği görüşüdür. Tanrı'nın kişi olduğunu ifade etmek için batı dillerindeki “person” karşılığı olarak Türkçe'de “zat” veya “kişi” terimi kullanılmaktadır. Hristiyanlığın Tanrısı için Türkçe literatürde “kişi” terimi rahatça kullanılabildiği halde, İslam'ın Tanrısı için Kur'an'dan gelen bir etkiyle daha ziyade “Zât” terimi tercih edilir.²⁰ Tanrı'nın kişilik sahibi olduğu görüşünü benimseyenler, Tanrısal sıfatların ancak kişi olan bir varlıkta bulunabileceğini düşünürler.²¹ Tanrı'ya kişilik atfedilmesi gerektiği görüşünü benimseyenlere örnek olarak, Schleiermacher,

¹⁴ Sterling M. McMurrin, *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, yay. University Of Utah Press, Salt Lake City, USA, 1982, s. 165.

¹⁵ Henry Nelson Wieman; *Religious Experience And Scientific Method*, yay. The Macmillan Company, New York, USA, 1926, s. 10.

¹⁶ Bkz. Wieman, *Religious Experience And Scientific Method*, s. 278.

¹⁷ Bkz. McMurrin, *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, s. 165; bkz. Francis Herbert Bradley; *Appearance And Reality—A Metaphysical Essay*, yay. George Allen & Unwin Ltd., London, 1916, s. 531, 533; Francis Herbert Bradley; *Writings On Logic And Metaphysics*, editors: James W. Allard, Guy Stock; yay. Clarendon Press, Oxford, UK, 1994, s. 161.

¹⁸ Paul Tillich; *Systematic Theology*, vol. 1, ss. 244-245.

¹⁹ Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

²⁰ Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 8.

²¹ Mehmet Aydın; *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1987, s. 118.

Thomas Bronson Alcott, Walt Whitman, Charles Hartshorne, Albert Cornelius Knudson, Edgar Sheffield Brightman, Martin Luther King, Renouvier, Nédoncelle, Mounier, İvan Gobry ve Bowne gösterilebilir.

Söz konusu düşünürlerden Schleiermacher, Tanrı'nın panteizm ve mutlak idealizmde tasavvur edildiği gibi olmayıp bir kişi olduğunu ileri sürer.²² Thomas Bronson Alcott, Tanrı'nın, evreni sürekli yaratıcı bir irade eylemiyle destekleyen bir kişi olduğunu savunur.²³ Hristiyanlık'ta Tanrı'nın bir ilke değil, bir kişi olarak kabul edildiği görüşünde olan Charles Hartshorne'a²⁴ göre, Tanrı'nın kişiliğe sahip olmadığı düşünülemez çünkü kişilikten mahrum bir Tanrı, ya bilinçten ya bireysellikten ya da her ikisinden yoksun olur.²⁵ İvan Gobry, Tanrı'ya kişilik atfedilmesini zorunlu görür çünkü kişi olmayan bir Tanrı'nın insanın kişiliğinden de aşağı bir seviyede bulunacağını düşünür.²⁶ Tanrı'nın Kişiliği problemine yaklaşımını incelemekte olduğumuz Bowne da Tanrı'ya kişilik kavramının atfedilmesi yani Tanrı'nın kişilikli bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan bir filozof olduğu için bu grupta yer almaktadır.²⁷ Şimdi Bowne'un Tanrı'nın kişiliğine dair fikirlerini ortaya koymaya çalışacağız.

C) BOWNE'DA TANRI'NİN KİŞİLİĞİ

Kişilik tanımının muhtevasını oluştururken hocası Lotze'dan önemli ölçüde etkilenen Bowne,²⁸ kişiliği tarif ederken, çağdaş felsefedeki kişilik tanımlarının ortak noktasını teşkil eden "bilinç" kavramına yer vermekle birlikte, tek başına bilinci kişilik için yeterli görmez, buna ek olarak iradeyi de şart koşar. Düşünür, felsefi kariyerinin erken döneminde "kişilik" ile kendini bilmeyi (self-knowledge) ve iradeyi (self-control) kastedtiğini ifade eder.²⁹ Kariyerinin orta döneminde kişilik kavramına yüklediği anlamı genişleterek kişiliğin; kendi kendisinin bilincinde olma (self-consciousness), kendisini bilme ve kendisini yönetmek olduğunu söyler.³⁰ Kariyerinin son döneminde ise bu içeriğe bireysel özgünlük kavramını da ekleyerek kişiliğin anlamının; bireysel özgünlük (selfhood), öz-bilinçlilik, kendi kendisini yönetme yani irade ve kendisini bilme ile eşanlamlı olarak kullanmaya başladığı bilme gücü (power to know) olduğu tesbitinde bulunur.³¹ Düşünür, kendini bilme ve irade niteliklerinin olduğu yerde kişilikli varlığa sahip olunduğunu, aksi halde varlığın kişilikli olmadığını söyler. O'na göre bir varlığın gerek kendini gerekse ne yaptığını bil(ebil)me yeteneği, onun bütün gücü ve bilgisinin hem gerekçesi hem de kaynağıdır.³² Bowne, bir varlığın kişilikli olabilmesi için gereken şartlar arasında saydığı bu "kendini bilme" kavramıyla, kişilikli bir varlığın yalnızca kendi zâtını bilmesini değil, aynı zamanda diğer varlıkları da bilmesini kasteder. Bowne'un bu görüşü, idealist anlayışından kaynaklanır. Zira düşünürü göre, kişilikli bir varlığın bilincinin bütünlüğü içerisinde nesnelere her zaman o varlığın temsilleri olarak var olduğu için bizzat akıldan ontolojik olarak farklı değildir. Bu yüzden nesnelere dair bilinç ve onları bilme de, aslında o varlığın kendi hallerine, düşüncelerine vb.ne dair bir bilinçtir ve onları bilmez. Dolayısıyla kişilikli bir varlığın kendisini bilmesi; hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına gelir.³³

Bowne, Tanrı'nın kişilikli olduğu görüşünü sağlam bir temele oturtabilmek için bazı yöntemlere başvurur. Bu yöntemlerden birisi, düşünürün, yeter-sebepe ilkesinden hareketle Tanrı'nın kişiliğine ulaşmaya çalışmasıdır. Filozof, yeter-sebepe ilkesini sorgulayarak hem kişi olmayan varlıklara hem de kişilere ancak kişilikli bir varlığın sebep olabileceği ve bu yüzden en yüce sebep olan yaratıcı Tanrı'nın kişilikli olması gerektiği sonucuna varır.³⁴

²² Stuart Brown; Diané Collinson; Robert Wilkinson; *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, yay. Routledge, London and New York, 1998, s. 225.

²³ Gay Wilson Allen; *Walt Whitman Handbook*, yay. Packard, Chicago, USA, 1946, s. 309.

²⁴ Charles Hartshorne & William L. Reese; *Philosophers Speak Of God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1953, s. 330.

²⁵ Charles Hartshorne; "God as Personal", *An Encyclopedia of Religion*, s. 302.

²⁶ Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 73.

²⁷ Borden Parker Bowne; *Theism*, yay. American Book Company, London, 1902, s. 150.

²⁸ Gary Dorrien; *The Making Of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805-1900*, s. 374.

²⁹ Borden Parker Bowne; *Philosophy of Theism*, yay. Harper And Brothers, New York, USA, 1887, s. 128.

³⁰ Borden Parker Bowne; *Metaphysics*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1898.

³¹ Borden Parker Bowne; *Personalism*, yay. Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York, USA, 1908, s. 266.

³² Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128; *Theism*, s. 164.

³³ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 129.

³⁴ Bowne, *Theism*, ss. 168-169; *Personalism*, ss. 265-266; ayrıca bkz. Herbert Wallace Schneider; *A History Of American Philosophy*, yay. Columbia University Press, New York, USA, 1946, s. 467; Deryck W. Lovegrove; *The Rise*

Bowne'un bakış açısına göre âlemin sebebinin kişilikten yoksun olduğunu ileri süren görüşler ya ateisttir ya da panteisttir.³⁵ Ateist ve panteist görüşlerde, varlığın temel sebebinin bilinçten dolayısıyla da kişilikten yoksun olarak kabul edilmesinin nedenlerinden birisi, yeter-sebebe kanununun hakikatin kıstası gibi ele alınması yanılıdır. Yeter-sebebe kanununun en önemli açığı, bizzat yeter sebebin kendisinin ne olabileceği hakkında bir şey söylememesidir. Bu nedenle, yeter-sebebe kanunu eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmadığı takdirde, bizi hep bir sebebi başka bir sebebe bağlamaya, açıklamaya açıklamaya teşvik eder, böylece bizi geçmişe doğru sonsuz bir gerilemeye başka bir deyişle sonu gelmeyen bir teselsüle yani çözümsüzlüğe mahkum eder. Halbuki mantık, bir yeter sebep için yeter sebep aramayı bize yasaklar ve derinlemesine düşünüldüğünde yalnızca canlı aklın bir yeter-sebebe olabileceği anlaşılır. Nitekim akıldan aşağı bir şeyi temel ya da yeter sebep olarak kabul edersek, üstün ve kendi kendisine yeten kişilik kategorisini ancak akıl sayesinde mümkün olan daha aşağı mekanik kategoriler için terk etmiş oluruz. Varlığın kişilik kategorisi göz ardı edilerek açıklanmaya çalışılması ise, bizi çok ciddi felsefi güçlüklerle karşı karşıya bırakır. Çünkü kişilik kategorisi, bütün kategorilerin varlığının kendisine bağlı olduğu temel kategoridir. Örneğin evrende görülen değişim ve istikrar ancak kişilik sayesinde bir arada var olabilir ve anlamlı bir şekilde izah edilebilir. Başka bir deyişle eğer varlığın temelinde bilinçli düşünme yani kişilik olmasaydı, düşünce de varlık da var olamazdı. Evrenin var ve anlamlı olabilmesi ancak, kendisinin dâimî kaynağı olan bilinçli bir akıl sayesinde mümkün olabileceğinden, bilinçli varlıkların bilinçsiz varlıklar tarafından meydana getirilmeleri imkânsızdır. Bu yüzden, kişilikten yoksun varlıkların mantıksal bir süreç tarafından kişiliğin yeter sebebi haline getirilmesi mümkün değildir. O halde, evrenin temel ve yeter sebebi olarak üstün bir Zekâya ulaştığımızda geriye doğru gidip son bulmalı ve evrenin kişilikten yoksun bir altyapıya değil, yaratıcı Tanrı'nın iradesine ve amacına dayandığını kabul etmeliyiz.³⁶

Bowne'a göre evrenin temel sebebi olarak kendisine ulaşılan bu Üstün Zekâ, Tanrı'dır. Tanrı'nın zekî bir varlık olması, kişilikli olmasını gerektirir.³⁷ Ancak Bowne'un kişilik tanımı gereğince, Tanrı'nın kişilikli bir varlık olması için yalnızca zekâ ya da akıl sahibi olması yeterli değildir, buna ek olarak iradesinin de olması gerekir.³⁸ Yani Tanrı'nın kişilikli olması, Onun kendisini ve faaliyetlerini bilip belirlediği anlamına gelir.³⁹ Bowne'un felsefesinde Tanrı'nın "zekâ sahibi olması"yla "kendisini bilmesi" aynı anlama gelir. "Tanrı'nın kendisini bilmesi" ise; -kişilikli bir varlığın kendisini bilmesi, hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına geldiğinden- Tanrı'nın yalnızca kendisini değil, kendi zatıyla birlikte tüm varlığı da bilmesi anlamına gelir.⁴⁰ Bowne'a göre Tanrı'nın kişiliğini oluşturan mutlak aklının yapısı ve zamansız mutlak iradesinin mahiyeti yalnızca kendisi tarafından bilinebileceği için, bizim açımızdan oldukça gizemli ve anlaşılmazdır.⁴¹

Bowne'un Tanrı'nın kişilikli olduğu görüşünü temellendirebilmek için başvurduğu diğer bir yöntem; Tanrı'ya kişilik atfedilemeyeceği tezlerine dayanak teşkil eden gerekçelerden bazılarını ele alıp çürütmeye çalışmaktır. Bu çerçevede Bowne'un eserlerinde, isimleri zikredilmese de, yukarıda Tanrı'nın kişilikten yoksun olduğu tezini savunan düşünürlerden bahsederken kısaca görüşlerine değindiğimiz bazı felsefecilerin iddialarına cevap mahiyetinde bazı görüşlerin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bowne'un yazılarında örneğin, Tolstoy'un ileri sürdüğü "kişiliğin yalnızca ben anlamına gelip 'ben'i içeren, 'ben olmayan'ı ise dışarıda tutan bir kavram olmasından ötürü kısıtlama anlamına geldiği ve bu sebeple Tanrı'nın kişi olarak tasavvur edilemeyeceği"⁴² iddiasının içeriğinin eleştirildiğini gözlemlemekteyiz. Yine, Tillich tarafından dile getirilen "kişi ve kişilik kavramlarının; kişi-kişi olmayan karşıtlığını gerektirdiği yani kişi olmayan her şeyden farklılaşmayı ve kişi olmayan herşeye zıt olmayı ima ettiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceği"⁴³ tezinin muhtevasındaki görüşlerin Tillich'ten çok önce tenkide tâbî tutulduğunu görmekteyiz.

Bowne'un düşüncesine göre, ben-ben olmayan ya da kişi-kişi olmayan karşıtlığı varsayımından hareketle Tanrısal kişiliğin reddedilmesi kabul edilemez. Çünkü bir kavramın

Of The Laity In Evangelical Protestantism, yay. Routledge, London, UK, 2002, s. 247.

³⁵ Bowne, *Theory Of Thought And Knowledge*, American Book Company, New York, USA, 1897, s. 306.

³⁶ Bkz. Bowne, *Theism*, ss. 168-169; *Personalism*, ss. 265-266.

³⁷ Bowne, *Theism*, s. 150.

³⁸ Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 128.

³⁹ Bowne, *Metaphysics*, s. 116.

⁴⁰ Bkz. Bowne, *Philosophy of Theism*, s. 129.

⁴¹ Bowne, *Theism*, s. 171.

⁴² Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

⁴³ Paul Tillich; *Systematic Theology*, vol. 1, ss. 244-245.

anlamli olabilmesi için diğ erinden bağımsız pozitif bir anlamının olması gerekir. Ancak ben-olmayan, anlamı beni inkâr etmekten ibaret ve pozitif bir içerikten yoksun olan salt bir değıllemidir. Bu durumda “ben ve ben-olmayan” meselesinde, ben, pozitif kavramdır. Ben, doğrudan doğruya tecrübe eden kişidir ve ben-olmayan yalnızca zihinsel temsillerin ve sunumların bir toplamıdır ya da benin bilinçte kendisinin nesnesi olarak kendisinin karşısında yerleştirdiği şeydir.⁴⁴ Bu nedenle kişiliğ in veya özbilincin imkânı hiçbir şekilde tözsel bir ben olmayan ya da kişi-olmayan varlığına bağılı değildir.⁴⁵ Kişiliğ in ya da özbilincin imkânı, öznenin kendi hallerini, düşüncelerini vb.ni kendisinin olarak anlama yeteneğine bağılıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın nesnelere dair bilinci ve onları bilmesi de, kendi hallerine, düşüncelerine dair bir bilinçtir ve onları bilmez. Tanrı kendisini bilir ve bu yolla kendisini nesnesi haline getirir ya da kozmik faaliyeti aracılığıyla nesnelere kendisine verir. Tanrı bu nedenle, kendisinin nesnesi olarak kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz.⁴⁶ Bowne'un bu görüşlerinden, düşünürün, Tanrı'nın ilminden ve iradesinden bağımsız bir nesnelere dünyası olamayacağı için, nesnelere dünyasının ben-olmayan veya kişi-olmayan olarak nitelendirilip, söz konusu ben-olmayan ya da kişi olmayanın Tanrı'ya kısıtladığı iddia edilemeyeceği kanısında olduğu anlaşılmaktadır.

Bowne'un anlayışına göre kişiliğ in “ben-ben olmayan ya da kişi-kişi olmayan karşıtlığı”nı içermesinden ötürü Tanrı'ya atfedilemeyeceği tezi, kendisinin mantıksal bir sonucu ve devamı olan, “kişiliğ in sonsuzluk kavramıyla bağdaşmadığı, bu yüzden kişi olduğu takdirde Tanrı'nın sonsuzluğunu kaybedeceği” iddiasını doğurmaktadır. Meselâ Bowne'un çağdaşlarından Tolstoy, daha önce de aktardığımız üzere, “*ben'in bir ben-değ il'i içermediğini, bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfetmenin O'nun bir ben değ il'i yani bir sınırı kabul ettiğini söylemek anlamına geleceğini, bu durumda da, kendisinin dışında varlık bulunduğu için Tanrı'nın artık 'En Büyük Bütün' yani 'Sonsuz' olamayacağı*”nı ileri sürmektedir.⁴⁷

Bowne, kişi olduğu takdirde Tanrı'nın sonsuzluğunu kaybedeceği iddiasında bir anlam çarpıtması olduğu görüşündedir. Bu iddiadaki çarpıtma, Sonsuz'a “sayısal bir bütün” anlamının yüklenmesidir.⁴⁸ Tanrı'nın sonsuzluğ una “sayısal bütünlük” anlamının yüklenmesi, Sonsuz'un, *her şeyi kuşatan ve kendisinin haricinde hiçbir şeyin var olmadığı bir varlık* olarak tasavvur edilmesine yol açmaktadır. Ancak düşünürün bakış açısına göre, gerçek Sonsuz kendisinden başka bir varlığ in bulunmadığı en büyük sayısal bütün yani herşey değildir. Bu anlamdaki *sayısal bütün*, düşüncemizin dışında bir şeyi temsil etmeyen tamamen akılsal bir üründür. Tanrı'nın Sonsuz olması; Tanrı'nın, kendileriyle sınırlı olmaksızın sonlu varlıkların ve sonlu varlıkların sınırlarının bağımsız kaynağı olması anlamına gelir. Sonsuz yalnızca şeylerin bağımsız ilk sebebi ve gerekçesi anlamına gelir. Bu anlamda sonsuz ve ilk sebep kavramları arasında uyumsuzluk yoktur ve karşılıklı olarak birbirlerini ima ederler hatta aynı şeyin farklı görünümüdürler.⁴⁹

Kişiliğ in sonsuz kavramıyla ters düşmesinden dolayı Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiğini ileri süren felsefecilerin yanısıra, Tanrı'ya kişilik atfetmenin Tanrı'nın sonsuzluğ una zarar vermeyeceğini düşünen ve bu konuda Bowne'u destekleyen felsefeciler de vardır. Örneğ in Arthur E. Murphy'e göre, Bowne'un Tanrı tasavvurunun kişilik sahibi bir Tanrı'ya ortaya koyması, Tanrı'nın sonsuzluğ una herhangi bir kısıtlama getirmez çünkü onun tanımladığı şekliyle kişi olmak basitçe, kendisinin ve faaliyetlerinin bilgisine sahip olmak ve kendisini kendisine ait bu bilgiye (self-knowledge) göre belirlemek demektir.⁵⁰ Bowne'un felsefi takipçilerinden Martin Luther King de, “insan kişiliğ inin” sınırlı olduğunu ama tam ve mükemmel haliyle kişiliğ in kısıtlılıkla bir ilgisinin olmadığını savunur. Aksine, başka hiçbir terimin kişilikten daha çok Mutlak'a uygulanabilir ve Onunla bağdaşabilir olmadığını söyler.⁵¹

Bowne'un anlayışına göre kişiliğ in kısıtlılık anlamına geldiği için Tanrı'ya atfedilemeyeceğini savunan tezler, insan kişiliğ i için geçerli olan kısıtlılıkların Tanrı'nın kişiliğ ini de sınırlandırdıkları yanılığ ından kaynaklanır. Bu yanılığ ın temelinde de kişiliğ in antropomorfik olduğu zannı yatar. Dinsel kavramları anlaşılır kılmak amacıyla söylemlerini her zaman bedensel ve mekânsal tasvirlerle süsleyen antropomorfik anlayış, avamî düşünce

⁴⁴ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 130, *Theism*, ss. 165-166.

⁴⁵ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 131; *Theism*, s. 166.

⁴⁶ Bowne, *Philosophy Of Theism*, s. 131, 129; *Theism*, s. 166.

⁴⁷ Urhan; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliğ i*, s. 105.

⁴⁸ Bowne, *Theism*, s. 163.

⁴⁹ Bowne, *Philosophy of Theism*, ss. 135-137, *Theism*, ss. 163-164; ayrıca bkz. *Metaphysics*, s. 116.

⁵⁰ Arthur E. Murphy; *Men and Movements in American Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, 1952, ss. 203-204.

⁵¹ Rufus Burrow; *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King, Jr.*, yay. University Of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 2006, s. 94; ayrıca bkz. Bowne, *Theism*, ss. 167-168.

tarzının mahsûlü olup kişiliğin bedensellikle karıştırılmasından kaynaklanır.⁵² Kişilik kavramını Tanrı'ya atfetmenin antropomorfizme yol açacağına zannedilmesi; hem kişilik hem de antropomorfizm kavramlarının tanım ve muhtevaları hakkındaki yanlış bilgidir. Kaynaklanır.⁵³ Maddesellik, mekânsallık, bedensellik ve bedenselliğe ait kısıtlılıklar kişiliğin değil, antropomorfizmin muhtevalarını oluşturur.⁵⁴ Kişilik; antropomorfizmdeki anlayıştan farklı olarak oldukça soyut bir anlama sahiptir. Nitekim insan bu nedenle, asıl kişiliği içerisinde Tanrı kadar tasvir edilemez ve şekilsizdir. Kişiliğin asıl anlamı; bireysel özgünlük (selfhood), kendisinin bilincinde olma, kendi kendini yönetme yani irade (self-control) ve bilme gücüdür. İster sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlık kişilik sahibidir; çünkü bu terimin başka bir anlamı yoktur.⁵⁵ Kişilik kavramı, bedensellik ya da bağımlı sınırlılığa dair hiçbir ima taşımadığı için, antropomorfizme yöneltilen eleştirilere muhatap olmamalıdır.⁵⁶

Düşünürce göre, kendini bilme ve irade yetilerine sahip olduğu için Tanrı'nın yanısıra insan da kişilikli bir varlık olmakla birlikte, Tanrı'nın kişiliğiyle insanın kişiliğinin bütünüyle aynı olduğu iddia edilemez. Kişilik; tam yani mükemmel kişilik ve sonlu ya da eksik kişilik olmak üzere iki ayrı kategori halinde ele alınmalıdır. Bu ayrıma göre tam/mükemmel kişilik yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı açısından mümkündür. Tanrı, kusursuz bir şekilde kendisini yönetir ve kusursuz bir şekilde kendisini bilir. Mükemmel ve eksiksiz kişiliğin şartları olan mutlak ilim ve irade, yalnızca bütün şeylerin kendisine bağımlı olduğu Mutlak ve Sonsuz Varlık'ta bulunabilir. Sonlu kişilik ise insanoğluna mahsustur.⁵⁷ Beşerî kişiliğin sonlu ve eksik olması; insanın, sonlu bir varlık olmasından ötürü var olabilmek ve varlığını sürdürürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olmasından kaynaklanır.⁵⁸ Bu zorunlu bağımlılığı ve boyun eğmesi nedeniyle insanoğlunun her zaman kusurlu ve eksik bir kişiliği vardır. İşte insanlara özgü olan bu sonlu kişilik, Tanrı'nın kişiliğinin en zayıf ve en soluk bir kopyasından ibarettir.⁵⁹

Bowne, antropomorfizmden sakınabilmek için, Tanrı hakkında düşünürken ve konuşurken kendi beşerî kişiliğimizin kesinlikle kişilik kavramının zarurî öğeleri olmayan kısıtlılıklarını ve kusurlarını Tanrı'ya transfer etmekten kaçınmamız gerektiği görüşündedir. Bu doğrultuda, Tanrısal kişilik kavramının temel öğeleri olarak sadece, bireysel özgünlüğün, bilginin, gücün ve iradenin mükemmelliğini düşünmemizi tavsiye eder.⁶⁰

Bowne'un, kişiliği mükemmel ve sonlu ya da eksik kişilik olarak sınıflandırıp, mükemmel kişiliğin yalnızca Tanrı'da bulunduğu ve insana özgü sonlu kişiliğin Tanrı'nın kişiliğinin soluk bir imajı olduğu düşüncesi, hocası Rudolph Hermann Lotze'un görüşüdür. Nitekim Lotze da, kişiliği mükemmel ve eksik kişilik diye ikiye ayırmaktadır. Lotze'a göre mükemmel kişilik sonsuzdur, sonlu varlık eksik bir biçimde sonsuz varlık olan Tanrı ise tam anlamıyla kişidir. Mükemmel kişilik sadece Tanrı'da bulunur, bu kişiliğin tüm sonlu akıllarda o akıllara paylaştırılmış solgun kopyaları vardır.⁶¹

Bizim gözlemimize göre Bowne'un Tanrı'nın kişiliği ile insanın kişiliği arasındaki münâsebet hakkındaki görüşlerinin itiraza açık bazı yönleri bulunmaktadır. Bowne'un bu konudaki düşüncelerinin temelinde, hem Tanrı hem de insan için geçerli olan ve ontolojik içeriği bakımından benzerlik arzeden ortak bir kişilik kavramının mevcut olduğu varsayımının yer aldığı anlaşılmaktadır. Düşünürün, "ister sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlığın kişilik sahibi olduğunu, çünkü bu terimin başka bir anlamı olmadığını"⁶² ve beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin zayıf ve soluk bir kopyası olduğunu"⁶³ savunması bu tesbitimizi doğrulamaktadır.

⁵² Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Philosophy Of Theism*, s. 128; *Metaphysics*, 1898, ss. 115-116.

⁵³ Bowne, *Personalism*, ss. 266-267; *Theism*, s. 162.

⁵⁴ Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Metaphysics*, 1898, ss. 115-116.

⁵⁵ Bowne, *Personalism*, s. 266.

⁵⁶ Bowne, *Theism*, ss. 161-162; *Philosophy Of Theism*, s. 128; *Metaphysics*, 1898, s. 116.

⁵⁷ Bowne, Borden Parker; *Studies In Theism*, yay. Phillips and Hunt, New York, USA, 1879, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

⁵⁸ Bowne, *Philosophy of Theism*, ss. 133-134, *Theism*, s. 168.

⁵⁹ Bowne, *Studies In Theism*, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

⁶⁰ Bowne, *Personalism*, ss. 266-267.

⁶¹ Burrow, *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King*, s. 75; ayrıca bkz. Urhan, *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, s. 105.

⁶² Bowne, *Personalism*, s. 266.

⁶³ Bowne, *Studies In Theism*, s. 275; *Philosophy of Theism*, ss. 132-134; *Theism*, ss. 167-168; *Metaphysics*, 1898, s. 118.

Ancak kanaatimizce, Bowne'un yukarıda naklettiğimiz bazı görüşleri arasında tezat bulunmaktadır. Meselâ Bowne'un "insanın kişiliğinin sonlu ve eksik, Tanrı'nın kişiliğinin tam yani mükemmel"⁶⁴ ve "beşerî kişiliğin Tanrısal kişiliğin solgun bir kopyası olduğu"⁶⁵ iddiaları; düşünürün hem ilâhî hem de beşerî kişiliği, aralarında mukâyese yapılacak ölçüde anlaşılabilir bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda Bowne'un, bir taraftan Tanrı'nın mutlak aklının ve iradesinin yapısını oldukça gizemli ve anlaşılmaz bulurken,⁶⁶ diğer taraftan Tanrısal kişiliği yani Tanrısal akıl ve iradeyi beşerî kişilikle kıyaslayıp aralarında yapısal bir benzerlik olduğunu iddia etmesi bir çelişki gibi gözükmemektedir. "Eğer ilâhî kişilik çok gizemli ve anlaşılmaz ise, beşerî kişiliğin nasıl bu esrarengiz ve anlaşılmaz olan ilâhî kişiliğin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğundan bu kadar emin olabiliyoruz?" sorusuna Bowne'un felsefesinde tatmin edici bir cevap bulabilmemiz mümkün değildir. Bowne'un böyle bir tutarsızlığa düşmemesi için; ya insanın kişiliğinin Tanrı'nın kişiliğinin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğunu öne sürmekten vazgeçmesi ya da Tanrı'nın akıl ve iradesinin bir ölçüde anlaşılabilir olduğunu kabul etmesi gerekirdi.

Bu itirazımızla bağlantılı olarak şu sorular da sorulabilir: Tanrı hakkında hiçbir duyuşsal algıya ve empirik bilgiye sahip olmadığımızı göre, Tanrı'nın kişiliğinin insanın kişiliğinin sonsuz ve mükemmel şekli, beşerî kişiliğin de Tanrı'nın sıfatlarının eksik ve sonlu şekli olduğu tezinin yerini alabilecek başka bir görüş yok mudur? Beşerî kişiliğin Tanrı'nın kişiliğinin solgun kopyası olduğu görüşünü alternatifmiş gibi takdim etmek, felsefi açıdan bir zorunluluk mudur? Bizim gözlemimize göre, bizi böyle düşünmeye mecbur edecek bir durum söz konusu değildir. Pekâlâ "beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin sonlu ve eksik şekli yahut kopyası olduğu" tezi kadar beşerî kişiliğin Tanrısal kişilikten mahiyet itibarıyla tamamen farklı olduğu, aralarında yapısal bir benzerlik olmadığı tezi de makul bir şekilde savunulabilir.

Kanaatimizce zikrettiğimiz alternatif tez doğrultusunda şu görüşlerin öne sürülmesi de mümkündür: Tanrı'nın kişiliği ve dolayısıyla da kişiliğini oluşturan ilim vb. sıfatları ile insanın kişiliği ve kişiliğini teşkil eden sıfatları arasında derece veya düzey farkı değil mahiyet farkı vardır. Tanrısal sıfatlarla beşerî sıfatların taalluk ettiği alan arasında kısmî bir kesişme olması, ilâhî sıfatların doğasının beşerî sıfatların doğasıyla aynı olup, aradaki farkın sadece bir tür derece farkından ibaret olduğunun zannedilmesine yol açmaktadır. Halbuki Tanrısal sıfatlar ile beşerî sıfatlar ve Tanrısal kişilikle beşerî kişilik arasında yapısal bir benzerlik olmadığı düşüncesinden hareketle, ontolojik ya da yapısal benzerlik zannedilen hususun aslında zihinsel bir illüzyondan kaynaklandığı, benzerliğin yalnızca Tanrısal ve beşerî sıfatların taalluk ettikleri yani kendilerine konu edindikleri nesnelere dünyası arasındaki bir benzerlik ve kesişmeden ibaret olduğu da savunulabilir. Meseleyi Tanrı'nın ve insanın kişiliğini oluşturan sıfatlardan ilim sıfatı çerçevesinde izah edecek olursak, biz insanların ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların, Tanrı'nın ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların bir kısmıyla aynı olduğu tesbitinde, bizim ilmimizin Tanrı'nın ilminin yapısal bakımdan benzeri, eksik hali ya da kopyası olduğunu düşünmemizi zorunlu kılacak bir sebep mevcut değildir.

SONUÇ

Tanrı'nın bir kişi olarak kabul edilip edilemeyeceği problemine temas eden çağdaş teist düşünürlerin görüşleri incelendiğinde; Tanrı'nın kişi olup olmadığının bilinmeyeceği görüşü, Tanrı'nın kişi olmadığı ve bu nedenle Tanrı'ya kişilik atfedilmemesi gerektiği tezi ve Tanrı'ya kişilik atfedilmesinin gerekli olduğu fikri olmak üzere üç ana eğilimin var olduğunu söylememiz mümkündür. Bowne, yeter-sebeplere ilkesini sorgulayarak hem kişi olmayan varlıklara hem de kişilere ancak kişilikli bir varlığın sebep olabileceği ve bu yüzden en yüce sebep olan yaratıcı Tanrı'nın kişilikli olması gerektiği sonucuna vardığı için Tanrı'ya kişilik atfedilmesini gerekli gören felsefeciler grubunda yer almaktadır.

Bowne'a göre kendini bilme ve irade niteliklerine sahip olan varlıklar yani Tanrı ve insan kişiliktir. Tanrı'nın kişilikli olması, Onun kendisini ve faaliyetlerini bilip belirlediği ve yönettiği anlamına gelir. Bowne'un felsefesinde Tanrı'nın "zekâ sahibi olması"yla "kendisini bilmesi" aynı anlama gelir. "Tanrı'nın kendisini bilmesi" ise; -kişilikli bir varlığın kendisini bilmesi, hem kendisini hem de nesnelere bilmesi anlamına geldiğinden- Tanrı'nın yalnızca kendisini değil, kendi zatıyla birlikte tüm varlığı da bilmesi anlamına gelir. Ancak Tanrı'nın

⁶⁴ Bowne, *Theism*, ss. 167-168.

⁶⁵ Bowne, a.g.e., s. 168.

⁶⁶ Bowne, a.g.e., s. 171.

kişiliğini oluşturan mutlak aklının yapısı ve zamansız mutlak iradesinin mahiyeti, bizim açımızdan oldukça gizemli ve anlaşılmazdır.

Bowne'un anlayışına göre, mutlak olan Tanrı'nın kişiliğine karşı öne sürülen itirazlar, insan kişiliği için geçerli olan kısıtlılıkların Tanrı'nın kişiliğini de sınırlandırdıkları yanlışından kaynaklanır. Bu yanlışın temelinde de beşerî kişilikle Tanrısal kişiliğin tamamen aynı olduğu zannı yatar. Halbuki kişilik; tam yani mükemmel kişilik ve sonlu ya da eksik kişilik olmak üzere iki ayrı kategori halinde ele alınmalıdır. Bu ayrıma göre mükemmel kişilik yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı açısından mümkündür. Mükemmel ve eksiksiz kişiliğin şartları olan mutlak ilim ve irade, yalnızca bütün şeylerin kendisine bağımlı olduğu Mutlak ve Sonsuz Varlık'ta bulunabilir. Sonlu kişilik ise insanoğluna mahsustur. Düşünürü göre beşerî kişiliğin sonlu ve eksik olması; insanın, var olabilmek ve varlığını sürdürürebilmek için Tanrı'ya muhtaç olmasından kaynaklanır. İnsanlara özgü bu sonlu kişilik, Tanrı'nın kişiliğinin en zayıf ve en soluk bir kopyasından ibarettir.

Bizim gözlemimize göre Bowne'un Tanrı'nın kişiliği ile insanın kişiliği arasındaki münâsebet hakkındaki görüşlerinin itiraza açık bazı yönleri bulunmaktadır. Bowne'un bu konudaki düşüncelerinin temelinde, hem Tanrı hem de insan için geçerli olan ve ontolojik içeriği bakımından benzerlik arzeden ortak bir kişilik kavramının mevcut olduğu varsayımının yer aldığı anlaşılmalıdır. Düşünürün, “ister sonlu ister sonsuz olsun, bilgiye sahip olan, kendisinin bilincinde olan ve iradesi olan herhangi bir varlığın kişilik sahibi olduğunu, çünkü bu terimin başka bir anlamı olmadığını” ve beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin zayıf ve soluk bir kopyası olduğunu” savunması bu tesbitimizi doğrulamaktadır.

Ancak kanaatimizce, Bowne'un, bir taraftan Tanrı'nın mutlak aklının ve iradesinin yapısını oldukça gizemli ve anlaşılmaz bulurken, diğer taraftan Tanrısal kişiliği yani Tanrısal akıl ve iradeyi beşerî kişilikle kıyaslayıp aralarında yapısal bir benzerlik olduğunu iddia etmesi bir çelişki gibi gözükmektedir. “Eğer ilâhî kişilik çok gizemli ve anlaşılmaz ise, beşerî kişiliğin nasıl bu esrarengiz ve anlaşılmaz olan ilâhî kişiliğin eksik hali ve solgun bir kopyası olduğundan bu kadar emin olabiliyoruz?” sorusuna Bowne'un felsefesinde tatmin edici bir cevap bulabilmemiz mümkün değildir.

Bizim düşüncemize göre, Tanrı hakkında hiçbir duyusal algıya ve empirik bilgiye sahip olmadığımız için, Tanrı'nın kişiliğinin insanın kişiliğinin sonsuz ve mükemmel şekli, beşerî kişiliğin de Tanrı'nın kişiliğinin eksik ve sonlu şekli olduğunu savunmanın zorunlu olduğu iddia edilemez. Pekâlâ “beşerî kişiliğin ilâhî kişiliğin sonlu ve eksik şekli yahut kopyası olduğu” tezi kadar beşerî kişiliğin Tanrısal kişilikten mahiyet itibarıyla tamamen farklı olduğu, aralarında yapısal bir benzerlik olmadığı tezi de makul bir şekilde savunulabilir. Bu çerçevede, Tanrısal sıfatlar ile beşerî sıfatlar ve Tanrısal kişilikle beşerî kişilik arasında yapısal bir benzerlik olmadığı düşüncesinden hareketle, ontolojik ya da yapısal benzerlik zannedilen hususun aslında zihinsel bir illüzyondan kaynaklandığı, benzerliğin yalnızca Tanrısal ve beşerî sıfatların taalluk ettikleri yani kendilerine konu edindikleri nesnelere dünyası arasındaki bir benzerlik ve kesişmeden ibaret olduğu da savunulabilir. Meseleyi Tanrı'nın ve insanın kişiliğini oluşturan sıfatlardan ilim sıfatı çerçevesinde izah edecek olursak, biz insanların ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların, Tanrı'nın ilim sıfatının taalluk ettiği yani bildiği varlıkların bir kısmıyla aynı olduğu tesbitinde, bizim ilmimizin Tanrı'nın ilminin yapısal bakımdan benzeri, eksik hali ya da kopyası olduğunu düşünmemizi zorunlu kılacak bir sebep mevcut değildir.

Kaynaklar

- ALLEN**, Gay Wilson; *Walt Whitman Handbook*, yay. Packard, Chicago, USA, 1946.
- ATEŞ**, Mustafa; *Borden Parker Bowne'un Tanrı Anlayışı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE'nde hazırlanmış doktora tezi, Konya, 2019.
- AYDIN**, Mehmet; *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1987.
- BOWNE**, Borden Parker; *Metaphysics*, yay. Harper and Brothers, New York, USA, 1898.
- BOWNE**, Borden Parker; *Personalism*, yay. Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York, USA, 1908.
- BOWNE**, Borden Parker; *Philosophy of Theism*, yay. Harper And Brothers, New York, USA, 1887.
- BOWNE**, Borden Parker; *Studies In Theism*, yay. Phillips And Hunts, New York, USA, 1879.
- BOWNE**, Borden Parker; *Theism*, yay. American Book Company, London, 1902.
- BOWNE**, Borden Parker; *Theory Of Thought And Knowledge*, American Book Company, New

York, 1897.

BRADLEY, Francis Herbert; *Appearance And Reality*, yay. George Allen & Unwin Ltd., London, England, 1916.

BRADLEY, Francis Herbert; **ALLARD**, James W.; **STOCK**, Guy; *Writings on Logic and Metaphysics*, yay. Clarendon Press, Oxford, UK, 1994.

BRIGHTMAN, Edgar Sheffield; "Personalism Including Personal Idealism"; *A History Of Philosophical Systems*, Ferm, Vergilius, yay. Philosophical Library, New York, 1950.

BROWN, Stuart; **COLLINSON**, Diané; **WILKINSON**, Robert; *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, yay. Routledge, London, UK, 1998.

BURROW, Rufus; *God And Human Dignity; The Personalism, Theology And Ethics Of Martin Luther King, Jr.*, yay. University Of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, USA, 2006.

DORRIEN, Gary; *The Making of American Liberal Theology; Imagining Progressive Religion: 1805-1900*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2001.

FERM, Vergilius; *An Encyclopedia Of Religion*, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945.

GONZALÉZ, Justo L.; *Essential Theological Terms*, yay. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2005.

HARTSHORNE, Charles; "God as Personal", *An Encyclopedia of Religion*, Ferm, Vergilius; yay. Philosophical Library, New York, USA, 1945.

HARTSHORNE, Charles; Reese, William L.; *Philosophers Speak Of God*, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1953.

KNUDSON, Albert Cornelius; *The Religious Teaching Of The Old Testament*, yay. Abingdon Press, New York, USA, 1918.

LOVEGROVE, Deryck W.; *The Rise Of The Laity In Evangelical Protestantism*, yay. Routledge, London, 2002.

MCMURRIN, Sterling M.; *Religion, Reason And Truth; Historical Essays In The Philosophy Of Religion*, yay. University Of Utah Press, Salt Lake City, USA, 1982.

MURPHY, Arthur E.; *Men and Movements in American Philosophy*, yay. Prentice Hall, New York, USA, 1952.

RUNES, Dagobert David; *The Dictionary Of Philosophy*, yay. Philosophical Library, New York, USA, 1942.

SAHAKIAN, William S.; *Felsefe Tarihi*, İngilizce'den çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997.

SCHNEIDER, Herbert W.; *A History Of American Philosophy*, yay. Columbia University Press, New York, USA, 1946.

TILLICH, Paul; *Systematic Theology*, vol. 1, yay. The University Of Chicago Press, Chicago, USA, 1973.

URHAN, Veli; *Fransız Personalizmi'nde Tanrı'nın Kişiliği*, DEÜ İlahiyat Fakültesi'nde haz. basılmamış doktora tezi, İzmir, tarihsiz.

WIEMAN, Henry Nelson; *Religious Experience And Scientific Method*, yay. Macmillan, New York, USA, 1926.

Borden Parker Bowne's Approach to the Problem of the Personality of God

Abstract

When the ideas of the contemporary theist thinkers observed who deal with the problem that if God can be accepted as a person or not, it is possible for us to say that there are three main viewpoints as the view that it cannot be known if God is a person or not, the apprehension that God is not a person and therefore personality should not be ascribed to God and the idea that it is necessary to attribute personality to God.

Because Borden Parker Bowne (1847-1910) who was the founder of the philosophy school of Boston Personalism thinks that the beings who have the attributes of self-knowing and self-control, namely God and man are personal, and the beings which don't have at least one of these attributes are not personal; He is among the philosophers who consider to ascribe to God personality necessary. According to Bowne, God's being personal means that He knows, determines and directs Himself and His activities.

According to Bowne's comprehension, the objections which are asserted against God's personality arise from the delusion that the limitations which are peculiar to human personality restricts also the absolute personality of God. The supposition that human personality and God's personality are the same, underlies this delusion. But personality must be regarded as two separate categories one of which is perfect that is complete personality and the other of which is finite that is incomplete personality. According to this disjunction, perfect personality is peculiar to only God who is an Infinite being. The absolute knowledge and self-possession which are necessary to perfect personality can be found only in the absolute and infinite being upon whom all things depend. But finite personality is peculiar to mankind. The finiteness and incompleteness of the human personality arise from the dependence of human upon God to come into being and to exist. This finite personality of man is the feeblest and faintest image of God's personality.

But in our opinion, because we don't have any sensorial perception and empirical knowledge about God, it cannot be alleged that to assert the claim that God's personality is the infinite and perfect form of human personality and human personality is the incomplete and finite form of God's personality is necessary. For this reason, the thesis that "human personality is entirely different from Divine personality with regard to its nature and there is no structural similarity between them" can be defended reasonably and equally at least as the thesis that "human personality is the feeblest and faintest image of God's personality that is man's personality is the finite and incomplete form of God's personality". In this context, it can be asserted that as a result of a mental illusion, the bearing of both Divine and human attributes on the same world of objects cause the supposition that there is an ontological and structural similarity between the attributes and personalities of God and man.

Keywords: Borden Parker Bowne, God, Personality, Self-Consciousness, Self-Control.

Tarih Okumalarında Yaşanan Sapmalar ve İhmal Edilen Gerçeklik Olarak Sünnetullah

The Deviations in History Readings and Sunnetullah (Divine Law) as Neglected Reality

Mücahit YÜKSEL^a

^a Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
e-Posta: myksl_42@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-2958-7813/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	20.01.2019
Kabul Tarihi:	24.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

İnsanları ve cinleri kendisine kulluk etmeleri için yaratan Allah Teâlâ, ilk insan ve peygamber olan Hz. Adem'den son peygamber olan Hz. Muhammed'e kadar gönderdiği elçiler vasıtasıyla mesajlarını kullarına ulaştırmıştır. Allah Teâlâ, kulluk serüveninin geçeceği mekân olan yeryüzünü de insanların yaşamasına uygun şekilde yaratmıştır. Ayrıca Yüce Allah, kıyamete kadar sürecek olan dünya hayatında insanların yaşamını kolaylaştırmak ve verecekleri kararlarda analiz edip çıkarımda bulunmalarını sağlamak için bazı yasalar koymuştur. Tüm zamanlar için değişmez nitelikte olan bu yasaların doğru şekilde öğrenilip dikkate alınması durumunda insanlık sağlıklı kararlar alarak, iki dünyada da mutlu olmanın yollarını bulacaktır. Bu noktada tarih ilminin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira insanlığın zaman içerisinde geçirdiği serüvenleri inceleyen tarih ilmi sayesinde önceki nesillerin hayatlarını, doğrusuyla ve yanlışıyla öğrenme imkânı olacaktır. Ancak bu noktada doğru çıkarım yapılabilmesi için, tarih ilminden faydalanırken sünnetullah adı verilen evrensel yasaların da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bugün bakıldığında Müslümanların tarih anlayışının, Batı'nın maddeci anlayışından etkilendiği görülmektedir. Bunun sonucu olarak da İslâm tarihi, sünnetullah ihmal edilerek yanlış bir metotla ele alınmaktadır. Bu makalede, tarihî olayların incelenmesinde düşülen önemli bir hata olarak sünnetullah'ın ihmal edilmesi ve bu ihmalin doğurduğu sorunlar ele alınmaktadır. Zira bu, yanlış yorumların düzeltilmesi ve İslâm dünyasının sorunlarının çözülmesi noktasında geleceğe dair doğru çıkarımların yapılması için büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sünnetullah, Determinizm, Mucize, İrade.

Giriş

İslam tarihine, geçirdiği evreler ve süreçler çerçevesinde geniş bir şekilde bakıldığında sebepler ve sonuçlar arasında güçlü bir bağın olduğu anlaşılacaktır ki bu sünnetullah'tır.¹

Bu çerçevede bakıldığı zaman bugün Müslümanların geri kalmalarının, ilahî mesajı unutup Rabbanî sünnetleri ihmal etmelerinin bir sonucu olduğu görülecektir.²

Bu noktada takip edilmesi gereken yöntem, bu sünnetleri doğru bir şekilde analiz ederek geleceğe dair tutarlı yorumlar yapmaktır. Zira İslâm'ın tarih yorumu³, iki zıt aşırılığı

¹ İmâdüddin Halil, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahim Şen (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2011), s. 39.

² Ali Muhammed Sallâbî, *Siyer-i Nebî*, 2. Baskı, çev. Mustafa Kasadar, Sadullah Ergin, Şerafeddin Şenaslan (İstanbul: Ravza yayınları, 2012), I, 11.

³ İslâmî yorum ile kastedilen husus, Nassları (Kur'an ve Hadis) referans alarak yapılan tarih yorumudur. Bu noktada, tarihî olayları değerlendirirken, vahyin önemine vurgu yapılmaktadır.

temsil eden materyalist⁴ ve liberalist⁵ tarih yorumlarının arasında dengeli bir yoldur. Söz konusu tarih yorumları, seküler bir bakış açısıyla hayatı ele alan ve onu Allah'tan uzak bir şekilde incelemeye çalışan yorumlardır.⁶ İslâm'ın tarih yorumu ise yaratan ile yarattıkları arasındaki ilişkilerde Allah'ın koymuş olduğu kanunları kabullerden kaynaklanmaktadır.⁷

Bu sebeple insanın hayattaki başarı ve mutluluğunda, sünnetullah ismiyle anılan genel yasaları bilmenin ve buna uygun olarak yaşamanın önemi reddedilemez.

1. Sünnetullah Kavramı

(سُنَّ) fiili; bıçağı bilemek, mızrağa demirini geçirmek, taş veya dişi cilalayıp parlatmak, kanun koymak, yolda yürümek, deve sürüsü gütmek, bir şeyi izah ve tasvir etmek, toprağa su dökmek, bir şeyi biçimlendirmek ve âdet olarak bir şey ortaya çıkarmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.⁸

Çoğulu *Sünen* olan *Sünnet* kelimesi de; yüzün görünen ön kısmı, tabiat, huy, siret, yol, gidişat, davranış, durum ve şeriat anlamlarına gelmektedir.⁹ (سُنَّ) fiilinin; dökmek, yontmak, sivriltmek ve sürmek gibi anlamlara gelen türevlerinde “süreklilik” karakterini görmek mümkündür. *Sünnet*'in, “işlek yol” anlamında kullanılmasında da bu karakterin baskın rolü hissedilmektedir.¹⁰ Sünnet kelimesi, Yüce Allah'a izafe edilerek “Bu sünnetullah'tır” denildiği zaman O'nun hükmü, emri ve nehyi kastedilir.¹¹

Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere sünnetullah, Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamına gelmektedir.¹² Sonuç olarak sünnet; orijinal, sürekli ve iyi ya da kötü belli bir standarda oturmuş davranış biçimidir.¹³

Sünnetullah terimi, günümüze kadar her dönemde geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur. Bu sebeple Kur'an dışı alanda birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu kapsamda Sünnetullah kavramı, tabiat kanunlarının Kur'an'daki ismi olarak da kullanılmıştır.¹⁴ Ayrıca sünnetullah'ın değişmezliği ilkesi ile mucizelerde yaşanan değişim durumunu telif etmek için, tabiat kanunlarına “âdetullah” deme yoluna gidilmiştir.¹⁵

2. Tarih Okumalarında Yaşanan Sapmalar

Müslüman dünyası, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarından itibaren yaşadığı gerileme ve buna paralel olarak Batı dünyasında gördüğü ilerlemenin neticesinde zihin dünyasında yılgınlık yaşamaya başlamış ve bu durum karşısında içine girdiği kompleksin etkisiyle, kültürel özellik ve tarihî geçmişleri göz ardı ederek kendi sorunlarını ve çözüm yollarını batılı yöntemlerde aramıştır. Bu çerçevede, madde ağırlıklı bir perspektifin kendisini yoğun olarak hissettirdiği bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bunun neticesi olarak da İslâmî yorumun eksikliğinden kaynaklanan yanlış tespitlere gidilebilmektedir.

İslâmî yorumun ihmalî ile yapılan bu okumalarda düşülen hataları temel olarak, birbirine zıt iki uç nokta şeklinde özetlemek yanlış olmayacaktır. Bu uç noktaların ihtiva ettiği

⁴ K. Marx ve F.Engels tarafından kurulan Tarihsel materyalizm, tarihin, sosyal ve ekonomik gelişimin diyalektik yasaya göre gerçekleştiğini iddia eden felsefi akımdır. Bu akıma göre, sadece ekonomik olgular değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel olgular da toplumdaki üretim biçiminin bir sonucudur ve bu süreçlerde temel belirleyici unsur ekonomidir. (Arslan Topakkaya, “Tarihsel materyalizm ve diyalektik”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 27, Yıl: 2009/2, s. 66.)

⁵ Her açıdan birey temelli bir görüş olan liberalizmi diğer öğretilerden ayıran şey de bireysel özgürlüğe yaptığı vurgudur. Özgürlüğün öznesi olarak, birey olan insan görülmektedir; insanı insan yapan şey de onun özgürlüğüdür. İnsanlar eylemleri yine kendi kapasiteleri ile belirledikleri amaçlar doğrultusunda yaparlar. (Ali Ekmeçci, *Liberal birey, toplum ve siyaset anlayışlarının eleştirisi olarak komüniteryen düşüncenin temel argümanları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 7.)

⁶ Muhammed Kutub, *İslâmî Tarih Yorumu*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka yayınları, 2013), s. 20.

⁷ Kutub, *İslâmî Tarih Yorumu*, 14.

⁸ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahil'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Mısır: t.y.), III, 2139; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî es-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Dâru'l-Hidâye), V, 243; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414h.), XIII, 220-228; Fahreddin er- Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2. Baskı (Tahran: t.y.), IX, 11.

⁹ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Tahir Ahmedez-Zâvî (1963), II, 409; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 224.

¹⁰ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an ifadesinin kavramlaşması*, 4. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s. 41.

¹¹ Muhammed b. Ahmed el-Herevî, İbnü'l-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2001), XII, 213; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 225; Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, XXXV, 231; Sa'dî Ebû Habib/Hubeyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 2. Baskı (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), s.184.

¹² İlyas Çelebi “Sünnetullah”, *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, 159.

¹³ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 43.

¹⁴ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 31.

¹⁵ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 52.

alt başlıklar ise aşağıda tasnif edildiği şekliyle ele alınacaktır.

2.1. Değişimin İşleyişinde İnsanın Özgürlüğü ve İradesi

Materyalist anlayış, insanın durumunu maddenin halleri ile kıyaslamakta ve neticede hayatı yönlendiren yasaların zorunlu olduğu ve mecburiyeti gerektirdiği sonucuna varmaktadır.¹⁶ Onların bu anlayışındaki hareket noktası, Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi sünnetlerin değişmezliği ve sabit olması değil, insanın materyalist determinizme zorunlu olarak boyun eğmesi ve bunlar karşısında herhangi bir tasarruf özgürlüğünün bulunmamasıdır.¹⁷

İnsanlık tarihi en genel anlamıyla, Allah'a kulluk için yaratılmış olan varlıkların imtihan serüvenidir. Bu serüvende Yüce Allah, insanlığa vahiyle yol göstermiş ve göndermiş olduğu peygamberler vasıtasıyla ilkelerini canlı modeller üzerinde öğretmiştir. Nitekim Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır:

“Hiç bir kasaba halkını, kendilerine öğüt veren uyarıcılar olmadan yok etmedik. Biz zalim değiliz.” (Şuarâ 26: 208-209.)

Böylece Yüce Allah, yarattıklarına karşı adaletini haber vermekte ve hiçbir ümmeti onların ileri sürebilecekleri bütün mazeretleri ortadan kaldırmadan, onları uyarıp korkutmadan, resuller göndermeden, onlara karşı deliller ortaya konulmadan helâk etmediğini ve etmeyeceğini haber vermektedir.¹⁸ Dolayısıyla İnsanoğlu, rüzgârın önünde savrulan iradesiz bir yığın değil, bilakis kendi iradi fiillerinin sonucunu yaşayan bir varlıktır. Yani fiillerin sonuçları hem bu dünyada hem de âhiret hayatında görülebilmektedir. *“Kıyamet gününden önce yok etmeyeceğimiz veya azaba uğratmayacağımız hiçbir (günaha batmış) kasaba yoktur. Bu, kitap'ta yazılıdır.”* (İsra 17: 58.) Yani Yüce Allah'ın, bütün ahalisini yok etmek veya azaba uğratmak suretiyle azap etmeyeceği hiçbir ülke yoktur. Böyle bir helak ise onların günahları sebebiyle olur.¹⁹ Zira Yüce Allah başka bir âyette bu gerçeği ifade etmektedir: *“Rabb'in, ülkelerin merkezî yerlerine, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe onları helâk edici değildir. Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helâk etmeyiz.”* (Kasas 28: 59.)

Hal böyle olunca; insanlığın yaşadıkları kendi hata ya da doğrularının sonucu olduğuna göre mevcut durumlarının değişmesi de yine kendi tavırlarının değişmesine bağlıdır. Bu durumu Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah şöyle belirtmektedir:

“Bu da, bir toplum kendilerinde bulunanı değiştirmedikçe, Allah'ın da o topluma verdiği nimeti değiştirmeyeceğindedir. Allah işitendir, bilendir.” (Enfâl 8: 53.)

Yüce Allah, hükmündeki adalet ve dengesinden bahsederek herhangi bir kimseye verdiği bir nimette ancak işlediği bir günah sebebiyle değişiklikte bulunacağını ifade etmektedir.²⁰ Yani onlar ne zaman hallerini değiştirirlerse Yüce Allah'ın, nimetini değiştirme âdeti de öylece devam edecektir.²¹

Allah Teâlâ'nın kanununda asla bir değişme olmaz.²² Fakat bu sünnet, insanların amellerine uygun olarak cereyan eder. Onlar hayır yaparlarsa hayır, şer yaparlarsa şer söz konusu olur. Böylelikle insan, - Allah'ın kaderi içerisinde - kendisi için tarihsel hareketi tespit

¹⁶ Marksist tarih anlayışı, tarihsel süreci, sınıf mücadelelerinin bir sonucu olarak kavramaktadır. Marx, tarihin maddeci gelişim sürecini aynı zamanda bir diyalektik süreç olarak kavramaktadır. Onun tarihsel maddeciliği, tarihin sınıfsız bir toplum olan ilkel paylaşımçı bir toplumdan başladığı, diyalektik bir gelişim süreciyle farklı toplumsal aşamalardan geçmiş olduğu düşüncesine dayanarak, işçi sınıfının gerçekleştireceği son devrim ile tekrar sınıfların ve dolayısıyla devletin ortadan kalmış olacağı komünist bir topluma ulaşacağı öngörüsünü ortaya koymaktadır. (Şahin Özçınar, “Tarihsel Materyalizm'de Diyalektik ve Belirlenimcilik”, *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz 2013, 6(2), s. 108.)

¹⁷ Kutub, *İslâmî tarih yorumu*, s. 130. Marx'ın tarih anlayışına temel teşkil eden tarihsel maddecilik kuramı, diyalektik gelişim sürecine uygun bir biçimde işleyen, toplumun ve aynı zamanda belirli bir toplumda var olan egemenlik ilişkilerinin ortaya çıkışının kavranmasına dayanmaktadır. Tarihsel maddecilik açısından toplumların varlığı ve egemenlik ilişkilerinin kaynağında, insan varlığının ve onun maddesel yaşamının doğrudan üretimi yer almaktadır. Dolayısıyla, Marx'a göre, her tarihsel dönemde, farklı biçimler altında, insanların doğayla ve kendi aralarında kurmuş oldukları toplumsal ilişkileri belirleyen ve maddesel yaşamın sürekli yeniden üretimine olanak sağlayan üretim ilişkileri ve üretici güçlerin durumu toplumun yapısını belirlemektedir. (Özçınar, “Tarihsel materyalizm'de diyalektik ve belirlenimcilik”, s. 99.)

¹⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Karınca ve Polen yayınları, 2012), VIII, 142; Kadı Nâsirüddin Ebü Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydavî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, çev. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), IV, 85.

¹⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 425; Beydavî, *Envâru't-tenzil*, III, 252.

²⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 72.

²¹ Beydavî, *Envâru't-tenzil*, II, 359.

²² “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimiz hakkındaki kanun (sünnet) böyledir. Bizim kanunumuzda hiçbir değişme bulamazsın.” (İsra 17: 77.)

edip tayin eden olur. Tıpkı âhiretteki âkibetini kendisi için kendisinin tayin etmesi gibi. Yoksa liberal maddeci tarihin zannettiği gibi Allah'ın kaderi ile ilgisiz ondan kopuk bir tayin olmadığı gibi diyalektik materyalist yorumun zannettiği gibi determinelerin kaçınılmazlıkları karşısında iradesi alınmış bir varlık da değildir.²³ Dolayısıyla sosyal hayattaki değişimi kavrayabilmek için toplumun değişmesiyle, Allah'ın onu değiştirmesi birlikte ele alınmalıdır. Ayrıca bu sırada toplumun değişimine, değerlendirmede öncelik verilmelidir. Eğer Yüce Allah, bir değişimi yarattıysa bu, daha öncesinde toplumun kendi içinde bir değişiklik yaptığını göstermektedir.²⁴

İlkesel anlamda İslâmî anlayışa göre insan, iradesi dâhilinde işlediği fiiller sebebiyle sorumlu tutulacaktır. Genel ilke bu şekilde olmakla birlikte, İslâm tarihinin değişik dönemlerinde pratik maslahatlar gereği cebriyeci anlayışların sergilendiği de görülmüştür. Örneğin; yaptığı çoğu haksız uygulamayı Müslüman tebeaya kabul ettiremeyen Emevi yönetimi, yaptıkları yanlışlıkların sorumluluklarını yüklenmek yerine Allah'ın bir takdiri olarak dillendirmiş ve kendileri için bir savunma aracı olarak kullanmıştır.²⁵

2.2. Allah'ın İradesi, Sünnetullah'ın Değişmezliği, Determinist Anlayış ve Mucize Yaklaşımı

Diyalektik tarih yorumuna göre insan; sanki yaratılışı değiştirilmiş, iradesi elinden alınmış, zorunlu ihtiyaçların sınırları içine hapsedilmiş ve acımasız bir el tarafından hareket ettirilen bir varlıktır ve söz konusu bu zorba el, bütün beşerî varlığı acımasız tarihsel kesinliklere göre yönetip, onu bir zulümden diğerine atmaktadır.²⁶

Buna karşılık liberal tarih anlayışında ise tarihsel olaylar; yönetici, komutan ve düşünürlerin öne çıkan şahsiyetlerinin ve iradelerinin bir yansımasıdır. Özel olarak toplumun rolü ise adeta bu sivrilmiş kişiliklerin iradelerine itaat etmekten ibaret gibi görünmektedir.²⁷

Kâinatı yaratan Allah Teâlâ, deist anlayışta olduğu gibi onunla ilgilenmeyi bırakmamıştır. Bu noktada düşülen hataların başında, Allah'ın iradesinin insanın iradesini iptal ettiği anlayışı gelmektedir. Bu konuda iki aşırı yorumdan biri, insan iradesini toplumun içinde imha ederken buna karşı insan iradesine vurgu yapma telaşına giren diğer uç yorum ise Allah Teâlâ'nın iradesini görmezden gelmektedir. Halbuki bu soruya sünnetullah çerçevesinde çelişki ve aşırılıklardan uzak bir cevap bulmak mümkündür.

Sünnetullah'ı saf dışı bırakan bu iki uç yorum karşısında, Allah'ın olaylara müdahale eden iradesi ile insanın, sonuçlarından hesap vereceği iradesini adalet ilkesine ters düşmeyecek şekilde değerlendirmek mümkündür. Yüce Allah, Peygamber'inin yaşadığı dönemde gönderdiği vahiy yoluyla ters giden işlere müdahale ederek hem hali hazırdaki sorunu çözücü hem de ileri zamanlarda gelecek nesiller için genel geçer bir ilke olacak yönlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin; bir babanın, üvey evladının boşadığı kadınla evlenmesinin kabul görmediği cahiliye toplumunda, bu anlayışın yanlış olduğunu öğretmek için Hz. Peygamber'den, Zeyd b. Hârise'den ayrılan Zeynep bt. Cahş ile evlenmesini istemiş ve bu konuda Peygamberine yöneltilen eleştirilere de Kur'an'da cevap vermiştir: "*Allah'ın Peygamber'i lehine farz kıldığı şeylerde ona bir vebal yoktur. Bu, Allah'ın öncekilere ilişkin uygulamasıdır. Allah'ın emri şüphesiz gereği gibi yerine gelir.*" (Ahzâb 33: 38.) Yani Zeyd b. Hârise'nin boşamış olduğu Zeynep ile evlenmesini emretmekte onun için bir vebal yoktur. Bu, Yüce Allah'ın kendisinden önceki nebiler hakkındaki hükmüdür. Onlara kendileri için bir darlık ve sıkıntı olacak herhangi bir şeyi emretmemiştir.²⁸

Ayrıca Kur'an'da, geçmiş kavimler ve helaklerinden bahsederken Yüce Allah, onların helaklerinin, kendi iradeleriyle yaptıkları yanlışların bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir: "*Biz bir ülkeyi yok etmek istediğimizde, oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstehak*

²³ Kutub, *İslâmî tarih yorumu*, s. 64. Kur'an, insanı iki kutuplu bir varlık olarak sunmaktadır. Bu iki kutuptan hangisi ön plana çıkacağını belirleyen etken ise insanın özgür iradesidir. Kur'an, insanı, hür bir varlık olarak tanıtmaktadır. Tarih alanı, insanın hür iradesiyle ortaya koyduğu davranışların alanı olduğuna göre sünnetullah'ın işleyebilmesi için insanın hür davranışıyla tarihe katılması gerekmektedir. Allah-toplum ilişkisinde sünnetullah, ilahi tarafın tavrını ifade etmektedir. (Özsoy, *Sünnetullah*, s. 90, 133.)

²⁴ Cevdet Said, *Bireysel ve toplumsal değişimin yasaları*, 9. Baskı, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 53.

²⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (İskenderiye: 1965), I, 315.

²⁶ Kutub, *İslâmî tarih yorumu*, s. 61. Ayrıca Marksistlerin toplumsal yasaları kabul ettikleri bir gerçektir; fakat onların bu yasalar üzerinde yaptıkları yorum sadece üretim araçlarıyla sınırlı kalmıştır. Halbuki üretim araçları, insanın değişimi noktasında çok küçük katkıya sahiptir. (Said, *Bireysel ve toplumsal değişimin yasaları*, s. 62.)

²⁷ Kutub, *İslâmî tarih yorumu*, s. 248.

²⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 576; Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 286.

olur, biz de oranun altını üstüne getiririz.” (İsrâ 17: 16.) Buradaki emretmek, şerî değil kaderî bir emirdir. Yani Allah Teâlâ onları kötülük yapmaya musahhar kılar, bundan dolayı onlar da azabı hak ederler.²⁹ Onlara nimeti aktarır ve onlar da şımararak fâsıklığa giderler.³⁰

Bu çerçevede üzerinde tartışma yapılan bir diğer konu da mucizelerin kabulü ya da inkârıdır. Mucize olayı determinizmle uyuşmamaktadır. İslâm inancına göre Allah Teâlâ her an iradesiyle olaylara müdahale ederek ona yön verdiği için, determinizm anlayışı pek kabul görmemiştir.³¹ Batılların düşüncesine göre ise bilim, tabiat kanunlarını ilan eder ve Tanrı'nın mucizeler yapması veya dünyada özel bir şekilde faaliyette bulunması, O'nun bu kanunları ihlal etmesi ve mucizevi bir şekilde müdahale etmesi anlamına gelir ki bu da bilime aykırıdır.³²

Burada ilk olarak belirtilmesi gereken husus, mucize ve onun peygamberle vahyi destekleyen bir özellik olarak kabul edilmesidir. Böyle bir düşünce, kendi içerisinde mucizevi olayın failinin gerçekte Tanrı olduğu inancını da bulundurmaktadır. Dolayısıyla Tanrı inancı olmayan kişi ya da toplumlar için daha baştan mucizeyi konuşmanın bir anlamı yoktur.³³

Bu ön tespitin ardından konuya giriş yaptığımızda ifade etmek gerekir ki Peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametlerinde aklen çelişikliği gerektirecek bir şey yoktur. Bunların, değişmeden devam eden tabiat kanunlarına aykırı olduğu görülmektedir. Ancak böyle olmasaydı, mucize ve keramet olamazdı. Tabiat kanunlarına uygun olmayan pek çok şeyler akla muhalif değildir.³⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Mucizeler, Yüce Allah'ın, koymuş olduğu bir kanunu geçici olarak iptal etmesidir. Ancak bu, devamlı surette yapılan bir uygulama değil, sınırlı sayıda ve geçici olarak yapılan bir uygulamadır. Zira Yüce Allah, koymuş olduğu kanunların mahkûmu değil, hâkimidir.

Sünnetullah'ı değerlendirirken denge noktasını kaçırmamak gerekmektedir. Aksi takdirde bu tür bir düşünce tarzı, fiziksel ve biyolojik kanunlar bakımından determinizme benzetmekle eleştirilebilir. Ancak determinizm düşüncesinde dışarıdan bir müdahale söz konusu olmazken; sünnetullah anlayışında kulların isteğine bağlı olarak Allah, kullarının yaşamına müdahale edebilmektedir. Elbette buradaki müdahalede Allah'ın, insanın iradesini yok saymaması göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.³⁵

Netice itibarıyla mucizeler hem akıl hem de ilim açısından mümkündür. Kâinatta bir nizam vardır ve düzensizlik ile tesadüfe yer yoktur. Bu değişmez düzenin ise kendiliğinden olması mümkün değildir. Kâinatı, iradesiyle idare eden Yüce Allah'tır. Bu düzenin değişmeden işleyişi nasıl bunların yaratıcısının varlığı ve kudretine delâlet etmekte ise, peygamberlerin davalarına delil olarak onların ellerinde Allah Teâlâ'nın, cari olan bazı nizamlarını geçici olarak değiştirmesi, elçilerinin doğruluğunu tasdik etmesi içindir.³⁶

Kur'an, inat ve büyülenme içerisinde olan insanların en büyük mucizeleri görmeleri halinde bile inanmayacaklarını ifade etmektedir.³⁷ Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan kimseler üzerinde mucizelerin hiçbir etkisi olmadığını söylemek mümkündür. Bu itibarla mucizeler, aklını kullanan, mantıklı ve önyargıdan uzak bulunan insanlar için bir delil teşkil etmektedir. Bu sebeple fitratı temiz ve önyargıdan uzak kişiler, peygamberin meydan okumakla birlikte ortaya koyduğu temel mucizeyi iyi düşünüp anlamaya çalışan ve bu surette hakkı bulan kimselerdir. Bu özelliklere sahip olanların iman etmesinde hidayet mucizelerinin etkili olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte peygamberin ahlâkî nitelikleri, yaşantısı ve davranışlarından hareketle doğru sözlü olduğuna karar veren kimseler, her hangi bir mucizeye gerek duymadan iman etmişlerdir.³⁸

İbn Haldûn'a göre; tabii kanunlar bulunduğu gibi bir de sosyal kanunlar vardır ve cemiyet hayatına istikrar kazandıran kanunlar bunlardır. Tabiatı var olan kanunlar sosyal

²⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 377.

³⁰ Beydavî, *Envârü't-tenzîl*, III, 233.

³¹ Ahmet Erkol, “Hz. Peygamber'in mu'cizesi meselesi ve nübüvvetin isbatında inşikak-ı kamer (Ayın yarıılması) hadisesi ile ilgili bir değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: 1, s. 263.

³² Alvin Plantinga, “Dünyadaki Tanrısal faaliyet”, çev. Fatih Topaloğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi)*, 2012, sayı: 37, s. 212.

³³ Aydın Işık, “Vahiy ve mucizenin gerekliliği problemi: Ahlaki açıdan bir araştırma”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 24, s. 64.

³⁴ Muhittin Bahçeci, “Mucizenin imkânı ve tabiat kanunlarının zorunsuzluğu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, s. 168.

³⁵ Cüneyd Aydın, Ahmet Genç, “Sünnetullah ve insanın iradesi temelinde kader”, *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Yaz 2016, s. 82-83.

³⁶ Bahçeci, “Mucizenin imkânı ve tabiat kanunlarının zorunsuzluğu”, s. 176.

³⁷ “Biz kitabı üzerine yazılı bir kağıtta göndersek ve onlar elleriyle dokunsalar bile, inkar edenler, tartışmasız: ‘Bu apaçık bir büyüden başkası değildir’ derler.” (En'am 6: 7.)

³⁸ Halil İbrahim Bulut, “Mucizelerin muhatapları üzerindeki etkileri”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2008, sayı: 9, s. 172.

hayatta da mevcudiyetlerini sürdürmektedirler. Bu sebeple maddî alemde ve canlılar dünyasında mevcut olan illiyet, icabiyet ve determinizm, varlığını sosyal hayatın bütününde hissettirmektedir. Eğer tarihi ve sosyal hadiseler, değişmeyen bir takım kanun ve kaidelerin dâhilinde ve tesiri altında meydana gelmemiş olsaydı ümran ilmini kurmak, bu ilme esas teşkil eden prensipleri ortaya koymak mümkün olmazdı.³⁹

Görüldüğü üzere Müslüman düşünürler de sebep ve sonuç zincirinde ısrar etmektedir; çünkü bu düşünce, insanın gücünü ve serbestliğini tasdik eder. Fakat bu sebep-sonuç ilişkisinde katı bir tavır sergilenirse, insanın serbest iradesine zarar verecek ters bir yöne gitmek de mümkündür. Yani sebeplilik ilkesine katı bir şekilde inanmak, insanın dinî duygularını zedeleyecek olan, kudreti sınırlı bir Allah kavramını beraberinde getirecektir.⁴⁰

Eğer dünyaya katı bir sebep-sonuç sistemi olarak bakılırsa bu, hiçbir doğaüstü şeyin vuku bulmadığı ve Allah'ın olaylara müdahale etmediği bir dünya fikrini getirir. Böylece mucizeler ya inkâr edilir ya da akli prensiplerle açıklanma yoluna gidilir.⁴¹ Dolayısıyla burada sergilenmesi gereken dengeli tavır, evrende Yüce Allah tarafından konulmuş bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığını kabul etmek; ancak bununla birlikte, tabiat kanunlarının Yüce Allah tarafından dilendiği zaman mucize olarak geçici bir süre iptal edilebileceği gerçeğini de göz ardı etmemek olmalıdır.

2.3. Mühlet Verme İlkesinin İhmalî ve Zâhire Göre Değerlendirme

Bireyi önceleyen liberal yorum ve bunun karşısında toplumu önceleyen diyalektik yorum, tarihi Allah'ın sünnetlerinden ve kaderinden uzak bir şekilde yorumlamaları sebebiyle mühlet verme sünnetini de ihmal etmiştir. Olayları maddî temelde değerlendiren bu iki anlayış, fiilen kalmaya elverişli olan yapının kalıcılığı ile birkaç asır devam etse bile bozuk ve doğrudan sapmış yapının, bozukluğuna ve sapmasına rağmen geçici kalıcılığı arasında fark görmez. Halbuki kalıcı olmaya devam etmek, doğru yolda olmanın ve başarının bir göstergesi değildir.⁴²

Yüce Allah, insanlara ve toplumlara belli bir ömür tanımıştır. Dolayısıyla varlıkların sonlarının gelmesi, kendilerine tanınan bu sürenin dolmasına bağlıdır. Bu husus, Kur'an-ı Kerim'de birçok vesileyle dile getirilmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Her millet için bir süre vardır. Süreleri geldiği zaman, ne bir an geri bırakılır, ne bir an öne alınır.”* (Araf 7: 34.) Bu ayette, Hz. Peygamber'e ve müminlere eziyet eden Mekke halkı için bir tehdit vardır. Yani ecelleri geldiği, süreleri bittiği zaman az bir süre dahi geri bırakılmaz ve ileri gitmezler.⁴³ Kaçınılmaz son olan ölüm, mutlaka gelecektir ve insanlar, yaptıklarının hesabıyla yüzleşecektir. Allah Teâlâ, yeryüzündekileri bütün günahları sebebiyle sorgulasaydı yeryüzündekilerin tamamını yok ederdi. Fakat onlara mühlet vermiştir.⁴⁴ *“Allah insanları işlediklerine karşılık hemen yakalayverseydi, yeryüzünde bir canlı bırakmazdı. Ama O, onları belli bir süreye kadar erteler, süreleri geldiğinde ise zaten Allah kullarını görmektedir.”* (Fâtır 35: 45.)

Ayrıca Yüce Allah, sünnetlerine muhalif hareket edenlerin, aleyhlerine delil olacak şeyleri de göstermeyi murat etmektedir: *“İnsanlar bir tek ümmetti, sonra ayrılığa düştüler. Eğer daha önce Rabbinden verilmiş bir söz olmasaydı, ayrılığa düştükleri şeyler hakkında aralarında hüküm hemen verilirdi.”* (Yunus 10: 19.) Allah'ın geçmişte hiç kimseye, kabul etmediği takdirde aleyhinde hüccet olacak delilleri göstermeden azap etmeyeceğine dair vaadi, kullarının hükmünü belli bir zamana ertelemesi olmasaydı ayrılığa düştükleri konuda aralarında hüküm vererek müminleri bahtiyar eder ve kâfirleri sıkıntıya sokardı. Ayrım ve ceza günü ise kıyamet günüdür.⁴⁵

Allah Teâlâ'nın hemen cezalandırmamasının bir diğer sebebi de kullarına olan merhametidir. Zira yaptıkları hatadan dolayı onları hemen helak etmeyip, yanlışlarından dolayı uyarı ve tehditler yapmaktadır: *“Senin Rabbin çok bağışlayıcı ve merhametlidir. Onları yapıp ettikleri yüzünden yakalayacak olsaydı, onlara azabı çabuklaştırırdı. Ama onlara bir vade verilmiştir; ondan kaçıp sığınacak yer bulamazlar. İşte, bu kasabaları haksızlık yaptıkları anda yok ettik. Onların yok oluşları için bir süre koymuştuk.”* (Kehf: 18/58-59.) Müşriklerin,

³⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, 7. Baskı, haz: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), I, 85.

⁴⁰ Mazharuddin Siddîkî, *İslâm dünyasında modernist düşünce*, çev: Murat Fırat-Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), s. 20.

⁴¹ Siddîkî, *İslâm dünyasında modernist düşünce*, s. 54.

⁴² Kutub, *İslâmî tarih yorumu*, s. 184.

⁴³ Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, II, 228-229.

⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 174-175; Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 360.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 342; Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, II, 471.

onlara gelen musibetin bir benzerinin kendi başlarına da gelip çatmasından korkmaları gerektiği ifade edilmektedir. Çünkü onlar, en şerefli rasulü yalanlamaktadırlar. Yüce Allah, onlara Bedir ya da kıyamete kadar mühlet vermiştir.⁴⁶

Sonuç itibariyle, bir olaydaki haklılık, onun görünen anlık maddî sonucuyla doğrudan alakalı değildir. Zira galip gelen taraf her zaman haklı değildir. Yüce Allah, doğru tavrı sergileyen tarafın yapmış olduğu bazı kusurlar ya da yanlış tavrı sergileyen taraf için belirlenen ecelin gelmemesi gibi sebeplerden dolayı batılın temsilcilerine de zafer yaşatmaktadır. Ancak bu zafer, tamamen dünya hayatıyla sınırlı olup, ahiret hayatındaki konumun bir göstergesi değildir.

3. Tarihi Olayların Anlaşılmasında Sünnetullah'ın Rolü

Birbirine zıt iki aşırı kutupta yer alan liberal yorum ve diyalektik materyalizm, sünnetullah'ı görmezden gelme konusunda birleşmektedir. Liberal yorum, vahyin rolünü dışlama niyetini, Hz. Peygamber'i bir dâhi olarak ele alarak gizlemekte ve onun vefatının ardından ashâbın birbirine düştüğü iddiasını dile getirerek kendisine dayanak aramaktadır.⁴⁷ Bununla birlikte sünnetullah'a uygun hareket edildiği dönemlerde Müslümanların tekrar zirveye çıktıkları gerçeğini de görmezden gelmektedir.

Buna karşılık diyalektik yorum ise, toplumun rolünü daha da belirginleştirmek için bireyin rolünü ortadan kaldırır ve her zaman toplumu bireyin önüne geçirir.

İslâm ise, bireyin hakları ile görevleri arasında bir denge gözetmiştir. Aynı şekilde bireye yaptıklarının sorumluluklarını da yüklemiştir. Dolayısıyla yakını dahi olsa kimse kimsenin sorumluluğunu yüklenmez.⁴⁸

Kur'an, sünnetullah'ın zorlama ve mecbur etme niteliğinde olmadığını bildirmek için onu bazen insana, bazen de Allah'a nispet ederek ifade etmektedir.⁴⁹ Bu noktada irade sahibi insanın, davranışlarını değiştirebilme kabiliyetine dikkât çekilmekte ve iyiliği emredip kötülükten men etme ilkesine vurgu yapılmaktadır.⁵⁰

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, ticarî kazançları da çöküşün bir belirtisi olarak görür. Milletlerin helak oluşları sadedinde yalnızca doğru olanın yapılmasının yeterli olmadığını belirterek, yanlış yapanların da engellenmesinin gerektiğine vurgu yapar. Kur'an'a göre, günahkâr ve bozguncu bir önderliğin ortaya çıkışıyla birlikte onu halkın benimsemesi de toplumsal musibetlerin etkin nedenlerinden biridir. Böylece Kur'an, yöneticiliğin de denetime açık olduğunu da ortaya koyar.⁵¹

Sünnetullah'ı göz ardı etmeden yaşayan bir toplum, bünyesini hedef alan her türlü fesadı, değerlerle ve ürettikleri ile giderebilme potansiyeline her zaman sahiptir. Şayet toplumlar da tıpkı insanlar gibi kendi otokontrollerini sağlayabilirler ise bu durumda Kur'an'ın sözünü ettiği değişim yasası işlemeyecek, toplumlar kendilerini var eden değerlerle var oldukları sürece varlık sahnesinde var olmaya devam edeceklerdir.⁵²

Kur'an'da, tabii varlıklar ve tarihte gerçekleşmiş olaylarda geçerli olan ilâhî kanunlara vurgu yapılır ve her iki konuda da sistemin belli bir düzen ve kural çerçevesinde işlediği belirtilir. Zira fertlerin yaşaması ve ölümü için biyolojik kanunlar bulunduğu gibi toplumların yaşaması ve helâki için de sosyal kanunlar vardır. Kur'an'da tabiat kanunları ile sosyal kanunlar arasında bağ kurularak sosyal kanunlara uyulmaması halinde tabiat kanunlarının devreye girip helâki hazırladığına işaret edilir.⁵³

Dünya hayatında mümkün merteye sıkıntılardan uzak yaşamının yolu, değişmeyen ilâhî yasaları keşfetmektir. Bunun yolu da bilinçli bir tefekkür ile yeryüzünde yaşamın izlerini sürmektir.⁵⁴ Zira Yüce Allah: "*Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden sayıca daha çok, daha güçlü,*

⁴⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 567; Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, III, 317.

⁴⁷ Sefer b. Abdurrahman el-Havâli, *Zâhiratu'l-ircâ fi'l-fikri'l-İslâmî*, (Doktora Tezi), Dâru'l-Kelime, 1999, s. 191.

⁴⁸ "*Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.*" (Necm 53: 38.), "*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırıldığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları uyarsın. Kim arnırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır.*" (Fâtır 35: 18.)

⁴⁹ Meselâ, "*Bir millet kendi tutum ve davranışını değiştirmedikçe Allah da onların durumunu değiştirmez*" ayetinde (er-Ra'd 13/11) değişim insan fiillerine, Allah'ın bir ülkeyi yok etmek istediği zaman o ülkenin şırmış zenginlerine yola gelmelerini emrettiğini, fakat onların kötülük işlemeyi sürdürdüklerini ve bu yüzden helâk edildiklerini bildiren âyette ise (el-İsrâ 17/16) Allah'ın dilemesine bağlanmıştır. (Çelebi "Sünnetullah", 38: 160.)

⁵⁰ "*Sizden, hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun.*" (Âl-i İmrân 3: 104.), "*İnanan erkekler ve kadınlar, birbirilerinin velileridir. İyiliği emrederler, kötülükten men ederler.*" (Tevbe 9: 67.)

⁵¹ Sıddîkî, *Kur'an'da tarih kavramı*, 2. Baskı, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), s. 62.

⁵² Halil, *İslam tarihine giriş*, s. 93.

⁵³ Halil, *İslâm'ın tarih yorumu*, s. 102; Çelebi "Sünnetullah", XXXVIII, 159.

⁵⁴ M. Câsim Sultan, *Stratejik tarih yorumu*, çev: Abdurrahim Şen (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), s. 18.

yeryüzünde bıraktıkları eserler daha sağlam olan öncekilerin sonlarının nasıl olduğunu görmüyorlar mı? Kazandıkları onlara bir fayda vermemiştir. Elçileri onlara açık belgelerle gelince, kendilerinde olan bilgiyle sevinip şımardılar da, alaya aldıkları şey onları sarıverdi. Baskınımızı gördüklerinde: “Yalnız Allah’a inandık; O’na koştuğumuz eşleri inkâr ettik” dediler. Ancak, Bizim baskınımızı gördüklerinde inanmaları kendilerine yarar sağlamadı. Bu, Allah’ın kulları hakkında (öteden beri) süregelen uygulamasıdır. İşte inkârcılar o zaman kayba uğradılar.” (Mü’min 40: 82-85.) buyurmaktadır.

Tarihî olaylar birbirine bağımlı olarak meydana gelirler. Kâinata hiçbir münferit olay yoktur; her olay birçok sebep ve faktörün birliğinde oluştuğu bir olgudur ve geleceğe ait birçok olaya dayanak teşkil eder.⁵⁵ Bu sebeple toplumu değiştirmek isteyenlerin, geçmiş kavimlerin hayatını iyi incelemesi gerekmektedir. Çünkü tarih, birbiriyle ilişkili olaylar manzumesidir. Bu derin ilişkiyi kavramaktan aciz olan kişiler, devamlı surette tekerrür eden hataların sıkıntılarıyla baş başa kalacaktır. Dolayısıyla insanlığın deneyimlerinden istifade eden kişi ve toplumlar hedeflerine ulaşırken, aksi yönde tavır sergileyenler ise tökezleyecek ve tarih sahnesinden silinecektir.⁵⁶

Kur’an’ın tarih anlayışı, esas itibarıyla insanı iyi tanımaya dayalıdır. Çünkü söz konusu sünnet ve kanunlar; fitrat, ahlâk, eğilim, düşünce ve vicdan gibi insanı oluşturan beşerî duygulardan kaynaklanmaktadır.⁵⁷ Bu bakımdan Kur’an’da sunulan tarih görüşü hayatın gerçekleriyle çelişmemektedir.⁵⁸

Kur’an, toplumların çöküşüne yol açan asıl nedenleri ifade ederken birçok faktörden bahseder. Ama bu faktörler arasında ortak olan hususlar; adaletsizlik, zulüm ve baskıdır.⁵⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber’e ve ashâbına eziyet eden Mekke müşrikleri için de söz konusu kanunu hatırlatır: “Seni yurdundan çıkarmak için, neredeyse seni tedirgin edeceklerdi. Böyle bir durumda, senden sonra orada kendileri de az bir süre kalabilirler. Bizim senden önce gönderdiklerimiz hakkındaki uygulamamız budur ve Bizim uygulamamızda bir değişiklik bulamazsın.” (İsrâ 17: 76-77.) Allah’ın sünneti, peygamberlerini aralarından çıkaran her ümmetin helâk olmasıdır. Sonuçta Hz. Peygamber Mekke’den ayrıldıktan sonra Bedir’de müşrikler öldü veya esir alındı.⁶⁰

Sonuç olarak Kur’an-ı Kerim’in bize öğrettiği gerçek şudur: Toplumlara ayakta tutan şey sadece güç ve kuvvetleri değildir. Bu, toplumlarının dünyadaki yaşamlarında etkili olan hususlardan sadece bir tanesidir. Bu maddî gücün arkasında onu destekleyen doğru bir manevî güç olmadıkça askerî gücün hiçbir değeri yoktur.⁶¹ Zira Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “İnkâr edenler sizinle savaşsalar di gerisin geri dönerler ve sonra da ne bir dost, ne de bir yardımcı bulabilirlerdi. Allah’ın (öteden beri) süregelen uygulaması budur. Allah’ın uygulamasında bir değişme bulamazsın.” (Fetih: 48/22-23.) Yani küfür ve iman oldukça ayırt edici bir yerde karşı karşıya gelecek olurlarsa mutlaka Yüce Allah, zaferi müminlere nasip eder.⁶² Nitekim Yüce Allah, Bedir savaşında sayıları az olmasına rağmen Müslümanları muzaffer kılmıştır.⁶³

Sonuç

Geçmişten bu yana tarih üzerine yapılan yorumlar incelendiği zaman temelde üç ana karakter kendisini hissettirmektedir: Dinî kriterlere göre yapılan tarih yorumu, bireyi önceleyerek yapılan tarih yorumu ve toplumu önceleyerek yapılan tarih yorumu.

Bireyi ve toplumu önceleyerek yapılan tarih yorumları, insanlık tarihini değerlendirmede kullanılacak kıstaslardan yoksun olmaları sebebiyle iki ayrı yönde uç noktalara kadar gitmiş ve arada dengeli bir bakış açısını yakalamaktan aciz kalarak toptancı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Bireyci bir anlayışa sahip olan liberal tarih yorumu, vahyi ve sünnetullahı göz ardı

⁵⁵ Sabri Hizmetli, *İslâm tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), s. 3.

⁵⁶ Sultan, *Stratejik tarih yorumu*, s. 28.

⁵⁷ Halil, *İslâm’ın tarih yorumu*, ss. 101-102.

⁵⁸ Hizmetli, *İslâm tarihi*, s. 7.

⁵⁹ Siddîki, *Kur’an’da tarih kavramı*, s. 35.

⁶⁰ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VI, 446-447; Beydavî, *Envâru’t-tenzil*, III, 263.

⁶¹ Halil, *İslâm’ın tarih yorumu*, ss.109-110.

⁶² “Allah birçok yerde, bu arada Huneyn Savaşı’nda gerçekten size yardım etmiştir. O gün sayıca çokluğunuza güvenmiştiniz, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı; o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye çekilmeye başlamıştınız.” (Tevbe 9: 25.), “Allah size yardım ederse artık sizi yenecek hiçbir kimse yoktur; eğer sizi yardımsız bırakırsa O’ndan sonra size kim yardım edebilir? Müminler yalnız Allah’a güvensinler.” (Âl-i İmrân 3: 160.)

⁶³ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 224; Beydavî, *Envâru’t-tenzil*, V, 65.

etmenin bedelini, insanı kahramanlaştırarak fakat bunun karşısında toplumu değersizleştirerek ödemiştir. Bunun karşısında toplumu ön plana çıkaran diyalektik yorum da toplumun önemine vurgu yapmaya çalışırken bireysel farklılıkları ve insan iradesini gözden kaçırmıştır.

Bu iki uç noktanın ortasında dengeli bir tutum sergileyen din ve sünnetullah verilerine dayalı tarih yorumu ise bireyi ve toplumu, biri diğerine feda edilecek rakip unsurlar olarak değil, birbiriyle iç içe ve gelişmeleri birbirine bağlı ayrılmaz unsurlar olarak görmüştür.

İnsanı bir amaç/imtihan için yaratan Yüce Allah, insanı, toplumun temeli olarak görmüş ve toplumun felahını insanın felahına bağlamıştır. Aynı şekilde insanın mutlu olmasının yolu da içinde yaşadığı toplumun fesadı ya da salahıyla ilgilidir. Bu bağlamda birey ve toplum, biri diğerine baskı uygulayan ve onu sindiren iki unsur değil, birbirinden etkilenen iki unsurdur. Zira nasslara bakıldığı zaman, bazen insan iradesine vurgu yapıldığı ve bozuk toplumun düzeltilmesi noktasında iyiliğin emredilip kötülükten nehyedilmesi gibi ilkelere vurgu yapılırken, bazen de toplumun felahı için ferdin feda edilebileceğinden ve ferdin uyması gereken toplumsal ilkelere vurgu yapıldığı görülecektir. İnsan hayatında istikrarı sağlayıcı kriterler olarak sünnetullahı bilmek, insan ve toplumun her ikisini de ihmâl etmeden dengeli bir tavır sergilemek için kaçınılmazdır.

Netice olarak ifade etmek gerekirse; kendi değerlerinden uzaklaşarak, tarihini batının ölçütleri üzerinden okumaya çalışan Müslüman toplumun bugün karşılaştığı en büyük sorun, tarihi geçmişe ve belli batılı şablonlara hapsederek kısır bir döngünün içerisinde bocalamaktır. Halbuki toplumun hücreleri mesabesindeki bireyi en iyi tanıyan Yaratıcı'nın, bireye yön verici mahiyette koymuş olduğu tabii ve sosyal kuralları iyi şekilde analiz ederek yapılmış tarih yorumları, geçmişten ders çıkaracak ve geleceğe yön verecek özelliğe de sahip olacaktır.

Kaynaklar

- Aydın**, Cüneyd, Genç, Ahmet, "Sünnetullah ve insanın iradesi temelinde kader", *JOMELIPS*, Cilt 1, Sayı 1, Yaz 2016, ss. 74-103.
- Bahçeci**, Muhittin, "Mucizenin imkânı ve tabiat kanunlarının zorunsuzluğu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı: 1, ss. 167-178.
- Beydavî**, Kadı Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Bulut**, Halil İbrahim, "Mucizelerin muhatapları üzerindeki etkileri", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2008, sayı: 9, ss. 153-172.
- Cevherî**, İsmail b. Hammad, *es-Sihah tac'ül-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Mısır: t.y.
- Çelebi**, İlyas, "Sünnetullah", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, 159 -160.
- Ekmekci**, Ali, *Liberal birey, toplum ve siyaset anlayışlarının eleştirisi olarak komüniteryen düşüncenin temel argümanları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Erkol**, Ahmet, "Hz. Peygamber'in mu'cizesi meselesi ve nübüvvetin isbatında inşikak-ı kamer (Aydın yarılması) hadisesi ile ilgili bir değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: 1, ss. 261-298.
- Ezherî**, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Halil**, İmâdüddin, *İslam tarihine giriş*, çev. Abdurrahim Şen, İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2011.
- Havâli**, Sefer b. Abdurrahman, *Zâhiratu'l-ircâ fi'l-fikri'l-islâmî*, Doktora Tezi, Dâru'l-Kelime, 1999.
- Herevî**, Muhammed b. Ahmed, İbnü'l-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Hizmetli**, Sabri, *İslâm tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Işık**, Aydın, "Vahiy ve mucizenin gerekliliği problemi: Ahlaki açıdan bir araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 24, ss. 61-81.
- İbnü'l-Esir**, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Tahir Ahmed ez-Zâvî, 1963.

- İbni Haldun**, *Mukaddime*, 7. Baskı, haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, çev. Savaş Kocabaş, İstanbul: Karınca ve Polen yayınları, 2012.
- İbn Manzûr**, Muhammed b. Mukrim b. Ali, *Lisanu'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414h.
- Kutub**, Muhammed, *İslâmî tarih yorumu*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Beka yayınları, 2013.
- Neşşâr**, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye, 1965.
- Özçınar**, Şahin, "Tarihsel materyalizm'de diyalektik ve belirlenimcilik", *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz 2013, 6(2), (93-116).
- Özsoy**, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an ifadesinin kavramlaşması*, 4. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.
- Plantinga**, Alvin, "Dünyadaki Tanrısal faaliyet", çev. Fatih Topaloğlu, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Atatürk üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi)*, 2012, sayı: 37, ss. 209-217.
- Râzî**, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2. Baskı, Tahran: t.y.
- Sa'dî**, Ebû Habîb/Hubeyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 2. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Said**, Cevdet, *Bireysel ve toplumsal değişimin yasaları*, 9. Baskı, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Sallâbî**, Ali Muhammed, *Siyer-i Nebî*, 2. Baskı, çev. Mustafa Kasadar, Sadullah Ergin, Şerafeddin Şenaslan, İstanbul: Ravza yayınları, 2012.
- Sıddıkî**, Mazharuddin, *İslâm dünyasında modernist düşünce*, çev: Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sıddıkî**, Mazharuddin, *Kur'an'da tarih kavramı*, 2. Baskı, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Sultan**, M. Câsim, *Stratejik tarih yorumu*, çev. Abdurrahim Şen, İstanbul: Mana Yayınları, 2012.
- Topakkaya**, Arslan, "Tarihsel materyalizm ve diyalektik", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 27, Yıl: 2009/2, (65-77).
- Zebîdî**, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet Dâru'l-Hidâye, yy., ts.

The Deviations in History Readings and Sunnetullah (Divine Law) as Neglected Reality

Abstract

Allah who has created people and demons to serve him, has sent his messages to the people through the messengers which he sent from Adam who was the first man and the prophet to Muhammad who was the last prophet. Allah has also created the Earth, which is the place where the adventure of servitude will pass, in accordance with the lives of people. In addition, Almighty Allah has set some laws in order to facilitate people's lives in the life of the world which will last until the Day of Resurrection and to analyze and make inferences on their decisions. In the case that these laws, which are invariable for all time, are correctly learned and taken into account, humanity will find ways to be happy in both worlds by taking healthy decisions. At this point, the importance of the science of history emerges. Because through the science of history which explores the adventures of people in time, it will be possible to learn the lives of previous generations with the right and wrong. However, in order to make correct inferences at this point, the universal laws which are called circumcison should not be ignored while benefiting from the science of history. Today, it is seen that the understanding of history of Muslims is influenced by the materialist approach of the West. As a result, Islamic history is handled by an incorrect method, and circumcison is neglected. This article deals with the neglect of circumcison as a significant error in the examination of historical events and the problems caused by this neglect. This effort is of great importance for making correct inferences about the future in order to correct the misinterpretations and solve the problems of the Islamic world.

Keywords: *History of Islam, Sunnetullah, Determinism, Miracle, Volition.*

Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali*

As a Model Proposition in the Context of Coping with Suffering of Life: The
Five States of the Journey to Patience

Süleyman DOĞANAY^a

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, e-Posta: sdoganay38@mynet.com , <http://orcid.org/0000-0003-2665-8479/>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	14.03.2019
Kabul Tarihi:	26.04.2019
Yayın Tarihi:	26.06.2019

Özet

Bu çalışma, hayatın zorlukları karşısında bireyin hangi psikolojik hallerden geçtiğini araştırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla insanların hayatın zorluklarıyla nasıl başettikleri, bu insanların nasıl bir yas sürecinden geçtikleri sorularına cevap aranmıştır. Öncelikle başa çıkma stratejileri ve İslamî kültürde sabır olgusunun teorik altyapısı psikolojik bakışla incelenmiştir. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden gömülü teori (grounded theory) yaklaşımıyla hazırlanmıştır. Veriler, amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenen insanların yaşadığı ve araştırmacının bizzat şahit olduğu travmatik olaylar ve sonrasında yaşanan tecrübelerin katılımlı gözlem yapılarak kayıt altına alınmasıyla elde edilmiştir. Ayrıca o travmatik olayları yaşayan veya o hadiselerden birinci derecede etkilenen insanlar ve yakınlarıyla yarı yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Elde edilen bütün veriler fenomenolojik analize tabi tutulmuştur. Çalışma sonunda başa çıkma ve sabır bağlamında bir öneri olarak sabra yolculuğun beş hali adını verdiğimiz bir model oluşturulmuştur. Bunlar şok, şikayet, şüphe, şükran, şükür olarak isimlendirilmiştir. Şok, zihinsel faaliyetlerin zayıfladığı bir süreçtir. Beklenmeyen problem durumu karşısında verilen tepkiler bireyden bireye farklılaşmakta ve bu tepkilerin ön görülmesi pek mümkün olmamaktadır. Şikayet aşamasında, olayın gerçekliği kavranmakta ve ilk anlamlandırma çabaları başlamaktadır. Şüphe halinde kişi olayın kaynaklarını sorgularken dini inanç ve değerlerini devreye sokmaktadır. Bu noktada özellikle kader, merhamet, adalet ve kötülük problemi meşgul olunan temel konulardır. Şükran noktasında, sosyal etkiler ve normalleşme çabası ön plandadır. Birey yaşadığına benzer acıları diğer insanların da yaşadığını düşünerek, onu normalleştirme çabasına girmektedir. Bu halde sosyal etkiler ve olumlu toplumsal destek son derece önemlidir. Son olarak şükür hali gelmektedir. Bu halde, sosyal çevreden bağımsız olarak bireysel dinginlik ve yaşanan hadiseyi kabul edip, onunla yaşama devam edebilme çabası görülmektedir. Bu hallerin bireyde yaşanışı doğrusal bir gelişim göstermek zorunda olmayıp, yatay bir değişkenlik arz edebilir. Tüm bu süreç içinde kişinin yaşadığı zorluğa çözüm olarak dinin ve onun yaşadığı kültürün sunmuş olduğu, özellikle anlam sağlayıcı içerikler son derece önemlidir. Sonuç olarak dindar bireylerin hayatın zorlukları karşısında bu hallerden geçeceği iddiası ortaya konmuştur. Sabır olgusu İslamî kültürde dinî başa çıkma stratejilerine eşlik etmektedir. Sabır aslında bireyin kendisine doğru bir yolculuğudur ve bu esnada bireyin değişik hallere uğraması gayet doğaldır. Bireyin bu tecrübelerinin hepsi de onun iman çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Zira iman, ölçülemezliği ve denetlenemezliği ile kendi anlamını oluşturur. Böylece sabır, özellikle dramatik deneyimler ve varoluşsal sorunlarla karşılaşılacak güçlükleri aşmada birey için bir dayanak noktası teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yas, sosyal destek, başa çıkma, sabır.

* Bu makale Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda 2019 yılında tamamlanan "Psikolojik Açından Hayatın Zorlukları Karşısında Dinî İnanç ve Sabır: Nitel Bir Çalışma" adlı doktora tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

GİRİŞ:

İnsan, gündelik hayat içinde zaman zaman içten veya dıştan gelen uyarıcıların etkisiyle başa çıkmakta zorlandığı tecrübeler yaşayabilmektedir. İnsani anlamda aynı duygu, düşünce, beklenti içerisinde olan iki kişi bulabilmenin psikolojik açıdan mümkün olmadığı düşünüldüğünde, insan için neyin veya nelerin zor olduğunu belli bir başlık altında toplamak da mümkün görünmemektedir. İnsan kendisine ulaşan malumatı ya da uyarıcıları kendi içsel referans çerçevesine yani fenomenolojik alanına göre algılar ve anlamlandırır. Bu nedenle herhangi bir uyarının farklı bireyler üzerindeki etkisi kişisel planda çeşitlilik gösterebileceği gibi aynı birey üzerindeki etkisi de zaman ve bağlama göre değişebilmektedir. Çünkü Şerif'in (1985, s. 2) belirttiği gibi dıştan gelen uyarıların birey üzerinde mutlak uyarıcı değeri yoktur. Ayrıca insanın bir karakteri olmadığı, her bireyin bilgiyi işleme sistemi olduğu ve aynı tür uyarının farklı bireylerde farklı bilişsel süreçlerle işlenebileceği tezi çeşitli bilim insanlarıca da savunulmaktadır (Pinker, 2003). İnsanlar yaşadıkları hadiseleri dinî temelli veya din dışı bir bakış açısıyla analiz edebilmektedir. Her iki bakış biçimi de kendine özgü dinamikleri olan spesifik anlamlandırmaları beraberinde getirmektedir. Olayların nedenlerine yapılan yüklemeler dinî bir dil ihtiva edebileceği gibi tamamen din dışı atıfları da içerebilir (Yapıcı, 2003).

Dinler acı, yokluk, hüsrân gibi durumları anlamlandırır ve bu durum temelde inanan insanın yaşadığı olumsuzlukların üstesinden gelebilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Kuşkusuz bu süreçte çok farklı başa çıkma stratejileri devreye girebilmektedir. Bunlardan birisi de dinî kültürde "sabır" diye kavramlaştırılan olgudur. Dinler "ilahî irade", "ilahî takdir", "ilahî bilgi" gibi atıflarla bireyin yaşadığı olumsuzluklarla baş edebilmesine zemin hazırlamakta; genel anlamda tüm dinler, özelde İslamiyet sabretmeye ziyadesiyle önem vermektedir. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere hadis külliyatı ve tasavvufi eserlerde bazen peygamberlerin hayatları, bazen de sıradan insanlar üzerinden örneklendirilen sabır olgusunun genellikle kader, sınanma ve olgunlaşma bağlamında ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Yaşanan zorluklar -yerine ve duruma göre- bireyde üzüntü, düş kırıklığı, suçluluk, pişmanlık, öfke, hiddet, korku, endişe, ıstırap, umutsuzluk vb. duyguları harekete geçirebilir. İnsana ait olan bu duygular çoğu kere bireysel ve sosyal anlamda kişiyi ve çevresini rahatsız edici olabilmektedir. Bir başka deyişle bu tür deneyimler bireyi duygusal ve zihinsel açıdan olumsuz şekilde etkilediği için, onun hem iç dünyasıyla ahengini hem de dış dünyaya uyumunu bozabilmektedir. Bu süreçte varoluşsal boşluğa düşmemek amacıyla yaşadığı tecrübeleri ve gözlemlediği hadiseleri kendi dünyasında anlama ve açıklama ihtiyacı hisseden bireyler benliklerini kuvvetlendirmek için farklı savunma mekanizmalarına müracaat edebilir.

Çoğu insanın 'hayatın zor olduğu' gerçeğini tam anlamıyla göremediğini vurgulayan Peck (2009, s. 11-12) sanki yaşam çok kolaymış gibi, insanların sürekli yaşadıkları sorunların ve karşılaştıkları zorlukların büyüklüğünden şikayet ettiğini söylemektedir. Çünkü bu tip kişiler tecrübe ettikleri olumsuzlukları ve acıları sadece kendilerinin ya da ailelerinin/yakınlarının yaşadığı, başkalarının ise sanki bu tip hadiselerle hiç karşılaşmadığı düşüncesiyle davranmaktadır. Eleştirdiği olayı bazen kendisinin de yaşadığını ifade eden psikologa göre aslında yaşamı zorlaştıran, sorunlarla yüz yüze gelme ve onların üstesinden gelme sürecinin acı verici olmasıdır.

Hayat zordur ve her insan hayatın zorluklarıyla mücadele ederken aynı psikolojik tepkileri vermez ya da aynı psikolojik hallerden geçmez. Bu çalışmada sabır olgusu bir tutumdan ziyade bir süreç olarak incelenmektedir. Dindar insanların zorluklarla başa çıkarken hangi hallerden geçtikleri merakı ile yola çıkılan çalışmada, katımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış mülakatlarla elde edilen verilerin kategorize edilmesi planlanmaktadır. Araştırmacının şahit olduğu travmatik hadiselerden birinci derecede etkilenen insanların söylemlerinden örnekler verilerek bir model önerisinde bulunulacaktır. Bu söylemler, yaşanan acı verici olaylardan yıllar sonra katılımcılarla yapılan mülakatlardan elde edilen verilerdir.

TEORİK ÇERÇEVE**Başta Çıkma**

Başta çıkma, bireyin hayatın zorluklarına, stres yaratan durumlara karşı bilişsel, duyuşsal veya duygusal yollarla duruş sergilemesi şeklinde tarif edilir. Dinî başta çıkma ise bireyin inancını bu duruşuna veya tavır alışına dahil etmesi ve hayatın zorlanımlı yönleriyle mücadelesinde inandığı dinin öğretilerinin pozitif veya negatif etkisinin devreye girmesidir. Ekşi (2001), dinî başta çıkmayı bireyin hayat serüveninde karşılaştığı zorlanımlı hallerde dinî

inancından kaynaklanan bilişsel, duygusal veya davranışsal metotları kullanması, hayatın getirdiği ve önüne serdiği sıkıntı ve stres ile mücadelede bireyin inancından destek alması olarak tarif eder.

Bireyin karşılaştığı sorunun çözümünde din ne ifade eder, ona nasıl yardımcı olur vb. sorulara verilecek cevaplar dinî başa çıkma konusunun esaslarını oluşturur (Kula, 2005, s. 60). Zira birey hayatın zorluklarıyla karşılaştığında, sahip olduğu inancı ve yaptığı dini pratikler bireyin o zorluklarla baş etmesinde önemli rol oynar.

Pargament'in (1997), dinin veya dindarlığın bireyin başa çıkma sürecinde nasıl bir etkisi olduğuna dair yaptığı bir araştırmada bireyin başa çıkma sürecinde üç farklı eğilim içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Birincisi, bireyin Tanrı'dan yardım beklemeden problemi kişisel imkânlarıyla çözüme eğiliminde olduğu *kendi kendini idare etme* yaklaşımıdır. Burada birey karşılaştığı zorluğun üstesinden kendi başına gelmeye, sorunun çözümünde hiçbir ilahi gücün yardımını beklemeden aktif bir tavır almaya çalışır. Düşük düzeyde geleneksel bir dinî katılımı yansıtan, aktif bir işlevsellik ve kişisel yeterlik ortaya koyan bu eğilime göre sorunlarla başa çıkmada birey aktif Tanrı ise pasiftir. Tanrı bireye yaşamı konusunda seçimler yapabilme özgürlüğü verdiği için kişi problemlerini kendi başına çözmeye çalışır. Bu nedenle bu eğilime *kendini yeterli görme yaklaşımı da (self-directing)* denilmektedir. İkincisi, bireyin hiçbir aktiviteye girmeden Tanrı'nın müdahalesini beklediği *kararı başkasına bırakma* yaklaşımıdır. Burada birey pasif, tanrı aktiftir. Dış kaynaklı bir dinî yönelimi yansıttığı düşünülen bu başa çıkma eğiliminde kişi yaşadığı sorunların çözümünde kendini yeterli görmez. Bu nedenle çözüm ya da kurtuluşu doğrudan doğruya Allah'a havale eder. Kişinin hiçbir şey yapmaksızın Tanrı'nın problemini çözmesini beklediği bu anlayış kendi içinde *pasif uymacı yaklaşım (deferring)* ve/veya *aktif teslimiyetçi yaklaşım (active surrender)* biçimlerinde tezahür edebilir. Üçüncü eğilim ise bireyin Tanrı ile işbirliği yaparak zorlukların üstesinden gelmeye çalıştığı *işbirlikçi (collaborative) yaklaşım*dır. Bu durumda birey ve Tanrı problem çözümüne aktif bir şekilde katkıda bulunur. Kişi yaşadığı sorunlarla baş edebilmek için hem bireysel mücadelesini yapmakta hem de Allah'tan destek istemektedir. Bu tavır insanı güçlü, mücadeleci ve hareketli kıldığı için başa çıkma hususunda olumlu etki yapmaktadır.

Burada bahsedilen her üç eğilim; a) problemi önleme ve sorunu çözüme sürecinde sorumluluğun kime ait olduğu, b) çözüm sürecinde hangi tarafın ne kadar aktif olması gerektiği üzerinden tanımlanmaktadır. Bu da bireyin Tanrı'sıyla ilişkisinin nasıl bir temele oturduğu düşüncesiyle doğrudan alakalıdır (Pargament ve ark; 1988, s. 90).

Pargament ve arkadaşları (1988) tarafından yapılan başka bir araştırmada, bireyin günlük hayatın zorlukları karşısında altı farklı dinî başa çıkma etkinliğine başvurduğu tespit edilmiştir. *Manevi temelli dinî başa çıkma* etkinliğinde birey, Tanrı ile olan sevgisi üzerine vurgu yapar. Bu etkinlikte bilişsel, duygusal ve davranışsal etkinlikler başa çıkma esnasında birey ve Tanrı arasında samimi bir şekilde paylaşılır. *İyi davranışlarda bulunma* etkinliğinde birey, yaşadığı olumsuz olayla uğraşmaktan ziyade daha iyi davranışlar sergilemeye ve dine daha adapte olmuş bir şekilde yaşamaya çalışır. *Dinî destek* etkinliğinde birey, stres verici olay sırasında din görevlilerinden veya diğer inananlardan destek ve yardım arar. Birey, stresli durum ya da olayın üstesinden gelebilmek için bir mucizenin gerçekleşmesini istediği veya Tanrı'nın yardımını talep ettiği *dinî yalvarma* etkinliğinin yanında, Tanrıdan veya dinî ritüellerin gerçekleştirildiği yerlerden uzaklaştığı ya da Tanrıya gücendiği ve inancını sorguladığı *dinî memnuniyetsizlik* halini yaşayabilir. Son olarak birey, zorun üstesinden gelebilmek amacıyla yaşadığı sorundan uzaklaşmaya çalıştığı ya da sorunu görmezden geldiği *dinî kaçınma* durumuyla karşı karşıya kalabilir.

Pargament, Feuille ve Burdzy'e (2011, s. 56-57) göre dinî başa çıkma *olumlu ve olumsuz* olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu dinî başa çıkma bireyin kutsal kabul ettiği şeyle güvenli bir ilişki kurduğunu (örn., dinî yalvarma, hayra yorma, dinî istikamet arayışı gibi); olumsuz dinî başa çıkma ise bireyin kutsal kabul ettiği şeyle gerginlik, çatışma ve mücadele temelli bir ilişkisinin olduğunu (örn., şerre yorma ve manevi hoşnutsuzluk gibi) ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, olumlu dinî başa çıkma, olumsuz durumların iyi bir bakış açısıyla değerlendirilmesini, işbirlikçi başa çıkmayı, Tanrı'dan manevi destek arayışını, din adamı veya cemaat üyelerinden destek arayışı, başkalarına yardımı ve affetmeyi içermektedir. Olumsuz dinî başa çıkma ise Tanrı'nın gücünü sorgulamayı, Tanrı'ya karşı kızgınlık ifadelerini, cemaat ve din adamlarına karşı hoşnutsuzluk ifadelerini içerir.

Araştırmalara göre Müslümanlar, stres ve sıkıntı zamanlarında genelde dinsel başa çıkma yöntemlerini kullanır. Dinsel başa çıkma, genel olarak insanların stresli koşullardan bir mana ve anlam çıkarmak için başvurdukları süreç olarak tanımlanır. Bu süreç sıkıntılara

bir anlam atfedilmesini sağlar ve acı çekme, hayır-şer ve suçluluk gibi kavramlara dair açıklamalar sunar. Durum ne denli stres verici olursa, insanlar da başa çıkma amacıyla o kadar dine yönelir (Utz, 2015, s. 16). Bireyin hayatta karşılaştığı zorluklar sonucu yaşadığı sağlıksız ruhsal durumlarla baş edebilmek için kutsalla ilişkili teknikler kullanması yani dini başa çıkma tarzları, onun psikolojik anlamda dirençli olmasına katkı sağlar (Pargament ve Raiya, 2007, s. 743).

Hayatın zorluklarıyla başa çıkmaya çalışan, sosyal konumlarında problemler yaşayan, psikolojik sıkıntılar yüzünden acı çeken veya ruhsal semptomlarla mücadele eden Müslümanların bu zorlanımlı yaşantılarla başa çıkmak için çeşitli stratejilere başvurdukları tespit edilmiştir. Bunlar “temel İslami pratikleri geliştirmek”, “doğüstü nedenleri azaltmak” ve “akil kişi rehberliği almak” şeklinde sıralanır (Alş & Fotouh, 2015, s. 34).

Yas

Psikolojide “yas” denince bireyin kendisi için anlamlı olan ötekinin kaybı sonrasında verdiği tepkiler, kaybettiği ve sevdiği kişiden ya da nesneden kendisini ayırmak için kat ettiği uzun ve acılı bir süreç akla gelmektedir. Bu anlamda yas, genellikle bir yakının ölümüyle ortaya çıkan, ama her türlü kayıp yaşantısından sonra da görülebilen duygusal, bilişsel, davranışsal, bedensel ve toplumsal alanda değişimlerle belirlenen karmaşık bir yaşantı, her insanın başına gelebilecek kaçınılmaz ve evrensel bir deneyimdir. Yas tutma tepkisi ise bir yandan kaybedilene karşı geliştirilen tepkileri içerirken diğer taraftan kaybedilenin artık var olmadığı dış dünyaya yeniden uyum sağlamaya yarayan bir süreç olarak değerlendirilir. (Göka, 2013, s. 149-150)

Yas süreci çeşitli bilim insanlarınca gözlenmiş ve yas tutmanın evreleri konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin bağlanma kuramını¹ ortaya atan John Bowlby, yas tutmanın “*dengesizlik*”, “*ruhsal dağılma*” ve “*yeniden toparlanma*” olmak üzere üç evresi olduğunu ileri sürmüştür (Göka, 2013, s. 159-161). Daha sonra Parkes (2009), dört evreden oluşan bir şema üzerinde çalışmıştır. Bu dörtlü şemada ilk evre *hissizlik ve protesto* olarak adlandırılır. Bu evre korku, gerginlik ve öfkenin hakim olduğu birkaç saatten bir haftaya kadar sürebilen bir zaman dilimini kapsar. Hissizliğin ardından kaybedilen kişiyi özleme ve yas tutan kişinin kaybını geri getirme dürtüsü duyduğu *özleme ve arama* dönemidir. Bu dönem birkaç ay ya da birkaç yıl sürebilir. Bireyin sürekli olarak bedeninin bir bölümü ve işleyişi konusunda kaygıya kapıldığı, toplumsal ilişkilerinden ve önceki etkinliklerinden geri çekildiği *ruhsal dağınıklık ve ümitsizlikten* (deorganizasyon) sonra, dördüncü evre olan *yeniden örgütlenme/toparlanma* gelir. Bu evrede yeni olgular, nesnelere ve amaçlar insanın iç-dünyasına girmeye başlar. Bu girişin yoğunluğu oranında yas da azalır ve kıymetli anılarla yer değiştirir (Volkan & Zintl, 2018, s. 21).

Pollock (1961), yas tutma evrelerini akut (ani) ve kronik (uzun süreli) dönem olmak üzere ikiye ayırır. Kaybın henüz yeni olduğu akut dönem tepkilerini de a) şok tepkisi, b) duygusal tepkiler, c) ayrılma tepkisi diye adlandırır. Volkan (2018), akut ve kronik terimlerini kullanmamakla birlikte yas tutmayı “*başlangıç dönemi*” ve “*yas tutma işi*” şeklinde iki süreçle analiz eder. Birinci evre, kaybın ya da kayıp tehdidinin (örneğin ölümcül hastalık tanısı) gerçekleştiği andan itibaren başlayan; acı haber alındığında bireyin yaşadığı duygusal ve bilişsel tecrübeleri ihtiva eden kriz dönemindeki kederdir. Bu evre, kaybın ya da kayıp tehdidinin (kendisine veya sevdiği birisine ölümcül hastalık tanısının konması, kalıcı sakatlık/engellilikle karşılaşılması gibi) olduğu anda başlar. Burada bedenimiz ve zihnimiz kedere karşı direnir. Acıyla yüzleşmekten kaçınmak için yadsıma ve bölme savunma mekanizmaları, pazarlık, sıkıntı, rüya görme ve öfke içine girer çıkarız. Acı gerçeği özümsemişimizde kriz dönemi sona erer. Çoğu kişi ölümü kabul etmekle yas tutmanın sona erdiğini varsayar ama aslında yas tutmanın ikinci evresi başlar. Ancak ölümün gerçekliğini bir kez kabul ettikten sonra, ölen kişiyle ilişkimizi artık bizi sürekli uğraştırmayacak bir hatıraya dönüştürebilmek için gereken ince ve karmaşık uzlaşma işine başlayabiliriz (Volkan

¹ May, bağlanma teorisiyle ilgili psikanalitik bakış açısıyla şöyle bir yorum yapar. Göbek bağının koptuğu andan itibaren birey anneden ayrı bir varlık konumuna geçer ama eğer psikolojik göbek bağı zamanında kopmazsa çocuk, anne babasının dizinin dibinden bir daha hiç ayrılamaz hale gelir. Birey, evin önündeki bir direğe bağlanmış gibidir ve ipin uzunluğundan daha fazla bir mesafeye gidemez. İçinde filizlenen özgürlük dışarı çıkamayınca kendi içine döner ve öfkeyle birleşip içini kemirmeye başlar. İpin çizdiği sınırlar çerçevesinde her şey normal gözükür ancak evlilik çanları çalınca, işe girince, ölüm yaklaştığında bireyi büyük sorunlar bekler. Her kriz anında annesine koşma eğilimi ağır basar. “Bizler” der May (1997, s. 115)., “toplumda, aradığımız annelik vasıflarını bulamayınca çocukluğumuzun sığınağı görevini gören gerçek annemize koşuyoruz”.

& Zintl, 2018, s. 20-21).

Yas, bireyin hayatında herhangi bir kayba ya da değişikliğe verdiği psikolojik cevap, iç dünyası ile dış dünyası arasında bir denge sağlayabilmek için 'gerçekle' girdiği bir uzlaşmadır. Bununla birlikte bireyin yas tutmaya (uzlaşmaya) ne zamana kadar devam edeceği merak konusudur. Kaybedilen hiç kimseyi ya da hiçbir şeyi zihin bırakmaz çünkü kaybedilene ilişkin hatıraların her zaman canlanma ve yeniden can yakma ihtimali vardır. Ölümü kabullendikten sonra birey hayatına devam etmek ister ancak kaybettiği kişinin duygusal varlığı zihninde dolaşır durur. Bu duygusal varlığa *psişik eş* denir. Hayatımızda yer edinmiş tüm insanların psişik eşlerini taşıyırız. Bizde psişik eş bulunana kişinin kaybıyla gerçek dünya yaşantısı kaybolmasına rağmen psişik eşin sıcaklığı devam eder. Hatta ayrılık nedeniyle bu sıcaklık daha da kızışır. Yas işi, yitimin ateşini söndürmeyi ve psişik eş soğutmaya içerir. Yasın sonunda kaybettiğimiz ilişkiden gereksinim duyduğumuz bir şeyi kendimize mal ederiz. Bunu özdeşimler yapmak süreci ile başarırız. *Özdeşim*, bir başka kişinin bazı yönlerini, ülkülerini ve işlevlerini üstümüze alarak gerçekleştirdiğimiz bilinç dışı bir süreçtir. Bu süreç bir çeşit paradoks da içerir. Bir başkasının özelliklerini, ülkülerini, işlevlerini üzerimize aldıkça ona bağımlılığımız azalır. Zenginleştirici özdeşimler kaybettiğimiz kişinin psişik eşinden ayrılmamıza yardım eder. Bireyin psikolojik sağlığını/sağlamlığını koruması için kaybettiği kişiyle (psişik eşiyile) yeni ve makul bir ilişki düzenlemesi tavsiye edilir (Volkan & Zintl, 2018, s. 164).

Özmen'e göre (2017, s. 154-158) yas, kederden farklıdır, çünkü yasın asıl işlevi, hayatta kalanın anılarının ve umutlarının ölmüş/kaybedilmiş olandan ayrılmasını, kopmasını sağlar. Bununla birlikte önemli bir kaybın ardından ilk tepki olarak ortaya çıkan keder durumu temelde bir şok duygusunu, inkâr tutumunu, öfkeyi, kaderi, bireyin kendisiyle ya da başkalarıyla sürdürdüğü uzun pazarlıkları, duyulan suçluluğu anlatır. Halbuki iç dünyaya ait bir fenomen olarak yas ise kayıp insanın ya da nesnenin zihinsel temsilinin çeşitli açılardan ele alınıp gözden geçirildiği daha sessiz ve uzun bir süreçtir. Hz. Yakup'un, oğlu Hz. Yusuf'un öldürüldüğü haberini aldığı andaki tutumu (12/Yusuf, 16-18) ve Hz. Muhammed'in oğlu İbrahim'i kaybettiği andaki hüznü (Sarıçam, 2005; Suruç, 2015) normal yas tepkisine birer örnek gösterilebilir.

Genellikle yas tutmayı yalnızca ölüm ya da boşanma gibi büyük kayıplara bir yanıt olarak düşünme eğilimimiz vardır. Oysa 'yas tutma', herhangi bir kayıp ya da değişikliğe verdiğimiz psikolojik bir yanittir. "Keder" de yas tutmaya eşlik eden bir duygudur ve yaşamımız boyunca karşılaştığımız kayıplar karşısında keder duyma, tekrarlayıcı biçimde başımıza gelen bir olaydır (Volkan & Zintl, 2018, s. 10).

Sabır

Sözlük anlamı "engellemek, güçlü ve dirençli olmak, birini bir şeyden alıkoymak, tutmak, dayanmak" olan *sabır*, terim olarak "üzüntü, başa gelen sıkıntı, musibet ve belâlar karşısında direnç gösterme ve metanet" gibi manalara gelmektedir (Çağrıçı, 2008, s. 337; Önal, 2008, s. 441). Sabır sadece dayanma ve dayanıklılık değil, bununla birlikte gerçekleşmesi muhtemel bir olay/olguyu telaşa düşmeden bekleme ve maruz kalınan musibet karşısında yakınmayı bırakarak mücadele etme manasına gelir (Uludağ, 1991, s. 408; Önal, 2008, s. 441-442). Psikoloji dilinde sabır denince hayal kırıklığı, sıkıntı ve acı karşısında bireyin öfkesini kontrol ederek sakince bekleme eğilimi kast edilmektedir (Kayıklık, 2009; Schnitker, 2012). Nitekim Hökelekli'ye (2013, s. 117) göre sabır, genel anlamda bir zorluk, musibet, dert ve belaya uğrayan bireyin, öfke ve isyan duygularına kapılmaksızın, şikâyet ve serzenişte bulunmaksızın içinde bulunduğu durumu sakin ve soğukkanlı bir şekilde karşılamasıdır. Sabır, bir tutum şeklinde kabul edildiğinde dindar insanın öfke, isyan, şikâyet, serzeniş gibi halleri hoşgörülmez ancak sabır, bir süreç olarak irdelendiğinde bahsi geçen hallerle karşılaşmak ihtimal dahilindedir.

İnsanın hoşuna gitmeyen, onu engelleyen, acı ve sıkıntıya yol açan, dolayısıyla sabır gerektiren durumlar üç bölüm altında değerlendirilebilir. Birincisi; kaza, ölüm, yaşlılık, hastalık ve doğal felaketler gibi sonucu ruhsal, bedensel, sosyal ve ekonomik bakımdan zarar ve ziyana uğramaktır. İrade dışı gelişen bu tür olayların insanı yıpratıcı etkilerini azaltabilmek ya da en azından bunları kabullenmeyi sağlayarak mevcut sorunla yaşamayı öğrenmek de sabredebilmekle mümkündür. İkincisi; planlama, eğitim, çalışma, tedavi, bakım, disiplin, korunma ve ibadet gibi kişinin iradesine bağlı olan, çare ve tedbirin daha fazla etkili olduğu olaylardır. Üçüncüsü; kişinin irade ve isteği dışında olmakla birlikte bunlara tepki gösterme gücüne sahip olduğu durumlardır (Hökelekli, 2013, s. 121).

Gazzâlî'ye (1976, s. 95) göre sabrın bilişsel (ilmi), duygusal (hal) ve davranışsal (amel) boyutu vardır. Ayrıca o, sabrın zorluk ve kolaylık bakımından iki türünün olduğunu söyler. Kolay olan sabır, bireyin benliğine ağır gelmeyendir. İkincisi ise "tasabbur" denilen, bireyin gerçekleştirmekte güçlük çektiği sabır davranışıdır. Yine Kur'an'dan hareketle sabrın üç türünden söz eder ve bu tasnifini de sabrın hangi durumlarda ortaya konacağından hareketle yapar. Birincisi, bireyin sorumluluk alanına giren, sorumluluğu dahilinde yapması gerekenleri sergilerken sabrettiği davranışıdır. İkincisi, bireyin yapması yasaklanan davranışlardan uzak dururken sebat etmesidir. Üçüncüsü ise bireyin karşılaşabileceği bela, musibet ve olumsuz durumlar neticesinde sergilediği tavrıdır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı göstermektedir ki sabır hem görevleri (sorumlulukları) yerine getirirken hem yasaklardan kaçınırken hem de insanı tamamamen aciz bırakan hadiselerden sonra devreye girmektedir.

İsfahânî'ye (2002) göre sabır, "cismanî" ve "ruhanî" olmak üzere iki kısımdır. Cismanî sabır, bireyin bedenlen maruz kaldığı zorlu işlere ve acıya katlanması anlamındadır. O, ruhi sabrı da ikiye ayırır. İffet adını verdiği ilk hal, bireyin kendisine hoş gelen şeylerden yararlanırken aşırılığa kaçmamak için sergilediği duruştur. İkincisi de, bireyin yaşamayı arzu etmediği zorlanımlı hadiseler karşısında veya hoş giden nimetlerden mahrum kalması halinde metanet göstermesi, tahammül etmesidir.

Cevziyye (2016, s. 36-37) sabrı, 'zorunlu' ve 'seçmeli' sabır olmak üzere iki kısımda mütalaa eder. Bu ayrım için de Hz. Yusuf'un kıssasından örnek verir. Hz. Yusuf'un, kendisine yapılan zina teklifini reddetmesine seçmeli sabır, kardeşleri tarafından kuyuya atılması ve sevdiklerinden ayrı kalması gibi zorluklar karşısındaki tavrını da zorunlu sabır şeklinde değerlendirir.

Bireyin zorlanımlı yaşantılar sonucundaki tepkisinin süresiyle ilgili olmak üzere sabrın iki çeşidinden bahsedilir. *Kısa süreli sabır*, gündelik hayatın yoğunluğu ile doğru orantılı olarak ortaya çıkan, kısa süreli hayal kırıklıkları ve günlük sorunlar yaşanırken gerekli olan, hemen her gün karşılaşılan fakat bazen gün içinde sonuçlanabilecek, uzun mücadeleler gerektirmeyen, problemin çözümünde bireye yardımcı olabilecek sabır halidir. *Uzun süreli sabır* ise, uzun vadeli amaçlar ve güçlükler sırasında ortaya çıkan sabır tutumudur. Önemli sınanma konularından yaşlanma, ağır hastalıklar, sakatlıklar, ailevi sosyal ve ekonomik güçlükler, sevilen birinin kaybı, bireyin kendi ölüm tecrübesi ile karşılaşması gibi durumlar buna örnek verilebilir. Yaşanan bu tür ciddi zorluklar karşısında bireyin daha uzun süreli ve daha güçlü bir sabra ihtiyacı vardır. Uzun süreli sabrın umut, iyimserlik ve öz denetim ile güçlü bir ilişkisinin olduğu belirtilir. Bu özellikler uzun süreli sabırda en çok ihtiyaç duyulan, sabrın süresini uzatan ve bireyin dayanma gücünü artıran duygulanım ve tutumlar olarak kabul edilir (Doğan, 2016, s. 103-104).

Sabrı sınırlı, kararlı ve planlanmış bir eğilim ve bir kişilik özelliği olarak tanımlayan Mehrabian (1999) ise üç tip sabırdan bahseder. Birincisi, gündelik yaşamda sıkça karşılaşılan bekleme durumları olarak nitelendirdiği 'kısa süreli'; ikincisi, bireyin herhangi bir zorlayıcı yaşantı karşısında baş edebilme yeteneği olarak tanımladığı 'uzun süreli'; üçüncüsü ise bireyin sosyal ilişkilerinde diğer bireylere gösterdiği tahammül olarak tanımladığı 'kişiler arası' sabırdır.

Schnitker ve Emmons'a (2007) göre sabır, çeşitli zaman ve koşullar karşısında oluşan bir durum olarak kabul edilir. Blount ve Janicik (2000), sabrın bilişsel ve duyuşsal özellikleriyle doğuştan değil sonradan kazanılan bir hal olduğunu belirtir. Zorlayıcı bir yaşantı karşısındaki tutumun bireysel farklılıklar gösterebileceğinden hareketle herhangi bir kişinin sabrının değerlendirilebilmesi için bireyin kendi tutum ve değerleriyle yorumlanmasının yerinde olacağı söylenir (Dudley, 2005). Örneğin Blount ve Janicik (1999), sabır kavramının yapısını açıklamak için üç bileşenli bir model önerir. Bu modelin bileşenleri 'gecikmenin sebebinin anlaşılması, gecikmenin sebebinin sorumluluğu ve gecikmenin sebebinin değerlendirilmesi'dir. Gecikmede iki tip sorumluluktan bahsedilir. Bunlar öz-sorumluluğun herhangi bir nesneye, kişiye veya Tanrı'ya (metafizik unsurlara ve kadere) bağlanması olarak tanımlanır. Gecikmenin sorumluluğu değerlendirilirken bireyin kişilik özellikleri ön plana çıkar. Birey sabırlı bir yapıya sahip ise gecikmeyi daha çok öz-sorumlulukla değerlendirir. Sabırsız bir yapıya sahip ise gecikmenin sorumluluğu konusunda kendisi dışındaki öğelere yüklemeye yapar.

Zorlanan İnsan İçin Sosyal Destek

Hayatın zorlayıcı yönleriyle etkin bir şekilde başa çıkabilmek, stresin olumsuz etkilerine direnç gösterebilmek bireyin psikolojik sağlamlığının bir göstergesidir. Bireyi biyo-

psiko-sosyal bir varlık şeklinde tanımladığımızda doğal olarak şu hususu vurgulamış oluruz: Tek başına varlığını sürdüremeyen insan başkalarının desteğine ihtiyaç duyan bir varlıktır. Dahası sorunlarla başa çıkmada ve psikolojik sağlamlığın oluşumunda bireysel çaba tek başına yeterli değildir. Bunun mutlaka sosyal destekle beslenmesi gerekir. Stres altındaki ya da zor durumdaki bireye çevresindeki insanlar tarafından sağlanan maddi, duygusal ve bilişsel yardımların tümü 'sosyal destek sistemleri' olarak adlandırılır (Yalom, 2015; Eroğlu, 2015). Sosyal destek birey tarafından algılandığı zaman sosyal destek yoksunluğu yaşanmaz. Bununla birlikte sosyal destek verildiği halde birey bunu hissedemiyorsa göreceli yoksunluk yaşanabilir. Başka türlü söyleyecek olursak sosyal destek bireyle bulunduğu andan itibaren kişiyi etkiler. Buradan hareketle sosyal destek bireyin sevilen, sayılan, ilgi duyulan ve karşılıklı sorumlulukların bulunduğu bir toplumun üyesi olduğuna inanması ya da bunu hissetmesi olarak tanımlanabilir.

Sosyal destek denince akla gelen diğer bir kavram 'sosyal ağ'dır. Sosyal ağ, bireyin sosyal kimliğinin tanındığı, desteklendiği ve güçlendirildiği aile üyeleri, akrabalar, arkadaşlar, meslektaşlar, komşular gibi çevresindeki insanlardan oluşur. Bu insanlarla olan iletişimde önemli olan, ilişkinin niceliğinden çok niteliğidir. Sosyal ağı bireyin sahip olduğu sosyal ilişkiler ağı ve bu bağların özellikleri olarak ele alırsak, sosyal destek nitelikli sosyal ağdan sağlanan duygusal, maddi ve bilişsel yardım olarak değerlendirilebilir.

Ayten (2012, s. 119) genelde dinin ve özelde dinî başa çıkma etkinliklerine katılmanın kişiye sosyal bir grubun üyesi olma, aidiyet bilinci kazandırma ve mevlüt, cenaze, bayramlaşma ve namaz gibi topluca yapılan etkinliklere katılma yoluyla psikolojik olarak daha sağlam olmaları ve daha mutlu bir yaşam sürmeleri için fırsatlar sunabildiğini ileri sürer. İnsanların algıladıkları sosyal desteğin yaşam doyumlarını olumlu yönde etkilediği ve stresli durumlar yaşadıklarında bununla baş etmede önemli bir kaynak teşkil ettiği (Köylü, 2007, s. 83) de düşünüldüğünde dinin, psikolojik olarak dirençli olmanın göstergeleri arasında yer alan sosyal yeterliliği ve sosyal kaynakların genişliğini olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Koenig ve arkadaşlarına (2001, s. 127-134) göre din insanların inançlarını ve davranışlarını doğrudan etkilemek suretiyle mutluluk düzeylerini artırır. Ayrıca din, yaşam doyumunu üzerinde etkisi bilinen sosyal destek ağları, medeni durum, sağlık koşulları, umut, amaç ve anlam hissi, kontrol odağı ve öz-saygı gibi bireyle ilgili psikolojik, sosyal ve çevresel başka faktörler üzerinde etki yaratarak yaşam doyumunu dolaylı olarak olumlu yönde etkiler.

Bazı çalışmalarda dindarlık ile ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiyi açıklayan a) sosyal destek modeli, b) psikolojik model ve c) dinî emir ve yasaklar modeli olmak üzere üç modelin ortaya atılmış olduğu görülür. *Sosyal destek modeline* göre dinî katılımın insan ilişkilerini destekleyici bir etkisi vardır. Bu da ruhsal sorunların önlenmesine yardımcı olur. Seküler ortamlarda da geçerliliği kabul görmüş olan sosyal destek modelinde dinî katılımın sağladığı güçlü sosyal destek ağı insanların aidiyet hislerini güçlendirerek empati, paylaşım, samimiyet, güven ve yardımseverlik duygularını perçinler. Ayrıca, aynı dine mensup kişilerin kutsal mekânlarda bir arada yapmış oldukları ibadetler ve yaptıkları paylaşımlar ayniyet duygusunun gelişimine, problemlerinin paylaşılmasına, çözüm yolunun bulunmasına yönelik planlamaların yapılmasına olanak sağlayarak ruh ve beden sağlığını olumlu yönde etkiler. *Psikolojik modele* (stres azaltıcı model) göre, dinî etkinliklere katılımın insanların ruh sağlıklarına yaptığı olumlu katkıların başında, olumsuz yaşam olayları karşısında onlara umut aşılama, bir dayanak noktası teşkil etme ve mücadele azmi verme gelmektedir. Din bu olumlu etkilerini dört yolla gerçekleştirir. Bunlar: a) Tanrı'ya sığınan kişi acı ve sıkıntılarını O'nunla paylaşarak yaşadığı olumsuz duygu ve düşüncelerin verdiği huzursuzluktan sıyrılır. b) Din insanların yaşadıkları olumsuz olayları farklı bir bakış açısıyla değerlendirmelerini, daha olumlu düşüncelerini sağlar. c) Dinî kaynaklarda anlatılan kişiler insanlara yalnız olmadıklarını hissettirir ve ümit vermek suretiyle onlara birer rol model sunar. d) Dinî yapıların kendilerine has mimari ve sanatsal özellikleri insanların estetik duygularını okşayarak aşkın ile duygusal bir ilişkinin oluşmasına yardımcı olur. *Dinî emir ve yasaklar modeli* çocukluk ya da ergenlik döneminde temelleri atılan birtakım dinî emir ve yasaklamaların insanların sağlıklı bir yaşam sürmelerini sağladığını öne sürer. İslam dininin alkol ve uyuşturucu madde kullanımını yasaklaması buna örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca dua etme ve zikir gibi dinî pratikler kan basıncını düzenleme, kasları rahatlatma ve sinir sistemini düzenleme gibi olumlu fizyolojik etkiler yaratarak insan sağlığına olumlu katkı sağlar (Köylü, 2007, s. 81-86). Görüleceği üzere sosyal destek hayatın zorluklarına karşı bireye dayanma ve direnme gücü vermekte, bu da onun yaşadığı sorunların üstesinden

gelmesini kolaylaştırmaktadır.

Sosyal destek; bireyin diğer insanlardan geri bildirimler alarak içinde bulunulan durumu gerçekçi ve uyuma yönelik bir şekilde değerlendirmesini ve kişiler arası iletişimle soruna yönelik bilgi edinmesini, stresten daha az zarar görmesini sağlar. Sosyal destek, bireyin sosyolojik ve psikolojik sorunlarının çözümü, önlenmesi ve tedavisinde, zorlanmalı durumlarla başa çıkabilmesinde, bireyin ruh sağlığını koruyabilmesinde güçlü bir kaynaktır. Yapılan çalışmalar bireyin yaşadığı birçok sorunun temelinde sosyal destekten yoksun oluşun ya da sosyal destek eksikliğinin bulunduğunu ve dinin sağladığı sosyal desteğin bireyin zor durumlarla başa çıkabilmesinde güçlü bir kaynak olduğunu ortaya koymuştur (Yapıcı, 2013, s. 117).

ARAŞTIRMA

Problem ve Cevap Aranılan Sorular

İslamî kültürde hayatın zorluklarıyla karşılaşan insanlara sabırlı olmaları tavsiye edilir ve gerek yas gerekse başa çıkma sürecinde sabrın etkin rolü hatırlatılır. Hayatın zorluklarıyla karşılaşan insanın psikolojik yönü etraflıca analiz edilmediği için sabır olgusunun anlaşılması ve anlatılması hususunda yüzeysel kalındığı düşünülmektedir. İnsanların travmatik olaylar sonucunda psikolojik anlamda neler yaşadıkları, hangi ruhsal hallerden geçtikleri veya başka bir deyişle bireyin hayatın zorluklarına karşı sabredip etmediğinden ziyade bu zorluklara nasıl sabrettiği merakı bizi sabır konusunun derinlemesine incelenmesi ve analiz edilmesi gereken bir olgu olduğu kanaatine ulaştırmıştır. Dolayısıyla acı ve elem verici hadiselerden sonra yas sürecinde neler yaşandığı, dinî metinlerde “sabır”, modern psikolojide ise kısmen “psikolojik sağlamlık” diye tanımlayabileceğimiz olgu ile inanç arasında nasıl bir ilişki olduğu soruları araştırmamızın problemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmıştır:

- a) İnsanlar yaşadıkları acı ve travmatik hadiselerle sabretmeden önce hangi psikolojik halleri yaşamaktadır? Söz konusu psikolojik haller sistemli ve ardışık bir süreç içermekte midir? İçermiyorsa yaşanan halleri tekil tipler olarak mı kabul etmek gerekir?
- b) Dindar bireyler yaşadıkları zorluklarla nasıl baş etmeye çalışmaktadır?
- c) Tecrübe edilen acı ve travmatik hadiselerden sonra nasıl bir yas süreci yaşanmaktadır?
- d) Zorlanan birey için sosyal destek sistemleri nasıl devreye girmektedir?

Araştırmanın Amacı

Hayatın zorluklarıyla karşılaşan insan gerek psikolojik yönden huzur bulmayı, gerekse sosyal gerçeklik içerisinde varlığını ve kimliğini devam ettirmeyi ölene dek arzular. Bu konuda insana yardımcı olmayı amaç edinen çeşitli psikoloji paradigmaları ve onların ürettiği terapi yöntemleri vardır. Örneğin varoluşçu terapi genellikle seçme özgürlüğü üzerinde durarak bireyin yaşadığı zorluklar karşısında boşluğa düşmemesi ve kaygı, hüznün gibi duygularını azaltıcı bir yaşam tarzı geliştirmesini amaçlar (Güleç, 2009, s. 42-43).

Geleneksel İslamî kültür içinde, hayatın zorluklarıyla karşılaşmış insanlara bilgi ve irfan sahibi yetkin kişilere müracaat etmesi, böylelikle onların yaşadıkları problemlerinin üstesinden gelmesi istenir. Günümüzde bu tür kişiler halâ varlığını sürdürmekle birlikte artık insanlar yaşadıkları psikolojik sorunlarla baş edebilmek için profesyonel destek almaya daha eğilimli bir hale gelmişlerdir. Yaşanan felaket, yıkım, acı ve ıstıraplar karşısında stres ve kaygı düzeyi yükselen, sorunların üstesinden gelmede zorlanan insanların bir kısmı sırf dinî-sosyal destek arayışındayken bir kısmı profesyonel destek istemektedir. Nitekim bunların bir kısmı da söz konusu her iki desteği de talep etmektedir. Sorunlarını dışarıya yansıtmadan problemlerini kendi içinde çözmeye çalışan insanlara rastlamak da mümkündür (Köknel, 1998).

Egemen (1952) ve Yavuz (1982), din psikolojisi alanında yapılan çalışmaların öncelikli gayesinin insan hayatının sağlıklı ve dengeli bir biçimde sürdürülmesine bilimsel araştırmalar ile katkı sağlamak olduğunu sıklıkla vurgular. Yapıcı (2011, s. 26) ise bir makalesinde “ruh sağlığı-dindarlık” çalışmalarında karşılaşılan teorik ve metodik güçlükler üzerinde durarak özelde din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda yerelliği oluşturamama problemine, genelde ise pozitivist paradigmayı benimsemiş din psikolojisi çalışmalarında karşılaşılan problemlere yoğunlaşır ve şu soruyu sorar: “Müslüman insan tipi ve dindarlığı dikkate alınmadan, Batıda şekillenen insan tipleri ve dindarlık modelleriyle gerçekleştirilen

çalışmalar, Müslüman Türk insanını ne derece tahlil edebilir?”. Bu çalışmada amaç, başa gelen istenmedik hadiseler karşısında sabrın psikolojik olarak nasıl devreye girdiği ve yaşanan zorlukları aşmaya çalışırken insanların hangi hallerden geçtiğini araştırmaktır.

Katılımcılar ve Özellikleri

Araştırma, Kayseri'nin Yeşilhisar İlçesinde ikamet edenler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların seçilip belirlenmesinde amaçlı örneklem tekniğine uygun bir tavrı sergilenmiş, bu bağlamda araştırmacının akrabaları ve komşuları arasından, travmatik yaşam olaylarını bizzat tecrübe etmiş ya da bu travmaların birinci derecede etkisinde kalmış olanlar tercih edilmiştir². İncelenen toplam vaka sayısı 15'tir. Görüşülen kişi sayısı ise 28'dir.

Katılımcılar çeşitli kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan veya buralardan emekli, esnaf, tüccar, işçi, çiftçi ve ev hanımlarından oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 24 ila 82'dir. Gerek araştırmacının gerek katılımcıların birbirlerine aşinalığı, yarı yapılandırılmış mülakatların samimi ve içten geldiği gibi yapılmasına olanak sağlamıştır. Bu durum, araştırmanın güvenilirliği açısından kayda değer niteliktedir.

Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Bu araştırma nitel desenli bir çalışmadır. Egemen (1952), “araştırma yöntemi araştırma konusuna uygun olarak şekillenir” der. Yaşamın zorlukları karşısında yaşanan duygu ve düşünceler çoğu kere nitel yöntemlerle analize daha uygundur.

Araştırmada nitel verilerin toplanması ve toplanan verilen çözümlenip yorumlanması olmak üzere iki temel süreçten bahsetmek gerekir. Veriler *katılımlı (iştiraki) gözlem*³ ve *yarı yapılandırılmış mülakat*⁴ tekniğiyle toplanmıştır. Bizzat araştırmacının tanık olduğu 15 farklı hadise hakkında ilk planda katılımlı gözlem tekniğiyle veri toplanmıştır. Bu süreçte gözlenenlere gözlendikleri fark ettirilmemiş, katılımlı gözlem sonucu elde edilen bilgiler daha sonra kayda geçirilmiştir. Yarı yapılandırılmış mülakatta ise 15 farklı hadiseden gerek doğrudan etkilenenlerle gerekse etkilenenlerin birincil ve ikincil derecede yakınlarına çeşitli sorular sorulmuştur. Yarı yapılandırılmış mülakat soruları, “Yaşanan bu travmatik hadiseden nasıl etkilendiniz?”, “O gün neler hissettiniz?”, “Bugün neler hissediyorsunuz?”, “Bu konuda neler söylemek istersiniz?” gibi bir kaç klişe sorudur. Verilerin ilk anda katılımlı gözlem daha sonra yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle toplanması ve her iki veri toplama arasında uzunca bir sürenin geçmesi çalışmaya boylamsallık katmaktadır.

Toplanan verilen çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Betimsel analiz kapsamında zaman zaman uzunca alıntılar yapılmış, buradan hareketle çözümlenmelere ulaşılmaya çalışılmıştır. Belli kategoriler oluşturularak çözümlenmeler yapılırken de içerik analizinden faydalanılmıştır. Bu arada “gömülü teori” mantığından hareket eden fenomenolojik analiz⁵ yönteminden de faydalandığımızı belirtmeliyiz. Bu noktada bazı hususlara dikkat çekmenin faydalı olacağını düşünüyoruz: Nitel araştırma gerek veri toplama gerekse verileri çözümlenme anlamında tümevarım mantığına dayalıdır. Burada araştırmacının temel rolü, sosyal gerçekliğin içerisinde yerleşik olarak duran üstü örtülü bilgiyi kendi öznel bakışıyla inşa etmesidir. Böyle bir çalışma yaparken başta herhangi bir denence ve varsayım dayanamaksızın araştırma alanına gidilmesi, oradan elde edilen bilgilerin çözümlenmesi söz konusudur (Balci, 2005; Wertz ve ark., 2011).

BULGULAR

² Kayseri'ye bağlı bir ilçe olan Yeşilhisar'ın nüfusu 2017 verilerine göre 15.735'tir. Bu haliyle küçük bir ilçedir. Yeşilhisarda daimi ikamet edenler birbirlerini ya yakından ya da aşinalık olarak tanımaktadırlar. Yaşanan beklenmeyen ölüm, ölümcül hastalık, ölümlü kaza ya da kaza yoluyla engellilik, nihayet şehitlik gibi travmatik hadiseler ilçede hemen herkesin haberdar olduğu vakalardır.

³ Katılımlı gözlem, araştırmacının araştırdığı kümedeki bireyleri ve onların davranışlarını gözleyerek not almasıdır. Bu yöntemde katılımcı hem müşahade eden hem de müşahade edilen şeyde bir unsurdur (Yavuz, 1982; Arslantürk, 2004; Apaydın, 2016).

⁴ Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle araştırmacı deneklerle birebir görüşme yapar ve bu görüşmede açık uçlu sorular sorar. Bu teknikte bireyin duygu ve düşüncelerini içinden geldiği gibi özgürce dile getirebilmesi için bireye rahat bir ortam hazırlanması esastır. Mülakat tekniği, denekleri bularak görüşmeleri tamamlamak için büyük uğraş ve uzun zaman isteyen bir tekniktir (Yavuz, 1982; Arslantürk, 2004; Apaydın, 2016).

⁵ Nitel araştırmalarda uygulanan analiz yöntem ve tekniklerinden birisi olan fenomenolojik analiz, ağırlıklı olarak varoluşçu psikoloji içinde gelişme gösteren bir yaklaşımdır. İnsanların çevrelerinde olup biten olayları nasıl değerlendirdiklerini anlamaya çalışan bir analiz türüdür (Wade & Tavis, 1990; Smith & Eatough, 2007).

Hayat, bireyin doğumu ve ölümü arasındaki yaşam tecrübelerinin tümü şeklinde tanımlandığı üzere bir mefhumun dar kalıplarına sığdırılmayacak kadar geniş ölçekte incelenmesi gereken bir olgudur. Lakin bu olgunun anlatmaktan ziyade anlaşılması ve yaşanması bir tarafı vardır. Zira her insanın hayatı, bir diğeri ile tam manasıyla benzeşmeyecek nitelikte tektir. Ayrıca insanın hayat hikâyesini kendi iç dinamikleriyle incelediğimizde karşımıza bazen durgun ve berrak bir su birikintisine benzer bir sadelik çıkarken, bazen de hırçın akışı ve bulanık görüntüsüyle irkildiğimiz nehir misali bir hayat serüveniyle karşılaşırız.

Biyopsikososyal varlığımızı veya var olma çabamızı tehdit eden her türlü olay travma olarak adlandırılabilir. Burada bireysel veya toplumsal varoluşumuza, inanç boyutumuza, vicdanımıza yönelik bir tehdit söz konusudur. Travma, hiç beklenmedik bir anda bütünlük ve devamlılık gibi varlığımızı temellendirdiğimiz yaşam kaynaklarımıza bir saldırdır. Bir nevi insanı bireysel gerçekliğinden, geçmişinden ve geleceğinden sınırlı bir süreliğine koparan boşluk halidir. Trafik veya iş kazaları sonucunda sakat kalmalar veya ansızın ölümler; ani, kronik veya metastazlı hastalık teşhisi konmak; ölüm veya boşanma sonrası ailedeki rol değişimleri gibi trajik hadiseler bireysel travma listesine girer. Birey travma sonrası şok, kaygı, korku, çaresizlik, karamsarlık, suçluluk, öfke, umutsuzluk neticesinde geçmiş travma ve kayıpları sonucu oluşan hüznün alevlenmesi gibi duygusal tepkiler verebilir. Gürültüye karşı hassaslık, baş ağrısı, göğüs darlığı, kalp sıkışması, sürekli yorgunluk hali gibi aslında beden travma karşısında bir çeşit kendini ifade etmesiyle ortaya çıkan fiziksel tepkilerle de karşılaşmak mümkündür. Davranışsal anlamda da içe kapanma, yeme ve uyku ve bozukluğu, alkol ve madde kullanımı, sosyal çevreden uzaklaşma, soyutlanma, sessizliğe bürünme, dikkat dağınıklığı, sürekli aynı şeyle uğraşma gibi tepkilerle de karşılaşılabilir (Baltaş & Baltaş, 1993; Geçtan, 1993).

Her travmatik olay tüm bireylerde aynı etki ve/veya tahribe sebep olmaz. Travmanın şiddetiyle birlikte kişinin genetik özelliği ve aile öyküsü, psikolojik sağlık derecesi ve zorluklarla başa çıkma kabiliyeti önemli bir etkidir. Ayrıca, sosyal desteğin mahiyeti ve işleviyle birlikte travmanın kişi için ifade ettiği anlam ve daha önce yaşanan benzer trajik deneyimler gibi faktörler travmayla karşılaşan kişide psikiyatrik bir belirti veya hastalık meydana gelme ihtimalini belirler (Yapıcı, 2013).

Analizlerden senteze ulaşmak ya da tümevarım amacıyla gerçekleştirdiğimiz gözlem ve mülakatlarımızdan hâsıl olan şudur ki, hayatın zorluklarıyla karşılaşan insanlar ve yakınları “Sabra Yolculuğun Beş Hali (Şok-Şikâyet-Şüphe-Şükran-Şükür)” olarak adlandırdığımız duygu-durum veya halleri yaşarlar. Sabra yolculuğun beş hali ifadesi yaşanan tüm hallerin sabır kavramı içinde yer aldığı şeklinde değerlendirilmemelidir. Aslında söz konusu beş hal sabırsızlıktan sabırlı olmaya doğru gidişi temsil etmektedir.

Bunları şöyle açıklayabiliriz:

1. Şok Hali

İnsan, hayatın zorluklarıyla daha çok ansızın karşılaşır. Bu evredeki tepkiler kestirilemeyecek niteliktedir. Kimilerinin nutku tutulup takınacağı maskeler karışabilirken kimileri için dış dünyanın gerçekliği rafa kalkar. Bilinç sendeler ve zihnin işlevleri itidali yitirir. Anormal addedilecek davranışlar sergilenebilir. Bu evre, dinî duygu ve düşüncelerin ya dip ya da zirve yaptığı bir evredir. Bu sebeple bireye “anlayıcı” bir üslupla yaklaşılması gerekir. Hali ve davranışlarından ötürü bireyi yargılayıcı bir tavır takınmak problemi içinden çıkılmaz bir hale getirebilir.

Oğlunun üzerine kaynar su dökülen anne şöyle diyor: “O gün hayatımın en zor şeylerinden birini yaşadım. Bir ay önce annemler trafik kazasında vefat etmişti. Çok üzülürdüm, her gün ağlardım. Çocuğumun o halini görünce ne yapacağımı şaşırardım, pencereyi açıp komşuları çağırdım hemen. Eşim hemen hastaneye götürdü oğlumu. Gece geç vakitlere kadar bekledim gelmelerini. Kapı çaldı, fırladım kapıya. Beyimle göz göze geldik. Çocuğumu kucağına basmış, yüzü kapalı, gözlerim belerdi, öldü mü yoksa diye! O sırada oğlum “Baba, leblebim!” deyince derin bir nefes aldım.”

Küçük kızının kamyon altında kalarak can verdiğini gören anne: “O anda neler yaşadım? Merdivenleri beşer beşer indim. Beni tutmaya çalıştılar. Bir şey yok! Bir şey yok! diyorlar. Rüya mı bu, nasıl bir şey yok!? dedim. Ben hepsini gördüm, parçalandı kızım!!! diye bağırdım. Allah’ım rüya olsun bu! dedim. Cam siliyordum, bayram hazırlığı yapıyorduk. Bir ara elim büyük oğluyla tartışıyordu. Eltim oğluna sinirlenip “Kamyonlar altında kal!” deyince dayanamadım, “Kız o nasıl laf öyle? Sen ne biçim konuşuyorsun?!” diye tepki verdim. Kafamı pencereye çevirir çevirmez kızımın yola çıktığını gördüm. “Kızım çıkma yola, kamyon...”

dememe kalmadı kızım kamyonun altında kaldı. Eltimin söylediğine dayanamazken ben o tabloyu yaşadım orada, o söz gerçek oldu.”

Evlilik hazırlığı için yolculuğa çıkan anne-babasının kaza yaptıkları haberini alan genç anlatıyor: “Kaza haberini aldığım da dünyam karardı hocam. O şok haliyle kazanın olduğu yere nasıl gittik hatırlamıyorum bile, iki arkadaşım alıp getirmişler beni”.

Ağaçtan düşüp sakatlanan kişi şöyle diyor: “Ramazan bayramı arife günüydü düştüğümde. Ben arabayla geldim Ankara’dan. Arabada bir şey olmuyor bak, kaza falan. Sahurdan sonra çıktım yola ama bazı şeyleri hatırlıyorum, bazı şeyleri hatırlayamıyorum. Bozuk kaset olur ya, kaset bir çalar bir çalmaz, onun gibi kesik kesik hatırlıyorum”.

Bir günlük bebeği ölen baba anlatıyor: “Hamileliğin sekizinci ayında gittiğimiz hastane işin içinden çıkamayınca daha kapsamlı bir inceleme için tıp fakültesine yönlendirdi. Onlar da bir sorun olmadığını söylediler ama içimize bir kurt düştü. Tedbir bizden takdir Allah’tan dedik, profesör unvanlı bir doktora müracaat ettik. Muayene sonrasında eşimi acilen hastaneye yatırmam gerektiğini, bu şekilde beklersek eşimi dahi kaybedebileceğimizi söyledi. Doktorun söylediklerinin şoku, stresi ile soluğu tekrar tıp fakültesinde aldık. Tehlikenin boyutlarını da orada fark etmeye başladık”.

Üniversite öğrencisi kızını kalp krizi sonucu kucağında kaybeden baba anlatıyor: “Allah kimseye evlat acısı yaşatmasın. O gece yaşadığımı bir ben bilirim bir de Allah bilir. İnanamıyor insan, inanmak istemiyorsun, sanki çıkıp gelecekmiş gibi. Hastaneye götürdük, doktor öldüğünü söyledi. Gelip bir daha bakarlar diye ben kızımın yüzünü açıyorum, bir hemşire gelip yüzünü kapatıyor. Eve nasıl geldik, nasıl geçti o gece bilmiyorum ama tek istediğim uyuyup bir daha uyanmamaktı.”

Şehidenin annesi anlatıyor: “Şehit olduğu gece aradı beni. Olayları televizyondan izliyorduk o gece ama hiç aklımıza böyle bir şey gelmiyordu. Kübram kendisini korur diyordum içimden. Aradı beni, anne merak etmeyin ben evdeyim demişti. Telefonu kapattıktan sonra çalıştığı yere saldırı olmuş. Arkadaşları gitmemesini söylemişler ama “Ben arkadaşlarımın yanına gidiyorum, ben vatan haini değilim” demiş. Gittikten sonra da ikinci bombayı atmışlar, o sırada canını vermiş guzum. Hiç üstüne getirmedi ki, ertesi gün de haberini aldık zaten”.

Bu söylemlerden hareketle, şok halindeki insanın tepkilerini yas tutmanın aşamalarından “ruhsal dağılma” ve/veya “başlangıç” dönemleriyle irtibatlandırmak mümkündür.

2. Şikâyet Hali

Bilinç yerine geldiği ve gerçeği gördüğü andan itibaren halden memnuniyetsizlik devreye girer. Tecrübe edilen yaşantı, hayallerle gerçekler arasında kurulması arzulanan denge arayışında ciddi çözümlere neden olabilir. Burada “beklenti açığı” denilen durum ortaya çıkar. Zira bir tarafta yaşanan acı gerçek, diğer tarafta ise arzular, hayaller ve beklentiler vardır. Bu iki gerçeklik arasındaki mesafe ne kadar uzun olur ise, hissedilen acının derecesi de birbiriyle doğru orantılı şekilde o derece fazla olur. Zihin, içine düştüğü hali ‘kaos’ olarak değerlendirir ve eski düzenine dönmek için yardım çığlıkları atar. Bu evredeki yaşantılar daha çok davranışlara yansır. Dolayısıyla savunma mekanizmaları en çok bu evrede devreye girer. Etki-tepki yasasına benzer şekilde, yaşanan zorlu hadisenin veya durumun neden başa geldiği veya bu durumun neden yaşandığı sorusu üstü örtük bir biçimde de olsa sıkça sorulur. Birey, günlük hayatın normal akışı içerisinde kendisinden umulmayacak, alışlagelmemiş davranışlar sergileyebilir veya tutumlar takınabilir. Misalen bireyde tasavvufi kültürde ‘naz ve arbede’ şeklinde telakki edilen hallere bu evrede rastlanır. Zira sevdiğimiz ya da değer verdiğimiz bir şeyi kaybetmemiz, reddedilme ve güçsüzlük hissi, kadere güvenme gibi haller bu duygularımızı harekete geçirir. Kaybedilenin gerçekliği içimize işledikçe sıkıntı yaşarız. Sıkıntı, psişik dengemizin bozulduğuna işaret eden duygusal ateşlenmedir. Ölüm halinde veya bir zorlanmadan sonra toplumsal kurallar öfkelenmemize bazen izin vermez. Bu nedenle öfkemizi bazen başka nesnelere yönlendiririz. Bu duruma, tedaviyi yanlış veya eksik yaptığı düşünülen doktora öfkelenmeyi, cenaze merasimi ve sonrasında yaşanan bazı hadiselerden yakınmayı örnek verebiliriz.

Trafik kazası sonucu anne-babasını kaybeden kadın şöyle diyor “Herkes üzülür ağlar tabii ki ölüme ama trafik kazasıyla öldüler annemler, en küçük kardeşimiz bekâr, gurbette okuyor, ben pek yandım işte. Çocuğumun bunu yaşaması o acıyı unutturdu belki biraz. Benim yüzümden mi oldu, fazla ağladım herhalde o yüzden Rabbim beni uyardı diye düşünürüm, çok üzülüyor çok ağlıyorsun dedi sanki. Çocuğumun vücudunda yanık izleri

kaldı.. Annemler öldüğünde ağlardım her gün, bu çocuğum da kucağıma oturur yazmamla gözlerimi silerdi. Aklına geldiğinde gel de ağlama! Canı pektir onun, bir yeri ağrısa sızlasa herkes gibi şikâyet etmez, yanmasına bağlarım bunu”.

Kızının trafik kazasında ölümüne şahit olan anne anlatıyor: “Bana derlerdi ki “Kalk namazını kıl!” Ben de derdim “Ne namazı, ben ayakta bile duramıyorum!. İsyân gibi bir şey hiç olmadı. Kaynanam da beni hep takdir etti. Olaydan sonra benim kafayı bozacağı mı zannetmiş. Ama hiç isyan etmedim. Buna benzer olaylar acını hep canlandırıyor. Çocuğum o gün dayak yemişti benden. Bayram temizliği yapıyorduk. Akıp giden suya giriyor, batıp çıkıyor, üstünü değiştiriyorum tekrar tekrar, kirletip geliyor çünkü. Sinirlendim, naylon terliği nasıl vurduysam koluna terliğin numara izini gördüm vücudunda. Beni en çok mahveden orası, ciğerim yanar, keşke vurmasaydım. Çocuğum ölmeseydi dahi içimde bir yara işte. Acılarla hiç yaşanmıyor. İçimdeki o yangın, o mühür bu tür kazalarda hep tazelenir. Beyin! Televizyonda falan görsem hep kazayı hatırlatır. Gördüğüm o tablo! Çok sevdiğim o kelle, o günden sonra hiç yemedim”.

Küçük kızını trafik kazasında kaybeden baba şöyle diyor: “Kazaya sebebiyet veren kamyon şoförü bir hafta emniyette nezarete kaldı. Babam derdi, “Oğlum bu adam bilerek çarpmadı ki, sakın ona öfkelenmeyin!”. Ben de zaten adama bir şey demedim, suçlamadım onu. Adam on gün sonra çıktı geldi eve. Yengeyle bir görüşeyim dedi, hanım kabul etmedi. Görürsem dayanmam dedi hanım. Adam ısrar etti, uzaktan bir göreyim yengeyi yeter dedi.”

Şizofren teşhisi konan ve yirmili yaşlarında vefat eden gencin kardeşi anlatıyor: “Hastanede üç-dört gün kalırdı abim, sonra annemler dayanamazdı, alır gelirlerdi eve. Babamdan da korkardı ama annem çok çektik abimden. Öfke nöbetlerinde anneme vurduğunu hatırlarım. Düşün hocam, annem o sıralar yatalak olan yaşlı dedeme de bakıyor, annem cennetlik bence. Abimle dalga geçerlerdi bazen, deli derlerdi. Gücümün yetmeyeceğini bildiğim halde ben de onlara diklenirdim. Sigara isterdi ondan bundan, sağ olsunlar kırmaz verirdi. İnanç hocam, inanç ayakta tutuyor insanı, o şekilde tahammül ediyorsun bazı şeylere, başka bi açıklaması yok bunun.”

İş kazasıyla oğlunu kaybeden anne konuşuyor: “Üniversitede gömlek giyme töreni mi ne varmış, torunum bana dedi ki (ağlıyor), “Arkadaşlarımın babaları geldi, aldılar aldılar gittiler çocuklarını, annem yanımdaydı ama işte o zaman babamın yanımda olmasını çok istedim!”. Bu çok üzdü beni. Dedesinin gelmesini istemedi, dedemi görürsem orada daha çok üzülürüm demişti. Çıkıyor içinden çıkıyor, kendimi bağa bahçeye işe güce veriyorum ama çıkıyor. Tek başıma kalıp oturdum mu bir şeytan geliveriyor yanıma, çıldırarak gibi oluyorum. Ağlamayın, herkesin başında, sabredin diyorlar ama yara bende, ben sizin demenizle mi biliyorum sabretmeyi? Ben senin kadar Müslüman değil miyim? İnsanlar bazen çok dengesiz konuşuyor, biliyorum sadece benim başımda değil ama ateş düştüğü yeri yakıyor. Bazen insanların susması konuşmasından daha tesirli oluyor. Burası dar bir yer, herkes birbirini tanıyor. Bayram gelir, komşular çıkar hemen piyasaya, “Gelinin geldi mi? Gelmeyecek mi yoksa?!” diye sorarlar. Bunlar üzüyor insanı. Sana ne ya! Biraz yürüyeyim açılalım derim, biri gelir, “İyi kilo almışsın, unuttun mu oğlanı?”, “İyisin değil mi, unuttun mu?”... Neyi unutayım ya, unutulur mu? Parmağından bir gümüş yüzük düşse yana yana ararsın, bu lafi etmeyin ya, sormayın, beni yakmayın. On üç senedir evden dışarı çıkmayız, bir tarafa gitmeyiz. Gezmeyi severdik ama mahal münasıptı, misafirlikti bıraktık. Canın istemiyor ki, şu acıyla nereye gideceksin? Her şey gönül hoşluğuyla.”

Oğlunu iş kazasında kaybeden baba anlatıyor: “Şurası beni çok üzdü! Çocuğum o sepetin içinde bir saate yakın mahsur kaldı. Tamam, biliyorum, elektriğin çarptığı anda beş on saniyede can çıktı, vücudu bir yerden patlattı zaten elektrik ama umut işte!. Bir saate yakın sepetin içinde yandı çocuğum!. Merkeze haber verecekler de, ekip gelecek de! Şurada Develi var, Yahyalı var, İncesu var! Çağırsana oralardan, daha yakın. Yağ basıncı kilitlemiş makineyi, orada bir civatayı gevşeteceksin kendi kendine incek merdiven, biliyorum ben bırakın indireyim diyorum, yirmi beş yılını verdim ben bu işe, polis yaklaştırmıyor beni! Başın sağ olsun diyorlar ya, keşke ben ölseydim de oğluma deselerdi başın sağ olsun diye!

Allah dört duvarı sır için yaratmış. Gerçekten susmak daha iyidir oğlum. Sağ gözüm sıkıntılı benim, doğru dürüst göremiyorum. Sol gözümü kapatayım, seni bir karartı olarak görüyorum mesela. Lens var gözümde, gözüm güneşten rahatsız oluyor, güneş gözlüğüm aldım. Şimdi gidiyorum yolda, kendi yolumu çizip gidiyorum. Yanımdan birisi geçiyor, tanıyamıyorum. “Bak selam vermedi, bak kimseyle ilgilenmiyor, niye görmüyor, niye konuşmuyor?” diyorlarmış, kulağıma geliyor. Yav arkadaş göremiyorum! “Güneş gözlüğü takıyor, artist geliyor!” diyorlarmış. Çoğuna da diyorum, “Oğlum beni acıtmayın, beni kendi

halime bırakın!”. Anlayışlı adam geliyor yanıma, “Abi!” diyor, hal hatır soruyor ama başkası anlamıyor. Yarı şaka yarı ciddi laf söylüyor ama kırıyor beni haberi yok.”

Fiziksel engelli oğluna bakan anne şöyle diyor: “Çok zor oğlum çok zor. Ben de hastayım zaten, yaşlıyım. İnemiyorum, çıkamıyorum, gücüm yetmiyor ama Allah sabrını veriyor işte. Kolay mı evladının bu halde oluşuna dayanmak. Amma şunu diyeyim eskidenmiş düğünü diriyi bilmek, hastayı komşuyu ziyaret etmek”.

Babasını trajik bir ölümlerle kaybeden oğul anlatıyor: Küçükken fazla aklım ermezdi ama kendimi bildim bileli bir aile hayatımız olmadı. Nasıl anlatayım ben sana, alkol! Her şeyi oydu. Zengindik ama fakir yaşadık. Kimseye derdimizi anlatamadık, anlattığımız insanlar da bu adam o adam değil derdi. Ayık olduğu zaman ben babama hayran bir adamdım, ama biz sarhoş halini de gördüğümüz için o ayık haline hayranlığımız kalmadı bizim.”

Üniversite öğrencisi yeğenin kalp krizi sonucu ölümüne şahit olan kişi anlatıyor: “Hastanede yeğenimin kalbini tekrar çalıştırlar diye umdum ama geri döndüremediler. Kendi acımı unuttum, bacıma mı yanayım, anama mı yanayım. Cenazeyi memlekete götürmeye hazırlanırken otopsi yapılması gerektiğini söylediler. Yalvardım, gerek olmadığını söyledim ama genç ölümü olduğu için savcının emri dediler. O kanlı masadan çocuğun cenazesini almak çok zoruma gitti. Ölüm böyle yakın işte. Sen besle, büyüt, tenine zarar gelmesin diye çabala, hiç tanımadığın insanlar ölüm sebebini anlamak için otopsi yapsın!”

Fiziksel engelli oğlunu trafik kazasında kaybeden baba şöyle diyor: “Oğlumun arkadaş çevresini severdim ama bi kötü huyları vardı, içki içerlerdi. Kazanın olduğu gün içkililermiş heralde, arabayı oğlum kullanmış. Sağ kolu yok, tek kolla araba kullanılır mı? Ama olacağı engel olunmuyor, olunamıyor. Malum kaza oluyor işte, olay yerinde vermiş canını. Oğlumun gidişine mi yanayım, niye bu halde araba kullanırsın ona mı kızayım? Ölümün nasıl olduğunu soranlara dert anlatmak ayrı bir dert.”

Fiziksel engelli gencin trafik kazası sonucu ölümünde aynı arabada olan genç anlatıyor: “Suçluluk duygusunu kendim attım içimden, bu süreçte çevrenin de faydası oldu. Yakınlarım hep arkamdalardı yani. Kazaydı, Allah’ın takdiri, sen olmasaydın başkası olacaktı gibilerinden teselli ettiler beni. Çevremden bazı insanların da beni üzen sözlerini duydum. Benim olaydan sonra birkaç kez alkol aldığım oldu, bunu duymuşlar. Adam çekti beni bir kenara, daha niye içiyorsun dedi! O adam benim için bitti o an! Konuşmuyorum onunla, akrabamız değil ama büyüklerimizden bu kişi. Olgun birisi, benim iyiliğimi düşünen biri böyle konuşmaz abi! Çünkü ben o suçluluk duygusunu Allah’ın yardımıyla atlattım. Sen beni gelip bu şekilde suçlarsan beni yerle bir edersin! Bu yanlış yani!”.

Felçli annesine bakan oğul anlatıyor: “Ara sıra problemler yaşasak da annem işte, bir şaka yapar gönlünü alırdım. Felç geçirdi, sol tarafı tutmaz oldu. Hastanede refakat etmek bi zor, evde bakmak bambaşka zordu. Elin kızı sonuçta, bir söylersin iki söylersin, sonra yüzün olmaz. İlk zamanlar hemen iyileşir umuduyla hevesle baktık anneme, ama uzadıkça benim de kendimi kaybettiğim zamanlar oldu. Altı kardeşiz ama sadece ben ilgileniyorum, diğerleri neden oralı olmuyor diye serzenişte bulunduğum zamanlar da oldu.”

Şehidenin babası anlatıyor: “İçimi sızlatan başka bir durum. Büyük kızıma, şehidimin ablasına devletimiz iş verdi, şehit yakınlarına iş verildi ya hani, bir devlet dairesinde çalışıyor kızım. Kızım bir gün geldi, hem ağlıyor hem anlatıyor. Boşu boşuna öldüler o insanlar o polisler demişler iş arkadaşları. Acımıza tuz basmayın yav, kanatmayın! Vatanı için öldü o ana kuzuları. Benim kınalı kuzum toprağın altına girecek, sen boşu boşuna öldüler diyeceksin. Allah’tan korkun!”

Şehidenin annesi şöyle diyor: “Çevremizin desteğinin yanında dengesiz konuşan insanlarla da karşılaştık. Mesela ölüsünü gördünüz mü diye soruyorlar. Çok canımı yakıyorlar. Olsa ne olacak? Hadi oldu diyelim, o anda bitiyorsun zaten. Ama Allah öyle kuvvet veriyor ki, öyle hissettirmiyor rabbim. Kim ne derse desin kale almadım zaten. O insanlar zaten şehitliğin ne olduğunu bilmiyorlar. İleri geri konuşan, çok dengesiz konuşup canımızı yakan oldu. Ama hepsini de hoş karşıladım. Hepsine de inanın hiçbir cevap vermedim. Şimdi anlatacağım şeyi şimdiye kadar eşime dahi demedim. Birisi de geldi, “Sevdiği var mıydı yaa!”, “Sevdiği varmış, mezara kapanmış, kalkamamış!” gibi şeyler söylüyor. Ya sabır, Allah’ım dedim, olsa ne olacak dedim, olsa ne yapacaksınız dedim ya, normal. Genç kız, yani, artık işini aldı gücünü aldı, eşini de seçme hakkı var. Şaşırıyorum, beynim duruyor o anda zaten. Söyleyecek söz bulamıyorsun, yutuyorsun. Ama yine onların bana yaptığını yapmadım, ben onları üzmedim. Dedim ki ben rabbime havale ediyorum. Zaten kendini bilse onu sormaz. Biz dedim, gurur duyuyoruz guzumla dedim. Şöyle baktım, o insanlara da gülüp geçtim. Türkiye’nin dört bir tarafından çocuklar mektup gönderiyorlar bize. Bilhassa da kızımın

adının verildiği okullarda okuyan çocukların yazdıkları mektuplar, inanın ki çocuklar büyük insanlardan daha duygusal, daha hassaslar bu konuda. Diyorum şunların düşüncelerinin güzelliğine bak. Neler yazmışlar, daha küçük çocuk bunlar.”

3. Şüphe Hali

Burada bireyin kendisine doğru zihinsel yolculuğu başlar. Bu yolculuk bazen bilinçte başlayıp bilinçte biten veya ömür boyu devam edecek bir yolculuktur. Bu evrede inanılan dinin öğretileriyle bir iç hesaplaşma başlar. Birey önce kendisini sorgular. Varsa eğer kusurlu bir durum nerede/nasıl/ne zaman yanlış yaptığını düşünür veya başına gelen olayın/yaşadığı durumun müsebbibini araştırır. Kader, adalet, merhamet gibi mefhumlar üzerinde biteviye münazaralar edilir. Yaşananların muhakkak bir sorumlusu olsa gerektir. Kötülük probleminin getirdiği sorular en çok bu evrede cevaplanmaya çalışılır.

Şizofren teşhisi konan ve yirmili yaşlarında vefat eden gencin kardeşi: “Hasılı deliye her gün ağlarsın, ölüye bir gün derler ya hocam! Annem, babam, bizler her gün kaygıyla eve döner, kaygıyla hareket ederdik, diken üstündeydik yani. Bugün birine zarar mı verdi, öfke nöbetine girip biriyle kavga mı etti diye korkardık. Mesela manifaturaya gider, istediği şeyleri babamın hesabına yazdırırdı. Dışarı çıkınca da aldığı elbiseyi yırtar veya direkt çöpe atardı. Babam da gider parasını öderdi esnafa. Dedim ya hocam, abim işte, atsan atılmaz, satsan satılmaz”.

Şizofren teşhisi konan ve yirmili yaşlarında vefat eden gencin babası şöyle diyor: “Babam hasta bir yandan, eşim hem babama bakıyor hem de bizim kahrımızı çekiyor. Oğlum benden korkardı ama eşime çok çekti. Sinir, stres... Hergün ayrı bir korku yaşırdık, acaba bugün birine mi kızdı, birinin canını mı yaktı, bi esnafa zarar mı verdi? Oğlumun halini bilmeyen biri, olur ya, birbirine zarar mı verirler? Zormuş oğlum! Millet çocuğunu okutur, evlendirir, torun sahibi olur; ben çocuğumun bu haliyle uğraştım. Evine misafir gelemesin, sen rahat rahat birine gidemezsin. Hergün sigarasını alırım, ayrı bir külfet. Neden biz, neden bizim çocuğumuz böyle? diye çok sordum kendi kendime. Eşine, çocuklarına, çevrene sinirlenir, olur olmadık şeylere kızarsın. Allah affetsin unutayım diye, uyuyabileyim diye geceleri alkol aldığım oldu. Yemek yiyemezsin, uyuyamazsın, yaptığın işten zevk almazsın! Kendimi dağıtmıyordum ama alkol alıyordum ilk zamanlar. Öğretmenlerinden falan çocuk zekiydi laflarını duyunca buna çok üzüldük tabiki.”

Anne ve babasını trafik kazasında kaybeden genç anlatıyor: “Kime gideyim, nereye gideyim, intihar etmeyi bile düşündüm. Hep benim yüzümden oldu dedim. Ablalarımın, akrabalarımın yüzüne bakamadım. Ama bana hep destek oldular, Allah’ın takdiri böyleymiş, kendini suçlama dediler.”

Ağaçtan düşüp felçli kalan kişi anlatıyor: “Allah sabrını veriyor, bizim hastalık sabırla ilgili bir şey! Sabırlı olmazsan, sabretmesen bazıları ne yapar, bazen duyuyorum işte, bazı hastanelerde kendini kaldırıyor atıyor intihar ediyor adam. İyileşme imkânı olmuyor ya, mesela bizim de bir akraba vardı, Kayseri’de, sinir hastalığıydı galiba, intihar etti. Sabır işi bu, Allah’u Teâlâ da bana sabır veriyor. Sabır olmazsa başka ne türlü geçecek zaman?! Dayanıyorsun, Allah-u Teâlâ bir dayanma gücü veriyor. İlk zamanlar hep sordum, “Niye başıma geldi bu? Bir hatam mı oldu, neyin cezası bu?!”. İncanın var, Müslümansın sonuçta. İmanın şartlarından biri ne? Kaza ve kadere inanmak. Hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmak.”

Babasını trajik bir ölümle kaybeden oğul konuşuyor: “Sevdiğim kızı alamadım, kardeşlerime dört dörtlük bir gençlik yaşatamadım, kendim yaşamadım zaten! Anam desen zaten hayatı dertle kederle geçmiş. Şimdi sor abi neyin var diye! Allah’a her zaman dua ediorum ya beni kimsenin diline düşürme diye! Borcum yok, bacımın düğününü tuttum her şeyi peşin parayla, bugün anamın vardığı yerde işi bitiyor, borç yok çünkü. Bugün küçük kardeşim bana dese ki “Abi şunu al bana”, hemen, hiç ikiletmem. Haa, eksigimiz ney, baba yok! Babanın da yokluğunu nerde anlıyorsun biliyor musun? Düğünde! Bir baş tutarımız olsaydı, emanet diye ne kadar çabalasak da bacım için, insan arıyor babasını, bacım çok üzüldü”.

Üniversite öğrencisi kızı yanibaşında ölen baba anlatıyor: “Vefat ettiği gün dışarı çıkalm, gezelim dedi. Önümde düşüverince ayağı kaydı zannettim, meğer kalp krizi geçiriyormuş. Çırpındım, çabaladım ama olmadı. Elimden bir şey gelebilirdi de yapamadım mı, dışarı hiç çıkmasaydık olmaz mıydı diye sorup durdum kendime. Neden Allah’ım neden, kızımın ne suçu vardı, o daha çok küçüktü dedim.”

Trafik kazasında vefat eden fiziksel engelli gencin babası: “Sağ kolunu makineye

kaptırmıştı oğlum, kolunu kurtaramadık. Kendimi suçladığım olurdu, çocuğum o gün orada olmasaydı başımıza o kaza gelmeyebilirdi veya ben yapsaydım onun yaptığı işi dediğim çok oldu. O halde gördükçe onu içim parçalanırdı. Bir dediğini iki etmemeye, gönlünü hoş tutmaya çalıştık hep.”

Şehidenin babası şöyle diyor: “Aklımın almadığı başka bir şey daha var. O gece ilk bomba atıldıktan sonra özel harekate, kızım arkadaşlarının yardımına koşmuş. Mühimmatı, teçhizatı kuşanıp çıkmışlar yola, Ankara emniyetine yardım için. Yoldayken telsizden haber gelmiş, geri gelin, mühimmatınızda eksiklik var diye. Daireye tekrar geldiklerinde ikinci bomba atılmış zaten, orada can vermişler.”

Şüphe halini, bireyin daha çok olayların görünen tarafını veya kendisini sorguladığı, bir müsebbip aradığı duygudurum olarak açıklamak mümkündür.

4. Şükran Hali

Toplumsal bir varlık olan insanın yine toplumun desteği ile ayakta durduğu duygu durumudur. Zira bireyin tecrübe ettiği hal kendisi veya yakınları için imtihandır lakin çevrenin bu imtihan sürecinde onlara nasıl davrandığı da çevresinin imtihanıdır. Ölümcül hastalık şeklinde betimlenen umutsuzluğa panzehir olarak çevrenin umut aşısına ihtiyaç duyulur. Kaçınılmaz gerçek yine toplumun desteği ile artık kabullenmeye hazır hale gelir ve hayatın akışı normal seyrine dönme eğilimindedir. Birey, başkalarının da benzer dertlerden mustarip olduğu gerçeğini içselleştirmeye başlar.

Trafik kazasında ölen kız çocuğunun babası anlatıyor: “Eşin dostun desteği sayesinde tahammül ediyorsun. Zaman geçtikçe alışıyorsun ama televizyonda bir kaza olayı, buna benzer bir şey görünce bakamıyorum. Zaten kendi haline kalmış olsan çıldırırsın. Eşin dostun söyledikleri insanı rahatlatıyor. Annem, babam, komşularımız, arkadaşlarımız hadi şu işi yapalım, haydi şuraya gidelim diyerek bizi bir şeylerle uğraştırmaya çalışırlardı. Bizi ferahlatmak isterlerdi. Yakın zamanda aynı yolda bir çocuk daha kazada öldü. Top yola kaçınca çocuk da ardından fırlamış yola, otobüs çarptı. O çocuğun anne-babasını bizden daha iyi kimse anlayamaz. Ateş düştüğü yeri yakıyor. Gittik o aileye taziye için. Hiçbir şey demedim, diyemedim, sadece sıkı sıkı sarıldım çocuğun babasına, sizi bizden başka kimse anlayamaz der gibi.”

Vefat eden şizofren gencin kardeşi şöyle diyor: “Hele bi hatıram var ki hiç unutmam. Mahallenin çocuklarıyla sokakta futbol oynuyoruz, bazı ablalarımız da yakan top oynuyorlar. Abim sokağın başında göründü. Çok sinirliydi abim. Top aşağıya doğru kaçınca bu ablam da koştu topun arkasından. Top abime doğru gitti. Topu almaya çalışırken abimin bir anda kızı dövmeye başladığını gördük. Tüm mahalle şoktayız, hemen koştuk ve kızı aldık abimin ellerinden. Abim kıza, “Bir daha böyle giyinmeyeceksin!” dedi. Kız ondört-onbeş yaşında ve altına daracık bir pantolon giymiş. Kızın annesi bunu gördü, abimin halini bildikleri için ses çıkarmadılar, anlayışla karşıladılar. Zaten cezai müeyyidesi yokmuş abimin, raporu varmış.”

Vefat eden şizofren gencin babası anlatıyor: “Babam hasta bir yandan, eşim hem babama bakıyor hem de bizim kahrımızı çekiyor. Ben de bi esnafım, arkadaşlarım çok yardımcı oldular sağolsunlar. O dükkandan bu esnaftan bir şeyler alır, ben de sorar soruşturur parasını verirdim, çoğu zaman da almazlardı parasını, Allah razı olsun onlardan.”

Evlilik hazırlığı yaparken anne ve babasını tarafik kazasında kaybeden genç: “Ablalarımın, akrabalarımın yüzüne bakamadım. Ama bana hep destek oldular, Allah’ın takdiri böyleymiş, kendini suçlama dediler. Çalıştığım ilçede de herkes tanır oldu beni, hep destek oldular onlar da.”

Oğlunu iş kazası sonucu kaybeden anne şöyle diyor: “Gelinimden Allah razı olsun, memlekete geldiği zaman önce anasının evine gitmez, bana gelir. On üç sene oldu, yanımda bir gün ağlamış değil. Torunum oğlan tıbbi kazandı, okuyorlar. Bir gün rüya gördüm, oğlum geldi eve. Elinde bir çanta var, içinde de Kuran-ı Kerim. “Annem! Benim bir muradım inşallah gerçekleşecek, yeter artık annem, ağlama!” dedi. “Biraz da bacımı düşün!” dedi. Kızım evlenmişti, ayrıldı. Kızım uyuyor o sırada, gitti kızımın başını okşadı, ağzına biraz bal sürdü, çıktı gitti. Allah’a çok şükür, torunum tıbbi kazandı işte, muradı oymuş herhalde. Rüyamı bir hocaya da yordurmuştum. Abla yanlış anlama dedi, bin kişiyi götürdük ama bir kişiyi bile mezardan geri getiremedik dedi. Oğlun fakire fukaraya yardım edermiş, çok iyiliğini anlattılar, sen sabredeceksin, Allah’ın takdiri böyleymiş, dedi. Kolay değil, tamam dışarıdan söylemesi kolay ama sabredeceksin, dedi. Herkesin çok sevdiği, ardından Fatıha okuduğu bir oğlun varmış ama vadesi bu kadarmış, dedi. Yalnız kalma, git bağ bahçeyle uğraş, bir şeyler yap, geride kalanları düşün, dedi.”

Oğlunu iş kazası sonucu kaybeden baba şöyle diyor: “Biricik oğlunu kaybetmiş bir dostumun yeğeni var. Birgün geldi bize, yalnız kalmayın dedi. Ben teyzemleri hiç yalnız bırakmadım, bir gün biz gittik yanlarına, bir gün başka bir akrabamız gitti dedi. Biraz konuşsam, anlatsam rahatlıyorum ben. Ramazanda kabristana gittim, düşünüyorum şimdi eve nasıl gireceğim! Geldim evin önüne. İçeriye girdim ki bizim çocuklar, yeğenler burdalar, sevindim, sağolsunlar. Bir iyi oldum ama! Rabbime kurban olayım, gelinimin anası atası nur içinde yatsın, dul kaldı ama çocuklarının başında durdu. Çocuklarını okutuyor. Kocam öldü, banana deyip bir kocaya gidebilir değil mi? Ama Allah razı olsun gelir gider, oturur yer içeriz, babacım lafi ağzından düşmez.”

Babasını cinayete kurban veren genç anlatıyor: “Sabır diyorum abi, çünkü ben bir düzen kurmuşum, hayallerim var benim. En yakın akrabalarım mesela, halam bir gün dedi ki bana, bu kadar borcu nasıl kapattın sen, siz fakir geldiniz fakir gideceksiniz dedi. Düşünümüze baktılar, çevremize baktılar ne yapacaklarını şaşırdılar! Çekemiyor ki bunu, yakın akrabaların ya! Sabır, sabır, sabır, bu duruma geldim abi. İnşallah daha güzel yerlere varacağım, hedefim bu. Akşam yattığım zaman kelime-i şahadet getirirmeden yatmam. Ve dua! Allah’ım düşmanlarımdan uzak tut, kimsenin eline diline düşürme! Bu benim babam öldü öleli duamdır abi. Çok şükür her zaman da dualarım kabul oldu. Benim sabrımın karşılığında kurban olduğum diyecek ki bana, sen sabrediyorsun! İnşallah bu yoldan çıkmam.”

Üniversite öğrencisi kızın ölümü sonrası dayısı anlatıyor: “Neticede unutuluyor, o da unutuldu, hayat devam ediyor. Yani onun üstüne düğün tuttuk, yeniden çocuklarımız oldu, torunlarımız oldu. Ha o çocuk evlenmiş olsaydı, çoluğu çocuğu olsaydı görevimizi yapar onları yetiştirirdik amma bekardı çocuk, o vaziyette öldü, kalbimizde, gönlümüzde yaşıyor. Bazı zor hayat şartları kişilerle, eşinle, dostunla atlatılır. Eşinle dostunla bir arada olursan Allah gözetler orayı. Birlikte olduğunuzda bu konu açılrsa dahi sana destek olur moral verirler. Sürekli Allah’tan bahsederler, sabırdan bahsederler. Dünyaya sonra gelen çocuklarından bahsederler, hayatın devam ettiğinden bahsederler. Allah ne diyor, takılmayın geriye diyor, yaşadıklarınızdan ders alın diyor”.

Fiziksel engelli gencin trafik kazasında ölümü üzerine babası anlatıyor: “Kaza yaptığı arkadaşı uzaktan akrabamız olur, çarşıya pazara çıkamadı, bir iki yıl dışarılara gitti. Hep suçlamış kendini. Giden gitti dedik, çocuğa karşı bir husumetimiz olmadığını söyledik. Şimdi bir iş kurdu kendisine, ekmeğini kazanmaya çalışıyor. O da bi ana kuzusu, Allah selamet versin.”

Fiziksel engelli gencin trafik kazasıyla ölümü sonrası kaza esnasında yanında olan arkadaşı: “Ailesinden Allah razı olsun, başka bir aile olsa belki daha kötü olurdu. Kazadan geriye kalan tek kötü şey benim için, ailesiyle konuşamıyor olmam! O da benden kaynaklanıyor abi. Olaydan çok zaman sonra, Âdem’in erkek kardeşi geldi, merhaba nasılsın falan dedi, hal hatır sordu, konuştuk ama benim yapımla alakalı yani, ben konuşamıyorum. Babasıyla sürekli karşılaşıyoruz mesela, çay ocağında oluyor görüyorum, gözümü kaçırıyorum! Yapmacık hareket edemem abi. Belki o adam arada kötülük olmasın diye gelir, konuşur ama! Şimdi, bir şey aktaramayacağız birbirimize, hareketlerimiz yapmacık olacak, her gördüğümde de ömür boyu ben ezileyim büzüleyim mi yani (gözleri doluyor). Böylesi daha iyi gibime geliyor.”

Felçli annesine bakan oğul konuşuyor: “Rabbim bana ikinci bir ömür verdi sanki, bu ömrün bedeli de anneme bakmakmış demek ki. Kardeşim boşandı, ona da babalık etmeye çalışıyorum. Ben ölseydim ve annem hastalığını bensiz yaşasaydı ne yapardı diye düşünürüm. Kız kardeşlerime de zor, ben dururken elin oğlu mu bakacak anneme? Eşimin, çocuklarımın desteği olmasa ben de yapamazdım tabi tek başıma, Allah onlardan razı olsun. Üzülüyorum çok sıkıntı çekti diye, ama bana, eşime, çocuklarıma çok dua etti. Bu dualar bizi ayakta tutacak, buna yürekte inanıyorum. Çektiklerinin mükâfatını da Rabbim verecek inşallah.

Şehidenin babası şöyle diyor: “Bilmiyorum hocam, nasıl kıydılar yavruma? Başka şekilde bir ölüm olsaydı nasıl dayanırdım bilmiyorum. Şehit oldu benim meleğim, Rabbimin vaadi, milletin desteği ayakta tutuyor beni.”

Şükran halî, bireyin olumlu sosyal destekle karşılaştığı vakit oluşan duygudurumdur. Burada yas sürecindeki insan için bilhassa nitelikli sosyal ağdan gelebilecek desteğin önemi ön plana çıkmaktadır.

5. Şükür Hali

Bu hal en üst zihni yapılanma olarak kabul edilebilir. Dünyadan el etek çekme, hayatın bütün çekiciliği ve arzularından feragat etme halidir. Çevresindeki insanların aynı

yolun yolcusu olduğunu anladığı andan itibaren bireyde dinginlik hâkim olur. Zamanın ruhuna aykırılık arz etse ya da sosyal çevrenin desteğinden yoksun kalırsa bile bireyde huzurun sessizliği vardır. Her ne kadar kişinin iradesi dahilinde olan olumsuzluklara sabredebileceği düşünülse de, iradesi dışında olan özellikle de kaza, ölüm gibi hallere sabretmesi, bunları kabullenmesi en zor olaylardır. Bunlara sabır, kişinin gayreti ve ancak Allah'ın yardımı ile mümkün olabilmektedir.

Küçük kızının trafik kazasında feci ölümüne şahit olan anne anlatıyor: “Allah'ım! Dağlara seyyah olup çıkanlar boşuna çıkmıyor, bu acılarla çıkıyor herhalde! Yarabbim bana sabır ver yoksa ben kafayı bozacağım dedim. Eğer o acılarla kalmış olsa insanlar, feryadı figan arşa çıkar. Annelerin o acıları kalmış olsa yaşayamaz ama zaman ilaç. Allah'ıma o kadar şükrederim ki o andaki acıyla baş başa bırakmıyor seni. Aklım başımda, Rabbime sığındım. Allah'ım isyan etmeyim dedim. Kayınbabam bana arkadaş oldu, yattığı yer nur olsun. Acıyarak mı bakıyordu, acının zor olduğunu bildiği için mi? Bana hem teselli verdi, hem yardımcı hem arkadaş oldu. “Bunda bir hayır var kızım!” dediğinde sorardım, “Baba! Neyi hayır bunun!?” Böyle deyince kıssadan hisseler anlattı bana. O kıssaları anlatınca kendime geldim. Böylesi hayırlıymış demeyi bildim. Eski sahabelerden birinin çocuğunun duvar altında kalması, adamın birinin çocuğu öldürmesi gibi. Niye öldürüldü dediklerinde gelecekte şöyle şöyle olacaktı, şunlar şunlar yaşanacaktı demeleri. En çok da bu etkiledi beni. Kazanın üçüncü günü rüya gördüm. Rüyalarda kızıyla ilgili hiçbir hayra yoracak taraf yoktu. Şimdi anlatamam onları ama böyle olacak ise öldüğü daha iyi olmuş kızımın dedim. Önce kayınbabam sonra kendi bilinçli düşüncem, imana yönelik düşüncem beni teselli etti. Keşkelerim hiç olmadı benim, zaten ölümden keşke yok”.

Vefat eden şizofren gencin babası anlatıyor: “İsyana götüren bir hal yaşamadım. Benim evimde çok kitap var, din ağırlıklı kitaplar. Kimin ne şekilde imtihan edileceği belli değil, bunun farkındayım. Bir adam ruh ve sinirden mi ölecek, kalp rizinden mi ölecek, bunu bilemeyiz. Vatandaş kendi gücünce tedbir alacak. Bir rahatsızlığı olursa doktora gidecek ama doktora gidince illa ki tedavi olacak diye bir kural da yok. Ömrü yüce Mevla verecek, o senin alınına yazılmış. O ömür çizgisini biz bilemiyoruz. Ayakta mı, yatakta mı, selde mi, felakette mi öleceksin? Onu biz bilemiyoruz”.

Oğlunu iş kazası sonucu kaybeden baba şöyle diyor: “Oğluma da hep tembih ederdim dikkatli ol diye. Olacak ya işte, şartelin birini kapatmayı unutmmuş. Ecel çağırdı işte onu oraya, ağzının orucuyla şehit oldu. Ateş şehidi benim oğlum. Çarşıda pazarda çok duydum oğlumun iyiliklerini. Naapalım, ömrü kısaymış. Ummadığın adam söylüyor mesela senin oğlun şöyle iyiydi böyle yardım ederdi diye, gurur duyuyor insan. Ölümünden korkma, amelinden kork diyor değil mi? Şunun altına birgün gireceğiz! Bir hoca dedi ki, oğlunuzun bir yeri ağrımadı, bir yeri sızlamadı, yarın cennetin kapısında o sizi karşılayacak, “Bunlar benim annem babam, onları da alın içeri” diyecek dedi.”

Ağaçtan düşüp felçli kalan kişi anlatıyor: “İnsan başına gelince anlıyor neyin ne olduğunu, başına gelmeden hiçbir şey bilmiyorsun. Şu anda insanlar geziyor dolaşılıyor amma başına bir kaza gelince anlıyor. Doktorlar yaşama şansı çok az demişler. Mesela düşersen kolun kırılır, elin kırılır, mide ameliyatı olursun iyileşme şansın var, ama benim yaşama şansım çok azmış. Omurilik zedelenmesinde sinirle bir yılda bir milim iyileşmiş, ona da iyileşme garantisi vermiyor yani doktorlar, ihtimal yani. Ben buna şükrediyorum, düştüğümde hiç kalkamazdım.”

Babasını cinayete kurban veren genç anlatıyor: “Delirmemek elde değildi ama çok şükür delirmedim abi. Bunda en büyük etken kardeşlerim ve annem! Vazgeçtiğim her şeyi de kazandığım her şeyi de onlar için yaptım. Kurban olduğum Allah bir sabır verdi!. Kurban olduğum Allah yollarımı öyle bir açtı ki. Ben ne yaptysam benim anam on katını yaptı, sırf bizler için! Sabır Allah'ım dedi, dayak yedi sabır dedi. Şimdi kurban olduğum bak, kurtardı! Şimdi de işte elimden geleni yapıyorum onun için, yüzü gülüyor artık. Hepimizin yüzü gülüyor abi elhamdulillah. Ahir daha güzel, daha mutlu olsun inşallah abi! Gelip geçici dünyada şeytana uymamak lazım işte, onun için de mücadele veriyoruz”.

Fiziksel engelli gencin trafik kazasıyla ölümü sonrası kaza esnasında yanında olan arkadaşı: “Çok şükür olaydan sonra askere gittim. Öyle bir askerlik yaptım ki, bir vakit namazı kaçırmadım. Bir senelik askerliğim boyunca travmayı atlatabildim çok şükür. Askerliğim mescide geçti diyeyim. İşim öyle rast gitti ki, hep dua ediyordum, bu suçluluk duygusunu içimden at Allah'ım dedim. Yoksa ben ne memlekete gelebilirdim, ne esnaflık yapabilirdim, ne de sanatımı yapabilirdim yani, her şey bitmişti benim için. İnanç abi! Bilerek yapmadığın bir şey olduğu için, inanç yerindeyse teselli oluyorsun, avantaja da çeviriyorsun.

Tam tersi olursa, hem suçlu olup hem de vurdumduymaz olursan insan için imtihan değil ceza olur, isyana kadar gider yani. Şer gördüğünüzde hayır, hayır gördüğünüzde şer olabilir diyor ya abi, o ayeti bizzat yaşadık.”

Felçli annesine bakan oğul şöyle diyor: “Yatalak bir hastaya bakmak zor. Çok sabır gerektiren bir şey. Eğer Allah ile beraber değilsen, Allah’lı bir hayatın yoksa bakamazsın, çok zor yani. Kendinden taviz veriyorsun, işinden, emeğinden, uykundan taviz veriyorsun. En önemlisi de uykusuzluk. Hep kendinden taviz veriyorsun. Tıpkı bir ananın evladına yaptığı gibi yapman gerekiyor çünkü o ana evladına baktı, korudu, kolladı. Belki o evlat hastalandı, o ana günlerce uyumadı. Eğer insanda Allah korkusu varsa en azından Allah’a saygısından dolayı katlanır buna. Allah’a çok şükür bu da bizde varmış demek ki, Allah da sabır verdi, bu işi başardık. İnşallah, Rabbim mükâfatını verir.”

Şehidenin Babası anlatıyor: “Ölümünden üç beş gün sonra bir rüya gördüm. Açık bir arazideyiz, diğer kızlarımla birlikte. Benim cep telefonum bir taşın üstünde, çalıyor telefon. Kübra’m koşarak telefonu alıyor. Sonra “Kaçın, kaçın, bomba geliyor!” diyor. Sonra uyandım (ağlıyor). Başka bir rüyamda da kötürüm kalmış bir genç gördüm. Bir gaziydi sanki. Baktım, bir şey yiyip içemiyor, konuşamıyor, sadece böyle gelip geçen insanlara bakıyor korkmuş gözlerle. Uyanınca dedim benim kızım iyi ki de şehit olmuş. Böyle olsaydı her gün ağlardık ya (daha içli ağlıyor).”

Şehidenin Annesi konuşuyor: “Çocukluğundan beri polis olmak isterdi yavrum. Şehit oldu diye söylemiyorum; kimseyi kırmaz, kimseyle kavga etmez, birinin gönlü kırılacak diye ödü sıdardı. Arada bir ‘Ben şehit olacağım anne, şehit olursam üzülme tamam mı? Gurur duy.’ derdi. Dileğini tam tutmuş yavrum, demekki Rabbim bizden daha çok sevmiş ki yanına aldı. Rabbimin güzellikleri çok, her rüyam beni neşelendiriyor. Baktım umudum kesilecekmiş gibi oluyor, bir rüya daha gönderiyor Rabbim. Çok şükür!”

Gözlemlenen olaylardan ve yapılan mülakatlardan anlaşıldığı kadarıyla zorlanan birey, varoluş noktasından hareket ederek kendi hayatına yöneldiği ve kendi tecrübelerini analiz ettiği vakit bu şükür hali daha rahat hissedilmektedir. İmtihan sırrı diyerek o en üst yapılanmaya ulaşmak ise yine iman eden bireyin kendine has otantikliği ve biricikliği ile ilgilidir.

SONUÇ

Yas sürecinde verilen tepkiler, gündeme gelen ritüeller bireyin kültürel yapısına, dinî inançlarına, kişiliğine ve kaybın büyüklüğüne göre farklı olabilmektedir. Her insanın biricikliği gibi, acı verici olaylardan sonra yaşanan yas süreci ve bilişsel veya duygusal haller de kişiden kişiye değişmektedir. Yas sürecinde insanlar genellikle profesyonel yardım aramazlar. Yas sürecinde yadsıma, bölme, pazarlık, suçluluk ve öfkenin olağan olduğu, yas işinin hem sıkıntılı hem de dengeleri bozan bir dönem olduğu ve olağan yasin bazen değişik bir şekle bürünebildiği farkedilmiştir.

Amaçlı örneklem grubundaki insanların sabra yolculuğu sırasında “şok”, “şüphe”, “şikayet”, “şükran” ve “şükür” hallerini yaşadıkları tespit edilmiştir.

Şok Hali: İnsan, hayatın zorluklarıyla daha çok ansızın karşılaşır. Bu evredeki tepkiler kestirilemeyecek niteliktedir. Kimilerinin nutku tutulup takınacağı maskeler karışabilirken, kimileri için dış dünyanın gerçekliği rafa kalkar. Bilinç sendeler ve zihnin işlevleri itidali yitirir. Anormal addedilecek davranışlar sergilenebilir. Bu evre, dinî duygu ve düşüncelerin ya dip ya da zirve yaptığı bir evredir. Bu sebeple bireye “anlayıcı” bir üslupla yaklaşılması gerekir. Hali ve davranışlarından ötürü bireyi yargılayıcı bir tavır takınmak problemi içinden çıkılmaz bir hale getirebilir.

Şikayet Hali: Bilinç yerine geldiği ve gerçeği gördüğü andan itibaren halden memnuniyetsizlik devreye girer. Zihin, içine düştüğü hali ‘kaos’ olarak değerlendirir ve eski düzenine dönmek için yardım çığlıkları atar. Bu evredeki yaşantılar daha çok davranışlara yansır. Dolayısıyla savunma mekanizmaları en çok bu evrede devreye girer. Etki-tepki yasasına benzer şekilde, yaşanan zorlu hadisenin veya durumun neden başa geldiği veya bu durumun neden yaşandığı sorusu üstü örtük bir biçimde de olsa sıklıkla gündeme gelir. Şikayet halinde bireyde öfke belirebilmektedir.

Şüphe Hali: Burada bireyin kendisine doğru zihinsel yolculuğu başlar. Bu yolculuk bazen bilinçte başlayıp bilinçte biten veya ömür boyu devam edecek bir yolculuktur. Bu evrede inanılan dinin öğretileriyle bir iç hesaplaşma başlar. Birey önce kendisini sorgular. Varsa eğer kusurlu bir durum nerede/nasıl/ne zaman yanlış yaptığını düşünür veya başına

gelen olayın/yaşadığı durumun müsebbibini araştırır. Kader, adalet, merhamet gibi mefhumlar üzerinde biteviye münazaralar yapılır. Çünkü yaşananların muhakkak bir sorumlusunun olduğu düşünülür. Kötülük probleminin getirdiği sorular en çok bu evrede cevaplanmaya çalışılır.

Şükran Hali: Toplumsal bir varlık olan insanın yine toplumun desteği ile ayakta durduğu duygu durumudur. Zira bireyin tecrübe ettiği hal kendisi veya yakınları için imtihandır. Fakat bu imtihan sürecinde kendisine nasıl davranıldığı da çevresinin imtihanıdır. Ölümçül hastalık şeklinde betimlenen umutsuzluğa panzehir olarak çevrenin umut aşısına ihtiyaç duyulur. Kaçınılmaz gerçek yine toplumun desteği ile artık kabullenmeye hazır hale gelir ve hayatın akışı normal seyrine dönme eğilimindedir. Birey, başkalarının da benzer dertlerden muzdarib olduğu gerçeğini içselleştirmeye başlar.

Şükür Hali: Bu hal en üst zihni yapılanma olarak kabul edilebilir. Dünyadan el etek çekme, hayatın bütün çekiciliği ve arzularından feragat etme halidir. Çevresindeki insanların aynı yolun yolcusu olduğunu anladığı andan itibaren bireyde dinginlik hâkim olur. Zamanın ruhuna aykırılık arz etse ya da sosyal çevrenin desteğinden yoksun kalırsa bile bireyde huzurun sessizliği vardır. Her ne kadar kişinin iradesi dahilinde olan olumsuzluklara sabredebileceği düşünülse de, iradesi dışında olan kaza, ölüm gibi hallere sabretmesi, bunları kabullenmesi en zor olaylardandır. Bunlara sabır, kişinin gayreti ve ancak Allah'ın yardımı ile mümkün olabilmektedir.

Sabreden insanın hallerini “Şükran” ve “Şükür” şeklinde kategorize etmemizin sebebi, psiko-sosyal bir varlık şeklinde tanımlanan insanı, ‘bireye karşı toplum’ ve ‘topluma karşı birey’ ikiliği ile değerlendirmemizdir. Zira değer ve yargılarıyla içindeki insanı şekillendiren ve bir kalıba sokan toplumun, hayatın zorluklarıyla karşılaşan bireyin başa çıkma sürecinde göz ardı edilemeyecek olumlu/olumsuz etkisi vardır. Zorlanan insanın, başa çıkma ve yas sürecinde aldığı sosyal destek o insanın çevresine şükran duymasını sağlar. Ancak dindar insan, kendine has imtihan sürecinde sosyal destekten yoksun kalsa veya olumsuz söylem ve davranışlarla karşılaşsa bile sessizliğini koruyabilir ve içedönük bir yapıya bürünebilir. Toplum bazen insana kalabalıklar içerisinde yalnızlığı tattırabilir. Dünyadan el etek çekmiş, küçük şeylerle mutlu olmayı ve huzura kavuşmayı uman birey, toplum tarafından ‘farklı’ etiketiyle yaftalanmış olsa da kendi halinden memnuniyet duyup iman ettiği Tanrısı'yla barışık bir yaşamı tercih edebilir. Bu da onun şükür halinde olduğuna dair bir işaret olabilir.

Bireyin sabra yolculuğu sırasında görülen haller birbirini silsile yoluyla takip etmez. Yatay bir değişkenlik arz eder ve psikolojik anlamda biri ön plana çıkarken diğerleri arka planda kalıp silikleşebilir. Örneğin hayatın öngörülemeyen işleyişi hesaba katıldığında ‘şükür’ halindeymiş gibi hissedilirken bireyin kendisini aniden ‘şüphe’ evresinin sınırları içinde görme ihtimali vardır. Sabır halindeki insan psişesini bir metaforla anlatmak gerekirse bu evreler, birisi daha çok parladığı zaman diğerlerinin voltaşı düşerek sönükleşen farklı renklerdeki ışıklara benzetilebilir.

Hayatın zorluklarıyla karşılaşan bireyin çeşitli şekillerde serzenişleri, şikâyetleri ihtimal dâhilindedir. Bu hallerinden ötürü, sorgulayıcı veya eleştirel bir tavır takınmak bireye zarar vermekle eşdeğerdir. Zira İslamî kültürde bu dünya hayatının bir imtihan yeri olduğu ve inanan bireyin biricikliği, sorumluluğunun da benzersizliği ile bu imtihana tabi tutulduğu vurgulanır. Dolayısıyla bireyin bu halleri onun ‘iman çerçevesi’ içinde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir.

Sabır olgusu İslamî kültürde dîni başa çıkma stratejilerinin hepsini içinde barındırır. Sabır, bir tutumdan ziyade bir süreç olarak değerlendirilebilir ve aslında bireyin kendisine doğru bir yolculuğudur. Bu esnada bireyin değişik hallere uğraması gayet doğaldır. Bireyin bu tecrübelerinin hepsi de onun iman çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Zira iman, ölçülemezliği ve denetlenemezliği ile kendi anlamını oluşturur. Sabır, özellikle dramatik deneyimler, varoluşsal sorunlar ve karşılaşılan güçlükleri aşmada birey için bir dayanak noktası teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Alş, O. M. & Aboul-Fotouh, F. (2015). Geleneksel Ruh Sağlığı, Başa Çıkma Stratejileri ve Yardım Arama Davranışı. (Ed. Sameera Ahmed and Mona M. Amer) *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma* içinde (ss. 33-47). Ankara: Nobel Yayınları.
- Apaydın, H. (2016). *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayın.
- Arslantürk, Z. (2004). *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikler*, İstanbul: Çamlıca

- Yayınları.
- Ayten, A. (2012). *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Balcı, A. (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*, Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Baltaş, A.& Baltaş, Z. (1993). *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, Ankara: Remzi Kitabevi.
- Blount, S. & Janicik, G. A. (1999). *Comparing social accounts of patience and impatience*. Unpublished manuscript, University of Chicago.
- Blount, S. & Janicik, G. A. (2000). *What makes us patient? The role of emotion in sociotemporal evaluation*. Unpublished manuscript: University of Chicago.
- Cevziyye, İbn K. (2016). *Sabredenler ve Şükredenler* (Çev. Zeynelabidin Tatlılıoğlu), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Doğan, M. (2016). *Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Dudley, K. C. (2005). Empirical development of a scale of patience. *Dissertation Abstracts International*, 54 (8), 4332.
- Egemen, B. Z. (1952). *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ekşi, H. (2001). *Başta Çıkma, Dinî Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Üzerindeki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Eroğlu, Ç. Y. (2015). Travmatik Yaşam Olayları ve Psikodrama (Model Önerisi), *Psikodramada Seçme Konular-Teoriden Pratiğe Psikodrama* içinde, (ss. 111-165), İstanbul: Epsilon Yayınevi.
- Fragar, R. (2014). *Kalp, Nefs ve Ruh-Tekâmül, Denge ve Uyumun Sufice Psikolojisi* (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, (2007). *İhya'u Ulumi'd-Din* (Çev. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul: Vefa Yayınları.
- Geçtan, E. (1993). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, Ankara: Remzi Kitabevi.
- Göka, E. (2013). *Hoşça kal, Kayıp, Matem ve Hayatın Zorlukları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Güleç, C. (2009). *Pozitif Ruh Sağlığı*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İsfahani, Hüseyin b. Muhammed b. Rağıb, 2002, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut.
- Kayıklık, H. (2009). *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koenig, H. G. & M. E. McCullough & D. B. Larson. (2001). *Handbook of Religion and Health: A Century of Research Reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Köknel, Ö. (1998). *Zorlanan İnsan*, İstanbul: Altın Kitaplar.
- Köylü, M. (2007). Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23, 65-92.
- Kula, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dinî Başta Çıkma*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehrabian, A. (1999). *Manual for the Revised Achieving Tendency (MACH) and Disciplined Goal Orientation (CGO) Scales*. Monterey, California: Alta Mesa.
- Önal, R. (2008). Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavrı Olarak Sabır, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, (ss. 439-466), XII/2.
- Özmen, E. (2017). *Vaçgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, M. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Pargament, K. I. & J. Kennell & W. Hathaway & N. Grevengeod & J. Newman & W. Jones. (1988). Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 27, 90-104.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping*. New York: The Guilford Press.
- Pargament, K. I. & H. A. Raiya. (2007). A Decade of Research on The Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned. *Psyke & Logos*. 28, 742-766.
- Pargament, K. & M. Feuille & D. Burdzy. (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of A Short Measure of Religious Coping. *Religions*. 2.1, 51-76.
- Parkes, C. M. (2009). *Love and Loss: The Roots of Grief and Its Complications*. New York: Routledge.

- Pinker, S. (2003). *The Blank Slate*. New York: Penguin Books.
- Sarıçam, İ. (2005). *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Schnitker, S. A. (2012). An examination of patience and well-being, *The Journal of Positive Psychology*: Dedicated to furthering research and promoting good practice, 7:4, 263-280
- Smith, J.& Eatough, A. (2007). Interpretative Phenomenological Analysis. In E. Lyons and A. Coyle (Eds). *Analysing Qualitative Data in Psychology*. (p. 35-50) Los Angeles: SAGE Publications.
- Suruç, S. (2015). *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şerif, M. (1985). *Toplumsal Kuralların Psikolojisi* (Çev. İsmail Sandıkçıoğlu), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf Tarihi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Utz, A. (2015). Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması, (Çev. Vahap Yorgun), *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma* içinde, (ss. 15-31), Ankara: Nobel Yayın.
- Volkan, V. D. & Zıntl, E. (2018). *Kayıptan Sonra Yaşam-Komplike Yas ve Tedavisi*, Ankara: Pusula Yayınevi.
- Wade, C.&Tavris, C. (1990). *Psychology* (2nd Eds.). London: Harper and Row Publishing Com.
- Wertz, F. J. & Charmaz, K. & McMullen, L. M. & Josselson, R. & Anderson, R. & McSpadden, E. (2011). *Five Ways of Doing Qualitative Analysis, -Phenomenological Psychology , Grounded Theory , Discourse Analysis, Narrative Research and Intuitive Inquiry-*, London: The Guilford Press.
- Yalom, I. D. (2015). *Grup Psikoterapisinin Teoriği ve Pratiği* (Çev. Ataman Tangör-Özgür Karaçam), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1), (ss. 126-165).
- Yapıcı, A. (2011). Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), (ss. 25-61).
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din Psikososyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, (ss. 87-108).

As a Model Proposition in the Context of Coping with Suffering of Life: The Five States of the Journey to Patience

Abstract

This study has emerged with the curiosity of the psychological situation of the Muslim individual against the difficulties of life. Therefore, questions have been sought on how people deal with the suffering of life and how these people have experienced a mourning process. First of all, coping strategies and theoretical background of patience in Islamic culture are examined from psychological perspective. The study is based on the grounded theory approach of qualitative research methods. The data were obtained by recording the traumatic events experienced by people determined by the purposive sampling method and by the researcher himself, and by recording the experiences following the incidents. In addition, semi-structured interviews were conducted with people and their relatives who had experienced or were affected the traumatic events. All collected data were subjected to phenomenological analysis and interpreted. At the end of the study, as a model proposition, a conceptual framework that we call the five states of the journey to patience. At the end of the study, as a model proposal in the context of coping and patience, we created a framework in which we named the five states of patience. They are called shock, complaint, suspect, gratitude, acquiescence. Shock is a process where mental activities are weakened. The reactions given to the unexpected problem situation differ from individual to individual and it is not possible to predict these actions. In the complaint phase, the reality of the event is grasped and the initial interpretation efforts begin. In case of doubt, the person interrogates the sources of the event and activates his religious beliefs and values. At this point, especially fate, compassion, justice and the theodicy are the main issues engaged. Social impacts and normalization efforts are at the forefront in gratitude. The individual, trying to normalize his trauma, believes that other people have similar pain as they live. In this case, social impacts and positive social support are extremely important. Finally, acquiescence comes. In this case, the importance of the social environment is reduced, individual calm and acceptance of the suffering is in the foreground. The experience of these states in the individual does not have to show a linear development, but may have a horizontal variability. In the whole process, the meaning-giving factors that religion offers in coping with the suffering of the individual are extremely important. As a result, it is claimed that the people who believe will surely pass through these states in the face of the suffering of life. The concept of patience includes all religious coping strategies in Islamic culture. Patience is actually a journey of the individual towards him / her and it is quite natural that the individual is exposed to different states. All these experiences of the individual should be considered within the framework of his faith. Because faith, with its immeasurability and uncontrollability, creates its own meaning. Thus, patience constitutes a mainstay for the individual to overcome the difficulties encountered especially with dramatic experiences and existential problems.

Keywords: Sorrow, social support, coping, patience.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yıl: 2019 Cilt:19 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427

Dergi Web Sayfası: <http://dergipark.gov.tr/cuilah>

Kitap Değerlendirmesi

Yapay Zekâ: Geçmişi ve Geleceği, Nils J. Nilsson (Çev. Mehmet Doğan)

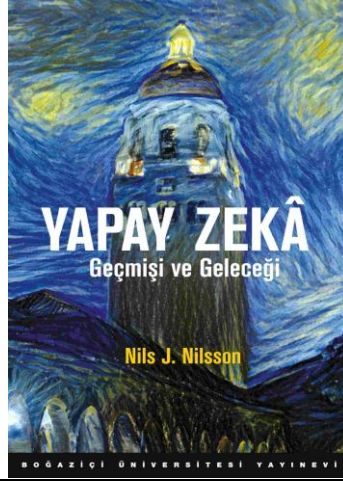
İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018

Değerlendiren

Gülsüm ESEN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı

e-Posta: gulsum_esen87@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0001-9909-8017/>



İlk arabanın icat edildiği gün uçan bir otomobil hayal etmek bize oldukça gülünç gelebilirdi. Fakat ilk arabanın icadından yaklaşık sadece 130 yıl sonra drone taksilerden, otonom arabalardan bahsediyoruz. Üstelik sahibi olduğumuz bilgi birikimi ile bu gelişmeleri yadırgamadan kabul ediyor ve kendi büyüme hızını dahi baş döndürücü bir şekilde geliştiren teknolojiye uyum sağlayarak yaşıyoruz. Dahası sahibi olduğumuz bu muazzam bilim ve teknik henüz emekleme evresinde ve biz teknolojinin neolitik çağında yaşıyoruz.

1951 yılında IBM'in ilk bilgisayarından çıkarımla günümüzün Yapay Zekâ araştırmalarını tahmin etmek de aynı arabanın gelişim serüveninde yaşadığımız/yaşayacağımız gibidir. Bugün, tüm dünyada gerek konvensiyonel silahlarda gerek pazarlama ve eğlence sektöründe YZ'nın ilkel prototiplerini kullanmaya başlanmış olmasına rağmen istikameti kestirmemektedir. YZ bugününe güç yollardan ve pek çok engeli aşarak ulaşmıştır.

YZ araştırmalarının önde gelen isimlerinden Nils J. Nilsson 2010 yılında yazmış olduğu Yapay Zekâ Geçmişi ve Geleceği kitabı bu yeni teknolojinin geçmiş olduğu yolların bir korkisini çizer. Kitap, 2018 yılında Mehmet Doğan tarafından dilimize kazandırılmıştır.

Nilsson, kitabında konuyu sekiz başlık altında ele alır: Tomurcuklar, İlk Keşifler, Çiçeklenme, Uygulamalar ve Uzmanlaşmalar, "Yeni Nesil" Projeler, Perde Arkası, Büyüleyen Cepanelik ve Modern YZ: Bugünü ve Yarını.

Kitap, insanlık tarihi kadar eski olan insan gibi düşünebilen bir varlık yaratma hayaline kısa bir bakış ile başlamaktadır. Yazar daha kitabının ilk sayfalarında bunu başarmak için atılan adımları ve bu adımların edebiyattaki yansımalarını dile getirerek bizim aslında bu hayalin peşinden ne kadar uzun zamandır koştuğumuzu ifade eder ve kitap boyunca geçtiğimiz bu yola bir ışık tutmayı hedefler. Bu amacı dolayısı ile de; akademik bir jargon kullanmaksızın hemen herkesin rahatlıkla anlayacağı, görsellerle zenginleştirilmiş bir anlatım sunacağına teminatını verir.

Yazar; YZ oluşturulurken başvuru disiplinleri (felsefe, mantık, biyoloji, psikoloji, istatistik ve mühendislik) tek tek ele almaktadır. Felsefe ve mantığın bir dil inşa etme çalışmaları, biyolojideki sinirsel ağlar hakkındaki araştırmalar, psikolojideki öğrenme modelleri ile mühendislikteki karmaşık makinelerin icadına kadar hemen tüm gelişmeler YZ'nin doğuşuna katkı sağlamaktadır. Aristoteles'in tasım dediği uslamlama biçimi, Stanphope'un ilk mantık makinesi, Skinner'in pekiştirmeli öğrenme metodu ve Walter'in "eylem yapan makine"si YZ'nin bugün olduğu hale gelmesinde önemli birer adım olarak tarihe geçmiş çalışmalardan bazılarıdır.

Kitabın ikinci bölümü olan İlk Keşifler başlığı altında ise 1950'ler ve 1960'larda YZ hakkında yapılmış konferanslar ve konferansların tetiklediği yeni yöntemler aracılığıyla ortaya çıkan kuramsal açmazlar ve pratikte karşılaşılan çıkmazlarının bir betimlemesini yapılmaktadır.

Nilsson, bilim adamlarının 1955-1956-1958 yıllarında yapmış oldukları üç büyük toplantı ile gelecekteki YZ'nin geçeceği güzergâhının ilk köşe taşlarını koymuş olduğunu belirtir. Wesley Clark ile Belmont Farley'n yazmış oldukları makaleler ile ilk sinir ağlarının kullanımı, Russell Kirsch'in oğlu Walden'in fotoğrafını tarayarak ilk dijital fotoğrafı oluşturması, ardından kapsamı genişletilerek oluşturulmuş istatistik yöntemleri ile örüntü tanıma uygulamasının havadan keşif seferlerinde kullanılması bu örneklerden sadece birkaçıdır. Ancak; Allen Newell ve Herbert A. Simon'un simgesel mantıkta teorem ispatlamaya yarayan bir makine icat etmesi YZ doğumu sayılacak ve bu iki bilim adamı YZ'nin babası olarak tarihe geçecektir.

Yazar kitabının bu bölümünde bilgisayarların sayısal verilerden daha fazlası için kullanılmasına dönük ilk teşebbüslerden de bahseder. Bir hesap makinesi gibi çalışarak; kaydedilen kelimeyi bir diğer dile çevirebilen makineler hayal etmeye başlayan ilk bilim adamlarının bunun başarılmasına önce şüpheyle yaklaştıklarından hatta zaman zaman ümitsiz olduklarından söz eder. Fakat yapay çeviri alanındaki araştırma ve geliştirmelerin başarılı olması durumunda muhtemel sonuçlar öyle caziptir ki (savunma bakanlığında ve Merkezi İstihbarat Teşkilatında Kullanılması gibi) proje tekrar diriltilir.

İlk YZ laboratuvarlarının kurulması da bu dönemde gerçekleştirilmiştir. John McCarthy 1965 yılında ilk YZ laboratuvarını kurmuşken, yine aynı yıl içerisinde Alan Turing ile çalışmış olan Donald Michie de bir YZ laboratuvarı kurmuştur. Mishie bu laboratuvarında sos oynamayı bilen bir düzenek de icat etmiştir ki bu bilgisayarlarda pekiştirmeli öğrenmenin ilk habercisidir. Burada yazarın bahsettiği ilginç bir anekdota da değinmeden geçemeyeceğiz; bu dönemde gerçekleştirilen başarıların ardından devlet politikaları sürekli güncellenmeye devam etse de IBM'in hazırladığı iç raporlar insan gibi düşünen bir makinenin, insanın yerini almasından ise insanın işlerine yardımcı olacak şekilde araştırmalara devam edilmesini istemiş ve aksi türlü bir eylemin kendi imajlarına zarar vereceğinden desteklememe kararı almıştır. Kanaatimizce bu; YZ'nin sosyo-psikolojik reflekslere karşı nasıl konumlandırılacağına ilişkin şirket politikalarının daha uzun yıllar sürecekararsızlığının da ilk sinyalleridir.

Nilsson, üçüncü bölümde ise biyoloji alanında yapılan araştırmaların YZ'da geliştirilen görsel imgeyi işleme sürecini etkilediğini belirterek, üç boyutlu dünyaya ait görüntülerin iki boyutluya dönüştürülmesinde yaşanan bilgi kaybını engelleme uğraşlarına dikkat çekerek giriş yapmaktadır.

1960'ın ilk yarısında CIA destekli ilk yüz tanıma teknikleri geliştirilmiş, 1970'lerde ise bu görüntülerdeki yüzlerin niteliklerini sezerek insanı tanıması ve ayırt etmesi için yazılan bir program ile güncellenmiştir.

Yazar bu bölümde görme araştırmalarının hedefinin robotlardaki el- kol koordinasyonu için bilgi sağlamak olduğundan bahseder. Heinrich A. Ernst'in MIT'de

1961'deki bilgisayar destekli ilk mekanik el projesinden Donald Michie'nin "FREDDY" isimli robot sistemlerine kadar kısa örneklerle bilim adamlarının göstermiş oldukları çabayı resmeder.

Nilsson'un bu bölümde ikinci bölümde kısaca değinilen iki konuyu da kısmen daha geniş bir açıdan ele alınmaktadır; yapay çeviri ve oyun.

Yapay çeviri, kendisinin mümkün olmadığına dair hazırlanan ALPAC raporunun etkisiyle on yıl kadar rafa kaldırılmış araştırmadır. Fakat gerek bu sessizliği bozan istisnalar gerek devamında gerçekleştirilen çalışmalarla yapay çevirinin işlerliğini ispatlamış ve heyecanla karşılanmıştır. Heyecanla karşılanan bir diğer gelişme de oyun oynayabilen bilgisayarlardır.

1952 ile 1962 yıllarında John McCarthy'nin danışmanlık yaptığı MIT öğrencileri satranç oynayan bir program yapmayı başarır. Öğrencilerden biri olan Alan Kotok tezinde hazırlanan bu programın hamleleri için "Ara sıra saçmaladığını kabul etmek gerekiyor." (s.255) diyerek eleştiride bulunur. Aynı dönemde Moskova'da Georgi Adelson - Velskiy de bir satranç programı geliştirir. 1967'de ise tarihte ilk kez bilgisayarın bilgisayara karşı oynadığı satranç maçı gerçekleştirilir. Maç berabere kalır, programlar birbirilerini yenemezler. Daha sonrasında Richard Greenblatt Kotok'un programında sezgisel yöntemlerle iyi hamleleri seçebilecek şekilde düzenlemeler yapar. 1967'nin nisan ayında ise ilk kez bilgisayar insana karşı oyun oynamayı ve orta düzeyde puan almayı başarmıştır. Program, ABD satranç Federasyonu ve Massachusetts Satranç Birliği'nin fahri üyesi seçilir.

Uygulamalar ve Uzmanlaşmalar başlığı taşıyan dördüncü bölüm ise; konuşma tanıma sistemlerinin pratik uygulamalarda karşılaştığı kısıtlamaları ve bu kısıtlamaların üstesinden geliş şekillerinin bir bölümünü sunulmaktadır. Konuşma tanıma işlemleri 1930'da Bell Laboratuvarında başlar ve DARPA ve Dragon Systems ile devam eder. Bu alandaki başarıların tetikleyeceği bir sonraki adım ise bilgisayar tabanlı danışmanlıktır. Bu, daha önceden tanımlanmış sözcük dağarcığının kılavuzluğunda ilgili konuda yardımcı olabilecek bir program geliştirilmesi hedefleyen bir programdır. Bu programlar bağlamlar, hedefler ve odaklanmanın yanı sıra dilbilgisi ile uslamlamaya da ihtiyaç duymaktadır ve bu amaç ile geliştirilen programlar ise uzman sistemlere evrilmiştir.

Nilsson'un bu bölümde yer ayırdığı diğer bir konu da bilgisayarla görmedir. O, bilgisayar ile görmenin kartografi, hava keşif ve belge çözümleme gibi alanlarda kullanıldığını kaydeder. Sahnelerdeki nesnelere ve derinliklerinin algılanmasına dair yapılan çalışmaların bir özetini sunar.

Beşinci Bölüm de ise; yazar, Japonya'nın başarılı çalışmalarının domino etkisi oluşturduğunu ve bilgisayar teknolojisinde egemenliğini kaybetmek istemeyen ABD ve Avrupalı firmalarının bu rekabetteki teknolojik karşı atakları özetler. Hemen ardından ise stratejik hesaplama programlarından bahseder, bu programın desteklenmesi YZ rekabeti ile mücadele etmek ve bu mücadeleyi kazanmak umudu taşımaktadır. Fakat daha sonrasında bütçe kesintileri ile program kendini yenilemeyerek gözden düşmüş olduğunu vurgular.

Perde Arkası başlığını taşıyan altıncı bölümde zihnin ne olup ne olmadığı üzerine yapılan tartışmalara yer verir. Bu tartışmalarda; insanın irade etme ve iradesine uygun eylem gerçekleştirme kabiliyetinden makinelerin kısıtlılığına vurgu yapılmasına itiraz eden Nilsson, insanların da bir takım Gödel kısıtlamalarına sahip olduklarını ifade eder. Ona göre, bu tartışmada tutulacak olan tarafın insanın bir makine olarak düşünülüp düşünülmemesine bağlı olarak değişmektedir.

Searle'ün taklit edilemez bir olgu olarak sunduğu meşhur düşünce deneyi olan Çin Odası deneyine yer ayırır. Searle'ün argümanı hakkında şu ifadelerine yer ayırır: "Anlama' süreci, sinir hücrelerinin işleyişini çözmeye yarayan ayrıntı düzeyinde anlamlı olan bir kavram değildir. Benzer biçimde, bilgisayarla teorem ispatlama süreci, tek tek transistörler düzeyinde anlamlı olan bir kavram değildir. İster beyin ister bilgisayarların görüngüleri açıklarken, açıklama düzeyine uyan kavramlardan faydalanırız. 'Anlama' kavramı, sinir hücresi düzeyinde değil 'kişinin bütünü düzeyinde' gözlenen zihinsel etkinliklere uygulamayı faydalı bulduğumuz bir kavramdır. Benzer biçimde, oda, Searle, kurallar ve Çince yazı karakterleri bir araya geldiğinde oluşan yapının, Çince anladığını söylemek bence yerinde olacaktır."

Nilsons'ın bu ifaderi; Searle'ün argümanını zayıf olarak değerlendirdiğinin, bilgisayardaki girdilerin bilgisayar açısından bir 'anlam'ı olmayacağı fikrine sıcak bakmadığının bir özetidir. Çünkü o, düşüncenin doğumunda ve anlamın oluşumunda insan beynindeki işleyişin taklit edilebilir olduğuna ve insanın bir makine olduğuna inanmaktadır.

Sondan bir önceki bölüm olan Uslamlama ve Gösterim başlığında ise uslamların hakkında kısaca bilgi veren yazar, mantık hakkındaki yeniliklerin bilgisayarın gelişimini nasıl etkilediğinden bahsetmiş ve ağ motorlarının bu yöntemleri kullandığı belirtmiştir.

İnsan uslamlamasının büyük oranda olasılık durumlar ve kesin olmayan önermelerle etkileşimde olduğunu ifade eden yazar, YZ'nin de bu problem ile baş edebilmesi gerektiğini dile getirir. Yazar, kitabında uslamlama modellerinin gelişimi hakkında oldukça geniş yer ayırmıştır. Uslamlama modellerinin gelişimi günümüzün popüler konusu haline gelmiş olan otonom arabaları da gündeme getirmiştir. 1989 yılında Carnegie Mellon Üniversitesi doktora öğrencisi Dean Pomerlau sinir ağlarını bir karavana uygulayarak ilk otonom araba olan ALVINN 'i (Autonomous Land Vehicle in Neural Network) geliştirmiştir. ALVINN, tepesine yerleştirilmiş video kameralar aracılığıyla gelen düşük çözünürlüklü imgeyi almakta ve yol hakkındaki bilgisine dönüştürmektedir.

Son bölüm ise; yazarın sanki Arthur C. Clarke'ın "Büyük henüz nasıl çalıştığını bilmediğimiz bilimdir." sözünün bir yorumu gibidir. Çünkü Nilsson YZ'yi bir büyüye benzetir. Allen Newell'a atıfla YZ kırıntılarının bu büyü'nün bir parçası olduğunu dile getirir. Günümüzde bu büyü'nün dâhil olmadığı alan neredeyse kalmamıştır. Ceplerimizdeki telefonlar, evlerimizdeki güvenlik araçları, otomobillerimizde yardım sistemleri, tıptaki klinik uygulamalar ve çocuklarımızın oyuncakları hep bu büyüden bir parça taşımaktadır. Nihayi hedef ise keşfedilen yollarına rağmen sınırlarını bilmediğimiz bir ülke gibi olan YZ'yi fethetmek, insan düzeyinde YZ üretmektir.

Alan sınıflandırması ya da belirgin bir dönem sınıflandırması olmaksızın konunun ele alınması okuyucunun konuyu takip etmesini zaman zaman zorlaştırmasına rağmen kitap genel olarak akıcıdır ve zaten ilginç olan konuyu daha da ilgi çekici hale getirerek sunmaktadır.

Bugün, YZ günümüz Gepetto'larının kendi pinokyolarını yapma yarışıdır. YZ, sahibi olduğumuz teknolojinin zirve noktasını temsil etme iddiasını taşıyan bir çalışma olarak günümüz çalışmalarını oldukça meşgul etmektedir. Konunun teolojik, psikolojik, biyolojik ve nörolajik pek çok açmazları bulunmakta ve konu ile ilgilenen akademisyenler gerek müdafaa hattı oluşturmak gayesi ile gerek yeniliği anlamlı kılmak hedefiyle konu hakkında çalışmaya devam etme sorumluluğunu hissetmektedir. Bir süre daha devam edecek gibi görünen bu tartışmaların taraflarına bir kaynak olması bakımından oldukça önemli olan bu kitabın dilimize kazandırılmış olması oldukça önemlidir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yıl: 2019 Cilt:19 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427

Dergi Web Sayfası: <http://dergipark.gov.tr/cuilah>

Kitap Değerlendirmesi

İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık, İbrahim Halil Üçer,
İstanbul: Klasik Yayınları, 2017

Değerlendiren

Özlem KARA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü,

e-Posta: ozlemkara41@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0003-2552-6589/>



Doktora tezi olan eser, giriş, sonuç dışında dört bölümden oluşmaktadır. Giriş (s. 13-42) bölümünde İbn Sinacı suret teorisini yönlendiren iki ilkedden bahseden yazar, ilkini evrenin temel bileşenlerine ikincisini ise evrene dair açıklayıcı ilke ya da ilkeler olarak belirtiyor. Surete dair açıklamanın iki seviyesi; statik ve dinamik olarak veriliyor. Statik, bizatihi suret ve taşıyıcısı arasındaki ilişkiyi açıklama amacı güden açıklama seviyesidir. Dinamik ise taşıyıcının sureti kabul ederek bilfiil hale gelmesi neticesinde cevherin varlığa gelişini açıklama amacı gütmektedir. Yazar, İbn Sina’da sureti çalışmak için öncelikle suretin farklı adlar ve biçimler altındaki işlevlerinin ait olduğu semantik daireyi belirlemeye çalışıyor ve bu amaçla suretin İbn Sina’da kazandığı anlamları ortaya koyuyor. Suretin İbn Sina felsefesinde taşıdığı öneme rağmen daha önce çalışılmaması ihmal edilen bir alan olarak ifade ediliyor. Yazar, bir filozofu tarihsel gelişimi içinde okumak için sistematik ve aporetik olmak üzere iki seviyeli bir analizden bahsediyor. Yazar, filozofun başından beri zihninde taşıdığı ve eserleri boyunca bu problemi nasıl çözdüğünü ortaya koymayı amaçlayan aporetik okumayı tercih ettiğini ifade etmektedir.

“Varlık ve Cevher”(s. 43-119) başlıklı birinci bölümde öncelikle İbn Sina’da suretin farklı anlamları ortaya koyulmaktadır. Suretin Latince ve Arapça karşılıkları ve tanımları üzerinde duruluyor. Suretin, İbn Sina felsefesinde; mahiyet, tür, cins, fasıl, maddeyi bilfiil kılan ve bir konuda bulunmayan mevcut gibi anlamları vardır. Eşanlamların analizi sonucu suretin mihraki anlamı ortaya koyulmaya ve buna bağlı olarak bu anlamla Aristoteles’teki suret kullanımı arasında fark olup olmadığı anlaşılmasına çalışılıyor. Bu amaçla suretin Aristoteles’teki kullanımları detaylı bir şekilde incelenmektedir. Aristoteles, varlığın ne olduğu sorusu ile cevherin ne olduğu sorusunu özdeş görmekte ve cevher adını almaya en fazla suretin layık olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında suret Aristoteles tarafından bilfiillik (energeia) ve tam tahakkuk(entelekheia) kavramları ile de tanımlıyor. “Suret bir şeyin hem

varoluşunun, hem ne oluşunun hem de tüm parçalarını uyuma kavuşturarak onu bir yığın olmaktan kurtaran birliğin nedenidir.” (s. 57) İbn Sina’da suretin en genel anlamıyla: 1. hey’et, 2.tür, 3. cins, 4. fasıl, 5. mahiyet, 6. bir şeyin hakikati, 7. ikincil yetkinlikler, 8. şekiller,9. konusunun parçası olmayan ve heyulaya ilişerek onu bilfiil bir tür haline getiren suret,10. konusunun parçası olmayan ve kendinde bilfiil fakat surete nispetle bilkuvve cisme ilişerek onu bilfiil hale getiren suret, 11. bulunduğu şeyin maddesi ile birlikte parçası olan ve onu türün bir üyesi haline getiren suret ve 12. ayırık suretler olmak üzere, 12 adet kullanımının olduğu ifade edilmektedir. İbn Sina’nın suretin özü fiildir ifadesinden yola çıkılarak fiil anlamı merkezinde suret türleri ile ilgili tablo kitapta paylaşılıyor.(s. 67) İbn Sina suretin farklı anlamlarını bilfiillik ve varlık şeklinde mihrakî anlama dönüştürmesinin en bariz görüldüğü alan, varlığın bilimi olan Metafizik’in konusunu yeniden ele almayı gerekli kılınmasıdır. “Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilimi Olarak Metafizik ve Cevher Sorunu” (s. 74) başlığı altında İbn Sina’nın varlık anlamının şeylere eşit anlamlı olarak yüklenmediğini sadece eşadlı olduğunu ifade etmesine yer veriliyor. Mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi demek olan teşvik düşüncesini devreye sokan İbn Sina, hem metafiziğin bir bilim olarak tesisinde hem de cevher teorisi ile ilgili önemli sonuçlara sebep oluyor. Ay-altı âlemdeki varlıkların ne ve var oluşunun ilkesini suret, ay üstü âlemdeki tüm var olanların var oluş ilkesini ise ayırık suretler teşkil ediyor. Cevher meselesi İbn Sina metafiziğinin temel sacayaklarından biridir. Metafizik ilminin konusunu mutlak varlık olarak belirleyen İbn Sina, Kindi ve okulundan ziyade, Aristoteles, Afrodisiaslı İskender ve Yeni Eflatuncu şarihleri muhatap alıyor. Metafiziğin teoloji olarak adlandırılması noktasından varlığın bilimi olarak adlandırılması noktasındaki gelişmeler ortaya koyuluyor. İbn Sina’nın metafiziğin konusu ile ilgili bu yaklaşımının temelinde, metafizik ile kelamın sınırlarını ayırma isteği olduğu ifade ediliyor. İbn Sina’nın metafizikteki temel kavramının “vücut” olduğu ifade ediliyor. Tüm mevcudları konu alan metafizik, Tanrı konusunu da soruşturulan meselelerden biri olarak görmeye başlıyor. Suret açısından bunun önemi, sureti vücut mefhumunun altına yerleştiren İbn Sina’nın, sureti kendisine dayanılarak varlık anlamının tayin edildiği nihai ilke konumundan ayırması olarak ifade ediliyor. Metafizik böylece suretten alınan varlık anlamının yerine tüm var olanları kapsayacak mutlak bir varlık mefhumuna dayalı olarak inşa ediliyor. İbn Sina, Aristotelesçi suret-madde ve kuvve-fiil ayrımlarına; varlık-mahiyet(vücut-mahiyye) ve imkân-zorunluluk(imkân-vücub) ayrımlarını ekliyor. Bunun sonucunda zâtı gereği zorunlu varlık(vacibu’l-vücudbi-zatihi) ve zâtı gereği mümkün başkasıyla zorunlu varlık(mumkinu’l-vücudbizatihivacibu’l -vücudbi-gayrihi) şeklinde mevcudları tasnif eder. İbn Sina, mahiyetle ilgili hiçbir ima taşımayan mutlak bir varlık tasavvuruna ulaşıyor ve Aristoteles’in bir şeyin ne ve var oluşunun ilkesi olarak gördüğü sureti, sadece ne oluşun ilkesi haline getiriyor. Böylece varlık mefhumu, sureti, maddeyi, bileşik cismi ve arazları kuşatacak, fakat onlardan hiçbirinin tanımına dâhil olmayacak şekilde bir anlama kavuşuyor. İbn Sina’nın varlığın ve mahiyetin gerekleri ile ilgili ayırımı, cevher meselesi ile ilgili birçok sorunu da çözüme kavuşturuyor. Cevherin yüklemisel birliğini inşa etmek için, konularına eşit bir biçimde yüklenen bir cins olduğu ispat ediliyor. İbn Sina varlığın ve mahiyetin gerekleri arasında ayırım yapmak suretiyle bir yandan Aristotelesçi kategoriler şemasını tutarlı hale getirirken diğer yandan metafizik nedenlik tasavvurunu mümkün hale getirerek Aristoteles’ten farklı olarak varlığın nedenlerine dair sorgulamaya kapı açıyor. Böylece Yeni Eflatuncuların akledilir cevherlere neden rolü atfetme arayışı da cevap buluyor. Onların düştüğü yüklemisel birliği sağlayamama tuzağından, cevherin tanımını varlığından ayırarak kurtuluyor.

“Cevher Olarak Suret” (s.121-214) başlıklı 2.bölümde, surî cevher teorisinin sorunları ve Aristotelesçi ontolojik şemasının dönüşümünü ele aldığı kısımda, cevher tanımının surete yüklenip yüklenemeyeceği ve suretin hangi anlamda cevher olduğunu araştırıyor. Aristoteles’in Kategoriler ve Metafizik kitaplarında birincil cevher olarak yaptığı tanımlamalarda bir çelişki olduğundan bahsedilen bölümde, bunun sebepleri ve çözüm çabaları ele alınıyor. Bu meseleye kaynaklık eden, hilomorfik ve cevherlilik olmak üzere iki sorun olduğu ifade ediliyor. Bu iki problemin Aristotelesçi dörtlü ontolojik şemayı tehdit ettiği ifade ediliyor. Arazlık ve cevherlik arasındaki suretin oluşturduğu hilomorfik sorunun çözümü için erken dönem Aristoteles şarihleri sureti araz olarak yorumluyorlar. Suret ve madde arasında, bileşiği önceleyen bir ilişki içinde suret bileşiğe tanımını veren bir parça olarak görülür. İbn Sina, suretin cevherliğini ispat etmenin yeni yollarını buluyor. İbn Sina suretin madde ile ilişkisini, konusunun parçası olmadığı için zati ya da konusunu mevcut ve belirli hale getirdiği için de arazi yüklemelere indirgenmeyecek türden bir ilişki olarak görüyor. Bu

ayrıyla İbn Sina suret-madde ilişkisinin temel özelliğini, suret konusunu dışarıdan gelerek, yani parça olmaksızın, onu bilfiil kaim ve mevcut kılan bir sıfattır şeklinde ortaya koyuyor. Araz-konu ve suret- madde ilişkisi arasındaki farkı ortaya koymak için, suretin bulunduğu şeyle ilişkisinin göz önünde bulundurulması gerekli görülüyor. İbn Sina'nın, sureti, İskender'in yaptığı gibi bileşiğe nispetle cevher olarak değerlendirmedeği gibi, Farabi gibi görelî ve kayıtlı bir cevher olarak da görmediği ifade ediyor. İbn Sina'ya göre suret, "zatinin hakikati hiçbir konuda bulunmaksızın var olan" mutlak bir cevher olarak tanımlanıyor. İbn Sina cevherlilik sorunun üstesinden gelmek için, kurucu olmayan gerekler ve suret arasındaki ayrımı ele alıyor. İbn Sina'ya göre arazlık ve cevherlik, dışta onların nasıl ve neye nispetle mevcut olduklarına değil, mahiyetlerinin nasıl bir bulunuşu gerektirdiğine bakılarak tespit edilir. Yazar, kurucu olmayan gerekler ve suret arasındaki farkları tablo halinde karşılaştırmaktadır.(s. 190-191) Maddeye hariçten gelerek onu bilfiil kaim kılan suret düşüncesinin, İbn Sina'yı, cevherlerde öncelik-sonralık meselesiyle ilgili birçok sorunla yüzleşmek durumunda bıraktığı ifade ediyor. İbn Sina'nın bu konularda yaptığı açıklamalar, suretin maddeye hariçten geldiği ve Faal akıl veya vahibu's-suver tarafından feyiz edildiği şeklinde veriliyor. İbn Sina, tikelin varlıkça tümelden önce olduğunu savunmaktadır. İbn Sina, suret ile fertler ve türler arasında tikellik-tümellik açısından değil, sadece yalınlık ve bileşiklik açısından mukayese yapılabileceğini ortaya koymaktadır. Bileşik türlerin cevherliğe yetkinlik bakımından, suretin ise önceleme bakımından daha layık olduğu belirtiliyor. İbn Sina fertlerde bulunan suretleri birincil ve ikincil cevher olma açısından değerlendirmesine rağmen, kıyaslama yaptığı şey bu suretlerin zihindeki tümelleri olarak ifade ediyor. İbn Sina, suretin kozmik bir akıl tarafından feyz edildiğini kabul edip, maddede zuhur edeceğini düşünmeyerek ve bileşikteki sureti doğa bakımından önceleyen herhangi bir suretin bulunduğunu kabul etmeyerek, İskender ile Yeni-Eflatuncu yaklaşımın arasında bir yerde durmaktadır.

"Hareket ve Varlık Arasında: İbn Sina'ya İntikal eden Miras" (s. 215-286) başlıklı üçüncü bölümde; İbn Sina cevherlerin içkin yapısını açıklamak için, taşıyıcı(hamil) ve suret olmak üzere iki temel kavramı kullanır. Akli, semavi ve yersel cevherlerin, taşıyıcıları ile ilişki tarzları, ontolojik yetkinlik hiyerarşisi içinde onlara verilen rollerin kaynağı olarak görülmektedir. Düşünen nefis dışındaki suretlerin taşıyıcısının sahip olduğu kuvvenin sınırlarını aşip bağımsız olma imkânlarının olmadığı ifade ediyor. Suretin fiil, yetkinlik, iyilik, akllilik, varlık ve zorunluluk anlamlarına sahip olduğu ortaya koyuluyor. İbn Sina'nın sureti imkân sahasına taşınmasının sonucu olan varlıkça başka bir nedenin malulü haline getirmesi, Aristotelesçi suret anlayışında büyük bir kırılma olarak görülüyor. İbn Sina'ya göre suret ve madde, ne varlığa gelen ne de yok olandır. Bu özellik tikel cevhere aittir. İbn Sina suretlerin taşıyıcıları ve sureti oldukları cevher ile ilişkileri etrafında, tam, yeterli ve eksik şeklinde onların ontolojik yetkinlik hiyerarşisi açısından üçlü bir tasnif yapar. Tam olan ayrıık suretler, yeterli olan semavi cisimler eksik olan ise maddi cevherlerdir. Yazar, İbn Sinacı statik ve dinamik cevher teorilerinin, sadece cevherlerin oluşumunu değil, varlığa gelişimini de açıklaması ve "varlık merkezli ontolojik yetkinleşme" sürecini öne çıkarması ile Aristotelesçi cevher teorisinden farklı olduğunu belirtiyor. İbn Sina, suretlere varlık veren bir fail nedenin varlığını kabul ederken, Aristoteles maddede bulunan kuvvenin hareket aracılığı ile bilfiil hale getirilmesi şeklinde açıklar. Aristotelesçi kapalı evren anlayışında kendisinden meydana gelen şey madde, kendisi aracılığı ile meydana gelen fail neden suret, meydana gelen şey ise madde-suret bileşiği olarak görülüyor. Değişimin kendisi aracılığı ile meydana geldiği şey yakın hareket ettirici, değişen madde, değişimin kendisine doğru yöneldiği şey ise suret olarak belirtiliyor. Aristoteles'e göre kendisinden meydana gelen, kendisine göre meydana gelen ve meydana gelmeye aracılık eden doğadır. Doğa, nesneye içkindir, fiilleri düşünüp taşınmaya dayanmadan, bilinçsiz biçimde fiilde bulunan bir konuma sahiptir. Doğaya atfedilen amaç, maddede bulunan surî doğanın tam tahakkukuna ulaşmak olarak görülür. Aristoteles cevherlerin meydana gelişini, madde, suret ve yoksunluk şeklinde üç ilke ile açıklar. Bu üç ilkeye ekliptik hareketin etkisini ekleyen Aristoteles, nihai ilke olarak ise Hareket etmeyen Hareket Ettirici'yi koyar. Evrenin ezeli olduğu görüşüne sahiptir. Aristoteles'e göre İlk Hareket ettirici evrenle ilgili hiçbir bilgiye sahip değildir. Doğal teoloji sadece ay-altı âlem için geçerli olarak görülür ve her canlının hareket ve sükûnu kendinde taşıdığına inanılır. Evrendeki İlk Hareket Ettirici, gökküreleri ve doğal cisimler şeklindeki üç temel katman arasında ontolojik anlamda bir ilişki olmadığı düşüncesine sahip olan Aristotelesçi doğal evren hem teolojik hem de ontolojik bakımdan kapalı bir evrendir.

“İbn Sina: Cevheri Birliği Koruyarak Varlığı Açıklamak” başlıklı dördüncü bölümde(s. 287-426), İbn Sina'nın duyulur cevherin birliğini açıklarken sadece madde-suret, kuvve-fiil ayrımlarına değil, varlık-mahiyet ve imkân-zorunluluk ayrımlarına da sahip olduğu vurgulanıyor. Yeni-Eflantuncuların varlıkların sadece hareket ve değişimini değil, varlığa gelişimini de açıklama tarzını İbn Sina devam ettiriyor. İbn Sina, varlık veren birincil fail nedeni Tanrı, ikincil ise ayrık akıllar olarak görmektedir. Ve bu görüşü ile Aristoteles'in sadece gai neden olarak Tanrı'yı gören fikrinden ayrılmaktadır. İbn Sina'nın Tanrı'nın yaratıcı olduğu yönündeki fikrini açıklamak için imkân-zorunluluk kavramını ve sonsuz güç argümanı olarak ifade edilen bir delili kullandığı görülmektedir. Buradan yola çıkarak zorunlu ve mümkün varlık ayrımını kullanan İbn Sina, âlemin sadece hareket bakımından değil, bir bütün olarak Tanrı'ya dayandığını ifade etmektedir. İbn Sina varlık veren tabii neden ile yalnızca hareket veren tabii fail neden arasında bir ayrıma gider. Gerçek(hakikat), ortak(müşterek) ve uzak(ba'îd) nedenleri, varlık veren fail nedenler olarak tanımlayan İbn Sina, yalnızca hareket veren nedenleri ise, gerçek olmayan, hazırlayıcı (mu'iddat), yardımcı (mu'inat), yakın (karib) ve genel (amm, umum) nedenler şeklinde nitelendirir. Varlıktan yalıtılmış bir mahiyet fikri etrafında İbn Sina, “bir şey olma” ile “var olma” arasında ayrım yapar. Varlık ve mahiyetin gerekleri arasında yaptığı ayrım sonucunda İbn Sina, evrene dair birlikli bir açıklama imkânına kavuşarak, farklı varlık seviyelerinde mahiyetin birliği düşüncesine ulaşmıştır. İbn Sina, suret ve maddeyi hem kurucu ilke olarak tanımlıyor, hem de mahiyetin parçası olarak görüyor. Suri neden, parçası olduğu eserin kuruluşuna veya tanımına dâhil olur. Maddeye nispetle maddenin tanımına dâhil olmayan suret, surî neden değildir. İbn Sina eserin kuruluşuna dâhil olanları maddi ve surî neden olarak belirliyor, eserine dâhil olmayanları da kendisi için olunan gaye ve böyle olmayan neden olmak üzere ikiye ayırıyor. Eserine dâhil olmayan nedeni gaye değilse ya fail ya da konu olarak niteliyor. İbn Sina, eserin kuruluşunun, tanımının parçası olan maddi ve surî nedenleri, o şeyle içkin yapısal ilişkiye sahip ilkeler; eserin hüviyetinin hiçbir şekilde parçası olmayan suret, konu, fail ve gayeyi ise maddi âlemi aşkın ilkeler olarak ayırma yapıyor. İbn Sinacı taksimin amacı, Yeni-Eflatunculardaki gibi fizik ve metafizik nedenliği ayırt etmek değil, şeyin tanımı ve kuruluşunun ilkeleri ile varlığa gelişimin ilkeleri arasındaki ayrımı ortaya koymak olarak ifade ediliyor. İbn Sina, imkân kavramını merkeze alarak varlığı mümkün, imkânsız ve zorunlu olarak tasnif eder. İbn Sina'nın yaptığı bu ayrımın, tüm mevcutların nedeni olan ama kendisinin hiçbir nedeni bulunmayan bir Zorunlu Varlık'ı ispat etmek için temel teşkil ettiği ifade ediliyor. Yazar, kendisinden fiil sadır olan ve fiilde bulunmaya elverişli olan her bilfiil anlama suret adını verdiğimizde, sadece maddi ve zihni suretler değil ayrık akıllar ve semavi nefislerinde suret olacağını ifade ediyor. İbn Sina sudur düşüncesini formüle ederken Farabici sudur teorisinden yola çıkarak, Batlamyusçu astronominin temel varsayımları, Aristoteles'in Metafizik'inin Lambda kitabı ve Yeni-Eflatuncu metafizik nedenlik görüşünü harmanlayarak ortaya koyuyor. İbn Sina'nın Tanrı'nın nedensel feyzediciliğini açıklamak ve onun fail nedenliğini diğer metafizik fail nedenlerden farklı olduğunu ortaya koymak için yetkinlik seviyeleri arasında ayrıma gittiği ifade ediliyor. Tanrı yetkinlik üstü, ayrık akıllar ise sadece yetkin olarak tanımlanıyor. İbn Sinacı sudur teorisinin iç mantığını idare eden temel fikir “Birden bir çıkar” ilkesi olarak veriliyor. Bu düşünce özdeşlik ilkesinin nedenlik fikrindeki bir yansıması olarak görülüyor. İbn Sinacı sudur fikrinin bir diğer temel ilkesi “Varlık veren fail, varlık alan eserden varlık anlamı yönüyle daha üstündür” şeklinde ifade ediliyor. İbn Sina'ya göre, özel varlık anlamı açısından hiçbir tür, kendi türlüğünün nedeni olan mevcutla eşit ya da benzer değildir. İbn Sina, suretleri; ayrık, ayrılamaz ve ayrılabilir olmak üzere üçe ayırıyor. Ay-üstü âlemdeki suretler ayrık ve ayrılamaz iken ay-altı âlemdeki suretleri maddelerinden ayrılabilir. İbn Sina Tanrı dışındaki tüm varlıkların suret, fail, konu ve gaye olmak üzere temel dört nedene ihtiyaçları olduğunu ifade eder. İbn Sina'nın suretleri var edecek mutlak fiili faal akıllara nispet ettiği, bu fiili özelleştirecek güçler ve istidatları cisimsel ilkelere nispet ettiği ifade ediliyor. İbn Sina'nın bu açıklaması Aristoteles'ten radikal bir şekilde dönüşümü olarak görülüyor. İbn Sina, birlik ve varlığın nedenini akıl olarak, çokluk ve hareketin nedenini ise madde ve cisim olarak görüyor. İbn Sina, cisimlik suretini açıklamasız bırakan, türsel suretleri yalnızca hareket verici bir fail nedenin kuvveden fiile çıkarma etkinliğine bağlayan Aristotelesçi yaklaşımı eleştirmektedir. İbn Sina, yalın ve bileşik cisimlerin suretinin konum ve cisimlikten bağımsız ayrık aklın verdiğini düşünmektedir. İbn Sina suretin meydana gelmesinde misale yer vermez, bir madde ve iki faile yer verir. Bu fail nedenin birini varlık ve fiil feyz eden faal akıl ya da vahibu's-suver olarak niteleyen İbn Sina diğerini hareket olarak belirtiyor. İbn Sina, ay-altı âlemdeki farklı maddi suretlerin meydana geliş sebebinin ise Faal

akıl yerine, maddede bulunduğunu söyler. Semavi cisimlerin etkisi olmaksızın maddi suretler meydana gelmez. İbn Sina, atomculuk, idealar teorisi ve kûmun düşüncesini eleştirir. İndirgemeci yaklaşım olarak nitelendirdiği bu yaklaşımların tersine duyulur cevherlerin cevheri terkip yolu ile madde ve suretten meydana geldiklerini ifade eder. Yazar, “İbn Sina madde ve suret arasındaki ilişkiyi, varlık verici metafizik nedene kapı aralayacak şekilde, zatlardan bakımdan varlıkları birbirine denk olmakla birlikte ayırık aklın sureti var kılması ile bu denklemin suret lehine bozulduğu bir ilişki olarak inşa eder.”(s. 425) şeklinde madde suret arasındaki ilişkiyi ortaya koyuyor. Sonuç bölümünde İbn Sina'nın görüşleri kısaca özetlenerek sunuluyor.

İbn Sina felsefesinde suret, cevher ve varlığı konu edinen yayınlamış doktora tezi olan eser, bu kavramların felsefe tarihinde geçirmiş olduğu süreci ayrıntılı bir şekilde ortaya koyması bakımından çok önemli bir yerde durmaktadır. Yazar, konuyu olabildiğince geniş bir filozof ve felsefi akım çerçevesinde ortaya koyarak, söylenmiş bütün sözlerin, bakış açılarının aktarımını başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Kullandığı dil ve üslup açısından anlaşılır olan kitap, İslam Felsefesi alanında başvuru kaynağı olacak bir eser olarak görünmektedir.