

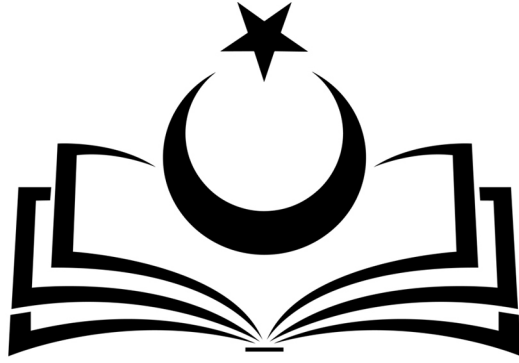
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2020

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



A N T A K İ Y Â T

CİLT/VOLUME: 3

SAYI/ISSUE: 2



2020

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2020
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Ali BİRBİÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZAZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekreteryä / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayımlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientific indexing service (SIS), Paperity, OpenAIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

Editörden

Antakiyat'ın Güz 2020 dönemi 3. Cilt 2. Sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Yaklaşık bir yıldır tüm dünyanın yoğun bir şekilde mücadele ettiği COVID-19 salgını ülkemizde de çeşitli alanlarda sıkıntıları hissettirmiştir. Özellikle eğitimin tüm aşama ve alanlarında uygulanmak zorunda kalınan uzaktan eğitim ve buna bağlı olarak ortaya çıkan bir takım olumsuzluklar yanında yayın hayatında ciddi bir üretimin olduğu da ortaya çıkmıştır. Kısıtlamalardan kaynaklanan zaman yönetimi ilmi çevrelerde de kendini hissettirmiş gibi görünmektedir. Zira bu sayımızda hem makale sayısında bir artış söz konusu oldu hem de dergimizin kriterlerine uymadığını tespit ettiğimiz bazı makaleleri de geri çevirmek durumunda kaldık.

Dergimizin bu sayısında 7 araştırma makalesi, 2 tercüme çalışması ve 3 kitap kritiği yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımıza bu çabalarından dolayı Antakiyat ailesi olarak teşekkür ederiz.

Bu sayımızda yer alan makalelerimizde;

Recep Bilgin'in kaleme aldığı "Hadislerde Hz. Peygamber'in Eleştirileri" adlı çalışmada; Hz. Peygamber'in sahâbelerin yanlış yapmaları durumunda direkt şahsı hedef almaması, onları rencide etmeden genel ifadeler kullanmak suretiyle kişilerin toplum içerisindeki konumunu da dikkate alarak hem kişiyi hem de mü'minleri eleştirerek eğitmeyi amaçlaması ve çeşitli olay/durum karşısında takındığı tavır, duyduğu ifadelerle verdiği cevap ve yaptığı tenkitlerden örnekler ortaya konulmuştur.

Yalçın Çetin'in "Aliya İzzetbegoviç'in Adalet Anlayışı Üzerine" adlı makalesinde; Genel adalet düşüncesi nedir? Batı'yı ve Doğu'yu adalet noktasında nasıl görmektedir? Dinlerin adalete bakışını nasıl değerlendirmektedir? şeklindeki sorulara Aliya İzzetbegoviç'in şahsında cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Ömer Korkmaz'ın "Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları" adlı çalışmasında Hanefî mezhebi içerisinde mezhebin usûl ve fûrû görüşlerinin sonraki dönemlere aktarılmasında çok önemli rolü olan iki âlimin eserlerinde mezhep imamlarına nispet edilen görüşlerin farklılıkları izah edilmeye çalışılmıştır.

Veli Aba ve Feyzullah Zerey'in ortaklaşa yazdıkları "Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler ve Tahlili" adlı makalede; Hz. Peygamberin Müslümanları cemaatle namaz kılmaya teşvik etmesinin arka planında yatan ferdi ve toplumsal faydalar cemaatle kılınan namazın efdaliyetini esas alan rivayetler üzerinden değerlendirilmiştir.

Cengiz Mürsel ve Fatma Onur “Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Problemlere Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Katkısı (Bingöl Örneği)” adlı makalelerinde 2015-2020 yılları arasında Bingöl genelinde Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına “evlilik/nikâh/boşanma” gibi ailevi nedenlerle danışan olarak müracaat eden eşlerin soru(n)larını ve onlara Dini Danışanlar tarafından sunulan çözümleri ele almışlardır.

Ahmet Beken’in “Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi” adlı çalışmasında tasavvufun/tasavvufî ahlâkın eğitimle ilişkisini gündeme getiren husus ise tasavvufun gerek nazarî ve gerekse amelî bakımdan ahlâka (ve ahlâk eğitime) dair açılımlar ortaya konulmaya çalışılmış ve bu söz konusu diyalojik ilişkinin Hâris el-Muhâsibî örneğinde ortaya konulmasına gayret edilmiştir.

Meryem Karataş “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı –Dinim İslam Kitabı Özelinde-“ adlı makalesinde 2012 yılındaki öğretim programı ve kurslarda okutulan *Dinim İslam* kitabında Hz. Muhammed imajının nasıl çizildiğinin onun rol modelliğine nasıl katkıda bulunduğu tespitini hakkındaki bulguları ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu sayımızda 2 tercüme çalışma da yer almaktadır. Ferhat Yılmaz’ın çevirisini yaptığı “Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri” adlı makalede Arapça kelimelerin kökeninin belirlenmesinde veya Arapçadaki dilbilimsel olguların önceki Semitik (Sami) dillerde bulunan durumlara bağlanması ile ilgili olarak, Semitik (Sami) diller arasındaki karşılaştırmalar alanında bu konudan yararlanma olasılığı üzerinde durulmuştur. Diğer çeviri çalışması ise Talip Demir “Din ve Tıp IV: Din, Fiziksel Sağlık ve Klinik Tavsiyeler” adlı makale üzerinde çalışmıştır. Bu çeviri yazarın dergimizde yayınlanmış olan çeviri serisinin sonuncusudur. Burada dinin fiziksel sağlık ve ölümle ilişkisini inceleyen kapsamlı ve sistematik araştırma sonuçları özetlenmiştir.

Ayrıca bu sayımızda Hülya Alper “Mâtürîdî”, Fatma Zehra Kara “İslâm Engelliler Hukuku” ve Erkan Benli “İlk Dönem Hadis Tartışmaları” adlı kitapların tanıtımını yapmışlardır.

Emek mahsulü çalışmalarını dergimizde yayımlamayı tercih eden yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editörleri arkadaşlarımıza ve bu sayının yayına hazırlanmasında özellikle redaksiyon aşamasında büyük emekler sarf eden Fakülte Dekanımız Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman’a samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Baş Editör
Doç.Dr. Necmettin ÇALIŞKAN

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Recep BİLGİN

Hadislerde Hz. Peygamber'in Eleştirileri/
Criticism of the Prophet in Hadiths164

Yalçın ÇETİN

Aliya İzzetbegoviç'in Adalet Anlayışı Üzerine/
On Alija Izetbegović's Concept of Justice.....178

Ömer KORKMAZ

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları/
Jaşşâş Objections to Taḥâwî in the Context of Sharḥ Muhtaşar al-Taḥâwî.....197

Veli ABA, Feyzullah ZEREY

Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair
Rivayetler ve Tahlili/
The Narrations that Stating the Prayer Performed in Congregation is more
Virtuous than the Prayer Performed Alone and their Analysis210

Cengiz MÜRSEL, Fatma ONUR

Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Problemlere Dini
Danışmanlık ve Rehberliğin Katkısı (Bingöl Örneği)/
The Contribution of Religious Counseling and Guidance to Questions
Faced by Family and Religious Guidance Officers (Bingol Example).....231

Ahmet BEKEN

Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi/
The Relationship of Sufism as a Moral Field with Education/Religious Education...256

Meryem KARATAŞ

İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı
-Dinim İslam Kitabı Özelinde-/
The Image of Prophet Mohammad in Needs-Oriented Quran Courses Curriculum
-In the "My Religion Islam" Book-.....279

Çeviri Makaleleri / Translation Articles

Ferhat YILMAZ

Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri/
Personal Names in Semitic Languages.....292

Talip DEMİR

Din ve Tıp IV: Din, Fiziksel Sağlık ve Klinik Tavsiyeler/
Religion and Medicine IV: Religion, Physical Health and Clinical305

Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Hülya ALPER

Mâtürîdî323

Fatma Zehra KARA

İslâm Engelliler Hukuku327

Erkan BENLİ

İlk Dönem Hadis Tartışmaları.....331

Hadislerde Hz. Peygamber'in Eleştirileri¹

Criticism of the Prophet in Hadiths

Recep BİLGİN

ORCID: 0000-0002-2858-3039

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
recepbilgin69@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 08.10.2020 Düzeltme/Revised: 12.12.2020 Kabul/Accepted: 13.12.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: Bilgin, R. (2020). Hadislerde Hz. Peygamber'in Eleştirileri, Antakiyat, 3 (2), 164-177

Öz

Eleştiri/tenkit insanlığın doğruyu/hakikati ortaya çıkarmak için hiçbir zaman terk edemeyeceği bir uygulamadır. Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere hadisler ve tüm İslâmî ilimlerde tenkit/eleştiri vazgeçilmez bir husustur. Hz. Peygamber, kendilerine dini tebliğ ettiği ve bu doğrultuda yetiştirmeyi hedeflediği sahâbenin, olumsuz eylemleri karşısında onlara insan olmaları açısından yaklaşarak, davranışlarını bu çerçevede değerlendirmiştir. Hadislerde; Hz. Peygamber'in, yanlış fiilleri yapan sahâbe neslini kınama, tahkir etme ve aşağılama gibi tutumlardan kaçınarak, onların sergiledikleri bu tür eylemler karşısında genelde "bazılarına ne oluyor ki şöyle şöyle yapıyorlar", "insanlara ne oluyor ki", "benden değildir", "bizden değildir", "veyl/yazıklar olsun" ve "sizin hayırlınız değildir" gibi farklı cümle kalıplarıyla tenkit ettiği görülmektedir. Çalışmada Hz. Peygamber'in sahâbenin yanlış yapmaları durumunda direkt şahsı hedef almaması, onları rencide etmeden genel ifadeler kullanmak suretiyle kişilerin toplum içerisindeki konumunu da dikkate alarak hem kişiyi hem de müminleri eleştirerek eğitmeyi amaçlaması ve çeşitli olay/durum karşısında takındığı tavır, duyduğu ifadelerle verdiği cevap ve yaptığı tenkitlerden örnekler alınarak konu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tenkit, Olay, Davranış, Ahlâk

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Eleştiri/Tenkrit; “sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koymak, paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, kuşun gagasıyla taneleri toplaması ve cevizin içini çıkarmak” gibi anlamlara gelir (İbn Manzûr, 1990: 425-427; Ferâhidî, 2003: 2/255). Terim olarak da; bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla incelemektir (Akalin, 2005: 626). Eleştiri, Kur’ân ve hadislerde örneklerini gördüğümüz bir uygulamadır. Kur’ân, kimseyi sebepsiz yere eleştirmemiş ve eleştiri dairesinin dışında tutmamıştır. Yanlış hareket, kim tarafından gelirse gelsin, aidiyeti ve inancı ne olursa olsun yanlış yapan, Kur’ân tarafından mutlaka uyarılmış veya eleştirilmiş yahut da yadırganıp kınanmıştır. Sahâbe nesli, Hz. Peygamberin örneğinde böyle bir eğitimden geçirilmiştir (Abay, 2018: 4). Bir hadis terimi olarak tenkit; râvilerin, rivayet tekniklerinin ve hadis metinlerinin ilmî usullerle incelenerek, hadislerin sıhhat durumunun belirlenmesi anlamına gelmektedir (Aba, 2016: 134). Bu çalışma Hz. Peygamberin sözlerinin ve fiillerinin kritiği değildir. Onun tarafından yapılan, sahâbîlerin söylediği çeşitli söz ve davranışlara yönelttiği tenkidi içermektedir.

Kur’ân ve hadislerde yer alan ifadelerin kendine has bir dili, anlatım üslûbu vardır. Bazen dolaylı anlatım yollarından teşbih, mecaz, istiare, kıssa ve temsil gibi anlatımlar tercih edilirken bazen de “Allah sever”, “Allah buğz eder”, “küfürdür”, “şirkittir”, “cennetliktir”, “cehennemliktir”, “cennet vacip olur”, “cehennem vacip olur”, “bizden değildir”, “iman etmiş olamaz”, “mümin değildir”, “yazıklar olsun” ve “lanet olsun” gibi doğrudan hüküm ifadeleri kullanılmıştır.

Hz. Peygamber, yanlış fiilleri işleyenleri uyarmak istediğinde, ilgili şahısları halkın içerisinde mahcup etmemiş; muhataplarına kibar ve nazik bir şekilde davranmıştır. İslâm’ın ilke ve prensiplerinin çiğnenmesi durumunda ise kuralları ihlâl edenlerin mevki, makam ve sosyal statülerini dikkate alarak dinin emrettiği şekilde muamelede bulunarak; “benden değildir”, “bizden değildir”, “davranışı bizim gibi değildir”, “ahlâkı, mümin ahlâkı değildir” ve “tam bir mümin değildir” gibi ifadeler kullanmıştır. Bu tür ifadeler; “Müslüman olmanın gereğinin yapılmadığı”, “zaten mümin değildir” ya da “böyle giderse sonuçta bizden olmaktan, yani mümin olmaktan çıkar” gibi anlamlara gelebilir. Yapılan bu yanlış fiilin, “İslâm’ın tasvip ettiği yol olmadığı ancak bunları yapanların “dinden çıkmış” gibi bir anlama da gelmeyeceği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber, bir kişinin yaptığı hatayı dikkate alarak bütün müminleri eğitme amacını taşımaktadır. Böyle bir yaklaşımın eğitim açısından etkisi muhakkaktır. Muhatabı daha doğru ve güzel olana yönlendirmek, yanlış ve hatalı olandan alıkoymak eleştirilerin temel noktasını oluşturmaktadır. Bununla beraber eleştiriye maruz kalmak eleştirilenin değerini düşürmediği gibi onun daha güzel bir noktaya ulaşması için yapılmaktadır. Nitekim Hz. Enes’ten gelen bir rivayete göre

“Resûlullah kötü konuşmaz, sövmez ve lanet etmezdi. Birini uyaracağı zaman, “O alını toprak göresiye ne oluyor?” (Buhârî, edeb, 38) diyerek yüzüstü yere kapaklanmayı ifade eden bir Arap deyişini kullanmakla yetinirdi. Bu çalışmada, Hz. Peygamber’in tenkit ettiği hususlar; “ibadet”, “inanç”, “ahlâk”, “aile” ve “sosyal hayat”la ilgili eleştirileri gibi başlıklar altında değerlendirilecektir. Ancak bunlar dışında Hz. Peygamber’in birçok hususta eleştirileri olmasına rağmen bir kısmının sadece başlıkları verilmiştir. Konunun bir makalenin sınırlarını zorlaması, bu alanda daha kapsamlı bir çalışma yapılması gerekliliğini ortaya koymuştur.

1. İBADETLERİ İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Hz. Peygamber’in eleştirilerinin en önemlilerinden birisi sahâbenin ibadet anlayışı ve yaptıkları ibadetler hususundadır. Bunları şu başlıklarla açıklamak mümkündür:

1.1. Dinde Aşırı Gidenleri (Ruhbanlık Yapanları) Eleştirisi

Ruhbanlık (dinde aşırı gitmek); Hıristiyanlıkta ortaya çıkan bir inanç ve yaşam tarzı olup fitneden uzaklaşıp dağlara veya mağaralara çekilerek ibadet etme, nefisini arındırma, yalnız yaşama ve kadınlardan uzak durma gibi anlamlara gelmektedir (Gürkan, 2008: 35/204). Hz. Peygamber de Allah’ın helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri kendilerine haram kılmaları ve bundan dolayı haddi aşmaları kısaca ruhban hayatı yaşamaya başlamaları üzerine Müslümanları uyarmıştır. Konu ile ilgili şöyle bir olay nakledilir: *“Ashaptan bazıları Hz. Peygamber’in eşlerine, onun yalnız iken nasıl ibadet ettiğini sordular. Birisi, “Kadınlarla evlenmeyeceğim.”; birisi “Et yemeyeceğim.”; birisi de “Yatakta uyumayacağım.” dedi. (Bu sözler üzerine Resûlullah) şöyle buyurdu: “Bazılarına ne oluyor da bu sözleri söylüyorlar? Halbuki ben namaz da kılarım, uyurum da, oruç da tutarım, tutmadığım da olur; kadınlarla da evlenirim. Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse, benden değildir.” (Müslim, nikâh, 5). Hadisin farklı bir varyantı da “Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa benden değildir. Evlenin, çünkü ben (kıyamet günü diğer) ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim.” (İbn Mâce, nikâh, 1) şeklindedir.*

Hadiste de belirtildiği gibi Hz. Peygamber, dinde aşırı giderek yaptığı ibadetleri az gören ve ondan daha çok ibadet edeceğini ve evlenmeyeceğini söyleyen bu sahâbîlerin yaptıklarını eleştirmiştir.

1.2. Suyu Kullanmayı (Abdest Alırken Suyu Fazla Kullananları) Eleştirisi

İsraf; kişinin kendisinin veya sorumluluğu altındaki malını ve imkânlarını gereksiz yere harcaması anlamına gelir (Kallek, 2001: 23/179). İslâm dini, insanlara verilen imkânları birer emanet kabul etmekte ve bunları Allah’ın rızasını kazanmaya ve mutluluk getirmeye elverişli yerlerde kullanmayı emretmektedir. *“Hz. Peygamber, abdest alan Sa’d’a: “Nedir bu israf?” dedi. “Abdestte israf olur muymuş” diye soran*

sahâbîye Hz. Peygamber “Evet, sen akarsuyun kenarında bulunsan bile” buyurmuş” (İbn Mâce, tahâret, 48; İbn Hanbel, *Müsned*, 2/221) ve abdest alırken suyu israf eden sahâbîyi eleştirmiş ve suyun en bol olduğu yerde bile israf edilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.

1.3. Namazla İlgili Bazı Konularda Eleştirisi

Namaz; İslâm dininde her müminin günde beş vakit yerine getirmesi gereken bir farz olarak emredilmiştir (Nisâ 4/103). Hz. Peygamber de namaza çok düşkün idi, onu dinin direği olarak nitelendiriyor (Tirmizî, iman, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/231, 233), gözünün nuru kabul ediyor (Nesâî, işretü’n-nisâ, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/128, 199, 285) ve namazda iken sanki dünyaya veda eder ahiret âlemine dalar gibiydi (İbn Mâce, zühd, 15; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/412). O, bir hadisinde; *“Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki ateş yakılması için odun toplanmasını emretmeyi, sonra da namaz için ezan okunmasını, daha sonra da bir kimseye emredip imam olmasını, sonra da cemaatle namaza gelmeyenlere gidip evlerini yakmayı düşündüm.”* (Buhârî, ezan, 29, 34; Müslim, mesâcid, 251-254) buyurmaktadır. Hz. Peygamber konu ile ilgili diğer bir hadisinde; *“Allah size bir namaz ihsan etti. O namaz, sizin için kızıl develerden daha hayırlıdır. O, vitirdir. Onu sizin için yatsı ile fecrin doğuşu (sabah namazı vaktinin girişi) arasına koydu”* ve *“Vitir haktır (sabittir), vitir kılmayan bizden değildir.”* (Ebu Davud, vitr, 2) buyurmaktadır. Peygamber’in namazı cemaatle kılmayanların evlerini gerçek manada yakmayacaktı fakat cemaatle namazın terkedilmesinin ne kadar yanlış bir durum olduğunu en üst perdeden dile getirmekte ve cemaati ve vitir namazını kılmayanları eleştirmektedir.

1.4. Cenazeye Ağıtta Aşırıya Kaçanları Eleştirisi

Niyâha/Ağıt; ölen kişinin ardından yas törenine katılanları ağlatmak amacıyla nağme ile terennüm edilen sözler; söylenen şiir, şarkı ve türkülere denir (Uludağ, 1998: 1/470). İslâm dini âdâb ve erkânına yakışmayan feryat ve figanları yasaklamış, taşkınlık yapmadan inleyip sızlanarak ağlamayı mubah saymıştır. Konu ile ilgili; Hz. Peygamber; *“(Ölenlerin ardından) avuçlarıyla yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve câhiliye âdeti olarak bağırıp feryat eden kimse bizden değildir.”* (Buhârî, cenâiz, 35) buyurmuş ve ölünün arkasından kendini hırpalayarak zarar veren, yaka paça yırtan ve bağırıp feryat eden kimselerin yaptığını câhiliye âdeti nitelendirmiş ve eleştirmiştir.

1.5. Zekât Memuruna Verilen Hediye Hususunda Eleştirisi

Kur’ân’da zekât verilmesi gereken sınıflardan birisi de zekât memurlarıdır (Tevbe 9/60). Ancak bu memurlar sadece zekât toplamakla görevlidirler ve görevleri esnasında herhangi bir hediye alamazlar. Konu ile ilgili hadiste; Hz. Peygamber, *“İbnü’l-Lütbiyye’yi zekât için görevlendirmişti. Bu zat daha sonra bazı mallarla gelip Resûl-i Ekrem’e; “Şu size aittir, bu da bana hediye olarak verildi” demişti. Bunun üzerine Resûlullah “Benim görevli olarak gönderdiğim bir memura ne oluyor ki “Şu*

size aittir, bu da bana hediye olarak verildi.” diyebiliyor! Bu kişi babasının veya anasının evinde otursaydı da bir baksaydı kendisine yine hediye verilir miydi yoksa verilmez miydi?” (Buhârî, hıyel, 15; hibe, 17; Müslim, imâre, 26) buyurarak görevi esnasında hediye alan zekât memurlarını eleştirmiş ve buna hakkı olmadığını bildirmiştir.

2. İNANÇLA İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Hz. Peygamber’in sahâbeye yönelttiği eleştirilerin bir kısmı da onların inançları konusundadır. Bunları şu başlıklarla açıklamak mümkündür:

2.1. Hz. Peygamber’in Emrini Dikkate Almayanları Eleştirisi

Allah bütün müminlerin, Resûlullah’a tabi olmasını emretmekte (Nisâ 4/69-70; Enfâl 8/20) ve buna uymayanları uyarmaktadır. Dolayısıyla her müminin Allah ve resulünün emrine uyması, üzerine aslî bir görevdir. Bu görevi yerine getirmeyenlerle ilgili şu olay örnek olarak verilebilir: *“Nebî yaptığı bir şeyin yapılmasına ruhsat verdi. Fakat bir kısım Müslümanlar onu yapmaktan uzak durdu. Onların bu durumu Nebî’ye ulaştı. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “Bazılarına ne oluyor ki benim bizzat işlediğim (ve yapılmasına ruhsat verdiğim) bir şeyi işlemekten (hoşlanmıyor ve) çekiniyorlar. Allah’a yemin ederim ki ben Allah’ı onlardan daha iyi bilir ve Allah’a karşı onlardan çok daha fazla haşyet duyarım.”* (Buhârî, i’tisâm, 5; edeb, 72; Müslim, fedâil, 128; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/45, 181). Başka bir örnekte ise; *“Resûlullah’ın, sahâbeye arka arkaya oruç tutmamalarını söylemesi neticesinde ashaptan bazıları; “O halde sen niçin arka arkaya oruç tutuyorsun? dediler. Hz. Peygamber de; “Ben sizin gibi değilim. Rabbim beni doyurur ve içirir” dedi. Ashab, böyle bir açıklama karşısında bile arka arkaya oruç tutmaktan vazgeçmedi. Resûlullah, onlara doğru yolu göstermek için onlarla birlikte arka arkaya iki gün iki gece oruç tuttu. Daha sonra hilâli gördüler. Hz. Peygamber; “Hilâlin görülmesi gecikseydi, onlara ders vermek ve yaptıkları işin yanlış olduğunu göstermek için arka arkaya oruç tutmalarını artırırdım”* (Buhârî, i’tisâm, 5) buyurdular. Bu örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber yapılmasını emrettiği şeyleri yapmayanları eleştirerek uyarılmış ve onlara doğruyu göstermeye çalışmıştır.

2.2. Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker Yapmayanları Eleştirisi

Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker; iyilikleri emredip kötülükleri vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan bir tabirdir. İyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara ma’rûf; yanlış, İslâm dinine yabancı, Müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de münker kavramı kullanılmaktadır. Kaynaklar iyiliğin yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi ve faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker şeklinde formülleştirmiş ve âlimler bu faaliyetin farz olduğunda birleşmişlerdir (Çağırıcı, 1995: 11/138-141). Konu ile ilgili hadiste *Resûlullah*

“Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze saygı göstermeyen, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayan bizden değildir.” (Tirmizî, birr, 15) buyurarak, iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevini yerine getirmeyenleri eleştirmiştir.

2.3. Büyü Yapan ve Yaptıranları ve Çeşitli Batıl İnançlara İnananları Eleştirisi

“Büyü; “tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan bazı tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler” şeklinde tarif edilir (Tanyu, 1992: 6/501-506). İslâm dini büyük günahlar arasında kabul ettiği büyücülüğe şiddetle karşı çıkmış, ayet ve hadislerin genel muhtevası göz önünde bulundurulduğunda sihrin bazı çeşitlerinin olağanüstü bilgi ve güç iddiasına dayanması sebebiyle tevhide aykırı bir inanç olarak değerlendirmiştir. Nitekim hadislerde sihir, helâk edici yedi büyük günahın biri kabul edilmiş (Buhârî, vesâyâ, 23; tıb, 48; Müslim, iman, 145) ve yasaklanmıştır (Çelebi, 2009: 37/170-17). Konu ile ilgili hadiste Hz. Peygamber; *“Bir şeyde ya da bir kişide uğursuzluk arayan, kâhine inanan, büyü yapan, bunun için düğümler atan bizden değildir. Bir kâhine gidip onun dediğine inanan, Muhammed’e indirileni inkâr etmiş olur.”* (Bezzâr, 2007: 9/52) buyurarak sihir ve büyü ile uğraşanları eleştirmiş ve bunlara inanmayı İslâm dinini inkâr etmekle eşdeğer görmüştür.

3. AHLÂK İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

Bir Müslüman için İslâm’ın emrettiği ahlâkî kurallara uymak vazgeçilmez öneme sahiptir. Hz. Peygamber de ahlâkî zafiyet gösteren sahâbe(ler)e eleştiriler yöneltmiştir. Bunları şu başlıklarla açıklamak mümkündür:

3.1. Yalan Söyleyip Yanlış Hüküm Verdirmek İsteyenleri Eleştirisi

İslâm dininde yalan söylemek, yedi büyük günahın biri olarak kabul edilmekte ve sakındırılmaktadır (Mü’min 40/28; Zâriyât 51/10; Müslim, birr, 103-105; Ebu Davud, edeb, 71; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/183). Hz. Peygamber, bir devlet başkanı/kadı olarak insanlar arasında hüküm verirken adaletli davranmış ve hiçbir zaman haksızlık yapmamıştır. Ancak davalarında yalan söyleyerek sonucu lehine çevirmeye çalışanları *“Kim hakkı olmayan bir şeyi iddia ederse, bizden değildir ve o kişi cehennemdeki yerine hazırlansın.”* (İbn Mâce, ahkâm, 6) buyurarak bu kimselerin iman ehliyle bağdaşmayan bu hareketlerinden dolayı İslâm toplumunun bir parçası olmaya layık olmadıklarını ve cehennem ehli olmaya layık olduklarını belirtmiştir.

3.2. Sözünde Durmayanlarla İlgili Eleştirisi

İslâm dinine göre insanın verdiği sözde durmaması, münafıklık alameti olarak kabul edilmiştir (Buhârî, iman, 24; Müslim, iman, 106; Ebu Davud, sünnet, 15; Tirmizî, iman, 14; Nesâî, iman, 20). Hz. Peygamber *“Söz, borçtur. Yazıklar olsun söz verip de sözünde durmayana, yazıklar olsun söz verip de sözünde durmayana, yazıklar olsun”*

söz verip de sözünde durmayana.” (Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, no: 3514; Deylemî, *Firdevs*, no: 4228) buyurarak insanların verdiği sözü yerine getirmeleri hususunu itikadî olarak değerlendirmek suretiyle ne kadar önemli olduğunu bizlere göstermektedir.

3.3. Yaptığı İşlerde Dürüst Olmayanları Eleştirisi

Her insanın günlük hayatında yaptığı işlerde dürüst olması gerektiği gibi başkalarından da bunu beklemesi en tabii hakkıdır. Ancak bir kısım insanların böyle olmadığı da bir gerçektir. Konu ile ilgili hadiste; *“Hz. Peygamber çarşıda dolaşırken buğday satan birinin buğday yığınının elini kontrol amacıyla daldırınca parmakları ıslanmıştı. Bunun üzerine, sahibine, “Bu ne?” diye sormuş, o da “Malım yağmurda ıslandı ey Allah’ın Elçisi!” dedi. Ancak Hz. Peygamber; “Madem öyle, ıslak kısmını insanlar görsün diye yığının üstüne koysaydın ya!” diye uyardıktan sonra; “(İnsanları) aldatan benden değildir.”* (Müslim, iman, 43, 164; Ebu Davud, icâre, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/50, 242, 417) buyurarak yaptığı işte dürüst olmayanları eleştirmiş ve böyle yapanların hakiki mümin olamayacağını belirtmiştir.

3.4. Hayvanlara Kötü Muamele Yapanları Eleştirisi

Kur’ân’da hayvanların da insanlar gibi birer ümmet olduklarından (En’am 6/38) ve insanlara olan faydalarından (Nahl 16/5, 7, 8) bahsedilir. Hz. Peygamber de hadislerde hayvanlara gösterilmesi gereken merhametten, onları sevip okşamaya, yavrularının bakım ve korunmasına, eziyet ve hakareti yasaklamaya, gıda ve temizliklerine önem vermeye kadar pek çok hususta tavsiyelerde bulunmuştur (Canan, ts.: 6/301; Dilek, 2008: 201-210; Çalışkan, 2020: 119-128). Konu ile ilgili bir kısım hadislerde şöyle buyurulmuştur: *“Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah’tan korkun.”* (Ebu Davud, cihat, 44). *“Resûlullah, bindiği deveye beddua eden bir kadının hayvandan aşağı indirilmesini istemiştir.”* (Müslim, birr, 80). *“Resûlullah hayvanlara hakaret edilmesini, onların özellikle başlarına vurularak dövülmelerini ve yüzlerine damga basılmasını yasaklamıştır.”* (Müslim, libâs, 106). Hadislerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber; hayvanlara kötü muamelede bulunmayı yasaklamış ve böyle yapanları eleştirmiştir.

3.5. Elbiseyi Böbürlenme Maksudıyla Giyenleri Eleştirisi

Arap geleneğinde insanların elbiselerinin uzun olması ve yerde sürünmesi kibir olarak kabul edilmekteydi. İslâm dini gelince Hz. Peygamber böyle yapanları eleştirmiş ve bunun doğru bir davranış olmadığını belirtmiştir. Konu ile ilgili hadiste; *“Resûlullah “Allah, Kıyamet günü, büyükenerek elbisesini sürüyenin yüzüne bakmayacaktır.”* Bir diğer rivayette de *“Elbisesini çalımla sürüyene bakmayacaktır”* buyurmuştur (Buhârî, libâs 1, 2; edeb, 55; Müslim, libâs, 42, Tirmizî, libâs, 8). Abdullah b. Ömer’in Hz. Peygamber’den rivayetine göre erkeklerin giydiği elbisenin eteği, baldırların yarısına kadar uzayabilir, daha aşağı sarkması doğru değildir

(Müslim, libâs, 47). Hz. Ebu Bekir, elbisesinin bazen kemerinden aşağı sarktığını söyleyince, Hz. Peygamber “*Sen bu işi böbürlenerek yapanlardan değilsin*” (Buhârî, libâs, 2) diyerek onun rahatlamasını sağlamıştır. Bu da gösteriyor ki aşırı derecede uzun elbiseler, kibir ve gurura sebep olduğu için yasaklanmıştır. Hadislerde de belirtildiği gibi Hz. Peygamber, yeni/uzun elbise giyerek kibirlenen/gururlanan insanları eleştirmiş ve uyarmıştır.

4. AİLE İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

İslâm dinine göre aile toplumun temelidir. Çocuklar her türlü emir ve yasakları ailelerinde öğrenirler. Müslüman, aileye önem vermeli ve çevresine örnek olmalıdır. Hz. Peygamber, sahâbeden bazılarının ailevî kurallara uymaması durumunda muhatapları uyarmıştır. Bu hususları şu şekilde açıklamak mümkündür:

4.1. Kadınlarla İlgili (Saygı, Dövme, Kınama, Aşağılama vb.) Eleştirisi

İslâm, bir insan olarak gerek yaratılış gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle kadınları eşit ve bağımlı statüde/konumda kabul eder. Kur’ân’da “*Onlar sizin örtünüz siz de onların örtülerinizsiniz*” (Bakara 2/187) buyurulmaktadır. Hz. Peygamber de mümin erkeklere; kadınların haklarını korumaları, onları dövmemeleri, şefkat ve sevgi ile muamele etmeleri hususuna büyük önem vermiş ve bu konularda tavsiyelerde bulunmuştur. (Nisâ 4/19; Nahl 16/58-59; Ahzâb 33/35; Nesâî, cihat, 6; İbn Mâce, nikâh, 50; Dârimî, nikâh, 55). Hz. Peygamber’in getirdiği din ile kadın vakar, şeref ve sosyal statü kazanmış, kadının medenî, sosyal, iktisadî ve hukukî hakları garanti altına alınmış, kadının evlat, eş ve anne olarak statüsü yükseltilecek kadına, erkeğin sahip olduğu birçok hak ve imtiyazlar verilmiştir. Hz. Peygamber konu ile ilgili hadislerinde; *Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet ediniz! Onlara şefkat ve sevgi ile muamele ediniz! Onlar hakkında Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah emaneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helal edindiniz!* (Müslim, hac, 147). Diğer hadislerinde de “*Kadınları dövmeyiniz! Kadınlarını döven kimseler, sizin hayırlınız değildir.*” (Ebu Davud, nikâh, 42; İbn Mâce, nikâh, 51). “*Sizden biriniz karısını, köleyi döver gibi dövmeye kalkışıyor. Belki de o akşam onunla aynı yatakta yatacaktır.*” (Müslim, cennet, 49; İbn Mâce, nikâh, 51) buyurarak kadınlara karşı kötü muamelede bulunanları/dövenleri/haklarına riayet etmeyenleri eleştirmiştir.

4.2. Küçük Çocuklarına Sevgi Göstermeyen Kişiyi Eleştirisi

Kur’ân’da çocuk ve mal sevgisinin dünya hayatının süsü olduğu belirtilmektedir (Kehf 18/46). Dolayısıyla çocuk sevgisi insanın tabiatında var olan bir duygudur. Hz. Peygamber de çocuklara daima önem verir yarının yetişkinleri olacak çocuklara karşı nasıl davranılması gerektiğini öğütlerdi (Müslim, sıyâm, 183; Ebu Davud, büyü’ (icâre), 839). Çocuklara sevgi ile ilgili hadiste; Hz. Peygamber’in, torunu Hz. Hasan’ı öptüğünü gören Akra’ b. Hâbis: “*Ya Resûlellah! Benim on çocuğum var, ben onlardan*

hiçbirini öpmedim.” deyince, Hz. Peygamber şöyle cevap verdi. “Allah senin kalbinden merhamet duygusunu söküp almışsa ben ne yapabilirim? Merhamet etmeyene merhamet edilmez.” (Buhârî, edeb, 18). Hadisin diğer bir varyantında da *“Küçüğümüze merhamet etmeyen, büyüğümüze hürmet göstermeyen bizden değildir.”* (Ebu Davud, edeb, 66; Tirmizî, birr ve sıla, 15) buyurulmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber çocuklara sevgi göstermeyen insanları eleştirmiş ve bunu merhamet duygusu ile ilişkilendirmiştir.

5. SOSYAL HAYATLA İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLERİ

İnsan sosyal bir varlıktır ve topluluk halinde yaşar. Bireylerin ve toplum kesimlerinin birbirine karşı, sevgi ve dostluk duygularını güçlendirici, medenî ve ahlâkî davranışları, nezaket ve görgü kuralları vardır. Bunlara “âdâb-ı muâşeret” denir (Yaşar, 2016 (Ek: 1): 34). İslâm dinine göre, bütün Müslümanların bu kurallara uymaları, sosyal hayatın güzelliği açısından elzemdir. Ancak toplum hayatında bazen bu kurallara uyulmadığı da vakidir. Hz. Peygamber bunlara uymayan Müslümanları eleştirmiştir.

5.1. Kendi İrkinin Övenleri (İrkçilik Yapanları) Eleştirisi

İrkçilik; insan topluluklarının kalıtımla geçen bedenî özellikler sebebiyle farklılaştığını ve bu farklılıkların aralarındaki statü ve ilişkinin belirleyicisi olması gerektiğini ifade eden düşüncedir (Şentürk ve Canatan, 1999: 19/124). Her insanın kendi ırkını sevmesi normal bir davranıştır. Ancak kendi ırkını diğer ırklardan üstün görmesi ve diğer ırkları aşağılaması doğru bir davranış değildir ve ırkçılık olarak kabul edilir. Konu ile ilgili Resûlullah ; *“İrkçiliğe çağıran bizden değildir. İrkçilik davası uğruna savaşan bizden değildir. İrkçilik davası uğruna ölen bizden değildir.”* (Ebu Davud, edeb, 111-112) buyurarak ırkçılık yapan kişilerin İslâm toplumunun bir parçası olamayacağına vurgu yaparak onları eleştirmiştir.

5.2. Yahudi ve Hıristiyanlara Benzemeye Çalışanları Eleştirisi

İslâm dini Müslümanların her konuda diğer din mensuplarına benzememeleri gerektiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber *“Bizden başkalarına benzemeye çalışanlar bizden değildir. Yahudi ve Hıristiyanlara benzemeyin.”* (Tirmizî, isti’zan, 7). *“Kim müşriklere ait bir toprakta bulunur, onların nevrularına katılır, bayramlarını kutlar ve ölünceye kadar onlarla birlikte bulunursa kıyamet gününde onlarla birlikte haşrolunur”* (Beyhakî. *es-Sünenü’l-kübrâ*, 9/234) buyurarak müminleri uyarılmış ve kadınlardan erkeklere erkeklerden kadınlara ve Müslümanlardan Yahudi ve Hıristiyanlara benzemeye çalışanları (onların çeşitli törenlerine katılanları) eleştirmiştir.

5.3. Ganimet Dağıtımına Razi Olmayan Sahâbîyi Eleştirisi

Ganimet; “savaş yoluyla gayri müslimlerden ele geçirilen her türlü mala denir. Ganimet mallarının dağıtımı ise devlet başkanı veya yetkili kıldığı kumandanın önce

her askere öldürdüğü düşmanın at, silâh vb. mallarını daha sonra da savaşta üstün başarı gösterenlere vadettiği şeylerin (nefel) verilmesi, geriye kalan malların beş eşit paya ayrılarak bunun beşte dördünü savaşa katılanlara, beşte birini de Enfâl sûresi 8/41. âyetinde zikredilen hak sahiplerine verilmek üzere saklanması şeklinde uygulanır (Erkal, 1996: 13/351-352). Hz. Peygamber de böyle yapmış ancak Huneyn Savaşı ganimetlerini taksim ederken sahabeden bazıları buna karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber bu olayda görüldüğü gibi yaptığı taksime razı olmayan kişi ve kişileri eleştirmiş ve “Allah ve resulü de adaletli olmazsa hiç kimse adaletli olmaz” diyerek uyarmıştır. (Buhârî, edeb, 53; Müslim, zekât, 145).

6. ÇEŞİTLİ FİİLLERİ/KÖTÜLÜKLERİ/AHLÂKSIZLIKLARI YAPANLARA DAİR ELEŞTİRİLERİ

Hz. Peygamber yukarıda saydığımız; ibadet, inanç, ahlâk, aile ve sosyal hayat gibi hususlar dışında birçok konuda Müslümanları eleştirmiş ve uyarmıştır. Bunların dışında çeşitli fiilleri/kötülükleri/ahlâksızlıkları yapanlara dair eleştirilerini de şöyle sıralamak mümkündür:

Hz. Peygamber; Müslümanlara karşı silah doğrultanları (Buhârî, fiten, 7; Müslim, iman, 42, 43), başkasının malını yağmalayan, zorla alan ve bunlara yardımcı olanları (Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 5/240), kadın ile eşinin arasını bozanları (Ebu Davud, talâk, 1; edeb, 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/397; 5/352), kendine ait olmayan bir şeyin kendisinin olduğunu iddia edenleri (Müslim, iman, 27), zalim devlet idarecilerini destekleyen, onların yalanlarını doğru kabul eden, haksızlıklarında onlara yardım edenleri (Tirmizî, fiten, 72; Nesâî, bey’at, 35, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/92), emanete ihanet edenleri (Ebu Davud, eyman ve’n-nüzür, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/352), at üzerine bahis (at yarışı) oynayanları (Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 5/268), sakalını tıraş eden, dövme yaptıran ve (burnunu) deldirenleri (İbn Hibbân, *Sahîh*, hadis no: 3151), hadımlaştırılan ve hadımlaştırılanları (Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 5/257), Müslümana karşı kibirlilik gösterip kötü davranan ve eksiklik, kusur/ayıp arayanları (İbn Adî, 1985: 6/430; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 7/143; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 797), tegannî (içli, hoş edalı) ve yüksek sesle Kur’ân-ı Kerîm’i okumayanları (Buhârî, tevhit, 4; Ebu Davud, sücûdü’l-Kur’ân, 20), bıyıklarını kısaltmayanları (Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, 7/36), misvak kullanmayanları (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/444), Hz. Peygamber’den duyduğunu, mana bütünlüğü olmadan sözün bir kenarından rivayet edenleri (İbn Adî, 1985: 9/101), para ve elbisenin kulu olanları (Buhârî, cihat, 70), şerrin anahtarları olan kimseleri (İbn Mâce, sünnet, 19), insanları güldürmek için yalan söyleyenleri (Ebu Davud, edeb, 80; Tirmizî, zühd, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/353), başkalarını övenleri (Buhârî, edeb, 95) ve karşıdakinin sözünü bastıran, yapmadıklarını bildikleri halde yaptık diye ısrar edenleri (Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 10/194) eleştirmiştir.

SONUÇ

İslâm tarihinde eleştiri/tenkit faaliyetinin gerek âlimler arasında reddiye yazmakla gerekse insanlar arasında çeşitli münakaşalarla ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta bu faaliyet ilâhî irade ve elçi tarafından da gerçekleştirilmiştir. Kur'ân ve hadislerde insanlara yönelik birtakım eleştiri ifadeleri çeşitli formatlarda yer almıştır. Eleştiri/tenkit faaliyetinde dikkat çeken husus; uyarı yapıldıktan sonra ödül/ceza şeklinde devam eden ifadelerdir. Bazı durumlardan sakındırılması veya emredilmesinin ardından bu kalıplar yer almıştır.

Farklı başlıklar altında verdiğimiz birçok hadiste görüldüğü üzere eleştirilerdeki temel ifadenin İslâm dininde gidişatı daha iyiye yönlendirmek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i emrolunduğu görev üzere insanları hidayet yoluna sevk ve bu yolda sebat etmesini istemektedir. Zira aksi düşünülemediği gibi doğru tarafı da rahatlıkla kavranabilmektedir. Hz. Peygamber'in Müslümanları din üzere sabit olabilmeleri için çekinmeden uyardığı görülür. Bu uyarılar, gıybet veya azarlama şeklinde değil genel olarak topluma hitap eder şekildedir ve sınırları korunmuştur.

Doğruyu tebliğ etme yanında yanlışı da düzeltme görevi (emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker) olan Hz. Peygamber'in hadislerde anlaşıldığı gibi birçok farklı konuda eleştiri yaptığı görülmektedir. Hz. Peygamber tarafından, birtakım fiilleri yapanların aşırı derecede uyarıldığı, birtakım fiillerde ise uyarı niteliğinin daha az oranda olduğu görülmektedir. Bu da eleştirilerin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Çalışmada Hz. Peygamber'in bir kısım başlıklar altında değerlendirdiğimiz eleştirileri dışında sadece başlıklarını verdiğimiz hususların da incelenmesi ve değerlendirilmesi akademik çalışmalar açısından önemlidir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aba, V. (2016). Duygusal Yakınlık Bağlamında Nesnel Cerh Uygulama Örnekleri (Baba-Oğul/Hoca-Talebe Özelinde), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16(2), 125-156.
- Abay, A. (2018), Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, 1-31.
- Akalın, Ş. H. (2010). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Arslan, İ. (2011). Kur'ân'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği, *EKEV Dergisi*, 15(48), 91-106.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. B. M. (2001). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâût-Âdil Mürşid-Âmir Gadbân. Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Buhârî, E. A. M. B. İ. (2002). *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru tavgî'n-necât.
- Beyhakî, A. B. H. (2003). *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. M. A. Atâ. (3. baskı). Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye.

- _____. (2003). *Şuabü'l-îmân*. thk. A. A. Hâmid. Küveyt: Mektebetü'r-Rüşd li'n-neşr ve't-tevzi'.
- Bezzâr, E. B. A. B. A. (2007). *el-Bahrü'z-zehhâr*. nşr. M. Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem.
- Canan, İ. (ts.). *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yay.
- Çağırıcı, M. (1995). "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *DİA*, TDV Yay., XI, ss. 138-141.
- Çalışkan, N. (2020). *Kur'an'da Çevre Algısı*. Ankara: Araştırma Yay.
- Çelebi, İ. (2009). "Sihir". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, XXXVII, ss. 170-172.
- Deylemî, Ş. B. Ş. B. Ş. (1986). *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. es-Saîd b. Bisûnî Zeğlûl. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Dilek, M. (2008). Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(20), 201-210.
- Ebu Davud, S. B. E. (ts.). *Sünen*. thk. M. M. Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye.
- Erkal, M. (1996). "Ganimet". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, XIII, ss. 351-352.
- Ferahidi, H. B. A. (2003). *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Gürkan, S. L. (2008). "Ruhban". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, XXXV, s. 204.
- Heysemî, E. H. N. (ts.). *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye.
- İbn Adî, E. A. A. B. A. C. (1985). *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*. y.y..
- İbn Hibbân, M. B. M. (1993). *Sahîhu İbn-i Hibbân bi tertîbi İbn-i Bilbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. (2. Baskı). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- İbn Mâce, E. A. M. B. Y. (1975). *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- İbn Manzûr, E. F. M. (1990). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Kallek, C. (2001). "İsraf". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, XXIII, s. 179.
- Mâlik b. Enes, B. M. B. A. (2004). *el-Muvatta'*. thk. Muhammed M. el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan.
- Müslim, E. K. N. (1956). *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed F. Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Nesâî, E. A. A. B. A. (1986). *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. (2. baskı). Beyrut: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye.
- Şentürk, R. ve Canatan, K. (1999). "İrkçılık". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, XIX, s. 124.
- Taberânî, E. K. M. (1994). *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. A. es-Selefi. (2. baskı). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- _____. (ts.). *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvedillâh b. Muhammed-A. b. İbrâhîm el-Hüseynî. Kahire: Dârü'l-Harameyn.
- Tanyu, H. (1992). "Büyü". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, VI, ss. 501-506.
- Tirmizî, E. İ. M. B. İ. (1975). *Sünen*. thk. Ahmed M. Şâkir. (2. baskı). Kahire: Mustafa el-Halebî.
- Uludağ, S. (1998). "Ağıt". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, I, s. 470.
- Yaşar, F. T. (1996). "Adâb-ı Muâşeret". *DİA*, TDV Yay., İstanbul, Ek: 16, s. 34.

Extended Abstract

Criticism of the Prophet in Hadiths

Criticism/Tanqit is a practice that humanity can never abandon to reveal the truth. Criticism is an indispensable issue in hadiths, especially in the Quran, and in all Islamic sciences. Critical works, which are widespread in various fields today, have an important place in the field of research. In this respect, if our attitude towards people who are criticized or various rumors is to think about the criticism and learn a lesson for ourselves instead of rejecting that criticism, we will do the most useful action. The Prophet, who is moralized by the morality of the Qur'an, who has the highest morality, has also had educational criticisms in this regard. As a matter of fact, the Prophet approached the companions, whom he conveyed the religion to them and aimed to train in this direction, in terms of being human in the face of their negative actions. Avoiding attitudes such as condemning, insulting, and humiliating the generation of Companions who committed the wrongful acts of the Prophet in the hadiths, in general; It is seen that he criticizes them with different sentence patterns such as "what is happening to some people like this", "what is happening to people", "not from me", "not from us", "vayl / woe" and "not good for you".

The categorical evaluation of the criticisms in the study is examined in six sections. About worship; He warns those who devote themselves to the clergy by going to the clergy, against using water moderately even when making wudu with the motto "Do not waste water while making wudu even if you are near the river", other issues that need to be considered about prayer, the value of the zakat establishment, and the understanding of keeping moderation in funerals criticisms of nature took place. About faith; In terms of the fact that the Messenger of Allah is our only leader, he has criticized those who do not heed his order in certain matters, those who command the good that is wajib upon everyone and does not abrogate the evil, and those who are prohibited by Islam and who do magic. Regarding morality, He has criticized those who want to lie and make false judgments as a result, those who do not keep their promises, those who do not behave honestly in their actions, those who mistreat animals, and those who wear the dress to brag. Regarding the family, there have been criticisms of the Bedouin who do not respect women who are entrusted to us by Allah, who beat, condemn, and humiliate them, and behave mercilessly towards young children. Regarding social life, He criticized those who praised their race-racism, those who tried to resemble the People of the Book (Jews and Christians) and those who questioned the Prophet's justice and did not agree to the distribution of spoils. Finally, in order not to exceed the scope of the study, it was stated what other criticisms exist in the literature, and the exact events and texts were not given. These are briefly given as follows; Those who aim Muslims, those who plunder someone else's property and protect them, those who cause trouble in the relationship between the woman-slave-master, those who claim that they own someone else's property, those who support the head of the unfair state, those who take their lies true and those who help them in unfair situations, those who betray their trust those who marry slaves and their concubines, those who bet on a horse, those who shave their beards, those who have a tattoo, those who have their nose pierced,

those who do and have castration, those who are arrogant towards their religious brother and seek his defects and faults, those who do not read the Quran in a good way. We know that those who do not shorten their mustache, those who do not fully evaluate a narration he heard from the Prophet but narrate only one side of them, those who are prisoners of money and clothes, those who are evil, those who lie just to make people laugh, those who praise others, those who suppress the word of the addressee, and finally He has criticized those who insist that we did so.

The Prophet's aim to educate both the person and the believer by criticizing both the person and the believers in the society by using general expressions without offending them in case of wrongdoing by the Companions, and the attitude he took in the face of various events/situations, his response to his statements and his The subject was evaluated by taking examples of criticisms.

Keywords: Hadith, Criticism, Event, Behavior, Morality.

Aliya İzzetbegoviç'in Adalet Anlayışı Üzerine ¹

On Alija Izetbegović's Concept of Justice

Yalçın ÇETİN

ORCID: 0000-0003-2511-3602

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hatay/Türkiye, yalcin.cetin@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 30.09.2020 Düzeltme/Revised: 01.12.2020 Kabul/Accepted: 02.12.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Çetin, Y. (2020). Aliya İzzetbegoviç'in Adalet Anlayışı Üzerine. Antakiyat, 3 (2), 178-196

Öz:

Adalet, çağlardan beri insanlığın önem verdiği, aynı zamanda ahlak felsefesindeki temel dört erdemden birisidir. Adalet hukuk felsefesinden siyaset felsefesine kadar birçok disiplin içerisinde tartışılmış/tartışılmakta olan bir değerdir. Adaletin ne olduğu, neye adil neye adaletsiz deneceği gibi soru ve sorunlarla başlayan, adalet arayışı ve tartışması günümüz toplum ve insanları için de devam eden bir yaşam ülküsüdür. Aliya İzzetbegoviç'in şahsında, mücadelesinde adalet fikrini incelemek bu çalışmanın ana çerçevesini oluşturmaktadır. Devlet adamlığı, siyasi ve düşünsel mücadelesiyle Bosna Hersek'in bağımsızlığa kavuşmasında anahtar rol üstlenen İzzetbegoviç için de adalet, her şart ve koşulda vazgeçilmez bir erdemdir. İzzetbegoviç ile ilgili birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen özellikle adalet anlayışı konusunda eserlerin azlığı bizi bu makaleyi hazırlama düşüncesine itmiştir. Onun bunca savaş, cezaevi ve soykırım koşullarında içindeki insanlık sevgisi ve adalet anlayışının görünümü nasıldı? Genel adalet düşüncesi nedir? Batı'yu ve Doğu'yu adalet noktasında nasıl görmektedir? Dinlerin adalete bakışını nasıl değerlendirmektedir? şeklindeki sorulara makale boyunca İzzetbegoviç özelinde değinilerek, onun adalet anlayışının ana çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak İzzetbegoviç özelinde adalet değerli ve uğrunda mücadele edilmesi gereken bir erdemdir. İzzetbegoviç hayatının çoğu evresinde özellikle dini de referans alarak bu mücadeleyi ülkesiyle birlikte vermiştir. Onun için adalet mükemmel olanın değil, normalin adıdır. Onun adalete dair görüşleri önümüzdeki yıllarda da değerlendirilmesi gereken zenginliktir.

Anahtar kelimeler: Aliya İzzetbegoviç, Adalet, Eşitlik, Mücadele, Hukuk.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

“Güç ve kanun sadece adaletin vasıtalarıdır. Adaletin kendisi insanların kalplerinde mevcuttur, aksi durumda adalet yoktur.”

Aliya İzzetbegoviç

GİRİŞ

Adalet toplumda, değerlerin, ideal olanın ve erdemlerin hayata aktarılmış olması durumudur. Toplum içerisindeki her insanın hak ettiği ödülü alması ve haksızlık yaptığında da gereken cezayı görmesidir.² Adalet, bu anlamda toplum içerisindeki hakların, sorumlulukların ve suça karşı cezai yaptırımların hakkaniyet ölçüsüne göre hiçbir kişi/kurum/kuruluş ayırmadan dağıtılması sürecidir. O yüzden bu dağıtıcı adalet ilkesi o kadar benimsenmiştir ki birçok ülkenin anayasasına girmiştir. Tüm insanların eşitliğini, hakkını, adalete kavuşmasını isteyen hukuk kuralları devletler tarafından oluşturulmuştur. Oluşturulan hukuk metinlerinin varlığına rağmen insanlar, toplumlar adalet erdemini aramaya devam etmektedirler. Adil yaşama hakkını yerine getirmesi gereken adalet mekanizmalarının yanında; insanoğlu da içindeki vicdan mahkemesinin itici gücüyle adalete yönelmektedir. İnsan tüm yaşamı boyunca hakkı, hakikati ve adil olanı aramaya, adil bir evrende yaşamaya gayret etmek durumundadır. Kişioğlunun adalete dair olan bu gayreti, onun en büyük özgürlüğüdür.

Adalet, çağlardan beri insanoğlunun aramaktan usanmadığı hukuktan daha fazla bir çepere sahip, hukukun ideali ve nihai amacı olan bir olgudur.³ Adalet, daima hukukun üzerinde olagelmıştır.⁴ Adalet, uğruna savaşların yapıldığı, tarihin yeniden şekillendiği, ülkelerin sınırlarının değiştiği, mahkemelerin kurulduğu, hapisanelerin inşa edildiği birçok sosyo-ekonomik olgu ve olaya neden olabilecek yapıdadır. Adalet, sadece insan tekine değil dünyadaki tüm varlıklara hatta dünyanın kendisine bile gerekli olan en önemli erdemlerden birisidir. Adaletin farklı gerçekleşme ortamları vardır. Adaletin insan vicdanında yerini bulması ise çok derinlikli bir konudur. Çünkü vicdan, tartışmalı ve göreceli olarak her insanda bulunsa da, adalet pratik erdem kısmıyla her insan için ideal haline gelemeyebilir. Çünkü dünya üzerindeki adaletsiz uygulama ve insan manzaraları, her insanın adalet için pek de istekli olmadığını göstermektedir. Söz konusu Aliya İzzetbegoviç ve Bosna trajedisi olduğunda, kimilerinin ne kadar adil ne kadar adaletsiz olduğunu yanlı-yansız tarih bize

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2. basım (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 11.

³ Ömer Anayurt, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 11. basım (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 47.

⁴ Tekin Akıllıoğlu, “Adalet Kavramı ve İnsan Hakları”, *Adalet Kavramı*, haz. A. Güriz, 4. basım (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 2013), 50.

göstermektedir. Bu anlamda adalet, esasen bir sorumluluk mücadelesi olmaktadır. Bu sorumluluk, sadece dostun değil düşmanın da sorumluluğunu alabilmektir. İzzetbegoviç'in affedici, düşmanlardan da bir şeyler öğrenici adalet anlayışı bu açıdan çok önemli hale gelmektedir. İzzetbegoviç'in adalet anlayışı öncelikle kendisinin yaşamı, mücadelesi, eserleri ve bunlar üzerine yapılmış çalışmalardan metin analizi yapılarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

İzzetbegoviç bir eserinde hukukun ideal yönü, adalet ideası tarif edilemez, demektedir.⁵ Bu düşüncesiyle o, hukuku yasalar neticesinde ve mahkeme salonlarında delil, savunma, tanıklar sınırlılığında verilen kararlarla tanımlarken; adalet idealini ise birçok yer, kişi, kültür farklılığına göre değişken olabilecek vicdani bir müessese olarak görmektedir.⁶ Adaletin böyle görünümü onun bireysel olma yanında, toplumsal ve bir anlamda kurumsal yapıda olmasını da gerektirmektedir. Adaletin kurumsallaşması ise İzzetbegoviç'in ülkesinin bağımsızlığı dâhil tüm süreçlerinde istediği idealdir. Çünkü adalet, en çok bağımsızlığın, korkmadan karar verebilmenin olduğu yerlerde işlerlik kazanabilir.

Adil toplum sosyal kurumların adalet ilkeleri tarafından şekillendiği, herkesin adalet ilkelerini benimsediği ve toplumun diğer kesimlerinin de aynı adalet ilkelerine bağlı olduğunu bildiği bir toplumdur.⁷ Düşünce sistemlerinin hakikati gibi adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir. Her insan, adalet üzerine kurulan dokunulmazlığa sahiptir.⁸ İnsanların sahip oldukları bu dokunulmazlık ancak güçlü bir hukuk tarafından korunabilir. Bu korunma durumu ise insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumsal düzenle sağlanabilir. Zaten bu toplumsal düzeni de insanların adalet arayışları ve bunu sürekli kılma düşüncesi inşa etmektedir.⁹ Çağlardan beri insanoğlunun hak arayışı, daha mutlu bir dünyada yaşamak dileği üzerine kurulmuştur. Aslında insanın bu dileği, onu duyguların, ideallerin varlığı yapmaktadır. İnsan evrendeki en duygusal canlılardan biridir. İnsan aklını ve duygularını kullanmasıyla diğer varlıklardan ayrılır. İnsanoğlunun tüm başarılarının, başarısızlıklarının gerisinde akli ve duyguları vardır. İnsanın içindeki vicdan, doğru ve hakkaniyet temayülü ile beslendiğinde adalet terazisinin iç mahkemesi/gönül mahkemesi kurulmuş olur. Bu bakımdan adaleti aramak, onun için mücadele vermek bir onur duygusu işidir. Adalet isteği de bir çeşit duygudur. Toplumsal düzenleri inşa

⁵ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan T. Başoğlu, 33. basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 243.

⁶ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 242-243.

⁷ Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 2. basım (Ankara: İmaj Yayınevi 2015), 68.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, (Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, 1999), 3.

⁹ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, 2. basım (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 31.

ettiren de yıktıran da bir yerde aynı duygulardır. Bu duygular, insan denen karmaşık akıl-vicdan varlığının nevi şahsına aittir.

Tüm bu saydığımız insana, topluma dair fikirleri eserlerinde özetleyen İzzetbegoviç, adalet erdemini her koşulda savunmuş; davranışlarıyla, mücadelesiyle bu erdeme katkı sağlamıştır. Zalimleri bağışlama hakkımız yoktur diyen İzzetbegoviç, eğer haksızlığa uğrayanlar kendi adlarına affedici olurlarsa bunun Kur'ânî bir tavsiye olduğunu belirterek¹⁰, kindar olmayan kapsayıcı bir adaletin yolunu da açmış olmaktadır. Bu anlamda adalet düşüncesini, adaletlilik dehasını güçlendirmek bir hak bilinci olarak tüm insanların vicdanî bakımdan üstlenmeleri gereken bir sorumluluktur. Çünkü neredeyse istisnasız tüm insanlar adalet eyleminde içten içe ruha inanırlar ve ona göre hareket ederler.¹¹

1. Aliya İzzetbegoviç'de Adalet Erdeminin Kaynağı

Adalet fikrinin kaynağı nerededir? Dünya mıdır, insan mıdır, kalp midir yoksa vicdan mıdır? Adalet dünyanın, insanın temel bileşenlerini oluşturduğuna göre; kaynağını da o insanın yaşantısı ve değer alanlarında aramak durumundayız. İzzetbegoviç, sekiz buçuk yıla yakın ceza evinde kalışına bile bir şans olarak bakmayı seçmiştir. Dışarıda olsa Genç Müslümanlar Teşkilatındaki diğer arkadaşları gibi öldürülebileceğini söyleyerek, cezaevinde olmasına o davanın sürdürülebilmesi adına iyi yönden bakabilmiştir. Bütün endişelerine rağmen, hapisane hayatının sonunda kendisini iyi bir zihin durumunda bulmuştur.¹² İzzetbegoviç'in kişilik yapısı gereği olaylara geniş bakabilmesi, farklılıkları anlamak istemesi ve tüm insanları özellikle anladığı, yorumladığı, özcü inancı dolayısıyla adil, eşit, intikamcı olmayan tarzda görmesi, ondaki adalet fikrinin filizlenmesinin yegâne kaynağıdır.

Adalet, insanca olan, hakça olan davranışı yapmaktır. Bu bilinçte olan İzzetbegoviç, şunları söylemiştir: "Allah'ın emri olduğu için iyi amel yapıyor, yasakladığı için de kötülüklerden sakınıyorum. İyi amel işleyerek ben mükemmel olmayan bir dünyanın düzeltilmesinde, mükemmelleştirilmesinde Allah'a yardımcı oluyor, onunla işbirliği içinde bulunuyorum. Benim katkım olmaksızın dünyanın bir kısmı ebediyen eksik, bitmemiş ve gerçekleşmemiş olarak kalacaktır. Bu sebeple sadece iman edemem, aynı zamanda faal olmak, eylemlerde bulunmak ve çalışmak zorundayım."¹³ Adalet, kimsenin karşısına oturduğu yerden gelmemektedir. Hakkı

¹⁰ Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, çev. S. Crnovrsanin – M. C. Kurtali, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2018), 23-4.

¹¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. E. Nurikiç, (İstanbul: Ketebe Yay. 2019), 340.

¹² Zehrudin Isaković, *Muzej Alija Izetbegović (1925-2003) – Biography*, trans. Saba Risaluddin, (JU Museum: ID:1689136, Pdf. Book, 2005), 29.

¹³ İzzetbegoviç, *Geleceği Yenilemek*, der. A. Öz, 3. basım (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 7.

aramak, bulmak, büsbütün insani bir çabayla başlamaktadır. Bu çaba, İzzetbegoviç'in tüm mücadelesinin temelini oluşturmaktadır.

Adalet, ispata ihtiyaç duymayan az sayıdaki şeyden biridir. Adalet ve hakkaniyete olan ihtiyacı ispatlamak, ya kalbi olanlar için abes, ya da kalbi olmayanlar için faydasız bir iştir. Adil olmaya niçin ihtiyaç duyulduğu sorusunun kendisi, herhangi bir konuşma veya açıklamanın anlamsız olduğunu gösterir.¹⁴ İzzetbegoviç adalete olan ihtiyacı din ve kalp temelli bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Ayrıca adaletin insanlar ve toplumlar için çaba gerektiren bir hedef gibi algılanması düşüncesiyle özellikle ülkesi özelinde barış eksenli bir adalet idealinin öncülüğünü yapmıştır. Bu anlamda İzzetbegoviç adeta barışın portresi gibi, adalet için savaştan onun elde edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre özgürlük de hediye edilebilecek bir vakıa değil, uğruna çaba gerektiren bir değerdir.¹⁵ Onun adalet anlayışı ve örnek idareci portresinin kaynağı Kur'an'dı. Söyledikleri, İslâm'ın öğretilerinden ayrı değildi.¹⁶

İzzetbegoviç lise eğitimini anılar halinde özetlerken o zamanki zihin gelişimine ve ilgi duyduğu problemlere atıf yapar. Kendisinin okuduğu lisede komünist öğretmenler örgütlü ve etkindirler. İzzetbegoviç okulda komünistlerin yasa dışı yollardan dağıtılan kitapçıklarına ulaşır, sosyal adalet daha doğrusu sosyal adaletsizlik sorunu ve yaratıcı üzerine kafa yormaya başlar. İncelemeleri sonucunda komünistlerin kitapçıklarına ve kendilerine göre Tanrı'nın adaletsizliği temsil ettiğini ve dinin halkın afyonu yani onları uyutan, huzurlarını kaçıran bir şey gibi gösterildiğini tespit eder. Buna inanmak ona göre kolaydı. Fakat o, kolayı seçmeyerek dinin ana mesajını sorumluluk olarak görmüş ve bu mesajın herkes için geçerli olduğu bilinci ile hareket etmiştir. İzzetbegoviç, komünistlerin bu dünyadaki polislerden korkmadıklarını çünkü polisin onların hâkimiyetinde olduklarını ifade etmiştir. Fakat ona göre din, onlara bu şiddetten kaçış olmadığını, tüm suçlardan hesaba çekileceklerini söylemektedir. İşte tam bu sorumluluk düşüncesinden dolayı yaratıcının olmadığı bir evren İzzetbegoviç'e hep anlamsız gelecektir.¹⁷

Adalet içerisinde yaşamak ve onu sürekli istemek, bazen kişilerden akıl ve mantık süreçlerinin üstünde fedakârlık yapmalarını gerektirebilmektedir. Bu bağlamda adalet duygusu vicdanen, manevi yönleri itibarıyla çok da açıklanabilir bir duygu değildir. Açıklamasının yapılamaması adaletin akla mugayir bir erdem olduğu anlamına gelmez. Sadece adalet en azından savaş meydanlarında başka bir ahlaklılığın bilgisini gerektirir. Adaletin bu bakımdan açıklaması, temellendirilmesi her

¹⁴ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 20-21.

¹⁵ Hasan Bozdaş, "Aliya: Savaş ve Adalet", *Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Hece Dergisi Özel Sayısı*, 2. basım, 229 (2016), 799.

¹⁶ Bozdaş, "Aliya: Savaş ve Adalet", 799.

¹⁷ İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, çev. A. Erkilet vd. 24. basım (İstanbul: Klasik Yay. 2018), 13-4.

koşulda mümkün olmayabilir. Adalet elbette ki bir akıl varlığı olan insanın yaşamsal hedefidir ve vicdani temeli vardır. Ancak savaş meydanlarında gasp edilmeye çalışılan haklarını arayan ulusların mücadelesinde bazen akıl ve vicdan açıklama yapma noktasında yetersiz kalabilmektedir. İşte o meydanlarda adalet isteği kişileri Nietzsche'nin deyimiyile bir adaletlilik dehasına¹⁸ dönüştürmektedir. Yoksa adalet ve akıl insanoğlu için olmazsa olmaz karakter özelliklerinin temelini oluşturmaktadır. Bir duygu olarak adalet bahsi savaş meydanlarındaki onurlu fedakârlıkları göstermesi bağlamında ele alınmaktadır. Bu durumu örnekleyen hakikat ve adalet uğruna öyle fedakârlıklar yapılabilir ki bunu akılla izah edemeyebiliriz. "Ne denli yoğun olursa olsun hiçbir akıl yürütme, düşünme ve basiret, adalet ve hakikat uğruna feda edilmiş bir hayata ilişkin tek bir örneği bile açıklamaya, meşrulaştırmaya yetmez."¹⁹ Bütün toplumlarda şiddet ve adaletsizlik vardır. Komünist zulmün kendine özgü doğası ise, yasa ve biçim kılıfı altına gizlenmiş olan hukuksuzluğudur. Bu ikiyüzlülük yaygın bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Bazı insanlar, bu tür sistemler altında neyin doğru neyin yanlış olduğunu hiç bilmeden yaşar ve ölürlür.²⁰

İzzetbegoviç'e göre tüm yönetimlerin yıkmak veya en azından boyunduruk altına almak üzere çabalamalarına rağmen hukuk niçin hala yaşıyor ve yönetici sınıfın çıplak iradesi asla hâkim olmuyor? soruları önemlidir ve cevapları hukukla değil insanla ilgilidir. Neyin adalet neyin zulüm olduğu sorusu, insan tabiatı dediğimiz şeyin temellerinden biridir ve bu duygu, din yahut sanat arzusu kadar hakikidir. Hukuk ancak insanın ortadan kaldırılmasıyla yıkılabilir. Dolayısıyla hukuk yokluğunu ifade eden mecaz olarak ütopya olanaksızdır.²¹

Her insanda birçok fikrin kaynağının, o insanın çocukluğu, ailesi, toplumu vasıtasıyla oluşturulduğunu gözlemleyebiliriz. Kişi de yetenek, istidat, eğilimlerine göre istediği ideallere yönelerek, fikri gelişimini tamamlamaya çalışır. Söz konusu Aliya İzzetbegoviç olduğunda da bu durum değişmez. İzzetbegoviç, ailesinden başlayarak, sokakta, yaşadığı toplumsal-kültürel ortamda farklı etnisiteden tutum ve görüşlerle aynı zamanda okuyarak, yazarak, mücadele ederek, bedel vererek kendisini ve ülkesini şekillendirmiştir. Ondaki adalet düşüncesinin kaynakları da küçük yaşlardan itibaren oluşmaya başlamıştır. Ona göre insan, ancak nasıl konuşacağını ve düşüncelerini nasıl ifade edeceğini öğrendiğinde insan olmaktadır. İzzetbegoviç, okulda, insanın tarihe dâhil olduğunu, nasıl yazacağını öğrendiğinde de 'tarihi bir varlık' haline geldiğini öğrendiğini söyler. Kişinin düşünmesi, konuşması ve bunları ifade etmesinin onu gerçekten insan yaptığını ifade etmeye çalışmaktadır.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca-1*, çev. M. Tüzel, 2. basım (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014), 330.

¹⁹ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 33.

²⁰ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 48.

²¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 251.

Ona göre sonradan bazıları ortaya çıkıp insanların konuşmasını yasakladılar, ifade suçunu, söz suçunu icat ettiler ve insanı içinden çıktığı karanlık çukura geri gönderdiler.²²

2. Dayton Antlaşması, Savaş ve Politik Süreçlerde Adalet

Adalet, Aliya İzzetbegoviç'in siyaset anlayışında merkezi bir yerde durmaktadır. Onun azınlıkların haklarını her daim savunması, demokrasiyi diğer yönetim şekillerine göre öne çıkarması, onun adalet erdemine verdiği değer göstergesidir. Onun için demokrasi, adil olmaya en yakın siyasi sistemdir.²³

İzzetbegoviç kendisini zihnen Batılı, kalben Doğulu olarak düşünürken, bir yandan da ülkesinin sosyo-politik şartlarında birçok siyasi yönetim tarzını görmüştür. O, Müslümanların soğuk savaşın politik kampaşmalarına girmelerini anlamsız bulmuştur. Ona göre bu iki taraflı dünya Müslümanların değer göremeyeceği bir pozisyona itilmiştir. Bu yüzden Müslümanlar farklı, üçüncü bir yol izlemelidirler. Bu minvaldeki düşüncelerini felsefe, bilim, tarih, adalet ve medeniyet gibi kavramlar çerçevesinde aşağı yukarı tüm eserlerinde dile getirmektedir. Onun derinlikli okumaları, siyasi kimliği ve mücadelesi, almış olduğu eğitim ve kendisinin rasyonel tavrı ona akılcı bir görüş açısı kazandırmıştır. Onun bu düşünce ve karakter yapısı, Bosna trajedisini sonlandırıp, ülkesinin bağımsızlığını kazandırmasıyla kendisinde söz ve eylem birlikteliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İzzetbegoviç bu birlikteliği sağlayan nadir liderlerden birisidir.²⁴

İzzetbegoviç'in adalet düşüncesindeki söz ve eylem bütünlüğü şu kısa hatıratla özetlemektedir: BH Ajansı adına çalışan Kemal Muftic, İzzetbegoviç'i görür görmez şunu sordu: "Bosna için adalet aramak üzere yurt dışına seyahat ediyorsunuz. Beklentileriniz nelerdir? Kendimi, çölde su aramak üzere yola çıkmış susuz bir adam gibi hissettiğim cevabını verdim."²⁵ İnsan için adaleti aramak, çölde su aramak kadar değerli ve kutsaldır. Haksızlık ise bir insanı duygusuz ve susuz bırakmak kadar tehlikelidir. Bunu o, adalet davasıyla bize göstermiştir.

İzzetbegoviç'e göre, adaletsiz bir barış kabul edilemez zira o, tarihin başarısız olduğunu ispatlayan etnik bir sınıflama ve ırk ayrımı (apartheid) olgusu üstüne kurulmuştur.²⁶ Onun hayatı ve söylemleri, adaletsiz bir barışın kabul edilemez

²² İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 282.

²³ Mahmut Hakkı Akın - Faruk Karaarslan, *Özgürlük Mücadelecisi ve İslâm Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 71.

²⁴ Gül Tuba Dağcı - Adnan Dal, "Soğuk Savaş Sonrası Bosna-Hersek Bağımsızlık Süreci ve Aliya İzzetbegoviç", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11, (Ekim 2016), 116-117.

²⁵ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 174; Hüseyin Yorulmaz, Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç, (İstanbul: Hat Yayınevi, 2015), 157-159.

²⁶ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 184.

olduğunu ve mücadele etmeden adaletin gerçekleşmeyeceğini, bize göstermektedir. Ona göre insan, savaşa giderken de, savaş ve savaş sonrasında da adil kalabilmelidir. Savaş ne denli zorluk içeriyorsa, zafer de o denli yükler içerir. Çünkü zaferler, boş hırs, gurur ve intikam çağrılarını yenik düşebilir. Bu bağlamda ona göre zaferler ciddi kışkırtmalardır ve bazı zaferler, muzaffer insanların yenilgilerini taşırlar. Bu nedenle, o galip geldiklerinde bile, her şeyin kendileri için iyi olmadığı zamanlarda neyseler, tekrar o şekilde olmak için çaba gösterilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca İzzetbegoviç, savaş kanununa uyalım, kurtarılan yerlerdeki sivil halkı koruyalım ve esirlere savaş kanuna uygun davranılmasını sağlayalım diyerek,²⁷ bizlere ve tüm insanlığa adalet, insan hakları ve savaş ahlaki hakkında büyük mesajlar vermektedir.

İzzetbegoviç, kendisine ve vatandaşlarına inanan bir liderdir. O, Bosnalıların, iyiliğin ve adaletin, şartlar ne kadar kötü olursa olsun akamete uğratılamayacağına inandıklarını söyler. Onlar, sürekli çaba göstererek dünyanın daha iyi bir yer olacağına dair inançlarını hala korumaktadırlar.²⁸

“Hedefimiz özgür insanlardan oluşan bir Bosna'dır; insan ve onun hakkının saygı gördüğü bir Bosna'dır. Tek-uluslu, tek-dinli, tek-partili devlet içinde devletler-çoğul kullanıyorum- görüşüne, nefrete, hoşgörüsüzlüğe özgür ve demokratik Bosna düşüncemizle karşı koyuyoruz. Bu ibareyi bütün bayraklarımızın üstüne yazdığımız göre, hedeflerimize giden yolu daima düzelterek ve her önümüze çıkan adaletsizliği yorulmadan iyileştirerek, sürekli olarak bunun için gayret etmeliyiz.”²⁹

18 Kasım 1994 tarihinde Bosna-Hersek Parlamentosu'nda Temas Grubu Planı oy çokluğuyla kabul edilmiştir. Herkes bu planın adaletsizliğine işaret ederken Aliya İzzetbegoviç, Parlamento'ya konuşmasında kısaca şu hususları öne çıkarmıştır:

“Bize önerilen ve bir karar almamız gereken plan, adaletsizdir. Bütün kusurlarına rağmen, önerilen plan, reddedeceğimiz bir plan değil. Plan adaletsizdi ve tatmin edici değildi; fakat bu planı kabul etmezsek ortaya çıkacak ve aramak durumunda kalacağımız her seçenek, halkımız için, daha kötü olacaktır. Bosna dışlayıcılığa katlanamaz. Çok-uluslu ve çok-dinli olarak, çeşitlilikten rahatsız olmayanları arar. Biz bu kimseleriz. İzzetbegoviç, kilise ve katedrallerden rahatsız olmayız, bizim gibi düşünmeyen ve hissetmeyen kişilerle bir arada yaşamayı öğrendik ve bunu kendi avantajımız olarak değerlendirdik,”³⁰ derken aslında demokrasiye ne kadar inanmış olduğunu bize ötekine bakışıyla belirtmiştir.

²⁷ Halil Ünal, “Adil Savaş ile Adaletsiz Barış Arasında Aliya İzzetbegoviç”, *Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Hece Dergisi Özel Sayısı*, 2. basım, 229, (Mayıs 2016), 118-125.

²⁸ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 211.

²⁹ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 234.

³⁰ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 288-289.

İzzetbegoviç hayatı boyunca hep insan kalmaya çalışarak bazen özgür bazen mahkûm bir kişi olarak farklı işler yapmış ya da yapmak zorunda bırakılmıştır. Taş kıran, odun kesen, kereste işleyen, ölü taşıyan, avukatlık yapan ve eserler yazan İzzetbegoviç için yaşamı boyunca en zor şey müzakereciliktir. Çünkü bir şeyi müzakere etmek çok boyutlu olan bir süreçtir. Yani bir tarafta şahsi vicdanınız, aklınız, yeteneğiniz vardır; öte yanda müzakerenizin sonuçlarından etkilenecek bir halkınız vardır. Aynı zamanda karşınızda tırnak içinde belki ahlaksız müzakere konusunda daha ön saflarda yer alabilecek müzakereci devlet ve kişiler vardır. İşte İzzetbegoviç'in Dayton müzakereleri bu ahlaksız ve adaletsizliği masa başında yapanlara karşı sergilenmeye çalışılan, koşullar ne olursa olsun barıştan yana olmanın en somut örneklerinden birisidir. O, Dayton Antlaşmasını imza edip ülkesine çarmıha gerilmiş gibi dönerken şartları adil olmayan bu sözde barış antlaşmasını ülkesinde daha fazla insan ölmesin diye kabul ettiğini biliyor ve söylüyordu. Mahpusluğunda eserler yazarak “zindandan kaçışımdır bunlar”³¹ diyen İzzetbegoviç için Dayton, savaşı sonlandıran bir çeşit vicdansız metindir. O, yurttaşları ve insanlık bahasına bu kötü metni imzalamak zorunda kalmıştır.³² İzzetbegoviç, kendisine bu antlaşmayı neden imzaladığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Zalim bir antlaşma, zalim bir savaştan daha iyidir.”³³ Ayrıca İzzetbegoviç, bu zorunlu imzalanan antlaşmayı *Özgürlüğe Tanıklığım* eserinde şöyle dile getirmektedir:

“Dayton'da barış yaptık. Şimdi gerçek barıştan ziyade şöyle ya da böyle savaşız günler yaşıyoruz. Dayton bir uzlaşmaydı ve uzlaşmalar adil değildir. Ancak, artık Bosna'da katliam yok. Her gün yaşıyorduk bunları. Buna son vermeliydik ve bundan çekinmemeliydik. Bazen anlaşmayı imzalamasaydık diye düşünürsek, barış sayesinde hayatta kalanları hatırlamalıyız. Bu, devam eden bir savaşta sakat kalacak binlerce gençle ilgili bir meseleydi. Onlar için barış iyi, çünkü çok ölüm vardı. Halkımızın sayısı küçük ve her gün ölümlerimizi ve sakatlarımızı sayarak devam edemezdik.”³⁴

İzzetbegoviç, Dayton Antlaşması sürecinde bu zorlukları yaşamıştır. Onun tüm çabası ve faaliyetleri savaşın bitmesine ve akan kanın durmasına yönelikti. Bunun için de şartları adil olmayan bir anlaşma imzalamak zorunda kalmıştır.³⁵ Çünkü durum gerçekten çok kötüye gidiyordu. Savaş, barış olmadığı ya da barışa en çok yaklaşıldığı an demektir. Adalet, eşitliği; eşitlik, özgürlüğü; özgürlük ise, esaret altında olmayışı bir nevi barış ortamında yaşamayı getirmektedir. Bu tıpkı onun Bosna'da istediği çok kültürlü, hoşgörülü ortamın ifadesidir. İzzetbegoviç bu ortamı sağlamak adına

³¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, (önsözden naklen)

³² İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 315-316.

³³ Fatih Ali H. M. Şerif, Bilinmeyen Aliya, çev. A. Cançelik, 2. baskı (İstanbul: Şule Yay. 2019), 20.

³⁴ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 386.

³⁵ Samir Vildiç, “Doğu ve Batı Arasında Bir Tehvid Sembolü; Aliya İzzetbegoviç”, *bosnahersek.ba* (Erişim 21 Ağustos 2019).

mahpusluğunu, esaretini, ülkesine yapılan şiddet ve soykırımları, intikamı bir tarafa bırakmış, herkes için adaleti istemiş ve savunmuştur. Bu yüzden kötü bir barış antlaşması olarak Dayton'u, savaşın bitirilmesi için, tüm eleştirileri kişilere ve tarihe bırakarak, ülkesi adına imzalamıştır. Bu imza, bir ülke adına yöneticisinin takdir yetkisi ve konumunu ne şekilde kullanacağını göstermiştir. Yöneticinin konumu, bir halkın medeniyet seviyesinin neredeyse şaşmaz bir ölçüsüdür. Gerçekten medenileşmiş insanlar üzerinde tiranlık mümkün değildir. Bu tür insanlar, yönetimin hukukun denetimine konulması için gerekli olan dâhili ve harici gelişimin tüm aşamalarını kat etmişlerdir. İptidai halklarda yönetim daima hukukun üstündedir.³⁶

İzzetbegoviç en olumsuz şartlarda bile ahlakın ve hukukun üstünlüğüne güvenerek tüm dünyaya insanlık ve değerler dersi vermiştir.³⁷ O, tüm politik süreçlerde ve savaş ortamlarında sükûnetini koruyan bir bilge gibidir. Vefatının ardından İngiltere'de yayımlanan The Guardian gazetesinde çıkan yazıda³⁸ Dayton Antlaşması dâhil çoğu süreçlerde İzzetbegoviç'in sıklıkla yalnız yaşlı bir adam olarak görüldüğü belirtilmiştir. Halkına karşı bunca eziyet yapılmış liderler arasında sadece İzzetbegoviç'in moral değer ve ahlaki yönden statüsünü koruduğu tespit edilmektedir. Onun, ellerini kana bulayanlar affedilmezler ancak her şeye rağmen affedilecekler sadece kadınlar ve çocuklardır, sözü vurgulanmaktadır. İzzetbegoviç'in ordusu kendisine yapılanları, karşıdakine yapan bir ordu olmayacaktır. O ordu, kadınlara ve çocuklara karşı savaşmayacaktır. İzzetbegoviç'e göre, bu ordu eğer savaşırsa, hiçbir zaman kazanamayacaktır.³⁹ İzzetbegoviç, Bosna Savaşı yıllarındaki örnekliliğiyle savaş hukukunda kayda değer adımlar atmıştır. Savaşan tarafların adil olması gerektiğini vurgulayıp, intikam duygularıyla yüklü politikaları şiddetle eleştirmiştir. Sırp milliyetçilerinin Boşnaklara yaptığı adil olmayan saldırıya karşı adil bir cevap vermiş, Boşnak ordusundaki kimi grupların intikam duygularını törpülemeyi başarmıştır. O, her şeyde olduğu gibi savaşta da adil olunması gerektiğini savunarak, uluslararası politikaya bir önerme sunmuştur.⁴⁰ İzzetbegoviç *Tarihe Tanıklığım* eserinde savaşta adalet, adaletsizlik ve liyakat üzerine adli kısımda savaş sırasında önemli anıları olduğunu vurgulayarak, bir askerinin kendisine "Başkanım, barış gelince hiç adaletsizlik olacak mı? diye sorduğunu ve kendisinin de cevaben evet maalesef adaletsizlik olacak, sizin de ona karşı tıpkı şimdi düşmana karşı savaştığınız gibi savaşmanız gerekecek" dediğini belirtir.⁴¹ İzzetbegoviç bu düşüncesinin yanında

³⁶ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 139.

³⁷ Akif Emre, "Aliya'yı Anlamak", *Yeni Şafak Gazetesi* (21 Ekim 2003); Yorulmaz, *Bilge Lider*, 96.

³⁸ Ian Traynor, "Alija Izzetbegovic Bosnia's first president, a devout Muslim who fought for his country's survival in war and peace during the 1990s", *The Guardian Gazetesi* (20 Ekim 2003). Tercümesi M. Zeki Sayılır, "Samimi Bir Müslüman Olan Bosna'nın İlk Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegoviç", *Hece Dergisi Özel Sayısında* (229. Sayı, Ankara, 2016, 701-704).

³⁹ Traynor, Alija, 701-704.

⁴⁰ İzzetbegoviç, *Geleceği Yenilemek*, 15.

⁴¹ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 559-560.

savaşta adaleti, liyakati ve adaletsizliği değerlendirilmesi gereken lüzumlu meseleler olarak görmüştür. O yaşamında ve eserlerinde defaatle adalet değerine vurgu yapmıştır. O hiçbir akıl yürütmenin ne kadar yoğun olursa olsun, adalet bahasına feda edilmiş tek bir anı açıklamaya yetmeyeceğini ifade etmiştir.⁴² İzzetbegoviç'in adaletin pratik değerine ne kadar önem verdiğini bu ifadesinden çıkarabiliriz. Onun için adalet, eserlerinde, politik ve sosyal yaşamında geçtiği kadar en az savaş meydanlarında da aradığı, değerli bir erdemdir.

3. İzzetbegoviç'in Dinlere Bakışında Adalet ve Eşitlik Düşüncesinin Değeri

Adalet ve din duygusu çoğu zaman iç içe geçmiş yapıdadır. Adalet dünyada aranan bir yaşam ideali gibi gözükse de; kişiler bazen dünyada bulamadıkları adaleti, inançlarına binaen Tanrı'dan, yaratıcıdan, Allah'tan veya kutsal bir nesne/canlı gibi sembollerden bekleyerek yaşamışlardır. İzzetbegoviç Müslüman bir aydın olarak, adaletin İslam'ın öngördüğü şekilde herkese eşit şekilde muamele etmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir.⁴³ Ona göre Nuh'un yedi emrinden biri olan "adaleti ikame etme" gerçekte Âdem ve Nuh'a verilmiş ahlak kaidesidir ve Kitab-ı Mukaddes'te bulunmaktadır.⁴⁴ Ahlaki adalet ya da dürüstlük anlamında İzzetbegoviç, kişinin din farklılığını şöyle yorumlar: Allah'ım hatalıysam beni affet, ama iyi bir Hristiyan'a kötü bir Müslüman'dan daha çok saygı gösteriyorum; çünkü sırf Müslüman (İslâmi değil) olduğu için bir şeyi savunmam, yine sırf başkasına ait diye iyi bir şeyi göz ardı edemem,⁴⁵ demektedir. İzzetbegoviç burada doğru, iyi, adil olana kimden olursa olsun hakkını vermek gerektiğini vurgulamak istemiştir.

Adalet, duygusal boyutta hukuktan derin ve tatmini kişilere, toplumlara göre değişen ve çoğunlukla aranan, istenen idealize bir duygu durumudur. Adaletin duygu olarak adlandırılması insan vicdanındaki yeri bağlamındadır. Elbette adalet arayışı, eşitlik düşüncesinde ve bunun yasalara, kamu vicdanına tatbikinde yazılı, somut bir olgu halindedir. Hukuk ise özellikle pozitif anlamda yazılı olan kurallar ve bu kuralların uygulama sonuçlarına göre işleyen bir sistemdir. Hukukun vereceği kararın kişi ve kamu vicdanını rahatlatması beklenir. Ancak hukuk da bağımsız mahkeme ve yargıçlar vasıtasıyla, doğru delil, şahit ve düzgün yasal süreçlerle işlemektedir. Dolayısıyla doğru kabul edilen yanlış bir delil hatalı ve eksik hukuksal bir sonuca yol açabilir. Yani mesele verilen hükmün ne kadar cari ve geçerli olacağıdır. Bu yüzden o şöyle söyler: "İnsanlar hakkında nasıl hüküm verebilirim? Sadece Allah, insanlar hakkında hüküm verebilir."⁴⁶ "Çünkü insanın mesuliyeti de Allah'ın merhameti de

⁴² İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 33.

⁴³ Akın ve Karaarslan, *Özgürlük Mücadelecisi*, s. 71.

⁴⁴ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2018), Mısırdan Çıkış 20/3-17.

⁴⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 49-50.

⁴⁶ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 30.

haktır.”⁴⁷ “İnsanın mesuliyeti fikri, insan adıyla bağlantılı tüm fikirlerin en önemlisidir. Onun kökeni Cennetteki, netice olarak tarih öncesindeki ahittir. Aynı şey insan hakları konusunda da söylenebilir.”⁴⁸ “Haklar bir bakıma insan haysiyetinin tezahürüdür ve bu haliyle zamanı, şartları ve tarihi aşarak yaratılış anına kadar uzanır.”⁴⁹ Suçu da, sorumluluğu da Tanrı'nın varlığına bağlayan İzzetbegoviç, bu durumu şu sözlerle temellendirmektedir: Tanrı yoksa insan da yoktur. İnsan yoksa sorumluluk da yoktur. Sorumluluk yoksa suç da yoktur. Öyleyse Tanrı yoksa suç yoktur. Tanrı yoksa her şey mubahtır.⁵⁰ Tanrı'nın varlığı hem ceza-ödül mekanizması anlamında suçu temellendirmekte hem de evrendeki şeylerin şeffaflığının, hakkaniyetinin, doğruluğunun, gayesini oluşturmaktadır.

Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar adlı eserinin bir bölümünde hapisanedeki mahkûm türleri üzerinden suç psikolojisini, insan tabiatının iyi-kötü olup olmama özelliğini ve tüm bunlara dinin bakışını özetleyerek anlatır. Katiller arasında bir miktar pişmanlık bulunduğunu fakat onlar içerisinde bile tövbe-kâr olanların çoğunluğu oluşturmadığını ifade etmiştir. Küçük hırsızlardan birinin uzun parmaklı güzel ellerini İzzetbegoviç'e gösterip bunlar niçin yaratılmış sorusunu sormasıyla, onun zihninde bu kişinin böyle güzel elleri hak etmediği ve bu ellere sahip olmamasının tamamen adil olacağı düşüncesi uyanır ve İslâm Şeriatındaki cezanın amacını, bu vesileyle hatırladığını ifade eder.⁵¹ Buradaki cezanın amacı suçluyu ıslah etmek ve diğer insanlar nezdinde suçtan uzak durmayı sağlamaktır.

İzzetbegoviç İslam'ı sadece beş şarta indirgeyen anlayışı, Kur'an'ı Kerim'i eksik anlamaya ittiği için eleştirmektedir. Çünkü ona göre İslam, salih amel işlemek ve kesin bir biçimde adil olmak gibi ana prensipleri bünyesinde taşımaktadır. Sadece beş şartın ezberlenmesi ahlaki bir kısırlığı doğurmaktadır.⁵² Kur'an ve onun merhamet/adalet ruhu, insanların duyguları ve sıradan fertlerin gündelik felsefesi haline gelmiştir. Bu kaynak, kurumaya yüz tutmuş görüldüğünde dahi canlı ve etkindir. O zaman duraklama dönemlerinde dahi, sosyal-siyasi hayatı doğrudan etkilemese bile, insanların duygularının oluşumunu etkilemiştir. Bu duygular bugün kanunların kaynağıdır, yarın da kaynağı olacaktır. Söz konusu kanunlar, eğer insanların ruhunu ve duygularını ifade ederlerse, adalet ve eşitliğin kanunları olacaklardır.⁵³

⁴⁷ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 205.

⁴⁸ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 214.

⁴⁹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 331.

⁵⁰ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 63.

⁵¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 73-75.

⁵² Aliya İzzetbegoviç, *İslâmi Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. R. Ademi, 32. basım (İstanbul: Fide Yayınları, 2017), 147.

⁵³ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 106.

İnsan hakları konusunda Kur'an'a başvurarak şu açıklamayı yapar: "İlk insanın yaratılışıyla ilgili Kur'an kıssasının (Bakara 2/30-4) anlamı nedir? Bu kıssa, son derece önemli olan en az iki hususu içermektedir: 1) Tüm insanlar kardeş olmasa bile uzak akrabadırlar ve dolayısıyla eşittirler; 2) Başlangıçta bir erkek ve bir kadın vardı, kişiler ve halk daha sonra geldi. Bundan çıkan netice, insan haklarının halklardan, kabilelerden, toplum ve devlet haklarından daha eski (ve daha önemli) olduğudur. İnsan hakları önceliklidir, diğerleri ondan istintaç (çıkarılmış) edilmiştir."⁵⁴

İzzetbegoviç insanın değeri, hak, adalet, eşitlik gibi birçok erdemi dinlerinde genel emirlerine dayandırarak ve özellikle Kur'an'ı temel alarak açıklar. Hatta bunu tek tek ibadetler üzerinden bile analiz eder. Örneğin, insanların eşitlik konusundaki samimi arzusunun hac manzarasında ortaya konulduğunu belirtir. Ona göre eşitlik asla tamamen gerçekleştirilemeyecektir, fakat daima insanoğlunun daha iyi bir dünya rüyasının parçası olarak kalacaktır. Hac, bir tür ütopyadır, âlemşümul bir kardeşlik ve eşitlik anıdır.⁵⁵ Hac ile ilgili şu soruları da dile getirmektedir: "İslam'ın beşinci şartı olarak bilinen hac nedir? Bir dini ritüel mi, ticari fuar mı, siyasi toplantı mı yoksa hepsi birden mi? Açık ki, bu bir dini ritüeldir ancak "İslami tarzda" bir ritüel olduğu için yukarıdaki soruların hepsini ihtiva eder."⁵⁶ Ona göre çoğu insan haccı bir perimasa olarak tecrübe eder ve hatırlar ki o gerçekten öyledir. Hac, insanların çoğu için bir eşitlik rüyasıdır. Bunun sebebi esas olarak, tam bir çeşitlilikten kaynaklanan topluluk ruhudur.⁵⁷ İzzetbegoviç, insanların hacda giydikleri ihramları, iki düz beyaz bez parçasını, hayal edilebilecek en aşırı basitlik ve eşitlik olarak değerlendirir. Bu başka bir âlemden gelme, inanılmaz bir imajdır. Hiçbir şey insanları elbiseler kadar ayırmamış ve aralarında ayrımcılık yapmamıştır. Elbiseler servet, sınıf, meslek ve ulus bakımından var olan tüm farklılıklarımızı en açık şekilde yansıtır. İşte elbise sadeliği ve aynılığı bakımından hac ibadeti tüm insanların eşitliğini ifade etmektedir.⁵⁸

Adalet sadece bu dünyada aranan bir şey değildir. İslâm inancına göre adalet her iki dünya içinde geçerlidir. Ancak İzzetbegoviç, Yahudi ruhunun icat ettiği bir inkârdan bahseder: "Eyüp Kitabı'nda (7. ve 14. bablar) ölümden sonra hayat olmadığını söyler. Davud da oğlu öldüğünde aynı şeyi söyler. Gerçekte ise ne Hz. Eyüp ne de Hz. Davud böyle bir şey söylemişlerdir. Bu inkâr, bu dünyaya yönelen Yahudi ruhunun sonradan icat ettiği bir anlayıştır. Bu anlayışa göre adalet, şimdi ve burada olmalıdır."⁵⁹

⁵⁴ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 161.

⁵⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 178.

⁵⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 302.

⁵⁷ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 315.

⁵⁸ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 320-332.

⁵⁹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 184.

Benzer şekilde adaletin yasal anlamda gerçekleşeceği yer olan hukuk, münhasıran Hristiyan öğretisine de dayandırılmaz, çünkü hukuk, Hristiyanı sevgi için çok dardır. İsa Mesih, bir yasa koyucu ve hâkim olmayı reddetmiştir.⁶⁰ İncil'deki sevginin yerine adaletliliği en üstün buyruk olarak gösteren İslam (Kur'an, 4/135, 5/9, 5/45, 6/152, 7/28, 7/84) görülüyor ki, Müslümanın bir insan ve vatandaş olarak terbiyesinin aynı olmasını istemiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Zira adaletlilik hem şahsi hem de toplumsal bir erdemdir.⁶¹

İzzetbegoviç, Tanrı'nın herkesi özgür, eşit yarattığına herhangi bir kişinin, milletin, ırkın öteki kişi veya milletlerden daha iyi ya da daha kötü olmayacağına inanmaktadır. O, insanların devredilmez haklarla doğduğunu, hiçbir erkin insanoğlunu bu haklardan mahrum edemeyeceğini ifade etmiştir. İzzetbegoviç, çoğunlukta olanların sınırsız güçleri olmadığını, böyle bir gücün başka despotizmler gibi olacağını söyler. Özgürlüğün ölçüsü azınlıkta kalanlara nasıl davranıldığıdır. İnsanların özgürce düşünebilmesinin öncülü, düşünce özgürlüğüne sahip olmalarıdır. Bu erdemli tavır ise onda demokrasi fikrinin esasını oluşturmaktadır.⁶² Onun özgürlük, demokrasi hülasa adalet anlayışının temelinde açık olarak Kur'ani bir temel ve kendi ülkesinde gördüğü çok kültürlülük yatmaktadır. Çünkü Kur'an, toplum - insanlar- vurgusundan dolayı adaleti en yüksek emir olarak belirlemekte (Kur'an, 4/135; 5/8; 5/45) ve adaletin hem şahsi hem de sosyal -Aristo'nun ifadesiyle siyasi fazilet- bir alanda yer tutmasını istemektedir.⁶³ Ona göre tabiat Allah'ın ayetlerinden bir ayettir. İnsan tabiata baktığında ondaki mükemmelliği görerek Allah'ın varlığını kabul etmek durumunda kalmaktadır. İnsanlar bu tabiat içerisinde birbirinin kardeşidir. Bundan dolayı da aralarında bir eşitlik vardır. Dinler insanın eşitliğini çeşitli vesilelerle ortaya koymaktadır. Ayrıca İzzetbegoviç, Doğunun İslam'ı temsil ettiğini bundan dolayı İslam'ın temel argümanlarının Batıya nispetle çok daha isabetli, yerinde, eşitlikçi, adaletli olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir.⁶⁴

Aliya İzzetbegoviç, Kur'an ve Hadis okumalarında adalet, eşitlik, iyilikseverlik, liyakat gibi konularda birçok veriye ulaşmış ve bunu eserlerinde özellikle vurgulamıştır. Onda adalet, insanlığın ve insan olmanın, inançlı kalmanın yegâne şartıdır. İzzetbegoviç, Hz. Muhammed'in pek çok hadisinde aşırılıkların reddedildiğini, ikiliğin tasvip edilmediğini ifade ederek; örnek olarak "kudretsiz adalet ve adaletsiz

⁶⁰ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 241.

⁶¹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 316.

⁶² İzzetbegoviç, *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç: II. Endülüs Soykırımına Geçit Vermeyen Bilge Adam*, çev. A. Erkilet (Dergah Ofset, 2003), 378; Gül T. Dağcı ve A. Dal, "Soğuk Savaş Sonrası Bosna-Hersek Bağımsızlık Süreci ve Aliya İzzetbegoviç", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11, 120.

⁶³ Şaban A. Düzgün, "Aliya İzzet Begoviç ve Kurucu İrade Olarak İslâm", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 7/1(2009), 7.

⁶⁴ Abdurrahman Altuntaş, "Aliya İzzetbegoviç'in Kur'an'ı Anlama Biçimi", *Bir Bilge Bir Ülke*, ed. M. Hakkioğlu vd. (Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2018), 13.

iktidarlar”⁶⁵ kavram çiftini vermektedir. Burada onun adaletin düzenleyici, eşitleyici bir erdem olarak güçlü olmasını, etkili olmasını vurguladığını, iktidarların da adalet olmadan olmayacağını hatırlattığını ifade edebiliriz. Adalet olacaksa bir kudreti, yaptırım gücü, islah edici yanı olmalı; toplumu ve insanları yönetecek olan iktidarsa her zaman adaletle görevini yapmalıdır. Görevini yaparken sonsuz bir mükemmellikten ziyade kalıcı bir normalliği hedeflemelidir. Çünkü mükemmellik bazen ufak ama önemli şeyleri de görünmez kılabilir. O yüzden onun insanı kusursuz değil, kusurlu ama hatalarını tekrar etmeyen insandır. Bu insanlık hayali İzzetbegoviç için bir hedefdir. Bu hedef mükemmel insan değildir, hatta mükemmel toplum hiç değildir. Onun bütün arzusu normalin hâkim olduğu insanlardan oluşan bir toplumdur. Onun duası, Allah’ım bizi bütün mükemmelliklerden muhafaza et şeklindedir.⁶⁶ Çünkü mükemmelliğe ulaştığını düşünen insan, dönüşüme, değişime kısacası adil insan/kâmil insan basamağına da uzak insandır. Normal olma, orta yolu takip etme İzzetbegoviç’in üçüncü yol teorisine de uygundur.

SONUÇ

Aliya İzzetbegoviç, şahsında, düşüncelerinde, Dayton Antlaşması dâhil politik süreçlerde, savaş meydanlarındaki görev ve söylevlerinde, askerlerine, ülkesine seslenişinde, ülkesini dış ülkelerde temsil edişinde ve basın karşısında hep adaletin, düşündüğünü ifade edebilmenin ve dinin emri dediği liyakatin yanında olmaya çalışmıştır. Adalet erdemi onun için en başat değerdir. İzzetbegoviç, talihsiz olarak ülkesiyle birlikte tüm dünyanın gözü önünde en şiddetli acıları, soykırımları yaşarken hırstan, kinden uzak adalet çerçevesinde hareket edebilmeyi başarmıştır. İzzetbegoviç, gerek kişiliğindeki merhamet ve adalet duygusu, gerek meslekten bir hukukçu olması gerek sekiz buçuk yıla varan mahkûmiyet hayatı ve mücadelesi gerekse ülkesinin bağımsızlaşma sürecindeki kararlılığı, politik çabası, dava adamlığı gibi çoklu faktörler göz önüne alındığında ceza, suç, mahkeme, hâkim, yargıç, eşitlik ve adalet de dâhil olmak üzere hukuksal unsurların içinde hak mücadelesi vererek, esaretten bağımsızlığa bir çizgi üzerinde gidip gelmiş, sonunda ülkesinin tarihinde kendine mümtaz bir yer edinmiştir. Onun tüm yaptıklarının hedefinde kırılğan bir mükemmellikten ziyade kalıcı bir normallik vardır. Onun hedefi, ayakları yere basan, demokratik, çoğulcu, din ve vicdan hürriyetine dayalı bağımsız devlet haline gelmiş Bosna’dır. İzzetbegoviç için ülkesinin bağımsızlığı ve adalet içerisinde yönetilmesi birincil amaçtır. O mücadelesi ile bu amacını çoğunlukla gerçekleştirmiştir ve bu mücadelesi, başta ülkesi olmak üzere tüm mazlum milletlere adalet davasının nasıl sürdürüleceğinin örnekliliği vermiştir. İzzetbegoviç’in dileği mükemmel insanların oluşturduğu mükemmel toplum değildir. Onun dileği her yerde normalin hâkim olmasıdır. Normal ise, her türlü tutuculuktan, adaletsizlikten, ötekileştirmeden

⁶⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 317.

⁶⁶ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, 320.

uzaktır. Bu dilek ondaki realist insan ve toplum düşüncesini göstermektedir. İzzetbegoviç için adalet de realist bir erdemdir. Adalet erdeminin yaşama nasıl aktarılacağını o, kişisel ve toplumsal mücadelesiyle göstermiştir.

Adaletin uğrunda mücadele edilmesi gereken bir erdem olduğunu belirten İzzetbegoviç, bu erdemi sadece düşüncede değil pratikte de gerçekleştirmeye çalışmıştır. Tarih akıp giden bir insanlık nehri gibidir. Onu yönlendirmek bazen imkânsızdır. Bosna'nın tarih nehri ise daha büyük acıların, yoksunlukların, soykırımların taşındığı bir yatakta akmaktayken bile İzzetbegoviç, soğukkanlılığını tüm ülkesine göstererek, adil toplum olabilmenin, geleceğe doğru miras bırakabilmenin örnek liderliğini üstlenmiştir.

İzzetbegoviç'in üçüncü yol teorisi, adaletlilik dehasını gerçekleştirme bağlamında, kişilere hukuksal ben bilincinin kazandırılması, toplumda hakkaniyet esaslarının hâkimiyetinde liyakat prensibine göre iş ve işlemlerinin yürütülmesi sürecinde gerçek bir itici payanda görevi yapacak orta yol anlayışıdır. Bu hukuk zihniyetinin kazandırılması bireylerin, her türlü yeniliğe açık, bilim, felsefe ve din olgularının ortak bir adalet paydasında birleştiği modern bir eğitim öğretim sürecini yaşamalarına bağlıdır. İzzetbegoviç'in Kur'an iklimi ve derinlikli okumalarıyla biçimlenen ana karakteri, ailesi ve çevresinin de katkısıyla onda çatışmaların, hapisane hayatının tüm zorluklarına rağmen hak ve hakkaniyet içinde gelişip, serpilebilmiştir. O, bizzat yaşadığı ve tanık olduğu bütün zulümlere, haksızlıklara rağmen devletin başına geçtiğinde elindeki yetkilere rağmen kendisine kötülük, haksızlık yapanlara bile intikam duygusuyla değil adaletle yaklaşmasını bilmiştir. Bu onda adaletin yaşanabilir, gerçekleştirilebilir bir şey olduğunun en bariz kanıtıdır. İzzetbegoviç bir adalet kuramcısı değildir. Onun müstakil bir adalet kuramı yoktur. Ancak onun adaletle verdiği öneme bakarak, doğal ve pozitif hukuk temelli sosyal/toplumsal bir adalet düşüncesini önelediğini varsayabiliriz. Bunun yanında onun adalet anlayışının dini/Kur'ani boyutunun/temelinin gözden kaçırılmayacak kadar önemli olduğunu da ifade etmeliyiz.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Akıllıoğlu, Tekin. Adalet Kavramı ve İnsan Hakları, Adalet Kavramı, haz. A. Güriz. 4. basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 2013.
- Akın, Mahmut H. - Karaarslan, Faruk. Özgürlük Mücadelecisi ve İslâm Düşünürü Aliya İzzetbegoviç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Aliya İzzetbegoviç'in Kur'an'ı Anlama Biçimi". Bir Bilge Bir Ülke. ed. M. Hakkıoğlu ve F. Yalçın 1-15. Gümüşhane Üniversitesi Yay. 2018.
- Anayurt, Ömer. Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları. 11. basım. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

- Bozdaş, Hasan. "Aliya: Savaş ve Adalet". *Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Hece Dergisi Özel Sayısı 229* (Mayıs 2016), 799-804.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, 2. basım. Ankara: Ekin Yayınları, 1997.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. 2. basım. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Emre, Akif. *Aliya'yı Anlamak*. *Yeni Şafak Gazetesi* (21 Ekim 2003).
- Dağcı, Gül Tuba - Dal, Adnan. "Soğuk Savaş Sonrası Bosna-Hersek Bağımsızlık Süreci ve Aliya İzzetbegoviç". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (Ekim 2016), 107-129.
- Düzgün, Şaban Ali. "Aliya İzzetbegoviç ve Kurucu İrade Olarak İslâm". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1, (Ocak 2009), 1-20.
- Isaković, Zehrudin. *Muzej Alija Izetbegović (1925-2003) – Biography*, trans. Saba Risaluddin. JU Museum. ID:1689136, Pdf. 2005.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. E. Nurikiç. İstanbul: Ketebe Yay. 2019.
- _____. *Geleceği Yenilemek*. der. A. Öz. 3. basım. İstanbul: Pınar Yay. 2018.
- _____. *İslam Deklarasyonu*. çev. Sanela Crnovrsanin ve Mirela Crnovrsanin Kurtali. İstanbul: Yarın Yayınları, 2018.
- _____. *İslâmi Yeniden Doğuşun Sorunları*. çev. Rahman Ademi. 32. Basım. İstanbul: Fide Yayınları, 2017.
- _____. *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç: II. Endülüs Soykırımına Geçit Vermeyen Bilge Adam*. çev. A. Erkilet vd. İstanbul: Vakıf Gazetesi Yay. 2003.
- _____. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*. çev. Hasan T. Başoğlu. 33. basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- _____. *Tarihe Tanıklığım*. çev. A. Erkilet vd. 24. basım. İstanbul: Klasik Yay. 2018.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2018.
- Kocaoğlu, Mehmet. *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. 2. basım. Ankara: İmaj Yayınevi, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca-1*. çev. M. Tüzel. 2. basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, 1999.
- Şerif, Fatih Ali Hasaneyn Muhammed, *Bilinmeyen Aliya*. çev. A. Cançelik, 2. baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 2019.
- Ünal, Halil. "Adil Savaş ile Adaletsiz Barış Arasında Aliya İzzetbegoviç". *Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç Hece Dergisi Özel Sayısı 229* (Ankara 2016), 118-125.
- Traynor, Ian. "Samimi Bir Müslüman Olan Bosna'nın İlk Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegoviç". çev. M. Zeki Sayılır. *Bilgemiz Aliya İzzetbegoviç, Hece Dergisi Özel Sayısı 229* (Ankara 2016), 701-704.
- Vildiç, Samir. "Doğu ve Batı Arasında Bir Tehvid Sembölü; Aliya İzzetbegoviç". 08 Ağustos 2016, <https://www.bosnahersek.ba/dogu-ve-bati-arasinda-bir-tevhid-sembolu-aliya-izetbegovic>. (Erişim 21.08.2019).
- Yorulmaz, Hüseyin. *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: Hat Yayınevi, 2015.

Extended Abstract

On Alija Izetbegović's Concept of Justice

Justice is one of the important virtues of humanity since ages. Justice is also one of the four basic virtues in moral philosophy. Justice is a value that has been discussed in many disciplines, from philosophy of law to political philosophy. The search and debate for justice continues in today's society and people, starting with questions and problems such as what justice is, what is fair or unfair. Examining the idea of justice in his struggle in the personality of Alija Izetbegović constitutes the main framework of this study. Justice is an indispensable virtue for Izetbegović, who played a key role in the independence of Bosnia and Herzegovina with his statesmanship, political and intellectual struggle. Although there are many studies on Izetbegović, the scarcity of works especially on the understanding of justice has led us to the idea of preparing this article. What was the outlook of his understanding of humanity and justice under the conditions of so many wars, prisons and genocide? What is the general thought of justice? How does he see the West and the East in terms of justice? How does he evaluate religions' view of justice? Throughout the article, the questions in the form of Izetbegović were mentioned specifically and the main framework of his understanding of justice was tried to be drawn. As a result, justice is a valuable virtue that must be fought for in Izetbegović. He has fought this struggle with his country in most stages of his life, especially with reference to religion. For him, justice is not the name of the perfect, but the normal. His views on justice are rich, which should be evaluated in the coming years.

Justice is one of the fundamental virtues that people have wanted to live as a more just, equal and social being. In different aspects, justice is an ideal value for which wars, peace treaties are made and the geographical borders of countries change. For this reason, every work on justice is important because it touches people. The main reason why we want to examine Alija Izetbegović's understanding of justice is that despite many studies on Izetbegović, the issue of justice has not been evaluated independently. Our study consists of five chapters including introduction and conclusion. In the first part, the source of the virtue of justice in Izetbegović was discussed in detail. The second part is on the Dayton treaty, on his idea of justice in war and political processes. In the third part, the value of the idea of justice and equality in his view of religions is discussed. In the conclusion part, which constitutes the last section, the importance Izetbegović attaches to the virtue of justice is summarized, and the points that need to be removed and taken as an example are stated.

For Izetbegović, seeking justice is as precious and sacred as looking for water in the desert. Injustice is as dangerous as leaving a person without feeling and water. In this context, it can be said that nothing can be obtained without effort for justice and freedom, and even if it is obtained, it cannot be made permanent. He does not seek complete perfection in justice, as in many other matters. He desires the realization of the normal, as in the third way theory. The understanding of justice is based on this normal. He is on the side of the good, the just. He is against all kinds of injustice. In his view of religions, he states that Islam is a synthesis religion and that justice is established on both sides. However, it also implies that he will not be good on a person's religion alone. He even emphasizes that he would prefer a good Christian to a bad Muslim. Regardless of the circumstances, war or peace emphasizes that people should be treated with justice. In this direction, it also assumes the example of the need to sign peace treaties with bad conditions and unfair conditions just to prevent the death of more people.

The virtue of justice is a value that is involved in the human conscience, has been handled from different angles in every age and has never left the agenda of humanity. At the same time, justice is a source of other virtues such as honesty, courage and compassion, and even collects it within itself. In this respect, Izetbegović fought by knowing the value of this virtue and emphasized the value of justice in both his works and speeches. This study we have done has shown the source, importance and application of the virtue of justice for him. He has made us identify that justice is a state of equilibrium, that it is a normal thing. We hope that bringing to your attention a bit of his struggle for justice will justify the mistakes that the work might contain, and justice will ultimately remain.

Keywords: Alija Izetbegović, Justice, Equality, Struggle, Law.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları **Jaşşâş Objections to Taḥâwī in the Context of Sharḥ Muḥtaşar al-Taḥâwī**

Ömer KORKMAZ

ORCID: 0000-0002-8070-5398

Dr. Öğretim Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye,
okorkmaz@cu.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 21.10.2020 Düzeltme/Revised: 04.11.2020 Kabul/Accepted: 05.11.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Korkmaz, Ö. (2020). Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Bağlamında Cessâs'ın Tahâvî'ye İtirazları, Antakiyat, 3 (2), 197-209

Öz:

Tahâvî, Hanefî mezhep imamlarının görüşlerini özetleyen ilk muhtasar fıkıh kitabının yazarıdır. Bu kitabında Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî'nin görüşlerini nakletmiş ve bu hususta selevin görüşlerini en iyi bilen kimse olarak nitelendirilmiştir. Cessâs da Tahâvî'nin ilgili kitabını şerh etmiş ve kitabında Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerini nakletme hususunda güvenilir bir âlim olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Cessâs, Tahâvî tarafından Hanefî imamlara nispet edilen bazı görüşlere itiraz ederek genellikle "ليس بسديد" (doğru değil), "لا معنى" (anlamsız/anlamı yok) ve "غلط" (yanlış/hata) ifadeleriyle onun hata ettiğini ifade etmektedir. Hanefî mezhebi içerisinde mezhebin usûl ve furû görüşlerinin sonraki dönemlere aktarılmasında çok önemli rolü olan iki âlimin eserlerinde mezhep imamlarına nispet edilen görüşlerde farklılık olması dikkat çekicidir. Aynı zamanda bu görüşlerden hangilerinin sonraki dönemlerde yazılan fıkıh kitaplarında yer aldığı sorusu da ayrı önemi haizdir. Bu çalışmada Şerhu Muhtasari't-Tahâvî eseri bağlamında Cessâs'ın temel ibadetlerle ilgili Tahâvî'ye yaptığı itirazlar değerlendirilerek sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında hangi görüşlere yer verildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cessâs, Tahâvî, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, İtiraz.

GİRİŞ

İslâm tarihinde mezhebin kurucu imamlarının görüşlerini aktaran ilk eserler ve onların müellifleri önemli kabul edilmiş ve sonraki dönemlerde yazılan birçok eseri doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Aynı zamanda bu eserler üzerine ihtisar, şerh ve yeniden tasnif şeklinde birçok çalışma yapılmıştır. Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ile Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) mezhebin ilk eserlerini yazan âlimlerden sayılmaktadır. Tahâvî mezhebin kurucu imamlarının görüşlerini özetleyen ilk muhtasar¹ eseri kaleme almış, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr*'ine şerhler yazmış ve Hanefî mezhebinin görüşlerinin hadislerle temellendirilmesine yönelik eserler ile Hanefî fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlamıştır.² Cessâs da başta *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr* olmak üzere İmam Muhammed'in kitaplarına şerhler yazmış,³ Hanefî mezhebine ait günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü kitabını telif etmiş⁴ ve bu usûl kitabında Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve onların öğrencilerinin fıkıh usûlü anlayışlarını sonraki dönemlere aktarmıştır.

Tahâvî *Muhtasar* adlı fıkıh kitabının mukaddimesinde Hanefî mezhebine ait önemli gördüğü fikhî konuları bir araya getirdiğini ve Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî'nin görüşlerini naklettiğini ifade etmektedir.⁵ Nitekim sonraki dönemde yazılan eserlerde de Tahâvî'nin *Muhtasar*'ının "Hanefî imamlardan muteber rivayetleri nakleden" ve "rivayet itibarıyla en sahih eserlerden olduğu" vurgulanmaktadır.⁶ Ayrıca Tahâvî, Kâsânî tarafından selevin görüşlerini en iyi bilen âlim olarak tanıtılmaktadır.⁷ Cessâs da Tahâvî'nin Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerini nakletme hususunda güvenilir bir âlim olduğunu belirtmektedir.⁸ Bununla birlikte Cessâs, Tahâvî tarafından Hanefî imamlara nispet edilen bazı görüşlere itiraz etmekte⁹ ve Tahâvî'nin yanlış nakilde bulunduğunu söylemektedir. Bu

¹ Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı Soner Duman tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ebû Ca'fer Tahâvî, *Mukâyeseli Hanefî Fıkhi*, çev. S. Duman (İstanbul: Beka Yay. 2013). Ayrıca Tahâvî'nin *Muhtasar*'ındaki tercihleriyle ilgili nitelikli bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Abdurrahman Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

² Davut İltaş, "Tahâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/386.

³ Cessâs'ın kaynaklarda zikredilen eserleri için bk. Mevlüt Güngör, "Cessâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 17/427-428; Tuba H. Korkmaz, *Şerhu'l-Cessâs ale'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 60.

⁴ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 52.

⁵ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-Vefâ Efgânî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1951), 15.

⁶ Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, 73.

⁷ 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/213.

⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 7/403.

⁹ Araştırmada geçen örnekler dışında Cessâs'ın Tahâvî'ye itiraz ettiği hususlar için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/37, 56, 205, 215, 4/398, 6/35-36, 88, 94, 262, 7/306, 8/444.

değerlendirmeyi yaparken bazen hatanın kâtipten kaynaklandığını,¹⁰ bazen de mezhebin usûlüne göre kıyas yaparak bu sonuca ulaşmış olabileceğini¹¹ belirtir.

Cessâs Tahâvî'ye itiraz ederken çoğunlukla üç ifadeyi kullanmaktadır. Bunlar “ليس بسديد” (doğru değil), “لا معنى” (anlamsız/anlamı yok) ve “غلط” (yanlış/hata) ifadeleridir. Bu çalışmada Cessâs'ın ibadetler bölümünde Tahâvî'ye yaptığı itirazlar değerlendirilerek sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında hangi görüşlere yer verildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Namazda İstihlâf

İstihlâf kelimesi sözlükte “yerine birini geçirmek, halef bırakmak” anlamına gelir. İmamın namaz kıldırırken bir mazeret sebebiyle imamlığı başkasına bırakması istihlâf terimiyle ifade edilmiştir. İmamın bir mazeret nedeniyle namaza devam edememesi halinde yerine birini geçirerek namazın bu kişi tarafından tamamlanması İslam hukukçularının çoğunluğuna göre caizdir. Ancak hangi sebeplerle imamın yerine birisini geçireceği ve hangi şartların gerektiği hususunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.¹²

Hanefî mezhebine göre abdesti bozulduğu zaman yahut namazın rükünlerinden birini eda edemeyecek hale geldiği zaman imam namazı kaldığı yerden tamamlaması için yerine birini geçirebilir. Zira cemaatin namazının korunması bu şekilde mümkün olur. İmam yerine birini geçirmeden ya da -kendiliğinden ya da cemaatin takdimiyle- yerine birisi geçmeden önce imamın camiye terk etmemesi ve cemaati imamsız bırakmaması gerekir. Eğer yerine biri geçmeden camiye terk ederse bu durumda cemaat yarıda kalan namazı münferid olarak kendi başına tamamlayamaz ve hepsinin namazı bozulmuş olur.¹³

Namaz kıldırılmak için yerine biri geçmeden camiye terk ettiğinde imamın namazının ne olacağı ile ilgili İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Asl'*ında bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Kâsânî de *Kitâbu'l-Asl'*da imamın namazının bozulup bozulmayacağına dair açıklamanın olmadığını belirtmektedir.¹⁴ Ancak Tahâvî ise *Muhtasar'*ında imamın namazının da bozulacağını söylemektedir.¹⁵ Tahâvî'nin kitabında yer verdiği nakli zikreden Serahsî ve Kâsânî, imamın namazının bozulmasının gerekçesini “yerine biri geçmeden imamın camiye terketmesi cemaatin namazının bozulmasına neden oluyorsa, bu durum imamın namazının bozulmasına evleviyetle neden olur” şeklinde açıklamaktadırlar. Bununla birlikte onlar sahih olan görüşün imamın namazının bozulmaması yönünde olduğunu da ilave ederler.¹⁶

¹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/36, 88, 262.

¹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/403.

¹² Konuyla ilgili bk. M. Akif Aydın, “İstihlâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/337.

¹³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/224.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/226.

¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/80.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/176-177; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/226. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/147.

Tahâvî'nin imamın namazının bozulacağı yönündeki görüşünün sonraki dönemlerde de tartışıldığı görülmektedir. Ayrıca konuyla ilgili yapılan iki rivayetin sahih olduğuna dair görüşler de nakledilmektedir. Örneğin Şürünbülâlî'nin ifadesine göre Kâdîhân iki rivayetten sahih olanın -Tahâvî'nin dediği gibi- imamın namazının bozulması olduğunu söylemektedir. Ayrıca Zahîriyye'de Serahî ve Kâsânî'nin söylediği gibi sahih olanın imamın namazının bozulmaması olduğu zikredilir.¹⁷

Cessâs, Tahâvî'nin imamın namazının bozulacağına dair rivayet ettiği görüşün yanlış¹⁸ olduğunu belirtir. Zira Cessâs'a göre Hanefî mezhebi imamlarının görüşü, bu durumda imamın namazının bozulmayacağı yönündedir. Çünkü imamın namazı cemaatin namazına bağlı değildir. Cemaatin namazının bozulması ise onların namazının imamın namazına bağlı olması nedeniyledir. İmam, yerine başkası geçmeden camiden çıktığı zaman cemaat iftitâh tekbiriyle imama bağlanmış olan namazlarında muktedî iken münferid olmuş olur.¹⁹ Halbuki muktedî olarak başlanmış bir namazı münferid olarak tamamlamak caiz değildir.²⁰

Cessâs'ın ifadesine göre imamın namazı cemaatin namazına bağlı değildir. Nitekim imama uyan kişiler namazlarını bozmuş olsalar onların bozması nedeniyle imamın namazı bozulmaz. Aksine imamın namazı bozulursa cemaatin namazı da bozulur.²¹

İslam hukukçularının Tahâvî'nin rivayet ettiği görüşü temel almalarına rağmen Cessâs'ın konuyla ilgili itirazını dile getirmemeleri dikkat çekicidir. Bu Cessâs'ın kitabının o dönemde mütedâvil olmadığını gösterebilir. Ayrıca fıkıh meselelerinin detaylı işlendiği, fikhî hükümlerin delillerinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı geniş eserlerde Tahâvî'nin görüşlerine sık sık başvurulmasının²² da etkisi olduğu düşünülebilir.

2. Ramazan Hilâlinin Ru'yetinde Şahitlik Meselesi

Müslümanlara Kur'ân'ın açık ifadesiyle farz kılınan oruç, ramazan ayının girmesiyle ayın sonuna kadar tutulan ve hac ve zekât gibi vakti ay hesabı dikkate alınarak belirlenen bir

¹⁷ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm (Düreri'l-hükkâm içinde)* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts), 1/95. Ancak şâmile nüshasında yaptığımız taramada Kâdîhân'ın *İstihlâf* bölümünde imamın yerine biri geçmeden camiden çıkması durumunda cemaatin namazının bozulacağı, fakat imamın namazının bozulmayacağı bilgisi bulunmaktadır. Ancak konunun devamında imam yerine birini geçirmeden camiden çıkarak dışarıda devam eden saflarda olan birini imam olarak öne geçirse bu istihlâfinin sahih olmayacağı ve cemaatin namazının bozulacağı belirtilmektedir. Bu durumda imamın namazı da sahih olan görüşe göre bozulur. Muhtemelen Şürünbülâlî bu iki meseleyi karıştırmıştır. Bk. Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî *Kâdîhân, Fetâvâ-yı Kâdîhân* (b.y.: y.y., ts), 1/55.

¹⁸ Cessâs burada Tahâvî'nin naklettiği görüş için galat (غلط) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/80.

¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/80.

²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/79.

²¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/80-81.

²² Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 106-107.

ibadettir. Dolayısıyla orucun başlangıcı ve bitişi için hilâlin görülmesi esastır.²³ Bu sebeple ramazan orucunun eda edilebilmesi için Şaban ve Ramazan aylarının yirmi dokuzuncu günlerinin akşamı güneş battıktan sonra hilâlin araştırılması İslam hukukçularının çoğunluğuna göre vâcib,²⁴ Hanbelîlere göre ise müstehaptır.²⁵

Araştırma sonucunda ramazan hilâlinin görülmesi halinde Müslümanlar oruç tutarlar. Hanefîlere göre hilâl gözetlendiği halde görülmezse ya da hava kapalı olursa şaban ayı otuz güne tamamlanır. Havanın kapalı olduğu durumlarda hilâlin tespiti için ergin, akıllı, hür veya köle, erkek veya kadın dinî hükümlere açıkça saygısızlığı bilinmeyen (mestûru'l-hâl) tek adil bir müslümanın şahitliği/haberi yeterlidir.²⁶ Ramazan hilâlini gören kimsenin şahadet lafzını kullanması gerekmediği gibi hâkimin hükmü de şart değildir. Bu husus dini bir konu olduğu için adaletten başka ilave bir durum şart koşulmamıştır.²⁷

Hanefî fıkıh kitaplarında verilen bilgiler kısaca yukarıdaki gibidir. Hanefî mezhebi imamlarının fikirlerine dair ilk özet eser kabul edilen²⁸ *el-Muhtasar*'da Tahâvî de konuya yer vermektedir. Ancak Tahâvî, ramazan hilâlinin görülmesi hususunda müslüman tek erkek ya da kadının şahitliğinin kabul edileceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre bu şahidin adil olması ya da olmaması önemli değildir.

²³ Hilâlin görülmesi ile ilgili hala devam eden tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmaların odağını hilâlin çıplak gözle görülmesinin şart olup olmadığı ile astronomik hesaplamaların yeterli olup olmadığı teşkil etmektedir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ekrem Keleş, “Rü’yet-i Hilal Meselesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* II/2 (2002), 35-52; Recep Çiğdem, “Osmanlı Mahkeme Kayıtlarına Göre Ru’yet-i Hilâl”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal History* 9 (2010), 21-36.

²⁴ Rağıyyüddîn Ebû Bekr b. ‘Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (b.y.: el-Matba‘atü'l-Ĥayriyye, 1904), 1/137.

²⁵ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 3/106. Cezîrî ramazan hilâlinin araştırılmasının Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlere göre farz-ı kifâye, Hanbelîlere göre ise mendup olduğunu belirtir. Bk. ‘Abdurrahman b. Muhammed Cezîrî, *el-Fıkh ‘alâ mezâhibi'l-'erba‘a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2003), 1/501.

²⁶ Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen bir bedevînin haberiyle amel etmiş olması, haber-i vâhidin kabul edilmesi gerektiğiyle ilgili delil olarak kullanılmıştır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/82; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, ts), 2/11; Hasan Kayapınar, *Hanefî Mezhebinde Ahad Haber Teorisi: Ali El-Kari Örneği* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 26.

²⁷ Ebü'l-Ĥüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kamil Muhammed ‘Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1997), 62; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1/137; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (y.y.: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts), 1/199-200; Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâ el-Mısrî Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh Şerhu Metnu Nûri'l-izâh* (b.y.: el-Mektebetü'l-‘Aşriyye, 2005), 241-242. Ayrıca konu ile ilgili yapılmış müstakil bir araştırma için bk. Ali Toksarı, “Rü’yet-i Hilâlin Şahitlik Açısından Tahlili”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 309-318.

²⁸ İltâş, “Tahâvî”, 39/386.

Cessâs, ramazan hilâlinin görülmesi hususunda Tahâvî'nin “şahit adil olsun ya da olmasın” ifadesinin doğru olmadığını²⁹ ifade etmektedir. Zira Cessâs'ın belirttiğine göre Hanefî mezhebinin görüşü “ramazan hilâlinin görülmesi hususunda sadece adil kimsenin şahitliği kabul edilir” şeklindedir. Nitekim konuyla ilgili kölenin, kazif suçundan ceza almış kişinin ve kadının şahitlikleri dinlerinde adil olmaları kaydıyla kabul edilebilir. Çünkü bu husus dini bir konudur ve dini konularda sadece adil kişinin haberi kabul edilir.³⁰

Cessâs, Tahâvî'nin ramazan hilâlinin görülmesiyle ilgili “hilâli şehir dışında gördükten sonra (görmesi şartıyla)” ifadesini de anlamsız³¹ bulur. Zira bu hususta Hanefî mezhebinin ilkesi hava açık olduğu (havada bir illet bulunmadığı) zaman tek kişinin haberinin kabul edilmemesidir. O kişinin şehirde ya da şehir dışında olması bir anlam ifade etmez. Aynı şekilde Hanefî mezhebine göre hava kapalı olduğu zaman tek kişinin haberi kabul edilir. Bu durumda da yine o kişinin şehirde ya da şehir dışında olmasının bir anlamı yoktur.³²

3. Çocuğun Hac İçin İhrama Girmesi

Hz. Allah (c.c.) gücü yetenlerin hac ibadetini yerine getirmesinin Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkı olduğunu belirtmiş,³³ Hz. Peygamber (s.a.s.) de haccın İslâm'ın beş şartından birini teşkil ettiğini haber vermiştir.³⁴ İslâm âlimleri de gücü yeten kimsenin ömründe bir defa hac yapmasının farz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre hac ibadeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan en kuvvetli farzlardan biridir.³⁵

Tüm ibadetlerde olduğu gibi bir kimseye haccın farz olması ve sahih bir şekilde yerine getirilebilmesi için İslâm hukukçuları tarafından bazı şartlar öngörülmüştür. Bu şartların başında bir kimseye haccın farz olabilmesi için onun müslüman, âkıl, bâliğ ve hür olması yer almaktadır. Ayrıca hac görevini de yapma imkân ve kudretine sahip olması gerekir.³⁶

²⁹ Cessâs burada Tahâvî'nin naklettiği görüş için doğru değil (ليس بسديد) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/453.

³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/453.

³¹ Cessâs burada Tahâvî'nin naklettiği görüş için anlamı yok (لا معنى له) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/454.

³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/454.

³³ Âl-i İmrân 3/97.

³⁴ Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Buḥârî, *el-Câmi 'u'l-musnedi's-şahîhi'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muḥammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavḥ en-Necât, 1422), “İmân” 1, 2; Ebu'l Huseyn b. Haccâc Müslim, *el-Musnedi's-şahîhi'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts), “İmân” 19-22; Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ Tirmizî, *Sunen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “İmân” 3.

³⁵ Salim Ögüt, “Hac”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389.

³⁶ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed Semerḳandî, *Tuḥfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/383; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/120-125; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, 2/2-3; Ekmelüddîn Muḥammed b. Maḥmûd b. Aḥmed er-Rûmî el-Misrî Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts), 2/414-416; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1/148-149; Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/216-217; 'Abdülġanî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî Ed-Dımaşķî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muḥammed Muḥyiddin el-'Abdülġamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/178-179.

Bâliğ olmak bir kimseye haccın farz olmasının şartlarından olduğu için ergin olmayan çocuğun yaptığı haccın sahih olmadığı, hac için ihrâma girmiş olsa bile bu haccın farz hac yerine geçemeyeceği belirtilmiştir. Hatta bir çocuk hac niyetiyle ihrama girdikten sonra Arafat'ta vakfe yapmadan önce bâliğ olsa aynı ihramla Arafat'ta vakfe yaparsa farz olan haccı eda etmiş olmaz. Ancak ihrama tekrar girerse bu durumda farz olan haccı eda etmiş olur.³⁷ Çünkü çocuk bâliğ olmadan ihrama girdiği için nafîle haccı eda etmek için ihrama girmiş olur, bu ise artık farza dönüşmez. Nitekim nafîle hac için ihrama giren kimse farz olan haccı eda etmiş olmaz.³⁸

Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ındaki ifadesine göre hac için yola çıkan "küçük çocuk" veya bâliğ kimseler hacca başlamak için telbiye getirmekten ya da haccın ihram dahil diğer fiillerini eda etmekten aciz olduklarında bu fiilleri onların adına niyâbeten başkalarının yerine getirmesi Ebû Hanîfe'ye göre sahihtir ve geçerli olur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise ihrama girmenin hâricindeki diğer fiiller niyâbeten geçerli olur. Çünkü ihramın sadece hac için ihrama girmek isteyen kişi adına yapılması sahih olur.

Cessâs, Tahâvî'nin "küçük çocuk" ifadesinin doğru olmadığını³⁹ belirtmektedir. Zira Cessâs'a göre küçük çocuğun hiçbir durumda ihramlı olamayacağı hususunda Hanefî imamlar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Babasının onun adına ihrama girmesi de durumu değiştirmez. Eğer küçük çocuk ihramı akledecek yaşta olması nedeniyle ihrama kendi girse bile ihramı sahih olmaz. Hatta bir çocuk hac için ihrama girdikten sonra Arafat'ta vakfe yapmadan önce bâliğ olsa ihramını yenilemezse ihramlı olmamış olur. Dolayısıyla farz olan haccı eda etmiş olmaz. Şu kadar var ki bu durumda ihramını yenileyip Arafat'ta vakfe yaparsa farz olan haccı eda etmiş olur.⁴⁰

4. Hac İbadetini Yerine Getirenlerin Kestiği Hedy Kurbanı

Hac ibadeti eda edilme şekli bakımından ifrad, temettu' ve kırân şeklinde üç kısma ayrılır. İfrad haccı umre yapmaksızın sadece hac ibaretini yerine getirmek suretiyle eda edilir. Temettu' haccında umre ile hac ibadeti birlikte eda edilir. Ancak umre yaptıktan sonra ihramdan çıkılır ve aynı dönemde tekrar hac için ihrama girilir. Kırân haccında ise hem umreye hem hacca niyet edilerek ihrama girilir ve tek ihramla umre ve hac ibadeti tamamlanır. Temettu' ve kırân haccı yapan kimselerin hedy ismi verilen bir kurban kesmeleri vaciptir. Hanefîlere göre bu kurban tek seferle hac ve umre olmak üzere iki ibadet yapılmasına şükür olarak kesilirken, Şâfiîlere göre iki sefer yapılması gerekirken birini terk ettiği için ceza olarak kesilir.⁴¹

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/121.

³⁸ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, 2/6; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/423.

³⁹ Cessâs burada Tahâvî'nin naklettiği görüş için anlamsız (لا معنى) ifadesini kullanmaktadır.

⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/497-498.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/174; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, 2/43; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 1/163.

Hedy sözlükte “yol göstermek, izinden gitmek; göndermek, hediye etmek” gibi anlamlara gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre yapanların Harem’de kestikleri kurbanlık hayvanları ifade eder. Hac ve umre yapmayanların Kurban Bayramı’nda kestikleri kurbanı ise udhiyye denir. Nâfile ve vâcip olmak üzere ikiye ayrılan hedy kurbanının -yukarıda da geçtiği gibi- temettu’ ve kırân haccı yapanlar tarafından kesilmesi vâciptir.⁴² Bu kimseler eğer kesecekleri bir kurban bulamazlarsa bu durumda oruç tutmaları gerekir.

Temettu’ ve kırân haccı yapan kimseler kesecekleri hedy kurbanı bulamadıkları takdirde üç günü Harem’de yedi günü ise döndükten sonra olmak üzere on gün oruç tutmaları gerekir. Harem’de tutulan üç günün sonuncusunun Arife günü olacak şekilde tutulması tavsiye edilmiştir.⁴³

Hedy kurbanı bulamadığı için oruca başlayan kimsenin daha sonra kurban temin ettiğinde nasıl hareket edeceği ile ilgili mezhepler arasında tartışmalar bulunmaktadır.⁴⁴ Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda hedy kurbanı bulamayıp Harem’de tutulması gereken üç gün oruca başlayan kimse için muhtelif seçenekler söz konusudur. Bu kimse oruca başladıktan sonra hedy kurbanını temin ettiğinde ya orucunu tamamlamış olur ya da tamamlamamış olur. Hedy kurbanını kesme imkânı bulduğunda orucunu tamamlamamış olursa orucu batıl olur ve hedy kurbanını kesmesi gerekir.⁴⁵

Orucunu tamamlamış olmakla birlikte Kurban Bayramının birinci gününden önce hedy kurbanını kesme imkânı bulmuşsa veyahut halen kurbanın kesilebildiği günlerin içinde olup henüz tıraş olarak ihramdan çıkmamışsa orucu batıl olur ve hedy kurbanını keserek ihramdan çıkması gerekir. Hedy kurbanını kesme imkânı bulduğunda orucunu tamamlamış ve yedi gün oruca başlamadan önce tıraş olarak ihramdan çıkmış olursa orucu sahih olur ve hedy kurbanı vâcip olmaz. Yine orucunu tamamlamış olmakla birlikte tıraş olarak ihramdan çıkmamışsa ve kurbanın kesilebileceği günler de geçmişse hedy kurbanını kesme imkânı bulmasının bir anlamı olmaz. Bu durumda orucu geçerlidir ve hedy kurbanı sorumluluğu kalmamıştır.⁴⁶ Tahâvî Hanefî mezhebinin görüşü olarak şunları zikreder: “(Temettu’ veya kırân haccı yapıp hedy kurbanı kesemeyen) bir kişi oruca başladıktan sonra daha orucu tamamlamadan ya da tamamlayıp ihramdan çıkmadan hedy kurbanı bulsa, bu durumda o kurbanı keser ve hedy kurbanı ile ihramdan çıkmış olur. Bu kimse için bundan başka seçenek yoktur”.⁴⁷

Cessâs, orucunu tamamladıktan sonra ihramdan çıkmadan hedy kurbanı bulan kimse için Tahâvî’nin “bu durumda o kurbanı keser ve hedy kurbanı ile ihramdan çıkmış olur. Bu

⁴² Salim Ögüt, “Hedy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

⁴³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 2/173; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dakâik*, 2/43; Haddâd, *el-Cevheretü’n-Neyyire*, 1/163; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, 1/235.

⁴⁴ Konuyla ilgili bk. İbn ‘Abdiberr, *el-Kâfi fî fikhi’l-Medîne*, thk. M. Uheyd (Riyâd: Mektebetü Riyâdi’l-Ĥadîse, 1980), 1/382-383; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid ve Nihayetu’l-Muktesid* (Kâhire: Dâru’l-Ĥadîs, 2004), 2/132-133; Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), 7/190-191.

⁴⁵ Haddâd, *el-Cevheretü’n-Neyyire*, 1/163; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, 1/235.

⁴⁶ Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi’l-ahkâm*, 1/235.

⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 2/503.

kimse için bundan başka seçenek yoktur” şeklinde mutlak ifade kullanmasının doğru olmadığını⁴⁸ söyler. Zira Cessâs, Hanefî imamlara göre orucunu tamamlamış olan kimse tıraş olarak ihramdan çıkmamış olsa dahi kurbanın kesilebileceği günler geçmişse onun orucu sahih/tam olur. Bu durumda hedy kurbanı sorumluluğu kalmamıştır. Hanefî âlimler ihramdan çıkmayan kimsenin orucunun bozulması için onun kurbanın kesilebildiği günlerde hedy kurbanını bulmasını şart koşarlar. Eğer bu günler geçmiş olursa ihramdan çıkmamış olsa dahi orucu sahih olur ve bundan sonra geçersiz kabul edilemez. Dolayısıyla orucunu tamamlamış olan kimsenin kurban kesilebilen günler geçtikten sonra hedy kurbanını kesme imkânı bulması durumunda orucu sahih kabul edilerek hedy kurbanı sorumluluğunun bulunmadığının belirtilmesi gerekirken, Tahâvî'nin bu kişiyi de içerecek şekilde mutlak ifadeler kullanması Cessâs'a göre doğru değildir.⁴⁹

5. Safâ ile Merve Arasında Sa'y

Safâ ile Merve arasında sa'y etmek Hanefîlere göre haccın vâciplerindedir.⁵⁰ Diğer mezheplere göre ise haccın farzlarından kabul edilmektedir.⁵¹ Hac için Mekke'ye varan kimse mümkünse gusül abdesti alarak hemen Mescid-i Harâm'a gider ve Hacerülesved'e doğru yönelerek onu selamlar -ki buna istilâm denir- ve tavafa başlar. Hacı adayı umreye niyet etmişse veya haccın sa'yini yapmak istiyorsa Kâbe'nin hemen yakınında bulunan Safâ'ya çıkar ve sa'ye başlar. Sa'y Safâ ile Merve tepecikleri arasında gidip gelmek suretiyle yapılır. Safâ ile Merve arasında yapılan her yürüyüş bir şavttır. Sa'y Safâ'da başlar, Merve'de sona erer. Dolayısıyla dört gidiş ve üç gelişle toplam yedi şavt olarak sa'y tamamlanmış olur.⁵²

Tahâvî sa'y konusunu anlatırken şöyle söylemektedir: “Hac ya da umre yapan kişi Safâ'nın kapısından ya da kolayına gelen yerden Safâ tepesine çıkar ve Kâbe'yi göreceği bir yerde durur. Allah'a hamdeder, tekbir ve tehlîlde bulunur, Hz. Peygamber'e salâtüselâm getirerek dilediği şekilde dua eder. Sonra Safâ tepesinden yürüyerek iner ve iki yeşil direği geçerek vadinin içerisinde sa'y eder. Daha sonra Merve tepesi üzerinde durur ve Safâ tepesinde yaptığı gibi tekbir, tehlîl, hamd ve salâtüselâm getirerek dilediği şekilde dua eder. Her seferinde Safâ'da başlayıp Merve'de bitirmek suretiyle bunu yedi defa tekrar eder”.⁵³

Yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere Tahâvî sa'y'in her seferinde Safâ'dan başlanarak Merve'de bitirileceğini ve bunun da yedi defa tekrar edeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla

⁴⁸ Cessâs burada (ليس بسديد) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/503.

⁴⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/503-504.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/133; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/217.

⁵¹ İbn 'Abdiberr, *el-Kâfî*, 1/359; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/110; Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/408; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/63-64; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muttakîn fî'l-fikh*, thk. Kâsım Ahmed 'Avvağ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 87; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/351-352.

⁵² İrfan Yücel, “Hac ve Umre”, *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 1/533-536; Abdullah Kahraman, “Hac ve Umre”, *İslâm İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker, 2013), 254-255; Abdullah Kahraman vd., *İslâm İbadet Esasları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 279-280.

⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/527.

Tahâvî'nin bu ifadesinden her defasında Safâ'dan başlanıp Merve'ye varılacağı Merve'den tekrar Safâ'ya dönüleceği ve Safâ'dan tekrar başlanacağı öngörülmektedir. Bu durumda sanki sa'y toplamda on dört şavttan oluşuyormuş gibi anlaşılmaktadır.

Cessâs Tahâvî'nin bu ifadesinin yanlış⁵⁴ olduğunu belirtmektedir. Zira Tahâvî'nin bu ifadesine göre sa'y on dört şavt olarak yapılmaktadır. Zira kişinin Safâ'dan Merve'ye gelmesi bir şavt, Merve'den Safâ'ya dönmesi ise bir diğer şavttır ve kişinin bu şekilde yedi şavt yapması gerekir. Muhtemelen Tahâvî, ilk şavta Safâ'dan başlar ve sonuncusunu ise Merve'de tamamlar, demek istemiştir. Nitekim İmam Muhammed'in *Menâsik* kitabında da konu bu şekilde zikredilmiştir.⁵⁵

Cessâs'ın konuyu anlatım şekliinden Tahâvî'nin verdiği bilgide bir hatanın bulunmadığı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen Cessâs'ın Tahâvî'ye hata nispet etmesi Tahâvî'nin konuyu yanlış ifade etmesinden kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Tahâvî, Hanefî mezhep imamlarının görüşlerini özetleyen ilk muhtasar fıkıh kitabını yazarak Hanefî mezhebinin görüşlerinin sonraki dönemlere aktarılmasında önemli rol üstlenmiştir. Cessâs da bu kitabı şerh ederek usûldeki konumuna benzer şekilde fûrû-i fikhin nakledilmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte Tahâvî ile Cessâs Hanefî mezhep imamlarına nispet edilen bazı görüşlerde ihtilaf etmişlerdir. Cessâs Tahâvî'nin mezhep imamlarından yaptığı bazı nakillerin doğru olmadığını (ليس بسديد), yanlış (غلط) ya da anlamsız (لا معنى) olduğunu ifade etmiştir.

Cessâs, Tahâvî'yi birçok yerde hataya nispet etmekle birlikte bu araştırmada temel ibadetler noktasındaki itirazları ele alınmıştır. Bu bağlamda namazda imamın abdestinin bozulduğu yahut namazı eda edemeyecek hale geldiği zaman yerine birini geçirmesi demek olan istihlâf konusunda Cessâs Tahâvî'nin rivayetinin doğru olmadığını söylemiştir. Sonraki dönemde yazılan birçok fıkıh kitabında da Cessâs'ın -ismi geçmemekle birlikte- rivayet ettiği görüşün sahih olduğu kabul edilmiştir.

Cessâs, Tahâvî'nin ramazan hilâlinin görülmesi hususunda yapılan şahitlikle ilgili rivayet ettiği görüşün de aynı şekilde doğru olmadığını belirtmektedir. Tahâvî adil olmayan tek kişinin şahitliğinin geçerli olacağı söylemekte, Cessâs ise bunu kabul etmemektedir. Bu konuda da Cessâs'ın naklettiği görüşün sonraki dönemlerde yazılmış fıkıh kitaplarında Hanefî mezhebinin görüşü olarak yer aldığı görülmüştür.

Tahâvî'nin küçük çocuğun ihrama girmesiyle ilgili olarak söylediklerini de Cessâs doğru bulmamıştır. Zira Cessâs'ın belirttiğine göre mezhebin görüşü çocuğun ihramının sahih olmadığıdır. Aynı şekilde Cessâs, temettu' ve kırân haccında hedy kurbanı yerine oruç tutan

⁵⁴ Cessâs burada Tahâvî'nin naklettiği görüş için galat (غلط) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/528.

⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/527-528.

ve orucunu tamamlamış olan kimsenin kurban kesilebilen günler geçtikten sonra hedy kurbanını kesme imkânı bulması durumunda ne yapılacağı ile ilgili olarak Tahâvî'nin verdiği bilgiyi eleştirmektedir. Bu kişinin orucunun sahih kabul edilerek hedy kurbanı sorumluluğunun bulunmadığının belirtilmesi gerekirken, Tahâvî'nin bu kişiyi de içerecek şekilde mutlak ifadeler kullanması Cessâs'a göre doğru değildir.

Cessâs, Safâ ile Merve arasında yapılacak sa'y ile ilgili Tahâvî'nin söylediklerinin yanlış olduğunu söylemiştir. Ancak Cessâs'ın konuyu anlatım şeklinden Tahâvî'nin verdiği bilgide bir hatanın bulunmadığı düşüncesinde olduğu anlaşılmıştır. Buna rağmen Cessâs'ın Tahâvî'ye hata nispet etmesi Tahâvî'nin konuyu yanlış ifade etmesinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aydın, M. Akif. "İstihlâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Maḥmûd b. Aḥmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u'l-musnedi's-şahîhi'l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâşır. b.y.: Dâru Tavḳ en-Necât, 1422.
- Bulut, Abdurrahman. *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasarındaki Tercihleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fıkhi'l-Hanefi*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cezîrî, 'Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkh 'alâ mezâhibi'l-'erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çiğdem, Recep. "Osmanlı Mahkeme Kayıtlarına Göre Ru'yet-i Hilâl". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal History* 9 (2010), 21-36.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Haddâd, Raḍıyyüddîn Ebû Bekr b. 'Alî b. Muhammed el-. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. b.y.: el-Matba'atü'l-Ḥayriyye, 1904.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah. *el-Kâfi fî fıkhı'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Uḥeyd. Riyâd: Mektebetü Riyâdi'l-Ḥadîse, 1980.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kâdîḥân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Maḥmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ-yı Kâdîḥân*. b.y.: y.y., ts.
- Kahraman, Abdullah. "Hac ve Umre". *İslâm İbâdet Esasları*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker, 2013.

- Kahraman, Abdullah vd. *İslam İbadet Esasları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-şanâ'i fî tertîbî's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kayapınar, Hasan. *Hanefî Mezhebinde Ahad Haber Teorisi: Ali El-Kari Örneği*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Keleş, Ekrem. "Rü'yet-i Hilal Meselesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] II/2* (2002), 35-52.
- Korkmaz, Tuba Hacer. *Şerhu'l-Cessâs ale'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Qudûrî, Ebû'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aḥmed. *Muḥtaşaru'l-Qudûrî*. thk. Kamil Muhammed 'Uveyḍa. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Meydânî, 'Abdülḡanî b. Ṭâlib b. Ḥammâde el-Guneymî Ed-Dımaşķî. *el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muḥyiddin el-'Abdülḡamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. y.y.: Dâru ihyâ'i'l-kütübî'l-arabiye, ts.
- Müslim, Ebu'l Huseyn b. Haccâc. *el-Musnedi's-şahîḥi'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâķî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerḥu'l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minḡacut-ṭâlibîn ve 'umdetu'l-muttaķîn fî'l-fıķh*. thk. Kâsım Aḥmed 'Avvaḍ. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Öḡüt, Salim. "Hac". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öḡüt, Salim. "Hedy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Semerķandî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed. *Tuḡfetu'l-fuķahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Seraḡsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seraḡsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme. *Uşûlu's-Seraḡsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efḡânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şırâzî, Cemâluddîn İbrâḡim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İşḡâķ. *el-Muhezzeb fî fıķhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâ el-Mısrî. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buḡyeti Düreri'l-hükkâm (Düreri'l-hükkâm içinde)*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâ el-Mısrî. *Merâķi'l-felâḡ Şerḡu Metnu Nûri'l-İzaḡ*. b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Ṭaḡâvî, Ebû Ca'fer. *Mukâyeseli Hanefî Fıķhi*. çev. Soner Duman. İstanbul: Beka Yayınları, 2013.
- Ṭaḡâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed. *Muḥtaşaru't-Ṭaḡâvî*. thk. Ebu'l-Vefâ Efgânî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1951.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sunen*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Toksarı, Ali. "Rü'yet-i Hilâlin Şahitlik Açısından Tahlili". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 309-318.
- Yücel, İrfan. "Hac ve Umre". *İlmihal*. 511-571. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Zeylâ'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyñnü'l-hakâik şerḡu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Extended Abstract

Jaşşāş Objections to Ṭaḥāwī in the Context of *Sharḥ Muḥtaşar al-Ṭaḥāwī*

Ṭaḥāwī is the author of the first concise fiqh book that summarizes the views of Ḥanafī school imāms. In this book, he reported the views of Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf and Muḥammad *Shaybānī* and was described as the person who knew the views of the predecessor in this regard. Jaşşāş also commented on Ṭaḥāwī's related book and he stated that Ṭaḥāwī was a reliable scholar in conveying the views of Ḥanafī imāms in his book. However, Jaşşāş objects to some of the views attributed to Ḥanafī imāms by Ṭaḥāwī and expresses that he was wrong by expressing that they are not true, meaningless and wrong. It is noteworthy that there are differences in the views attributed to the imāms of the sect in the works of two scholars who played a very important role in the transfer of the *usūl* and *furū'* views of the sect to the next periods within the Ḥanafī sect. At the same time, the question of which of these views are included in fiqh books written in later periods is also of particular importance. In this study, in the context of the work of *Sharḥ Muḥtaşar al-Ṭaḥāwī*, the objections made by Jaşşāş to Ṭaḥāwī about the basic *'ibādāt* will be evaluated and it will be tried to determine which views are included in the fiqh books in the following periods. Although Jaşşāş attributes Ṭaḥāwī to mistakes in many places, his objections at the point of basic *'ibādāt* are discussed in this study. In this context, he said that the narration of Jaşşāş Ṭaḥāwī was not correct, which means that the imām should replace someone when his ablution is broken or he cannot perform the prayer. In many fiqh books written in the following period, it was accepted that the opinion of Jaşşāş -though not mentioned- was valid. Jaşşāş states that the opinion of Ṭaḥāwī about the witnessing of the *ramaḍān hilāl* is also not correct. Ṭaḥāwī says that the testimony of the only unfair person will be valid, but Jaşşāş does not accept it. It has been seen that the opinion conveyed by Jaşşāş on this issue is included in the fiqh books written in the following periods as the view of the Ḥanafī school. Jaşşāş did not find true what Ṭaḥāwī said about the young child's entry into *iḥrām*. For, according to what Jaşşāş states, the view of the sect is that the child's *iḥrām* is not valid. Likewise, Jaşşāş criticizes the information given by Ṭaḥāwī about what to do if a person who fasts and completes his fasting instead of the *hedy* sacrifice in *tamattu'* and *ķirān* pilgrimage after the days that can be sacrificed. While it should be stated that the fast of this person is accepted as valid and that he does not have the responsibility of the sacrifice of the *hady*, it is not correct according to Jaşşāş that Ṭaḥāwī uses absolute expressions to include this person. Jaşşāş said that what Ṭaḥāwī said about the *sa'y* to be made between *al-Şafā* and *al-Marwa* was wrong. However, it was understood from the way that Jaşşāş explained the subject that he thought that there was no error in the information given by Ṭaḥāwī. Despite this, Jaşşāş's attribution of error to Ṭaḥāwī is due to Ṭaḥāwī's misrepresentation of the issue.

Keywords: Islamic Law, Jaşşāş, Ṭaḥāwī, *Sharḥ Muḥtaşar al-Ṭaḥāwī*, Objection

Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler ve Tahlili

The Narrations that Stating the Prayer Performed in Congregation is more Virtuous than the Prayer Performed Alone and their Analysis

Veli ABA

ORCID: 0000-0003-4558-038X

Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi; vaba75@hotmail.com

Feyzullah ZEREY

ORCID: 0000-0002-3807-9258

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi; feyzzer@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 21.10.2020 Düzeltme/Revised: 07.12.2020 Kabul/Accepted: 17.07.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Aba, V; Zerey F. (2020). Cemaatle Kılınan Namazın Tek Başına Kılınan
Namazdan Üstün Olduğuna Dair Rivayetler Ve Tahlili, Antakiyat, 3 (2), 210-230

Öz:

Hz. Peygamber cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan; bazı rivayetlerde 25, bazılarında 27, diğer bazılarında da 20 küsur derece daha faziletli olduğunu söyleyerek Müslümanları cemaatle namaz kılmaya teşvik etmiştir. İbadetlere verilecek ecir ve sevabın takdiri Allah Teâlâ'ya aittir. Hz. Peygamberin bu hadislerle ne kast ettiğini tam olarak bilmek mümkün olmakla beraber hikmetlerini kavramaya çalışan âlimler çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Âdâb ve erkânının tam yerine getirildiği namaz ile bunlara dikkat etmeden kılınan namaz arasında derece ve fazilet farkı olması çok doğaldır. Hadis ile ilgili ortak mana korunmakla birlikte verilecek sevabın 25, 27 veya 20 küsur derece olduğu konusunda farklı rivayetler olduğu için hangisinin tercih edileceği konusunda ihtilaf vardır. Rivayetlerin genelinde 25 rakamı geçtiğinden dolayı çoğu âlim 25 rakamından bahseden hadisi tercih etmişlerdir. Ancak Abdullah b. Ömer'in râvileri de hafız ve sika olduğu düşüncesiyle rivayet 27 rakamını tercih edenler de olmuştur. Cemaatle namaz kılmayı sadece sevap boyutu olarak değerlendirmek, manasını sınırlandırmak demektir. Namaz bir ibadettir ve ibadet sadece Allah Teâlâ için yapılır, mükâfatı yalnızca O'ndan beklenir. Konuyla ilgili olarak Kütüb-i Tis'a'da tespit edilen 47 hadiste cemaatle kılınan namazın faziletinin 25, 27, ve 20 küsur derece olduğu vurgulanmıştır. Hadislerdeki derece farklılığına; namaz kılan kimsenin ihlâsı, samimiyeti, duyduğu huzur ve huşû, namazın âdâbına riayet, uzak mesafe kat

ederek camiye gelmesi, kendini namaza vermesi, mescitte oturup namazı beklemesi, cemaatin çokluğu, cemaate katılanların üstünlüğü, namaz kılınan yerin daha kutsal oluşu gibi nedenlerden sebep olabilir. Bu sayılanlar ve sayamadığımız ameller cemaatle kılınan namazın faziletinin nasıl arttığını göstermektedir. Derece farklılığı, namaz kılanların ve namazın değişikliğiyle de değişir. Namaz kılanların bazılarında yirmi beş derece, diğer bir kısmında yirmi yedi derece verilebilir. Yatsı ve ikindi namazlarının ve özellikle sabah namazının faziletinin 27 derece olduğu, diğer namazların faziletinin ise 25 derece olduğunu düşünen âlimler de olmuştur. Bazı rivayetlerde “cemaatle kılınan namaz...” ifadesinin mutlak olması, söz konusu sevabın kadın erkek herkesi kapsadığına bir işaret sayılabilir. Buna göre namazını cemaatle kılan erkek ya da kadın herkesin yirmi beş veya yirmi yedi derece fazla sevap alabileceği söylenebilir. Cemaatle kılınan namazın derece farkları ayın zamanda tek başına kılınan namazın da bir derecesinin olduğunu gösterir. Cemaat farz-ı ayn olsaydı yalnız kılınan namazın hiçbir fazileti hatta caiz olmaması icap ederdi. Hz. Peygamberin Müslümanları cemaatle namaz kılmaya teşvik etmesinin arka planında gerek ferdi gerekse de toplumsal faydalarının olduğu bir gerçektir. Bu makalede konuyla ilgili rivâyetler bir bütün halinde ele alınmakta ve cemaatle namazın önemi ortaya konulmaktadır. Bu makalede konuyla ilgili rivâyetler bir bütün halinde ele alınmakta ve cemaatle namazın önemi ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbadet, Namaz, Cemaatle Namaz, Fazilet.

GİRİŞ

Cemaatle namaz kılmanın tek başına namaz kılmaktan daha faziletli olduğunu ifade eden hadislerin tespitinde öncelikli olarak *Kütüb-i Tis'a*'dan, daha sonra da diğer hadis kaynaklarından faydalanılmıştır. Bu konu hakkında *Kütüb-i Tis'a*'da 47 rivayet tespit edilmiş olup üç ayrı kategoride incelenmiştir. 1. Cemaat ile kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetler, 2. Cemaat ile kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetler, 3. Cemaat ile kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetler. Âlimler bu hadisleri yorumlamak zorunda kalmış, verilecek ecrin nasıl olacağı konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda rivayet edilen hadislerin bazılarında farklı ipuçları verilmiştir.

Bir hadisin sıhhati aynı zamanda senet ve metnin sıhhati anlamına gelmektedir. Ele alınan hadislerde genelde hadisin sıhhatine engel olabilecek metin problemi olduğu durumlarda yeri geldikçe bahsedeceğiz. Senetle ilgili olarak da sadece hadisin sıhhatine engel teşkil edebilecek senedin genel yapısı ve zayıf râviler hakkında bilgi verip senet tenkidi yapacağız. Araştırmamızda çok fazla sayıda hadis ele alınacağından hadislerin senetlerinde geçen bütün sika râvileri tek tek burada zikretmek hem konumuza muvafık bir tetkik olmayacak hem de araştırmamızın hacmini aşacaktır. Bu yüzden ele alınan konuda verilen bir hadisin sıhhat durumları yukarıda zikredilen hususlar göz önünde tutularak ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmada konuyla ilgili *Kütüb-i Tis'a* kaynaklarının tamamı incelenmiştir. Makale hacmini kısa tutmak için sadece Buhârî'nin bir rivayeti verilmiş olup diğer rivayet kaynakları dipnot olarak verilmiştir.

CEMAAT İLE NAMAZ KILMANIN YİRMİ BEŞ DERECE DAHA FAZİLETLİ OLDUĞUNU İFADE EDEN HADİSLER

Bu bölümde cemaatle kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğunu belirten hadisler üzerinde durulacaktır. Zikredilecek hadisler Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبَابٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَذِّ بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً)

Buhârî < Abdullah b. Yusuf < Leys < İbnül Hadi < Abdullah b. Habbab < Ebû Saîd el-Hudrî isnâdıyla gelen bir rivayette Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Cemaatle kılınan namaz, yalnız kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletli olur.”¹

SENED TETKİKİ

Cemaatle namaz kılmanın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin ravileri hakkında yapılan cerh, ta’dil ve sened tetkiki sonucuna göre: Raviler genel olarak “sika”dır. Bununla beraber bazı ravileri hakkında farklı değerlendirmeler de yapılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ebu Muaviye Muhammed b. Hazm ed-Darâfî hakkında şöyle demiştir, “Ebu Muaviye, A’meş’ten rivayetleri sağlamdır, onun dışında muzdariptir, güzel bir şekilde hıfzetmemektedir”² Ahmed b. Ebi Tahir kendisi için “müdellestir” demiştir.³ Ravilerden Abdullah b. Muhammed hakkında Yahyâ b. Maîn’in “lâ be’sa bih” ifadesini kullanmasına rağmen hakkında olumlu bir kanaate sahip olmadığı belirtilmiştir. Buna karşılık Hatîb el-Bağdâdî kendisinden “sağlam bir hadis hâfızı” diye söz etmiştir.⁴ Tirmizî bu bölümde verdiği hadis hakkında; “ Bu hadis hasen sahihtir.” demiştir.⁵

¹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, nşr. M.Z. b. Nâsır, (Dimeşk: Dâru Tavku’n-Necât, 2001), “Ezân”, 30 (646), Salât, 87 (477), Ezân, 30 (650), Ezân, 31 (647), Tefsir, 65 (4764); Müslim, Mesâcid, 43 (1505). Müslim, *es-Sahih*, thk. M. F. Abdülbâkî, (İstanbul: Dâru Sahnun, 1992), Mesâcid, 43 (1504, 1507-8); Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahih Sünenü’t-Tirmizî*, (Daru İhyau’t-Terasi’l Arabî, Beyrut. 2000), Salât, 49 (216); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Ş. el-Arnaûd – K. Karabellî, (Dimeşk: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), “Salât”, 49 (559), Salât, 49 (560); İbn Mâce, *es-Sünen*, (Dâru İhyâ-i Kütübi’l-Arabiyye, Mısır: 1952), mesâcid, 16 (836-7, 839); Nesâî, *es-Sünen*, thk. A. Şemseddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), Salât, 21 (490), İmame, 42 (846), İmame, 42 (847); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk. M. F. Abdülbâkî, (Beyrut: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1985), Cemaat, 1(344); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ş. el-Arnaûd. (Kahire: Müessesetü’l-Kurtuba, 1995), Müsned, 1 (3623), Müsned, 7 (4158-9), Müsned, 2 (10155); 2 (10158), Müsned, 2 (10511, 2501), Müsned, 3 (11538); 18 (11521). Müsned, 2 (10753); 16 (10742), Müsned, 3 (11546); 18 (11529), Müsned, 15 (9860)

² Ahmed b. Hanbel, *Er-Rical*, 726 (2664).

³ Burhaneddin Halebi, *et-Tebyin li Esmail Müdelles*, 1438.

⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. 19, S. 462, İstanbul, 1999.

⁵ Tirmizî, Salât, 49 (216).

Hadisler hakkında yapılan genel sıhhat değerlendirmesi hususunda sahih olduklarını söylemek mümkündür.

CEMAAT İLE NAMAZ KILMANIN YİRMİ YEDİ DERECE DAHA FAZİLETLİ OLDUĞUNU İFADE EDEN HADİSLER

Bu bölümde cemaatle kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğunu belirten hadisler üzerinde durulacaktır. Zikredilecek hadisler Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Dârimî başta olmak üzere birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفِدِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً)

Buhârî< Abdullah b. Yusuf < Mâlik < Nâfi' < Abdullah b. Ömer isnâdıyla gelen bir rivayette Resûlullah şöyle buyurmuştur:

“Cemaatle kılınan namaz, yalnız kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir”¹⁰

SENED TETKİKİ

Cemaatle namaz kılmanın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin ravileri hakkında yapılan cerh, ta'dil ve sened tetkiki sonucuna göre: Raviler genel olarak “sika”dır. Bununla beraber bazı ravileri hakkında farklı değerlendirmeler de yapılmıştır. Tirmizî burada verdiği hadis hakkında “İbn Ömer hadisi hasen sahihtir. Bu konudaki rivâyetlerin çoğu ‘yirmi beş’ kat derken sadece İbn Ömer rivâyetinde ‘yirmi yedi’ kat denmektedir.” demiştir.¹¹ Ahmed b. Hanbel’in ravilerinden Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd el-Medenî hakkında Nesâî onun “zayıf” olduğunu söylemiştir.¹² İbn Mehdi kendisinden hadis rivayet etmiyordu.¹³ Yahya b. Main onu “zayıf” olarak tanıtmıştır.¹⁴ Şuayb Arnâut, Ahmed b. Hanbel’in bu konu ile ilgili rivayet ettiği hadislerin genel olarak isnadlarının sahih ve râvilerinin sika olduğunu söylemiştir.¹⁵

¹⁰ Buhârî, “Ezân”, 30 (648), Ezân, 31 (652); Müslim, mesâcid, 43 (1509); Tirmizî, salât, 49 (215); İbn Mâce, mesâcid, 16 (838); Nesâî, imame, 42 (845); Muvatta’, Cemaa, 1 (343); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 9 (5332), 10 (5779), 10 (5921), 2 (8331); 14 (8349), 15 (9860); Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin S. Esed, (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 2000), Salât, 56 (1324).

¹¹ Tirmizî, “Salât”, 49 (215).

¹² Nesâî, ed-Duâfâ vel Metrukîn, 915.

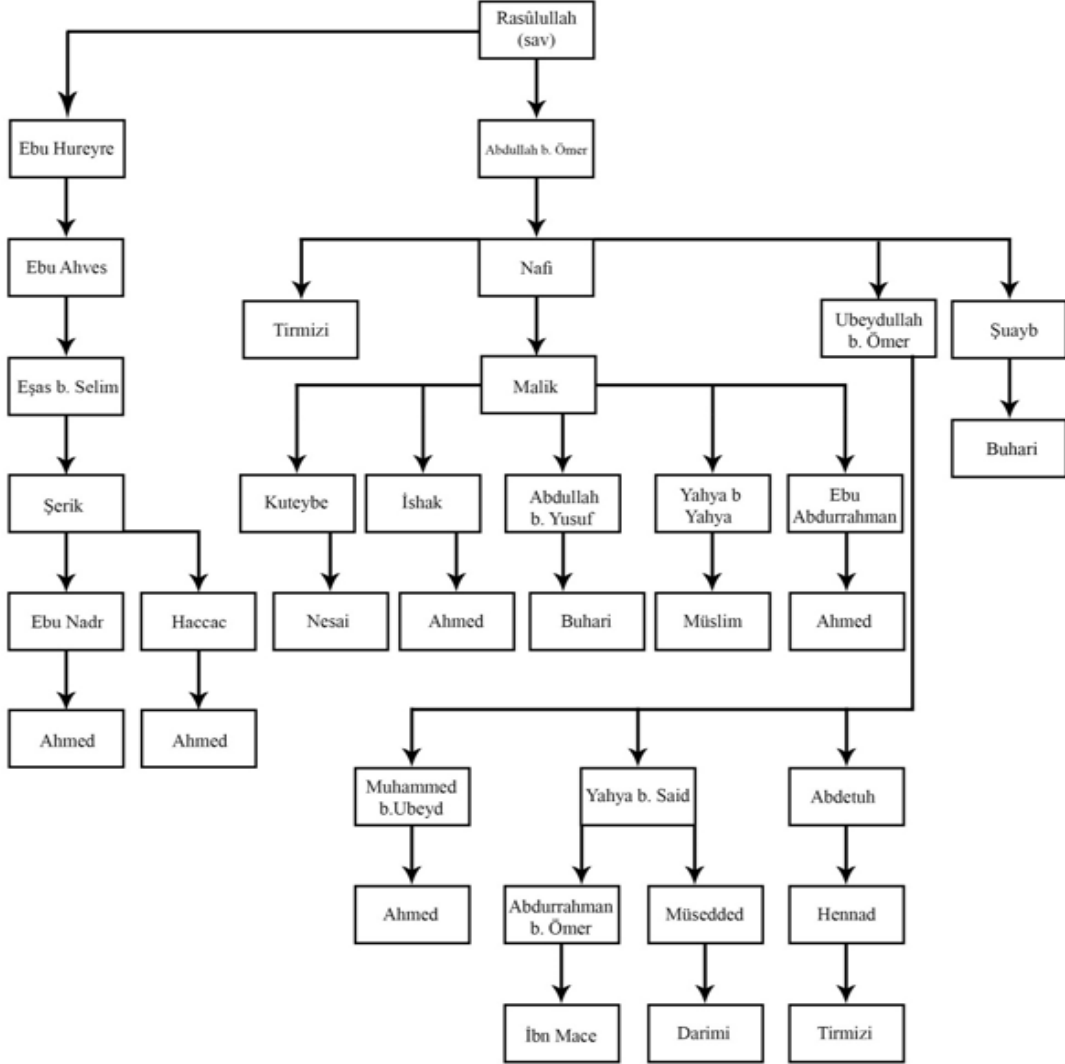
¹³ İbn Hibban, el-Mecruhîn, 965.

¹⁴ İbn Hibban, el-Mecruhîn, 965.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnâud. (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1995), 10 (5921), 2 (8331), 14 (8349), 15 (9860).

Hadisler hakkında yapılan genel sıhhat değeriendirilmesi hususunda sahih olduklarını söylemek mümkündür.

Hadislerin insâd şeması aşağıda verilmiştir.



Şekil 2: Cemaatle Kılınan Namaz Yalnız Başına Kılınan Namazdan Yirmi Yedi Derece Daha Faziletlidir Hadislerinin İsnâd Şeması

CEMAAT İLE NAMAZ KILMANIN YİRMİ KÜSUR DERECE DAHA FAZİLETLİ OLDUĞUNU İFADE EDEN HADİSLER

Bu bölümde cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğunu belirten hadisler üzerinde durulacaktır. Zikredilecek hadisler Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve Dârimî başta olmak üzere birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (صَلَاةٌ أَحَدِكُمْ فِي جَمَاعَةٍ تَزِيدُ عَلَى صَلَاتِهِ فِي سَوْقِهِ وَبَيْتِهِ بِضْعًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً، وَذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ التَّوَضُّؤَ، ثُمَّ أَتَى الْمَسْجِدَ، لَا يُرِيدُ إِلَّا الصَّلَاةَ، لَا يَنْهَرُهُ إِلَّا الصَّلَاةَ، لَمْ يَخْطُ خَطْوَةً إِلَّا رَفَعَ بِهَا دَرَجَةً، أَوْ حُطَّتْ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ، وَالْمَلَائِكَةُ تُصَلِّي عَلَى أَحَدِكُمْ مَا دَامَ فِي مُصَلَاةِ الَّذِي يُصَلِّي فِيهِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ، مَا لَمْ يُحَدِّثْ فِيهِ، مَا لَمْ يُؤَدِّ فِيهِ) وَقَالَ (أَحَدِكُمْ فِي صَلَاةٍ مَا كَانَتْ الصَّلَاةُ تَحْسِبُهُ)

Buhârî < Kuteybe < Cerir < A'meş < Ebû Salih < Ebû Hüreyre isnâdıyla gelen bir rivayette Resûlullah şöyle buyurmuştur:

“Sizden birinin câmide cemaatle kıldığı namaz, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmi küsur derece daha sevaptır. Şöyle ki bir kişi güzelce abdest alır, sonra başka hiçbir maksatla değil, sadece namaz kılmak üzere câmiye gelirse, câmiye girinceye kadar attığı her adım sebebiyle bir derece yükseltilir ve bir günahı bağışlanır. Câmiye girince de namaz kılmak için orada durduğu sürece, tıpkı namaz kılıyormuş gibi sevap kazanır. Biriniz namaz kıldığı yerden ayrılmadığı, kimseye eziyet etmediği ve abdestini bozmadığı müddetçe melekler: Allah'ım! Onu bağışla! Allah'ım! Ona merhamet et! diye ona dua ederler.”¹⁶

SENED TETKİKİ

Cemaatle namaz kılmanın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin ravileri hakkında yapılan cerh, ta'dil ve sened tetkiki sonucuna göre: Raviler genel olarak “sika”dır. Bununla beraber bazı ravileri hakkında farklı değerlendirmeler de yapılmıştır. Nesâî; “Yahya bin Maîn ve Zührî 'Kişinin cemaatle kıldığı namaz tek başına kıldığı namazdan yirmi dört veya yirmi beş derece daha fazladır.' hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir.” demiştir.¹⁷ Şuayb Arnâut, Ahmed b. Hanbel'in bu konu ile ilgili rivayet ettiği hadislerin genel olarak isnadlarının sahih ve râvilerinin sika olduğunu söylemiştir.¹⁸

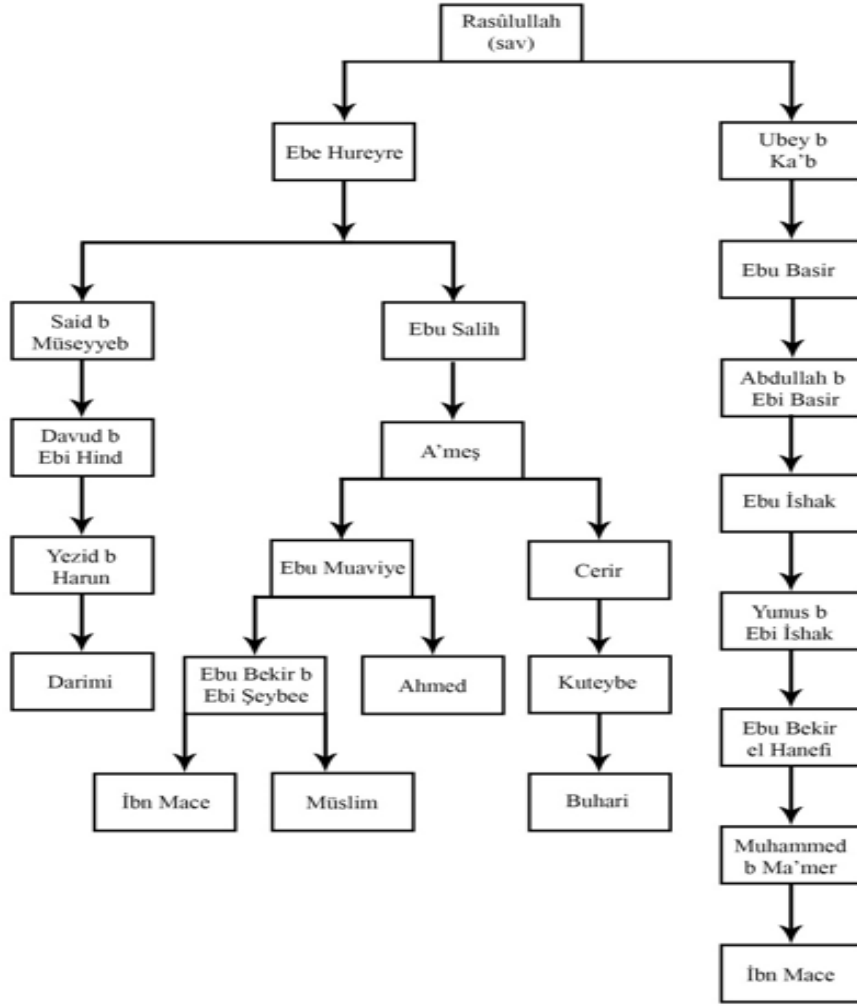
Hadisler hakkında yapılan genel sıhhat değerlendirmesi hususunda sahih olduklarını söylemek mümkündür.

Hadislerin insâd şeması aşağıda verilmiştir.

¹⁶ Buhârî, “Büyü”, 49 (2160); Müslim, “Mesâcid”, 50 (1538); İbn Mâce, “Mesâcid”, 16 (835), “Mesâcid”, 16 (839); Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 2 (5424); 12 (7424); Dârimî, “Salât”, 56 (1323).

¹⁷ İbn Mâce, “Mesâcid”, 16 (839).

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâud. (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1995). 2 (5424); 12 (7424).



Şekil 3: Cemaatle Kılınan Namaz Yalnız Başına Kılınan Namazdan Yirmi Kûsur Derece Daha Faziletlidir Hadislerinin İsnâd Şeması

HADİSLER HAKKINDA GENEL DEĞERLENDİRME

Araştırmanın buraya kadar olan kısmında konuyla ilgili rivâyetler farklı senet ve metinler çerçevesinde verilmeye çalışıldı. Hadislerin ravileri hakkında yapılan cerh, ta'dil ve sened tetkiki sonucuna göre: Raviler genel olarak "sika" oldukları ve isnadlarının "sahih" olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın hacmini aşacağı düşüncesiyle sadece *Kütüb-i Tis'a*'da yer alan rivayetler incelenmiş olup gerekli görüldüğünde bunlar dışındaki rivayetlere de değinilecektir.

HADİSLERİN YER ALDIĞI KAYNAKLAR

Araştırmamıza konu olan bu hadislerin kaynaklarının musannifleri şunlardır: Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Tirmîzî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), İbn Mâce (273/887), Nesâî (ö. 303/915), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dârimî (ö. 255/869). Bu *Kütüb-i Tis'a* dışında ayrıca şu

muhaddisler tarafından da rivayet edilmiştir; Şafîî (ö. 204/820). Beğavi (ö. 286/899), Ebû Ya'lâ El-Mevsilî (ö. 307/919), İbn Carud (ö. 307/920), İbn Huzeyme (ö. 311/924), Ebû Avâne (ö. 316/929), Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hibban (ö. 354/965), Taberani (ö. 360/971), İbn Şahin (ö. 385/996), Ebû Nuaym (ö. 430/1038), Beyhaki (ö. 458/1066).

Konuyla ilgili olarak *Kütüb-i Tis'a*'da tespit edilen 47 hadisi üç kategoride ele almak mümkündür:

Cemaat ile kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler şu sahabeler tarafından nakledilmiştir: Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ubey b. Ka'b (ö. 33/654), Ebû Hüreyre (ö.57/669), Hz. Aişe (ö. 58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94).

Cemaat ile kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler şu sahabeler tarafından nakledilmiştir: Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693).

Cemaat ile kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler şu sahabeler tarafından nakledilmiştir: Ubey b. Ka'b ve Ebû Hüreyre.

İlgili rivayetlerin yer aldığı kaynaklar ve sayıları ise şöyledir: Cemaatle kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler; Buhârî'nin *Sahîh*'inde beş; Müslim'in *Sahîh*'inde dört; Tirmîzî'nin *Sünen*'inde bir; Ebû Davûd'un *Sünen*'inde iki; İbn Mâce'nin *Sünen*'inde iki; Nesâî'nin *Sünen*'inde üç; Mâlik'in *Muvatta*'ında bir; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde dokuz defa geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler; Buhârî *Sahîh*'inde iki; Müslim *Sahîh*'inde bir; Tirmîzî *Sünen*'inde iki; İbn Mâce *Sünen*'inde bir; Nesâî *Sünen*'inde bir; Mâlik *Muvatta*'ında iki; Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde beş; Dârimî *Sünen*'inde bir defa geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisler; Buhârî *Sahîh*'inde bir; Müslim *Sahîh*'inde bir; İbn Mâce *Sünen*'inde iki; Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde iki; Dârimî *Sünen*'inde bir defa geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisleri nakleden sahabe, muhaddis ve rivayet sayıları şunlardır: Abdullah b. Mes'ûd'dan; Ahmed b. Hanbel üç rivayet, Ebû Hüreyre'den; Buhârî ve Müslim dört, Tirmîzî bir, İbn Mâce bir, Nesâî iki, Mâlik bir, Ahmed b. Hanbel üç rivayet, Hz. Aişe'den; Nesâî bir rivayet, Ebû Saîd el-Hudrî'den; Buhârî ve Ebû Dâvûd bir, Ahmed b. Hanbel iki rivayet. Ubey b. Ka'b'dan; İbn Mâce bir rivayet.

Cemaatle kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisleri nakleden sahabe, muhaddis ve rivayet sayıları şunlardır: Ebû Hüreyre'den; Ahmed b.

Hanbel iki rivayet, Abdullah b. Ömer'den; Buhârî iki, Müslim, Tirmîzî, İbn Mâce, Nesâî ve Mâlik bir, Ahmed b. Hanbel üç rivayet.

Cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisleri nakleden sahabe, muhaddis ve rivayet sayıları şunlardır: Ebû Hüreyre'den Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve Dârimî bir rivayet, Ubey b. Ka'b'dan sadece İbn Mâce rivayet etmiştir.

Cemaatle kılınan namazın 24 veya 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadisi Ubey b. Ka'b'dan İbn Mâce, Ebu Hüreyre'den Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir.

METİN TETKİKİ

Yukarıda da işaret edildiği gibi hadis kaynaklarında cemaatle kılınan namazın yalnız kılınan namazdan daha faziletli olduğunu ifade eden çok sayıda rivayet vardır. Bu hadislerde cemaat ile kılınan namaza verilecek faziletin dereceleri hususunda farklılıklar vardır. Rivayetlerin bazılarında cemaatle kılınan namaz; yalnız kılınan namazdan yirmi beş derece, bazılarında yirmi yedi derece, bazılarında ise yirmi küsur derece faziletli olduğu beyan edilmiştir.

Rivayetlerde geçen rakamlardan hangisinin tercih edileceği konusunda ihtilaf vardır. Sahîh hadisleri içeren kaynaklar incelendiğinde cemaatle namazın fazileti ile ilgili rivayetlerin genelinde 25 rakamı geçmektedir. Abdullah b. Ömer'in rivayetinde 27 rakamı geçmektedir. Bu rivayetin râvileri tamamıyla hafız ve sika râvilerdir. Bazı rivayetlerde 20 küsur şeklinde geçmektedir.¹⁹ İbn Mâce'nin bir rivayetinde ise 24 veya 25 derece diye geçmektedir.²⁰

Bu konuda Tirmîzî şöyle demiştir; "25 diyenlerin rivayeti daha geneldir, ancak İbn Ömer 27 demiştir."²¹

İbadetlere verilecek ecir ve sevabın takdiri Allah Teâlâ'ya aittir. Hz. Peygamberin bu hadislerle ne kast ettiğini tam olarak bilmek mümkün değildir, ancak bunun hikmetlerini kavramaya çalışan âlimler çeşitli neticeler çıkarmışlardır.

İnsanın bu rakamların manasını ve tafsilatını idrak edemeyeceğini dile getiren Bedreddin Aynî şöyle demiştir, "Resûlullah bu işte çeşitli faydaların olacağını keşfetmiştir. Bu faydaların bazıları şunlardır; meleklerin safları gibi müminlerin

¹⁹ Buhârî, Büyû', 34 (2160); Müslim, Mesâcid, 50 (1538); İbn Mâce, Mesâcid, 16 (786); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2 (5424), 12 (7430); Dârimî, Salât, 56 (1323).

²⁰ İbn Mâce, Mesâcid, 16 (790).

²¹ Tirmîzî, Sünen, 5: 212.

toplanıp saf tutmaları, imama uymaları, İslam'ın şiarlarından birisini göstermeleri gibi.”²²

Bu gibi konular nübüvvet ilminden olduğu için insanlar akıllarıyla bunu kavramaları mümkün olmayabilir. İhtimalkidir ki cemaatle kılınan namazın faydaları Resûlullah (s.a.v.)'a bir defasında keşf olunurken Ebû Hüreyre'ye, ikinci bir defa kendisine keşf olunurken de İbn Ömer'e söylemiştir. Bize düşen burada durmak ve işin hakikatini bize söylendiği şekliyle inanıp kabul etmektir.²³

Cemaatle kılınan namazın 27 derece faziletli olduğu namazlar; sabah ve yatsı namazları veya sabah veya ikindi namazları olması ve diğer namazların ise 25 derece faziletli olduğu düşünülen ihtimallerden biridir.²⁴ Mümkündür ki 27 derece sabah ve yatsı namazları için, 25 derece de diğer namazlar için olabilir. Gece ve gündüz melekleri sabah ve ikindi namazlarında bir araya geldikleri için bu iki vaktin fazileti diğer vakitlerden daha fazla olur.²⁵ Yatsı ve sabah namazlarının faziletinin ne kadar çok olduğunu belirten Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur, “Yatsı namazını cemaatle kılan kimse, gece yarısına kadar namaz kılmış gibidir. Sabah namazını cemaatle kılan kimse ise bütün gece namaz kılmış gibidir”²⁶

Siraceddin el-Belkînî, cemaatin meydana gelmesi için üç kişinin olması gerektiğini bildirerek cemaate katılan her bir kişiye bir hasene yazıldığını ve her bir hasenenin on katıyla sevap kazandırdığını söyleyerek cemaatle kılınan namazın faziletinin 30 derece olduğu, Hz. Peygamber tarafından daraltılarak 27 (veya 25) derece olarak söylendiğini ama kazanılacak sevabın 30 derece olduğunu dile getirmiştir.²⁷

Bu hadislerdeki derece farklılığına; namaz kılan kimsenin ihlâsının, samimiyetinin, duyduğu huzur ve huşûun, uzak mesafe kat ederek camiye gelmesinin, kendini namaza vermesinin, zevk alarak namaz kılmasının tesiri olduğu muhakkaktır. Bunun yanı sıra az sayıdaki cemaatle çok sayıdaki cemaatin kıldıkları namazların dereceleri de eşit olmadığı söylenmiştir. Elbette namazın bütün âdâb ve erkânının yerine getirildiği namaz ile bunlara dikkat etmeden kılınan namaz arasında derece ve fazilet farkı olması çok doğaldır.

²² Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000), 4 (259)

²³ el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1996), 3 (318).

²⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 2 (272); Zurkânî, *Şerhu'l-Zerkânî alâ Muvatta' İmam Mâlik*, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2003), 458.

²⁵ Buhârî, “Mevâkît”, 17 (554).

²⁶ Müslim, “Mesâcid”, 47 (1523)

²⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 198.

İbn Receb, cemaat ile kılınan namazın fazileti konusunda şöyle demiştir; “Yukarıdaki hadiste²⁸ cemaatle namaz kılmanın nasıl daha faziletli olduğu hakkında bazı sebepler sıralanmıştır; abdestli bir şekilde mescide yürüme, kamet getirilene kadar namazı bekleme, mescitte oturup bekleme işte bunlar ne evde ne de çarşıda kılınan namazlarda bulunmaz. Çarşıda kıldığı namazdan kasıt tek başına kıldığı namazdır. Yoksa çarşıda bir mescitte namaz kılsa söz konusu olan sevapları yine kazanacaktır. Tarihte yapılmış büyük mescitler fazilet itibariyle daha fazladır. Eğer namaz kıldığı mescid büyükse ve cemaati fazlaysa oraya doğru atılan adımların sevabı da daha fazla olacaktır. Mâlik dışında âlimlerin görüşü budur.”²⁹

Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadiste; “Eğer insanlar ezan okumada ve ilk safta bulunmadaki fazileti bilselerdi ve kura çekmekten başka da çareleri kalmasaydı kura çekerlerdi” buyrulmaktadır. Bu hadise göre cemaatle namaz kılan kişi iki derece daha kazanmış olur. Diğer bir rivayette; “Namaza erken gelmenin faziletini bilselerdi yarışarak gelirlerdi.”³⁰ denilmiştir. Cemaatle namaz kılmak için mescide erkenden gitmek de bir derece kazandırır. “Yatsı ve sabah namazında olan (sevabı) bilselerdi sürünerek de olsa gelirlerdi.”³¹ , “Gece melekleri ile gündüz melekleri de sabah namazında toplanırlar.”³² Sabah namazında gece melekleri ile gündüz melekleri bir araya geldiğini vurgulayarak o zamanda mescitte cemaatle namaz kılmanın bir fazileti daha ortaya çıkar. Yüce Allah İsrâ Suresinde “Şüphesiz sabah namazı şahitlidir.”³³ diyerek sabah namazının önemini vurgulamaktadır. Bu sayılanlar ve sayamadığımız ameller cemaatle kılınan namazın faziletinin nasıl arttığını göstermektedir.

Cemaatle namaz kılmanın hem ferdi hem de toplumsal faydaları olduğu gibi dünyevî ve uhrevî hayırlara da vesile olur. Hz. Peygamber’in cemaat üzerinde o kadar ısrar etmesini yalnızca 25/27 derece vb. gibi rakamlarla ifade edilmiş sevap almaya yönelik bir tavsiye olarak algılamak yanlıştır. Öncelikle belirtmek gerekirse gerek Kur’ân’ı Kerîm gerekse hadislerde geçen sayılarla ilgili bazı ifadeler kimi zaman gerçek anlama işaret ederken kimi zaman bir hakikati anlatmaya matuf mübalağalı ifadeler olarak değerlendirilmektedir.³⁴

Bu hadislerden hareketle cemaatle namaz kılmanın sevabının sadece ahirete yönelik olacağı düşünülmemelidir. Hz. Peygamberin Müslümanları cemaatle namaz

²⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 47 (559).

²⁹ İbn Receb, *Fethu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 3 (318).

³⁰ Mâlik, “Cemaa”, 6; Buhârî, “Ezân”, 9 (618), 32 (657), 73 (727); Müslim, “Salât”, 28 (1009).

³¹ Mâlik, “Cemaa”, 6; Buhârî, “Ezân”, 9 (618), 32 (657), 73 (727); Müslim, “Salât”, 28 (1009).

³² Müslim, “Mesâcid”, 38 (1464).

³³ İsrâ, 17/78.

³⁴ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Murat Arslan, “Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi” AÜSBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006; M. Selim Arık, “Hadislerdeki ‘Kırk’ Sayılarına Genel Bakış”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 1:1 (Aralık 2104), ss. 136-181.

kılmaya teşvik etmesinin arka planında hem ibadet hayatında hem sosyal hayatta gerek ferdi gerekse de toplumsal faydalarının olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte cemaatle namaz kılmayı sadece sevap almaya indirgemek bu konularda nakledilen hadislerin manasını sınırlandırmak demektir.

Cemaat ile namaza teşvikin muhatabı, sadece erkekler midir yoksa kadınlar da muhatap mıdır konusunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. İbn Receb, “Bir kimsenin cemaatle birlikte kıldığı namaz, evinde ve çarşıda yalnızca kıldığı namazın üzerine yirmi beş misli katlanır”³⁵ hadisinin yorumunda şöyle demiştir, “Bu ve benzer hadislerde (الرَّجُل) “adam” kelimesinin geçmesi, kadınların cemaatle kıldıkları namazın daha fazileti olmadığına delalet etmektedir. Kadınların evinde kıldıkları namaz kendileri için daha faziletli ve daha hayırlıdır.”³⁶ Bazı âlimlere göre ise burada “adam” kelimesi kadınların cemaatle kıldıkları namazdan sevap alamayacakları anlamına gelmez. Nitekim bu hadisi yorumlayan şârihler de söz konusu hadisten kadınların cemaatle namaz sevabı almayacakları gibi bir anlam çıkarmamışlardır.³⁷ Bazı rivayetlerde “cemaatle kılınan namaz...”³⁸ ifadesinin mutlak olması, söz konusu sevabın kadın erkek herkesi kapsadığına bir işaret sayılabilir. Buna göre namazını cemaatle kılan erkek ya da kadın herkesin yirmi beş veya yirmi yedi derece fazla sevap alabileceği söylenebilir.³⁹

Cemaatle kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin on beşinde (درجة) “derece” kelimesi, yedisinde (جزء) “cüz” kelimesi, üçünde (صلاة) “salât” kelimesi, birinde (تَعْدِلُ) “te’dilü” kelimesi ve birinde (ضِعْفًا) “de’fen” kelimesi geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin tamamında “derece” kelimesi geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin beşinde (درجة) “derece” kelimesi, birinde (جزء) “cüz” kelimesi geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 25 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin beşinde (تَزِيدُ) “daha fazladır” kelimesi, sekizinde (تَفْضُلُ) “daha faziletlidir” kelimesi, beşinde (فَضْلٌ) “fazileti” kelimesi, dördünde (أَفْضَلُ) “daha faziletlidir” kelimesi, ikisinde

³⁵ Buhârî, “Ezân”, 30 (650); Müslim, “Mesâcid”, 34 (1504).

³⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 6: 20.

³⁷ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, (Beyrut: Daru'ihyâ't-türâsî'l-arabi, 2000), 16: 202; el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4: 258-259; Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 5: 165.

³⁸ Buhârî, “Ezân”, 30 (648).

³⁹ Bakan, Tevhit, 2008, *Sünnete Göre Kadınların Toplu İbadeti Ya Da Cemaat Namazı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 30, Erzurum.

(تَعَدِّلُ) “denk gelir” kelimesi, birinde (تُضَعَّفُ) “daha fazla olur” kelimesi, birinde (يُفَضِّلُ) “daha faziletli olur” kelimesi, birinde (الشَّاهِدُ) “şahit olur” kelimesi geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 27 derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin on ikisinde (تَفْضُلُ) “daha faziletlidir” kelimesi, birinde (فَضْلُ) “faziletlidir” kelimesi, birinde (أَفْضَلُ) “daha faziletlidir” kelimesi, birinde (تَزِيدُ) “daha fazladır” kelimesi geçmektedir.

Cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğu hakkındaki hadislerin beşinde (تَزِيدُ) “daha fazladır” kelimesi, birinde (تَفْضُلُ) “daha faziletlidir” kelimesi geçmektedir.

Aşağıda verilen hadis; Buhârî'nin iki farklı rivayetinde, Müslim'in bir rivayetinde, Ebû Davûd'un bir rivayetinde ve Nesâî'nin bir rivayetinde geçmektedir.

“Cemaatle kılınan namaz, birinizin yalnız başına kıldığı namazdan yirmi beş derece' daha faziletli olur. Gece melekleri ile gündüz melekleri de sabah namazında bir araya gelirler”. Sonra Ebû Hüreyre (bunu takviye için): ‘İsterseniz İnné Kur'âne'l-fecri kâne meşhûden (Şübhesiz fecr Kur'ân'ı şâhidlidir)’⁴⁰ âyetini okuyunuz, derdi.”⁴¹

Cemaatle kılınan namazın 20 küsur derece daha faziletli olduğundan bahseden bazı hadisler bunun bazı sebeplerinden bahsetmiştir. Bu hadis; Buhârî'nin bir rivayetinde, Müslim'in bir rivayetinde, Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde geçmektedir.⁴²

Ebû Dâvûd; (درجة) “derece”, (جزء) “cüz” ve (صلاة) “salât” kavramlarının aslında aynı manayı ifade ettiğini ve bu mananın cemaatle namaz kılmanın tek başına kılmaktan daha sevaplı olduğunu beyan etmiştir. Bunun şahidi Mâlik ve diğerlerinin rivayet ettiği “İsrâ” hadisinde olduğu gibi namaz beş vakittir, fakat her sevaba on misli mükâfat verildiği için elli vakit sevabı vardır.”⁴³

Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği “Cemaatle kılınan namaz, (münferiden) kılınan yirmi beş namaza denk gelir...”⁴⁴ Hadisin açıklamasını yapan *el-Menhel* müellifi M. Yusuf eş-Şattî şöyle demiştir; “Rivayetlerde: “yirmi beş derece”, “yirmi beş cüz” ve “yirmi beş namaz” tabirlerinin değişik oluşunun, râvilerin tasarrufundan ileri geldiği kanaatindeyim.”⁴⁵

⁴⁰ İsrâ, 17/78.

⁴¹ Buhârî, Ezân, 31 (651); Müslim, Mesâcid, 43, (1505).

⁴² Buhârî, Büyû', 49 (2160); Müslim, Mesâcid, 50 (1538); b. Hanbel, Müsned, 2 (5424); Müsned, 12 (7430).

⁴³ İbni Abdilber, *el-İstizkârü'l-Câmi' li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr*.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 47 (560).

⁴⁵ Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, 2: 627-628.

Bazı rivayetlerde bulunan 'derece' ve 'cüz', 'namaz' manasını taşır. Çünkü bazı rivayetlerde derece ve cüz' yerine 'Namaz' kelimesi kullanılmıştır.⁴⁶ Böylece 'derece' ve 'cüz' kelimeleri, namaz anlamına yorumlanmıştır. Şu halde mescidde cemaatle kılınan namazın sevabı, evde ve çarşıda kılınan yirmi beş namazın sevabından fazladır.

Muhammed bin Ali bin Ömer el Mâzirî, “derece”nin “cüz”den daha küçük olduğunu söyleyerek derece cüzlere bölündüğü zaman 25 derece 27 cüz ettiğini dile getirmiştir. Fakat Bedrettin Aynî bunun doğru bir düşünce olmadığını belirtir ve *Sahîhayn’de* her iki kelimenin de geçtiğini vurgulamıştır.⁴⁷

el-Mâzirî, “Bari olan yüce Allah ilk önce 25 kat daha faziletli kabul ederken daha sonra iki fazilet daha ekleyerek 27 kat fazilete yükseltmiş olabilir. Namaz kılacak kişi namaza gayet iyi hazırlanmışsa ve abdestini dört dörtlük almışsa 27 kat daha fazla sevap kazanır. Eğer bunları tam olarak yapmamışsa 25 kat sevap kazanır. Tabi Allah daha iyi bilir.” demiştir.⁴⁸

el-Bacî ve Zürkanî derece meselesine şöyle yaklaşmaktadırlar; “Tek başına kılınan namazın bir derece fazileti olduğu için cemaatle kılınan namazın fazileti 25 veya 27 derece daha fazla olunca o zaman cemaatle kılınan namazın fazileti 26 veya 28 derece olması gerekir.”⁴⁹

Nevevî, Müslim Şerhinde fazilet ile ilgili rivayetlerin arasını üç yönden bulmak mümkündür, diyerek şunları söylemiştir; “1- İki rivayet arasında bir çelişki yoktur. Az olan derecelerin zikredilmesi, çok dereceye mâni değildir. Usul âlimlerinin cumhuru- runa göre sayıların mefhûm-i muhâlifi batıldır. 2- Hz. Peygamber, önce az olan dereceleri haber vermiştir. Bilahare Allah Teâlâ fazilet derecesinin daha fazla olduğunu bildirince Hz. Peygamber, bu defa fazla olanı haber vermiştir. 3- Derece sayısı, namaz kılanların hallerinin değişikliği ve namazın değişikliğiyle değişir. Namaz kılanların bazılarında yirmi beş derece, diğer bir kısmında yirmi yedi derece verilir. Bu farklılık, namazın âdâbına riayet, huşu ve huzur şartlarına riayet, cemaatin çokluğu, cemaate katılanların üstünlüğü, namaz kılınan yerin daha kutsal oluşu gibi nedenlerden bu farklı dereceler meydana gelir.”⁵⁰

Bazı hadislerde geçen “20 küsur” cümlesinde küsur diye karşılık verdiğimiz ‘bid’ kelimesi, birden veya üçten dokuza kadar olan sayılar için kullanılır. Diğer rivayetlerde yirmi beş sayısı kesin olarak geçtiği için, buradaki küsurdan maksat,

⁴⁶ Müslim, “Mesâcid”, 34, (1508); Ebû Dâvûd, “Salât”, 47 (560).

⁴⁷ Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4: 259.

⁴⁸ Mâzirî, *el-Mü'lim*, 1: 337.

⁴⁹ el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arâbî, 1913), 660; Zürkani, *Şerhu Muvatta*, 458.

⁵⁰ Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, 2:14.

beştir. Diğer bazı hadislerdeki 'cüz' kelimesi ise, bir parça demektir. Başka rivayetlerde bu kelime yerine derece veya namaz kelimeleri bulunduğu için 'cüz' kelimesi ile namaz kastedilmiştir.⁵¹

Cemaatle namaz kılmanın faziletine işaret eden bu hadisler, farz namazın hem cemaatle hem de ferdi olarak kılınabileceğinin delilidir. Cemaatle namaz kılmanın sünnet-i müekkede olduğunu savunan bazı Hanefî ve Mâlikî fakihlerin⁵² delillerinden olan bu iki hadis grubu (25 veya 27 derece); cemaatle namaz kılmanın namazın rükünlerinden biri olmadığını ancak namazı daha kâmil bir hale getirdiğini ispatlamaktadır. Cemaat ile namazın daha faziletli olduğunu belirten bu hadislerden hareketle, tek başına kılınan namazın fazileti az olsa bile sahîh olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bazı âlimler, hadislerde cemaatle namazın yirmi yedi veya yirmi beş kat daha fazla sevap olmasından bahsedilerek bir kıyas yapılmasının, tek başına kılınan namazın da bir derecesi olduğunu gösterdiğini söylemişlerdir. Cemaat farz-ı ayn olsaydı yalnız kılınan namazın hiçbir fazileti hatta caiz olmaması icap ederdi. *Muvatta'* şarihi İbn Abdilber, bu konuda şöyle bir tespit yapmıştır, “İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadisler ışığında şöyle diyebiliriz: Bu iki hadise göre cemaatle namaz kılmak daha faziletli olduğu halde tek başına namaz kılınabileceğinin de delilidir. Tek başına namaz kılmak caiz olduğu için cemaatle namaz kılmak farz olmamış olur. İşte bundan dolayıdır ki cemaatle namaz kılmaya gücü yetmeyenlerin tek başına namaz kılmaları caizdir.”⁵³

Cemaatle kılınan namazın sevabının tek başına kılınan namazdan daha faziletli olmasının sebeplerinden bazıları; “Namaz için ikamet edildiğinde ona koşarak gelmeyiniz, sükûnet ve vakarla yürüyerek geliniz”⁵⁴ bu hadiste sükûnet içinde yani hudû' ve huşu ile mescide gidilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sükûnet içinde gidilince de zikir yapılır,⁵⁵ bu da faziletin artmasını sağlar. Kişinin mescide yakınlık ve uzaklığına bağlı olarak mescide doğru attığı adımların sevap ve manevi dereceler kazandırması,⁵⁶ Abdestli bir şekilde sadece mescide namaz kılma niyetiyle yürümenin,⁵⁷ namaza erken gelip namazı beklemenin,⁵⁸ Mescide girerken Resûlullah'a salavat getirmek, mescide girerken ve çıkarken yapılan dualar,⁵⁹ mescit

⁵¹ Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 2: 628.

⁵² Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995), 1: 362.

⁵³ İbni Abdilber, *el-İstizkârü 'l-Câmi' li-Mezâhibi Fukahâi 'l-Emsâr*. Kitabu Salat'ül Cema, 317.

⁵⁴ Buhârî, “Ezân”, 23 (641), “Cumua” 18 (916).

⁵⁵ İbn Mâce, “Mesâcid”, 14 (824).

⁵⁶ Buhârî, “Ezân”, 30 (650); Ebû Dâvûd, “Salât”, 47 (559).

⁵⁷ Buhârî, “Ezân”, 30 (650); Ebû Dâvûd, “Salât”, 47 (559).

⁵⁸ Tirmizî, “Salât”, 165; Ebû Dâvûd, “Salât”, 47.

⁵⁹ İbn Mâce, “Mesâcid”, 13 (820).

boş bile olsa selam vermek,⁶⁰ tahiyet'ül mescid namazı kılmak,⁶¹ mescide hürmeten dünya kelamı konuşmamak,⁶² ezan ve kamet okunduğu zaman dua etmek,⁶³ safları düzgün yapmak,⁶⁴ huşu içinde namaz kılıp, gafil olmamak,⁶⁵ imamın okuduğu Kur'an'ı dinlemek ve manasını düşünmek,⁶⁶ imam ile birlikte iftitah tekbiri getirmek,⁶⁷ imanın Fatiha Suresi'ni okuduktan sonra meleklerle birlikte "âmin" demek,⁶⁸ imamın okuduğu kıraati dinleyip öğrenmek, yapılan va'z ve sohbetleri dinlemek,⁶⁹ meleklerin namaz kılanlara şahit olması,⁷⁰ mescitte mi başka bir yerde mi kılındığı,⁷¹ namazdan sonra diğer namazı beklemenin,⁷² mekânın Mescidi Haram, Mescidi Medine veya başka bir mescid olması⁷³ ve bunun gibi sebepleri vardır.

SONUÇ

Cemaatle kılınan namazın fazileti hakkında çok sayıda rivayet vardır. Bu rivayetlerde cemaatle kılınan namazın yalnız kılınan namazdan daha faziletli olduğu açıkça anlaşılrsa da faziletin dereceleri hususunda farklılıklar vardır. Rivayetlerin bazılarında cemaatle kılınan namaz; yalnız kılınan namazdan yirmi beş derece, bazılarında yirmi yedi derece, bazılarında ise yirmi küsur derece faziletli olduğu beyan edilmiştir.

Cemaatle namaz kılmanın faziletinin tek başına kılınan namazdan daha faziletli olduğuna ifade eden hadisler; Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, Mâlik b Enes, Ahmed b. Hanbel, Şafîî, Beğavi, Ebû Ya'lâ El-Mevsulî, İbn Carud, İbn Huzeyme, Ebû Avâne, Tahâvî, İbn Hibban, Taberani, İbn Şahin, Ebû Nuaym ve Beyhaki gibi muhaddisler tarafından rivayet edilmiştir. Sıhhati bakımından güvenilir birçok farklı hadis eserinde cemaatle kılınan namazın, sevabı ve faziletinin yer alması konunun ehemmiyeti açısından önemlidir.

Konuya ilişkin hadisler; Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Hz. Aişe, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudrî, Übey b. Ka'b adlı sahabeler tarikiyle gelmektedir.

⁶⁰ Beyhaki, *Şu'bul İman*, 8836.

⁶¹ Buhârî, "Teheccüd", 25 (1172); Müslim, "Salât"ü'l-Müsâfirîn, 11 (1687).

⁶² Nur, 24/36.

⁶³ Tirmizî, "Deavât", 145 (3943).

⁶⁴ Tirmizî, "Salât", 55 (227).

⁶⁵ Maun, 107/4-5.

⁶⁶ A'raf, 7/204

⁶⁷ Tirmizî, "Salât", 64 (238).

⁶⁸ Buhârî, "Ezân", 111 (788).

⁶⁹ A'râf, 7/204

⁷⁰ Buhârî, "Ezân", 30 (650).

⁷¹ Buhârî, "Ezân", 30 (650); Ebû Dâvûd, "Salât", 47 (559).

⁷² Buhârî, "Ezân", 30 (650); Ebû Dâvûd, "Salât", 47 (559).

⁷³ Buhârî, "Fazlü's-salât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1(1199).

İbadetlere verilecek ecir ve sevabın takdiri Allah Teâlâ'ya aittir. Hz. Peygamberin bu hadislerle ne kast ettiğini tam olarak bilmek mümkün olmasa da faziletlerinin farklı olmasının muhtelif hikmet ve faydaları da olduğu zikredilen hadislerden anlaşılmaktadır.

Bu rivayetler muhaddisler tarafından sahîh olarak kabul edilmekte ve buna göre yorumlanmaktadır. Yapılan yorumlar genelde birbirine yakın olmakla beraber farklı yorumlar da yapılmıştır.

Namaz derecelerinin namaz kılanlara ve kıldıkları namaza göre değiştiğini söylemek mümkündür. Namaz kılan kimsenin ihlâsı, samimiyeti, duyduğu huzur ve huşûu, kendini namaza vermesi, âdâb ve erkânının tam olarak yerine getirmesi gibi durumlar daha fazla derece ve fazilet kazanmasına vesile olduğu araştırmaya konu olan hadislerden de anlaşılmaktadır.

Cemaatle kılınan namazın 27 derece faziletli olduğu namazlar; sabah ve yatsı namazları veya sabah veya ikindi namazları olması ve diğer namazların ise 25 derece faziletli olduğu hakkında fikirler ileri sürülmüştür. Çünkü Hz. Peygamber bu namazların cemaatle kılınması hakkında birçok uyarı ve tavsiyelerde bulunmuştur. Cemaatin çokluğu, cemaate katılanların üstünlüğü, namaz kılınan yerin daha kutsal oluşu gibi nedenlerden de bu farklı dereceler meydana gelebileceğini düşünebiliriz.

Hz. Peygamber'in cemaat üzerinde o kadar ısrar etmesini yalnızca 25/27 derece vb. gibi rakamlarla ifade edilmiş sevap almaya yönelik bir tavsiye olarak algılamak bu konularda nakledilen hadislerin manasını sınırlandırmak demektir. Zira ele alınan hadislerden de anlaşılacağı gibi cemaatle namaz kılmanın ferdi, toplumsal, dünyevî ve uhrevî faydaları da vardır.

Cemaatle namaz kılmanın faziletine işaret eden hadislerin cemaatle namaz kılmanın sünnet-i müekkele olduğunu ifade ettiğini, namazın rükünlerinden biri olmasa da cemaatle namaz kılmanın namazı daha kâmil bir hale getirdiğine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâud. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1995.
- M. Selim Arık, "Hadislerdeki "Kırk" Sayılarına Genel Bakış", İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD), 1:1 (Aralık 2104), ss. 136-181.
- Arslan, Murat "Kırk Gün Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi" AÜSBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Ayıntâbî. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-arabî, 2000.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ şerhü Muvattâ'i İmam Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arâbî, 1913.

- Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Mesabîhü's-Sünne*. nşr. Yusuf Abdurrahman, Beyrut: 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir, Dimeşk: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed, Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müstahrecü Ebî 'Avâne*, Haydarâbâd: 1943.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Kâmil Karabellî, Dimeşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-evliya ve Tabakatü'l-asfiya*, Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1933.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, nşr. Hüseyin S. Esed, Beyrut: 1990.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhid*, thk. Abdürrezzak Mehdi, Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, 2000.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Carud, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârud en-Nisâbûrî. *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede an Resûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem*. çev. A. Yerinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- İbn Hacer El-Âskalânî, Şihâbüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethûl Bâri bi Şerhi Buhari*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşit, Beyrut: Dâru'r-Risâle'l Âlemiyye, 2013.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Neysâbûrî. *es-Sahih*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2012.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmi el-Büstî. *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefuddin Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, Mısır: 1952.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban b. Abdilmaksûd, 8 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1996.
- İbn Şahin, Ömer b. Ahmed Ebu Hafs el-Vâiz. *et-Tergîb fî Fadâ'ili'l-A'mâl ve Sevâbi Zâlik*, Riyad: 1995.
- İclî, Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Ebû'l-Hasen. *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Büstevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Mâlik b. Enes, İbn Mâlik b. Âmir. *el-Muvatta'*, thk. Takyiddin Nedvi, Dimeşk: Dar'ül Kalem, 1991.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. nşr. Zalul Yusuf, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İstanbul: Dâru Sahnun, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Mücteba mines-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Ğude. Halep: Mektebet'ül Metbuat'ül İslamiye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, thk. Şeyh Halil Memûn b. Şihâ. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Kuraşî. *es-Sünenü'l-Me'sûre*, thk. Abdülmütî Emîn Kalacî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1992.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısrî. *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Serve. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Mahmud Şakir, Daru İhyau't-Terasi'l Arabî, Beyrut. 2000.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2017.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'l-Zerkânî alâ Muvatta' İmam Mâlik*. thk. Tâhâ Abdü'r-Raûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2003.

Extended Abstract

The Narrations that Stating the Prayer Performed in Congregation is more Virtuous than the Prayer Performed Alone and their Analysis

The Prophet encouraged Muslims to pray in congregation by saying that the prayer performed in congregation is 25 times, 27 times or 20 times more virtuous than the prayer performed alone according different narrations. The judgment of reward and rewards to be given worships belongs to Allah. It is not possible to know exactly what the Prophet meant by aforementioned hadiths, however some scholars have drawn various conclusions regarding of these hadiths. It is very natural that there is a different in degree and virtue between the prayer in which all manners are fulfilled and the prayer performed without paying attention. The fundamental meaning is preserved in the narrations that stating a prayer performed in congregation is more virtuous than a prayer performed alone, however there is a disagreement in terms of which narration should be preferred. Most scholars preferred the hadith that mentioned the number 25, due to the majority narrations mentioned this number. However, there were also some scholars that preferred the number 27, due to the narrators of Abdullah bin Umar were sika (narrator who was trusted) and hafiz (narrator who memorised the Kuran). To consider praying in congregation only as the dimension of goodness means limiting its meaning. Prayer is an act of worship and worship is performed only for Allah, and its reward is expected only from the Supreme Creator. It is emphasized in different 47 hadiths in the Kutub-I Tis'a that the virtue of prayer performed in congregation is 25, 27, or 20 degrees more virtuous than the prayer performed alone. The difference in degrees in the hadiths occurs because of reasons such as the sincerity when performing prayers, the feeling of peace and awe when praying, observing manners when performing the prayer, coming to the mosque by traveling a long distance, committing the self during the prayers, sitting in the mosque and waiting for prayer, the plurality of the congregation, the superiority of the congregation, and the place where prayer is more sacred. These things and deeds that we've count and others that we cannot count them show how the virtue of the prayer performed in congregation increases. The difference in degrees also can change due to different prayers and also performers. Some of those who pray can be given twenty-five degrees, others can be given twenty-seven degrees. There are some scholars who think that the virtue of the isha and zuhr prayers is 27 degrees, whereas some other scholars think that the virtue of the fajr prayers is 27 degrees, and the virtue of other prayers is 25 degrees. The fact that the expression "prayer performed in congregation" in some narrations can be regarded as a sign that the reward covers everybody, men and women. Accordingly, it can be said that anyone, male or female, who performs their prayers in congregation, can receive twenty-five or twenty-seven degrees of rewards. The difference in degrees of prayer performed in congregation shows that there is a degree of prayer also for prayer performed alone. If the congregation was obligatory, the prayer performed alone would have had no virtue or even would be non-permissible. It is a fact that behind the Prophet's encouragement of Muslims to pray in congregation has both individual and social benefits. In this article, the narrations on the subject of congregation are discussed as a whole and the importance of prayer in congregation is revealed.

Keywords: Hadith, Worship, Prayer, Prayer in Congregation, Virtue.

**Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları
Problemlere Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Katkısı
(Bingöl Örneği)**

**The Contribution of Religious Counseling and Guidance to
Questions Faced by Family and Religious Guidance Officers
(Bingol Example)**

Cengiz MÜRSEL^a,

ORCID: 0000-0002-7897-5698

Fatma ONUR^b

ORCID: 0000-0002-7344-9939

^a.Dr. Öğretim Üyesi, Cengiz Mürsel, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bingöl/Türkiye,
cmursel@bingol.edu.tr

^b. Fatma ONUR, Bingöl İl Müftülüğü, ADRB Vaizi, Bingöl/Türkiye, fatmatunc1225@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 10.09.2020 Düzeltme/Revised: 17.12.2020 Kabul/Accepted: 18.12.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Mürsel, C. & Onur, F. (2020). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Problemlere Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Katkısı (Bingöl Örneği). Antakiyat, 3 (2), 231-255

Öz:

Çalışmanın amacı 2015-2020 yılları arasında Bingöl genelinde Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına “evlilik/nikâh/boşanma” gibi ailevi nedenlerle danışan olarak müracaat eden eşlerin soru(n)larını ve onlara Dini Danışmanlar tarafından sunulan çözümleri incelemektir. Araştırmanın teorik kısmında literatür taraması yapılarak, Aile ve Dini Rehberlik Büroları ve Dini danışmanlık hizmetleri ele alınmıştır. Uygulama kısmında karteks örneklemelerinden edinilen bilgiler söylemsel analiz yöntemi ile incelenmiş, yeterli görülmeyen, anlaşılmayan durumlarda danışanlar aranıp detaylı bilgi edinmeye çalışılmıştır. Çalışma 2015-2020 yılları arasında Bingöl genelinde Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına kayıtlı karteks taramasında “evlilik/nikâh/boşanma” konularıyla ilgili 512 danışanın dokümanlarından seçilmektedir. Araştırma sonucunda verilere istinaden Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların, en çok boşanma şikâyetleri ile geldikleri, en az sorunla karşılaşılan konunun ise küçük yaşta/zorla evlilik hususu olduğu tespit edilmiştir. Danışanların Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına sorunlarını ileterek hem bilgi edinmek hem de yaşadıkları psikolojik bunalımdan kurtulmaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Büro görevlilerinin danışanlara bir uzman olarak yardım etmeye çalıştıkları, çözümlenemeyen sorunlarda ise Din İşleri Genel Kuruluna ve psikolojik destek almak için gerekli mercilere müracaat etmeleri hususunda yardımcı oldukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini Danışmanlık, Aile, Evlilik, Nikâh, Boşanma

GİRİŞ

Aile, tüm toplumlarda kendine özgün değerleri olan dokunulmaz ve kutsallaştırılan bir olgudur. Nitekim Kur'an aile olmanın fitri olduğunu beyan etmekle birlikte (Nisa, 4/1), eşler arasında huzuru sağlayacak ihtiyaçların da fitrattan olduğunu bildirmektedir(A'raf, 7/189). Nikâhla dile getirilen evlenme sözleşmesi, evlenmelerinde hukuken bir sakınca bulunmayan kadın ve erkeğin sürekli bir yaşam ortaklığını tesis etmek amacıyla aralarında birliktelik sağlayan ve bunun için karşılıklı hak ve sorumluluklar belirleyen bir bağıdır (Yaman, 2015, s. 49). Kur'an'da bu akit çok ağır sözleşme anlamında "mîsâk-ı ğâfîz" tabiriyle zikir edilmiştir (Atar, 2007, s. 112). Nikâhla birliktelik ve hayati sorumluluklar alan bireyler kendilerini haramlardan koruyarak hem nefsi hem de ruhi anlamda mutluluğa ermiş olurlar. Dolayısıyla nikâh bağı ile huzur ve sükûnete eren fertlerin huzur ve mutlu yaşamları kendinden sonraki nesillere hem gelenek-görenek bağlamında hem de manevi olarak emsal olması gerekir. *"Nitekim kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır."* (Rûm, 30/21). Bir nevi yüce Allah bir evlilik bağı olan nikâh ile eşlere bir düğün hediyesi olarak ruha lütfedilen huzur ve sükûn ile birlikte sevgi ve merhameti de vererek kuluna ikramda bulunur.

Nikâh akdi ile çeşitli hak ve sorumluluklara kavuşan eşler, birbirlerinin maddi/fizyolojik ihtiyaçları kadar ruhî/psikolojik yani sevgi, saygı, değer, ilgi, güven gibi manevi ihtiyaçlarını da karşılamaları gerektiren bir sözleşmedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Sorumluluğunda olan aile fertlerini ihmal etmesi, kişiye günah olarak yeter (Ebu Davud, zekât, 45)" rivayeti eşler arasındaki aile içi, değer, saygı ve ilgi sorumluluğunun zaruriliğini göstermektedir.

İki ayrı kişiliklere, farklı sosyal ve kültürel ortamlarda yetişmiş ve hatta bazen muhtelif dinlere tabi bireylerin birlikte yaşamaları söz konusudur. Evlilik, bireylerin sosyal-kültürel ve biyolojik farklılıklarıyla birbirlerini beğenip iki ayrı bireyin farklılıklarını kabullenerek birlikte ortak değerler üzerine anlaşarak bir hayat boyu artılarıyla-eksileriyle, sağlıkta ve hastalıkta, rahatlıkta ve zorlukta sorumlulukları birlikte omuzlayarak devam ettire bilmeleridir. Tabi olarak bu yolculukta bazen istenmeyen ya da aşılması özel çaba gerektirecek problemlerin olması doğal kabul edilmesi gerekir.

Sahih bir nikâhla ömür boyu bir birliktelik temennisiyle kurulan aile bağı ölüm dışında, eşler arasındaki duygusal iletişim, ahlaki değerlerin zafiyeti ve bazen de farklı sebeplerle bozulabilir. Özellikle günümüzde geçmişe nispeten aile içi iletişim ve ilişkileri çevresel faktörlerden aşırı etkilenecek aile yapısına zarar verebilmektedir. Araştırmalarda aile içi sorunları tetikleyen ve eşler arasındaki duygusal sıcaklığı olumsuz etkileyen nedenler şöyle ifade edilmektedir:

“Evlilik hayatı ile iş ve gündelik hayatın uyumunu sağlamanın giderilmesinin güçleşmesi ve buna bağlı olarak evliliklerde bunalımların ve çatışmaların artması”, “aile içi şiddet”, “anneliğin azalması”, “birlikte yaşama ve bunun sonucunda doğan evlilik dışı çocuklar”, “evliliğin ve çocuk sahibi olmanın ertelenmesi, reddedilmesi veya sayıca tek çocuğun tercih edilmesi (tek çocuklu ailelerdeki artış)”, “yalnız yaşayan insanların artması” gibi etkenler toplumsal sistemlerin ve toplumsal işlerliğinin temelini sarsmaktadır. Bu durumlar genelde toplumu, özelde ise aileyi doğrudan etkilemektedir (Castells, 2006, s. 47, 256). “Boşanma, alkol, uyuşturucu kullanımı, kumar problemi, yoksulluk, işsizlik, iflas, ölümcül veya kronik hastalıklar, ayrılıklar veya ölüm, mutsuz evlilikler, üyelerin ağır duygusal ve psikolojik sorunlar yaşaması, çocuk ihmal ve istismarı, eşlerin birbirine kötü davranması, para idaresinde zorluklar yaşanması, düşük ve yetersiz gelir problemi, çocuk suçluluğu ve aldatma” gibi çok çeşitli sorunlar meydana gelebilmektedir. (Yolcuoğlu, 2014, s. 150). Bulut ise aile üyelerinin karşılaştığı sorun ve güçlükler sonucunda aile kurumunu ve aile içi problemleri doğurduğunu şöyle ifade etmektedir. Ayrıca bu güçlükler, üyeler arasındaki duygu ve iletişim bozuklukları, gelirdeki azlık, işsizlik, kaza, çeşitli bedensel ve ruhsal sağlık sorunları, hastalıklar, eşlerden birinin aileyi terk edip gitmesi, konut koşullarının elverişsizliği, çalışan annenin çocuklarını bırakacak yer bulamaması, çocukların başıboş kalmaları ve suça yönelmeleri, aile reisinin içki, kumar veya uyuşturucu maddelere bağımlı hale gelmesi, ailenin ya da üyelerinden bir veya bir kaçının toplumsal çevreye uyum sağlayamaması gibi oluşumlar şeklinde de ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Bu güçlük ve sorunlar genellikle birçok nedenlerin bir araya gelmesinden doğmaktadır. Bu yüzden, aile üyelerinin hepsini birden ilgilendirmekte ve onları her halükârda derece-derece etkilemektedir (Bulut, 1993, s. 20-1).

Yukarıda sıralandığı gibi eşler tarafında kabul edilmeyen ya da bir-birlerinin farkındalığını kabul etmede yaşanan güçlükler, eşlerin zamanla yıpranmalarına ve nihayetinde onları ayrılma noktasına getirir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın “Boşanma Nedenleri Araştırması” tarafından yapılan araştırma sonucunda, Türkiye'de boşanmalardaki nedenler: yakın çevrenin evliliğe müdahalesi, aldatma, ekonomik sorunlar, şiddet, yaşam tarzı, tarafların eski alışkanlıklarının devam etmesi, kişisel değerler, eşlerden birinin ev içinde görev ve sorumlulukları yerine getirmemesi, cinsel hayat, çalışma hayatı, işsizlik ve evlilik öncesi eşini yeterince tanıyamamasıdır (Aile Ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014, s. 76). Dolayısıyla yaşanan güçlüklerin şiddete dönüşmeden orta yolu bulup yaşanan sorun ve problemlerin aile birliğini sarsmasına ve eşler arasındaki saygı, güven ve değerlerin yıkılmasına müsaade edilmeden onarılmalıdır. Ancak bazen de sorunlu bir evliliğin sürdürülmesi büyük sıkıntılara da sebep olmaktadır.

İslamiyet'te evliliğin teşvik edildiği görülmektedir. Evlilik, Kuran'ı Kerim'in bazı ayetlerde emir niteliğinde kabul görmüştür (Nur, 24/32). Bazı ayetler de (Yasin, 36/

56) ise evliliğin sadece bu dünya hayatının mutluluğu ve huzuru için değil ahiret yurdunda da ebedi saadete erdireceğini bildirmiştir. (Martı, 2019, s. 20) Bir başka ayette ise peygamberlerin de evlendiği belirtilmiş olup evlilik teşvik edilmiştir (Ra'd, 96/38). Ancak emir ve teşvik mahiyetindeki bu ayetlere rağmen eşlerin geçinemedikleri ve evliliği yürütmede zorlandıkları durumlarda ise araya büyüklerin girip çiftleri barıştırmaları emredilmiştir (Nisâ, 4/35). Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim eşler arasında yaşanan sorunlara ve huzursuzluklara bu ayet ile çözüm sunmuştur. Mezkûr ayet ile eşler arası anlaşmazlıklarda rehberlikten açıkça bahsedilmektedir. Böylelikle nikâhla kurulan evlilik bağının korunması için aile büyüklerinin/rehberlerin sorumluluk yüklenmeleri istenmiştir.

Öte yandan nikâh ile kurulan evlilik bağını koruyamayan eşler için birlikteliğin devamı bazen çok büyük sıkıntılara sebep olmaktadır. Dolayısıyla nikâh ile birbirine bağlanan eşlerin arasındaki bağ, talak/boşanma ile sona erdirilir. Serbest bırakmak, ayırmak ve çözmek gibi manalarında kullanılan "talak" kavramı nikâh sözleşmesini bitirmek/çözmek ve kaldırmak maksadıyla serdedilen bazı ifadelerle evlilik sözleşmesine son verilmesidir (Acar, 2006, s. 469). Boşanma, Allah'a en sevimsiz gelen helallerdendir. Nitekim ayette 'Allah'a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır' buyurmaktadır (Talâk, 65/3). Dolayısıyla İslam boşanmayı evliliğin devamının imkânsız kılacak durumlarda talakın gerçekleşmesine müsaade etmiştir.

Bu bağın çözümüyle manevi bir boşluğa düşen eşler yaşadıkları problemlerin üstesinden gelebilmek için manevi bir huzur ve rahatlama kaynağı olarak gördükleri din ve maneviyattan güç alarak huzuru yakalamak istemektedirler (Topuz, 2018, s. 238-239). Bu durumda eşler, soru ve problemlerine çözüm bulmak, yaşadıkları sıkıntı ve içine girmiş oldukları travmadan/bunalımdan kurtulmak, bundan sonraki hayatlarına adapte olabilmek, gelecek anksiyetesinden kurtulmak ve yaşadıklarıyla baş edebilmek için akli ve bilimsel anlamda çözüm yolları arayışına girerler. Başka bir deyişle ruhi bunalımlarından kurtulmak için manevi destek olarak rahatlama isterler. Bunun için destek alacakları -manevi destek ve rehberlik hizmeti için danıştıkları kişilerden de doyurucu cevaplar almak, hayatlarına yön vermek için alanda ehil olan rehberlerden destek almaları gerekir. Bu hizmeti veren Aile ve Dini Rehberlik Bürosu personelinin de mesleki bilgisinin yanında interdisipliner manevi danışmanlık verecek bilgi, birikim ve beceriye sahip olması gerek. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı zaman zaman bu görevi üstlenen personellere yönelik hizmet içi eğitimler verdirerek onların alan bilgilerinin zenginleşmesini sağlamaktadır. Fakat batıda dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti için verilen eğitimler incelendiğinde (Aybey, 2015a) ülkemizde bu alanda verilen eğitimlerin daha artırılması gerektiği görülmektedir.

Üç bölümden oluşan çalışmada ilk olarak, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının (ADRB)¹ kuruluşu, tarihçesi, amacı ve görevleri ile mezkûr bürolarda yürütülen

¹ Aile ve Dini Rehberlik Büroları kavramı ADRB şeklinde kısaltılmıştır.

manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri ele alınmıştır. İkinci bölümünde, dini danışmanlığın tanımı ve tarihsel gelişimi ile dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin ülkemizdeki uygulama alanları incelenmiştir. Son bölümde ise Bingöl merkez olmak kaydıyla, Aile ve Dini Rehberlik Bürosuna 2015-2020 yıllarında gelen “ evlilik-nikâh-boşanma-aldatma ile ilgili gelen sorular alt başlıklar halinde ele alınarak sorular dini danışmanlığın rolü açısından incelenmiştir. Sorunların anlaşılması ve açıklığa kavuşması adına her alt başlıkla ilgili birkaç örnek soru verilmiştir.

YÖNTEM

Söz konusu araştırma nitel bir çalışmadır. Araştırma türü olarak da betimsel bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Karteks verileri esas alınarak görüşmecilerden sağlanan bulgular birtakım değişkenler gözetilerek kodlanmış söz konusu kodlamalar önemiyet derecelerine bağlı olarak kategorize edilmiştir. Danışanın meramının doğru anlaşılması için mülakat ve telefon görüşmeleri yapılmıştır. Tasnif ve kategorize edilen bulgular söylem analizi tekniği esas alınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda 2015-2020 yılları arasında Bingöl genelinde Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların karteks sonucu esas olarak toplamda 512 danışma kaydı ele alınmış ve sorun alanları önceliğine bağlı olarak birtakım tespitlerde bulunulmuştur. Son olarak araştırma bulguların tespiti ve tahlili sonucunda “Evlilik-Nikâh-Boşanma” başlığı altında “Boşanma Sonrası Yaşanan Sorunlar, Nikâh, Evlilik Öncesi ve Nişan, Aldatma, Küçük Yaşta/Zorla Evlilik” adlı beş alt başlık çalışmamızın amacı doğrultusunda kategorize edilmiştir.

Araştırmada, doküman analizi sonucunda, “Evlilik-nikâh-boşanma” ana konusunu alt konular başlığı altında sınıflandırdığımızda 150 soru arasında 64 sorunun “Boşanma Sonrası Yaşanan Sorunlar”, 45 sorunun “nikâh” ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Nitekim gelen soruların büyük bir kısmını da şartlı ve yeminli boşanmalarda kullanılan “boş ol” ifadesinin dini hükmü sorusu tespit edilmiştir. Verilerin analizinde “Evlilik-nikâh-boşanma” ana konusu altında 21 sorunun “Evlilik Öncesi ve Nişan”, 11 sorunun “Aldatma/zina”, 6 sorunun da “Küçük Yaşta/Zorla Evlilik” olduğu tespitler arasındadır. ADRB danışanlarına müracaat eden adayların 19-60 yaşları arasında ve cinsiyet olarak kadınların erkeklere nispeten çoğunlukta olduğu saptanmıştır.

Araştırmanın nihayetinde Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların, en çok boşanma şikâyetleri ile geldikleri ve “boş ol ve talak” kelimelerini aşırı kullanarak karşı tarafı töhmet ve te'dib etmeye çalıştıkları tespit edilmiştir. Nikâh konusunda sıkça sorulan soru(lar) ise evlilikteki eşler arasındaki kültür, din ve mezhep farklılıklarının evliliğe ne gibi engeller konusu danışanların bilmedik istedikleri konular olduğu tespit edilmiştir. Evlilik öncesi ve nikâh konusunda ise namzet bireylerin bu süreçte birbirlerini tanımak için kıydıkları nikâhla çiftler tarafından kız tarafının daha fazla mağdur olduğu saptanmıştır. Aldatma hususunda eşlerin

(kadınların) tarafının durumu kabul etmeyip ayrılacaklarını vurguladıkları; incelemelerde evlilik-nikâh-boşanma ile ilgili sorular içerisinde en az hatta yok denecek kadar soru ise küçük yaşta/zorla evlilik hususu olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bulgulardan yola çıkarak danışanların Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına yönettikleri sorulardan onların bu konular hakkında hem bilgi edinmek hem de yaşadıkları psikolojik bunalımdan kurtulmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Bu süreçte büro görevlileri danışanlara bir uzman olarak yardım etmeye çalıştıkları, çözümlenmekte zorlandıkları sorularda ise Din İşleri Genel Kuruluna ve Psikolojik destek almak için gerekli mercilere yönettikleri tespit edilmiştir.

1. Aile ve Dini Rehberlik Büroları

Ülkemizde din işlerini yürütme ve toplumu dini konularda bilinçlendirme vazifesi kanunlarla Diyanet İşleri Başkanlığına tevdi edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Görev ve Çalışma Yönergesinin 8. maddesinde, dini konularla alakalı bilgi edinmek amacıyla sorulan sözlü ve yazılı sorulara cevap vermek müftülüklerin görev sınırları içerisinde kabul edilmiştir. Gelen soruların bizzat cevaplandırılması ayrıca gerekli durumlarda ilgili birimlere yönlendirmek maksadıyla 2003 yılında bir danışma birimi olarak il müftülükleri bünyesinde Aile Dini ve Rehberlik Büroları açılarak hizmet vermeye başlanmıştır. Bürolar, dini rehberlik ve danışma birimleri olup 633 sayılı kanun hükmüne uyumlu olarak faaliyetlerini sürdürmektedirler (DİB, 2015b). 16 Haziran - 4 Temmuz 2003 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen ilk AİRB seminerine 28 personel katılmıştır. Bu 28 personel 6 ilde (Adana, Ankara, Elazığ, İstanbul, İzmir, Samsun) görevlendirilmiş ve 10 Ekim 2003’de müftülükler bünyesinde Aile İrşat Büroları şeklinde açılmıştır. Ocak 2007 yılı itibariyle alınan bir kararla isim değiştirilerek “Aile İrşat ve Rehberlik Büroları” halini almıştır. 2009 yılında il müftülüklerine bağlı büro sayısı 53’e, 2010 yılında 67’ye yükselmiş, 2011’de iki yeni büro daha açılarak aktif çalışan il büro sayısı, 69’a; ilçe büro sayısı 114 ulaşılmıştır. 2011 yılsonu itibariyle Aile İrşat ve Rehberlik Büroları, Tunceli, Bayburt, Ağrı, Artvin, Bilecik, Burdur, Gümüşhane, Hakkâri, Sinop, Karaman, Iğdır, Ardahan, Kilis ve Zonguldak olmak üzere 14 İl Müftülüğü bünyesinde açılan yeni bürolarla birlikte 81 ilde yaygınlaştırılmıştır. Bürolar bugün itibariyle 81 ilde aktif olarak hizmet vermektedir (Özdemir, 2013, s. 29).

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nde alt bir birim olarak 01.07.2010 tarihli ve 6002 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkında kanun ile bazı kanunlarda değişiklik yapılmasına dair kanunla Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün bünyesinde Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı kurulmuştur. (DİB, 2018a). Söz konusu bürolar, 2017 senesi itibariyle Türkiye’nin bütün illeri ile 293 ilçe müftülüklerinde görevleri ifa etmektedirler. Bürolarda 1457 kadın 721 de erkek olmak üzere toplam 2178 personel vazife yapmaktadır (DİB, 2015). Günümüzde bu sayı giderek artmaktadır.

2. Dini Danışmanlık

Batı Hristiyan geleneğinin bir ürünü olan ve erken dönemlerde bilimsel anlamda sınırları çizilmeyen Dini Danışmanlık, ilk yıllarda kilisede günah çıkarma yöntemiyle terapi ve din hizmetleri ile başladığı ve zamanla insanların ihtiyaçları giderildiği ispatlanması sonucunda kurumsallaşmıştır. Ülkemizde ise bu alan ile ilgili yapılan çalışmaların tarihsel anlamda yenidir. Söz konusu danışmanlık kurum olarak her ne kadar batı kaynaklı olsa da Kur'an'da, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberlerden bahsedilirken onların rehberlik görevine işaret eden pek çok sıfatı kullanılmıştır. Bu bölümde dini danışmanlığın tanımı, tarihsel gelişimi, amacı, İslam'da dini danışmanlık ile dini danışma ve rehberlik hizmetlerinin ülkemizdeki uygulama alanları hakkında açıklamalar yapılacaktır.

2.1. Dini Danışmanlığın Tarihsel Gelişimi

Dini danışmanlık alanı ülkemizde yeni gelişmekte olan alanlardan biridir. Bu nedenle dini danışmanlığın mahiyeti, kapsamı ve sınırları henüz tam olarak belirlenmemiştir (Aybey, 2015a). Batıda “*pastoral care*” ve “*pastoral counseling*” gibi isimlerle anılan ve Türkçeye “dini danışmanlık” olarak çevrilen danışmanlık hareketi, Batı'da 1900'lü yılların başında başlamıştır (Şirin, 2014, s. 33). Dini danışmanlık (*pastoral counseling*), haham, papaz ve imam gibi din görevlileri aracılığıyla terapi hizmeti sunan bir psikolojik danışma alanıdır. İngilizcede, papaz, imam, haham ve din görevlisi anlamına gelen ‘pastor’ kelimesi, Türkçede vaiz sözcüğü ile karşılık bulmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nin Pensilvanya eyaletinde hazırlanan bir yasa tasarısında şu tanım karşımıza çıkmaktadır: “Davranış uyumunu ve davranış değişikliğini kolaylaştırmak amacıyla dini kaynakları ve danışma tekniğini kullanarak kişinin kendisiyle ve kişilerarası olan ilişkilerinde işlev bozukluğuna yol açan duygusal rahatsızlıkların teşhis ve tedavisidir” (Altaş, 2017, s. 27)

Bu konuda Üzeyir Ok; Foskett ve Jacobs'un (1994), “*pastoral counseling*”de geçen dini kelimesinin karşılığı olan *pastoral* kelimesini kullanmayıp *religious-dini* kelimesini kullanmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Çünkü bu gibi danışmalarda sadece Hristiyanlar değil, inancı, düşüncesi ve değerleri farklı olan hatta hiç bir dine mensup olmayıp ancak inanç ve nihai konuları değerli bulan herkes yer alabilir. Kısaca varoluşsal sorunlar yaşayan herkes başvurabilir. Dini danışman, ben kimim, nereden geldim ve varlık amacım nedir gibi sorulara yanıt arayan herkese dini, düşüncesi ve değeri ne olursa olsun hizmet verir. Hatta *pastoral* (dini) kelimesinin yerini daha geniş alanı kapsayan *maneviyat* (*spirituality*) kelimesinin aldığını ve bu kelimenin kullanımının yaygınlık kazandığını söyler. Dini alanı ifade etmek için kullanılan *pastoral* kelimesi teolojiktir (Ok, 2017, s. 36).

Dini danışmanlık ve rehberlik çalışmaları tamamen bir Hristiyanlık faaliyeti olarak ortaya çıkmış olduğu için bu faaliyet alanına ait kavramlar doğal olarak

Hıristiyan kültürü ile alakalıdır (Cebeci, 2012, s. 66). Bu hareketin ilhamını kilisenin yüzyıllardır sürdürdüğü itiraf ve günah çıkarma uygulamasından aldığı söylenebilir. Ancak 20. yüzyılda, papazla kişi arasında geçen bu itiraf ilişkilerindeki psikolojik faktörler din adamlarının dikkatini çekmiştir. Bu ilişkilerin daha bilimsel yürütülmesi gerektiği düşüncesi ile dini danışma psikolojisi (pastoral pshychology) alanı doğmuştur (Şirin, 2014, s. 35). Kısaca bu hareket ilk dönemde kilisede günah çıkarma ile başlamış ve daha sonraları kurumsal bir hüviyete kavuşmuştur.

Foskett ve Jacobs (2004) Clebsch ve Jaekle dini bakımı (pastoral care) şu şekilde tanımlamaktadır: “Mümessil din adamları tarafından sorunu olan insanları iyileştirmeye, desteklemeye, onlara rehberlik etmeye ve uzlaştırmaya yönelik yardım etme etkinliğidir” (Ok, 2017, s. 38) Yapılan bu tanımlara göre dini danışmanlığın iyileştirme, destekleme, rehberlik etme ve uzlaştırma gibi özellikleri vardır (Cebeci, 2012, s. 93-96)

Yukarıda yapılan tanımlar incelendiğinde uygun bir dini danışmanlık yapılması durumunda kişilerin hayata dair yaşadıkları kaygılarla baş etmelerini sağlayarak anksiyetelerini azaltıp sorunlarını çözebildikleri ve kazanılmış davranış bozukularının düzeltilebildikleri anlaşılmaktadır. Yine hayatlarında yaşadıkları sıkıntılarla başa çıkamayıp arayışta olan kişilere yaşadıkları krizi daha rahat atlama yöntemlerini, yönetmelerini ve krizle başa çıkma yöntemlerini sağlamak için mümessil din adamları tarafında yapılan kısa, orta ve uzun süreli destekleme, rehberlik etme ve yardımda bulunma faaliyeti olduğu görülmüştür.

2.2. Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Amacı

Dini danışmanlıkta amaç, kişinin dini hayatını düzeltmek için nasihat etmek değil, bireyin dini yaşantısında karşılaştığı problemlerle başa çıkmasına ve doğru kararlar vermesine yardımcı olmak için lazım olan bilgileri vermek ve böylece hayatında bir daha aynı sorunlarla karşılaştığı zaman doğru çözümü bulabilme kapasitesini artırmaktır. Dini danışmanlık sayesinde birey problemlerle, duygu ve düşünce dünyasında çatışmalarla karşılaştığı zaman gösterdiği tepkileri benzer sorunlar karşısında da verir ve hayatını gözden geçirip düzene sokar ve yeni tutumlar geliştirir. Burada dini danışmanın görevi bireyin çatışma ve sorun yaşadığı zaman araya girip kalıcı ve yapıcı çözümler üretmesidir (Coşkunsever, 2016, s. 124)

2.3. İslam’da Dini Danışmanlık

Söz konusu danışmanlık kurum olarak her ne kadar batı kaynaklı olsa da dini danışmanlık ve rehberlik kavramı içerdiği mana itibarı ile İslam’da da mevcuttur. Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gelen bütün peygamberlerin gönderiliş amaçlarını ve görevlerini irşat ve tebliğ oluşturmaktadır. (Aybey, 2015a) Kur’an’da son peygamber Hz. Muhammed’den bahsedilirken onun rehberlik görevine işaret eden;

sulh/insanları barıştıran, nasihat/öğüt veren, te'dip/eğiterek koruyan, istişari re'y/müracaat edene fikir veren, hadi/doğru yolu gösteren, dai/doğru yola davet eden, münir/aydınlatan gibi sıfatlar kullanılmıştır. Görülmektedir ki, Hz. Peygamberin hayatındaki davranış örneklerinin büyük çoğunluğu rehberlik vasfı ile ilgilidir. Allah'ın kendisine verdiği dini tebliğ vazifesi gereği O, insanlara rehberlik ve danışmanlık yapmıştır (Söylev, 2014, s.99). Kur'an'da geçen diğer peygamberlerle ilgili kıssaların büyük çoğunluğu onların gönderildikleri toplumda yürüttükleri rehberlik görevleriyle ilgili bilgiler verilmiştir. İslam da dini danışma ve rehberliği esas alan bazı kavramlar ise hidayet, delalet, irşat ve tebliğdir (Cebeci, 2012, s. 68-69). İslam dini, insanların, bireysel veya toplumsal olarak yaşadıkları kişiler arası bütün sorunlarda istişarenin önemini belirtmektedir (Alî-İmrân, 3/159). İnsanların iletişim ve ilişkilerinde ve birlikte yapmış oldukları işle ilgili meselelerinde (Şura, 26/ 38) ve ailede yaşanan problemlerde (Bakara, 2/ 223) istişareyi önermekte ve önemini vurgulamaktadır. Yine Kur'an'ı Kerim kendisini insanlar için bir hidayet kaynağı (Bakara, 2/185), insanları karanlıklardan aydınlığa çıkararak bir kitap (Hud, 11/120), müminlere doğru yolu gösteren bir rehber (Bakara, 2/2) olarak tanımlamaktadır.

2.4. Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik Alanları

Batıda 1900'lü yılların başında başlayan ve İslam'da da mevcut olan dini danışmanlık, Türkiye'de ise bu alan ile ilgili yapılan çalışmaların tarihi oldukça yenidir. Ancak son dönemlerde konuyla ilgili çalışma yapanların ve konuya ilgi duyanların sayısı hayli artmaktadır (Ok, 2017, s. 46). Ülkemizde dini danışmanlık alanındaki ilk kurumsal çalışmalar Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında 2003 yılından itibaren yapılmaya başlanmıştır.

Ülkemizde manevi danışmanlık ve din hizmeti görevi 633 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir. (Değişik: 2.7.2018 – KHK/703/141 md.) Öğrenci yurtları, eğitim kurumları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde işbirliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak (Kanun, 633 sayılı: madde 7). Manevi danışmanlık ve din hizmeti görevi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın alt birimi olan Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafında yerine getirilmektedir.

Türkiye'de dini danışma ve rehberlik hizmeti alanı olarak din hizmetlerinden, yani cami hizmetlerinden başka aile ve sosyal hizmetler, sağlık hizmetleri ve adalet hizmetleri gibi alanlardan da bahsedilebilir (Söylev, 2014, s. 136). Amacı İnsanın dünya ve ahiret huzurunu sağlamak olan din, hayatın tüm safhalarını ve toplumun bütün kesimlerini kuşatan bir değerdir. Bu durum din hizmetlerinin, sadece cami hizmetleriyle sınırlı tutulmadığını, dini danışmanlık/rehberlik ve manevi destek hizmetlerinin daha geniş alanları kapsadığını göstermektedir (Han, 2016). Dini danışma ve rehberlik hizmetleri, özellikle daha çok manevi desteğe ihtiyaç duyulan ceza infaz kurumları, sosyal hizmet kurumları, hastaneler, öğrenci yurtları ve huzur

evleri öne çıkmaktadır. Mevzu bahis edilen hizmetlerin bu alanlarda yoğunlaşması ve ön plana çıkmasının nedeni buraların toplumsal ve manevi bunalımların bulunduğu ortak yerler olmasıdır (Demirtaş, 2019, s. 11). Dini danışmanlık ve rehberlik temeline dayalı çalışmalar bağlamında bu kurumlardaki özel gruplara yönelik yapılan destekler şöyle: Rehabilitasyon edilmelerine, dini konularda bilgilenmelerine katkı sağlamak, kişilik gelişmelerine, moral motivasyonlarına ve yaşama ümitle bağlanmalarına manevi destek olma şeklinde sıralanabilir (Coşkunsever, 2016, s. 173).

Bu kurum ve kuruluşlardaki özel gruplara, dini danışma ve rehberlik hizmeti ile bunların sorunlarıyla başa çıkmasını ve krizlere çözüm bulmasını sağlamak hedeflenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, dini danışma ve rehberlik hizmeti sunmak amacıyla yukarıda zikredilen kurum ve kuruluşlarla farklı tarihlerde işbirliği protokolü imzalamıştır. Aşağıda bu kurumlardan ve mezkûr kurumlar ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan işbirliği protokolleri ile yürütülen faaliyetleri kısaca ele alınacaktır. Araştırma konusu Aile ve Dini Rehberlik Büroları olduğu için adı geçen kurumlar hakkında kısa bir bilgi vermekle yetinilecektir.

2.4.1. Sağlık Hizmetleri Alanı

Diyanet İşleri Başkanlığı hastanelerde sunduğu dini danışma ve rehberlik hizmetini hasta hakları yönetmeliğinin 38. maddesine göre yürütmektedir. Buna göre sağlık kurum ve kuruluşlarının imkânları ölçüsünde hastalara dini vecibelerini serbestçe yerine getirebilmeleri için gereken tedbirler alınır. Kurum hizmetlerinde aksamalara sebebiyet verilmemek, başkalarını rahatsız etmemek ve personelce düzenlenip yürütülen tıbbi tedaviye hiç bir şekilde müdahalede bulunulmamak şartı ile hastalara dini telkinde bulunmak ve onları manevi yönden desteklemek üzere talepleri halinde, dini inançlarına uygun olan din görevlisi davet edilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ilk olarak 1995 yılında manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine yönelik 'din ve moral hizmetleri' konseptindeki bir yaklaşımla sağlık bakanlığı ile iş protokolü imzalamıştır. Birinci dönem olarak kabul edilen bu dönem kısa bir zaman sonra Danıştay kararı ile durdurulmuştur. İkinci dönem ise 2015 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında imzalanan bir protokol ile gerçekleştirilmiştir. Bu protokole göre, Sağlık Bakanlığı bünyesindeki hastanelerde isteyen öncelikle hasta olmak üzere hasta yakını ve sağlık personeline, protokoldeki şartlara bağlı kalarak dini ve manevi konularda danışmanlık ve manevi hizmet sunulması amaçlanmıştır (Koç, 2018, s. 337-338). 2015 yılında 6 ilde 20 personel ile başlayan manevi danışmanlık hizmetleri şu an 38 ilde 132 personel ile manevi destek hizmetlerini sürdürmektedir (Demirtaş, 2019, s. 13).

2.4.2. Adalet Hizmetleri Alanı

Türkiye’de ilk defa manevi destek çalışmaları 1960’lı yıllardan sonra cezaevlerinde uygulanmaya başlanmıştır (Kesgin, Erdem, 2018, s. 74). Söz konusu kuruma sadece din eğitimi kapsamında vaiz görevlendirilmiş. 2001 yılında imzalanan protokol 2011 yılında güncellenmiştir. Bu protokolle 2015 yılında cezaevinde hizmet veren personel sayısı 690 olmuştur. Hizmet içi eğitimlerle de desteklenen personel, bu bilgiler ve eğitim birikimi ile hükümlülerin soru, sorun ve problemlerini dinlemek, din eğitimi yolu ile de bireysel gelişimlerini de sağlamaktadır. Mahkûmları ıslah etmek amacıyla Kur’an ve din dersleri, koğuş ziyaretleri, şahsi görüşmeler, yarışma programları ve konferanslar yapılmaktadır. Bu alanda Başkanlık verimi artırmak ve sorularına cevap vermek adına 2014 Cezaevlerinde sıkça Sorulan Sorular adlı kitabı bastırılmıştır (Baygeldi, 2018). Ceza ve infaz kurumlarındaki hükümlülere sabır, tövbe, af, merhamet ve kul hakkı gibi temel dini kavramlarımızdan örneklerle manevi danışmanlık yapılmasının yanında peygamberin sorunlara ve zorluklara karşı tutum, davranışı vb. durumlarını anlatarak hükümlülerin cezaevinde yaşadığı problemlere karşı bir tavır sergilemeleri istenmektedir (Kesgin, Erdem, 2018, s.79).

2.4.3. Sosyal Hizmet Alanı

Diyanet İşleri Başkanlığı sosyal hizmet kurumlarında sunduğu, dini danışma ve rehberlik hizmetini ilgili yönetmenliğinin 12. maddesini esas alınarak yürütmektedir. İlgili kurumlarla işbirliği yaparak sevgi evleri, yetiştirme yurtları, kadın konuk evleri gibi sosyal hizmet kurumlarında din hizmeti sunulmasını sağlamayı amaçlamaktadır (Görev ve Çalışma Yönergesi, 2018: madde 12). SHÇEK ve DİB arasında ilk kez 5 Aralık 1989 tarihinde Din Hizmetleri Daire Başkanlığının 12/1/232/1393 sayılı yazısı ile başlayan uygulama 27.02.1992 tarihinde durdurulmuştur. Söz konusu alanlarda uzunca bir aradan sonra 2007 yılında imzalanan bir protokol ile din hizmetleri faaliyetlerine yeniden başlanmıştır. 2011 yılında güncellenen protokole göre; işbirliği konuları daha net ve anlaşılır bir şekilde belirtilmiştir (Özdemir, 2017, s. 191-3).

2016 yılında daire başkanlığı tarafından sosyal hizmet kurumlarına yönelik dini danışmanlık ve manevi destek hizmetlerini geliştirmeye ve kurumlarda hizmet sunan din görevlilerini desteklemeye yönelik yapılan faaliyetler devam etmiş daha önceki yıllarda hazırlanan kitaplar gözeden geçirilerek tekrar basımı gerçekleştirilmiş ve illere gönderilmiştir.” (DİB, 2020). Bu kurumdaki çocuklara yönelik yapılan sosyal hizmet derslerinin daha verimli olması için manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri kılavuz kitapları ile etkinliklerle değerler eğitimi 1 ve 2 adlı kitapları hazırlanmıştır.

Mezkûr bürolara danışanların soruları incelendiğinde sadece fetva isteyen kısa sorular olduğu gibi bireyin sosyal, ekonomik ve psikolojik sorunları içeren sorularına

çözüm bulmak için de bürolara başvurduğu görülmüştür. Danışanın psikolojik olarak rahatlamak için bürolara geldiği de gözlemlenmiştir (Angın, 2018).

3. BULGULAR

3.1. Aile Dini Rehberlik Bürolarına “Evlilik-Nikâh- Boşanma” ile İlgili Gelen Soru ve Sorunlar

Nikâh ile belirli haklar ve sorumluluklar yüklenen eşler, bu hak ve sorumlulukları yerine getirmede gerekli hassasiyeti göstermeyerek Allah'ın nikâh hediyesi olarak kendilerine verdiği sevgi ve merhametin zayıflayıp nikâh bağının çözülmesine sebep olmaktadır. Evli çiftler arasında zaman-zaman bu sevgi ve merhamete ters düşen davranışların sebebi bireylerin evlilik öncesi yetişme tarzıyla ilişkilendirdiği gibi evlik sonrasında saygı, hoşgörü ve güven duygularında yaşanan kırılmalardan kaynaklanmaktadır (Çiftkat, 2011). Çözümlerde toplum olarak kabul edilen sevgi, saygı, sabır ve sadakat aile değerleri zarar görmektedir. Sarsılan bağlar çiftler ve aileler arasında birçok sorun ve problemi tetiklemektedir. Problemlerin bir çözüme kovuşturmadan devam etmesi ailedeki anneyi, babayı ve çocukları ayrı-ayrı etkilemeye devam etmektedir. Nihayetinde hiç kimsenin arzulamadığı aile içi problemlerin çıkmasına ve arzulanmayan davranışların yaşanmasına neden olmaktadır.

Çalışmada, 2015-2020 yılları arasında Bingöl Aile Dini ve Rehberlik Bürolarına intikal eden soru(n)ları konumuz amacı doğrultusunda analiz yapılmıştır. Danışılanlara yöneltilen soruların çoğunluğuna göre kategorize edilen çalışma 5 - boşanma sonrası durumlar, nikâh, evlilik öncesi nişanlılık dönemi, aldatma, küçük yaşta/zorla evlilik- alt başlıkta sınıflandırılmıştır.

3.1.1. Boşanma Sonrası Yaşanan Sorunlar

Araştırmada görüldüğü üzere en çok ve sık karşılaşılan soru(n)lar talak meselesidir. Mevcut 512 karteks incelenmiş ve boşanma konusunda büroya gelen sorular içerisinde “Evlilik-nikâh-boşanma” başlığı konusu altında 150 soru içerisinde 64 sorunun “Boşanma Sonrası Yaşanan Sorunlar” olduğu tespit edilmiştir. Danışanların konuşma sırasında sordukları ve ayrıca sorgulamalarından anlaşıldığı kadarıyla eşlerin evlilik kurumunun önemini anlayamadıkları ve boşama hususunda dini anlamda yeterli bilgiye sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. “Eşim bana annene gidersen dünya ahiret bacımsın ve benden boşsun dedi ve ben de anneme gittim şimdi ise pişmanım, bunun fetvası var mı?” (Danışan K1, Bingöl 7.2.2019). Dolayısıyla erkeklerin durumdan faydalanmak adına eşlerini talak hakkıyla tehdit etme davranışları ve öfke ve sinir anında talak ifadelerini kolayca söyleyebildiği tespitimiz bir bakıma Şahin'in görüşleriyle özdeşleşmiştir(Şahin, 2010, s. 46).

Benzer bir şekilde diğere bir danışan da eşinin talak kelimesini sıklıkla kullandığını ifade etmektedir. “Eşim defalarca bana kardeşinin evine gidersen 3 talak ile boşsun demiş ve bende gitmişim. Her seferinde bir alışkanlık haline getirmiş en ufak bir şeyde hem bu cümleleri kurmaya başlıyor. Sonra kendisine bak eşin boşanmış olur yapma bunu denildiği zaman kendisi de gitmesin diye cevap veriyor. Kendisine kaç sefer bu durumu müftülüğe sormasını söyledim ne sorarım nede giderim diye cevap veriyorum. Ve bizim bu durumumuz 6-7 kere bu şekilde vuku bulmuştur.” (K2, Bingöl 31.10.2018)

Başka bir danışan sıkıntısını şu şekilde dile getirmektedir. Eşim daha önceden abinin evine gidersen seni 3 talakla boşuyorum dedi. Ve ben de korkudan abimle görüşmüyorum. Şimdi de kız kardeşinin evine gidersen veya arabasına binersen boşsun dedi. Eşimle konuştum ikna ettim. Eşim söylediği sözden dolayı pişman oldu bu durumda halen boşama geçerli mi ya da kefaret öderse kabul edilir mi? (K3, Bingöl 14.07.2020)

Örneklemelelerde danışanların sorularda görüldüğü üzere erkeklerin talak hakkını kadını tehdit ve te'dib etme unsuru olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca kadınların eşler arasında erkeklere nispeten boşanma-nikâh hususlarında daha hassas oldukları alanla ilgili olan sorular incelendiğinde tespit edilmiştir. Söz konusu erkeklerin ise durumu sanki dil alışkanlığı halin getirip, işin ciddiyetinin farkında olmadan “boş ol, benden boşsun veya dünya ahiret bacımsın” ifadelerini kullandıkları görülmüştür. Bununla birlikte bunu bir boşama ifadesi olarak görmediklerini sadece tehdit amacıyla kullandıkları tespit edilmiştir. Örneğin bir danışan “Eşim, üç defa aynı yerde boş ol” ve mesajla boşsun yazdı. Fakat şimdi ikimizde pişmanız, fetvası var mı?” (K4, Bingöl 8.10.2018). Diğere bir danışan da “Eşim bir tartışma esnasında 3 kez boş ol dedi ve aradan beş yıl geçti tekrar 3 kez boşsun dedi. Bu durumda nikâhımız bitmiş midir?” (K5, Bingöl 1.8.2018). Bir danışan da “Eşimle tartıştık bende ona "3'ten 9'a kadar boşsun" dedim. Bunun geri dönüşü var mı?” (E1, Bingöl 10.8.2018)

Bürolara, yukarıdaki sorulara benzer birçok soru sorulmaktadır. Sorular incelendiğinde erkeklerin sinir ve öfke anında talak ifadelerini kolayca kullandıkları görülmektedir. Bu ise evlilik kurumunun önemini anlamadıklarını ve boşanma hususunda da yeterli bilgiye sahip olmadıklarını göstermektedir. Boşanma gerçekleştikten sonra ise pişman oldukları tespit edilmiştir. Gelen soruların büyük bir bölümünde aslında bunun bu kadar önemli bir ifade olduğunun farkında olmadıklarını ve bu konuda da yeterli bir bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda büro görevlileri tarafından kendilerine gerekli şekilde dini danışmalık yapıldıktan sonra alanla ilgili kitap tavsiyesinde bulunulduğu belirtilmiştir.

Boşanma konusunda büroya sıkça gelen sorulardan büyük bir kısmı da resmi boşanmadan sonra dini nikâhın durumuyla ilgili olduğu görülmektedir. Büroya en çok gelen sorulardan biri de dinî nikâh ile resmî nikâhın aynı olup olmadığıdır. Gelen

sorular incelendiğinde insanımızın bu konuda pek bilgisinin olmadığı ve bu yüzden dönülmez yanlışların yapıldığı, sonunda da ciddi sorunların yaşandığı görülmektedir (Özdemir, 2013, s. 70). Söz gelimi resmi boyutta gerçekleşen boşanmalardan sonra dini nikâhın hükmüne dair iletilen soruların yoğunlukta olduğu görülmüştür.

Anlaşmalı boşanma yoluna giderek mahkemece boşanmaları karara bağlandıktan sonra belli süre sonra pişmanlık duyup tekrar bir araya gelmek için sadece dini nikâhla evliliğin sürdürülebilirliğine dair sorulan sorulara da birkaç örnek verilmiştir.

“Eşimle 6 yıl önce mahkeme kararı ile boşandık. Yeni bir hayat kurmak istiyorum fakat eşim her tarafta beni boşamadığını söylüyor. Fakat ben kesinlikle onu istemiyorum gerçekten hâlâ onunla evli miyim?” (K6 Bingöl 14.2.2019)

“Bir yıl önce eşimle anlaşamadık ve mahkeme kararı ile ayrıldık. Eşim bir yıldır sürekli bana seni dinen boşamadım ve boşanmayacağım, eğer biriyle evlenirsen zina etmiş olursun diyor. Benim dinen boşanmam gerçekleşmedi mi?” (K7, Bingöl 23.11.2018)

Eşimle resmi olarak ayrıldık ve boşanma üzerinden yaklaşık 5 ay geçti. Fakat eşim her yerde dini olarak evli olduğumuzu ifade ediyormuş ve ben kesinlikle onunla yaşamayı düşünmüyorum. Söylediği şeyin dinimizdeki yeri nedir? (K8, Bingöl 22.4.2020)

Veya “Resmi olarak boşanmış fakat pişmanlık duyan birisinin, aynı kişi ile tekrar evlenmesi için fetva var mıdır?” (K9, Bingöl 13.9.2018)

Verilen örneklerde görüldüğü gibi mahkeme kararıyla evlenmiş olsalar da danışanlar dinen boşanmış olup olmadıklarını yetkili kişilerden öğrenmek istemektedirler (Şahin, 2010, s. 51). Ayrıca erkeklerin resmi olarak boşanmalarına rağmen dinen boşanmadığını iddia ederek bunu kadınlara karşı bir tehdit aracı olarak kullanmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu da kadının bundan sonraki hayatına yön vermesini olumsuz etkilemektedir.

Ayrıca eşler arasında boşanma sonrasında yaşanan problemlerin büyük bir kısmını da resmi olarak boşanma gerçekleştikten sonra nafaka meselesi oluşturmaktadır. Sözelimi bir danışan “Eşimle 10 yıl önce boşandık. Bir de çocuğum var. Şuan hem ben hem de kızım nafaka alıyoruz ancak kızım üniversiteyi bu yıl bitirecek haliyle 18 yaşını da bitirdiği için nafakası kesilecek. Benim de nafaka almamın dinen caiz olmadığını öğrendim. Bu durumda ben nafaka almaya devam etsem ve aldığım nafakayı kızımın adına alıp kızım için birikim yapsam caiz midir? (K10, Bingöl 03.02.2020).

Bu ve benzeri sorularda da görüldüğü gibi bazen de kadınlar nafaka meselesini erkekler aleyhinde kullanmaktadırlar. Bu durumda ise erkeklerin mağdur edildiği görülmektedir.

Bu konuda ADRB'ye danışan bireylere büro çalışanları genellikle dini bilgilendirme vasıtasıyla yardımcı olmaya çalışmışlardır. Boşanma kelimelerinin son derece tehlikeli lafızlar olduğunu ve bu lafzın ne şakasının ne de ciddisinin hoş karşılanmadığı boşanma anlamına gelen sözlerden ve kelimelerden uzak durulması gerektiği tavsiye edilmiştir (Aybey, 2016b). Bu konuda İslam dininde de talak ifadesinin hoş görülmediği ve bu ifadenin yüce Allah'a en sevimsiz gelen helal olduğu (Nisa, 4/19) belirtilmiştir. Yine sorular incelendiğinde görüşmelerin çoğunda aile huzurunun sağlandığı ve boşanmaların önüne geçildiği olumlu dönütler sonucu tespit edilmiştir. ADRB çalışanları cevap vermede zorlandıkları soruları ise Din İşleri Yüksek Kurulu'na yönlendirmişlerdir.

3.1.2. Nikâh

ADRB'ye gelen evlilik, nikâh ve boşanma ile ilgili alt konularda boşanma ve boşanma sorularından sonra 45 sorunun nikâh konusuyla ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Nikâh karşı cinsten iki kişinin aralarında yaptıkları bir antlaşmadır. Ancak salt cinsel ve duygusal bir bağ olmayıp her iki tarafa da çeşitli hak ve sorumluluklar yükleyen bir antlaşmadır (Çiftkat, 2011, s. 64). Nikâh konusuna ait sorular toplum hayatında insan birlikteliklerinin meşruiyeti, meşruiyete etki eden faktörler ve meşruiyete ait referanslardır. Bu konuda yaşanan sıkıntıları ve değişimleri göstermektedir (Şahin, 2010, s. 39).

Nikâh konusunda büroya sıkça gelen sorularda büyük bir kısmı evlilikte kültür, din ve mezhep farklılıkları ile ilgilidir. Sözelimi "Görüştüğüm adam alevi ben ise kürdüm. Evlenmemizde sakınca var mı?" (K11, Bingöl 28.10.2019)

"Benim bekâr bir oğlum var. Namazını da kılıyor. Evlenme işini de benle annesine bırakmış. Yalnız internette tanıştığı bir Rus kızı bizim eve davet etmiş. Kız da yılbaşında geliyor. Ve buna annesiyle engel olamıyoruz. Size sorum şu bu Rus kıza imam nikâhı yapsam olur mu? Bir hafta sonra kız gider. İş ciddiye biner mi bilmiyorum. Ama haram zina olmaması için bunu yapabilir miyim?" (E2, Bingöl 30.11.2018).

Diğer bir danışan da..."Eşim alevi. Biz evlenirken de kayınbabam dini nikâh kıydırtmadı. Doğrusu ben namaz kılmıyorum. Ancak oruç tuttuğum durumlarda kayınbabam sürekli bana laf sokuşturuyor. Eşim ibadet konusunda bana karışmıyor fakat kayınbabamın tavrı beni rahatsız ediyor. Bu nedenle yuvamızın huzuru kaçıyor.

Nikâh konusu da kafamı çok kurcalıyor, acaba dini açıdan resmi nikâh tek başına geçerli mi?" (K12, Bingöl 31.01.2020)

Verilen örneklerde görüldüğü gibi eşlerin dini duygu ve düşüncelerinin farklılığı aile huzurunu etkilemektedir. Gelen sorular incelendiğinde farklı din, mezhep ve kültür farklılığıyla yapılan evliliklerde, birçok ailede eşlerin dini pratikleri yerine getirmede ve çocuk yetiştirmede birbirine gereken saygıyı göstermediği, aksine dini pratikleri uygulamaya çalışan aile bireylerini küçük düşürmek, rencide etmek hatta ibadetlerinin yapılmasını engellemek gibi durumların sıklıkla yaşandığı görülmektedir. Bu da eşler arasında problem ve krizlere sebep olmakta ve yuvanın devamı konusunda aileyi olumsuz etkilemektedir.

Görüldüğü gibi toplumumuzda farklı dinin yanında mezhebî farklılıklar da evlilik için engel olarak görülmektedir. Bürolara gelen sorulara bakıldığında farklı mezhep ve dine yapılan evliliklerde kültür çatışmasından dolayı eşlerde olduğu gibi aileler arasında problemler ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin, yeni doğan çocuğu her birinin kendi inanç ve kültürüne göre yetiştirmeye çalışması problem olarak görülmüştür. Bu konuda büro personelleri kendilerine gelen ve manevi destek isteyen danışanlara, mezhebi ve kültür farklılıklarının birer zenginlik olduğu dinimizin de bu konuda hoşgörülü olduğu konusunda dini hizmet vermiştir.

Eşlerin tartışma esnasında düşünmeden öfke ile eşine seni boşadım, üçten dokuz kadar boşsun ifadelerini sıkça kullandıkları görülmüştür. Daha sonra ise pişman oldukları ve bunun da ailede huzursuzluğa sebep olduğunu kullanılan bu ifadelerden dolayı nikâhın meşruiyetini öğrenmek için bürolara başvurdukları gelen sorular incelendiğinde görülmüştür.

"Eşim bir tartışma esnasında 3 kez boş ol dedi ve aradan 5 yıl geçti tekrar 3 kez boşsun dedi bu durumda nikâhımız bitmiş midir?" (K13, Bingöl 1.8.2018)

"Eşimle sadece resmi nikâh kıyarak 6 sene beraber yaşadık ve mahkemeye başvurarak resmi olarak ayrıldık. Aradan 1 yıl geçti ve eşimle tekrar bir araya gelmek istiyoruz. Geçen sefer dini nikâh kıymamıştık. Bir araya gelmemizde sakınca var mı?" (K14, Bingöl 13.2.2018)

"Eşim çok yıprandığı için benden yaşça çok büyük görünüyor ve bende içimden nerdeyse annem gibi görünüyor diye geçirdim, kefaret gerekir mi?" (E3, Bingöl 15.05.2018)

"Eşim kavga anında evlendiğimiz için nikâhımıza ve Allah adına çok kötü sözler söyledi. Bu durum nikâhımızı bozar mı?" (K15, Bingöl 20.11.2018). Görüldüğü gibi sinir ve öfke anında verilmiş boşanma kararlarının ardında pişman olup tekrar bir araya gelmek isteyen eşlerin bir araya gelme haklarının olup olmadığını öğrenmek için bürolara başvurmuşlardır.

Bürolara gelen pek çok soruda ise ailelerin müdahaleleri sonucu aile huzurunun bozulduğu hatta ayrılığa kadar giden sorunlara sebep olduğu görülmüştür. Bu bağlamda büroya birçok kez başvurulmuştur. Sözelimi, “Karı koca arasında ailelerin müdahalesi sebebiyle sorunlar yaşanıyor. Erkek eşini onun bulunmadığı bir ortamda boşadığını ifade ederek evliliği sonlandırdığını söylüyor ve kadın annesinin evine dönmek durumunda kalıyor. Hamile olan kadın doğum yaptığının ertesi günü boşandığı eşi ile birlikte büromuza gelerek tekrar birleşmek istediklerini ifade ediyorlar.” (E4, Bingöl 5.2.2019). Başka bir danışan ise “Eşimi ailemin dayatmasıyla boşadım, fakat çok pişmanım ve onunla tekrar evlenmek istiyorum. İki kez ayrı zamanlarda benden boşsun demiştim. Resmi nikâhımız duruyor, dinen bir araya gelmemizde bir sakınca var mı?” (E5, Bingöl 19.9.2019)

Telefon veya mesaj yoluyla eşinin kendisini (kadın) boşadığını iddia edip bu konuda dini açıdan nikâhın hükmünü öğrenmeye yönelik olarak da sorular sorulmaktadır. Bu çerçevede yapılan bazı başvurular şunlardır:

“Eşim oğluma sesli mesaj ile üç kez annen benden boştur dedi. Ayrıca annemi ve kardeşimi de arayarak beni boşadığını söylemiş. Şimdi ise hem eniştem hem de eşim inkâr ediyor. Ama mesaj oğlumun telefonunda halen kayıtlı duruyor ben bu durumda ne yapabilirim.” (E6, Bingöl 12.02.2019)

“Eşim benimle telefonla konuşurken boşadım seni ifadesini bir kez kullandı. Bu boşama geçerli midir?” (K16, Bingöl 14.02.2020)

“Eşim telefonda beni boşadığını söyledi. Boşanmış olduk mu ?” (K17, Bingöl 31.01.2020) şeklinde sorular sorulmaktadır.

Öte yandan görevliler, talak ile ilgili bürolara gelen sorularda ailenin huzurunun sağlanması ve boşanmaların önüne geçilmesine yönelik açıklamalarında ayet ve hadislerden faydalanarak bilgilendirme yapmaya çalışmaktadırlar. İslam’da talak kelimesinin hoş görülmediği ve tavsiye edilmediği (Nisa 4/19) ifade edilmiştir. Nikâh konusu görevlilerin en çok zorlandığı konulardandır. Büro çalışanlarının üstesinden gelemedikleri konularda danışanları Din İşleri Yüksek Kurulu’na yönlendirmişlerdir. Ve danışanlara talak ifadesinin şakasının bile olamayacağını ve böyle davranışlardan sakınılmalarına yönelik uyarılar yapılmıştır.

3.1.3. Evlilik Öncesi ve Nişan

Nişanlanma, nikâh sözleşmesinden önce tanışan gençlerin birbirlerine eş adayı (namzet) olmak için karşılıklı olarak iki tarafın birbirlerine verdikleri evlenme vaadidir.

Nikâhtan önce geçirilen bu ara dönem, evlenecek olan erkek ve kadına birbirlerini tanımak, mutlu bir yuva kurup doğru karar vermek ve düşünmek adına verilen bir fırsattır. Nişanlanma, ilerde gerçekleştirilecek olan evliliğe ilk adım olmak

adına verilen bir akit olduğu için evlilik gibi kabul edilmemelidir. Nişanlanmış olan kadın ve erkek, birbirini tanıma dönemi olan nişanlılık döneminde birbirlerine yabancıdır. Nişanlanma sırf bir evlilik vaadi olduğundan İslam âlimleri bozulmasında bir zarar doğurmadığı için bir tazminattan bahsetmemişlerdir (Yaman, 2015, s. 54-55).

Günümüzde nişanlılık döneminde karşılaşılan sorunlardan biri de nişanlanan çiftlerin bu akde meşruluk kazandırmak adına söz ve nişandan sonra resmi nikâhtan önce dini nikâh kıydırmalarıdır. Aslında amacı evlenme niyeti ile karşılıklı olarak iki tarafın birbirlerini tanımak olan bu dönem, kıyılan nikâhla nişanlılık döneminde bazı sorunların yaşanması durumunda ilişkinin çıkmaza girmesine sebebiyet vermektedir. Bu durumda eşlerin birbirlerini tanımaları için bir fırsat olarak verilen nişan, kıyılan dini nikâh ile taraflar arasında bir problem yaşanması ve anlaşmazlık çıkması durumunda krize dönüşür. Halkımız arasında bilinçsiz olarak belki de iyi niyet ile kıyılan bu nikâh zamanla ileride çözümü zor problemlere dönüşmektedir. Bu durumlar da zaman zaman tarafların özellikle de kız tarafının mağdur edilmesi ve kişilik hakların zarar görmesiyle sonuçlanmaktadır (Özdemir, 2013, s. 72). Nitekim evlilik, nikâh ve boşanma konusunda gelen soruların önemli bir kısmı da evlilik öncesi ve nişan dönemi ile ilgilidir. Bu konuda gelen soruların büyük bir kısmını resmi nikâh öncesi dini nikâhın kıyılması ile yaşanan sorunlar olduğu tespit edilmiştir. Bu hususta sorulan bazı sorular şunlardır:

“Bundan iki yıl önce nişanlandım. Nişan yapılırken erkek tarafının ısrarı üzerine dini nikâhımız kıyıldı. Nişanlılık dönemimde bir kavga neticesinde nişan bozuldu. İki yıldır eski nişanım dini nikâh kıyıldığı için beni dinen boşamayacağını söylüyor. Şuan hiçbir alakam yok ve beni isteyen biri olmasına rağmen evlenemiyorum. Bu durumda ne yapmak gerekir.” (K18, Bingöl 19.11.2018).

Başka bir danışan, “Nişanlılık döneminde dini nikâh kıydık. Ancak daha sonra nişanımız bozulmasına rağmen eşim bana boş ol demedi. Aradan uzun bir zaman geçti ve o başkasıyla evlendi. Ben de evlilik düşünüyorum ama bazıları hala onun eşi olduğumu söylüyorlar. Ne yapmam gerekir?” (K19, Bingöl 8.11.2018).

Diğer bir danışanda... “Evliliğe hazırlık yapıyorum ve nişanım sürekli mihrini değiştiriyor. Böyle bir hakkı var mıdır?” (E7, Bingöl 17.01.2020).

“10 yıl önce biri ile nişanlandım. Nişanlanma sırasında dini nikâhımız kıyıldı. Bir iki ay içinde aileler içerisinde bir anlaşmazlık yaşandı ve biz nişanı attık. Karşı taraftan alınan tüm hediyeleri vs. geri verdik. Nişanım beni boşamadı. Durumu babamlara söylememe rağmen "boş ver biz nişanı attık nikâh falan hepsi bitti " deyip kestirip attılar. Daha sonra ben başkası ile evlendim. Şu an 10 yıllık evliyim ve 2 çocuğum var hala vicdanen rahat değilim. Şu an benim nikâhımın dini boyutu nasıldır.” (K20 Bingöl 19.09.2018).

Yukarıdaki sorulara benzer soruların bürolara fazlaca geldiği görülmektedir. Konu ile ilgili gelen sorular incelendiğinde; resmi nikâhtan önce dini nikâhın kıyılması durumunda, kadınların erkeklerden daha çok mağdur edildiği gözlemlenmiştir. Büro görevlileri; danışanlara hangi sebeple olursa olsun nişan döneminde din adamlarının dini nikâhı uygun görmedikleri, çünkü nişanın eşlerin ve ailelerin birbirlerini tanımalarını sağlayan bir hazırlık dönemi olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca resmi nikâh olmadan dini nikâh kıymanın hukuken de yanlış olduğu, muhtemel sonuçları ile açıklanmıştır. Danışanlara resmi nikâhtan sonra dini nikâhı kıymaları tavsiye edilmiştir.

3.1.4. Aldatma

ADRB'ye gelen boşanma soruları ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Çalışmalar içerisinde en kapsamlı araştırmalardan biri de Aybey'e aittir. Ona göre; ailelerdeki sorunların ve ayrışmaların ana sebeplerinden biri kabul edilen aldatma kelimesi, zina ve namus kavramları konusunda eşlerin istenilen hassasiyeti göstermediklerinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Aldatmanın vuku bulması halinde, evlilik bağlarının zayıflamasına hatta bu bağların kopmasına sebep olan bir problem olduğunu ifade etmiştir (Aybey, 2015b,). Aile bağlarını zayıflatan ve ailelerin dağılmasına sebep olan aldatma ve zina İslam'da yasaklanmış ve büyük günahlardan sayılmıştır. (Furkan, 25/65; İsrâ, 17/31).

ADRB'ye gelen sorular arasında aldatma ve aldatma sonuçları ile ilişkili sorulara sıkça rastlanmamakla birlikte, çalışmamızda konuyla alakalı danışan olarak 7 kişinin müracaat ettiği tespit edilmiştir. Bu sorulardan bazıları şunlardır;

“Eşim gece sürekli olarak biriyle mesajlaşarak beni aldatıyor. Söylediğimde kavga çıkarmak için bahane aradığımı söylüyor. Çaresizim yardımcı olur musunuz?” (K21, Bingöl 30.10.2019)

“Eşimin beni başka bir kadınla aldattığını düşünüyorum. Bununla ilgili birçok duyum da aldım. Böyle bir durumda bizim nikâhımız etkilenmez mi?” (K22, Bingöl 10.11.2017)

“Nişanlımın başka bir kadınla görüştüğünü öğrendiğimde nişanı attım. Beni ailemin yanında küçük düşürdü ve hala toparlanamadım. Lütfen bana yardımcı olur musunuz?” (K23, Bingöl 26.11.2015)

“Sanal aldatma zina sayılır mı, boşanma sebebi midir?” (K24, Bingöl 20.02.2020)

Örnek olarak verilen sorular incelendiğinde genelde kadınların aldatıldığı gözlemlenmiştir. Çaresizlik içinde kalan kadınların büroya başvurdukları ve bu konuda destek aradıkları tespit edilmiştir. Büro görevlileri ayet ve hadisler ışığında, aldatma

ve zinanın kesin bir şekilde yasaklanmış olduğunu belirtmiş, zina ve aldatmanın aileyi sarstığı, ahlaksızlığı yaydığı, iffet ve namus duygusunu rencide ettiği ve bu konuda dinimizin kesin emrinin olduğu bilgisini vermişlerdir. Güzel ahlak ile ilgili hadislerden örnekler verilmiştir. Ailenin huzurunun sağlanması ve boşanmaların önüne geçilmesine yönelik danışmanlık yapılmıştır.

3.1.5. Küçük Yaşta/Zorla Evlilik

Bingöl Aile ve Dini rehberlik Bürosu'na gelen "evlilik-nikâh-boşanma" ile ilgili sorular incelendiğinde, 6 sorunun "Küçük Yaşta/Zorla Evlilik" olduğu görülmüştür. Buda bizlere 2015-2020 yılları arasındaki karteks sonuçlarında en az sorunun "Küçük Yaşta/Zorla Evlilik" konusu olduğu kanaatini kazandırmıştır.

Küçük yaşta/zorla evlilik konusunda büroya gelen sorularda küçük yaşlarda yapılan evliliklerin aile zoruyla değil de kendi istekleriyle, aileye rağmen yapılan evlilikler olduğu görülmüştür. Örneğin bir danışan sorununu şu şekilde ifade etmiştir. "16 yaşında ailemin istememesi ve evlenmeme karşı çıkması rağmen sevdiğim kişiye kaçarak evlendim. Ancak şimdi eşim bana şiddet uyguluyor. Bu durumu kimseye açamıyorum. Aileme de söyleyemiyorum, çünkü zorla evlendiğim için babam benimle konuşmuyor. Zaten desem de bana diyecekler nasıl kaçtıysan öyle de katlan. Acaba çektiğim bütün bu sıkıntıların sebebi aileme rağmen gerçekleştirdiğim evlilik mi?" (K25, Bingöl 05.11.2017)

"Küçük yaşta ailemin onayı olmadan eşime kaçarak bir evlilik gerçekleştirdim ve babam beni kesinlikle affetmeyeceğini söyledi. Çok pişmanım babamın hakkını helal etmesi için ne yapmam gerekir?" (K26, Bingöl 03.01.2019)

"Anne babanın tehdidi ile küçük yaşta kıyılan dini nikâhın geçerliliği var mıdır?" (K27, Bingöl 07.03.2019). Bu soruda da görüldüğü gibi sorular genelde dini danışmanlık ve rehberlik amaçlı olduğu gibi çoğu zaman da fıkhi boyutta oluyor. Bu da Aile ve Dini Rehberlik Bürosu personelinin dini danışmanlık ve rehberlik alanında olduğu gibi İslami ilimlerde de donanımlı olması gerektiğini gösteriyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, büro personelinin bu alandaki kalitesini artırmak adına hizmet içi eğitimlerin sayısını artırması gerekir.

Erken yaşta/zorla yapılan evlilikler ile ilgili bürolara gelen sorularda, görevliler bu konudaki bilgilendirmelerini ayet ve hadisler ışığında yapmaktadırlar. Dinimizin zorla evlendirmeyi tasvip etmediği, özellikle nikâh sırasındaki icap ve kabul ifadesindeki amacın rıza olduğu bilgisi verilmiştir. Ailenin rızası alınarak yapılan evliliklerin yuvanın devamı ve korunmasındaki önemine vurgu yapılmıştır. Bu konuda ADRB'ye danışan bireylere büro çalışanları genellikle dini bilgilendirme vasıtasıyla yardımcı olmaya çalışmaktadırlar. Ancak ADRB çalışanları cevap vermede

zorlandıkları soru ve sorunlarda ise danışanları Din İşleri Yüksek Kurulu veya ilgili birimlere yönlendirmektedirler.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Aile yapısının korunmasını desteklemek ve aile bireyleri arasında ortaya çıkan dinî kaynaklı sorunların çözümüne katkı sunmak gayesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı 2003 yılında müftülükler nezdinde ADRB birimini hizmete açmıştır. Söz konusu bürolarda genellikle destekleme, rehberlik ve uzlaştırmaya yönelik dini danışmanlık yapılmaktadır. Eşlerin aralarında yaşanan sorun ve problemlerin üstesinden gelebilmek ve hayatlarını sorunsuz bir şekilde sürdürebilmek, bilgi edinmek ve sorunlarına çözüm bulabilmek için Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvurdukları söylenebilir.

Bu çerçevede Bingöl ADRB'ye 2015-2020 seneleri arasında gelen sorular incelendiğinde “evlenme/nikâh ile talak/boşanma” başlığı altında 109 soru olduğu tespit edilerek, talak ve nikâh ifadelerinin en sık karşılaşılan kelimeler olduğu görülmüştür. Bu durum eşlerin evlilik kurumunun ciddiyetini kavrayamadıklarını ve boşanma ile talak kelimeleri hususunda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını akla getirmektedir. Ayrıca büroya “evlenme/nikâh ile talak/boşanma” başlığı altında gelen 109 soru incelendiğinde bu soruları soran erkeklerin sayısının sadece %20 olduğu saptanarak, başvuranlar arasında kadın eşlerin çoğunlukta olduğu görülmüştür.

Söz konusu bürolara gelen 512 sorunun incelenmesi sonucu genel olarak şu konularda bir yığılma olduğu tespit edilmiştir.

✓ “Evlilik-nikâh-boşanma” ile ilgili olduğu tespit edilen 150 soru içerisinde, şartlı ve yeminli boşanmalarda kullanılan “boş ol” ifadesinin dini hükmünün ne olduğu ile ilgili sorular

✓ Anlaşmalı boşanma yoluna giderek mahkemece boşanmaları karara bağlandıktan sonra belli süre sonra pişmanlık duyup tekrar bir araya gelmek için sadece dini nikâhla evliliğin sürdürülebilirliğine dair sorulan sorular.

✓ Ailede eşlerin birbirlerini aldatmaları sonucu oluşan problemlerin çözümü ve aldatmanın dini hükmüne dair yöneltilen sorular.

✓ Telefon veya mesaj yoluyla eşinin kendisini (kadın) boşadığını iddia edip bu konuda dini açıdan hükmünü öğrenmeye yönelik olarak sorulan sorular.

Aile ve Dini Rehberlik Büro personeline iletilen soru ve sorunlara dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti bağlamında şu öneriler sunulabilir:

✓ Aile ve Dinî Rehberlik bürolarında görevli Dinî danışmanların dini bilgiye hâkim ve psikolojin danışmanlık teknikleri konusunda eğitim almış kişilerdir. Bu nedenle evlilik/nikâh/boşanma soru(n)larıyla gelen danışanları etkin dinleme,

empati kurma vb. terapi tekniklerini ve danışmanlık ilkelerini gözeterek danışanın asıl amacının ne olduğunu anlayarak tarafsız çözümler üretilebilir.

✓ Dini danışan evlenme, boşanma, nikâh, talâk, mehir vb gibi dinî kavramların dinî hüküm olarak doğru anlaşılması hususunda eşleri (kadın/erkek) bilgilendirebilir.

✓ Danışmanlar, eşler arasındaki sorunlara, geçimsizliğe ve aile içi huzursuzluk nedenlerine yönelik sabır, tövbe, af, merhamet, kul hakkı, imtihan, kader ve dua gibi kavramlar üzerinden örneklerle danışanların manevi yönlerini kuvvetlendirecek açıklamalar yapabilir.

✓ Evlenme, boşanma ve nikâh hususlarında yaşanan sıkıntılar ve sorunların insanı yıpratabileceğini söyleyip, kaygılarından kurtulmasının mümkün olduğunu açıklayıp, Kur'an Kerim'den, hadislerden, sahabe hayatından, tasavvuftan ve günümüzde yaşanan olaylardan örnekler vererek danışana manevi destekle birlikte moral motivasyon desteği verilebilir

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Acar, H. (tarih yok). *Talak* (Cilt 39). İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopeisi.
- Altaş, N. (2017). Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi. M. K. Nurullah Altaş içinde, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (s. 13-34). İstanbul: DEM.
- Angın, Y. (2018). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(18), 661-689.
- Aybey, S. (2015). Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 137-152.
- Aybey, S. (2016). Müftülüklere Gelen Evlilikle İlgili Sorunların Çözümünde Dini Danışmanlığın Rolü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(44), 1327.
- Baygeldi, M. R. (2018, Nisan). Türkiye’de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması : Mevcut Durum ve Öneriler. *Analiz*(234), 7-30.
- Bedrettin KESGİN, Metin ERDEM. (2018). Türkiye’de Manevi Destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 69-92.
- Bulut, I. (1993). *Ruh Hastalığının Aile İşlevlerine Etkisi*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmet Müsteşarlığı Yayınları.
- Castells, M. (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (2.Cilt: Kimliğin Gücü)*.(E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cebeci, S. (2012). *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara : DİB Yayınları.
- Coşkunsever, A. (2016). Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği). *Doktora tezi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cumhurbaşkanlığı, T. (1998, Ağustos 1). *T.C. Cumhurbaşkanlığı mevzuat bilgi sistemi*. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4847&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- Çiftkat, İ. (2011). *Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesindeki Aile İrşat ve Rehberlik Hizmetlerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Konya.

- Demirtaş, B. (2019, Şubat). Diyanet İşleri Başkanlığının Manevi Danışmanlık Rehberlik Hizmetleri. *Diyanet(aylık dergi)*(338), 13.
- DİB. (2018). *Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu.*. Ankara
- DİB. (2019). *Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu.* Ankara.
- DİB. (2015b,). (2020 Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü). <http://www2.diyamet.gov.tr>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2020). *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü.* <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Sosyal-Hizmet-Kurumlarında-Yürütülen-Din-Hizmetleri.aspx>
- Han, A. (2016). Diyanet İşleri Başkanlığının Hastanelerde Yürüttüğü Manevi Destek Hizmetleri. *I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi.* İstanbul.
- İş Birliği Protokolü. (2018). *Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı İle Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü.* <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/PROTOKOL.pdf>
- kanun, 633 sayılı. (1965). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.* [https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20\(6002%20%C3%B6ncesi\).pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/633%20say%C4%B1%C4%B1%20Kanun%20(6002%20%C3%B6ncesi).pdf)
- Kılınçer, H. (2019). Manevi Danışmanların Aile Danışmanlığı Hakkındaki Algı ve Tutumları. A. Ayten içinde, *Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler* (s. 99-143). İstanbul: DEM.
- Koç, M. (2018). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (Cilt 1, s. 337-338). İstanbul: Dem yayınları.
- Martı, P. D. (2015). Ailem ve ben. P. D. Martı içinde, *Ailem* (s. 14-25). Ankara: DİB yayınları.
- Martı, P. D. (2018). Yuva kurmak, Aile olmak. P. D. Martı içinde, *Yuva kurmak, Aile olmak* (s. 51). Ankara: DİB yayınları.
- Martı, P. D. (2019). Hadislerle Evlilik. P. Martı içinde, *Hadislerle Evlilik* (s.20). Ankara: DİB yay.
- Ok, Ü. (2017). Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarih. M. k. Nurullah Altaş içinde, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetler* (s. 35-54). İstanbul: DEM.
- Özdemir, Ö. (2013). Aile irşat ve rehberlik bürolarının yetişkin din eğitimine katkısı (adana ili örneği). Adana.
- Özdemir, S. (2017). Sosyal hizmetlerde dini danışmanlık ve din hizmetleri. N. A.-M. KÖYLÜ içinde, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (s. 179-207). İstanbul: Dem yayınları.
- Söylev, Ö. F. (2014). Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları ve Yöntemleri - (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği). *Doktora Tezi*, Bursa.
- Şahin, T. K. (2010). *Dini Danışmanlık Bağlamında Aile İrşat ve Rehberlik Faaliyetleri.* Konya.
- Şirin, T. (2014). *Dini Danışma ve Rehberlik.* İstanbul: İstanbul.
- Yaman, A. (2015). *Ahlak ve Hukuk Ekseninde Aile Hayatımız.* Ankara: DİB Yayınları.
- Yolcuoğlu, İ. G. (2014). *Bireylerle, Ailelerle, Gruplarla ve Toplumla Sosyal Hizmet.* İstanbul: Nar Yayınevi.

Extended Abstract

The Contribution of Religious Counseling and Guidance to Questions Faced by Family and Religious Guidance Officers (Bingöl Example)

The family is a phenomenon built on sacred and untouchable values in every society. Individuals with two different values and sometimes different cultures combine their lives with the marriage contract by undertaking the universally accepted love, respect, value, interest, trust, physiological needs as well as psychological and a range of various rights and responsibilities. This union, which is established to never leave, can sometimes be broken due to undesirable reasons.

The study was built on the effort of determining whether the spouses who applied to Directorate of Religious Affairs Family and Religious Guidance Offices with "marriage /wedding/ divorce" problems between the years of 2015 and 2020 in Bingöl province use the aforementioned concepts consciously or unconsciously or intentional or unintentionally. During this process, the records of the counselees who consulted the Directorate of Religious Affairs Family and Religious Guidance Offices both by mail and by phone has been examined. By examining a total of 512 Kartesk samples related to our subject, it was tried to determine how Religious Counseling and Guidance produced solutions to problems causing unrest in the family and between spouses, and its positive and negative aspects. In the research, by scanning the literature, discursive analysis method was applied to the obtained data, interview and scanning techniques were used. In the application part, phone calls were made to understand the client's intention correctly. It also works to understand the topics "Family and Religious Guidance Bureau, the historical process of the Religious Advisory, Consulting and Religious Guidance Areas in Turkey" has been touched on the subject. By analyzing the data obtained from the samples, the questions that were asked to answer the most among the questions about spouses as per the main subject of our study - marriage /wedding/ divorce - or the questions that were sent to the Family and Religious Guidance Offices by mail, telephone and other communication tools were examined. As a result of these analyzes, our study has been gathered under five main headings: "Problems After Divorce, Marriage, Pre-Marriage and Engagement, Deception and Younger / Forced Marriage". In the first heading: In what situations and events the spouses use the expressions of divorcement/divorce, how their spouse reacts to this, in the second heading, what kind of obstacle will the religious and sectarian differences prevent this union in order for the marriage of the individuals to be married, in the third heading, the couples who will marry with sincere feelings, what can be the permissibility and victimization of marriage, in the fourth heading, what can be done when faced with a situation that no spouse wants to encounter or even is ashamed to bring to mind., in the fifth heading, how and in which situations the marriage will take place at a young age/forced marriage, and Family and Religious Guidance for couples who encounter these and similar situations. It was observed that they could access the desired information from the office consultancy. In addition, due to the correct understanding of the counselees intent during the research process, a telephone conversation was held about the matters consulted.

Based on the data obtained in the research; In the questions directed to the Family and Religious Counseling Offices, the questions about divorce complaints are mostly or firstly asked, the counselees are faced with the words "be empty and talaq", which they especially complain about the most or the most extreme, and they try to put their spouses under suspicion and discipline, it has become a habit due to excessive use and over time the concepts of "be empty and talaq" lose their meaning; secondly, in the marriage contract, the differences in belief, worship and thought sometimes affect the family due to the differences in culture, religion and sect, and therefore they get support from the Family and Religious Counseling Office counselees; thirdly, the pre-marital and marital problems have been the aggrieved of the bride's side because of the marriage made for the candidates who intend to get married to get to know each other in this process, regarding cheat on someone, it was observed that the spouses (women) did not accept the situation and said that they could leave. In addition, among the questions about marriage-marriage-divorce in the examinations, the question we encounter little, if not almost none, is among our findings that it is the issue of in early age/forced marriage.

According to the results we obtained from the samples, findings, counselees and interviews: It was observed that they tried to get information about these issues and to get rid of the psychological depression they were experiencing from the questions they asked to the Family and Religious Guidance Offices. In addition, it has been determined that Religious Counseling and Guidance as a new field, tries to help counselees as experts within the scope of their knowledge and skills, and directs them to the General Assembly of Religious Affairs and the necessary authorities to receive psychological support in questions/problems which they have difficulty in solving.

Keywords: Religious Counseling, Family, Marriage, Wedding, Divorce

Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi¹

The Relationship of Sufism as a Moral Field with Education/Religious Education

Ahmet BEKEN

ORCID: 0000-0002-5243-7605

Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye,
ahmtbeken@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 4.11.2020 Düzeltme/Revised: 01.12.2020 Kabul/Accepted: 02.12.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Beken, A. (2020). Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi. Antakiyat, 3 (2), 256-278

Öz:

İnsanın iyi yönde değişim ve dönüşümünü amaçlayan faaliyetlerin tümü eğitim olarak kavramlaştırılabilir. Bu yönüyle genelde eğitim özelde ahlâk (ve ahlâk eğitimi), her an oluş halinde olan insan hayatının aslî unsurlarından olup insan gelişimini konu edinen bütün faaliyetler eğitim kapsamında değerlendirilebilir. Bu bağlamda negatif kişilik özellikleri ve olumsuz eylemleri dönüştürmesi açısından konu edildiği kavramlar ve ortaya koyduğu yöntemlerle tasavvufun eğitime katkılar sunacağı aşikârdır. Başka bir tabirle içedönük bir olgunlaşma/ahlâkî olgunluk sürecini ifade etmesi, insanın idrâk ve farkındalık düzeyini yükseltmeyi hedeflemesi, amaç, yöntem ve kullandığı kavramlar açısından insanı ve insanın manevî ve ahlâkî terbiyesini konu edinmesi yönüyle tasavvuf, eğitimin içerisinde bir alandır. Dolayısıyla çalışmada manevî terbiye alanı olarak tasavvufun ahlâkî öğretilerinin eğitimle/din eğitimiyle olan ilişki ve irtibatının ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu amaca mebni söz konusu diyalojik ilişkinin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) örneğinde ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu bağlamda öncelikle tasavvuf ve ahlâkın ilim tasnifindeki yerine kısaca değinilmiş, daha sonra ise tasavvufun ahlâk/felsefî ahlâk ve eğitimle ilişkisi ele alınmıştır. Bilhassa amaç, yöntem, yetiştirilmek istenen tipoloji ve terminoloji açısından bunların kesin sınırlarla birbirinden ayrılıp ayrılmayacağı ile İslâm dini bağlamında eğitim-din eğitimi ayrımının imkânına değinilmiştir. Çalışmada tasavvufun/tasavvufî ahlâkın eğitimle ilişkisini gündeme getiren husus ise tasavvufun gerek nazarî ve gerekse amelî bakımdan ahlâka (ve ahlâk eğitimine) dair açılımlar sunmasıdır. Nitel yöntemin kullanıldığı bu çalışmada veriler, literatür taramasına bağlı olarak elde edilmiştir. Verilerin analiz ve değerlendirmesi yapılırken de içerik çözümleme tekniğinden istifade edilmiştir. Son tahlilde ise tasavvufun din ve ahlâk eğitimiyle yakından ilişkili olduğu, dolayısıyla din eğitimi açısından istifade edilmesi gereken bir alan olduğu neticesine varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Eğitim/Din Eğitimi, Ahlâk, Tasavvuf, Hâris el-Muhâsibî.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

Bu makale “Hâris el-Muhâsibî’nin Din Eğitimine İlişkin Görüşleri” (2019) isimli doktora tezinden hareketle yazılmıştır.

GİRİŞ

İnsan kavramının semantik açıdan sahip olduğu anlamlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde insanı insan yapan hususların başında onun fizikî ve maddî yapısından ziyade akıl ve irade sahibi olması, düşünebilmesi, inanması, ahlâkî değer ve erdemlerle donanması, bunları kabul ya da reddedebilme iradesine sahip olması, yargıda bulunabilmesi, eğitime ve eğitilebilme kapasitesine sahip olması gibi özellikler gelir. Bu nedenle -her biri insana farklı bir açıardan yaklaşırsa da- neredeyse bütün bilimsel disiplinlerin temel ilgi alanını oluşturan insan, zikredilen özellikleri ve eylemleri itibarıyla özellikle felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim, ahlâk ve tasavvufun konusu olmuştur. Bunlardan eğitim ve ahlâkî bir alan olarak tasavvuf; insanın “iyi” yönde dönüşümünü konu edinen başlıca disiplinlerdir. Bu noktada iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında kalan insanın olumlu ve istedik davranışlara yönlendirilmesi, sözü edilen alanların temel amaçlarındandır. Başka bir ifadeyle mezkûr alanlar; insanın sahip olduğu olumlu özellikleri keşfetmesini, iç ve dış dünyasıyla uyumlu olmasını; bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bakımdan gelişmesini, böylece ahlâkî olgunlaşmasını hedeflemektedir. Eğitimin böyle bir hedefe sahip olduğu hem bilinen hem de ilgili literatürde sıklıkla vurgulanan bir husustur. Tasavvuf ise başlı başına ruhsal/manevî olgunlaşma süreci olup bireyde ahlâkî erdemlerin gelişmesini/geliştirilmesini hedeflemektedir. Ayrıca dinin temel gayelerinden olan güzel ahlâkın kazanılmasında ve sağlam bir kişilik yapısının oluşmasında tasavvuf önemli bir hisseye sahiptir. Buradan hareketle tasavvufun bilhassa tarihsel süreçte Müslüman bireylerin ve toplumların duygusal, düşünsel, davranışsal ve ahlâkî gelişimlerine önemli katkılar sağladığı söylenebilir.

İslâm ilim ve düşünce tarihi boyunca din eğitimi, tüm eğitim uygulamalarının merkezinde yer aldığından bu düşüncede din, sadece bir dersten ibaret olmamıştır. Başka bir ifadeyle eğitim, İslâm düşünce geleneğinde dinî bir karakter taşıdığından “din eğitimi” ya da “dinî eğitim” gibi adlandırmalar zaten bu gelenek içerisinde yer alan bir eğitime göndermede bulunmuştur. Kaldı ki söz konusu gelenekte günümüzde olduğu şekliyle eğitim ve din eğitimi arasında bir genellik-özellik ilişkisinden söz etmek de mümkün görünmemektedir. Bu nedenle günümüzde eğitim-din eğitimi ayırımının gelenekte karşılığının olmayışı araştırmanın zorluklarından biridir. Aynı zorluk eğitimin tanımı, kapsamı ve bunun din eğitimi ve tasavvufla ilişkisi için de söz konusudur. Bu zorluğu aşmak için eğitim, çoğunlukla din ve ahlâk eğitimi kapsayacak bir şekilde ele alınmıştır. Bu nedenle eğitimle -eğitimin henüz terbiyenin bütün anlamlarını karşılayacak derecede zengin bir yükü yüklenmediğini² gözden uzak tutmadan- çoğu zaman *ta’lîm*, *terbiye* ve *edeb/te’dîb* kastedilmiştir. Dolayısıyla makalede eğitim ve din eğitimi kavramları, zaman zaman birbiri yerine kullanılmıştır.

² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, ts.), 18.

Aslında bu yaklaşımda/kullanımda eğitim, din eğitimi ve ahlâk eğitimi şeklindeki ayırımların da bir nebze önüne geçilmeye çalışılmıştır. Zira İslâm düşünce geleneğinde din ve ahlâk; müstakil bir disiplin ya da ders olmaktan ziyade eğitim-öğretimin bütününe sirayet eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında *ta’lîm*, *terbiye* ve *edeb/te’dîb*’in insanın Allah’la irtibatını/ilişkisini gündeme getiren kavramlar olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim Hâris el-Muhâsibî özelinde din-ahlâk ilişkisinin iç içelik teşkil ettiği, insanın bütünlüklü terbiyesinin bu zeminde ele alındığı görülmektedir. Bu nedenle eğitim faaliyetleri; inanç, ibadet ve ahlâk alanından (dinden) bağımsız telakki edilmemiştir. Yine de din eğitimi kavramı söz konusu olduğunda bununla ekseriyetle çalışma alanına göndermede bulunulmuştur. Tarihsel süreçte öncelikle tasavvufun daha sonra eğitim/din eğitiminin müstakil birer alan olarak ortaya çıkması, konuyu bu şekilde ele almayı zorunlu kılmaktadır. Ancak çalışmada son asırlarda ortaya çıkan ve genellikle “öğretime” ve “bilşsel alana” hasredilen bir disiplinle yaklaşık on iki on üç asırdır devam edegelen bir disiplini karşılaştırma yoluna gidilmemiştir. Dolayısıyla din eğitimi, bilimsel bir disiplin olmasının yanında daha çok genel bir faaliyet alanı olarak ve İslâm dini özelinde ele alınmıştır. Diğer bir söylemle tasavvuf-din eğitimi ilişkisi denildiğinde din eğitimindeki din, doğal olarak İslâm’a tekabül etmektedir. Bu yaklaşımın neticesi olarak eğitim ve din eğitimi, “Aşkın Varlık’la (Allah’la)” ilişkili bir şekilde ele alınıp birbirinden farklı olgularmış gibi telakki edilmemiştir.

Çalışma boyunca kullanılan tasavvuf kavramıyla ise çoğunlukla tasavvufun teşekkül dönemine (özellikle hicri ilk üç asır) göndermede bulunulmuş, söz gelimi İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile felsefî bir veçhe kazanıp metafizik bir alana evrilen ve tarikat halini alarak kurumsal bir yapıya bürünen tasavvuf (müteahhirûn ve tarikat dönemi tasavvufu) dışarıda bırakılmıştır. Başka bir ifadeyle tasavvuf, bilhassa İbnü’l-Arabî ve Konevî ile metafizik (ve nazarî/felsefî) bir ilim olarak ortaya konduğu şekilden çok amelî cihetiyle ele alınmıştır. Burada da hem Sünnî kelâmın hem de tasavvufun kurucu simalarından addedilen Muhâsibî’den hareket edilmiştir. Dolayısıyla tasavvuf derken aslında çoğunlukla Muhâsibî’nin tasavvuf düşüncesi kastedilmiştir. Muhâsibî’yi merkeze almamızın sebebi; insanı (maddî-manevî) bütün yönleriyle ve bir bütün olarak ele alması, tasavvufî ahlâk anlayışının tasavvuf/sûfilik yoluna girmiş kişilerle (mürîd, sâlik vs.) sınırlı olmaması, ahlâk temelli bir din/dindarlık anlayışına sahip olması, dinin inanç, ibadet ve ahlâk alanına yönelik bütüncül bakış açısına sahip olması ve ahlâk anlayışını, bilginin eyleme (amele) dönüştürülmesi ilkesinden (bilgi-eylem bütünlüğünden) hareketle ortaya koymasındır.

Her ne kadar tasavvufla Muhâsibî’yi de kapsayan ilk dönem hâkim sûfî düşünce kastediliyorsa da tasavvufun ilim geleneği içerisindeki yerini belirtmek ve ahlâkla ilişkisini ortaya koymak adına zaman zaman sözü edilen sınır aşılmıştır. Ancak

makalenin doğrudan tasavvuf ve ahlâk ilişkisini iki farklı kulvarda incelemek gibi bir amacının olmadığına belirtilmesi gerekir. Zira tasavvuf-ahlâk ilişkisi ve hatta iki alanın eğitimle irtibatı, çok daha kapsamlı çalışmalar yapmayı gerektirmektedir. Bunun yanında genel perspektifiyle tasavvuf ve eğitim arasında birçok ayrışma noktasının olması da konuyu daha dar bir çerçevede ele almayı ilzam etmektedir. Bununla birlikte çalışmada tasavvufun sadece eğitimle uyumlu yönlerinin alınması gibi bir çabaya girilmediğinin de belirtilmesi gerekir. Bizim burada yapmayı düşündüğümüz husus, sözü geçen irtibatı gözden uzak tutmadan konuyu daha çok “tasavvufî ahlâk” üzerinden ele almaktır. Zira makale, genel anlamda tasavvuftan ve genel ahlâktan ziyade tasavvufun ahlâkî yönünü, başka bir ifadeyle tasavvufun içindeki ahlâkî ve bu arada Muhâsibî’yi merkeze almaktadır.

Günümüzde tasavvuf adı altında söylenen ve yapılanların dinin özüne (Kur’ân’a ve Sünnet’e) uyup uymadığına, bunun Muhâsibî’nin düşünceleriyle mukayesesine ve günümüz eğitimiyle tezat teşkil eden taraflarına da araştırmada yer verilmemiştir. Zira gerek bu zıtlıkları ve gerekse tasavvuf-eğitim farklılığını ele almak, farklı araştırmaları icap ettirmektedir. Bunun yanında tasavvufun ilmî bir disiplin olarak teşekkülü ve diğer dinî ilimlerle ilişkisi, çalışmanın kapsamı dışında olup tasavvuf daha çok ahlâkî bir süreci vurgulaması yönüyle ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle tasavvufun tercih edilmesinde, bilhassa (amelî) ahlâk alanını üstlenmiş olması; *edeb/te’dîb*, *tezkiye*, *mücâhede*, *tathîr*,³ *riyâzet*, *muhasabe* ve *murâkabe*⁴ gibi eğitimle ilişkisi kurulabilecek kavramların çoğunlukla tasavvufun konu edinmesinden kaynaklanmaktadır. Ahlâkî bir çaba olarak tasavvufun eğitimle ilişkisini ele alan çalışmaların⁵ az olması ise bizi bu çalışmaya yönlendiren temel sâiklerden biridir.

1. Tasavvuf-Ahlâk İlişkisi

Hicri III. asır; hadis, kelâm, tefsir, kiraât ve fıkıh alanında kavram ve usul açısından büyük gelişmelerin yaşanmasına, bunun neticesinde bu ilimlere dair geniş

³ Tathîr ile ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, (*Kitâbü’t-tevehhüm* ile birlikte), thk. ve nşr. A. Ahmed Atâ (Beirut: 1991), 47-48.

⁴ Muhâsebe ve murâkabeyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), 3. Baskı (Beirut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2010), 45; *Âdâbü’n-nüfûs*, 93, 131; *el-Kasd ve’r-rücû’ ilallâh* (*el-Vesâyâ* içinde), thk. A. Ahmed Atâ (Beirut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1986), 313, 229; *el-Mekâsib ve’l-vera’*, nşr. A. Ahmed Atâ (Beirut: 1987), 68.

⁵ Tasavvuf-Din Eğitimi ilişkisini ele alan çalışmalardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Şakir Gözütok, *Bir Din Eğitimi Disiplini Olarak Tasavvuf* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1992); Osman Türer, “Bir Eğitim Müessesesi Olarak Tasavvuf”, *İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu (I)*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı 2005, 351-360; İhsan Kara, “Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (2006), 107-124; Vahit Göktaş, “Tasavvufî Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar”, *AÜFD* 52/2 (2011), 137-155; Şakir Gözütok, *Sûfî Pedagojisi - Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi-* (İstanbul: Nesil Yay, 2012); Abdulkadir Çekin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Tasavvuf Öğretimi”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1, (2012), 140-151; Abdulkadir Çekin, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz”, *Marife* (Bahar 2013), 139-148.

bir literatürün oluşmasına rağmen ahlâk alanının bu disiplinlere doğrudan konu olmadığı görülmektedir. Ahlâkla ilgili sözü edilen boşluk, hicrî II. asrın sonlarından itibaren gerek büyük hadis derlemelerin birer bölümü gerekse müstakil olarak ortaya çıkan *kitâbü'z-zühd*'ler, yine hadis külliyyatındaki *edeb/kitâbü'l-edeb*'ler, *mekârimü'l-ahlâk* literatürüyle daha sonra ortaya çıkan tasavvuf klasikleriyle doldurulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar zühd ile tasavvuf literatürü arasındaki ilişkiyi tespit etme çeşitli zorluklar barındırsa da İslâm ahlâk anlayışının genel olarak zühd ve/veya edeb/âdâb başlığı altında tertip edilen âyet ve hadislerle ortaya konulduğu ileri sürülebilir. Ayrıca hadis kaynaklarında kısmen dağınık halde bulunan *tevbe*, *hayâ*, *sabır*, *tevekkül*, *takvâ* ve *rızâ* gibi kavramlar da tasavvuf kaynaklarında hâl, makâm ya da müstakil birer başlık altında ele alınarak tasnif edilmiştir. Böylece içerik bakımından İslâm ahlâk anlayışını ifade eden rivayetlere yer veren zühd edebiyatı, daha sonraki dönemlerde gerek temel konu ve kavramların belirlenmesinde gerekse toplumun din, ahlâk ve ilim anlayışına yönelik eleştirilerin devam ettirilmesinde ilk tasavvufî eserlere kaynaklık etmiştir.⁶

Sûfî müelliflerin genel olarak Kur'ân ve hadislerden hareketle *tevbe*, *sabır*, *tevekkül*, *şükür*, *hayâ*, *takvâ* ve *rızâ* gibi dinî ve ahlâkî kavramları, tasavvufî eğitim sürecine uygun olarak tertip ettikleri ve insandaki ahlâkî dönüşümün temel aşamaları olarak ele aldıkları bilinen bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle tasavvufun ahlâk alanını (amelî ahlâkı) üstlenen bir disiplin olduğu söylenebilir. Ahlâkın temel koşulu olaraksa sûfîler öncelikle iman-amel ve/veya bilgi-ilim/amel arasında sağlıklı bir irtibat kurmaya çalışmışlardır. Bunu ifade etmek üzere *mârifet*, *hikmet*, *fıkıh* ve *edeb/âdâb* gibi kavramları yeniden yorumlayarak ortaya koymuşlardır.⁷ Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]), Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hücvîrî (ö. 465/1072[?]) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) bu tavrın önemli simalarıdır. Zira onlar mezkûr alanlarla ilgili mükellefiyet, sorumluluk, ilke ve akidelerin içselleştirilip davranış haline getirilmesiyle birlikte ahlâkın bireysel yönüyle de alakadar olmuşlardır. Onlar sadece *havf*, *recâ*, *tevbe* ve *takvâ* gibi hâl ve makâmın ahlâkî yaşantı kısmıyla ilgili değil, bunların eğitimiyle de ilgilenmişlerdir. Neticede tasavvufun bu gibi mutasavvıfların eliyle ahlâkî bir ilim/disiplin olarak diğer dinî ilimler arasındaki yerini aldığı ileri sürülebilir.

Bununla birlikte ilim tasniflerinde tasavvufun yerinin tartışma konusu olduğu görülmektedir. Örneğin Kindî (ö. 252/866[?])'nin Aristoteles (m.ö. 384-322) üzerinden yaptığı ilim tasnifinde bunu görmek mümkündür. Zira Kindî, felsefeyi

⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat -Tasavvufun Teşekkül Süreci-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 55, 56, 64.

⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 62, 64, 103.

nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırıp ahlâkı, amelî felsefe kapsamında değerlendirirken tasavvufa yer vermemiştir.⁸ Diğer taraftan örneğin İhvân-ı Safâ (IV/X. asır),⁹ Şemseddin el-Âmülî (ö. 753/1352[?]),¹⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561),¹¹ Nev'î Efendi (ö. 1007/1599)¹² Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), Saçaklızâde (ö. 1145/1732)¹³ ve İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) gibi âlimlerin yaptıkları ilim tasnifinde tasavvufun doğrudan tasavvuf ya da *ilm-i bâtın*, *ilm-i edeb* veya *fıkh-ı vicdânî* gibi adlarla şer'î ilimler içerisinde yer aldığı görülmektedir.¹⁴ İbn Haldûn (ö. 808/1406), mutasavvıf olmamasına rağmen yapmış olduğu ilim tasnifinde tasavvufu naklî/şer'î ilim kategorisinde değerlendirmiştir.¹⁵ Sûfiyye ise yazmış oldukları metinlerde çeşitli ilim tasnifi yaparak tasavvufun dinî ilimlerden bir ilim olduğunu ve mutasavvıfların da Ehl-i sünnet dairesi içerisinde yer aldığını belirtmeye çalışmışlardır. Örneğin Serrâc, Hucvîrî, Gazzâlî ve Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi âlimler, tasavvufa dinî ilimler arasında yer açmaya çalışmış ve yaptıkları ilim

⁸ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 263-277. Şemseddin Âmülî'ye göre mütekaddim âlimler, tasavvufa itibar etmediklerinden ilim taksiminde ona yer vermemişlerdir. Bk. Şemseddin Âmülî, *Nefâisü'l-fünûn fi 'arâisi'l-'uyûn*, I-III (Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye, 1381), 1/15-16; Ali Ertuğrul, “Şemseddin Âmülî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü'l-fünûn fi arâisi'l-'uyûn”, (*İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri* içinde), ed. M. Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 167-198. Özellikle Meşşâi ekole bağlı filozofların ilim tasnifinde tasavvufa yer vermeme nedenleriyle ilgili bk. Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 245-264.

⁹ “İlmü't-Tezkâr ve'l-Mevâiz ve'z-Zühd ve't-Tasavvuf (zikir, nasihat, zühd ve tasavvuf ilmi)” şeklinde. Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/266-267; Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvuf”, 245-264.

¹⁰ Şemseddin el-Âmülî, tasavvufu müstakil bir ilim olarak ele almanın yanında onu başka ilimleri de kapsayan şemsiye bir ilim olarak değerlendirmiştir. Geniş bilgi için bk. Şemseddin Âmülî, *Nefâisü'l-fünûn fi 'arâisi'l-'uyûn*, 2/2-128; Ali Ertuğrul, “Şemseddin Âmülî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü'l-fünûn fi arâisi'l-'uyûn”, 167-198.

¹¹ Taşköprülüzâde, *husûlî* ve *huzûrî* ilim tasnifinde ikincisiyle genellikle tasavvufa konu olabilecek ilimlere göndermede bulunmaktadır. Nitekim huzûrî ilmi elde etmenin yolunun “tasfiye” olduğunu söyleyerek tasfiye yolunu ikiye ayırır. Birincisi; nefsi riyâzât ve mücâhedât ile alışkanlıklarından, dünyevî meşguliyetlerinden alıkoyarak gidilen yoldur ki bu yolla elde edilen ilme, *ilm-i bâtın* denir. İkincisi; ruhun tasfiyesinden sonra kudsî ruh âlemine olan aşkından dolayı ona müşâhede ve tahakkuk yoluyla bir ilim hasıl olur ki buna da *ilm-i mükâşefe* denir. Taşköprülüzâde, her iki ilim arasındaki farka da değinerek mükâşefe ilminin bâtın ilmin neticesi ve semeresi olduğunu belirtir. Bk. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, I-III (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985), 3/6.

¹² Asıl adı Yahyâ olan Nev'î Efendi de tasavvufa ayrı bir yer açmış, tanımı ve özelliklerinden bahsetmiştir. Bk. Nev'î Efendi, *Netâicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-fünûn/İlimlerin Özü*, haz. Ö. Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 191-195.

¹³ Saçaklızâde, aslında ahlâk ilmiyle felsefî bir ilim olan ahlâkı kastederek bu anlamda ahlâk ile tasavvufun aynı olmadığını belirtir. Bu nedenle Saçaklızâde'nin düşüncesinde ahlâkın genel manada ahlâk ilmi ve tasavvuf ahlâkı olmak üzere iki kısma ayrıldığı söylenebilir. Ancak örneğin tasavvufun ahlâk ilminin bir bölümü olduğu şeklindeki izahları, iki ilim arasındaki irtibatı bulanıklaştıran bir mahiyet arz etmektedir. Bk. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-'ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut: 1408/1988), 169. Ayrıca bk. Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”, *Mukaddime*, 7/1 (2016), 1-29.

¹⁴ Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvuf”, 245-264.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-II, haz. S. Uludağ, 7. baskı (İstanbul: Dergâh Yay., 2011), 2/849-853.

tasnifinde tasavvufa öncelikli ve ayrıcalıklı bir yer vermişlerdir. Tasavvufun metafizik ve dinî ilimler kapsamında ele alınması, Gazzâlî sonrası ilim tasniflerinin çoğunda görülen bir durum olmuştur.¹⁶

Ahlâk bilhassa h. III. ve IV. asırdan itibaren telif edilmeye başlanan ilimlerin mevzuları, problemleri (mesâili), faydaları, terminolojileri, literatür ve tarihleri gibi birçok konuyu irdeleyen metinlerde bir ilim olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Ancak ahlâkın ilim tasniflerinde nerede yer aldığı, bağımsız bir branş mı yoksa daha genel bir bilginin alt birimi mi olduğu konusu, İslâm ahlâk düşünürlerinin üzerinde durdukları önemli mevzular arasında yer almıştır. Örneğin Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, ahlâkı, felsefenin nazarî ve amelî şeklindeki iki temel kolundan amelî felsefe olarak kabul edip incelerken insan eylemlerini, o eylemlerin değerleri yanında onların psikolojik dayanakları, ahlâkın tanımı ve değişebilirliği, temel ve alt erdemlerle erdemsizlikler açısından tahlil etmişlerdedir. Kelâm âlimleri ise kulların eylemleri, insan sorumluluğu ve özgürlüğüyle insan fiillerinin akılla mı yoksa vahiyle mi bilinebileceği (ahlâkın kaynağı) açısından ele almışlardır.¹⁸

Özellikle ilimleri konu edinen ve bununla ilgili çeşitli tasnifler yapan literatür incelendiğinde ahlâkın hangi disiplin kapsamında ele alınacağıyla ilgili farklı yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlâkı, felsefî ilimlerin (ulûmu felâsife) bir dalı kabul edenler olduğu gibi onu dinî/şer'î ilimler (ulûmu dîniyye/şer'iyye) kapsamında değerlendirenler de olmuştur. Ahlâkı, Aristoteles geleneğine uygun olarak amelî felsefenin bir dalı kabul edenler (bilhassa İslâm filozofları) bir dereceye kadar tekdüze bir yapı arz etmekle birlikte, ahlâkı dinî bir ilim addedenler daha çeşitli (meselâ kelâm âlimleri farklı ahlâk teorileri geliştirmişlerdir) ve dağınık hatta kimi zaman içinde oldukları düşünce geleneğiyle çelişen bir görüntü sergilemişlerdir. Ayrıca ahlâkın ele aldığı meselelerin fıkıhın alanına girdiğini ve dolayısıyla bu görevi fıkıhın üstlendiğini ileri sürenlerin yanında ahlâkla tasavvufun kastedildiğini iddia edenler de olmuştur.¹⁹

Kindî'den başlamak üzere çok sayıda filozof ilimleri, felsefî ilimler açısından taksim etmiş, çoğu zaman Aristoteles'in izinden giderek *tehzîbü'l-ahlâk/tehzîbü'n-nefs* (ahlâk eğitimi/nefis terbiyesi), *tedbîrû'l-menâzil/menâzil* (ev idaresi/aile ahlâkı) ve *siyâsetü'l-müdün*'den (toplum/şehir ahlâkı ve devlet yönetimi) teşekkül eden alanları pratik/amelî felsefe (ahlâk) kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna göre ahlâk, öncelikle insanî nefse ait bir ilim olup bireyin nefsinde yerleştirmesi gereken

¹⁶ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (2011), 533-556; Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvuf", 245-264.

¹⁷ Mustakim Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", 1-29.

¹⁸ Bk. Şaban Haklı, "İslam Ahlâk Teorileri", (*Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk içinde*), ed. R. Kaymakcan - M. Uyanık (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 119-132.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustakim Arıcı, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", 1-29.

alışkanlıklar (huylar) bütünü ifade etmektedir. Nefiste meleke halini alan ahlâk, kişinin diğer insanlarla olan ilişkisinde şekillenmektedir. Bununla birlikte insan, gelişigüzel bireysel ilişkiler kurmamakta, belirli toplumsal yapılar içerisinde eylemlerini düzenlemektedir. Bu da aile ve şehir/devlet topluluğu içinde gerçekleştiğinden ahlâk, zikri geçen unsurlarla birlikte tamam (kâmil) olmaktadır.²⁰ Diğer taraftan İslâm ahlâk düşünürleri açısından ahlâk (ilmi), salt teorik/nazarî bir ilim olmayıp teoriye dayalı olmakla beraber insanı mutluluğa (dünya ve âhîret saadetine) götürecek somut davranış modellerinin belirlendiği pratik/amelî bir ilmi ifade etmektedir.²¹

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi isimler ahlâkı, amelî felsefenin alt dallarından biri olarak kabul etmişlerdir. Amelî felsefenin alt disiplinleri olan *tehzîbü'l-ahlâk/tehzîbü'n-nefs*, *tedbîrü'l-menâzil*, *siyâsetü'l-müdün*'ün fıkıh ve tasavvufla ilişkisinin ilk olarak filozoflar tarafından işlendiği görülmektedir. *Tedbîrü'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdün*, muhteva ve mesâil açısından fıkıh (ve kelâm) ile ilişkisi, ahlâkın nefsin/kalbin arındırılması bağlamındaki temrinler ve bununla ilgili yöntemler açısından tasavvufla benzerliği ve irtibatı Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Gazzâlî gibi filozoflar eliyle tartışmaya açılmıştır. Bu filozoflar bir taraftan ahlâk başta olmak üzere, amelî felsefenin diğer kısımlarını Aristoteles ilimler geleneğine bağlı olarak ele alırken diğer taraftan da ahlâkın (*tehzîbü'l-ahlâk*) fıkıh ve tasavvufla, *tedbîrü'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdün*'ün de fıkıhla ilişkisini çeşitli açılardan gündeme getirmişlerdir. Taşköprülüzâde Ahmed Efendî gibi bazı âlimler ise ahlâkı hem amelî felsefenin bir dalı olarak hem de tasavvufî ahlâk anlayışına sahip bir yaklaşımla ele almışlardır.²²

Felsefî gelenekte ortaya konulan ahlâk ile tasavvufî ahlâk göz önüne alındığında tasavvufun birincisine göre daha sınırlı bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu belirtilebilir. Zira felsefî ahlâkın üç temel bölümde işlendiği görülmekte, insanın ahlâkî yetkinliği elde edebilmesi adına toplum ve siyasî bir yapının olması şart koşulmaktadır. Bu bağlamda Meşşâî geleneğin Aristoteles menşeli “insan fıtrati gereği sosyalleşmeye yatkın bir tabiata sahip” olduğu anlayışından hareketle erdemlere ve ahlâkî yetkinliğe ancak toplum içerisinde erişilebileceği ileri sürülmüştür. Tasavvuf ahlâkının ise daha çok felsefî ahlâkın *tezkiyetü'n-nefs/tehzîbü'n-nefs* kısmına denk geldiği görülmektedir. Bu bakımdan tasavvuf ahlâkında, ahlâk felsefesindeki *tedbîrü'l-*

²⁰ Örneğin bk. Nasîrüddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, çev. A. Gafarov-Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007). Ayrıca bk. Hümeyra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri -Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 5.

²¹ Bununla ilgili bk. Şaban Haklı, “İslam Ahlâk Teorileri”, 119-132.

²² Bk. Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”, 1-29.

menâzil ve siyâsetü'l-müdün kısımlarının yer almadığı, zayıf kaldığı ya da felsefî ahlâkta olduğu gibi etraflı bir şekilde işlenmediği ileri sürülebilir.²³

Diğer taraftan felsefî ahlâkın nefis terbiyesi (*tehzîbü'n-nefs*) kısmının da tasavvufa göre daha basit bir düzeye işaret ettiği görülmektedir. Bu bakımdan tasavvuf ahlâkı, çok daha geniş ve detaylı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin Muhâsibî'nin eserlerinin genelinde toplum ve siyaset ahlâkından ziyade nefis terbiyesi merkeze alınmaktadır. Bu yönüyle de daha çok birey merkezli bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktadır. *er-Ri'âye li-hukûkillâh* özelinde konuşulacak olursa eserde, *tehzîbü'n-nefs*'in diğer iki alanla (aile ve şehir ahlâkı) ilişkisinin zayıf kaldığı bir gerçektir. Ayrıca Câbirî (d. 1936-ö. 2010)'nin de vurguladığı üzere Muhâsibî'nin ahlâk anlayışının İslâm'ı bir bütün olarak temsil etmediği, zira din edebini (ahlâkını) çok geniş işlemekle birlikte dünya edebini terk ettiği²⁴ ileri sürülebilir. Bununla birlikte akideye dair kimi problemleri dile getirip Mu'tezile gibi mezheplere yönelik tenkitleriyle topluma yönelttiği dinî ve ahlâkî eleştiriler düşünüldüğünde Muhâsibî'nin bireysel ahlâkla sınırlı bir ahlâk anlayışı ortaya koymadığı da söylenebilir. Mezkûr eseri bir tasavvuf ve ahlâk metni kılan husus ise *tehzîbü'n-nefs*'le ilgili geniş ve dakik açıklamalardır. Nitekim İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), *er-Ri'âye*'yi nefis terbiyesiyle (tathîr) ilgili en faydalı eserlerden²⁵ saymaktadır. İbn Haldûn da *el-İhyâ* ile birlikte *er-Ri'âye*'den “Şifahî olarak edeb/âdâb öğrenmek, ilimler mütalaa etmek, tasavvuf yolunun hem bidayeti hem de nihayeti ile ilgili usul ve şartları için yeterli miktarda bilgi verildiği”²⁶ şeklinde bahsetmektedir. Taşköprülüzâde ise Muhâsibî'nin kitaplarının nefis tezkiyesi, güzel huy ve davranışların kazandırılması (*tehzîbü'l-ahlâk*), kalp temizliği (*tasfiyetü'l-kalb*, *tathîrü'l-kalb*) gibi konuları kapsadığını²⁷ belirtmektedir. Louis Massignon (d. 1883-ö. 1962) Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sini, “İslâm düşünce dünyasında insanın iç dünyasını (kalp hayatını) anlatan en güzel kitap”²⁸ şeklinde niteler.

Tasavvuf ahlâkının insanı (nefsi) merkeze alan bireysel bir ahlâk anlayışı ortaya koymasından hareketle *tezkiyetü'n-nefs*'in daha çok tasavvufa, felsefî ahlâkın *tedbîrü'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün* kısımlarının ise fıkıh ve kelâma bırakıldığı ya da ahlâk (*tezkiyetü'n-nefs*) ve ev idaresinin (*tedbîrü'l-menâzil/menâzil*) kısmen fıkıhla ama

²³ Hatta tasavvuftaki *uzlet* ve *halvet* gibi uygulamaların toplumsal yaşantıya tepki olarak okunması mümkündür.

²⁴ Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Aklu'l-ahlâkiyyu'l-Arabî/Arap Ahlaki Akli*, çev. M. Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 712.

²⁵ Bedruddîn İbn Cemâ'a, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütakellim fi edebi'l-âlim ve'l-müte'allim*, 55; *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, çev. M. Şevki Aydın, 2. baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 83.

²⁶ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, haz. S. Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1977), 82.

²⁷ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, 2/306.

²⁸ Lois Massignon, *Recueil des Textes Inédits Concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam* (Paris: 1929), 17.

özellikle tasavvufla; toplum ve siyaset yönetiminin/biliminin (*siyâsetü'l-müdün*) ise kısmen fıkıh kısmen de ahkâm-ı sultâniye eserlerinde ortaya konan verilerle kesiştiği²⁹ söylenebilir. Bu nedenle fıkıh ve kelâmın, ahlâkın *tezkiyetü'n-nefs* kısmıyla çok ilgilenmediği görülmektedir. Buradan doğan boşluk ise daha çok tasavvuf tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle tasavvuf ile ahlâkın (amelî ahlâk) iç içe alanlar olduğu, İslâm'ın amelî ahlâk anlayışının daha çok mutasavvıflarca gerçekleştirildiği ve onlarca temsil edildiği söylenebilir. Nazarî ahlâk ise genellikle İslâm filozofları tarafından geliştirilip temsil edilmiştir.³⁰

Mutasavvıflar, telif ettikleri eserlerde çeşitli tasnifler yaparak tasavvufu “hakikat/îmân hakikatleri ilmi, kalp ilmi, bâtın ilim, ‘ilmullâh” şeklinde adlandırmanın³¹ yanında onun ahlâkî bir alan olduğunu ve ahlâkla ilişkisini ısrarla dile getirmişlerdir. Nitekim tanımlamalarında tasavvufu çoğu zaman edeb/âdâb ve ahlâkla iribatlandırmaları, dahası tasavvufu edeb ve güzel ahlâktan ibaret görmeleri sözü edilen yaklaşımın neticesidir.³² Erken dönemde tasavvufla ilgili yapılan tanımların tasnife tabi tutulması güç olsa da sûfilerin tasavvufla ilgili dile getirdikleri tanımların genel olarak ahlâkî değişimi tasavvufun mevzusu olarak ortaya koymaya imkân veren bir bakış açısını yansıttığını söylemek mümkündür. Nitekim tanımlar göz önünde bulundurulduğunda, tasavvufu ya ahlâk ve edeb/âdâb ile aynı kabul etmek ya da herhangi bir ahlâkî erdemi tasavvufun konusu veya gayesi yapmak şeklinde iki temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunun yanında sûfilerin “tasavvuf şu özelliklerden oluşmaktadır, şu hasletler üzerine kuruludur” şeklinde başlayan cümlelerle tasavvufun konusunu teşkil eden çeşitli ahlâkî erdemleri zikrettikleri de belirtilmelidir.³³ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, “tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur” dedikten sonra bu hasletleri *sehâ, rızâ, sabır, işaret, gurbet, sûf giyme, seyahat* ve *fakr*³⁴ şeklinde sıralamaktadır. Buna benzer tanımlardan hareketle tasavvufun bir ahlâkî eğitim süreci olarak görüldüğü söylenebilir. Nitekim

²⁹ Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 33.

³⁰ Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 65.

³¹ Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvuf”, 245-264.

³² Bazı tanımlar için bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Mustafa A. Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 106; Serrâc, *el-Lüma'ül-İslâm Tasavvufu*, çev. H. K. Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 24-25; Kuşeyrî, *er-Risâle/Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. S. Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 368, 369, 370; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb/Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 103-105; Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, 29/1 (1987), 387-406.

³³ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 223.

³⁴ Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, 102.

Muhâsibî'nin eserleri incelendiğinde güzel ahlâkı gaye edinip kötü ahlâkı ortadan kaldırmaya yönelik ilke ve yöntemler ortaya koyduğu görülmektedir.³⁵

2. Tasavvuf-Eğitim/Din Eğitimi İlişkisi

Değişimi (hâl/tahavvül) konu alması yönüyle tasavvuf, ahlâk ve eğitim³⁶ (*ta'lim*, *terbiye* ve *edeb/te'dîb* anlamında) iç içe alanlar olup bunların kesin sınırlarla birbirinden ayrılması mümkün değildir. Zira eğitimin tanımında, “değişme” sözcüğü hemen her zaman bir şekilde yer aldığı görülmektedir.³⁷ Diğer taraftan “davranış değişikliği ile (olumlu/iyi ve istendik) davranış kazanma/kazandırma” ahlâk dolayısıyla tasavvufla da ilgili ifadelerdir.³⁸ Başka bir anlatımla insan üzerinde değişikliğe sebep olan her türlü etkinin eğitim kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.³⁹ Ayrıca değişebilir yönüyle ahlâk eğitimi mümkün olmakta (insanın ahlâkî özellikleri eğitim neticesinde değişebilmekte), eğitimde üst amaçları çoğu zaman ahlâkî değerler oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle eğitimin en önemli amaçlarından biri, ahlâk ve ahlâkî faziletlerdir. Hatta burada sadece eğitimin ahlâkî bir amaca yönelmesi değil, bunun için eğitimin ahlâkî olması da ön görülmüştür. Diğer bir anlatımla bireyin ahlâkı elde etmesi adına eğitim gerekli görüldüğü gibi eğitimin etkili ve verimli olması için onun ahlâkî bir tutumla düzenlenmesi ve sürecin buna göre işletilmesi de gerekli görülmüştür. Kısaca eğitim, özünde ahlâkîlik taşıyan bir faaliyet sayılmıştır.⁴⁰

İnsanın ahlâken olgunlaşmasını (kemâlini) hedeflemesi yönüyle ahlâk, tasavvufî düşüncenin de temelini oluşturmaktadır. Zira tasavvuf düşüncesinde insanın manevî manada yükselmesini sağlayan husus, ahlâkî değerlere sahip olup kötü hasletlerden kurtulmasıdır. Dinin de bir ahlâk, değer ve eğitim/terbiye sistemi olduğu düşünüldüğünde⁴¹ din ile eğitimin (*ta'lim*, *terbiye*, *edeb/te'dîb*) amaç ve hedeflerinin aynı noktada bir araya geldiği, daha doğrusu dinin eğitime anlamlı hedefler

³⁵ Bu bağlamda kaynaklar Muhâsibî'nin “Mizanda en ağır basacak şey, güzel ahlâktır” hadisinin senedinde yer aldığını özellikle vurgular. Bk. Sülemî, *Tabakât*, 59; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, 1-17, thk. Beşşâr A. Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 9/106.

³⁶ Eğitimin *değiştirme* ve *dönüştürme* faaliyeti olduğuyla ilgili örneğin bk. Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, “Eğitim” (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 165-168.

³⁷ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, “Eğitimsel Değişme”, 190.

³⁸ Nitekim örneğin Saçaklızâde, kalbin halleriyle ilgili bir ilim olarak adlandırılan ahlâkı, faziletli ahlâk ve bunu elde etme yollarıyla erdemsiz (rezîlet) ahlâk ve ondan kaçınma yollarını açıklayan bir ilim olarak tanımlar. Ona göre bu ilmin maksadı ise rezilet addedilen ahlâkın terk edilip (tehallî/taħliye) faziletli ahlâkla süslenmektir (tehallî/taħliye). Bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 169.

³⁹ Bk. Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi -Özel Öğretim Yöntemleri-*, 2. baskı (Ankara: Gün Yayıncılık, 1995), 26.

⁴⁰ Muhammed b. Mes'ûd et-Tarnabâtî, *Bülûğu aksa'l-merâm (İlim ve Eğitim Ahlâkı)*, çev. M. Şevki Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 13.

⁴¹ Ahlâkın dinle iç içeliğine dair “Şüphesiz ki sen yüce bir ahlâk üzeresin” (Kalem, 68/4) âyeti örnek verilebilir.

belirlediği⁴² söylenebilir. Kaldı ki dinin ahlâkî bir boyutu olması, daha doğrusu özünde zaten bir ahlâk sistemini içermesi yönüyle din ve ahlâkî birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Din ayrıca bütün boyutlarıyla insan-varlık ilişkisini ele alan ve insanın kendisi ile Allah’a değin diğer varlıklarla ilişkileri düzenlemeyi amaçlaması yönüyle de eğitimle doğrudan ilişkilidir.⁴³

Kişilik oluşturma cihetiyle eğitim; ahlâkî duygu, düşünce ve tutumları geliştirme ve bütün bunları eyleme dönüştürme sürecini ifade etmektedir. Olumlu/istendik huy ve davranışların kazandırılması, olumsuz olanların ortadan kaldırılması yönüyle *te’dîb*, *tehzîb*, *tathîr*, *tezkiye* ve *riyâzet* doğrudan ahlâk ve ahlâk eğitimiyle irtibatlı kavramlardır. Sözü edilen kavramları konu olması yönüyle tasavvufun bütünüyle bir edeplenme (*te’dîb*, *teeddüb*) ve *ahlâklanma* (*tahalluk*) süreci olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ahlâk ve eğitim, insan hayatının temelinde/merkezinde yer alan, birbirini destekleyip var kılan iç içe olgular olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla insan eğitiminden söz edildiğinde aynı zamanda onun ahlâk eğitimi de söz edilmesi kaçınılmazdır. Çünkü ahlâkî kemâle eğitimle erilebileceği gibi etkin ve verimli bir eğitime de ancak ahlâkla ulaşılabilir.⁴⁴ Nitekim ahlâk, tarihsel süreçte bir şekilde eğitim düşüncesi içerisinde yer almış ve eğitimin temel işlevleri arasında ahlâk eğitimine öncelik verilmiştir.⁴⁵ Neticede bir olgu olarak ahlâk ve ahlâk eğitiminin tasavvuf ve tasavvuf eğitiminde olduğu gibi mahiyet ve süreç açısından eğitimden farklı bir alan olmadığı⁴⁶ ileri sürülebilir. Bununla birlikte örneğin yapılan bir araştırmada ortaöğretim din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi öğretim programı içerisinde tasavvuf öğretimine yeterince yer verilmediği, ahlâk ile tasavvufî öğretiler/ilkeler arasında çok fazla bağlantının kurulmadığı, karakter eğitiminin önemli bir parçasını teşkil etmesine rağmen değer eğitimiyle tasavvufun yeterince ilişkilendirilmediği görülmektedir.⁴⁷

Tasavvuf-eğitim ilişkisi, öncelikle tasavvufun insanla ilgili ele aldığı kavramlar (*nefis*, *kalp*, *akıl* gibi) üzerinden kurulabilir. Zira tasavvuf düşüncesinde insan ve insanla ilgili kavramlar salt nazarî bakımdan değil, terbiyeye konu olması yönüyle ele alınmıştır ki *te’dîb*, *tehzîb*, *tathîr*, *tezkiye* ve *riyâzet* gibi kavramlar bu hususu vurgulamaktadır. Hâris el-Muhâsibî özelinde konuşacak olursak onun insan ve insanla

⁴² Hayati Hökekleli, “Kur’an’ın Eğitime Getirdiği Değerler ve Hedefler”, (*X. Kur’an Sempozyumu Kur’an ve Eğitim* içinde) (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 57-72.

⁴³ Bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 289.

⁴⁴ Muhammet Şevki Aydın, “İslam Ahlak Eğitimi”, (*İslam Ahlakı* içinde) 3. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 201-254.

⁴⁵ Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991), 357.

⁴⁶ Muhammet Şevki Aydın, “İslam Ahlak Eğitimi”, 201-254

⁴⁷ Bk. Abdulkadir Çekin, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz”, *Marife* (Bahar 2013), 139-148.

ilgili kavramlara derin teorik tartışmalara girmeden bunların daha çok eğitim yönüyle ilgilendiği görülmektedir. Nitekim insanın kendini/nefsini bilmesi (*mârifetü'n-nefs*), nefisle mücâhede ve nefsin hesaba çekilmesi (*muhâsebetü'n-nefs*) üzerinde durduğu ana temalardır. Zira onun yaklaşımında nefis, genel olarak dinî ve ahlâkî değerlere zıt çok sayıda hastalıkla mâluldür. Bunun için de terbiye edilmesi gerekmektedir. Ayrıca mezkûr kavramlardan *tathîri* de öncelikle kalbin bütün kötü duygu, düşünce ve eylemlerden (niyet vs.) arındırılması anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ Bu yönüyle ahlâkın (ve eğitimin), öncelikle içten kurulan bir değişim ve gelişime/sürece işaret ettiği söylenebilir. Tasavvuf da temelde nefsin terbiye edilmesi; îmân etme, tâat ve ibadette bulunma ile ahlâklanma suretiyle kalbin/aklın olgunlaşması sürecini ifade etmektedir. Başka bir anlatımla düşünen, duyan, duygulanan, hissedilen, istek ve davranışta bulunan gibi yönlerle insan ve terbiyesi, eğitim ve tasavvufun en önemli konusudur. Dolayısıyla insanın zikredilen yönleri ve ahlâkî bir varlık olarak eğitime konu olması, tasavvuf-eğitim ilişkisinin birinci yönünü teşkil etmektedir.

Tasavvuf-eğitim ilişkisinin kurulacağı başka bir nokta; nefsin bilinmesi, tasfiye edilmesi ve kalbin arındırılmasıyla (ahlâk eğitimiyle) ilgili kavramlardır. Bu bağlamda *mücâhede*, *riyâzet*, *tezkiye*, *tehzîb* ve *tathîr*, *tahâret* gibi ahlâkî olgunlaşma sürecini ifade eden ve daha çok tasavvufa ait kavramlar, eğitim kapsamında da değerlendirilebilir. Bunun dışında bilhassa nefis terbiyesiyle ilgili *mârifet*, *havf*, *recâ*, *muhâsebe*, *murâkabe* ve *takvâ* amaç ve yöntem açısından tasavvufun olduğu kadar eğitimin/din eğitiminin kavramları olarak da kabul edilebilir. Ayrıca mezkûr kavramların ahlâkla/ahlâk eğitimiyle irtibatı da onları eğitimle ilişkilendirmektedir. Zira eğitimin genel olarak insana olumlu/iyi (istendik) davranışların kazandırılması, olumsuz/kötü olanların ise ortadan kaldırılması süreci olduğu, terbiyenin ise insanı derece derece olgunluğuna/kemâline ulaştırmak⁴⁹ anlamı göz önüne alındığında sözü edilen kavramların eğitimle/terbiyeyle ilişkisi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Öte taraftan *muhâsebe*, *murâkabe* ve *takvâ* gibi kavramlar, temel erdemlerden olmakla birlikte diğer dinî ve ahlâkî değerlerin içselleştirilmesi rolü de üstlenmektedir. Örnek vermek gerekirse “İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı”nın *Allah’a ve Peygamberimize Karşı Vazifelerimiz* adlı beşinci ünitesinde *mârifet*, *havf*, *recâ* ve *takvâ* gibi kavramların yer aldığı görülmektedir.⁵⁰ Bu yönüyle tasavvufun din eğitimi ve öğretiminin daha çok duyuşsal hedefleriyle ilgili olup tasavvufî eğitim de din

⁴⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-nasîha*, thk. Salih A. eş-Şâmî (Dımaşk-Beyrut: 1993), 74-76.

⁴⁹ Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru'r-te'vil/et-Tefsîru'l-Beydâvî*, 1-5 (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1998), 1/28.

⁵⁰ Bk. MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, *İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı* (Ankara, 2014), 5, 10.

eğitiminin daha çok psikolojik ve duyuşsal zeminine ağılık veren tali bir eğitim sistemi ve bu yönüyle din eğitiminin parçası olduğu ileri sürülebilir.⁵¹

Tasavvuf-eğitim ilişkisi, amaç ve yetiştirilmek istenen insan tipolojisi üzerinden de kurulabilir. Zira olumlu davranışlar kazanmak suretiyle ahlâkî ve akli yetkinleşmenin (kemâl) sağlanması, iyi ve örnek insan vasfının kazandırılması tasavvuf ve eğitimin ortak amacıdır. Muhâsibî’de de ahlâk (ve ahlâk eğitimi), aklın doğru düşünmesini sağlayarak sahîh akla dönüşmesinde önemli rol oynamaktadır. Zira doğru düşünme ve akli doğru kullanma;⁵² *kibri yenmeye, riyâ, ucb*⁵³ ve *hased* gibi aynı zamanda Allah hukukuna riayete hâle getiren hasletlerin nefyine bağlıdır. Başka bir ifadeyle iyi ve Allah’a gerçek anlamda kul olabilen insanlar yetiştirmek;⁵⁴ dinin⁵⁵ dolayısıyla din eğitimi ve tasavvufun ortak gayesidir. Nitekim tasavvufun ana gayesi, Kur’ân ve sünnete tabi olmak suretiyle kalbi (salih amellerle) arındırarak/Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanarak *mârifetullâh*’a ulaşmaktır.⁵⁶ Kısaca tasavvufun insanın duygu, düşünce ve eylemlerinin terbiye edilmesiyle (ahlâk eğitimiyle) ilgili söylemleri onu eğitimle ilgili kılmaktadır.

Eğitimin insana kendisini tanıtmayı (mârifetü’n-nefs) amaçlaması da tasavvufun eğitime/din eğitimine katkısını önemli hâle getirmektedir.⁵⁷ Zira insanı tanımak kadar insanın kendisini ve yaratıcısını tanıması, eğitimin temel meselelerindedir. İslâm ahlâkında da nefsin bilinmesi; insanın kendi varlık dünyasının ahlâkî boyutunu, karakter ve kişilik yapısını, ahlâka temel oluşturacak güç ve kuvvetlerini, yetenek ve zaafalarını ifade etmektedir. Bu nedenle nefsin bilinmesi yolundaki tüm çaba ve gayretler, ahlâkî eğitim ve gelişmenin, nefsi reziletlerden arındırıp fazilet ve erdemlerle süslemenin ön şartı ve aynı zamanda başlangıcı⁵⁸ kabul edilmiştir. Ayrıca kendinin, duygu ve düşüncelerinin, istek ve ideallerinin, güçlü ve zayıf yanlarının farkına varma ve dolayısıyla davranışlarını kontrol etme, varlığının kaynağı ve

⁵¹ Şakir Gözütok, *Süfi Pedagojisi -Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi-* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 100; Abdulkadir Çekin, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz”, *Marife* (Bahar 2013), 139-148.

⁵² Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü’l-Kur’ân*, thk. H. Kuvvetli (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1971), 234.

⁵³ Muhâsibî’nin bu bağlamda yanlış reyde bulunmanın sebeplerinden biri olarak *ucbu* zikretmesi manidardır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 346, 360-361.

⁵⁴ Kulluğun burada günlük ibadetlerle sınırlı olmayıp insanın bütün yapıp etmeleriyle duygu, düşünce ve hislerini kuşatan bir kavram olduğu unutulmamalıdır. Bk. Muhammed Kutub, “Eğitimde Dinin Rolü”, (*İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-* içinde), çev. A. Çaksu (İstanbul: Endülüs Yay. 1991), 96.

⁵⁵ “Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler (li-ya ‘budûn) diye yarattım” (Zâriyât, 51/56) âyeti bu bağlamda değerlendirilebilir.

⁵⁶ Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 26-27.

⁵⁷ Nurullah Altaş, “Din Eğitiminde Amaç Belirleme Aşamasında Tasavvuf Disiplininin ve Nefis Terbiyesi Kavramının Katkısı (Kastamonulu Ömer Fuadi’nin ‘Muslihu’n-Nefs’ İsimli Eseri Üzerinden Disiplinlerarası Bir Çalışma Örneği)”, *III. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu’da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri-*, ed. Ali R. Özkan (Kastamonu: 2016), 6-12.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, “Ma’rifet-i Nefs”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/56-57.

amacının farkında olma anlamında kendini tanıma, tüm insanî değerlerin de kaynağı olup eğitimin asıl gayesi, kişinin kendini bilmesi ve kendi kendisini eğitmesidir⁵⁹ denilebilir. Bu yönüyle din eğitiminin de aslında kişinin kendini bilmesi (mârifetü'n-nefs) ile başlayan ve yaratıcısını tanımasıyla (mârifetullâh) devam eden bir tür bilinçlenme hâli ve bu tecrübenin daha da aşkın hâle gelerek devam etme süreci olduğu söylenebilir.⁶⁰ Nitekim Muhâsibî, aklın kemâle ermesi için “Allah korkusu (havf) ve hukukuna riayet etmek”, “yakîn kuvveti”, “dinde basîret ve tefakkuh”un birlikte bulunması gerektiğini belirtir.⁶¹ Muhâsibî nazarında yakîn, mârifetten kaynaklandığına göre⁶² bu unsurların başında “mârifet” zikredilebilir.

Tasavvufun ahlâk, âdâb, nefis/kalp tasfiyesi ile kimi temel erdemler (*murâkabe*, *ihsan* ve *takvâ* gibi) üzerinden tanımının yapılmasından hareketle konusunun *tezkiye*, *tehzîb*, *terbiye*, *te'dîb* ve *tasfiye* gibi yöntemlerle nefsi kötülüklerden arındırmak⁶³ olduğu ileri sürülebilir. Başka bir söylemle ilmî bir disiplin olarak tasavvufun konusunun hâl ya da insanın ahlâkî değişimi, meseleleri hâller ve makâmlar ya da ahlâkî yetkinleşme yolunda insanın -nefis kaynaklı- reziletleri/problemleri ve bunların çözümleri, yöntemi ise kalp tasfiyesi/tezkiyesi, mücâhede ve istinbat/tahkîk olan dinî bir ilimdir. Üst gayesi ise bir insanın ahlâkî yetkinlik düzeyine ulaşmasıdır ki bunun “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak” şeklinde tayin edilmesi mümkündür.⁶⁴ Nitekim dinin de eğitimde gözettiği genel hedef, ahlâkın güzelleştirilmesidir.⁶⁵

Başka bir yönüyle tasavvufun amacı, dinin de gayesi olan îmân ve bilgide *yakîn/tahkîk* ve *ihsan*; *duygu*, *düşünce* ve *eylemlerde sîdk* ve *ihlâs* seviyesine erişmektir. Hevâ ve şehvetlerden arınıp *tevbe*, *hayâ*, *vera*, *takvâ*, *şükür*, *sabır* ve *rızâ* gibi dinî ve ahlâkî erdemlerle donanmış bir kalple Allah’a yönelmek⁶⁶ de değinilmesi gereken amaçlardandır. Eğitimin ise çok sayıda amacı bulunmakla birlikte bunların en önemlisi; insana olumlu tutum ve eylemler kazandırmak, doğuştan sahip olduğu kabiliyetleri geliştirerek kaliteli ve iyi insan yetiştirmektir⁶⁷ ki bu amaç, dinin

⁵⁹ Hayati Hökelekli, “Kendini Bilmek ve Kendini Kontrol Etmek”, *DEM Dergi* 1 (2007), 69-75.

⁶⁰ Nurgül Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 24.

⁶¹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 220-221.

⁶² Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd İlallâh*, vr. 111b.

⁶³ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2007), 164; İrfan Gündüz, “Tasavvuf ve İnsan”, *MÜİFD*, 5-6 (1987-1988), 217-229; İhsan Kara, “Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (Mayıs-Haziran 2006), 107-124.

⁶⁴ Bk. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 22-23.

⁶⁵ Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (İzmir: 1996), 67.

⁶⁶ Bununla ilgili örneğin bk. Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâti'l-'âbidîn, nşr. A. Halife el-Yesû'î), *Maşrık Dergisi*, (1954-1955), 451, 453; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh (el-Vesâyâ içinde)*, thk. A. Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 219-328.

⁶⁷ İrfan Başkurt, “Din ve Ahlâk Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıkları”, *İÜİFD* 6 (2002), 69-100. Kutub ve Khouj, İslâm’da terbiyenin nihai amacının “iyi insan yetiştirmek” olduğunu söyler. Bk.

dolayısıyla da ahlâk ve tasavvufun ortak gayesidir. İyi insanın ise; îmân edip Allah’a gerçek anlamda kul olan, sağlıklı akletme becerisi gelişen, doğru ve faydalı bilgiyi elde edip bunu eylemleriyle ortaya koyan, *sıdk, ihlâs, takvâ* ve *ihsan* gibi üst erdemlere sahip olup yalan söylemeyen, adaletle hareket eden kısaca dinî ve ahlâkî hasletlerle donanma gibi birçok niteliği sayılabilir. Muhâsibî özelinde bu, “Allah hukukuna riayet (*er-ri’âye li-hukûkillâh*)”⁶⁸ ile aklî ve ahlâkî olgunluk şeklinde belirtilebilir. Nitekim Muhâsibî, amaç (*ümniye*) ve niyetin Allah hukukuna eksiksiz riayetini aklın en üst mertebesi, niyetin en hâlisi ve amellerin en değerlisi⁶⁹ olarak niteler. Buradan hareketle İslâm’da eğitim sisteminin bireysel nitelikleri geliştirmenin ötesine geçerek bireyi yaratıcısı, diğer insanlara ve insan dışındaki canlı-cansız bütün varlıklarla (tabiat ve eşyayla) nasıl uyum içerisinde yaşayacaklarını öğretme anlamında daha geniş hedefleri ihtiva ettiği⁷⁰ söylenebilir.

Muhâsibî’ye göre Allah’a ait haklar ise öncelikle Allah-insan arasında olurken insanın kendisi, diğer insanlara karşı hak ve sorumlulukları da kapsayan hem kalbe hem de bedene/uzuvlara (*cevârih*) ait amelleri⁷¹ ifade etmektedir. Muhâsibî bu bağlamda kişinin kendi nefsi ve diğer insanların haklarına riyeti adaletin alameti⁷² olarak zikreder. Dolayısıyla kişinin Allah’la irtibatı, hem kendisi (nefsi) hem de diğer insanlarla kurduğu ilişkiden geçmektedir.⁷³ İnsanın başta kendisi ve diğer insanlar olmak üzere bütün canlı-cansız varlıklar ve bunların varoluş kaynağı olarak Allah’la ilişkisini/sorumluluklarını düzenleyip sağlıklı bir zemine oturtmak, din ve ahlâk eğitiminin temel konularındandır.⁷⁴ Bu bağlamda doğru bir Allah tasavvurunun ortaya konması önem kazanmaktadır ki bunun sağlanması, din eğitiminin önemli amaçlarından birini teşkil etmektedir.⁷⁵ Ayrıca genelde tasavvufun özelde Muhâsibî’nin Allah-insan ilişkisi çerçevesinde ortaya koyduğu insan modeli de din eğitiminin amaçları çerçevesinde değerlendirilebilir.

Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1977), 7; Abdullah M. Khouj, “İslâm’da Eğitim”, çev. S. Çinemre, *OMÜİFD* 30 (2011), 277-308.

⁶⁸ Nitekim kendisine sorulan soruları Allah hukukuna riayet çerçevesinde cevaplar vereceğini açıkça belirtir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkillâh*, thk. A. Ahmed Atâ, 3. Baskı (Beyrut Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2010), 28. İfadenin Kur’ân’daki muhtemel referansı ile ilgili bk. Hadîd, 57/27.

⁶⁹ Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-nesâih*, thk. A. Ahmed Atâ, (*el-Kasd ve’r-Rücû’*, *Bed’ü Men Enâbe, Fehmü’s-Salât ve et-Tevehhüm* ile birlikte) (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1986), 146, 162.

⁷⁰ Abdullah Muhammed Khouj, “İslâm’da Eğitim”, 277-308.

⁷¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 33, 91-92; *el-Kasd ve’r-Rücû’ ilallâh* (*el-Vesâyâ* içinde), 223; *Âdâbü’n-nüfûs*, 47; *Risâletü’l-müsterşidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde, 5. Baskı (Kâhire: 1983), 148.

⁷² Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 112.

⁷³ Bülent Akot, “Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî’nin ‘er-Ri’âye’ Adlı Eseri Bağlamında Allah’ın Hakları”, *Eskiye*, 31 (Güz 2015), 51-73.

⁷⁴ Bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, 243.

⁷⁵ Nitekim Ayhan da her şeyden önce yetişmekte olan insanlara doğru bir Allah inancı kazandırarak eğitime başlanması gerektiğini belirtmektedir. Bk. Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, 2. baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 1986), 62.

İslâm düşüncesine göre insanın varlık amacı, Allah'ı rab kabul edip ona gerçek anlamda kul olmaktır.⁷⁶ Muhâsibî de öncelikle Allah'a birliği (vahdâniyye), tekliği (ferdâniyye) ve ezelîliği ikrar edilerek îmân edilmesi⁷⁷ gerektiğini belirtir. Bu nedenle onun düşüncesinde *tevhid*, Allah'a giden yolda kişinin (mürîdin) nihai/varoluş gayesidir.⁷⁸ Muhâsibî'nin yaklaşımında Allah hukukuna riayet ve nefis terbiyesiyle (islâh) ilgili öncelikli husus, Allah'ın rab, kişinin kendisinin onun kulu olduğunu bilmesidir (teallüm). Yaratılış amacının (niçin yaratıldığı gibi konularla ilgili tezekkür ve tefekkürün), akıbetin ve Allah'a ubudiyetten başka kurtuluşun olmadığını idrak edilmesi de bu bilme türü içerisinde. Bu bağlamda tâat ve ibadet ile nehiylerden sakınma, kurtuluş (necât) yolu olup ilim (Kur'ân, Sünnet) bu yola götüren rehber konumundadır.⁷⁹ Amellerin derece bakımından en üstünü ise Allah'ın mevlâ kabul edilerek büyük bir *sevinç (sürûr)*, *tazim*, *şükür*, *korku (havf)*, *sabır* ve *hâlis bir niyetle* ona kullukta bulunmaktır.⁸⁰

Muhâsibî böyle bir kulluğu, "hüsnü'l ma'rife" ile yapılan kulluk şeklinde zikreder. *Hüsnü'l-ma'rife* burada kalbin Allah'a muhtaç olmasını (iftikârü'l-kalb), Allah'a ve âhirete görüyormuşçasına yaklaşmayı/yönelmeyi (iktirâb), Allah'ın azamet ve kudretini, ölüm ve âhîret ahvâlini görüyor gibi düşünüp eylemde bulunmayı ve geçmişte işlenen günahlardan ötürü tevbe etmeyi ifade etmektedir. Havf, sabır, şükür, pişmanlık, tevbe, Allah'a yakınlık ve sevginin (üns ve muhabbet) eşlik ettiği bir amele de ancak kesin bir mârifet ve kuvvetli bir yakînle erişilebilir. Bütün bunların kalpte yerleşmesi neticesinde ise kalp nurlanır ve bedenle birlikte gerçek kulluğun tadına varır.⁸¹ Başka bir yönüyle Allah'ı tanıma (mârifetullâh), Allah dışında herhangi bir şeye yönelmekten alıkoyan bir işlev üstlenmektedir. Nitekim başta tevekkül gibi hasletler olmak üzere yüksek makamlara erişmek yakînî îmânla birlikte Allah'ı mârifete bağlıdır.⁸² Böyle bir yaklaşımda ise Allah, hem inanmanın hem de bilmenin konusu olmaktadır. Bilmenin konusu olan her şey ise eğitim kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla *mârifetin (mârifetü'n-nefs ve mârifetullâh)* genelde tasavvuf özelde Muhâsibî'de olduğu kadar din eğitiminde de temel bir meselesi olarak ortaya konması gerektiği ileri sürülebilir.

⁷⁶ Örneğin bk. *Zâriyât*, 51/56; *Mülk*, 67/2.

⁷⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, 31.

⁷⁸ Mâcid Arsân el-Kılânî, *Tetavvuru Mefhûmi'n-Nazariyyeti't-Terbiyyeti'l-İslâmî*, 2. Baskı (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1985), 122.

⁷⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 44, 289-290. Nefsin kullukla ('ubûdiyyet) emredildiğiyle ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 79.

⁸⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, 43; *Fehmü'l-Kur'ân*, 268.

⁸¹ Muhâsibî, *Âdâb*, 115. Gazzâlî'ye göre de iyi ahlâkın kemâli, yapılan iyiliklerden zevk almaktır. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1-4, trc. A. Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/135.

⁸² Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-vera'*, 65. Nitekim Muhâsibî, tevekkül konusunda insanların farklı olup her birinin tevekküllünün îmân ve ilimlerinin kuvveti oranında olduğunu belirtir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd ilallâh* (Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, no: 637/2, vr. 103_a.105_b).

Muhâsibî'nin zikredilen yaklaşımının terbiyeyle, bunun da İslâm eğitim kavramıyla ilişkilendirilmesi mümkündür. Buna göre İslâm eğitimi Allah'ı, insanın ve diğer bütün varlıkların (kâinatın) eşsiz rabbi olarak bilmek/tanımak, onu kendisinin rabbi olarak kabul etmek, gösterdiği yolu benimseyip onun dışındaki her şeyden (mâsivâ) uzaklaşmak şeklinde tanımlanabilir. Buna göre bilgi ve tanıma (ilim ve mârifet), irade ve kabul (Allah'ın yegâne rab olarak kabulü) ile ilk iki unsura uygun eylemlerde (kalben ve bedenen) bulunma, İslâm eğitimin üç temel unsuru⁸³ olarak zikredilebilir ki bu tanıma göre eğitimin ilâhî olma⁸⁴ sürecini ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sözü edilen unsurlardan (bilgi, irade ve eylem) birinin eksik olması durumunda bunun artık terbiye adını alması mümkün değildir. Değnilmesi gereken başka bir husus da *tevhit*'in İslâm eğitim düşüncesinin en temel gayesi olduğudur⁸⁵ ki *tevhit*, tasavvuf düşüncesinin de merkez kavramıdır. Nitekim "İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı"nın *Allah'a ve Peygamberimize Karşı Vazifelerimiz* adlı beşinci ünitesinin "Kulun öncelikli vazifesinin Allah'ı bilmek ve ona karşı tazim, muhabbet ve teslimiyet olduğunu benimser" kazanımında da bu husus vurgulanmaktadır.⁸⁶

Netice itibariyle burada vurgulanması gereken husus, ahlâkî bir çaba olarak tasavvufun eğitimin/din eğitiminin içerisinde bir alan olduğu, ahlâk eğitiminin de eğitim sürecinin bir parçası olmaktan ziyade bu sürecin bütününe sirayet etmiş ve eğitimden ayrı tasavvur edilmediğidir. Bu nedenle ahlâk, tasavvuf, eğitim/din eğitimi derken aslında bunların birbirinden ayrı alanlara işaret etmediğinin vurgulanması gerekir. Konu Muhâsibî özelinde düşünüldüğünde III./IX. yüzyılda ahlâk, tasavvuf ve eğitim şeklinde bir ayırma gitmek zaten mümkün değildir. Zira onun yaşadığı bu dönemde eğitim faaliyetleri büyük oranda, dinî ve ahlâkî bir karakter arz etmekteydi. Ayrıca sözü edilen kişinin, konunun tasavvuf ve ahlâkla ilgili olması hasebiyle "din eğitimi" tabirindeki "din" ifadesinin İslâm'a tekabül ettiği açıktır. İslâm açısından bakıldığında ise din, ahlâk, eğitim ve eğitimle ilgili kavramlar arasındaki ilişki bu kavramlar arasında bir ayırma gitmeyi imkânsız kılacak şekilde iç içe geçmiş ve kaynaşmış durumdadır. Dolayısıyla eğitim kavramının din eğitimi kapsayacak şekilde ele alınması ve tasavvuf-eğitim ilişkisinin bunun üzerinden kurulmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Burada din eğitimi denilirken bunun sadece dinî bilgiler veren bir derse indirgenmemesi⁸⁷ gerektiğinin de özellikle belirtilmesi gerekir.

⁸³ Khosrow Bagheri Noaparast, *Islamic Education*, Al Hoda (Tahran: 2001), 109-112; Bagheri and Zohreh Khosravi, "The Islamic Concept of Education Reconsidered", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23/4 (2006), pp. 88-103; Abdullah M. Khouj, "İslâm'da Eğitim", 277-308.

⁸⁴ *et-tahalluk bi-ahlâkillâh* (Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak) ya da *et-teeddüb bi-edebillâh* (Allah'ın edebiyile edeplenmek). Nitekim Muhâsibî, her sözde Allah'ın edebiyile edeplenme, her eylemde (umûr) ahlâkıyla ahlaklanmayı (tezeyyün), üstün niteliklerden saymaktadır. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 270.

⁸⁵ Bk. William C. Chittick, "The Goal of Islamic Education", (in *Education in The Light of Tradition Studies in Comparative Religion*), (ed. J. Casewit), World Wisdom 2011, pp. 85-92.

⁸⁶ MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, *İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı* (Ankara: 2014), 10.

⁸⁷ Bk. Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 17.

SONUÇ

İnsan; kalp, akıl ve nefis gibi insanla ilgili kavramlar ve insan/nefis terbiyesi, tasavvuf ve eğitim/din eğitiminin ortak konusunu teşkil etmektedir. İnsanın dinî ve ahlâkî erdemleri kazanması yönüyle eğitimin üstlendiği rol, onu ahlâk dolayısıyla tasavvufu iç içe kılmaktadır. Başka bir ifadeyle ahlâkın, din eğitiminin önemli bir alanını teşkil etmesi ve tasavvufun ahlâkî bir çaba olması ve hatta felsefî ahlâkın *tehzîbü'l-ahlâk/tehzîbü'n-nefs* kısmına göre daha ayrıntılı bir perspektif sunması, onu eğitimle ilişkilendirmektedir. Zira insanın ferdî, ahlâkî ve manevî gelişiminin sağlanması, tasavvufun olduğu kadar din eğitiminin de amacıdır.

Ahlâkî ve aklî olgunlukla nefsin terbiye edilmesini amaçlaması, bu bağlamda *mücâhede, tathîr, tevbe, sabır, şükür, ihsan, ihlâs, muhâsebe, murâkabe, takvâ ve rızâ* gibi eğitimin hem amacını hem de yöntemini belirten dinî ve ahlâkî değerleri konu edinmesi, *tevhîd, mârifet* (hem *mârifetü'n-nefs* hem de *mârifetullâh* anlamında), *Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmayı* ve *Allah hukukuna riayeti* üst amaç olarak belirlemesi, tasavvufu din ve ahlâk eğitimi içerisinde bir alan olarak konumlandırmaktadır. Nitekim *mücâhede, riyâzet* ve *tathîr*; nefis terbiyesini, dolayısıyla ahlâk eğitimi vurgulayan kavramlardır. Bu yönüyle tasavvufun özünde bir eğitim müessesesi olduğu, eğitimin amaç ve yöntemleri açısından istifade edilmesi gereken bir disiplin olduğu neticesine varılabilir.

Tasavvuf-eğitim ilişkisinin sağlıklı bir şekilde ortaya konması adına kurumsal bir yapıya bürünen tasavvufun (tarikât halini alan tasavvuf ile tekke ve zaviyelerin) eğitim fonksiyonunun da detaylı bir şekilde araştırılması gerekmektedir. Araştırılmayı bekleyen diğer bir konu, tasavvufun diğer disiplinler ve ahlâkla olan çoklu ilişkisidir. Bunun dışında “hâl” ve “makâm” olarak ele alınan kavramların (*muhâsebe, murâkabe, takvâ* vs.), hangi yönlerden ve nasıl din eğitiminin kavramları olacağı, insan eğitimiyle ilgili vaz edilen yöntemlerin (*mücâhede, riyâzet, seyr-i sülûk, halvet, uzlet* vs.) ve *âdâbü'l-mürîdîn* ya da *edebü'l-mürîd* literatürünün günümüz eğitimindeki yeri, hem geçmişte hem de günümüzde tasavvuf adı altında söylenen ve yapılanların dinin özüne uyup uymadığı ve bunların günümüz eğitimiyle tezat teşkil eden tarafları da araştırılmayı bekleyen konular arasındadır. İslâm söz konusu olduğunda eğitim-din eğitimi ayırımının imkânı ve İslâm düşünce geleneğinde eğitim ve öğretimle ilgili kavramların günümüz eğitimiyle ilişkisi de din eğitiminin kendi düşünsel zeminini oluşturması adına daha fazla ele alınması gereken konulardandır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akot, B. (2015). "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin 'er-Riâye' Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları". *Eskiye* (31), 51-73.
- Altaş, N. (2016). "Din Eğitiminde Amaç Belirleme Aşamasında Tasavvuf Disiplininin ve Nefis Terbiyesi Kavramının Katkısı (Kastamonulu Ömer Fuadî'nin 'Muslihu'n-Nefs' İsimli Eseri Üzerinden Disiplinlerarası Bir Çalışma Örneği)". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri-*. ed. Ali R. Özkan, 6-12, Kastamonu.
- Âmülî, Ş. (ö. 753/1352[?]). (1381). *Nefâisü'l-fünûn fî 'arâisi'l-uyûn*. I-III, Tahran: İntişârât-ı İslâmiyye.
- Arıcı, M. (2016). "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmî". *Mukaddime*, 7 (1), 1-29.
- Aydın, M.Ş. (2017). "İslam Ahlak Eğitimi". *İslam Ahlakı* içinde, 3. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 201-254.
- Ayhan, H. (1986). *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*. 2. Baskı. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Başer, H.B. (2017). *Şeriat ve Hakikat -Tasavvufun Teşekkül Süreci-*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Başkurt, İ. (2002). "Din ve Ahlâk Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıkları". *İÜİFD*, 6, 69-100. İstanbul.
- Beydâvî, Kâdî (ö. 685/1286). (1998). *Envâru't-tenzîl ve esrâru'r-te'vîl/et-Tefsîru'l-Beydâvî*. I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Bilgin, B. & Selçuk, M. (1995). *Din Öğretimi -Özel Öğretim Yöntemleri-*. Ankara: Gün Yayıncılık.
- Bilgin, B. (ts.). *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları.
- Bilhan, S. (1991). *Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Bulut, N. (2013). *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- el-Câbirî, M. Âbid. (2015). *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arabî/Arap Ahlaki Akli*, çev. M. Çelik. İstanbul: Mana Yayınları.
- Cebecioğlu, E. "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *AÜİFD*, XXIX, 387-406.
- Cevizci, A. (2010). *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chittick, C. W. (2011). "The Goal of Islamic Education". (in *Education in The Light of Tradition Studies in Comparative Religion*), ed. J. Casewit. 85-92, World Wisdom.
- Çekin, A. (2012). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Tasavvuf Öğretimi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1, 140-151.
- Çekin, A. (2013). "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Tasavvuf Öğretimi: Öğretim Programı (2010) Çerçevesinde Bir Analiz". *Marife*, 139-148.
- Demirli, E. (2016). *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Ertuğrul, A. (2019). "Şemseddin Âmülî ve İlimler Ansiklopedisi Eseri: Nefâisü'l-fünûn fî arâisi'l-uyûn". *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri* içinde (167-198), ed. M. Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (2002). *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*, trc. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi.

- Gökbulut, S. (2007). "İlim Tasnîflerinde Tasavvufun Yeri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8/19, 245-264.
- Gözütok, Ş. (2012). *Sûfî Pedagojisi -Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi-*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Gündüz, İ. (1993). "Tasavvuf ve İnsan". *MÜİFD*, 5-6 (1987-1988), 217-229, İstanbul.
- Gündüz, T. (2002). *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*. Bursa: Düşünce Kitabevi.
- Haklı, Ş. (2007). "İslam Ahlâk Teorileri", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* içinde (119-132), (ed. Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık), İstanbul: Dem Yayınları.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. (2001). *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. I-XVII, thk. Beşşâr A. Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Hökelekli, H. (2007). "Kendini Bilmek ve Kendini Kontrol Etmek". *DEM Dergi*, 1, 69-75, İstanbul.
- Hökelekli, H. (2008). "Kur'an'ın Eğitime Getirdiği Değerler ve Hedefler". *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim* içinde (57-72), Ankara: Fecr Yayınları.
- el-Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman b. Alî el-Cüllâbî, (2014). *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*. haz. S. Uludağ, 4. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Cemâ'a, Bedruddîn (ö. 733/1333), (2015). *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebî'l-âlim ve'l-müte'allim*. 55; *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, çev. M. Şevki Aydın. 2. baskı. Ankara: TDV Yayınları.
- İbn Haldûn (ö. 808/1406), (1977). *Şifâü's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*. haz. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Haldûn, (2011). *Mukaddime*, I-II, (haz. S. Uludağ), 7. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (ts.). *Resâilü İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kara, İ. (2006). "Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf". *Diyanet İlmî Dergi*, 2/42, 107-124.
- Khouj, Abdullah Muhammed. (2011). "İslâm'da Eğitim". (çev. S. Çinemre), *OMÜİFD*, 30, 277-308.
- el-Kîlânî, Mâcid Arsân, (1985). *Tetavvuru Mefhûmi'n-Nazariyyeti't-Terbiyyeti'l-İslâmî*. 2. baskı. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- el-Kindî, Ya'kûb b. İshâk (ö. 252/866[?]), (2002). "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine". *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde, haz. M. Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kutub, M. (1977). *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*. çev. A. Özek. İstanbul: Hisar Yay.
- Kutub, M. (1991). "Eğitimde Dinin Rolü", *İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-* içinde, çev. A. Çaksu. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, (1999). *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi* çev. S. Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. (2014). *İslam Ahlakı Dersi Öğretim Programı*. Ankara.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed (ö. 243/857). (1987). *el-Mekâsib ve'l-Vera'*. nşr. Abdülkâdir A. Atâ. Beyrut.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (2010). *er-Ri'âye li-Hukûkillâh*, thk. Abdülkadir A. Atâ. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (1991). *Âdâbü'n-nüfûs*. (Kitâbü't-Tevehhüm ile birlikte). thk. ve nşr. Abdülkadir A. Atâ. Beyrut.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (1983). *Risâletü'l-müstersîdîn*. nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 5. Baskı. Kahire.

- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (1986). *el-Kasd ve'r-Rücû' İlallâh*. (*el-Vesâyâ* içinde). thk. Abdülkâdir A. Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. *el-Kasd (ve'r-Rücû') İlallâh*, Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, Kayıt no: 637/2.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed (ö. 243/857). (1986). *el-Vesâyâ/en-Nesâih*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. (*el-Kasd ve'r-Rücû', Bed'ü Men Enâbe, Fehmü's-Salât ve et-Tevehhüm* ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (1954-1955). "Kitâbü'l-Halve ve't-Tenakkul fi'l-İbâdeti ve Deracâti'l-Âbidîn", (nşr. A. Halife el-Yesûî). *Meşrik Dergisi*, Beyrut.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed (ö. 243/857). (1971). *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetlî. Dârü'l-fikr.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed. (1993). *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nasîha*. thk. Salih A. eş-Şâmî. Dımaşk-Beyrut.
- Massignon, L. (1929). *Recueil des Textes Inédits Concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris.
- Nev'î Efendi. (1995). *Netâicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-fünûn/İlimlerin Özü*. haz. Ö. Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Noaparast, K.B. (2001). *Islamic Education*. Tahran: Al Hoda.
- Noaparast, K.B. & Khosravi, Z. (2006). "The Islamic Concept of Education Reconsidered". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23/4, 88-103.
- Parladir, S. (1996). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732). (1408/1988). *Tertîbü'l-'ulûm*. nşr. M. b. İsmâil Ahmed. Beyrut.
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin (2003). *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.
- et-Tarnabâtî, Muhammed b. Mes'ûd, *Bülûğu Aksa'l-Merâm (İlim ve Eğitim Ahlâkı)*. (2019). çev. M. Şevki Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. (1985). *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. 1-3, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. (1996). *el-Lüma'/İslâm Tasavvufu*. çev. H. K. Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. (2007). *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. A. Gafarov-Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yay.
- Türker, Ö. (2011). "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi*, 3/22, 533-556.
- Türker, Ö. (2018). *Anlamı Tamamlamak -İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri-*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Özköse, K. (2007). *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. Ankara: Nasihat Yayınları.
- Özturan, H. (2015). *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri -Seçme Metinler-*. Ankara: Nobel Yay.
- Uludağ, S. (2003). "Ma'rifet-i Nefs". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV Yay.
- Yılmaz, H.K. (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Extended Abstract

The Relationship of Sufism as a Moral Field with Education/Religious Education

All activities aiming at human change and conversion are conceptualized as education. With this respect in general education in particular morality (and moral education) is one of the essential elements of human life that is always existing/being and all activities that focus on human development can be evaluated within the scope of education. In this context, it is obvious that sufism will contribute to education with the concepts and methods it puts forward in terms of transforming negative personality traits and negative actions.

In other words, sufism is a field in education as it expresses an introverted maturation/moral maturity process, aims to increase the level of understanding, and awareness of the human being, and takes the human the spiritual and moral education (tarbiyah) of the human in terms of its purpose, method and concepts. Therefore, in the study, aims to reveal the relationship and connection of the moral teachings of sufism as a spiritual education field with education/religious education. Depending on this purpose, it is aimed to reveal the dialogic relationship in question in the example of Hārith al-Muhāsibî (d. 243/857). In this context, firstly, the place of sufism and morality in the classification of science was briefly mentioned, and then the relation of sufism with ethics/philosophical ethics and education was discussed. In particular, it was mentioned whether they can be separated from each other with certain boundaries in terms of purpose, method, typology and terminology and the possibility of the distinction between education and religious education in the context of Islam.

The point that brings up the relationship between sufism/sufism and education in the study is that sufism offers expansions on morality (and moral education) in both theoretical and practical terms. In this study in which qualitative method was used, the data were obtained based on the literature review. Content analysis technique was also used while analyzing and evaluating the data. In the final analysis, it was concluded that sufism is closely related to religious and moral education, and therefore it should be benefited from in terms of religious education.

It aims to educate the nafs with moral and reason/wisdom maturity, in this context, it is the subject of religious and moral values such as combating/mucāhada, purification/tathîr, repent/ance, patience, gratitude/shukr, ihsan, pure love/ihlâs, muhāsaba, murākaba, taqwa and consent/rida, which indicate both the purpose and method of education, tawhid, ma'rifat (both in the meaning of self-knowledge/ma'rifatü'n-nafs, and knowledge of God/ma'rifatullâh), be moral with the morality of God, and obedience of rights of God as the upper purpose, positions sufism as a field within religious and moral education. As a matter of fact, in the combating/mucāhada, ascetic discipline/riyāzah, and purification/tathîr these are the concepts that emphasize purification of nafs (the soul), and therefore moral education. In this respect, it can be concluded that sufism is essentially an educational institution, and a discipline that should be utilized in terms of its aims and methods.

Keywords: Education/Religious Education, Morality, Sufism, Hārith al-Muhāsibî.

**İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında
Hz. Muhammed İmajı
-Dinim İslam Kitabı Özelinde-¹
The Image of Prophet Mohammad in Needs-Oriented Quran
Courses Curriculum
-In the "My Religion Islam" Book-**

**Meryem KARATAŞ
ORCID: 0000-0002-4845-0225**

Dr. Öğretmen, İMKB M. Akif Mes. ve Tek. Anadolu Lisesi, Sakarya/Türkiye,
karatasmeryem5@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 22.09.2020 Düzeltme/Revised: 30.09.2020 Kabul/Accepted: 26.10.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Karataş, M. (2020). İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Hz. Muhammed İmajı –Dinim İslam Kitabı Özelinde-. Antakiyat, 3 (2), 279-291

Öz:

Hız. Muhammed İslam'da dinin tebliğ ve tebyiniyle görevlendirilmiştir. Kur'ân'da o, inananlar için üsve-i hasene olarak nitelendirilmiştir. Dinin ilkelerini açıklayan, güzel ahlakı, yaşamı, insan ilişkileri ile Müslüman bireylere örneklik teşkil eden Hz. Muhammed'in evrensel bir nitelik taşıyan dinin peygamberi olarak günümüz insanına uygun bir şekilde tanıtılması önem arz etmektedir. Onun nebevi ve beşeri yönünün ayırılması noktasında yaygın din eğitimi kurumu olarak Kur'an kursları belli bir misyon üstlenmiştir. Kur'an kursları 1924 yılından itibaren kapatılmadan din eğitimine devam eden tek kurum olmuştur. Yaygın din eğitimi görevini yerine getirmeye başladığı yıllardan itibaren de kurslarda siyer dersi kapsamında Hz. Muhammed'in hayatı öğrenenlere aktarılmaktadır. Hayat boyu öğrenme yaklaşımına uygun olarak farklı yaş ve özellikte pek çok bireye ulaşma ihtimali olan Kur'an kurslarının genel amaçları içinde öğrenenlerin "Hz. Peygamber'in örnek yaşantısından değerler üretebilmesi" de vardır. Öğretim programı dışında kurslarda okutulan *Dinim İslam* kitabı da Hz. Muhammed'in hem hayat hikâyesini aktarmakta hem de onun peygamberlik yönüne dikkat çekmektedir. Bu noktada 2012 yılındaki öğretim programı ve kurslarda okutulan *Dinim İslam* kitabında Hz. Muhammed imajının nasıl çizildiğinin onun rol modelliğine nasıl katkıda bulunduğunun tespit edilmesi araştırmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Kur'an kursları öğretim programındaki ve *Dinim İslam* kitabındaki Hz. Muhammed imajı nasıldır? Hz. Muhammed'in hangi özelliklerine vurgu yapılmıştır? sorularının cevapları bulunmaya çalışılmıştır. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesine

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

dayalı olarak oluşturulmuştur. Toplanan verilerin analizinde ise karşılaştırma yöntemi tercih edilmiştir. İncelenen ders kitabının bazı başlıklarının temelde kronolojik özellikler taşımasına rağmen örnek olay anlatımı ve sade dili sağlaması açısından sağlıklı peygamber anlayışına katkı sağladığı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretim Programı, Kur'an Kursu, Hz. Muhammed, İmaj.

GİRİŞ

Hz. Muhammed'in ve peygamberlik olgusunun doğru anlaşılması dinin doğru algılanması ve yaşanmasında mühimdir. Hz. Muhammed'in hayatının bilinmesi ve sonraki nesillere aktarılması; İslam Dininin prensiplerinin anlaşılması, dini kuralların pratiğe yansımalarının görülmesi ve dinin genel bakış açısının kavranması açısından önem taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim'in en güzel örnek olarak nitelendirdiği,² itaat edilmesini emrettiği³ bir peygamberin doğru bir şekilde tanıtılması dinin mahiyetinin anlaşılmasında önemli bir adım kabul edilir. İslam'da peygamberin tebliğ vazifesi dışında tebyin, tebşir, tenzir görevleri de vardır. Evrensel din olmasıyla diğer dinlerden ayrılan İslam Dininin inananlarına model olarak sunduğu Hz. Muhammed, yaşadığı dönemden asırlar sonra doğru tanıtılmak zorundadır. Yalnız bu tanıtım sıradan bir tarihsel figürün hayatını anlatmak gibi olmamalıdır. Hz. Muhammed dinin sadece aktarıcısı değil, teorik olan prensiplerin pratik uygulayıcısıdır.

Toplumsal rolleri dışında peygamber ve insan olarak iki farklı yönü bulunan Hz. Muhammed'in peygamberlik yönü dışında onun üstün insanlık vasfına yapılacak olan vurgu örnek alınabilirliğine işaret etmelidir.⁴ Tarihi bir şahsiyet olarak Hz. Muhammed'in günümüzle bağlantısını kurmak, rol model olarak sunabilmek sadece hayat hikâyesini aktarmakla başarılacak bir durum değildir. Aslında hayatıyla ilgili gelen rivayetlerin ayıklanması, yorumlanması, doğru anlaşılıp aktarılması da ayrı bir titizliği ve ilmi birikimi gerektirmektedir. Hz. Muhammed'e insanüstü özellikler atfeden rivayet kültürü içinde⁵ onun bireysel özelliklerini, baba, dede, eş, yönetici, tüccar olarak örnek davranışlarını sonraki nesillere doğru olarak aktarmak için Kur'an kurslarının üzerine önemli görevler düşmektedir. Bu aktarımı gerçekleştirmek için yapılan eğitsel faaliyetler için öncelikle öğretim programları hazırlanmaktadır. Çalışmada incelenen İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programından önce uygulanan 1975, 1979, 1985 müfredatları ve 2004 Öğretim Programı kurslardaki öğretimin yapılmasında yol gösterici olmuştur.⁶

² el-Ahzâb 33/21.

³ Muhammed 47/33; en- Nisâ 4/69; Âl-i İmrân 3/32.

⁴ Konuyla ilgili olarak bk. Hasan Sözen, "Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2018), 101-116.

⁵ Daha fazla bilgi için bk. M. H. Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitâbiyat, 2002).

⁶ Nihat Aytürk - Yaşar Çelik - Enver Şahinarslan, *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı APK Dairesi Başkanlığı, 1987).

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hz. Muhammed ile ilgili yapılan pek çok araştırma ve inceleme söz konusudur. Ancak öğretim programları ya da ders kitaplarından hareket eden benzer çalışmaların sayısı çok fazla değildir.⁷ Bahsi geçen araştırmalar örgün din eğitimi bağlamında konunun ele alındığı çalışmalardır. Yaygın din eğitimindeki öğretim programları ve ders kitaplarını Hz. Muhammed'in imajı özelinde ele alan araştırmalar görülememiştir. Burada ise hem yaygın din eğitimi öğretim programı hem de *Dinim İslam* kitabı bir arada ele alınmıştır. Yaygın din eğitimi halkın yaş, cinsiyet, eğitim durumu açısından farklı kesimlerine ulaşabilen bir özelliğe sahiptir. Aynı zamanda yaygın din eğitiminin toplumun dini öğrenme ve algılama biçimlerine katkısı göz önüne alındığında çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Öğretim programındaki içerik sadece başlıklardan oluştuğu için konunun daha iyi anlaşılması amacıyla öğretim programıyla uyumlu ders kitabı da incelenmiştir.

2012 yılındaki öğretim programı ve *Dinim İslam* kitabında Hz. Muhammed imajının nasıl çizildiğinin onun rol modelliğine nasıl katkıda bulunduğunun tespit edilmesi araştırmanın amacı olarak belirlenmiştir.

1. Yöntem

Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesine dayalı olarak oluşturulmuştur. 2012 İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı toplumun tüm kesimlerinin din eğitimi hizmetlerinden etkin ve verimli yararlanabilmesinin hedeflendiği, hizmet çeşitliliğinin temel alındığı, yapı bakımından farklılık arz eden ilk program olmuştur. İncelenen *Dinim İslam* kitabının seçilmesinin nedeni ise programın uygulanmasında eserin öğreticilere kaynak olarak önerilmesidir. Kitaptaki metinler Hz. Muhammed'in imajı özelinde değerlendirilmiş, ulaşılan verilerin analizinde ise karşılaştırma yöntemi tercih edilmiştir.

2. Bulgular

Araştırma çerçevesinde yapılan inceleme sonucunda öğretim programı ve ders kitabının sağlıklı ve doğru bilgiye dayalı peygamber imajına katkı sağladığı görülmüştür. Hz. Muhammed'in ahlaki özelliklerine yapılan vurgu, toplumsal rolleri ile ilgili aktarılan örnekler, zengin etkinlikler bu imajın zihinlerde yer edinmesini sağlamıştır. Öğretim programı ve eserin bazı alt başlıklarının birbiriyle uyumlu olmadığı, programda başlıklandırılan bir konunun ders kitabında farklı bir başlıkta oldukça kısa ele alındığı tespit edilmiştir.

⁷ Konu ile ilgili yapılan çalışmalar arasında Hakan Öztürk, "1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2012), 85-102; İlyas Canikli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3/5, (2011), 53-69; Mustafa Bayar, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Hz. Peygamber Öğretimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2013), 319-335, bulunmaktadır.

3.1. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programlarında Sunum

3.1.1. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Temel Öğretim Programı

28/08/2012 tarihli ve 924 sayılı Başkanlık onayı ile Kur'an kurslarında uygulanması uygun görülen öğretim programı Kur'an kursları program geliştirme komisyonu tarafından oluşturulmuştur. Yaygın din eğitimindeki hedef kitlenin yaş aralığının çok değişken olması nedeniyle örgün eğitimden farklı bir bakış açısıyla öğretim programının geliştirilmiş olması beklenmektedir. Programın giriş bölümünde toplumun önemli bir kesiminin Hz. Muhammed'in hayatını kurslardan öğrendiği ifade edilmiştir. Programın genel amaçları içinde "Hz. Muhammed'in yaşantısından değerler üretebilmelerini gerçekleştirmek"⁸ maddesiyle önce Hz. Muhammed'in yaşantısının aktarılmasının amaçlandığı daha sonra ise O'nun hayatından değerler üretebilen bireyler yetiştirilmesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır. İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programı dört farklı düzeyde konu başlıklarından oluşmaktadır. Siyer dersi Hz. Muhammed'in hayatını, uygulamalarını içerdiği için tüm konu başlıkları araştırmının sınırları içinde kabul edilmiştir. Haftada 1 ders saati olarak işlenen siyer dersi için 4 düzey belirlenmiştir. Bölümlerin konu başlıkları ise şu şekildedir:

1. DÜZEY: Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed

1. Hz. Muhammed'in Doğduğu Çevre: Sosyal, kültürel ve dini hayat.

2. Hz. Peygamber ve Ailesi: Doğumu ve çocukluk yılları.

3. Gençlik Çağı ve Sosyal İlişkileri: Sosyal itibarı, seyahatleri, Erdemliler Birliğine katılımı, Kâbe hakemliği, ticaretle uğraşması.

4. Hz. Peygamber'in Evliliği ve Çocukları

5. Kur'an-ı Kerim'e Göre Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber

2. DÜZEY: Hz. Muhammed'in Peygamberliği: Mekke Dönemi

1. Peygamberliğin İlk Yılları: İlk vahiy, vahyin yakın çevreye ulaştırılması ve ilk Müslümanlar.

2. İlk İslam Topluluğunun Dayanışması ve İlişkileri

3. Hz. Muhammed'e Yönelik Tepkiler ve Kur'an-ı Kerim'in Cevabı: Mecnun, kâhin, sihirbaz ve şair olduğu ve söylediklerinin insan ürünü olduğu iddiası, vahiy alacak özelliklerde görülmemesi, mucize göstermesi isteği.

4. Müslümanlara Uygulanan İşkenceler, Sosyal Baskılar: Baskı uygulamaları ve Habeşistan'a göç, Mekke halkının inananları boykotu, boykotun sonu ve hüzün yılı, Taif'e yolculuk.

5. Gece Yolculuğu (İsra)

6. Medinelilerle Görüşme ve Akabe Antlaşmaları

3. DÜZEY: Hz. Muhammed'in Peygamberliği: Medine Dönemi

⁸ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin)* (Ankara, 2012), 6.

1. Medine'ye Hicret: Medine yolculuğu, ilk mescid, ilk cuma ve ilk hutbe, hicretin sosyal, kültürel ve tarihi yansımaları.

2. Hz. Muhammed'in Medine'deki İlk Etkinlikleri: Hicretten önce Medine'deki durum ve Hz. Muhammed'in coşku ile karşılanması, Peygamber Mescidinin inşası ve sosyal fonksiyonu, Müslümanların kardeş ilan edilmesi, toplumsal düzenlemeler ve barışın tesis edilmesi.

3. Müşriklerle İlişkiler: Müşriklerle yapılan savaşlar ve barış dönemi: Hudeybiye Antlaşması.

4. Yahudilerle İlişkiler

5. Hıristiyanlarla İlişkiler

6. Mekke'nin Fethi

7. Evrensel Çağrının Elçileri

8. Veda Haccı, Veda Hutbesi ve Evrensel Mesajlar

9. Hz. Muhammed'in Vefatı

4. DÜZEY: Hz. Muhammed'in Kişiliği ve Örnekliliği

1. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed: İnsani ve peygamberlik yönü.

2. İslam'ı Anlamada Hz. Muhammed'in Örnekliliği: İbadet yapılmasında ve insan davranışlarında örnekliliği, Hz. Muhammed'i nasıl örnek almalıyız? (Taklit etme mi? Modelleme mi?)

3. Hz. Muhammed'in Örnek Ahlakı: Güvenilir ve sabırlı olması, zamanı iyi kullanması, istişare yapması, davasına bağlılığı, insan ayırımı yapmaması, adaletli oluşu, hoşgörüsü.

Hız. Peygamber'den Davranış Örnekleri

1. Eş Olarak Hz. Muhammed

2. Baba Olarak Hz. Muhammed

3. Dede Olarak Hz. Muhammed

4. Komşu Olarak Hz. Muhammed

5. Akraba Olarak Hz. Muhammed

6. Arkadaş Olarak Hz. Muhammed

Eğitimci Olarak Hz. Muhammed

1. Öğretmen Olarak Gönderilmesi

2. Okuma-Yazmaya Verdiği Önem

3. Kadınların Eğitilmesine Verdiği Önem

4. Eğitim ve Öğretim İlkeleri⁹

3.1.2. Diğer Öğretim Programları

Kuran kursları temel eğitim programıyla birlikte hazırlanan diğer öğretim programları; Hafızlık Eğitimi Temel Öğretim Programı, Ek Öğretim Programlarından oluşmaktadır. Kuran kursları temel eğitim programı dışındaki diğer ders programlarında konunun ele alınışı şu şekildedir:

⁹ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*, 25-26.

Öğretim programının ibadet dersinin 4. Düzeyinde “Hz. Peygamber’den Dua Örnekleri” konu başlığı vardır. Ahlak dersinin 1. Düzeyinde İslam’a göre ahlak konusu ele alınırken “Hz. Muhammed’in Hayatı ve Sözleri”, 3. Düzeyinde “Peygamberimize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız”, 4. Düzeyinde “Peygamber Sevgisi”¹⁰ konuları aktarılmıştır.

Hafızlık Eğitimi Temel Öğretim Programlarında “Peygamberlik ve Son Elçi Hz. Muhammed”, “Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’den Dua Örnekleri” konuları ele alınmıştır.¹¹ Siyer dersinin 4. Düzeyindeki konu başlıkları bir başlık dışında aynı kalmıştır.¹²

Ek Öğretim Programlarının ibadet başlığında ise “Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’den Dua Örnekleri”, ahlak başlığında “Hz. Muhammed’in Hayatı ve Sözleri”, “Peygamberimize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız”¹³ konuları belirlenmiştir. Aynı programın siyer başlığında Temel Öğretim Programlarından farklı birkaç başlık vardır. “Vahyin Kesintiye Uğraması”, “Vahyin Yaygınlaştırılması”, “Hz. Hamza ve Hz. Ömer’in Müslüman Oluşu”¹⁴ bunlara örnektir.

Dini Bilgiler Öğrenme Alanı Ek Öğretim Programındaki Hz. Muhammed’le ilgili başlıklar “Peygamberlik ve Son Elçi Hz. Muhammed”, “Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’den Dua Örnekleri”dir. 4. Düzeydeki konu başlıkları bir başlık dışında aynen aktarılmıştır.¹⁵

Genel olarak öğretim programında Hz. Muhammed’le ilgili konu başlıkları yukarıda aktarıldığı gibidir. Tüm siyer derslerinde olduğu gibi Hz. Muhammed’in doğduğu çevrenin sosyal, kültürel ve dini hayatın özelliklerinin aktarılması söz konusudur. İlk üç düzeyde belirlenen konu başlıkları Hz. Muhammed’in hayatının kronolojik olarak -çevresel faktörlerle beraber- işlenmesi şeklindedir. 4. Düzeyde Hz. Muhammed’in kişiliği ve davranış örneklerinin öğretilmesi amaçlanmış görülmektedir. Ancak sadece konu başlıklarından hareket ederek içeriğin nasıl belirlendiğini tespit etmek kolay değildir. Bu nedenle İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programlarının uygulandığı dönemde okutulan *Dinim İslam* ders kitabının içeriği de yorumlanmıştır.

3.2. Dinim İslam Ders Kitabında Sunum

İncelenen öğretim programının yürürlükte olduğu dönemde Kur’an kurslarında okutulan kitap *Dinim İslam Temel Bilgiler* isimli eserdir.¹⁶ DİB Yayınlarından çıkan

¹⁰ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları*, 22-24.

¹¹ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları*, 32.

¹² 4. Düzeyin son başlığı olan “Eğitim ve Öğretim İlkeleri” Hafızlık Eğitim Programında yer almamıştır.

¹³ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları*, 45-47.

¹⁴ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları*, 48-49.

¹⁵ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları*, 50-51. 4. Düzeyin son başlığı olan “Eğitim ve Öğretim İlkeleri” başlık olarak yer almamıştır.

¹⁶ Alpaslan Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler* (Ankara: DİB Yayınları, 2016).

kitabın editörü Muhammet Şevki Aydın'dır. Kitabın sunuş bölümünde her kurun konu başlıkları belirlenirken muhatap kitlenin bilgi seviyesinin göz önünde bulundurulduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ders kitabının öğretici ve öğrenciyi esir alacak bir metin olmadığı, ders kitabına bağlı kalınacağı ama bağımlı olunmayacağı zikredilmiştir. Çalışmada öğrenciden hareket edilmesinin istenmesi ve bilgilerin ezberlenmesinin eleştirilmesi, yapılandırmacı öğretim yaklaşımının benimsendiğini göstermektedir. Kitapta Hanefi ve Şafî mezheplerinden hareket edildiği, Hanefi mezhebinin görüşünün, görüş ayrılığı olduğu durumlarda ise Şafî mezhebinin farklı görüşünün aktarıldığı ifade edilmiştir.¹⁷ Öğretim programı ve önerilen ders kitabı arasındaki önemli farklardan biride kullanılan dildir. Öğretim programında “Hz. Muhammed” ve “Hz. Peygamber” şeklinde tanımlanan İslam Dini'nin peygamberi; *Dinim İslam* kitabında “Peygamberimiz”, “Hz. Muhammed” ve “Hz. Peygamber” gibi farklı ifadelerle tanımlanmıştır.¹⁸

İncelenen kitap toplamda dört düzeyden oluşmaktadır. Bu düzeylerde ana hatlarıyla din, iman, ibadetler, Hz. Muhammed'in örnekliği konuları alt başlıklarıyla ele alınmaktadır.

3. 2. 1. Birinci Düzey

Kitabın girişinde yer alan ilk düzeyde “insan ve din, iman ve insan, ibadet ve mükellef, temizlik, İslam'da ahlak, peygamberlik öncesi Hz. Muhammed” başlıkları yer almaktadır. 1. Düzey de “Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed” başlıklı konu anlatımına başlanılmadan önce hazırlık çalışmasında öğrenenlerden Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yılları hakkında bilinenlerden hareketle en çok etkilendikleri duyguyu aktarmaları istenmiştir. Hz. Muhammed'le duygu bağı oluşturulmaya çalışılması duygu eğitimi açısından önemlidir. İslam Dininin peygamberinin hayatı aktarılırken de bilgi aktarımından ziyade duygu birlikteliğinin sağlanması amaçlanmış görünmektedir. “Peygamberimiz Nasıl Bir Ortamda Doğdu?” konuyla ilgili ilk başlıktır. İki sayfalık özet bir bilginin aktarıldığı sayfalarda oldukça sade bir dil kullanılmış, kitabın girişinde belirtildiği gibi sosyal kültürel ve dini hayat ana hatlarıyla aktarılmıştır.¹⁹ Hz. Muhammed'in doğumu ve çocukluğunun anlatıldığı ikinci başlık hikâye tarzında, sade bir anlatımla özet bir şekilde hazırlanmıştır. Kur'an kurslarının muhataplarının son yıllarda ev hanımlarından oluştuğu varsayırsa kullanılan dil ve üslubun oldukça başarılı olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte sonraki başlıkların sırası öğretim programıyla uyumlu bulunmamıştır. Ayrıca öğretim programında yer alan “Hz. Muhammed'in Sosyal İtibarı, Seyahatleri, Ticaretle Uğraşması ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Vahiy Öncesinde Hz. Peygamber” başlıkları da kitapta yer almamaktadır. “Güvenilir Muhammed Aleyhisselâm” konusu da öğretim

¹⁷ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 4-5.

¹⁸ Örneğin *Dinim İslam* kitabının 68. sayfasında “Peygamberimiz” kelimesi kullanılırken 404'de Hz. Muhammed, 364'de ise “Hz. Peygamber” kelimeleri kullanılmaktadır.

¹⁹ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 68-9.

programından farklı olarak işlenmiştir. Konunun aktarımı çerçevesinde etkinlikler de oluşturulmuştur. Doğru yanlış şeklindeki etkinlikten sonra Kâbe Hakemliği olayı da etkinlik olarak anlatılmış peşinden açık uçlu sorularla konu pekiştirilmeye çalışılmıştır.²⁰ Öğretim programına göre 1. Düzeyde aktarılan konu başlıkları ve konunun ele alınışı açısından bazı değerlerin öğrenenlere kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Güvenilir olmak, adaletli olmak, çalışkanlık, sosyal projelerde yer almak gibi günümüzde örnek alınabilecek değerlerin aktarımı Hz. Muhammed'in rol model olarak görülmesine katkı sağlayacak niteliktedir. Değerler eğitiminin son yıllarda farklı alanlarda yüksek sesle dile getiriliyor olması da bu konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu açıdan Hz. Muhammed'in rol modeliyle ilgili aktarılan erdemliler sözleşmesine katılımı, Kâbe hakemliği olayı, ona Muhammedü'l-Emin lakabının verilme nedenleri gibi somut örnekler üzerinden değerlerin öğrenenlerde karşılığını bulması hedeflenmiştir. Hz. Muhammed'in risâlet ile görevlendirilmediği dönemler ele alındığı için beşerî yönünün vurgulandığı bir anlatım söz konusudur. Eş olarak, baba olarak, yeğen olarak ve Mekke'nin bir ferdi olarak nasıl davrandığı ve örnek olaylar karşısında verdiği kararlar somutlaştırılarak aktarılmıştır.

3. 2. 2. İkinci Düzey

Öğretim programında 2. Düzey olarak adlandırılan bölümde Allah'a ve meleklerle iman, namaz, İslam ahlakının öngördüğü model insan, Hz. Muhammed'in Mekke'de yaşadığı yıllar ve vahiy süreci ele alınmaktadır. Öğretim programında yer alan bazı başlıklar *Dinim İslam* kitabında yer almadığı gibi bazı konu başlıklarında da yer değişikliği söz konusudur.²¹ "İlk Vahiy, Davet Başlıyor" başlığı ile birlikte Hz. Muhammed'in peygamberlik görevi öğrenenlere aktarılmaya başlanmıştır. Sonrasında oluşturulan etkinlik örneği Hz. Muhammed'e gösterilen tepkiler ve Kur'an'ın bunlara karşı verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Her bir bakışla ilgili Kur'an-ı Kerim'den ayetlerin referans gösterildiği etkinlikte Kur'an merkezli bir bakış açısıyla konu ele alınmaktadır. Kronolojik bir etkinlik örneği, Mus'ab b. Umeyr ile ilgili okuma parçası ve ünitenin sonunda siyer haritası yer almaktadır.²² 2. Düzeydeki konu başlıkları peygamberliğin ilk dönemi ile ilgilidir. Hz. Muhammed'in kararlı ve azimli bir şekilde davası için mücadele etmesi bu bölümde aktarılan değerlerdendir. Yaşanılan sıkıntılardan kurtulmak için bulduğu çözümlerin ele alınması, İsra-Mirac olayı ve Yesrib'e olan davetle Mekke dönemi sona ermektedir. Satır aralarında Hz. Muhammed ile ilgili erdemli davranış örneklerini görmek mümkündür. Ancak bunun dışında kalan konular tarih dersi görünümünde aktarılmıştır. Okuma parçaları ve etkinliklerle zenginleştirilmeye çalışılan konularda Hz. Peygamber sıkıntılara göğüs geren, sabırlı yönüyle göze çarpmaktadır. Çizilen peygamber imajı değerlere sahip, mücadelecı bir kişiliktir.

²⁰ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 74-8.

²¹ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 191.

²² Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 191-207.

3. 2. 3. Üçüncü Düzey

3. Düzeyde kitaplara ve peygamberlere iman, oruç, zekât, sadaka, İslam'ın temel haklara yaklaşımı, görev ve sorumluluklarımız, Hz. Muhammed'in Medine dönemi anlatılmaktadır.²³ Hazırlık çalışmasında öğrenenlerden göç etmenin etkileri üzerinde düşünmeleri ve sınıfla paylaşımları istenmiştir. Böylece Hz. Muhammed'in doğduğu büyüdüğü şehirden vazgeçmesinin zorluğunun anlaşılması ve duygu birliği sağlanması amaçlanmıştır. Öğretim programı ile kitabın konu başlıkları uyumlu olmasa da içerik olarak aynı doğrultuda görülmektedir. Kitabın dili diğer ünitelerde olduğu gibi sadeliğini korumaktadır. Öyküleyici anlatım tarzı tercih edilmiştir. Bu da konu başlıklarının daha kolay okunabilmesi ve anlaşılabilmesini sağlamaktadır. Ele alınan dönemdeki peygamber tasviri hurafelerden arınmış, olaylara verdiği tepkiler açısından da örnek alınabilir niteliktedir. Bölümde ayrıca Hz Peygamberin cesareti, fedakârlığı, yeni bir şehirdeki organizasyon gücü, problem çözme becerisi, tebliğe devam etmesi ve adaleti konusunda örnekler bulmak mümkündür. Bu düzey, "Peygamberimizin Haccı ve Veda Hutbesi" okuma parçası başlığında ele alınan veda hutbesi metniyle sona ermektedir. İslam'ın genel prensiplerini özetleyen konuşma metni Hz. Muhammed'in görevini yerine getirdiği ile ilgili Müslümanların şahitliğiyle son bulmaktadır. Ünite; Hz. Muhammed ve Müslümanların Medine şehir devletindeki yükselişlerini, güçlenmelerini, İslam Dininin yayılması için yaptıkları fedakârlığın sonuçlarını anlatmaktadır. Ünitenin sonunda "Hz. Peygamber Devri Kronolojisi" başlığı Hz. Muhammed'in doğumundan vefatına kadar olan süreci özetlemektedir.²⁴ Bölümün başlıkları ve içeriği tarihsel olarak önemli iken dersin tarih dersi görünümünde olmasının önüne geçilememiştir.

3. 2. 4. Dördüncü Düzey

4. düzey; ahiret, kader ve kazaya iman, hac, kurban, dua ve tövbe, Hz. Muhammed'in kişiliği, örnekliği ve davranış örnekleri başlıklarını içermektedir. Hazırlık çalışmasında "...Sevgili Peygamberimizi örnek alarak neler yaptığınızı düşünün, hayatımızı şekillendirmede rolü üzerinde konuşun"²⁵ sorusu Hz. Muhammed'in rol modelliğine vurgu yapmaktadır. "Peygamber ve İnsan Olarak Hz. Muhammed" başlıkları araştırmanın probleminde dile getirildiği gibi Müslümanların insani yönünü örnek alabilecekleri bir peygamber imajına olan ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Peygamber rolünden bahsedilen Hz. Muhammed'le ilgili Kur'an ayetlerini incelemeyi öngören bir etkinliğin ardından "İnsan Olarak Hz. Muhammed"²⁶ başlığı gelmektedir. Bu başlık altında onun dünya hayatına değer vermediğine, malını paylaşmasıyla cömertliğine, ikramlarda bulunmasıyla misafirperverliğine dikkat çekilmiştir. Çizilen imaj dünya malından uzak duran,

²³ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 283-317.

²⁴ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 313-7.

²⁵ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 373.

²⁶ Durmuş - Işılak Durmuş - İkinci Demir ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 374-375.

paylaşmayı seven bir birey şeklindedir. “Resûlullah’ın Bir Günü” başlığı ise Müslümanların onu örnek alabilecekleri bir anlatım tarzıyla aktarılmıştır. Gününü üçe bölmesi, planlı bir hayatının olması, zamanını doğru kullanması, ibadete, sosyal hayata ve ailesine zaman ayırması gibi örnekler üzerinden insani yönüne vurgu yapılmaktadır.²⁷ Davranışlarında ve ibadetlerin yapılmasındaki örnekliliği ise örnek olaylardan hareketle hazırlanan başlıklardandır. Onun nazik, şefkatli ve merhametli oluşu, komşularına iyi davranması, hasta ziyaretlerinde din ayrımı yapmaması, cenazeye olan saygısı bu düzeyde aktarılan değerlerdendir.²⁸ İbadetleri yerine getirirken nelere dikkat ettiği anlatıldıktan sonra “Hz. Muhammed’in Ahlakı” başlığı ile bölüm sona ermektedir. Bölümün alt başlıklarında ahlaki özellikleri bilgi şeklinde aktarılmıştır. Ancak bu konunun alt başlıklarda ele alınması önemi açısından bir eksiklik olarak yorumlanabilir. Şöyle ki bu başlıklarda somut örnekler verilmesi konuyu daha anlaşılır ve akılda kalır kılabilirdi. Ayrıca öğretim programında yer alan Hz. Muhammed’le ilgili değerler ile kitaptaki başlıklar birbirinden farklıdır.²⁹ Etkinlik olarak da Hz. Muhammed’in güzel ahlaki özellikleri aktarılmış, hedef kitleden de diğer özellikleri eklemesi istenmiştir.³⁰

4. Düzeydeki ikinci başlık “Hz. Peygamberden Davranış Örnekleri, Eğitimci Olarak Hz. Muhammed” şeklindedir.³¹ O’nun eş olarak özelliklerine değinildikten sonra onlara yardımcı olması, kimseye yük olmaması, ekonomik sorumluluklarını yerine getirmesi, onlarla ilgilenmesi, söz ve fiilleriyle sevgisini dile getirmesi anlatılmış, “Mü’minlerin Anneleri” başlığında ise eşleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Hz. Muhammed’in baba ve dede olarak da onlara özenli davranması, hoşgörülü olması, şakalaşması, dertleriyle ilgilenmesi, cinsiyet ayrımı yapmaması, eğitimlerine önem vermesi, torunlarını okşayıp sevmesi, torunlarının isteklerini yerine getirmesi gibi örnek davranışları bazen somutlaştırarak bazen de sadece açıklamalarla aktarılmıştır.³² Bu bölümde ayrıca torunlarıyla olan diyaloglarıyla ilgili etkinlik oluşturulmuş ve öğrenenlerden çevrelerinde olan dede-torun ilişkilerinin benzer ve farklılıklarının değerlendirilmesi istenmiştir. Komşu, akraba ve arkadaş olarak Hz. Muhammed başlıkları da bireylerin kendi davranışlarını karşılaştırabilecekleri, örnek olaylar üzerinden yorumlar yapabilecekleri şekilde

²⁷ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 377-378.

²⁸ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 379.

²⁹ Öğretim programında Hz. Muhammed’in örnek ahlaki başlığında güvenilir olması, sabırlı olması, zamanı iyi kullanması, istişare yapması, davasına bağlılığı, insan ayrımı yapmaması, adaletli oluşu, hoşgörüsü alt başlıkları mevcuttur. Dinim İslam ders kitabında ise güvenilir ve cömert olması, israftan hoşlanmaması, misafirperver, adil, müsamahakâr, bağışlayıcı, edepli olması, sadelikten hoşlanması, hediyeleşmeyi sevmesi, cesur, merhametli, azimli, kararlı, sabırlı ve mütevekkil olması başlıkları bulunmaktadır. Öğretim programı ve ders kitabında farklı değerlere yer verilmiştir.

³⁰ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 383.

³¹ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 385.

³² Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 392-5.

düzenlenmiştir.³³ Komşu hakkı ve arkadaşlık ilişkileri noktasında örnek olay anlatımının tercih edildiği etkinliklerde vardır.³⁴ Her bir Müslüman bireyin birbirinden farklı sosyal rolleri olduğu düşünülünce örnek alınabilirlik bakımından tarihsel sürecin anlatımından sonra kapanışın bu şekilde yapılması ile dikkatlerin Hz. Muhammed'in beşeri yönüne dikkat çekilmek istendiği anlaşılmaktadır. Son yıllarda aile içindeki bazı değerlerin değişmiş ya da kaybedilmiş olması Hz. Muhammed'in eş, baba, dede, akraba olarak rolünün iyi anlaşılması ve uygulanması açısından önemini artırmaktadır. Bölümün son başlığı Hz. Muhammed'in eğitimci özelliğine vurgu yapılması şeklindedir. Hz. Muhammed'in din eğitimi, bireysel eğitim, sosyal ve dünyevi eğitim alanlarına farklı zamanlarda yaptığı katkıları, bu konulardaki uyarıları, faaliyetleri somut örneklerle anlatılmıştır.³⁵ Hz. Muhammed'in eğitim ve öğretimindeki ilkelerde müjdeleyip, nefret ettirmemesi, öfke ve şiddete yer vermemesi, bireysel farklılıkları önemsemesi, kolaydan zora basitten karmaşığa doğru bir yol izlemesi söz konusudur.³⁶

TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırma çerçevesinde yapılan inceleme sonucunda öğretim programı ve ders kitabının sağlıklı ve doğru bilgiye dayalı peygamber imajına katkı sağladığı görülmüştür. *Dinim İslam* kitabında örnek olayların kullanılması, etkinliklerin zenginliği müfredatı daha anlaşılır hale getirmiştir. Öğretim programı ve eserin bazı alt başlıklarının birbiriyle uyumlu olmadığı, programda başlıklandırılan bir konunun ders kitabında farklı bir başlıkta oldukça kısa ele alındığı görülmüştür. Aslında ders kitabında esere bağımlı kalınmaması gerektiği ifade edildiği için kitaptaki bilgi aktarımının sınırlı tutulma nedeni anlaşılmaktadır.

Siyer dersi dışında diğer derslerin öğrenme alanlarında "Peygamberimize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız"³⁷ konu başlığı mevcuttur. Ancak öğretim programındaki konu başlığının *Dinim İslam* kitabında "Peygamberlerimize Karşı Görev ve Sorumluluklarımız" şeklinde genelleme yaparak ele alındığı görülmektedir. Bu başlık altında da peygamberlere karşı hürmet ve muhabbet, onların yolunda olmak, onları tanımak alt başlıkları kullanılmıştır.³⁸ Tüm peygamberlerin rehber, uyarıcı, örneklik özelliklerine dikkat çekilmiştir. Ahlak dersinin alt başlıklarında ise Hz. Muhammed, ahlakın öğrenileceği ikinci kaynak olarak gösterilmiştir.³⁹

³³ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 397-401.

³⁴ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 398-401. Etkinliklerde aktarılan örnek olaylar "Önce Hangisi? ve Bir Elin Nesi Var?" başlıklarıdır.

³⁵ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 402-4.

³⁶ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 404.

³⁷ DİB, *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*, 24.

³⁸ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 266-7.

³⁹ Durmuş ve diğerleri, *Dinim İslam Temel Bilgiler*, 58.

Öğretim programının ve ders kitabının çizdiği peygamber imajının hurafelerden uzak, örnek alınabilen, değerlere sahip bir birey olarak öğrenenlerin duygu ve düşünce dünyalarına katkı sağlayacağı, davranış olarak da değişiklikleri beraberinde getireceği varsayılmaktadır. Tarihsel kimliğinin ötesinde günümüzdeki bireylerin rol modeli olarak Hz. Muhammed’le ilgili aktarılan bilgiler duyulara hitap etmek zorundadır. Sadece bilgi düzeyinde bahsedilmesi onun örnek alınabilirliğine katkı sağlamayacaktır. Bu açıdan incelenen materyallerin tarih dersi görünümünde başlıkları bulunmasına rağmen örnek olay anlatımı, sade dili, duygu birlikteliği sağlaması açısından sağlıklı peygamber anlayışına katkı sağladığı düşünülmektedir.

Yaygın din eğitiminden hareket eden bir çalışma tespit edilemediği için ulaşılan bulguları karşılaştırmak mümkün değildir. Ancak örgün eğitimdeki öğretim programlarında Hz. Muhammed imajını anlamaya yönelik çalışmalar mevcuttur. İlyas Canikli’nin ulaştığı bulgular başlık ve kazanımların sağlıklı peygamber anlayışına -bazı eksiklikler olmakla birlikte- katkı sağladığı yönünde olmuştur.⁴⁰ Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programları çerçevesinde ele aldığı 1982, 2005 ve 2010 öğretim programlarını karşılaştırma tekniği ile incelediği çalışmasında Bayar, 2005 ve 2010 programlarının Hz. Muhammed’in kişiliği ve örnekliliğine olumlu katkılarını sonuç bölümünde aktarmış ve önerilerde bulunmuştur.⁴¹ Ulaşılan bu sonuçlar araştırma sonuçlarımızla uyumludur.

Yapılan bu çalışmada yaygın din eğitiminin 2012-2019 yılları arasında uygulanan öğretim programı ve ders kitabı ele alınmıştır. Kur’an kursları öğretim programlarından ve başvuru kaynaklarından yola çıkarak “Hz. Muhammed öğrenme alanını” inceleyecek yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Aytürk, N. & Çelik, Y. & Şahinarslan, E. (1987). *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi (1924-1987)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı APK Dairesi Başkanlığı.
- Bayar, M. (2013). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Hz. Peygamber Öğretimi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, 319-335.
- Canikli, İ. (2011). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3/5, 53-69.
- DİB. (2012). İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları (Yüzünden Okuyanlar İçin). Ankara: TDV Yayın Matbaacılık.
- Durmuş, A. ve diğerleri. (2016). *Dinim İslam Temel Bilgiler*. Ankara: DİB Yay.
- Kırbaçoğlu, M. H. (2002). *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyat.
- Öztürk, H. (2012). 1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, 85-102.
- Sözen, H. (2018). Peygamberimizin Hayatı Dersinde Hz. Muhammed’in Örnek Kişiliğinin Model Alma Yoluyla Öğretimi. *Bayburt Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, 101-116.

⁴⁰ Canikli, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı”, 68.

⁴¹ Bayar, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında Hz. Peygamber Öğretimi”, 332-3.

Extended Abstract

The Image of Prophet Mohammad in Needs-Oriented Quran Courses Curriculum -In the “My Religion Islam” Book-

The Prophet Mohammad was appointed with the communiqué and explanation of religion in Islam. According to the Quran, he was described as superior to those who believe. It is important to introduce the Prophet Mohammad in accordance with today's people, who explains the principles of religion and constitutes an example for Muslim individuals with her good morals, life and human relations, as a prophet of a universal religion. It is important to introduce the Prophet Mohammad, the prophet of a universal religion, who explains the principles of religion and constitutes an example for Muslim individuals with her good morals, life and human relations, to today's people appropriately. Qur'an courses have undertaken a certain mission as a non-formal religious education institution in terms of distinguishing his humanistic and prophetic traits. It was the only institution that continued its religious education without closing the Qur'an courses since 1924. Since the years the Qur'an courses started to carry out its duty of non-formal religious education, the Prophet Mohammad's life is passed on to those who learn under the Siyer lesson. In accordance with the lifelong learning approach, there is also the ability of the learners to "produce values from the exemplary life of the Prophet" within the general objectives of the Qur'an courses, which are likely to reach many individuals of different ages and characteristics. Apart from the curriculum, *Dinim İslam* book, which is taught in courses, conveys the life story of the Prophet Mohammad and draws attention to his prophetic trait.

The main purpose of the research is how is drawn the image of the Prophet Mohammad in the curriculum of 2012 and the book of “*Dinim İslam*” and how this image contributes to the role model identity of the Prophet Mohammad. In the study, it was tried to find answers to questions: How has Hz. Muhammad been portrayed in the curriculum of the Qur'an courses and in the book of My Religion Islam? Which characteristics of the prophet of the religion of Islam have been emphasized? The research was created based on document analysis, one of the qualitative research methods. Comparison method was preferred in the analysis of the collected data. Although some of the titles of the studied textbook have essentially chronological features, it is thought that they contribute to a healthy understanding of the prophet in terms of exemplary event narration and providing plain language.

Key Words: Religion Education, Curriculum, Qur'an Courses, Prophet Mohammad, Image

Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri ¹

Personal Names in Semitic Languages

(Yazar: Hâlid en-Nâşif)

Çev. Ferhat YILMAZ

ORCID: 0000-0002-6964-7967

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, fyilmaz@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 17.06.2020 Düzeltme/Revised: 25.10.2020 Kabul/Accepted: 28.10.2020

Ceviri Makalesi / Translation Article

Atıf / Cite as: en-Nâşif, H. (1993). Semitik (Sami) Dillerde Şahıs İsimleri. Antakiyat, Çeviren: Ferhat YILMAZ, 3 (2), 292-304

Öz:

Bu makale, Semitik (Sami) dildeki şahıs isimlerinin çalışmalarının mevcut durumunu sunmaktadır. Yazar özellikle Arapça kelimelerin kökeninin belirlenmesinde veya Arapçadaki dilbilimsel olguların önceki Semitik (Sami) dillerde bulunan durumlara bağlanması ile ilgili olarak, Semitik (Sami) diller arasındaki karşılaştırmalar alanında bu konudan yararlanma olasılığını ortaya koymaktadır. Bu konu Akad, Ebla ve Amori dillerinden örnekler vererek çalışılmıştır. Yazar, Kuzey Arabistan'ın eski yazıtlarında geçen bazı ortak Arapça isimleri benzer isimlerle karşılaştırır.

Anahtar kelimeler: Sami Dilleri, Arapça İsimler, Eski Arapça, Akad

Abstract:

The paper offers an overall survey of studies concerned with Semitic personal names. Giving some examples from Akkadian, Eblaitic and Amorite, the author shows how onomastics could be utilized in comparative Semitic research. In this respect, special attention has been given to Arabic. The study deals with some common Arabic names and compares these with attestations in pre-Islamic inscriptions from northern Arabia.

Key Words: Semitic Languages, Arabic Names, Old Arabic, Akkadian

¹ Bu çalışma; küçük değişikliklerle beraber Arkeoloji ve Müzeler Dairesi tarafından düzenlenen bir dizi bilimsel toplantılarda hicri 23 Şaban 1410 (miladi 20 Mart 1990) Salı günü verilen konferansın metnidir. Kral Suud Üniversitesi hicri 1410. Bu makale aynı zamanda Kral Suud Üniversitesi Dergisi, cilt 5, Edebiyat (1), s.s. 303-319 (hicri 1413/miladi 1993)'de yayınlanmıştır.

Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bu makale, Semitik (Sami) dildeki şahıs isimlerinin çalışmalarının mevcut durumunu sunmaktadır. Yazar özellikle, Arapça kelimelerin kökeninin belirlenmesinde veya Arapçadaki dilbilimsel olguların önceki Semitik (Sami) dillerde bulunan durumlara bağlanması ile ilgili olarak, Semitik (Sami) diller arasındaki karşılaştırmalar alanında bu konudan yararlanma olasılığını ortaya koymaktadır. Bu konu, Akad, Ebla ve Amori dillerinden örnekler vererek çalışılmıştır. Yazar, Kuzey Arabistan'ın eski yazıtlarında geçen bazı ortak Arapça isimleri benzer isimlerle karşılaştırır.

Abbûd Ahmed el-Hazreci, "*Esmâ'unâ Esrâruhâ ve Ma'ânihâ*"² adlı kitabına anlamları ile birlikte pek çok Arapça isim ile başlar. Bunlara örnek olarak:

عُثْمَانُ: Yılan, toy kuşu yavrusu

أَيْلَى: Şarap sarhoşluğu

جَعْفَرُ: Küçük nehir

عَدْنَانُ: Herhangi bir yerde oturan

هَيْدُ: 100 deve

هَيْتَمُ: Şahin

أُسَامَةَ: Aslan

Yazar, okuyucuya şu sözlerle meydan okur: Bu tanıdık isimlerden birinin anlamını biliyorsan, bu kitabı almana gerek yok. Ancak, yukarıda geçen isimlerin anlamlarının bilinmemesi ilk etapta görüldüğü kadar şaşılacak bir durum değildir. el-Hazreci'nin de kitabında verdiği gibi bir grup isim kendi tarihindeki isimlendirmelerden koparılmıştır. Şüphesiz, bu Arap isimlerinin bir kısmının asıl anlamı, nesiller boyu yok olup gitmiştir. İnsan tabiatı gereği koruyucudur. Geçmişte kullanılan isimleri seçmesine şaşmamalıdır. İnsanlar, Osman ismi gibi zaman zaman tarihi şahsiyetlerle ilişkili olan isimleri özellikle seçerler. Ama söylediklerimize aykırı bir şey var. Dilin mirası ve Bedevi ortamı gibi benzer koşulların varlığını koruduğunu varsayarsak, el-Hazreci'nin kitabında verdiği isimler gibi isimlerin olması şaşırtıcı olmamalıdır. Yazar, bebeğin sağlık ve selameti için umut ifade eden isimler gibi halen kullanılan çok sayıda Arapça isimlerden bahsetmemektedir. Belki de, birleşik Arapça isimlerin çoğunluğu, Allah lafzını veya Allah'ın isimlerini içeren isimlerdir. Bu tür isimler, Arap coğrafyası ile sınırlı kalmayıp diğer bölgelere de yayılmıştır.

² Abbûd Ahmed el-Hazreci, *Esmâ'unâ Esrâruhâ ve Ma'ânihâ*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1988, 2. Baskı, sayfa 5.

Bu seri mülâhazalardan kastım, çağdaş Arap dilbilimi alanında hemen hemen bilinmeyen dil çalışmaları ile ilgili bir şeyler ortaya koymaktır. Sözlüklere dayanarak Arapça isimleri anlamlandırmada meseleyi daha da derinlemesine incelersek (*Esmâ'unâ "İsimlerimiz"* kitabının yazarının yaptığı şey de budur) bizi kelimeleri isimlendirme amacıyla özel isimleri derinlemesine incelemeye sevk ettiğini görürüz. Bu, meselenin düşünsel boyutudur. Ancak başka bir boyutu da şu ki (beni birinci derecede ilgilendiren yönü) isimlerle ilgili çalışma, bir dile ait sözlük maddelerinin zengin olması gibi özel dilsel bir öneme sahiptir. Dilsel olguların ortaya çıkarılması yalnız isimlerde etkin olabilir. Durum, söylediğimiz kadarla sınırlı kalmayıp, -birazdan ifade edeceğimiz gibi- dilin bütünüyle kişi isimlerine dayalı olarak tespit edilmesine kadar uzanabilir. Semitik (Sami) diller ile ilgili Arapça bir çalışmanın olduğunu gördüğünde kişiyi şaşırtabilir. Belki de bu çalışma türünün tek örneğidir. O da Paris'te Fransızca olarak yayınlanan ve sadece Arapça isimlerle ilgilenen bir derginin³ yayınladığı Alman müsteşrik (oryantalist) Enno Littmann⁴ tarafından kaleme alınmış Sami dillerindeki şahıs isimleri adlı çalışmadır. Sami dillerindeki şahıs isimleri ile ilgili diğer çalışmalara gelince, Arapça dışında yazan bilim insanları bu konu ile ilgili pek çok kitaplar ve araştırmalar yapmışlardır. Aşağıda, Arapça dil çalışmalarında Sami dillerindeki kişilerin isimlerinin çalışmasının mevcut durumunu sunmak istiyorum.

Bildiğimiz en eski Semitik (Sami) isimler, Irak'ın güneyinde Fâra ve Ebû Salâbîh yerleşim yerlerindeki eski metinlerde geçen Akad isimleridir⁵. Burada, milattan önce üçüncü bin yılın ortalarına, belki de bu tarihten yüzyıl⁶ öncesine kadar uzanan Ebû Salâbîh metinlerindeki isimlere değineceğim. 1960'larda Ebû Salâbîh'teki rakamların keşfi, Sümer araştırmalarındaki modern keşiflerin en önemlilerinden kabul edilmektedir. Ancak bu olay, 1970'lerdeki Ebla metinlerinin keşfiyle karşılaştırıldığında uzmanların araştırmalarıyla sınırlı kalmıştır. Bu keşfin önemi, sayıları yüzleri bulan Ebû Salâbîh rakamlarının Sümer dilinde yazılmış edebi metinlerden ibaret olmasında saklıdır. Ur'un üçüncü hanedanı dönemine, yani milattan önce üçüncü bin yılın sonlarına kadar uzanan birkaç edebi metni dikkate almazsak, Sümer edebi metinlerinden geriye kalan kısım, milattan önce ikinci bin yılın başlarında Akad dili konuşanlar tarafından kopyalanmıştır (çoğaltılmıştır). Bu konuyla ilgili şaşırtıcı olan -bizim de burada kastettiğimiz şey- Ebû Salâbîh metinlerinin bazı

³ *Cahiers d'onomastique arabe* (Paris). Bu dergi 1981 yılından itibaren yayınlanmaya başlamıştır.

⁴ Enno Litmann, "Muhâdarât fi'l-Luğâti's-Sâmiyye Esmâ'u'l-A'lâm" *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1. *Fuad (Kahire) Üniversitesi*, sayfa 1-56, 1948. Ayrıca İsmail b. Ali el-Ekva'nın çalışmasına da değinmek gerekir. Onun çalışması "el-Künâ ve'l-Elkâb ve'l-Esmâ' İnde'l-Arab ve Mâ İnfere-det bihi el-Yemen", *Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye Dergisi*, 35/2, s.395-410, Şam 1978. Ancak bu çalışma genel itibarıyla sadece Yemendeki künye ve lakapların kullanımı ile ilgilidir.

⁵ Fâra ve Ebû Salâbîh isimleri için bakınız; Robert D. Biggs, "Semitic Names in the Fara Period", *Orientalia NS*, 36(1967), 55-66.

⁶ Bu metinlerin tarihi için bu yazarın son sözündeki kısma bakınız; Robert D. Biggs, "The Ebla Tablets: A 1981 Perspective", *Bulletin: The Society for Mesopotamian Studies*, 2 (February 1982), 11.

yazarlarının isimlerinin Semitik (Sami) olduğunu. Âlûm, Dorûm ve Âlûm, İlûm gibi isimler. Bunlar sırasıyla şehri koruyan ve şehrin ilahı anlamlarına geliyor⁷. Bu da Samilerin, Mezopotamya topluluğuyla bütünleşme sürecinin tamamlandığını göstermektedir. Bu bölgedeki varlıkları aşağı yukarı Ebû Salâbîh metninin tarihinden önceki bir döneme kadar uzanır. Geçen bu iki isimden أهل kelimesine karşılık gelen ألوم kelimesi (aslen çadır anlamında kullanılmaktadır), aynı zamanda Mezopotamya'daki Samilerin varlığına işaret etmektedir. Ugarit dili, İbranca, eski Güney Arapçası ve diğer Arapça bu kelimeyi korumuştur.⁸ Elif ve he harfleri Akad dilinde fethanın uzatılması ile yazılmıştır. Abdurrahman el-Ensari, Arapçada buna benzer bir şey olduğunu söylemektedir. Biz de اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم derken elif harfinin üstüne med آ harfi ile söylüyoruz.

Ebû Salâbîh'in isimleri, tanınmış bilgin Gelb tarafından derlenen eski Akad isimleri ile yakından ilgilidir⁹. Eski Akad lehçesinin kurallarını belirlerken isimlere büyük ölçüde güveniyordu. Eski Akad lehçesi alanındaki dilbilimsel çalışmaların Sami dilleri arasındaki karşılaştırmalar ve bunların nasıl kaynaklandığını ve geliştiğini belirlemek için özel bir önem taşıdığına şüphe yoktur. Burada birleşik isimlere ايلي türünden örnek vereceğim. أبا وايلي - لبا. Bu iki isim ikinci kısmında iki kelime içermektedir. Bunlar "أخوم" ve "البوم" dir¹⁰. Sırasıyla anlamları "erkek kardeş" ve "aslan"dır. İsimlendirmede bu iki kelime (م) mimsiz olarak nasedilmiştir. Yani Arapçadaki müfred (tekil) isimde tenvin buradaki (م) harfi karşılığında kullanılmıştır. Akad dili açısından nasb durumunun açıklanması pek mümkün görünmemektedir. Eski Sami dillerinde cümledeki haberin var olduğu -ki hala Arapçada da vardır-sonucunu çıkarıp öne süren kişi, Gelb olmuştur¹¹. "الهي أخ" veya "الهي هو الأخ" ve "الهي" "الهي هو الأسد" veya "الهي هو الأسد". İşte burada olduğu gibi bu iki isim şu şekilde tercüme edilebilir. Birinci isme göre¹² çocukların ölümünün eski Mezopotamya toplumunda yaygın bir durum olduğu açıktır. Bu nedenle, ölen kardeşi ile ilgili olarak yeni doğan birinin veya çocuğun sağ salim hayatına devam etmesi için umut ifade eden birçok isim vardır (bedel, mükâfat isimler). Çocukların vefatı ile ilgili bu durum sadece Mezopotamya bölgesindeki Samilere has bir durum olmayıp, kök harfi üç harften

⁷ سور ve إله isimleri yeni doğan bir çocukla ilgili istenen korumayı ifade etmek için mecazi olarak kullanılır. Bu iki isim Bigss, "Semitic Names", 62-64 de geçmektedir. Bana göre bu iki isim, atalarının sahip olduğu kültürel arka planı da yansıtmaktadır.

⁸ أهل kelimesinin kullanımı anlamıyla İbranca tektir.

⁹ Bu isimler şu kitapta vardır. I. J. Gelb, *Glossary of Old Akkadian*, Chicago, The University of Chicago Press 1957.

¹⁰ Bakınız: Gelb, pp.21, 159. Akad dilinde aslan için müzekker (eril) olduğunda لبوم dur. Müennesi (dişili) ise لبوم dir.

¹¹ Bakınız: I. J. Gelb, *Old Akkadian Writing and Grammar* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), pp.146-53.

¹² İsimle kastedilen, çocuğun (kişisel) tanrısı (ilahı) vasıtasıyla, ölen kardeşinin yerine çocuğun isimlendirilmesidir. Bakınız: J. J. Stamm, *Die akkadischen Namengebung* (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939), p.300.

oluşan ع و ض den türemiş yaygın olan عوض (avaz veya ivaz) ismi gibi isimler veren başka Arap toplumlarında da görmekteyiz.

Ebla metinlerinden derlenen başka isim gruplarından bahsetmek için yine üçüncü bin yılda kalmaya devam ediyorum¹³. Eski Akad dönemine ait özel bir yeri olan Suriye'nin kuzeyindeki Merdih tepesi. Ebla bölgesinde yaşayanlar, kendisine Eblavi adı verilen Sami dillerindeki çivi yazısını kullanmaktaydılar. Ebla'da bulunan çok sayıda metne rağmen, Ebla dili büyük ölçüde gizemini devam ettirmektedir. Bunun nedeni, Eski Akad lehçesinden elde edilen bütün metinlerde olduğu gibi Ebla dilinin kısaca yazmak ve dilin doğasını öğrenmedeki engeli ortadan kaldırmak için bir aracı olarak çivi yazısı dili Sümer dilini kullanmış olmasıdır. Sümer dilindeki kelimelerin Ebla diline tercümelerini içeren bazı tabloları göz ardı edersek, Ebla dilinin temel prensiplerini ortaya koymak için en uygun malzeme, şahıs isimleridir. Gelb, Ebla diline en yakın dillerin öncelikle eski Akad lehçeleri olduğuna dair yukarıda zikrettiğimiz bir çalışma yapmıştır¹⁴. İkinci sırada Amori dilini, daha sonra da Ugarit dilini ele almaktadır. İbranca bu sıralamanın en sonunda yer almaktadır. Özellikle eski ahitte geçen isimleri bazı Ebla dili isimlerle irtibatlandırdıktan sonra 1970'lerde Ebla rakamları keşfedildiğinde yapılan kargaşayı hala hatırlıyoruz. İlk okumaların büyük bir kısmının doğru olmadığı anlaşıldıktan sonra fırtına biraz durdu. Burada, bilim adamları arasında yoğun tartışmalara yol açan Ebla isimlerinin dilsel yapısı ile ilgili bir konuya değinmek istiyorum. Kayda değer pek çok Ebla dili ile isimlerin en-na-ni ismi gibi _NI çivi yazısı şekliyle bitmesi, bu meseleyi içine almaktadır. NI şeklinin pek çok okunuşları ortaya çıkmıştır. Bunlardan “ia” ya ilaveten “ni” şeklinde de okunuş vardır. Eski ahitte İbranilerin ilahının adı olan Yahova'ya has kılmak için bazıları sonuna یا ekleyip açıklama yoluna gitmede aceleci davranmışlardır. Konuyu detaylı bir şekilde inceledikten sonra یا nın, ismin sonundaki bir kısaltma olduğu anlaşılmıştır. Bu görüşü destekleyen şey, yukarıda bahsedilen aynı kişinin “en-na-NI” yı yani bunun aksine okumanın imkânsız olduğu “en-na-il” şeklinde “il” ekleyerek okumasından kaynaklanmaktadır¹⁵. “الحنان يا ايل” isminin kısaltıldığında “en-na-ya” şeklinde okunması gibi¹⁶. Bu kısaltma, Nasrullah (نصرالله) veya Nasruddin'e (نصر الدين) karşılık gelen Nasri (نصري) gibi Arapça isimlerinde ya da aslında Abdullah'ın (عبدالله) bir kısaltmasını temsil eden Abdo'da (عبدو) vav kullanımını gibi Sami dillerinde yaygındır¹⁷.

¹³ Ebla metinleri ile ilgili genel olarak bakınız: Paulo Mattier ve diğerleri, *Ebla (ابلا), Abla (عبلأ), Beyaz Kaya (الصخرة البيضاء)*. Arkeolojik, dil ve tarih araştırmaları, Suriye matbaası, Şam 1984.

¹⁴ Gelb görüşüne şu eseri delil göstermektedir. Biggs, *The Ebla Tablets*, 23.

¹⁵ Bu ismin çeşitli şekilleri ve onunla ilgili görüşler için bk. Hans Peter Müller, “Der Jahvename und seine Deutung Ex3, 14 im Licht der textpublikationen aus Ebla,” *Biblica*, 62, 1981, 305.

¹⁶ Bu isim “enenu” fiilinden türetilerek telif edilmiştir. Sami dilindeki karşılığı “حن” dir. Yapısı “ennum” dur. Nidayı göstermesi için nasb olarak “حنان” şeklinde okunmuştur.

¹⁷ Abdurrahman el-Ensari'nin, نصري ve benzer isimlerdeki ي nın, iraptan dolayı olabileceğini ifade etmesi dikkatimi çekmiştir.

Şimdi tamamen Akad isimlerine yöneliyorum. Sami dillerindeki bu isimler şimdiye kadarki en büyük yazılı materyali oluşturmaktadır. Malzemenin büyüklüğü Akad kaynaklarının kapsadığı uzun bir dönem yani yaklaşık 2500 sene olmasından kaynaklanmaktadır. Babil ve Asur kültürünün oluşmasına ilaveten, milattan önce üçüncü bin yılın ilk yarısında başlayan, en azından daha önce de geçtiği gibi Sümerlerle Sami dilini konuşanlar arasında meydana gelen etkileşimin neticesinde ortaya çıkmıştır. Bilim insanları öteden beri Akad isimlerini, yani az önce geçen eski Akad lehçelerine, eski, orta, yeni ve son dönem güney Mezopotamya Babil bölgesine, eski, orta ve son dönem Asur ve kuzey Mezopotamya'ya göre kısımlara ayırmışlardır. Adı geçen şahıs isimlerinin bütün bölümleri uzmanlar tarafından toplanmıştır. Ancak, bu kitapların çoğu eskidir¹⁸. Hali hazırda elimizde olan Sümer ve Akad araştırmalarının belli bir seviyeye ulaşmasını istiyorsak yeniden yazılması gerekir. Bu bağlamda, Landsberger'in yetiştirdiği ve bu alanın önde gelen kurucularından biri olan Stamm¹⁹ tarafından derlenen Akad isimlerinin kapsamlı bir çalışmasından bahsetmeliyiz. Bu kitap genel olarak Sami dillerindeki isimler için temel bir referans kabul edilmektedir. Çünkü yazar, isimlerin dilbilimsel analizine ilaveten isimlendirmeyi zorunlu kılan durumu da belirlemiştir. Hiç şüphe yok ki, bu amaca ulaşmanın, bir kişinin etrafındaki dünyayla etkileşimini anlamada büyük yararı vardır. Yukarıda çocuk ölümüyle ilgili isimlerden ve isimlendirmenin ölümü yenmeye çalışmanın bir şeklini nasıl yansıttığından bahsetmiştim.

Eski ahit diline aidiyeti sebebiyle eskiyi inceleyen müsteşriklik (oryantalistik) diye isimlendirilen bilim insanları tarafından özel ilgi gören kuzeybatı Sami dillerine yani İbranca'ya bakışımızı çevirelim. Martin Noth'un²⁰ 1920'lerin sonunda tamamladığı ve İbranca isimleri bir araya getiren önemli çalışmasını anarak bu dile başlıyorum. Noth, kitabına "Semitik (Sami) isimler çerçevesinde İbranca isimler" adını verdi. Kitabın başlığı, yazarının diğer Sami dilleriyle karşılaştırmalara önem verdiğini göstermektedir. Kitabı, ondan sonra ortaya çıkan Sami isimleri ile ilgili

¹⁸ Eski Babil: Hermann Ranke, *Early Babylonian Personal Names from the Published Tablets of the So-called Hammurabi Dynasty (B.C. 2000)*, (Philadelphia, 1905).

Orta Babil: Albert Tobias Clay, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period* (New Haven: Yale University Press, 1912).

Modern ve Son Dönem Babil: Knut Leonard Tallqvist, *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschaeftsurkunden aus der Zeit des Šamašumkin bis Xerxes* (Helsingfors, 1905).

Eski Asur: Ferris J. Stephens, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of Cappadocia* (New Haven: Yale University Press, 1928).

Orta Asur: Claudio Saporetti, *Onomastica medioassira* (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1970)

Modern Asur: Knut Leonard Tallqvist, *Assyrian Personal Names* (Helsingfors, 1914).

¹⁹ Stamm, p.317.

²⁰ Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart, 1928).

araştırmalarının temel taşını teşkil etmiştir. İbranca dışında Sami diliyle ilgili herhangi bir dilde şahıs isimleri üzerinde herhangi bir çalışma olmadığını söylediğimizde abartmış olmadığımızı düşünüyorum. Şöyle ya da böyle Noth'un yaptığı bu çalışmadan etkilendim.

Özellikle de bu dille ilgili herhangi bir yazılı metin olmamasından dolayı, Kuzeybatı Sami diline bir örnek olarak, Amori dilini anlamada esas kaynağımızı oluşturan Amori dili isim gruplarından²¹ bahsedeceğim. Ancak, amuru “أمورو” kelimesi sadece varsayımsal bir kelime olmayıp daha ziyade, Mezopotamya bölgesinde yerleşik olarak yaşayıp da Şam vadisinde çeşitli bölgelerde dolaşan hem halk hem de dil bakımından bedevi gruplarına verdikleri kelimedir. Amorlular milattan önce ikinci bin yılın ilk yarısında iki devlet kurmayı başardılar. Bunlardan birincisi güneyde Babil, ikincisi ise kuzeyde Asur devletleridir²². Özellikle de Akad isimlerinden farklı olduğu düşünülen Mari krallığındaki isimlerden yola çıkarak Suriye'nin kuzey bölgelerinde Amorluların varlığıyla ilgili bilgileri araştırabiliriz. Seçkin Amor isimleri arasında cümlelerden oluşan isimler vardır ve bunlar genellikle geçmiş veya şimdiki zaman biçiminde özne ve fiilden oluşur. Arapçada da bilinen bir işaret olan muzari fiil sigasındaki aynel fiilin harekesindeki farklılıkları aşağıda gelen şu üç isimde açıkça göstereceğim.

Yasmaḥ-EL²³ fetha ile

Yagmur-EL²⁴ damme ile

Yaḥzib-EL²⁵ kesre ile²⁶

Bu isimler, belirli bir tanrıyı ifade ettiği varsayılan “ايل” EL unsurunda ortaktır. Bu üç ismi şu şekilde de tercüme edebiliriz. “EL dinliyor”, “EL tamamlıyor”²⁷ ve “EL kurtarıyor”²⁸. Muzari gaib müfred fiilin ya'sına nisbetle Arapçaya benzerliği görülmektedir. Ben burada Sami dillerindeki muzari fiilinin gelişiminin ayrıntılarına

²¹ Amori dili isim grupları: Herbert Bardwell Huffmon, *Amorite Personal Names in The Mari Texts: A Structural and Lexical Study* (Baltimore: Johns Hopkins, 1965)

²² İlk Asur devletinin kurucusu Şemsi Addad'ın geçmişi ile ilgili bilgiler şu yazarın yaptığı çalışmadan sonra ortaya çıkmıştır. Maurice Birot, in *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires*, 4 (1986), 219-42.

Yazar, Şemsi Addad'ın Asur'un kuzeyinde Ekallatum'da (günümüzde yapı, heykel olarak bulunan) hüküm sürmeye başladığını belirtti. Amorluların toplandığı merkez olan Diyala bölgesinden bu şehre gelmiştir.

²³ Huffmon, p. 250.

²⁴ Huffmon, p.180.

²⁵ Huffmon, p.192.

²⁶ Bu ögede tek bir işaret olan “AN” ile yazılmıştır. Bu işaret, anlamı İlahi (الهي) olan (ايلى) şeklinde okunabilir.

²⁷ İlah'ın doğum (veya yaratma) sürecini başarıyla bitirdiği anlamına gelir.

²⁸ Yani İlah, çocuğu ölümden kurtarmıştır.

girmek istemiyorum. Konu Sami dillerinin karşılaştırmalı çalışmaları ile ilgilenen dilbilimcilerinden büyük ilgi görmüştür. Eskiden yeniye doğru üç Sami dildeki muzari sigaları karşılaştırarak üç temel özelliği vermekle yetineceğim. Bunlar:

Amori dili ile يَفْعَلُ

Ugarit dili ile يَفْعَلُ aynel fiili fetha olduğunda muzarat harfi kesre okunuyor²⁹.

Arapçada istisnasız يَفْعَلُ muzarat harfinin kesresiyle okunur.

Görünen o ki bu durum Ugarit dilinde kısmen olurken, İbranca ve diğer son dönem kuzey batı Sami dillerinde daha yaygın olduğu kabul edilmektedir³⁰. Arapçaya gelince, Sami dillerin gelişiminin eski bir dönemine kadar uzanan dil özelliklerini koruduğu bilinmektedir³¹. Bununla birlikte, Arapça ve Amori dili ve belki de Ebla dili arasındaki tarihsel ilişkinin hala izaha ihtiyacı bulunmaktadır.

Amori dili ile ilgili isimleri hakkındaki sözlerimi ايل - يَسْمَعُ ismine yorum yaparak bitiriyorum. İsim خ harfi ile telaffuz edilmektedir. Aslında çıkarılan ses خ değil ع dır. Açıklamak gerekirse burada söylemek istediğim şey, Akad dili milattan önce üçüncü bin yılda ع sesini kaybetmiştir. Çivi yazısı sisteminde ع harfi ile ilgili herhangi bir işaret bilinmemektedir. Bunun yerine Akad dilinde, Amori dilinde kullanılan خ sesinin yerine ع sesi kullanılmıştır. Bu kullanıma en iyi örnek ايل-يَسْمَعُ dir. Muzari fiilin ya'sına örnek olarak yukarıda vermiştik. Aslında bu isim son dönem kuzey batı Sami dillerinde يَسْمَعُ- ايل şeklinde. Eski kuzey Araplarında ise bu isim ي-س-م-ع-ل sigasıyla bilinmektedir³². Bu Safevi dilinde 29 defa kullanılmıştır. Arapçada إسماعيل isminin ي harfini düşmesiyle son şeklini aldığı görülmektedir. Bu meyanda eski Arapların, ايل unsurunu içeren Arapça olmayan birleşik isimlerin tahlilini bildiklerini de belirtmek gerekir. Lisani'l-Arab جبر maddesi altında şu ifadeyi vermektedir: "ميكائيل ve جبريل ile ilgili İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir. عبد الرحمن ve عبد الله daki sözün gibidir. el-Esmâi: ايل in anlamı Rabblık (ilahlık) tır. جبر ve ميكا ona eklenmiştir. Ebu Ubeyd şöyle demiştir: Sanki onun anlamı عبد ايل ve رجل ايل dir. جبر عبد ve ايل dendiğinde الله denmektedir³³.

²⁹ Bu kural Bart ve Ginsburg'un kuralıdır. Aynel fiili damme veya kesre olursa muzarat harfi kesre okunmaz. Ugarit dilinde bu durumda يَفْعَلُ ve يَفْعَلُ okunur. Kural ile ilgili bakınız: Huffmon, p.64.

³⁰ Anılan görüş Huffmon, p.64 de geçmektedir.

³¹ Örnekler için bakınız: Karl Hecker, "Das Arabische im Rahmen der semitischen Sprachen," in: Wolf Dietrich Fischer, ed., *Grundriss der arabischen Philologie*, Bd. I (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1982), p. 6.

³² G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto: University of Toronto Press, 1971), p. 671.

Hem bu isim hem de aşağıdaki isimler için Güney Arap yarımadasındaki kitabelerden örnekler kullanmadım. Sadece Kuzey kitabeleriyle sınırlandırdım. Çünkü bu bağlamda ilk etapta Arapça ile karşılaştırmayı önemsiyorum.

³³ İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ayrıntılı fihristlerle destekli tam teşekküllü yeni baskı, Daru'l-Maarif, sayfa 535, Kahire tarihsiz.

Ugarit³⁴, Fenike³⁵, Aram ve son dönem lehçeler³⁶ gibi Kuzeybatı Sami dil gruplarının dillerinde insanların isimleri üzerinde derinlemesine araştırmalar yapan çalışmaları sunarak sözü uzatmak istemiyorum. Ben zaten özellikle Amori dili ile ilgili bazı ayrıntılara değinmiştim. Ben burada, Arap araştırmacılar tarafından yapılmış olan Aram dili³⁷ isimlerini ve lehçeleri olan Nabat³⁸ ve Hadar'a³⁹ değinmekle yetineceğim. Şüphesiz prensip olarak ض diliyle (telaffuzuyla) konuşanlar, -bu da tek yaşayan dil olan Sami dilidir- bir başka Sami dilini, Sami dilinin dışındaki dille konuşanlardan daha iyi kavramaktadırlar.

Son olarak, kuzeyde Arap yarımadası ve güneyde de eski güney Araplarının arasında konuşulan Didan, Lihyan, Semud, Safevi ve Arap dilini içine alan Sami dillerin güney koluna geliyorum. Arapçanın eski dillerinin isimleri için tek kaynağımız, bu isimleri 1930'larda toplayan G. Ryckmans'dır⁴⁰. Ryckmans malzemesini toplarken (oluştururken), fiillerden camid ve müştak isimleri, tanrı (ilah) isimlerini ve birleşik isimleri içeren isimler, ayrıca toplum ve kabile isimleri gibi isimleri de büyük gruplara ayırarak analiz etmiştir. 1930'lardan sonra yayınlanan metinlere gelince, bu konuda 2015 yılında malzemeyi tekrar toplayan Harding'e başvurulabilir⁴¹. Ancak, Ryckmans ve Harding minimum analizi benimsemektedirler. Araştırmacıya, adı geçen dillerin yazıtlarının okunmasına yardımcı olan bir araç sağlamanın kitaplarındaki esas amaç olduğu görünüyor. Kitaplarındaki malzemede en büyük bölüm, isimlere ayrılmıştır. Aslında, Sami dillerinin coğrafi yerlere göre bölünmesi, sadece tarihi şartları dikkate alarak pratik amaçlar içindir. Tek bir grup altında listelenen diller arasında organik bir bağlantı olması da zorunlu değildir⁴². Hala eski Kuzey ve Güney Arapça dilleri arasındaki evrimsel ilişkiyi, doğu ve kuzey batı Sami dil grupları arasındaki ilişkiyi, bir

Bu yorumda kişiyi şaşırtan şey جبریل ve ميكائيل isimlerinden ايل in kaldırılmış olmasıdır. Ancak bu iki ismin çevirisinin, Arapça olan عبدالله tan etkilenmiş şeklinde gösterilmesi doğru değildir.

³⁴ Frauke Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1967).

³⁵ Frank L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Rome: Biblical Institute Press, 1972).

³⁶ Jürgen Kurt Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

³⁷ Mohammed Maraqtan, *Die semitischen Personennamen in der ult-und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988).

³⁸ Fawwaz al-Khraysheh, "Die Personennamen in den nabaräischen Inschriften des Corpus Inscriptionum Semiticarum," dissertation: Marburg/Lahn, 1986).

³⁹ Sabri Abbadi, *Die Personennamen der Inschriften aus Hatra* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1983).

⁴⁰ G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*. Tome I: *Répertoire analytique* (Louvain: Bureaux du Muséon, 1934); Tome II: *Répertoire alphabétique* (1934); Tome III: *Concordance générale des inscriptions sud-sémitiques* (1935).

⁴¹ Harding, p.660.

⁴² Hecker, p.8.

yandan da Arapça, bilhassa günümüz Arapçası ile olan ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya yönelik çalışmalardan yoksunuz.

Bu bağlamda, şahıs isimlerinin incelenmesi, Sami halkların hareketlerinin ve tarihsel kökenlerinin belirlenmesinde özellikle önem kazanmaktadır. Yine aynı durum, Sami dillerinden olan Safevi dili ile güçlü ilişkisinden dolayı, bu dillerin kuzeybatı kollarından etkilenmesiyle Lihyan dilinin tahlil edilmesi gereken isimlerinde de vardır⁴³.

Arapça isimlere gelince⁴⁴ Arapça dil çalışmalarında diğer Sami dillerinden yararlanma imkânlarını açıklığa kavuşturmak istediğimi belirterek burada karışık bir konuya girmek istemiyorum. el-Hazreci'nin bizi anlamlarıyla şaşırtmak istediği yedi ismi gözden geçirsek, bu isimlerin anlamlarının çoğunun, isimlendirmeden beklenebilecek şeylerle tutarsız olduğunu görürüz. Osman ismine nisbet edilen yılan, gücü ifade etmeyip insanların nazarında sevilen hayvanlardan da değildir. Anne-babalar çocuklarına isim verirken tek bir yerde ikamet eden anlamını verdikleri için Adnan ismine nisbet edilen anlamı da tam olarak kavramamız zor. Leyla ismine nisbet edilen anlamın da şarap sarhoşluğu anlamıyla bir kız çocuğuna verilmesi tuhaftır. Bu isimleri Osman ismi ile başlayarak ayrı ayrı ele alırsak, bu ismin sülasi kökünün عثم olduğunu görürüz. Kemiğe nisbet edilen عَظْم ye gelince, kemik eğri kaynadı anlamındadır. Aynı zamanda kemik düzgün olması için zorlandığında kırılır anlamını taşımaktadır⁴⁵. Belki de bu isimlendirmeden kastedilen, Osman isminin hem yılan hem çocuk hem de toy kuşu yavrusu anlamının verilmek istenmesidir. Ancak فُعْلان kalıbı masdariyyet içindir⁴⁶. Sıfat anlamı olarak ⁴⁷فُعْلان kalıbında da ele alınabilir. İbnu'l-Kelbi'nin Cemhere adlı eserinde عثم ve عثيم kelimelerinin geçtiği görülmektedir⁴⁸. Yazıtlardan elde edilen malzemeye bakarsak, Safevi dilindeki ع ث م ve ع ث م ت köklerini görürüz⁴⁹. Bu dilde ع ث م nin üç defa, Semud dilinde de bir kez geçtiği söylenmektedir⁵⁰.

⁴³ Abdurrahman et-Tayyib el-Ensari, "A Critical and Comparative Study of Lihyanite Personal (ET) Names," unpublished Ph. D. Thesis, Leeds University, 1966.

⁴⁴ Burada Arapça (çoğunlukla dini) isimlerle ilgili temel çalışmadan bahsediyorum. H. Bräu, "Die altnordarabischen kultischen Namen," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 32 (1925), 31-59, 85-115.

⁴⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV/2808.

⁴⁶ Carl Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1908). I. 391:213 Aa.

⁴⁷ Brockelmann.p. 392:215 a.

⁴⁸ Bu iki isim şurada geçmektedir: Winnett and Harding *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns* (Toronto: University of Toronto Press, 1978). p. 593.

⁴⁹ Safevi dilindeki ع ث م ve ع ث م ت isimlerine bu kaynaklar delildir. ع ث م için

1-Winnett and Harding, p.359:2386.

2- Winnett and Harding, p.220:1265.

Adnan ismine gelince, Lisanu'l-Arab adlı eser bize bunun sülasi kökü عَدَن ye nisbetle bir yerde kalmak, ikamet etmek anlamında olduğunu ifade ediyor. عدنان ismi de doğrudan العَدَن den türetilmiştir. “Devenin bir yere bağlı kalması, oraya alışması ve orayı terk etmemesi” anlamına gelmektedir⁵¹. Bununla birlikte, Osman örneğinde olduğu gibi isim, Arapçanın eski dönem dillerinde de mevcuttur. Safevi dilinde عدن⁵². Buna mukabil Semud dilinde عدن⁵³ dir. عدن ismi ise Safevi dilinde bir kez, Semud dilinde ise iki kez geçmektedir⁵⁴. عدنان ve عثمان ile ilgili yani bu iki ismin kökeni

ت م ع için 1- Winnett and Harding, p.123:506b.

2- Winnett and Harding, p.502:3615a.

3- Vincent Anthony Clark. "A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan," unpublished Ph. D. Thesis, University of Melbourne, 1980. p. 374: 890.

Winnett ve Harding عَدَن olan birinci ismi kendi kitaplarındaki sayfa 593'de, İbnu'l-Kelbi'nin *Cemheretü'n-Neseb* adlı eserindeki عَدَن ve عَدِيم ile karşılaştırarak okumuşlardır. ت م ع yi okuyamamışlar. Ancak yine sayfa 593'de İbnu'l-Kelbi'de geçen عَيْثَمَة ile karşılaştırmışlardır. ت م ع isminin Harding'in sayfa 407'de olmadığı görülmektedir.

⁵⁰ Safevi dilindeki ت م ع ye deliller:

1-Winnett and Harding, p.321:287.

2- Winnett and Harding, p.319:2069.

3-Clark, p.323:651.

Semud dilindeki ت م ع ye deliller:

Ch. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1891), p.299.

Bu delil Harding p.407'de de geçmektedir. Delil şüpheli olabilir diye Huber'deki metnin aslına dönüp bakmadım. Görüldüğü kadarıyla Ryckmans da I, 173'de ت م ع yi aynı şekilde okumuştur. Yine sayfa 122'ye bakınız.

⁵¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV/2843.

⁵² Safevi dilindeki عدن için deliller:

1-*Corpus Inscriptionum Semiticarum* 5/1/1:1695.

2- *Corpus Inscriptionum Semiticarum* 5/1/1:1875.

3- Willard Gurdon Oxtoby. *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin* (New Haven: American Oriental Society, 1968), p. 100: 390.

4- Frederick Victor Winnett, *Safaitic Inscriptions from Jordan* (Toronto: University of Toronto Press, 1957). p. 127: 941.

Delil: *Corpus Inscriptionum Semiticarum* 5/1/1:1738. Harding p.410'da geçen عدن dir. Bu, G. Ryckmans'ın M. Donant'ın nüshasına güvenerek okumasına göredir. (ي açıkça görünüyor). عدن nin Arapça isim olarak عدان dan geldiğine ben inanmıyorum. (bu yorumla ilgili bakınız: Harding, p.410)

⁵³ Semud dilindeki عدن ye tek delil: A. Jaussen and R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1909,1914). Harding, p.410'da bu ismi, عدانة nin karşılığı olarak açıklamaktadır. (52 nolu dipnota bakınız). İsmi okunuşu şüphelidir. Nüsha: عد-ب-عدن ت. İki naşir de عدن ت (د) ب-ع şeklinde okumuşlardır. (Aşağıda geçen Nabat dili ile ilgili olarak عدن ون ismini karşılaştır.)

⁵⁴ Safevi dilindeki عدن ye tek delil: Oxtoby, p.106:426.

Semud dilindeki عدن ye delil:

1-G. Harding and E. Littmann. *Some Thamudic Inscriptions from the Hashemite Kingdom of Jordan* (Leiden: E. J. Brill, 1952).

2-Harding and Littman, No. 307

Bu iki delil ayrıca Harding, p.410'da da geçmektedir.

ile ilgili örneklerle karşılaştırma yapmamız gerekiyor. Daha önce İbnu'l-Kelbi'de geçtiği şekilde kökü *عَم* den *فَعْل* dir. Sonuna müzekkerlik (erillik) için *ان* eklenerek *فَعْلَان* şeklinde olmuştur. Müenneslik (dişillik) için ise *ة* eklenerek *فَعْلَةٌ* şeklinde okunmuştur⁵⁵. *عدنان* ismi ile ilgili *Lisanu'l-Arab* adlı eserde geçtiği şekliyle ismin yorumlanmasının görüldüğü kadarıyla Araplaşmış Araplara (el-Arabu'l-muste'ribe) yerleşik özellik kazandırmak için yorum yapanın isteğinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten bu isim, Nabatî yazıtlarında basit şekliyle yani *عدن و ن*⁵⁶ olarak, birleşik isim olarak da *عدن و ن*⁵⁷ yani “*عبد عدنان*” şekliyle geçmiştir. Bu isimle ilgili olarak Caske'l'in⁵⁸ yaptığı gibi *عدنان* isminin daha önce de geçtiği şekliyle *ألله* in yüce atasının ismi olduğunu tercih ediyoruz. Ataların yüceltilmesi, himayeye güvenilen toplumlarda alışılmış bir olguydu.

Leyla'ya gelince, Arapçanın eski dil materyallerinde ona rastlayamadım. Ancak, ismin şarap isimlerinden birinden geldiğini düşünmüyorum. Olsa olsa renge benzeme babından olabilir. Ancak Leyla (*ليلى*) ismi, elifi maksure ile yazılmıştır. Bu da ismin kökeninin gündüzün zıttı olan gece *ليلة*⁵⁹ şeklinde olduğunu varsaymamıza neden olmaktadır. İsmi kökeni, birleşik bir isim yani muzaf–muzafun ileyih olabilir. Ayrıca tanrılardan birinin doğum gecesinde yeni doğanın erkek değil kadın olması konusunda isteği olduğu anlamına gelebilir⁶⁰.

Bu araştırmanın amacı, şahıs isimleri konusunu, özellikle de araştırmanın dilsel yönünü tanıtmaktı. Ancak dolaylı olarak kastettiğim, Arapça dil çalışmaları için Sami dillerinin çok önemli olduğuna dikkat çekmekti. Arapçadan binlerce yıl önce gelen dil materyallerinin bolluğu, sıradan tasavvurların son derece üstündedir. Bu, bir dereceye kadar, adanın güneyindeki eski güney Arapçası ve kuzeydeki Semud ve Safevi dilleri gibi Arapçaya yakın diller için de geçerlidir. Avrupa'da doğu çalışmaları (şarkiyat) diye isimlendirilen şey ile rekabet etmek için Arap dünyasındaki

⁵⁵ *فَعْلَان* kalıbına mukabil Arapçadaki *فَعْلَةٌ* sigası ile ilgili bakınız: Brockelmann, I, 41:B2a.

⁵⁶ Bakınız: J. Cantineau, *Le Nabatéen* (Paris : Librairie Ernest Leroux, 1932), II, 127. Bu isim, Arapça aslında olmayan *و* harfinin, Nabatî dilinde uzatma fethası olduğu kabul edilmektedir. Bakınız: Cantineau, I, 48.

⁵⁷ Bakınız: Cantineau, pp. 126, 127. İsmi kısaltılmış olarak *عدن و ن* şeklinde olduğu da görülmektedir.

⁵⁸ Bu görüşe delil gösteriyorum. Munzir Abdülkerim el-Bekir, *Dirâsât fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm. Târîhi'd-Düveli'l-Cenûbiyye fi'l-Yemen*. (Basra: Basra Üniversitesi Matbaası, miladi 1980), s. 143, dipnot 294. Başka bir vesileyle *عدنان* ismine ayrıntılı olarak tekrar döneceğim.

⁵⁹ Bakınız: Brockelmann, 41: BZa.

⁶⁰ “*ليلة* ... ilah ismidir”. Daha sonraki bir dönemde “*ليلة*” ismine kısaltma yapılmıştır. *ليلى* ismindeki elifi maksure ve üstündeki fetha uzatması ile müennesliği (dişillik) göstermektedir. Arapçanın eski güney Sami dillerindeki ve diğer Arapça dillerindeki *ي* harfinin kullanımı, hala kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir. (Örneğin bakınız: Cantineau, II, 127). En kısa sürede bu konuyu ele almaya çalışacağım. Abdurrahman el-Ensari, *ليلى* nın tam tersi bir kelime olabileceğine inanıyor. Buna da dayanak olarak, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd'in (hicri 223-321) *el-İştikak (الاشتقاق)* şerh ve tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, hicri 1378/miladi 1958) cilt: 2, sayfa 301 adlı eserinde geçtiği şekliyle *عبد باليل* ismindeki gibi “*باليل*” olduğunu gösteriyor.

çalışmaların temellerini kurmanın, Sami dillerinin karşılaştırmalı dil incelemeleri yoluyla elde edilebileceği görüşümdedir. Dilin özelliklerine veya kelimelerin köklerine veyahut dışarıdan dile girmiş kelimelere göre elbette Arapça üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Muhammed Fantar⁶¹, Arap dünyasındaki eski Sami dili çalışmalarının yetersiz ve üzücü bir durumda olduğunu yaptığı bir çalışmada belirtmiştir. Konuştuğumuz ve onunla tefekkür ettiğimiz dilimize bu sayfalarda yazılanların üstüne, buna benzer veya daha iyi bir şekilde yeni bir çalışma yapılmasını umuyorum.

⁶¹ Muhammed Fantar, “el-Arabiyye ve'l-Luğâtu's-Sâmiyye”, *Dilbilim ve Arap Dili Forumu Çalışmaları, Tunus 91-31 Eylül 1978* (Tunus: Tunus Üniversitesi), ss 333-343.

Din ve Tıp IV: Din, Fiziksel Sağlık ve Klinik Tavsiyeler¹

Religion and Medicine IV: Religion, Physical Health and Clinical Implications, Yazar: H. G. Koenig

Çev. Talip Demir

ORCID: 0000-0003-0030-9481

Dr. Öğretim Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye,
talipdemir83@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 24.08.2020 Düzeltme/Revised: 08.11.2020 Kabul/Accepted: 27.11.2020

Ceviri Makale / Translated Article

Atıf / Cite as: Koenig, H. G. (2020). Din ve Tıp IV: Din, Fiziksel Sağlık ve Klinik Tavsiyeler, Çeviren: Talip Demir. Antakiyat, 3 (2), 305-322

Öz:

Din ve tıp ilişkisine dair bu serinin dördüncü ve son makalesinde, dinin fiziksel sağlık ve ölümlerle ilişkisini inceleyen kapsamlı ve sistematik araştırma sonuçları özetlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamız ağrı ve engellilik, kalp ve damar hastalıkları, bağışıklık ve nöroendokrin sistemi, enfeksiyona duyarlılık, kanser ve genel anlamda ölüm oranları üzerine odaklanmaktadır. Ayrıca çalışmamızda, bu araştırma bulgularının tıbbî uygulamalar için ne anlama geldiği incelenerek hasta merkezli ve etik kaygılara karşı duyarlı birtakım uygulamalar önerilecektir.

Anahtar kelimeler: Din, Maneviyat, Ağrı, Engellilik, Bağışıklık, Kanser, Uzun Ömür

Abstract:

In the fourth and final article of this religion and medicine series, I summarize the results of a comprehensive and systematic review of research examining religion's relationship to physical health and mortality. This review focuses on pain and disability, cardiovascular disease, immune and neuroendocrine function, susceptibility to infection, cancer, and overall mortality. I also explore what these research findings mean for medical practice and suggest patient-centered applications that are sensitive to ethical concerns.

Keywords: Religion, Spirituality, Pain, Disability, Immunity, Cancer, Longevity

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bu makale serisinin üçüncüsünde, dinî inanç ve pratiklerin fiziksel sağlığı nasıl etkileyebileceğini açıklayan teorik bir model ortaya konulmuştur. Bu son makalede ise söz konusu modelin geçerliliğini test eden araştırmalar tartışılacaktır. Bu araştırmalar, serinin ikinci makalesinde açıklandığı gibi, geçen yüzyıl boyunca oluşan ilgili literatürün kapsamlı ve sistematik bir analiziyle belirlenmiştir. Özetlemek gerekirse, ilgili çalışmaları belirlemek için üç aşamalı bir süreç kullanılmıştır. İlk olarak, din-fiziksel sağlık ilişkisine dair nicel çalışmaları tespit etmek için bilgisayar üzerinden literatür taraması yapılmıştır. Ardından yeni bir çalışma bulunamayana kadar bu işlemi tekrarlayarak, diğer ilgili çalışmaları belirlemek için araştırma kapsamına alınan makalelerin dipnotlarına ve referanslarına başvurulmuştur. Son olarak konuyla ilgili eleştiri yazıları ve kitaplar incelenmiştir. Bu şekilde ilerleyerek din ile ağrı/engellilik, kalp hastalığı, kan basıncı, felç (inme), bağışıklık/nöroendokrin fonksiyonu, bulaşıcı hastalık, kanser ve genel ölüm oranları arasındaki ilişkiyi ele alan 225'ten fazla çalışma tespit edilmiştir. Bu bölümde atıfta bulunulan çalışmaların her birinin betimsel analizleri için diğer çalışmamıza bakılabilir (Koenig vd. 2001).

1. Ağrı ve İşlevsel Engellilik

Din ve fiziksel acı çekme arasındaki ilişkiyi inceleyen 10 çalışmanın ekseriyeti dua etme ile ağrı yoğunluğu arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Bu bağlamda yapılan 6 kesitsel çalışmanın 4'ü dua etme sıklığı ile ağrı yoğunluğu arasında pozitif ilişki bulunduğunu tespit etmiştir. Bu sonuçlar iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisi, kişi acıyla başa çıkmaya çalışırken dua etme sıklığı artmış olabilir. Zira dua, acıya karşı verilmiş bir tepkidir. İkincisi, dua etme daha fazla ağrıya neden olabilir, çünkü o zihni bir şekilde acıya odaklar. Dahası şayet dua etmek ağrıyı dindirmese, kişinin hayal kırıklığı artar ve cesareti kırılır ki bu durumda ağrı daha da şiddetlenebilir. Bu nedenle, dua etme ile acı çekme arasında etki-tepki ilişkisinin olup olmadığını belirlemek için prospektif çalışmalara ve klinik deneylere ihtiyaç vardır.

Yapılan çalışmalar içinde tam manasıyla geçerli sayılabilecek tek prospektif çalışma “dua ve ümit etme”nin, yukarıda zikredilen çalışmalarda olduğu gibi, başlangıçta ağrı yoğunluğu ile pozitif ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Ancak katılımcıların ilerleyen dönemlerdeki durumları değerlendirildiğinde, dua sıklığı arttıkça 8 hafta sonra daha düşük ağrı düzeylerinin görüleceği öngörülmüştür (Turner ve Clancy, 1986). Benzer şekilde, Kabat-Zinn ve meslektaşları (Kabat-Zinn vd., 1985), dua/meditasyonun kronik ağrıyı tedavi etmek için bir müdahale aracı olarak kullanıldığında zaman içinde ağrının önemli ölçüde azalmasına neden olduğunu belirlemiştir. Diğer bir çalışmada da ortopedik cerrahi bir işlemi takiben dinî danışman müdahalesinin ağrı kesici ilaç isteği üzerindeki etkileri incelenmiştir. Buna göre çalışma, müdahale alan hastaların kontrol grubu hastalarına kıyasla anlamlı

düzyeyde daha az ilaç isteğinde bulunduğunu ortaya koymuştur (Florell, 1973). Bu üç çalışma, dua/dinî pratikler ile ağrı arasındaki pozitif kesitsel ilişkilerin, ağrıya tepki olarak artan dua etmenin olası bir sonucu olduğunu göstermektedir. Dua etmek zaman içinde ağrı seviyesini azaltabilir ya da kişinin onunla daha iyi başa çıkmasına yardımcı olabilir. Ancak bu, duanın her zaman ağrıyı azaltmaya yardımcı olduğu veya insanların dua sayesinde acıyla daha iyi başa çıkabileceği anlamına gelmez. Yine de görünüşe göre birçoğ durumda bu şekilde gerçeğleşmektedir.

Öte yandan işlevsel engellilik ile dinî bağlılık arasındaki ilişkiye dair 12 çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili Idler ve Kasl'ın yapmış olduğu çalışmalar (Idler ve Kasl, 1987; 1992; 1997a; 1997b) bu alandaki en iyi çalışmalar olarak göze çarpmaktadır. Bu araştırmacılar 2812 yaşlı katılımcıyı on yıldan fazla bir süre izleyerek yaptıkları araştırmayla ilgili birçoğ rapor sunmuştur. En son raporlarında Idler ve Kasl (1997b), örneklem grubundaki daha yaşlı katılımcılarda dinî ibadetlere düzenli olarak katılmanın fiziksel engelliliğin başlamasını ve ilerlemesini geciktirdiğine dair bulgular elde etmiştir. Daha da önemlisi, fiziksel engelliliğin dinî faaliyet ve sağlık arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırabileceği endişesi göz önüne alındığında, fiziksel engelliliğin dinî ibadetlere katılımı engelleme üzerindeki etkisi, dinî katılımın fiziksel engelliliği önleme üzerindeki etkisinden çoğ daha az olmuştur.

Dinî katılım düzeyi ilerleyen dönemlerde daha az engelliliği öngördüğü halde araştırmacılar bireysel dindarlığın veya referansını dinden alan teselli düzeyinin herhangi bir etkisinin olmadığını tespit etmiştir. Ancak bu ilişki karmaşık da olabilir. Zira fiziksel hastalık ve engellilik durumu kötüleştikçe insanlar, artan acı durumunda olduğu gibi, genellikle kişisel dinsel inancın sağlayacağı uzun vadeli faydalardan bazılarını görmezden gelerek teselli için dine yönelirler. Aslında, kişisel dindarlığın engellilik algısını olumlu yönde etkileyebileceğine dair bazı kanıtlar da vardır. Idler (1987) herhangi bir kronik hastalık düzeyi için, yüksek düzeyde bireysel dindarlığa sahip erkeklerin daha düşük dindarlığa sahip olanlara göre daha az engellilik durumlarının olduğunu tespit etmiştir. Bu ilişkiyi açıklamak için yapmış olduğu başka bir çalışmasında (Idler, 1995) bir kişinin öznel sağlık değerlendirmesinin gerçeğ fiziksel sağlığın önemsizleştirilebileceği ve fiziksel olmayan karakteristiklere (yani dinî veya manevi özveri ve refaha) daha fazla bağlı olduğu geniş benlik kavramlarını temsil ettiğini belirlemiştir.

2. Kalp Hastalığı

Çalışmamızda, dinî gruplar arasında kalp hastalıklarındaki farklılıkları inceleyen ve 16'sı dindarlık ve kalp hastalığı düzeyini inceleyen 32 nicel çalışma belirlenmiştir. Dinî gruba mensubiyet ile kalp hastalığı arasındaki ilişkiyi inceleyen 16 çalışmadan 4'ü Yahudilerde, Yahudi olmayanlara kıyasla daha yüksek oranlarda kalp ve damar hastalıkları görüldüğünü tespit ederken bir çalışma, söz konusu oranların Aşkenaz

Yahudilerinde² Doğulu Yahudilere kıyasla daha yüksek olduğunu göstermiştir. Dahası kalp ve damar hastalıkları oranlarının seküler Yahudiler arasında en yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir (Medalie vd., 1973; Friedlander vd., 1986; Goldbourt vd., 1993).

Dindarlık ile kalp hastalıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen 16 çalışmadan 12'si (%75) daha dindar olanlar arasında kalp hastalığı oranlarının daha az olduğunu veya kalp ve damar hastalığına bağlı ölümlerin daha düşük düzeyde olduğunu tespit etmiştir. 3 çalışma hiçbir ilişki bulamazken 1 çalışmada karmaşık bulgular elde edilmiştir (bu son çalışma yalnızca aile bağlarını ölçmüştür). Bu çalışmalardan ikisi, başlangıçta dindarlığı ölçen ve ardından konuyu zaman içinde takip ederek bulguları değerlendiren ileriye dönük kohort çalışmalarıdır (Goldbourt vd., 1993; Oxman vd., 1995). Her iki çalışma da daha fazla dindarlığın daha düşük düzeyde ölüm oranı öngördüğünü tespit etmiştir. 5 çalışma ise psikososyal-davranışsal müdahalenin bir parçası olarak (dua, yoga veya transandantal meditasyon dâhil) dinî/ruhsal bir bileşeni içeren klinik çalışmalar olup tamamı söz konusu bileşenlerin olumlu etkileri olduğunu belirtmiştir (Burell, 1996; Byrd, 1988; Leserman vd., 1989; Thoresen, 1990; Zamarra vd., 1996).

3. Kan Basıncı (Tansiyon)

Çalışmamızda din ve kan basıncı (tansiyon) arasındaki ilişkiyi inceleyen 34 çalışma tespit edilmiştir. Bunlardan 16'sı dindarlık düzeyini değerlendirmiş, 4'ü Yedinci Gün Adventistleri³ grubuna mensup kişilerin kan basınçlarını diğerleriyle karşılaştırmıştır. Bir çalışma Protestan, Katolik ve Yahudileri karşılaştırırken 13 çalışma, tedavi amacıyla dinî veya manevi bir müdahalenin (genellikle meditasyon) kullanıldığı klinik çalışmalardır. Dindarlık düzeyi ile kan basıncı arasındaki ilişkiyi değerlendiren 16 çalışmadan en az 14'ü daha dindar olanlar arasında kan basıncının daha düşük düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Bu çalışmalarda özellikle diyastolik kan basıncının (küçük tansiyon) dindarlarda daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür. Ölçülen kan basınçlarını dindarlıkla ilişkilendiren tüm çalışmalarda, ileriye dönük her iki kohort çalışması da dâhil, daha dindar olan katılımcıların kan basınçlarının önemli ölçüde daha düşük olduğu tespit edilmiştir. 13 klinik çalışmadan 9'u ise manevi bir müdahalenin (7'si meditasyon içeren) kan basıncını düşürdüğünü ortaya koymuştur.

²Almanya, Fransa ve Doğu Avrupa'da yaşayan veya onların soyundan gelen Yahudiler.

³ Diğer mezheplerden Yahudi/Hristiyan haftasının orijinal yedinci günü olan Cumartesi gününün Sebt olarak tutulmasıyla ayrılan ve İsa Mesih'in çok yakında gerçekleşecek ikinci gelişine (advent) vurgu yapan bir Protestan Hristiyan mezhebi.

4. Felç (İnme)

Çalışmamızda din ve felç arasındaki ilişkiyi nicel olarak inceleyen 6 çalışma bulunurken bunlardan 5'i dinî bir grubun üyeleri ile genel nüfus arasındaki felç oranlarını karşılaştırmıştır. Bunlar arasında yalnızca bir çalışma, ilerleyen dönemlerdeki felcin bir belirleyicisi olarak dinî bağlılığın derecesini incelemiştir. Colantonio ve meslektaşları (Colantonio vd., 1992) 2812 yaşlı katılımcıyı takip ederek dinî ibadetlere haftada en az bir kez iştirak eden katılımcıların altı yıllık takip süresince felç geçirme olasılığının, ibadetlere daha az sıklıkta katılanlara oranla daha düşük olduğunu tespit etmiştir (%4,7'ye karşı %7,5 p <.001). Söz konusu çalışmada dinî ibadetlere katılım "yılda bir veya iki", "ikiden fazla" ve "asla" şeklinde kategorize edildiğinde hipertansiyon, kalp krizi ve sigara içme gibi diğer belirleyicileri içeren çok değişkenli bir regresyon modelinde dinî katılımın etkileri istatistiksel önemini kaybetmiştir. Bununla birlikte, dinî katılımın olası etki mekanizması için araştırmacılar kontrol ettikten sonra istatistiksel önemini kaybetmesi şaşırtıcı değildir (örneğin, diğer çalışmaların da tespit ettiği gibi, din görevlileri daha düşük tansiyona sahip oldukları, daha az kalp krizi geçirdikleri ve sigara içme olasılıkları daha düşük olduğu için daha az felç geçirmiş olabilirler).

5. Bağışıklık ve Nöroendokrin Sistemi

Din/maneviyat ile nöroendokrin ve bağışıklık sistemi arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar henüz emekleme aşamasındadır ve mevcut verilere dayanarak bu konuda yalnızca geçici hipotezler ortaya atılabilir. Bu bağlamda toplam 5 çalışma (bunlardan 3'ü yayımlanmıştır) dinî bağlılık düzeyi ile bağışıklık sistemi arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bu çalışmalardan ilkinde McClelland (1988) dinî içerikli bir film izleyen 70 öğrencinin tükürük salgılama düzeyinin savaş filmi izleyen 62 öğrenciden önemli ölçüde daha yüksek olduğunu bulmuştur. İkinci çalışmada (dinî ibadetlere katılım ile bağışıklık fonksiyonu arasındaki ilişkiyi inceleyen ilk çalışma) Koenig ve meslektaşları (Koenig vd., 1997) 65 yaş ve üstü 1718 kişinin İnterlökin-6⁴ seviyelerini ve çeşitli biyolojik iltihaplanma göstergelerini ölçerek IL-6 seviyeleri ile dinî ibadetlere katılım sıklığını ilişkilendirmiştir. Buna göre dinî ibadetlere katılanların yüksek IL-6 seviyelerine (>5 pg/ml) sahip olma olasılığının, katılmayanlara göre %49 daha az olduğu tespit edilmiştir. Yaş, cinsiyet, ırk, eğitim, kronik hastalık ve fiziksel işlev kontrol edildiğinde bu etki %49'dan %42'ye düşmüş, ancak anlamlı kalmıştır (p <.005). Dahası bu çalışmadan kısa bir süre sonra Lutgendorf (1997) 55 yaşlı katılımcıyla plazma IL-6 seviyelerini incelemiş ve söz konusu seviye ile dinî veya manevi başa çıkma arasında negatif korelasyon tespit etmiştir (stres seviyesi kontrol edildikten sonra kısmi $r = -.26$, $p = .075$).

⁴Bağışıklık sistemi içerisindeki hücrelerin birbirleriyle haberleşmelerini sağlayan protein ürünleri.

Yayımlanan son çalışmada Woods ve meslektaşları (Woods vd., 1999) dindarlık ile bağışıklık sistemi arasındaki ilişkiyi belirlemek için AIDS hastası olan 106 eş cinsel erkek üzerine bir araştırma yapmıştır. Çalışmada dua, dinî ibadetlere katılım, manevi tartışmalar ve dinî/manevi içerikli literatür okuma gibi dinî faaliyetler önemli ölçüde daha yüksek CD4+⁵ sayıları ve CD4+ yüzdeleri ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre dinî başa çıkmanın (Tanrı'ya güvenme, Tanrı'dan yardım isteme, daha fazla dua etme vb.) daha az depresif semptomla ($p < .01$) ve daha az kaygı ($p = .08$) ile ilişkili olduğu, ancak belirli bağışıklık belirteçleri ile ilişkili olmadığı tespit edilmiştir. Stanford Üniversitesinden Schaal ve meslektaşları tarafından yapılan beşinci çalışmada ise metastatik meme kanseri⁶ olan 112 kadında dinî bağlılık ile bağışıklık sistemi arasındaki ilişkiler incelenmiş ve birçok noktada pozitif korelasyon tespit edilmiştir (Schaal vd., 1998).

Öte yandan en az 11 çalışmada dinî bağlılık ile nöroendokrin fonksiyon arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu çalışmalardan 9'u meditasyon yapmanın endokrin sistem üzerindeki etkilerini değerlendirmiş ve bu tür uygulamaların kortizol ve diğer stres hormonlarını en azından geçici bir süre azalttığını keşfetmiştir. Kalan iki çalışmadan ilki olası kanser için meme biyopsisi bekleyen 30 kadından, içinde buldukları durumdan dua ve inançla başa çıkmaya çalışanların diğer kadınlardan daha düşük kortizol seviyelerine sahip olma eğiliminde olduklarını bildirmiştir (Katz vd., 1970). Schaal'ın metastatik meme kanseri olan kadınlarla yapmış olduğu ikinci çalışma (1998), dinî tabirlerin kullanımı noktasında daha yüksek puan alan kadınlar arasında son evre kortizol seviyelerinin anlamlı derecede düşük olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla bağışıklık ve nöroendokrin sistemler üzerine yapılan bu çalışmalardan elde edilen sonuçların, dinî pratiklerin başa çıkmayı kolaylaştırdığı, böylece stresle ilişkili hormon seviyelerini düşürdüğü ve bağışıklığı geliştirdiği hipotezi ile tutarlı olduğu söylenebilir.

Buna ek olarak meme kanserli kadınlarda, kalp yetmezliği olanlarda, hipertansiyonlu yaşlılarda ve HIV pozitif veya AIDS'li olup da uzun süre hayatta kalanlarda dinî müdahale, yaşam tarzları ve bağışıklık sistemi arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması için halihazırda Johns Hopkins, Harvard ve Miami Üniversitesi bünyesinde bir dizi klinik araştırma ve epidemiyolojik çalışma yürütülmektedir.

6. Bulaşıcı Hastalıklar

Dinî aktivitelerin enfeksiyona yatkınlığı azaltıp azaltmadığını inceleyen çok az sayıda araştırma vardır ve yapılan çalışmalar bu konuyu dolaylı olarak ele almaktadır. Kuemmerer ve Comstock (1967) Washington'daki 7787 ortaokul ve lise

⁵ Bağışıklık hücrelerinin yüzeyinde bulunan bir protein.

⁶ Vücudun başka bir bölgesine sıçramış kötü huylu ve ileri evre meme kanseri.

öğrencisinden oluşan bir örneklem üzerinde çalışarak öğrencilerin özelliklerini pozitif ve negatif tüberküloz cilt testleri ile karşılaştırmıştır. Buna göre araştırmacılar, ebeveynleri ayda bir kereden daha az kiliseye giden çocuklarda büyük tepkilerin sıklığının, ebeveynleri kiliseye daha sık gidenlere göre daha fazla olduğunu tespit etmiştir. Comstock ve meslektaşları (1970) daha sonra, yaklaşık beş yıllık insidans oranlarını⁷ elde etmek için 1960 ve 1964 arasındaki aktif tüberküloz vakalarını eşleştirmiştir. Buna göre haftada en az bir kez kiliseye gidenlerin en düşük beş yıllık oranlara (57/100.000), ayda bir kez gidenlerin orta oranlara (84/100.000) ve yılda yalnızca iki veya daha az gidenlerin ise en yüksek oranlara sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır (138/100.000).

Öte yandan yalnızca bir çalışma, dinin cinsel yolla bulaşan bir hastalığa yakalanma olasılığı üzerindeki etkilerini incelemiştir. Bu çalışma Naguib ve meslektaşları (1966a) tarafından 4290 kadını içeren geniş ölçekli bir tarama programı olarak yürütülmüştür. Buna göre herhangi bir dine aidiyeti olmadığını iddia eden ve bu soruyu cevaplamayı reddeden kadınlar arasında trikomonas⁸ hastalığının görülme sıklığı %20 idi (bu oran bir bütün olarak grup için %14,5'ten önemli ölçüde daha yüksek). Dahası "Hristiyan" başlığı altında tanımlanan 3962 kadın arasında dinî ibadetlere katılma sıklığının daha düşük trikomonas oranlarıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir: ibadetlere haftada bir veya daha fazla katılanlar arasında %12,4 oranında trikomonas görülürken ayda bir veya daha az katılanlar için bu oran %18,2 olarak gerçekleşmiştir. Bu analizler eğitim veya gelir durumunu dikkate almamıştır, ancak bunu yapmak muhtemelen gözlenen farklılıkları artıracaktır; zira din yoksullar ve daha az eğitilmiş olanlar (aynı zamanda cinsel yolla bulaşan hastalıklar için daha büyük risk altındadırlar) arasında daha yaygın olma eğilimindedir.

7. Kanser

Yapmış olduğumuz tarama neticesinde din ve kanser riski arasındaki ilişkiyi inceleyen en az 13 nicel çalışma tespit edilmiştir. Bunlardan 10'u kanser riskini dinî gruplar açısından karşılaştırmıştır. Sadece 3 çalışma, dinî bağlılığın derecesinin kanser riski üzerindeki etkisini incelemiştir. Bunlardan ikisi, daha dindar olanlarda (Naguib vd., 1966b; Kessler vd., 1974) daha düşük rahim ağzı kanseri oranları bildirirken sonuncusu genel kanser riskinde hiçbir fark bulamamıştır (Reynolds ve Kaplan, 1990).

Öte yandan 36 çalışma kanserden kaynaklanan ölümlerle din arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Benzer şekilde çoğu (n = 28) elde edilen oranları dinî gruplara göre karşılaştırmıştır. Elde edilen bulgular, kanser riskinde olduğu gibi, Mormonların ve Yedinci Gün Adventistlerinin genel nüfus içindeki insanlardan daha uzun yaşadıklarını

⁷İnsidans oranı, hastalık veya kaza gibi bazı olayların belirli bir süre boyunca meydana gelme sıklığının bir ölçüsüdür.

⁸Cinsel yolla bulaşan çok yaygın bir hastalık.

ortaya koymuştur. Geriye kalan 8 çalışmadan 7'si, dindarlık derecesi ile kanserden ölüm oranı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bunlardan 5'inde daha fazla dindarlığın kanserden ölme olasılığını düşürdüğü (Dwyer vd., 1990; Enstrom, 1989; Gardner ve Lyon, 1982a; 1982b; Ringdal, 1996), iki çalışmada ise hiçbir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir (LoPrinzi vd., 1994; Yates vd., 1981). Son çalışma ise lösemili çocuklar arasından seçilen küçük bir örnekleme yürütülen, şefaata amaçlı dua üzerine yapılan tesadüfi, çift taraflı kör bir klinik çalışmadır. Şefaata amaçlı dua alanlarla (ölen 8 çocuktan ikisi, %25) kontrol grubundakiler (10 çocuktan 7'si öldü veya %70) arasında ölüm oranı açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır ($p > .05$) (Collipp, 1969).

8. Ölüm Oranı

Din ve ölüm oranı arasındaki ilişkiyi inceleyen en az 101 nicel çalışma tespit edilmiştir (yukarıda değinilen 36 kanser araştırması dâhil). Bunlar arasında 47 çalışma yalnızca dinî bağlılığı ölçen, 52'si dindarlık düzeyini değerlendiren ve kalan ikisi ise klinik çalışmalardır. Dindarlığı ölçen çalışmaların en yaygın ölçütü dinî ibadetlere katılım (52 araştırmanın 21'i) iken 13 çalışma din adamlarının ölüm oranlarını incelemiştir. İki klinik çalışmadan ilki yaşlı bakımevi hastalarında transandantal meditasyon üzerine yapılan bir çalışmadır (meditasyon grubundakilerin daha uzun süre yaşadıkları tespit edilmiştir). Diğerleri ise lösemili çocuklarda şefaata amaçlı dua üzerine yapılmış olup yukarıda belirtildiği gibi hiçbir ilişki bulunamamıştır. Önceki benzer çalışmaların bulgularıyla tutarlılık gösteren dinî gruplar temelinde yapılan bir araştırmada Amişler, Yedinci Gün Adventistleri, Mormonlar ve daha az ölçüde Yahudiler arasında genel nüfusa kıyasla daha düşük ölüm oranları tespit edilmiştir.

Dindarlık düzeyini değerlendiren 52 çalışmanın 39'u daha dindar olanların daha uzun süre hayatta kaldıkları sonucuna ulaşırken 10'unda hiçbir ilişki bulunamamış, 2'sinde karmaşık bulgular elde edilmiş ve yalnızca 1'inde dindar olanların daha az yaşadıkları tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle yapılan çalışmaların dörtte üçü daha fazla dindarlığın daha uzun süre hayatta kalmayı öngördüğünü tespit etmiştir. Din adamları özelinde yapılan 13 araştırmanın 12'si din adamlarının karşılaştırma gruplarına kıyasla daha uzun süre hayatta kaldıklarını göstermiştir. Elde edilen bulgular arasında en tutarlı olanı (daha düşük ruhban ölüm oranlarının yanı sıra), dinî ibadetlere katılım sıklığının daha uzun süre hayatta kalmayı öngörmesiydi. Bu çalışmalar içinde çok daha yakın zamanlarda yapılan ve daha iyi tasarlanmış altı çalışmanın altısı da bu yönde bir etki tespit etmiştir ki bunun derecesi kabaca sigara içmemeye eşittir (insan ömrünü yaklaşık yedi yıl uzatıyor) (Strawbridge vd., 1997; Oman ve Reed, 1998; Hummer vd., 1999; Koenig vd., 1999; Musick vd., 1999; Glass vd., 1999).

Sonuç olarak yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu, dikkate değer istisnalar dışında (Koenig, 2000), bir önceki makalemizde sunulan teorik modeli destekleme eğilimindedir. Başka bir deyişle ana dinî geleneklerden kaynaklanan dinî inanç ve pratikler, iyi yapılandırılmış bir dizi psikolojik, sosyal ve davranışsal mekanizma yoluyla fiziksel sağlığı etkileyebilir.

9. Tıbbî Uygulamalar İçin Bazı Tavsiyeler

9.1. Hastaların Manevi İhtiyaçları

ABD'nin bazı bölgelerindeki hastaların %40'ından fazlasının hastalıklarla başa çıkmada öncelikle dinî inançları kullanması ve %50'sinin bunu ikincil bir şekilde kullanması hastalık esnasında manevi ihtiyaçların önemini ve yaygınlığını vurgulaması açısından dikkat çekicidir (Koenig, 1998). Üstelik bu tür ihtiyaçlar Kuzey Carolina dışındaki hastalar için de söz konusudur. Örneğin Kaldjian ve meslektaşları (1998) Yale-New Haven Hastanesindeki 90 AIDS'li hastayı araştırmıştır. Buna göre katılımcıların %98'i "Tanrı" olarak adlandırılan ilahi bir varlığa inandığını, %84'ü tanrı ile kişisel bir bağı olduğunu ve %82'si de ölüm hakkında düşünürken tanrıya olan inançlarının kendilerine yardımcı olduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak hastaların %44'ü HIV enfeksiyonu nedeniyle kendini suçlu hissettiğini ve %26'sı ise hastalıklarının bir tür ceza olduğunu belirtmiştir (%17'si Tanrı tarafından verilen bir ceza). Ancak hastaların yalnızca %30'u bir hastane papazıyla konuştuğunu ifade etmiştir.

Manevi ihtiyaçlar, ruhban sınıfının öteden beri sınırlı erişime sahip olduğu bir grup olan psikiyatri hastaları için de söz konusudur. Chicago'daki Rush-Presbiteryen Tıp Merkezinden Fitchett ve meslektaşları (1997) yatarak tedavi gören psikiyatri hastalarının %88'inin halihazırda üç veya daha fazla dinî ihtiyacı olduğunu belirlemiştir. Buna rağmen, bu hastaların dörtte üçünden fazlası hastanede kaldıkları süre boyunca bir rahip ile konuşmamıştır. Bu rakam, psikiyatri dışındaki servislerde yatan ve din adamlarıyla konuşmayan hastaların yalnızca %19'u ile keskin bir tezat oluşturmaktadır.

9.2. Hastaların İstekleri

Dinin zihinsel ve fiziksel sağlık üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini tartışırken hastaların dinî konulara değinen sağlık çalışanları hakkında ne düşündüklerini de değerlendirmek gerekir. Sağlık çalışanları hastaların isteklerini her zaman yerine getirmeseler de en azından sağlıkları ile ilgili konularda bunu dikkate almalıdır. Zira din, birçok hastanın sağlık sorunları ile başa çıkmasında bir araç ise ve hastalar sağlık çalışanlarından manevi ihtiyaçları ele almalarını istiyorsa, bunu yapmak için önemli bir nedenimiz var demektir. Şayet hastalar, hekimlerin veya diğer sağlık çalışanlarının manevi veya dinî ihtiyaçları ele almasını istemiyorlarsa, o zaman

belki de bu tür ihtiyaçların tümü din adamlarına yönlendirilmelidir. Araştırmalar, hekimlerin ve hastaların bu konuda oldukça farklı görüşlere sahip olduğunu göstermektedir.

Koenig ve meslektaşları (1989) Illinois'te görev yapan 160 hekimden rastgele seçilen bir örneklem grubuna şiddetli stres sırasında veya ölüme yakın yaşlı hastaların, hekimlerinin kendileriyle dua etmesini isteyip istemediklerini sormuş ve hekimlerin %63'ü hastaların bunu istemediğini belirtmiştir. Aynı coğrafi bölgede huzur evinde kalan 72 yaşlı hastanın yer aldığı diğer bir çalışmada (Koenig vd., 1988), araştırmacılar katılımcıların aşırı fiziksel veya duygusal sıkıntı zamanlarında hekimlerinin kendileriyle dua etmelerini isteyip istemediklerini sormuştur. Buna göre hastaların yarısından fazlası (%51) “evet, çok fazla” ve %27'si “bir şekilde evet” cevabını vermiştir. %20'den azı hekimlerin kendileriyle dua etmeleri konusunda karışık duygular beslediğini ifade ederken sadece %5'i bu duruma kesinlikle karşı çıktığını belirtmiştir.

King ve Bushwick (1994), Doğu Kuzey Carolina'daki Pitt Memorial Hastanesindeki 120 hastanın ve Pensilvanya'daki York Hastanesine yatırılan 83 hastanın dinî inançlarını ve tercihlerini incelemiştir. Buna göre hastaların %98'i Tanrı'ya inandığını, %58'i inancının “çok güçlü” olduğunu ve %73'ü her gün en az bir kez dua ettiğini belirtmiştir. Hekimlerinin kendileriyle dua etmelerini isteyip istemedikleri sorulduğunda, %48'i bunu istediğini ifade etmiştir (Kuzey Carolina örneğinde %54, Pensilvanya'da %40). Dahası hastaların %77'si hekimin hastalarının manevi ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması gerektiğini belirtirken %37'si hekimlerin dinî konular hakkında kendileriyle daha sık konuşmasını istemiştir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, hastaların %80'i hekimlerinin kendileriyle dinî inançlar hakkında hiç konuşmadıklarını veya çok nadiren konuştuklarını belirtmiştir.

Oyama ve Koenig (1998) Teksas ve Kuzey Carolina'da ayakta tedavi gören 380 hastayla mülakat yapmıştır. Buna göre hastaların %43'ü hekimlerinin dinî inançlarını bilmek istediğini, %73'ü hastaların dinî inançlarını hekimleriyle paylaşması gerektiğini düşündüğünü ve %67'si ise belirli durumlarda hekimlerinin kendileriyle dua etmesini istediklerini belirtmiştir. Dahası hastanın dindarlık düzeyi, hekimin dinî inançlarını bilmek isteyip istemediğinin veya kendi dinî inançlarını hekimle paylaşıp paylaşmayacağıının en temel faktörü olarak belirtilmiştir. Ayrıca Kaldjian ve meslektaşlarının mezkûr araştırmasında (1998) hastaların %56'sının manevi ihtiyaçları hekimlerle tartışmanın önemli olduğunu ve %46'sının hekimlerle dua etmenin faydalı olacağını düşündüğünü de belirtmemiz gerekmektedir.

Hekimler klinik uygulama esnasında manevi konuları ele almaya pek alışık olmasalar da çoğu en azından belirli durumlarda hastaların dinî ihtiyaçlarını dikkate almaya açıktır. Örneğin Illinois'te rastgele seçilen 160 hekimden oluşan bir

örnekleme katılımcıların %92'si hekimin belirli koşullar altında hastalarla dinî konuları ele almasının uygun olacağını belirtmiştir (bunların %88'i hastanın bu yönde bir talebinin olması durumunda, %82'si zımni talep halinde ve %66'sı hasta tarafından talep edilmese dahi uygun olacağını ifade etmiştir) (Koenig vd., 1989). Buna karşın katılımcıların üçte birinden daha azı (%31) hastaların dinî ihtiyaçlarının tamamen ruhban sınıfına bırakılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak psikiyatristler veya psikiyatri hastaları için elimizde karşılaştırılabilir veriler mevcut değildir.

9.3. Hekimin Rolü

Tıp veya psikiyatri uygulamalarında hekimlerin dinî/manevi konuları uygun ve duyarlı bir şekilde nasıl ele alabileceklerini inceleyen çok az araştırma vardır. Bu nedenle aşağıdaki öneriler, büyük ölçüde, klinikte çalışan ihtiyatlı bir hekimin nasıl ilerleyebileceği konusunda yazar ve meslektaşları arasındaki informel tartışmalara dayanmaktadır. Bu tavsiyeler, günümüz sağlık hizmetlerinin yürütüldüğü ortamlarda hekimlerin dinî veya manevi konularla ilgilenmek için fazla zamanları olma ihtimalinin düşük olduğunu göz önünde bulundurmaktadır. Dahası, bu tavsiyeler çoğu hekimin dinî veya manevi sorunları derinlemesine ele almak için gerekli becerilere sahip olma ihtimalinin düşük olduğunu da kabul etmektedir. O halde çoğu hekimin rolü öncelikle kaynakların değerlendirilmesi ve düzenlenmesidir. Hekimlerin ne kadar ileri gidebileceği veya gitmesi gerektiği konusunda sınırlar olsa da bu alanda eğitim almış hekimler değerlendirme ve düzenlemenin ötesine geçmeye karar verebilirler. Ancak hekim hangi eylemi yaparsa yapsın her zaman hasta merkezli olmalıdır. Son olarak, psikiyatri hastalarına yönelik sınırı aşma endişeleri göz önüne alındığında, psikiyatristlerin bu konuları ele alırken birinci basamak hekimlerinden daha bilinçli davranmaları gerekebilir (Meador ve Koenig, 2000).

9.4. Hastanın Dinî Geçmişini Tespit Etme

Hekimlerin, ciddi hastalığı olan tüm hastaların dinî geçmişini göz önünde bulundurmaları gerekir ki bu, sosyal tarihin bir parçası olarak yapılabilir. Üstelik bu tür bir geçmiş özellikle hasta dindar olmadığını belirtmişse oldukça kısa olabilir, zira birçok hastanın, hekimlerin dinî konuları ele almasını istemediğini unutmayalım. Ancak çoğu dindar hasta için böyle bir geçmiş dikkate almak takdire şayan bir davranış olarak görülecektir. Amerikan Hekimler Koleji ve Genel İç Hastalıkları Derneğinin (Lo vd., 1999) yakın zamanda düzenlemiş olduğu panelin sonuç bildirgesinde hekimlerin ağır hastalara sorabileceği dört soru önerilmiştir:

- Bu hastalıkta inanç (din, maneviyat) sizin için önemli mi?
- Hayatınızın diğer dönemlerinde inanç sizin için önemli miydi?
- Dinî konular hakkında konuşabileceğiniz birileri var mı?

- Birisiyle dinî konuları tartışmak ister misiniz?

Buna ek olarak hekim dinî kaygıların hasta için bir stres veya mücadele kaynağı olup olmadığını da sormalıdır.

9.5. Kaynakların Düzenlenmesi

Hekim hastanın dinî geçmişini ve manevi ihtiyaçlarını belirledikten sonra hastanın yönlendirmeleri dahilinde bu ihtiyaçları karşılayacak şekilde kaynakları düzenleyebilir. Bu durum hastanın izniyle hemşirenin papazı veya başka bir dinî lideri veyahut da herhangi bir din kardeşini (*church friend*) aramasını talep etmeyi içerebilir. Buna ek olarak kaynakların düzenlenmesi konusu dinî kitapların mevcut olmasını, dinî TV programlarına erişimin olmasını veya dinî ibadetlere katılma fırsatı olmasını da ihtiva edebilir. Hekimin yoğun hastane ortamında hastanın ailesi, arkadaşları veya din adamlarıyla dua etmek için kesintisiz bir zaman dilimine sahip olmasını sağlaması gerekebilir. Tüm bu faaliyetler elbette başkalarına devredilebilir, ancak bir düzenleyici olarak hekimin bunların hayata geçirilmesini sağlaması gerekmektedir.

9.6. Hastanın Dinî İnançlarının Desteklenmesi

Hekimin uygulamayı seçebileceği müdahaleler göz önünde bulundurulduğunda, en az müdahaleci olanı hastanın rahatlatıcı bulduğu dinî veya manevi inançları yalın bir biçimde belirlemek ve desteklemektir. Bu noktada hekimin, yeni inançlar sunmak yerine hastanın halihazırda yararlı bulduğu şeyleri desteklediğini vurgulaması önemlidir. Hekim, hastanın dinî inançlarını ve başa çıkma davranışlarını destekleyerek bu tür davranışları pekiştirecek ve belki de kaygı ve sıkıntıyı gidermedeki etkisini artıracaktır. Elbette ki daima sağduyulu olmak gerekmektedir. Hastanın dinî inançları tuhafsa veya tıbbî tedaviyle açıkça çelişiyorsa, o zaman hekim bu tür inançları ne desteklemeli ne de hastayı bu inançlarından vazgeçirmeye çalışmalıdır, ancak bir din görevlisinden yardım almalıdır (tercihen hastanın sürekli irtibat halinde olduğu din görevlisinden). Psikiyatristler ise inançların anlamını ve bu tür inançların ruh sağlığını korumak amacıyla nasıl kullanıldığını keşfetmelidir. Ancak bu keşif, destekleyici bir tutumla yapılabilir.

9.7. Dinî Pratiklere Katılım

Hekim hasta ile aynı dinî arka plana sahipse ve hasta isterse, hasta ile dua etmek gibi dinî bir etkinliğe katılabilir, ancak psikiyatristlerin bu konuda birinci basamak hekimlerinden daha dikkatli olmaları gerekmektedir. Hastayla dua etmek, bir hekimin katılmasının isteneceği en olası dinî faaliyettir. Bu faaliyetin hasta merkezli kalmasını sağlamak için, hastayı dua etmeye ve hekimi sessizce buna katılmaya teşvik etmek (belki duanın sonunda sadece “Amen” demek) en güvenli

yoldur. Hekim, hastayı rahatlatacağına inanıyorsa ve özellikle hasta talep ettiğinde, hasta için tedavi esnasında sessizce dua edebilir ve hastaya bunu yapacağını bildirebilir. Örneğin, bir cerrahın ameliyat esnasında başarı için dua edeceğini bilmek, dindar bir hastanın ameliyat öncesi endişesini hafifletmeye yardımcı olabilir.

Öte yandan bazı durumlarda hekim, bunun rahatlama sağlayacağını farkındaysa hasta ile sesli bir şekilde dua etmeye başlamak isteyebilir. Bununla birlikte, duanın hekim tarafından başlatılması oldukça tartışmalıdır; zira bu, dinî bir faaliyetin hekim merkezli olma riskini beraberinde getirir. Örneğin, bir hekimle dua etmek istemeyen bir hasta için (hastaların önemli bir kısmı) hekimin dua etmesi durumunda hekimi durdurmak oldukça zor olabilir. Hastalar, özellikle hastaların hizmet sağlayıcı seçiminin olmayabileceği bir sağlık sisteminde, hekimlerini memnun etmek isterler. Zira hekimler, hastanın çaresizce ihtiyaç duyduğu veya istediği tedavilere ve prosedürlere erişimi kontrol edebilme imkânına sahiptir. Dolayısıyla hasta, kendisini rencide etmekten korktuğu için hekim tarafından önerilen dinî faaliyetleri reddetme noktasında özgür olmayabilir. Hekimin, hastanın dinî arka planının farkında olması (hastanın bunu isteyip istemediğine dair bir fikir verme açısından) ve tamamen rızaya dayanan apaçık bir izin alana kadar buna devam etmemesi önemlidir. Söz konusu iznin zorla alınmaması için, hastanın olumsuz neticelerden korkmadan aktiviteyi tamamen reddetme özgürlüğünün olması gerekir. Dolayısıyla hastanın dinî arka planını yeterince iyi bilmek ve olası rızalarından emin olmak son derece önemlidir.

9.8. Reçete Yazma

Dinî inanç ve pratiklerin gerek fiziksel sağlığı gerek ruh sağlığını koruduğu veya iyileştirdiği kanıtlanırsa o zaman belki de hekimlerin tıpkı sigarayı bırakma, düzenli egzersiz veya dengeli beslenmeyi salık verdikleri gibi bu tür faaliyetleri de dindar olmayan hastalara reçete etmeyi düşünmeleri gerekecektir. Ancak çoğu durumda, dinî faaliyetlerin reçete olarak yazılması muhtemelen hekimin rolünün ötesine geçmektedir. Dahası dinî faaliyetler yalnızca sağlığa fayda sağlamak için tercih edilirse muhtemelen o etkiye sahip olmayacaktır. Araştırmaların çoğu, dindar kişilerin bu tür faaliyetlerde bulunmayanlara göre daha iyi zihinsel ve fiziksel sağlığa sahip olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, bu tür çalışmalarda konular genellikle dinî saiklerle yapılan faaliyetleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla araştırmalar yalnızca sağlıklı kalmak için yapılan dinî aktivitelerin sağlığı koruyacağını veya hastalığı iyileştireceğini göstermemektedir.

Öte yandan hekimin halihazırda dindar olan bir hasta için dinî faaliyetleri teşvik edebileceği bazı nadir durumlar da olabilir. Örneğin hayatının bir döneminde tutkulu bir şekilde kiliseye giden ancak şimdi sosyal olarak giderek daha fazla izole hale gelen yaşlı bir bireyi ele alalım. Bu kişi belki de kiliseye gitmede yaşanan zorluklar (fiziksel

engellilik ve ulaşım eksikliği vb.) ya da başka engellerden (bir kilise mensubu veya papazla yaşadığı sorunlardan) ötürü dinî aktivitelere daha az katılmaya başlamış olabilir. Hekim, hastanın dinî aktivitelere katılımını artırmak için bir öneriye açık olacağını bilirse, nazik ve hassas bir şekilde hastanın aktivitelere daha sık katılmayı düşünmesini önerebilir, ancak herhangi bir dirençle karşılaştığında ısrar etmemesi gerekmektedir. Şayet hasta böyle bir öneriye açıksa hekim, hastanın dinî aktivitelere katılımının önündeki engellerin üstesinden gelmek için stratejiler geliştirmesine yardımcı olabilir. Bununla birlikte genel olarak dinî aktiviteleri içeren bu tür reçeteler önermek riskli olup takip edilebilecek en iyi yol dindar olmayan hastalarda veya dinî geçmişi hekim tarafından tam olarak bilinmeyen hastalarda bu tür tavsiyelerden kaçınmaktır.

9.9. Yönlendirme

Hekimlerin çoğu dinî bir geçmişi dikkate almanın, kaynakları yönetmenin ve belki de hastaların dinî inanç ve pratiklerini desteklemenin ötesine geçmek için yeterince eğitilmemiştir. Manevi ihtiyaçlar söz konusu olduğunda hastaları bu tür ihtiyaçları karşılamak için yetkin bir şekilde eğitilmiş bir din görevlisine yönlendirmek muhtemelen en iyisidir. Ancak sağlık çalışanları, günümüzde din görevlilerinin aldığı kapsamlı eğitimden çoğu zaman habersizdir. Zira Profesyonel Din Görevlileri Derneği'ne kayıtlı sertifikalı bir papaz olmak için bir bireyin üniversiteden mezun olması, üç yıllık ilahiyat fakültesini (ilahiyat yüksek lisansı), bir ila dört yıllık klinik papazlık eğitimini tamamlaması (hekimlikteki stajla eş değer) ve hem yazılı hem de sözlü sınavları başarıyla geçmesi gerekmektedir. Dolayısıyla din görevlileri bu alandaki gerçek profesyonellerdir.

Son olarak birçok hasta, hekimlerin çok daha elzem olan tıbbî sorunlarla uğraşmak yerine ruhsal meselelerle ilgilenerken vakit harcamasını istemez. Şayet hekimler manevi sorunlarla uğraşacaksa, tıbbî sorunların ve endişelerin de yetkin ve kapsamlı bir şekilde giderildiğinden emin olmalıdırlar. O halde manevi sorunları ele almak tıbbî problemlerin çözümüne “ek olarak” yapılan bir şeydir ve fazladan bir zaman taahhüdü gerektirebilir.

SONUÇ

Dinin belirli koşullarda (özellikle dinî inançlar olumsuz sağlık davranışlarını meşrulaştırmak için kullanıldığında veya dinî pratikler tıbbî tedaviye yönelik teamüllerin yerini aldığı) sağlık üzerinde olumsuz etkileri olabileceğine dair genel bir kabul vardır. Konuyla ilgili daha fazla araştırma ve daha iyi planlanmış çalışmalara ihtiyaç duyulmasına rağmen bugüne kadar yapılan araştırmaların büyük çoğunluğu dinî inanç ve pratiklerin zihinsel ve fiziksel sağlıkla olumlu yönde ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu ilişki, sağlık durumu ile diğer psikososyal değişkenler (sosyal

destek, medeni durum ve bazı sağlık davranışları) arasındaki ilişkiler kadar tutarlı ve sağlamdır. Dinin sağlık üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabileceği ve olması gerektiği makul psikolojik, sosyal ve davranışsal mekanizmalar mevcuttur. Hem mevcut bulguları tekrarlamak hem de dinin sağlığı, sağlığın da dini etkilediği mekanizmaları daha açık bir şekilde ortaya koymak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Özellikle, bu bulguların klinik uygulamalarda en iyi şekilde nasıl kullanılacağını belirlemeye yardımcı olacak araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda bazı klinik uygulamalar önerilmişse de bunlar daha fazla kanıt toplanıncaya kadar ortaya konulmuş geçici ve kesin olmayan bilgilerdir. Ancak kesin olan bir şey var: Hastalarımızın çoğu dindardır, tıbbî ve psikiyatrik hastalıkların stresiyle baş etmek için dinî inançları kullanırlar ve fiziksel ya da zihinsel olarak hastalandıklarında çoğu zaman tatmin edilmemiş dinî veya manevi ihtiyaçları vardır. Bu noktada klinik tedavi uzmanlarının kolayca bulunabilen, ucuz ve aynı zamanda güçlü bir rahatlama ve şifa kaynağı olabilecek şeyleri görmezden gelmesi gerçekten üzücü olur.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Burell G. (1996). *Group psychotherapy in Project New Life: Treatment of coronary-prone behaviors for patients who have had coronary artery bypass graft surgery*. In Allan R, Scheidt S (Ed.), *Heart and mind: The practice of cardiac psychology*. Washington, D.C.: American Psychological Association, pp. 291-310.
- Byrd RC. (1988). Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population. *Southern Medical Journal*, 81, 826-829.
- Colantonio A, Kasl SV, & Ostfeld AM (1992). Depressive symptoms and other psychosocial factors as predictors of stroke in elderly. *American Journal of Epidemiology*, 136, 884-894.
- Collipp PJ. (1969). The efficacy of prayer: a triple-blind study. *Medical Times*, 97, 201-204.
- Comstock GW, Abbey H, & Lundin FE. (1970). *The nonofficial census as a basic tool for epidemiologic observations in Washington County, Maryland*. In Kessler II, Levin ML (Ed.), *The community as an epidemiologic laboratory: A casebook of community studies*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 73-97.
- Dwyer JW, Clarke LL, & Miller MK. (1990). The effect of religious concentration and affiliation on county cancer mortality rates. *Journal of Health & Social Behavior*, 31, 185-202.
- Enstrom JE. (1989). Health practices and cancer mortality among active California Mormons. *Journal of the National Cancer Institute*, 31, 1807-1814.
- Fitchett G, Burton LA, & Sivan AB. (1997). The religious needs and resources of psychiatric patients. *Journal of Nervous & Mental Disease*, 185, 320-326.
- Florell JL. (1973). Crisis-intervention in orthopedic surgery: Empirical evidence of the effectiveness of a chaplain working with surgery patients. *Bulletin of the American Protestant Hospital Association*, 37 (2), 29-36.
- Friedlander Y, Kark JD, & Stein Y. (1986). Religious orthodoxy and myocardial infarction in Jerusalem—A case-control study. *International Journal of Cardiology*, 10, 33-41.

- Gardner JW, & Lyon JL. (1982a). Cancer in Utah Mormon men by lay priesthood level. *American Journal of Epidemiology*, 116, 243-257.
- Gardner JW, & Lyon JL. (1982b). Cancer in Utah Mormon women by church activity level. *American Journal of Epidemiology*, 116, 258-265.
- Glass TA, Mendes de Leon C, Marottoli MA, & Berkman LF. (1999). Population based study of social and productive activities as predictors of survival among elderly Americans. *British Medical Journal*, 319, 478-485.
- Goldbourt U, Yaari S, & Medalie JH. (1993). Factors predictive of long-term coronary heart disease mortality among 10,059 male Israeli civil servants and municipal employees. *Cardiology*, 82, 100-121.
- Hummer R, Rogers R, Nam C, & Ellison CG. (1999). Religious involvement and U.S. adult mortality. *Demography*, 36, 273-285.
- Idler EL. (1987). Religious involvement and the health of the elderly: Some hypotheses and an initial test. *Social Forces*, 66, 226-238.
- Idler EL. (1995). Religion, health, and nonphysical senses of self. *Social Forces*, 74, 683-704.
- Idler EL, & Kasl SV. (1992). Religion, disability, depression, and the timing of death. *American Journal of Sociology*, 97, 1052-1079.
- Idler EL, & Kasl SV. (1997a). Religion among disabled and nondisabled elderly persons: Cross-sectional patterns in health practices, social activities, and well-being. *Journal of Gerontology*, 52B, 300-305.
- Idler EL, & Kasl SV. (1997b). Religion among disabled and nondisabled elderly persons, II: Attendance at religious services as a predictor of the course of disability. *Journal of Gerontology*, 52B, 306-316.
- Kabat-Zinn J, Lipworth L, & Burney R. (1985). The clinical use of mindfulness meditation for the self-regulation of chronic pain. *Journal of Behavioral Medicine*, 8, 163-190.
- Kaldjian LC, Jekel JF, & Friedland G. (1998). End-of-life decisions in HIV-positive patients: The role of spiritual beliefs. *AIDS*, 12 (1), 103-107.
- Katz J, Weiner H, & Gallagher T. (1970). Stress, distress, and ego defenses. *Archives of General Psychiatry*, 23, 31-142.
- Kessler II, Kulcar Z, Zimolo A, Grgurevic M, Strnad M, & Goodwin B. (1974). Cervical cancer in Yugoslavia. II. Epidemiologic factors of possible etiologic significance. *Journal of the National Cancer Institute*, 53, 51-60.
- King DE, & Bushwick B. (1994). Beliefs and attitudes of hospital inpatients about faith healing and prayer. *Journal of Family Practice*, 39, 349-352.
- Koenig HG. (1998). Religious beliefs and practices of hospitalized medically ill older adults. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 13, 213-224.
- Koenig HG. (2000). Religion and medicine I: Historical background and reasons for separation. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 30, 385-398.
- Koenig HG, Smiley M, & Gonzales J. (1988). *Religion, health, and aging*. Westport, CT: Greenwood Press, 136-139.
- Koenig HG, Bearon L, & Dayringer R. (1989). Physician perspectives on the role of religion in the physician-older patient relationship. *Journal of Family Practice*, 28, 441-448.

- Koenig HG, Cohen HJ, George LK, Hays JC, Larson DB, & Blazer DG. (1997). Attendance at religious services, interleukin-6, and other biological indicators of immune function in older adults. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 27, 233-250.
- Koenig HG, Hays JC, Larson DB, George LK, Cohen HJ, McCullough M, Meador K, & Blazer DG. (1999). Does religious attendance prolong survival?: A six-year follow-up study of 3968 older adults. *Journal of Gerontology*, 54A, M370-M377.
- Koenig HG, McCullough M, & Larson DB. (2001). *Handbook of religion and health: A century of research reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Kuemmerer JM, & Comstock GW. (1967). Sociologic concomitants of tuberculin sensitivity. *American Review of Respiratory Diseases*, 96, 885-892.
- Leserman J, Stuart EM, Mamish ME, & Benson H. (1989). The efficacy of the relaxation response in preparing for cardiac surgery. *Behavioral Medicine*, Fall, 111-117.
- Lo B, Quill T, & Tulsy J. (1999). Discussing palliative care with patients. *Annals of Internal Medicine*, 130, 744-749.
- LoPrinzi CL, Laurie JA, Wieand HS, Krook JE, Novotny PJ, & Kugler JW, (1994). Prospective evaluation of prognostic variables from patient-completed questionnaires. *Journal of Clinical Oncology*, 12, 601-607.
- Lutgendorf S. (1997). IL-6 level, stress, and spiritual support in older adults. Psychology Department, University of Iowa and Iowa City. Personal communication.
- McClelland DC. (1988). The effect of motivational arousal through films on salivary immunoglobulin A. *Psychology & Health*, 2, 31-52.
- Meador KG, & Koenig HG. (2000). Spirituality and religion in psychiatric practice: Parameters and implications. *Psychiatric Annals*, 30, 549-555.
- Medalie JH, Kahn HA, Neufled HN, Riss E, & Goldbourt U. (1973). Five-year myocardial infarction incidence-II. Association of single variables to age and birthplace. *Journal of Chronic Diseases*, 26, 329-349.
- Musick MA, House JS, & Williams DR. (1999). *Attendance at religious services and mortality in a national sample*. Presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association, Chicago.
- Naguib SM, Comstock GW, & Davis HJ. (1966a). Epidemiologic study of trichomoniasis in normal women. *Obstetrics & Gynecology*, 27, 607-616.
- Naguib SM, Lundin FE, & Davis HD. (1966b). Relation of various epidemiologic factors to cervical cancer as determinants of a screening program. *Obstetrics & Gynecology*, 28, 451-459.
- Oman D, & Reed D. (1998). Religion and mortality among the community-dwelling elderly. *American Journal of Public Health*, 88, 1469-1475.
- Oxman TE, Freeman DH, & Manheimer ED. (1995). Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly. *Psychosomatic Medicine*, 57, 5-15.
- Oyama O, & Koenig HG. (1998). Religious beliefs and practices in family medicine. *Archives of Family Medicine*, 7, 431-435.
- Reynolds P, & Kaplan G. (1990). Social connections and risk for cancer: Prospective evidence from the Alameda County Study. *Behavioral Medicine*, Fall, 101-110.

- Ringdal G. (1996). Religiosity, quality of life and survival in cancer patients. *Social Indicators Research*, 38, 193-211.
- Schaal MD, Sephton SE, Thoreson C, Koopman C, & Spiegel D. (1998). *Religious expression and immune competence in women with advanced cancer*. Paper presented at the Meeting of the American Psychological Association, San Francisco, California.
- Strawbridge WJ, Cohen RD, Shema SJ, & Kaplan GA. (1997). Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Public Health*, 87, 957-961.
- Thoresen CE. (1990). Long-term, 8-year followup of recurrent coronary prevention project: Invited Symposium. Uppsala, Sweden: 1st Conference of the International Society of Behavioral Medicine.
- Turner JA, & Clancy S. (1986). Strategies for coping with chronic low back pain: Relationship to pain and disability. *Pain*, 24, 355-364.
- Woods TE, Antoni MH, Ironson GH, & Kling DW. (1999). Religiosity is associated with affective and immune status in symptomatic HIV-infected gay men. *Journal of Psychosomatic Research*, 46, 165-176.
- Yates JW, Chalmer BJ, St. James P, Follansbee M, & McKegney FP. (1981). Religion in patients with advanced cancer. *Medical & Pediatric Oncology*, 9, 121-128.
- Zamarra JW, Schneider RH, Besseghini I, Robinson DK, & Salerno JW. (1996). Usefulness of the transcendental meditation program in the treatment of patients with coronary artery disease. *American Journal of Cardiology*, 77, 867-870.

Mâtürîdî

Hülya ALPER

ORCID: 0000-0002-0099-9024

Dr. Öğretim Üyesi, Muhammet AYDIN
Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gümüşhane/Türkiye,
maydin@gumushane.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 11.11.2020 Düzeltme/Revised: 02.12.2020 Kabul/Accepted: 08.12.2020

Kitap inceleme Makalesi / Book Review Article

Atıf / Cite as: Aydın. M. (2020). Mâtürîdî (Hülya Alper). Antakiyat, 3(2), 323-326

Öz

İmam Matürîdî İslam düşüncesinin kurucu isimlerinden birisidir. Son dönemlerde kendisine yönelik ilginin artarak devam etmesi ve hakkında bilimsel nitelikli yayınların çoğalması sevindirici bir gelişmedir. Bu yazıda akademisyen Hülya Alper'in "Matürîdî" isimli kitabının tanıtımı yapılmıştır. Matürîdî son dönemlerin popüler ismi olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu manada Matürîdî'yi sahih ve otantik yönleriyle tanımak ve bilmek önem arz etmektedir. Eserde gerek klasik temel kaynaklara gerekse yeni akademik çalışmalara yer vermesi, daha dikey okuma yapmak isteyenler açısından da oldukça faydalı olmuştur. Ayrıca eserde itikâdî/kelâmî konuların yalın, sade, açık ve anlaşılır bir dille ifade edilmesi de kayda değer husustur. Taşıdığı bu niteliklerden ötürü eserin çok geniş bir okur kesimine hitap ettiği kolaylıkla söylenebilir. Bu çalışma akademi, düşünce, kültür ve sosyal hayatımıza yeni perspektifler açmaya aday değerli bir eserdir.

Anahtar kelimeler: Mâtürîdî, Kelâm, Hikmet, Lütuf, Akıl.

İmam Matürîdî İslam düşüncesinin kurucu isimlerinden birisidir. Son dönemlerde kendisine yönelik ilginin artarak devam etmesi ve hakkında bilimsel nitelikli yayınların çoğalması sevindirici bir gelişmedir. Bu yazımızda akademisyen Hülya Alper'in "Matürîdî" isimli kitabın tanıtımını yapılmıştır. Zira Matürîdî sadece akademi dünyasının değil genel okur kitesinin de dikkatlerini çekmeyi başarmıştır. Eser dört bölüm halinde planlanmıştır. Giriş kısmında *Matürîdî'nin coğrafi, siyasi, ilmi ve kültürel çevresi* hakkında özet bilgiler verilmiştir. Ardından *hayatı ve eserleri* ele alınmış olup bir sonraki bölümde *ana konularıyla kelam sistemi* yer almıştır. Son bölümde ise Matürîdî'nin *İslam düşüncesindeki yeri* ele alınarak eser tamamlanmıştır.

Matürîdî'nin coğrafi, siyasi, ilmi ve kültürel çevresinin işlenmesi Matürîdî'yi daha doğru ve iyi anlamak adına yerindedir. Nitekim Matürîdî, pek çok ilim adamı gibi ne sadece içinde yetiştiği çevrenin ürünü olarak görülebilir ne de tamamen kendi ortamından bağımsız bir şekilde tanımlanabilir. Zira seçkin bir âlimin varlık buluşu,

indirgemeci bir yaklaşımla sadece yetiştirdiği ortamlarla açıklanamaz. Tabii içinde bulunduğu çevrenin onun üzerinde hiçbir tesiri olmadığı da söylenemez. Esasen birinden diğerine doğru seyreden tek yönlü bir süreçten ziyade karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek daha uygun olacaktır (s. 11).

Matürîdî'nin yorumlarında olguya değer verdiği anlaşılmaktadır. Kimi tespitlerinde gerçekçiliğe referanslarda bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi *Kitabü't-Tevhîd*'in başında kendi içinde yaşadığı kültürel ortamı da tasvir edercesine insanların farklı dinlere bağlandıklarını; herkesin kendi benimsediğinin doğru, aksinin ise bâtil olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Bu zeminden hareketle teolojik yorumlarda bulunur. “Matürîdî, sosyolojik bir realiteden kalkarak esasen taklidin¹ doğruluk ölçütü sayılamayacağını vurgulamakta; bir dine mensup olanların niceliğinin de o dinin doğruluğunun delili olamayacağına işaret etmektedir.” (s. 43).

Matürîdî'nin eserlerinin başından itibaren hikmete açık atıflar fark edilmektedir. Aynı şekilde bilgi felsefesini sistematik tarzda ilk kez ele alması onu ilmi Kelâm'da ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Yazarın bu konudaki düşüncesi şöyledir: “Aslında bir İslam düşünürü ve Kur'an yorumcusu olarak Matürîdî, hakikatin peşinde koşmakta dolayısıyla bilgiye ve bilmeye özel bir değer ve önem atfetmektedir. Dahası Matürîdî bilgi bahsine başlarken hakla bâtilin, iyiyle kötünün bilgisinin, bir kısım insanların² iddia ettiği gibi insanın kalbinde vuku bulmasıyla ya da ilham yoluyla söz konusu olamayacağını zikreder. Akabinde bilgiye ulaşma yolu olarak duyular, haber ve nazarı/akli düşünme üç temel bilgi kaynağı şeklinde sunar.” (s. 49).

Bilgi kaynağı olarak haber başlığında hadislerle amel edilmesi için içtihadı ihtiyaç bulunduğunu dile getirmektedir. Ne var ki, buradan hareketle haberi vahid de denilen pek çok hadislerle amel edilmesi hakkında Matürîdî'nin serbest bir tutum içinde olduğu çıkarımına gidilemez. Zira onun maksadı, hadislerle amel edilmesine karşı çıkmak değil, tevatür seviyesine ulaşmamış bir rivayetin kesin bilgi doğurmadığı için içtihat edilerek uygulanması gerektiğini hatırlatmaktır. Matürîdî'ye göre bütün yaratılmışlarda, olup biten her şeyde Allah Teâlâ'nın vahdaniyyet ve rubûbiyyet delilleri yerleştirilmiştir. İnsan akli Allah'ın birliğini ve rabliğini tanıyacak bir yapıda yaratılmıştır. Matürîdî bu konuda tevhidin akli temellendirmesini yapmaktadır. “Aslında tevhidden daha güzel ve iyi, ona iman etmekten daha değerli bir şey yoktur.

¹ Matürîdî burada insanların içinde buldukları geleneğe gönderme yapar ve her birinin geçmişte aynı yolu takip eden atalarının bulunduğu hususunda ittifak ettiklerine dikkat çekmektedir.

² Matürîdî eserinde çoğu zaman açık isimlere atıf yapsa da bazen muhatapları belirsiz bırakmaktadır. Bilgi edinme yollarından söz ederken bazıları şeklinde anonim bir kullanımda bulunur. “Bazıları meşruiyeti zihninde sübût bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir derken bazıları da şöyle demiştir: insan bilginin kaynağını kavramaktan âcizdir, o sadece kendisine ilham olunan şeyle amel etmelidir çünkü bu, evrenin yönetimine sahip bulunan Allah'tan gelmektedir.” Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2013, 45.

Çünkü o, akıllar tarafından iyi ve güzel görülmüştür.” (Alper, 2019: 67). Matürîdî'nin tevhit vurgusunun anlamını Alper'den takip edelim: “Matürîdî, pek çok Kelâmî konuyu hep tevhit ve rubûbiyyet prensibiyle uyuşup uyuşmaması bakımından incelemeye tabi tutmuş; böylece bütün yönleriyle tutarlı bir düşünce sistemi ortaya koymuştur. Onun tevhit ile birlikte rubûbiyyet vurgusu, ibadete layık tek varlığın Allah Teâlâ olduğuna dair beyanları ontoloji ile aksiyolojiyi, varlık ile ahlakı birbirine bağlı düşündüğüne işaret etmektedir ki aslında bu zorunlu bir husustur. Onun benimsediği tevhit ilkesi salt nazari bir mesele değil, rubûbiyyetle birlikte insanın edim ve eylemlerine yansımaları bulunan hatta onları belirleyen merkezi ve dinamik bir prensiptir.” (s.72).

Matürîdî'nin keliminde merkezi kavramlardan en önemlisi *hikmet* kavramıdır. Hatta yazara göre onun kelamına “hikmet kelamı” dahi denebilir. Matürîdî peygamberlik kurumunu da hikmet ve lütuf kavramları bağlamında ele almaktadır. İlahi hikmet, Allah'ın bütün fiillerini kapsayan geniş anlamı bir kavramdır. Lütuf ve rahmet sıfatı taşıyan bir fiil de hikmet kavramı altında olmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesi de hem hikmet hem de lütuf ve rahmettir. Alper nübüvvetin sağladığı faydaları Matürîdî'den referansla dört maddede toplamaktadır. a. Yeryüzünde insan varlığının devamı, b. Şükre ve iyiliğe ulaşma yolu, c. İnsan doğasına karşı akla destek ve d. Adalet temelli bir toplum inşası, şeklinde rasyonel bakımdan sıralamaktadır.

İnsan fiilleri konusuna gelindiğinde bu meseleyi ilahi ilimle ilişkisi açısından Alper şöyle yorumlamaktadır: “Matürîdî'nin ilahi ilim hakkında yaptığı açıklamalar, Allah'ın ilminin, insanın eylemini belirlemediği sonucuna götürmektedir. Allah gaybı ve şahidi bilir. Gaybı bilmesi bir şeyin olacağını bilmesidir. Olduğu zaman da şahidi bilir. Değişim malumdur, ilimde değildir. Aslında Matürîdî açıkça ifade etmese de öyle anlaşılıyor ki sorunun çözümünde ilm-i ilâhinin zamansızlığına işaret etmiştir. Bilenin, zamana bağlı olarak değişim gösteren bir bilineni, kendisi değişmeksizin bilmesi, ancak zaman ve mekân dışı olduğunda söz konusu olabilir.” (s. 107).

Matürîdî'nin İslam düşüncesindeki yerine gelince yazar, Matürîdî'nin sadece kendi düşüncelerini takip edenler üzerinde değil de, bu düşüncelere karşı çıkanlar üzerinde de belirli bir etkisi bulunduğunu ifade etmektedir. Günümüzde Matürîdî ve Matürîdî ekolü hakkındaki çalışmalar, giderek artmakta, bu alana yönelik güçlü bir eğilim bulunduğu görülmektedir. Diğer yandan yazar yerinde bir uyarıda bulunmaktadır. Matürîdî'ye yönelik ilginin istismara dönüşmemesi ve her eğilimin Matürîdî üzerinden kendi görüşlerini meşrulaştırma hamlelerine karşı bizleri müteyakkız olmaya davet etmektedir. Yazar tehlikeli gördüğü yaklaşımı şöyle tasvir eder: “Diğer yaklaşım ise Matürîdî'yi bugüne taşımak değil, bugünün anlayışını,

Matürîdî'nin zihnine yükleyerek mensuplarına aktarmak olarak ifade edilebilir.³ Bu yaklaşım, çağdaş İslam düşüncesine hayat verme bir yana 'modern batı felsefesinin' Matürîdî üzerinden meşrulaştırılması gibi bir tehlike içermektedir." (s. 134).

Sonuç olarak Matürîdî günümüzde de gündemde olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu manada Matürîdî'yi sahih ve otantik yönleriyle tanımak ve bilmek önem arz etmektedir. Burada amaç Matürîdî'yi tüketmek değil, fikirlerini ve metodolojisini doğru anlayarak dini düşünceye yeni pencereler açmak olmalıdır. Yazarın oldukça önemli bir ismi ele alması isabetli olmuştur. Eserde gerek klasik temel kaynaklara gerekse yeni akademik çalışmalara yer vermesi, daha dikey okuma yapmak isteyenler açısından da oldukça faydalı olmuştur. Ayrıca eserin itikâdî/kelâmî konuları yalın, sade, açık ve anlaşılır bir dille ifade edilmesi de kayda değer husustur. Taşıdığı bu niteliklerden ötürü eserin çok geniş bir okur kitlesine hitap ettiği kolaylıkla söylenebilir. Bu çalışma akademi, düşünce, kültür ve sosyal hayatımıza yeni perspektifler açmaya aday değerli bir eserdir.

³ Anlaşıldığı kadarıyla yazar burada Matürîdî üzerinden kimi araştırmacıların ideolojik çabalarına/girişimlerine dikkat çekmektedir.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

İslâm Engelliler Hukuku, Yazar: Ali Kumaş¹

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, 160 Sayfa)

ISBN: 978-605-7580-19-1

Fatma Zehra KARA

ORCID: 0000-0003-2484-5000

Yüksek Lisans Öğrencisi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri,
Kahramanmaraş/TÜRKİYE, zehrtecimen@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 30.04.2020 Düzeltme/Revised: 16.07.2020 Kabul/Accepted: 02.12.2020

Atıf / Cite as: Kara, F. Z. (2020). İslâm Engelliler Hukuku (Ali Kumaş). Antakiyat, 3 (2), 327-330

Öz:

Bu çalışmada, İslam dünyasında engelli bireyler hakkında gerek klasik gerekse çağdaş dönemde yapılan çalışmaların yeterli olmadığı düşüncesinden hareketle alandaki ihtiyaca bir nebze olsa katkı sağlama adına Ali Kumaş tarafından kaleme alınan İslâm Engelliler Hukuku adlı kitabın kritiği yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Engelli Hukuku, Ruhsal, Zihinsel ve Bedensel Engellilik.

Engellilik, tıp bilimi için bir sağlık sorunu ve hastalık, biyoloji bilimi için genetik bir bozukluk ve hukuk için ise hak ve sorumluluklar noktasında bir olgu olarak tanımlanmıştır. Türkiye’de yaşayan engelli bireylerin sayısı ülke nüfusunun %12.29’unu oluşturduğu halde, bu bireylerle ilgili yapılan çalışmalar oldukça yetersizdir. Kitabın gayesi fiziksel, ruhsal ve zihinsel engellilerin, güçleri doğrultusunda ibadetleri nasıl yapacakları sorusuna İslâm hukuku çerçevesinde cevap bulmaya çalışmaktır. Ali Kumaş, engelliler ile ilgili hükümlerin kaynaklarda mevcut olduğu, fakat karşımıza çıkan birçok yeni kavramın da tahlilinin yapılması ve klasik kaynaklardaki karşılıklarının ne olduğunun ortaya konulması gerektiğini savunmuş ve bundan dolayı eserini İslâm Engelliler Hukuku olarak adlandırmıştır.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

Kumaş, engelli bireyler hakkında gerek klasik gerekse çağdaş dönemde yapılan çalışmaların yeterli olmadığını göz önüne alındığında bu alandaki ihtiyaca bir nebze olsa katkı sağlama adına bu eseri kaleme almıştır. Bu çalışmanın özgün yanlarından biri eserde tekrara düşülmeme adına üzerinde tartışma bulunmayan hususların zikredilmemesi ve en önemlisi ise engelliliğe dair zihinsel ve ruhsal ayırımının yapılmış olmasıdır.

İncelediğimiz kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde engelli kavramı ve mahiyeti, Türkçede engellilik yerine kullanılan kavramlar, din ve geleneklerde engellilik, Batı hukukunda engellilik, Türk hukukunda engellilik, engellilik modelleri, çeşitleri bakımından engelliler ele alınmıştır. İkinci bölümde ise sorumluluğa etkisi bakımından engellilik, ehliyeteye etkisi açısından engellilik, hak kayıplarına mesnet teşkil edip etmemesi açısından engellilik, engellilerin hukukunu gözetmeye yönelik hükümler, fiil ve tasarrufların hükmüne etkisi bakımından engellilik gibi konular ele incelenmiştir.

İslam Engelliler Hukuku adlı kitabın birinci bölümünde, kavramlar tanımlandıktan sonra Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet ve diğer din ve geleneklerde engellilik hakkında bilgiler verilmiştir. Engellilik modelleri ise ahlaki, geleneksel, tıbbi, sosyal, insan hakları yaklaşımı, hukuk ve maslahat merkezli modeller olarak sıralanmış ardından engelliliğin çeşitleri dört başlık altında incelenmiştir. Bunlar oluşum sürecine göre engelliler, kaynağına göre engelliler (zihinsel, ruhsal ve fiziksel), sürekliliklerine göre engellilikler ve engelin etkisine göre engelliliklerdir.

İkinci bölümde ise sorumluluğa etkisi bakımından engellilik başlığı altında sorumluluk üzerinde etkisi bulunmayan engellilik (hafif ve ağır derecede zihinsel engellilik, görme, işitme konuşma ve bedensel engellilik), ruhsata mesnet teşkil eden engellilik, sorumluluğun kalkmasına mesnet teşkil eden engellilik, hiçbir engelliliğin etkisi olmadığı mükellefiyetler, vücûb ve eda ehliyeti açısından engellilik, hak kaybına sebebiyet veren engellilik, hak sahibi kılan engellilik, gözetmeye yönelik hükümler, fiil ve tasarruflardan fesat sebebi olan engellilik ve son olarak engellilik sebebiyle sıhhati etkilenmeyen fillerden bahsedilmiştir.

Sosyal, ekonomik ve siyasi şartlar sebebiyle batı dünyasında çeşitli engellilik modelleri geliştirilmiştir. Ahlaki, geleneksel, tıbbi, sosyal ve insan hakları yaklaşımları bunlardan öne çıkanlardır. Kumaş, engelliler ile ilgili kaynaklarımızda zikredilen hükümleri inceleyip, İslam hukukundaki engellilik modelinin hukuk ve maslahat merkezli model olarak adlandırma kanaatine ulaşmıştır.(s.139)

Engelli bireyler, kudretlerini aşan veya kendilerine ağır meşakkat veren fillerle diğer insanlara oranla daha fazla karşı karşıya kalmaktadır. Bundan dolayı engelli bireylerin maruz kaldıkları bu durum sonucunda, sorumluluklarının ne kadar

etkileneceği hususu büyük önem arz etmektedir. (s.63) Bu çerçevede eserde fiziksel, zihinsel ve ruhsal engellilerin sorumluluk durumları ve engelliliğin konu olduğu söz ve fillerin hukuki durumu sistematik bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kur'an ve hadislerde engelliler hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da "Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir."(Hac 22/46) ayetinde de işaret edildiği üzere, maddi anlamda engelli olan kişi hakiki anlamda engelli sayılmamakta, asıl engelli mana ve inanç dünyası bozuk olanlar olduğu kabul edilmektedir. Hadisler de Kur'an'daki gibi asıl engelliği, inanç engelliliği olarak takdim etmekte ve fiziksel engelliye basiretli adam! şeklinde hitap etmek suretiyle bu gerçeği ortaya koymaktadır (s.21-3)

Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında da engellilik hakkında hakiki ve mecazi ayrımı yapılmaktadır. Yahudilikte tanrının saygınlığına ve kutsallığına gölge düşürmeme adına, Hz. Harun'un soyundan gelen kimselerin körlük, topallık, cücelik ve kamburluk gibi fiziksel engellilikler sebebiyle din adamı olamayacağı ifade edilmektedir. Hıristiyanlıkta ise bu konuda takınılan tavırlarda geçmişten günümüze farklılıklar mevcuttur. Geçmiş dönemlerde Avrupa'da engelli bireyler şeytanın etkisine maruz kalmış kişiler olarak algılandığından, onlara işkenceler edilmiş ve birçok engelli cadı ayinlerinde yakılmıştır. Ancak günümüzde yeni bir engellilik teolojisinin geliştirilmesine dair çalışmalar yürütülmektedir (s.20-1)

Ruhsal engellilerin ibadetlerle mükellef kılınmadıkları ve cezai sorumluluklarının olmadığı konusunda fıkıh âlimlerinin ittifakı bulunmaktadır. Ruhsal engellilerin sorumluluklarını düşüren kriterlerden hareketle zihinsel engellilerinde ibadetlerle ve cezai müeyyideyle sorumlu olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Fiziksel engellilikte ise ibadetler, hukuki işlemler, cezai ve mali sorumluluk üzerinde genellikle düşürücü bir etki göstermemektedir. Çoğunluğu teşkil eden fıkıh âlimlerine göre bu tür engellilikler sadece ruhsatlara sebebiyet vermektedir (s.140)

Görme engellilerin, had ve kısas cezalarını gerektiren suçlarda şahitlik yapamayacakları konusunda dört fıkıh mezhebi ittifak ederken, işitmeye dayalı olaylara şahitlik yapmalarının sahih olduğunu kabul etmişlerdir. Yine görme engellilerin devlet başkanı olamayacağı konusunda ittifak edilirken, hâkimlik yapmalarını ise bazı Şafii fakihleri ile bir görüşe göre İmam Malik sahih karşılamıştır (s.141-2)

Kumaş'a göre İslam hukukunda engellilerin hukukunu gözetmeye yönelik müesseselerin olması mühim bir meseledir. Bu anlamda velayet, vesayet ve hacir müesseselerinin mevcudiyeti, bazı engellilerin bir takım mali ve cezai sorumluluklardan muaf tutulmaları en yaygın örneklerdir. Ayrıca bu müesseselerin çoğaltılması İslam hukukunun temel amaçları arasındadır (s.143)

Kitap sonuç bölümünde sunulan şu önerilerle son bulmaktadır:

1) Fıkıh literatüründe mecnun kapsamına dâhil edilen ma'tûhların fıkıh usulü kaynaklarında akıl hastalarından farkları temyiz kabiliyetlerinin bulunması olarak belirtilmiştir. Ancak ma'tûhların zihinsel engellilerle arasındaki irtibatın fazla olduğu düşünüldüğünden, bu ilişkiyi net bir şekilde ortaya koyacak akademik çalışmalara ihtiyaç olduğu,

2) Günümüzde yapılan zekâ ölçekleri batıda üretilmiş ve ülkemize uygulanmıştır. Mükellefiyeti belirlemede dâhil olmak üzere çok önemli sonuçları bulunan bir alanda, kendi değerlerimizi merkeze alacak şekilde milli zekâ ölçeklerinin geliştirilmesi gerektiği,

3) Batı dünyasında çeşitli engelli modellerine uygun sosyal ve siyasi politikalar geliştirilirken, İslam dünyasında yeterli çalışmalar yapılmamaktadır. Bu nedenle bu alandaki çalışmaların artırılması, projelerin gelişmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın da fıkıh alanındaki çalışmalara katkı sağlayacağını temenni edilmektedir.

4) Halen İslam dünyasında engellilere yönelik bir ilmihal çalışmasının bulunmaması çok büyük bir eksiklik. Zihinsel, ruhsal ve fiziksel engellilere yönelik bir çalışmanın yapılmasına acilen ihtiyaç olduğu ve bu ilmihal çalışmasının öncelik olarak "sorularla engelli ilmihali" şeklinde, ardından konularına göre bir ilmihal çalışmasının yapılması gereklidir.

Son olarak bu konuda Hilal Özay tarafından yazılan İslâm Hukuku Açısından Bedensel Engellilik (2014) adlı bir çalışmanın da bulunduğunu belirtmekte fayda vardır. Çalışmanın doktora tezi olması hasebiyle konunun sınırlandırılması için sürekli hastalığı olanlar ve zihinsel engel çalışmaya dâhil edilmemiş, daha çok hükümlere tesiri açısından bedensel engellilik ele alınmıştır. Ayrıca Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından engellilere yönelik yazılacak olan ilmihalin muhteva, dil ve üslubunun nasıl olacağı gibi hususlarda görüş alışverişinde bulunmak amacıyla düzenlenen Engelli İlmihali Çalıştayı (2017) neticesinde engelli vatandaşlara yönelik bir ilmihal çalışmasının önümüzdeki günlerde tamamlanması da planlanmıştır.

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

İlk Dönem Hadis Tartışmaları

First Period Hadith Discussions

Yazar: Ali KAYA¹

(İstanbul: MÜİF Yayınları, 2018, 544 sayfa)

ISBN: 6058316805

Erkan BENLİ

ORCID: 0000-0003-0690-8397

Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye,

erkanbenli77@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 02.10.2020 Düzeltme/Revised: 13.12.2020 Kabul/Accepted: 13.12.2020

Atıf / Cite as: Benli, E. (2020). İlk Dönem Hadis Tartışmaları Kitap incelemesi (Ali Kaya). Antakiyat, 3 (2), 331-336

Öz:

Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmış temel iki akımdır. Tarihte aralarında birçok konuda tartışma olmuş ve bunların bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. İnsanın algı ve yorumlamasından doğan bu gruplar, yer yer diğerinin görüşlerini kabul etmeyerek, birbirlerini tekfir dahi etmişlerdir. Dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda bu görüşlerin birbirlerine üstünlük elde ettiği veya düşüş yaşadığı görülmektedir. Nitekim Abbâsî halifeleri tarafından desteklenen Mu'tezile'nin çeşitli yaptırımlarını, Ehl-i hadis'in önderi kabul edilen Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in hayatında görmek mümkündür. Eserde söz konusu bu grupların ileri gelenlerinden Bişr el-Merîsî (v. 218/833) ve Osman b. Saîd ed-Dârimî (v. 280/894) arasındaki ihtilaflar klasik kaynakların aktardıkları nispette değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bişr el-Merîsî, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ehl-i hadis, Ehl-i re'y, Mu'tezile.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

Abstract:

Ahl-i hadith and Ahl-i ra'y are two main movements that emerged after the Prophet. There have been discussions on many issues in history, and some of them have survived to the present day. These groups, which were born out of human perception and interpretation, sometimes rejected the views of the other and even dismiss each other. Considering the conditions of the period, it is seen that these views gain superiority or decline over each other. As a matter of fact, it is possible to see the various sanctions of Mu'tazila supported by the Abbasid caliphs in the life of Ahmed bin Hanbal (d. 241/855), who is accepted as the leader of the Ahl al-hadith. In the work; Bişr el-Merîsî (d. 218/833) and Osman b. The disputes between Saîd ed-Dârimî (d. 280/894) were evaluated according to the classical sources.

Keywords: Bishr al-Marîsî, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ahl-i hadith, Ahl-i ra'y, Mu'tazila.

Akıl ile naklin sınırlarını tespit meselesi; İslâm düşünce tarihinin, güncelliğini kaybetmeyen tartışma konusudur. Kitap ve Sünnet'i anlama, yorumlama, hayata tatbik etme konularında ilk devirlerden itibaren farklı anlayış ve yaklaşımların bulunduğu bir gerçektir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bu iki esas üzerinde farklı yaklaşımların tezahür ettiği söylenebilir. Kitap ve Sünnet'in anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması etrafında şekillenen bu tartışmaların sonucunda, lafızci (Ehl-i hadis) ve te'vilci (fıkıh alanında Ehl-i re'y; akâid alanında Mu'tezile) olmak üzere iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Hicrî III. asır, Ehl-i hadis ile kelamcılar arasındaki ihtilafın yoğunlaştığı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Vâsil b. Atâ (v. 131/748) hocası Hasan-ı Basrî'den (v. 110/728) ayrılmış ve kendisinden önce hocasının ve başkalarının gündeme getirmedığı kelâmî görüşleri dile getirmiştir. Kurucusu sayıldığı Mu'tezile mezhebi, onun ve takipçilerinin kelâmî görüşleri ile uzun yıllar İslâm düşünce ve kültür tarihini meşgul etmiştir. Mu'tezile mezhebi sıfat, fiil-amel, mihne olayı gibi hususlarda kelâmî tartışmalara girmiştir. Bu konuda büyük destek veren Abbâsî halifesi Me'mun (v. 218/833) sayesinde Mu'tezile'nin düşünceleri yayılma alanı bulmuştur. Bu destek çerçevesinde bazı halifeler halk üzerinde büyük baskı kurmuşlardır. Bunların başında da *Müsned* müellifi Ahmed b. Hanbel gelmektedir.

Bu zorlu süreç, hadis ilmi açısından önemli telif ve tasnif çalışmalarının yanında pek çok tartışma ve görüş ayrılıkları ve fırkaların zuhur ettiği dönemdir. Bu tartışma, zaman zaman resmî görüşü kabul etmeyen âlimlerin tutuklanarak hapse atılmasına, baskı ve işkencelerle kabule zorlanmasına kadar varmıştır. Bu araştırma söz konusu dönemde, biri *Mu'tezile* diğeri *Ehl-i hadis* olmak üzere iki farklı anlayışın temsilcisi olan âlimlerin tartıştığı konuları tespit ve değerlendirme çalışmasıdır. Söz konusu fikrî ve siyasî tartışmaların başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarının yazıldığı dönemde gerçekleşmesi, sözü edilen eserlerin yazıldığı fikrî ve siyasî arka planı ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Bu araştırmada söz konusu tartışmalar iki tarafın temsilcileri konumunda olan Bişr el-Merîsî ve Osman b. Saîd ed-Dârimî çerçevesinde ele alınmıştır. Bu âlimler aynı dönemde yaşamışlar ve farklı disiplinleri temsil etmişlerdir. Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis gibi iki farklı anlayışın temsilcisi olan Bişr el-Merîsî ile Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin tartışma konuları hadis ilmi açısından önemlidir. Araştırmada söz konusu tarafların görüşleri giriş ve üç bölümde

değerlendirilmiştir. Girişte konu ve önemi, araştırmanın amacı ortaya konulmuş, metot ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiş ve araştırmanın planı zikredilmiştir.

Tarihsel ve Kültürel Arka Plan Olarak Klasik Dönemde Ekoller ve Temel Yaklaşımlar adlı bölüm başlığı altında; kavramsal çerçeve çizilerek, tartışmanın taraflarından birinin Mu'tezile diğerinin Ehl-i hadis olması münasebetiyle bu görüşler hakkında bilgi verilmiştir. Ehl-i hadis kavramıyla ilgili olması sebebiyle Sıfâtiyye, Selefiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi kavramlar tanıtılmıştır. Mu'tezile ile ilgisi sebebiyle de Ehl-i re'y, Cehmiyye, Kaderiyye ve Muattıla kavramları üzerinde durulmuştur.

Ehl-i hadis başlığı altında; farklı düşünce kaynaklarının oluşumunda hoca-talebe ilişkisi ve bunların belirli isimlerle anılageldiği tespit edilmiştir. Daha sonra Ehl-i hadis isminin ortaya çıkış sürecine, hangi isimlerle adlandırıldığına değinilmiş ve Ehl-i hadis tabirinin kimler için kullanıldığı belirtilmiştir. Ehl-i hadis'in doğuşu, gelişimi ve temel özellikleri açıklanarak, - menşei sayılan- Hicaz/Mekke-Medine'den neşvü nema ettiği dile getirilmiştir. Sonrasında Ehl-i hadis'in ortaya çıkmasında etken olarak Ehl-i re'y taraftarlarının genişlemesi ve Emevî idaresinin sonuna doğru ortaya çıkan zındıklık faaliyetlerinin olduğu belirtilmiştir. Ehl-i hadis teriminin başta genel kullanımı olan "hadis ile uğraşan herkes" zamanla daha özel bir kullanım haline geldiği ifade edilmiştir.

Selef başlığı altında; Ehl-i hadis ile selef arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Ardından *selef* kelimesinin sözlük ve terim anlamına değinilmiş ve çeşitli açıklamalar sunulmuştur. *Selef*'in temel özellikleri ve yedi görüşe (takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim) sahip olduğu ve Selefiyye hakkında kullanılan tabirler açıklanmıştır.

Ehl-i re'y başlığı altında; re'y kelimesinin sözlük ve terim anlamları, fıkıh literatüründe "müçtehidin, hakkında bir nas bulunmayan fikhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsi görüş" olduğu şeklinde açıklanmıştır. Ehl-i re'y'in doğuşu, gelişimi ve ekolleşmesi, kişiler ve görüşler bazında ortaya konulmuş ve Ehl-i hadis'ten hangi yönlerle ayrıldığı anlatılmıştır. Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis arasındaki gerek söz gerekse fiilî rekabetten bahsedilmiş, ekollerin karşılıklı münasebetleri, etkileri ve birbirlerine bakışları ile ilgili Ahmed b. Hanbel'in "Şafiî gelip de aramızı bulana kadar biz Ehl-i re'y'e onlar da bize lanet edip duruyordu" sözüyle desteklenerek aralarındaki rekabet tasvir edilmiştir.

Mu'tezile başlığı altında; Mu'tezile hakkında, kendileri ve muarızları tarafından anılan çeşitli isimler ve bu isimlerin anlamları açıklanmıştır. Mu'tezile'nin sözlük ve terim anlamları verilmiş ve dört farklı görüş anlatılmıştır. Ardından doğuşu, gelişimi, fikrî temelleri ve mezhebin görüşlerine pek çok hususta kaynaklık etmesi bakımından Cehmiyye, Kaderiyye ve Mürcie firkaları hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Bu bölümde Mu'tezile'nin doğuşu ve ne zaman ortaya çıktığına dair ihtilaflar ele alınmıştır. Mu'tezile'nin görüşlerini kimden aldığı ve temel görüşleri olan tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ele alınıp

açıklanmıştır. Mu'tezile'nin önde gelen temsilcileri başlığı altında Basra Mu'tezilesi, Bağdad Mu'tezilesi ve mezhebin önde gelenleri hakkında bilgi verilmiş ve iki mezhebin arasındaki farklılıklar anlatılmıştır.

Tartışmanın Yaşandığı Sosyo-Kültürel Ortam ve Tartışmaların Tarafları bölüm başlığı altında; Tartışmanın yaşandığı sosyo-kültürel ortam hakkında bilgi verilmiş ve taraftarlar tanıtılmıştır. Burada siyasî ve toplumsal yapı özetlenmiş, ilmî ve kültürel yapı değerlendirilmiştir. Ayrıca tartışmanın taraflarını oluşturan Bişr el-Merîsî, Osman ed-Dârîmî, Abdülaziz el-Kinânî (ö. 240/854 [?]), İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) ve İbnü's-Selcî (ö. 266/880)'nin hayatları, hocaları, talebeleri ve eserleri değerlendirilmiştir.

Sosyo-kültürel ortam başlığı altında; fikirlerin oluşumu ve tartışmaların ortaya çıkışında sosyo-kültürel yapının etkisi olduğu gerçeğini göz önüne aldığımızda, bu sosyo-kültürel ortamı tanımanın aynı zamanda, görüşlerin oluşumuna etki eden, onları şekillendiren bazı faktörleri de tanıma imkânını sunacağı önemli görülmüştür.

Siyasî ve toplumsal yapı yan başlığı altında; ilk olarak siyasî yapı ve Abbâsîlerin ortaya çıkışı incelenmiştir. Abbâsîlerin 524 yıl devlet olarak varlığından sonra çöküş sebepleri üçe döneme ayrılarak incelenmiştir. Abbâsî hilafeti sürecinde birtakım koltuk kavgaları ve devletin tarihi özetlenmiştir. Çeşitli isyanlar ve sosyal/siyasî içeriğe sahip mihne olayı ve birçok toplumsal ve siyasî hadiseler değerlendirilmiştir. Râşid halifeler döneminde devlet başkanlığı meselesi ve Emevî halifelerinin vazettiği riyaset sistemiyle devletin etnik unsura dayalı bir devlet halini aldığına dikkat çekilmiştir. Abbâsîler devrinde siyasî, iktisadî ve dinî sebeplere dayanan isyanlar hakkında kısaca bilgi verilmiş, Hârûnürreşîd devrinin önemli siyasî figürlerden biri olan Bermekî ailesinin devlette elde ettiği konum ve tarih sahnesinden silinmelerine değinilmiştir.

Abbâsî-Mu'tezile ilişkisini açıklayan Kaya, öncelikle Emevîler'in zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki fikirlerin sahibi olan ve kader hakkında ilk konuşan Ma'bed el-Cühenî (v. 83/702)'nin İbnü'l-Eş'as (v. 85/704) tarafından çıkarılan isyana destek verdiğini belirtmiştir. Abbâsî-Mu'tezile ilişkileri konusunda farklı görüş ileri süren oryantalistlere değinilmiş ve görüşleri serdedilmiştir. Mu'tezile'nin Abbâsî halifeleri üzerindeki etkisini ve mezhebin yayılmasındaki katkısını belirten Kaya, Mu'tezile'nin hangi özellikleriyle meşhur olduğuna dikkat çekmiştir. Mu'tezile'nin, kısaca zındıklar (zenâdika) olarak nitelenen Mecûsî, senevî (düalist), ateist, hevâ ve heveslerine uyan sapıklara karşı mücadele ederek geliştiğinin altı çizilmiştir. Zındık kavramının kapsamı ve zındıklar hakkında yapılan birtakım sınıflandırmalar incelenmiştir. Mu'tezile'nin, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde İslâm'ın akâid esaslarına karşı büyük bir tehdit oluşturan zındıklarla mücadelede önemli rol oynadığı belirtilmiştir. Son olarak Mu'tezile'nin, Abbâsîler döneminde, İslâm'a karşı içten ve dıştan yönelen dinî ve fikrî mücadelede başarılı olduğu ve İslâm'ı zararlı fikirlerden koruduğu ifade edilmiştir.

Mihne olayını ele alan Kaya, mihnenin amacını, olayın başlangıcını, mihnede etkili olan ve bunun karşısında duran isimlerin üzerinde durmuştur. Yine mihnenin nerelerde ve nasıl icra edildiği anlatılmış ve bu olayın sadece itikâdi bir olay olmadığına dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra sadece mihne değil rü'yetullah'ın reddi gibi bazı itikadî meselelerin de uygulamalar içerisinde yer aldığı görülmüştür. Mihne döneminin en önemli âlimi Ahmed b. Hanbel üzerinde durularak, Cemâleddin el-Kâsımî (v. 1866/1914)'nin *Târîhu'l-Cehmiyye* isimli eserinde mihne hakkındaki değerlendirmeleri dile getirilmiştir. Son olarak mihne olayının sonuçları anlatılmıştır.

Kültürel yapı yan başlığı altında Abbâsîler devrinin önemine dikkat çekilerek bu dönemde birçok kültürel ve ilmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. Bu tür çalışmaların Abbâsî-Emevî ekseninde ne tür bir bağı ve önemi olduğu açıklanmıştır. Bu anlamda Beytülhikme'nin konumuna değinilmiş ve içerisinde ne tür faaliyetlerin olduğu anlatılarak öneminden bahsedilmiştir.

Tartışmanın taraftarları başlığı altında Mu'tezile ve Ehl-i hadis'in görüşleri esas alınmak suretiyle değil, tartışma konuları dikkate alındığında Mu'tezile'den olduğu kabul edilen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile Ehl-i hadis'ten kabul edilen Osman b. Saîd ed-Dârimî esas alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca tartışmalara doğrudan ve dolaylı yoldan katılanların künyeleri verilmiş ve bunların önemli görülen eserleri nakledilmiştir.

Bişr el-Merîsî-Osman ed-Dârimî arasındaki tartışma konuları bölüm başlığı altında el-Merîsî ve ashâbı ile ed-Dârimî arasında yaşanan tartışmaların şu ana başlıklar altında cereyan ettiği belirtilmektedir; 1. Allah'a ait isim ve sıfatlar, 2. Halku'l-Kur'ân, 3. Allah'ın duyularla idrak edilmesi ve rü'yetullah, 4. Hadis ilmiyle ilgili meseleler sıralandıktan sonra tartışmalar şöyle ele alınmıştır.

İsim ve sıfatların mahiyeti ve bunlarla ilgili tartışmalar başlığı altında; Allah'ın, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde geçen isimleri (el-esmâü'l-hüsnâ) hakkında 99 olmasına dair tartışmaların varlığı ve neyi delil olarak aldıklarından bahsedilmiştir.

İlâhî sıfatların mahiyeti ve isim-sıfat ilişkisi yan başlığı altında; ilâhî sıfatların mahiyeti, isim-sıfat ilişkisi, sıfatlar hakkında konuşmak, içtihat ve re'ye dayalı görüşler ortaya koymak, aklî istidlâlde bulunmak gibi konular incelenmiş ve tarafların sıfatlar hakkında temel yaklaşımları ortaya konulmuştur.

Sıfatlar hakkındaki tartışmalar yan başlığı altında; kaynaklarda ilk tartışmanın Mu'tezile tarafından çıkartıldığı belirtilmiş ve bu konuda öne sürdüğü yöntem değerlendirilmiştir. Burada Allah'a atfedilen sıfatlar ve bu sıfatların birbiriyle ilgilerine değinilmiştir.

Halku'l-Kur'ân başlığı altında; Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmışlığı görüşünün tarihçesi, temel yaklaşımlar ve ilgili tartışmalar ayrıntılarıyla değerlendirilmiştir. Tarafların birbirlerine olan

yaklaşımları anlatılmış ve son olarak “Lafziyye”² ve “Vâkife”³ adlı grupların bu tartışmadaki düşünceleri ve taraftarları incelenmiştir.

Allah’ın duyularla idrâk edilmesi ve rü’yetullah ile ilgili tartışmalar başlığı altında; rü’yetullah meselesinin, Bişr el-Merîsî ve ashâbı ile Dârimî arasındaki diğer bir tartışma konusu olduğu ve zıt görüşlere sahip oldukları ifade edilmektedir. Bu bağlamda “sûret hadisi” olarak nakledilen rivayet de ayrıca incelenmiştir.

Hadis ilmiyle ilgili tartışmalar başlığı altında; tartışmaların son bölümünü oluşturan bu başlıkta hadis ilmiyle ilgili tartışmalar incelenmiştir. Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin eserinde naklettiği bilgilerden, Bişr el-Merîsî ve ashâbı ile yapılan hadis ilmiyle ilgili tartışmalar; *Resûlullah (s.a.v) döneminde hadislerin yazılması meselesi, sahâbenin adaleti, haberlerin delil olma meselesi* gibi başlıklarda değerlendirilmiştir.

Müellifin varmış olduğu sonuç, Bişr el-Merîsî ile Osman b. Saîd ed-Dârimî arasında geçen hadislerle ilgili tartışmalar ortaya konulmuş ve değerlendirilmiştir. el-Merîsî’nin, Ehl-i re’y mensubu bir âlim olmasının yanında te’vilci anlayışın imamı; ed-Dârimî’nin ise muhafazakâr bir hadis âlimi olduğu vurgulanmıştır. Taraftarlar arasında geçen tartışma konularının iki başlık altında toplandığını; birincisinin sıfatlar ve diğerinin de hadis ilmiyle ilgili olduğu ifade edilmiştir. el-Merîsî’nin görüşleri telif etmiş olduğu kitaplardan değil -çünkü eserleri günümüze ulaşmamış- muhaliflerinin kendisi hakkında yazdığı reddiyelerden öğrenebilmekteyiz. Kaya’ya göre el-Merîsî, tartışma konuları olan sıfatlar, rü’yetullah ve Halku’l-Kur’an meseleleri dikkate alındığında Mu’tezile’nin görüşünü benimsemiş olmakla birlikte adalet prensibini reddettiğinden bir Mu’tezilî olarak değerlendirilmez. Osman b. Saîd ed-Dârimî açısından bakıldığında, kendi eseri üzerinden tartışma konularının anlatılması ona ait görüşlerin neler olduğunu kendi ifadelerinden öğrenme imkânı vermektedir. Dârimî’nin Şafîî âlimi olduğu kaydedilse de sıfatlar hakkında savunduğu görüşlere bakıldığında Hanbelî mezhebine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onu Selefiyye’nin en önemli temsilcilerinden olan İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyım üzerinde büyük etki bıraktığı anlaşılmaktadır.

Bu araştırma, dönemin öne çıkan tartışma konularını, âlimlerin yaklaşımlarını ve buna katkı sağlayan görüşler hakkında bir bakış açısı kazandırmıştır. Araştırmanın temel konusu olan tartışmalara geçilmeden önce ekoller ve tartışmanın yaşandığı sosyo-kültürel ortam ve taraftarlar tanıtılarak dönem hakkında bilgi verilmiştir. Eserde tartışmaların mesnetlerini kavramak ve fikirleri yansıtmak için ana roldeki kişilerin seçilmesi araştırmaya objektif hale getirmiştir. Araştırmada tarafların yer yer kendilerine zıt görüşlere karşı sert üslup kullanmaları dikkat çekmiştir.

² Kur’ân-ı Kerim lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Yusuf Ş. Yavuz, “Lafziyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/48.

³ Halku’l-Kur’an konusunda selef herhangi bir şey söylemediğinden onun hakkında konuşmayı bidat sayarak Kur’ân’la ilgili olarak mahlûk ya da gayr-ı mahlûk denilmesini doğru bulmayanların benimsediği görüştür. Mustafa Öz, “Vâkife”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 42/487-488.

أَرْضِيَا