İSLAM VE YORUM IV

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İnönü Üniversitesi Yayınları: 93

İSLAM VE YORUM IV
I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Editörler
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

ISBN
978-605-7853-58-5
Sertifika No
26607

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 97
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Adres
Merkez Kampüs, 44280 Battalgazi MALATYA
0422 377 32 24 e-posta: yayinevi@inonu.edu.tr

Baskı
İnönü Üniversitesi Matbaası MALATYA
Aralık 2020

© Bu kitabın yayım hakkı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesine aittir. 5846, 2936 sayılı Fikir ve Sanat Eserileri Yasası gereği herhangi bir bölümü, resmi veya yazısı, yazarların, yayımcısının yazılı izni alınmadan tekrarlanamaz, basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz, hiçbir biçimde, hiçbir yolla çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yazıların ve görsellerin yasal sorumluluğu yazarlara aittir.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM V
ÖNSÖZ VII
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ IX

BİRİNCİ BÖLÜM
KELAM VE MEZHEPLER AÇISINDAN DİNDARLIK

DİNİN SOSYAL VE KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
Prof. Dr. Fikret KARAMAN 3

İTİKÂDÎ MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARI ANLAMA METOTLARI
Prof. Dr. Mehmet KUBAT 33

İMAN VE EYLEM AÇISINDAN MÂTÜRÎDÎ'NİN DİNDARLIK ANLAYIŞI
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN 59

İNANCIN DİNLEŞMESİ: DİNPERESTLİK
Doç. Dr. Hüseyin MARAZ 75

İMAN-AMEL BAĞLAMINDA DİNDARLIK AHLÂK İLİŞKİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ÇAM 101

التأويل الباطني ودوره في تديُّن الإسماعيلية
BATINÎ YORUM VE İSMAİLİĞİN DİNDARLIĞINDAKİ YERİ
Dr. Ramy MAHMOUD/ رامي محمود 123

BİREYİN DİNDARLIĞINDA ALLAH TASAVVURU'NUN ÖNEMİ
Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN 155

ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN DİN ANLAYIŞININ SİYASAL SÖYLEMİNE YANSIMALARI
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ 181

BURHÂNÜDDÎN EN-NESEFÎ'NİN (ö. 687/1289)
AHLÂK TEMELLİ DİNDARLIK ANLAYIŞI
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY 207

أثر تداخل الثقافات في الظواهر الدينية الإسلامية
KÜLTÜREL ETKİLEŞİMİN İSLAM'DAKİ DİNİ OLGULAR ÜZERİNE ETKİSİ
Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM/ عبد الكريم بليل 229

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM HUKUKUNDA DİNDARLIK

FIKIH HUKUK İLİŞKİSİNDE İNCE ÇİZGİ DİNDARLIK - HÜKÜMLERİN DİYANÎ BOYUTU -
Prof. Dr. Nasi ASLAN 263

HUKUKÎ NORMLARIN İŞLETİLME SÜRECİNE ETKİSİ BAKIMINDAN DİNDARLIĞA FIKHÎ BİR BAKIŞ
Doç. Dr. Fatih ORHAN 285

BİR DİNDARLIK TEZAHÜRÜ OLARAK TÜRBE FENOMENİNE FIKHÎ BİR BAKIŞ
Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN 309

İFTÂ EHLİYETİNDE DİNDARLIĞIN TEZAHÜRÜ
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇINAR 337

FIKHÎ BİR PERSPEKTİFLE DİNDAR İNSANIN DEPREME BAKIŞI
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK 357

İSLAMDA DİNDARLIK VE KUL HAKKI
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN 377

İSLAM HUKUKUNDA DİNDARLIĞI OLUMSUZ ETKİLEYEN AMİLLER VE FIKHÎ SONUÇLARI
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇUÇAK 399

FIKIH AÇISINDAN DİNDARLIK OLGUSUNDA BÜTÜNLÜK (MAVERDÎ EDEBU'DİN VE'DÜNYA ÖRNEĞİ)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT 421

FIKHIN İLİM, AMEL VE AHLAK BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA DİNDARLIK
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN 455

HİLE-İ ŞER'İYE VE DİNDARLIK İLİŞKİSİNİN PARADOKSAL YAPISI
Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR 475

أثر العادات والتقاليد على التدين والتشريع دراسة أصولية مقاصدية

GELENEK VE GÖRENEKLERİN DİNDARLIK VE İSLAM HUKUKUNA ETKİSİ
Dr. Muhammed Nur HAMDEN / محمد نور حمدان 499

TAKDİM

Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi tarafından her yıl farklı bir konuda düzenlenmesi teamül haline gelen uluslararası "İslam ve Yorum" Sempozyumunun dördüncüsü, 15-16 Nisan 2020 tarihleri arasında planlanmıştı. "Dindarlık" ana başlığı altında "Din, İnsan ve Hayat" konulu Uluslararası "İslam ve Yorum IV" sempozyum programının, 2020 yılının ilk aylarından itibaren bütün insanlığı tehdit eden salgın süreci sebebiyle yüz yüze yapılması mümkün olamamıştır. Bununla birlikte yurt içi ve yurt dışından bilim insanlarının gönderdikleri çalışmaların "Kitap bölümü" olarak değerlendirilmesi ve yayımlanması uygun görülmüştür.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de din ve dindarlık olgusu insanlığın ortak bir düşüncesi olarak yerini korumaktadır. Zira dindarlık, dinin hedeflerinin benimsenmesi ve içselleştirilmesiyle ilişkili bir kavramdır. Bu anlamda dindarlık, "din, insan ve hayat" olarak ifade edebileceğimiz üçlü bir bağlam üzerine oturmaktadır. Böylece dindarlık bir taraftan insanın bağlı olduğu dini içselleştirmesini diğer taraftan onun bireysel ve toplumsal hayatta yaşanmasını ifade etmektedir. Din bilimlerindeki son iki asırlık çalışmalar "yaşanan din" in bireysel boyuttaki derinliğine, toplumsal hayattaki farklı tezahürlerine ve bunun nasıl ölçülebileceğine odaklanmıştır.

Dindarlığın birçok faktörden etkilenen yapısı, dinin bireysel ve toplumsal düzlemdeki yaşantısını, hayatın farklı alanlardaki tezahürünü, dindarlık söylem ve biçimlerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Sosyal değişim ve etkileşimin çok hızlı ve güçlü gerçekleştiği çağımızda, dini metinlerin, tarihsel uygulamaları dikkate alarak sosyal hayatla birlikte dindarlığın nasıl şekillendiği gibi konuların araştırılması hayati önem arz etmektedir.

Farklı bilim insanlarının konu ile ilgili yaptıkları çalışmaların bir araya getirilerek kitap haline dönüştürülmesi, yayın hayatına kazandırılması doğru ve isabetli bir karardır. Bu vesile ile "İslam ve yorum IV" programına bilimsel makaleleriyle katkıda bulunan ve yayına hazırlanmasında emeği geçen hocalarımıza teşekkür ederim.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
Rektör

ÖNSÖZ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce sosyal, kültürel ve bilimsel çalışmalar kapsamında her yıl uluslararası sempozyum, kongre ve çalıştay gibi programlar düzenlenmektedir. Bu faaliyetlerden "İslam ve Yorum" Sempoyumları da, son dört yıldan bu yana fakültemizde düzenli bir şekilde uygulanmaktadır. Böylece her yıl farklı bir ana başlıkla hazırlanan "İslam ve Yorum" Sempozyumları İnönü İlahiyatla özdeşleşmiş bulunmaktadır. Bu çalışmaların devamı olarak 15-16 Nisan 2020 tarihleri arasında; "Dindarlık" ana başlığı altında "Din, İnsan Ve Hayat" konulu Uluslararası "İslam Ve Yorum IV" Sempozyum programı hazırlanmıştır.

Zira insan, dinin esasları ve değerleriyle sorumlu tutulan tek varlıktır. Yüce Allah buna karşılık insanoğlunu akıl, düşünce, konuşma ve muhakeme etme gibi yeteneklerle donatmıştır. Böylece insanın ruh ve beden bütünlüğü ile birlikte başarıya ulaşmasının önü açılmıştır. Çünkü din, kişinin maddi ve manevi cephelerini uyumlu hale getiren güçlü bir olgudur. Onu motive ederek moral ve güç bahşetmektedir. Zira din sayesinde oluşan sağlam irade ve kararlılık, bireyin ve toplumun sosyal hayatına başarı olarak yansımaktadır.

Esasen din, tarih boyunca sosyal ve kamusal hayat üzerindeki etkisi hiç kesintiye uğramaksızın toplumun ortak bir paydası olarak varlığını sürdürmüştür. Fransız filozof Henri Bergson din ve toplumun nasıl özdeşleştiğini şöyle açıklamıştır " Yeryüzünde ilimsiz, fensiz ve felsefesiz bir insan toplumu bulunabilir. Fakat dinsiz bir toplum bulmak imkansızdır." Gerçekten 21. Yüzyılın ilk çeyreğinde de görüldüğü üzere din duygusu ve onun sosyal hayatımızdaki önemi, sanayi toplumunun gelişmesine ve çağın teknolojik buluşlarla tanışmasına eşlik ederek devam etmektedir.

Bilindiği gibi 2020 yılına girerken dünya küresel bir salgın hastalıkla karşılaşmıştır. Bütün insanlığı tehdit eden bu süreç nedeniyle ulusal

ve uluslararası faaliyetler ya ertelenmiş veya belli bir süre sonra iptal edilmesine karar verilmiştir. Bu bağlamda İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından programa alınan Uluslararası "İslam Ve Yorum IV" Sempozyumunun da bir süre ertelenmesine karar verilmiş ve bu arada yurt içi ve yurt dışından gönderilen tebliğ metinleri beklemeye alınmıştır. Ancak makul bir zaman diliminde hayatın normale dönmesi ön görülmediğinden tebliğ sahiplerinin izin ve iradeleri de alınarak gönderilen tebliğlerin "Kitap Bölümü" olarak basımı ve değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Çalışmalarıyla katkıda bulunan bütün araştırmacı ve akademisyen arkadaşlarımıza teşekkür ediyorum. Daha önce İslam ve Yorum sempozyumlarının sonunda 9 cilt kitap yayınlanmıştır. Dördüncü sempozyum ile birlikte üç cilt kitap daha yayın hayatına kazandırılmış olacaktır. Bu vesile ile sepozyumun uygulamasında yürütme kurulu başta olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ederim.

25 Kasım 2020 /MALATYA

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Dekan

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla;

İlahiyat fakültemizin geleneksel hale getirdiği "İslam ve Yorum Sempozyumu'nun 2020 yılındaki temasını "Dindarlık" alt başlığı ile tespit etmiş ve 2019 yılının ekim aylarında ilana çıkmıştık. Belirttiğimiz tarihlerde çok sayıda tebliğ elimize ulaştı. Ne var ki 2020 yılına damgasını vuran, son yüzyılın neredeyse en büyük salgın hastalığı ile karşılaştık. Öyle ki içinde yaşadığımız dünya baştan aşağıya bu illetin pençesinde kaldı. Akademik dünya da bu salgın hastalıktan kendisine düşen payı aldı ve maalesef sempozyumumuzu yüz yüze yapamadık. Ancak "Dindarlık" ana ekseninde yazılan bu yazıların iki kapak arasında bir araya getirilmesi – en azından harcanılan emeğin yok olmaması – ve bu alana bir katkı sunması adına önemli olacağı inancıyla tekrar yazarlarımızla iletişim kurarak kitap bölümü formatında ele alınmasını sağladık.

İnsanın hayatının anlamı olan din, aynı zamanda onun hayatını baştan sona düzenleme etkisine sahiptir. Din; insanın inanması ile başlar, ahlâki öğretiler ve ibadetler ile bireysel ve sosyal hayatını düzenler. Özellikle son din olan İslâm dini bu açıdan Allah'ın insanlığa bir lütfudur. Dini doğru kaynaklardan beslenerek ve Allah'ın istediği ve Resul'ünün gösterdiği biçimde yaşamak ideal olan dindarlık tipi olsa gerektir. Tarih boyunca İslâm dinini yaşama biçimi veya dini tezahürlerin çok farklı boyutlarda sergilendiği bir gerçektir. Aslında bu durum insanın ve yaşamın doğası gereği kıyamete kadar da devam edecektir. Aynı şekilde örnek ve model olan dindarlık arayışı da devam edecektir.

Elinizdeki eserin bu cildinde dindarlığın iki temel alan boyutundaki; "Kelam ve Mezhepler" ile "İslam Hukuku" açısından araştırmalara yer verilmiştir. Buna göre birinci bölüm olan "*Kelam ve Mezhepler Açısından Dindarlık"*ta on adet yazı bulunmaktadır. Bunlar; Fikret Karaman'ın, "Dinin Sosyal ve Kamusal Alan Üzerindeki Etkisi", Mehmet Kubat'ın "İtikâdî Mezheplerin Haberî Sıfatları Anlama Metotları", Hulusi

Arslan'ın "İman ve Eylem Açısından Mâtürîdî'nin Dindarlık Anlayışı", Hüseyin Maraz'ın "İnancın Dinleşmesi: Dinperestlik", Süleyman Çam'ın "İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi", Ramy Mahmoud'un "Batınî Yorum ve İsmailiğin Dindarlığındaki Yeri –Kadı Nu'mân 323/974 Okumaları-", Seyithan Can'ın "Bireyin Dindarlığında Allah Tasavvuru'nun Önemi", Zeynep Alimoğlu Sürmeli'nin "Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışının Siyasal Söylemine Yansımaları", Bellil Abdelkarim'in "Kültürel Etkileşimin İslam'daki Dini Olgular Üzerine Etkisi -Hariciler, Şia, Kelamcılar Ve Tasavvufçular Özelinde-", Ömer Faruk Fidanboy'un "Burhânüddîn En-Nesefî'nin (Ö. 687/1289) Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı" adlı yazıları bulunmaktadır.

İkinci bölüm olan *"İslam Hukukunda Dindarlık"* başlığı altında ise on bir adet yazı bulunmaktadır. Bunlar; Nasi Aslan'ın "Fıkıh Hukuk İlişkisinde İnce Çizgi Dindarlık -Hükümlerin Diyanî Boyutu–", Fatih Orhan'ın, "Hukukî Normların İşletilme Sürecine Etkisi Bakımından Dindarlığa Fıkhî Bir Bakış", Hasan Maçin'in "Bir Dindarlık Tezahürü Olarak Türbe Fenomenine Fıkhî Bir Bakış", Fatih Çınar'ın "İftâ Ehliyetinde Dindarlığın Tezahürü", Mehmet Öztürk'ün "Fıkhî Bir Perspektifle Dindar İnsanın Depreme Bakışı", Metin Ceylan'ın "İslam'da Dindarlık ve Kul Hakkı", Muhammed Çuçak'ın "İslam Hukukunda Dindarlığı Olumsuz Etkileyen Amiller ve Fıkhî Sonuçları", Ramazan Korkut'un "Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük (Maverdî Edebu'din ve'dünya Örneği)", Şükrü Ayran'ın "Fıkhın İlim, Amel Ve Ahlak Bütünlüğü Bağlamında Dindarlık", Hasan Kayapınar'ın "Hile-i Şer'iye ve Dindarlık İlişkisinin Paradoksal Yapısı" ve Muhammed Nur Hamden'ın "Gelenek ve Göreneklerin Dindarlık ve Mevzuata Etkisi", adlı yazıları bulunmaktadır.

Dindarlık, üzerinde çokça söz söylenip araştırmaların yapılacağı bir alandır. Birçok branştan uzman kişilerin konuyu farklı muvacehelerden ele alarak oluşturdukları yazılarının bir araya getirildiği bu çalışma, dindarlık ile ilgili birçok çalışmaya kapı aralayacaktır. Bu kitapta yer alan araştırma metinleri editörler tarafından yayına hazırlanmış olup "Kitapta Bölüm" olarak değerlendirilmiştir. Çalışmaların ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine aittir. Son olarak yazıları ile katkı sunan yazarlarımıza teşekkür ederek, bu çalışmaların hayırlara vesile olmasını temenni ederiz. Gayret bizden takdir ve tevfîk Allah'tandır.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM VE MEZHEPLER AÇISINDAN DİNDARLIK

DİNİN SOSYAL VE KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Prof. Dr. Fikret KARAMAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/fikret.karaman@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-5640-2901

Giriş

İnsan, dinin esasları ve değerleriyle sorumlu tutulan tek varlıktır. Yüce Allah buna karşılık insanoğlunu akıl, düşünce, konuşma ve muhakeme etme gibi yeteneklerle donatmıştır. Böylece insanın ruh ve beden bütünlüğü ile birlikte başarıya ulaşmasının önü açılmıştır. Çünkü din, kişinin maddi ve manevi cephelerini uyumlu hale getiren güçlü bir olgudur. Onu motive ederek moral ve güç bahşetmektedir. Oluşan sağlam irade ve kararlılık, bireyin ve toplumun sosyal hayatına başarı olarak yansımaktadır. Çünkü din ve onun içerdiği temel hükümler, Kur'ân'ı Kerimde açıklandığı üzere sağlam hükümlere ve temele dayanmaktadır:*"O sahifelerde dosdoğru hükümler vardır."*[1] *"Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekat vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir."*[2]

Bu ayetlerde açıklandığı üzere din; Allah'a yönelmek ve O'na kulluk etmek için insana verilmiş dosdoğru bir yoldur. Bu yola tabi olan insan, hiçbir şirk ve şaibeye karışmadan, kötülüklere alet olmadan, batıl akidelerden sıyrılarak, hanif çizgisi üzerinden saf, temiz niyet ve ihlas

1 Beyyine 98/3.

2 Beyyine 98/ 5.

ile O'na ulaşmaya çalışacaktır. Sahifelerin içerdiği bu hükümler, gün ışığı gibi açık olan deliller olup son Peygamber (sav)'e gönderilmiştir.[3]

Elmalılı Hamdi Yazır Kur'an'ın vurguladığı bu dini, başarıya ulaştıran milletin ortak inancı olan İslam olduğunu açıklamıştır: " Çünkü bütün ilahi kitapların doğru ve gerçek olarak beyan ettiği din İslam'dır. Zira bu dinin ön gördüğü, namaz ve zekat diğer dinlerin de kabul ettiği ibadetlerdir. Bunların ifasında peygamberlerin zaman ve şeriatında farklılık olsa da iman, namaz ve zekat daima var olmuştur. O halde din için mutlaka bir üçlü sistem (ekanim-i selase) tanımlamak gerekirse bu Hıristiyanların baba, oğul ve ruhulkudüs olarak mabudun zatında teslis ile şirke saparak değil, tevhid, namaz ve zekat gibi iman ve ameli ölçü alarak tanımak gerekir. [4]

Dini Allah'a has kılmanın anlamı bir işi, bir tek sebep ve maksat için yapmaktır. Bir menfaat sağlamak veya zararı savmak için yapılan ibadet veya iş ihlas sayılmaz. Başkalarına hoş görünmek için namazda huşulu davranmak da riyadır. Kulluktaki gerçek ihlas, gönlünü Allah'tan başka her şeyden temizlemek ve soyutlamaktır. İşte bu olumlu davranışların toplamı mutedil ve müstakim milletin dinidir. Zira sağlam ve içeriği vahye dayanan kitaplar; Hz. Muhammed (sav) 'in okuduğu sahifelerdir. Bunlar yanlış ve batıl olan her şeyden münezzeh olup, adaletle mücehhez olan hükümler taşımaktadırlar.[5]

Ayette geçen *"Din-i Kayyım"* kavramı; söz, fiil ve amelin bir arada olmasını ön gören ilahi dindir. Bunların da toplamı ve aslı imandır.[6] imana ilişkin konular ile ibadetin bedeni ve mali kısmını oluşturan detaylara işaret etmektedir. Bedeni ibadet olan namaz ile mali ibadet olan zekat ibadetin özüdür. Böylece Allah itikadın ve amelin tamamına dini kayyım demiştir. Buna göre, din-i kayyım iman, ibadet ve ihlas'tan meydana gelmektedir. Bunlardan biri noksan olunca kayyım din olamaz.[7]

---

3 Zeki Duman, Beyânü'l Hak, (Ankara, Fecr Yayınvi, 2008), 3/419.

4 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* (İstanbul, Eser Yayınevi, 1997), 9/5997.

5 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyân Tefsîri,* Çev: Abdullah Öz vd. (İstanbul, Damla Yayınevi, 1996) 10/ 131.

6 Fahreddin er-Razi, *Et-Tefsîru'l Kebîr,* (Beyrut, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 1990) 32/48.

7 Mehmed Vehbi Efendi, *Büyük Kur'an Tefsiri,* (İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1969) 16/6523.

Bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi din ilahi boyutuyla birlikte insana, dünyaya ilişkin sorumluluklar da yüklemiştir. Öyle ki onu diğer varlıklara bazı özelliklerle donatarak yeryüzünün imarı, korunması ile hayatın sevk ve idaresine ilişkin önemli bir sorumluluk verilmiştir. Bu görevin üstesinden gelmesinin en pratik metodu vahiy, akıl ve bilimi doğru anlamaktır. Zira dünyanın sevk ve idaresinde akıl ile bilimin birlikte olması gerekir. Astronomi, matematik ve tıp bilimleriyle birlikte dinler tarihi hakkında önemli eserler bırakan Bîrûnî, din ve dünya ilişkisini açıklarken din ve bilimin birlikte değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Buna göre; "dinde fikir taassubuna kapılmaksızın ilmi faaliyetlerde araştırma esas alınmalıdır. Taklit ve ezberciliğe yer verilmemelidir. Nitelik, nicelik, delâlet ve gözlem metoduna baş vurulmalıdır."[8]

Bîrûnî son nefesine kadar din ve ilim üzerinde çalışmayı hayat felsefesi haline getirerek, öğrenmeyi ve inanmayı bir arada tutmuştur. Ölümcül hastalığında bile yanına gelen bir dostu ile mirasla ilgili bir meseleyi tartışırken, misafir ve alim olan arkadaşı onun hastalık halini görünce konuyu değiştirmek istemiştir. Bunu fark eden Birûnî, ısrarla olayı tartışmak istemiş ve dostuna; "bu konuyu bilerek dünyaya veda etmek mi daha iyi, yoksa bilmeyerek gözlerimi kapatmak mı?" diyerek ilme karşı duyduğu merakını dile getirmiştir. Bu ısrar üzerine konu tartışılmış ve sonuca bağlandıktan sonra evden ayrılan dostu fazla uzaklaşmadan Biruni'nin vefat ettiği haberini almıştır.[9]

İlahi din, bazılarının iddia ettiği gibi sadece soyut bir alanı değil aksine nefsin, aklın, inancın, neslin, malın ve mülkün korunmasını teminat altına alarak hayatın tamamını kuşatmaktadır.[10] Kur'an bu dine gönül verenleri, *"insanlar için ortaya çıkarılmış, iyiliği emerden, kötülükten alıkoyan, Allah'a anan, en hayırlı ümmet"*[11] olarak vasıflandırmıştır. Bu sorumluluk

8 Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni,* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 115.

9 Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni,* 115.

10 İsmail Hakkı İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap,* Sadeleştiren, Fahri Unan, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995) 62.

11 Âl-i İmran 3/110.

duygusunu mensuplarıyla paylaşan din sosyal hayatın geleceğini de önemli ölçüde disipline etmektedir.[12]

Bu yüzden din, tarih boyunca sosyal ve kamusal hayat üzerindeki etki düzeyi farklı olsa da hiç kesintiye uğramaksızın varlığını sürdürmüştür. Fransız filozof Henri Bergson din ve toplumun nasıl özdeşleştiğini şöyle açıklamıştır " Yeryüzünde ilimsiz, fensiz ve felsefesiz bir insan toplumu bulunabilir. Fakat dinsiz bir toplum bulmak imkansızdır."[13] Bu gerçeğe rağmen 20. Asrın sonuna doğru Batı'da çoğu bilim insanı dinlerin, 21. Yüzyıldan itibaren insanlığın gündeminden düşeceğini iddia etmiştir. Buna gerekçe olarak, her geçen gün sanayi toplumunun gelişmesini ve çağın teknolojik buluşlarla tanışmasını göstermişlerdir.

Nitekim Doğu bloğunu oluşturan Rusya, 20. Asrın başından itibaren bu iddiayı bir rejim yahut ideolojik tutum haline getirmiş ve din ile olan mesafeyi tamamen açmıştır. Dinler tarihi uzmanı Ernest Renan ise, bu düşünceyi daha önceden ret etmiş ve din duygusunun sosyal hayatın hafızasından silinemeyeceğini şöyle açıklamıştır: " Sevdiğimiz her şeyin zevale ermesi akıl, ilim ve sanat gibi değerleri kullanma hürriyetinin yok olması mümkündür. Fakat insandaki din duygusunun silinmesi imkânsızdır. O insan fikrini yeryüzünün adi ve dar çemberi içerisine sıkıştırmak isteyen materyalist sistemlerin batıl olduğunu ispat için her canlı bir delil olarak kalacaktır.[14]"

Ülkemizde de benzer tartışmalar 1980-2004 yılları arasında kılı kıyafet, İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyatlar üzerinden başlamış ne yazık ki yıllarca hem zaman israfına hem gereksiz yere toplumun gerilmesine neden olmuştur. Tartışmaların yoğunlaştığı bu dönemin ilk Cumhurbaşkanı merhum Turgut Özal bir konuşmasında büyük bir ön görüyle 21. Asrın dinlerin asrı olacağını vurgulamıştır. Bugün insanlık daha 21. asrın ilk çeyreğini yaşarken söz konusu gerçek gün ışığı gibi ortaya çıkmıştır. Sezai Karakoç da; insanoğlu bilimde ve sanatta ilerledikçe, onun için din ihtiyacının gözle görülür bir hal alacağını şöyle açıklamıştır: Bazı ilerlemeler anında dinden kopuş gibi görünen durumlar geçicidir. Rus Feza pilotu, "*göğe çıktım, fakat orada Tanrıya rastlamadım*" sözü ilk bakışta ne kadar alay anlamı taşırsa da, gerçekten din ihtiyacı, ters

---

12 Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni, İslâm'ın Din ve Medeniyet Manzarası,* Çev: İhsan Durdu, , (İstanbul, İz Yayıncılık, 1995), 1/ 3.

13 Yusuf El- Kardâvi, *İbadet,* Çev: Hüsameddin Cemal, (İstanbul, Çığır Yayınevi, 1974), 22.

14 Yusuf El- Kardâvi, *İbadet,*22.

taraftan en kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu psikoloji onun göğün kapısında Tanrı ile karşılaşacağı ve cezalandırılacağı gibi bir anlam da hatırlatmaktadır. O göğün Tanrı ülkesi, yerin de insan ülkesi olduğunu düşünecek kadar bilgiden mahrum görünmektedir. Oysa ki yer ve gök bütün evren Allah'ındır.[15]

Bununla birlikte çeyrek yüz yıl boyunca başörtüsü, eğitimde fırsat eşitliği, İmam-Hatip ve İlahiyat hakkında yoğunlaşan siyasi tartışmalar, medyanın abartılı tutumu ve kamuda köşe başlarını tutan yöneticilerin yaklaşımı ile 28 Şubat post modern darbesine zemin hazırlanmıştır. Ne yazık ki bu süreçle birlikte kamusal alanda din ve dini çağrıştıran değerler de tartışılmaya başlanmıştı. Oysaki toplumun doğal ihtiyaçları ve mesaisinin tamamına yakını kamusal alan ile ilişkilidir. Eğitim hakkı başta olmak üzere ibadet, giyim- kuşam ve çalışma mesaisini, kamusal alandan bağımsız yönetmek mümkün değildir. Ülkemizde hızını kaybetmekle birlikte benzer problemlerin çeşitli coğrafyalarda devam ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmada; *"Dinin Sosyal Ve Kamusal Alan Üzerindeki Etkisi"* irdelenmeye çalışılacaktır. Dinin doğu ve batı kültürlerindeki tanımı, toplum hayatındaki yeri ve dünyadaki belli başlı ülkelerin kamusal hayat ve din ilişkileri üzerindeki anlayışları üzerinde durulacaktır.

A-Dinin Tanımları

Bugün din kavramı ile Doğu ve Orta doğuda İslam dini, Batı'da Hıristiyanlık, uzak doğu da ise mahiyeti ve Tanrı düşüncesi çok net olmayan dinler daha çok akla gelmektedir. Araştırmanın bu bölümünde İslam kaynaklarında ve Batı kültüründe yer alan dinin birkaç tanımının buraya alınması uygun görülmüştür. Din Arapça bir kelime olup "deyn" kökünden gelmektedir. Sözlükte; millet, İslam, sîret, örf, adet, hesap, mülk, hüküm, kaza, taat, ibadet, şeriat, iman, takva, tevhid, inkiyad, saltanat, mülkiyet ve ceza gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.[16] Öte yandan din kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de ulûhiyyet ve ubudiyyeti ifade etmektedir. Buna göre din, Allah'a nispet edildiğinde, "hâkim olmak, itaat altına almak, hesaba çekmek, ceza ve mükâfat vermek" demektir. Yaratılmış ve ibadet eden insana nispet edildiğinde de; "boyun eğmek, aczini anlamak, teslim olmak

15 Sezai Karakoç, *İslâm'ın Dirilişi,* (İstanbul, Diriliş Yayınları, 1975), 51.

16 Cubran Mes'ud, *er-Râid* , (Beyrut, Dârü'l İlm Li'l Melâyîn, 1967), 657.

ve ibadet etmek" anlamına gelmektedir. Bu durumda din, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkileri düzenleyen bir nizam ve yol anlamını da ifade etmektedir.[17]

1- İslamî Kaynaklara Göre Dinin Tanımı

Buna göre hak dinin tanımında; onun Allah tarafından gönderilmesi, akıl sahibi insanlara hitap etmesi, peygamberler aracılığı ile tebliğ edilmiş olması, insanı dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştıracak ilahi emir ve yasaklara, müjdeleyici ve kolaylaştırıcı değerlere sahip bulunması gibi temel unsurlar yer almalıdır. Bu bağlamda İslam dini ile ilgili yapılan birkaç tanımın buraya alınmasında yarar vardır.

a) Seyyid Şerif Cürcânî ise; din ile "millet"in bir olduğunu, her ikisinin de şeriata dayandığını belirtmiştir.[18] Buna göre; millet kelimesi Kur'an'da geçtiği on beş yerde din anlamında kullanılmıştır. Bu durumda " *din akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanundur."*[19]

b) İslam kaynaklarının çoğunda yer alan tanıma göre; *"Din akıl sahiplerini kendi hür irade ve tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanun"* dur.[20]

c) Ülkemizin yakın dönem İslâm bilgini Muhammed Hamdi Yazır ise dini şöyle tanımlamıştır. " *Din, akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayır ve nimete sevk eden bir vaz'-ı ilâhî, şeriat ve millet, beşerin ihtiyarî fiillerinin hayır ve saadet gayesine doğru cereyanını temin eden bir yol, bir kanun, bir âmil-i ma'nevî"* dir.[21] Yazır bu tanıma ilave olarak din tarifleriyle İslâm kavramı arasında açık bir uyum olduğuna şöyle dikkat çekmiştir: Zira geniş anlamda İslâm "teslimiyet, kurtuluş" gibi manalar yanında "müsâleme" (karşılıklı güven ve barış) anlamını da ifade etmektedir. Çünkü din, insanlar arasında ihtilâf ve çekişmeleri önleyerek barış içinde yaşamayı temin eden bir kanundur. [22]

---

17 Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni,* 9/ 312-320.

18 Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rîfât,* (Kahire, Dârü'r-Reşad 1991), 117.

19 Seyyid Şerif cürcani, *et-Ta'rîfât,* 118.

20 Abdullatif Harputî; *Tenk^hu'l Kelam Fî Akaidi Ehli'l İslam , Kelam İlmine Giriş,* Çev: Fikret Karaman (İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016), 25.

21 Elmalılı Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili,* 2/ 61-64.

22 Tümer Günay, *Genel olarak Din*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul, TDV Yayınları, 1994) 9./ 312-320.

Sahih dinler Allah'tan gelmiş ve safiyetlerini korudukları sürece yürürlükte kalmışlardır. Bu özelliği taşıyan dinlerin kaynağı (menşei) ilahidir. Bundan dolayı Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (sav)'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı *"İslâm"*dır. Ancak tarihin akışı içinde insanlar bazen hak dinden uzaklaşarak beşerî zaaflarına yenik düşmüşlerdir. Böylece dinde meydana gelen tahrif ve yozlaşma sebebiyle Allah yeni peygamberler göndermiş ve insanların ona tabi olmaları istenmiştir. Bu ölçülere uymayan ve ilahi vahiy niteliği taşımayan hiçbir görüş, hiçbir düşünce ve hiçbir ideoloji din olarak kabul edilemez. Bir şahsın veya bir grubun çalışmasına dayanan içtihatlarla felsefi kanaatler de din olarak değerlendirilemez.

2- Batı Kaynaklarına Göre Din ve Tanımı

Batı toplumu, ilk çağlardan itibaren Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleriyle tanışmıştır. Bu dinlerin ilki olan Yahudilik İbrâhîmî geleneğe bağlı monoteist din ailesi içinde yer almıştır.[23] Hıristiyanlık ise, Îsâ Mesîh anlayışı üzerine inşa edilen bir inanca sahiptir. Îsâ Mesîh hem tanrının oğlu hem de insanlığın kurtarıcısıdır. Tanrı insanlığı günahtan kurtarmak üzere *"biricik oğlunu"* yeryüzüne göndermiştir. İnsanlığı kurtarışının sembolü olarak önce onu çarmıha maruz bırakmış, sonra da *"ölülerden kıyam ederek"* Baba'nın yanındaki yerini almıştır. Hıristiyan inancının merkezine oturan bu görüş, değişik görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Hz. Îsâ ve onun getirdiğine inanılan mesaj, bütün Hıristiyanları bir arada tutan ortak bir bağ olarak varlığını sürdürmektedir. Bugün Hıristiyanlık, 2,2 milyar civarındaki nüfusuyla dünyanın en büyük dinidir. Katolik, Ortodoks ve Protestan gibi üç büyük mezhepten oluşmaktadır. Bu üç ana mezhebin dışında, aynı dinin bünyesinde ortaya çıkan birçok mezhep, tarikat ve cemaat de bulunmaktadır.[24]

Batı'da dinin karşılığı olarak, genellikle "Religion" kelimesi kullanılmıştır. Buna göre religion; *"bir şeyi vazife edinmek, dönüp tekrar okumak ve insanları tanrıya bağlayan bağ"* anlamına gelmektedir. Batılı din hakkındaki tanımlar, daha sonraki asırlarda yaşayan bilim insanları tarafından yapılmıştır. Buna göre, yukarıda verilen tanımlarla bir karşılaştırma olmak üzere birkaç tanımın buraya alınması uygun görülmüştür:

---

23 Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik *Giriş," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul TDV Yayınları, 2013), 43/ 187-197.

24 Kürşat Demirci, *Hıristiyanlık Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı* İs*lam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 17/ 340-345.

1- James Martineau (1805-1900) dini daima var olan bir Tanrı'ya dayandırmaktadır: " *din, daima yaşayan bir Tanrı'ya, bir ilâhî şuur ve iradenin kâinatı idare ettiğine ve insanlıkla mânevî râbıtaları elinde tuttuğuna inanış*"tır.[25]

2- Herbert Spencer (1820-1903) de dini; " *bizim bilgimizin üstüne çıkan bir kudretin tezahürü olduğunu kabul etmek"* şeklinde tanımlamıştır. [26]

3- Dinin Birey Ve Toplum Hayatındaki Kuşatıcılığı

Din bireyin inanç, ibadet, muamelat ve ahlak esasları ile diğer varlıklarla olan ilişkilerini sağlayan bir disiplindir. Bu yönüyle din hem fert hem toplum hayatının, davranışlarını kuşatmaktadır. Klasik bir slogan haline gelen *"Din işleri ayrı dünya işleri ayrı"* düşüncesinin pratikte bir ilmi temeli yoktur. Aksine *"din hayatın merkezindedir"*. İnsanın hayat ve ölüm arasında daha iyi ve güzel olan işleri başarması için hem imtihanla karşı karşıya hem din ile iç içe olduğu bir gerçektir. Şöyle ki:

a) Din, fert ve toplumu, kutsal değerler etrafında birleştiren bir olgudur. Bu olgu ve eşsiz değer, manevi bağları pekiştirerek yüceltir ve dayanışma içinde yaşamalarını sağlar. Çünkü Allah'ın yardımı, lütuf ve ihsanı birlik ve cemaatten yanadır.[27] Diğer taraftan insanın ömrü doğum ve ölüm arasında sınırlandırılmıştır. Oysaki o, aldığı dini motivasyonla daha fazla hizmet etmeği, tanınmayı, anılmayı, kısa süreli ömründe çok hizmet yapmayı, güzel amellerini ve eserlerini kalıcı duruma getirmeyi arzu eder. Zira kalıcı eserler bırakarak sadaka-i cariye ile sürekli anılmak insanın tercihine ve yetki alanına bırakılmıştır.

b)Din, ahlaki ve manevi müeyyideler içermektedir. Bu nedenle din, toplum üzerinde en katı kanunlardan daha etkili ve caydırıcı bir disiplin sağlamaktadır. Dinin bu özelliği sebebiyle birlikte yaşamak, birbirinin hak ve hukukuna riayet etme kültürü daha da artmaktadır. Çünkü din kaza, felaket, hastalık ve musibetlere maruz kalma hali dahil en zor anlarda bile ümitlendirerek teselli ve güven vermektedir.

c)Tarih boyunca insan, güçlü bir varlığa inanma ve ona sığınma ondan yardım isteme ihtiyacını duymuştur. Çünkü insan, ilk yaratılışında temiz, duru ve melek gibi günahsız bir varlıktır. Allah'ın kudretini ve birliğini

25 Tümer Günay, *Genel olarak Din*, *İslâm Ansiklopedisi,* 9./ 312-320.

26 Tümer Günay, *Genel olarak Din*, *İslâm Ansiklopedisi,* 9./ 312-320.

27 Âl-i İmran 3/103.

tanımaya yatkın, doğal bir hali vardır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilmiştir: " *O halde sen hanif olarak bütün varlığınla dine tabi ol. Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratışında değişme olmaz. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler."*[28] *Hz. peygamber (sav) de bir hadislerinde dinin yaratılışla olan ilişkisini şöyle açıklamışlardır: "Her çocuk (İslam) fıtratı üzerine doğar. Sonra annesi, babası onu ya Yahudi, ya Hıristiyan ya da Mecusi yapar."*[29]

d) Din, Kur'an-ı Kerimde doksan beş ayrı yerde zikredilmiştir. Onun hüküm, kural koyma, hesaba çekme, ceza veya ödüllendirme yönü Allah'a aittir. Getirdiği kurallara saygı duyma, aczini itiraf edip onlara tabi olma ve ibadet etme yönü de insanlara aittir. Buna göre din öncelikle Allah ile insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Daha sonra, insanın diğer canlı ve cansız varlıklara karşı olan davranış biçimini açıklamaktadır. Böylece ilahi bir sistem olarak dinin bir tarafında Allah, diğer tarafında ise insan vardır.

e) Dini ve onun değerlerini insanlığın gündeminden düşürmek isteyen dönemler olmuştur. Bu yöntemi deneyen nice krallar, yöneticiler, rejimler ve otoriteler gelip geçmiştir. Bugün onların adı, şanı silinmiş, unutulmuş fakat şu ayette de açıklandığı üzere Allah'ın yanında hak olan din insanlığın ufkunu aydınlatmaya devam etmektedir:"*Şüphesiz ki yeryüzü Allah'ındır. Kullarından dilediğini ona varis kılar. Sonuç (Allah'tan korkup günahtan) sakınanlarındır."*[30]

f) Bugün de üzerinde yaşadığımız yaşlı dünyanın her yerinde dinin, insan hayatındaki yerini korumaya devam ettiği görülmektedir. Diğer dinlerin durumlarını mensuplarına bırakmak daha uygun olur. Konu İslam dini açısından değerlendirildiğinde; dünyanın her yerinde camilerin yapıldığı, ezanların okunduğu, ibadetlerin yapıldığı ve Kur'an'ın okunup ezberlendiği müşahede edilmektedir.

g-Yine dinî meşguliyetlerin insanı lüzumsuz ve zararlı endişelerden, kuruntulardan uzaklaştırdığı, böylece ruhî bunalımlardan koruduğu, gerçek dindarlarda Allah'a itaatin ana babaya, büyüklere, devlete, millete saygı ve bağlılığı, küçüklere sevgi, canlılara ilgi ve sempati gibi ahlâkî

28 Rum; 30/30.

29 Buhari; Cenaiz, 80-93; Müslim; Kader, 22-25.

30 A'raf, 7/ 128

duyguları geliştirdiği, etkili bir görev bilincini gönüllere yerleştirdiği tespit edilmiştir.

B-Dünya Nüfusu ve Dinlere Mensubiyeti

Geçmişte olduğu gibi, 21. asrın başında da dünya nüfusunun önemli bir bölümü, yaşayan dinlerden birini benimsediği anlaşılmaktadır. Bu konuda ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan çeşitli araştırmalarda istediği bir dini benimseyen nüfus oranında artış olduğu gözlenmektedir. Olayla ilgili merkezi ABD'de bulunan "*Pew Araştırma, Din ve Kamu Yaşama Forumu"* bölümünün 2010 yılında yaptığı bir çalışma örnek alınmıştır. Söz konusu birim, "*dünyadaki dini gruplarının büyüklüğü ve coğrafi dağılımı"* hakkında hazırladıkları rapor yayımlanmıştır.[31] 230 ülkede yapılan anketler ve nüfus kaydı araştırmalarına dayanılarak düzenlenen raporda, dünyada her 10 kişiden 8'inin bir dine mensup olduğu anlaşılmıştır. Bu duruma göre, 2010 yılında 6,9 milyar olan dünya nüfusunun yüzde 84'ü kendi iradesiyle bir dini tercih etmiştir. Dünya nüfusunun yaklaşık % 16'sının da bir dini seçmediği veya ateizmi benimsemiştir. Söz konusu rapora göre dünya nüfusunun dinlere göre dağılımı şöyledir:

Sıra No:	Tercih Edilen Din:	Nüfus:	Oran:
1	Hıristiyan	2,2 milyar	(% 32)
2	Müslüman	1,6 milyar	(% 23)
3	Hinduizm	1 milyar	(% 15)
4	Ateist veya dinsiz	1,4 milyar	(% 14)
5	Budist	500 milyon	(% 7)
6	Geleneksel (milli, mahalli) dinler, (Afrika, ABD, Asya ve Avustralya)	400 milyon	(%6)
7	Yahudi	14 milyon	(% 0,2)
	TOPLAM	6.2 milyar	% 97

Aynı raporda, müstakil din olmadığı halde kendilerini bulundukları inanç üzerine kabul edenlerin dağılımı ise şöyledir: Çin geleneksel dini 394 milyon, Afrika geleneksel inançları 100 milyon, Sihizm 23 milyon, Bahailik 12,5 milyon, Mormonizm 12 milyon, Yehova Şahitleri 6.7 milyon,

31 Fikret Karaman, İslamî İnanç değerleri Ve Çağdaş Dini Akımlar, (İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015), 57; Anadolu Haber Ajansı, Yazılı Açıklaması ve Raporu, Ankara,18 Aralık 2012.

Şintoizm 4 milyon, Zerdüşt 2.6 milyon olmak üzere toplam 554 milyon 800 bin kişi olduğu tespit edilmiştir.[32]

1- Dini Grupların Coğrafi Dağılımı:

Söz konusu rapora göre; Hıristiyanların yüzde 26'sı Avrupa, yüzde 24'ü Latin Amerika ve Karayipler, yüzde 24'ü Sahraaltı Afrika bölgesinde, yüzde 20'si ise Kuzey Amerika'da yaşamaktadır**.** Müslüman nüfusu ise, % 62'si Asya-Pasifik bölgesinde, %20'si Ortadoğu ve Kuzey Amerika'da, %4'ü Avrupa ülkelerinde, %15'i ise Sahraaltı Afrika bölgesinde yaşamaktadır.

Herhangi bir dini gruba üye olmayanların %76'sı Asya-Pasifik bölgesinde yaşamaktadır. Sadece Çin'de 700 milyon ateist bulunmaktadır. Bu grup, Hıristiyanlar ve Müslümanlardan sonra üçüncü sırayı almaktadır. Aslında bunlar bir çeşit Tanrı'ya ve evrensel bir ruha inanmakla beraber, kendilerini herhangi bir dini grubun üyesi olarak kabul etmeyen kişilerdir. Hindular ve Budistler'in %99'u, Asya-Pasifik bölgesinde toplanmıştır.

Dünya nüfusunun 0.2 lik bölümünü oluşturan Yahudilerin yarıya yakını (% 44'ü) Kuzey Amerika'da ikamet etmektedir. Diğer yarısına yakını da (%41) İsrail'de yaşamaktadır. Geriye kalan %15 kadarının da Avrupa ve diğer Ortadoğu ülkelerinde yaşadığı tahmin edilmektedir. [33]

2 -Dünya Nüfusunun Dağılımı:

Söz konusu rapor, dünya nüfusunun %58,8'inin Asya-Pasifik, %11,9'unun Sahraaltı Afrika bölgesi, yüzde 10,8'inin Avrupa, %8,6'sının Latin Amerika, %5'inin Kuzey Amerika ve %4,9'unun da Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da yaşadığını belirtmektedir. Ayrıca raporda ortaya çıkan başka bir sonuca göre de geleneksel dinlerin %90'u ile diğer dünya dinlerinin %89'unun Asya-Pasifik bölgesinde yaşadığı görülmüştür. Rapordan anlaşıldığına göre, Türkiye'de 71 milyon 330 bin Müslüman, 320 bin Hıristiyan, 860 bin ateist bulunmaktadır. Bu durumda Türkiye, dünyada en çok Müslüman nüfusu barındıran sekizinci ülke konumundadır. [34]

3 - Azınlık veya Çoğunluk Durumu:

Raporda, dini grupların yaşadıkları ülkedeki azınlık veya çoğunluk durumlarına göre de önemli ipuçları verilmektedir. Buna göre dini grup

---

32 Karaman. *İslam İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar,* 57.

33 Karaman. *İslam İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, 56..*

34 Karaman. *İslam İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, 58.*

üyelerinin %73'ünün yaşadıkları toplum içinde çoğunluğu teşkil etmektedirler. Geriye kalan %27'si ise bulundukları ülkede azınlık olarak yaşamaktadırlar.[35]

4 - Dini Gruplarda Genç Nüfus:

Raporda, dünya nüfusunun ortalama yaşının 28 olduğu açıklanmıştır. Gelişmekte olan ülkelerdeki dini grup üyelerinin daha genç olduğu, sanayileşmiş ülkelerde ise daha yaşlı oldukları belirlenmiştir. Buna göre; Müslümanlar, 23 yaş ortalaması ile ilk sırada, Hindular 26 yaş ortalaması ile ikinci sırada, Hıristiyanlar, 30 yaş ortalaması ile üçüncü sırada yer almışlardır. Diğer dünya dinleri üyelerinin yaş ortalaması 32, geleneksel dinlere mensup olanlarınki 33, dinsizler ile Budistlerinki 34, Yahudilerinki ise 36 olduğu anlaşılmıştır. [36]

C-DİN VE KAMUSAL ALAN PROBLEMİ

Yukarıda da açıklandığı üzere din, vahye dayanan ilahi bir özelliği sebebiyle akıl sahibi olan herkesi muhatap kabul etmektedir. Yaratılıştan gelen bu hak veya ihtiyaç insanlar için evrensel bir hak olup belli bir zaman ve mekânla sınırlandırılamaz. Esasen evrensel olan bir hükmü, özel veya kamu alanlarına göre sınırlandırmak hukuki ve ahlaki de olamaz. Kaldı ki dinin amacı, insanlığın barışını sağlamak, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Böylece her insan, din ve vicdan özgürlüğü kapsamında sorumluluklarını yerine getirme hakkına sahiptir.

Dinin bireysel bir olgu olduğu, kamusal ve resmi hayatta olmaması gerektiği tezi sadece seküler aklın bir mazereti olarak gündeme gelmiştir. Bu mazeretin bilimsel bir zemini olmadığı, genellikle sübjektif bir kaygıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bugün Fransa ve bazı dünya ülkeleri din hizmetlerini ve harcamalarını kamu hizmetinin dışında tutmuş olabilir. Fakat bu uygulama, kamu ve sosyal hayatın, dinden soyutlandığı anlamına gelmez. Bu sadece bir anlayış ve yönetim biçimi olup genel bir kabul gördüğü söylenemez. Demokrasi, insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü bakımından da kabul edilemez. İnanan kişi evde, işyerinde, okulda, seyahatte ve hayatın bütün akışında inanç değerlerini hür ve kanunların güvencesi altında yerine getirme hakkına sahip olmalıdır. Nitekim 21.

35 Karaman. *İslam İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, 59.*

36 Karaman. *İslam İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, 59.*

Yüzyılda dünyadaki uygulamalar da dinin kamusal alanın dışına çıkarılamayacağını bir kez daha göstermiştir.

1-Sovyetler Birliği Ve Din

Tarihî tecrübelerden de anlaşıldığı üzere, geçmişten günümüze dini dışlayan yöneticiler, rejimler ve toplumlar olmuştur. Fakat şu da bilinmelidir ki hiçbir dini kabul etmeyen milletlerin ömür ve saltanatları uzun olmamıştır. Bu kural yakın tarihe mahsus bir olay da değildir. Kur'an'ı Kerimin haber verdiğine göre geçmiş peygamberlerin kavimlerinden de bir kısmı isyan ve taşkınlıklarda bulunmuşlardır. Bunların inatlıkları, ısrarları ve şirke sapmaları sonucunda maruz kaldıkları azap ve tablolar kıssalar halinde kapsamlı bir şekilde açıklanmıştır. Yakın geçmişte de dini tamamen kamusal alanın dışına çıkarmaya çalışan Sovyetler Birliği bu tezinde başarılı olamamıştır.

Hatırlanacağı üzere, 20. asrın başında, Sovyetler Birliği kendi halkı ile dini değerler arasına açık bir mesafe koymuştur. Lenin (1870-1924) eski Sovyet rejiminde ateizmi, komünist partilerin propaganda aracı olarak kullanmıştır.[37] Daha da ileri gidilerek dinin afyon olduğu iddiası, resmi ideoloji haline getirilmiştir. Bu ideoloji Sovyetler Biriliği gibi geniş bir coğrafya ile Müslümanların azınlığa düştüğü Balkan ülkelerinde de uygulanmıştır. Uzak doğu, bazı batı ve Afrika ülkelerinde de dini, sosyal hayatın dışında tutan yönetimler olmuştur. Böylece dünyanın büyük bir kara parçasında din ve inanç özgürlüğü kısıtlanmış, yasaklar artmış, insanlar üzerindeki baskı ve zulüm intikama dönüşmüştür.

Öyle ki din, onu çağrıştıran kutsal değerler ve semboller okul kitaplarından ve haritalardan silinmiştir. Ne yazık ki bu anlayış ve uygulama ile birkaç nesil, inanç ve manevi değerlerden yoksun bırakılmıştır. İmanın ve ibadetin sembolü olan camiler kapanmış, ezanlar yasaklanmış ve hacca gitmek isteyenlere seyahat hakkı verilmemiştir. Yaklaşık 70 yıl devam eden bu baskı 20. asrın sonlarına doğru iflas etmiş ve 1990 yılından itibaren Sovyetler Birliği dağılmaya başlamıştır. 21. asrın başında bağımsızlığına kavuşan birçok ülke tekrar din ve vicdan hürriyetini tesis etmeye başlamıştır. Okullarda din derslerinin verilmesi benimsenmiştir. Şüphesiz ki bu sonuca ulaşılmasında, bilim adamlarının, kamuoyunun ve güvenlik raporlarının de katkısı olmuştur. Diğer taraftan umut bağlanılan ateizm,

37 Aydın Topaloğlu, *Atezim ve Eleştirisi,* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 13.

bilgi çağına uyum sağlayamamıştır. Toplumun sosyal hayatını tehdit eden uyuşturucu bağımlılığı, alkol, terör ve şiddet önlenememiştir.

Kimi Batılı bilim adamı; 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din sosyolojisinde yeni değişiklikler olacağını ve insanların dinden uzaklaşacağını iddia etmiştir. Karl Marx (1818-1883) ve taraftarları, modernleşme ile birlikte toplumların dinden uzaklaşıp seküler hayatı tercih edeceklerini söylemişlerdir. Fakat sonuç, tahmin ettikleri gibi olmamıştır. Modernleşmenin en ileri olduğu toplumlar bile dini inançlarını korumuşlardır. Onların iddiaları ve tezleri boşa çıkmıştır. Diğer taraftan modernleşmenin dinle ilişkisinin yalnız başına belirleyici olmadığı görülmüştür. Ünlü din sosyologu Amerikalı Peter L. Berger (1929-2017) dinin toplum için belirleyici bir rol oynadığını vurgulamıştır. Britanyalı ve halen yaşayan 1969 doğumlu dinler üzerinde çalışan Alain de Botton da dinlerin, "*laik toplumun bugüne kadar karşılayamadığı temel ihtiyaçlara cevap verdiğini"* belirterek şöyle demiştir: "*Dinler, bütün insanlığa aittir. Sadece dindarlara terk edilemeyecek ölçüde yararlı, etkili ve akla uygun değerlerdir."*[38]

Görüldüğü üzere dine rağmen oluşan sosyal hayat, sağlıklı yürümemiştir. Bunu gören sorumlular, hayatın doğal akışına uyum sağlamak üzere halkın geleceği için önlem almak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda Rusya'da 2012-2013 eğitim yılında, 4. sınıf ve üstü öğrenciler için din ve ahlak dersi zorunlu olmuştur. Çeşitli din ve etnik gruba mensup insanların bir arada yaşadığı bu ülkede, ortak dinî ve ahlakî değerlerin kazandırılması planlanmıştır. Yeni uygulamaya göre öğrenciler; Ortodoks Hıristiyanlığı, İslamiyet, Musevilik gibi semavi dinlerin yanı sıra Budizm, dünya dinleri kültürü ve ahlak derslerinden birini tercih etmeleri gerekiyor. Yetkililer, bu kararın Rusya eğitim uzmanlarının yaptığı ciddi araştırma ve inceleme sonucunda alındığını belirtmişlerdir.

Eğitim ve Bilim Bakanlığı yetkilileri ise; *" Asıl amaç, öğrencileri ahlaki davranışları hakkında bilinçlendirmek"* olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca "*Rusya'nın çok uluslu kültürel ve dini geleneklerine saygı göstermelerini ve bilgi sahibi olmalarını sağlamaktır*" demişlerdir. Rusya Eğitim ve Bilim Bakanlığı'nın bildirdiğine göre; öğrencilerin 557 bini ahlak etiğini, 428 bini Ortodoks kültürünü, 429 bini dünya dinleri kültürünü, 286 bini İslam kültürünü tercih etmiştir. Bakanlık yetkilileri "Programın işleyişi ve denetimi için bir koordinasyon kurulu oluşturmuştur. Burada bakanlık mensuplarının yanı sıra farklı din temsilcileri, akademisyenler ve insan

38 Recep Şentürk, Yeni Din sosyolojileri, (İstanbul İz Yayıncılık, 2017), 32.

hakları savunucuları da görev alacaktır. Diğer bölgelerde de bu kurula bağlı yerel koordinasyonlar faaliyet gösterecektir"[39] demişlerdir.

Ayrıca çoğunluğu Ortodoks mezhebine mensup olan Rus halkının da, Hıristiyanlık konusunda bir toparlanma dönemine girdiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda bağımsızlığına kavuşan devletlerde hem Ortodoks kilsileri hem diğer dinlerle ilgili daha kapsamlı ve görülebilir organizeli faaliyetlere başlanılmıştır. Nitekim daha önceleri bölgede derin izleri olan İslam dini ile ilgili de bazı olumlu gelişmeler gözlemlenmektedir. Buna göre; camiler ibadete açılmış, ezanlar okunmakta, oruç tutulmakta ve isteyen hac için pasaport alıp kolayca seyahat etmektedir. Ayrıca 21. Asrın başından itibaren dini idareler yeniden organize olmuş ve alanlarında çalışmalara başlamışlardır. Sonuçta Lenin ile başlayan dini dışlama faaliyeti yaklaşık bir asır sonra etkisini kaybetmiş ve yeniden dinin varlığı kabul edilmiştir.

2-Amerika Birleşik Devletleri Ve Din

Amerika Birleşik Devletleri Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarından sonra kurulmuş ve ilk kez 4 Temmuz 1776 yılında tam bağımsızlığına kavuşmuştur. Bu tarihten önceki nüfusu yaklaşık 2,5 milyon kadardı. Söz konusu nüfusun da %95'i beyaz Avrupa, %5'i siyahi Afrika olduğu bilinmektedir. Amerika'nın varoluş tarihi, felsefesi ve temel dinamikleri hakkında ileri sürülen ilginç teoriler vardır. Devletin temeline yerleştirilen bu unsurlardan biri Anayasa ile çerçevelenen Hıristiyan Dini ve Muhafazakar kültürün atılımcı temsilcileri sayılan *"Evangelical Christains"* denilen Protestanların küçümsenmeyecek katkıları olmuş devletin kurulmasındaki olayların şekillenmesinde de önemli rol almışlardır. [40]

Protestanların bugünkü sözcüleri de Amerikan milletinin doğuşunu ilâhi irade ile ilişkilendiriyor ve bu ulusun tarih sahnesine çıkışını *"ilahi hikmetin yeryüzünde şekillenmesi"* olarak nitelendirerek bir övünç vesilesi yapmaktadırlar. Gazeteci Rust Walton konuya şu açıklığı getirmektedir. "Amerikan sistemi, Hıristiyani fikirlerin siyasi bir ifadesidir." Başka bir Protestan ise, "Bu ülkenin kuruluşunda Allah'ın eli, yapısında da Hz. İsa'nın dokusu vardır, bizim hükümetimiz Allah'ın iradesiyle teşekkül etmiştir ve Amerika'da Hıristiyan prensipleri

---

39 Muhammed Dualı, *Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi* Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD), II/1 (2013), 219-245 .

40 Abdülbaki Keskin, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm,* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 56.

üzerine kurulmuştur. Dünyanın tanıdığı tek büyük Hıristiyan ülkesidir" [41]

The Religious olarak bilinen teşkilat ise, Amerika'nın kuruluş prensiplerini şöyle açıklamıştır: "ABD doğruluk prensipleri üzerine kurulmuştur. Bu yüzden Allah, bu ülkeyi, 200 yıl gibi kısa bir sürede hiç bir millete nasip olmayan bir güce ve yüksekliğe ulaştırdığını" iddia etmiştir. Bu yüzden bayan Duggen kendi paralarının üzerinde "*İn God We Trust"* (Biz ancak Allah'a güveniriz) cümlesinin de bu maksatla yazıldığını ileri sürmüştür. Hatta Protestan kampında olanlar daha ileri giderek neredeyse Kitab-ı Mukaddes ile Amerikan Anayasa'sını özdeşleştirmiştir.[42]

Bir din adamı ve araştırmacı olan Jerri Falwell (1933-2007) de şunları söylüyor: "Allah hürriyetten, mülkiyetten, iş yapmada rekabetten yanadır. bunlar bize Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de öğrettiği şeylerdir. Din Amerikan'ın adaletinde de önemli bir etkendir. R. J. Roshdoony (1916- 2001) ise, adalet ve hukuku hayatın ve tabiatın tezahürü olarak değerlendirmiştir. Buna göre adil bir toplum, moral bakımından bilinçli, hukuka saygılı bir toplumdur. Bu hususta Mukaddes kitaptan şunları nakletmiştir: "*Doğruluk bir milleti yükseltir*." Bir kral, bir memlekete adaletle istikrar kazandırır. Doğruluğun gelişip yayılması halkı mesut eder. Ahlaksız bir yönetici de mustarip eder. Şer insanlar, adaleti anlamaz. Ancak Allah'ın yolunda olanlar her şeyi anlar"[43]

Amerika halkının en önemli özelliği, sonradan bir araya gelen milletlerden oluşmasıdır. Bu tablo bile dinin milletler için ortak bir payda olduğu fikrini güçlendirmektedir. Ünlü Amerikalı din sosyologu ve Katolik Mezhebine mensup Andrew M. Greely (1928-2013) çeşitli örnekler ortaya koyarak dinin Amerika toplumundaki yerinin diğer sosyal kurumların yerinden hiç de geri olmadığını maddeler halinde izah etmeye çalışmıştır:

a) Amerikan seçmenlerinin %60'ı genel seçimlerde oy kullanmaktadır. Yetişkin insanların %68'i cemaatle yapılan ibadetleri izlemekte ve % 79'u kendisini kilise üyesi (mensubu) olarak tanımlamaktadır.

---

41 Keskin, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm,* 57.

42 Keskin, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm,*57.

43 Keskin, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm,*59.

b) Yine nüfusun % 76'sı kilisenin ülkede güzel veya mükemmel bir görev üstlendiğine inanmaktadır.

c) Seçimlerden önce yapılan siyasi tartışmalarla birlikte dini tartışmaların da gündeme geldiği görülmektedir. Özellikle Chicago bölgesinde insanların % 90'ı din hakkında özgürce tartışmaktadır.

e) Her yüz Amerikalıdan 24'ü birbirlerini kendi kiliselerine üye olmaya davet etmektedir. % 88'i günlük olarak ibadet etmektedir. Yine metropol Chicago bölgesinde yetişkinlerin % 65'i televizyon veya radyoda yayımlanan dini programları, % 75'i de gazetelerde yer alan dini haberleri dikkatle takip etmektedir.

f) Kilisler seçim dönemlerinde başkan adaylarına destek vermekten çekinmemektedirler . Özellikle son yıllarda yapılan seçimlerde Evanjelikler senatör ve başkan adaylarının seçiminde büyük rol almaktadırlar.

Bütün bu veriler, dinin, en az diğer sosyal kurumlar kadar, Amerikan hayatında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. [44]

Bugün de Amerika Birleşik Devletleri'nde toplumu rahatsız etmeden dinî propaganda yapmak serbesttir. Dinin kamusal alanın dışında tutulması gibi bir uygulama söz konusu değildir. Özel ve resmi yerleşim yerlerinde, kamuda askerî ve üniversite yerleşkelerinde kilis bulunmakta ve ayinler yapılmaktadır. Dinlerin ön gördüğü kılık kıyafetlerin kullanımı serbesttir. Devlet başkanları göreve başlarken kutsal kitapları üzerine yemin ederek doğru ve dürüst çalışacaklarına söz vermektedirler. Daha güncel bir örnek vermek gerekirse, bütün dünyayı etkileyen 2020 yılı Coronavirüs salgını sebebiyle kiliseyi ziyaret eden ABD başkanı Donald Tramp çıkışta İncili eline alarak medyanın önünde dindarlığını ispatlamaya yönelik fotoğraflar çektirmiştir. Beyaz Saray sözcüsü Sarah Sanders, 31 Ocak 2019 tarihinde bir televizyon konuşmasında "Tanrı, Trump'ın başkan olmasını istedi, orada olmasının sebebi budur" diyecek kadar ileri gitmiştir. Bu açıklama aynı zamanda Trump ve *"evanjelik ilişkisi"* açısından önemli bir kanıttır.

Daha yakın tarihte bir örnek vermek gerekirse, 15 Temmuz darbe teşebbüsünde Türkiye'ye ihanetleriyle ön plana çıkan Rahip Andrew Craig Brunson, ABD Başkanının ısrarlı talebi üzerine serbest bırakılmış ve

44 Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri,* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2017) , 27.

12 Ekim 2018 tarihinde Amerika'ya iade edilmiştir. 20 yıl boyunca İzmir Alsancak'ta ikamet eden Rahip Amerika'ya döndüğünde Başkan Tramp onu Beyaz Sarayda özel ağırlamıştır. Diğer taraftan Trump'ın başkan yardımcısı Mike Pence ise tam bir sofu Evanjeliktir. Çünkü Evanjelik itikadında, İsrail'e hizmet, İsa'ya hizmettir.[45] Nitekim Trump'ın dört yıllık dönemi de İsrâl'e tanınan imtiyazlarla taçlandırılmıştır. Bu özet açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Amerika iç ve dış politikada dini değerleri ve laikliği bir engel olarak görmek yerine din ve kutsalından nasıl yararlanması gerektiğini önemsemiştir.

3- Avrupa Ülkeleri Ve Din

Daha önce de işaret edildiği üzere Avrupa tarihin ilk dönemlerinden itibaren Hıristiyanlık dini ile tanışan bir kıtadır. Son yarım asırdan bu yana Avrupa Biriliği olarak anılan bu ülkelerin dini değerlere yaklaşımları farklı olmuştur. Hiçbir zaman dini ret etmek gibi aşırı bir eylemleri olmamakla birlikte, kendi aralarında din üzerinden çeşitli tartışmalara maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Kilisenin otoritesi ile mensuplarının katı tutumları sonucunda birçok insan mahkeme salonlarında ve hapishanelerde mağdur edilmiştir. Bu nedenle Hıristiyanlıkta reform hareketleri sıkça gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Avrupa temel insan hakları sözleşmesi düzenlenirken insanın doğal hayatı ve onuru için zorunlu olan temel değerler üzerinde durulmuştur. Din ve vicdan hürriyeti de insanın temel haklarından biri olarak kabul edilmiştir. Böylece bir dine mensup olmak o dinin diğer mensuplarıyla birlikte ilgili kurumlarda (cami, Kilise, Havra vs) usulüne uygun ibadet etmeyi de kapsamaktadır. Sonuçta kaynağını ve muhtevasını bir dine mensubiyetten alan din ve vicdan hürriyeti toplumların idari, siyasi ve düşünce anlayışlarına göre farklı hükümlerle düzenlenmiştir. Bununla birlikte uygulamada Batı Avrupa ülkelerindeki hukuk sistemleri ve dinin kamusal alandaki konumu ile din ve vicdan hürriyetinin niteliği her ülkede farklılık arz etmektedir.

Dinin sosyal hayattaki önemi, diğer temel insan haklarıyla aynı seviyede tutulmuştur. Zira Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ile yaşama, işkenceye, zulme, gayri insanî cezaya tâbi tutulmama, köle halinde bulundurulmama, zorla çalıştırılmama, kişi güvenliği, âdil ve tarafsız bir mahkeme önünde yargılanma, özel yaşama, aile hayatına ve haberleşmenin gizliliği, düşünce ve din özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplanma, dernek ve sendika kurma, evlenme, ayırımcılığa tâbi olmama, eğitim, mülkiyet, seyahat ve

45 Taha Akyol, *Trump bitti mi? Karar Gazetesi,* 6 Kasım 2020.

yerleşme gibi haklar garanti altına alınmıştır. Devletler bu hakları yargı alanları içinde bulunan herkese tanımakla yükümlüdürler. [46]

Doğal olarak Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin kamu düzeninin oluşumunda etkili olduğunu söylemek gerekir. Ancak dinin kamusal alanla olan ilişkisi bakımından bütün Avrupa ülkeleri aynı çizgi üzerinde durmamışlardır. Örneğin Almanya, İrlanda ve 1789 İhtilâlı'ndan sonra Fransa'da devlet kiliseleri kaldırmamış ancak resmi kurumların dışında tutmuştur. Bu uygulama ile dinlerin teşkilâtlanması kendilerine bırakılmıştır. Bu model ile kiliselere büyük ölçüde idarî özerklik tanınmış ve bu uygulama halen devam etmektedir.

İngiltere farklı bir yöntemi benimsemiş ve Anglikan Kilisesini devletin resmî kilisesi olarak kabul etmiştir. Kraliyet makamının başı olan kral veya kraliçe kilisenin de başıdır. Bu sebeple kendisinin ve eşinin Anglikan Kilisesi'ne mensup olması gerekir. Diğer dinleri ise müsamaha edilen dinler kategorisine almıştır. Anglikan mezhebine mensup olmayanların özel okullar kurup mahallî hükümetin denetimine tabi olma hakkı vardır. Bu okullarda kuruluş senedine göre söz konusu din veya mezhebin esasları öğretilir. Müslümanlara, fundamentalizm öğretilir gerekçesiyle özel okul açma izni halen verilmemektedir. Yine devlet okullarında toplu dua veya ibadet yapılmaktadır. Veliler arzu etmedikleri takdirde çocuklarını gerek din dersi gerekse toplu duadan çekebilirler. Fransa'da devlet okullarında mecburi din dersi (Katolik kilisesi esaslarına göre) verilmesi *"Üçüncü Cumhuriyet"* zamanında kaldırılmıştır. Din eğitimi özel din okulları tarafından verilmektedir. Devlet bu okullara maddî yardımda bulunmaktadır.

Hıristiyanlık dininin başkentini üstlenen İtalya'da ise, Katolik kilisesi devletin resmî kilisesidir. Diğer dinler sadece hoşgörü ile karşılanan dinlerdir. Katolik kilisesi, aile hukuku konusunda imtiyazlıdır. Bu sebeple çağdaş insan haklarının bir bölümü ile kilisenin bazı hükümleri çatışabilmektedir. Bu düzenleme içinde devletle kilise kendi alanlarında bağımsızdır. Diğer dinlerin, İtalyan hukuk düzeniyle çatışmamak kaydıyla kendi esaslarına göre teşkilâtlanma ve faaliyetlerini yürütme hakkı uygulanmaya devam etmektedir. Kilisenin aile hukuku meselesi üzerindeki büyük etkisi yanında ülke siyaseti ve hatta kamu kurumlarına tayinlerde oynadığı rol sebebiyle İtalya'da Katolik inancına göre yaşamanın kamu düzenine aykırı olabileceği haller yok denecek kadar azdır. Bir başka deyişle

---

46 Aslan Gündüz, *Din Ve Vicdan Özgürlüğü, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2000) 22/ 323-327 .

Hıristiyanlık esaslarına göre şekillenmiş bir hukuk sisteminde Hıristiyanların hayatlarını dinî inançlarına göre yaşamaları devletin hukuk sistemiyle fazla çelişmez. Diğer dinlere mensup olanların ise birçok alanda kurulu hukuk düzeniyle çelişmeden dinlerinin gereklerine göre yaşamalarında çeşitli zorlukların olduğunu belirtmek gerekir.

Öte yandan din ve vicdan hürriyetinin dini yayma ve tanıtma hakkını da kapsadığı en azından bazı ülkelerde kabul edilmektedir. Meselâ bu farklılıklara rağmen din ve vicdan hürriyetinin bütün Batılı hukuk sistemlerinde ortak olan yanları vardır. Bir dine inanma veya inanmama ve onu açığa vurma, herhangi bir sınırlamaya tâbi olmaksızın mutlak bir hürriyet olarak bütün sistemlerde tanınmıştır. Dinî inancı sebebiyle insanlar arasında ayırım yapılmaması, bir dine mensup olmanın veya olmamanın, hakların kullanılması ve hizmetlerin sunulmasında farklı bir muamele sebebi teşkil etmemesi hukuk planında iyice yerleşmiştir.

İngiltere'de Müslüman bir Pakistanlı öğretmenin cuma namazı kılmak için her hafta işinden yarım saat ayrılmasının yol açtığı uyuşmazlık sonucu görevinden istifa etmek zorunda kalması üzerine açtığı bir dava, İngiliz mahkemeleri tarafından, söz konusu kişinin işiyle inancı arasında seçim yapmak zorunda bırakıldığı dikkate alınmaksızın reddedilmiştir. Benzer bir durum, pazar gününü resmî tatil yapan, o gün iş yeri açılmasını ceza kanunları ile cezalandıran ülkelerde, meselâ İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve İrlanda'da Hıristiyan olmayanların o gün iş yerlerini açmak istemeleri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bilhassa Yahudiler, dinleri gereği cumartesi günü dinî tatil yaptıklarından pazar günü zorunlu tatil yapmak istemediklerini belirterek Pazar günü iş yerlerini açmak istemeleri üzerine Amerika Birleşik Devletleri yüksek mahkemesi tarafından, reddedilmiştir. Buna karşılık Alman anayasaları devlet tarafından tanınan pazar ve resmî tatil günlerinin dinlenme ve manevi yücelme günleri olarak hukukun himayesinde olduğunu öngörmektedir. İngiltere'de ise, pazar günü iş yeri kapatma hakkındaki kanunlar Yahudileri istisna tutmuştur. Bunun dışındaki çalışma günleri, dinî tatil günleri de hâkim dinin esaslarına göre hukukîleştiğinden azınlıkta kalan din mensupları buna uymak zorundadır. Son zamanlarda, en azından milletlerarası kurumlarda azınlıkta kalan dinlerin mensuplarının ihtiyaçlarını dikkate alma eğilimi görülmektedir.

Avrupa Topluluğu'nun açtığı bir tercümanlık imtihanına başvuran bir İngiliz Yahudi'sinin, imtihan gününün Yahudilerin önemli bir dinî tatil gününe rastladığı gerekçesiyle, Avrupa Topluluğu'ndan imtihan tarihini

değiştirmesi veya kendisine başka bir günde imtihan hakkı verilmesi talebinin kabul edilmemesi üzerine Avrupa Topluluğu mahkemesine açtığı bir dava da, kabul görmemiştir. Mahkeme, eğer imtihan tarihi tespit edilmeden önce müracaat sahibi bu mazeretini yetkililere bildirmiş olsaydı söz konusu tarihin ona göre ayarlanması gerekebileceğini belirtmiş, ancak mevcut davada böyle bir ön bilgi verilmemiş olması sebebiyle davanın reddedilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.

Bir dinin hâkim olduğu ülkelerde, hukukun genel çerçevesinin dinin esasları ve terbiyesiyle şekillenmesi sonucu fertlerin kanunla çatışmadan dinlerini yaşamaları mümkündür. Ancak çoğunluk dinine mensup olmayanlar çoğunluk diniyle şekillenmiş hukuka, onun kamu düzenine veya genel ahlâkına uymak zorunda kalmaktadır. Hâkim dinin hukuku etkilemesi ölçüsünde, resmen belirtilmese de yine de hâkim din ve müsamaha edilen dinler ikilemi varlığını örtülü bir şekilde sürdürmektedir.[47]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Avrupa ülkeleri nüfusunun inancı ve dindarlık düzeyleri; kendi kutsal değerleri yahut anlayışlarına göre şekillenmiştir. Diğer din ve inançlara karşı yeterince müsamahalı oldukları söylenemez. Özellikle son yıllarda Avrupa'da meydana gelen ırkçılık hareketleri ve yabancı düşmanlığı tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. İfade özgürlüğü adı altında Danimarka, Fransa ve İsviçre'de Hz: Muhammed (sav) hakkında yapılan yayınları ve atılan iftiraları kabul etmek mümkün değildir. Olgun ve demokrat insan, kendi inancı ile övündüğü kadar, başkalarının inançlarına ve değerlerine de saygılı davranmak zorundadır. Ne var ki bu hoşgörüyü bugün Batı dünyasında görmek mümkün değildir.

Bugün yarım yüz yılını tamamlayan Avrupa Birliği dindarlık ve kutsal değerlere saygı noktasında adil ve tarafsız bir tutum sergilediği söylenemez. Bu zafiyeti sebebiyle Avrupa Birliği, "*Hıristiyanlık Kulübü"* olarak da anılmaktadır. Buna göre; Avrupa halkının dindarlığı her geçen gün dünyevileşen bir ideoloji haline geldiğini söylemek abartı sayılmaz. Buna rağmen kendi dinlerine bağlılıklarıyla ilgili 1960 yıllarında yapılan bir araştırmada şu sonuçlar elde edilmiştir.

İtalya, Hollanda, Belçika, Lüksemburg ve İngiltere'de yetişkinlerin % 85'nin inandığı görülmüştür. Bir Alman araştırmacı ise yaptığı çalışma ile elde ettiği bulgulara göre, Almanların % 68'i gerçekten bir Allah olduğuna

47 Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri,* 29.

inanmakta, % 86'sı da ibadetin önemini kabul etmektedir. Yine yakın bir tarihte dinler üzerinde çalışan David Martin'in yaptığı araştırmaya göre , çağdaş İngiltere'de toplam nüfusun %85'i Allah'a inandığı, %90 üzerindeki nüfusun dini törenle gömüldüğü, yaklaşık %80 kadarının vaftiz olduğu % 70'e yakının kilisede evlendiği anlaşılmıştır.[48]

D- DİN, MAHALLE BASKISI VE REFORM TARTIŞMALARI

Yakın çağda din ve toplum ilişkileriyle ilgili tartışmaların arasına, "*mahalle baskısı ve reform tartışmaları"* gibi yeni kavramlar girmiştir. Bu iki kavramdan biri olan mahalle baskısı yeni kullanılmakla beraber ifade ettiği sosyolojik anlam, daha önce de vardı. Konuyu İslam dini açısından örneklendirmek gerekirse; Mekke döneminden itibaren, İslam'ın taraftar bulması üzerine bazı Arap kabileleri, korku ve endişeye kapılmışlardı. Endişelerinin temelinde mal, makam, itibar kaybı ve çeşitli menfaatlerinden mahrum kalma gibi kaygılar vardı. Çünkü Müslüman nüfusunun artmasıyla siyasi ve sosyal dengeler de değişecekti. Bu gelişmelerden kaygı duyanlar tedirgindi. Dinin güçlenmesiyle halka baskı oluşacağına inanıyorlardı.[49]

Şüphesiz ki bu tür tedirginliklerin çeşitli psikolojik nedenleri de vardır. Üstellik günümüzde bu ortamın hazırlanmasında medya büyük rol oynamaktadır. Hatırlanacağı üzere 11 Eylül 2001 tarihinde ABD' de meydana gelen terör olaylarında bütün dünyada bir gerginlik ve kargaşa yaşanmıştı. İlk günlerden itibaren olay, Müslümanlarla ilişkilendirilmek istenmiştir. Bu ön yargı ile ABD ve AB ülkeleri başta olmak üzere dünyanın birçok yerinde Müslümanlara potansiyel suçlu muamelesi yapılmış ve özellikle Müslüman nüfusun azınlıkta olduğu yerlerde tam bir mahalle baskısı uygulanmıştır.

O dönemde Avusturya'da T.C. Viyana Büyükelçiliğinde Din Hizmetleri Müşaviri olarak görev yapıyordum. ABD'de meydana gelen bu olay sonrasında birçok şehirde, özellikle Viyana'da sakallı veya başında bere bulunan erkekler ile başörtülü bayanlar rahatsız edilmişlerdi. Bunlar, görüntü ve kıyafetleri nedeniyle toplu taşıma araçlarına binerken ve alışveriş merkezlerine girip çıkarken sözlü ve fiili saldırılara maruz kalmışlardı. Hatta Linz şehrinde bir grup genç, Müslüman mezarlığını basmış ve

48 Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri,* 29.

49 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* Çev: M. Said Mutlu, (İstanbul, İrfan Yayınevi, 1972), 154.

birçok dikili mezar taşını kırmıştır. Diğer ülkelerde de benzer olayların yaşandığı medya üzerinden müşahede edilmiştir.

Hemen belirtelim ki din duygusu ve ona ait değerler sahiplenilmediği dönemlerde boşluk ve bunalım daha da artmıştır. Karşılıklı kınamalar ve suçlamalar olmuştur. Din ve vicdan hürriyeti kısıtlanmıştır. Bugün bile nice grup ve oluşumların, İslam karşıtı misyonerlik faaliyeti içinde oldukları görülmektedir. Bunlar insanların zaaflarından yararlanarak menfaatler sağlamakta ve ayrıca nefret uyandırmaktadırlar. Bu tür eylemler, mahalle baskısını aşarak, kişilerin inanç duygularını zedelemektedir. Çünkü ilahi dinlerin özünde, başkasını incitme veya zarar verme hakkı kimseye verilmemiştir.[50]

Nitekim Hz. Peygamber (sav) inanan ve inanmayan herkesin güvenini kazanmıştır. Onun ahlakı ve davranışları, Kur'an'ın hayata yansımasıydı. Kitap ve hadislerde "*Zorla dini yayınız, insanları baskıyla Müslüman ediniz.*" şeklinde bir hüküm yoktur.[51] Aksine Yüce Allah insanın dine zorlanamayacağını ve herkesin kendi iradesini kullanmada serbest olduğunu açıklamıştır:

"*Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır.*"[52] "*De ki: Gerçek Rabbinizdendir. Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.*"[53] *"Ey Muhammed! Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken onları sen mi zorlayacaksın?"*[54] *"Ey Muhammed! İnanmıyorlar diye nerdeyse kendini mahvedeceksin. Biz dilesek onlara gökten bir mucize indiririz de ona boyun eğip kalırlar.""Eğer (itaatten) yüz çevirirseniz bilin ki Resulümüzün vazifesi apaçık duyurmak ve bildirmektir."*[55]

Reform tartışmaları da, Batı'da 16, Ortadoğuda ise, 19. Asırdan itibaren dini uygulamalarla ilgili olarak başlamıştır. Köken itibariyle latince bir kavram olan reform sözlükte, bir şeye yeniden şekil vermek, değiştirmek ve geliştirmek anlamına gelmektedir. Bu kavram daha önce dini açıdan Katolik kilisesini eleştirmek ve Kitâb-ı Mukaddes'i temel almak suretiyle

---

50 Mevlana .Muhammed, *İslâm Yayılış Tarihi,* Çev. Ali Genceli, (İstanbul, Toker Yayınları, 1971), 2/.680.

51 Mevlana .Muhammed, *İslâm Yayılış Tarihi,* .2/.683.

52 Bakara; 2/256

53 Kehf; 18/29

54 Yunus; 10/99

55 Mâide; 5/92,99

Hıristiyanlığın aslına dönülmesini savunan hareketin ismi olarak ortaya çıkmıştır.[56] Bu tarihten itibaren kilise ile kamu yönetimi arasında, yetki ve özgürlük tartışmaları başlamıştır. Özellikle Hıristiyanlığın ana kollarını oluşturan Katolik, Ortodoks ve Protestanlar dini, kendi arzularına göre yapılandırmak üzere reform hareketlerine teşebbüs etmişlerdi. 17. Yüz yılın ortalarına kadar birçok ülkede Protestanlar ve Katolikler arasında din adına acımasız ve şiddetli savaşlar yapılmıştır.[57]

Katolik kilisesini ve Ortaçağ'a ait geleneksel Hıristiyan itikadı ile uygulamalarını eleştiren Protestanlar, reform hareketini teoloji üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Özellikle kutsal kitabın otoritesi, kurtuluş sürecinde imanın belirleyiciliği ve Tanrı ile kulları arasında aracı bir kuruma ihtiyaç olmadığı gibi öğretiler, Protestan inancının dikkat çeken yönleridir. [58]

İslâm dünyasında da dinî düşünce ve yaşayıştaki yenilik hareketleri için bazen İslam modernizmi bazen de reform kavramları kullanılmıştır. Fakat İslam dünyasında din için reform kavramının kullanılması, yeterince kabul gördüğü söylenemez. Bu konudaki çalışmalar ve gelişmeler daha çok *"ıslah, tecdîd ve ihya"* gibi kavramlarla ifade edilmiştir.[59] Bununla birlikte sanayi ve iletişim teknolojisiyle birlikte gelişen ve değişen şartları ileri sürerek dinlerde reform tartışmalarını başlatanlar olmuştur. Bu tartışmalar; vahye dayanmayan veya vahiy mahsulü olup daha sonradan tahrif edilen dinlerde daha yaygın olmuştur. Şüphesiz ki bazen İslam dini hakkında da, reform isteyen hevesliler ortaya çıkmıştır. Kendilerini çağdaş kabul eden okur yazarlar, yüzeysel örneklerle insanın şüphe ve düşüncelerine öncülük etmeye çalışmışlardır. Bunlar kendi iddialarını bir gayrimüslimin *"fikrini tazelemeyen beyin ölür."*sözünü belge kabul ederek dinde de reform yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Aslında bu iddiadan yola çıkarak reformu savunmak farkında olmadan bilgisizliğe ve cehalete de kapı aralamaktır. Merhum Ayhan Songar (1927-1997)' ın beyin fizyolojisinin ayrı bir konu olduğunu ve bu örneği dinin değişmesiyle ilişkilendirmenin bilimsel bir özelliğinin olmadığını şöyle açıklamıştır: "İnsan beyni dışarıdan uyarılır ve yeni

---

56 Jacques Waardenburg, *Reform, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul, TDV Yayınları, 2007) 34/ 530-533

57 Jacques Waardenburg, *Reform, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34/ 530-533.

58 Hakan Olgun, *Reform Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul TDV Yayınları, 2007) 34/ 530-533.

59 Mehmet S. Aydın, *İçe Kritik Bakış,* (İstanbul, İyi Adam Yayıncılık, 1999), 230.

bilgiler alarak canlılığını muhafaza eder. Bir insanı çevreden tamamen tecrid edin, kısa zamanda bunalır. Emekli insanların kendi iç dünyalarına kapandıktan sonra beyinlerinin parlaklıklarını kaybetmeleri de bundandır. Bu olay tamamen biyolojiktir. İslam dininde reform ile bir ilgisi yoktur."[60]

Genellikle İslam dünyasında reformcuların çıkış nedeni siyasi olmuştur. Bu düşünce ve hırs dönemler halinde kabarmış ve çeşitli çıkarlara malzeme yapılmak istenmiştir. Türkiye'de ezanın Türkçe okunması için ileri sürülen bütün methiyelerin arka planında bir siyasi ve ideolojik hareket olmuştur. Halkın ve dini yaşayanların bir talebi olarak gündeme gelmemiştir. Bir zamanlar ezanın Türkçe okunmasında ısrar edilmesi ve *"Allah'ü Ekber"* yerine, "*Tanrı Uludur"* şeklindeki uygulama bunun tipik bir örneğidir. Oysa ki Tanrı aynı zamanda mabud anlamına gelmektedir. Fakat Allah bizzat kendisinin Allah olduğunu ve kendisinden başka daha büyük bir varlığın olmadığını bildirmiştir. Oysa ki Budistin, Hırıstiyanın Yahudi'nin de kafasında *"Tanrı"* kavramı vardır. Fakat Müslüman'ın inancında tek mabud, tek Tanrı Yüce Allah'tır. Süleyman Çelebi bu hususu, *"Birdir Allah, andan başka Tanrı yoktur."* şeklinde özetlemiştir. Kur'an-ı Kerim, bizzat Allah'ın kelamıdır ve Cebrail tarafından Hz. Muhammed (sav)'e tebliğ edilmiştir. Onu başka dillere tercüme etmek caiz olmakla beraber, Arapça dilinden başka çevrildiği dilin meal ve metniyle ibadet edilmesi uygun görülmemiştir.

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte yapılan bazı değişikliklerden hareketle ibadetin de Türkçe olmasını ileri sürenler olmuştur. Fakat bu istek halk nezdinde karşılık görmemiştir. Nitekim bir defasında Sultanahmet camiinde Türkçe meal ile namaz kılınması denenmişti. Ancak İmam *"Tanrı Uludur"* diye tekbir alınca cemaat camiyi terk etmiş ve ayrılmıştır. İmam selam verince arkasında kimsenin kalmadığını görür artık tekrarında ısrarcı olmamıştır. Merhum Mehmet Akif'in de Kur'an'ı tercüme ettiğini ancak sonra Türkçe meali namazda okunur endişesiyle son anda bu mealini basmaya cesaret etmediği söylenmektedir.[61]

Yahudiler ise; reform yerine dini bir siyonizm amaç olarak kabul etmişlerdir. İsrail mistikleri tarafından savunulan bu kavram ve inanç ile Yahudilerin kurtarıcı Mehdi bekleyişini ve anlayışını canlı tutmaktadır.

---

60 Sefa Saygılı, *Ayhan Songar* (İstanbul, TüR-DAV, 1998), 216.

61 Sefa Saygılı, *Ayhan Songar,* 217.

Bunlara göre Mehdi ortaya çıktığında yeryüzünde Allah'ın saltanatı başlayacak ve "*dünyanın bütün ırkları*" tek bir ırka bağlanacaktır. Bütün insanlık tek bir gerçeğin etrafında toplanacak, İbrahim ve Musa peygamberlerin, İncil'de hikayelerinin anlatıldığı yere doğru döneceklerdir. [62] Yahudiler inanç ve kültürlerinin yayılacağı kutsal bir merkez kurmayı amaç edinmişlerdi. Özellikle "İsrail'i dünyanın ortası yapmak, halkların mayası saymak ve milletlerin harekete geçiricisi olarak bilmek için" siyonizm hareketini kutsal kabul etmiştir.[63]

Reformu yahut değişimi iddia edenlerin gizli hedefi, dini asli hükümlerinden çıkarıp uzaklaştırmaktır. Kendilerini yenilikçi gören bu akıma göre din çağ dışıdır. Hiçbir dönemde yaşatılmamalıdır. Ne var ki bu tezi savunanlar dünyanın hiçbir coğrafyasında başarılı olamamışlardır. Aksine din batıda, doğuda, kuzeyde ve güneyde varlığını devam ettirmektedir. Hala Papa'nın bir kararı, bütün Hıristiyanlık dünyasını harekete geçirmektedir. Diğer taraftan dünyanın süper gücü Amerika, laik bir devlet değil dini sosyal hayatında bir ihtiyaç olarak kabul etmektedir. İslâm dini son ve evrensel bir din olarak iki milyara yakın mensubu ile dünyanın her yerinde varlığını sürdürmektedir. [64]

Avrupa da Rönesans, sanat ve düşüncede, bir hareketlilik hatta yenilik getirmiş olsa da dini dışlayarak onun yerine başka bir sistem ortaya koyamamıştır. Aksine Avrupa'nın Hıristiyanlıkla olan ilgisi yeniden güçlendirilmiştir. Fransız ihtilalı dahil yaşanan olağanüstü olaylardan sonra Hıristiyanlığın kimliği inkâr edilmemiştir. Avrupa turistlerin hatta resmi heyetlerin Türkiye'yi ziyaretlerinde Efes başta olmak üzere kendilerince kutsal ve dini atmosferin hissedildiği mekanları ziyaret etmeleri de kutsallarına olan bağlılığın bir ifadesidir.

Rusya'da da, komünizm dini tamamıyla yıkamamıştır. Bütün baskılara rağmen 2. dünya savaşından itibaren Rus halkının dine dönüş özlemini çektiği anlaşılmıştır.Yukarıda açıklandığı üzere 1990 yılından sonra bu coğrafyadaki dine dönüş hareketliliği bunun en canlı örneğidir.

Arap ülkelerinde de bir ara sosyalizm merakı öne çıkmış fakat hareket iğreti durmuş ve kabul görmemiştir. Son yıllarda aynı

62 Roger Garaudy, S*iyonizm Davası*, Çev. Nezih Uzel, (İstanbul, Pınar Yayınları, 1983), 17.

63 Garaudy, S*iyonizm Davası*, 25.

64 Sezai Karakoç, *Sütun,* (İstanbul, Fatih Yayınevi, 1969), 789.

coğrafyada *"Arap Baharı"* ismi altında ortaya çıkan hareketlilik daha çok temel insan haklar ve özgürlüklerle ilintili olarak siyasal bir mücadeleye dönüşmüştür. Doğrudan dine yönelik bir tepki ve itiraz olduğu söylenemez.

Afrika'da da son iki yüz yıldan bu yana Batı ülkeleri tarafından yürütülen misyonerlik faaliyetlerine ve ekonomik sömürmelere rağmen halkın dini inançlara olan bağlılıkları devam etmiştir. Özellikle bu kıtada İslam dini ruhları aydınlatmaya devam etmektedir.

Asya, kadim bir tarihten bu yana dinlerle birlikte var olmuştur. Bütün bu gerçekler beraber değerlendirildiğinde dinde reform bekleyenlerin amaçlarına ulaşamayacakları anlaşılmaktadır. Bu düşünceye mensup olanların tarihi olaylardan da ders çıkarmaları gerekir. Buna rağmen dini dışlamak amacıyla yapılan faaliyetlere umut bağlayanlara şu ifadeyi hatırlatmakta yarar vardır: *"Gözünü kapayan güneşi nasıl görsün"* [65]

Dinin insan hayatıyla ne kadar iç içe olduğunun güzel bir örneği de, yakın geçmişte İzmir'de meydana gelen depremde yaşanmıştır. Bu felakete ansızın yakalanan insanların aklına gelen ilk şey "*Besmele, Kelime-i şehadet, Allah'ım bizi kurtar ve Aman Yarabbi"* gibi yakarışlarla Allah'a sığınmak ve O'ndan yardım istemek olmuştur. Aynı çığlıklar evlerde, sokaklarda, iş yerlerinde, enkazlarda, kamusal alanda ve insanın olduğu her yerde birlikte yükselmiştir. Hal böyle olunca sevinçte ve üzüntüde, varlıkta- yoklukta insanın maddi ve manevi hayatını kuşatan din duygusunu *"sivil ve kamusal alan"* şeklinde tasnife tabı tutmanın hiçbir ilmi değeri yoktur. İnsanın yaratışından gelen bu duygu, sosyal hayatın ortak paydası olarak varlığını sürdürmektedir. İdari ve siyasi otoriteye düşen görev insanlığı; dinin özünü zedeleyici nitelikte olan ideoloji, bireysel yarar, renk, ırk tarikat, cemaat ve siyaset gibi akımlardan uzak tutarak dine özgün bir özgürlük alanı oluşturmaktır. [66]

Sonuç

Din, insan türünün var oluşuyla gündeme gelen ortak bir değerdir. Tarih boyunca fert ve toplumsal hayatın temellendirilmesine eşlik etmiştir. Bu fıtri duygunun insana bahşedilmesinin asıl nedeni insanı

---

65 Sezai Karakoç, *Sütun,* (İstanbul, Fatih Yayınevi, 1969), 789.

66 Ali Bardakoğlu, *İslam'ı doğru anlıyor muyuz?* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2019), 351.

dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Çünkü insan yeryüzündeki bütün varlıklara oranla daha nitelikli, sorumlu ve üstün kabiliyetlerle donanımlı olarak yaratılmıştır. Üzerinde yaşadığımız evren, onun imarı, sevk ve yönetimi de kendisine emanet edilmiştir. Bu özelliği sebebiyle Kur'an-ı Kerim onu, Allah adına yeryüzündeki işleri deruhte etmek üzere *"Allah'ın Halifesi"* unvanıyla ödüllendirmiştir.

Gerçek din, Allah tarafından vahiy yoluyla peygamberlere gönderilen dindir. Allah'ın kutlu elçileriyle insanlara ulaştırılan ve öğretilen bu vahyin içeriği aynı zamanda dinin kurallarını oluşturmaktadır. Bu yönüyle dinin ilk önceliği insan ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Buna göre Allah'a iman etmek, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, ibadet etmek, ahirete inanmak kısaca Yüce Allah'ın emir ve yasakları hakkında bilgi sahibi olmak ancak din ile mümkün olmaktadır. İkinci önceliği ise, insanın insanla diğer canlılarla ve çevresiyle olan ilişkilerini hatırlatmaktır. Çünkü din aynı zamanda insana, okuma, yazma, eğitim ve öğretim gibi bir sorumluluk da yüklemiştir.

İnsanın iç ve dış dünyasını ilgilendiren ve motive eden bu gücü, sivil ve kamusal alanlara göre sınırlandırmak doğru değildir. Son dönemlerde din ve devlet işlerini ayrıştırmak düşüncesiyle ileri sürülen kamusal alan tezini teorik ve pratik anlamda uygulamak mümkün değildir. Zira kamusal alan kavramıyla iddia edilen resmi hayat görecelidir. Bu yaşam tarzının nerede başlayıp ve nerede sona ereceğini belirlemek mümkün değildir. Bir an için mümkün olsa bile sosyal hayata bir katkısı yoktur. Aksine ayrışmaya, hak ve özgürlüklerin uygulanmasında kısıtlamaya neden olacaktır. Ayıca zamanla insanlar arasındaki dayanışmayı ve samimiyeti de olumsuz etkileyecektir.

Elbette insanların dini algıları, yanlışları ve varsa eksiklikleri bilimin ışığında tartışılmalı ve zihinlerin arka planındaki endişeler giderilmelidir. Zaman, mekan ve değişim özellikleri de dikkate alınarak çözümler üretilmelidir. Çünkü dinin asıl amacı insana dünya ve ahiretle ilgili mutluluk kapılarını aralamaktır. İnsanlar arasındaki kin, nefret, hırs, intikam, zulüm, şiddet ve hak ihlali gibi olumsuzlukları ortadan kaldırmak huzur, güven ve adaletin tesis edildiği bir toplum oluşturmaktır. Bu hedefe ulaşmak için dinin sahih kaynaklarına yönelmek suretiyle sosyal hayatın beklentilerine çözümler üretmek, ihtiyaçları gidermek ve paylaşmak kadar daha doğal ne olabilir? Aksi halde din veya kutsal değerlerin istismarına neden olacak kapıların aralanması; bidat, hurafe, çeşitli ideoloji, mehzhep, felsefi düşünce tarikat, cemaat ve grupların ortaya çıkmasıyla

bir kaos ve belirsizlik ortamının oluşması kaçınılmazdır. Hal böyle olunca halkın doğru bilgilendirilmesi ve çıkar ilişkisine dayalı yanlış uygulamalara fırsat verilmemelidir.

Kaynakça

Akyol, Taha Trump bitti mi? Karar Gazetesi, 6 Kasım 2020.

Aydın, Mehmet S, İçe Kritik Bakış, İstanbul, İyi Adam Yayıncılık, 1999.

Bardakoğlu, Ali, İslam'ı doğru anlıyor muyuz? İstanbul, Kuramer Yayınları, 2019.

Buharî Ebû Abdillah Muhammed İbn İsmâîl, Sahîh-i Buhârî, Beyrut: Dârü'l İhyâü't-Türas Arabî, 1952.

Bursevî, İsmail Hakkı, Rûhu'l -Beyân Tefsîri. Çev: Abdullah Öz, vd. İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

Cubran Mes'ud, er-Râid, Beyrut, Dârü'l İlm Li'l Melâyîn, 1967.

Cürcani, Seyyid Şerif, et-Taʿrîfât, Kahire, Dârü'r-Reşad, 1991.

Demirci, Kürşat, Hıristiyanlık Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi İstanbul, TDV Yayınları, 17/ 340-345. İstanbul, TDV Yayınları, 1998.

Duman, Zeki, Beyânü'l Hak, Ankara, Fecr Yayınvi, 2008,

Dualı, Muhammed, Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD), II/1 (2013), 219-245.

El- Kardâvi, Ysusf, İbadet, Çev: Hüsameddin Cemal, İstanbul, Çığır Yayınevi, 1974.

Er- Razi , Fahreddin, (1149-1210), Et-Tefsîru'l Kebîr, Beyrut, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 1990.

Garaudy, Roger, Siyonizm Davası, Çev. Nezih Uzel, İstanbul, Pınar Yayınları, 1983.

Gündüz, Aslan, "Din Ve Vicdan Özgürlüğü", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 9./ 312-320, İstanbul, TDV Yayınları, 2000.

Gürkan, Leyla Salime, "Yahudilik Giriş," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 43/ 187-197.İstanbul TDV Yayınları, 2013,

Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, Çev: M. Said Mutlu, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1972.

Harputî, Abdullatif, Tenk^hu'l Kelam Fî Akaidi Ehli'l İslam, Kelam İlmine Giriş, Çev: Fikret Karaman, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2016.

İzmirli, İsmail Hakkı, Anglikan Kilisesine Cevap, Sadeleştiren, Fahri Unan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Karakoç, Sezai Karakoç, İslâm'ın Dirilişi, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1975.

Karakoç, Sezai, Sütun, İstanbul, Fatih Yayınevi, 1969.

Karaman, Fikret, İslamî İnanç değerleri Ve Çağdaş Dini Akımlar, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015; Anadolu Haber Ajansı, Yazılı Açıklaması ve Raporu, Ankara,18 Aralık 2012.

Keskin, Abdülbaki, Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Marshall G.S. Hodgson, İslâm'ın Serüveni, İslâm'ın Din ve Medeniyet Manzarası, Çev: İhsan Durdu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.

Mevlana, .Muhammed, İslâm Yayılış Tarihi, Çev. Ali Genceli, İstanbul, Toker Yayınları, 1971.

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim İbn Haccac el- Kuşeyrî (öl. 262/874) en- Nisabûrî, Sahih, Beyrut, Dârü'l İhyâü't-Türas Arabî, 1952.

Olgun, Hakan, "Reform", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 34/533-534, İstanbul, TDV Yayınları, 2007.

Topaloğlu, Aydın, Atezim ve Eleştirisi, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

Tümer, Günay, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.

Tümer Günay, "Genel olarak Din, " Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 9./312-320, İstanbul, TDV Yayınları, 1994.

Şentürk, Recep , Yeni Din Sosyolojileri, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.

Saygılı, Sefa, Ayhan Songar İstanbul, TüR-DAV, 1998.

Vehbi, Mehmed Efendi, Büyük Kur'an Tefsiri, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1969.

Waardenburg, Jacques, Reform, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 34/530-533, İstanbul, TDV Yayınları, 2007.

Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul, Eser Yayınları, 1971.

İTİKÂDÎ MEZHEPLERİN HABERÎ SIFATLARI ANLAMA METOTLARI

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / mehmet.kubat@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0001-6729-7652

Giriş

Yüce Allah, insan algısını aşan mutlak, mükemmel ve en yüce varlıktır. Cenabı Allah'ı tam olarak kavramak, bilmek ve tavsif etmek, sınırlı ve sonlu yetilere sahip olan insan için daima ciddi bir problem teşkil etmiştir. Bu nedenle İslam düşünce tarihinde Yüce Allah'ı bütün vasıflarıyla anlamak, algılamak, tanımak ve tanıtmak, İslam âlimlerinin zihinlerini meşgul eden en temel sorunlarından biri olmuştur.

Naslar, Yüce Allah'ı isim ve sıfatları ile insanlığa tanıtmıştır. Naslarda Yüce Allah'a atfedilen isim ve sıfatlar, beşerin zihin dünyasında Allah tasavvurunu oluşturur. Ancak Yüce Allah'ın insanlarca bilinip tanınmasını sağlayan nitelikler demek olan isim ve sıfatların anlaşılması çabası daima farklı fikirlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle isim ve sıfatlar sorunu İslâm düşünce tarihi boyunca itikadî-siyasî mezhepler arasında tartışılan en önemli konulardan biri olmuştur. Başta haberî sıfatlar olmak üzere, Allah'ın isim ve sıfatları meselesi, üzerinde en çok konuşulan, tartışılan, görüş belirtilen ve fikir beyan edilen bir konu haline gelmiştir.

Yüce Allah'ın zâtına nispet edilen ve yetkinlik ile aşkınlık ifade eden "sıfat" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır. Bunun yerine âyetlerde "nitelemek" anlamındaki "vasf" kelimesinin muzari kalıbı kullanılmıştır.

Bu bağlamda "*Allah, onların yakıştırdıkları vasıflardan münezzehtir*"[1] mealindeki âyetlerde "vasf" sözcüğü kullanılarak daha çok Tevhid'e aykırı inançlardan Yüce Allah'ın tenzîh edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Ayrıca Kur'an-ı Kerîm'de Mesela "*En yüce sıfatlar Allah'ındır; O Azîzdir, Hakîmdir*"[2] ve "*Göklerde ve yerde en yüce sıfatlar Onundur. O Azîzdir, Hakîmdir*"[3] âyetlerinde Cenabı Allah'ın yüce sıfatlar (mesel-i a'lâ) ile muttasıf olduğu bildirilmiştir.

Aynı şekilde hadislerde de Cenabı Allah'ın zâtına nispet edilen ve yetkinlik ile aşkınlık ifade eden "sıfat" kelimesi kullanılmamıştır. Buna karşılık Yüce Allah'ı nitelemek için "isim" ve bu sözcüğün çoğulu olan "esmâ" kelimesi kullanılmıştır.

Kur'an ve hadislerde "sıfat" ve "sıfatlar"a karşılık "isim" ve "esmâ" sözcükleri birçok defa Yüce Allah'a nispet edilmiştir.[4] Nitekim *"En güzel isimler O'nundur"*[5] *âyetlerinde O'nun "esmâ-i hüsnâ"sının, yani kendine has "en güzel isimleri"nin olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde "Yüce Allah'ın 99 ismi vardır. Her kim bunları sayarsa (ezberler, korur, manalarını tasdik ederse) Cennete girer"*[6] mealindeki hadislerde de buyrulduğu gibi O'nun isimlerinin olduğu beyan edilmiştir.

Zâhirî ulemasından İbn Hazm (ö. 438/1046), Kur'ân ve hadislerde Yüce Allah'ın zâtını nitelemek için vârid olmayan "sıfat" kelimesinin O'nun için kullanılmasını câiz görmemiş, diğer âlimlerin "sıfat" dedikleri nitelemelerin aslında Allah Teala'nın birer ismi olduğunu söylemiştir. İbn Hazm'a göre Yüce Allah için sıfat ifadesini kullanmak Mu'tezile ve Râfızîlerin uydurmasıdır.[7]

V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan *el-Esmâ ve's-Sıfât* adlı eserlerde "isim" ile "sıfat" terimleri arasında fark olduğuna vurgu yapılmış

1 Enbiya, 21/22; Saffât, 37/159; Krş. Zuhruf, 43/82.

2 Nahl, 16/60.

3 Rûm, 30/27.

4 Krş. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II/482.

5 A'râf, 1/180; İsra, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

6 Buharî, Şurût, 18, Deavât, 68, Tevhîd, 12; Müslim, Zikr, 5, 6; Tirmizî, Deavât, 82; İbn Mâce, Duâ, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/258, 267, 314, 427, 503.

7 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk. Abdurrahman Umeyra-Muhammed İbrahim Nasr, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1996, II/283-284; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, Çev. Osman Keskioğlu-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, s. 180.

ve bu iki kavram arasındaki teknik fark şöyle belirlenmiştir: *Hayy*, *alîm*, *hâlık* gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler isim, diğerleri ise sıfattır.[8]

Bununla birlikte İslâm âlimlerinin kâhir ekseriyeti Yüce Allah'ın isimlerinin, aynı zamanda O'nun sıfatları, sıfatlarının da O'nun vasıfları olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Yüce Allah'ın isimlerinden müştak olan ve kendisiyle kâim olan manâların sıfatlarla da ilişkili olduğu vurgulanmıştır. Meselâ *hayy, alîm, basîr, mürîd* ve *mütekellim* gibi ilâhî isimlerin, O'nun *hayat, ilim, sem'*, *basar*, *irâde* ve *kelâm* gibi sıfatlarına delâlet ettiği ve bunların Allah hakkında ezelî sıfatlar olduğu vurgulanmıştır. Aynı şekilde *kavî, kâdir, habîr, şehîd* ve *muhsî* gibi isimlerin, "alîm" manâsına; *evvel* ve *âhir'*in, "bâkî" anlamına; *vedûd, halîm* ve *sâbûr* gibi isimlerin "irâde" sıfatına; *sâdık* ve *zâkir'*in ise "kelâm" sıfatına delâlet ettiği ifade edilmiştir.[9]

İslâmî literatürde "Yüce Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelikleri" veya "O'nun zâtına nispet edilen mana, mefhum ve kavramları" ifade eden ilâhî sıfatlar,[10] farklı itikadî-siyasî mezheplere mensup âlimlerce çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. Mezhep âlimleri, eğitim-öğretim ve telif çalışmalarında kolaylık sağlamak ve konuyu belli bir sistem dâhilinde sunmak amacıyla bu isim ve sıfatları *Zâtî Sıfatlar*, *Subûtî Sıfatlar, Selbî/Tenzihî Sıfatlar, Fiilî Sıfatlar* ve *Haberî Sıfatlar* gibi çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir.[11] Ancak mezhep âlimlerinin bu sıfatlar içinde üzerinde en çok ihtilafa düştükleri ve birbirlerinden farklı fikirler beyan ettikleri tür, Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde Yüce Allah'a nispet edilen *haberî sıfatlar*dır. Mezhep mensupları haberî sıfatları anlama ve açıklama konusunda genellikle *teşbih*, *tefvîz* ve *te'vîl* yöntemlerinden birini benimsemişlerdir. Bu çalışmamızın ilerleyen kısmında bu metotlar hakkında ayrıntılı bilgi aktarılacaktır.

İslam dünyasında ilahî sıfatları teşbîh ve tecsîme dayalı olarak anlamaya çalışan gruplar ilk olarak Şîa'nın Gulât fırkaları arasında kendisini

---

8 Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 110-111; Krş. Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II/482.

9 Krş. Ramazan Biçer, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1997, s. 115.

10 İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII/105.

11 Krş. İmam A'zam Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Trc. Mustafa Öz, (*İmamı Azam'ın Beş Eseri* içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 51-52; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 44-77.

ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları ile Haşeviyye, Kerrâmiyye ve Zurâriyye mensuplarıdır. Selefiyye, İmam Azam Ebû Hanîfe, İmam Şafiî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İmam Eş'arî gibi erken dönem mezhep kurucuları, haberî sıfatlar konusunda *tefvîz* yöntemini benimsemiş, nasslarda Yüce Allah'a nispet edilen el (yed), ayak (sâk), yüz (vech), göz (ayn), arşa istivâ, gitmek (zihâb), gelmek (mecî'), yakınlık (kurb) gibi isimleri zâhirleri üzere bırakıp keyfiyyetlerinin bilinemeyeceğini daha selâmetli bir yol olarak görmüşlerdir. Mu'tezile, Mâturidîler ve Eş'arîlerden el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzi gibi âlimler ise Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerde Cenabı Allah'a nispet edilen haberî sıfatlar konusunda *te'vîl* yöntemini benimsemiş ve bu isimleri Yüce Allah'ın şânına uygun düşecek şekilde yorumlamanın nassların ruhuna daha uygun olduğunu söylemişlerdir.

Bu çalışmada öncelikle haberî sıfatların itikadî-siyasî mezhepler nezdinde hangi metotlarla anlaşıldığını ortaya koymaya, daha sonra da tefvîz yolunun mu yoksa te'vîl yolunun mu daha doğru ya da güvenilir olduğu saptanmaya ve en nihayetinde ise bu yöntemlerden hangisinin Tevhid inancına daha uygun düştüğü tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. İlâhî Sıfatlar Meselesi

Lügatte "v-s-f" kökünden masdar olarak *sıfat* kelimesi "bir varlığın nitelik ve niceliğini belirterek onu tanıtmaya çalışmak, hal ve özelliklerini belirtmek anlamındadır.[12] İsim olarak sıfat kelimesi, "bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik" mânasındadır.[13]

Terim olarak ise *sıfat* sözcüğü, "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nispet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanmıştır.[14]

İslâm dünyasında genel olarak aşkın varlık Yüce Allah'ın bilinmesi ve tanınmasını sağlayan nitelikler demek olan ilâhî isim ve sıfatlar özel olarak da naslarda Yüce Allah'a nispet edilen haberî sıfatlarla ilgili

12 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul, 1986, s. 823; Ebu'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, XIX/356-357.

13 Âsım Efendi, *Kāmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, III/759-760; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII/105.

14 Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/105.

tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir.[15] Bu konuda ortaya çıkan fikir ayrılıklarının daha çok Müslüman kelâmcılar ile Müşebbihe, Mücessime, Haşeviyye ve Selefiyye'ye bağlı âlimler arasında cereyan ettiği görülmektedir.

Aralarında Nicholson, Macdonald, Joseph Schacht ve H. A. Wolfson'un da bulunduğu bazı batılı araştırmacılar, İslam düşüncesinde ilâhî sıfatlar meselesinin yahudi veya hıristiyan teolojilerinin yanı sıra eski Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıktığını, daha sonra Müslümanlar arasındaki iç ihtilâfların bu süreci geliştirdiğini iddia etmişlerdir.[16] Fakat bu iddianın gerçeklerle tam olarak bağdaştığı söylenemez. Çünkü sıfatlarla ilgili tartışma tümüyle dış etkenlere bağlı olarak değil, daha çok İslâm ilâhiyatının kendi iç dinamiğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zira ilâhî sıfatlar, âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konudur ve Müslümanların naslarda Yüce Allah'ın zatına atfedilen bu isim ve sıfatları algılamaya ve açıklamaya çalışması doğaldır. Cenabı Allah'a iman eden bir Müslümanın, O'na yönelip gönülden bağlanması ve O'nunla mânevî bir iletişim kurabilmesi ancak O'nu hakkıyla tanımakla gerçekleşir. Ancak *"Onlar Zât-ı Hakk'ı ilmen ihata edemezler (onlar bilgice Allah'ı kavrayamazlar)"*[17] âyet-i kerimesinde vurgulandığı üzere insanın nazar ve istidlâli Zât-ı İlâhiyye'yi bütün boyutlarıyla kavramaya kâfi değildir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Yüce Allah'ın yaratıkları,[18] nimetleri ve kudretinin eserleri yani azameti[19] üzerinde tefekkür edilmesini, beşerin güç yetiremeyeceği zâtı hakkında ise tefekkür edilmemesini[20] isteyen hadis-i şerifleri gereği İslâm âlimleri Allah'ın insan idrakini aşan zâtı etrafında

15 Krş. H. Ausrtyn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 85.

16 Krş. R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 221; D. B. Macdonalt, "Allah", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978, I, 368; Joseph Franz Schacht, "New Sources for the History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica*, 1953, I, 26, 28; H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 86-105; Krş. İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 234.

17 Tâhâ, 20/110.

18 Bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, Mısır, Ts., I/370.

19 Bkz. Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyad, 1423/2003, I/262.

20 Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, Mısır, 1954, I/112.

konuşmak yerine isim ve sıfatlarını konu edinmiş ve bu yolla kâinatın yaratıcısını tanıyıp tanıtmayı amaç edinmişlerdir.[21]

Mezhep âlimleri erken dönemlerden itibaren varlık ve birliğine inandıkları Yüce Allah'ı gereği gibi tanımak, O'nun nasıl bir varlık olduğunu anlamaya çalışmak ve nasslarda O'na atfedilen isim ve sıfatların ne manaya geldiğini kavramak maksadıyla isim ve sıfatlar konusunu tartışmaya başlamışlardır.[22] Ancak ilâhî isim ve sıfatlar içinde üzerinde en yoğun tartışmaların yapıldığı, bu nedenle de itikâdî mezheplerin birbirlerinden farklı fikir beyan ettikleri türün *haberî sıfatlar* olduğunu yukarıda vurgulamıştık. İlk dönem İslâm toplumunda haberî sıfatlar etrafında birçok problem ortaya çıkmış, bu durum karşısında itikâdî mezhepler sorunu çözme konusunda çeşitli öneri, görüş ve çözüm yolları sunmuşlardır.

Tarihsel süreçte Cenabı Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları da O'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimseyen Müşebbihe; Yüce Allah'ı cisim olarak düşünen veya O'na cismanî özellikler nispet eden Mücessime;[23] akıl yürütmeyi reddeden, nasslar arasında bağlantı kurmayan, salt nasların zâhirine tutunarak teşbîh ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyen Haşviyye/Haşeviyye;[24] bilginin akıl ve duyularla değil ancak mâsum imâmın öğretmesiyle elde edileceği savından hareketle her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vîli bulunduğunu, bunu da sadece Allah tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurduğuna inanılan mâsum imamın bilebileceğini savunan Bâtıniyye[25] gibi mezhepler zuhur etmiş ve Allah hakkında ne aklın ne de dinin mümkün görmediği *hareket etmek, intikal etmek, sınırı olmak, ciheti olmak, oturmak, kalkmak, yatmak ve bir mekânda karar kılmak* gibi Senevî ve Ehl-i Kitab'a mensup sapkınlardan aldıkları ve geçmiş milletlerden tevarüs ettikleri nitelemeleri alenen dile getirmeye başlamışlardır.[26]

---

21 Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul, 1984, s. 21; Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/105.

22 Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016, s. 197-198.

23 Abdulkâir el-Bağdadî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts., s. 225-361; Abdulkerîm eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, I/5, 92-99.

24 Muhammed Ali. b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, I/396-397; Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, XVI/426; Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 107

25 Mustafa Öz, "Şîa", *DİA*, Ankara, 2010, XXXIX/113; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 156.

26 Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara, 1999, s. 103.

Haberî sıfatlar konusunda teşbîh metodunu benimseyerek beşerî vasıfları te'vîl etmeden Allah'a nispet eden ve bu yollaİslâmî öğretinin ruhuna aykırı görüşler ileri süren bu mezhepler karşısında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet mezhepleri, Yüce Allah'ı doğru tanıtmak amacıyla teşbîh, temsîl ve tecsîmden uzak tenzîhî bir anlayışla te'vîl metodunu benimsemişlerdir. Böylece Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet mezhepleri, haberî sıfatlar konusunda içeriden ve dışarıdan gelebilecek sapkın iddia ve şüphelere karşı saf Tevhid inancını korumayı amaç edinmişlerdir. Şimdi önce haberî sıfatlar daha sonra da bu çalışmamızın ana mihverini oluşturan mezheplerin haberî sıfatları anlama yöntemleri hakkında kısa malumat aktarmak istiyoruz.

2) Haberî Sıfatlar

İslâmî literatürde nas yoluyla sâbit olan yani Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde Yüce Allah'a nispet edilen ve sadece işitme (sem') ve haber yoluyla sâbit olan ilâhî sıfatlara haberî sıfatlar denilmektedir.[27]

Allah'ın isim ve sıfatları nass yoluyla sâbit olduğu halde bu sıfat grubuna "haberî sıfat" denmesinin sebebi, sözlük anlamlarıyla yaratılmışlık özelliği taşımış olmalarından dolayıdır. Bir başka ifadeyle haberî sıfatlar, sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içinde mütalaa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah'a nisbet edildikleri için, ilâhî sıfatlar içinde mütalaa edilen kelime ve kavramlardır.[28]

Haberî sıfatlar, nasslarla sâbit olmakla birlikte, zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nispet edilmeleri mümkün olmayan kavramlardır.[29] Öyle ki âyet veya hadislerle sâbit olmasalardı yed (el), vech (yüz), yemîn (sağ, kuvvet), ayn (göz), kadem (ayak), ısba' (parmak), istivâ (taht üzerine oturmak), kabza (kavrama, avuç içine alma), İstihyâ (utanma), meci', ityân (gelmek), nüzûl (inmek), kurb (yakınlık) ve dıhk (gülmek)[30] gibi sıfatların zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmeleri düşünülmezdi.[31]

---

27 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 398; Krş. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1992, s. 222.

28 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 279.

29 Topaloğlu, "Allah", II/491.

30 İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 398-407.

31 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

3. Mezheplerin Haberî Sıfatları Anlama Yöntemleri

Mezhepler, a) teşbih, temsîl ve tecsîm, b) tefvîz ve c) te'vîl yöntemlerinden birini benimseyerek genel olarak ilâhî sıfatları özel olarak da haberî sıfatları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Her bir itikâdî mezhep, diğer konularda olduğu gibi Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin konularda da kendi yaklaşımlarının doğru, asıl ve sahih, muhaliflerinin ulaştığı sonuçların ise yanlış ve bâtıl olduğunu iddia etmiştir. Hatta zaman zaman Allah'ın isim ve sıfatları üzerine ortaya çıkan bu tartışmaların mezheplerin birbirlerini küfürle itham etmesiyle sonuçlandığı da vakidir. Belki içerisinde bulundukları dönem itibarıyla bahse konu tartışmaların küfür ile sonuçlanması tabii karşılanabilir. Ancak daha sonraki dönemlerde tartışmaların bu noktaya vardırılması normal karşılanamaz. Zira bütün bu tartışmaların netice itibariyle Allah'ın sıfatlarını anlama çabası olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Şimdi mezheplerin Allah'ın isim ve sıfatlarını anlamaya ilişkin benimsedikleri bu üç anlama yönteminden kısaca bahsederek konuyu izah etmek istiyoruz.

a) Teşbîh Metodu

Sözlükte renk, tat, adâlet ve zulüm gibi ister soyut isterse de somut olsun aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyin birbirlerinden ayırt edilememesi yönüyle nitelik açısından benzerlik ifade eden "ş-b-h" kökünden türeyen *teşbîh* kelimesi "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" manasına gelir. Teşbîhte iki şeyi lafız ve mana bakımından birbirine benzetme söz konusudur. Teşbîh keyfiyet ve mahiyet itibariyle Allah'ın yaratıklara, yaratıkların da O'na benzetilmesini ifade eden bir kavramdır.[32]

Teşbîh ile anlam yakınlığı bulunan *temsîl* de "benzemek" veya "benzetmek" anlamındaki "müsûl" kökünden türemiştir ve "iki şey arasında eşitlik derecesinde benzerlik kurmak" demektir.[33]

---

32 Krş. İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 373; Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbîh", *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/558.

33 Krş. İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 373; Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbîh", *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/558.

Ayrıca teşbih ile anlam yakınlığı bulunan bir diğer kavram ise *tecsîm*'dir. Lügatte "c-s-m" kökünden türeyen tecsîm, "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek" manasına gelir.[34]

Teşbîh metodu ya da teşbîh yaklaşımı haberî sıfatları lafzî/zâhirî şekliyle kabul edilip insanbiçimci (antropomorfik) tanrı anlayışını ifade eder. Müslüman mezhepler arasında naslarda vârid olup sözlük manaları açısından yaratıklara özgü özellikler taşıyan haberî sıfatları hiçbir işleme tâbi tutmadan Allah'a nispet etmekte sakınca görmeyen mezhepler Müşebbihe ve Mücessime fırkalarıdır. Müstakil birer fırka olmaktan ziyade çeşitli gruplar içinde teşbîh ve tecsîme dayalı anlayışları kabul edenleri niteleyen bu iki mezhep, bazı Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında birbirlerinin yerine kullanılmıştır.[35]

İslâm dünyasında teşbîh ve tecsîm düşüncesinin ilk olarak Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi şahısların öncülük ettiği Şîa'nın Gulât fırkaları arasında, ayrıca Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Huceymî gibi şahısların öncülük ettiği Haşeviyye mensupları arasında ortaya çıktığı genel kabul görmüştür.[36]

Birbirlerinden farklı gruplardan meydana gelmekte ise de Müşebbihe ve Mücessime'nin temelde iki sınıf olduğu söylenebilir. Bunlardan biri Allah'ın zâtını O'nun dışındakilerin zâtına; diğeri ise O'nun sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenlerdir. Sebeiyye, Beyâniyye, Hişâmiyye gibi Şiî gulât fırkalar Allah'ın zâtını O'nun dışındakilere benzetmiş; Kerrâmiyye ve Zürâriyye fırkaları ise Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetmiştir.[37]

Müşebbihe ve Mücessime mensuplarının en belirgin özelliği Yüce Allah'ı yaratıklara benzetmeleri, O'nun cismanî niteliklere sahip olduğunu söylemeleri veya O'na en, boy ve derinlik gibi cismanî vasıflar izafe etmeleridir. Nitekim bu düşünceyi savunanlar, Yüce Allah'ın ruhanî veya cismanî olarak sûreti, uzuvları ve boyutu bulunduğunu, bir yerden bir başka yere intikal etmesinin, inmesinin, yükselmesinin, yerleşmesinin ve

---

34 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/120-121; XII799-100; Âsım Efendi, *Kāmus Tercümesi*, IV/218; İlyas Çelebi, "Mücesime", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/499.

35 Krş. Bağdadî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, s. 225-361; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/5, 92-99; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, Nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, 2002, III/92-94.

36 Bağdadî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, s. 225-230.

37 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/105.

mekân tutmasının câiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.[38] Teşbîhe dair görüşleri benimseyen Dâvud el-Cevâribî ve taraftarları Mâbutlarını insanın sahip olduğu hemen bütün organlara sahip olarak vasıflandırmıştır.[39] Mezhep mensuplarına göre naslarda Yüce Allah'a nispet edilen "Vecih", Allah'a ait haberî-zâtî bir sıfat olup "yüz" anlamına gelir ve nûr saçan bir nitelik taşır. Nasların zâhirinden hareket eden Müşebbihe mensupları, Allah'ın Vechi'nin doğrudan insanların yüzüne benzediğini iddia etmişlerdir. Ayrıca Mücessime'nin kurucusu sayılan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), kendisine tâbi olanları Allah'ı tecsîm etmeye davet etmiş, Seneviyye'nin/Dualistler'in görüşüne benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır ki, buradan Arş'ı ile karşılaşır. İbn Kerrâm, Allah'ın Arş'a yerleştiğini kabul eder ve O'na cevher ismini verir. Allah'ın, en yüksek tepede Arş'a temas edeceğini kabul eder. İbn Kerrâm, Allah için bir yerden bir yere intikali, değişmeyi ve inmeyi caiz görür. Ayrıca o, Allah'ın ağırlığı olduğunu da söyler.[40]

Görüldüğü üzere teşbîh, temsîl ve tecsîm fikrini savunanlar Yüce Allah'ı ve O'nun isim ve sıfatlarını mahlûkata benzetmişlerdir. Oysa Kur'an'da "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*"[41] denilerek Yüce Allah'ın mahlûkâta benzemekten münezzeh olduğu açıkça ifade edilmiş ve bu tür sapkın düşünceler şiddetle reddedilmiştir. Bu nedenle teşbîh, temsîl ve tecsîm düşüncesinin ve haberî sıfatları anlama yöntemlerinden biri olarak teşbîh, temsîl ve tecsîm metodunun sahih İslâmî öğretiyle bağdaşmadığı söylenebilir.

b) Tefvîz Metodu

Sözlükte (f-v-z) kökünden türeyen *tefvîz* kelimesi, "kişinin kendisine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi" anlamında kullanılmıştır. Tefvîz kelimesinin naslarda da zikredilen bu sözlük manasında kullandığı görülmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de bu anlamda vârid olan "*Ben işimi/durumumu Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah kullarını çok iyi görendir*"[42] âyetinde Hz. Mûsa'nın hak dini Firavun'a tebliğ

38 Bağdadî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, s. 225-230.

39 Bağdadî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, s. 228.

40 Bağdadî, *el-Fark*, 216-218; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 279.

41 Şûrâ, 42/11.

42 Mü'min, 40/44-45.

edip sert bir karşılık aldığı sırada, daha önce Firavun taraftarlarından biri olarak görünmekle birlikte imanını gizlemiş bir zatın gerçeği kabul etmeyenlere uyarı ve öğütlerde bulunduğu, sonunda işini Allah'a havale ettiği zikredilmektedir.[43]

Istılahta ise tefvîz kelimesi, "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" anlamındadır.[44] Haberî sıfatları anlama şekillerinden biri olarak Tefvîz metodunu Selefiyye mezhebi ile İmam Azam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Evzâî ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi ilk dönem âlimler tarafından benimsenmiştir.

Selefiyye'ye göre Allah'ın naslarda belirtilen isim ve sıfatları vardır, ancak bunlar hiçbir şekilde yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez. Allah'ın isim ve sıfatlarının gerçek mânalarını ve mahiyetlerini sınırlı insan aklıyla kavramak mümkün değildir. Bundan dolayı te'vîle başvurmadan ve aralarında bir ayırım yapmadan naslarda zikredilen isim ve sıfatların hepsine iman etmek gerekir. Bu nedenle bu görüşü benimseyen âlimler, nasslarda yer alan bütün sıfatları akîdelerinin vaz geçilmez bir prensibi olarak kabul etmişlerdir.[45] Allah için ilim, kudret, hayat, irâde, semî', basar, kelâm, celâl, ikrâm, in'âm, izzet, azâmet gibi ezelî sıfatları Allah'a izafe ettikleri gibi yed (el), kadem (ayak), vech (yüz), ayn (göz) gibi haberî sıfatları da Allah'a izâfe etmişlerdir. Selefiyye, Allah'ın zâtî sıfatları ile fiilî sıfatlarını birbirinden ayırt etmeden hepsini Allah için tespit etmişlerdir.[46]

Selefiyye, haberî sıfatların ifade ettiği yed (el), kadem (ayak), vech (yüz), ayn (göz) gibi zâhirî ve beşerî manaların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte, daha da ileri giderek bunlara mecâzî anlamlar vermek de istememiş ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) yeğlemişlerdir.[47] Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak Selef âlimleri, haberî sıfatların anlaşılmasında te'vîle başvurmayı hoş karşılamayan bir tutum benimsemişlerdir. Onlar, bir yandan Kur'an ve

---

43 İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 582; Krş. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 308.

44 Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/102.

45 Topaloğlu, "Allah", II/488.

46 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/116.

47 Fahruddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1986, s. 82; Topaloğlu, "Allah", II/490.

Sünnet'te Allah'ın zâtına nisbet edilen "yed",[48] "vech",[49] "sâk",[50] "istivâ",[51] nüzûl ve suûd,[52] mecî[53] vb. sıfatlar isnat ederken; öte yandan, çoğu zaman açıkça olmasa bile, bu hususların hakikî anlamları ile Allah'a izâfe edilmeyeceklerini de kabul etmişlerdir.[54]

Sıfatlar konusunda Tefvîz, Bilâkeyf veya Tevakkuf Metodu'nu benimseyen âlimler, öncelikle nasslarda Yüce Allah'a nispet edilen ve haberî olarak isimlendirilen sıfatlarının varlığını kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre naslarda bildirildiği üzere "Allah'ın eli" vardır; fakat bunun keyfiyeti bilinemez. Bunun nasıl olduğunu araştırmak da caiz değildir.[55] Nasslarda zatına nispet edildiği üzere Yüce Allah'ın eli, yüzü, gözü, ayağı, parmakları vardır; fakat bunlar bizim elimiz, yüzümüz, gözümüz, ayağımız ve parmaklarımız gibi değildir. Yüce Allah gelir (mecî'); fakat onun gelmesi bizimki gibi değildir. Yine Yüce Allah Arş'a istivâ eder; fakat onun istivâsı bildiğimiz anlamda değildir. Allah'ın Arş'a istivâ etmesi, O'nun "yüce zâtının yaratıkları arasında yani madde âleminde bulunmaması" anlamında olup bir insanın tahta oturmasına benzemez.[56] Bütün bu sıfatlar bizim sıfatlarımız gibi değil, O'nun zâtına layık bir biçimdedir.[57]

Görüldüğü üzere selef âlimleri, ilâhî isim ve sıfatları beşerî sıfatlar gibi görmeyip mahiyetleri bilinemeyen ulûhiyyete özgü kavramlar olarak düşünmüş, Allah'ın zâtının keyfiyet ve mahiyeti gibi, sıfatlarının mahiyetinin de bilemeyeceğini bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlar, özellikle haberî sıfatları Allah'a nisbet ederken, daima "bilâ keyf[58]

---

48 Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd. ve Thk., M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, I. Baskı, 1368/1948, II. Baskı 1997/1418, s. 135 vd.

49 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 118 vd.

50 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 136.

51 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 100.

52 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 113.

53 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 120, 138.

54 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/92.

55 Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak – Haziran 2014/1, s. 133.

56 Takıyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *er-Risâletu't-Tedmuriyye*, Riyad, 1400, s. 29; Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/102.

57 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/92.

58 Bkz. Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *(İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde*)*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992, s. 72.

ve lâ ma'nâ" (mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden) lafzlarını zikretmiş, meselâ "Allah'ın keyfiyetsiz olarak iki eli vardır"[59] demek suretiyle teşbihi andıran kavramları Zat'tan ayrı tutmaya özen göstermişlerdir.

Selef âlimleri, Allah'ın sıfatları ve sair itikâdî konularda tafsilata girişmeyip, inceden inceye fikir yürütmeden,[60] müteşabihât'ın anlamlarına inanan, keyfiyetini Allah'a havale eden bir metodu kabul etmişlerdir. Yüce Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Kur'ân ve Sahih Sünnet'te vârid olan lafizları aynen kabul etmiş, bunların muhtevasına tam olarak vâkıf olmasalar bile, Yüce Allah'ın yüceliğine ve kemâline lâyık şekilde manaları olduğuna inanmış, Kur'an ve Allah Rasûlü (s.a.v.) Yüce Allah'ı nasıl vasfetmişse, ona öylece kanaat getirmişlerdir.[61]

Kelâmcılar, bu anlayışlarından dolayı genellikle Selefiyye'yi ilâhî sıfatlar konusunda teşbîh ya da tecsîme düşmekle itham etmesine karşılık Selef âlimleri onları özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri te'vîl etmek suretiyle geçersiz kılmak, hatta Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarını inkâr etmekle suçlamışlardır.[62]

Haberî sıfatlar konusunda Selef'in yolunu takip eden ilk âlimlerden biri Hanefî mezhebinin kurucu babası İmam A'zâm Ebû Hanîfe'dir. O, haberi sıfatların te'viline karşı çıkmıştır. Ona göre Kur'ân'da geçtiği gibi Allah'ın eli, yüzü, nefsi, kızması ve rızası olması vardır. Bu sıfatlar, teşbîhsiz ve keyfiyetsiz olarak Allah'a izafe edilir ve te'vil edilemez. Sözgelimi *Allah'ın eli*, "O'nun kudretidir" veya "O'nun nimetidir" denemez. Çünkü bunlar O'nun keyfiyetsiz sıfatlardır. Ne olduklarını bilmemiz mümkün değildir.[63] Eğer bu sıfatlar te'vil edilmeye kalkışılırsa bu durumda Allah'ın sıfatları iptal edilmiş olur. Bu ise ancak Kaderiyye ve Mu'tezile taifesinin yaptığı ile aynı kapıya çıkar. Oysa Allah'ın gazap ve rızası nasıl O'nun keyfiyetsiz sıfatları ise Allah'ın eli de keyfiyetsiz olarak O'nun sıfatıdır.[64]

---

59 Krş. Eş'arî, *Makalât*, s. 290; Topaloğlu, "Allah", II/488.

60 Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 263

61 Gazzalî, *İlcâmu'l-A'vâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 62; Gölçük-Toprak, *Kelâm*, s. 35 vd; Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 263.

62 Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/102.

63 Hulusi Arslan, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 12, C: 12, Sayı: 24 Temmuz – Aralık, 2019/2, s. 47.

64 Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s. 58-59.

İmam Evzaî (ö. 157/774) de "Biz ve bütün tabiînden olan âlimler Allah'ın Arş üzerinde olduğunu söyler ve Allah'ın sıfatları hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen rivayetlere inanırız." diyerek[65] haberî sıfatlar konusunda Selefin görüşünü benimsemiştir.

Mâliki mezhebinin kurucusu İmam Mâlik b. Enes (ö. 179/795)'e istivâ'nın manâsı sorulduğunda, "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak vâciptir ve bu konuda soru sormak bid'attir"[66] diyerek haberî sıfatlar konusunda Selefin metodunu kabul ettiğini ilan etmiştir.

Aynı şekilde Ma'mer b. Râşid (ö. 153/707), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve İmam Şafiî (ö. 204/819) gibi erken dönem İslâm âlimleri de haberî sıfatlar konusunda Selef'in metodunu daha güvenilir bulmuş, bu bağlamda naslarda Yüce Allah'a nispet edilen isim ve sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul etmiş, O'nu teşbîh ve tecsîmden tenzîh etmek için müteşâbihâtın zâhirine inanmanın gerekli olduğunu kabul etmiş, iç yüzünün anlaşılmasını ise Allah'a havale etmişlerdir.[67]

Selefiyye'nin sembol ismi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885), VIII. asırda bu düşünceyi yeniden yeşerten İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun meşhur talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de haberî sıfatlar konusunda aynı tutumu benimsemiş, Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsini Kur'ân-ı Karîm ve hadisi şeriflerde vârid olduğu şekliyle aynen kabul etmişlerdir. Bu âlimler, Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh hadislerde Allah'a nispet edilen vasıf ve fiilleri hiç te'vîl edilmeden, mecâz olarak yorumlanmaksızın ve bazısını diğer bazısına ircâ etmeden, olduğu gibi, zâhirî manası üzere anlamışlardır. Bu âlimlere göre "ilim" ve "kudret" nasıl Allah'ın sıfatıysa, aynı şekilde "vechullah", "yedullah" tâbirlerinde geçen "yüz" ve "el" de Allah'ın sıfatlarıdır. "İlim" ve "kudret" nasıl te'vîl edilemez ve mecâz olarak yorumlanamazsa "yüz" ve "el" de te'vîl edilemez ve mecâzîdir denilemez. Şayet haberî sıfatlar te'vîl edilir veya mecâz kabul edilirse nasslardaki ifadeler tahrif edilmiş veya saptırılmış olur.[68]

---

65 Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, Ts. s. 408.

66 Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 316; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/94; Ebû'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu Akâidi't-Tahâviyye*, Beyrut, l988, s. l26; Krş. Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, Ts., s. 408.

67 Krş. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/104 vd.

68 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Hameviyye*, Kahire, 1401/1981, s. 1; Ebû'l-Vefâ Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 154; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiye", *İbn Teymiyye Külliyatı* içinde, İstanbul, 1986, I/23, 38.

Haberî sıfatlar konusunda Selef'e tâbi olan âlimlerden biri de Eş'ariyye mezhebinin kurucu babası İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. Mu'tezile ve diğer kelâmcıların kahir ekseriyeti haberî sıfatları mecaz kabul edip te'vîl ederken İmam Eş'arî, haberî sıfatları mecazî değil, hakîki sıfatlar olarak kabul etmiştir.[69] Ona göre Yüce Allah'ın yed, vech, istivâ, nüzûl gibi haberî sıfatları mecâzî değil, hakîkî sıfatlardır. Ancak bu sıfatlar keyfiyetsiz (bilâkeyf) ve benzetmesiz (bilâteşbîh) olarak kabul edilirler.[70] Çünkü âyette "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*"[71] buyrularak Yüce Allah'ın hiçbir benzeri ve denginin olmadığı ifade edilmiştir. Şâyet Allah bir şeylere benzemiş olsaydı, tabii olarak O da onlar gibi olurdu.[72]

c) Te'vîl Metodu

Sözlükte asla dönüş anlamındaki "e-v-l" kökünden türeyen "te'vîl" kelimesi, "döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak, bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kastedilen manaya çevirmek" demektir.[73]

Terim olarak ise te'vîl kelimesi, "naslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek" şeklinde tanımlanmıştır.[74] Seyyid Şerif el-Cürcânî ise te'vîli ıstılâhî olarak "Lafzı, zahirî manasından, Kur'ân ve Sünnet'e muvafık olan başka muhtemel bir manaya döndürmek" şeklinde tanımlamıştır.[75]

Başta Mu'tezile mezhebi olmak üzere Ehl-i Sünnet'ten Mâturidîlerin kahir ekseriyeti ile Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi önde gelen Eş'arî âlimler, haberî sıfatlar konusunda te'vîl metodunu benimsemişlerdir.[76]

---

69 Eş'arî, *el-Luma'*, s. 68.

70 Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 53-54; Krş. Eş'arî, *Risâle İlâ Ehli's-Sağr*, s. 76.

71 Krş. Şûrâ, 42/11.

72 Eş'arî, *el-Luma'*, s. 7; Krş. Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 283-284.

73 İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 38.

74 İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 38; Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vîl", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI/28.

75 Seyyid Şerif el-Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 50.

76 Ehli Sünnet'in haberî sıfatların te'vîline dair tutumu için bkz. Fahreddin er-Razî, *Esasu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1986, s. 98; Krş. Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vîl*, XVII/151; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Thk. Yusuf Abdurrâzık, Kahire, 1949, s. 186-189; Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, s. 115; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 434; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 84 vd.

Bütün yönleriyle Allah'ı "teşbîh" ve "tecsîm"den "tenzîh" etme konusunda büyük çaba sarf ettiği bilinen Mu'tezile âlimleri, Allah'tan cismiyeti hem anlam (mâna), hem de lafız (ibâre) yönünden nefyetmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Mu'tezile âlimleri, Allah'ı cisimlerde olduğu gibi uzunluk, derinlik ve genişlik gibi özelliklerle ve yükselme, inme, durma, hareket etme gibi niteliklerle niteleyen Mücessime'nin tecsîminin mâna cihetiyle; bu özellik ve niteliklere sahip olmaksızın cisim olarak isimlendiren Selefiyye'nin tecsîminin ise ibâre yönünden cisimlendirme olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezile mensupları bu iki anlayışın da ezelde ve ebedde Allah için söz konusu olamayacağını belirtmiş,[77] Yüce Allah'a aklen değil, nasslarda geçmesi dolaysıyla nisbet edilen haberî sıfatları bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Onlar, "istivâ", "ayn", "yed", "yemîn", "vech", "sâk", "cenb" ve "mecî" gibi cismaniliği çağrıştıran müteşâbih ifadeler konusunda vahiyle istidlâlin câiz olmadığını,[78] bilakis bu ifadelerin "mecâz" olduğunu düşünerek te'vîl edilmesi gerektiğini belirtmiş,[79] bu nedenle bu tür nassları tenzîh akîdesine uygun bir tarzda te'vîl etmişlerdir. Nitekim başta Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/841) olmak üzere Mu'tezile âlimlerinin kâhir ekseriyeti "*Allah'ın eli onların elleri üzerindedir*"[80] âyetindeki *el*'i "kudreti" veya nimeti; "*Ancak yüce ve cömert olan Rabbinin vechi (yüzü) bâki kalacaktır*"[81] *âyetindeki vech*i Allah'ın zâtı; "*Gemi gözümüzle (gözetim ve korumamız altında) yüzüyordu*"[82] âyetindeki *ayn*'ı[83] "Allah'ın ilmi"; "*Rahmân Arş'a istivâ etti*"[84] âyetindeki *istivâ*'yı "hükmü altına alma"; "*Onun iki eli açıktır*"[85] âyetini "nimetlerinin çok olması ve rızkının gelmekte olduğu"; aynı âyetteki *iki el*den maksadın ise

77 Kâdî Abdulcebbâr, b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerîm Osman, Kahire, 1996, s. 217-224; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 149, 226-227, 228; Krş. İlyas Çelebî, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, İstanbul, 2002, s. 250-251.

78 Çelebî, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr*, s. 250.

79 Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 149.

80 Fetih, 48/10.

81 Rahmân, 55/27.

82 Kamer, 54/14.

83 Kur'ân'da Yüce Allah'a atfedilen ayn (göz) ifadesine dair vârid olan diğer âyetler için bkz. Hûd, 11/37; Tâhâ, 20/39; Mü'minûn, 23/27; Tûr, 52/48.

84 Tâhâ, 20/5.

85 Mâide, 5/64.

"din ve dünya nimetleri" veya "açık ve gizli nimetler" şeklinde te'vîl etmişlerdir.[86]

Haberî sıfatların te'vîl edilmesi gerektiği fikrini kabul eden itikadî mezheplerden biri de Mâturidîlerdir. Her ne kadar mezhebin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde tıpkı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi haberî sıfatların te'vîl edilmesine karşı çıksa da[87] *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bu sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğini savunur. Nitekim İmam Mâtürîdî, *"Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi"*[88] *mealindeki âyette vârid olan "Allah'ın gelmesi"* ifadesini, "Allah'ın emrinin gelmesi" veya "Rabbinin va'di veya va'îdinin gelmesi" şeklinde te'vîl etmiştir.[89] Çünkü ona göre Allah'a gelme-gitme gibi fiiller zâhiri anlamda izafe edilemez.

Önde gelen Mâturidî âlimlerden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de haberî sıfatların te'vîlinin gerekli olduğunu kabul etmiştir.[90] Nesefî, haberî sıfatları te'vîl eden mezhebin yalnız Mu'tezile olmadığını bilakis kendi mezhep âlimlerinin de bu tür sıfatları te'vîl etiklerini söyler.[91]

Mâturidiyye âlimlerine göre naslarda Yüce Allah'a atfedilen "Arş üzerine istivâ", "gitmek (zihâb)", "gelmek (mecî')", "yakınlık (kurb)", "göz (ayn)", "el (yed)", "yüz (vech)" vb. haberî sıfatlar, Yüce Allah'ın mahlûkâta benzemediği mânalar ihtiva eder. Şâyet Yüce Allah'a atfedilen bu haberî sıfatlar, zâhirî üzere kabul edilirse, bu durumda teşbih ya da tecsîm kaçınılmaz olacağı için, Yüce Allah'ın şânına uygun bir biçimde te'vîl edilmelidir.[92]

---

86 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, Nşr. Hellmut Rıtter, Wıesbaden; 1980, s. 165-6; Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 226-230; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşabihü'l-Kur'ân*, Thk. A. Zerzur, Kahire; 1969, s.663; Krş. Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği),* Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 112-113.

87 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 74.

88 Fecr, 89/22.

89 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, Nşr. Ahmet Vanlıoğlı v. dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006, VIII/103-4.

90 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, I/173, 240-241.

91 Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/242.

92 Krş. Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş,* s. 116.

Haberî sıfatların te'vîl edilmesi gerektiği fikrini kabul eden bir diğer itikadî fırka ise Eş'ariyye'dir. Her ne kadar bazı kaynaklarda Eş'arî âlimler arasında haberî sıfatları ilk defa Cüveynî (ö. 478/1085)'nin te'vîl ettiği belirtiliyorsa da[93] bu görüşün doğru olmadığı açıktır. Çünkü haberî sıfatların te'vîlinin Cüveynî'den önce Eş'arî âlimlerden İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037-38) ile başladığı bilinmektedir.[94] Hatta mezhebin kurucusu İmam Eş'arî'nin de te'vîli benimsediğine dair bazı rivayetler vardır.[95] Ancak Cüveynî'den sonraki dönemde haberî sıfatların te'vîlin aklî bir zarûret olduğu fikri Eş'arî âlimlerin benimsediği görüşlerden biri olagelmiştir. Cüveynî'den sonraki dönemde te'vîlin sadece dilsel açıdan değil aynı zamanda aklî ve dinî bakımdan da artık zorunlu olduğu Eş'arî âlimler tarafından benimsenmiştir.[96]

Cüveynî, haberî sıfatların te'vîl edilmesinin daha doğru olduğunu savunmuştur.[97] Ona göre bu tür sıfatlar te'vîl edilirken Arap dilinin imkânlarından yararlanmak gerekir. Eğer Arap dili haberî sıfat olarak tanımlanan bu kavramlara farklı anlamlar yükleme imkânı tanıyorsa bu yola başvurulmalıdır. Mesela *"Rahmân arşa istivâ etti"*[98] *âyetindeki "istivâ" tâbiri, zâhirî anlamıyla "oturma" anlamına gelir ki âyetten kastedilen mana bu değildir. Bu durumda, âyette geçen "istivâ" tâbirine Arap dilinde kullanılan diğer anlamlardan "hükmetme, gâlip gelme, üstün olma" anlamları verilmelidir.*[99]

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâli (ö. 505/1111) ise, haberî sıfatlar gibi kavranması güç müteşâbih nassların anlaşılmasında Selef tavrını öne çıkarmıştır. Ancak İlcâmu'l-Aavâm adlı

---

93 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu Tefsîr*, Nşr. Abdüssamed Şerefeddin, Bombay, 1954, s. 330; İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 299; Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981, s. 141.

94 Krş. İrfan Eyibil, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, C. 17, Sayı: 34, s. 670.

95 Bkz. Yusuf Şevkî Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beydâvî*, Kültür Matbaacılık, İstânbul, 1989, s. 100-105.

96 Krş. Osman Oral, "İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'de Haberî Sıfat Sorunu ve Te'vîl Anlayışı", *TİDSAD Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül, 2017, s. 134.

97 Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1999, s. 310-312.

98 Tâhâ, 20/5.

99 İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Çev. A. Bülent Baloğlu vdğ., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 51-52; Oral, "İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'de Haberî Sıfat Sorunu ve Te'vîl Anlayışı", s. 137.

eserinde, haberi sıfatların te'vîli için açık bir kapı da bırakmıştır. Gazzâlî, te'vilin ilimde yüksek seviye kazanmış kimseler tarafından yapılabileceğini kabul etmiş, avam sınıfından kabul ettiği ilim sahibi olmayanların ise te'vîl yeltenmemesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre yüzme bilmeyenin denize dalması ne kadar tehlikeliyse avamın da nassları te'vîle kalkışması o kadar hatta ondan daha tehlikelidir.[100]

Haberî sıfatların yalnızca zâhirînden hareketle anlamlandıran ve Yüce Allah'ı yaratıklara benzeten Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi fırkaların yanlış ilah tasavvurlarını eleştiren Gazzâlî, sahih bir tanrı tasavvuru için haberî sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuştur. O, bilinen mânaları ile Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten mecazî, müteşabih kavramların belli kural ve esaslar çerçevesinde, kafa karışıklığı, zihin bulanıklığı, halkı yanlışlara sevk etmeme, usûli'd-din'de bir takım şüphe ve tereddütlere yol açmama ve müteşâbihlerin asılsız zanlara maruz kalmaması için te'vilini gerekli görmüştür.[101] Mesela ona göre âyette ifade edilen *Allah'ın Arş'a istivâ etmesi*nin[102] mânası, O'nun kâinata hükmetmesi ve kâinatın yönetimine hâkim sevk ve hâkimiyetidir. Arş'a istiva eden Allah her varlığa o varlıktan daha yakındır. O, uzak ve yakın her şeye ve insana can damarından daha yakındır.[103]

Te'vîl yapılmasının gerekli olduğunu savunan Eş'arî âlimlerden bir diğeri de Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210)'dir. Ona göre, eğer Kur'ân'da Cenâb-ı Hak hakkında kullanılan vech, ayn, cenb, yed, sâk gibi kelimeler zahirî anlamda alınırsa, bir yüzü ve bu yüzünde birçok gözleri bulunan, bir yanı, birçok elleri, bir baldırı bulunan bir şahıs ispat edilmiş olur. Biz, dünyada bundan daha çirkin bir suret hayal edemeyiz. Akıllı bir kimsenin Rabbinin bu sıfatlarla vasıflanmasına rıza göstermesi mümkün değildir.[104]

Fahredddîn er-Râzî'ye göre, haberî sıfatlar, dil kurallarına uygun şekilde aklın ışığında te'vîl edilmelidir. Nitekim Râzî, Allah'ın *eli*ni, "O'nun kudreti ve rahmeti, nimetinin bolluğu, rahmetinin ve mağfiretinin

---

100 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, *(Mecmuatu'r-Resâil* içinde*)*, Beyrut, 1983, s. 51-91.

101 Osman Oral, "Gazâli'de Haberî Sıfat ve Te'vîl Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2019, 14/2, s. 229.

102 Tâhâ, 20/5.

103 Ebû Hâmid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Trc. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1974, I/274; Oral, "Gazâli'de Haberî Sıfat ve Te'vîl Metodolojisi", s. 223.

104 Fahreddîn er-Râzî, *Esasu'l-Takdîs*, s. 105.

muhtaçlara ulaşması" olarak te'vîl etmiş, *"Allah'ın eli onların eli üstündedir"*[105] *âyetini ise "Allah'ın gücünün ve kudretinin mahlûkatın gücüne ve kudretine baskın ve gâlip olması" şeklinde yorumlamıştır.*[106] *Ayrıca Allah'a izafe edilen "iki el" tabirinin "ileri derecede, mübalağalı olarak Allah'ın koruyup gözetmesi"ni ifade ettiğini söylemiştir.*[107] *Râzî ayrıca, "Rabbin ve sıra sıra dizili melekler geldi"*[108] *âyet ifadesindeki "gelme"yi ise "Rabbinin emrinin kulları hesaba çekip karşılık verme şeklinde gelmesi, Rabbinin kahrının gelmesi ve hesap günü Allah'ın mecburen tanınması yani ma'rifeti" şeklinde te'vîl etmiştir.*[109]

Ehl-i Sünnet'i eşit derecede temsil eden Mâturidî ve Eş'arî mezhebine mensup âlimlerden aktardığımız bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri, selefin te'vîle yanaşmadığı bazı haberî sıfatların lafzî ve zâhirî manâlarının akla ve ilmî düşünceye aykırı olduğunu, te'vîl edilmediklerinde kişiyi teşbîh veya tecsîme düşüreceğini, dolaysıyla bu tür nassların mutlaka yorumlanmaları gerektiğini vurgulamışlardır.[110] Onlara göre meselâ Allah'a zâhirî anlamda *yed/el* isnad edilmesi, O'nun bir iş yapmak için bir âlete ve organa muhtaç oluşu anlamına gelir. Halbuki Allah âlete ve organa muhtaç olmaktan münezzehtir. Yine *Mecî'*[111] *sıfatı, hakîkî ve zâhirî anlamı itibariyle, "Allah'ın gelmesi"* yani "bir yerden, daha evvel bulunmadığı bir başka yere intikal etmesi" manâsına gelir. Oysa Allah zaman, mekân ve hareketten münezzehtir. Yine Allah'ın hareket etmesi, hâdis şeylere mahal olması anlamına gelir. Zira hareket araz ve hâdistir. Bu temel görüşten hareket eden Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri, bu tür nassların önemli bir bölümünü müteşâbih sayarak yoruma tâbi tutmuş, meselâ "يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ: *Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir*"[112] âyetindeki *yed*'i mecazî olarak "*Kudretullah: Allah'ın Kudreti*" veya "*Ni'metullah: Allah'ın Ni'meti*" şeklinde; "وجَاءَ رَبُّكَ: *Rabbin geldiğinde*"[113] âyet ifadesini mahzuf bir muzaf takdir ederek "وَجَاءَ أمر رَبُّكَ: *Rabbinin emri*

105 Fetih, 48/10.

106 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Kahire, Ts., XVII/231; Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 146-7.

107 Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 171.

108 Fecr, 89/22.

109 Râzî, *Esâsu't-Takdis*, s. 128.

110 Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 310-312; Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI/174-175.

111 Krş. Fecr, 89/22; Bakara, 2/210.

112 Fetih, 48/10.

113 Fecr, 89/22.

geldiğinde"[114] biçiminde yorumlayarak bu tür ifadelerden zâhirî manâların kastedilmediğini belirtmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri, akla ve nasslarda ifadesini bulan temel düşünceye uygun olanın, bu nassları Yüce Allah'ın şânına uygun tarzda te'vîl etmek veya yorumlamak olduğunu vurgulamışlardır.[115]

Sonuç

İslâm literâtüründe aşkın varlık Allah'ı bilmenin yollarından biri, O'nu nasslarda zâtına nispet edilen ilâhî isim ve sıfatları yoluyla tanımaktır. İsim ve sıfatlar, Yüce Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik veya "Allah'ın zâtına nispet edilen mâna ve mefhumlar"dır.

Kur'an-ı Kerîm ve hadisi şeriflerde Yüce Allah, ulûhiyetin nihayetsiz hususiyetlerini ortaya koyacak en güzel isim ve sıfatlarla tanıtılmıştır. Kur'an ve hadislerde Yüce Allah'a nispet edilen Esmâ-i Hüsnâ bağları ile şirkin ayrı ayrı tanrılara dağıttığı birçok kavram doğrudan Yüce Allah ile irtibatlandırılarak bu isim ve sıfatlar vasıtasıyla beşeriyet için mümkün olan en yüksek seviyede bir marifetullahın gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir.

İslâm dünyasında genel olarak ilâhî isim ve sıfatlar özel olarak da naslarda Yüce Allah'a nispet edilen ve müteşâbihâttan kabul edilen haberî sıfatlarla ilgili tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın başlarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren haberî sıfatların anlaşılması etrafında ortaya çıkan bu tartışmalar pek çok itikadî mezhebin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye haberî sıfatları zâhirî üzere anlayıp hakikat manalarına hamletmişlerdir. Selef âlimleri, haberi sıfatları zâhirleri üzere bırakıp keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir.

Nasslarda Allah'a nispet edilen haberî sıfatlar, Müşebbihe, Mücessime, Haşeviyye ve Selefiyye gibi zâhirî üzere anlaşılıp hakikat manalarına hamledilidiğnde kaçınılmaz olarak teşbîh ve tecsîme kapı araladığı, bu bağlamda Allah'ın mahlûkata benzetilmesine zemin hazırladığı için oldukça mahzurlu görülmüştür. Bu nedenle haberî sıfatlar İslâm'ın tevhid

---

114 Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usuli'd-Dîn*, s. 313; Krş. Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Beyrut, 1978, XVII/151.

115 Râzî, *Esasu't-Takdîs*, s. 98; Krş. Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, XVII/151; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, *Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, 1985, s. 84 vd.; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 116; Mehmet Kubat, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, Ankara, 2004, s. 241; Mehmet Kubat, "el-Malatî ve Selefîlik", *Marife Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 3, Konya, 2009, s. 236.

ve tenzîh ilkeleri temelinde te'vîl edilmiştir. Nitekim bir evrensel dinin ancak tenzîh akîdesiyle sağlanabileceği anlayışıyla Allah'ın maddî, bilinir görüntülerinin olabileceği düşüncesine yol açabilecek her türlü çağrışımı şiddetle reddeden Mu'tezile, Mâturidîler ve Eş'arîlerden el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzi gibi âlimler, haberi sıfatları Allah'ın zatına uygun bir tarzda yorumlamışlardır.

Sonuç olarak, haberî sıfatları Mu'tezile, Mâturidîler ile Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzi gibi Eş'arî âlimlerin yaptığı gibi Allah'ın şânına uygun bir tarzda te'vîl etmenin, Yaratıcı'yı varlıklara benzeten Müşebbihe, O'nu cisimleştiren Mücessime ve O'nu beşerî her tür vasıfla niteleyen Haşeviyye'nin yaptığı gibi zâhirî üzere anlayıp hakikat manalarına almaktan ya da Selef âlimlerinin yaptığı gibi zâhirleri üzere bırakıp keyfiyetlerinin bilinemeyeceğini kabul etmekten daha doğru, daha mantıklı, daha yararlı, akla ve nasslarda ifadesini bulan temel düşünceye daha uygun ve tevhid ilkesine daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Kaynakça

Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren M. Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, Mısır, Ts.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* İstanbul, 1992.

Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984.

Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Muhammed, *Ebkâru'l-Efkâr*, Nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, 2002.

Arslan, Hulûsi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.

Arslan, Hulusi, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 12, C: 12, Sayı: 24 Temmuz – Aralık, 2019/2, ss. 37 – 68.

Âsım Efendi, *Kāmus Tercümesi*, (*el-Okyanusu'l-Basît fî Tercümeti* Kâmus*i'l-Muhît*/ Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, Trc. Mütercim Asım Efendi), Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1305.

Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1999, Sayı: 1, ss. 133-158.

Bağdadî, Abdulkâhir, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, Beyrut, Ts.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasen b. Sinân, *İşârâtu'l-Merâm*, Thk. Yusuf Abdurrâzık, Kahire, 1949.

Beyhakî, Ebû Bekir, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Thk., Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, Ts.

Beyhakî, Ebû Bekir, *Şuabu'l-İman*, Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyad, 1423/2003.

Biçer, Ramazan, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1997.

Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016.

Bozkurt, Mustafa, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak – Haziran 2014/1, ss. 127 – 141.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî, *es-Sahîh* el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Kahire, 1895.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Çev. A. Bülent Baloğlu vdğ., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.

Çelebi, İlyas (Bekir Topaloğlu ile birlikte), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, (XXXVII/100-106), İstanbul, 2009.

Çelebi, İlyas, "Mücesime", *DİA*, (XXXI/449-450), İstanbul, 2006.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram. *es-Sünen (Sünenu'd-Dârimî)*, İstanbul, 1992.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, Çev. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Çev. Osman Keskioğlu-Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul, 1996.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed,

Eyibil, İrfan, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, C. 17, Sayı: 34, ss. 667-692.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Trc. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1974.

Gölcük, Şerafeddin (Süleyman Toprak ile birlikte), *Kelâm*, Konya, 1992.

Hanefî, Ebû'l-İzz, *Şerhu Akâidi't-Tahâviyye*, Beyrut, 1988.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk. Abdurrahman Umeyra-Muhammed İbrahim Nasr, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1996.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen,* İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-'Arabî, Beyrut, 1417/1997.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *er-Risâletu't-Tedmuriyye*, Riyad, 1400.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *el-Fetâvâ'l-Hameviyye*, Kahire, 1401/1981.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmûatu Tefsîr*, Nşr. Abdüssamed Şerefeddin, Bombay, 1954.

İsfehânî, Râğıb *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul, 1986.

İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Kâdî, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerîm Osman, Kahire, 1988.

Kâdî, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Nşr. Fuad Seyyid, Tunus 1974.

Kâsımî, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Beyrut, 1978.

Kubat, Mehmet, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.

Kubat, Mehmet, *Kur'an'da Tevhid*, Beka Yayınları, İstanbul, 2014.

Kubat, Mehmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2017.

Kubat, Mehmet, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, Ankara, 2004, ss. 235-251.

Kubat, Mehmet, "el-Malatî ve Selefîlik", *Marife Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 3, Konya, 2009, ss. 227-255.

Macdonald, Duncan Black, "Allah", *İA*, (I/360-375), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978.

Malatî, Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd. ve Thk., M. Zâhid el- Kevserî, Kahire, I. Baskı, 1368/1948, II. Baskı 1997/1418.

Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevḥîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.

Mâturidî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, Nşr: Ahmet Vanlıoğlı vdğr., Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh,* İstanbul, 1992.

Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille fî İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Nicholson, Reynold A, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

Oral, Osman, "İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'de Haberî Sıfat Sorunu ve Te'vîl Anlayışı", *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül 2017, ss. 129-153.

Oral, Osman, "Gazâli'de Haberî Sıfat ve Te'vîl Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2019, 14/2, ss. 199-238.

Oral, Osman, "Fahreddin Râzi'de Haberî Sıfat Sorunu", *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 14, Aralık 2017, ss. 154-182.

Öz, Mustafa, "Şîa", *DİA*, (XXXIX/111-115), Ankara, 2010.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara, 1999.

Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Kahire, Ts.

Râzî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1986.

Schact, Joseph Franz. «New Sources for the History of Muhammedan Theology» *Studia Islamica*, 1953.

Şehristanî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.

Suyûtî, Celâluddîn, *Câmiu's-Sağîr*, Mısır, 1954.

Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.

Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II (471-498), İstanbul, 1989.

Topaloğlu, Bekir (İlyas Çelebi ile birlikte), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Toprak, Süleyman, (Şerafeddin Gölcük ile birlikte), *Kelâm*, Konya, 1992.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, *Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, 1985

Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye", *İbn Teymiyye Külliyatı* içinde, (I/17-62), Tevhid Yayınları, İstanbul, 1986.

Wolfson, Harry Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çeviren Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Teşbîh", *DİA*, (XXXX/558-560), İstanbul, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vîl", *DİA*, (XXXXI/28-31), İstanbul, 2012.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul, 1984.

Yurdagür, Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, (XVI/426-427), İstanbul, 1997.

İMAN VE EYLEM AÇISINDAN MÂTÜRÎDÎ'NİN DİNDARLIK ANLAYIŞI

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/hulusi.arslan@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-3578-0775

Giriş

Günümüzün önemli sorunlarından biri de Müslümanlar arasındaki ihtilaf ve çatışmaların artmasıdır. Sünnî-Şii ihtilafı yanında bir de Sünnî gruplar arasında birbirlerinin dindarlıklarını beğenmeyen ve bu sebepten birbirlerini eleştiren hatta bazen tekfir eden kişi ve gruplar bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'in özel bir grubunu temsil eden Selef veya Selefiyye'yi takip eden çağdaş bazı dini akımlar, bazı Müslüman birey ve grupların dindarlıklarını reddedip kendilerince sübjektif değerlendirmelerde bulunarak onları tekfir edebilmekte[1] hatta onların canlarına ve mallarına saldırabilmektedirler. Bu gruplar Ehl-i Sünnet'in genelini temsil eden Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe sahip kimseleri "imanı kalbin tasdiki olarak" tanımladıkları için amele önem vermemekle ve dolayısıyla iyi dindar olmamakla hatta bazen din dışı olmakla suçlamaktadırlar. Oysa iman ile amelin aynı olduğunu söylemek Müslümanlar arasındaki ayrılığı artıracak daha büyük riskler taşımaktadır. Bunun yanında iman ile amelin farklı olduğunu söylemek amelin değersiz bir şey olduğuna asla işaret etmez. Dolaysıyla Ehl-i Sünnet'in dindarlık algısında iman en temel şarttır. Fakat iman eden dindarlığın bütün şartlarını yerine getirmiş değildir. İmam Mâtürîdî temelde iman ile ameli ayrı şeyler olarak değerlendirir. Mâtürîdî

1 Halil Aydınalp, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt-Sayı 46 (Nisan 2014), s.6

bu görüşüyle, ameli terk edenin dinin dışına atılmasını reddetmiştir. Ancak o, salih amel işlemenin dindeki önemine de değinmiştir. Mâtürîdî iman amel ayrılığı tezinden doğacak boşluğu iman ile İslam'ın aynı şey olduğunu ileri sürerek kapatmaya çalışmıştır. Böylece imanı İslam'dan ayırmazken aynı şekilde bir nevi teslimiyet ve yaşantıyı yansıtan İslam kavramını da imandan ayrı tutmamıştır. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin iman, amel, İslam ve günah kavramları üzerindeki görüşlerini ve bu görüşlerinden hareketle onun dindarlık anlayışını tespit etmeye çalışacağız.

Din sözcüğünden türetilen dindarlık yeni bir kavramdır. Rasyonel ve dogmatik dindarlık, içsel ve dışsal dindarlık, samimi ve biçimsel dindarlık vs. gibi çok farklı dindarlık türünden bahsedilebilir. Bunlar dini ve dindarlık olgusunu anlama hususunda işlevseldir. Zira her açıklama hakikatin bir yönüne ışık tutmakta, dikkatleri meselenin bir yönüne çekmektedir. Ancak bunların dindarlığın bütün yönlerini açıkladığı anlamına gelmez.[2] Şüphesiz bu çalışma da Mâtürîdî'nin dindarlık anlayışını bütün yönleriyle ortaya koymak için yeterli değildir. Ancak iman, amel, İslam, günah ve sevap gibi temel kavramlar üzerinden yapılacak tespitlerin, onun dindarlık anlayışını belli bir ölçüde yansıtacağı umut edilebilir. Çalışmada daha ziyade Mâtürîdî'nin kendi eserlerine müracaat edilmiş, verilerin betimleyici sunumu ve analizine dayanan bir yöntem takip edilmiştir.

1. İman ve Dindarlık

Güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak manasına gelen[3] iman sözcüğü terim olarak "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" demektir.[4] Buna karşılık imanın tanım ve mahiyeti hakkında itikadi fırkalar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kısaca değinmek gerekirse Hariciler, iman ile amel arasında kopmaz bir bağ kurmuşlar ve dini vecibelerini terk eden veya büyük günah işleyenleri tekfir ederek ebedi cehennemlik olduklarına hükmetmişlerdir.[5] Selefiyye de benzer bir şekilde imanı, kalp

---

2 Asım Yapıcı, "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, cilt: II, sayı: 2, s. 75-117, s.78.

3 Mustafa Sinanoğlu, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2000, sayı: 22/212.

4 Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 154.

5 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*,thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut 1995 s.170-174; a.mlf, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın,

ile tasdik, dil ile ikrar ve bedenin organlarıyla eylemde bulunmak olarak tanımlamıştır.[6] Mu'tezile yine benzer bir yaklaşımla iman, İslam ve din kavramlarının aynı manaya geldiğini söylemiş, bu çerçevede imanı "iyilikleri yapıp kötülüklerden kaçınmak" olarak tanımlamıştır.[7] Ehl-i sünnet kelamcıları ise yukarda değinildiği gibi imanın mahiyetini kalp ile tasdik olarak belirlemişlerdir.[8]

Sözcük anlamı itibarıyla imanın onaylamak ve tasdik etmek manasında olduğunu belirten Mâtürîdî, tasdikin baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyetinin yalnızca kalpte bulunduğunu, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakküm edemeyeceğini söyler. Bu düşüncesini bir örnek üzerinden açıklayan Mâtürîdî, konuşma özürlü bir kişinin dili ile hiçbir şey söyleyemediği halde Allah'a ve peygambere olan imanının inkâr edilemeyeceğini belirtir.[9] Mâtürîdî'nin diğer bir delili de, mükelleflerin çoğu zamanlarını, sözlü veya fiili bir iman beyanında bulunmadan geçirmeleridir. Onların bu halde iken mümin sayılmaları, imanın söz ve davranışla eşitlenemeyeceği anlamına gelir.[10]

Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerim'in beyanlarına başvurulduğunda da imanın kalp ile tasdik olduğu anlaşılır. Ona göre, kalpleri iman etmedikleri halde mümin olduklarını iddia eden Bedevi[11] ve Münafıklar[12] hakkındaki ilahi beyanlar imanın kalp ile tasdik olduğunu gösterir. Zira söz veya

İstanbl 2005, s.103-105; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1997, cilt: 16, s.173.

6 Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik'ten İşid'e Günümüz Selefiliği", *(İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştayı, VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı,* 05.-06 Eylül 2015) Konya 2016, s.22.

7 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1996, s. 707.

8 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s.150;Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, I-III, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III, s. 614.

9 Ebû Mansûr el-el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul 2003, s. 607; a.mlf., *Kitâbut-Tevhîd Tercümesi, terc. Bekir Topaloğlu, Anakara 2003*, s.492. (Not: Devam eden dipnotlarda *Kitâbut-Tevhîd Tercümesi*'nin safya numarası sadece parantez içerisinde gösterilecektir.)

10 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.608 (493).

11 "Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: "İman etmediniz. Fakat boyun eğdik, deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi" (Hucûrât, 49/14).

12 "İnsanlardan bazıları vardır ki inanmadıkları halde, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler." (Bakara, 2/8).

davranışlar her zaman kalpteki hakikati yansıtmayabilir.[13] Yüce Allah münafıkların dilleriyle iman ettiklerini söyledikleri halde inkârcı olduklarını[14], yalan söylediklerini[15] ve cehennemin alt tabakasında cezalandırılacaklarını[16] beyan etmiştir. Böyle olduğu halde, dilleriyle söyledikleri şeyleri gerçek bir iman olarak kabul etmek, bir şeyi karşıtının yerine koymak demektir ve tutarsız bir hükümdür.[17] Yine Kur'an'da baskı altında diliyle inkâr edeninin sözü, kalbin imanı sayesinde küfür olarak değer bulmamıştır. Bütün bunlar imanın yerinin kalp olduğunu gösterir.[18]

Buna karşılık İmam Mâtürîdî, insanların mümin veya kâfirliklerini ayırt etmenin ölçütünün kelime-i şehadet örneğinde olduğu gibi dilleriyle beyan ettikleri sözler, takındıkları simgeler, çeşitli kıyafetler yahut da belli gruplarla beraber bulunmaları gibi zahiri durumlar olduğunu söyler. Ona göre haddi zatında bu sayılanlar küfür veya Müslüman olmanın bizatihi kendisi olmasa da, zahiri anlamda kişinin mümin veya Müslüman olduğunu anlamak için bunlara bakılır, çünkü biz, işin iç yüzünü bilme imkânına sahip değiliz.[19] Mâtürîdî "insanlar, "inandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler."[20] âyetini tefsir ederken kişinin "iman ettim" derken verdiği haberde yalancı olmasının mümkün olduğunu, bu sebeple kişilerin imanlarında doğru veya yalan söylediklerinin amellerle imtihan edilerek ortaya çıkarıldığını belirtir. Ona göre imtihan sadece söze dayalı olsaydı belki de gerçek durum insanlar tarafından ortaya çıkarılamazdı.[21] Dolayısıyla Mâtürîdî dil ile deklare edilen iman açıklamasının samimi olup olmadığını ortaya çıkaracak şeyin eylem olduğunu açıklamış olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İmam Mâtürîdî kişinin dindarlığını belirleyen en temel şeyin iman olduğunu söylemekle birlikte,

---

13 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd,* s.601-602 (487-488).

14 Tevbe, 9/8.

15 Münâfikûn, 63/1.

16 Bakara, 2/8.

17 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd*, s.602-604 (488-489).

18 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd*, s.605 (490).

19 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd*, s.605 (490).

20 Ankebut, 29/2.

21 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-el-Mâtürîdî,, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2011, XI, 94; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, (Çev: Bekir Topaloğlu ve Diğr.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019, 11:112. (Not: Bundan sonraki dipnotlarda *Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tercümesi* sadece parantez içerisinde gösterilecektir.)

kalpte olanların başkaları tarafından bilinemeyeceğini, bu sebeple de dindarlık kriterinin söz ve eylemler olduğunu açıklamış olmaktadır.

İman boyutundan kişinin dindarlık düzeyine bakabileceğimiz diğer bir nokta da imanın bilinçli bir tasdike dayanıp dayanmadığıdır. Hemen baştan söylemek gerekir ki Mâtürîdî'nin anlayışında din bilinçli bir tercihi gerektirir. Dinler arasındaki tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyetine ve her din mensubunun kendi haklılığını iddia ettiğine dikkat çeken Mâtürîdî, bu bilinçsiz çekişmeyi toplumları yok oluşa sürükleyen, ayrılık ve zıtlaşmayı körükleyen bir olgu olarak değerlendirir. Bu anlamda o, gerçeğe ulaşmak için taklid[22], kişisel (sübjektif) fikir, ilham ve tesadüfe bağlı kura çekmek ve kehanet gibi yöntemlerin geçersiz olduğunu söyler.[23] Mâtürîdî varlıkların hakikatlerini bilmenin idrak, haber ve akıl yürütme olmak üzere üç yolu bulunduğunu belirterek[24] aslında ideal dindarlığın epistemolojik bir temele dayanması gerektiğine işaret etmiş olur. Bu bağlamda imanın akıl, bilgi, tefekkür ve istidlal ile olan ilişkisine değinen Mâtürîdî imanı zihin ve kalpte gerçekleşen bir olgu olarak değerlendirir. Ona göre imanla mükellef tutulmak, ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır. Bunun yanında imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de aklın tefekkür ve istidlali ile imkân dâhiline girer. Bu ise kalplerin amelinden ibarettir ki iman da aynı mahiyete sahiptir.[25] Dolayısıyla Mâtürîdî imanı tefekküre dayanan zihinsel ve kalbi bir eylem olarak değerlendirmiştir.

Mâtürîdî "Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önceden iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış kimseye o günkü imanı asla fayda vermez".[26] âyetini yorumlarken kıyamet gününe atıfla azabın indiği o vakit geldiğinde, kişinin şahitle gaib üzerine delil getiremeyeceğini, bundan dolayı da sözünün kalbinde oluşan bilgi ve marifetten doğan bir söz değil sırf lisanıyla söylediği bir sözden ibaret olacağı, bu sebeple de o gün dile getirdiği imanın ona fayda vermeyeceğini ifade eder.[27] Anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, delile ve bilgiye dayanmayan imanın faydasız olduğu kanaatine varmıştır. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin körü körüne

22 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.4 (3).

23 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.11 (9).

24 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.11 (9).

25 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.608 (493).

26 Enâm, 6/158.

27 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 268 (291).

taklide ve sorgusuz itaate dayanan bir dindarlık yerine, akla, bilgiye ve araştırmaya dayalı bir dindarlık tipini önceledi̇ği söylenebilir.

İmanla ilgili konulardan biri de imanda istisna yapılıp yapılamayacağıdır. İstisna, bir şeyi küllî hüküm veya kural dışında tutmaktır. Bu bağlamda iman beyanında bulunurken kişinin "inşallah müminim" demesinin caiz olup olmadığı konusunda kelam ekolleri ihtilaf etmiştir. Selefiyye ve Eş'arîler bunu caiz görürken, Hanefî-Mâtürîdî âlimler caiz görmemiştir.[28] Mâtürîdî'ye göre aslolan kişinin mümin olduğunu kesin bir biçimde ifade etmesidir; bir şart veya istisna getirmeden kendini mümin diye nitelemesi ve inşallah müminim gibi bir ifadeye başvurmamasıdır. Ona göre istisna, bütünlüğü bozar. Hukuki statüye sahip ikrar, akit, vaat gibi mevzularda istisna kabul edilemediği gibi iman konusunda da kabul edilmez. Ayrıca insanlar istisna ifadesini, şüphe ve zan bulunan konularda kullanırlar. Oysa yüce Allah "Müminler ancak, Allah'a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyenlerdir.." [29] sözüyle iman üzerinde şüphe ve tereddüt bulunmaması gerektiğini beyan etmiş, ayrıca münafıkları şüphe ve zanna tabi olmakla nitelemiştir.[30] Bu sebeple "zannederim, tahmin ederim, şüphe ederim" ifadelerinin kullanılamayacağı yerlerde "inşallah denilmesi de doğru değildir.[31] Ayrıca mümin statüsünde bulunmak sebebiyle kişilere terettüp eden hukuki işlemlerin yürütülebilmesi için de Müslüman topluma mensup fertlerin tereddütsüz bir biçimde mümin olduklarını beyan etmeleri gerekir.[32] Bu noktadan bakıldığında Mâtürîdî'nin dindarlık anlayışında kişi, mümin olduğunu açık ve kesin bir biçimde deklare etmelidir.

Bir diğer husus da iman ile İslam arasındaki ilişkidir. Mâtürîdî, iman ve İslam kelimelerinin dil açısından farklı fakat din açısından aynı olduğunu söyler. Zira dini anlamda iman, akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmek aynı şekilde yaratmanın ve yarattıklarına hükmetmenin kendisine ait olup bu konuda ortağının bulunmadığına şehadet etmektir. İslam ise, kişinin bütünüyle varlığını ve her şeyini tam bir kulluk statüsü içinde yüce Allah'a teslim etmesi ve bu konuda ona

28 İlyas Üzüm, "İstisna" *DİA,* İstanbul 2001, XXIII,392; Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, Ankara 2018, s.98-101.

29 Hucurât, 49/15.

30 Nisâ, 4/143.

31 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd*, s.624-625;(505-506).

32 el-Mâtürîdî*, Kitâbu't-Tevhîd*, s.630;(510).

hiçbir ortak koşmamasıdır. Dolayısıyla iman ve İslam kavramları kendilerinden kastedilen nihai mana açısından bir noktada birleşmiştir.[33]

Kelime olarak farklı olsalar da taşıdıkları dini anlamlar itibarıyla imanla İslam'ın aynı olduğunu söyleyen Mâtürîdî bunlardan birinin bulunmasıyla diğerinin de mevcut olduğunu belirtir. Ona göre, kişinin imanın bütün şartlarını yerine getirdiği halde Müslim olmaması veya İslam'ın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mümin olmaması akıldan uzak bir şeydir. Kur'an-ı Kerim'de "Şüphesiz Allah katında din İslam'dır."[34] Ve "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecektir"[35] âyetlerine dikkat çeken Mâtürîdî yegâne geçerli din olan İslam'ı bütünüyle benimseyen kimsenin hem Müslüman hem de mümin olduğunu ifade eder.[36] Onun anlayışındaki tasdik, tasdik edilen şeyin, bu tasdikten sonra insanın hayatında emredici ve kontrol edici bir güç olması gerektiğinin kabulü anlamında bir tasdiktir.[37] Sonuç olarak anlıyoruz ki Mâtürîdî'nin iman ile İslam arasında kurduğu ilişki, aktif bir ilişkidir. Onun idealize ettiği dindarlıkta eylemden tümüyle soyutlanmış bir iman değil, salih amelleri netice veren bir iman tercih edilmeye daha layıktır.

Aynı düşünceleri İslâm kavramı üzerinde yaptığı tahlillerde de görmek mümkündür. Mâtürîdî İslam'ı "her fiili ve her ameli sırf Allah Teâlâ'ya tahsis etmektir" diye tanımlar. Söz konusu tahsis ona göre iki açıdan olur: Birincisi inanç açısındandır. İnanç yönünden İslâm, fiilin yapılması ve hayata geçirilmesi açısından değil her şeyin geneli itibariyle Allaha ait olduğuna, yani her şeyi O'nun yarattığına inanmaktır. İkincisi, sözü edilen tahsis, her şeyi bütünüyle inanç, fiil ve söz açısından yaratmanın gerçekleştirilmesini Allah Teâlâ'ya tahsis etmektir. Kul sadece Allah'tan korkar, sadece O'ndan umar. O'ndan başkasından korkmaz, O'ndan başkasından ummaz. İslâm'ın gerçek mahiyeti budur.[38] Mâtürîdî, imanda doğruluk ve samimiyetin önemli olduğunu söyler. O müminlerin, münafıklar gibi imanını izhar eden, ama kalpleri sözlerini doğrulamayan

---

33 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.632-633; (512-513).

34 Âl-i İmrân, 3/19.

35 Âl-i İmrân, 3/85.

36 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.635; (514).

37 Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dini Tasdik: Ebû Mansûr el-el-Mâtürîdî'nin Görüşü", çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 8, s. 450.

38 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 335; (9/437).

kişiler değil, gizli ve açık her ahvalde Allah'a ve resûlüne gerçek mânada sadakat gösteren kimseler olduğunu ve münafıkların aksine imanlarından asla şüphe etmeyen, aksine imanlarının sadık ve gerçek olduğunu göstermek için Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla gayret gösterenler olduğunu belirtir.[39]

Netice olarak Mâtürîdî'nin dindarlık anlayışında mümin veya Müslüman denildiğinde evrendeki bütün olgu olayları bir şekilde Allah ile irtibatlandıran, yüce yaratıcıya tam bir teslimiyet ve güven duygusu içerisinde olan ve bu anlamda Allah'tan başkalarından çekinip korkmayan, sadece ona güvenip ona ümit bağlayan bir kişilik ortaya çıkmaktadır.

2. Eylem ve Dindarlık

Mâtürîdî'nin anlatımlarından hareketle ideal dindarlığın ancak inanılan hakikatlerin eyleme dönüştürülmesiyle mümkün olacağını söylemek mümkündür. Bu noktada eyleme değer katan imanın yanında salih amellerin bizatihi kendileri de Müslüman bireyin dindarlığını tamamlayan ve onu kemale erdiren bir unsur olarak görülmüştür. Mâtürîdî, "İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren kimseden, kimin dini daha güzel olabilir!"[40] âyetini açıklarken bütün yaptıklarını dinine uygun olarak yapan kişinin elbette din bakımından hiçbir şey yapmayan kişiden daha güzel olduğunu belirtir. Keza o âyet-i kerimede "güzel iş yaparak" ifadesinin "yaptıklarını o konudaki bilgisine göre yapan" manasına gelebileceği gibi "yapmakla görevlendirildiği şeyi gerekenin fevkinde yapan" kimseyi betimleyebileceğini ifade eder.[41] Dolayısıyla Mâtürîdî iman eden ve her türlü günahı işleyen bir Müslümanı değil, iman eden ama işlerini en güzel bir şekilde bilgiye dayanarak yapan hatta yapacaklarını en mükemmel bir şekilde yapmakla kalmayıp onu daha üst düzeye taşımak için çabalayan bir Müslüman tipini idealize etmektedir.

Bu bağlamda Meleklerin insanlardan üstün oluşunu onların fıtrat ve özlerine bağlayan Hasan-ı Basrî'ye katılmayan İmam Mâtürîdî Cenab-ı Hakk'ın hiç kimseyi özü itibariyle diğerine üstün tutmadığını, onları ancak salih amellerle üstün tutuğunu belirtir.[42] Dindarlık konusunda referans olacak ilahi beyanlardan biri de "Allah katında en değerli olanınız

39 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV, 81; (14/98).

40 Nisâ, 4/125.

41 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 47-48; (4/55-56).

42 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 149; (5/270).

O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır"[43] âyetidir. Mâtürîdî'ye göre yüce Allah bu âyette faziletin ve değerli olmanın ölçüsünün takvâ olduğunu açıklamıştır. İnsanların atalarıyla ve kabileleriyle övünmeleri üstünlük sebebi değildir, aksine kabileler insanların birbirleriyle tanışmaları için yaratılmıştır. Takvâ, bir eylemin sonucu olarak kazanılır, o da ilâhî buyruklara itaat etmek ve isyandan kaçınmaktır. Bu da Allah'ın emir ve yasaklarına saygı ile olur. İnsanın yaptıklarına Allah'ın lütfü ve keremi de eklenince, o fazilete ve üstünlüğe ulaşılması mümkündür.[44] Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin üstün ve ideal dindarlık anlayışında Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmanın temel ölçütlerden biri olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî'ye göre ilahi kitaplar insanları üç haslete yani yüce işlere, yüksek ahlâka ve salih amellere çağırmış; üç şeyi yani kötü, saçma ve önemsiz işleri, ahlâksızlık ve çirkin davranışları da yasaklamıştır.[45] Elbette bu kavramların içeriğine en başta iman olmak üzere insanın tanrı, insan ve toplumla münasebetini içeren her türlü eylem ve ahlaki davranışı dâhil edebiliriz. Mâtürîdî'nin bu düşünceleri dikkate alındığında, ideal dindarlıkta imanın yanında erdemin ve eylemin de muhakkak bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu düşüncelerden, iman ve amelin ayrı kabul edilmesinin duyarsız bir dindarlık ürettiği yolundaki tespitlerin doğru olmadı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre dünya ve ahiret için yararlı işler yapmak, Kur'an'da ifade edildiği gibi ölüm ve hayatın yaratılış gayesi ve imtihanı kazanmanın aracı olarak belirlenmiştir. Bu dünyadaki bütün güzellikler ve aynı zamanda bela ve sıkıntılar birer imtihandır. Bu imtihanı kazanmanın yolu ise salih amel işlemektir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle "hayatta azık hazırlamayan kimsenin öldükten sonra da azığı olmaz".[46] Yine o, ilim konusuna işaret eden bir âyeti yorumlarken, meselenin sadece ilim öğrenmek olmadığını, maksadın ilmin bizzat kendisinden ziyade asıl amacın öğrenilene göre amel etmek olduğunu ifade etmiştir.[47]

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da mutlak kurtuluş müjdesi, sadece salih amel işleyen müminlere yönelik olarak belirtilmiştir. Salih amel işlemeyen

43 Hucurât, 49/13.

44 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV,77; (14/94).

45 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII,225; (8/251).

46 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 15; (9/25).

47 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 113; (9/153).

müminler ise Cenâb-ı Hakk'ın dilemesine kalmıştır. Yüce Allah dilerse onları affeder, dilerse işledikleri amel miktarınca azap eder ve dilerse kötü amellerini iyi amelleriyle karşılaştırır. İyi amelleri kötü fiillerine üstün gelirse "Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir"[48] beyanınca kötü hallerini iyiliklere dönüştürür.[49]

Bütün bu görüşler dikkate alındığında Mâtürîdî'nin dindarlık anlayışında iman etmenin yanında inandıklarını hayata geçirmenin önemli bir dindarlık kriteri olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede onun düşüncesinde en dindar kişi doğru ve samimi bir imana kavuştuktan sonra inandıklarını en üstün bir biçimde bilinçli davranışlara dönüştürendir. Ancak Mâtürîdî nefsinin arzularına yenik düşen ya da başka sebeplerle kötülük ve günah işleyen Müminleri asla dinin dışına itmemiştir. O'nun dindarlık anlayışını tespit etmemiz için büyük günah meselesi hakkındaki görüşlerini de bu bağlamda değerlendirmemiz uygun olacaktır.

3. Günah ve Dindarlık

Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı aykırı fiil ve davranışlara günah denir.[50] Kur'ân-ı Kerim'de "Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız"-[51]denilmiştir. Bu beyana göre günahlar büyük ve büyük diye ikiye ayrılmaktadır. Ancak hangi günahların büyük veya küçük olduğu belirtilmemiştir. Büyük günah işleyenlerin durumu klasik itikadi fırkalar arasında bu açıdan ihtilaflı bir konudur. Haricilik mezhebine mensup bazı gruplar, büyük günah işleyenlerin tevbe etmedikleri takdirde kâfir olduklarını ve ebedi olarak cehennemde kalacaklarını ileri sürmüştür. Mutezile mezhebi ise büyük günah işleyenin bu dünyada imanla küfür arasında bir yerde olduğunu, tevbe etmeden öldüğü takdirde ebedi cehennemlik olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebi ise, büyük günah işleyenin kâfir değil, "günahkâr mümin" statüsüne sahip olduğunu, durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiğini söylemiştir.

İmam Mâtürîdî, "kim ondan yüz çevirirse bilsin ki kıyamet günü sırtında ağır bir yükle huzurumuza gelecektir"[52] âyetine referansla, dünya

48 Ahzâb, 33/44.

49 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 10-11; (9/19).

50 Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 346.

51 Nisâ, 4/31.

52 Tâhâ, 20/100.

hayatında insanın taşıdığı yükün belini büküp kırdığı gibi günahların da cehennem ateşinde onları işleyenlerin belini büküp kıracağını söyler. Ona göre, âyette yer alan "Kur'an'dan yüz çevirme" olgusu iki şekilde olabilir: Birincisi, onu inkâr etme, yalan sayma ve dönüp bakmama şeklinde olabilir. İkincisi ise içinde yer alan hükümlere göre amel etmeme anlamında olabilir. Müslümanlardan Kur'an'da bulunan hükümlere göre amel etmeyen kimselerin bu âyetin tehdidi kapsamına girmesinden korkulur.[53] Buradan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî'nin dindarlık algısında kabih Mürcie olarak nitelenen grupların "iman ettikten sonra günah insana zarar vermez" anlayışına yer yoktur.

İmam Mâtürîdî ister küçük ister büyük olsun günah işlemenin bir Mümini iman dairesinden çıkarmayacağını ve böyle bir kimsenin durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiğini, Allah'ın dilerse onu bağışlayacağını dilerse de günahı kadar cehennemde azap edebileceğini söyler. O küçük ve büyük günahların küfür veya şirk sayılamayacağını şu delillere dayanarak açıklamaya çalışır.

3.1. Günah işleyenlerin imanı devam etmektedir.

Mâturidî'ye göre büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarmaz. Çünkü büyük günah işlese de bu kişi, kalbindeki tasdike ilave olarak affedilmeyi uman ve azaba maruz kalmaktan korkan bir durumdadır. Böyle bir kimsenin Allah'ı yalanlaması söz konusu değildir. Aslında küfür bir şeyi örtme anlamını taşıyan bir kavramdır. Kebire işleyen kimse ise, rabbinin nimetlerinden hiçbirini gizlememiş ve O'nun hakkını inkâr etmemiştir. Böylesinin kâfir olması söz konusu değildir. İman tasdik demektir. Büyük günah işleyen, hiçbir konuda Allah'ı tekzip etmemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere büyük günah işleyenin mümin vasfı devam etmektedir.[54] O sebeple günah işleyene küfür veya şirk isnat edilemez.

3.2. Günah işleyenler bağışlanabilir.

Mâtürîdî'ye göre, Yüce Allah peygamberine, hem kendisi hem de kadın ve erkek müminlerin günahları için bağışlanma dilemesini emretmiştir.[55] Eğer günahkâr müminlerde küfür veya şirk niteliği bulunmuş olsaydı, bağışlanmaları için dilekte bulunulması emredilmezdi. Çünkü

53 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 233; (9/309).

54 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 535; (432-433).

55 Muhammed, 47/19.

Kur'an'da Allah'a ortak koşanlar için af dilenmesi yasaklanmıştır.[56] Dolayısıyla haklarında bağışlanma talep edilmesi emredilen kimseler gerçek manada iman ehlidirler.[57] Mâtürîdî'ye göre "Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz"[58] buyurmuştur. O halde şirk yalnızca tevbe ile bağışlanır, onun dışındakiler yüce Allah tarafından bağışlanabilir. Mâtürîdî küçük günahları dahi tekfir sebebi yapan Hâricilere karşı peygamber ve velilerin bile bu tür günahları işlediklerini, bu tür günahların küfrü gerektirmesi halinde nübüvveti düşüreceğini söyler.[59]

Mutezile ve Haricileri Allah'ın rahmet ve bağışlama vasıflarını ortadan kaldırmakla suçlayan Mâtürîdî, onların Allah'ın rahmetini daralttıklarını ve günahları kapsamayacak şekilde tahayyül ettiklerini belirtir.[60] Oysa şirkin dışındaki günahlar affedilebilir ve bu sebeple büyük günah işleyenleri dinin dışında görmek doğru değildir.

3.3. Günahkârlar için tevbe kapısı açıktır.

Mâtürîdî Kur'an'ın temel kavramlarından biri olan tevbeyi nazara vererek, günahın şirk veya küfür olarak görülemeyeceğini ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de "Ey müminler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!"[61], "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter"[62] buyrulur. Mâtürîdî'ye göre yüce Allah bu âyetlerde kendilerinde iman bulunduğu halde insanlara tevbe etmeyi gerekli kılmış ve tevbe yoluyla kendilerini bağışlayacağını haber vermiştir. Bu âyetler ona göre, günah işleyen müminlerde imanın var olduğunu hem de mümin olarak isimlendirildiğini göstermektedir ki bu yönüyle Mutezile ve Haricilere cevap niteliğindedir.[63] Dolayısıyla Mâtürîdî'nin anlayışında günah işleyen müminin dindar olmadığı söylenemez. Olsa olsa dindarlık düzeyinin ideal ölçüde olmadığı söylenebilir.

---

56 Tevbe, 9/113.

57 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.521;(420).

58 Nisâ-4/48.

59 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.524; (423).

60 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 536; (433).

61 Nûr, 24/31.

62 Tahrîm, 66/8.

63 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.522-523,534-535; (421-422, 431-432).

3.4. Günahkârın kâfir sayılması ilahi adalete aykırıdır.

Mâtürîdî bir Müminin günah işlerken sahip olduğu psikolojiyi analiz ederek günahkârın kâfir ve inatçılarla bir tutmanın adaletsizlik olacağını ileri sürer. Zira müminin temel konulardaki sarsılmaz inancı, kendisini bir taraftan Allah'ın yasakladığı şeyleri işlemekten endişeye sevk etmekte, diğer yönden O'nun ümit verici beyanlarına bel bağlamaya özendirmektedir. Ama bu durum inancın çerçevesinde cereyan etmektedir. Kişinin bu inancı her günahtan evvel bulunuyorsa bu, günahını örtmeye ve silip ortadan kaldırmaya yeterli olur. Böylesinin işlemiş olduğu günahı müşrik ve inatçılarla aynı olması mümkün değildir ve dolayısıyla da cehennemde ebedi kalması da âdil telakki edilemez.[64]

Mâtürîdî'ye göre mümin olduğu halde büyük günah işleyen kimse, müşrik ve kâfirin cezasıyla cezalandırılırsa iki sakınca doğar: Birincisi kötülüğe misliyle ceza ilkesi[65] bozulmuş olur ve adaletsizlik ortaya çıkar, hikmet ortadan kalkar. Çünkü kâfirin ebedi cezası karşılığında, günahı ondan daha aşağıda bulunan kimseye onunla aynı cezanın verilmesi, onun mislinden fazla cezalandırılmasına ve kâfirin ise hak ettiğine denk bir ceza ile cezalandırılmamasına sebep olur. Hâlbuki hikmet onun cezalandırılmasını gerektirmektedir.[66]

İkinci olarak iman ehli olduğu halde büyük günah işleyen kimsenin kâfirle aynı cezaya çarptırılacağını ileri sürmek, Allah'ın adaletle değil zulümle nitelenmesine sebep olur. Oysa ulûhiyet makamının adaleti, kötülüğe misliyle, iyiliğe artırarak karşılık vermekle gerçekleşir. Çünkü yüce Allah iyiliğe on katıyla, kötülüğe ise misliyle karşılık vereceğini[67] haber vermiştir.[68] Mâturîd'i'ye göre naslarda, bazı davranışlar sebebiyle mümin kişilerin küfürle vasıflandırılması, sözü edilen davranışın kâfirlerin bir eylemi olması ilgisiyle lügavi bir mecazdır. Bu, tıpkı bir şeyin gerçek mahiyetini anlamayan kimseye "kör ve sağır" denilmesi gibidir.[69]

Netice olarak eylem perspektifinden Mâtürîdî'nin dindarlık algısına bakıldığında ideal dindarlığa ulaşmak için imanın yanında dünya ve ahiret

---

64 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.543; (438).

65 Enâm, 6/160.

66 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.543; (438).

67 Enâm, 6/160.

68 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.544; (439).

69 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 523;(422).

için yararlı davranışların da gerekli olduğu görülmektedir. Ancak bu davranışları zaman zaman aksatan, kötülük yapan kimsenin eğer imanı var ise, tamamen din dışı ilan edilmesi kesinlikle yanlış bir yöntemdir.

Sonuç ve Değerlendirme

İman ve eylem perspektifinden tespit etmeye çalıştığımız İmam Mâtürîdî'nin dindarlık anlayışında, birinci derecede ve vazgeçilmez ölçütün iman olduğunu söylemek mümkündür. Zira eyleme değer katan asıl şey, imandır. Öte yandan imanın inşasında bilgi ve sağlam delillere dayanılması gerektiğine dikkat çeken Mâtürîdî bu açıdan akıl ve bilginin esas alındığı bilinçli bir dindarlık tipini öncelemiştir. Mümin kişinin imanını, açık ve seçik bir şekilde beyan etmesi, "inşallah müminim" gibi tereddüt içeren bir ifadeye başvurmaması gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, bu açıdan içte olanların doğru bir şekilde dışa yansıtıldığı samimi bir dindarlığı idealize etmiştir. İmanı kalbin tasdiki olarak tanımlayan Mâtürîdî, insanların kalpte olanlara vakıf olamayacağını, bu sebeple kişilerin söyledikleri söz ve sergiledikleri söz ve davranışlara bakılması gerektiğini söylemiştir. Bu açıdan bakılınca Mâtürîdî'nin söz veya davranışları dindarlığın zahiri ölçütü olarak kabul ettiği görülmüştür. Mâtürîdî'nin düşüncesindeki ideal dindarlığa ulaşmak için imanın yanı sıra dünya ve ahiret için yararlı işlerin yapılması ve ahlak kurallarına uyulması gerektiğini özellikle vurgulamak gerekir. O, davranışların dine uygunluğuna dikkat çekmiş ve bütün yaptıklarını dinine uygun olarak yapan kişinin elbette din bakımından hiçbir şey yapmayandan daha güzel bir konumda olduğunu belirtmiştir.

Buna karşılık Mu'tezile ve Haricilerin aksine Mâtürîdî, nefsani arzularına uyan veya bağışlanma ümidine kapılarak günah işleyen müminlerin dinin veya imanın dışında görülemeyeceğini söylemiştir. Günahkâr müminlerin psikolojik analizinden hareket eden Mâtürîdî günah işleyen müminlerde tasdik halinin sürdüğünü, bu kimselerin azaba maruz kalmaktan korktuklarını ve affedilmeyi umut ettiklerini söylemiştir. Mâtürîdî bu ruh hali içinde olanların asla müşrik ve kâfirlerle bir tutulamayacağını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin dini anlayışında günah işlemiş olsa bile iman bulunduğu sürece kişilerin dindarlıklarının belli bir ölçüde devam ettiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin bu düşüncelerinden hareketle, bu görüşün kişilerin dini yaşantılarında gevşekliğe neden olduğu kanaatini doğrulayacak bir veri bulunmamaktadır. Zira o, günah işleyen kimselerin, ilahi azabın tehdidi altında olduğunu, Allah'ın dilerse onları

cezalandırabileceğini söylemiş ayrıca ideal dindarlığın dünya ve ahiret için yararlı işler yapmaktan geçtiğini belirtmiştir.

Çağımızın dini hoşgörüsüzlük ortamı dikkate alındığında genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları, özelde ise Mâtürîdî'nin bu görüşleri Müslümanlar için yol gösterici olabilir. Her şeyden önce insan fıtratı zorbalığa ve şiddete uygun değildir. Hata ve günahlarından dolayı insanları tekfir etmek, onlara baskı ve şiddet uygulamak, mallarına ve canlarına ilişmek İslam dininin hedeflediği bir davranış biçimi değildir. Elbette kötülüklerin dini ve ahlaki bir müeyyidesi vardır. Fakat bu müeyyideler ancak bir hukuk nizamı içerisinde verilebilir ve birçoğu öte dünyaya ilişkindir; kişi ve grupların kendi sübjektif değerlendirmelerine göre ceza uygulamaları düşünülemez.

Kaynakça

Arslan, Hulusi-Bozkurt, Mustafa, *Sistematik Kelâm*, Ankara 2018.

Aydınalp, Halil, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 46 (Nisan 2014) ss.5-39.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Vehhabiliktan Işid'e Günümüz Selefiliği", *(İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştayı, VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı, 05.-06 Eylül 2015*) Konya 2016, s.22.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, I-III, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbl 2005.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn (I-II)*, thk. Muhammed Muhiddin Abdulhamid, Beyrut 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1997, cilt: 16, ss. 175-178

İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.

Üzüm, İlyas, "İstisna" TDV İslam Ansiklopedisi, yıl: 2001, sayı 23.

Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* thk. Abdulkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1996.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2011, (I-XVII).

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, (Çev: Bekir Topaloğlu ve Diğr.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019, (I-XVII).

Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dini Tasdik: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü", çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 8, ss. 441-453.

Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2000, sayı: 22, ss. 216-219

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas*, Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Yapıcı, Asım, "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 2, ss. 75-117.

İNANCIN DİNLEŞMESİ: DİNPERESTLİK

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / huseyin.maraz@bilecik.edu.tr
Orcid: 0000-0001-9751-7396

Giriş

İslam, salt inanmayı veya dogmatik inanır olmayı (katı muhafazakârlaşmayı) telkin eden bir din değildir. Aynı zamanda doğru inancın temel kaidelerini, bilgi (kitap) ve dinamik tecrübe (sünnet) düzleminde inşâ ederek, vicdan, akıl ve değerler ekseninde hakîkat iddiasında bulunan bir dindir. Zikredilen bu prensibin göz ardı edilmesi, niceliksel yönüyle dindarlaşmayı artırsa da mevcut inancın dinleşmesi gibi bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Daha doğrusu doğru olduğu iddia edilen bir inancın, aynı zamanda mutlak ve yegâne hakikati de ifade ettiği düşüncesi, dinin müntesipleri arasında giderek artmaktadır. Bu noktada bilinçsiz dindarlaşmanın dinin bizatihi kendisi mi olduğu yahut da yeni bir dinselleşme sürecine mi işaret ettiği sorgulanması gereken asıl meseledir. Nitekim günümüzde, inandığı değerlerin mutlak doğruluğunu iddia eden ve böylece aynı dine inanan bireyler arasında dahi kutuplaşmayı pekiştiren birey veya grupların artış gösterdiği gözlemlenen bir durumdur. Burada sorulması gereken 'Allah'a iman' ile 'bir inanca iman' arasında katî ve analitik ayrımların yapılıp yapılmadığı sorusudur. Bugün insanlar, gerçekte Allah'a ve O'nun vaz ettiği değerler sistemine mi inanıp güvenmekteler; yoksa din adına hareket edicilerin, kurgulayarak veya yorumlayarak türettiği bir inanca mı teslim olmaktalar? En azından böyle bir sorunun tehditkâr varlığından haberdar olup, ileriye dönük gerçekçi inceleme, araştırma ve çözümlerin gündeme alınması elzem hale gelmektedir.

Her şeyden önce İslam'da tevhidî öze işaret eden "Allah'tan başka İlâh yok" ilkesi, bütün sahte tanrılara, insan tarafından insanüstü addedilerek kutsallaştırılan her türlü şeye ve baskıcı-otoriter yetkelere bir başkaldırıdır. İnsanın yaratıcısıyla ve hemcinsiyle ilişkisini belirleyen ve disipline eden varoluşsal ahlakî değer de, mutlak itaatin yalnızca Allah'a olması gerektiğidir. Bu bağlamda bugün dine yönelik en ciddi tehdit, itaatin yönünü ilahî olandan beşerî olana yönelterek pragmatik dinsel bir alan oluşturma gayretinde aranmalıdır. Evrensel çağrısıyla insanlık dini olan İslam'ı yerel söyleme ve marjinal bir örgütlenmeye hapsederek ilahî temsil iddiasında bulunan şahıs ve grupların, bilerek veya bilmeyerek bu türden bir tutum içerisinde oldukları özellikle belirtilmelidir. Oysa İslam'ın kitaplı bir din olması, akıl ve bilime verdiği değeri göstermekte ve böylece tüm beşerî yorumların doğruluk kriteri olduğunu beyan etmektedir. Bu yönden akıl dini olan İslam, cehalet, taklit ve sabiteyle en fazla mücadele eden bir din hüviyetine sahiptir. Fakat bilinmelidir ki bir inancı makul hale getiren bir takım delil ve ilkelere dayanmasıdır. Delil ve ahlakî ilkelere dayanmayan bir şeye inanmak, her zaman ve zeminde herkes için yanlış olmasıyla sadece epistemik değil, hatalı olana inanmaktan hoşnut olma yönüyle de ahlakî bir sorundur.[1] Çünkü bir inancın akıl ile bağını koparması, kendisine özel bir zihniyet ve ahlakî pratiğin üretilmesi demektir. Maalesef insanların çoğu, kabul ettikleri ve yaşama dönüştürdükleri inanç şekillerini yeterince düşünmeksizin benimsediklerinden doğrulukları hakkında araştırma zahmetine girmezler. Yaşamlarını genellikle doğruluğundan şüphe etmedikleri değerler üzerine bina ederler ve inançları doğrultusunda düşünürler. Dolayısıyla inandığı şeylerin doğruluğunu test edecek öğrenilmiş fikrî bir pratiğe de sahip değildirler.[2]

Bununla birlikte din, tek başına bir amaç olarak vaz edilmiş bir olgu değildir. Genel anlamda din, bir dünya düzeni kurmak ve ideal bir ahlak oluşturmak için araç olarak düşünülmüştür. Esasında bu gaye, dinin hedefine de daha uygundur. Çünkü din, insanlardan ahlakî davranışta bulunmalarını ve değer üretmelerini (sünnet) va'z eder. Ancak dinin talep ve amacı dışında din adına istekler oluşmaya başladığında ve din üzerinden arzuları meşrulaştırma çabasına girildiğinde ya da din adına bir güç oluşturulmak hedeflendiğinde din donmuş bir yapı ve dogmatik bir ideolojiye

1 Hanefi Özcan. "İman". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22: 216-219.

2 Denis Alexander. *21. Yüzyılda Din ve Bilim*. Çev. Cem Şimşek, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), 19.

dönüşür. Dini dogmatik hale getiren ve dine tehlikeli bir konum kazandıran da dini kurumsallaştırmak için oluşturulan teorik çerçeve ve bu teorik çerçeveye uygun dinî grup/kurumlar veya şahısların din adına söylemleridir.[3] Buna benzer din(ci)leşmelerin İslam'ın referansı olduğunu iddia etmek ise dinin mezhepleşmesi gibi bir olguya tekabül etmektedir. Bunun neticesinde dinin kaynağı, hakikati, neliği ve dindarın niteliği hakkında bilişsel bir sorun tartışma alanına taşınmakta ve inanırlar arasındaki fikrî ayrışma, ahlakî değerlere aykırı biçimde fizikî kamplaşmaya neden olabilmektedir. Zira fikrî ve fiilî muhtevasıyla bir inancın İslamî ilkelere yaklaştığı ölçüde pozitif; uzaklaştığı ölçüde de negatif yönde dinleşeceği ve buna bağlı sonuçların olacağı peşinen söylenmelidir. Biz de bütün bu hususları dikkate alarak çalışmamızda bu sürecin muhtemel nedenlerine ve olası sonuçlarına analitik bir yöntemle işaret etmeye çalışacağız.

1. İnancın Dinleşme Sebepleri

Kâdî Abdulcebbar, nazar (bilişsel çıkarım) kavramının dilsel tahlilini yaparken analitik düşünmenin süreçlerine işaret eder. O, nazarın etimolojik kökeninde bakmak (nazar); beklemek (intizar); lütuf ve rahmet; kıyasî bakış (mukabele) ve kalp ile tefekkür anlamlarının olduğunu zikreder.[4] Buna göre doğru düşünmenin koşulu olarak bir insanın önce nesnel bakması daha sonra durup düşünmesi sonrasında kıyaslama yapması ve en sonunda da ilahî rahmet ve inayetle sonuca ulaşması gerektiği vurgulanmaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel nitelik de düşünme ve farkındalık sahibi olmasıdır. Her iki yetinin işlevini yitirmesi halinde kaçınılmaz olarak insanın fikrî ve fiilî hareket alanı da daralır. Bugün de insanların en saçma, akla ve mantığa aykırı olan söylem ve telkinleri rahatlıkla kabullenmesi ve bir davranışa dönüştürmesinin ardında doğru bir bakış ve farkındalık yetisini kaybetmiş olmaları yatmaktadır. Özellikle haz ve hızın bireysel ve sosyal hayatı bütünüyle esir aldığı modern dönemde insanların, iletilen bilgiler üzerinde derinlemesine düşünmeden kolayca ikna olup yönlendirilmeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu nedenle cehaletin ürettiği dindarlığın yersiz, kültürsüz ve medenîlikten uzak olacağı ifade edilmelidir. Bu doğrultuda Bilmen,

3 Ali Osman Gündoğan. "Din ve Dogmatizm". *Türk Yurdu Dergisi* 355, (2017): 5.

4 Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse.* (Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 19.

cehaleti, ilim ve marifetten mahrumiyet ve sûi-ahlak olarak nitelerken[5] esasında insan adına doğal olmayan bir hale işaret etmektedir. Çünkü (mürekkeb) cehalet, fiilî özgürlüğe, özgürce düşünmeye ve (sorgulayıcı) teorik imana engel oluştururken; pratik imanın temel aklî ve ahlakî değerlerden yoksun olmasına sebep olabilmektedir.

Tabi burada inanca etki eden birden çok faktörün olduğu da belirtilmelidir. İnsanın yetiştiği çevre, mizacî yapı, aldığı eğitim, etkilendiği sosyal ve fikrî akım, tarihsel zaman, kültürel ortam vs. inanç ve düşünce yönüne etki edebilmektedir. Buna benzer koşulların varlığına bağlı olarak insanların bazısı, inanca dair önermeleri doğrudan kabullenmeyip sorgulayabilirken; diğer bazısı da herhangi bir fikrî yargılamada bulunmaksızın olduğu gibi kabul edebilmektedir. Nitekim Hâkim el-Cüşemî (h.494/m.1101), kendi döneminde insanların aldanıp hak ve batılı ayırmamalarının sebeplerini zikrettiği risalesinde günümüz bazı dinî sosyalleşme modellerinde de şahit olunan din(ci)leştirme nedenlerine işaret etmektedir. Buna göre maddeler halinde o, şu hususları zikretmektedir:[6]

- Dinde nazarın/akıl yürütmenin terkedilmesi
- (Kronik) şüphe gerekçesiyle tutunulan batıl inançlar
- Bir görüşte çoğunluğun doğru olduğu zannı
- Liderlik ve önde olma tutkusu
- Kutsallaştırılan şahısları taklit
- Cehaletin (bilişsel zaaf) yarattığı korku
- Adetler ve batıl inanışlar üzerine doğma ve yetişme.

Zikredilen bütün bu maddeler, hak olan inancı içerik ve şekilsel açıdan bozan aslî arızalardır. Bütün bu maddelerin her biri diğerini gerekli kılan bir bütünlüğe sahiptir. Örneğin, din alanında aklî yargılamalardan kaçınan bir toplumda diğer maddelerin de var olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu açıdan insan, kendisine yöneltilen inanç nesnelerinin doğru/gerçek olup

---

5 Bilmen, kategorik olarak cehaleti şu şekilde tasnif eder. Bir şahsın kendisinden cehaleti izale etmesi mümkün ise bu, cehl-i basittir. Bunun çözüm yolu kolaydır. Öğrenme ve değişime açıktır. Fakat bilmediğini bilmemesi, mürekkeb cehalettir ki bunun çözümü kolay değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen. *Dini ve Felsefi Ahlak Lugatçesi*. (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 34.

6 Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme. *er-Risâle fî-nasîhati'l-âmme.* thk. Cemal eş-Şâmî, (ys.: 2016), 18; Örf/gelenek olarak adlandırılan öncekilerin/ataların yoluna boyun eğme; dinî otorite sahiplerini kölece taklit ve dünyevî güç sahiplerinin baskısından korku vb. aklî sorgulamaya engel olan arızalar arasındadır. Benzer bir çıkarım için bk. Abbas Mahmud Akkad. *Et-Tefkîr ferîzatün-islâmiyyetün*. (Kahire: Nahzatü-Mısr, ts.), 17.

olmadığı hususuna en ufak bir ilgi duymuyorsa burada 'din(i)leşen inanç' olgusunun tipik bir örneği görülmektedir. Çünkü doğrunun ne olduğu konusunda araştırma yapmamak, yanlışın inanç nesnesi olması sonucuna sevk etmektedir. Oysa inancın aklî, dinî değerlere ve bilimsel ilkelere uygun olması için özellikle konusunun merak edilerek sorgulaması yapılmalıdır. Zira inanma nesnesinin hakikatine dair sorgulama olmadan mevcut bilginin tutarlılık ekseninde yaşamı şekillendirmesi oldukça zordur. İman, sorgulayarak gerçekleştiğinde ise daha kalıcı ve inşâî bir nitelik kazanır. Diğer taraftan insan için akla ve bilime uygun bir öğretiyi onaylamak daha kolaydır. Dahası sorgulanmamış kanaatlerin şekil verdiği bir inancı sorgulamak ve aksi halde de karşı çıkmak ilahî hedefe daha uygundur. Üstelik aklî, vicdanî değerlere ve ilmî gerçeklere zıt bir inancın itikat değil, cehalet olduğunu idrak edebilmek, inancın bilim tarafından zenginleştirilmesinin yolunu da açar.[7] Bu nedenle Kur'an, kendisine davet ederken, asıl olarak cehaleti yok edecek akla, bilime ve hakikate yönelmeye sevk eden bir kitap olmuştur. Metot olarak da, hayırda yarışmayı ve geleceğe dair akılcı-ilerlemeci bir pratiği ilke edinmiştir. Nitekim artık vahiy, sona ermiştir. Fakat içtihat/akli çıkarım, devam etmektedir. Muhammed İkbal'in deyişiyle içtihat, İslam'da hareketin kaynağıdır.[8] Bu nedenle hakikat tekelciliği ve kutsal mazi teorisi[9], İslam'ın özüne aykırı, donuk, statik, gelecek ideali yapay olan sorunlu bir anlayıştır.

Nitekim Kur'an, doğru imana nesnel bir ölçüt olarak da bilgi/ilmin varlığına dikkat çekmiştir. Çünkü iman, doğru ve yanlış olması muhtemel bir olgudur. Doğru iman hakikate; yanlış olan ise batıla sevk eder. Gerçek iman da insanı bilinçlendiren; eşyaya karşı farkındalık üreten, sorumluluk idraki aşılayan; görev şuuru kazandıran ve insanı kendisine sorgulatan imandır. Bunun aksine içerisinde batılı, hurafeyi veya geçmişin tortularını barındıran iman aldatıcıdır, kaypaktır ve insanı kendisine, tarihe ve olguya yabancılaştırır. Şayet iman, sorumluluktan kaçma, görevi ihmal etme, kişiliği başkasına teslim etme, menfaat ve kolaycılığı önceleme gibi negatif tutumlar ile özdeşik bir hal aldı ise bu adı İslam olmayan bir din(ci) in icadıdır. Bu tür bir zihniyetin Kur'an'ın deyimiyle hem harsı (ilmi) hem

---

7 Nevzat Tarhan. *İnanç Psikolojisi-Ruh Beyin Akıl Üçgeninde İnsanoğlu.* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 31.

8 Hasan Hanefi. *ed-Din ve't-taharruri's-sekâfiyyi*. (İskenderiye: Mektebetü-İskenderiye, 2005), 293.

9 Fakat metodik olarak gelenekli/köklü olma önemsenmeli ve geleneğin yönteminden, motive edici gücünden ve birikiminden yararlanılmalıdır.

de nesli (soyu)[10] yani dünya ve ahireti tahrip ettiğini tahmin etmek hiç de zor değildir.[11] Oysa Kur'an, insanı akletmeye çağırırken aynı zamanda zihniyetlerin üretimi olan ön yargı ve yanlış bilgileri yıkmaya çalışır ve bunların asılsız ve kanıtsız olduklarına işaret eden pek çok deliller sunar.

Bu itibarla din ile insanların dinden anladıklarının yani dini bilginin arasını ayırmak gerekir. Din, kutsal, semavi ve aşkı iken, dini bilgi yere aittir ve insanîdir. Dine, kültürün veya insan zihninin müdahalesi söz konusu değildir. Fakat dinî bilgi içerisinde bir takım şüphe ve şaibelerin varlığı her daim olasıdır. Bu nedenle dinin bizzat kendisi bir paradigma değildir. Dinin bu şekilde tanımlanması ise din ile dinî yorumu aynileştirme gibi bir çıkmaza götürür ki,[12] böylece göreceli olan dinin yerini alır. Bu tür bir özdeşleştirme de tarihsel, beşerî, görece olan ve kendi döneminin kültürel öğeleriyle yüklü bulunan yorumu mutlaklaştırmak olur. Dine bu şekilde bir müdahale, yeniden yorumlanarak anlamlı kılınması gereken, insan-tabiat ve yaratıcısı arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlayan vahyi, belirli bir dönemin yorumuna hapsetmek demektir.[13] Dinin bir toplumu geleceğe taşıyabilmesinin en önemli şartı ise dini değerlerin, geleneğin bir parçası haline indirgenmesinden kaçınmaktır. Aksine din, geleneği ve yerel örfü, yerellikten kurtarıp, evrensel insanî standartlara yükselten harekete geçirici bir güç olarak düşünülmelidir. Öyle ki dinlerin geleneği muhafaza etmedikleri aksine revize ettikleri asla unutulmamalıdır. Zira indiği toplumun değerlerini muhafaza etmeyi hedefleyen bir dini göndermenin hiçbir mantıklı izahı da yoktur.[14] Ancak şurası da bir gerçek ki, din ile kültür, birlikte gelişen ve yaşayan iki bütünleşik değerdir. Kültür, dinin özünü; din de kültürün getirdiklerini kabullenmek zorundadır.[15] Bu nedenle geçmişe veya herhangi bir ırka, örfe, döneme veya kültüre bağımlı bir dinî inanış/söylem, epistemik ve ahlakî derinliği olan imandan ziyade anlam, gaye ve içerikten yoksun ritüeller üretmektedir. Dinin, olguyla olan söz konusu ontik ilişkisi ise

10 Bakara 2/205.

11 Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Atay. *Cehaletin Tahsili*. (Ankara: Atay Yayınları, 2016), 48-49.

12 Nadim Macit. "Eylem-Değişim İlişkisi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2, (Eylül-Aralık 1998): 59-60.

13 Fazlı Arabacı. "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (2004): 3.

14 Şaban Ali Düzgün. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. (Ankara: Lotus Yayınları, 2012), 15.

15 T. S. Eliot. *Kültür Üzerine Düşünceler*. Çev. Sevim Kantarcıoğlu, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 25.

insana ait bilgilerin doğru ve yanlış olmasını her daim mümkün kılan temel faktörlerden biridir. Bu da tarih boyunca imanın etkisiyle şekillenen inanç, kurum, gelenek ve göreneklerin sınanmasını her çağda gerekli kılmaktadır. Neticede imanın bu şekilde bir sınamaya tabi tutulması, Allah ve dinin bir nesneye dönüşmesini engellerken, diğer taraftan bireyi tarihsel olan dinî geleneğin katı kuralcılığından kurtararak özgürleşmesini ve sonuçta egemen olan tarafta bireyin olmasını sağlayacaktır.[16]

Buradan hareketle genel itibariyle sorun, kutsal kitapların kendilerinden ziyade, onun yorumcularının yanılmaz oldukları kanısı yani olmuş, olacak ve olması muhtemel her sorunu çözebileceklerine dair sığ inançtır. Dine böyle bir misyon verilmesi, yorumcuların fikirlerinin dogmalaştırılması anlamına gelir ve yaratılan dogmatizm içerisinde yorum yapma yetkisi sadece dinî-kurumsal kişiliği olanlara aitleşir. Yorumlar dogmalaştıktan sonra artık tarihî, mistik veya kültürel formlar, asıl sözün yerine ikame edilerek bütün uygulamalarda başvurulan esaslar haline dönüşür. Şu halde dinlerin zamanla yorumcu ve temsilcileri kanalıyla statik hale getirildiği ve dinin özünde bulunan fikrî gelişme ve düşünsel hoşgörüyü zedeledikleri şahit olunan durumdur. Bunun diğer bir adımı da dogmatizmin fanatizme dönüşmesidir. Fanatizm, en yalın ifadesiyle zalim ve merhametsiz bir deliliktir.[17] Çünkü mutlaklaştırılan bir yorum, doğası gereği dinin aslî değerlerinden, bilimden, düşünceden ve akıldan önce olmayı ister. Bu sebeple dinî bir lider, kendi düşünce ve idealini mutlaklaştıracak referanslar üzerinden her türlü fikrî/ilmî olasılığı yok saydığında dinin sağlamaya çalıştığı tutarlılık ve iç bütünlük giderek zayıflamaya başlar. Böylece din, hayat/olgu ile dinsel metin (rivayet) arasındaki gerilime bağlı olarak aslî işlevini yitirerek negatif dönüşüme (ateizm-deizm gibi) kapı aralar. Bunun aksine dinî bir kişiliğin inanç konularına dair söylemlerini tek doğru kabul etmediği, başka yorumlarla birlikte kendi inancının da doğruluk olasılığını düşündüğü ve böyle bir ihtimali göz önünde bulundurduğu müddetçe ona dogmatik denilmez.[18] Üstelik dinî verileri, sürekli bir gerilim ve çatışmanın malzemesi haline de getirmez. Böyle bir zihnin fanatizme dönüşmesi de beklenemez. Çünkü ilmî düzeyde seyreden fikrî diyalektiğin doğasında radikalist bir ayrımcılık söz konusu değildir. Öyleyse fikir ve inanç özgürlüğü, sadece kişisel

16 Muhammed Müçtehid Şebusterî. *İman ve Özgürlük*. Çev. Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 123.

17 Gündoğan, "Din ve Dogmatizm", 355: 5-6.

18 Gündoğan, "Din ve Dogmatizm", 355: 6-7.

bir hak değil; aynı zamanda dinin yaşanılır oluşuna, aklen ve vicdanen kabul edilişine ve evrenselliğine katkı sağlayan en temel faktördür.

İnsanın bir fikri, dinî inanışı, tutum veya davranışı sorgulaması tabiî bir haldir. Bir bakıma inanmanın doğasında sorgulama vardır. Özellikle din adına ileri sürülen söylemleri sorgulamadan kabul etmek, özgür bir itaat eylemi değildir. Fakat insanın gerçekliğinde şüphe etmediği şeyler de vardır. Örneğin, varlığın hakikati, iyi ve kötünün ahlakî değeri veya hakikatin bilgisi, insanın nesnelliğinden şüphe etmediği ve dolayısıyla sorgulamadığı olgulardır. Bunun aksine -özellikle insan tarafından- inanç alanın dâhil edilen her husus, sorgulama ve tartışmanın kapsamı içerisindedir.[19] Dolayısıyla insan unsuru olan her görüş, iradî yönelim sağlayan her olasılık, doğrulanabilir de yanlışlanabilir de. Burada asıl sorun, tartışılması gereken veya sorgulanması elzem olan inançları veya düşünceleri tartışılmaz katî hükümler olarak görme sorunsalıdır. Teknik tabirle dogmatik bir tavırla, üretilen inançlara karşı felsefî-aklî bir tavır takınmama hali, problemin ana kaynağını oluşturmaktadır. Örneğin, "hakikat benim söylediğim veya inandığımdır" diyen bir şahsın söylemi, dogmatik bir tavırdır. Esasında bu iddia, değer, ilke, bilgi, tecrübe ve olguları bütünüyle göz ardı eden bağnazca bir tutumdur.[20]

Haddizatında hoşgörü ve fikrî çoğulculuk, farklı bir görüşün varlığını zorunlu kılan bir süreçtir. Statikoculuk veya mevcut bir dinî düşünceyi yanlış da olsa muhafaza etmek ise değişimden korkmadır. Zira değişime kapalı ve olağanı koruma hali, güvensizlik duygusunun bastırılmasıdır. Daha doğrusu değişmektense olduğu gibi kalmak, mevcut düzenin devamı için de zorunludur. Bu nedenle bir din adamının akla ve mantığa aykırı en absürt şeyleri dinî bir kılıfla sunması ve buna inananlar bulması her iki taraf için de mevcut halin değişeceği korkusudur. Nitekim geleceğe ait bir inanç, umut veya büyük menfaat vaatleri olmadan hiçbir inanç güçlü değildir. Bu nedenle ahirette elde edilecek kolay bir cennet, dünyada kazanılacak servet, mevki ve menfaat umudu insanları tutkuyla bağımlı kılmaktadır.[21] Muhatap açısından düşünüldüğünde bir insanın değerlere dair bilgisi yoksa veya net değilse daima kendisini ayağı kayacak biri olarak görür. Bu durumdan kurtulmanın yolunu da özgürlüğünden

19 Bülent Sönmez. "İnanç ve Dogma". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16, (2010): 69.

20 Sönmez, "İnanç ve Dogma", 69.

21 Eric Hoffer. *The True Believer (Kesin İnançlılar).* Çev. Erkıl Günur, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007), 17-18.

feragat ederek bütün iradesini dinî bir otoriteye teslim etmekte bulur. Bugün insanların inanç önderleri aramasının ve kurtuluşun tek anahtarı olarak onları görmesinin altında yatan ana sebep de tevhid ve adalet başta olmak üzere dinin en temel kurucu değerleri noktasında bozuk ve çarpık bir anlayışa sürüklenmiş olmalarıdır.

Bilinmesi gereken ise dinî bir liderin görüşünün doğruluğu ile bir başka liderin görüşünün doğruluğu arasında fark olmadığıdır.[22] Özellikle bugün, dinî grupların tek hakikat ve kurtuluş öncüsü olarak kendilerini öne sürmeleri bu açıdan tutarsızdır. Çünkü kendileri dışında bir başka fikrin doğru olma ihtimali, dinî önermelerinin yanlışlanabilir olduğunu kanıtlar niteliktedir. Şu halde koşulsuz olarak bir inanca bağlanan kişi, diğer bilinçlerin kendi bilinci gibi olası bilinçlerden biri olduğunu kabullenemez ise düşünme, öğrenme ve değişmeye karşı ciddi bir direnç gösterebilir. Çünkü onun için bilmeye ve değişmeye ihtiyaç yoktur. Bildiği şeyin en doğru olduğuna inanan biri, katî ve sorgulaması yapılamayan bilgilerin varlığına inanan biridir. Böyle biri de kendi inancının, bilginin bütününü kapsadığı zanneder veya bilmediği şeyleri yalnızca otorite kabul ettiği kimselerin bildiği sanısına kapılır. Ancak insanın kendi fikir ve inanışları dışında hakikatin olabileceği düşüncesine sahip olması ise bir erdemdir.[23] Koşulsuz bağlanan düşüncede ise red ve kabul dışında bilinci harekete geçiren bir seçenek yer almaz. Çünkü akıl ve sorgulama neticesinde değil de, telkin ve ikna ile oluşan inançların genel karakteri, tutucuculuk ve katı hoşgörüsüzlüktür. Bu aşamada birey, yanlış da olsa kendi doğrusunu sorgulamaksızın tasdik etme; doğru da olsa ötekinin düşüncesini tekzip hatta tekfir etme eğilimi gösteren birisidir. Özellikle kolektif (bizci) yapısıyla dinsel grupların, farklı olana fırsat tanımayan kutsal sabiteleri vardır. Nitekim birey olarak bir insan, itiraz ve bilişsel sorgulamaya açık olsa da kitle halinde eleştiri ve farklılığa tahammülü zorlaşmaktadır. Hatta grup içerisinde otoriter bir hatibin yapacağı coşkulu bir itiraz, ortak düşünce içerisindeki grup üyelerinde abartılı bir şiddete dönüşebilir.[24] Çünkü grup içerisinde dinî otoriteye mutlak itaat ve bağlılık gösterip neden sormamak yüce ruhların bir simgesi hatta iman ile eşdeğer kabul edilir.[25]

---

22 Cüşemî, *er-Risâle fî-nasîhati'l-âmme,* Thk. Cemal eş-Şâmî, 33.

23 İbrahim Gürses. "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1, (2002): 187.

24 Gustave Le Bon. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Yunus Ender, (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 47-48.

25 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 132-133.

Bir başkasının sürekli doğrulanan ileti ve telkiniyle hayata yön tayin etmek, Allah ile kişi arasındaki doğal uyumun bozulması anlamına gelmektedir. Çünkü batılın hak suretinde dinî referanslarla sunumu, insan idrakini yanıltan örgütlü bir baskılama unsuru olabilmektedir. Daha doğrusu otoritenin sunduğu bilgi, aklen ve dinen temelsiz de olsa ilahî bir ileti gibi algılanarak hakikate dönüştürülebilmektedir. Buna dair Câhız, hakikatlerin benzer olduğunu ancak akıl yürütme ve düşünmeyle birbirinden ayrılacağını söylemektedir.[26] Bunun için İmam Şafî'nin şu veciz sözü düstur edinilmelidir. "Benim görüşüm yanlış olması muhtemel doğru; senin görüşün de doğru olması muhtemel hatadır."[27] Haddizatında bu cümle, "doğru benim" ile "benim doğrum" arasındaki farka işaret etmektedir. Birincisi, eleştiriye kapalı, yargılamadan uzak ve bilimsel gelişmeye engel teşkil ederken; ikincisi eleştirel olarak yargılanabilir ve bilimsel gelişmeye açık bir yargıdır. Hâlbuki hakikat, varlığın bir niteliği değil; bilginin bir vasfıdır. Hakikat, insanların çokluğu nedeniyle değil; ilgi objelerinin sayısız olması sebebiyle sınırsızdır. Bu nedenle bir fikir, olay, nesne, fenomen veya başka bir şey olabilecek bilgi nesneleri hakkında insanların söyleyebileceği sayısız şeyler vardır. Hakikat bu yönüyle keşfedilecek ve bulunduğu iddia edilecek bir olgu değildir. Çünkü hakikat iddianın değil; öncelikle bilginin konusudur. Doğru bilgi ise insanın bütününü kapsayan değerlerden biridir.[28]

Şu durumda bireyin, bir fikre veya şahsa bağlanması özünde koşullu bağlanmadır. Daha doğrusu benimsenen fikrin değişmeyeceği garantisi yoktur ve gelecekte değişebilecek ve kişiye ait olmaktan çıkacak bir düşünceye körü körüne bağlanmanın bir anlamı da yoktur. Çünkü insanî düşünce ve tecrübe, tahmin edilmeyecek değişiklikleri taşımaktadır. Öyleyse insanın yaşantı ve bilgi yoluyla değişmesi muhtemel olan durumlara tam bağımlılık göstermesi esasında sadakat değil, kişinin kendisine ihanetidir. Koşulsuz bağlanma ise Mutlak Varlık'a yani Allah'a olmalıdır. Marcel'e göre iman, kişinin özgür irade ve samimiyetiyle kendisini Mutlak Varlık'a adamasıdır. Ancak bir şahsa, fikre veya ideolojiye koşulsuz sadakat ve bağımlılık gerçekte iman değildir.[29] Yüzyıllar öncesinde Kâdî

---

26 Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-meâş*). thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 1: 98.

27 Muhammed Senûsî. *İdâ'at fi'l-va'y.* (Kahire: Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 2015), 73.

28 İonna Kuçuradi. *İnsan ve Değerleri*. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 78-79.

29 Emel Koç. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (Aralık 2010): 127-138, 132.

Abdulcebbar, taklidi *(bir başkasına koşulsuz bağlanma)*, delil ve hüccetsiz olarak bir başkasının görüşüne tabî olma şeklinde tanımlamış ve fert açısından bütün farklı görüşlere bağlanmanın mümkün olmadığını, bu sebeple spesifik olarak herhangi bir görüşü delile dayanmaksızın da taklit etmenin geçersiz olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla kişinin birçok görüş arasında doğru-yanlış ayrımı yapabilmesinin koşulu olarak (taklîdî) inanca değil, bilgi temeline vurguda bulunmuştur. Bu sebeple itikâda ilişkin bir görüşe koşulsuz tabî olan birinin benimsediği görüşün hatalı olmasından emin olamama halini, 'kabih cehalet' olarak nitelemiştir. Üstelik Kâdî Abdulcebbar, çoğunluğun hakikat; azınlığın da batıl için bir kriter olmayacağını özellikle belirterek, hakikati sayısal çoğunluğa değil; bilişsel/epistemik bir kaideye bağlamıştır.[30] Buna göre herhangi bir grubun veya şahsın hakikat olduğunu iddia ederek kendisine tabî olmaya çağırması, dinin kendisine davet değildir. Sadece değişmesi muhtemel ve yanlışlanabilir bir görüş için çoklu kabul talebinde bulunmasıdır.

Buradan hareketle bir şahsın, delile dayanmaksızın körü körüne bir şahsa veya inanca bağlanması, yanlış ve batıla iman etme gibi bir sonucu doğurabilir. Çünkü içerisinde şüphe barındıran olaylar ya da söylemler, en fazla insan tarafından gözlemlenen veya dile getirilen haber ve vakıalar olabilir. Üstelik bir olay veya bilginin binlerce kişi tarafından paylaşılması, kurgunun gerçek olarak sunulması şeklinde de olabilir. Böyle bir durumda akıl ve yargılamalardan kaçınmak da koşulsuz bağlanmanın güdüleyici faktörüdür. Bu nedenle popüler bir din adamı şayet değer ve ahlâk üreten dinî söylemden kaçınıyor; mitsel, davranışa dönüşmeyen hikâyeler anlatıyorsa sürekli muhatapların duygularına hitap etmek ve kontrol altında tutmak zorundadır. İnandırıcılığı sürekli kılmak için de kendi bilincinden ziyade muhatabın zihnî yapısını takip etmek zorundadır. Çünkü böyle kimseler, fikir adamı değil; aksiyon adamıdırlar ve bir insana inanç aşılamanın tarifsiz gücünün farkındadırlar.[31]

2. Dinleşen İnancın Sonuçları

İnsanlar bir peygamberin kutsal ile yaşadığı üst deneyim ve tecrübeyi ancak sözel yollarla birbirlerine aktarmaktadırlar. Bir bakıma peygamber gibi kutsal deneyimi yaşamadıklarından söz konusu yaşantıyla ilgili sembolleri, sözleri, imajları ve ritüelleri somutlaştırarak alırlar. Bu durum

30 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* 31-32.

31 Benzer düşünce için bk. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 101-102, 107.

her ne kadar doğal bir süreç olsa da dine ait olmayan birçok unsurun din(i) leşmesi gibi bir sonucu da doğurur. Böylece asıl kaynaktan uzaklaştıkça, dinin özüne yabancılaşan bir yaşantının insan eliyle şekillenme süreci hız kazanır. Esasında tüm dinlerin özde karşı çıktığı putlaştırmanın, bizzat kendisiyle bu sürecin sonunda karşılaşmak mümkündür. Burada kaynak/öz ile gaye/amaç arasındaki ontik bağın bozulması putlaştırmanın asıl nedenini oluşturmaktadır. Sonunda somutlaştırmanın varacağı nokta ise bir peygamberin öğretisine aykırı bir yaşantının var edilmesidir.[32] Bugün peygamber imajında görülen farklılıkların nedeni de sözü edilen somutlaştırmanın neticesidir. Haddizatında İslam ile İslamî düşünüş ontolojik olarak aynı şey değildir. İslam, Allah'a ait iken; İslamî söylem her ne kadar İslam'a dayansa da insanla ilgilidir. Çünkü İslamî düşünce, ictihadîdir, zihnî aktiviteye dayanır; dolayısıyla zaman ve mekâna bağımlı değişken olmak zorundadır. O halde insan ürünü her düşünce İslamî de olsa hata ve yanılgıdan uzak değildir.[33] Dolayısıyla insana ait olan bir fikrin, hata/yanılgıdan muaf tutularak olduğu üzere tatbik edilmesi dinîleştirme sürecidir. Nitekim İslam toplumu, fikrî sabiteyi nassa bağlayarak dokunulmaz ve kutsal 'tek' hariç (ehl-i sünnetçi dogma) diğer bütün görüş sahiplerini (mezhep) batıl ve münkir ilan edebilmiştir. Böylece diğer görüşlerin tekfîri, içtihatların geçersiz kılınması, sadece bir fırkanın kendisini hak diğerlerini batılla nitelendirmesi, çoğulculuk ve düşünce farklılığının günah addedilmesi ve dahası sürgün, hapis, tecrit gibi hak ihlalleri tarihî süreçte tecrübe edilebilmiştir.[34]

Bugün de benzer şekilde kendisini hak, diğerlerini hata ve yanlış olmakla niteleyen dinî grupların olması, tarihî dışlama ve bağnazlığın süregeldiğini göstermektedir. Oysa Müslümanların, sübjektif yargılardan kurtulup, objektif bilgi ve noktalarda buluşabilmesi için, fikrî konu ve tartışmaları iman meselesi olarak görmemeleri gerekir. Çünkü bir fikre veya kanaate iman ölçüsü hâkim olduğu ve bir tarafın kendi savına mutlak hakikat olarak baktığı zaman, kimin haklı kimin haksız olduğunu

---

32 Abraham Maslow. *Dinler Değerler-Doruk Deneyimler*. Çev. H. Koray Sönmez, (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 21-22.

33 Senûsî, *İdâ'at fi'l-va'y,* 9-11.

34 Hasan Hanefi. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*. Çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 51.

tespit etme imkânı yoktur. Sonuçta da herhangi bir konuda çözüm odaklı konuşma, uzlaşı ve anlaşma imkânı da kalmamaktadır.[35]

Anlaşılan o ki insanın hayatta objektif davranamadığı veya önyargıların etkin olduğu alanlardan biri de din[36] veya kapsamı biraz daraltırsak özgülenmiş inançlardır. İnanç ile önyargının birleşimi ise iki zıt algının oluşması demektir. Buna göre birincisi Spinoza'nın deyişiyle nefret söylemidir. Yani haklı gerekçesi olmaksızın diğerlerinin kötü/yanlış olduğunu düşünmek. Diğeri de sevgi söylemi yani haklı gerekçesi olmaksızın diğerlerinin iyi olduğu kanaatinde olmaktır. Ancak önyargı ve dindarlık arasında deneyimsel yaklaşımlarda bulunan Allport'a göre önyargı, bizzat dinden kaynaklanıyor değildir. Daha çok dinin ferdî veya grup olarak yaşayış ve algılayış biçiminden kaynaklanmaktadır.[37] Buna göre dinî de olsa örgütsel fikirdaşlık, doğası gereği önyargıyı pekiştiren bir faktördür. Çünkü bir örgüt içerisinde en saçma ve absürt fikir ve telkinler dahi kutsal bir hakikat algısına ve eyleme kolayca dönüşebilir. Oysa: "Hakikati bil ve hakikatin kendilerinde olduğunu iddiasında bulunanları bu ölçüye göre değerlendir" sözü önyargıcı itaatin ve dogmatik eğilimin tam karşısında yer alan bir tutumdur.[38] Bu nedenle iman, aklî/ilmî bir inanıştır ve bireyi, hevâ ve cehalete tabî olmaktan koruduğu gibi onun bilinçsiz ve düzensiz davranışlarda bulunmasına da engel oluşturur.[39]

Nitekim iman, bir doğrulama (tasdik) ise aynı zamanda bilginin de konusu olmalıdır. Dolayısıyla iman, kuru bir iddia değil; bilinçli bir doğrulamadır. Bilinçsizse iman ise taklit olarak nitelenmiştir. Taklit, düşüncenin doğru çizgisinden uzaklaşması anlamında zihnî bir bağnazlık ve körlüktür. Bu nedenle katî bilgi değildir. Öyleyse doğru, hiç kimseye

---

35 Mehmet Akgül. *Türkiye'de Din ve Değişim-Bir Erol Güngör Çözümlemesi*. (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 132.

36 İbrahim Gürses. "Önyargının Nedenleri". *Bursa Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (2015): 157.

37 Gürses, "Önyargının Nedenleri", 157-159.

38 Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resâilu'l-Kindi'l-felsefiyye.* thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 50.

39 Ayrıntılı bir izah için bk. Râğıp el-İsfahânî, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerîa-ilâ mekârimi'ş-şeria (İslam'ın Ahlak İlkeleri).*Ter. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Beşikçi Yayınları, 2003), 66; Tevhid dini inkılâbîdir. Şirk dini ise muhafazakâr ve saptırıcıdır. Allah dışında birçok güce teslim olmayı ve kulluk yapmayı telkin eder. Aynı zamanda içinde bulundukları zillet, sıkıntı, çaresizlik ve cehaleti kendileri, ataları ve çocukları için ilahi bir takdir olduğuna inandıran ve buna teslim olmaya çağıran bir uyuşturucu görevi üstlenir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Şeriatî. *Dine Karşı Din.* Çev. Ali Aydın, (Van: Bilge Adam Yayınları, 2006), 53, 58.

peşinen verilmemiştir. Çünkü zıtlıkların imkân alanı olan dünyamızda doğru ile yanlışın; hak ile batılın, iyi ile kötünün varlığı inkâr edilemez. Din söz konusu olduğunda hakîkî ve batıl ayrımının gerçekliği de yadsınamaz. Bu nedenle hakikati sürekli aramak, araştırmak için yöntemler geliştirmek, var olan hataları ayıklamak, sahte görüntülerden arındırmak ve batıl inançlardan kurtarmak bir ödevdir. Dolayısıyla bir dinin içerisinde tezahür eden dinî yorum/görüşleri mutlaklaştırıp dinleştirmeden kritiğini yapmak, Müslüman aklın öncelikli görevidir. Bu açıdan eleştirel zihnin doğruyu göstermesi için tek zorunluluk, gerçeğe ve geleceğe odaklılık olmalıdır.[40]

Doğru düşünen ve davranan bireylerden oluşan bir gelecek inşâsı için eleştirel düşünen bir kamuoyu oluşturulmalıdır. Eleştirel düşünme ise Flew'in deyişiyle, hepimizin baştan sona "neyin doğru olduğuna inanmak istediğimizi ve inandığımız gibi inanmaya yönelik isteklerimizin doğruyu bilme isteklerimizden daha güçlü olup olmadığını, hatta bize uygun gelmeyen bir şeyin de doğru olup olamayacağını, sürekli olarak kendi kendimize sormamız gerektiğinde ısrar eden" bir düşünme, başka deyişle varoluşsal bir meydan okumadır.[41] Eleştirel düşünme, negatif, uyumcu veya standart bir düşünme şekli değil; bağlamlı, sorgucu ve dinamik bir süreçtir. Eleştirel düşünmeyi engelleyen temel olgulardan en önemlisi de ben-merkezci ve grup ya da toplum-merkezci düşünmedir. Doğuştan gelen benmerkezci düşünme, kendisini "o, doğrudur; çünkü ben öyle inanıyorum" ifadesiyle, grup ya da toplum merkezci düşünme de, "o, doğrudur; çünkü biz öyle inanıyoruz" sözüyle ortaya koyar. Hem onlar hem de "o, doğrudur; çünkü ben ona inanmak istiyorum" ile "o, doğrudur; çünkü ona o şekilde inanmak daha çok işime geliyor" gibi ifadeler, aslında hepsi de benin veya belli bir grubun arzu ve isteklerinin doğrunun araştırılmasından daha önemli görüldüğü özlemsel düşünmenin sonucudurlar. Eleştirel düşünme ise özlemsel/tarafgir düşünmenin zıttı olan zihnî bir faaliyettir.[42]

---

40 Daryush Shayegan. *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 90.

41 Hakan Gündoğdu. "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1, (2009): 62.

42 Gündoğdu, "Eleştirel Düşünme"..., 65. Bu durumda insanda mevcut olan üç ontolojik boyutla imanın örtüşmesi gerekmektedir. İnsan, irade, duygu ve zihnî boyuttan müteşekkil bir varlıktır. Öyleyse iman da bu üç boyuta sahip olmalıdır. Ancak bu takdirde imanın, insanın ihtiyaç duyabileceği her şeyi tam olarak karşılaması mümkün hale gelir. İmanın bu üç

Eleştirel iman da mahiyeti gereği kendisine yöneltilen bilimsel ve felsefî eleştirilere makul ve kabul edilebilir bir yorum ile karşı koyabilmelidir. Bunun için iman, devamlı felsefe ve bilimle bir diyalog içerisinde olmalıdır.[43] Çünkü inanç, hata ve batıla imkânı nedeniyle doğrulanana kadar bilgi ifade etmez. İnancın bilgiye dönüşmesi için de nedenlerin tespiti ve kanıtlayıcı işlemlerin anlaşılır bir çerçevede yürütülmesi gerekir. Şayet bilgi ile inanç arasında bir zıtlık var ise kaçınılmaz olarak ikisinden biri gerçek dışı kalacaktır. Öyleyse bilgi, mutlak bir kesinliği; inanç ise maksimum düzeyde emin oluşu dışarıda tutmayı içerir. Dolayısıyla bir inanca olan güven, katîlik değil, sübjektif bir kesinlik düzeyini ifade eder. İman ise özü gereği bilgiye dayanmalıdır. Üstelik iman, aklı merkeze alarak bilgiyi de içine alacak şekilde onu da aşmaktadır. İmanın bilgiye dayanamaması ise batıl ve yanlışa iman gibi bir paradoksa imkân tanımaktadır. Aynı zamanda iman, salt teslimiyetçi bir yönelim değil, epistemolojik ve kognitif bir süreçtir.[44] Bu nedenle her çağda Müslüman olmanın ve böylece yaşamanın koşulu, geçmiştekilerin veya dinî bir otoritenin anladığını anlamak tarzında bir anlayış olmamalıdır. Müslüman olmanın her zaman ve zeminde mutlak gerçekliği, Allah ile canlı ve dinamik bir ilişki içerisinde olmaktır.[45] Bu işlevini yerine getiremeyen imanın, canlılığını yitirmesi, ahlakî içerikten yoksun statik davranışlar ve sloganik tekrarlar bütününe dönüşmesi kaçınılmazdır. Böylece iman, ahlakî ve ilmî doğasına zıt bir şekilde belirli bir format ve formüle dökülerek ben veya grup merkezci düşüncenin nesnesi haline gelir.

Nitekim iman, dinî bir otorite tarafından bir formüle dökülmek istendiğinde bu durum gerçeğe uygunluğun bu formülle ilişkilendirilmesine neden olur. İçsel ve özgür bir karar olan imanın kalıp formülle yapısı bozulur. Böylece iman adına her türlü gayr-i meşrû ve ahlakî eylemin varlığı da kaçınılmaz olur. Çünkü Allah ile doğru ve sağlam bir ilişki, her

boyutundan birinde eksilme olduğunda, insanın bütünlüğünde de buna bağlı olarak psiko-sosyal sorunların oluşması kaçınılmazdır. Konu hakkında ayrıntılı bir bilgi için bk. İbrahim Gürses, https://www.dunyabizim.com/etkinlik/iman-insanda-nasil-bir-psikoloji-olusturur-h9400. Açıkçası iman, iradî bir eylem değilse, duyusal yönü istismar ediyorsa veya zihnî/fikrî temeli sağlam değilse imanın ve insanın tabî yapısının bozulması kaçınılmazdır. Her üç unsurun bir arada bulunması ise imana tutarlılık ve eleştirel perspektif kazandırmaktadır.

43 Şebusterî, *İman ve Özgürlük*, 133.

44 Temel Yeşilyurt. "İmanın Rasyonel Temelleri". *(Dini Bilginin İmkânı kitabı içerisinde),* Ed. Temel Yeşilyurt, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 25-27.

45 Şebusterî, *İman ve Özgürlük,* 130.

açıdan mükemmel olana bağlanamayan bir müminle kurulamaz.[46] Örneğin geçmişte Allah, tabiatın eşsiz ihtişamına bakılarak hayran olunan, fizik ve metafiziğin keşfe konu olan gerçekleriyle dile getirilen bir varlıktı. Bugün ise insanoğlu böyle bir Allah'a inanmayı ve çağrıyı bırakmış;[47] insanları kendi(ideoloji)lerine itaate davet etmeye başlamıştır. Tabiri câizse tanrı, birey ve grupların fikir ve davranışlarına metafizik bir meşrûiyet kazandıran gölge (üst) bir âmire dönüşmüştür. Bunun için de tanrısal güçlerin izafe edileceği birey veya nesneler var edilmiştir. Le Bon'a göre de insan, sadece bir ilaha inandığı için dindar değildir. İrade ve aklî yetilerini bütünüyle bir kimsenin hizmetine adadığında da dindar birinin refleksine sahiptir. Esasında kutsallık veya sırlı bir güç nispet edilen her şey, bu yönüyle ilâhileşmiş bir dindir.[48]

Burada dikkati çeken bir hususta batılın, hakikat ifade eden bir yargı ve içerikle sunulmasıdır. Çünkü dinsel söylemin inanılırlığını artırmak için en etkili yol, hak-batıl karışımı şeklinde iletimidir. Zira dinî referanslarla örüntülü bir batıl, çoğu defa mutlak hakikatten daha etkileyici ve cezbedicidir. Bu nedenle dinî bir figürün kurgusal, mitsel ve gerçekliğinde şüphe olan hikâye türlerini söylemine referans kılması, kitleleri hedeflenen düşünce veya inanca sorgusuz yöneltmenin etkin bir aracına dönüşebilmektedir. Olması gereken tavır ise doğruluk iddiasında bulunan, kurtuluşu kendi yetkesinde gören ve ilahî bir temsil iddiasıyla kendine bağımlı olmaya çağıran her türlü öğreti veya dinî söyleme şüphe gözüyle bakılması nesnel, tutarlı ve tedbirli bir yaklaşımdır. Ancak kutsallık atfedilen bir inanç üzerinde eleştirel eğilimi/şüphe işlevsel kılmak çok da kolay bir iş değildir. Çünkü yanlış da olsa bağlanılan inancı kaybetme korkusu, koruma ve muhafaza duygusunu artırmakta ve hatta yeni nesillere ritüeller şeklinde aktarılarak canlı kalması sağlanmaktadır. Böylece şüphe edilmeyen ve inanç şeklini alan bir yanlış, doğru bilgiden daha canlı ve yaygın hale gelebilmektedir. Buna karşılık doğru ve hakikî bilginin korumaya ihtiyacı yoktur. Çünkü doğrunun asıl gücü, şüphe ve antiteze direnme katsayısıyla ölçülür.[49] Şu halde körü körüne inancı ayakta tutabilmenin yegâne yolu da birçok inançsızlıkla birlikte varlığını sürdürmektir. Adeta tecrübe, bilim ve aklın bulgularına dayanmak, inançsızlıkla eş değer

46 Georges Gosdorf. *İnsan ve Tanrı*. Çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 79.

47 Gosdorf, *İnsan ve Tanrı,* 86.

48 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 66.

49 Yasin Ceylan. "Doğrular ve Şüphe". *Dört Öge Dergisi* 1/1, (Ocak 2012): 159-161.

addedilmelidir. Bunun anlamı, din ve dünya gerçekleri ile batıl bir inanca tutunanlar arasına daima gizli bir perde koymaktır.[50]

Şu halde inanca dair konularda hakikat ile batılın karışımından daha etkili ve tehlikeli bir güç yoktur. Örneğin, "bir takım objelerin azaptan koruyacağı" veya "bir gruba aidiyetin kurtuluşun reçetesi olduğunu" ileri süren bir şahsın iddiası, ahiret inancı ve haksız menfaat olmak üzere hak ile batıl karışımından oluşmaktadır. Böyle bir söylemin cehaleti de aşan bir tehdit ve tehlike olduğunu kestirmek hiç de zor değildir. Zira bilmemek/cehalet, inkârı var etmediği halde; aklı, bilimi, ahiret ve adaletin aslî değerlerini dinî referanslarla inkâr etmek görüldüğü üzere mümkündür. Akla ve dinî verilere aykırı olduğu kolayca tespit edilebilen buna benzer inanışların Allah'ın hak dediğiyle örtüştüğünü ileri sürmek ise mantık tutulmasıdır. Tam aksine Kur'an, kişisel arzu, zaaf ve menfaatleri doğrultusunda hareket edenlerin diğer insanları da saptıracağından açık açık söz etmektedir.[51] Bu doğrultuda Kindî (h.252/m.866), bir başkasına koşulsuz bağlanmanın ve Allah'ı onay makamı olarak telakki etmenin iman olmadığını; yalnızca tüccar itikâdı olduğunu, çok öncesinde şu sözüyle dile getirmiştir. "Bir şeyin ticaretini yapan onu satar ve sattığı şey de artık onun mülkü değildir. Kim de din tacirliği yaparsa onun dini yoktur."[52] Bu cümleden anlaşılan, özüne yabancılaşan ve konjonktüre (piyasacı dindarlık) bağımlı her inanç, kendi ahlâkını üretebilmektedir. Bu sebepten imanın önündeki en büyük engel dinsizlik değil; pragmatik-tüketici endeksli piyasa dinciliğidir. Zira din, her türlü ilkesizliğin kılıfı ve gayr-i meşrûluğun kutsal doğru/iyiye dönüştüğü bir araç ise burada sahte inançların meşrulaşıp dinleşmesi söz konusudur. Bu ise her halükarda inanmış ve adanmış şahısların varlığını gerekli kılan bir durumdur. Zira bir kimlik kazanma işlemi olarak inanç, kişinin kendisi olmaktan vazgeçerek mutlak surette adanması için bu yönde şekillenmelidir.[53]

Bu açıdan dinsel örgütlenmelerde dinî söylem, ispattan uzak, sade ve gizemli bir iknâî dile sahiptir. Öyle ki iddia duygulara hitap eder, sürekli tekrarlanır, açık-sade olur ve aklî ispattan ne kadar uzak olursa etki ve kalıcılığı da o denli fazla olur. Napolyon'un "biricik ciddi söz sanatı,

50 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 92-93.

51 Ayetin Türkçe anlamı: *"Allah size bağışlayıcılığı ile yaklaşırken [yalnızca] kendi ihtiraslarının ardından gidenler ise doğru yoldan sapmanızı isterler."* (Nisa 4/27).

52 Kindî, *Resâilu'l-Kindi'l-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, 54.

53 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 73.

tekrardır" deyişinde dikkat çekildiği üzere iddia sürekli tekrarlanmalıdır.[54] Bu açıdan bugün, İslam'ın tek temsilcisi olduğu iddiasıyla aklî ve ahlakî değerlere aykırı sloganik söylemlerin arka planında kitleleri akıl ve bilimle değil, coşkulu iddialarla bir arada tutma ve yönetme gayesi sezilmektedir. Bununla birlikte bir inancın tek hakikat olduğunu zorla veya baskıyla bir başkasına kabul ettirmenin gerisinde, kendi inancını güçlendirme isteği vardır. Esasında bu durum, doğruluğu üzerinde şüphe olan inançların, başkalarını inandırma içgüdüsüyle hareket ettiğini göstermektedir.[55] Grup üyeleri için de bir inancın vazgeçilmez oluşu, her nakledilenin sahih; her iddianın delilli olduğuna yönelik peşin kabulün varlığı ile alakalıdır.[56]

Bir düşünceye kanıt ve delilin değil de epik bir modelin yön vermesi, bilinçsiz kitleleri mukallide dönüştürür. Geçmişin model düşüncelerinden ayrılmak ise taklidin sürekliliğine yönelik bir tehdittir. Bu nedenle çağımızın insanı, İslam'ı kendi yaşantısında değil de; daha çok bir sahabenin, velinin, otoritenin veya geçmişte yaşamış herhangi bir kahramanın yaşamında görmektedir.[57] Dinsel olanın şekline takılı kalınarak taklidî inanç ve yaşam tarzına sahip olmak ise özgür seçimi ifade eden imanın ve Allah ile kurulan bireysel ilişkinin felaketidir.[58] Çünkü en ideal yaşantının tecrübe edilmiş olması yani geçmişte aranması, geleceğin geçmişte yaşanması gibi bir paradoksu meydana getirmektedir. Bu ise dinin olgu ve gerçeklikten kopuşu anlamına gelmektedir. Kısacası dogmatik inanç grupları için gelecek, geçmişin tekrar edilmesidir. Burada bir dinî grubun geçmişi tekrar yaratma arzusu da radikal görüşler ortaya koymasının başat nedenidir. Bunun için kutsanan geçmiş, her ne kadar zaman/olguyla çelişse de[59] düşlenilen/kurgulanan geleceğe kaynaklık ettiği sürece yorum ve düşünceden uzak tutulmalıdır. Hatta dokunulmaz kılınıp muhafaza edilerek tarihsel kimliği ile dinamik hayata adapte edilmelidir.

---

54 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 112-113.

55 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 126.

56 Bir haberi inkâr etmeye zorlayan iki temel neden vardır. Haber, çelişik ve imkânsız bir bilgi sunuyorsa ve tabiî (din ve akıl) olana aykırı ise sorgulama alanı içerisindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Câhız Ebu Osman Amr bin Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: 1965), 3: 238.

57 Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim,* 107.

58 Şebusterî, *İman ve Özgürlük*, 123.

59 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 130-131.

Radikal eğilimli dinî bir grubun geleceği geçmişle sabitleme arzusu, gerçekleşmesi hedeflenen bir beklenti halidir. Olgu ile dogmatik zihin arasındaki zıtlık nedeniyle beklentinin gerçekleşmemesi ise söz konusu radikal eğilimin diğer bir nedenidir. Daha doğrusu kendi idealini dinleştiren grupların diğer düşüncelere haklılık payı vermemesi ve bu hedef için her yöntemi meşrulaştırması üretilen ahlakın dışavurumudur. Ayrıca bu düşünceye göre geçmişin bütün dinsel birikimi, metodik bir değerlendirmeye tabî tutulmaksızın olduğu gibi benimsenmelidir. Çünkü bu zihin için din, geçmiş/âsardır. Fakat dinin salt geçmişle eşitlenmesi, varoluş gayesine yabancılaşması anlamına gelmektedir. Aslında bu, bir kültürün, tarihin ve sosyal organizmanın bozumudur. Oysaki din, zamansal gerçeklik ve bir kültür içerisinde yerellikten arınabilir. Eliot'un ifadesiyle, kültür, herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş şeklidir.[60] Diğer taraftan gelenek, bir bilgi ve deneyim alanıdır. Hakikat ve kutsallık alanı değildir. Geçmişe ayrıcalıklı ve kutsal dönem anlayışıyla yaklaşıldığı sürece, geçmiş, geçmiş olmayacak kadîm ihtilafların bugünümüzü ve geleceğimizi belirlediği kontrolsüz bir güç olacaktır.[61] Öyleyse bir kişinin dengede olması, öncelikli inandığı şeyi bilmesiyle doğru orantılıdır. Bu nedenle her asırda İslam'ı doğru olarak anlamak için ahlakî, aklî ve bilimsel veriler dikkate alınmalıdır. Zira İslam, sadece birtakım faziletlerin toplamı değildir. İslam, ilmî, aklî, ahlakî bütün değerlerin kendisinde toplandığı evrensel bir değerdir. Şu halde insan inanıyor fakat inandığı değerler hakkında herhangi bir bilgisi yoksa bunun bir anlam ifade etmediği öncelikle bilinmelidir.[62]

Şu durumda bağnaz düşünce tarzı, dış dünyanın yaşanan gerçekleri ne olursa olsun, tarihî süreçte toplulukların ezberlerinde yatan katı dogmatik formlara göre düzene oturtulmuş hayat ve düşünüş tarzıdır.[63] Bunun sonucunda ne yazık ki ahlaktan beslenmeyen yasal normların İslam toplumlarında hâkim güç olması gerçekleşmiştir. Gerek eylem gerekse düşüncenin ötekiyle ilişkisinde aklîlik, ahlakîlik ve insanîlik temel değer olmaktan çıkmış, dinî bir meşruiyetle insan-insan ve insan-tanrı ilişkisi kurgulanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla yasal bir görüntüye sahip ahlakî olmayan

60 Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 20.

61 Mehmet Evkuran. "Değişim Olgusu Bağlamında Toplum-Din İlişkileri". *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* 1, (2009): 125.

62 Ali Şeriatî. *İslam'ı Anlamak*. Çev. Ertuğrul Cesur, (İstanbul: Objektif Yayınları, 1991), 14-15.

63 Serdar Uğurlu. *Gelenek ve Kimlik İlişkisi.* (Doktora Tezi: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 111.

birçok davranış bozukluklarıyla insanoğlu boğuşmak zorunda kalmıştır. Bu açıdan din/inançlar, kendi başına yansız bir tutum içerisindedir. Fakat özgül ruhsal yapıya ve grup etkisine bağlı olarak dinî inanış, birey ve toplumları ıslah edebilir veya zehirleyip bozabilir.[64] Zihinde kurgulanan ütopyalara uygun bir toplum ve organizasyon düşlendiğinde de bütün radikal ideolojilerde olduğu gibi, ilk düşünülen şey yeni bir toplum ve dünya görüşü yani iman oluşturmaktır. Daha doğrusu, insanın bireysel kimliğinden ve kendine özgü farklılıklarından ayrılması arzusudur.[65] Her dinî otoritenin içerisinde de bir şekilde Tanrı'dan vazgeçmenin veya O'nun müdahalesini geçersiz kılmanın gizli bir tutkusu vardır.[66] Tam da bu aşama, putlaştırma ve kendi eseri olan inanca (dine) tapma noktasıdır.

Bireye tapma, seçkin bireylere körü körüne boyun eğme ya da onların gerçek değerlerini abartarak kusurlarını dahi üstünlük sayma eğilimdir. Putlaştırmanın ise pek çok sakıncası vardır. Bu aşamaya gelindiğinde öncelikle her şey, putlaştırılan şahıstan beklenir; bireysel girişkenlik ve yaratıcılık zaafa uğrar. Putlaştırılan şahsın olumsuz taraflarının olumlu görülmesi ise topluma zarar verir; putlaştırılan şahıs despotlaşır, kendi öz denetimini yitirir ve yanlış kararlar alarak kitlelerin bu kararları sorgulamaksızın uygulamasına neden olur. Daha doğrusu bireylerin sorumsuzluğu içselleştirmelerine sebep olur. Çünkü tek kurtarıcı ve sorumluluk sahibi olan, seçkin şahıstır. Akabinde toplumsal başarıdan, umut ve ideallerden söz edilemez hale gelir. Putlaştırılan şahsın ölümü umutsuzluk var eder ve her şeyin artık yitirildiği hissine sebebiyet verir. Her şeyden önce muhalif olan taraflar putlaştırmadan yararlanır ve gelişimi motive eden fikirler ve söylemler etkisini yitirmeye başlar.[67] Sonuçta inanç alanı yeniden dizayn edilir, tabiri caizse kitleler için yeni bir iman nesnesi yaratılır. Çünkü hakikat tek ise hakikati temsil edenin de tek olması gerekir ve dünya kendi dinsel formatına göre şekil almalıdır. Bu tarz kategorik genellemeler, bilişsel, kültürel ve sosyo-psikolojik çeşitliliği reddettiği için indirgemeci ve tek biçimcidir. Ayrıca sosyal, tarihî ve siyasal desteği olan bir inanç şekli, kolektif hafızaya mutlak hakikat şemasıyla yansır. Bireylerin bilişsel olarak böyle bir sürece dirençsiz olması ise kolay ve

64 Vamik D. Volkan. *Körü Körüne İnanç-Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev. Özgür Karaçam, (İstanbul: Asi Kitap, 2017), 162.

65 Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim*, 136.

66 Gosdorf, *İnsan ve Tanrı,* 71.

67 Orhan Hançerlioğlu. *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar*. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 1: 182-183.

hızlı iknâyı beraberinde getirir. Hoffer'ın deyişiyle kendilerini kandırma konusunda güçlük yaşamayan bireylerin başkaları tarafından kandırılması kolaylaşır. Bu nedenle kitlenin, telkinlerin büyüsüne kapılması ve güdülenmesi zor değildir. Gerçekleri görmek istemeyiş veya görme yeteneksizliği bir davranış halini aldığında da[68] sorgusuz kutsamaya dönüşür. Bu ise akıl ile inanç arasındaki doğal uyumun tahrif olmasıdır. Bunun sonucunda akıl ile bağını koparan her (dinsel) görüşün dinleşmesi ve her türden sapkınlığın meşrulaşması olası hale gelir. Bir insanın kendisini aklen yetersiz ve hatta değersiz görmesi ise hem özgürlüğüne engel olur hem de bir inancı veya düşünceyi sorgulamaksızın kutsallaştırmasına neden olur. Artık böyle birinin bilinç ve eylemleri de kendisinin olmaktan çıkmıştır.

Bir kitle içerisinde kolektif bir ruh oluştuğunda da kitle tek bir varlığa dönüşür ve bilinçli kişilik kaybolur. Artık oluşan yeni kitle, âlim ve cahilin aynı duruma geldiği, benzer şekilde tepki verdiği, tek başına olduğunda çok belli olmayan nefret duygusunun kalabalık iken vahşi ve yırtıcı bir kine dönüştüğü, bilinçdışı duyguların hâkim olduğu, kolay kışkırtılan, kızgın, muhakeme yapamayan, abartılı duygulara sahip insanların oluşturduğu bir topluluktur. Kitle halinde dinsel örgütlenmelerin bütün hareketleri esasından din(l)i olmak zorundadır. Kanaatler, sloganlar, kölece itaat, tahammül dışılık, kin, nefret ve hatta sözel veya fizikî şiddet gibi bütün fiiller dinîdir.[69] Platon'un deyişiyle: "Hakikate hükmeden inanç, kişiyi fanatik yapar."[70] Diğer bir deyişle dinleşen inanç ve hakikati mahkûm eden bir iddia uğruna yapılmayacak şey yoktur. Böyle bir durumda farklı herhangi bir düşüncenin, kendi inancına muhalif bir biçim almasına engel olmak kutsal bir görevdir. Taassup da tahammüle yer bırakmayacak derecede bir fikre, akideye veya şahsa bağlanmada aşırılığın ifadesidir. Sığ bakış ve aklî yargılamalardan kaçınma olarak taassup, fert ve toplumun dengesini bozan bir durumdur. Çünkü aşırı bağımlı biri, hürriyeti ve hoşgörü yetisi kaybolduğundan[71] sebep ve sonuç bağıntısını kuramayacak zihinsel körlük içerisindedir.[72] Bu ise aynı dinin içerisinde iç kutup-

68 Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar),* 94.

69 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* 66.

70 Alberto Toscano. *Fanatizm-Bir fikrin Kullanımı Üzerine*. Çev. Barış Özkul, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 161.

71 Senûsî, *İdâ'at fi'l-va'y,* 70-71.

72 Ayrıntılı bir açıklama için bk. Hüseyin Maraz. "Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi". *Kader* 16/2, (Aralık 2019): 404-432

laşmanın varlığına götürür. İç kutuplaşmanın neticesinde bireyler, farklı görüşlere karşı körleşir, asılsız iddialar üretir ve bunlara kolayca inanır. Dolayısıyla kutuplaşan gruplarda görülen eğilim rasyonel değil, iknâî ve duygusaldır. Bunun sonucunda her grup, diğerine karşı iyiyi, umudu, gayreti aşılayacakken; nefreti, ümitsizliği, acizliği ve tembelliği telkin etmeye başlar.[73]

3. Sonuç ve Değerlendirme

Allah, Kur'an'da insanlara sadece iman etmelerini emretmemiş aynı zamanda imanın doğru/hakikat üzere olmasını özellikle vurgulamıştır. Bu sebeple iman, bilinçsiz bir inanma veya körü körüne itaat eylemi değildir. İman, hayatın bütününü kapsayan bir süreç olarak ilim ve marifetle sürekli desteklenmesi gereken iradî bir harekettir. İradî olması da öncesinde bilinç ve farkındalığın varlığını gerekli kılmaktadır. Oysa bugün, en aslî öğesi olan bilgi ve değerden arındırılarak imanın bilinçsiz itaat eylemine dönüşmesi, dinin kendisi gibi algılanmakta adeta cehalet ve bağnazca taklit kutsanmaktadır. Allah da bu inanma düzeyinde, insanın hak-batıl karışımından müteşekkil bilinçsiz inanç ve içeriksiz ritüellerinden hoşnut olan bir varlık olarak tanıtılmaktadır. Fakat bilinmelidir ki değişen ve gelişen zamana-mekâna nispetle insanın en ibtidaî haliyle inancını sürdüregelmesi inanç ile eylem arasındaki doğal uyumun bozulduğunu göstermektedir. Bu durumun Müslüman toplumlarda negatif yansıması ise İslam'ın özünden kopuşla birlikte, deney ve tecrübenin sahası olan fizikî âlemden de kopuşun hızlı bir şekilde kendisini var etmesidir. Yani imanın içerik ve gayesi hakkında idraksizlik, aklî-ilmî alanda gerilemeyi beraberinde getirmiş; bir bakıma imanın hem bilgi/bilim hem de değer/ahlakî davranış üreten bir güç olduğu göz ardı edilmiştir. Zira bir toplumun kendini geliştirerek geleceğe taşımasında din, en önemli faktörlerden biridir. Kanaatimizce bugün İslam coğrafyasında, dinin bu işlevini yerine getirememesinin temel nedenlerinden biri, Müslümanlar'ın inanç nesnelerini sorgulamamaları böylece yanlışa ve batıla da iman ederek dinin aslına yabancı bir düşünce, eylem ve değer alanı oluşturmalarıdır. Bunun sonucunda taklit, atalet, cehalet ve bağnazlık gelecek nesillere sirayet ederek taşınmaktadır. Bu hal devam ettiği sürece de din, değiştirici ve dönüştürücü işlevini hiçbir zaman ve zeminde icra edememektedir.

---

73 Volkan Şimşek, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", *Global Media Journal Tr Edition* 8/16, (2018): 6.

Diğer taraftan imanı ve imana pratik değer katan ibadetlerin yapısını bozan en ciddi tehdit bağnazlık/önyargıcı itaattir. Fanatik tavır olarak nitelenebilecek bu hal, önyargının gerçeği örtmesidir. Buna göre bir şahıs, ideoloji, düşünce veya yapıya körü körüne bağlanan fanatik bir zihnin, kendisine kutsal ve dokunulmaz bir evren yaratarak dinî ve ahlakî değerleri tahrif edebildiği tecrübe edilmiş bir olgudur. Müslüman zihnin en öncelikli görevi de her türlü fikrî ve fiilî bağnazlıktan madde ve mana bütünlüğünü arındıracak düzeyde ilim ve fikir sahibi olmasıdır. Bunun için de kendisine iletilen dinsel telkinlere karşı şüphe tavrını öğrenerek ve geliştirerek sürdürmelidir. Çünkü hakikat ile batılın birlikteliğinden oluşan bir haber/bilginin mutlak cehaletten daha kötü ve tehlikeli olduğu idraklerde yer etmelidir. Bu nedenle 'doğru benim anladığımdır' anlayışıyla kitlelere dinî iletilerde bulunan şahıs veya grupların esas maksadının din(l)î istismar olduğu açıkça sezilmektedir. Öyleyse bireylerin akıl ve idraklerine hitap etmeyen, sorgu ve yargılamalardan kaçınan sadece duygulara hitap eden ve birtakım retoriklerle kamufle imanını (slogan ve ritüellerle tatmin) telkin eden dinsel örgütlenmeler, inancın dinleşmesi olgusunun tipik örneğidirler. Sürekli kutsal alanlar yaratma, referans kaynağı özel metinler oluşturma, dini, belirli bir zamana ve anlayışa endeksleme, olgusal gerçekliği önyargıcı zihne feda etme, özel nitelikli şahıs veya grupların idrakiyle dinî söylemi özdeşleştirme, kendi ahlakını üretme vs. bu inancın temel nitelikleri arasındadır. Öyleyse bir Müslümanın kendisine yöneltilen din(l)i söylemlere karşı tavrı, koşullu bağlanma olmalıdır. Zira bu hal, temyiz gücüyle sorgulama ve denetleme mekanizmasının sürekli aktif olmasıdır. Çünkü doğru ve yanlış olma ihtimali taşıyan bir düşünceye koşulsuz bağlanma, Allah ile insan arasındaki ahlakî ve tabî ilişkinin bozulmasıdır. Dolayısıyla koşullu-önyargıcı itaatin gerçekte iman olmadığı, koşulsuz imanın yalnızca Allah'a olması gerektiği önemle belirtilmelidir. Şu halde herhangi bir dinî grubun, tek hakikat ve kurtuluş öncüsü olarak kendisine işaret etmesi tutarsızdır. Çünkü kendileri dışında bir başka grubun doğru olma ihtimali, dinî önermelerinin yanlışlanabilir olduğunun en açık kanıtıdır. Bu sebeple bilgi, mutlak bir kesinliği; inanç ise maksimum düzeyde emin oluşu dışarıda bırakır. Bu epistemik ilkeden yoksun bir inancın, akıl ve olgu ile bağını koparması, her telkini kutsayarak dinleştirmesi ve her türden sapkınlığı meşrulaştırması kaçınılmazdır. Maalesef bugün, düşünme, araştırma ve analiz etme zahmetine girmeyip, yanlış da olsa bağlanılan inancı kaybetme korkusuyla insanların inançlarını koruma ve muhafaza duygusunu artırması,

inançlar üzerinde aklî-ilmî denetimden kaçmanın da temel nedenini oluşturmaktadır.

Bilinmelidir ki İslam, özü itibarıyla reformist bir dindir ve indiği dönemde tahrif olan tevhid ve adalet düşüncesini revize etmiştir. Reformist yapısıyla İslam, indiği dönemden de öncedir ve her beşerî yorumun üstündedir. Bugün için bunun anlamı, İslam'ın, sürekli keşfi gereken bir inanç veya belirli bir grubun idrakinden yansıyan düşünceler şeklinde anlaşılamayacağıdır. Dolayısıyla İslam'ı yeniden keşfetmeye veya hakikat tekelciliği şeklinde bağnazca savrulmalara gerek olmadığıdır. İslam, insanlıkla birlikte vardır. Sadece insan, doğrusuyla yanlışıyla geçmişten biriktirerek getirdiği inanç nesneleri üzerinde ciddi bir sorgulama ve değerlendirme yapmalıdır. Ancak böyle bir inşâî hareket gerçekleşirse birey, din(î)leşen inançların, İslam'ın kendisi olmadığını idrak edecek böylece dinin kurucu ve dönüştürücü ruhunu, geçmişte veya belirli şahısların söylem ve yaşamında değil, kendi hayatında görebilecektir.

Kaynakça

Akgül, Mehmet. *Türkiye'de Din ve Değişim-Bir Erol Güngör Çözümlemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Akkad, Abbas Mahmud. *et-Tefkîr ferîzatün-islâmiyyetün*. Kahire: Nahzatü-Mısr, ts.

Alexander, Denis. *21. Yüzyılda Din ve Bilim*. Çev. Cem Şimşek, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010.

Arabacı, Fazlı. "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (2004): 1-16.

Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atay Yayınları, 2016.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dini ve Felsefi Ahlak Lugatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-meâş*). thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.

Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: 1965.

Ceylan, Yasin. "Doğrular ve Şüphe". *Dört Öge Dergisi* 1/1, (Ocak 2012): 159-161.

Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 2012.

Eliot, T. S.. *Kültür Üzerine Düşünceler.* Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Evkuran, Mehmet. "Değişim Olgusu Bağlamında Toplum-Din İlişkileri". *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* 1, (2009): 123-143.

Gosdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Gündoğan, Ali Osman. "Din ve Dogmatizm". *Türk Yurdu Dergisi* 355, (2017).

Gündoğdu, Hakan. "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1, (2009): 57-74.

Gürses, İbrahim. "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1, (2002): 183-192.

Gürses, İbrahim. "Önyargının Nedenleri". *Bursa Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (2015): 143-160.

Gürses, İbrahim. https://www.dunyabizim.com/etkinlik/iman-insanda-nasil-bir-psikoloji-olusturur-h9400.

Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme. *er-Risâle fî-nasihati'l-âmme.* thk. Cemal eş-Şâmî, ys.: 2016.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Hanefi, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*. Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.

Hanefi, Hasan. *ed-Dîn ve't-Taharruri's-Sekâfiyyi*. İskenderiye: Mektebetü-İskenderiye, 2005.

Hoffer, Eric. *The True Believer (Kesin İnançlılar).* Çev. Erkıl Günur, İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007.

Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse.* Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (Aralık 2010): 127-138.

Kuçuradi, İonna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.

Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Yunus Ender, İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.

Macit, Nadim. "Eylem-Değişim İlişkisi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2, (Eylül-Aralık 1998): 53-77.

Maraz, Hüseyin. "Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi". *Kader* 16 / 2, (Aralık 2019): 404-432.

Maslow, Abraham, *Dinler Değerler-Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.

Özcan, Hanefi. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22: 216-219. İstanbul: TDV Yayınları 2000.

Râğıp el-İsfahânî, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerîa-ilâ mekârimi'ş-şerîa (İslam'ın Ahlak İlkeleri).*Ter. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yayınları, 2003.

Senûsî, Muhammed. *İdâ'at fi'l-Va'y.* Kahire: Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 2015.

Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1991.

Sönmez, Bülent. "İnanç ve Dogma". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16, (2010): 67-78.

Şebusterî, Muhammed Müçtehid. *İman ve Özgürlük*. Çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Mana Yayınları, 2011.

Şeriatî, Ali. *Dine Karşı Din.* Çev. Ali Aydın, Van: Bilge Adam Yayınları, 2006.

Şeriatî, Ali. *İslam'ı Anlamak*. Çev. Ertuğrul Cesur, İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.

Şimşek, Volkan, "Post-Truth ve Yeni Medya: Sosyal Medya Grupları Üzerinden Bir İnceleme", *Global Media Journal Tr Edition* 8/16, (2018): 1-14.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi-Ruh Beyin Akıl Üçgeninde İnsanoğlu.* İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Toscano, Alberto. *Fanatizm-Bir fikrin Kullanımı Üzerine*. Çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Uğurlu, Serdar. *Gelenek ve Kimlik İlişkisi.* Doktora Tezi: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç-Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev. Özgür Karaçam, İstanbul: Asi Kitap, 2017.

Yeşilyurt, Temel. "İmanın Rasyonel Temelleri". *(Dini Bilginin İmkânı kitabı içerisinde),* Ed. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

İMAN-AMEL BAĞLAMINDA DİNDARLIK AHLÂK İLİŞKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ÇAM
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / suleymancam@osmaniye.edu.tr
Orcid: 0000-0002-4588-8491

Giriş

Din olgusu insanlık tarihindeki en eski konulardan biri olmasına rağmen dinî olguların incelenmesi modern döneme dayanmaktadır. Din, insanın bireysel ve toplumsal hayatında yaşayarak ve merak uyandırarak varlığını bir şekilde devam ettirmiştir. Din, modern dünyada ilgi çekmeye devam etmekte ve bu dönemden kaynaklanan bir takım ahlâkî çöküntüler olsa da ona olan merak ve ilgide azalma olmadığı görülmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için din, dindar, dindarlık ve ahlâk kavramlarını açıklamak yerinde olacaktır. Din, Arapça bir kelime olup "örf, adet, boyun eğme, itaat, tutulan ve gidilen yol, ceza ve mükâfat, millet" gibi manalara gelmektedir.[1] Ayrıca Seyyid Şerîf el-Cürcânî, şerîat, millet ve mezhep anlamına gelen dini, "akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri özgür iradeleri ile benimsemeye çağıran ilahî bir kanun" şeklinde tanımlamaktadır.[2] Bunun yanında Kur'an'da 95 yerde "din" kelimesi ve benzerleri geçmektedir.[3] Din; Kur'an'da adet, yol, gidişat (el-Mü'min, 40/26), sorumluluk (el-Hac 22/78), inanç ve ibadet sistemi

1 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 565.

2 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Mısır: Matbatü'l-Hayriyye, 1. Baskı, 1306), 47.

3 İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 59.

(el-A'raf, 7/29), ceza, mükâfat, ceza ve mükâfatın karşılığının verildiği gün (el-Ma'un, 107/1-3), boyun eğme, kulluk, itaat (el-Ankebut, 29/65), gibi anlamları içermektedir. Yine Kur'an'da vahiy mahsulü olan din; hak din, dosdoğru din, fıtrat ve hanif dini, halis din ve İslâm gibi tamlamalarla ifade edilmektedir.[4]

Din-dar, Arapça ve Farsça iki sözcükten müteşekkil bir kavramdır. Dindar, dinin emir ve yasaklarına layıkıyla uyup, icaplarını uygulayan kimse demektir. Diğer bir ifadeyle dindar, bağlı bulunduğu dinin bütün ilkelerini davranışlarına yansıtan kimsedir.[5] Yani izafi olarak dinî değerlerine samimi bir şekilde daha çok bağlı olan kimse hatıra gelmektedir. İnandığı kutsal değerleri layıkıyla yaşayan kimse dindardır. Çünkü her din, mensupları için davranış kuralları koymuştur. Bu bağlamda inançtan tamamen arınmış bir davranıştan söz etmek zordur. Dolayısıyla dindarlık, sadece nazari öğretilere sahip olma meselesi değil, aynı zamanda insanın fiillerine yön veren inançlara malik olması anlamına gelmektedir. Zaten hemen her insan bilişsel veya duygusal olarak bağlı olduğu dine uygun davranışlar sergileyerek inandığı değerlerin ilkelerine göre yaşamalıdır.[6]

İlhan Ayverdi dindarlığı; "dindar olma kişinin herhangi bir dinsel yapıya bağlı olma ve dinin emirlerini isteyerek uygulama durumu, kişinin bağlı olduğu dine ait inanç, ibadet ve sembollere ilişkin kabul, yoğunlaşma ve meşgul olma derecesi" şeklinde tanımlamaktadır.[7] Dolayısıyla dindarlık; insanın hem şeklî ibadetlerinde hem de bütün fiillerinde ortaya koyduğu bireysel bir kulluk belirtisidir.[8] Başka bir tanıma göre ise dindarlık, din olgusunun yaşama yansıtılmış şekli yani kişinin yaşamında görünen kısmıdır.[9] Bu bağlamda dindarlık, dinin insan hayatına nüfuz

4 İbrahim Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, (Ankara: Etkileşim Yayınları, 4. Baskı, 2019), 18.

5 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları 2008), 1: 726; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2, (2009), 2.

6 Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmî Araştırmalar*, 19/3, (Din Psikolojisi Özel Sayısı 2006), 496-497.

7 Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I: 726; Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 2.

8 Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 2.

9 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 43.

derecesini[10], dînî hayatını, dinsel tutum ve davranışlarını ifade etmektedir.[11]

Dindarlık doğası itibariyle kültürden kültüre, kişiden kişiye hatta mensubu olunan dinin esaslarına göre farklı manalar, farklı şekillerde anlaşılıp tecrübe edilebilmektedir. Diğer birçok etkenlerle birlikte özellikle, kişinin kutsal ile kurduğu ilişkinin öznel boyutu, aynı dinin mensupları arasında bile farklı dindarlık anlayışlarını ortaya çıkarır. İslâm dininde dindarlığın düşünsel ve pratik boyutlarındaki çeşitliliği, Hz. Peygamber henüz hayatta iken, onun ashabının yaşantılarında görmek mümkündür.[12] Dolayısıyla dindarlığın, Kur'an'da ve hadislerde desteklenip, teşvik ve takdir edildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Kur'an'da dindarlık bakımından insanlar; mü'min, münafık ve kâfir olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.[13]

Kelime-i şehadet getiren ve kelim-i tevhidi söyleyen her insan dine girmiş ve Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini kabul etmiş demektir. Çünkü insan, inanç konusunda bir tercihte bulunmuştur. Bir dine inanmayı tercih eden kimse artık bir manada dindardır denebilir. Halkın diliyle dindar, çok iyi bir Müslüman olan kimsedir. İyi bir Müslüman ise ahlâkı güzel, ibadetlerinde ve muamelelerinde duyarlı, olgun ve muttaki bir insan şeklinde değerlendirilir.

Ahlâk kavramına gelince Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi manalara gelen hulk veya huluk sözcüğünün çoğuludur. Ahlâk, bir fikir ve düşünceye gerek duymaksızın kolaylıkla meydana gelebilen, nefiste yerleşmiş bir durum ve nitelik şeklinde tanımlanır.[14] Başka bir ifadeyle ahlâk, bireyin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine neden olan manevi vasıflar, mizaçlar ve bunların tesiriyle ortaya koyduğu istekli davranışlar bütünü olarak ifade edilir.[15] Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle alakalı tarif ve tasniflerini tasdikleyen İslâm filozofları ise aslı âyet ve hadislere dayalı

---

10 Mustafa Tekin, *Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım, Dindarlık Olgusu*, (İstanbul: Kurav Yayınları, 2004), 49-63.

11 Fatma Balcı Arvas, "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* (2018), 45.

12 Abdussamet Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 10/1, (2018), 71.

13 Mehmed Said Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 21.

14 Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 45.

15 Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10.

İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden yararlanarak düzenli bir şekilde izah etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda İslâm felsefecileri ahlâkı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif etmişlerdir.[16] Kur'ân'da "ahlâk" kelimesi doğrudan geçmese de âdet ve gelenek (eş-Şuarâ 26/137) ile ahlâk (el-Kalem 68/4) anlamına gelen iki âyette "huluk" kelimesi geçmektedir.

İslâm ahlâkçılarının tanımına göre ise ahlâk, "Nefiste yerleşmiş olan öyle bir melekedir ki bu meleke sayesinde davranışlarımız kolaylıkla ve uzun uzun düşünmeden ortaya çıkar."[17] Genel bir tanım olarak ahlâk; iyi ve kötüyü kapsayacak tarzda ifade edilebilir**.** Günlük kullanımda ise genellikle ahlâk denince güzel ahlâk anlaşılmaktadır. Kabul görmüş ahlâk kaidelerine uygun davrananlara ahlâklı, aksini yapanlar ise ahlâksız olarak nitelendirilir.

1. Âyet ve Hadisler Bağlamında Dindarlık ve Ahlâk

İnsanın doğasında ahlâkî değer olarak birçok özellik bulunmaktadır. İslâm dini, insandaki bu özelliklerin ortaya çıkmasında ve yaşanır olmasında önemli bir misyona sahiptir. Bu nedenle ibadet amaçlı ortaya çıkan iyi, güzel ve doğru olan her işi salih amel yani ahlâk olarak değerlendirmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın bir ahlâk kitabı olduğunu söylemek gerekir. Kur'an'ın ibadet olarak yapılmasını tavsiye ettiği şeyler insana güzel ahlâk kazandırmaktadır.[18] Dolayısıyla iman edenlerin davranışlarının ahlâkî olması gerekmektedir. Kur'an'ın mesajlarına bakıldığında genel olarak inanç, ibadet ve ahlâk ön plana çıkmaktadır. İnanç ve ibadet bir araç gibi ama asıl amacın insanlardan ahlâkî olmaları istenmektedir. Çünkü İslâm dini, Müslümanın dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlamaktadır. Mutluluğun ise ahlâkî davranışlarla ortaya çıkması mümkündür.

Kur'an, Müslümanı geniş bir şekilde tanımlamakta ve dindarlığın boyutlarını ele almaktadır. Âyetlerde; "Mü'min, Müslüman, Muttaki, Muhlis, Muhsin, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sabir, Şakir, Zakir, Hamid" şeklinde tasvir edilen kavramlar dindarlığın boyutlarını tespit etme

16 Mehmet Aydın, "Ahlâk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10-14.

17 Muhammed Gazalî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, 3: 53, Kahire, ts.; Alaeddin Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Bursa: Hüdavendigar Vilâyet Matbaası, 25 Cemaziyelula 1288), 1: 77.

18 Namık Kemal Okumuş, "İman", *Sistematik Kelam*, ed. Hüseyin Aydın-Sefa Bardakçı, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 169.

imkânını ve sahip oldukları özellikleri vermektedir.[19] Dindarlığın ölçütleri arasında inanma, salih amel işleme, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, samimi olma, dürüst olma, Kur'an okuma, cihat etme, nimetlere şükür etme, anne babaya iyi davranma, salih amel işleme, faydalı işler yapma ve namaz, oruç gibi bazı bireysel ve toplumsal özellikler sayılmaktadır.[20]

Âyet ve hadislere bakıldığında, İslâm ile güzel ahlâk arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu görmemiz mümkündür. İbadetlerin en önemli amaçlarından biri insanları güzel ahlâk sahibi yapmaktır. Dolayısıyla Kur'an, kişiyi hakkında nas bulunan konularda dine uymakla yükümlü kılmış, aksi halde Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenleri doğru yoldan açıkça sapmış olmakla suçlamıştır (el-Ahzâb 33/36). Hatta hakkında hüküm bulunmayan ihtilaflı konularda ise onun kalp ve vicdanın verdiği hükme uymasını önermiştir (el-Kıyâme, 75/2). Kur'an, insanın ahlâkî olgunlaşma sürecinde bütün düşünce ve davranışlarında Allah'ın emri ve rızasına uygunluğu isteyerek, karşılık beklemeden gözeteceğini haber vermiştir (el-İnsân, 76/8-9).

Kur'an ile birlikte, ahlâk kavramını doğrudan konu edinen hadisler de bulunmaktadır. Hadis kaynaklarında genelde ahlâk ile ilgili hadislerin yer aldığı "birr" ve "sıla" bölümlerinde, toplumdan dışlanan yetimler, dullar, fakirler, anne-baba ve yakınlara iyilik yapmak teşvik edilmiştir. İletişim engellerinin giderilmesi ve mevcut bağların güçlendirilmesi adına din kardeşliği, güler yüz, cömertlik, nasihat ve küslüğün haram kılınması gibi iyi-kötü, güzel-çirkin vb. kavramlar açıkça kullanılmış ve insanların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen hak-hukuk konuları ele alınmıştır.[21] Kur'an ve hadislerde yer aldığı şekliyle ahlâkın daha çok amelî boyutu ön plana çıkarılarak onların toplum içerisinde yaygınlaştırılması tavsiye edilmiştir.

Kur'an'da, Hz. Muhammed methedilirken, "Sen ahlakça şüphesiz en yüksektesin (el-Kalem, 68/4) denmiştir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber

---

19 Bu kavramlar hakkında geniş Bilgi için Bkz.: Naci Kula, "Kur'an-ı Kerim'deki Mümin Tiplemeleri Çerçevesinde İslâmî Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1, (2014), 236-250.

20 Naci Kula, "Kur'an-ı Kerim'deki Mü'min Tiplemeleri", 250.

21 İshak Tekin, *İnsan-ı Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlâk Eğitimine Kuramsal Bir Yaklaşım*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 168.

de: "Allah'ım! Beni ahlâkın en güzeline yönelt, kötü ahlâktan uzak tut"[22] şeklinde dua etmiştir. Yine Peygamberimizin eşi Hz. Âişe'ye "Rasûlüllah'ın ahlâkı nasıldı?" diye sorulduğunda, o da: "Siz Kur'ân'ı okumuyor musunuz? O'nun ahlâkı Kur'ân'dan ibaretti."[23] şeklinde yanıt vermiştir. Bu konuda âyet ve hadislerle örnekleri çoğaltmamız mümkündür.

Dolayısıyla ahlâka dayalı olmayan bir İslâm dini düşünülemez. Kur'an'ın birçok âyetinde; kibirli olmak, israf etmek, fakirlere, yetimlere ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmemek, çalışanın hakkını yemek, hırsızlık ve yolsuzluk yapmak, alışverişte aldatmak, verdiği sözü yerine getirmemek, yalan söylemek, kindar olmak, ailesine kötü muamelede bulunmak, çevresindekileri rahatsız etmek, adil davranmamak, yalancı şahitlik yapmak, iki yüzlü olmak gibi pek çok özellik hoş görülmemiştir. Dolayısıyla bir Müslüman, ibadetlerini yerine getiriyor ama ahlâkını güzelleştiremiyorsa gerçek anlamda dindar olamıyor demektir. Her Müslüman ahlaklı olmayabilir ama İslâm dini, gerek insanın ve gerekse de İslâm toplumunun güzel ahlâklı olmasını amaçlamaktadır.

Dindarlık ahlâk ilişkisi, İslâm toplumlarında ilk dönemlerden günümüze kadar önemli bir sorun oluşturmaktadır. İslâm iyi bir insan olma projesidir. Dolayısıyla iyi bir insan olmadan iyi bir Müslüman olmak da çok zor olacaktır. Ahlâk ile dindarlık iç içe girmiş bir bütündür. Biri olmadan diğeri de olmaz. Yani ahlâkın olmadığı bir dindarlık düşünmek doğru değildir.

Dindarlığı kısaca; "bireyin hem biçimsel ibadetlerinde hem de bütün davranışlarında sergilediği öznel bir kulluk göstergesi, dinin insan hayatına nüfuz derecesi, dini hayatını, dinsel tutum ve davranışları" şeklinde tanımladığımız zaman bu etkinliğin onun ahlâkına da yansıması anlamına gelmektedir. Çünkü "herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar" (İsrâ, 17/84). Âyetteki "mizaç ve karakter" şeklinde çevrilen şâkile sözcüğü "tabiat, âdet, din, ahlâk, niyet, mizaç ve yaratılış" gibi anlamlara gelmektedir.[24]

Dolayısıyla bütün insanlar yaratılışına, karakterine ve tabiatına göre davranırlar. Bu bağlamda insanın salt insan olması bakımından sahip olduğu erdem ile dindarlık kavramının genelde birbirine karıştırıldığını

22 Müslim, *Sahih*, 1/535, (No: 771)

23 Müslim, *Sahih*, 1/535, (No: 746)

24 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 318, (İstanbul, ts.)

söyleyebiliriz. Mesela yolda giderken önünde bulduğu para dolu bir cüzdanı alıp ihtiyacı olduğu halde ona dokunmadan sahibini bulup teslim etmek, fakire yardım etmek, büyüklere ihtiram küçüklere muhabbet ve şefkat göstermek, dürüst olmak, emanete riayet etmek, misafirperverlik gibi davranışlar için dört dörtlük dindar olmak gerekmez.[25] Bu tür davranışları dindar olmasa bile her insan gerçekleştirebilir. Ancak bu ve buna benzer davranışları sergileyenler genelde dindar diye tanımlanır. Aslında bu tür ahlâkî değerleri gözetmeler dindarlığın bir gereğinden ziyade insan olan herkesin bir niteliğidir.[26] Buradan hareketle dinî ve ahlâkî değerleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değil ancak birbirinin tamamlayıcısıdır. Kısaca dindarlık; dinin bireyin hayatındaki yansımalarıdır. Fakat bu yansımaların devamlılığı ve müspet neticeleri için ahlâkî bir dayanak şarttır. Öyle ise iyi bir dindar olmak için öncelikle iyi bir insan olmak gerekir. Kâmil bir insan olmadan, beşeriyetin icaplarını ahlâkî değerlerle donatmadan sağlıklı bir Müslüman olmak neredeyse imkânsız gibidir. Şayet bir kimse dindar olduğunu ileri sürüyor, ancak haiz olması gereken ahlâkî değerleri korumuyorsa veya insanın dahi yapmaması gereken yanlışları ifa ediyorsa öncelikle onun insanlığında, ahlâkîliğinde bir sorun olduğu söylenebilir. Ahlâkî temelinde kusurları bulunan bir kısım Müslümanlar, bu kusurlarını örtmek gayesiyle, zaman zaman ibadetleri ile iftihar ederek öne çıkıyorlar. Böyle bir yaklaşım onun insanî ilişkilerdeki zafiyetini gizlediği anlamına gelir. Dolayısıyla insanlarla ilişkilerimizdeki ahlâkî eksikliği, Allah ile aramızda ahlâken olgunlaşmamıza vesile olan ibadetlerle övünerek kapatmaya çalışmak, kendimizi kandırmaktan başka bir şey değildir.[27]

Dindarlığın ahlâkî alt yapısını oluşturmada ve iyi insan olma ile iyi Müslüman olma arasında nüans farklılığını şu hadis ortaya çıkarmaktadır. Bir gün sahabenin biri Resulullah'a gelerek, "Ey Allah'ın elçisi! Benim iman etmeden evvel; muhtaçlara yardım etmem, köleleri hürriyetine kavuşturmam, akraba ile münasebetleri aktif tutmam gibi bazı iyiliklerim oldu. Onların mükâfatını görecek miyim? diye sorduğunda, Hz.

---

25 Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005), 50.

26 Ateistlerin ahlâklı davranmalarının arkasında çeşitli psikolojik ve toplumsal nedenler bulunmaktadır. Emre Dorman, *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Ahlâk İlişkisi*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 109.

27 Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", 51-52.

Muhammed: "Sen zaten önceden yaptığın o iyilikler sayesinde Müslüman oldun"[28] şeklinde cevap vermiştir.

Hz. Peygamber'in aşağıda zikredeceğimiz bazı hadisleri ahlâk ile iman arasında ilişki olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

"Hiçbiriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek manada iman etmiş olmaz."[29] "Allah'a inandım de, sonra dosdoğru ol."[30] "Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir."[31] "Müslüman elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir."[32] "Hayâ imandandır."[33] "Küçüklerimize şefkat büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir."[34] "Mü'minlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır."[35] "Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez ve ona ihanet etmez. Yalan söylemez ve onu zor durumda yüzüstü bırakmaz"[36] "Üç şey kimde varsa, o kimse namaz kılsa, oruç da tutsa, ben Müslümanım da dese münafıktır: Emanete hıyanet etmek, yalan söylemek ve sözünden dönmek."[37] Bu hadisler Peygamberimizin, Müslümanlarda ahlâka dayalı bir imân ve dindarlık anlayışının oluşumu için gayret ettiğini göstermektedir.

Aslında İslâm dini, Müslümanları, inanmaları gereken bir inanç sistemi, buna bağlı olarak yerine getirmeleri emredilen ibadetler ile bireysel ve toplumsal hayatta uymalarını beklediği bir ahlâk sistemi ile sorumlu tutmuştur. Buna bağlı olarak İslâm düşüncesinde iman, ibadet ve ahlâk arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bir araştırmada dindarlıkta ibadet ve güzel ahlâkın önemi ve bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymak amacıyla Seydalara; dindarlıkta ibadet ile güzel ahlâk arasında nasıl bir ilişki kurarsınız? Ahlâk temelli dindarlık veya salih amel kavramları hakkında neler düşünüyorsunuz? şeklinde sorular

---

28 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, zekât, 24, Edeb,16, (İstanbul 1982).

29 Buhârî, "İmân", 7; Müslim, "İmân", 71.

30 Müslim, "İmân", 62.

31 Buhârî, *Ahlâk Hadisleri,* çev. A. Fikri Yavuz, 1: 125, (İstanbul, ts.)

32 Müslim, "İmân", 14.

33 Buhârî, "İmân", 16.

34 Tirmizi, "Birr", 15.

35 Tirmizi, "Rada", 11.

36 Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58.

37 Müslim, "İmân", 109.

sorulmuştur. Seydalar ise bu sorulara; "dindarlıkta ibadet ile güzel ahlâk birbirinden ayrılmaz" ve "dindarlıkta güzel ahlâk ibadetten daha önemlidir." şeklinde cevap vermişlerdir.[38] Bu cevap dindarlık ile ahlâk arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

Ayrıca toplumda yanlış anlaşılan bir dindarlık söz konusudur. Bu bağlamda dindarlık denildiği zaman dindar insanlardan ayrıcalık beklemek anlamına gelmemelidir. Bilakis ayrıcalık duygusundan Hakk'ın hatırına ayrılmak, hakkına razı olmak, hak etmediği isteklerle inanan insanları ve kendini hesap gününde zor durumda bırakmamak gelmelidir. Her isteğim olsun demek yerine Allah ve resulünün istediği olsun demek ve Allah ile kulları arasında yaptığı hatalarla perde olmamak, insanları dinden soğutmamak gelmelidir. Bu yüzden insanların dindarlıklarını, zahiri görünüşleri veya çok ibadet etmelerinden ziyade, ahlâkları ile değerlendirmek daha doğrudur.

2. İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi

İman-amel ilişkisi, İslâm tarihinde Müslümanlar arasında dinî nedenlerden daha ziyade siyasal tercihler sonucu ortaya çıkmış en önemli problemlerden birisi olmuştur.[39] İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında çıkan savaşlarda birbirlerini katletmeleri sonucu iman-amel münasebeti gibi bazı itikâdî tartışmalar yaşandı. Büyük günah[40] işleyen birisinin iman açısından durumu ile imanla amel arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorgulandı.[41] Bu hadise ilk olarak Hâricîler'in Sıffın Savaşı'ndan sonra Hakem Olayı sonucu günahkâr saydığı tarafları tekfir etmesi ile gündeme geldi. Hâricîler ameli imanın tanımına dâhil ederek büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu iddia ettiler. Bu durum amelin imandan bir parça olup-olmadığı tartışmasını gündeme getirdi. Dolayısıyla tartışmalar imanın yeniden tanımlanması ve amelin imanın bir parçası olup olmadığı üzerinde yoğunlaştı.[42] Kur'an'da "İman edip salih amel işle-

38 Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı", 74.

39 Okumuş, "İman", *Sistematik Kelam*, 166.

40 Kebîre hakkında geniş bilgi için bkz. Sa'diddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, thk:Abdüsselâm b. Abdu'l-Hâdî Şennâr,* (Mektebetü Dâdi'd-Dekkâk, 2007), 137-141.

41 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, İstanbul, 1970, 141.

42 Süleyman Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019), 317.

yenlere Rahmân sevgi kılacaktır"(Meryem, 19/96) âyetinde olduğu gibi iman ve amel ilişkisinin olduğunu gösteren birçok âyet[43] farklı şekillerde yorumlanmasıyla görüş ayrılıkları ortaya çıktı. Mürcie, Hâricîlere tepki olarak amelin imanın bir parçası olmadığını ileri sürdü. Mu'tezile, farz olan amelleri iman olarak görmesiyle tartışma daha da büyüdü.[44] Ehl-i Hadis, Mu'tezile ve Hâricîlerin çoğunluğu imanı; "kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve uzuvlarla amel etmek" şeklinde tanımladılar. Onlar ister farz olsun isterse nafile olsun her taat ve amelin hayır olduğunu belirttiler.[45] Ancak Selef dediğimiz ilk dönem İslâm âlimlerinin geneli, Hâricîlerin ve Mu'tezilenin ameli imanın bütününden bir parça olarak görmelerine ve büyük günah işleyenleri Müslüman saymamalarına karşı çıktılar. Onlar da imanı; "kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel"[46] şekilde tanımladılar. Selef, ameli imana gerçek manada değil de mecazen dâhil etti. Selefin yaptığı bu tanıma göre bir kimsenin kâmil mü'min olabilmesi için amel etmesinin yanında günah işlememesi de gerekirdi. Ancak bunları terk etmesiyle kâfir de olmuyordu.[47] Selefin bu anlayışına göre kâmil bir mü'min yani dindar bir Müslüman olabilmek için salih amel işlemenin yanında günah işlemekten de kaçınmak gerekirdi.

Ancak daha sonraki dönemlerde iman; "kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek" şeklinde tanımlandı.[48] Ehl-i Sünnet âlimleri iman ile amelin ayrı ancak amelin imandan bir cüz olmadığını aklî ve naklî delillerle savundu.[49] Mâturîdi âlimlerinden Lâmişi, Hanefî-Mâturîdi gelenekteki iman kavramını aynı manada kabul etti. O, imanı, "Dil ile ikrar, kalp ile tasdik "şeklinde

---

43 Bu âyetler için bkz. Asr,103/3; Enbiyâ, 21/22, 112; Bakara, 2/186, 256; Nahl, /1636; İsrâ, 17/111; Sebe', 34/22; A'râf, 7/54; Kehf, 18/26; Yûsuf, 12/40; En'âm, 6/17, 14, 104, 162-163; Mü'min, 40/60; Ahkâf, 46/5-6 Nahl, 16/74; Meryem, 19/65; Şûrâ, 42/11; Fâtır, 35/16; Müzzemmil, 73/9; Kehf 18/110, İbrahîm, 14/18; Nûr, 24/39; Âl-i İmran, 3/31-32; Nîsa, 4/64.

44 İbrahim Kaplan, *Kelâm III*, ed. İsmail Şık-Nail Karagöz, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, 54.

45 İbn Hazm, *el-Fasl*, 738.

46 Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Mu'tekad (İslâm İnanç İlşkeleri*), thk-ter-değ: İsmanil Yürük-İsmail Şık, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011, 89.

47 Murat Serdar, *Kelâm Tarihi,* Kayseri, 2012, 22.

48 İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal,* çev. Halil İbrahim Bulut, 2: 738, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017); Ayrıca Ehl-i Sünnet ulemasının imanı nasıl tanımladığı hususundaki görüşleri için Bkz: Mehmed Emin b. Hasan b. Hüseyin el-Ofi, *İman Risalesi (Ehl-i Sünnet Mezhebi Üzere İmanı Beyan)*, İstanbul 1317; İbrahim, Kaplan, *Kelâm III*, 49-62.

49 Akseki, *İslâm Dîni*, 58; Rıfat, *Delâilü'l-ikan fî beyan-ı kavâidi'l-imân*, 114-115; Ayrıca bkz: Ahmet Ak, "Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi", *Dinî Araştırmalar*, 8/24, 2006, 245-252.

tanımladı. Ona göre asıl olan tasdik olmakla birlikte, ikrar, dünyadaki uygulamalar ve muamele için gereklidir.[50] Son dönem Osmanlı âlimlerinden Gümüşhanevî de Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun kanaatinde olduğu gibi kendi ifadesiyle "Ameller imanın hakikatinin dışında"[51] diyerek amelleri imana dâhil etmemiştir. Dolayısıyla Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman eden mü'min olduğu gibi amellerden birini terk etse de kâfirdir de değildir. Ona göre "Zina eden zina esnasında, içki içen içme esnasında kâfirdir" diyen ile "Allah'ın yasakladığı herhangi bir şeyi yapan kâfirdir" diyen bid'atçidir."[52] Bu anlayışa göre amel, kâmil imanın tamamlayıcısı konumundadır.[53] Dolayısıyla büyük günah işleyen fâsık olsa da mü'mindir dinden çıkmış sayılmaz.[54]

İman amel münasebeti dinin hem itikadî hem de amelî yönünü oluşturmaktadır. İkisi bir bütündür. Birini diğerinden ayrı değerlendirmek doğru olmayabilir. Çünkü iman, niyetle, sözle ve amelle beraber bir bütündür.[55] Bu yüzden sadece imanla yetinmek Kur'an'a göre doğru bir yaklaşım değildir. Aynı şekilde amelinin eksikliğinden veya işlediği günahından dolayı bir insanı küfürle suçlamak da yanlıştır. Ancak böyle bir yaklaşım amelin iman açısından öneminin azaldığı anlamına gelmemelidir. Çünkü amel imanı güçlendirdiği gibi insanı cehennem azabından kurtaracak bir araç olması yönüyle de önemlidir.[56] İman ile birlikte amelin de önemli olduğunu belirten Efgânî, imanın; körü körüne taklitten uzak, sağlam, zan ve şüphelerin yer almadığı, akla ve dini esaslara dayalı olması gerektiğini söylemektedir.[57] Ayrıca ona göre imanın insan davranışlarını belirleme konusunda çok büyük tesiri olmaktadır. Dolayısıyla o, salih

---

50 İsmail Şık, *Hânefî-Mâturîdi Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım, (2009), 215.

51 Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin, *Câmiu'l-Mütûn fî Hakki Envâi's-Sıfâti'l İlâhiyye ve'l- 'Akâidi'l- Mâturidiyye ve Elfâzi'l-Küfri ve Tashihi'l-A'mâi'l-'Acîbiyye,* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1273/1856), 23. (Metin)

52 Gümühşanevî, *Câmiu'l-Mutûn*, 33. (Metin); Gümüşhanevî'nin iman-amel ilişkisi konusunda daha geniş bilgi için bkz: Sinan Öge, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de İman, Amel ve Ahlâk İlişkisi", *I. Uluslararası Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Sempozyumu (03-05 Ekim 2013* Gümüşhane), 281-291.

53 Rıfat, *Delâilü'l-ikan fî beyan-ı kavâidi'l-imân*, 115.

54 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid,* 137.

55 Kasım b. Sellam el-Bağdâdî, *Kitabu'l-İman*, trc. Ersan Urcan, (İstanbul: Veciz Yayınları, 2019), 28.

56 İbrahim Kaplan, *Kelâm III*, 56.

57 Muammer Esen, "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî (Son Bir Umut: İslâm Birliği)", *İslâmî İlimler Dergisi*, 3/2, (İslâm Tarihçiliği Sayısı, 2008), 276.

amellerin doğru bir imanla gerçekleştiğine, yanlış amellerin ise doğru olmayan inançlardan kaynaklandığına inanmaktadır.[58]

Ehl-i Sünnet âlimlerince amel, imanın bir cüz'ü, şartı ve olmazsa olmaz bir ilkesi olarak görülmemektedir. Ancak iman değer bakımından amelden üstün tutulmaktadır. Burada Ehl-i Sünnet âlimlerinin amacı iyi amelleri, itaat ve ibadetleri hafife alması söz konusu değildir. İnkâr edilmedikçe amel eksikliğinin dinden çıkarmayacağını anlatmak istemişlerdir. Onların ameli hafife alma veya gereksiz görme gibi bir amaçları söz konusu değildir. Onlara göre kurtuluş ve ahiret mutluluğu için sadece iman etmek yeterli görülmemektedir.[59]

Amelleri imana dâhil edilmemesi yönüyle bakıldığında, mü'minlerin cehennemde ebedi kalmayacağı[60], Hz. Muhammed'in ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaat edebileceği[61], Allah'a şirk koşmanın dışında büyük günah işleyenin imandan çıkmayıp mü'min olarak kalacağı[62], büyük günah işledikleri kesinlikle bilinen kimselerin tövbe etmeden ölmeleri halinde cenaze namazlarının kılınacağı, dua edilmesi halinde affedileceğine inanılması[63] gibi yaklaşımlar zamanla imanın insan davranışlarını belirleme konusunda tesirini kaybettiğini ve amelin sıradanlaşmasına ve hafife alınmasına neden olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda belirttiğimiz gibi Kur'an ve sünnette ortaya konulan esasların bağlayıcılığı da sıradanlaşmaktadır. Çünkü bir kısım Müslüman namaz, oruç, haç, zekât ve kurban gibi bazı dinî görevleri yerine getirmekle kendilerini dindar görürken bazıları ise bu tür dini görevlerini ya ara sıra yapmakta ya da hiç yerine getirmemektedir. Bazı Müslümanlar dinin temel ritüellerini yerine getirirken aynı zamanda zina, yalan, suizan, iftira, gıybet, riya, israf, nifak, içki, faiz, kumar gibi âyet ve hadislerde yasaklanan fiillerden kaçınmak hususunda hassasiyet göstermeyerek rahat bir şekilde yapabilmektedir. Yine bir kısım Müslüman ise dindarlığı gündelik, haftalık veya aylık dinî emir ve görevleri yerine getirmekle yeterli görmekte

58 Cemaleddin Efgânî, *El-Kaza ve'l-Kader*, nşr. Muhammed Fuad Minkâre, Kahire: Matbaatü'l-Menar, 1342, 5-6.

59 Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* trc ve şrh. Mustafa Kasadar, (İstanbul: Ravza Yayınları, 6. Baskı 2019), 149.

60 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 197.

61 Ömer en-Nesefî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* 139.

62 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 12. Baskı, 2018), 638; Ömer en-Nesefî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* 132.

63 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid,* 137-147.

ancak İslâm ahlâkının kapsamına giren güvenilirlik, anne-babaya iyilik, doğruluk ve dürüstlük, iyiliği emir ve kötülükten men, kul hakkına riâyet, sadaka vermek, yetime, miskine, yolda kalmışa, yoksula yardım etmek, komşuluk haklarını gözetmek, akrabalara yardım ve iyilikte bulunmak, cömert olmak gibi dindarlığın önemli boyutu olan kurallara uymamaktadır. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Peki insanlar bu noktaya nasıl geldiler? Ne oldu da dini emir ve yasaklar insanların hayatında sıradan bir hale dönüştü? Kanaatimizce bu soruların cevabını yukarıda ifade ettiğimiz gibi iman-amel ilişkisiyle ilgili ekollerin görüşlerinde aramak gerekir. Çünkü bir kimse kalp ile tasdik ve dil ile ikrar inancından hareketle çeşitli sebeplerden dolayı ibadetleri terk edip Allah'a şirk ve küfür dışında, helal saymadan büyük günahlardan birini işlese dahi mü'mindir dinden çıkmaz[64]. Onun için tövbe kapısı da açıktır affedilebilir. Peygamberin şefaati olacaktır. Ebedi olarak cehennemde kalmayacaktır. Kısacası imanı olduğu için amel etmeden ahirette kurtuluşa erebileceğine inanmaktadır.[65]

3. İman-Amel İlişkisi Bağlamında Ahlâkî Temele Dayanmayan Tutarsız Dindarlık

Dindarlık, kişinin iman-amel bağlamında ortaya koyduğu dinî davranış ve deneyim şeklini, yani dinî hayatı, İslâm dininin buyrukları ve yasakları istikametinde bir hayatı ifade eden ve itikat, bilgi, deneyim, his ve ibadet gibi ölçütleri bulunan bir olgudur. Din kavramında zuhur eden farklılıklar ve belirsizlikler dindarlık kavramı için de geçerlidir. Bu bağlamda dindarlık kavramını kolayca anlamak ve izah etmek zordur.[66]

Bütün dinlere ve ahlâk kültürlerine göre insanlara zarar verecek sözlerden dili korumak gerekir. Özellikle İslâm ahlâkı kitaplarına bakıldığında "dilin afetleri" başlığıyla ele alınan kısımlarda bühtan, uydurma, gıybet, dedi kodu, suizan, telin etme, kötü lakap takma, lanet okuma, nahoş şaka gibi davranışlar, insanlar arasında dargınlıklara ve düşmanlıklara neden olan, şiddet içerikli fiiller meydana getiren konuşmalar

64 Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 83.

65 Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı", 73.

66 Mehmet Erkol, *Din-Dindarlık Kavramları ve Sosyolojik Bir Yöntem Olarak Dindarlık Ölçekleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004), 62.

gibi konular ele alınmış ve bunların yasak olduğu bildirilmiştir.[67] Ahlâkî görevler içinde kişinin kendisine, kendisini yaratan Allah'a, ailesine, içinde yaşadığı topluma ve devletine karşı görevleri vardır. Bu görevler bütünlük arz eder. Biri yapılmadığı zaman diğerleri de bundan etkilenir. Dolayısıyla İslâm toplumlarının geneline bakıldığında kendisini dindar olarak görenlerde pratik ahlâkın bu yönünde ciddi eksiklikler bulunmaktadır.

Müslümanlar İslâm'a mensup olmakla her zaman övünür, Allah'a şükreder ve olumlu kanaatlerini her seferinde dile getirirler. Ancak bu haliyle kendini dindar zanneden Müslümanların samimiyetleri nitelik olarak tartışmalı bir durumdur. Çünkü Müslümanlar, diğer dinlere mensup dindar insanlara benzer bir şekilde genellikle dinî tefekkür, inanç, hüküm ve hususiyetle de davranışlarında İslâm'la bağdaşmayan durumlara düşmüşlerdir. Çünkü İslâm toplumlarında birçok haram ve günah açık ve kolay bir şekilde işlenmektedir. Günah işleyenler günahkâr olarak görülmek yerine örnek bir model olarak gösterilebilmektedir. Birçok haksızlık ve usulsüzlük meşrulaştırılıp ayrıcalık olarak algılanıp yansıtılabilmektedir.[68] İşte bu noktada âyet ve hadislerde yasaklanan birçok olumsuz davranışları rahatlıkla yapan ancak kendisini dindar gören Müslümanların dindarlığı sorgulanması gereken bir durumdur. Burada vurgulanmak istenen asıl mesele dine inandığı ve kendince dinin gereklerini yapmaya çalıştığı halde dindarlığı ile ahlâkî yaşamı arasında tutarsızlığın olmasıdır. Ancak dindar olduğunu zanneden bir Müslümanda görülen eksiklikler, yanlışlıklar elbette ki İslâm dininden değil kişinin kendisinden kaynaklanan ahlâkî yapısı yani "şâkile" sinin şekillenmesiyle alakalıdır.[69]

İslâm dünyasının içine düştüğü siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik sıkıntıların temelinde, ahlâkî temele dayanmayan dindarlığın yattığı görülür. Bugün birçok İslâm beldesinde Kur'an ve peygamber ahlâkını arka plana atarak bir dindarlık ortaya konmakta olumsuz hasarlar açılmaktadır.

Kazan mütefekkirlerinden Musa Carullah, Müslümanların dindarlığı ile ahlâkî yaşamı arasında tutarsız bir konuma düşmesinin nedenlerini yukarıda ifade ettiğimiz gibi farklı bir cepheden değerlendirmektedir. Ona göre "Ehl-i Sünnet mezheplerinin iman-amel ayırımının yanlışlığından

---

67 Mustafa Çağrıcı, "İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştri, İslâmofobi Kollektif Bir Korkunun Anatomisi" *Sempozyum Tebliğleri* (18-19 Kasım 2011), 257.

68 Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme", *Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 2/2, (Aralık 2014), 81.

69 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 318.

yani imanı ayrı, ameli ayrı olarak değerlendirmelerinden dolayı İslâm dünyası birçok zarar görmüştür. Kurtuluş reçetesi olarak görülen imanın kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret sayılıp da akıl, ilim, güzel ahlâk, salih amel gibi insanî değerlerin her birinin imandan çıkarılmasıyla büyük bir yanlışlık yapılmıştır. Çünkü imanı yalnız kalpte gizleyerek dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret saymakla İslâm dünyasında bozulmalar meydana gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanı kurtaracak olan güzel ahlâk, hayır ve hasenat gibi faydalı hizmetler ihmal edilmiştir."[70] Burada Musa Carullah, iman-amel ayrımının yanlışlığına işaret ederek İslâm dünyasının pek çok zararlar gördüğüne dikkat çekmek istemiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ameli ayrı, imanı ayrı olarak değerlendirmeleri sonucu zamanla Müslümanların nazarında amellerin değerini kaybetmesi ve amelin öneminin olmadığı bir dindarlığın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yani Müslümanların, dindarlığın ahlâkî boyutunu ihmal etmelerine neden olmuştur.[71]

Bu konuya şu örneği vermek yerinde olacaktır. Diyarbakır Seydalarına iman-amel ilişkisi bakımından dindarlığı nasıl değerlendirdiklerini tespit etmek amacıyla yapılan görüşmelerde kendilerine; iman-amel ilişkisi hakkında neler söylersiniz? Sadece imanla kurtuluş mümkün müdür? şeklinde sorulan bir soruya verdikleri cevap çok ilginçtir. Seydaların sorulara verdikleri cevaplar onların ameli imandan bir cüz olarak görmedikleri için Allah'a şirk koşmamak kaydıyla, inancı ile ibadet etmeyen kimselerin ahirette kurtuluşa erebileceklerine inandıkları anlaşılmaktadır.[72] Sadece inancından dolayı ahirette kurtuluşa erebileceklerine inanan Müslümanların nazarında amel önemini kaybetmekte, yaşamında ahlâkî olmayan davranışlar rahatlıkla yapılabilmektedir. Bu yaklaşıma göre tutarsız bir dindarlığın temelleri de atılmış olmaktadır. Çünkü dinin koyduğu kurallar ile insanın davranışları birbirine ters düşmesi durumunda normatif tutarsızlık ortaya çıkmaktadır.[73]

Tutarsız dindarlıktan maksadımız, iman-ibadet anlayışı ile ahlâk anlayışı arasında paralelliğin olmamasıdır. Dine inandığı ve kendince dinin gereklerini yapmaya çalıştığı halde dindarlığı ile ahlâkî yaşantı arasında tutarsızlığın olmasıdır. Oysa ideal dindar, imanı ve ibadeti ile

---

70 Musa Carullah Bigiyef, "İman-II", *İslâm Dünyası,* sene: 1, sy. 3, (İstanbul: 3 Cemaziyelevvel, 1329-1331), 40.

71 İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 52.

72 Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı", 73.

73 Hasan Kayıklık, Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmî Araştırmalar*, 19/3, (Din Psikolojisi Özel Sayısı, 2006), 496.

ahlâkı arasında sıkı bir bağ olan kimsedir.[74] Çünkü imansız amel, amelsiz iman bir anlam ifade etmemekte, iman ile amel birbirini tamamlamaktadır.

İbn Mes'ûd'dan gelen mevkuf bir rivâyet tutarsız bir dindarlığı güzel bir şekilde özetlemektedir. "Dininizden ilk kaybedeceğiniz şey emanet, son kalacak şey ise namazdır. insanlar namaz kılacak fakat dinleri olmayacaktır."[75] Yine konuyla ilgili Ebû Hureyre'den gelen şu hadisi zikretmek yerinde olacaktır. Müflis kimdir biliyor musunuz? sorusuna peygamberimiz: *"Ümmetimin müflisi kıyamet gününde namazı, orucu ve zekâtı ile gelen, fakat buna sövmüş, şuna iftira etmiş, onun malını yemiş, öbürünün kanını dökmüş, diğerini dövmüş olan kimsedir. Sonunda sevaplarından şuna buna dağıtılır. Eğer sevapları borcunu ödemeden tükenirse alacaklılarının günahlarından alınıp ona yüklenir ve neticede ateşe atılır."*[76] şeklinde cevap vermiştir. Dolayısıyla hakiki dindar, yaşamın olgu, ahlâk ve inanç niteliklerini bir arada gören ve yaşayan kimsedir. Eğer dindar bir kimse davranışlarında ahlâklı değilse inandığı değerlerle çelişiyor demektir. Çünkü ahlâkı olmayan bir dindar düşünülemez. Dindarlık nitelik yönüyle dindarca yani ahlâklı bir şekilde ömür sürdürmeyi gerektirmektedir.[77]

Günümüz İslâm dünyasına bakıldığında ahlâkî yapı iki yanlış üzerine bina edilmiştir. Birincisi İslâm âleminin, Batının seküler ahlâkı ile karşı karşıya kalması ve İslâm ahlâkını bırakıp seküler ahlâkı benimsemesidir. İkincisi ise Müslümanların Kur'an'ı yorumlarken peygamberimizin hayatını ve sünnetini arka plana atarak gerçek İslâm ahlâkını kaybetmeleri, dinde ifrat ve tefrite düşmeleridir.[78]

İslâm dünyasının hemen her yerinde türbe, yatır, mezar ve diğer kutsal yerlere çeşitli dilek ve adak amacıyla belli usul ve erkâna uyularak yapılan ziyaretler ve bu kutsallaştırılmış mekânlardaki uygulamalara rastlamak mümkündür.[79] Ancak dinî kurumlar türbe ritüellerinin batıl olduğunu söylemelerine rağmen ülkemizdeki bazı Müslümanlar türbeleri ziyaret ederek orada yatan şahsı Allah ile aralarına aracı kılmakta ve isteyeceklerini

---

74 Suat Koca, "Ahlâkî Değerler ve Dindarlık: Mekârim-i Ahlâk Literatürü Bağlamında Bir İnceleme", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 2, (Yaz, 2006), 69.

75 Koca, "Ahlâkî Değerler ve Dindarlık", 70.

76 Müslim, "Birr", 59; Tirmizî, "Kıyâmet", 2.

77 Koca, "Ahlâkî Değerler ve Dindarlık", 70.

78 Zahide Elif Ataseven, "İslâm Dünyasında Ahlâkî Temellere Dayanmayan Dindarlık Problemi üzerine Düşünceler*", www.academia.edu,* 10.

79 Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı", 84-85.

onlar vasıtası ile Allah'tan istemektedirler. Anket ve mülakatlara göre insanlar türbelere; hastalıklarına çare arama, başarı dileklerinde bulunma ve ailevi geçimsizlikleri giderme gibi çeşitli nedenlerle gitmektedirler. Burada asıl mesele Müslümanları türbelere çeken en önemli motivasyonun ziyaret esnasındaki manevi atmosfer sayesinde dindarlaştıklarını hissetmeleri, daha iyi bir insan iyi bir mü'min olmak için söz vermeleridir.[80] Dini kurumların ve İslâm âlimlerinin türbe ritüellerini batıl görmesine rağmen Müslümanların türbelere giderek dindarlaştıklarını ileri sürmeleri tam bir paradox oluşturmaktadır. Yine Müslümanların, türbeleri ziyaret etmenin yanında bir tarikata, mezhebe, cemaate bağlanmakla veya mevlit okutmakla dindarlaştıklarına inanmaları dini değerlerden yoksun bir tutarsız dindarlık problemini karşımıza çıkarmaktadır.

Görüldüğü üzere İslâm dünyasının ahlâkî temele dayanmayan bireysel ve toplumsal problemleri mevcuttur. Mesela çevresinde, aile hayatında, ibadetleriyle, şeklî özellikleriyle ve konuşmalarıyla dindar olduğu görülen Müslüman bir iş adamının, ticarî ilişkilerinde yalan söylemek, haksız kazanç sağlama, aldatma gibi gayri meşru yollara başvurmakla inandığı ahlâkî değerlere ters düşmektedir. Ondaki ahlâkî eksiklik dindar görüntüsüyle zıt bir özellik arz etmektedir. İslâm toplumunda bu ve buna benzer olayların artması dindar insana güven duygusunun sarsılmasında önemli bir sebeptir. Bu gün ahlâkî terbiyeye dayanmayan bu tür hadiseler büyük sıkıntıların yaşanmasına neden olmaktadır. Peki, İslâm dünyası ahlâkî değerlerden yoksun bir dindarlık probleminden nasıl kurtulabilir?[81]

Musa Carullah bu sorunun çözümünü iman-amel ilişkisinde aramaktadır. Ona göre, âyet ve hadislere istinaden ameli imanın rükünlerinden saymak gerekir. Dolayısıyla iman; "aklın bedenin melekelerini genişleten ameller, devletin, insanın ve bütün insanlığın mutluluğunu sağlayan, güzel ahlâktan ve temiz duygulardan ibaret olarak değerlendirilmelidir."[82] "Âyet ve hadislerin delaletlerine riâyet edildiği takdirde Allah katında itibar olunan imanın, akıldan, güzel ahlâktan, hayır ve hasenattan, doğru itikatlardan ibaret olacaktır. Dolayısıyla amelde eseri olmayan itikadın, Allah katında da itibarı olmayacaktır. Dil ile söylenen sözün, kalpte gizlenmiş imanın,

---

80 Ali Ayten-Ali Köse, *Popüler Dindarlık*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 57.

81 Ataseven, "İslâm Dünyasında Ahlâkî Temellere Dayanmayan Dindarlık", 12-13.

82 Musa Carullah Bigiyef, "İman-I", *İslâm Dünyası*, sayı: 2, (İstanbul, 1329-1331), 21-24; Ayrıca imanın amel ile beraber olacağı ve amel olmadıkça yalnız söz ile hiçbir şey olmayacağı gibi imanın da olamayacağına dair bir makale için bkz: Abdurreşid İbrahim, "ed-Dîn ve'l-Îmân Kavl ve Amel", *İslâm Dünyası*, 2/1, (İstanbul, 1330-1332), 2-4.

amele yansımadığı sürece geçerliliği yoktur."[83] Onun bu açıklamalarından anlaşıldığına göre, bir insanın dindar olabilmesi için iman etmesi yeterli değildir. Aynı zamanda imanın amele yani ahlâkî davranışlara yansıması gerekmektedir. Ayrıca insanın çevresindeki gayrı ahlâkî hadiseler de yok edilmelidir. Aksi halde o insanın dindar ve ahlâklı olması çok zor olacaktır. Çünkü bir toplumda ahlâk dışı hadiseler yaygın olduğu oranda ahlâklı ve dindar insanların oranı da buna paralel olarak azalacaktır.

Sonuç

İslâm dini iyi bir insan olma projesine rağmen dindarlık ahlâk ilişkisi Müslümanlar arasında ilk dönemlerden günümüze kadar önemli bir sorun oluşturmuştur. İyi bir insan olmadan iyi bir Müslüman olmak gerçekten de çok zordur. Ahlâk ile dindarlık iç içe girmiştir. Dolayısıyla ahlâkın olmadığı bir dindarlık düşünülemez. Biri olmadan diğeri de olmaz.

Her insan kendi tabiatı ve mizacına uygun yolda hareket etmektedir. Bu bağlamda insanın salt insan olması bakımından sahip olduğu erdem ile dindarlık kavramı genelde birbirine karıştırılmıştır. Bazı davranışlar için mükemmel dindar olmak gerekmez. Dindar olmayan her insan gerçekleştirebilir. Dolayısıyla dinî ve ahlâkî değerleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa da birbirinin tamamlayıcısı olarak görmek gerekir.

Asıl Müslüman, yaşamın olgu, ahlâk ve itikat niteliklerini bir arada gören ve yaşayan kimsedir. Yani imanı ve ibadeti ile ahlâkı arasında sıkı bir bağ olan kimsedir. Kendini dindar gören bir kimsenin davranışları da ahlâkî olmalıdır. Dindarlık mahiyeti itibariyle dindarca yani ahlâklı olarak yaşamayı gerektirir. Yani dindarlık, dinin, insanın yaşamındaki yansımalarıdır. Fakat bu yansımaların devamlılığı ve yararlı neticeleri için ahlâkî bir dayanak şarttır. Öyle ise iyi bir dindarlığın yolu öncelikle iyi bir insan olmaktan geçer. İyi bir insan olmadan, beşeriyetin gerektirdiği ahlâkî değerler kuşanılmadan sağlıklı dindar olmak imkânsız gibidir. Bu bağlamda Müslümanlar arasındaki ilmihal dindarlığı, mezhep ve tarikat eksenli dindarlık ile modern İslâm düşüncesindeki dindarlık da birbirlerinden farklılık arz etmektedir.

Müslümanların dînî yaşantısında, İslâm ile çok bağdaşmayan bir din algısı görülmektedir. Kur'an'ın ve hadislerin tanımladığı Müslüman profili ile bu gün dindar olduğunu söyleyen Müslüman profili arasında ciddi farklar görülmektedir. Çünkü inancın gerektirdiği şekliyle ifa edilen bütün

83 Musa Carullah, "İman-II", *İslâm Dünyası,* 41.

ibadetlerin asıl amacı, Müslümanın ahlakını güzelleştirmesi gerekirken, uygulamaya bakıldığında bunun tam aksine ahlâkı sorunlu bireylerin mevcudiyeti imanın icabının tam olarak yapılamadığını göstermektedir.

Ehl-i Sünnet alimleri imanı dil ile ikrar kalp ile tasidk şeklinde tanımlayarak ameli imana dahil etmemişlerdir. Onlar ameli, imanın bir parçası, rüknü ve olmazsa olmaz bir unsuru olarak görmeseler de imanı değer bakımından amelden üstün tutmuşlardır. Bu yaklaşım onların amelleri, itaat ve ibadetleri hafife aldığı anlamına gelmemelidir. İnkâr edilmedikçe amel eksikliğinin dinden çıkarmayacağını anlatmak istemişlerdir. Onların ameli hafife alma veya gereksiz görme gibi bir amaçları söz konusu olmasa da bu farklı bir şekilde anlaşılmıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre amellerin imana dâhil edilmemesi, cehennemde ebedi kalınmayacağı, şefaat inancı, Allah'a şirk koşmanın dışında büyük günah işleyenin imandan çıkmadığı, dua edilmesi halinde günahların affedileceğine inanılmaktadır. Bu inanç zamanla imanın insan davranışlarını belirleme konusunda tesirini kaybettiğini ve amelin sıradanlaşmasına ve hafife alınmasına neden olduğunu göstermektedir.

İslâm toplumunda ahlâkî temele dayanmayan bireysel ve toplumsal problemler bulunmaktadır. Ayrıca Müslümanların, batıl inanç ve hurafeler gibi bazı ritüelleri yerine getirmekle dindarlaştıklarına inanmaları dini değerlerden yoksun tutarsız bir dindarlık problemi olduğunu gösterir. Yine kendisini dindar gören bazı Müslümanların dindarlığı ile ahlâkî yaşantı arasındaki tutarsızlığın farkında olmamaları da dikkat çekicidir.

Kaynakça

Abdurreşid, İbrahim. "ed-Dîn ve'l-Îmân Kavl ve Amel". *İslâm Dünyası*, 2/1, (İstanbul, 1330-1332), 2-4

Ak, Ahmet. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi". *Dinî Araştırmalar*, 8/24, (2006), 245-252.

Akseki, Ahmed Hamdi. *İslâm Dîni.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960.

Arvas, Fatma Balcı. "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 7/5, (2018), 40-63.

Ataseven, Zahide Elif. "İslâm Dünyasında Ahlâkî Temellere Dayanmayan Dindarlık Problemi üzerine Düşünceler*". www.academia.edu,* 1-17.

Aydın, Mehmet, Said. "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Aydın, Mehmet, Said. *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2002.

Ayten, Ali-Köse, Ali. *Popüler Dindarlık*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008.

Bağdâdî, Kasım b. Sellam. *Kitabu'l-İman*. trc. Ersan Urcan, İstanbul: Veciz Yayınları, 2019.

Bigiyef, Musa Carullah. "İman-II". *İslâm Dünyası,* 1/3, 3 Cemaziyelevvel, İstanbul 1329-1331.

Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* II/II, (2014), 75-84.

Cerîde-i Sûfiyye. "Hakikat-i İman ve İslâm". I/6-48, Teşrinievvel 1327.

Çağrıcı, Mustafa. "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 10-14, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrıcı, Mustafa. "İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştri". *İslâmofobi Kollektif Bir Korkunun Anatomisi: Sempozyum Tebliğleri* (18-19 Kasım 2011-2012), 255-260.

Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Çam, Süleyman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019.

Çarkoğlu, Ali-Kalaycıoğlu, Ersin. "Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma". *Sabancı Üniversitesi*, 2009, ttps://www.researchgate.net

Dorman, Emre. *Teolojik ve Felsefi Açıdan Din Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İstabnul Yayınevi, 2019.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Osman Eskicioğlu, İstanbul, 1970.

Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Efgânî, Cemaleddin. *El-Kaza ve'l-Kader*, nşr. Muhammed Fuad Minkâre, Kahire: Matbaatü'l-Menar, 1342.

El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Ahlâk Hadisleri*. çev. A. Fikri Yavuz, İstanbul, ts.

El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul 1982.

el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî el-Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mısır: Matbatü'l-Hayriyye, 1306.

El-İsfahânî, Râgıb. *Müfredat, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları 2010.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 12. Basım, 2018.

El-Ofi, Mehmed Emin b. Hasan b. Hüseyin. *İman Risalesi (Ehl-i Sünnet Mezhebi Üzere İmanı Beyan)*, İstanbul 1317.

Erkol, Mehmet. *Din-Dindarlık Kavramları ve Sosyolojik Bir Yöntem Olarak Dindarlık Ölçekleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Esen, Muammer. "Siyasal-Sosyal Görüşleri ve Dini Yönüyle Efgânî (Son Bir Umut: İslâm Birliği)". *İslâmî İlimler Dergisi*, İslâm Tarihçiliği Sayısı, 3/2, (2008), 265-278.

Gazzalî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İhyau Ulûmi'd-Dîn*. Kahire, ts.

Güler, İlhami. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Câmiu'l-Mütûn fî Hakki Envâi's-Sıfâti'l İlâhiyye ve'l- 'Akâidi'l- Mâturidiyye ve Elfâzi'l-Küfri ve Tashihi'l-A'mâi'l-'Acîbiyye*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1273/1856.

Hasan Fehmi. *Risâle-i İman*. Üsküp: Kosova Vilâyet Matbaası, t.y.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal.* çev. Halil İbrahim Bulut, 2: 738, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017

Kaplan, İbrahim. *İslâm İnanç Esasları*. Etkileşim Yayınları, 4. Basım, Ankara 2019.

Kaplan, İbrahim. *Kelâm III*. ed. İsmail Şık-Nail Karagöz, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Kaya, Abdussamet. "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/1, (Nisan 2018), 68-91

Kınalızâde, Alaeddin Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Bursa: Hüdavendigar Vilâyet Matbaası, 25 Cemaziyelula, 1288.

Koca, Suat. "Ahlâkî Değerler ve Dindarlık: Mekârim-i Ahlâk Literatürü Bağlamında Bir İnceleme". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, sayı: 2, (Yaz 2006), 65-71.

Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 49, (Aralık 2015), 5-27.

Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 18/2, (2009), 1-26.

Naki, H. "İman-İnsan"*, Medrese İtikadları*. sy. 4, İstanbul, (27 Mayıs 1329).

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'. *Ehl-i Sünnet Akaidi.* trc ve şrh. Mustafa Kasadar, İstanbul: Ravza Yayınları, 6. Baskı 2019.

Okumuş, Namık Kemal. "İman". *Sistematik Kelam*. ed. Hüseyin Aydın-Sefa Bardakçı. 143-180. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Öge, Sinan. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'de İman, Amel ve Ahlâk İlişkisi". *I. Uluslararası Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî Sempozyumu,* Gümüşhane: *(03-05 Ekim 2013)*, 281-291.

Rıfat. *Delâilü'l-ikan fî beyan-ı kavâidi'l-imân*. İstanbul 1316.

Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî. *el-Mu'tekad (İslâm İnanç İlşkeleri)*. thk-ter-değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Serdar, Murat. *Kelâm Tarihi.* Kayseri, 2012.

Şık, İsmail. *Hânefî-Mâturîdi Geleneğin Usulû'd-Din Anlayışı*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.

Teftâzânî, Sa'diddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye.* thk: Abdüsselâm b. Abdu'l-Hâdî Şennâr, Mektebetü Dâdi'd-Dekkâk, 2007.

Tekin, Mustafa. *Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım, Dindarlık Olgusu*. Kurav Yayınları, İstanbul, 2004.

Uysal, Enver. "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005), 41-59.

Ürkmez, Ahmet. *Ahlâk Hadislerinin Düşünce ve Davranış Eğitimindeki Yeri ve Rivâyet Değeri.* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yazır, Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, ts.

Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

التأويل الباطني ودوره في تديُّن الإسماعيلية
وقراءة في فكر القاضي النّعمان 323 هجري/ 974 ميلادي

BATINÎ YORUM VE İSMAİLİĞİN DİNDARLIĞINDAKİ YERİ
- KADI NU'MÂN 323/974 OKUMALARI -

Dr. Ramy MAHMOUD/ رامي محمود
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ramy.elbannalum@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-6853-1524

Geniş Özet*

"Fırka" kelimesi 'Farraka' veya 'tefarraka' filinden türer. Istılah manası ise şöyle tanımlanabilir: insanlardan bir grubun belirli bazı özellikler taşıyıp diğer gruplardan ayrılmasıdır. Bu nedenle, belli bir gruba fırka denmesinin yanı sıra, onun belirli özelliklerini de içinde barındıran bir lakap verilmiştir. Örneğin, Sufi fırkası veya Şii fırkası gibi. Buradaki fırka isimleri filolojik anlamından ziyade teolojik bir anlam içerirler. Zaman içerisinde fırka kelimesi din kelimesinin yerine kullanılmaya başlanıp "İslam" anlamında da kullanılmıştır. Her fırkanın müntesipleri kendilerince bir İslam anlayışı ortaya çıkarıp gerçek anlamda Müslüman veya dindar olanların kendileri olduğuna yönelik bir algı oluşturmuşlardır. Fırkalar kendi dışındakilerin kendilerini bidat, dalalet ve küfür ile ithamlarına karşılık Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirerek inançlarını savunmuşlardır. Her fırka ne olursa olsun bu anlayışla hareket etmiş ve bu durum tüm İslam tarihi boyunca bu şekilde devam ede gelmiştir.

Dindarlık kelimesi Arapçada din kelimesinden gelen ve 'tefeül' vezninde olan 'Tedeyün' kelimesiyle karşılanabilmektedir. Bununla birlikte din kelimesini de karşılayabilmektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ilk fırkalardan günümüze kadar devam eden durum şu şekilde tasvir edilebilir: Müslüman fırkalar kendilerini Müslüman

* Tercüme edip düzenleyen, Dr. Öğretim Üyesi Ramy Mahmoud.

olarak tanımlamakla yetinmemişlerdir. Bu nedenle, Müslüman niteliğinin yanında Mutezili, Şii veya Eşarî gibi fırkaların isimlerini kullana gelmişlerdir. Her fırkanın kendi içerisinde bağlı oldukları temeller ve inanç ilkeleri bulunmaktadır. Buna göre, her fırka kendi ilke ve inançlarına göre hareket etmeyi İslam'ın esası olarak telakki etmişlerdir. Her bir fırka takip ettikleri ilkelerinin doğruluğunu ispatlamak içinse Kur'an, Sünnet' ve aklî delilleri yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Bu fırkalaşma ve bölünme İslam'ın ilk dönemlerinden bugüne kadar devam ede gelmiştir. Dolayısıyla, İslam tarihi boyunca dindarlık bizzat İslam'a göre değil fırka ilkelerine göre şekillene gelmiştir.

Şiiliğin tohumları Peygamberimizin vefatından sonra atıldığı söylenebilir. Peygamberin amcaoğlu olan Ali b. Ebi Talib'in etrafında Müslümanlardan birçok sahabe onu sevmek ve desteklemek için toplanmıştır. Bu grubun müttesipleri, zaman ilerledikçe çoğalmıştır. Özellikle Muaviye b. Sufyan ve Ali b. Talib arasında zuhur eden olaylar sonucunda bu grup güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu dindarlığın çeşidine başta siyasi etkenler olmak üzere hem dış hem iç etkenler tesir etmiştir. Bilhassa İslam tarihinin erken dönemlerde iktidar tarafından baskı altında yaşayan Ehl-i beyt her türlü ıstırap ve zorluklara maruz kalmıştır. Dış etkenler arasında İslam'ın fetih hareketlerinin doğuya ve batıya yayılması zikredilebilir. Örneğin, Pers etkisi gibi. Bu etki genel olarak Şii dindarlığında ve özellikle de İsmaililerde güçlü faktör olarak rol oynamıştır. Bununla beraber Harun Reşid döneminin sonundaki Tercüme hareketinin Abbasi Halifesi el-Me'mun dönemine etkisi olmuştur. İslam düşüncesi, Grek bilimlerinin İslâm dünyasına girmesi ve tanıtılmasıyla büyük bir tartışma hareketine tanık oldu. Grek bilimlerine yönelik kabul veya red hareketine bakılmaksızın, bu bilimlerin çeşitli biçimleriyle İslam düşüncesine ve bilimine etkisi bilinmektedir. Burada özellikle, bu bilimlere tam olarak dâhil olan İsmailî dindarlığından bahsedebiliriz. Pers etkisine ek olarak İsmaili dindarlığını oluşturan faktörlere Hint felsefesinden bazı etkiler ve diğer başka faktörler de dâhil edilebilir. Her halükârda, gerçekte bir İsmaili mezhebi ortaya çıktı.

İsmaili mezhebinin ortaya çıkışı, Şiilerin altıncı imamı olan Cafer el-Sadık'ın halefinin liderliği konusundaki anlaşmazlığa dayanmaktadır. İmam Cafer el-Sadık'ın ölümünden sonra Şii bir grup, halifeliğin kaçınılmaz olarak kendisine yakın olan oğlu İsmail'e devredildiğini ve etrafının takdirle çevrelendiğini ve ayrıca Cafer el-Sadık'ın açıkça ondan sonra İsmail'in imamlığını şart koştuğunu söylemektedirler. Başka bir

grup ise, bu İsmail'in halife olmadığını, daha hicri 145'te babası hayattayken öldüğünü ileri sürmüşlerdir. İsmailî mezhebinin bu ismi İsmail bin Cafer isminden almasının nedeni budur. Aynı zamanda, Suriye'de Selemiyye bölgesinde koruma ve güç arayan birkaç İsmaili'den, Kuzey Afrika'yı ve Arabistan'ın bazı kısımlarını işgal eden Fatımi Devleti adı verilen büyük bir devlet ortaya çıkmıştır. Her biri diğerini ortadan kaldırmaya çalışırken Abbasi halifeliğine güçlü bir rakip oldu. Böylece, İsmaili da'vası, Fatımi döneminde büyük bir refaha tanık oldu ve bu, Fatımi Halifesi el-Muizz li din Allah the Fatimid'in sözleriyle kanıtlanmaktadır: "İnsanların çoğu meselemizden habersizdir. Sadece gördüğümüz ve bizim huzurumuzda olan birini kastettiğimizi düşünmezler. böyle olsaydı bizi bizden çok uzaklardan kaybedecektik ve Tanrı, emrimize uyarak, göç ederek ve bizi yakından ve uzaklardan arayarak tüm yarattıklarına emir ve bilgimizi emretti ve onlara şefkat duyacağız. Ve onların rehberliğinden onu umup sevdiğimizde, bize rehberlik etmeleri için her adayı bir kenara ayırırız. " Dolayısıyla Fatımi İsmaililiği'nin tüm dünyaya yayılan bir örgütü yürütmek için gizli bir yöntemi olmuştur. Ezoterik tefsir mantığı, İsmaili dindarlığının dayandığı en önemli temellerden biridir. Bu inceleme bu fikirden yola çıktı ve sekiz temel unsurla ona ışık tutmaya çalıştı. İncelemenin devamında ise İsmaili tefsir üzerine önemli kitaplardan biri olan Kadi Nu'man'ın Esasü'l Tevil kitabı ele alınmaktadır. İnceleme özet olarak Kadı'nın biyografisinden ve çeşitli İsmaili yazarlarından ve İsmaili projeden bahsetmektedir. Tartışma noktasında İsmaililiği temsil eden bir kitap olarak "Tefsirin Temeli" kitabına odaklanmaktadır. Araştırma iki önemli nokta ile sonuçlandırılmıştır: İlki, İsmaililer arasındaki yorum konusu ve onlar tarafından benimsenen yorum standartları eleştirel bir bakışla ele alındı. İkincisi ise, bu yorumun Müslümanların dindarlığı üzerindeki etkisi araştırıldı.

مدخل

حينما تُطرَح فكرة التديُّن؛ فإن أحد معانيها الرئيسة المتبادرة للذِّهن اعتناق مذهب أو فكر أو رأي أو شكلٍ تعبُّدي من بعد اعتناق دين الإسلام نفسه؛ وبالتالي فثمة تساؤل مشروعٌ في البداية يتمثَّل في أن هذا الاعتناق على أي فكرٍ أو مذهبٍ إسلاميّ سيكون؟

تنازعت الطوائف والمذاهب الإسلامية المختلفة أجوبة كثيرة على هذا التساؤل، ونشأ على إثر ذلك أشكال وصور متعددة لفكرة التديُّن منها السني والشيعي والمعتزلي والإباضي وغيره، وكان لكل طائفة الهيكل الكامل أو شبه الكامل الذي يمثّل التديُّن عندهم، يهدف هذا الهيكل إلى جذب أكبر عدد من المسلمين إلى طائفته، وتتضمّن هذا الهيكل -فيما

تضمّن- المحفّزات والإغراءات التي تدعو الآخرين لاعتناقه، كذلك أنواع الترهيب التي تحافظ بشكلٍ ما على الهيكل وعلى أبناء طائفته.

يناقش البحث أحد أشكال التديُّن غير المعروفة وغير المألوفة لدي الكثير، تديُّن فرقة الإسماعيلية، يعتمد هذا النوع من التديُّن على عدة مقوِّمات من أهمّها فكرة التأويل الباطني، وتعتبر مسألة التأويل أحد المسائل المركزية في الفكر الإسلامي، فالتأويل ككلمة -لغةً واصطلاحًا- تداولت في الفكر الإسلامي تداولا واسعًا، على اختلاف أطياف الفرق الإسلامية، وكانت هذه الكلمة تشهد توسّعا حينا أو تحجيما أحيانًا أخرى، فانتقلت في أوساط المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث وغيرهم، وكان التداول الكلامي لها محصورًا نوعًا ما في المسائل العقدية خاصة مسائل الأسماء والصفات، التي كانت إحدى ميادين المعارك بين هذه الطوائف، هل يدخل التأويل في أسماء الله وصفاته أم تؤخذ ويسلم بها هكذا دون خوض فيها بتأويل أو تفسير.

حينما ظهر نجم الإسماعيلية أخذت كلمة التأويل منحىً أخر مختلفا، فتوسّع التأويل جدًّا حتى طال كل مناحي العقيدة والفقه، وارتقى إلى أن يكون التأويل نفسه إحدى عقائد الإيمان الإسماعيلي الذي لا يُرد، وركن أساسي في التدين والعرفان الإسماعيلي، ومصدر هذا التأويل إنما يكون بواسطة معصومة، لذا فلا حيلة في ردّه على الإطلاق؛ إذ المعصوم مؤيَّدٌ من الله، والرادُّ لكلامه رادٌّ لكلام الله.

تناول البحث مسألة التأويل في الفكر الإسماعيلي والقاضي النعمان، فابتدأ بتحليل كلمة التأويل لغويا ومعانيها التي وردت في القرآن الكريم، ثم معناها عند الفرق الإسلامية المختلفة، ثم ركّز البحث على الفكر الإسماعيلي ومساحة معتقد التأويل فيه، من خلال القاضي النعمان وكتابه أساس التأويل، ضمَّ البحث إلى القاضي النعمان دعاة إسماعيليين أخر هادفًا إلى رؤية واضحة وثابتة، ثم انتهى بوقفة عند هذا التأويل والميكانيكية التي تقوِّمه.

يمكن القول بأن استعمال كلمة "التديّن" بالمعنى المتداول الآن استعمالٌ حديثٌ، والكلمة في أصلها أتت من لفظة الدِّين، والدين من دان يدين، أما تديُّن فهو من تديَّن يتديَّنُ تديُّنْ على وزن تفعَّل ومن المعلوم أن وزن تفعَّل هو من معاني الكثرة، أي استزاد في ديانته والتزامه بالدِّين[1]، هذا هو المعنى اللغوي أما المعنى الاصطلاحي فمن المؤكّد أنه يختلف باختلاف الوجهة التي على أساسها تُفسَّر الكلمة، فمن ناحية كلامية فإن التديُّن في التاريخ الإسلامي قد اتخذ أشكالا وصورًا متعددة، ولم يحدث هذا الأمر في العصور المتأخرة بل نشأ بُعيد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، تشكّلت هذه الأنواع من التديّن بناء على الاختلافات

1 انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة دين؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة الدين. http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%AA%D8%AF%D9%8A%D9%86

التي حدثت بين المسلمين ابتداء من الصحابة رضوان الله عليهم ومرورًا بمن بعدهم، ونظرة عامة إلى كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجريين[2] يُعرف من خلالها حجم الاختلاف والتفرّق الذي وقع بين المسلمين في القرون الأولى، وتبع هذا الاختلاف كنتيجة طبيعية أشكالٌ وصورٌ متعددة للتديّن.

كان أول اختلاف حدث بين المسلمين الاختلاف حول الإمامة بعيد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وانتهى سريعًا بخلافة أبي بكر الصديق فيما عُرف واشتهر في التاريخ الإسلامي بحادثة سقيفة بني ساعدة[3]، لكن هذا الاختلاف لم ينته عند هذا الحدّ، بل ظل كامنًا حتى ظهر مرة أخرى في الاختلاف حول خلافة عثمان بن عفّان وعلى إثره الاختلاف بين علي بن أبي طالب ومعاوية، وكانت هناك حادثتان مشهورتان شكّلت التاريخ الإسلامي برمّته حادثة الجمل10 جمادى الأولى سنة 36 هـ وصفّين شهر صفر سنة 37 هـ، وظهرت بعد ذلك فرقتان كبيرتان في الفكر الإسلامي هما الفرقة الشيعية الذين تشيّعوا لعلي وآل البيت، والفرقة السنّية الذين رأوا ما قام به المتشيعة نوعًا من أنواع الغلو مع حفظ مقام علي وآل البيت، بالطبع كان في الفريقين أطياف وفرق وآراء كثيرة أخرى، فالتعميم هنا يحمل نوعًا من الخطورة والمجازفة بالحكم، والاطلاع على كتب المقالات يمثّل نوعًا من الأهمية في دراسة الفرق.

وكما نشأت أطيافٌ كثيرة في الفكر السنّي كالأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث وغيرهم، نشأت أطيافٌ أخرى في الفكر الشيعي؛ غير أن الاختلاف في الشيعة كان على نقطة مركزية تمثّل العقيدة برمّتها، هذه النقطة تتمثل في الإمامة، فعقيدة الإمامة في الفكر الشيعي هي العقيدة الأساس التي ينبني عليها الإسلام والإيمان، ولم يكن ثمة كبير اختلاف بين أطياف التشيُّع على الإمامة كمبدأ في أساسه، فالجميع يتّفق على أن مسألة الإيمان هي من أركان الدين والعقيدة[4]، لكن الاختلاف يكون دائمًا حول من سيتولّى منصب الإمامة، لكن في هذه النقطة أيضًا يوجد اتّفاق بين الشيعة على أن يكون من أهل البيت، أما الاختلاف الذي كان يحدث إنما حول الشخص بعينه، وكان هذا الاختلاف يحدث دائمًا خلف موت إمامٍ

---

2 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، (دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، 1980).

3 انظر الحادثة بتفصيلها في: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، الحديث رقم 6830.

4 هذا بعكس الفكر السنّي فالإمامة هناك ليست من أصول الدّين، والاختلاف فيها لا يخرج من الملّة، لذا نرى ابن تيمية ت. 728/1328 حينما بدأ في انتقاد كتاب ابن المطهر الحلّي ت. 726/1325، قال في مقدمة نقض قول ابن المطهَّر الشيعي بأن الإمامة أهم أركان الإيمان، فوضَّح ابن تيمية أنها ليست أصلا من أصول الإيمان، وأن أصول الإيمان هي الإيمان بالله وبرسوله... إلخ، وأن العبادات العملية أهم أيضًا من مسألة الإمامة كالصلاة والزكاة ونحوه»، انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986م)، 1/74.

من الأئمة، فإذا مات إمامٌ ما وخلّف ذريةً، تفرق الشيعة حول كل ولدٍ من الأولاد بل تسمّوا بأسماء الأولاد، فالزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والاثنا عشرية هم الذين اتبعوا اثنا عشر إمامًا انتهاء بمحمد بن الحسن العسكري الغائب المنتظر عندهم.

كانت نشأة فرقة الإسماعيلية كنشأة غيرها من فرق التشيّع كما أسلفنا، فبعد موت جعفر الصّادق اتخذوا من ولده إسماعيل إمامًا لهم، أما بالنسبة لفرق أخرى شيعية فقد رأت بأن هذا الولد قد مات في حياة أبيه أصلا، ولم يعد له وجود بعد جعفر ليكون إمامًا.

على أي حال فقد كانت هذه نشأة الإسماعيلية كما هو مسطورٌ في كتب المقالات، أما إذا نُظِر إلى هيكل الفكر الإسماعيلي ومعالم التديُّن والعرفان لديهم فإنه بالأهمية بمكان التركيز على عناصره وأعمدته أكثر من ذكر ما هو مسطورٌ في كتب الفرق والمقالات، سيناقش البحث أحد أهم أعمدة التديُّن والعرفان الإسماعيلي، هذا الركن متمثّل في التأويل الباطني، ومن المعروف أن قضية التأويل الباطني قد لعبت دورًا مركزيًّا في التديُّن والعرفان الإسماعيلي، وأن الأبحاث والدراسات في هذه المسألة لا زالت قليلة بالمقارنة مع الفرق الأخرى في التاريخ الإسلامي.

سيهتم البحث بعدة نقاطٍ أساسية محورية قضية التأويل في التدين الإسماعيلي، سيركِّز في بداية أمره على مسألة التأويل لغويا وانتقالها الدلالي بين الفرق الكلامية، وكيف شهدت توسّعًا ملحوظًا على يد الإسماعيليين، سيذكر البحثُ قضية التأويل من خلال عدة دعاة إسماعيليين على رأسهم القاضي النُّعمان؛ باعتباره أحد الشخصيات الرئيسة في الفكر الإسماعيلي، وباعتبار آخر هو تأليفه كتابًا خاصًّا في مسألة التأويل، ولأن قضية التأويل الباطني –التي اشتهر بها الإسماعيليون- تتم عن طريقة واسطة أساسية هذه الواسطة تمثّلت في الناطق وما يتبعه في الترتُّب الهيكلي، ناقش البحث مسألة النطق والنطقاء في الفكر الإسماعيلي، وأخيرًا لقناعة البحث أنه من المهام الرئيسة على الباحث ألا يكون ناقلا وملخصًا فقط بل يكون ناقدًا بعقلانية ومنطق، ناقش مسألة التأويل الباطني من خلال إخضاعها للعقل والمنطق.

1 - التأويل وانتقاله الدلالي في الفكر الإسلامي

باعتبار أن البحث يتناول مسألة التأويل في الاعتقاد الإسماعيلي، فمن المناسب هنا أولا أن نعرج على الكلمة ومشتقاتها في اللغة، فالتأويل في اللغة من كلمة الأَولُ وهي الرجوع، وآل الشيءُ يؤول أولا ومآلا أي رجع، وآل إليه الشيءَ: رجعه، وآلتُ عن الشيء: ارتددت[5]، والحاصل من معاني الكلمة أنها تحمل معنى الصيرورة، أي أن ما هو صائر من المعنى الذي وراء الكلمة.

5 ابن منظور، لسان العرب، مادة أول.

فالتأويل هو أن يجعل الكلام يؤول إلى معنى لم يكن ظاهرا منه، وحمل الكلام على معنى آخر غير معروف منه، وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم بعدة معانٍ، من بينها تفسير الأحلام، من ذلك ما ورد في سورة يوسف عليه السلام: « قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ» (سورة يوسف: 44)، أي بتفسير الأحلام وتعبيرها، كذلك وردت كلمة تأويل في معنى تفسير فعلٍ ما صدر عن إنسان من ذلك ما ورد في قول الله تعالى: «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا» (سورة الكهف: 78)، أي سأخبرك بتفسير ما فعلتُه أنا، كما قد يُطلق على العاقبة وخاتمة المرء، وبهذا فسّر قتادة قول الله تعالى: «فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (سورة النساء: 59)، أي أحسن عاقبة لكم.[6]

وعلى هذا حملت كلمة تأويل معنى التفسير عند كثير من الأعلام في التاريخ الإسلامي، فكثير من عناوين كتب تفسير القرآن، حملت كلمة التأويل في عناوينها، وإذا خرجنا من علم التفسير فإن كلمة تأويل حملت أهمية كبيرة في أوساط الفكر الإسلامي، بل كانت إحدى المعارك الأساسية في الكلام الإسلامي، ولا أدل على ذلك من مسألة أسماء وصفات الله تعالى، والخوض فيها بالتأويل أو عدمه، من قبل فرق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم.

بالنظر إلى الفكر الإسماعيلي حملت مسألة التأويل منحىً آخر أكثر توسّعًا، فلم يقتصر الأمر على مسألة الأسماء والصفات كما طرقتها الفرق الأخرى، بل توسّعت لتطال كل مسائل الدين بما تحمله كل هذه الكلمة من معانٍ، فتأويل الآيات القرآنية تأويلا مخالفًا لما عليه ظاهرها أو لما تقتضيه الآية من معانٍ قريبة، هو إحدى أسس الفكر الإسماعيلي والإيمان والعرفان الإسماعيلي، وهذا يفسّر لنا اللقب الذي نُعت به الإسماعيليون لقب الباطنيين[7]، ذلك لاشتهارهم بالتأويل الباطني، الذي هو عكس التأويل الظاهري، هذا التأويل الذي لم يكن له مثيل عند غيرهم من الفرق الأخرى.

نعم كان لهذا التوسّع الأثر البالغ في فرق إسلامية أخرى، وأشهر ما يُذكَر هنا التصوف الإشراقي أو الفلسفي، فقد تأثر تأثرًا كبيرًا من الفكر الباطني، وطرُق تفسير أو تأويل –بمعنى أدق- الآيات القرآنية أو حتى الأحاديث النبوية –وإن ندر استعمالها- تتشابه مع الطرق الباطنية، في كونها لا تتبع في غالب الأمر قاعدة واضحة صارمة يستطيع أن يتناولها كل من يريد أن يعالج هذا النوع من التأويل، غير أن التأويل الإسماعيلي معتمدٌ في أساسه على فكرة التأييد من العالم الروحاني، فالتأويل يؤخذ من الأئمة الذين هم معصومون بطبيعة الحال، ومسألة التأييد هذه تأخذ حيزًا هامًّا في الفكر الإسماعيلي، فهي الضامن الأكبر والحجة

6 انظر: الطبري، تفسير الطبري، تحقيق أحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 8/495.

7 وقد أشار الذهبي إلى أن اتباعهم للإمام الباطن قد يكون أحد أسباب تسميتهم الباطنية أيضًا.

الأساسية على كل من يجرؤ أن ينكر مثل هذا التأويل، فمنكر التأويل الباطني غاضبٌ عليه الأئمة ومحجوب عن التمتع ببركات هذا التأييد، أما التأويل عند المتصوفة فتقريبا تنمحي الواسطة بين المؤول وبين الله، فالتأويل يكون عن طريق إلهام من الله مباشرة في كثير من أحواله.[8]

2 - نشأة التأويل عند الإسماعيلية

من الجدير بالذكر هنا إلقاء نظرة عامة على فرقة الإسماعيلية نفسها؛ فالإسماعيلية هي إحدى فرق الشيعة القدامي، فهي أقدم من كثير من فرق الشيعة المشهورة على سبيل المثال فرقة الاثنى عشرية، وتفرّق الشيعة أنفسهم كان يتم بناء على اختيار الإمام بالأساس، فمن المعلوم أن مسألة الإمامة هي المحور الأهم في الفكر الشيعي ككل، وبناء عليه إذا افترضنا أن الشيعة كانوا متفقين في بادئ أمرهم على إمامة شخص بعينه من آل البيت، فإن هذا الشخص بموته يختلف الشيعة في كثيرٍ من الأحوال على من سيخلفه في الإمامة، ولا سيما وإذا كان لهذا الشخص أولاد كثيرون، ولهذا فرق الشيعة أنفسهم تسموا بأسماء أئمّتهم، فالزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والاثنا عشرية هم الذين اتبعوا اثني عشر إمامًا انتهاء بمحمد بن الحسن العسكري الغائب المنتظر عندهم.

أما الإسماعيلية فهي ثاني أكبر فرق الشيعة بعد الاثنى عشرية، وارتكازًا على مبدأ الإمامة نفسه، نشأوا مختلفين عن بقية الشيعة في اتخاذهم من إسماعيل إمامًا بعد موت جعفر الصادق، أما الآخرون من الشيعة فقد رأوا أن الإمام هو موسى الكاظم وادّعوا موت إسماعيل في حياة أبيه، ولم يكن هذا الاختلاف على الإمام أمرًا جديدًا على فرق التشيع، بل بقي التشرذم والتفرّق بين الشيعة على الأئمة حتى عصرنا الحديث.[9]

ذكرنا فيما سبق أن الإسماعيلية قد اختصّت بأمر التأويل الباطني عن غيرها من الفرق التي تنضوي تحت الإسلام، لكن من الجدير بالذكر أن الإسماعيلية ليست كلها على نسيجٍ واحد، فإذا ما نظرنا إلى عصر القاضي النعمان العصر الفاطمي، وهو العصر الذهبي لطائفة الإسماعيلية، سنجد مدرستين رئيستين في الفكر الإسماعيلي، المدرسة الإيرانية التي كان

---

8 نشأت فكرة الظاهر والباطن في وقتٍ مبكر في التصوف، فأبو نصر السرّاج يقول: «إن العلم ظاهر وباطن.... ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر وقد قال عز وجل: «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»، فالمستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن»، أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، (القاهرة دار الكتب الحديث، 1960)، ص 43، 44، كذلك من الممكن أن نضرب كثيرًا من الأمثلة على التأويل الباطني عند أهل التصوف، كالحلاج المتوفي 309هـ، حتى زمن الشيخ الأكبر ابن عربي 638هـ ومن بعده.

9 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، (دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، 1980)، ص 5.

يمثّلها أبو يعقوب السجستاني (توفي في القرن الرابع) والداعي أحمد النسفي (ت. 333هـ)، وحميد الدين الكرماني 412 هـ10، والمدرسة الأخرى المدرسة العربية التي كان على رأسها الخلفاء الفاطميون ودعاتهم، وكان من بين هؤلاء الدعاة القاضي النعمان موضوع بحثنا.

وباعتبار أن القاضي النعمان ينتمي إلى مدرسة الشرق؛ فإن من المناسب أن نلقي نظرة سريعة على فكر الخلفاء الفاطميين ونظرتهم إلى الظاهر والباطن؛ فقد نقل القاضي النُّعمان عدة إشارات مهمة في شأن التأويل الباطني عن الأئمة الفاطميين، فالمعز الفاطمي كما يشدد على الإيمان بالباطن يشدد أيضًا على الإيمان بالظاهر، ويقول بأنه لا يوجد شيء بدون ظاهر له، كذلك الحال في أمر الباطن فلا يوجد شيء بغير الباطن، لذا يجب الإيمان بالظاهر والباطن معًا ، والإشارة المهمة الأخرى هي أنه ذات يومٍ دفع الخليفة المنصور بالله إلى المعز لدين الله كتابًا وكان بخط المهدي –مؤسس الدولة الفاطمية- هذا الكتاب به حروف عربية وكان المهدي يكاتب به ويراسل الدعاة الذين يرسلهم في البلاد شرقًا وغربًا، وقد كان هذا الكتاب الذي بحوزة المنصور بالله فيه هذه الحروف العربية وما يعنيها بشرحها ومصطلحاتها عند الدعاة والأئمة، وقد أحبَّ المعز لدين الله فهم هذا الشرح، فأخذ هذا الكتاب من بعض أهل المنصور بالله بإذن المنصور فنسخ الكتاب وذاكره جيدا، وذات مرة أعطى المنصورُ بالله المعزَّ كتابًا آخر على نفس الطريقة، فلم يفهم المعزُّ شيئًا من الكتاب فحزن حزنًا شديدًا أيامًا لا ينام ولا يأكل حتى رأى حل هذه الحروف في منامٍ له... في تفاصيل كثيرة مذكورة في القصة ، ودون الدخول في تفاصيل هذه القصة، إننا نقول بأن هذه القصة تعطينا إشارة مهمة بأن الأئمة الفاطميين كانوا يكتبون كتاباتهم ورسائلهم بطريقة مُلْغزة، وهنا احتمالان؛ الاحتمال الأول هو أن تكون هذه الطريقة نوعًا من التكتيك العسكري الذي يُستعمل من قبل الساسة لحفظ دولتهم وسيطرتهم والحفاظ على السرية في المهام التي يكلونها إلى خُدّامهم، الاحتمال الثاني هو أن يكون المقصود بهذه القصة والكلام المُلغز هو التأويل الباطني وحينئذ نستطيع أن نقول إن التأويل الباطني كان له أصول وقواعد عند أئمة الفاطميين على الأقل، متوارثة عن أولهم، لكن يبقى هذا الاحتمال ضعيفًا في رأينا، لا سيما إذا قارنَّاه مع كتب القاضي نفسه والداعي جعفر بن منصور اليمن ممن ينتمون إلى نفس المدرسة، لكنه يعطينا تفسيرًا لنشوء علم الحرف والحروف واستعمالها بكثرة من قبل الدعاة الإسماعيليين قاطبة، وتسلُّل ذلك إلى طوائف إسلامية أخرى على رأسها الصوفية.

---

10 Ismail k.Poonawala, the introduction of Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya, p.30;
إسماعيل بوناوالا، مقدمة كتاب الافتخار للسجستاني، حققه وقدم له إسماعيل قربان حسين بوناوالا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000)، ص 14؛ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998)، ص 132.

وأخيرًا يمكن القول بأريحية أن كلام القرآن وكلام الأئمة في كثيرٍ من الأحوال وكذلك الأحاديث النبوية، كل هذا له وجهان في الخطاب كما تقول الإسماعيلية الباطنية قاطبةً بأنواعهم سواء أكانوا من الناحية الفكرية كالمدرستين الإيرانية والعربية، أو من ناحية تفرّقهم تاريخيًّا كالنزارية والمستعلية أو غيرهم مما نشأ حديثًا، فناصر خُسْرو قد عمم الظاهر والباطن في كل شيءٍ في الكون، فكل شيءٍ في هذا الكون له ظاهرٌ وباطنٌ، وما ظهر لا يخفى أبدًا وما خفي لا يظهر أبدًا على حدِّ قوله، والظَّاهر إنما هو موجودٌ ومدعومٌ بالأساس من الباطن[11]، فالباطن هو الأصل.

القاضي النعمان ومؤلفاته

1 - 3 من هو القاضي النعمان

لم تردنا الكثير من المعلومات حول حياة القاضي النعمان مثله كمثل بقية أعلام الإسماعيليين، الذين ليس لهم في كتب الأعلام والتاريخ كبير ذكر أو أثر، لكن الذي نعرفه أن اسمه أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي، ولد حوالي سنة 290هـ في القيروان بشمال إفريقيا، ويقال بأنه كان على المذهب السني المالكي السائد آنذاك في شمال إفريقيا ثم تحوّل إلى المذهب الإسماعيلي الشيعي.[12]

درس النعمان الإسماعيلية وبدأ في عام 313 هـ / 925 م بخدمة الإمام الإسماعيلي عبيد الله المهدي (توفي 322 هـ / 934 م) والذي أسس الخلافة الفاطمية في إفريقية في 297 هـ / 909 م. خدم الأئمة الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل في مجالات مختلفة، حيث عمل قائمًا على مكتبة القصر، وقاضي طرابلس والمنصورية والتي غدت العاصمة الجديدة في عهد الإمام الخليفة الفاطمي المنصور منذ عام 337 هـ/ 948 م، وقد بلغت مكانته ومنصبه أوجها في عهد الفاطميين في عام 337 هـ/ 948 م حيث عينه الإمام الخليفة المنصور في منصب قاضي القضاة للدولة الفاطمية. ثبت الإمام الخليفة الفاطمي الرابع المعز النعمان في هذا المنصب، وفي عام 343 هـ/ 954 م أوكل إليه أيضاً إجراءات 'المظالم' في جميع أنحاء الخلافة الفاطمية. وبالإضافة إلى ذلك، خوّل من قبل الإمام الخليفة المعز لعقد 'مجالس الحكمة' كل يوم جمعة في القصر الملكي لإرشاد الجمهور الإسماعيلي في العلوم الإسماعيلية الباطنية، والمعروفة 'بالحكمة'، وكذلك علم 'التأويل' أو التفسيرات الباطنية للقرآن ووصايا الشريعة

---

11 Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam, Ali Rad, 'Isma'iliyyah and the Esoteric Exegesis of the Quran, *The Social Sciences*,2015, v.10.,p. 7212

12 في مسألة مذهب القاضي النعمان يمكن النظر إلى:
Ismail K. Poonawala, A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's "Madhhab", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 37, No. 3 (1974), pp. 572-579.

الإسلامية. رافق القاضي النعمان الإمام الخليفة المعز إلى مصر في عام 362 هـ/ 973 م، وتوفي في القاهرة، عاصمة الفاطميين الجديدة، في اليوم الأخير من جمادى الآخرة 363 هـ/27 آذار 974 م؛ وكان الإمام الخليفة المعز نفسه قد قام صلاة جنازته.[13]

2 - 3 مؤلفات القاضي النعمان وأهميتها

يعتبر القاضي النعمان من أكثر الأعلام الإسماعيلية غزارة في التأليف، فقد حمل على عاتقه التنظير للفكر الإسماعيلي وذلك من عدة نواحٍ، كما حرص كل الحرص على الدفاع عما يثار حول الإسماعيلية من شبهات في نظره، وكان مشروع القاضي النعمان منها الناحية الفقهية وقد برع في هذا فألف عدة مؤلفات في الفقه الإسماعيلي، الذي يعتبر فيه الرائد والمنظّر الأول والأوحد لهذا الفقه، فألف كتابه الهام "دعائم الإسلام" الذي نظّر فيه للفقه الإسماعيلي الذي استمدّه من عدة مصادر سنية وشيعة إمامية إثني عشرية وزيدية وغيرها، وقد انتشر هذا الكتاب بين الأوساط الإسماعيلية واعتُمِد كمرجع أساس للدعاة الإسماعيلية في كل مكان، بل كان مقررًا يدرس في الجامع الأزهر لفترات طويلة كما يروي المقريزي[14]، كما اهتم بقضية التأويل الباطني عند الإسماعيلية باعتبارها إحدى أسس الاعتقاد الإسماعيلي، التي بدونها يزول الاعتقاد بتمامه، وبها يتم للمستجيب المستهدف ضمه للطائفة الإسماعيلية كمال اعتقاده، وألّف في هذه القضية كتابه «أساس التأويل» والذي سنوليه اهتمامًا في بحثنا، بجانب هذا فإن مؤلفاته تربو على أربعين عملا.

فكان القاضي النعمان محطة مهمة في التاريخ الإسماعيلي؛ من حيث إنه كان الخادم المخلص للخليفة المعز لدين الله الفاطمي، ولقد مثلت لنا كتبه أهمية خاصة من ناحيتين، الناحية الأولى في نقل فكر القاضي النعمان نفسه ولقد كان هذا بارزًا في كتابه التوحيد شرح

---

13 في ترجمة القاضي النعمان، يرجى النظر إلى:
القاضي النعمان، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، (بيروت: دار المنتظر، 1996)، والكتاب بشكلٍ عام يعطينا نظرة عن علاقة القاضي النعمان بالخلفاء الفاطميين لاسيما المنصور بالله والمعز لدين الله الفاطمي، وكيف كانت مكانته عندهم ومكانة الأئمة الفاطميين في فكر القاضي النعمان.
ابن خلكان، الوفيات، 5/514-714؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقق بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 5041هـ/5891م)، 61/051/151.
وله ترجمة على موقع معهد الدراسات الإسماعيلية، مستقاة بالأساس من The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy من تأليف أوليفر ليمان؛ يمكن الوصول لها من خلال هذا الرابط:
https://www.iis.ac.uk/ar/encyclopaedia-articles/al-nu-man-al-qadi-d-363-ah-974-ce
كما مترجم له في موسوعة المعارف الإسلامية التركية، يمكن الوصول لها من خلال هذا الرابط:
Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed (03.09.2020).

14 المقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق الجزء الأول جمال الدين الشيال، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، دون تاريخ)، 2/571.

خطب الإمام علي وكتبه الأخرى مثل أساس التأويل ودعائم الإسلام وغيرها، الناحية الثانية أنه نقل لنا آراءً مهمةً لخلفاء فاطميين أمثال الخليفة المنصور بالله والخليفة المعز لدين الله الفاطميين، وهذه النقطة خاصة تعتبر صيدًا ثمينًا لمن أراد أن يطلع على عقل الخلفاء الفاطميين وكيف كان إيمانهم وعقيدتهم؛ فنقل الآراء الدينية لهؤلاء الخلفاء الذين كانوا يحكمون في ذلك الوقت يمثل لنا أهمية خاصة، وكتاب المجالس والمسايرات دليل على ذلك، وأرجوزة القاضي النعمان هامة في مسألة الإمامة حيث بها تفاصيل وذكر آراء الفرق المخالفة للإسماعيلية والرد عليها بشكل تفصيلي واضح لا يتوفر في مصادر أخرى.

ومع ذلك، فإن أفضل ما يعرف به القاضي النعمان بأنه مؤسس النظام القضائي للدولة الشيعية معبراً بذلك عن التطلعات العالمية للخلفاء الأئمة الفاطميين وفي نفس الوقت مدركاً لكون الإسماعيلين أقلية داخل المجتمع المسلم الأكبر في شمال أفريقيا. لقد نظم القانون الإسماعيلي معتمداً على الإمامية والزيدية وكذلك على المصادر السنّية؛ وتوجت جهوده بتأليف كتاب 'دعائم الإسلام' في مجلدين، ناقش فيهما قوانين العبادة والشؤون الدنيوية (معاملات)، وذلك بإشراف ودعم الإمام الخليفة المعز ليتم إعتماده كمرجع قانوني رسمي للدولة الفاطمية. أعطى القانون الإسماعيلي، كما وضعه النعمان، أهمية خاصة ومركزية للإمامة، مقدماً سنداً شرعياً وإسلامياً لدولة تحكمها عائلة النبي محمد، أو أهل البيت. استمر كتاب دعائم الإسلام على مر القرون كمرجعية للسلطة القانونية الرئيسية لفرع المستعلية الطيبية الإسماعيلية، بما في ذلك البهرة الإسماعيليين في جنوب آسيا. أسس النعمان أيضاً مجموعة مميزة من القضاة الكبار في الدولة الفاطمية.

3 - كتاب أساس التأويل

1 - 4 بنية الكتاب

قسم القاضي النعمان كتاب "أساس التأويل" إلى ستة فصول؛ وجعل هذه الفصول متناسقة مع الاعتقاد الإسماعيلي، ففي كل فصلٍ من هذه الفصول ناطق وأئمة الدور التي فيه والدعاة واللواحق، وكان اعتماده في جل هذه الفصول على الآيات القرآنية، وهذه هي طريقة القاضي النعمان في تآليفه المختلفة وطريقة الإسماعيلية بشكلٍ عام، الإكثار من ذكر الآيات القرآنية، هذا بالمقارنة مع الأدلة الحديثية، فاستدلالهم بالأحاديث يكون نادرًا.

أما الكتاب؛ فمن المعلوم أن التقسيم الزماني في الاعتقاد الإسماعيلي إلى قيام يوم القيامة هو سبعة أدوار؛ هذه الأدوار التي تبدأ بآدم عليه السلام كأول ناطق وفقا للاعتقاد الإسماعيلي، وتنتهي بمجيء القائم المنتظر الأخير والذي يختم هذه الأدوار ويقع عليه يوم

القيامة ومحاسبة الناس على الإيمان بالأئمة 15، فعليه جاء الكتاب مقسَّمًا إلى ستة فصول كل فصل به النواطق وما لحقهم، أما الفصل السابع والأخير فلم يكن له مكان في الكتاب، لأن القائم المنتظر لم يأتِ بعد، لهذا لم يفسح له القاضي النعمان مكانًا له في كتابه.

2 - 4 نسخ الكتاب

ذكر عارف تامر محقق الكتاب أنه حصل على نسختين خطيتين من "أساس التأويل" الأولى من بلدة (مصياف-سوريا) وهي التي اعتمدها أصلا في التحقيق، وتاريخ نسخ هذه النسخة سنة 1183هـ، والثانية هي إحدى مخطوطات اليمن أهداها إليه من نعته بـ"الحكيم لقمان" من بلدة كمبالا أوغندا بإفريقيا، وهذه النسخة الثانية تاريخ نسخها في سنة 1033 هـ، ورغم أن النسخة الأخيرة هي أقدم نسبيا من النسخة الأولى، إلا أن النسخة الأولى كما أشار تامر اتخذها أصلا في التحقيق.

وقد أشار تامر إلى أنه تدخل في الكتاب بكثير من الإصلاحات التي كانت تتطلبه، هذه الإصلاحات كانت في ذكر الآيات القرآنية وغيرها مما كان في النسخة من أخطاء نحوية، والجدير بالذكر أن كلا النسختين التي اعتمد عليهما عارف تامر في تحقيقه للكتاب، هما حديثتان بالنظر إلى وفاة القاضي النعمان، فالقاضي النعمان توفي في القرن الرابع الهجري 363هـ، فهذا ما يثير شكوكًا حول النسختين، فأين النسخ التي كانت خلال هذه القرون، وهل من الممكن أن لا توجد نسخة أقدم من هذه النسخ؟، لعلها موجودة، لكن عارف تامر لم يتمكن من الحصول عليها، وحاصل الأمر أن هذا الأمر لا يقتصر على كتاب أساس التأويل فقط، بل إن مصادر الإسماعيلية المنشورة الآن في أغلبها تعاني أزمة موثوقية، سواء أكان في اسم المؤلف، وهذه قصة أخرى16، أو في النسخ المخطوطة المتوفرة للكتاب، فأكثرها تكون حديثة ليست قديمة، أما كتاب أساس التأويل فقد طبعه عارف تامر في بيروت منشورات دار الثقافة.

---

15 وفقا للاعتقاد الإسماعيلي فإن الذي سوف يقوم بوظائف يوم القيام هو القائم المنتظر الذي يختم الأدوار الزمنية الممتلئة بالنواطق واللواحق وغيرهم، فالله في الاعتقاد الإسماعيلي لا يقوم بأي عمل من أعمال يوم القيامة لا بمحاسبة الناس ولا بإدخالهم نعيم الجنة أو عذاب النار، وقد سخر أبو يعقوب السجستاني أشد السخرية من هذا الاعتقاد، وشبّه قيام القائم المنتظر بوظائف يوم القيامة بقيام الملائكة بوظائفهم في الدنيا، وأن الله لا يليق به أن يفعل مثل هذه الأفعال، فاللائق هو توكيله أحد البشر ذو الطبيعة القدسانية كي يقوم بها، انظر: أبو يعقوب السجستاني، كتاب الافتخار، تحقيق إسماعيل بوناوالا، (بيروت: دار الغرباء، 1002).

16 الجدير بالذكر أن كثيرًا من مؤلفات الإسماعيلية قد حملت أسامي وألقاب مستعارة، وحتى تلك التي حملت أسامي واضحة لمؤلفين اشتهروا في الأوساط الإسماعيلية، فإن هذه الأسماء إذا نظرنا في كتب التاريخ المتوفرة لدينا لن نجد الكثير من المعلومات حولها، ومن الأسباب لهذا المجهولية هو أن الإسماعيلية كبقية كثير من أطياف الشيعة قد عاشوا حياة التقية خوفًا من البطش، أما كتبهم فلم يكونوا يسمحوا لأي أحد أن يطلع عليها من قريب أو بعيد، غير أن يكون من أنفسهم ويستطيع كتمان سرهم.

النطق والنطقاء في الفكر الإسماعيلي

يدور كتاب أساس التأويل للقاضي النعمان حول النطقاء باعتبارهم أحد المحاور الهامّة في الفكر الإسماعيلي، فهم الواسطة بين العالم العلوي والعالم السفلي، وهم بمثابة روؤس الأدوار الزمنية؛ ويسمى الرسول عند الإسماعيلية بالناطق، وقد فسر السجستاني هذا الاسم وعلله بعدة تعليلات؛ فالنفس أولا أجل ما وُهب لها من قدرات هي النطق، والناطق في اصطلاح الفلاسفة هو العاقل، وليس مجرد النطق والكلام، فيقولون: النفس الناطقة ويقصدون العاقلة. ويقولون: الإنسان حيوان ناطق، ويقصدون العاقل فالنطق ما يميز الإنسان عن الحيوان، وقد اكتسب الرسول اسم الناطقية هنا لأن الغلبة التي تأتي بالرسول والقدرة الفائقة على عامة الناس ليست بالقدرات الجسمانية المعروفة كالشجاعة والقوة ونحوها، وإنما يأتي من قوة النطق، فهو مفضل بهذا على بقية البشر، وتكون له الغلبة على قومه بالنطق وليس بالقوى الجسمانية، إضافة لهذا فإن السجستاني جَوَّز لنا تفسيرًا أخر لإطلاق الإسماعيلية كلمة الناطق على الرسول، ذلك لأن النطق الحقيقي كما يرى هو ما يقذفه جبريل في قلب الرسول، هذا هو النطق الذي لا يشوبه باطل أو تناقض، وما دون ذلك فهو إما يكون متناقضا أو مترددًا، لهذا قيل للرسول هو ناطق بالعلم أي بالعلم المحق.[17]

يدافع السجستاني أيضًا عن اسم الناطق –خلال افتخاره بالعقيدة الإسماعيلية-بأن هذا الاسم اسم محمود شريف، فالناطق لا يفارقه الحق ولا يضاده، وقد نطقت به الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) [النجم: 3]، وقال: (هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) [الجاثية: 29]، وهذا يعني أن النطق قرين للحق، فلو لم يكن النطق قرينا للحق لما أضافه الله إلى كتابه، وهذا يعني أن النطق في ذاته شريف مقدس، لهذا فقد منعه الله عن الكفاريوم القيامة، كما جاء في الآية عنهم: (هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ) [المرسلات: 35][18]

ويحتل أولو العزم من الرسل مكانة كبيرة في الفكر الإسماعيلي، وقد سبق بيان عرض مختصر لرؤية السجستاني مستندًا على الآية الكريمة؛ (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) [الشورى: 13].[19]

---

17 السجستاني، تحفة المستجيبين، ص 61، 71.

18 السجستاني، الافتخار، ص 641، القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 25.

19 انظر: الداعي الرازي، أعلام النبوة، تحقيق وتصحيح صلاح الصاوي وغلام رضا اعواني، تقديم سيد حسين نصر، (طهران: الأكاديمية الملكية الإيرانية للفلسفة، 1977)، ص 109.

وقد تميز هؤلاء الرسل بأن كل واحدٍ أتى بشريعة وأوامر لقومه[20]، وقد كان آدم عليه السلام ومسألة مجيئه بشريعة خاصة أم عدم مجيئه بشريعة محل نقاش بين الإسماعيليين أنفسهم؛ فقد كان هناك فريق منهم يرى أن آدم رغم أنه كان أول النطقاء إلا أنه لم يأت بشريعة خاصة به، بينما يرى الفريق الإسماعيلي الآخر أن آدم لم يكن كذلك بل كان ناطقا حاملا للشريعة، وقد نُقلت إلينا إحدى هذه المساجلات بين الدَّاعيين الرازي وأبي يعقوب السجستاني؛ حيث رأي الداعي الرازي بأن آدم كان أول النطقاء حاملا لشريعة من الباري للخلق، بينما رأي الداعي السجستاني غير ذلك فهو يرى أن آدم كان مجرد ناطق دون أن يكون قد أتى بشريعة.

إن حجج الداعي الرازي تكمن في أن هؤلاء كانوا من أصحاب العزيمة والنطق، وكي يكون الرسول ناطقًا صاحب عزيمة، لا بد أن يكون صاحب شريعة أتى لينسخ ما كان قبله من شريعة تحتوي على أوامر ونواهٍ، هذا صحيح، أما في حالة آدم فإنه قد وضع شريعة من الصفر هذه الشريعة احتوت على أوامر ونواهٍ أتت بوحي من الله، وإن هذه الرسوم سار عليها من بعده الأتماء واللواحق، ولا تتطلب أن تكون الشريعة كاملة بما فيها من عبادات وغيرها، بل إن مجرد الأوامر والنواهي حتى وإن كانت قليلة فهي تسمَّى شريعة لأن من سيأتي بعده سوف يسير على هذا النهج.[21]

ولكي يكون الأمر أكثر وضوحًا فإن الداعي الرازي يفرّق بين كون الناطق ناطقًا صاحب شريعة، وبين كونه ناطقًا من أولي العزم من الرسل، فآدم عنده قد أتى بشريعة رغم أنه لم يكن من أولي العزم من الرسل، هذه الشريعة عبارة عن رسوم أوامر ونواهٍ سار عليها من بعده، أما العزيمة التي أتى منها كلمة العزم وأولو العزم، وهم يبدؤون بنوح وينتهون بمحمد، فإن العزيمة تعني أنهم قد خُوّلوا بأن ينسخوا ما قد سبقهم من الشرائع أو الأحكام التي في هذه الشرائع كي يضعوا بما أُوحي إليهم شرائع جديدة يسير عليها الناس، ولهذا ففي حالة آدم فإنه قد أتى بشريعة لكنه من أجل أنه لم ينسخ شيئا قبله من الشرائع، أو بمعنى أدق لم تكن ثمة شريعة من قبله بالأساس، لهذا سمي ناطقا صاحب شريعة ولم تكن له عزيمة، وعليه فإن أصحاب الشرائع هم ستة أنفار؛ عبارة عن أولي العزم من الرسل مضافًا إليهم آدم عليهم السلام.[22]

---

20 انظر: السجستاني، المقاليد، ص 246، وما بعده من صفحات.

21 الدَّاعي الرَّازي، كتاب الإصلاح، به اهتمام دكتور حسن مينوچهر، ودكتور مهدي محقق،(تهران، 1383)، ص 66، والكرماني، الرياض، كتاب الرياض، في الحكم بين الصادين صاحبي الإصلاح والنصرة، تحقيق وتقديم عارف تامر، (بيروت: دار الثقافة، دون تاريخ)، ص 187.

22 الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص 60، الداعي جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، ص 128.

ولا يُتخيَّلُ أن يكون دور آدم عليه السلام مع طول زمانه دون شريعة ودون أوامر ونواهٍ يعيش عليها الخلق، ويستدل الداعي الرازي بجانب هذا بعدة أدلة من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا) [الحج: 34]، وقوله تعالى: (لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ) [الحج: 67]، ثم يعرِّف كلمة المنسك بأنها المكان الذي يقرَّب فيه القربان، والنسك نفسه هو القربان، والناسك هو الرجل الي يفعله، وقد قرَّب ابنا آدم قربانا إلى الله كما ورد في القرآن، وهذا كله من الشريعة والديانة؛ من حيث كونه يتضمن أوامر ونواهي، بل تقريب القربان هو من أوكد أوامر الشريعة وقد أيضًا من أول هذه الأوامر سجود الملائكة لآدم [23]، كما جاءت عدة روايات تحمل فيها أوامر ونواهٍ من الله، فقد روى أن آدم هو أول من بنى البيت الحرام، كما أُنزِل عليه تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وغير ذلك[24]، وهكذا كثير من الشرائع كان من سنها آدم عليه السلام كالتزويج والسجود والحج والصلاة على الميت والدفن والتكفين والتحنيط، وكل هذا لا يأتي إلا بوحي من الله.[25]

إن ادِّعاء الداعي الرازي قد فنَّده الداعي السجستاني، فرأيُ أبي حاتم بأن القربان كان من الشريعة غير صحيح[26]؛ ذاك بأن الأمر ليس على ظاهر هكذا، فآخر القصة توضح جيدًا كيف أنه لم يكن ثمة شريعة بها أوامر وأحكام ذاك الوقت، والدليل على ذلك أن ابن آدم حينما قتل أخاه لم يعرف كيف يدفنه حتى جاء الغراب وأراه ذلك[27]، أما الداعي الكرماني فقد نصر الداعي الرازي على السجستاني، وأيَّده، فهو يرى أيضًا أن آدم كان صاحب شريعة تحتوي أوامر ونواهٍ يسير بها الخلق، إضافة إلى انه نقض رأي السجستاني واعتراضه على استدلال الداعي الرازي بآية القربان؛ إذ إن الكرماني يرى بأن الآية مقبولة على ظاهرها ولا حاجة لتأويلها على الإطلاق، فصرفها عن ظاهرها مجرد ادَّعاء في حاجة إلى دليل كي يثبت.

إن الكرماني يرى أن الحاجة إلى الأنبياء تكمن في حاجة الناس إلى من يريهم الطريق، ويعلمهم كيف ينجون ويسعدون في الدنيا والآخرة، ونحن متفقون على أن هذا لا يتم إلا بمجموعة من الأوامر والنواهي، هذه الأوامر والنواهي تحتوي على مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ولن يضع هذه الأوامر والنواهي إلا نبي يأتي بشريعة من الله بوحي، وقد كان أول هذه الأنبياء هو آدم عليه السلام.[28]

---

23 الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص 67 ، الكرماني، الرياض، ص 187.

24 الداعي الرازي، أعلام النبوة ، ص 69.

25 الداعي الرازي، مرجع سابق، ص 70.

26 أوَّل الكرماني قصة ابني آدم والقربان تأويلا باطنيا مسقطا أحداث القصة على علي وأبي بكر وأمر الخلافة بينهما، انظر: الكرماني، الرياض، ص 185-182.

27 الكرماني، الرياض، ص 178، 179.

28 الكرماني، الرياض، ص 181، والداعي الرازي، الإصلاح، ص 83.

على أي حال فإننا سنقف هنا في مسألة كون آدم نبيا ناطقا أو رسولا ناطقا صاحب شريعة، ونثبت في آخر المسألة رأي الرازي وانتصاف الكرماني له انتصافًا كبيرًا في كون آدم رسولًا ناطقًا صاحب شريعة[29] ضد أبي يعقوب السجستاني الذي رأي أن آدم كان ناطقًا دون أن يأتي بشريعة خاصة.

إننا سنجد عند كثير من الإسماعيليين تأويلات وتشبيهات ومقاربات باطنية متعلقة بالنطقاء الستة، والتي تبين مكانة هؤلاء واتخاذهم دورا محوريا في النظام العقدي الإسماعيلي؛ وقد ذكرنا مقاربة السجستاني بين أولي العزم من الرسل وبين الصناعات التي رآها أساسية على سبيل المثال، ثمة مقاربات أخرى، نجد منها مثالا عند بعض الإسماعيليين مثل القاضي النُّعمان –موضوع بحثنا- من المشارقة؛ حيث قارب بين أولي العزم من الرسل وبين العبادات الأساسية في الفكر الإسماعيلي، التي جاءت في أثر عن الباقر محمد بن علي بن الحسين: «بني الإسلام على سبع دعائم: الولاية هي أفضلها وبها وبالولي ينتهي إلى معرفتها، والطهارة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد»، فالولاية مثل آدم عليه السلام، لأن آدم أول ولي لله أمر الملائكة بالسجود له، وهذا اعتراف ضمني بولايته، وفي الوقت نفسه كان محنة إبليس بسبب آدم، ولأنه لم يعترف بولايته طُرد من رحمة الله تعالى، وهكذا جميع البشر.[30]

أما الطهارة فهي مثل نوح عليه السلام، وهو أول مبعوث ومرسل من الله لتطهير العباد عن المعاصي والذنوب، وهو أول ناطق من بعده، وأول أولي العزم من الرسل أصحاب الشرائع، والصلاة مثل إبراهيم عليه السلام، وهو الذي بنى أول قبلة للمسلمين كي يصلوا إليها، وورد في القرآن قوله: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [الأنعام: 79]، والزكاة مثل موسى عليه السلام، فهو أول من دعا إلى الزكاة كما ورد في قوله تعالى: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (15) إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (16) اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (17) فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى) [النازعات: 15 - 18]، وأما الصوم فهو عيسى عليه السلام، وهو أول ما خاطب أمه أن تقوله لمن رأته من البشر إني صائمة، كما في قوله تعالى: (فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا) [مريم: 26]، والحج هو محمد عليه السلام فهو أول من سن مناسك

---

29 انظر: الكرماني، الرياض، ص 185-189، ومسألة كون آدم أتى بشريعة أم لا؟! لم تنته عند الكرماني، بل ظلت مسألة مختلفًا فيها بين الإسماعيليين أنفسهم، انظر مثلا عند داعي سرمين المتوفى 497هـ، ص 106، 107، حيث ذكر آدم بعدم مجيئه شريعة ذكر الأمر البديهي العادي، هذا مع إقراره بالأسسية إلى شيث ومن بعده من أولاد آدم.

30 النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، (القاهرة: طبع دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ) 1/ 51، وانظر: عادل العوا، منتخبات إسماعيلية، ص 9.

الحج وبينها ووضحها على الطريق الصحيح، فقد كانت العرب في الجاهلية يفعلون المنكرات ولا يؤدون مناسك للحج، كطوافهم بالبيت عراة وتصفيقهم ونحو ذلك.[31]

إن النطقاء الستة تكمن أهميتهم في أن كل واحد منهم يتولّى دورًا من الأدوار، والدور كما عرَّفه الداعي الرازي بأنه مدار أهل العالم وما يجري فيه من التدبير؛ «فمدار هذا عالم هو يجري من الفلك وما فيه، لأن الله عزوجل وكَّله بإمساك هذا العالم، وجعله سببا للنشو والبِلَى فيه، فهو يدور بذلك إلى انقضاء أمره بالمدبرات السبع التي يدور بها الفلك»، هذا حقيقة الدور في العالم العلوي، أما المقصود به في حالة النطقاء، فإنه قد سُمِّي كل واحد بصاحب الدور، لأنه يكون «قطب العالم من الناس، وهو نقطة للعالم، عليه يدور أمر الدين، وعلى ما يكون من رسوم، لاتصال الأنام من جهة الأسباب، التي بها نجاتهم وقوام أمورهم في أولاهم وأخراهم، فمن أجل ذلك سُمُّوا أصحاب الأدوار».[32]

وأصحاب الأدوار هم آدم الذي هو أول الدور ومبدؤه، وإليه نسبة الدور، وعنه كان ظهوره وفطرته، ثم نوح عليه السلام الذي يقوم من الحلقة الدينية الكبرى مقام النطفة من الجنين، وبعده إبراهيم الذي هو من الخلقة الدينية الكبرى يقوم مقام العلقة من خلقة الجنين، وموسى الذي يقوم مقام المضغة من خلقة الجنين، وعندها يتحرك الجنين في بطن الأم، ثم عيسى والذي هو مقام العظم من خلقة الجنين، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرجلة اكتمال الجنين باللحم الكاسي للعظام والتي يمثلها محمد خاتم النطقاء. [33]

والناطق الأول الذي هو آدم عليه السلام قد أوجب أُسُسا له؛ الأساس الأول هو شيث، وقد استوجب شيث الأساسية كما استوجب آدم اسم الناطقية، أما الأساس الثاني وهو سام، فهو ثاني الأسس كما أن نوحا عليه السلام هو ثاني النطقاء، واسم النطق يقتضي اسم الأساسية، وكذلك اسم الأساسية يقتضي اسم النطق.[34]

---

31 القاضي النعمان، مرجع سابق، 2/ 52، وعادل العوا، منتخبات إسماعيلية، ص 10.

32 الداعي الرازي، الإصلاح، ص 60.

33 الداعي علي بن محمد الوليد، جلاء العقول وزبدة المحصول، منتخبات إسماعيلية، تنشر لأول مرة، تحقيق الدكتور عادل العوا، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ، 1985م)، ص 136، 137؛ الحامدي، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، (بيروت: دار الأندلس 1979م)، ص 217؛ الداعي إدريس عماد الدين القرشي، كتاب زهر المعاني، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991)، ص 158.

34 الداعي الرازي، الإصلاح، ص 84، وداعي سرمين الأجل، رسالة الأصول والأحكام، خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر، (سوريا: منشورات دار الأنصاف للتأليف والطباعة والنشر، 1956)، ص 106.

والعدد سبعة حاضرٌ بقوة هنا في الاعتقاد الإسماعيلي، كما هو حاضر في كثير من المسائل عندهم، فإننا إذا أضفنا إلى الستة النطقاء القائم الأخير، أصبحوا سبعة نطقاء[35]، وقد استدلَّ الإسماعيليون كعادتهم على مشروعية هؤلاء السبعة من أشياء كثيرة في الكون وغيره استدلالا رمزيا إشاريا وفهما باطنيا صرفا، من ذلك مثلًا أيام الأسبوع، فقد وزَّع بعضهم النطقاء السبعة على أيام الأسبوع، فأولها يوم الأحد وهو الابتداء وله من النطقاء آدم الذي هو المبعوث الأول، وثانيها الاثنين وهو يدل على نوح الناطق الثاني، وثالثها الثلاثاء الذي يدل على إبراهيم الناطق الثالث، ويوم الأربعاء يدل على موسى الناطق الرابع، والخميس يدل على عيسى الناطق الخامس، والسادس يوم الجمعة وهو يدل على محمد الناطق السادس، واليوم الأخير الذي يدل على القائم هو يوم السبت اليوم الأخير من أيام الأسبوع.[36]

أخيرًا لا ننسى أن ارتباط النطقاء السبع له تناصٌ كما ذكرنا سابقًا من العالم الروحاني العلوي، إضافة إلى ما سبق فإن ثمة الحروف العلوية التي تحتل مكانة هامة في الاعتقاد الإسماعيلي، والتي تكونها كلمة «كوني قدر»، هذه الحروف العلوية السبعة التي –كما يذكر السجستاني-قد انبجست عن الأصلين (العقل، النفس)، والتي ينطبق كل حرف منها على أحد النطقاء السبعة، وقد ذكر السجستاني تأويلا باطنيا إشاريا لها وما يعنيه كل حرف، وما يتولّد عنه، وطبَّق ذلك على النطقاء وما يتبعهم من أسس ونحوه.[37]

4 - تأويلات القاضي النُّعمان: المسوّغات والأدلة

تحتل مسألة الباطن في فكر القاضي النعمان كغيره من الدعاة الإسماعيلية أهمية مركزية في الإيمان، لكنه يقرن الظاهر بالباطن ويعتبر الباطن مرحلة تالية على مرحلة الظاهر، التي ينبغي أن يمر بها المستجيب للدعوة الإسماعيلية، ولهذا فقد ألّف القاضي النعمان في الفقه الظاهري أولا كتابه المشهور بدعائم الإسلام، فذكر فيه أركان الفقه الظاهرة من عبادات وما شابه، ثم لما انتهى من ذلك رأى أن يؤلف في الفقه الباطن أو في علم الباطن كما يرى، فألف «أساس التأويل»، وهرع في أول كتابه يدلل على حجية ما ما يسمّى

---

35 القاضي النعمان، الرسالة المذهبة، خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر، (سوريا: منشورات دار الأنصاف للتأليف والطباعة والنشر، 1956)، ص 36، 37.

36 القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 41، الرسالة المذهبة، ص 44، داعي سرمين الأجل، مرجع سابق، 108، 109، وثمة استدلالات أخرى فانظرها هناك، وقد ذكر الغزالي أن الإسماعيلية قد لُقِّبوا بالسبعية لدورانهم حول العدد سبعة، انظر: الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص 16، جعفر بن منصور اليمن، فصل من كتاب الهداية والرشد، ص 200، تحقيق دكتور كامل حسين، مرجع سابق، الداعي شهاب الدين أبو فراس، كتاب الإيضاح، حققه وقدم له عارف تامر، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، 1964)، ص 124، أبو محمد اليمني، عقائد الثلاث والسبعين، 535/5.

37 انظر: السجستاني، الافتخار، ص 137-123، وانظر ملحقات إسماعيل بوناوالا في آخر الكتاب، ص 331، 337.، أبو محمد اليمني، عقائد الثلاث والسبعين، 2/529، 535.

بعلم الباطن، فقد خلق الله تعالى كل شيء منه اثنين، كما قال في الآية الكريمة: «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكّرون»، «إنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه».[38]

والإيمان بالظاهر والباطن؛ له ترتيب معين، فلابد في المرحلة الأولى أن يُغذّى المستجيب بعلوم الظاهر حتى يضطلع بها، فإذا تمّت له علوم الظاهر أتيح له علوم الباطن، التي تجعله يترقّى للعالم الروحاني العلوي، وليس من الصحيح أن يؤتى المستجيب علوم الباطن دون أن يتلقّى علوم الظاهر، ويضرب القاضي النعمان مثالا على ذلك بالطفل الصغير الذي يبدأ في تناول الطعام، فلابد لهذا الطفل أن يبدأ بالرضاع من ثدي أمّه، فلبن أمه في هذه المرحلة هو المناسب له، ثم سيتدرّج في هذا الطعام حتى يكبر ويستطيع أن يتناول الطعام العادي القوي، فمثل هذا مثل المستجيب الذي يجب أن يُمنَح علوم الظاهر أولا حتى يشبع منها، ثم بعد ذلك يُعطى علوم الباطن، وإلا فلو تناول علوم الباطن أولا أصابه الضرر الذي يصيب الرضيع إذا ناولته الطعام الذي يأكله الكبار، ووصول المستجيب إلى تلقّى مرحلة علوم الباطن يعني أنه قد أصبح مهيئًا لتلقّي التأييد من العالم العلوي الروحاني، كما قال الله تعالى: « وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ» (سورة البقرة، آية 233).

ويرى القاضي بأن من دلائل وحدانية الله الخالق أن يكون كل شيء له زوجان اثنان، حتى الإنسان فهو وإن بدا جسدًا واحدًا إلا أنه يحتوي زوجين من الأشياء؛ هما الروح والجسد، فالجسد هو الظاهر والروح هي الباطن، وكل واحد من الاثنين مركب من شيئين، فالجسد مركب من البرودة واليبوسة، والروح مركبة من الحرارة والرطوبة، وهكذا، ثم على عادته يذكر القاضي أدلة متكاثرة من الآيات القرآنية، فعلم الباطن إحدى النعم التي يمن بها الله على عباده، كما ذكر في قوله تعالى: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (سورة لقمان 20)، فكما هو واضح في الآية ذُكر كل من النعم الظاهرة والباطنة، فوفقا له فإن الباطنة هي علم الباطن، كذلك في قوله تعالى: « وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (سورة الأنعام، 120).[39]

كذلك من الأدلة على حجية علم الباطن ما ورد في القرآن الكريم بشكلٍ متكرر من ضرب الأمثلة، كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا»، (سورة البقرة، 26)، وقول الله تعالى: «كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (سورة الرعد 17) ونحوها

38 القاضي النعمان، أساس التأويل، 28.

39 القاضي النعمان، أساس التأويل، 29.

من آيات، فيرى القاضي أن ضرب الأمثال هو نوع دالٌّ على وجود ما يسمّى بعلمي الباطن والظاهر، ولغة العرب تساعد على مثل هذا الأمر، فالعرب يعرف من الألفاظ ظاهرًا وباطنًا.[40]

1 - 6 استدلال القاضي النعمان على حجية الظاهر والباطن

وعلى أي حال فإنه يمكن أن نلخص استدلالات القاضي النعمان في النقاط التالية:

اتبع القاضي النعمان الطريقة العامة عند الإسماعيلية في الاستدلال؛ فهو يركّز على حشد الآيات القرآنية في المسألة ويستخرج منها ما يدلُّ على صحة زعمه، إضافة إلى هذا محاولة استدعاء المنطق ومشابهة ذلك بالطبيعة والمشاهدات.

وقد ذكر آيات كثيرة تفيد معنى أن لألفاظ القرآن الكريم ظاهرًا وباطنًا، نذكرها كالتالي:

1 - قول الله تعالى: « وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سورة الذاريات، 49)، وقد نقل الطبري (310/923) اختلاف المفسّرين في معنى كلمة الزوجين؛ ففريق منهم فهم كلمة الزوجين على أنها الأضداد أو الأنواع المختلفة، كالشقاء والسعادة والهدى والضلالة والليل والنهار والشمس والقمر، وآخرون قالوا بأن المقصود بكلمة الزوجين الذكر والأنثى[41]، أما القاضي النعمان فإنه يؤول معنى كلمة «زوجين» على أن الله جعل لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، ويجعل من لوازم توحيد الله عزوجل أن يكون ما خلقه في زوجين، فيرى أن كل شيء عدا الخالق هو في زوجين، فالإنسان كواحد بنفسه هو من اثنين؛ من جسد وروح، ويستدل بذلك على وجود زوجي الظاهر والباطن، فالجسد حينئذ الظاهر والروح هي الباطن، حتى كل من الجسد والروح مركبتان من زوجين أيضا؛ فالجسد مركب من البرودة واليبوسة، أما الروح فهي مركبة من الحرارة والرطوبة.[42]

2 - قوله تعالى: « وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (سورة لقمان، آية 20)، وفيه هذه الآية يذكر القاضي أن كلمة الباطن وردت صراحةً فيها وفي آيات أخر من القرآن الكريم، وقد فهم ظاهره وباطنه هنا بالظاهر والباطن بالمفهوم الإسماعيلي.

3 - قول الله تعالى: «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" (سورة التكاثر، آية 8) ويؤول هذه الآية بمعنى أن المقصود بهذا النعيم هو نعيم الباطن الذي يسأل عنه يوم القيامة.

4 - قول الله تعالى: " وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ" (سورة الأنعام، آية 120)؛ فلكي يترك الإنسان باطن الإثم لابد من أن يعرفه أولا، وهذا يعني به التأويل الباطني.

---

40 القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 31.

41 الطبري، جامع البيان، تحقيق أحمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 22/439.

42 القاضي النعمان، أساس التأويل، 28.

5 - قول الله تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (سورة آل عمران، آية 7)، ومن المعلوم أن هناك اختلافًا بين المفسّرين بين معنى كلمات محكمات ومتشابهات هنا.[43]

6 - قول الله تعالى: " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ". (سورة آل عمران، آية 7).

7 - قوله تعالى: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ" (سورة الأعراف، آية 53)، ومن ثم قد ذُكِر في هذه الآية لفظة التأويل صراحة.[44]

إضافة إلى الآيات التي ذكرها القاضي النعمان سابقًا فإنه يستدلّ بآيات أخرى جاءت في معرض ضرب الأمثلة، وأن القرآن مليء بالأمثلة، ويفهم القاضي المثل والممثول على أنه الظاهر والباطن ويذكر من هذه الآيات الآتية:

8 - قول الله عز وجل: " وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ" (سورة العنكبوت، آية 43).

9 - قول الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ"(سورة البقرة، آية 26).[45]

وقد ذكر غير هذه الآيات في كتابه، بجانب ذلك محاولة من القاضي النعمان التناص مع طريقة الاستدلال التي عند السنة، فقد نقل أحاديث والإجماع على أن النص له ظاهرٌ وباطنٌ؛ فمن الأحاديث نقل حديثًا منسوبا للرسول صلى الله عليه وسلم: "ما نزلت علىّ من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن"[46]، وبالرغم أن القاضي النعمان لم يذكر للحديث لا سندًا ولا حتى راويا واحدًا، قال بأن الأمة أجمعت على صحة هذا الخبر.[47]

---

43 انظر: الطبري، جامع البيان، 1/205.

44 القاضي النعمان، أساس التأويل، 29.

45 وقد ذكر الطبري «عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: لمَا ضرَب الله هذين المثلين للمنافقين - يعني قوله: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا وقوله: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ ، الآيات الثلاث - قال المنافقون: الله أعلى وأجلّ من أنْ يضرب هذه الأمثال، فأنزل الله: « إن الله لا يستحي أنْ يضرب مثَلا ما بعوضةً» إلى قوله: أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»، الطبري، جامع البيان، 1/399.

46 ذكر القاضي النعمان هذا الحديث بصيغة الحصر هكذا «ما... إلا» ويبدو أن الحديث قد ناله بعض التغيير في الوسط الإسماعيلي، فأقرب صيغة وجدتها لما ذكره القاضي النعمان هي: « أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن»، انظر: نور الدين الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، 3/90؛ ولم ترد هذه الصيغة في الكتب المشهورة في السنة، وانظر: العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351ه)، 1/209.

47 القاضي النعمان، أساس التأويل، 30.

واستدلال القاضي النعمان ليس غريبًا بالمقارنة مع الدعاة الإسماعيلية الأخرى؛ فبنفس الطريقة استدلَّ ناصر خُسرو بقول الله تعالى في سورة الرحمن: " رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (سورة الرحمن، آية: 17) على وجود الظاهر والباطن؛ فالمشرقان هما العقل والرّوح والمغربان هما الأساس والناطق، كما يفسِّر قول الله تعالى: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ» (سورة التكوير:8) بأنها ستسأل عن مستويات الحجج على الطريقة الإسماعيلية.[48]

2 - 6 نماذج من تأويلات القاضي النعمان

سنقتصر هنا على ذكر عدة أمثلة على نماذج من تأويلات القاضي، إضافة إلى ما ذكرناه أعلاه؛ منها تأويلاته لقول لا إله إلا الله، فبعد أن ذكر معناها الظاهري، ذكر معناها الباطني وفقًا لاعتقاد الإسماعيلية، فالكلمة تنقسم إلى قسمين أساسين، القسم الأول النفي والآخر هو الإثبات، أو بعبارة القاضي نفسه: «أحدهما نفي والثاني إثبات، فقوله «لا إله» نفي، و»إلا الله» إثبات، وكل فصل منهما كلمتان، الأولى منهما متصلة بالثانية، ودونها والثانية أعلى منها، وكذلك الفصل الذي هو إثبات أعلى من الفصل الذي قبله والذي هو النفي، فمثل الحد الأخير الذي هو الإثبات في الباطن، مثل على الحد العلوي ومثل الحد الذي هو النفي في الباطن، مثل على الحد السفلي، ومثل الكلمة الأخيرة من الفصل الأخيرة (أي الإثبات) مثل على الحدود العلوية، ومثل التي قبلها مثل الحد الذي يليه، ومثل الكلمة الثانية من الفصل الأول في الباطن مثل على الحدود السفلية، ومثل التي قبلها مثل على الحد المتصل به دونه».[49]

إننا ذكرنا أعلاه نبذة عن النطق والنطقاء في الفكر الإسماعيلي، وبالعودة إلى كتاب "أساس التأويل" للقاضي النعمان سنجده قد شكّل كتابه كله على هذا الأساس النطق والنطقاء، والكتاب في مجمله آيات قرآنية تحوي قصص الأنبياء ابتداء من آدم حتى ظهور آخر النطقاء محمد صلى الله عليه وسلم وفق الاعتقاد الإسماعيلي، بالإضافة إلى مسألة النطق والنطقاء، فإن إمامة عليٍّ أحد الأسس التي دار حول الكتاب وتأويلاته لآيات القرآن الكريم، على سبيل فإن الآية التي تقول (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) يفسّرها القاضي النُّعمان بوصاية علي، فهذه هي الأمانة في رأيه، بل يزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد انصرافه من حجة الوداع صار بغدير خم، وأمر أن يرد من سبق ونزل وجمع لواحقه ودعاته ومتسجيبي دعوته –هكذا يذكر القاضي بمصطلحات الإسماعيلية- ونص على أمير المؤمنين وصيه صلوات الله عليهما وأقامه إلى جانبه[50]، ورغم

48 Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam, Ali Rad, 'Isma'iliyyah and the Esoteric Exegesis of the Quran, p. 2128

49 القاضي النعمان، أساس التأويل، 38.

50 القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 354.

أن هذه الحادثة هي مشهورة عند الشيعة بشكلٍ عامٍ، إلا أن الإسماعيلية أثناء تناولهم لهذه الحادثة صبغوها بمعتقدهم الخاص، والنظام الدعوي الذي ذكرنا منه طرفًا أعلاه.

يعود الرقم سبعة بقوة في تدليل القاضي النعمان على وجود ما يسمى بالنطقاء السبعة، ويذكر عدة مقارنات للتدليل على وجود هذا المعتقد، فقول "لا إله إلا الله" هو سبعة فصول[51] كما يرى القاضي، كما أن السموات سبع والأرضين كذلك سبع، وأجزاء الإنسان سبعة كذلك وهي الشعر والجلد واللحم والدم والعظم والعروق والمخ، وطول الإنسان سبعة أشبار بشبره ويسجد على سبعة أعضاء وجهه ويديه وركبتيه ورجليه، وفي جهته سبعة منافذ العينان والأذنان والمنخران والفم، وهذا كله يدلل على النطقاء السبع كما يرى القاضي.[52]

كذلك نجد عليا حاضرًا بقوة في تأويلات القاضي؛ أثناء تأويله لقول الله تعالى: "أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه" يرى القاضي بأن هذا الشاهد المقصود منه عليًّا، يقول القاضي: "يعني عليا عليه السلام فأمره فلحق به وأخذ الكتاب منه وبلغ عنه كما أمره الله جل ذكره، وهذا في الباطن يجري كذلك كما يجري الليل والنهار والشمس والقمر وكل ما في كتاب الله من أمر ونهي..."[53]

وصاحب العصر –بتعبير القاضي- سواء أكان نبيا أم رسولا أم إماما يسمى ناطقا؛ وتسميته ناطقًا نابعٌ من كونه ينطق بالظاهر ويقوم به، أما حجة هذا الناطق وهو المرتبة التي تليه في النظام البشري فهو يدعى صامتًا لأنه صامت عن الظاهر، لكنه قائم بالباطن، وهو سبب اللواحق الاثنى عشر، ويؤول الآية الواردة في قصة موسى عليه السلام على هؤلاء اللواحق، التي يقول الله فيها: "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا"(سورة المائدة، آية 12).

واستمرارًا في تدليله على حجية الأئمة يؤول القاضي النعمان قول الله تعالى: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ" (سورة الإسراء، آية 12)، ويقول في ذلك: "وقد ذكرنا أن آيات الله في الباطن حججه على خلقه، وهم الأئمة الذين افترض عليهم طاعتهم وأوجب عليهم أن يأتموا بهم".[54]

5 - وقفة مع تأويلات الإسماعيلية

لقد عنينا أعلاه بسرد آراء الإسماعيلية ومن بينهم القاضي النُّعمان حول مسألة التأويل، وذُكر بأن التأويل الباطني هو نوعٌ اختصَّ به الإسماعيلية دون غيرهم بالأساس،

---

51 لم يحدد القاضي معنى لكلمة «الفصول»، فهل يعني بها مقاطع أم حروف؟، ويبدو أن كلاهما بعيدان عن المنطق بعض الشيء، فكلاهما يزيد عن رقم السبعة.

52 القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 45.

53 القاضي النعمان، أساس التأويل، 354.

54 القاضي النعمان، أساس التأويل، 52.

ثم دلف منهم إلى غيرهم من الأوساط الإسلامية خاصة دخوله مجال التصوف، لكن يحق للباحث في هذه المسألة سؤالٌ مشروعٌ، ما هو الضابط لهذا النوع من التأويل؟ هل هو يقوم على قاعدة مطردة يستطيع المستجيب للدعوة الإسماعيلية باصطلاحهم أن يفهم من خلالها؟ أو لا يوجد مثل هذا.

في حقيقة الأمر الإجابة على هذا السؤال تأتي من خلال مقارنة تأويلات الإسماعيلية أنفسهم للآيات القرآنية، فواقع الأمر إننا نجد القاضي النعمان كغيره من الدعاة الإسماعيلية حينما يلتمس دليلا على صحة المعتقد المطروح، يلجأ في كثيرٍ من الأحوال إلى التلفيق غير المنبني على القاعدة، فإذا وافقت الكلمة عددًا معينًا ناسب هذا العدد أمرًا ما، اتخذ من هذا العدد حجة على صحة المعتقد، أو ناسب شيئا مما هو موجود في الكون اتخذ من هذا التناسب دليلا بنفس الطريقة، فإن لم يجد فتوجد غيرها من الحِيل، والضامن في قبول مثل هذا، هو أن هذا التأويل مصدره هو العرفان الإسماعيلي، والإمام المعصوم سواء أكان ناطقًا أم لاحقًا أم غيرهم، وأن رد مثل هذا التأويل يعتبر رد الدين أو رد قواعده، فالراد هو محجوب عن الأئمة وعن مثل هذه العلوم، وهذا يفسِّر لنا السرّية التامة التي اتبعها الإسماعيلية في تعاملهم مع الأدلة والآراء ومع مؤلفاتهم، ذلك لأن الكثير من هذه المؤلفات إذا طُرِحت على قطاعات عريضة من الأوساط الإسلامية قوبلت بأسئلة كثيرة منطقية وعقلية فضلا عن كونها شرعية دينية.

والحاصل أن تفسير الآيات تفسيرًا إشاريًّا باطنيًّا هو أمرٌ ثابتٌ يصعب مناقشته مع من يؤمن به؛ إذ التأويل الباطني الذي هو طريقة الإسماعيليين وغيرهم أثناء تفسيرهم الآيات، كما يبدو لنا ليس له أساسٌ واضح، فتناول الآية الكريمة تناولا يتوافق والعقيدة الإسماعيلية دون توضيح أدنى رابطٍ بين ألفاظ وكلمات الآية وبين أسس العقيدة المطروحة تحتها من قِبَل الداعي الإسماعيلي، يُمكن أن يُقَابَل بتناوُلٍ وبتأويل مقابلٍ له ومضادٍ تأويلا إشاريًّا باطنيا[55]؛ إذ لا يوجد ضابط لهذا التأويل على الإطلاق، فلماذا أقبل أنا التأويل الإشاري للداعي الإسماعيلي دون غيره؟! لهذا السبب قد وجدنا عند السنة ضوابطَ لقبول هذا التأويل؛ إذ الأصل أن القرآن نزل بلسان عربي، ونزل إلى العرب، ولابد أن تؤخذ تفاسير الآيات على هذا الوجه، وهذه الشروط التي وضعها متكلمو السنة كانت بمثابة الحواجز التي يُسعى من أجلها سد التيار الباطني الشديد.

لقد ذكر الشاطبي 790هـ/1388م شروطًا لقبول غير المعنى الذي يقتضيه ظاهر النص القرآني، أحدها أن يكون له وجه مما هو مُقَرَّرٌ في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية،

---

55 وقد ذكر ابن تيمية أن الجهال من المنتسبين للسنة قد فعلوا مثلما فعل الباطنية، فأولوا قوله تعالى: (ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ) [آل عمران: 17] تأويلا باطنيا، «الصابرين» أبو بكر الصديق، «الصادقين» عمر بن الخطاب، «المنفقين» عثمان بن عفان، «المستغفرين بالأسحار» علي بن أبي طالب، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 7/245.

فلو كان ثمة تأويل غير ما يقتضيه لسان العرب فلن نستطيع وصفه –كما يرى الشاطبي- بأنه عربي، والثاني أن يكون له شاهدٌ من نصّ آخر يشهد بصحة هذا التأويل من غير معارضٍ[56]، أما الفخر الرازي المتكلم 606هـ/1209م فإنه قد ذكر أمثلة من هذا التأويل الباطني -الذي يردده الإسماعيلية- من قوله تعالى: "فاخلع نعليك" وتفسيرها بالاستغراق في خدمة الله من غير تصوُّر فعل، وقوله تعالى: "يانار كوني بردًا وسلامًا على إبراهيم"، وتفسيرها بتخليص إبراهيم عليه السلام من يد الظالمين من غير أن يكون ثمة نارٌ على الحقيقة، مبيّنًا أن باب هذه التأويلات إذا فتح فلا نهاية له، بل القانون عنده أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية لا تقبل الشك، هذه الدلالة توجب صرف ظاهر اللفظ إلى معنى آخر غير المتبادر إلى الذهن فهمه.[57]

وفي حقيقة الأمر إننا لو طبقنا شروط الشاطبي والفخر الرازي على استدلال الإسماعيلية بالآيات القرآنية والنصوص النبوية، فسوف يقضي على جزء كبيرٍ مما يرونه أدلة يحتجون بها على عناصر عقيدتهم، فلا نستطيع عقلا أن نترك الباب مفتوحًا لمثل هذه التأويلات التي لا حدَّ لها ولا ضابطًا.[58]

نضرب مثالا من بعض النصوص التي ذُكِرت في مسائل العقيدة الإسماعيلية، فعلى سبيل المثال يؤمن الإسماعيلية بمسألة الوصاية، والوصاية هي وصاية الصحابي علي بن أبي طالب للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، ويستدلون على ذلك بعدة أدلة نستطيع أن نذكر منها هنا مثالا واحدًا، فإن في مقدمة هذه الأدلة وجوب الوصية للمرء قبل موته، وسوق أدلة على ذلك منها قوله تعالى: " كُتبَ عليكم إذا حَضر أحدكم الموتُ إن تَرَك خيرًا الوصيَّةُ" (البقرة:180) وما شابهها من آيات، ثم أُحتُجَّ بدلالة كلمة "كُتِب" أنها بمعنى فُرِض كقوله

---

56 الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (بيروت: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997)، 4/232.

57 الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثالثة، 1420هـ)، 22/10.

58 هناك أمثلة كثيرة قد ذكرناها في ثنايا البحث، ونذكر منها هنا مثلا ما فسّره به الداعي جعفر بن منصور اليمن الآية «إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى» يعني إن يتبعون إلا من جعلوه إمامًا لهم باختيارهم، ولقد جاءهم من ربهم الهدى يعني أن النبي عليه الصلاة والسلام قد بين لهم مقام الوصي وهو علي بن أبي طالب، انظر، الداعي جعفر، كتاب الكشف، ص138 ومواضع أخرى كثيرة من كتابه، وقد جعل مسألة الوصية محور كثير من الآيات القرآنية وأولها تأويلا باطنيا لا توجد بينه وبين النص أدنى علاقة خفية كانت أو ظاهرة انظر أيضا الرسالة الخامسة وأخواتها من كتاب الكشف، وأمثلة أخرى كثيرة عند القاضي النعمان في كتابه أساس التأويل، وفي غيره من المصادر الإسماعيلية، فمسألة التأويل الباطني مسألة أساسية في الفكر الإسماعيلي، بقي أن نقول بأن هذا النفس تسرَّب إلى الاثنا عشرية أيضًا فداروا يؤولون آيات القرآن على طريقة الإسماعيلية، انظر مثلا: السيد هاشم البحراني، بهجة النظر في إثبات الوصاية والإمامة للأئمة الاثنا عشر، تحقيق وتصحيح عبد الرحيم مبارك، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثالثة)، ص 27.

تعالى "كُتِبَ عليكم الصيام، وأنها ما دامت واجبة في حق البشر العاديين فإنها أوجب في حق النبي قبل موته.[59]

وهذه الآية قد فسَّرها الطَّبَري 310هـ/923م بهذا المعنى أيضًا بأن الله فرض على العبد بأن يكتب وصية قبل موته إن كان له مال، ورأى الطبري بأن هذه الوصية حكمها حكم الوجوب مثل الصوم، وأشار إلى أن قوله هذا يوافق جماعة من العلماء ثم ذكرهم، وجماعة أخرى رأوا بأن الوصية ليست واجبة بل هذه الآية منسوخة بآية المواريث التي توزَّع حقوق التركات بمقادير معلومة في الآية على ورثة الميت، ثم إن في الآية السابقة إشارة مهمة لمن تجب في حقهم الوصية قبل موتهم، ذلك قوله تعالى: (كُتبَ عليكم إذا حَضر أحدكم الموتُ إن تَرَك خيرًا الوصيَّةُ) [البقرة: 180] وإن هنا أداة شرط كما هو معلوم، يعني إن ترك مالا أو تركةً ما؛ ولهذا اختلف المفسِّرون في تحديد هذا المال، من حيث ما هو مقدار المال المتروك الذي يوجب الوصية في حق صاحبه قبل موته.[60]

إن الإسماعيلية يستعملون قياس الأولى هنا من ناحيتين؛ الناحية الأولى إذا كانت الوصية واجبة في حق المرء العادي قبل موته فهي أوجب في حق الرسول عليه الصلاة والسلام، الناحية الثانية هي إذا كانت الوصية في المال واجبة فهي في الدين أوجب.

ومناقشة هذا الأمر يبدأ في الاعتماد على القاعدة التي أرسيناها سالفًا، فالقاعدة يُحمل النص القرآني على المعنى الظاهر له المفهوم عند العرب، والمعنى الظاهر للآية هو أن الوصية بمعنى الوصية في المال والتركة كما سبق ذكره، ولا يوجد صارفٌ حقيقيٌّ يجعلنا أن نفكِّر في أن نخصص هذا المعنى العام الساري حكمه في جميع البشر لنُحدّده بالنبي عليه الصلاة والسلام، ونحدده أكثر بوصية النبي عليه الصلاة والسلام في علي، وينطبق هذا الأمر على الآيات الأخرى في الوصية، ويروي الشيعة في ذلك حادثة غدير خُمّ المشهورة لما نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلّم في حجة الوداع كنّا بغدير خم فنادى إن الصلاة جامعة وكسح رسول الله عليه الصلاة والسلام تحت شجرتين وأخذ بيد علي، فقال: «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم» ؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «ألست أولى بكل مؤمن من نفسه»؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هذا مولى من أنا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»، قال: فلقيه

---

59 ابن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، (بيروت: مؤسسة عز الدين ، الطبعة الأولى، 1403-1982)، ص 61.

60 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م)، 3/384.

عمر فقال: هنيئا لك يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة، في روايات كثيرة أخرى.[61]

وقد أجاب ابن تيمية على هذا بوجوه كثيرة سنلخص بعضها، أولها؛ أن المنطق في قبول الروايات التي تروى لنا هو أنه ليس كل ما يروى يُقبَل وإنما لابد أن يؤخذ من أهل الاختصاص، فكما أننا نرجع في المسائل اللغوية إلى أصحاب اللغة، ومسائل الفقه إلى الفقهاء، فإنه يلزم علينا إذا وردت لنا رواية أو حديث ما أن نرجع فيه إلى أهل الاختصاص الذين هم المحدِّثون، والثعلبي المفسِّر الذي ذكر مثل هذه الروايات ليس من أهل الاختصاص في الحديث، وإنما كان مفسِّرًا بل كان لا يدري كثيرًا من علم الحديث، وكان دأبه في ذلك دأب كثير من المؤلفين الذين هم في عصره وقبله أيضًا، يروون كل ما يأتيهم من أسانيد ويسمعون من روايات وينقلونها كما وصلت إليهم، ويرون في ذلك أن العهدة ليست عليهم وإنما على الراوي في ذلك، ومقصد الثعلبي يندرج تحت هذا، والدليل على ذلك أنه روى كثيرًا من فضائل أبي بكر وعمر وعثمان، وهذا يؤكِّد ما نقوله، وبالرجوع إلى أهل الاختصاص المحدثين فإننا لا نجد لحديث غدير خم أثرًا صحيحًا له، لا في الصحاح ولا في كتب السنة الأخرى؛ هذا لأنه كذب –كما يرى ابن تيمية- وليس حديثًا تنهض له همة المحدثين.[62]

الوجه الثاني وهو يشابه ما سبق ذكره آنفًا في ظاهر ألفاظ القرآن؛ إذ الآية الكريمة ليس ظاهرها النص على إمامة علي، فقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ) [المائدة: 67]، لفظ عام في جميع ما أنزل إليه من ربه، لا يدل على شيء معين، وادعاء أن المقصود من هذا هو إمامة علي لا تثبت بالقرآن، فالقرآن ليس فيه دلالة على شيء معين خاص من هذا.[63]

6- أثر التأويل الباطني في تديُّن المسلم

بعد وقفنا قليلا مع التأويل الباطني وحاولنا القول بأن مثل هذا النوع من التأويل لا ينبني على قواعد ثابتة للمسلم، يستطيع من خلالها السير عليها في تديّنه اليومي، نحاول هنا فرض العكس، ماذا لو كانت طريقة التأويل التي يطرحها الإسماعيليون هي الطريقة الصائبة في الدِّين، وأن النصوص الدينية بأنواعها تحتوي على ظاهرٍ وباطنٍ بالشكل الواسع

---

61 انظر: الثعلبي، الكشف والبيان، تحقيق أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتحقيق نظير الساعدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى، 2002-1422م)، 4/92؛ وتفصيل الحادثة عند أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، (بيروت: دار النهضة العربية ، 1411هـ-1991م) ، ص 209.

62 ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م)، 7/42.

63 ابن تيمية، منهاج السنة، 7/47.

المذكور لديهم؟!، الإجابة على هذا السؤال تقول بأنه لن تكون ثمة طريقة واحدة للتديُّن المعروف؛ فبغض النظر عن المسائل الاعتقادية لو ذكرنا المسائل العملية هنا فسوف تكون هناك فوضى في تطبيق العبادات على سبيل المثال، اللهم إلا أن يُربَط كل هذا بالإمام، وهذا ما فعله الإسماعيلية أنفسهم، فكلُّ شيءٍ معلَّقٌ بالإمام، فإذا قال الإمام: صلُّوا فينبغي على تابعيه طاعة أمره، وإذا قال العكس فهو كذلك أيضًا، وعليه فإن حق التأويل والأمر والنهي بيد الإمام، ولا يفهم هذا الكلام إلا الخاصة، أما العامّة فلا يفهمون مثل هذا.

لقد حدث هذا في التاريخ بالفعل؛ فرفعت جماعة الإسماعيلية النزارية القيود الدينية، وبنفس طريقة التأويل الباطني أعلنت الجماعة قيام القيامة بقيادة حسن الثاني[64] سنة 559/1164 في قلعة ألموت حصن جماعة الحشاشين الشهير، فقامت الجماعة بتأويل يوم القيامة على أنه ظهور الحقيقة المكشوفة في الحقيقة الروحية لإمام الزمان[65]، وأصبح الجميع في الجنة على الأرض وأتيح لهم فعل كل شيء.

خاتمة

تناول البحث أحد أشكال التديّن المعروفة في التاريخ الإسلامي تديُّن العرفان الإسماعيلي؛ وقد ناقش هذا النوع من التديُّن من خلال بحث مسألة التأويل الباطني لدى الإسماعيلية والداعي القاضي النعمان، فعرض إلى معنى الكلمة وتداولها في أوساط الفكر الإسلامي، ونشوء فكرة التأويل في الوسط الإسماعيليّ وانتقاله لعدة أوساط إسلامية أخرى، ذكر البحث من بينها الوسط الصوفي، ثم ألقى البحث الضوء على كتاب أساس التأويل ومؤلفه القاضي النعمان، أما القاضي النعمان فيعتبر المؤسس الأول بل يكاد يكون الأوحد للفقه الإسماعيلي، وهو خادم الخلفاء الفاطميين، واستمر في القضاء في الدولة الفاطمية بالقاهرة إلى أن مات، وبعد موته ظلت أسرته تتولى القضاء ردحًا من الزمن، لهذا فهو يعتبر إحدى المنظرين المهميين في المشروع الإسماعيلي الفاطمي، وكانت رؤية هذا المشروع واضحة في ذهن القاضي، انعكس ذلك على تأليفاته الغزيرة، في مجالات مختلفة من الفكر الإسماعيلي، من أهمها الفقه الظاهري ويأتي كتابه دعائم الإسلام ممثلا لهذا، ثم علم الباطن الذي ألف فيه كتابه أساس التأويل.

ألّف القاضي أساس التأويل كي يطرح فكرة الإيمان بالباطن كأحد أركان أسس العقيدة الإسماعيلية، ذكر في مقدمة الكتاب مبررات تأليفه، والأدلة من الكتاب والسنة والإجماع

---

64 حسن الثاني هذا غير حسن الصبّاح القائد المعروف، فهو الإمام الإسماعيلي النزاري والسيد الرابع من سلسة أسياد قلعة ألموت، وقد تولّى قيادة القلعة بعد وفاة سيد ألموت الثالث محمد بن بزرك-أوميد، وقد اغتيل سنة 561/1166 طعنًا بالسكين حتى الموت، انظر: فرهاد دفتري، معجم التاريخ الإسماعيلي، ترجمة سيف الدين القصير، (بيروت: دار الساقي، لندن: معهد الدراسات الإسماعيلية، 2016)، 126/127.

65 فرهاد دفتري، معجم التاريخ الإسماعيلي، 232.

وغيره على وجود علم الباطن، ثم انتقل إلى عرض عقيدة النطق والنطقاء عند الإسماعيلية، مما ألجأ البحث إلى التعريف بمسألة النطق والنطقاء في الفكر الإسماعيلي بشكل عام، فالناطق عند الإسماعيلية يعتبر هو البديل عن الرسول في الفكر السني وأمثاله، لكن يختلف عنه في أن النطقاء عند الإسماعيلية هم سبعة، منهم أولو العزم من الرسل النطقاء فآدم الذي هو المبعوث الأول، وثانيها الاثنين وهو يدل على نوح الناطق الثاني، وثالثها الثلاثاء الذي يدل على إبراهيم الناطق الثالث، ويوم الأربعاء يدل على موسى الناطق الرابع، والخميس يدل على عيسى الناطق الخامس، والسادس يوم الجمعة وهو يدل على محمد الناطق السادس، واليوم الأخير الذي يدل على القائم هو يوم السبت اليوم الأخير من أيام الأسبوع.

عرض البحث إلى عدة أمثلة من تأويلات القاضي النعمان لآيات القرآن الكريم، وقد قرن البحث مثل هذه الأمثلة بأمثلة أخرى من دعاة إسماعيلية من مصادر مختلفة، ثم بعد ذلك ناقش البحث منطق التأويل الباطني عقلا، وهل هو يقوم على نظام وقواعد محددة أم الأمر خاضعٌ لفكر الدَّاعي الإسماعيلي، وزعم البحث إلى أنه لا يستطيع الإنسان أن يعثر على ضابطٍ أو قاعدةٍ واضحة لمسألة التأويل عند الإسماعيلية، فالضمان الوحيد لقبولها في الفكر الإسماعيلي هو أن تكون أحد أعضاء هذا الفكر، وحينها فقد فُتحت لك أبواب العرفان الإسماعيلي وانتظمت في هذا السّلك وفق الاعتقاد، وأصبحت من الخاصة الإسماعيلية مقابل العوامّ أو العامّة الذين هم غير الإسماعيليين.

أخيرًا ألقى البحث نظرة على تأثير هذا النوع من التأويل -غير المنضبط بقاعدة- على تديُّن الإنسان؛ فلا شكَّ أن الاعتقاد بأن آية ما -خاصة بالصلاة على سبيل المثال أو غيرها من العبادات- لا يحمل معناها على المعنى الظاهري، بل لها معنىً باطني كما هو الحال عند الإسماعيلية، يفتح بابًا لطرق من التأويلات التي لا حدود لها، ورويدًا ورويدًا يكون طريقًا لرفع معالم الشريعة كليًّا كما حدث ذلك تاريخيًّا بالفعل، وقد ضرب البحث مثالا على ذلك من إعلان يوم القيامة في قلعة ألموت، ورفع الشريعة وإعلان أن ما يعيشونه في هذا الزمن هو الجنّة.

مراجع

ابن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، بيروت: مؤسسة عز الدين ، الطبعة الأولى، 1982-1403.

ابن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1406هـ1986-م.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، 1980.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن، 1980.

أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديث، 1960.

أبو يعقوب السجستاني، كتاب الافتخار، تحقيق إسماعيل بوناوالا، بيروت: دار الغرباء، 2001.

أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، بيروت: دار النهضة العربية ، 1411هـ1991-م.

الثعلبي، الكشف والبيان، تحقيق أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتحقيق نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى، 2002-1422م.

الحامدي، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس 1979م.

الداعي إدريس عماد الدين القرشي، كتاب زهر المعاني، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1411هـ1991-.

الداعي الرازي، أعلام النبوة، تحقيق وتصحيح صلاح الصاوي وغلام رضا اعواني، تقديم سيد حسين نصر، طهران: الأكاديمية الملكية الإيرانية للفلسفة، 1977.

الدَّاعي الرَّازي، كتاب الإصلاح، به اهتمام دكتور حسن مينوچهر، ودكتور مهدي محقق، تهران، 1383.

داعي سرمين الأجل، رسالة الأصول والأحكام، خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر، سوريا: منشورات دار الأنصاف للتأليف والطباعة والنشر، 1956.

الداعي شهاب الدين أبو فراس، كتاب الإيضاح، حققه وقدم له عارف تامر، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى، 1964.

الداعي علي بن محمد الوليد، جلاء العقول وزبدة المحصول، منتخبات إسماعيلية، تنشر لأول مرة، تحقيق الدكتور عادل العوا، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ، 1985م.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقق بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م.

السيد هاشم البحراني، بهجة النظر في إثبات الوصاية والإمامة للأئمة الاثنا عشر، تحقيق وتصحيح عبد الرحيم مبارك، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثالثة.

الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، بيروت: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ- 1997.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م.

الطبري، تفسير الطبري، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م.

الطبري، جامع البيان، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، القاهرة: مكتبة القدسي، 1351هـ.

الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

فرهاد دفتري، معجم التاريخ الإسماعيلي، ترجمة سيف الدين القصير، (بيروت: دار الساقي، لندن: معهد الدراسات الإسماعيلية، 2016)، 126/127.

القاضي النعمان، الرسالة المذهبة، خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر، سوريا: منشورات دار الأنصاف للتأليف والطباعة والنشر، 1956.

القاضي النعمان، المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، بيروت: دار المنتظر، 1996.

كتاب الافتخار للسجستاني، حققه وقدم له إسماعيل قربان حسين بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000.

الكرماني ، كتاب الرياض، في الحكم بين الصادين صاحبي الإصلاح والنصرة، تحقيق وتقديم عارف تامر، بيروت: دار الثقافة، دون تاريخ.

محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

المقريزي، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق الجزء الأول جمال الدين الشيال، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، دون تاريخ.

النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة: طبع دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

نور الدين الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998،.

https://www.iis.ac.uk/ar/encyclopaedia-articles/al-nu-man-al-qadi-d-363-ah-974-ce

Ismail K. Poonawala, A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu’mān’s “Madhhab”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 37, No. 3 (1974).

Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam, Ali Rad, ‘Isma’iliyyah and the Esoteric Exegesis of the Quran, *The Social Sciences*,2015, v.10.

ŞÜKRÜ ÖZEN, “NU‘MÂN b. MUHAMMED”, TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed (03.09.2020).

http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%AA%D8%AF%D9%8A%D9%86

BİREYİN DİNDARLIĞINDA ALLAH TASAVVURU'NUN ÖNEMİ

Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/seyithancan@gmail.com

Orcid: 0000-0002-2336-4179

Giriş

Antropolojik verilere baktığımızda, insanın her zaman bir din ile ilişki içinde olduğu görülmüştür. İlk insandan günümüze kadar varlığını sürdüren bu ilişki, öyle görünüyor ki insanoğlu var olduğu sürece devam edecektir. İnsanın dinle ilişkisinin temelinde de Tanrı ile ilişkisi yatmaktadır. Dolayısıyla her dinde Tanrı ve insan olmak üzere iki temel öğe söz konusudur. Dinin Tanrı ile olan ilişki boyutu; teolojik bağlamı ifade ederken, insan ile olan ilişki boyutu ise sosyolojik yani pratik bağlamı kapsamaktadır. İslâm dini de teolojik bağlamıyla Allah inancını, sosyolojik bağlamıyla insanın-insanla ve çevreyle ilişkilerini merkeze alan bir yapıya sahiptir. Ancak her ne kadar dinde bu iki farklı boyut söz konusu olsa da, insanın merkeze alındığı sosyolojik bağlam, teolojik bağlama göre şekillenmektedir. Bu bakımdan insanın, insanla ve çevreyle ilişkisinin doğru bir zeminde kurgulanması, onun Tanrı ile doğru bir ilişki kurabilmesi ve onu tanımasından geçmektedir. Ancak insan, somut olarak algıladığı varlıkları kolay bir şekilde tanımlayabiliyorken, soyut varlıklar için böyle bir imkân ve güce sahip değildir. Tanrı'nın da soyut bir varlık olması, O'nun gerçek mahiyetiyle tanınmasını imkânsız kılmaktadır. Mahiyeti bilinemeyen Tanrı'yı tanımanın tek yolu ise onu sıfat ve fiilleriyle tasavvur etmekten

geçmektedir. Bu bağlamda tasavvur, varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturmaktadır.[1]

Zihinde "bir şeyi canlandırmak, şekillendirmek, tasarlamak" anlamındaki tasavvur, önceden yaşanan veya oluşan bir objenin, bir fiilin, bir olayın ya da bir kavramın sonradan istendiğinde onun tekrardan geri çağrılarak biçimlendirilmesi, kendi bütünlüğü içerisinde canlanması, anlam kazanması ya da hatırlanmasıdır.[2] Dinî tasavvur ise, "dinî kavramların, dinî olayların ve nesnelerin zihinde canlandırılması, şekillendirilmesidir." Şüphesiz dini tasavvurların başında Tanrı tasavvuru gelmektedir. Tanrı tasavvuru da, kişinin, zekâ gelişimine, edinmiş olduğu tecrübe, kültür, bilgi birikimi ve yaşantısına göre Tanrı'yı zihninde anlamlandırması, biçimlendirmesi ve canlandırması şeklinde tanımlanmaktadır.[3] Buradan hareketle, sosyo-kültürel ortam içinde Tanrı hakkında edinilen bilgilerin, bireylerin yetenekleri ve kapasiteleri Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde doğrudan etki ettiğini söyşeyebiliriz.[4]

Allah tasavvuru açısından bakıldığında İslâm alîmleri, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.[5] Bu bağlamda İslâm düşüncesini oluşturan paradigmaların Allah'a ilişkin tasavvurlarının, onların Allah'ın zâtı ile isim, sıfat ve fiilleri arasındaki ilişkiyi kurgulama biçimlerine göre şekillendiği söylenebilir. Yani Allah deyince, ilâhi varlık olarak insanın zihninde onu tasarlaması öncelikle O'nun sıfatlarıyla olmuştur.[6] O'nun sıfatları çerçevesinde oluşturulan bu tasavvur vahiyden öğrenildiği şekliyledir. Ancak bireyin isteklerini, arzularını, sorunlarını, amaçlarını, oluşturduğu tasavvura aktarması, Allah tasavvurunun insan tarafından da kurgulanan bir yönünün olduğunu ortaya

---

1 Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 551; Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2011), 40:126-127.

2 Kerim Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi* (Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013), 171.

3 Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 10; Hüseyin Peker, H. (1993). *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Matbaası, 1993), 51; Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", C.*Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 67-68.

4 Murat Yıldız- Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki" *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 6/4, (2017), 9.

5 Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* , 2 (1986), 19.

6 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 172.

koymaktadır.[7] Bu kurgu, psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurlarla birlikte, tasavvurun doğuşu, oluşturulması, olgunlaştırılması ve sistematikleştirilmesinde büyük bir rol oynar.[8] İnsanın ihtiyaç, istek ve beklentilerinin farklılığı göz önünde bulundurulduğunda Allah tasavvurunun da bireylere göre farklılık gösterebileceğini söyleyebiliriz.

İslâm dininin odağında yer alan Allah imajı, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin özünü oluşturan değerlerin de odağıdır.[9] Çünkü kişilerin diğer insanlarla olan dinsel ilişkisi, Allah ile olan ilişkisine göre anlam, değer ve etki kazanmaktadır. Dolayısıyla Allah tasavvuru, yalnızca bireysel düzeyde kalmayıp topluma da yansımaktadır.[10] Bu bağlamda Allah-birey ilişkisinde bireyin inandığı Allah'a ne tür nitelikler atfettiği, onu nasıl algıladığı pratiğe döküldüğü için fazla bir öneme haizdir.[11]

Allah tasavvuru, insan hayatını yönlendirip şekillendiren, anlamlandıran önemli bir fonksiyona sahip olduğu için doğru bir yapıya kavuşturulması önem arz etmektedir. İnananlar, Allah'a imanın rolünü ve yerini yaşadıkları döneminin şartlarına göre doğru bir şekilde belirlemedikleri takdirde, inançlarının işlevselliğinin kaybolmasına farkında olmadan sebep olabilmektedirler. Çünkü bireyin Allah ile ilişkisi zayıfladığında insanla da ilişkisi zayıflamış olacaktır. Bu noktada Allah'tan uzaklaştıran her tutum ve düşünceden uzak durulmalı ve Allah kavramı, insan ruhuna uygun bir biçimde takdim edilmelidir.

Bugün modern çağda insanın ahlakî eylemleri ve nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, bir Allah tasavvuru problemiyle karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı inancı insanın hayatında zihinsel bir kavramdan öteye geçemediği için insanın hayatına dokunan,

---

7 Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması" *Kelam Araştırmaları* 6:2 (2008), 48.

8 Fethi Kerim Kazanç, "Eş'ârî Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, 2005 108; Hüseyin Aydın, " İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-" Kelam Araştırmaları 4/2 (2006), 44; Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", 67.

9 Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru" *İslami İlimler Dergisi*, 2, (2007), 51.

10 Cemile Zehra Köroğlu, "Türkiye'de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012), 84.

11 Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" *Eskiyeni* 31 (2015), 27

hayatını yönlendiren işlevselliği kaybetmiştir. Dolayısıyla Allah kavramı ve din, modern dünyada insan için neler ifade etmektedir? sorusuna yeterli ya da ikna edici yanıtlar verme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu soruya anlamlı bir cevap üretebilmek için de insanın yaşadığı zamanın şartlarına göre onların davranışlarını yönlendirecek bir Allah tasavvuru geliştirilmelidir. Aksi taktirde insan, bilgi ve eylemlerini anlamlandıramayacağı için Allah ve âlem ile oluşturduğu korelasyondan mahrum kalacak böylece dindarlığı olumsuz yönde etkilenecektir.

1. Allah Tasavvuru ve Dindarlık İlişkisi

Arapça "din" kavramına Farsça "dar" ekinin eklenmesiyle meydana getirilen bir sıfat olan "dindar" kavramı lügatte; "Allah'a inanmış ve bağlanmış olan kimse", anlamında kullanılmaktadır. Türkçede ise; "dinine sıkıca bağlı kimse" anlamındadır.[12] Istılahî olarak; mensubu olduğu dinin inanç, ilke, sembol ve pratiklerini içselleştirip bunları tutum, anlayış ve davranışlarında yansıtan kişi için kullanılan bir sıfattır.[13]

Dindarlık, inanç, ibadet ve ahlak kavramını içermesi açısından çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Dolayısıyla efradını câmi ağyârını mani bir tanımın yapılması zordur.[14] Ancak bir tanım yapılması halinde; "bir kişinin mensubu olduğu dine ait inanç, ibadet ve sembollere ilişkin kabul, yoğunlaşma ve meşgul olma derecesi olarak" tanımlanabilir. Dindarlık, bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla dindarlık, inancın pratize edilme hâli olarak da kabul edilebilir. Dindarlığın din açısından en önemli noktası dinin yaşanmasını sağlamasıdır. Çünkü bir din ancak bireyler tarafından yaşandığı ölçüde yaşama imkânına sahip olur.[15]

Dindarlık, öncelikle inançtan kaynaklanan, duygusal ve zihinsel etkenlerle beslenen dinî ve ahlakî bir yaşayış biçimidir. Bu anlamıyla Müslümanlık açısından ele alındığında dindarlık; inançlı kimsenin kendisini Allah'ın beklentileri doğrultusunda yönlendirmesi ve hareketlerini

---

12 Ünver Günay, *Dindarlığın Sosyolojisi*, (Dindarlığın Sosyo-Pisolojisi içinde) edit. Ünver Günay Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 9.

13 Abdurrahman Kurt," Dindarlığı Etkileyen Faktörler" *Uludağ Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 2.

14 Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 90.

15 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 18.

bunlara uygun bir şekilde ayarlaması olayıdır.[16] Yani "dindarlık" sadece inanç ve ibadetler açısından ele alınamaz. Aynı zamanda geniş uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olup kişinin duygularının, davranışlarının, tutumlarının ve ideallerinin birbirine bağlı bulunduğu faraziyesine dayanır.[17] Bu nedenle hem ibadet hem inanç hem de davranışların bütün yönlerini eşit olarak kapsamak zorundadır. Müslüman dindar birey için hayatın objektif yönü olan amellerdir. Dolayısıyla Müslüman olan dindar'ın davranışlarının tüm içtenliği ve benliği ile iman çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu bağlamıyla dindarlık, yaşama ve hissetme bakımından bireysel olsa da davranış boyutunun insanın insanla ve çevreyle ilişkisini kapsadığından, etkileri açısından sosyal bir olgudur.[18]

Bireyin dindarlığında dini yönelim biçiminin anlaşılması için motive edici kaynakların neler olduğu ve bireyin din ile ilgili algı ve yaklaşımlarının neler olduğunun belirlenmesi gerekir.[19] Bu noktada en etkin ve yönlendirici etkenlerden birinin Tanrı'yı algılama ve tasavvur etme biçiminin olduğunu söyleyebiliriz.[20] Çünkü bireyin yaşam alanlarının tamamında belirleyici ve yönlendirici fonksiyona sahip olan dinin sunduğu Tanrı tasavvuruna bağlı olarak geliştirilen davranış ve tutumlar, bireyin diğer tutum ve davranışları üzerinde doğrudan etki etmektedir.[21] Aynı şekilde insan tarafından gerçekleştirilen başta ahlakî olmak üzere kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal sistemlerin şekillenmesinde Tanrı'yı tasavvur etme ve algılama biçimlerinin etkisi yadsınamaz. Tanrı'yı algılama ve anlama biçimimizin bu tür insani ilişkilerden soyutlanması mümkün gözükmemektedir Dolayısıyla Tanrı tasavvurları ile insan tecrübesi arasında diyalojik ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz.[22] Netice itiba-

16 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 245.

17 Abdullah H. M. el-Halife, "İslam'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2(1994), 12.

18 Muhammed Kızılgeçit, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, /4 (2016) 1145; Özlem Altunsu, "Sönmez, Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", *SEFAD,* 2016 (36), 561.

19 Emine Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri Ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, 2014, Doktora tezi, 74.

20 Celal Çayır, "Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, 15/2, (2013), 28.

21 Murat Yıldız- Vehbi Ünal, "'Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki", 17.

22 Mahmut Ay, "'Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", 50.

rıyla bireylerin oluşturduğu Tanrı tasavvurları, bireyin kendisiyle birlikte çevresini algılayışını, dünya görüşünü ve insanlarla ve çevreyle ilişki kurma biçimini etkileyebilmektedir.

2. İslâm Düşünce Tarihinde Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında Ortaya Çıkan Allah Tasavvurları

İlâhi dinlerin geliştirdiği Allah tasavvuru, hem mutlak hem de insan ve âlemle birebir ilişki içerisinde olan bir yapıdadır. Allah'ın mutlaklığı açısından nitelenen sıfatlar, inananlar açısından herhangi bir farklılık arz etmese de, insanla ilişkili olan sıfatları ve bu noktada oluşturulan Allah tasavvuru farklılıklar arz etmektedir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında insanla ilişkisi bakımından üç farklı Allah tasavvurunun geliştiğini söylemek mümkündür. İlki Mu'tezile ekolünün mutlak adil Allah tasavvuru, ikincisi Eş'arîliğin mutlak kâdir Allah tasavvuru, üçüncüsü de Mâtürîdîliğin, eylemlerinde hikmet sahibi Allah tasavvurudur.[23] Birçok faktöre bağlı olarak geliştirilen bu tasavvurlar, aynı zamanda Allah tasavvurlarının zamana ve mekana göreliğini de ortaya koyması açısından önemlidir. Bu durum tarihsel süreçte statik bir Allah tasavvurunun oluşmadığını da ortaya koymaktadır.

2.1. Mutlak Adil Allah Tasavvuru

Kelâm tarihinde Allah'ın adaleti üzerinde ilk defa ciddi şekilde duran ve buna önem verenler Mu'tezile alîmleridir. Öyle ki onların benimsemiş olduğu beş esastan biri adalettir. Onlara göre adalet, Allah'ın insanla ilişkisinin temelidir. Dolayısıyla Allah adildir ve insanla ilişkisi adalet üzerine kurulu olup bu O'nun için vâciptir.[24]

Allah için "adil" sıfatı kullanıldığında, O'nun asla çirkin ve kötü fiilleri irade etmediği, çirkin fiilleri yaratmadığı, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediği ve yaptıklarının tamamının "hasen" olduğu kastedilir.[25] Çirkin işlerin de şahid ve ğaibe göre değişmemesi hasebiyle Allah'ın insanlarla ilişkisi bu çerçevededir.[26] Allah'ın kulları için en hayırlı olanı (aslah) yaratması, kullarına lütufla muamele etmesi, çektikleri sıkıntılara

23 Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları",

24 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996), 301 vd.

25 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 131-132.

26 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 131-132.

karşılık âhirette bedel (ivaz) vermesi, günah işleyip tövbe etmeyeni cezalandırması, onun mutlak adil olarak nitelendirilmesiyle alakalıdır.[27] Mu'tezile Allah'a kesinlikle zulmün nisbet edilemeyeceğinden hareketle, Allah'ın kötü fiilleri yaratmadığını da savunur. Böylece kulların, zulüm ve haksızlık gibi her türlü fillerinin, Allah tarafından yaratılmasının caiz olmadığını belirtmiştir.[28] Netice itibarıyla Mu'tezile, Allah'ın insanla ilişkisini ahlakîlik kaygısından dolayı adaleti çerçevesinde tasavvur etmiştir.

2.2. Mutlak Kadir Allah Tasavvuru

Mu'tezile'nin Allah'ın adaletini merkeze alarak bir tasavvur geliştirmesi, Allah'ın kudretini sınırlandırdıkları gerekçesiyle yoğun bir şekilde eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir. Bu tasavvura karşılık Eş'arîlik ekolüne mensup kelâmcılar, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan mutlak kadir Allah tasavvurunu geliştirmişlerdir. Eş'arî kelâmında mutlak kavramı her şeyi kapsayıcı bir nitelik taşıdığı için iyi ve kötü, yararlı ve zararlı tüm şeyler, Allah'ın iradesi ve kudretiyle meydana gelmektedir. Örneğin inanan bir kimsenin imanı Allah'ın iradesi ve kudretiyle olduğu gibi inkârcının küfrü de O'nun iradesi ve kudretiyle olmaktadır.[29]

Eş'arî'ye göre insana isabet eden şer, Allah tarafından başkasının fiili olarak yaratılmaktadır. Ayrıca Allah çirkin ve fâsid bir iş olarak küfrü takdir edip yaratmaktadır.[30] Eş'arî alimleri, Allah'ın kötü şeyleri irade etmesi ve yaratmasının O'nun açısından olumsuz bir durum teşkil etmediğini belirtirler. Zira Allah'ın irade etmesi, yaratması ve emretmesi farklı şeylerdir. Allah'ın bir şeyi dilemesi, aynı zamanda o şeyi emretmesi anlamına gelmemektedir. Örneğin Allah, inkârcının küfrünü dilediği halde, onu emretmemiştir.[31] Eş'arî kelamcıların büyük çoğunluğuna göre Allah'ın fiillerinden hiçbiri bir yarar ve amaç, taşımaz.[32] Keza onlara göre, Allah'ın kuluna hiçbir karşılık vermeden bile acı çektirmesi zulüm değil

---

27 İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara),42:211

28 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302-303.

29 Ebu'l-Hasen el-Eşârî, el-İbane an usuli'd-diyane, thk. fevkiyye huseyn Mahmud (Dâru'l-Ensâr, 1973), 170.

30 Ebu'l-Hasen el-Eşârî, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammude Ğurabe (Beyrut:Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1955), 69 vd.

31 Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbut-Temhîd*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 319.

32 Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbut-Temhîd*, 51 vd.

aksine adalettir.[33] Şayet Allah, kullarına herhangi bir sorumluluk (teklif) yüklemeseydi dahi bu aynı şekilde tamamen adil olurdu. Hüküm verme, yasaklama, emretme gücü sadece O'na aittir; O, istediği gibi hüküm verir ve dilediğini yapar.[34] Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın mutlaklığına herhangi bir eksiklik atfetmemek için onu mutlak anlamda otokrat bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir.[35]

Allah'ın mutlak kudretini, iradesini ve egemenliğini ön plana çıkaran bu tasavvur biçiminde, Allah'ın fiilleri hiçbir amaca ve ahlakiliğe bağlı olmak zorunda değildir. Bu noktada Eş'arîler'in, Allah'ın insan ve alemle ilişkisini sadece O'nun mutlak kudret ve hakimiyeti üzerinden şekillendirdikleri görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde bu tasavvur imanın objesi haline geldiğini söyleyebiliriz.[36]

2.2. Hikmetli Allah Tasavvuru

Hikmet kelime anlamı itibarıyla, "adil yargılama, varlığın gerçekliğini olduğu gibi bilme ve buna göre davranma, söz, bilgi ve davranışta güven ve kararlılık, söz ve davranışlarda isabet, akıl ve bilgiye dayalı olarak gerçekliğe ulaşmak" gibi anlamlara gelir.[37] Örneğin Arapça'da hayvanın ağzına takılan gem için de hikmet kelimesi kullanılır. Bununla hayvan istenmeyen yönlere sapmaktan alıkonulur. Hikmet, Allah hakkında kullanıldığında en genel anlamda, O'nun Hakîm isminin gereği olarak, varlığı bilme ve bir amaca uygun olarak var etme kastedilmektedir. İnsan hakkında kullanıldığında ise bilme edimi ve buna uygun bir biçimde ahlakı gözeterek davranma kastedilir.[38]

Mâtürîdîlere göre Allah Hakîm'dir. Hikmet de O'nun hem zâti hem de fiili sıfatıdır. Matürîdî alîmleri tarafından geliştirilen Allah tasavvuruna

---

33 Abdilkerim, Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm,* thk. Ferid Cuyûm, (Kahire: Mektebü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009), 390 vd.

34 Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd (Beyrût,: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1995), 334-35.

35 Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" 27.

36 Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 203.

37 İbn Manzur, Lisânu'l Arab, (Beyrut, 1968), 12/140; Taftazânî, *Kitâbu't-ta'rifât*,(Beyrut: Mektebetu Lübnan,1985), 97.

38 Taftazânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 97; Rağıb, el-İsfahani, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut, trz,), 126-127.; Emrullah, Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 43 vd.

temel oluşturan hikmet kavramı, adalet, zulüm, cevr, sefeh, akıl, bilgi, fıkh, isabet, fazl, ihsan vb. kavramlarla ilişkili olarak ele alınır.[39] Mâtürîdî, Mu'tezîle kadar Allah'ın adalet sıfatı üzerinde yoğunlaşmasa da, Allah'tan sadır olan fiillerin, ihsan, faziletten ve adaletten başka bir şeyle nitelenemeyeceğini belirtir. Fakat Mâtürîdî, her ne kadar Allah'ın fiilleri'nin hikmet adalet, ve ihsan dışında olmayacağını vurgulasa da insan aklının her zaman bunları anlayamayacağını da ifade eder.[40]

Mâtürîdîler, Allah'ın fiillerine nitelemiş oldukları hikmet kavramını açıklarlarken, kıyasu'l-ğaib ale'ş-şahid (bilinenden hareketle bilinmeyeni öğrenme/bilme) yöntemini kullanırlar. Bu bakımdan eğer Allah'ın fiil ve emirlerinde hikmetsizlik olduğu kabul edilirse bu durum O'nun bilgisiz ve ihtiyaç sahibi olduğunun iddia edilmesi anlamına gelir. Ancak bazen insan kusuru ve aklının aciz olmasından dolayı Allah'ın her fiilinin hikmetli olduğunu kavramayabilir.[41] Netice itibarıyla Mâtürîdî geleneği, Allah'ın-insanla ilişkisini hikmet üzerine inşa ederek Mu'tezilî düşünceye daha yakın durmuştur.

3. Kur'ân'a Göre Allah Tasavvuru

Kur'ân-ı Kerim sadece Allah'ın varlığını ispatlamak için indirilmemiştir. Kur'ân'ın üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri de Allah'a yönelik oluşturulan tasavvurdur. Öyle ki tarihi süreç içerisinde insanların en önemli inanç problemlerinden biri Tanrı'nın sıfatlarını layıkıyla bilmemeleri ve bu yüzden O'na gereği gibi kulluk edememeleridir.

İlâhi dinler, insan ve alemle sürekli aktif bir ilişki içinde olan Allah tasavvuruna sahiptir. Kur'ân-ı Kerim'e de bakıldığında Allah'ın birçok farklı isim/sıfatından bahsedildiği görülür. Bu durum Allah'ın insanlar ile ilişkisinin dinamik olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de Allah tasavvuru onun mahiyeti üzerinde değil, isim, sıfat ve fiilleriyle oluşturulmaktadır.[42] "En güzel isimler Allah'ındır, O'na o isimlerle dua edin, O'nun isimleri konusunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını göreceklerdir." (A'râf 7/180) âyeti, O'nun insan ile ilişkisinin isim ve sıfatlarıyla olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır.

---

39 Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 27.

40 Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd, thk.* Fethullah Huleyf (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti'il-Mısriyyeti, 1964), 218-219.

41 Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd,* 275 vd.

42 Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", 19.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah tasavvuru hem aşkınlık hem tenzih hem de içkinlik boyutları çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'ân bir taraftan ontik anlamda Allah'ın varlık ve bilgi alanında mutlak ve aşkın olduğunu ifade ederken,[43] diğer taraftan fiil ve ahlaki sıfatlarıyla tamamen içkin olduğuna vurgu yapar.[44] Allah'ın içkinliğini insan ilişkisi bağlamında ele alır. İnsana kendi ruhundan üfleyen, ona en güzel şekli veren hüküm verme yetkisini elinde bulunduran, mutlak adalet sahibi, insana şah damarından bile daha yakın olan bir Allah tasavvuru söz konusudur.[45] Kur'ân, insanla ilişkisi bağlamında bir yandan seven, merhametli olan, yarattıklarının hiçbirine benzemeyen bir Allah tasavvuru oluştururken, diğer taraftan da hiddet ve gazap sahibi, cezalandırıcı, katı, zor, sert acımasız, hiddetli bir tasavvuru takdim eder.[46] Allah'ın bu şekilde tasvir edilmesi o'nun adaletinden dolayı olduğu da vurgulanır.[47] Ancak bu iki tasavvurdan, Allah'ın merhamet ve bağışlayıcılık yönünün ön plana çıktığını görmek mümkündür.[48] Bu bakımdan Kur'an'ın Allah tasavvuru sadece tasvir edici değil aynı zamanda düzenleyici, yönlendirici ve etkileyici bir nitelik taşımaktadır.[49]

Günümüze bakıldığında insanlığın bilgi birikiminin alabildiğine artmasına karşın, ahlâkî duyarlılığının azaldığı görülmektedir. Böyle bir dünyada insanlığın önemli bir bölümünün inandığı Kur'an'ın tanıttığı Allah anlayışının ahlâkî açıdan yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü insanların ahlâkî açıdan kendi cinsine karşı duyarlı hale getirilmesinde sadece Allah kavramı dinamik bir unsur olarak kullanılabilir.[50] Bu dinamikliğin sağlanabilmesi için de Allah tasavvurunun insan fıtratının olumlayabileceği bir şekilde yapılması önem arz etmektedir.

---

43 "O ilktir, sondur. O en dıştakidir, en içtekidir. O her şeyi bilir. Bu aşkınlığı kendi mahiyetinin mutlaklığı açısından ele alır." (Hadîd, 57/3)

44 İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 43.

45 Âli İmran 3/6, Âraf 7/11, (Kaf 50/16).

46 Ali Kuşat, Ergenlerde Allah Tasavvuru, (Dindarlığın Sosyo-Pisolojisi içinde) edit. Ünver Günay Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 119-120.

47 Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 344.

48 Zümer, 53; Furkan, 70; Araf, 156); (Bakara/222)

49 Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", 57.

50 İlhami Güler, *İman-Ahlak ilişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 7.

4. Bireyin Dindarlığında Olumsuz Yönde Etki Eden Allah Tasavvurları

Başlıkta kullandığımız olumsuz kavramı Allah'a yönelik tasavvurdan çok ona yönelik tasavvurun insan davranışları üzerinde doğurduğu neticelerdir. Ancak her ne kadar Allah'a yönelik tasavvurların tamamı onun yüceliğine vurgu yapma amacıyla oluşturulsa da Allah'ın insan ile ilişkisi bağlamında bazı sorunları da beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür.

4.1. Ahirette Bütün Günahları Affeden Allah Tasavvuru

İslâm düşünce tarihinde özellikle va'd(iyilik), vaîd (kötülük ve ceza) kapsamında tartışılan bu konuyla alakalı farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Müslümanlar, Kur'ân'daki va'd âyetlerini Allah'ın inananlara yaptığı vaadler ve vaîd âyetlerini de küfür ve şirke düşenlere yöneltilen ebedî azap tehdidi olarak görüyorlardı. Ancak Hâricîler, iman kavramına ameli de dâhil etmiş ve Kur'ân'daki vaîd âyetlerinin kapsamına müminlerin de gireceğini belirtmişlerdir. Bu tartışmanın zemini uhrevi olmasına rağmen, Hâricîler'in büyük günah işleyene yönelik aşırı tutumları, bunlara karşılık "irca" düşüncesini çıkarmıştır. İrca düşüncesini savunan Mürcie, büyük günah işleyen kişinin cehenneme gidip gitmeyeceği hususunda herhangi bir hüküm vermemiş ve bunun durumunun ne olacağı noktasında Allah'ın kıyamet gününde vereceği karara bırakmıştır. Hatta Mürcie, helâli haram ve haramı helâl görmediği sürece büyük günah işleyenin cehennemde ebedîyyen kalmayacağını iddia etmiştir. Ayrıca âyetlerden yola çıkarak, büyük günah işleyenlerin nebîler, melekler ve bütün insanların dualarında affedilmesini istedikleri kimseler arasında yer alacaklarını böylece Allah'ın mağfiretine nail olarak cennetine hak kazanacaklarını, dolayısıyla Allah'ın ebedî cehennemlik tehdidine muhatap olmadıklarını söylemiştir. Mürcie vaîdde gizli bir istisnanın olabileceğini bundan dolayı Allah'ın vaîdinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini ileri sürmüştür. Mürcie'ye göre cezalandırma Allah'ın adaleti gereği olup O, bu konuda dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir.[51]

Allah'ın affedici sıfatlarına vurgu yapılması, insan ilişkisi bağlamında ele alındığında, insan açısından çok büyük bir nimet ve dindarlık için yüksek motivasyon kaynağını oluşturduğu bir vakıadır. Zaten Kur'ân-ı

51 Sönmez Kutlu, "Va'd ve Vaîd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 414-415.

Kerim'de Allah'ın bütün günahları affeden ve bağışlayan bir tasavvur inşa edildiği görülmektedir. Ancak tarihsel süreçte dünya için geçerli olan bu tasavvurun Mürcie'nin reaksiyonel olarak sosyo-politik ortam bağlamında ahiret için de kurgulaması ve bu görüşün genel-geçer görüş olarak kabul edilmesi, "insan ne yaparsa yapsın Allah onu ahirette affedecektir algısı"na sebebiyet vermiş böylece insanın dindarlığının temeli olan amel noktasında olumsuz bir etki oluşturmuştur. Çünkü bu noktada kötü eylemlerin cezasının yaptırıcılığı da ortadan kalkmış insanlar her türlü günahın affedileceği düşüncesiyle kötü eylemlerine dikkat etmemişlerdir. Bundan dolayı Kur'ân'ın affedici Allah tasavvurunun sadece dünya hayatı açısından ele alınması gerekir. Zaten Kur'ân-ı Kerim'de günahların affedilmesinin şartı olarak "tövbe" kavramına vurgu yapılmaktadır. Tövbe kavramında ise hem düşünsel hem duygu hem de davranış boyutlarının olduğu bilinmektedir. Ahiretin de insanın dünyada sergilemiş olduğu değer yüklü eylemlerinin karşılaşacağı ceza ve mükafatın yeri olması hasebiyle, insanın yaptıklarından tövbe etme gibi bir durumu söz konusu olamayacağı gayet açıktır. Bu bakımdan "Ahirette Bütün Günahları Affeden Allah Tasavvuru" yerine "Dünyada merhametli ahirette adil bir Allah " tasavvurunun inşa edilmesi dindarlık noktasında daha uygun olacağını söyleyebiliriz.

4.2. Kötülüklerle İmtihan Eden Allah Tasavvuru

Günümüz insanı, Allah'ın bu dünyaya onu gönderme amacının "imtihan" etmek olduğu düşüncesiyle hareket eder. İmtihan olgusunu da hep karşılaştığı kötülüklerle temellendirir. Çünkü bir insanın başına iyi bir şey geldiğinde imtihan edildiğini düşünmez. Böyle bir algıyla hareket eden insanlar, hayatları boyunca karşı karşıya kaldıkları kötülüklerin Allah'tan geldiğine inanarak, Allah'ın onları bu kötülüklerle sınadığına inanırlar. Dolayısıyla karşılaştıkları bütün kötülüklere karşı imtihanı kazanmak maksadıyla sabretmeye ve dayanmaya çalışırlar. Bu düşünceye bakıldığında özellikle insanın başına gelen kötülüklere dayanma noktasında manevi ve psikolojik bir destek olduğu kabul edilebilir. Ancak Allah'ın sadece insanları sınayan bir varlık olarak telakki edilmesi, zamanla Allah ile insan arasındaki bağın zayıflamasına sebep olabilmektedir. Çünkü bu sınamanın neticesinde insanlar, sürekli karşılaştıkları kötülükleri Allah'a yükleyebilmekte ve bunun neticesinde onu sorumlu tutabilmektedirler. Günümüzde halk arasında kullanımı yaygın olan ve sürekli dillendirilen "Allah'ım ben ne günah işledim de bana bu kötülükleri veriyorsun" gibi söylemler bunun bir yansımasıdır. Dolayısıyla kendisini

kötülüklerle sınayan bir yaratıcı algısının insan açısından olumlu bir yansıma sağlaması mümkün değildir. Kur'ân'ı Kerim'de "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir..." (Nisâ 4/79) âyeti, böyle bir algının doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Allah'a yönelik böyle bir tasavvurun uygun olmadığı, kelâmcıların metafizik âlemle ilgili bilgi edinilmesinin yöntemi olarak kullandıkları "istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-ğâib" yöntemi çerçevesinde de ele alınabilir. Bu yöntem, tecrübesine sahip olduğumuz ve anlayabildiğimiz bir bilgiyi, tecrübe vs. yönünden birikimimizi temel alarak bilgi, tecrübe veya idrak alanımız dışındaki nesne, olgu ve benzerlerine yönelik bilgi üretme, tahminde ve varsayımda bulunmayı ifade etmektedir.[52] Dolayısıyla bu yöntem çerçevesinde insan-insan ilişkisi bağlamında elde ettiğimiz tecrübe ve birikimi, Allah-insan ilişkisi bağlamında da ele alabiliriz.[53] Mesela insanın kendisine kötülük eden bir insanı sevmeyeceği, edinilen tecrübeler neticesinde rahat bir şekilde görülmektedir. Bu bakımdan şayet Allah, insanlara kötülük veren bir varlık gibi algılanırsa, O'na karşı tutumun olumlu olmayacağı ve insanların O'nu içtenlikle sevmeyeceği açık hale gelecektir. Öyle ki Tanrı tasavvuru hakkında bireylerin öznel anlayışları genellikle olumlu (pozitif) ve olumsuz (negatif) Tanrı tasavvurları veya algıları olarak iki kategoride ele alındığı görülür.[54] Tanrı'yı cezalandıran olarak algılayan bireyin, kendine ilişkin atıfları ve suçluluk duyguları olumsuz bir işlev göstermektedir. Cezalandırıcı bir Tanrı inancı olanların daha fazla korku yaşadıkları ve depresyon geçirdikleri, yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.[55] Bu bakımdan insanlar arasında cezalandıran ve acımasız Tanrı imajının nadir olduğu ve tercih edilmediği görülmektedir.[56]

"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele" (Bakara 2/155) âyeti de literal anlamda ele alındığında Allah'ın insanları imtihan ettiğini vurgulamaktadır. Ancak her şeyden önce insana hitap eden Kur'ân, bireyin

52 Nail Karagöz "Mâtürîdî'de ‚Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu" *Kader,* 17/2 (2019), 324.

53 Öyle ki Mu'tezile salah-aslah konusunu temellendirirken bu yöntemde böyle bir tecrübeyi kullanmıştır.

54 Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", 90.

55 Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi ve Bilim (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 64.65.

56 Kuşat, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", 124.

zihnine ve kalbine yerleşerek, kişinin hayatını yönlendirmek ister. Bu bakımdan o, içerik olarak insan psikolojisine yabancı bir hitap değildir. Kur'an'ın içine girildiğinde insanın, istek, düşünce, duygu ve eylemleri arasında bir birliktelik olduğu görülecektir. Dolayısıyla âyette vurgulanmak istenen imtihan olgusu insan psikolojisi bağlamında ele alınmalı ve te'vil edilmelidir. Bu bağlamda Allah'ın insana kötülükler vererek onu sınamadığı, aksine insanın kendi eliyle yaptığı ve karşılaştığı kötülüklere sabretmesi karşılığında bunların ahirette telafi edilmesinin ahdi olarak kabul edilmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla ayette geçen imtihan külfet değil, insanın başına gelen kötülükler karşılığında Allah'ın bir lütfu ve nimeti olarak kabul edilebilir.

4.3. İnsanla İlişkisi Bağlamında Mutlak Kadir Allah Tasavvuru

Allah'ın mutlak kudreti ve yaratıcılığı üzerinde şekillenen Allah algısı aynı zamanda insanların aklına gelen her şeyi yapabilen ve yapması gereken bir Allah tasavvurunun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Allah'ın her şeyi yapan varlık olarak tasavvur edilmesi, her türlü olumsuzluğun ve insan ürünü olguların da Allah'ın mutlaklığı çerçevesinde kudretiyle ilişkilendirilmesi neticesini doğurmuştur. İnsanın hayatında karşılaştığı her şeyin onun istediği gibi olmaması, "Allah isteseydi yapardı" gibi bir düşünceye sebep olmuş ve insanlar isteklerinin olmamasını, Allah'ın yaratmamasından dolayı olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Öte yandan bütün işlerini Allah'ın kudretine bağlamalarından dolayı istekleri meydana gelmediği zaman, sebebini Allah'a atfetmeye başlayarak, zamanla Allah ile aralarındaki duygusal ilişkinin zayıflamasına sebebiyet vermişlerdir.[57] Bununla beraber, insanın hayatta çok önem verdiği mutlaka olmasını istediği arzuları beklentileri vardır. Allah'a inanmış, onun buyruklarını yerine getirmeye çalışan bir kişi, Allah'ın da kendisine yardım etmesi gerektiğini, isteklerini dikkate alması gerektiğini düşünecektir. Ancak insan arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için kendince gayret edip, mücadele edip, çalışıp uğraşırken arzu etmediği, adeta hayal kırıklığı olacak sonuçlarla da karşılaşabilir. Böyle bir durumda birey, isteklerine ulaşmasını engelleyen obje ve şahıslara karşı olumsuz bir tutum geliştirir.[58] Dolayısıyla insanların kudret temelli otorite algısını mutlak kavramıyla sentezlemeleri, insan ve alemle ilişkisi bakımından yanlış bir Allah tasavvuru geliştirmelerine sebebiyet

57 Seyithan Can, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019), 250.

58 Peker, *Din Psikolojisi*, 86-87.

vermiştir.[59] Zira Allah'ın mutlak kudretinin insan ve alemle ilişkisi tam anlamıyla vuzuha kavuşturulmadığı sürece, mutlak kudret temelli Tanrı inancı üzerine kurulu inançlarda insanların geliştirdikleri Tanrı tasavvuru, onların sosyo-politik, ekonomik, ahlaki ve kültürel ilişkilerini doğrudan etkileyecek ve dindarlıklarını tehdit edecek bir nitelik taşıyacaktır.[60] Öte yandan mutlak kudret üzerinde şekillenmiş bir Allah-insan ilişkisi, özellikle ateist kesimin sıkça dillendirdikleri, Allah gücü yetmesine rağmen insanın başına gelen kötülüklere müdahale etmiyor gibi algıya sebep olabilmektedir. Bu algı realite ile bağdaşan fikirler çerçevesinde cevaplanmadığı sürece sadece ateistler için değil inananlar için de sorun olmaya devam edecektir. Dolayısıyla Allah tasavvuru nesnel gerçeklikle uyumlu olan akılcı değerlendirmeler çerçevesinde olmalıdır. Şayet insancımız hayatımızda karşılaştığımız gerçeklerle zıtlıklar veya farklılıklar arz ederse mantık dışı inançların oluşacağını belirtmek gerekir.[61]

5. Bireyin Dindarlığı İçin İnşa Edilmesi Gereken Allah Tasavvuru

İnsanların dindarlık noktasında gelişim göstermeleri, eylemleri üzerinde etkili olabilecek bir Allah tasavvurunu geliştirmeleri öncelikli olarak zorunluluk arz eder. Bunun da sağlanabilmesi için O'na dayanma, O'nu yüceltme, sevme, ondan isteklerde bulunma, ümit etme, yerine göre çekinme, korkma, verdiklerinden dolayı ona şükretme, sığınma gibi duygular çerçevesinde olmalıdır. Çünkü sağlam bir dindarlık, insanın ruh yapısına uygun olan bu duyguların doğal bir sonucunda ortaya çıkar.[62]

5.1. Bireysel İhtiyaçlar ve Farklılıklar Çerçevesinde Bir Allah Tasavvuru İnşa Edilmelidir.

İnsanoğlu Allah'ı kendi kişisel özellikleri, doğal yapısı ve ihtiyaçları doğrultusunda kavramaya çalışmaktadır. İnsanların doğal yapıları ve ihtiyaçlarının farklılıkları, algılama farklılıklarını, algılama farklılıkları

59 Hasan Arslan, "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 79; Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 59.

60 Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/12 (1997), 49.

61 Ata Pesen- Metin Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Fonksiyonel Olmayan Tutumlarının İncelenmesi", *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2019), 01-13.

62 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 178.

da tasavvur farklılıklarını beraberinde getirmektedir.[63] Birçok psikolog Tanrı kavramının ve O'nun sıfatlarının insanların psikolojik yapısından kaynaklanan algısal farklılıklarla ilgili olduğuna işaret etmektedir.[64] İnsanın yaşanmışlığı ve hayata bakışı çerçevesinde şekillendirdiği Allah tasavvuru, insanın yaşına göre de değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla genel geçer tek bir Tanrı tasavvurundan söz edilemeyeceği gibi tek bir dindarlık türünden de söz edilemez.[65] Mesela bir çocuğun, ergennin, olgun ve yaşlının tasavvur etiği Allah, birbirlerinden çok farklıdır. Bu tasavvurlara göre insanın Allah ile ilişkisinin kurgulanması, dindarlık açısından en önemli faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Her ne kadar çocuklar birinci çocukluk döneminde Allah'ı duymuşlar ve O'nu düşünmeden kabul etmişlerse de, bu dönemde din, Allah, inanç, dua, ibadet gibi dini kavramlar henüz yeterince zihinlerinde oturmamıştır. Çocukları sürekli meşgul eden ve devamlı olarak merakını çeken konu şüphesiz Allah konusudur. Bu dönemin başlarında dini konular daha çok fanteziler ve hayallerle örülüdür.[66] Dolayısıyla çocukların büyük çoğunluğu Allah'ı "gökte" ve "her yerde" bir kısmıysa "kalbin içinde" tasavvur etmektedir. Bu bakımdan çocuklara Allah anlatılırken onların zihin dünyasında yer bulabilecek bir tasavvur geliştirilmelidir. Yani çocuğun Allah'ı gökte bilmesi inanç açısından bir problem teşkil etmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber, bir cariyeye: "Allah nerede?" sorduktan sonra cariyenin "Gökte" diye cevap vermesi üzerine Hz. Peygamber bu cevabı, onun mü'min oluşunun bir ispatı olarak değerlendirmiştir.[67] He ne kadar Allah'a mekân izafe etmesi açısından bir problem teşkil ediyor gibi görünse de Peygamberimizin bu cevabı kabul etmesi, o'nun insan algı ve zihniyetini göz önünde bulundurduğunun açık bir göstergesidir.

Çocukluk döneminden sonra ergenlik dönemi başlamaktadır. Bu dönem, zihinsel, biyolojik ve sosyal açıdan bir gelişme ve olgunlaşmanın yer aldığı çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak tanımlanmaktadır.[68]

---

63 Yavuz, *Günümüzde İnancın* Psikolojisi,173.

64 Kuşat, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", 115.

65 Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 27.

66 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*,143-183.

67 Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahih-î Müslim,* thk. Muhammed Fuad Abdulbakî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi ty.) 1:382; Abdurrezzâk, Ebûbekir, *el-Musannef*, (Hind: el-Meclisu'l-İlmi, 1972), 9: 182.

68 M.Naci Kula, *Kimlik ve Din* (İstanbul: Ayışığı Yayınevi, 2001), 38.

Ergenlik çağının ilk aşamasında olan gençlerde yeni güçlerin devreye girmesiyle her alanda görülen yeni uyanışlar, yine alan içinde geçerlidir.[69] Ergenlik dönemindeki en önemli belirginlik bağımsızlık arzusudur. Ancak birey, Allah'a iman etmekle bir varlığa bağlanmakta ve bu bağlanmaya da kendi kişisel bağımsız yönelişinden vazgeçerek razı olmaktadır. Aynı şekilde dini değerler, bireyin davranışlarına yön vermesi noktasında onu bağımlı kılar. Bu durum psikolojik kendiliğindenliği ile davranan ergenin güçlü bağımsızlık güdüsü ile çatışmaya yol açar.[70] Gençler arasında isteklerin zorlanması sebebiyle, Allah tasavvuru noktasında olumsuz bir tavır takındıkları sık sık görülen bir durumdur. Öyle ki bunlar dünyada cereyan eden kötülükler, haksızlıklar, adaletsizlikler gibi olumsuzluklar karşısında da Allah'ı sorumlu tutarak tepkilerini gösterebilmektedirler.[71] Şayet ergen, dini inançlarını, toplum hayatının mevcut şartlarında günlük olaylarla, bağdaştırmakta güçlük çekerse, onda dini şüphe ve kararsızlık ortaya çıkabilir. Bağımsızlık duygusunun uyanmasıyla da her türlü otoriteyi reddeden isyankar bir eğilim gelişir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, ergenlerin bağımsızlık duygusunu aşırı sınırlandıran bir Allah tasavvurunun geliştirilmemesidir. Bu noktada dini emirler ve yasaklar, sınırlandırıcı olmaktan çok yönlendirici şekliyle ele alınmalıdır. Ayrıca dini emirler ve yasakların hayatı sınırlandırıcı ve özgürlüğü kısıtlayıcı nitelikte olmadığı, Allah'ın böyle bir amacının olmadığının açık bir şekilde belirtilmesi gerekir. Allah'ın insan için koyduğu kanunların herkesin huzur ve mutluluğu açısından zorunlu olduğu ancak bunlara uyulduğu takdirde toplumsal refahın sağlanacağı anlatılmalıdır. Özellikle Allah tasavvuru hiçbir mezhebi paradigma çerçevesinde anlatılmamalıdır. İtikâdî ve fıkhi konularda tek bir mezhep yerine alîmlerin farklı yorumları alternatif olarak sunulmalıdır. Mesela fıkhi bir konuda sadece bir mezhep yerine dört mezhebin konuyla alakalı yorumları alternatif olarak sunulmalıdır. İtikâdî konularda özellikle alîmlerin Allah'ın sıfatları bağlamında geliştirdikleri görüşler tercih edilebilir bir alternatif olarak gösterilmelidir.

Kuşkusuz her dönemin kendine özgü duygu arayışları, düşünceleri tasavvurları ve beklentileri olduğu gibi bunlar yetişkin için de geçerlidir.[72]

---

69 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 150.

70 Kula, *Kimlik ve Din*, 160.

71 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*,154.

72 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*,163.

Bu dönemdeki insan yetersizlikler ve çaresizlikler karşısında insan güçsüzlüğünü hissettikçe Allah'ı çaresizlikler karşısında bir sığınak ve vazgeçilmez bir dayanak olarak görür. Yetişkinlerin Allah'a bağlı olmaktan mutlu olduklarını söyleyebiliriz. Kendilerini onun hizmetinde olduğunu hissetmeleri onlara huzur verir. Böyle bir kimse bu duygular içinde bağlılığını göstermeye çalışır ve kendisi, çevresindeki insanlara sıcak duygularla yaklaşır. Yani yetişkinlik dönemi, bireyin kendisi, Tanrı ve toplumla arasında sağlanan dayanışmanın sağlıklı bir ruhsal ilişkiyle beslendiği dönemdir. Dolayısıyla bu dönemdeki Allah tasavvuru eyleme yönelik dinamik bir şekilde ele alınmalıdır.

Yaşlılık dönemi bedensel zihinsel ve ruhsal yeteneklerin ve güçlerin gerilemeye başladığı geçiş dönemidir. Bu dönemle birlikte yaşlının duyguları, düşünceleri, istekleri beklentileri değişmelere uğrayarak yeni dönemin sorunlarıyla meşgul olmaya başlar. Sonra bu dönem dönüşü olmayan bir sürece girdiği için gittikçe kaygıların endişelerin, korkuların vb. sorunların su yüzüne çıkmaya başladığı dönemdir.[73] Bu bakımdan yaşlılık döneminde Allah tasavvuru, şefkat, merhamet, güven üzerinde inşa edilmeli ve yaşlıların sığınabilecekleri bir liman olarak takdim edilmelidir.

Sonuç olarak, tevhide aykırı olmamak kaydıyla her insanın Allah tasavvuru kendisine ait ve özel olmalıdır. İnsanın şefkate ihtiyacı olduğunda Allah bir sevgi, bilgiye ihtiyacı olduğunda alîm, günah işlendiğinde O affeden, olarak tasavvur edilmelidir.

5.2. İnsanın Hayatına Dokunan ve Minnet Duyulan Dinamik Bir Allah Tasavvuru

Dindarlıkta inanç boyutu, ibadet boyutu olduğu gibi duygu boyutu da vardır.[74] Ancak her ne kadar dindarlık için bu üç boyut önemli olsa da imanda, duygunun diğerlerine göre daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle duygularla kazanılan algıların ve gözlemlerin olumlu bir Allah tasavvuru'nun oluşmasında katkısı az değildir.[75] Şayet iman, duygusal bir zemin üzerinden inşa edilirse pasif değil, aktif bir etkiye

73 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi*, 166-169.

74 Kula, *Kimlik ve Din*, 49.

75 Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi,* 203.

sahip olur ve bireyin dindarlığını olumlu yönde geliştirir.[76] Çünkü insan, tabiatı bakımından kendisine yardımda bulunan ve destek olan, kendi varlığını mükemmel şekilde sürdürmesinde vasıta olan, varlıkları sever ve onlara karşı olumlu bir tutum geliştirir.[77] Bu bağlamda insanların Allah'a dair tasavvurunun O'nun minnettarlığını hissettirecek, şükredilen bir şekilde duygusal bir yapıya kavuşturulmalıdır.[78] Bu noktada özellikle Kur'an-ı Kerim'de hamd ve şükür ifade eden ayetlerin arka planı iyi tahlil edilmelidir. Öyle ki Kur'ân-ı Kerim'de Allah kendinden bahsettiği anda bile insanı konu etmekte ve ona bir anlam ve eylem alanı açmaktadır. O, daima koruyup kollayan, veren konumunda olup sonsuz iyilik, nimet, sevgi, merhamet, lütufkar ve bağışlayan bir tasavvurla ifade edilmektedir.[79] Allah insana öyle sahip çıkmaktadır ki zaman zaman kendini insan yerine insanı da kendi yerine koymakta ona yapılan iyiliği de kötülüğü de kendine yapılmış saymaktadır. İnsanlara yapılan mali yardımın kendisine verilen ve karşılığını fazlasıyla ödeyeceği bir borç, zulme maruz kalmış çaresiz insanların kurtarılması yolunda verilen mücadeleyi gösterilen çabayı Allah için verilmiş bir mücadele olarak kabul etmektedir.[80]

Allah hakkında konuşmak, insan hakkında konuşmak olduğunun, Allah adına diğer insanlara yaptığı tüm hayırlı eylemlerde Allah'a şükür ve minnet duygusunu doğuracağının bilinmesi gerekir. Şayet Allah tasavvuru, sevgi ve minnet üzerine inşa edilirse, bu sevgi onun kainatı sevmesini sağlarken, daha sonra bütün canlılara geçer. canlılardan Allah'a giden bir sevgi söz konusu olur. Allah'a ulaşan sevgi süreç içerisinde tekrar bütün canlıları kapsayacak şekilde oluşmaya başlar.[81]

5.3. Herkesin Rabbi Olan ve Adil Bir Allah Tasavvuru Geliştirilmelidir

Allah'ın âlemle veya insanla ilişkisi kurgulanırken Allah'a ait fiillerin inanan, inanmayan herkesi kapsadığını ve herkese eşit derecede

---

76 Hasan Hayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005), sayı I, ss. 136.

77 Hayati Hökelekli, *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları,2013), 20-21.

78 Şaban Ali Düzgün, "Allah Tasavvuruna Dair Tartışmanın Problematiği", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, (2005), 82.

79 Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 340.

80 Hasan Elik, *İnsan Eksenli Din* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 87.

81 Muhammed Kutub, İslam'a Göre İnsan Psikolojisi, çev. Akif Nuri (İstanbul: Esma Yayınları, 1973),120-121.

işlediğinin bilinmesi gerekir. Yani Allah, fiilleri inanan veya inanmayan insanlara göre farklı bir şekilde ortaya koyan bir tasavvurla ele alınmamalıdır. Çünkü Allah'a inanmasından dolayı Allah'ın kendisi için farklı eylem bekleyen insanlar, beklentileri karşılanmadığı zaman hayal kırıklığı yaşayabilirler. Dolayısıyla kişinin inanmasının karşılığında Allah'ın ona farklı bir şekilde muamele etmesini bu dünyada beklememesi gerekir. Çünkü bu dünyada Allah, herkesin Rabbidir. O'nun kulları arasında bir ayırım yapması söz konusu değildir. Özellikle günümüzde Müslüman toplumda doğan insanların bu durumlarını, Allah'ın onlara verilmiş özel bir lütfu olarak görmeleri Allah tasavvuru açısından problemler doğurmaktadır. Çünkü Müslüman bir toplumda doğan ile doğmayan insan arasında Allah'ın ayırım yaptığı ve fiillerini ona göre şekillendirdiği algısı Allah'ın adaleti açısından sorun teşkil etmektedir. Bu bakımdan Allah'ın bu dünyadaki fiilleri düşünüldüğünde Allah'ın inanan veya inanmayan herkes için aynı fiilleri uyguladığı bilinmelidir. Böyle bir düşünce Allah'ın herkesin yaratıcısı ve rabbi olması açısından gereklidir. İnananlar açısından ele alındığında imanın onlar için ayrıcalık ve değer katacak yerinin ahiret olduğunun vurgulanması gerekir.

5.4. Eylem Alanı Belli Olan Bir Allah Tasavvuru Oluşturulmalıdır

Günümüzde yaşanan kötülükler ve acı olaylar Allah tasavvuru ile ilgili hem inananlar hem de inanmayanlar nezdinde birçok sorun oluşturmaktadır. Bu durumun ortadan kaldırılması için Allah'ın eylem alanının açık bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

Ehl-i sünnet kelâmcılarının insanın fiillerinde sorumluluğunu belirlemek için "cüzî irade" ve "kesb" kavramlarına vurgu yaptıkları bilinmektedir. Ancak onlar bu kavramlarla her ne kadar insana sorumluluk yükleseler de insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeleri, günümüz insan algısı açısından birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Özellikle dilimizde pelesenk olmuş "Allah dilerse yapamaz mı?" düşüncesi, esasında insanların bilinçaltlarında Allah'ın bazı şeyleri yapmak istemediği algısının olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın bu noktada bir etkinliği söz konusu değildir. Ancak insanın imkânlar alanını belirleyebilmek, onun eylemleriyle oluşabilecek bir durumdur. Bu noktada insan kendi eylem alanını belirlerken aynı zamanda Allah'ın da eylem alanının ne olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Böylelikle insan kendi fiilinin sorumluluğunu yüklenecek ve fiillerinde daha dikkatli olacaktır. Zaten ilâhi hitaplar, bir yönüyle Allah ile insan arasındaki ilişkilerde güç-itaat dengesini kurmak amacını da gütmüşlerdir. Kur'ân'a baktığımızda Allah

her ne kadar kendisini mutlak kudret sahibi olarak tanımlasa da, buradaki temel vurgu, insanın kendini yeterli görmemesi ve büyüklenmemesi açısındandır.[82] Bu bağlamda ele alındığında Allah'ın eylem alanının ne olduğunun belirlenmesi onun mutlaklığına zarar vermez. Çünkü O'nun eylem alanının belirlenmesi mahiyetini ifade eden zâti sıfatları çerçevesinde değildir. Kelâm ilminde Allah'ın zâti ve subûtî sıfatlarının yanında âlemle ilişkisinin kurulduğu fiili sıfatlar da söz konusudur. Fiili sıfatların en temel özelliği ise Allah için zıttı da düşünülebilen sıfatlar olmalarıdır. Allah'ın âlem ve insana yönelik eylemlerini ifade eden bu sıfatlardır. Dolayısıyla Allah'ın eylem alanının belirlenmesi bu sıfatlar bağlamında kolay bir şekilde ortaya konabilir. Örneğin, açlıktan ölen bir insanın bu şekilde ölmesi kötü bir durumdur. Bu insanın ölmesi Allah'ın mı? yoksa insanın mı? eylem alanına girmesinin belirlenmesi, sorumluluk açısından da önem arz etmektedir. Şayet Allah'ın eylem alanına girerse bu durumun oluşmasında insanlar, O'nu sorumlu tutabileceklerdir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus şudur: şayet bir durum insanın imkânı kapsamındaysa, o durum insanın eylem alanına girer. Yani insanlar adil bir düzen çerçevesinde dünyadan açlığı kaldırabilecek imkâna sahip olduklarından bir insanın açlıktan ölmesi, insanların eylem alanı ve sorumluluğu kapsamındadır. Şayet tüm insanlığa yetecek derecede gıda vb. olmasaydı o zaman bu durumu Allah'ın eylem alanına dâhil edebilirdik. Ancak Allah, herkese ziyadesiyle yetecek derecede insanın iaşesini sağlayacak nimetleri yaratmış ve kendi eylem alanında insan için gerekeni yapmıştır.

Sonuç

Din olgusunda iki temel öğe olarak karşımıza çıkan Allah ve insan arasındaki ilişki, insanın dindarlığı açısından önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü kişilerin diğer insanlarla olan ilişkileri Allah ile olan ilişkisine göre anlam ve değer kazanmaktadır. Dolayısıyla din yalnızca bireysel düzeyde kalmayıp topluma da yansımaktadır. Topluma yansıyan ve inancın pratize edilmiş haline bu noktada dindarlık denilebilir. Dindarlık da ibadet, inanç ve davranışların tamamını kapsamak zorundadır. Bu bakımdan dindar birey hem inanç yani iman boyutunu, hem de amelle bütünlüğünün göstergesi olarak davranış boyutunu ortaya koymalıdır.

---

82 Seyithan Can, *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 246.

Dindarlığın sağlam olması için de insanın inandığı ve bütün eylemlerini ona göre şekillendirdiği yaratıcıyı doğru bir şekilde tanıması ehemmiyet arz etmektedir. Bu noktada insanın Allah'ı tanıma yöntemi de onu tasavvur etmesi şeklindedir. Allah tasavvuru da her ne kadar bir yönüyle vahiy tarafından belirlense de bir yönüyle de insanın şekillendirmesiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla Allah tasavvuru insandan insana farklılıklar gösterebilmektedir. Bu tasavvur tevhide zarar vermeyecek şekilde kabul edilmelidir ki bu durum insanın psiko-sosyal ve kültürel faktörlerinin gereğidir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah tasavvuru hem aşkınlık hem tenzih hem de içkinlik boyutları çerçevesinde ele alınmıştır. Aşkınlığı kendi mahiyetinin mutlaklığı açısından ele alır. İçkinliği fiil ve ahlaki sıfatlarıyla ortaya koyar. Kur'ân'ı Kerim'in zihinlerimizde oluşturduğu Allah tasavvuru ile ilgili ilkeler, günümüz insanının dünyasını düzenleyen dinamik bir hale getirilmelidir. Bu dinamizmin içerisinde sadece inanç boyutu olmamalıdır. Öyle ki Kur'ân'ın dinamizmini sağlamak için kullandığı en temel kavram olan amel boyutuna vurgu yapılmalıdır.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında insanla ilişki yönüyle üç farklı Allah tasavvuru gelişmiştir. Bunlardan ilki Mu'tezile ekolünün mutlak adil Allah tasavvuru, ikincisi Eş'arîliğin mutlak kâdir Allah tasavvuru, üçüncüsü de eylemlerinde hikmet sahibi Allah tasavvurudur. Tarihsel süreçte her ne kadar üç farklı tasavvur geliştirilse de günümüzde dindarlık üzerinde olumsuz etki yaratacak birçok farklı Allah tasavvuru geliştirilmiştir. Bu noktada "Bütün günahları affeden Allah tasavvuru" insanın eylemlerinde pasifize bir etkiye sebebiyet vermiştir. Sınayan Allah tasavvuru da diğer bir olumsuz tasavvur olarak görülmüştür. Çünkü günümüz insanı, imtihan olgusunu da hep karşılaştığı kötülüklerle temellendirir. Bu bağlamda Allah'ın insana kötülükler vererek onu sınamadığı, aksine insanın kendi eliyle yaptığı ve karşılaştığı kötülüklere sabretmesi karşılığında bunların ahirette telafi edilmesinin ahdi olarak kabul edilmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla ayette geçen imtihan külfet değil, insanın başına gelen kötülükler karşılığında Allah'ın bir lütfu ve nimeti olarak kabul edilebilir. Mutlak kadir Allah tasavvuru da aynı şekilde dindarlık üzerinde olumsuz etki eden diğer bir tasavvurdur. Çünkü bu tasavvur, insanın hayatında karşılaştığı her şeyin istediği gibi olmaması , "Allah dileseydi yapardı, o dilemediği içim olmadı" gibi bir düşünceyle Allah'a yükleyebilmektedirler.

Allah tasavvurunun dindarlık üzerinde etkisi göz önünde bulundurulduğunda bu durumun doğru bir şekilde inşa edilmesi gerekmektedir. Bu noktada özellikle, Allah tasavvuru bireysel ihtiyaçlar ve farklılıklar çerçevesinde inşa edilmelidir. Bu farklılıklarla birlikte insanın hayatına dokunan ve pratik üzerinde şekillenen bir Allah tasavvuru inşa edilmelidir. İnsanın kendisine yardım eden bir varlık olarak Allah minnet duyulan ve şükredilen olmalıdır. Allah'ın adaleti gereği âleme yönelik fiilleri herkese eşit derecede ve onun koymuş olduğu ilkelere göre olduğu vurgulanmalıdır. Bu vurgu Allah'ın sıfatlarını sınırlandırmak anlamında ele alınmamalıdır. Özellikle Allah'ın âlemle ilişkisi bağlamında ele alındığı fiili sıfatları çerçevesinde olmalıdır. Böylece Allah'ın mutlak yönüne bir zarar verme algısı da ortadan kalkmış olacaktır. Çünkü fiili sıfatlar Allah için zıttı düşünülebilen sıfatlardır.

Kaynakça

Abdilkerim, Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm,* thk. Ferid Cuyûm, (Kahire: Mektebü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009).

Abdurrezzâk. Ebûbekir, el-Musannef. Hind: el-Meclisu'l-İlmi, 1972. 9.

Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd (Beyrût,: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1995).

Abdullah H. M. el-Halife, "İslam'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2(1994).

Abdurrahman Kurt," Dindarlığı Etkileyen Faktörler" *Uludağ Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009).

Ali Kuşat, Ergenlerde Allah Tasavvuru, (Dindarlığın Sosyo-Pisolojisi içinde) edit. Ünver Günay Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006).

Ata Pesen- Metin Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Fonksiyonel Olmayan Tutumlarının İncelenmesi", *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2019).

Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", C.*Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014).

Celal Çayır, "Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, 15/2, (2013).

Cemile Zehra Köroğlu, "Türkiye'de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2012).

Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd, thk.* Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti'il-Mısriyyeti, 1964.

Ebu'l-Hasen el-Eşârî, el-İbane an usuli'd-diyane, thk. fevkiyye huseyn Mahmud Dâru'l-Ensâr, 1973.

Ebu'l-Hasen el-Eşârî, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammude Ğurabe. Beyrut:Matbaatu'l-Kâsulikiyye, 1955.

Emine Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri Ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, 2014, Doktora tezi.

Emrullah, Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988).

Fethi Kerim Kazanç, "Eş'ârî Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, 2005.

Hasan Arslan, "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009).

Hasan, Elik. *İnsan Eksenli Din*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Hayati, Hökelekli. *Psikoloji ve Din Eğitimi Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları,2013.

Hüseyin. Aydın, " İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-" Kelam Araştırmaları 4/2 (2006).

Hüseyin. Peker, *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

İbn Manzur, Lisânu'l Arab, (Beyrut, 1968), 12/140;

İlhami Güler. *İman-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996).

Kerim. Yavuz, *Günümüzde İnancın Psikolojisi.* Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.

M.Naci. Kula, *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Yayınevi, 2001.

Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" *Eskiyeni* 31 (2015).

Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması" *Kelam Araştırmaları* 6:2 (2008).

Mahmut Kaya "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2011).

Mehmet Ali Kirman. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Mehmet Aydın. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2 (1986).

Mehmet, Evkuran. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru" *İslami İlimler Dergisi*, 2, (2007).

Mehmet, Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Mehmet, Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011).

Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbut-Temhîd*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987).

Muhammed Kızılgeçit, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, /4 (2016).

Murat Yıldız- Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki" *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 6/4, (2017).

Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007).

Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbur., *Sahih-î Müslim.* thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi ty.

Nail Karagöz "Mâtürîdî'de ‚Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu" *Kader,* 17/2 (2019): 321-347.

Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/12 (1997).

Özlem Altunsu, "Sönmez, Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri", *SEFAD,* 36 (2016).

Rağıb, el-İsfahani, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut, trz,).

Seyithan Can. "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2019).

Seyithan Can. *İnsan Özgürlüğü ve Sorumluluğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Sönmez. Kutlu. "Va'd ve Vaîd" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012: 414-415.

Şaban Ali Düzgün, "Allah Tasavvuruna Dair Tartışmanın Problematiği", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, (2005).

Taftazânî. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan,1985.

Toshıhıko Izutsu. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Ünver Günay, *Dindarlığın Sosyolojisi*, (Dindarlığın Sosyo-Pisolojisi içinde) edit. Ünver Günay Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi, 2006.

ALİYA İZZETBEGOVİÇ'İN DİN ANLAYIŞININ SİYASAL SÖYLEMİNE YANSIMALARI

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / zasurmeli@firat.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0101-1812

Giriş

Aliya İzzetbegoviç, fikir ve eylem adamı özelliklerini kişiliğinde mezcetmiş, yirminci yüzyılın tanınmış aydın simalarından birisidir. Yetişmiş olduğu coğrafyanın çok kültürlülüğü ve yaşadığı dönemde komünizm ve marksizm gibi ideolojilerin etkinliği, Aliya'yı içsel sorgulamalara ve derin okumalara sevk etmiştir. Aliya, problem çözme odaklı anlam arayışının rehberliğinde ve felsefî birikiminin de etkisi ile derin çözümlemelerde bulunarak düşünce dünyasını hâkimiyeti altına alan bazı kanaatlere ulaşmış; bu kanaatler, düşünce dünyasından eserlerine ve eylemlerine yansımıştır. Eserlerinde sıklıkla karşılaştığımız düalizm; Doğu-Batı, yaratma-tekâmül, kültür-uygarlık, madde-ruh, dram-ütopya kavramları üzerinden ifade bulmuştur. Aliya, iki ayrı dünyaya ait bu kavramların belirli hakikatleri temsil etmekle beraber tek başlarına eksik oldukları tezini işlemiş, söz konusu iki ayrı dünyanın hakikatlerini kendisinde birleştiren "üçüncü yol" un imkânından söz etmiştir. Bu bağlamda İslam'ı; dünyevî cennet perspektifine sahip olan bir din olarak nitelediği Yahudilik ile saf din olarak nitelediği Hristiyanlık arasında bir konuma yerleştirmiştir. Aliya'ya göre İslam, bu yönü ile madde ve mananın kendisinde müşahhaslaştığı yegâne dindir. Bu nedenle o, manevî bir yücelmeyi ifade ettiği gibi toplumsal bir düzeni de hedeflemektedir. Ancak Aliya'nın toplumsal düzeni hedefleyen bir din veya "İslami düzen" olarak kavramsallaştırdığı düşüncesinin mahiyetinin tam olarak ne olduğu, şeriat olarak

kabul edilip edilemeyeceği çözümlenmesi gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Aliya hakkında yapılan çalışmalarda bu hususun muğlak kalmış olması, "İslami düzen" kavramı ile kastının tam olarak aydınlatılamamış olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bu nedenle bahsini etmiş olduğumuz problemi konu edinen çalışmamızda, gerek eserleri gerekse Bosna-Hersek'in bağımsızlık mücadelesi sürecindeki söylemleri ve bağımsızlık sonrası uygulamalarında Aliya İzzetbegoviç'in din-siyaset yorumunu anlamlandırmaya gayret edeceğiz.

Din-Siyaset ilişkisi modern zamanların sıkça tartışılan meselelerinden biridir. Bu mesele, Müslüman toplumlara, İslam'ın hakikatte bir şeriat düzeni önerip önermediği tartışmaları üzerinden yansımıştır. Bu tartışmalarda kimi zaman Medine Sözleşmesi, kimi zaman ise tarihselci yaklaşımlar referans alınmış, referans noktaları doğal olarak ulaşılan sonuçlar bakımından belirleyici olmuştur. Medine Sözleşmesi referanslı yorumlamalarda Medine sözleşmesinin, dinî ve hukuki özerklik temelinde çoğulcu bir toplumsal projeyi hayata geçirmeyi, herkese ve her topluluğa bir arada yaşamanın mümkün yollarını göstermeyi hedeflediği vurgusu hâkimdir. Bu yaklaşım tarzına göre Medine Vesikası, bütün sosyal bloklar açısından "hâkimiyet" değil "katılım" temelinde bir toplumsal projeyi öngörmüştür.[1] Öte yandan bu yaklaşıma nazaran daha radikal olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşım biçimlerine göre, İslami toplumsal düzenin bozulmaması adına diğer din mensupları, bazı hususlarda İslam dininin hükümlerini uygulamaya zorlanabilir. Tarihselci yaklaşımların olaya bakışı ise tamamen farklı bir zeminde gerçekleşmektedir. Tarihselciliğe göre Kur'ân'a literal yaklaşım, insanı, Kur'an'ın gösterdiği hedeflerden mahrum bırakmaktadır. Yine Kur'ân'ın kurallarını lafzî (literal) manası ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'ân'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir.[2]

Yukarıda sözünü ettiğimiz problemler büyük oranda şeriat kavramı veya düzenine yüklenen anlamda düğümlenmiş görünmektedir. Her bir zihniyet biçiminin Kur'an'ın insanlara önerdiği yaşama biçimini farklı okuması doğal olarak farklı yorumlamaları doğurmakta ve böylece aynı kavramlara zaman zaman değişik anlamlar yüklenebilmektedir. İletişim kavramlar üzerinden yürüdüğünden bu farklılıklar, tarafların birbirini

1 Ekran Gazetesi, "Analiz" (Erişim 25 Şubat 2020).

2 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık,* trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 91.

anlamasını zorlaştırarak birbirlerine, İslam'ı doğru anlayıp temsil etmedikleri suçlamalarını yöneltmelerine neden olmaktadır. Hâlbuki bir tez ne kadar sivri ve ödün vermez biçimde dile getirilirse, kendi anti tezini davet edişi de o kadar kesinlik taşıdığından[3] bahsi geçen zihniyet farklılıkları, toplumu kutuplaştırmaktadır. Karşıdakinin de haklı olabileceği ihtimalini göz ardı edici bu tarz yaklaşımlar, sorunu çözmekten ziyade daha da derinleştirip sorunun farklı bir boyut kazanmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma, mevzubahis probleme, Müslüman aydın bir şahsiyet olan Aliya İzzetbegoviç'in bakışını anlamaya yönelik yeni bir araştırmadır. Bilindiği üzere Aliya hakkında yapılan çalışmalar, büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Ancak var olan çalışmalar, Aliya'nın şeriat düzeni talep edip etmediği veya şeriat kavramına nasıl bir anlam yüklediği sorularına tatminkâr cevaplar verememektedir. Bu nedenle, Aliya'nın kullanmış olduğu "İslami düzen" kavramı ile tam olarak ne kastettiğinin aydınlatılması gerekmektedir. Bu sorunun cevabının, Aliya'nın Bosna-Hersek'in bağımsızlık mücadelesi yıllarındaki ve bağımsızlık sonrası dönemdeki söylem ve eylemlerinde aranması gerekmektedir. Aliya'nın meseleye teori ve pratikte nasıl yaklaştığı; söylem ve eylemlerinin örtüşüp örtüşmediği bu nedenle önemlidir. Ayrıca Yugoslavya'nın çok dinli ve kültürlü yapısının Aliya'nın meseleye teorik yaklaşımını pratiğe yansıtması hususunda engel teşkil edip etmediği önemsediğimiz hususlardır. Bu nedenle Aliya üzerine yapılan çalışmalara da zaman zaman müracaat etmekle beraber konumuzun merkezinde Aliya'nın eserleri ve uygulamalarının yer alacağını belirtmek isteriz.

1. Şeriat Kavramı ve Kavramın Anlam Alanına İlişkin Düşünceler

Şera'e fiiilinden türemiş mastar isim olan şeri'at, açıklamak, ortaya koymak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda kaynağa giden yol anlamında da kullanılmaktadır.[4] İbn Abbas, "….Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk…."[5](el-Mâide 5/48) ayetinde geçen "şeriat"ı yol; "minhâc"ı ise sünnet olarak tefsir etmiştir. Ancak şeriat ve minhâcın

3 Herman Hesse, *Boncuk Oyunu,* trc. Kâmura Şipal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 11.

4 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî (ö.370/981), *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avz Murib, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 2001), 1:131-133, 270-273.

5 ...لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...

her ikisinin de yol anlamına geldiği şeklinde tefsirler de mevcuttur.[6] Bu yorumların yanı sıra bazı çağdaş araştırmacılar tarafından şeriat, genel yasalar düzeni; minhâc ise şerîatın yüksek ahlakı olarak tanımlanmış yani şeriat yasal düzen, minhâc ise bu düzeni uygulama yöntemi olarak kabul edilmiştir.[7]

Tarihselcilerin kendilerine dayanak kıldıkları Fazlurrahman ise şeriatın dayanak noktasının ilahî, dinin ise beşerî olduğu görüşündedir. Buna göre şeriat, Allah'a; din ise beşere dayanmaktadır. Yani şeriat, yolun tayinidir ki onun gerçek sahibi Allah olduğu halde din yolun izlenmesi olup dinin sahibi insandır. İlahî ve beşerî dayanak noktalarından soyutlanarak kullanıldığında şeriat ve din muhteva açısından birbirinin aynı olacaklardır. Bu nedenle, Kur'an'ın deyişine uygun olarak şeriat ve dinden birbiri yerine söz edilebilir. Şeriat, Allah tarafından belirlenmiş yol olup bizzat davranışı ilgilendiren pratik bir kavramdır. Dolayısıyla o, bütün davranışları -zihni, ruhi ve fiziki davranışları- içine alır.[8] Fazlurrahman, Allah'a imanı da tıpkı namaz ve oruç gibi şeriat kapsamında değerlendirir. Ancak onun bu yaklaşımına aykırı görüşler de mevcuttur. Buna göre din, şeriatten daha genel bir anlam taşımaktadır. Din; iman, ibadet, muamelat ve ahlaktan oluşurken şeriat, dinin tamamı olmayıp ibadet ve muamelat bölümüdür. Şeriat denilince, daha ziyade müçtehidlerin çeşitli görüşlerini içeren fıkıh kuralları anlaşılır. Oysa Kur'an, bunlara şeriat demez. Kur'an'a göre şeriat, Allah tarafından gelen vahiy buyruklarıdır.[9]

Mâtürîdî'ye göre ise dinler inanılan ilkelerdir. Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp inançlardan ibarettir. O, "küfür de bir dindir ancak taat değildir." diyerek tüm

---

6 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/945), *Te'vilâtu Ehli's-Sunne,* thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru kütübi'l-'ilmiyye, 2005),3:535.

7 Süleyman Ateş, "Şeri'at ve Laiklik" *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998),* ed. Adil Aktaş-Mustafa Kaya-Yunus Apaydın-Ali Osman Parlak (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 168.

8 Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 161.

9 Ateş'in konu ile ilgili yukarıda vermiş olduğu bilgiler birbiri ile çelişiyor gibi gözükse de aslında şeriatın ibadet ve muamelata yönelik vahiy buyrukları oldukları, müçtehidlerin görüşlerinin şeriat değil ancak fıkıh olarak nitelendirilebileceği vurgusunda bulunmak istediği anlaşılmaktadır. Bkz. Ateş, "Şeri'at ve Laiklik", 168.

inançları din olarak kabul etmiştir.[10] "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini; *İbrâhim'e*, Mûsâ'ya ve *Îsâ'ya* emrettiğini size de din kıldı." Şûrâ 42/13 ayetini tefsir ederken tüm peygamberlerin tevhide, yalnızca Allah'a ibadete davet için gönderildiğini ancak şeriatlerin ve ahkâmların farklılık arz ettiğini söyler.[11] Mâtürîdî'nin yaklaşımı ise taat veya isyan (nitekim küfrü de bir din olarak nitelemektedir) olsun dini, inanç olarak kabul ettiğini ancak din ile şeriat arasında ayrımda bulunduğunu gösterir. Mâtürîdî, dini, tüm peygamberlere gönderilen değişmez ilkeler bütünü; şeriatı ise peygamberden peygambere, dönemden döneme değişebilecek hükümler olarak görür.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi din ve şeriat kavramlarının anlamları hususunda gerek klasik dönemde gerekse modern zamanlarda üzerinde uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Din ve şeriatın birbiri yerine kullanılabilir olup olmamasının yanında şeriat ve fıkıh kavramları hususunda da fikir birliğinden söz etmek zor görünmektedir.

Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda yaklaşık olarak h. II/VIII. yüzyılın ortalarına kadar uzanan merhalede geleneksel ilimlerin bütünü ve onun üzerinde içtihada başvurulmasının dini bilgi olarak kabul edildiği görülür. Ancak şeriat teriminin din adı verilen bu faaliyetin neticesi yani "din bilgisi" hakkında nadiren kullanıldığını görmek hem ilginç hem de önemli bir husustur. III/IX. yüzyılda Mu'tezililer, hukukun bağlayıcı ve Allah tarafından belirlenmiş karakterini sorgulamamış fakat şeriat kavramını hukukla sınırlandırarak onu, 'doğru' ve 'yanlış' gibi temel ahlak ilkelerinden ve kelamî metafizikten ayırmışlardır. Sünniliğin sağ kanadı buna karşı çıkarak ahlak ve kelamı da hukuk kadar şeriat kavramı içinde tutmaya çalışmıştır. III/IX. yüzyılda ortaya çıkan Eş'arî kelamının ulaştığı sentez ile bu hususta uzlaşmaya teşebbüs edilmiş, hukuk ve ahlak da dâhil olmak üzere fiilî hayatı etkileyen bütün pratik meseleler şeriatın otoritesine; tamamıyla kelamî ve metafizik olan bütün sorunlar ise akla tahsis edilmiştir. Bu gelişmenin en esaslı sonucu, kelamın hukuk ve ahlaktan ayrılması olmuştur. Bu daha önce birbirinin aynı olan şeriatla

10 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/945), Kitâbü't-Tevḥîd, trc. Ebubekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 480, 492.

11 Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne,* 9:11.

din arasında kesin bir ayrıma neden olmuş, Kelam, Usûlü'd-Dîn olarak; ahlakî ve hukukî hükümler ise şeriat olarak yerleştirilmiştir.[12]

Kavramların tarihî süreç ile beraber yüklendiği anlamlar önemlidir. Kavramların süreçle beraber anlam genişlemeleri veya daralmaları yaşayabileceği veya önceki anlamından tamamen sıyrılarak yeni anlamlar yüklenebileceği hatırdan çıkarılmamalıdır. İletişimin sağlıklı yürütülebilmesi ve tarafların birbirini doğru bir şekilde anlayabilmesi de kavramlara yüklenen anlamlar hususunda belli bir oranda uzlaşının sağlanması ile alakalıdır. Şeriat kavramı ile tam olarak neyin kastedildiği ilahi vahyin mi yoksa ilahi vahye muhatap olan insanın dini anlama ve yorumlama biçiminin mi kastedildiği önem arz eder. Yukarıda da bahsi olunan şeriat kavramının hicrî üçüncü asırdan itibaren hukuku refere edici şekilde kullanılmaya başlanmış olması atlanılmaması gereken bir ayrıntıdır. Dolayısıyla aynı din içerisinde farklı hukukların veya şeriatlerin üretilmiş olduğu sonucu doğmaktadır. Bunun yanı sıra sorunun daha büyük bir kısmının kavramsal zihniyetten ziyade vahiyden anlaşılanın ilahi muratla birebir örtüştüğünü kabul edici yaklaşımlardan kaynaklandığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle aynı hataya düşmemek adına Aliya İzzetbegoviç'in İslam fıkhı veya şeriat kavramlarına hangi anlamı yüklediğini veya bu kavramlardan ne anladığını kavramanın sağlıklı bir netice doğuracağı kanaatindeyiz. Ancak bu şekilde Aliya'nın nasıl bir İslami düzen hedeflediğini anlayabiliriz.

2. Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışı

Aliya'nın din anlayışını doğru bir şekilde anlayabilmek, düşünce dünyasından eserlerine yansımış olan kavram çiftleri ve İslam'ın iki ayrı ucu temsil eden bu kavramların arasında orta yolu temsil ettiği vurgusu üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Aliya, Doğu-Batı, yaratma-tekâmül, kültür-uygarlık, madde-ruh, dram-ütopya vb. kavram çiftlerinden yola çıkarak bu kavram çiftlerinin birbirine zıt iki dünyayı temsil ettiğini dile getirir. Ona göre, İslam iki kutuplu bir birlik olarak bu kavram çiftlerini kendi bünyesinde mezcetmiş üçüncü bir yoldur. Hâlihazırdaki Hristiyanlık anlayışını, insanın dünyevî yönünü ihmal eden yani dini, maneviyata indirgeyen bir anlayış olarak niteler ve bu nedenle Hristiyanlık hakkında "saf din" kavramını kullanır. Bu yönüyle Hristiyanlık, insanın manevî yönünü

12 Söz konusu kavramların anlam alanlarındaki değişimler hususunda geniş bilgi için bkz. Fazlurrahman, *İslam,* 162-167.

ihmal eden saf materyalizmin karşı kutbunu temsil etmektedir. İslam ise saf din ile saf materyalizmin arasında orta yolu temsil eden bir düşünce sistemi ve hayattır.

Aliya'ya göre düalizm insanın en köklü hissiyatı olmakla birlikte en yüksek felsefesi değildir. Bütün büyük felsefî ekollerin monistik olması, bu düşünceyi doğrulamaktadır. İnsanoğlunun hayatında düalizm çok önemli bir yer işgal etmektedir. İnsan gerek kendini gerekse çevresini anlayıp anlamlandırırken bu düalizmin etkisinde kalmaktadır. Bunun yanı sıra bütün düşünce ve felsefelerin temelinde aslında monizm yer almaktadır. Aliya'ya göre bu bir hakikat olmakla beraber fazla bir şey ifade etmemektedir. Çünkü hayat, onu ne kadar anladığımıza bağlı değildir. İslâm'ın en derin manası bu noktada ortaya çıkmaktadır. Her hayat, ikilidir. Düalizmin olmadığı bir hayat insan için teknik bakımdan mümkün değildir. İnsan teorik açıdan bir tek hayatın varlığına inanabilir fakat yaşarken iki hayat yaşar. Nitekim yaşamakta olduğumuz hayattan başka bir hayatın var olduğu hususunda aklî delillere sahip değiliz. Ancak insan hayatının sadece üretim ve tüketimden ibaret olamayacağı bunların ötesinde bir anlamının olması gerektiğini açıkça hissetmekteyiz. Ancak sadece düşünmekle öteki hayatın varlığı keşfedilemez. Fakat hakikat arayışı içerisinde maddî yönün ihmal edilerek manevî yönün yüceltilmesi için geçirilen hayat ile öteki hayat keşfedilebilir. Başkaları uğrunda hakikat, adalet ve iyilik için, herhangi bir menfaat beklentisi olmaksızın yapılan mücadele, hayatın sınırlı ve sonlu olmadığının göstergesidir. Ahlâkî prensipleri şiar edinerek canını, hürriyetini ve rahatını feda eden kimselerin feragati, insan hayatının ebedîliğini en güzel şekilde açıklamaktadır. Bu dünyada mutlak adaletin gerçekleşmesi mümkün olmadığından söz konusu adaletin vuku bulacağı bir öteki hayat kaçınılmazdır.[13]

Ölümsüzlük ile ilgili öğretinin Yahudilerce hiçbir zaman tamamen kabul edilmediğini söyleyen Aliya, dinler arasından Yahudiliğin dünyevî cennet perspektifini vaat ettiğini savunur. Ona göre daha sonraki dönemde geliştirilen tüm Yahudi teorileri bu yaklaşımdan beslenmiştir. Örneğin "Eyyüp Kitabı", diğer dünyada değil bu dünyada gerçekleşmesi gereken adaletin rüyasıdır.[14] Yahudi apokaliptik edebiyatında kurtarıcı fikri, Yahudilerin intikamını alacak ve adaleti gerçekleştirecek bir formda

13 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* trc. Salih Şaban (İstanbul: Yarın Yayınları, 2011), 12-13.

14 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 249.

işlenmektedir. Yahudiler, Mesih'i acı çeken bir peygamber yerine Yahudilerin çektikleri acılara son vererek onları hükümranlığını sağlayacak millî bir kahraman ve dünyevî bir kral olarak nitelemektedirler. Onlara göre doğruların bu dünyada mutsuz olmaları ve mutluluklarının öteki hayata ertelenmesi anlamsızdır. Aslında bu tutum sadece Yahudî adaleti ile ilgili değildir. Tarih boyunca her sosyal adaletin esas tutumu bu olmuştur. Aliya'ya göre cenneti bu dünyada gerçekleştirmek ve yaşamak fikri hem mahiyeti hem deözü itibarıyla Yahudi'dir. Yahudiliğin bu yaklaşımı biçimi, geçmiş ve gelecek tüm zamanlarda ezilenlere ve mutsuzlara kuvvetli bir çağrı olmuştur. Bu yaklaşımı Aziz Augustin Hristiyanlığa, Marks ise sosyalizme uydurmuştur.[15] "Yeryüzünde cennet" isteyen tüm devrimler, ütopyalar, sosyalizmler ve diğer cereyanlar özünde Ahdi Kadim'den ileri gelmektedir, Yahudî kökenlidir.[16] İzzetbegoviç'in eserleri tetkik edildiğinde iki ayrı dünya ve iki ayrı inanç biçimi olarak maneviyatçılık ile maddiyatçılık üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Bu kavram çiftlerini refere eden inanç sistemleri olarak sıklıkla Hristiyanlık ve Yahudiliğe veya Sosyalizme atıfta bulunan Aliya, İslamı, bünyesinde her iki unsuru da belirli oranda ihtiva eden yegâne inanç sitemi olarak tasvir eder.

Aliya'ya göre İslam'ın dışındaki düalizmin yanında İslam içinde de düalizme rastlanmaktadır. Aliya'nın "ikilikler" düzeninde Mekke şehri ile Hirâ mağarası da vardır. İslâm'ın doğuş döneminde Mekke ile Hirâ, zahirî ile bâtınî hayat, eylem ile tefekkür arasındaki ikiliği temsil ediyorlardı. Medine'ye hicretle beraber bu ikiliğin yerini Mekke ile Medine almıştır. İslam açısından bu iki devre, farklı ruh ve manalara sahiptir. Aliya'ya göre bu benzerlik din-siyaset, dinî cemaat-siyasî topluluk hususunda da söz konusudur.[17] Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Aliya, İslam'ı siyasetten ayrı olarak tasavvur etmemektedir. O, temel İslâmî kurumlardan hiçbirinin ne sadece mana ne de sadece madde olduğu düşüncesindedir. Ancak İslam tarihine bakıldığında akılcıların daima İslam'ın dünyevî yönünü; Mutasavvıfların ise daima İslâm'ın manevî yönünü ön plana çıkardıkları görülmektedir. Her iki grubun İslâm'ı anlama noktasında sıkıntıları vardır. Bu durum İslâm'ı, yaptıkları tasniflere yerleştirmeye çalışmalarından ve bunun imkânsız olmasından ileri gelmektedir. Titizlikle bakıldığında ne mistiklerin ne de akılcıların aslında Müslümanlığı, kuşatıcı bir biçimde

15 Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*,trc. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 1:19.

16 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 250-251.

17 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 278.

kavramamış oldukları görülmektedir. Örneğin Mutasavvıflar abdeste, sembolik bir mânâ yükleyerek, abdesti manevî bir temizlenme olarak görmüşlerdir. Akılcılar ise onun manevî yönünü ihmal ederek abdesti, sırf bir sağlık tedbiri olarak görmüşlerdir. Her ikisi de kısmen haklı olmakla beraber her ikisinin de görüşü eksiktir. Sûfi, abdesti salt sembolik hareketlere indirgediği için görüşü eksiktir. Bu yaklaşım biçimi sadece abdest konusunda değil tüm konularda İslam'ın gereği gibi anlaşılmaması sonucunu doğurmaktadır. Aynı mantık, Sûfî'nin, İslami hükümlerdeki bütün fizikî, fikrî ve sosyal unsurları görmezlikten gelmesine veya görememesine neden olmuştur. Bu anlayış neticesinde tasavvuf çevrelerinde İslam peyderpey saf dine irca edilmiştir. Akılcı ise, dinin manevî yönünü ihmal ederek İslâm'ı, insanları bir araya getirmeye çalışan siyasî bir parolaya, dinî-ahlâkî muhtevadan yoksun ve bütün diğer milliyetçiliklere benzer yeni bir milliyetçilik seviyesine indirgemektedir. Böylece Müslüman olmak herhangi bir vazife veya mükellefiyet olmaktan çıkmakta ahlâkî bir yücelme veya evrensel hakikatle herhangi bir münasebet ifade etmemektedir. Akılcının gözünden bakıldığında İslam veya Müslüman olmak sadece diğer topluluklardan ayrı bir topluluğa mensubiyet ifade etmektedir. Aliya'ya göre bu durum hiçbir şekilde İslam'ın hedefleri ile örtüşmemektedir. İslâm, kesinlikle herhangi bir topluluk veya millet oluşturmak istememiş bilakis anlamlı ve şuurlu bir topluluk oluşturmayı hedeflemiştir. Oluşturmayı hedeflediği topluluk ise manevî bir vazife ifa edecek olan ümmettir.[18] Aliya'ya göre bu yaklaşım biçimlerinin birinde İslam'ın siyasî yönünü ihmal ediyoruz. Böylelikle siyasî bir topluluk olarak var olma ve kendi kendini idare edebilme kabiliyetimizi yitirerek özgürce yaşama imkanını kaybediyoruz. Bu durum, aynı zmanda doğrudan olmasa da dolaylı olarak köleliği kabul ettiğimizi gösteriyor. Diğer yaklaşım biçiminde ise İslâm'ın manevî yönünü ihmal ederek kültürel alanda manevî bir güç olmaktan çıkıyoruz ve maneviyatı ihmal eden tüm diğer sistemler ile aynı kategoride yer almayı kabul etmiş oluyoruz.[19]

Aliya, İslam'ı eksik anlamaktan kaynaklanan İslam'ın bünyesinde bir nevi iç düalizmi doğuran anlayışlara yönelik söz konusu eleştirisini, Hz. Peygamber'in yaşantısından örneklerle zenginleştirir. Hz. Muhammed'in Hirâ mağarasına çekildiğini fakat her defasında vazifesine devam

18 Onları (Allâh'ın dinine yardım edenleri) yeryüzünde iktidâra getirdiğimiz takdirde (zorbaların yoluna sapmazlar) namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar. Bütün işlerin sonu Allah'a aittir. Hacc 22/41.

19 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 22.

etmek üzere putperest Mekke'ye geri döndüğünü söyler.[20] Ona göre, Hz. Muhammed, mağaradan dönerek İslam peygamberi olmuştur. Dönmemesi durumunda tek Allah'a inanan münzevi bir Hanîf olarak kalacaktı. İslam'daki düalizmin kilometre taşı dönüş eylemidir. Bu dönüş, madde ile manayı; dâhilî ile haricî dünyayı bir araya getirmiştir.[21]

İslam'ın madde ile manayı bütünleştirmesini zekâtta da görmekteyiz. İslam'ın Mekke devrinde zekât, gönüllü yapılan bir bağış yani sadaka hükmünde idi. Aliya'ya göre Medine'ye hicretle beraber Müslüman topluluğunun mahiyeti değişmiştir. Daha önce sadece manevî bir cemaat niteliği taşıyan Müslüman cemaati kurumsallaşma imkânı elde etmiştir. Böylece Hz. Muhammed, zekâtı kanunî bir mükellefiyete yani zenginler tarafından fakirlere verilmesi gereken bir vergiye dönüştürmüştür. Aynı yaklaşım biçimi, ibadeti namaz, sadakayı zekât ve nihaî olarak dini, İslâm yapmıştır. Zekâtın tabii olduğu bu form değişikliği ile İslâm sosyal bir hareket olmuştur.[22] Bu yorumlarının yanında bazı İslami hükümler konusunda kafasında soru işaretleri olduğu anlaşılan Aliya, bunları da samimi bir şekilde dile getirmekte ve süreçle meydana gelen fikri değişim ve dönüşümleri hakkında okuyucusunu bilgilendirmektedir. Örneğin bedeni cezanın insan onuruna aykırı olduğu konusunda şüphesi olmadığını ancak meselenin bir de öteki tarafı bulunduğunu ve meselenin bu yönünü hapiste iken anladığını söylemektedir. Hapiste en ufak bir onur belirtisine bile göstermeyen insanlarla karşılaştığını, bu insanların Kur'an'ın hayvanlar gibi "hatta onlardan da aşağı" nitelemesini daha iyi anlaması hususunda kendisine iyi bir tecrübe olduğunu dile getirmektedir. Aliya'ya göre ceza kanunları genel olarak, masa başında oturan ve genellikle suçlularla muhatap olamayanlar tarafından yazılmaktadır. Hapiste mahkûmlarla biraz vakit geçiren birine gelince o, bedenî ceza konusunda kolaylıkla ikna olacaktır. Hukukçu kimliği ile de ön plana çıkan Aliya, ceza verilirken çok dikkatli olunması gerektiğini kabul etmekle birlikte ceza kanununu, hapishane tecrübelerini dikkate alarak yapması durumunda

20 Aliya'ya göre İslam manevî olarak başlamış daha sonraki süreçte siyasî ve devlet fikri olarak devam etmiştir. Yani din, manevi alandan maddi alana yönelerek İslam olmuştur. Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 256.

21 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 257.

22 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 268.

büyük ihtimalle yapacağı kanunların, şer'î ceza kanununa çok benzeyeceğini dile getirmektedir.[23]

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı gibi Aliya, insanın manevî yönünü ihmal ederek maddi yönünü esas alan yaklaşımları eleştirdiği gibi aynı eleştiriyi maddî yönünü ihmal ederek manevî yönünü esas alan yaklaşımlara da yöneltmiştir. Bu eleştirisini, sadece İslam dışındaki düşünce sistemlerine yöneltmekle kalmamış İslam içindeki tasavvufî ve aklî yaklaşımların zafiyet noktalarına da zaman zaman atıfta bulunmuştur. Onun düşünce dünyasında İslam, insanın her iki yönünü de ihmal etmeyen teori ve pratiği aynı anda hedefleyen yegâne dindir. İslam, sadece içsel bir arınma olmayıp aynı zamanda sosyal bir harekettir. İslam'daki ibadetler de İslam'ın ruhuna uygun bir şekilde hem manevî hem de maddî arınmayı sağlayacak şekilde biçimlendirilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Aliya, İslam'ı maneviyata indirgenemeyecek bir hayat şekli olarak görmüştür. Bu durumda insanın toplumsal hayatını düzenlemeyi de hedefleyen İslam dini, aslında nasıl bir düzen hedeflemiştir. Aliya'ya göre bu sorunun cevabı Hz. Peygamber'de ve Medine dönemindedir. Çünkü Medine dönemine kadar Müslümanlar manevî bir cemaat halinde idi. Medine dönemi ile beraber bahse konu olan manevî cemaat devlet haline gelmiştir. Böylelikle zekât örneğinde gördüğümüz gibi gönüllü birtakım yardımlar, kanunî mükellefiyetlere dönüşmüş ve İslam sosyal bir hareket haline gelmiştir.

Aliya'ya göre zekâttaki ince espri maalesef Müslümanlar tarafından yeterince anlaşılamamıştır. Zekâtla ilgili tartışmalar, genellikle hangi maldan ne kadar verilmesi gerektiği hususunda cereyan etmiştir. Aliya'ya göre ise bu tartışmalar ile asıl önemli olan husus gözardı edilmiştir. Daha önemli olan yardımlaşma hususu gölgede bırakılarak sayılar ve oranlar önemsenmiştir. Asıl önemli olan, Müslümanların zengin olanlarının yoksul olanlarına karşı mükellefiyetinin bulunduğu prensibidir. Aliya'ya göre önemsenmeyen ancak tali meselelere öncelenmesi gereken bu prensip "gerçek İslâmî düzen" kurulduğunda mutlaka tahakkuk edecektir. "Gerçek İslam'i düzen" kurulduğunda din âlimlerinin titizlikle tartıştıkları zekât oranlarının aşılıp aşılamayacağı meselesine ehemmiyet verilmeyecektir. Zekât verilirken hangi maldan ne kadar verilmesi gerektiği hususu yerine yoksulun ne kadarına ihtiyaç duyduğu meselesi dikkate alınacaktır.

---

23 Hatta bu konu ile ilgili olarak "Önceleri bedeni cezaya karşı bazı kaygılarım vardı; şimdi bazen bana öyle geliyor ki Allah beni buraya kendi hikmetini benimkiyle mukayese etmem için göndermiştir." demektedir. Geniş bilgi için bkz. İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım,* trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 73-75.

"Onların mallarında belli bir hak vardır: İsteyen ve utancından dolayı istemeyip mahrum kalan için" Mearic 70/24-25 ayeti gereği, fakirlerin hakkı olan zekât da diğer haklar gibi, gerekirse zorla alınacaktır.[24] Aliya eserlerinde, açıkça bir şeriat tanımı yapmıyor olsa da kavrama yüklediği veya yüklemediği anlamları dolaylı olarak çıkarmak mümkün gözükmektedir. Örneğin zekât ile ilgili yorumu üzerinden, fıkıhçıların tartıştığı zekât oranlarının aşılıp aşılmayacağı tartışmasını ve bu konu ile ilgili farklı yorumları bağlayıcı kabul etmediğini anlıyoruz. Zekâtın temel esprisinden uzaklaşılmış olduğuna dair iması da aslında herhangi bir mezhebin fıkhî hükümlerinin veya fakîhlerin yorumlamalarının Aliya tarafından mutlak doğru olarak kabul edilmeyip tartışmaya açık mevzular olarak ele alındığını göstermektedir. Aliya'nın hukukçu kimliğinin yaklaşım biçimi üzerinde etkili olduğunu da unutmamak gerekmektedir. İşin ehli olması mevcut İslami uygulamalardaki aksaklıkları görmesi hususunda belirleyici olmuştur.

Aliya İzzetbegoviç'e göre İslam asla sırf maneviyata indirgenecek bir din değildir. Ona göre din, insanın ve dolayısıyla toplumun maddî hayatı üzerinde de etkili olmalıdır. Bu da dinin, dünyevî başka bir deyişle siyasî olması durumunda mümkün olabilmektedir. İslâm, kesinlikle yüzünü dünyadan çevirmiş bir din olmayıp aksine yüzünü dünyaya dönmüş bir dindir. İslâm ile Hristiyanlık arasındaki farklılık bundan kaynaklanmaktadır.[25] Hristiyanlığın aksine İslam siyasete ilgisiz kalmaz. Bu bağlamda Hristiyanlık ile İslam arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Yüzünü dünyaya çevirmiş bir din olmasıyla beraber İslam'da sırf dünyevî olan herhangi bir şey yoktur. İslam hem dünyayı hem de ahireti hedefleyen bir din olduğundan Aliya'ya göre her Müslüman düşünür aynı zamanda bir teologdur. Her hakikî İslami hareket de siyasîdir.[26]

Ancak Aliya'ya göre dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. O da İslam'ın madde ve mana arasında kurmuş olduğu dengenin korunması gerekliliğidir. Madde ve mana arasında kurulan dengenin bozulması; birinin ön plana çıkarılarak diğerinin ihmal edilmesi durumunda İslami

24 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 271.

25 İslam'ın dünyayı önemsemesi sebebiyle Hegel ve Spengler gibi bazı batılı düşünürler İslâm'ı Yahudiliğin doğrudan doğruya bir devamı olarak görmüşlerdir. Aliya, İslam ile Yahudilik arasında benzerlikler olduğunu kabul etmekle beraber, İslam'ın Yahudilikle hiç alakası bulunmayan unsurları da bulunduğunu savunur. Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 256.

26 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 259.

devletin diğer devletlerden hiçbir farkı kalmayacaktır. Aynı şekilde din de diğer dinler gibi işlemeye başlayacaktır. Mananın olmadığı bir devlet, kendine hizmet eden iktidara; maddi yönü ihmal edilmiş din ise toplumu uyuşukluk ve geri kalmışlığa sürükleyecektir. Tarihte bunun pek çok örneğini görmemiz mümkündür. İslam'ın madde ve mana arasında kurmuş olduğu dengenin bozulması ile liyakatin değil soyun esas alındığı, yönetimin babadan oğula geçtiği halifelik, sultanlık ve emirlik makamları oluşturulmuştur. Yanı sıra dinsiz imansız ilim adamları, ruhaniler ve sarhoş şairler de bu dâhilî parçalanmışlığın birer yansımasıdır. Bu durum, "Tanrıya ait olanı Tanrı'ya, hükümdara ait olanı hükümdara ver" şeklindeki Hristiyan parolasının Müslüman toplumlarda zaman zaman vuku bulduğunu düşündürmektedir. Bazı tarikatların temelinde yer alan tasavvuf felsefesi, dikkatli okunacak olursa bir nevî İslam'ın Hristiyanlaşmasına; dinin Hz. Muhammed'den Hz. İsa'ya doğru gerilemesine hizmet etmektedir. Aliya'ya göre bu durum, dinin, amacından ve özünden saptırılmasıdır.[27]

Din unsurunun veya dünyevî unsurun vurgulanması durumunda İslam'dan sapma gerçekleşir. Aslında Albert Camus'un dilinden dökülen "İki bin senedir dünyada kötülüğün miktarı hiç azalmamıştır. Ne ilahî ne de inkılapçı hiçbir devlet, gayesine ulaşmamıştır." gerçeği ile karşılaşmaktayız. Bu durum, dinî inkılapların fazlasıyla dinî, sosyal olanların ise fazlasıyla sosyal olmaları ile ilgilidir. Çünkü dinin siyasete dâhil olması, toplumsal yaşamda etkin bir güç haline gelmesi dinin, din olma vasfını azaltacağı kanaati hakimdi. Dinin tamamen manevi alana hasredilmesi; sosyalizmin ise insanî değerleri dışlayarak merhametin aldatmacadan başka bir şey olmadığını kendine düstur edinerek kaba kuvveti tek çıkar yol olarak kabul etmesi Camus'un sözünü ettiği açmazı doğurmuştur. Oysaki hedeflenenlerin gerçekleşmesi için madde ve manadan herhangi birinin dışlanmadığı bir sistem gerekmektedir. Çünkü insanoğlunun, siyasetin dışlanmadığı dine; ahlakı bünyesinde barındıran bir siyaset tarzına ve vergi olabilecek bir sadaka sistemine ihtiyacı vardır. Herhangi birinin dışlanması durumunda diğeri tek başına yetersiz kalacak ve arzulanan düzen sağlanamayacaktır.[28]

---

27 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 263.

28 Aliya'ya göre zekât, vergi olan bir sadakadır. Bkz. İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 269.

Aliya'nın kullanmış olduğu "Gerçek İslami Düzen" kavramı dolaylı bir biçimde İslami olduğunu iddia eden mevcut yönetimlerin İslam'ın hedeflediği düzenler olmadığı imasını içermektedir. Zekât müessesesine yönelik eleştirileri de bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Adeta yardımlaşma prensibinin önüne geçmiş olan hangi maldan ne kadar verilmesi gerektiği, belirlenen ölçünün aşılıp aşılamayacağı meselelerine gerçek İslami düzen kurulduğunda ehemmiyet verilmeyeceği, zenginin fakirin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde zekâtını vereceği/ vermesi gerektiğini savunur.

İslam'ı bir sosyal düzen olarak niteleyen Aliya'nın düşünceleri üzerinde hukukçu kimliğinin belirleyici bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ona göre her sosyal düzenin hukukiliğinin ölçüsü, muhaliflerine ve azınlıklara nasıl davrandığına bağlıdır. Aliya'ya göre güçlünün iktidarı bir vaka olup hak değildir. Şartların, güçlünün iktidar olması sonucunu doğurması iktidarın eylemlerinin sorgulanamaz olduğu veya baskı yapabilme hakkına sahip olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Hukuk, iktidarın, gücünü bir baskı aracı haline getirmesini ve diğer gruplar üzerinde baskı kurmasını engellemek için vardır.[29] Aliya İzzetbegoviç'in herhangi bir sosyal düzenin hukukiliğini muarızlarına ve azınlıklara karşı takındığı tavra dayandırması takdire şayandır. O, güçlünün iktidarını sosyal bir gerçeklik olarak kabul etmekle beraber çoğunluğa sahip olmanın veya güçlü olmanın diğer unsurlar üzerinde baskı kurma hakkını doğurmayacağını düşünür. Hukukun tam da güçlünün sınırlamalarının başladığı yerde başlaması gerektiğini savunur.

Aliya'nın nasıl bir İslami düzen talep ettiğini anlayabilmek için onun şu sözlerine kulak kesilmek gerekmektedir: "İslami tabiri umumiyetle İslam olarak adlandırılan mevzuat ve müesseseler ve bunun da ilerisinde bunların temelinde yatan prensip veya ana fikir için kullanılmaktadır. 'İslami' terimiyle hazır çözümden çok metot kastedilmekte ve bu terim, birbirine zıt umdelerin sentez prensibini dile getirmektedir."[30] Bu sözlerinden hareketle Aliya'nın radikal İslami grupların söylemlerinde etkili olan şeriat devleti talebinde bulunmadığını veya onların şeriat devletinden anladığı şeyi anlamadığını söyleyebiliriz. Çünkü Aliya, İslami düzen tabiri ile herhangi bir mezhebin fıkhını uygulamayı kastetmemektedir. Onun kastettiği, dinin emir ve yasaklarının temelinde yatan

29 İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* 299.

30 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 19-20.

prensipleri kavrayarak hazır çözümleri kullanmaktan ziyade temel prensipler ışığında bir hukuk geliştirmektir.

3. Aliya İzzetbegoviç'in Siyaset Anlayışı

Siyaset kavramı Aliya İzzetbegoviç'in düşünsel ve eylemsel dünyasının temel kavramlarından biridir. Siyasal hayatı yaklaşık on yıl sürmüş olsa da aktif olarak siyasete dâhil olmadığı dönemlerde de siyasetle iç içe olmuştur. O nedenle Aliya'nın siyaset anlayışı hakkında fikir edinebilmek için sadece aktif siyasette yer aldığı dönemi değil hayatının diğer dönemlerini de dikkate almak gerekmektedir. Bunu yaparken sağlıklı bir değerlendirmeye ulaşabilmek için eylemlerinin yanı sıra eserleri de referans alınmalıdır.

Aliya'nın siyasal eylemlerini hâkim kültüre göre şekillendirmemiş, bir düşünür olarak kendine özgü bir siyaset felsefesi ürettiği söylenebilir. Siyaset anlayışını ise onun eylemlerinden, konuşmalarından, siyasal bir hareket olarak nitelendirilebilecek eserlerinden anlamamız mümkündür.[31]

Aliya'nın siyaset anlayışının belirgin unsurları ahlakilik, özgürlük ve adalettir. Bireyin özgürce tercihte bulunabilmesinin varoluşsal bir mesele olduğu kanaatini taşıyan Aliya'ya göre sorumluluk, özgürlüğü gerekli kılmaktadır. Özgürlük ve ahlakiliğin de bu bağlamda birbirinden ayrı düşünülemeyeceği görüşündedir. Ona göre diktatör bir yönetim günahı yasaklasa bile bu tavrı, ahlaki bir tavır olarak nitelendirilemez. Demokrasi ise günaha izin bile verse söz konusu tavrı ahlaki bir tavır. Çünkü ahlakilik ile özgürlük iç içe olup birbirinden ayrı değerlendirilemez. Ancak hür olarak gerçekleştirilen eylemler ahlaki eylemler olarak nitelendirilebilir. Bir diktatörlük, özgürlüğü daha en başından kapı dışarı ettiğinden, seçme imkânını ortadan kaldırmış olur. Seçme imkanının olmadığı herhangi bir eylem ahlaki bir eylem olarak nitelendirilemeyeceğinden diktatörlük kendi temellerinde ahlakiliğin nefyini içerir. Bu nedenle din ile diktatörlük birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar. Din, tıpkı ruh-beden ikileminde olduğu üzere daima ruhu tercih ettiği için, isteme ile davranma ve niyet ile hareket arasındaki seçimde de -neticesi ne olursa olsun- daima isteme ve niyeti tercih eder. Kasıt olmaksızın, "niyet" olmaksızın, yani fiilde bulunma veya bulunmama hürriyeti ya da imkânı olmaksızın bir

31 Faruk Karaarslan, *Entelektüel Üzerine Eleştirel Bir Çalışma: Aliya İzzetbegoviç Örneği* (Yüksek Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002), 69.

hareketin din bakımından değeri yoktur. Zorla aç bırakılma oruç olmadığı gibi zorla yapılan iyilik de iyilik değildir ve dini bakış açısından değersizdir. Seçme özgürlüğünün, yani fiilde bulunma veya bulunmama, riayet veya ihlal konusunda özgür olmanın tüm dinlerin ve ahlakın temelinde yatan ön şart oluşunun sebebi budur. Buradan, gerçekten insani olan her toplumun özgür fertlerden oluşan bir topluluk olması gerektiği anlayışı çıkar.[32] Ona göre İslam ahlakı, sevgi ve merhamet yerine daha ziyade hakk ve adaleti öncelemiştir. [33]

Aliya'nın siyaset anlayışının mümeyyiz vasıflarından bir diğeri ise ideal olan ile var olan arasında yapmış olduğu mukayesedir. O, eserlerinde her ne kadar ahlaktan arındırılmış Machiavelli tarzı siyaseti eleştiriyor olsa da mevcut yönetimlerin vasıfları üzerinde toplumun etkisinin de bulunduğuna değinmeden geçmiyor. Ona göre bir siyasetçinin bazen kendi kanaatlerinin aksine kendisinden duyulması beklenen şeyleri söylemesinin nedeni, toplumdur. Çünkü doğru ve akıllıca mesajlar çoğunlukla istenmemekte ve kamuoyunda kabul görmemektedir. Hak ettiği lidere sahip olan bir halkın hikmeti işte böyle gerçekleşmektedir. Aliya'ya göre bir taraftan zeki fakat ikiyüzlü siyasetçi manzarasına sahip olmamızın, diğer taraftan da zeki ve şerefli insanların bu işe girmeyi tamamen reddetmelerinin sebebi budur. Ona göre otoriter rejimlerde daha az siyasi ikiyüzlülük vardır, fakat bu durum asla o rejimde ahlakilik veya dürüstlüğün hâkim olduğu anlamına gelmez. Oradaki durum, halkın önemsenmemesinden kaynaklanmaktadır.[34] Dolayısıyla Aliya'ya göre iyi bir yönetime sahip olma yönetim biçimi ile ilgili olduğu gibi aynı zamanda yönetilenlerin beklentileri ve tavırlarıyla da ilişkilidir. İyi bir yönetimin taşıması gereken ilkeler ile iyi bir yönetime sahip olunabilmesi için topluma düşen görev ve sorumluluklar temelinde bir yaklaşım geliştirmeye çalışan Aliya İzzetbegoviç, Müslümanların ve diğer tüm insanların adil bir yönetimde özgürce yaşayabilmelerinin gayreti içerisinde olmuştur. Bu nedenle Bosna Hersek'in bağımsızlık mücadelesi sürecinde siyasette aktif bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte Aliya'nın nasıl bir yönetim talep ettiği konusunda bize en net bilgileri, SDA parti programı vermektedir.

---

32 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 78-79.

33 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* 74

34 İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım,* 149.

3.1. SDA Parti Programının Hâkim İlkeleri

Aliya, Bosna Hersek'in bağımsızlık mücadelesi yıllarında bir grup arkadaşı ile beraber Demokratik Eylem Partisi'ni (SDA) kurmuştur. Parti, Bosna-Hersek halkının ayrı bir ulusal kimlik olarak varoluş haklarının yok sayılmasına tepki göstererek Bosna-Hersek Müslümanları'nın ulusal bilincini canlandırmayı, onların ulusal kimliklerine, tüm yasal ve siyasal sonuçları ile birlikte, saygı gösterilmesi konusunda gerekli çalışmaları yapmayı kendisine hedef olarak belirlemiştir. 27 Mart 1990 tarihinde on altı ilkeden oluşan parti programı ilan edilmiştir. Parti programında yer alan Bosna Müslümanlarını, Yugoslavya'dan koparmak gibi bir amaçlarının olmadığı, ülkeyi bir halklar ve uluslar topluluğu olarak muhafaza etmek istedikleri vurgusu dikkat çekmektedir.[35] Görüldüğü kadarıyla parti, başlangıçta toplumda kargaşa oluşmaması ve kan dökülmemesi için tam bağımsızlıktan ziyade Yugoslavya'daki tüm unsurların eşit haklara sahip olacağı iç işlerinde bağımsız, siyasî bir birliği savunmuştur.

On altı ilke içerisinde ön plana çıkanlardan biri Yugoslavya'nın federal sınırlarını korumaya yönelik olan ilkedir. Bu ilkeye göre SDA'nın temel gayelerinden biri Yugoslavya'nın bağımsız bir uluslar topluluğu olarak muhafazasını sağlamaktır. Bu bağlamda "Yugoslavya için Helsinki" parolası geliştirilmiştir. SDA'ya göre ülkenin iç sınırlarında meydana gelecek herhangi bir değişiklik, Yugoslavya halkaları arasında ciddi çatışmalara ve önlenemez birtakım sonuçlara sebep olabilecektir. Bu nedenle anayurtları olmadığı halde federal bir entitede yaşayan tüm uluslar anayurtlarında sahip oldukları tüm haklara sahip olmalıdırlar. SDA, bu haklara ilişkin hiçbir sınırlandırmanın meşru olmayacağını ve Demokratik Eylem Partisi tarafından kabul görmeyeceğini açık bir dille ifade etmiştir.[36]

SDA'nın Helsinki Nihai Senedi'ne atıfta bulunması manidardır. Bilindiği gibi soğuk savaş döneminde, Avrupa, Doğu ve Batı olmak üzere iki bölgeye ayrılmıştır. Doğu Avrupa Varşova Paktı; Batı Avrupa NATO ülkeleri olarak adlandırılmıştır. Doğu Avrupa ile Batı avrupa ülkeleri arasındaki gerginlik, II. Dünya savaşından sonra zirve yapmıştır. 1963 yılında Küba Füze Krizi ile nükleer savaşa yol açabilecek bir boyuta ulaşan söz konusu gerginliğin nihayete erdirilmesi için çeşitli adımlar atılmıştır. 1972 yılında iki blok arasında yapılan görüşmelerin sonucunda 1975

35 İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,*75.

36 İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,* 77-78.

yılında Helsinki Nihai senedi imzalanmıştır.[37] Alınan kararlara bakıldığında konumuz açısından önem arz eden birkaç hususa değinmek gerekmektedir. Devletlerin ülke bütünlüğü ve sınırların dokunulmazlığına yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Ayrıca düşünce, din ve vicdan özgürlükleri başta olmak üzere bir çok hak gündeme getirilmiş; insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı, halkların hak eşitliği ve self-determinasyon[38] hakkı vurgulanmıştır.

Parti programında demokrasiye de sıkça atıfta bulunulmaktadır. Demokrasi, SDA'nın temel ilkelerinden biri olarak zikredilmiştir. Ayrıca SDA, partinin demokrasi anlayışına açıklık getirmeye çalışmıştır. Çünkü demokrasi terimi zaman zaman farklı tanımlamalara konu olmuş kimi zaman birbiri ile çelişkili anlayış ve yorumlamalar ortaya çıkabilmiştir. Bu nedenle Demokratik Eylem Partisi, demokrasi ile "yasaların egemenliği ile düzenlenen halk idaresini" kastettiğini açıklama gereği duymuştur. Aynı zamanda yasaların nasıllığına dair de bazı bilgiler vermiştir. Bu yasalar, insanı merkeze alan, din, dil, ırk, cinsiyet ve toplumsal statü farkı gözetmeksizin tüm halkların ve vatandaşların eşitliğini ve özgürlüğünü önceleyip haklarını korumayı hedefleyen yaslardır.[39] SDA, temel amacının demokratik bir yönetimin sağlanması olduğunu söyler. Ancak bunun gerçekleşmesi, hâlihazırdaki yönetimlerin azledilebilir olması durumunda mümkün olabilecektir. Bu da tek-parti tekelinin ve onun sonucu olan parti devletinin ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir.[40]

Yugoslavya'daki tek partili yönetimin yerine halkın yönetime aktif bir şekilde katılımını temele alan çok partili sisteme geçişi savunan SDA'nın, demokrasi kavramına da bir çerçeve belirleme gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, demokrasinin kendileri tarafından çoğunluğun azınlığa tahakkümü olarak anlaşılmadığını, demokrasi ile kasıtlarının yasaların egemenliği olduğunu ifade etmektedirler. Büyük veya

---

37 Selahaddin Güven, *Meşruiyet Kaynağı Olarak İnsan Hakları: Helsinki Süreci* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 47.

38 Ulusların kendi geleceğini belirleme hakkıdır. Self determinasyon, uluslararası hukukta gözetilmesi istenen siyasal bir ilke olup 1960'lı yıllarda Birleşmiş Milletler bünyesinde yapılan çalışmalarla birlikte yükümlülük doğuran bir hakka doğru evrilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Koçak, "Self Determinasyon Hakkı ve Self Determinasyon Teorileri", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/38 (2018): 85.

39 Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,* trc. Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 76.

40 İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,* 76-77

küçük olmasına bakmaksızın tüm halk topluluklarının SDA'nın nazarında yasalar önünde eşit olduğunu vurgulamaktadırlar. Gerek dinî gerekse ulusal azınlıkların haklarının korunabilmesi gerekmektedir. Bu gayeye ulaşabilmek için oy hakkından mahrum bırakmaya yönelik tüm girişimler bertaraf edilmelidir. Çoğunluk yönetimi mutlaka yasanın denetimi altına alınmalıdır. Yasaların denetimi altında olmayan çoğunluğun yönetimi tiranlığa dönüşecektir. Çoğunluğun tiranlığı da en az diğerlerininki kadar tiranlıktır."[41] Bu ifadeler, demokratik bir yönetim talebini yansıtmakla beraber demokratik yönetimin çoğunluğun azınlığa tahakküm etmesi şeklinde gerçekleşmemesi gerekliliğine atıfta bulunur. Hukukun gözetilmemesi durumunda yönetim şeklinin tek partili sisteme dayanması ile çok partili sisteme dayanması arasında ciddi bir farklılığın olmadığına dair bu vurgu, her durumda yasaların hâkim konumda olması gerekliliğine işaret etmektedir.

Demokrasi, insan hakları, yasaların hâkimiyetine dair vurguların yanında göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntı daha vardır. O da partinin toplumdaki tüm diğer gruplarla diyaloğa açık olduğuna dair beyanıdır. Ancak bu diyaloğa radikal milliyetçi gruplar ile Yugoslavya'nın parçalanması ve yeniden paylaşılması için gayret gösteren partiler dâhil edilmeyecektir. SDA, parti programında yer alan ilkelerin gerçekleştirilebilmesi için muhtelif demokratik partiler, dernek ve gruplarla koordine bir şekilde çalışabileceğini beyan eder. Ancak Yugoslavya'nın parçalanması ya da yeniden paylaşılması için çalışan veya şovenizmi[42] ve hoşgörüsüzlüğü savunan partilerle hiçbir şekilde iş birliği yapmayacağını da özellikle vurgular. Ülkede toplumsal, siyasal ve ekonomik anlamda yapısal birtakım değişiklikler gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla SDA, bu değişiklikleri, nefret ve intikamcılık olmaksızın gerçekleştirebilmenin yolunun demokrasi olduğuna inanmaktadır.[43]

Aliya'nın eserlerinde sıkça karşılaştığımız İslam'ın hayat olduğu veya daha seyrek kullandığı İslami düzen ibarelerinin parti programında yer almaması teori ve pratik arasında bir uyumsuzluk olduğu hissiyatı doğuruyor olsa da aslında durum farklıdır. Aliya, bir siyaset adamıdır.

41 İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,* 77.

42 Napolyon'un askerlerinden, kendisini ülkesi, vatanı uğruna feda etmekte bir an bile duraksamayan Chauvin'i model alan, aşırı ve saldırgan vatanseverlik. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 814.

43 İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım,* 82.

Merkezinde siyaset vardır, Aliya, modern ve seküler siyaseti iliklerine kadar hisseden, bilen ve söz konusu siyasete şahit olan bir siyasetçidir. Modern ve seküler siyasetin epistemolojisine ve stratejilerine hâkimdir. Realiteyi inkâr etmez. Zaten realiteyi inkâr edenler onunla savaşamazlar. Aliya'nın siyasal ontolojisinin pratiğe yansıyan suretini görmek için içinde bulunduğu şartlara dikkat kesilmek gerekir.[44]

Aliya İzzetbegoviç'in içinde yaşadığı siyasal sistemleri anlamadan İzzetbegoviç'i tam manasıyla anlayabilmenin imkânı yoktur. Kendisi cumhurbaşkanlığı yaptığı döneme kadar üç farklı yönetim altında yaşamıştır. Birincisi Hırvat, Sloven ve Sırpların yönetime katıldığı ancak Boşnakların nüfusu yeterli olmasına rağmen temsil edilme imkânı bulmadığı Yugoslavya Krallığı (1914-1941), ikincisi II. Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'sının desteklediği Hırvat Ustaşa (1941-1945) ve sonuncusu Sırpların etkin olduğu ve Tito'nun uzun yıllar yöneticiliğini yaptığı Yugoslavya Federal Cumhuriyeti (1945-1989) yönetimleridir. Bu üç yönetimde de Müslümanlar temsil edilmemiş, baskıya uğramış ve dinlerini özgürce yaşayamamıştır. İzzetbegoviç'in bu yönetimlere yönelik muhalif tavrı bununla ilgilidir. Bu muhalefet, ona birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Daha doğru bir ifade ile günümüzde entelektüelliğin temel kaideleri arasında sayılan bir derdinin, kaygısının olması ile sonuçlanmıştır. Bu dert ve kaygı onu komünizm, faşizm, sosyalizm, liberalizm ve bunlarla ilintili olan kavramlara yönelik okumalar yapmaya itmiştir. Böylelikle birçok siyasal sistemin arka planını öğrenme imkânı bulmuş ve kendi toplumuna uygun, her türlü inancın rahatça yaşayabileceği bir siyasal sistem modeli benimsemiştir.[45]

3.2. Demokrasi ve İslam

Aliya İzzetbegoviç, her türlü inancın rahatça yaşabileceği siyasal sistemin demokrasi olduğunu savunmuştur. Ona göre demokrasi ve istikrar birbirine bağlıdır. İstikrar için demokrasiye, demokrasi için istikrara ihtiyaç vardır.[46] Aslında Aliya'nın talebi, çok kültürlü bir yapıya haiz olan bölgede her bir bireyin dinini özgürce yaşayacağı bir huzur ortamının sağlanmasıdır. Bunu sağlayacak olan en ideal yönetim biçiminin ise demokrasi olduğu düşüncesini taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak Aliya'nın

---

44 Mehmet Ulukütük, "Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi", Academic Review of Humanities and Social Sciences 2/1 (2019): 48.

45 Karaarslan, *Entelektüel Üzerine Eleştirel Bir Çalışma: Aliya İzzetbegoviç Örneği*, 44.

46 İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım,* 80.

düşünce dünyasında kavramlara yüklenen anlamları doğru bir şekilde anlamamız şarttır. Bu nedenle zaman zaman "demokrasi" ve "İslami düzen" kavramları yerine kullanmış olduğu "hakikî demokrasi" ve "gerçek İslami düzen" gibi nitelemeler ile ne kastettiği hususuna yoğunlaşmamız gerekmektedir. Bu nitelemeler, bir anlamda söz konusu kavramların anlaşılma biçimlerine getirilen kayıtlardır. Örneğin Aliya, hakiki demokrasinin sadece bir çoğunluk yönetimi olmadığını dile getirir. Ona göre tıpkı her hakkın, zayıf olanın korunması anlamına gelmesi gibi, demokrasi de azınlığın korunması demektir.[47]

Aliya'ya göre demokrasinin uygulanma biçimleri gerçek demokrasi olmadığı gibi İslam'ın farklı coğrafyalarda anlaşılma ve yaşanma biçimleri de gerçek İslam değildir. İslam dünyasında rastladığımız tüm uygulamaların İslami olduğunu düşünmekten daha büyük bir hata olamaz. Örnek verecek olursak şeriat tek olmasına rağmen asırlar boyu Müslüman kadının durumu bölgeden bölgeye, ülkeden ülkeye çok önemli farklılıklar taşımış ve bugün de farklılık arz etmektedir. Mesela Suriye ve Filistin'de yaşayan Müslüman kadın camiye gitme hakkı gibi temel bir hak için mücadele ederken, bugün, şeriatın tavizsiz uygulanması bakımından en orijinal İslam ülkesi olan Pakistan'da Müslüman kadın, Devlet başkanı adayı olabilmektedir. Cezayir'de ise İslam adına Avrupa'nın siyasî ve manevi üstünlüğüne karşı yürütülen bir savaşta çok sayıda Müslüman kadın savaşmıştır. İslam tektir. Ancak, onu taşıyan ve gerçekleştiren geri kalmış veya ileri toplum, sağlıklı veya çöküş içinde olan nesil sebebiyle onun uygulaması da farklı olacaktır. İslam kendi kaynaklarında yazılmış olan şeydir, ancak hayat uygulaması olarak İslam, aynı zamanda, İslami prensiplere dayanarak, aklımız ve kalbimizin gerçekleştirebildiği ve bizim olmasını istediğimiz şeydir.[48] Yukarıdaki ilk "şeriat" kullanımı daha önce değindiğimiz şeriat ve dinin birbiri yerine kullanıldığını kabul eden yaklaşım ile örtüşmektedir. Dolayısıyla Aliya'nın şeriat ile kastettiği şey, İslami ilkeler olup bu ilkelerin farklı yorumlanış biçimleri değildir.

Aliya'nın Pakistan ile ilgili yorumlarına gelince bu yorumları, nasıl anlamamız gerekmektedir? "Şeriat tek olmasına rağmen", "İslam, tektir" ifadeleri ile İslami prensiplerin uygulamalarının farklı olabileceği ifadeleri beraber değerlendirildiğinde sağlıklı bir zihnin ulaşacağı sonuç ne

47 İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım,* 156.

48 Aliya İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* trc. Rahmen Ademî (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 39-41.

olacaktır. Bu ibarelerden Aliya'nın kendi döneminde, İslami ilkelerin aslına en uygun biçimde uygulandığı ülke olarak Pakistan'ı mı gördüğünü anlayacağız? Yoksa şeriatın tek olup uygulamalarının toplumdan topluma farklılıklar arz ediyor olması nedeniyle İslami ilkeleri tavizsiz bir biçimde uygulamaya çalışan tek ülkenin Aliya'nın gözünde Pakistan olduğu şeklinde mi anlayacağız? Şeriatın (İslami ilkelerin) tavizsiz bir şekilde uygulanması aynı zamanda aslına en uygun formatta uygulandığı neticesini doğurur mu? Kanaatimizce İslam'ın tavizsiz bir şekilde uygulandığı ibaresi, İslami ilkelerin temel esprisinin İlahî murada uygun bir şekilde anlaşıldığı neticesini doğurmamaktadır. Aksi halde Pakistan'da uygulanan İslam formunun tüm ülkeler için geçerli olması gerekliliği en azından nazarî planda kabul edilmiş olacaktır ki sadece kültürel farklılıklar bile buna müsaade etmemek için yeterli olacaktır.

Aliya İzzetbegoviç, her ne kadar demokrasi kavramına sık sık atıfta bulunuyor olsa da aslında hedeflediğinin demokrasi ile Müslümanlara kendi dinlerinin ilkelerine göre diğer din ve düşünce mensuplarına da kendi düşünce sistemlerine uygun bir hayat yaşayabilme olanağı oluşturmaktır. "Demokratikleşme değil demokrasi istiyorum"[49] ifadesi ile İslam'ın bir hayat biçimi olduğuna dair vurgusu da bu kanaatimizi desteklemektedir.

Kendi ifadelerinden anladığımız kadarıyla Aliya İzzetbegoviç, özellikle gençlik dönemlerinde Müslümanların sosyal ve siyasal sorunların tamamının cevabını Kur'an'da bulabileceği düşüncesi ile Kur'an'a yaklaşmış ve bu konu üzerinde kafa yormuştur. Ancak zamanla insanın sosyal veya siyasal tüm sorunlarının cevabının Kur'an'da bulunmadığını anlamıştır. Böylece Kur'an'ın sadece insanın ihtiyaç duyacağı temel hakikatleri ihtiva ettiğini ve etmesi gerektiğini anlamıştır.[50]

Bugünkü İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu resmeden Aliya, bu açmazdan çıkışın nasıl gerçekleştirilebileceğini de sorgulamıştır. Ona göre bugünkü İslam dünyası, dinin özünden uzaklaşmış olup şekli bir dindarlığın hâkim olduğu bir yapıya sahiptir. Kur'an'ın vaziyeti çok trajik bir biçimde bu durumu yansıtmaktadır. İslam dünyasında, her evde Kur'an'a ait özel ve yüksek bir yer vardır. O, en iyi hediye olarak kabul edilmekte, onun için en iyi kâğıt kullanılmaktadır. İnsanlar, bugün bile onun için en iyi kaligrafiyi kullanmak ve onun kapakları ve sayfalarını

49 İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım,* 133.

50 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* 63.

en fantastik süslemelerle çizmekte yarışmaktadırlar. Çocuklara ilk öğretilen şey Kur'an'dır. Fakat bütün bunların yanında bu çocukların çok büyük bir bölümü, Kur'an'ın gerçek içeriğini ve önemini öğrenmeden büyüyüp yaşlanmaktadır. Kur'an, kanun olmaktan çıkıp bir sembol halini almıştır. Kur'an, okunup, anlaşılıp kendisi ile amel edilmek yerine, güzel sesle seslendirilip yorumlanmaktadır. Kur'an'ın melodisine atfedilen önem dolayısıyla artık hiç kimse Kur'an'ın emredici ve kesin, bazen tatlı tatlı uyaran ve davet eden bazen ise tehdit eden, yüksek sesle haykıran fakat her zaman ve yeniden tüm insan hayatının değişmesini talep eden hükümlerini tanıyamamaktadır.[51]

Aliya, Müslüman devletlerin hemen hemen hepsinin mücadele ederek bağımsızlıklarını kazandıkları fakat çoğu durumda bu bağımsızlığın şekli bir bağımsızlık olarak kaldığı düşüncesindedir. Ona göre Müslümanlar Batı'ya, ekonomik ve daha da kötüsü manevi olarak bağımlı kalmışlardır. Çünkü genel olarak Müslüman ülkelerde basın ve eğitim yabancıların kontrolündedir. Bundan daha trajik olanı ise İslam toplumlarında Batılı değerleri özümsemiş, kendi kültür ve medeniyetine yabancılaşmış entelektüellerin bulunmasıdır. Aliya'ya göre bu aydınlar takımı Müslüman halka Batılı değerleri empoze etmekte, gayr-ı İslami reçeteler ve çözümler sunmaktadırlar. Bazen bu saplantılardan kurtulmaya yönelik uyanışlar olabilmekle birlikte yerine ikame edilebilecek bir İslami konseptin olmaması nedeniyle söz konusu uyanışlar başarıya ulaşamamaktadır.[52]

İslam dünyasının hastalığı haline gelen ve kitleleri uyuşturan bu şekilci ve sembolik din anlayışından sıyrılmak Müslümanın en öncelikli meselesidir. Peki, bunun yolu nedir? Bu sorunun cevabı, Aliya'ya göre ileriye doğru hareketi hedefleyerek, özümüze ve bize ait olan manevi kaynaklara olan dönüşümüzdedir.[53] Yani gerçek İslami değerleri özümseyip yaşamak için özümüze ve manevî kaynaklarımıza dönüş yapmamız gerekmektedir. Bu ise İslam dünyasında gelecekte gerçekleşecek dinî bir devrimi zorunlu kılmaktadır. Bu devrim öncelikle Müslümanların ruh ve kalplerinde gerçekleşecek ve bugün imkânsız gördüğümüz pek çok şeyi mümkün kılacaktır. Bu devrim, kısa süre içerisinde hayatın bütün alanlarında etkisini göstererek işgalcilerin bertaraf edilmesini sağlayacak,

51 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*,83-84.

52 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* 63.

53 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* 129.

fakirliği ve hurafeciliği bitirecek, cehalet ve adaletsizliği yerinden ederek insanlığın ve kültürün yeni devresini açacaktır.[54]

Görüldüğü kadarıyla Müslümanların yenilenmesinin içsel bir yenilenme ile gerçekleşeceği düşüncesini taşımaktadır. Bu anlayışa göre içsel bir devrim ile kalp ve ruhta meydana gelen değişimler, doğal olarak dış dünyaya da yansıyacaktır. Çünkü o, içsel bir yenilenme olmadan ve İslami hükümlerin esprisini anlamadan şekilsel olarak meydana getirilecek İslami düzen biçimlerinin Müslümanlara faydadan çok zarar getirdiği ve getirmeye devam edeceği kanaatindedir.

Sonuç

Aliya İzzetbegoviç, her kesimin kendi dinî, millî ve kültürel değerlerini diğerlerine zarar vermeden yaşayabileceği siyasal bir sistem olarak gördüğü demokrasi kavramına sık sık atıfta bulunmaktadır. O, her durumda, toplumda kargaşaya ve kan dökülmesine neden olabilecek radikal söylem ve eylemlerden uzak durmuştur. Ancak demokrasiye olan bu vurgusu, Aliya'nın İslami ilke ve hükümleri önemsemediği veya çağdışı kabul ettiği anlamına gelmemektedir. O, İslam'ı hayat olarak tanımlayarak, İslamı maneviyata indirgeyen veya sosyal-siyasî hayattan tecride yönelik çabaları kıyasıya eleştirmiştir. Müslümanların kurmuş oldukları devletleri, şeklen özgür devletler olarak nitelemiş ve bu özgürlüğü yetersiz görerek içsel bir devrimin gerekliliğini vurgulamıştır. İslami değerleri ve ilkeleri her zaman ve zeminde savunmuş ancak bu ilkelerin sadece Müslümanları bağladığının bilincinde olarak her kesimin tüm aidiyetleri ile özgürce yaşayabileceği siyasal bir sitem olarak tanımladığı demokrasiyi savunmuştur.

Eylem ve söylemlerinden hareketle Aliya İzzetbegoviç'in İslam ile demokrasiyi birbiri ile çatışan veya çelişen sistemler olarak görmediğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in hayatına sıklıkla atıfta bulunması veya Medine toplum yapısına yönelik övgü ibareleri, demokrasi düşüncesi ile beraber ele alındığında, Aliya'nın aslında Medine Site Devleti'ni her gruba kendi dinini yaşama serbestisi tanıyan bir yapı olarak telakki ettiği görülmektedir. Bu bağlamda radikal İslami akımlar[55] olarak nitelenen grup-

54 İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* 85.

55 Bu kavram, farklı kullanımlara sahip olmakla beraber bizim bu kavram ile kastettiğimiz kendi düşüncesini mutlaklaştırarak İslam'ın diğer farklı yorumlamalarına hayat hakkı tanımayan yaklaşım biçimleridir.

ların şeriata yüklediği anlamdan tamamen farklı bir şeriat algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, herhangi bir âlimin veya mezhebin fıkhını, şeriat olarak tanımlamayıp İslami prensiplerin uygulanma biçimleri olarak kabul etmiştir. Bu nedenle herhangi bir görüşü mutlak doğru kabul etme gibi bir yanılsama içerisine düşmemiştir. İslam'ın yanlış anlaşılma ve yaşanma biçimlerini eleştirdiği gibi demokrasinin de yanlış uygulanma biçimlerini eleştirmiştir. Demokrasinin asla çoğunluğun azınlığa tahakkümü olarak kabul edilemeyeceğini aksi durumda bunun hakikî bir demokrasi olamayacağını savunmuştur. O, Bosna-Hersek'i gerek coğrafi konumuna gerekse halkının İslam'a müntesip oluşuna atfen Doğu ile Batı arasında olarak tanımlamıştır. İslam'ı Doğu ve Batı arasında yani sırf maneviyatçılık (Hristiyanlık) ile salt maddiyatçılık (Yahudilik, Sosyalizm) arasında orta yolu temsil eden "üçüncü bir yol" olarak nitelemiştir. Bu yönü ile İslam, kendisinde aşırılıklar barındırmayan ve insanın her iki yönünü de ihmal etmeyen yegâne sistemdir. Bu yegâneliğine rağmen İslam diğer din ve düşünce sistemlerini benimseyenlere zorla benimsetilmeye çalışılmamalı veya diğer gruplara İslami hükümlere göre hareket etmeleri hususunda baskı yapılmamalıdır.

Aliya İzzetbegoviç, Bosna Hersek'in bağımsızlık sürecinde ve sonrasında her zaman barıştan yana tavır almıştır. Bunu, sadece Müslümanların iyiliği için yapmamıştır. Çünkü Aliya, insana insan olması hasebiyle değer veren ve sorunları, şartlar el verdiği ölçüde diyalog ve uzlaşma ile çözümlemeyi savunan bir lider portresi çizmiştir. Olayları yüzeysel olarak değil her zaman derinlemesine ve geleceği referans alarak değerlendirmiştir. Böylelikle o, gerek teorik gerekse pratik yaklaşımları ile Müslümanlara örnek olması gereken aydın bir kişilik olarak İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmıştır.

Kaynakça

Ateş, Süleyman. "Şeri'at ve Laiklik". *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998).* Ed. Adil Aktaş-Mustafa Kaya-Yunus Apaydın-Ali Osman Parlak. 168-172. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Eliaçık, İhsan. *Çağa İz Bırakan Önderler/Aliya İzzetbegoviç.* 5. Baskı. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö.370/981). *Tehẕîbü'l-lüğa*. Thk. Muhammed Avz Murib. Beyrut: Dâru iḥyâi't-türâsi'l-'arabî, 2001.

Fazlurrahman, *İslam*. trc. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008 .

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık.* trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

Güven, Selahaddin. *Meşruiyet Kaynağı Olarak İnsan Hakları: Helsinki Süreci*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

Hesse, Herman. *Boncuk Oyunu.* Trc. Kâmuran Şipal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam.* Trc. Salih Şaban. İstanbul: Yarın Yayınları, 2011.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu.* Trc. Rahman Ademî. 4. Baskı. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.

İzzetbegoviç, Aliya.*Tarihe Tanıklığım,* Trc. Alev Erkilet-Ahmet Demirhan-Hanife Öz. 10. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

İzzetbegoviç, Aliya.*Bosna Mucizesi,* Trc. Fatmanur Altun-Rıfat Ahmedoğlu. İstanbul: Yöneliş Yayıncılık,2003.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları,* trc. Rahmen Ademî. 3. Baskı. İstanbul: Fide Yayınları,2010.

İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım.* Trc. Hasan Tuncay Başoğlu. 17. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Karaarslan, Faruk. *Entelektüel Üzerine Eleştirel Bir Çalışma: Aliya İzzetbegoviç Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002.

Koçak, Mustafa. "Self Determinasyon Hakkı ve Self Determinasyon Teorileri". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/38 (2018): 85-148.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi,* Trc. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr (ö.333/945). *Te'vilâtu Ehli's-Sunne.* thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru kütübi'l-'ilmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr (ö.333/945). Kitâbü't-Tevḥîd. Trc. Ebubekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.

Ulukütük, Mehmet. "Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Ontolojisi". Academic Review of Humanities and Social Sciences 2/1 (2019):47-64.

Ekran Gazetesi, "Analiz". Erişim 25 Şubat 2020.

BURHÂNÜDDÎN EN-NESEFÎ'NİN (ö. 687/1289) AHLÂK TEMELLİ DİNDARLIK ANLAYIŞI

Arş. Gör. Ömer FİDANBOY
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / omerfarukfidanboy@gmail.com
Orcid: 0000-0002-0708-7853

Giriş

Günümüz dünyasında ahlâk ve din birbirinden bağımsız iki farklı olgu olduğu algısı oluşturulmaktadır. Dindarların ahlâkî olmayan davranışlar sergilemeleri bunlar arasında bir çelişkinin var olduğu zannını doğurmaktadır. Fakat Burhânüddîn en-Nesefî'ye (ö. 687/1289) göre gerçekte din ve ahlâk, birbirleriyle ilişkili ve birbirinin tamamlayıcısı konumunda olup farklı alanlar değildir. Hatta diyebiliriz ki din, ahlâkı besleyen ana kaynaktır. Kendini dindar olarak tanımlayan kişilerin ahlâkî düzeyde farklılık göstermeleri ve ahlâk dışı eylemler sergilemeleri dinin ahlâktan bağımsız ve ayrı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira ahlâk, köken itibariyle insanın yaratılışından gelen fıtrî özellikleri ifade etmektedir. Ahlâk, bu yönüyle tüm insanlarda müşterek olup iyilik, erdem ve dürüstlük gibi temel değerlerden müteşekkildir. Dolayısıyla bu değerler tüm semâvî din mensuplarında olduğu gibi belli bir dine inanmayan ateistlerde olması da mümkündür. Çünkü ahlâk, ateistlik veya dindarlığın ötesinde bir gerçeklik olup tüm bunların ahlâkını yaratan Allah'tır. Bunlardan fıtratları bozulmamış insanların tereddütsüz kabul ettiği evrensel değerlere "insanî-ahlâkî erdemler" denir.[1]

Fakat modern hümanist paradigma bunun aksini iddia edip din ile ahlâkı birbirinden ayrıymış gibi ve ahlâkı, din dışı alanlardan beslenen bir

1 İsmail Sağlam, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", (Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2002), XI, sayı:2, s.169.

değerler bütünü olarak gösterme eğilimdedir. Böylelikle zamanla farklı bir ahlâk anlayışı ortaya çıkmakta ve ahlâkın evrenselliği kaybolabilmektedir. Ahlâk ve din ilişkisindeki bu değişim, sekülerleşmenin bir sonucu olarak okunabilir. Nitekim modern dünya bizlere Nihilizmin "güçlü olanın ahlâklı, güçsüz olanın ahlâksız olduğu" düşüncesini dikte etmektedir. Batı tarihinde kilise otoritesi ve buna bağlı olarak kilise ahlâkının çökmesiyle oluşan "metafizik boşluğu" ateistler daha çok hümanizm dedikleri seküler ahlâkla doldurmaya çalışmışlardır. Bu nedenle dinin/İslâm'ın merkezde yer aldığı evrensel ve izâfîliği aşan bir ahlâk anlayışı ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Bütün dinlerin kendi içerisinde bir ahlâk sistemi vardır. Semâvî dinlerin varlığındaki temel gaye, ahlâkî bir toplum meydana getirmektir.[2] Diğer semâvî dinlerde olduğu gibi İslam'ın da temel gayesi, bunu gerçekleştirmeye yöneliktir. Zira İslam, insanın tüm canlılara ve yaratıcısı olan Allah'a karşı sorumluluklarını ve ahlâkî görevlerini yerine getirmesini isteyen bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktadır. Hz. Âdem'den (a.s) Hz. Muhammed'e (a.s) kadar bütün peygamberler, insanların dünya ve âhiret mutlulukları için gerek duydukları birtakım genel prensipler ortaya koyarak teorik (iman) ilkelerin-doğru eyleme (amel-i salih) nasıl aktarılacağını yaşayarak göstermişlerdir. Onların insanlara peygamber olarak gönderilişi, insanların ahlâkî açıdan yozlaştığı ve inançlarını tahrif ettikleri zamanlarda olmuştur. Hz. Muhammed (a.s) إنما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ الأخلاقِ مكارمَ "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"[3] sözüyle gönderiliş gayesini özetlemiştir. Öte yandan Kur'ân ayetlerinde[4] de Hz. Peygamber bizlere örnek alınması gereken ahlâkî bir şahsiyet olarak gösterilmiştir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ, peygamberleri "ahlâkî ve toplumsal problemleri çözmek için gönderilen gönül doktorları" olarak nitelendirmiştir.[5] Nesefî'ye göre ilim sahibi, halim, saygın, değerli, cömert, cesur, adil ve iffetli olmak peygamberlerin niteliklerindendir. Onlar, insanların en mütevazılarıdır. İyiyi sevip kötülükten tiksinirler, zor durumda olanlara yardım edip fakirlere beraberlik ederler, insanlara tebessüm edip hakkın savunuculuğunu üstlenirler.[6]

Dindarlık ve ahlâk kavramı arasındaki ilişki din felsefesi, ahlâk felsefesi, tasavvuf ve kelâm gibi birçok ilim dalının araştırma konusu olmuştur.

---

2 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 19, 117.

3 Malik, *Muvatta*, "Husnü'l Hulk", 8.

4 Kalem 68/4: Ahzâb 33/21.

5 İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, (Beyrût: y.y., 1957), II, 141.

6 Burhaneddin en-Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 25-26.

Geçmişten günümüze din ile ahlâk arasındaki ilişki sürekli tartışılmıştır. Kimileri bu kadim tartışmayı dinden ahlâka, kimileri de ahlâktan dine doğru bir metotla ele almıştır. Birincisi, din temelli/dine bağlı (teolojik) bir ahlâk anlayışı ortaya koyarken ikincisi insanların ahlâk tecrübelerinden hareketle dini temellendirmeye ve böylelikle ahlâkî yönü ağır basan bir din anlayışı sunmaya çalışmıştır. Nitekim Kant'ın "ahlâk delili" bu yönde bir anlayıştadır.[7]

Dinin ahlâk üzerindeki etkisi ya da ahlâkın dinî kaynağı bir dereceye kadar anlaşılabilirse de dindarlığın üzerine inşa edileceği ahlâk ve bunun gereklerinin anlaşılması oldukça zor, bir o kadar da önemli bir konudur. Nitekim kimi zaman dindarların, dinî değerlerle zıtlık teşkil eden eylemlerine ya da dine mesafeli kimselerin ahlâkî davranışlarına rastlanabilmektedir. Bu durum, ahlâkî bir problemin ve kişinin teorik ve pratik dengeleri arasında ciddi bir paradoksun var olduğunun göstergesidir. Hâlbuki dinî ve ahlâkî değerler hiçbir zaman çatışmayıp birbirini teyit etmektedir. Modern günümüzde din ile ahlâk arasında yapılan ayrımlar, özellikle İslâm dini açısından söz konusu değildir. Zira İslâm inancında din ve ahlâk organik bir bütündür. Bu iki alanla ilgili bütün kavramlar, organizmaya benzeyen tek bir kompleksin unsurları gibi birbiriyle dinamik bir ilişki içindedir.[8]

Dini hassasiyeti olmayan biri herhangi bir olayı sadece ahlâkî yönüyle değerlendirirken dindar bir kişi bu olayı, ahlâkî yönü ve Allah'ın varlığı açısından yorumlar. Böylelikle Ona karşı suç işlememek için o olaydan uzak durmaya gayret eder. Din ile ahlâk arasındaki bu ilişkiyi daha iyi anlamak için şöyle bir örnek verebiliriz: Ahlâk bize adam öldürmenin sadece ahlâkî açıdan kötü olduğunu öğretir. Din ise bu eylemin kötü olduğunu öğretmekle beraber, insan hayatının kutsal olduğundan ve bu suçu işleyenin Allah'a karşı sorumlu olacağını belirtir.[9]

1. Ahlâk

Ahlâk kelimesi, Arap dilinde "yaratma, yaratılış ve yaratılmış" gibi anlamlara gelen "halk" kelimesiyle aynı kökten gelen "hulk" veya "huluk" kelimelerinin çoğuludur. Bu kelimeler sözlükte "huy, seciye, tabiat, karakter,

---

7 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987) 239.

8 Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 205-206: Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temelleri", *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, *[Dindarlık Olgusu Sempozyumu (25-26 Aralık 2004, İstanbul)] içinde, (*Bursa: Kur'ân Araştırmaları Vakfı, 2006), 86-87.

9 Aydın, *Din Felsefesi*, 247-248.

mertlik, din ve yaratılış" gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre ahlâk için kısaca "insanın mânevî yapısını belirleyen özellikler" diyebiliriz. [10]

Geçmişten günümüze "ahlâk" kavramı üzerinde durulmuş, tartışılmış ve felsefesi yapılmıştır. İslam âlimleri din temelli bir ahlâk anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre ahlâkın gayesi mutluluktur.[11] İslam ahlâkını sistematik bir hale getirme düşüncesi ise h. II. yüz yıldan itibaren başlamış ve üç ana grup ortaya çıkmıştır:[12]

1) Gelenekçi/Kur'ân ahlâkını savunanlar,
2) Tasavvufî ahlâkı savunanlar,
3) Felsefî ahlâkı savunanlar.

Mahiyeti bakımından ahlâk, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) ahlâk olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazarî ahlâk iyi, kötü, doğru, yanlış ve sorumluluk gibi insanın ahlâkî eylem ve davranışlarıyla ilgili değerleri inceler.[13] Ameli (teorik) ahlâk ise bir toplumdaki yaşam tarzını şekillendiren kurallar ve yasaklar dizgesidir.[14]

İbn Miskeveyh[15] (ö. 421/1030) ahlâkı "hâl" olarak tanımlamaktadır. Ona göre ahlâk, nefsin bir halidir. Bu hâl nefsi, düşünüp taşınmadan fillerini yapmaya sevk eder.[16] Gazzâlî (ö. 505/1111) ise ahlâkı, insanda yerleşik olarak bulunan bir meleke olarak tanımlar. Bu meleke sayesinde davranışlarımız düşünme ve zorlanma olmadan kolaylıkla ortaya çıkar.[17]

---

10 Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretül-Lüğa*, (Bağdat: Mektebetül-Müsanna, 1345/1926), II, 240: Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "hulk" md., (Beyrut: y.y., ts.), X, 86.: Ebü'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü-Elfazi'l-Kur'ân*, (Beyrut: y.y., 1412), "hulk" mad.: İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh fi'l-Lüğa ve'l-Ulûm*, , Beyrut: Daru'l-Hadaretil-Arabiyye, 1974), I, 33.

11 Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlâkı*, (Ankara: Aksoy Yayınları 1999), 21: Akseki, Ahmet, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, (Ankara: y.y., 1991), s. 20: Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 66.

12 Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 25-26.

13 İanna Kuçuradi, "*Etik*", Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 20.

14 Hüseyin Batuhan, Etik Önermelerin Çözümü, (İstanbul, *Felsefe Arşivi,* 1960), V, sayı:1, 59.

15 Felsefî ahlâk sahasında İhvanu's-Safâ'dan sonra en büyük ahlâk sistemini kuran ve geliştiren büyük İslam ahlâk filozofudur: Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 27.

16 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1978), 9.

17 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, (Mısır, y.y., 1302), III, 49: Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (İstanbul: y.y., 1300), 68: Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (İstanbul: y.y., 1947), I, 35: Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâk,* 3: İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, (Ankara: y.y., 2000), 30.

2. Dindarlık

Dindarlık, insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimidir. Dinî yaşantıyı, inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eder.[18] Dindarlık, bireysel bir deneyim olduğundan kesin bir tanımının yapılması oldukça zordur. Din sosyolojisinde egemen görüş, dindarlığın çok boyutlu olduğu şeklindedir.[19] Din sosyolojisi ve din psikolojisi çalışmalarında daha çok dindarlığın boyutları ya da inanç, ibadet, bilgi ve davranış alanındaki yansımaları üzerinde durularak dindarlığı anlama yoluna gidilmektedir.[20]

Dindar ise mensubu olduğu dinin inanç, ilke ve sembollerini içselleştirip bunları davranışlarına yansıtan[21] ve her türlü davranışını dini motiflerin etkisi altında gerçekleştiren kişidir.[22] Bu bağlamda dindarlık, dinin insan hayatına nüfuz derecesi[23] ve takvanın çeşitli şekillerini içeren kavram[24] olarak tanımlanabilir. Osmanlı Sadrazamlarından Saîd Halim Paşa (1864-1921) dindarlık-ahlâk ilişkisi bağlamında şunları söyler: "Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir adamın benimsediği dinin esaslarına göre düşünüp hareket etmesi gerekir. Bunu yapmadıkça yani İslamiyet'in ahlâk, hayat ve siyasetine kendini tamamıyla uydurmadıkça yalnız Müslümanlığını itiraf etmek ona bir şey kazandırmaz. Hiçbir saadet de elde edemez. Kant (ö. 1804) ve Spencer'in (ö. 1903) ahlâk görüşüne inanan, içtimaî hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir."[25]

Bazılarına göre dindarlık, ihlasla ortaya konan dindarlık ve ihlassız bir şekilde riyakârlıkla sergilenen dindarlık olmak üzere ikiye ayrılır.

---

18 Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, , (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 62-67, 52-55.

19 Ünver Günay, *"Dindarlığın Sosyolojisi", Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 1-59.

20 Yasin Aktay– Mehmet Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (Ankara Vadi Yayınları, 1998), 252-270: Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", (Isparta: *Tabula Rasa*, 2001) sayı: I, 19-42.

21 Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", (Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2009), XVIII, sayı: 2, 1-26.

22 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, , (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 36.

23 Mustafa Tekin, *"Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", Dindarlık Olgusu*, (İstanbul: Kurav Yayınları 2004), 49-63.

24 Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 98.

25 Saîd Halim Paşa, *Buhranlarımız*, (İstanbul: y.y., ts.), 204.

Dinler, dindarlığın ihlaslı ve samimi olanını kabul edip diğerini reddederler. Buna göre, dış güdümlü dindarlık ve iç güdümlü dindarlık olmak üzere iki tür dindarlık modeli karşımıza çıkmaktadır.[26]

3. Burhânüddîn en-Nesefî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı

3.1. Varlık Anlayışı

Burhânüddîn en-Nesefî'ye göre mevcudât (varlık) canlı ve cansız olmak üzere iki kısma ayrılır. Canlılar, mevcûdâtın en değerli kısmı olup kendi aralarında üç farklı dereceleri vardır:[27]

1. Meleklerin Derecesi: Canlıların dereceleri içerisinde en üstün olanıdır. Zira melekler, maddî âleme düşkünlük/şehvet ve öfke gibi kirlerden arındırılmış varlıklardır. Onlar, Allah'ın zikrine aşina olup onunla huzur bulan ve O'na itaat ederken zevk alıp rahatlayan varlıklardır.

2. İnsanların Derecesi: Melekler ile hayvanların dereceleri arasında yer alır. Bu nedenle insanda hem meleklerin hem de hayvanların enerjisi/potansiyeli bulunmaktadır. Genel olarak insanda ilk baş gösteren hayvansal potansiyeldir. Böylelikle maddî âleme düşkünlük/şehvet ve öfke ona galip gelir. Fakat daha sonra akıbetini/sonunu düşündüğünden kendini düzeltmek isteyip olgunlaşmaya çalışır. Bunun için dünyadan elini ayağını çekip riyâzet yapmaya başlar. Riyâzet; "nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak, bunları etkisiz hale getirmek, nefsi aklın ve dinin tespit ettiği sınırlar içinde tutmaktır."[28]

İnsan, din ve ahlâk kavramıyla hemhal olan bir varlıktır. İnsanı ahlâkın konusu yapan şey, insanlığını ve erdemlerini geliştiren kendine has yetenekleridir.[29] Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat varsa insanların bulunduğu yerde de ahlâk vardır. İnsanlara düşen ise bu ahlâkı geliştirip mükemmelleştirmek, onu en iyi şekle sokmaktır.[30] Dolayısıyla her insan kendi karakteri ve tabiatı (doğal yapısı) doğrultusunda ahlâkî bir tutum sergiler. Nitekim كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ "herkes kendi şâkile'sine (mizaç ve

26 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 76-77.

27 Burhânüddîn en-Nesefî *Meşâriku'l-envâr fî şerḥi'l-esmâ'i'l-hüsnâ*, Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. A 1168/1, 26.

28 Süleyman Uludağ, "Riyâzet", (İstanbul: *DİA*., 2008), XXXV, 143-144.

29 Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, (İstanbul *Marmara Ün. İlâhiyat Fakültesi Yayınları*, 1989), 114.

30 Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, s. 20.

karakterine) uygun iş yapar/davranışta bulunur"[31] ayeti bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.[32] Öte yanda Hz. Peygamber'in (a.s) şu sözleri de bu hususa işaret etmektedir:لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ "Sizden hiç kimse, kendisi için istediğini (mümin) kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmaz"[33], اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ "Müslüman: insanların elinden ve dilinden güvende/emin olduğu kimsedir"[34], لَيْس مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا "Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir."[35]

Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan insanlar, O'na en yakın olanlardır. Bunlar Onun isim ve sıfatlarının hakikatlerine ulaşmış ve böylelikle kâmil/yetişkin ve saîd/huzurlu kul olma vasfını elde etmiş kişilerdir.[36] Allah'a yakın olanlar ise onun isim ve sıfatlarından üç açıdan istifade ederler:[37]

i. Mükâşefe[38] ve müşâhede ederek Allah'ın isim ve sıfatlarındaki manaların hakikatini öğrenirler.

ii. Allah'ın sıfatları onlara inkişâf eder/açığa çıkar. Böylelikle Ona yaklaştıkça şevkleri artar ve kendilerini Allah'dan gayrı (mâsivallah) herkesten soyutlarlar.

iii. Kendilerini Allah'ın isim ve sıfatlarıyla donatıp tezyin ederler. Bunun için mümkün mertebe çaba gösterirler ve böylelikle rabbânî bir kul olup "*mele-i a'lâ*"ya (çok yüce/şerefli topluluğa, yani meleklere) dost olurlar.

iv. Tüm bunlarla beraber Nesefî, ne dünyada ne de ahirette hiç kimsenin Yüce Allah'ın hakikatini tam anlamıyla çözemeyeceğini ve bu bilgiye sahip olamayacağını belirtmiştir. Zira Allah'ın hakikatini tam

---

31 İsrâ 17/84

32 Ayetteki "şâkile" ifadesi: huy, seciye, karakter ve tabiat anlamlarına gelir. Bkz., Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: y.y., ts.), V, 3196.

33 Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İman 7: Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, *İman* 71, 72: Tirmizî, *Sünen*, Kıyâme 59.

34 Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, İman 14: Tirmizî, *Sünen*, Îmân, 12: Nesâî, *Sünen*, Îmân, 8.

35 Tirmizî, *Sünen,* Birr 15: Ebû Davud, *Sünen,* Edeb 58,66.

36 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 24, 26.

37 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 25.

38 İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması: Süleyman Uludağ, "Keşf", (Ankara: *DİA*., 2002), XXV, 315-317.

anlamıyla sadece kendisi bilebilir.[39] Bu hususta şöyle denmiştir: سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ "Ey Rabbimiz! Seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Seni hakkıyla tanıyamadık". Dolayısıyla ariflerin Allah hakkındaki bilgilerinin son noktası, Onu hakkıyla tanımaktan aciz olduklarını anlamalarıdır. Bunu anladıklarında Onun hakkında elde edebilecekleri son bilgiye ulaşmış olacaklardır. Yüce Allah'ın ilmini kavrayabilmek için, ilminin benzerine sahip olmak gerekir ki bu ancak Onun benzeri bir ilah olmak ile mümkündür. Kendisinden başka ilah olmadığına göre böyle bir şey imkânsızdır. Hz. Ebû Bekir'in şu sözü bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır: اَلعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الاِدْرَاكِ اِدْرَاكٌ "Anlamaktan aciz olduğunun farkına varmak da bir nev'i anlamaktır."[40]

Yüce Allah, insan bedenini üç ayrı parçadan oluşturmuştur:[41]

a) Kalp: tüm organların/bedenin başıdır/lideridir. Kalp, insanın akıl etme, düşünme ve anlama yeridir.

b) Dil: İnsanların kalplerindeki duygularını dışa vurup kendini ifade ettiği alettir.

c) Diğer uzuvlar: Kalp ve dilin haricindeki bedenin geriye kalan kısmıdır.

3. Hayvanların Derecesi: Diğerlerine nispeten en aşağıda olan mertebedir. Zira hayvanlar, sadece duyu organlarıyla idrak edebilen varlıklar olup idrak güçleri çok eksiktir.

4. Bununla beraber Nesefî, insanların kemal derecelerinin birbirinden farklı olduğunu ve bazılarının diğerlerinden daha kâmil olduklarını ifade etmiştir. Kemal dereceleri birbirinden üstün olduğuna göre, bunların bir noktada son bulması gerekir ki bu son zirve kemal-i mutlak'ın tek sahibi olan Yüce Allah'tır. Görüldüğü gibi Nesefî isbât-ı vacip delilleri arasında "ekmel varlık" delilini kullanmıştır.[42]

---

39 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 26.

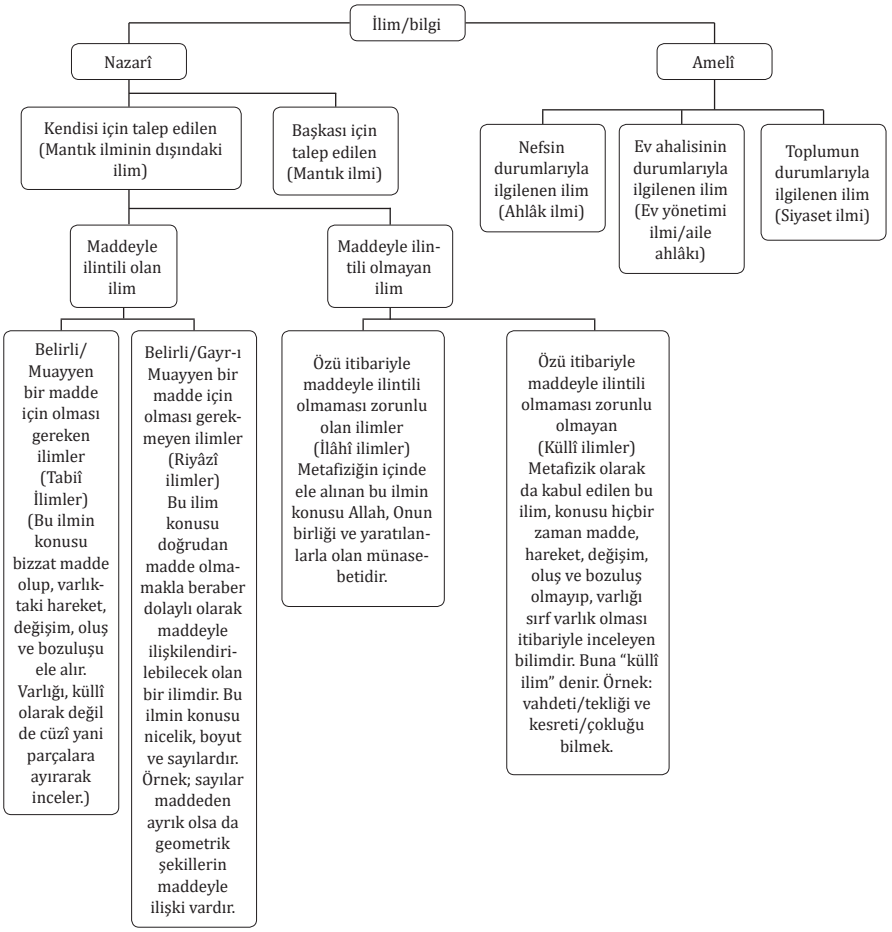
40 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 27.

41 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 20.

42 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 26.

3.2. Bilgi Anlayışı

Nesefî'ye göre ilimlerin en önemlisi "*el-ilmu'l-ilâhî/ilâhiyyât*" yani kelâm ilmidir.[43] Nesefi, ilimleri, Aristo'dan gelen geleneğe bağlı olarak nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır: [44]



Bu ilimlerin tamamına sahip olan tek kişi Yüce Allah'tır. O takdirde hakîm ismine layık olan tek zat O'dur. [45]

İlimleri ikiye ayıran Nesefî, ilim sahiplerini de üç sınıfta değerlendirmiştir: [46]

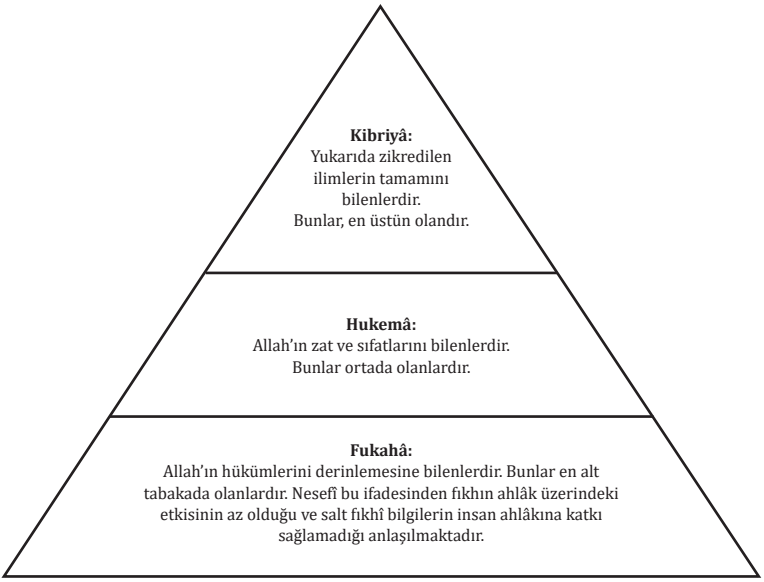
---

43 Nesefî, , *Mekârimu'l-Ahlâk*, 29-30.

44 Nesefî, Burhânüddîn, *Meşâriku'l-envâr*, s. 99-100.

45 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 99-100.

46 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 93.



3.3. Ahlâk Anlayışı

Burhânüddîn en-Nesefî "*Mekârimü'l-Ahlâk*" adlı eserinde konuyu ele alırken Kur'ân ve sünnet temelli bir yaklaşım sergilemektedir. Bu nedenle Nesefî'nin din temelli bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Ona göre akıl, ahlâkî iyi'yi bilen/keşfeden bir yapıdadır. Nitekim iyi (hasen) ve iyilik yapma (ihsân) kavramlarını "aklın kendisine meylettiği ve âkil'in sevdiği şey" şeklinde açıklamaktadır.[47] Nesefî'ye göre akıl, dinden/vahiyden bağımsız bir şekilde iyi (hayır) ve kötüyü (şer) belirleme ve tek başına ahlâkî ilkeler koyma yetkisine sahip değildir. Başka bir söylemle akıl, iyi ve kötüyü belirleyip ahlâkî ilkeler koyan değil, vahiyle bildirilen dinî ve ahlâkî ilkeleri anlayan, bunlara bağlı kalıp eylemlerini buna eksende düzenleyen konumundadır.[48]

Burhânüddîn en-Nesefî riayet edilmesi gereken temel insanî nitelikleri üç başlık altında ele almıştır:[49]

Kâide: Bir takım küllî/genel kurallardan müteşekkil olup temel ilkeleri yansıtan, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan, üzerine hükümler bina edilen temel prensiplerdir.

47 Bkz. Burhânüddîn en-Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 109, 110.

48 Bkz. Burhânüddîn en-Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 52.

49 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 20, 29.

a) Âdâb: Bir takım cüzî/özel kurallardan müteşekkil olup insanın zâhirî/dışa yansıyan davranışlarıyla ilgili olan prensiplerdir.

b) Ahlâk: Bir takım cüzî/özel kurallardan müteşekkil olup insanın bâtinî/içe yansıyan davranışlarıyla ilgili olan prensiplerdir.

c) Nesefî ahlâkı fıtrî ve kesbî/mükteseb olmak üzere ikiye ayırmıştır.[50] Yaratılışta var olan ve Allah'ın insanın doğasına kodladığı ahlâka fıtrî ahlâk denir. Ortamların, insanların ve şartların etkisiyle sonradan elde edilen ahlâka ise kesbî/mükteseb ahlâk denir. İbn Miskeveyh de ahlâkı kısaca "hâl" olarak tanımladıktan sonra hâl'i iki kısma ayırmıştır: [51]

1- Yaratılışın aslından kaynaklanan fıtrî hâl; En basit şeylerin kendisini öfkeye ittiği veya güldürdüğü kişilerde meydana gelen hâller gibi.

2- Alıştırma ile elde edilen kesbî hâl; Bunun ilk başlangıcı düşünme ve kafa yormayla, sonrası ise yavaş yavaş kendiliğinden olur. Böylelikle bu, kişide meleke ve huy haline gelir."[52]

Ahlâkın değişip-değişmeyeceği hususu ahlâk ise bilginleri tarafından tartışılmış ve üç farklı görüş ortaya konmuştur:

1- İnsan tabiatında ve ahlâkında hiçbir şekilde değişim söz konusu değildir. Eski ahlâkçıların geneli bu görüştedir.[53] Nesefî bu görüşün batıl olduğunu, zira insan tabiatının değişime açık olduğunu, aksi halde eğitim ve öğretimin faydasız olacağını söylemiştir.

2- Fıtrî ve kesbî/müktesep olmak üzere ahlâk her iki boyutuyla da mutlaka değişir. İbn Miskeveyh ve Gazzâlî gibi ahlâkçılar bu görüştedir. Ahlâkın değişebileceğini savunanlar, bu iddialarını ispat etmek üzere dinî, ahlâkî ve tecrübî deliller kullanmışlardır.[54] Nesefî'ye göre ahlâk değişebilir. Zira ahlâkta değişim olmadığı takdirde Allah'ın peygamberleri göndermesinin hiçbir anlamı kalmazdı. Peygamberlerin gönderiliş amaçlarının başında "güzel ahlâkı kemale erdirme" gayesi vardır. Aksi halde ahlâkın sabitliği, dinî bir takım sıkıntılar meydana getirebilir.[55] Fakat bununla beraber Nesefî, şehvet ve gazab gibi kötü huyların köklerinin

50 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 23.

51 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 9: Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 87.

52 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 9: Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 87.

53 Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 87.

54 Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 88.

55 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 23.

insanda daimî olduğunu ve insan hayatta olduğu müddetçe bunların var olmaya devam edeceklerini söyler.[56] Buradan hareketle eğitim olgusunun hayat boyu devam eden bir süreç olduğu neticesine varılabilir.

3- Fıtrî ahlâkta değişim söz konusu değildir. Fakat kesbî/müktesep ahlâk değişebilir. Dolayısıyla ahlâk, kısmen değişen, kısmen değişmezdir.[57]

4- Öte yandan Nesefî'ye göre yaratılışında/tabiatında kötü olan ahlâk yoktur. Sadece eylemler, uygulanması gereken yerlerin dışındaki yerlerde yapılırsa o takdirde ahlâk kötüleşir. Namaz ve oruç gibi ibadetler dahi, yapılması gereken yerlerin dışında yerine getirilirse bu kötü ahlâka yol açar. Örneğin imkân olmasına rağmen necis/kirli ortamlarda namaz kılmak veya bayram gibi oruç tutulması haram olan günlerde oruç tutmak. Tüm bunlar zahiren ibadet gibi görünebilir. Fakat eylemlerin yapılması gereken zaman ve mekân değiştirilirse o eylem asıl amacının dışına çıkar.[58]

Nesefî ruhun ahlâkî terbiye sürecini şöyle aktarır:[59]

"Hiçbir canlı olgunlaşma sürecini bir kerede gerçekleştirmez. Canlılar kategorisinin önemli bir ferdi olan insan da dünyaya ilk geldiğinde küçük ve zayıf bir cisme sahipti. Fakat daha sonra aldığı besin ve gıdalar sayesinde günbegün gelişip büyüdü ve olgunlaştı. Nefis de insan bedeninin gelişim sürecine benzer bir olgunlaşma sürecinden geçer. Onun da bir takım ruhânî besinlerle ve ahlâkî gıdalarla beslenmeye ihtiyacı vardır. İnsan bedeninde birtakım hastalıklar ortaya çıkabildiği gibi nefsin de bazı hastalıkları vardır. Bedenî hastalıklar tıbbî ilaçlarla nefsânî hastalıklar ise ruhânî gıdalarla tedavi edilir. Zira eski doktorların da dediği gibi: "عالِجِ الضِدَّ بالضِدِّ (Bir şeyi zıddıyla tedavi et!)" maddî-manevî tüm hastalıkların tamamı zıddıyla tedavi edilmelidir. Dolayısıyla manevî hastalıklardan olan "korkaklık cesaretle, cimrilik/dünya hırsı cömertlikle, cahillik hikmetle, zulüm adaletle" tedavi edilir. Diğer manevî hastalıkların tedavileri de benzer şekildedir. Neticede Nesefî de diğer birçok İslâm ahlakçısı gibi zıddıyla tedavi yoluyla ahlâkı güzelleştirmeyi kabul etmiştir.

Her çeşit tedavinin bir takım zorlukları vardır. Bu zorlukları aşmanın yolu büyük bir azim gösterip kararlılıkla sabretmektir. Bedenî hastalığa yakalanan kişi hastalığın ve kurtulmak için kullandığı ilaçların acısına

56 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 24.

57 Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 88-90.

58 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 24.

59 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 20-21.

dayanmak zorunda kaldığı gibi manevî hastalıklara tutulan kişinin de tedavi olup kurtulabilmesi için büyük bir sabra ihtiyacı vardır.[60] Kısacası Nesefî, kişinin eylemlerinin iyi olsun kötü olsun üç aşamada değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bunlar: 1) Eylemin mahiyeti, 2) eylemin gerçekleşmesinin nedeni, 3) Nasıl tedavi edileceğidir. Bu hususların teşhisi neticesinde eylem iyi ise takviye, kötü ise izale edilir.[61]

Farklı yaşlardaki insanların müptela oldukları hastalıklar birbirinden farklı olduğu gibi, manevî hastalıklar da gençlikten yaşlılığa farklılık arz edebilir; Genç yaşlarda yakalanması olasılığı yüksek olan hastalıklar ile ileri yaşlarda baş gösteren hastalıklar farklıdır. Manevî hastalıklarda böyledir; gençlik döneminin imtihanları ile ileri yaşlardaki imtihanlar bir değildir.[62] Buradan da anlaşıldığı üzere Nesefî, ahlâk eğitiminde bireysel farklılıkları dikkate almakta ve bu nedenle ahlâk eğitiminde farklı yöntemlerin kullanılması gerektiğini söylemektedir.

Aynı şekilde tek bir ilaç tüm maddî hastalıklara devâ olmadığı gibi tek bir manevî/rûhî gıda da manevî hastalıkların tedavisi için yeterli değildir. Hasta bazen istediği şeyi yiyip içmekle serbest bırakıldığı gibi insan nefsi de bazen mizah vb. şeylerle ruhuna moral vermeli ve dinlendirmelidir. Maddî hastalıklar ilaç ile yavaş yavaş (tedrîcî olarak) tedavi edildiği gibi manevî hastalıklar da ruhî gıdalarla yavaş yavaş tedavi edilebilir.[63] Örneğin namaz ve diğer ibadetlere henüz yeni başlamış biri, aniden yılın çoğunu gündüz oruçlu, geceleri ise ibadetle meşgul olarak uykusuz geçirirse bu ona ağır gelebilir. Dolayısıyla manevî terakkîyât (manevî ilerleyiş) da maddî tedavî gibi zamanla ve sabırla gerçekleşir.

İnsan, vücuduna çöken ağırlık ve bu nedenle normal gündelik işlerini yerine getirememesiyle madden hasta olduğunu anlar ve bir doktora başvurup hastalığını teşhisini eder. Kulun normal gündelik işleri arasında yapması gereken en önemli işi/görevi kulluk vazifesini yerine getirmek ve Allah'a ibadet etmek olduğuna göre bu görevlerini yerine getirmeyen kişi manevî hastalığa yakalanmıştır. Yapması gereken şey, derhal hikmet ehline başvurup hastalığını teşhis etmektir. Manevî sağlığın pratik bilgisi şöyledir; bir kişinin nefsi zikir, fikir, ilim ve ibadetle meşgul olabiliyorsa

60 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 21.

61 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 29.

62 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 21.

63 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 21.

manevî sağlığı yerindedir, aksi halde hasta olduğundan acilen tedaviye alınmalıdır.[64]

İnsanın idrak seviyesi yükselerek farkındalık becerisi kazanması, kişilik ve karakter gelişimi açısından önemlidir. Maddî hastalıklarda olduğu gibi manevî hastalıklarda da hastalığın ilerleyip tedavisinin zorlaşmasının en büyük nedeni, hastanın hastalığının farkında olmamasıdır. Bunun için yapılması gereken, derhal bir doktora başvurup gerekli tedavi metodunu takip etmesidir. Manevî hastalıklarda başvurulması gerekenler ise ehli hikmet âlimlerdir. Buradan hareketle Nesefî'nin bir taraftan bireysel eğitimi vurgularken diğer taraftan da bir eğitici rehberliğinde yapılan eğitimi görmezden gelmediği sonucuna varılabilir.

Öte yandan doktorların tavsiyelerine uyulmalı ve yazdıkları reçetelere özen gösterilmelidir. Bununla beraber tedavi sürecinde ilaçların dozajına dikkat edilmelidir. Aksi halde hastalık iyileşmediği gibi daha kötü bir hal alır. Manevî hastalıklar da böyledir. Tedavî sürecinde ifrât ve tefrît dengesi muhafaza edilmelidir. Elbette bu da istikamet ile mümkündür. Fakat doğru yolda olmak ve istikamet üzerinde sebat göstermek oldukça önemli ve bir o kadar da zordur. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) Hûd sûresi nazil olduktan sonra içerisindeki فَاسْتَقِمْ كَمَّا أُمِرْتَ "Şu hâlde emrolunduğun gibi dosdoğru/istikamet üzere ol!"[65] ayetinden dolayı شَيَّبَتْنِي سُورَةُ هُود "Beni Hûd suresi yaşlandırdı/ihtiyarlattı"[66] demiştir. Hz. Peygamber'in (a.s) bu ifadesi istikamet üzere devam etmenin ne kadar zor bir iş olduğunu göstermektedir.[67] Nesefî, bu ifadeleriyle aslında kişinin nefsini tanımasının (ma'rifetü'n-nefs) önemini vurgulamaktadır. Nefis insanın en büyük düşmanıdır. Bundan dolayı insan nefsine ve nefsin arzularına asla uymamalıdır. Allah'ın peygamberi Hz. Yusuf (a.s) dahi"وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِيۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ "Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, daima kötülüğü emreder"[68] diyerek nefsin insana düşman olduğunu ve ona daima kötülüğü emrettiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber (a.s): الْمُؤْمِنُ بَيْنَ خَمْسِ شَدَائِدَ: مُؤْمِنٍ يَحْسُدُهُ. وَ مُنَافِقٍ يُبْغِضُهُ. وَ كَافِرٍ يُقَاتِلُهُ وَ شَيْطَانٍ يُضِلُّهُ. وَ نَفْسٍ تُنَازِعُهُ"Mümin beş güçlük arasındadır: Karşısındaki mümin kendisine

64 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 21-22.

65 Hûd, 11/112.

66 Tirmizî, *Sünen*, Tefsîr, 56/3297.

67 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 22.

68 Yusûf, 12/53.

haset eder. Münafık buğz eder. Kâfir maddi-manevi savaşır. Şeytan sapıtmaya çalışır. Nefsi sürekli tartışmayla yoldan çıkarmak ister"[69] ifadeleriyle bu hususa vurgu yapmıştır.

Nefis görevini yapar, insanın görevi de ona karşı teyakkuzda olup gafil düşmemektir. Şayet Allah bir insan hakkında hayır dilerse ona nefsinin kusurlarını gösterir. Böylelikle kişi, nefsinin kusurlarını görüp onlardan kurtulmanın yollarını arar. Nefsin ayıplarından kurtulmanın ise üç yolu vardır: [70]

1) İnsana yanlışlarını söyleyecek cesur ve samimi bir nasihatçiye başvurmak. Hz. Ömer bu hususta: "Bana ayıplarımı/kusurlarımı gösterene Allah merhamet etsin" diyerek nefsin ayıplarından kurtulmanın birinci yolunu göstermiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Zira kişinin işlediği kusurlar birer akrep ve yılan gibi ruhunu sokar ve onu zehirler. Bu zehir, hem dünyada hem de ahirette o kişiye acı verir. Elbette iki cezadan "وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَشَدُّ وَاَبْقٰى (ahiretteki ceza daha şiddetli ve daha kalıcıdır.)"[71]

2) Düşmanının (nefsin, insî ve cinnî şeytanların) dilinden/söylediklerinden istifade edip yararlanmak. Düşman, insanın hangi söz ve davranışlarından memnun ve razı ise onları terk etmek, hangi söz ve davranışları rahatsız ise onları da yerine getirmen gerekir. Düşmanı bilmek ve tanımak ondan gelecek kötülüklerden emin olmaktır. Kişi nefsini tanıdığı kadar güçlüdür. مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه"Nefsini tanıyan, Rabbini de tanır."[72] "En büyük cihat, nefisle yapılan cihattır."[73] Dolayısıyla kişinin nefsini kötü ahlâktan koruması en büyük cihattır.[74]

3) İnsanların arasına karışmak, onlara saygı göstermek, kendini onlardan biri olarak görmek, kibirlenmemek ve onlara zarar vermemek. İnsanlar bir kişiyi sevip sayar, yanlışlarını rahatlıkla dile getirebilir ve nihayetinde ondan razı olurlar.

Nesefî'ye göre kul, inancını şüphelerden arındırmalı, amellerini nefsin şehvanî arzularından uzak tutmalı ve Rabbinin ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Zira böyle bir ahlâk, kişiyi hem dünyada hem de ahirette seçkin

---

69 Ebû Bekir b. Lâl, *Mekârimu'l-Ahlâk*: Deylemî, Müsnedu'l-Firdevs.

70 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 22-23.

71 Taha, 20/127.

72 Aclûnî, II, 262.

73 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-eḥâdîs ʿalâ elsineti'n-nâs*, (Beyrût: y.y., 1408), I, 424-425.

74 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 20.

kılar.[75] Ahireti talep eden biri sürekli Allah'ı zikretmeli ve şu dört şarta riayet etmelidir:[76]

1. Halvet: Günahlardan korunmak ve daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek anlamına gelen tasavvûfî bir terimdir. Halvetin dinî hayat açısından önemini göstermek için Hz. Peygamber'in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını, zaman zaman Mekke yakınındaki Hira mağarasına çekilip burada inzivâ hayatı yaşadığını ve itikâfa girdiğini ifade ederler.[77]

2. Samt: Arapça'da susmak anlamına gelen bu kelime ile kastedilen az konuşmak (kıllet-i kelâm), gereksiz yere konuşmamak, halk ile iletişimi azaltıp yaratan ile iletişimi arttırmaktır. Bu nedenle samt salt konuşmamayı değil, tefekkür etmeyi de vurgulayan bir kavramdır. Başka bir anlatımla az konuşmanın ya da gereksiz yere konuşmamanın öncelikli amacı tefekkürdür.

3. Sehr: Gece uyumaktan imtina etmek anlamına gelen bu kelimeden kastedilen geceleri az uyuyup (kıllet-i menâm) çok ibadet etmektir.

4. Cû': Açlık anlamına gelen bu kelimeden kastedilen ise az yemek (kıllet-i taâm) ve oruç tutarak nefsi terbiye etmektir. Nesefî bu maddeyi diğer maddelerin aslı olarak görmüştür. Zira açlık kalbi yumuşatır, insandaki dünya hırsını yok eder, çok uyuyup çok konuşmayı azaltır ve kişiyi Allah'a yakınlaştırır. Az yemek bir nevi Cennet'in anahtarıdır.

Nesefî'nin dikkat çektiği diğer bir husus da dindarların ibadet ahlâkıdır. Ona göre Müslümanlar giyiminden, kuşamına, yemesinden içmesine ve ibadetinden diğer davranışlarına kadar ahlâkî prensiplere riayet etmelidir. Namaz kılarken kalbi başka şeylerle meşgul olmamalı, büyük bir hayâ, umut ve beklenti içerisinde olup Yüce Allah'ın huzuruna yakışır bir vaziyette durmalıdır. Zekâtını tam vaktinde hızlı ve gizli bir şekilde eda etmelidir. Zekât veya sadaka verirken karşı tarafa minnet ve eziyet edip sadakalarını boşa çıkarmamalıdır. Bu husus zengin Müslümanlar içindir. Aynı şekilde sadakayı kabul eden fakir Müslümanlar da gerçekte/hakikatte mal ve mülkün sahibinin Allah olduğunu unutmamalıdır. Zira o malın sadaka veya zekât olarak fakir Müslümanlara verilmesi emreden O'dur. Bununla beraber zekâtı kendisine getiren kişiye de teşekkür etmelidir. Oruç tutarken tek gayesi Allah'a daha yakın olmak olmalıdır. Sadece midesi değil, vücudunun

75 Nesefî, *Meşâriku'l-envâr*, 107.

76 Nesefî, , *Mekârimu'l-Ahlâk*, 24.

77 Süleyman Uludağ, "Halvet", (İstanbul *DİA.,* 1997), XV, 386-387.

tüm parçalarını oruçlu olmalıdır. Özellikle gıybet vb. kötü davranışlardan uzak durmalıdır. Kur'ân okurken abdestli bir şekilde kıbleye dönmelidir. Kur'ân ayetlerini okurken harflerin hakkını vererek ve anlamları üzerinde durup düşünerek okumalıdır. Mümkünse her gün, değilse en az ayda bir okunmalıdır. Dua ederken duaların kabul olduğu vakitlere yoğunlaşmalıdır. Özellikle kadir gecesi, eyyâm-ı biyd (aydınlık günler) ayın en parlak olduğu hicrî ayların 13, 14 ve 15. geceleri, Cuma ve Pazartesi geceleri buna dikkat etmelidir. Dua ederken abdestli bir şekilde kıbleye yönelmeli ve ellerini yüksek bir şekilde havaya kaldırmalıdır. Allah'a hamd, resulüne salat ve selam getirerek başlamalıdır. Uyurken dişlerini misvaklayarak/fırçalayarak abdestli bir şekilde kıbleye dönerek sağ tarafı üzerine uyumalıdır. Uyku, küçük bir ölüm olduğundan uyanamayacak gibi tövbe istiğfar etmelidir. Gece ibadetini aksatmamalıdır. Gece namazına uyanabilmek için Kehf suresinin ilk ve son on ayetini okumalıdır. Yiyecek, içecek ve giyeceğinin helal ve temiz olmasına dikkat etmelidir. Yemek yerken sofrayı yere sermelidir. Besmele ile başlamalı, hamd ederek kalkmalıdır. Yediği her lokmada ayrı ayrı besmele çekmesi daha güzeldir. Besmele çekerken yanında oturanlara hatırlatma yapmak için biraz yüksek sesle söylemesi daha uygundur. Küçük lokmalar ağzına almalı ve iyice çiğnemeden yutmamalıdır. Sadece kendi önünden yemeli ve başkasının tabağına dokunmamalıdır. Yemeği aşırı sıcak iken yenmemeli, soğuması için yemeğe üflenmemelidir. İhtiyaç olmadıkça yemek yerken su içmemelidir. Yemekten sonra eller yıkanmalı, dişler misvaklanmalı/fırçalanmalı, Allah'a hamd ve şükürde bulunulmalıdır. Başkasının sofrasındayken ev sahibine yemeği ikram ettiğinden dolayı teşekkür etmelidir.[78]

3.4. Eğitim Ahlâkı Anlayışı

Eğitimin en verimli olduğu çocukluk döneminin önemini belirten Nesefî, çocukların son derece hassas bir eğitim alması gerektiğini ve onların anne-babaya Allah'ın emaneti olduklarını söylemiştir. Çocuklar, her türlü bilgi ve davranışı kavrayabilecek çağdalar. Şayet bu dönemde iyi bir eğitim alırlarsa hayatları boyunca bunun meyvelerini fazlasıyla verirler. Fakat bu hassas dönemde eğitimleri aksayacak olursa gelecekleri adına bu büyük bir kayıp olur. Yüce Allah Kur'ân'da anne-baba'ya bu konudaki sorumluluklarını hatırlatarak: يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا قُوا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ"Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun"[79] buyurmuş, kişinin ailesinden, çocukla-

78 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 31-33.

79 Tahrîm, 66/6.

rından ve onların eğitimlerinden sorumlu olduğuna ortaya koymuştur. İyi bir eğitimi için en başta çocuklara öğretilmesi gerekli olan şey, güzel ahlâk/erdem'dir. Anne-baba çocuklarını günümüz dünyasının sanal âlem dâhil kötü çevre ve arkadaşlarından uzak tutmalıdır. Bununla beraber onları bolluğa ve rahatlığa alıştırıp şımartmamalıdır, aksi halde ileriki dönemlerde bu pişmanlık olarak onlara geri dönüşüm sağlayacaktır. Ayrıca ebeveyn, çocuklarına ev içerisinde ve dışarı nasıl davranmaları gerektiğine dair edep kurallarını öğretmelidir.

Nesefî'ye göre Ahlâklı olmak ise ahlâklı olmayı gerektiren hâl ve eylemlerin sürekliliğiyle (riyâzet) mümkündür.[80] Ahlâkla ilgili bu durum, genelde eğitim, özelde ise ahlâkî eğitim olgusunun hayat boyu devam eden bir süreç olduğunu göstermektedir. Özellikle çocukların egolarını-bencilliklerini yok etmek için onlara Müslüman kardeşini kendi nefsine tercih etme (îsâr) duygusunu öğretsinler. Onlara iffet ve hayânın güzelliklerinden bahsedip sevdirsinler. Cömert ve cesur olmaya teşvik etsinler. Onları yürüyüş, koşu vb. bedenlerine iyi gelecek sportif aktivitelere dâhil etsinler. Kısacası onları iyi olan her şeye teşvik edip kötü olan her şeyden uzak tutsunlar. Şair Sâlih b. Abdilkuddûs'ün (ö. 167/783 [?]) de dediği gibi:

قد يبلغُ الأدبَ الأطفالُ في صغرٍ وليس ينفعهُم من بعدِه أدب

ولا يلينُ إذا قَوَّمْتَهُ الخَشَبُ إن الغُصُونَ إذا قَوَّمْتَهَا اعتدلْت

"Çocuklar küçük yaşlarda edebi öğrenir,

(Küçükken edebi öğrenmeyen kişiye)
daha sonra öğrendiği edep fayda vermez,

Ağacın dallarını (henüz yaşken) düzelttiğinde, dallar düzelir,

Fakat (kurumuş) odunu düzeltmeye kalktığında, dallar yumuşamaz."[81]

Nesefî çocuğun aile içi eğitiminden sonraki okul/medrese eğitimin sürecinde öğrenci olarak riayet etmeleri gereken ahlâkî ilkelerden bahsetmiştir. Öğrenci, melekleri dahi tiksindiren kötü eylem ve söylemlerden uzak durmalı, hocasına son derece saygı göstermeli ve ona karşı asla kibirlenmemelidir. Eğitim ve öğretim görmesindeki tek gaye Allah'a yaklaşmak ve Onun rızasına ulaşmak olmalıdır. Zira ahireti kazanmak için ilim elde eden kimse hem ahiretini hem de dünyasını kazanır. Fakat sadece dünya için ilim okuyan kimse hem dünyasını hem de ahiretini kaybeder.

---

80 Burhânüddîn en-Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 23-24.

81 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 25.

Aynı anda farklı alanlara rağbet etmemelidir. Aksi halde gücünü dağıttığından çabaları boşa çıkar. İnsanın öğrenebileceği birçok bilgi ve alan vardır. Fakat ömür sermayesi kısa olduğundan öğrenci, seçici davranıp bilgilerin en gerekli ve güzel olanını öğrenmelidir. Birçok alanda az bir malumata sahip olmaktansa tek bir alanda uzman olmayı evlâ bilmelidir.[82]

Öğreticinin/hocanın edinmesi gereken ahlâk ilkelerine gelince hoca, öğrencilerini evlatlarından ayrı tutmamalı, onlara karşı son derece şefkatli ve merhametli olmalıdır. Eğitimlerine verdiği hizmeti sadece Allah rızası için yapmalı ve verdiği derse mukabil herhangi bir karşılık beklememelidir. Ders verirken uzmanı olduğu alanın dışına çıkmamalı ve öğrenciye diğer ilimleri asla karalamamalıdır. Ders esnasında öğrencinin seviyesini göz önünde bulundurup dersi ona göre ayarlamalıdır. Her zaman ağır başlı olmalı, öğrencilerine ideal bir örnek olmalı ve kendisine bakanlara Allah'ı hatırlatmalıdır. Kitaplara değil, müelliflerin getirdikleri/kullandıkları delillere bağlı kalmalıdır.[83]

Son olarak onlara şu nasihatlerde bulunmuştur: [84]

a) Yol üstünde oturma! Şayet oturacaksan gözlerine hâkim ol, onları harama bakmaktan sakındır ve etrafında zulme uğrayan kişilere yardım et!

b) Devlet Başkanlarıyla/Meliklerle oturma! Şayet oturacaksan kimsenin gıybetini yapma ve sakın yalan söyleme!

c) Avam tabakasıyla çok fazla oturup hemhal olma! Şayet oturacaksan edebini takınıp onların kötü konuşmalarına kendini kaptırma!

d) Ne zeki olana ne de zeki olmayana şaka yapma! Zira zeki adam şakandan hoşlanmayıp senden nefret eder, zeki olmayan ise sana karşı haddini aşıp cesaretlenir. Şakalaşma, kişinin heybetini/saygınlığını yok eder. Âlimlere zarar verir, cahilleri cesaretlendirir, hâkimin katındaki konumunu düşürür, kalbi öldürür ve insanı rezil-zelil eder.

Sonuç

Çalışmamızda ahlâk temelli dindarlığın temel felsefesini ele alıp Nesefî'ye göre bu problemin çözüm yollarını felsefî ve dinî bir bakışla değerlendirdik. Bununla yanında dindarlığın, üzerine kurulması ve bütünleşmesi gereken ahlâkî değerleri ortaya koyduk.

82 Nesefî, , *Mekârimu'l-Ahlâk*, 29-30.

83 Nesefî, , *Mekârimu'l-Ahlâk*, 30-31.

84 Nesefî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 27.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Nesefî'ye göre din ile ahlâk birbirinden bağımsız değildir. Zira insanın tabiatında ahlâkî olarak gelişmeye müsait bir yapı vardır. Bu yapı, zamanla gelişim ve dönüşüm geçirmektedir. Din, bu gelişim ve dönüşüm sürecinde bu yapının en büyük destekçisidir. Dolayısıyla dindarlık, dinî pratiğin teorize edilerek kişinin duygu ve düşüncelerine sirayet etmesi ve böylelikle kişinin hayatının farklı alanlarına yansımasıyla gerçekleşebilir. Bu yansımaların daimî olup güzel sonuçlar ortaya koyabilmesi için dindar bireyin ahlâkî bir zeminde yürümesi gerekir. Çünkü dinî ve ahlâkî değerler, birbirinin eksikliklerini gidermekte ve bütünlüklerini tamamlamaktadır. Tüm semâvî dinlerin ahlâkî bir misyonu ve bu doğrultuda ulaşmayı hedefledikleri bir hedefi vardır. Böyle bir durumda normal-sıradan bir insanın bile sahip olması gereken evrensel ahlâkî değerlerden yoksun bir kişinin dindar olması mümkün değildir. Zira bu durum, gerçek dindarların ve diğer bireylerin zihinlerinde birtakım çelişkilere sebep olacaktır. Dindarlık, kişinin temelinde sağlam bir ahlâkî zemin gerektirir. Böylelikle dindarlık, bu sağlam zemin üzerinde ahlâkî açıdan olgunlaşır. Aksi halde, dindarların ve sahip oldukları misyonlarının zan altında kalması kaçınılmazdır. Böyle bir yanlışa mahal vermemek için, dindar/muhafazakâr kişiliğe sahip olan bireyler, eylem ve söylemlerini dinî bakışın yanında ahlâkî bir bakışla da değerlendirip sorgulamalıdır. Böylelikle din ve ahlâk bütünleşmesini gerçekleştirmek mümkün olacaktır.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-ḫafâ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-eḥâdîs ʿalâ elsineti'n-nâs*, Beyrût: y.y., 1408.

Akseki, Ahmet, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Ankara: y.y. 1991.

Aktay, Yasin–Köktaş, Mehmet Emin, *Din Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlâkı*, Ankara: Aksoy Yayınları, 1999.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Batuhan, Hüseyin, *Etik Önermelerin Çözümü*, İstanbul: Felsefe Arşivi, 1960, X, sayı:1, 59.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh fi'l-Lüğa ve'l-Ulûm*, Beyrut: Daru'l-Hadaretil-Arabiyye, 1974.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, İstanbul: y.y., 1300.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Marmara Ün. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Ezdî, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd, *Cemheretül-Lüğa*, Bağdat: Mektebetül-Müsanna, 1345/1926.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Mısır: y.y., 1302.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara: 2000.

Günay, Ünver, "*Dindarlığın Sosyolojisi*", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi, 2006.

Gündüz, Turgay, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-ʿArab*, Beyrut: y.y., ts.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, thk. İbnü'l-Hatîb, Kahire: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1978.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, Beyrut: y.y., 1957.

Kâtip Çelebi, Mustafa, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul: y.y., 1947.

Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

Kuçuradi, İanna, "*Etik*", Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Kurt, Abdurrahman, "*Dindarlığı Etkileyen Faktörler*", Bursa: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVIII, sayı: 2, 1-26.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Nesefî, Burhânüddîn, *Meşâriku'l-envâr fî şerḥi'l-esmâʾi'l-hüsnâ*, Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. A 1168/1.

----- *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Muhammed b. Abdullah Ahmet, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin, *Müfredâtü-Elfazi'l-Kur'ân*, Beyrut: y.y., 1412.

Sağlam, İsmail, "*Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar*", Bursa: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XI, sayı:2, 169.

Saîd Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul: y.y., ts.

Tekin, Mustafa, "*Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım*", Dindarlık Olgusu, İstanbul: Kurav Yayınları, 2004.

Uludağ, Süleyman, "*Halvet*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XV, 386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

----- "*Keşf*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XXV, 315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

----- "*Riyâzet*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. XXXV, 143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008,

Uysal, Enver, "*Dindarlığın Ahlâkî Temelleri*", Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Bursa: 2006, 86-87.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: y.y., ts.

Yıldız, Murat, "*Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma*" Isparta: Tabula Rasa, 2001, sayı: I, 19-42.

أثر تداخل الثقافات في الظواهر الدينية الإسلامية
الخوارج، المتكلمون الصوفية – نموذجا

KÜLTÜREL ETKİLEŞİMİN İSLAM'DAKİ DİNİ OLGULAR ÜZERİNE ETKİSİ -HARİCİLER, ŞİA, KELAMCILAR VE TASAVVUFÇULAR ÖZELİNDE-

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM/ عبد الكريم بليل
جامعة الشاذلي بن جديد، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الطارف/الجزائر
bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz / Orcid: 0000-0002-9864-1812

Geniş Özet*

Medeniyetlerin varlığı kendilerindeki sosyal ve entelektüel birikimin etkileşimine dayanmaktadır. Kendilerine gelen kültür birikimini alıp sonrakilere olduğu gibi aktarmak onların görevleri arasında olmamıştır. Nitekim medeniyetlerin uygarlaşmaları kendi aralarındaki etkileşime bağlıdır. Bu etkileşim, medeniyetlerin kendilerine özgü mefhumlarına uygun düşecek şekilde onlara gelen kültürel birikimden faydalanmaları, bu birikimi ayıklamaları ve geliştirmeleri yoluyla meydana gelmektedir. Şöyle ki medeniyetler etnik yapı, kültürel yönelim ve dil değişimi gibi unsurların etkili olduğu toplumsal yapıdaki büyük değişimlere göre, gelişim hedeflerine uygun olacak şekilde katkılarını, yaşadıkları asrı ve karakterlerini elde ettikleri ve ürettikleri şeylere yansıtmışlardır.

İslam medeniyetindeki kozmopolit yapı, birbirinden farklı toplumların evlilik ve ortak yerleşim nedeniyle kaynaşmaları, yabancı milletlerdeki birçok bireyin İslam'a girişi ayrıca mühendislik, tıp, astronomi, siyasi sistemler, bilim ve edebiyat dili gibi hayatın birçok alanında geniş bir anlayış gerektiren uygarlaşma, çeşitli toplumlara ait farklı kültürlerin devletlerde yayılmasına neden olmuştur. Her bir kültürün de tam bir gayret ile çalışan destekçileri ve savunucuları vardır. Bu kültürlerin Arap kültürü ile bağdaşmak ve "İslam medeniyeti" ya da "Müslüman kültürü"

* Tercüme edip düzenleyen, Öğretim Görevlisi İshak Durmuş.

olarak bilinen büyük bir İslam kültürü oluşturmak için yavaş yavaş bir araya gelmeleri kendi aralarındaki rekabetin bir belirtisi olmuştur.

Bu kültürler fırkalar, gruplar, itikadi görüşler ve fıkhi mezhepler suretinde dini anlamda tezahür edip bazı mezhep ve fırkalara coğrafi bir taraftgirlik, fıkhi ve itikadi mezhepler arasında ise bir bağ oluşturmuşlardır. Bunun yanında bunlara dinin ameli boyuttaki ve sosyal faaliyetlerdeki tezahürü de farklı seviyelerde eşlik etmiştir. Buradaki temel sorun şudur: Kültürün fıkhi ve itikadi açıdan din ile ilişkisinin boyutu nedir? Hangisi daha etkindir; din mi yoksa kültür mü?

Bu araştırmanın amacı düşünce ve inançların hareket yapısını komşuluk ve sosyal ilişkiler ile açıklamaya çalışmak, böylelikle de İslâmî fırkaların özgünlüğünü kabul eden görüş ile bu fırkaların dış etken ve yabancı unsurlara mutlak bağlılıkla itham eden karşı görüşe bir yorumda bulunmaktır.

Bu anlamda dinin asli metinleri (nas) ile din mensuplarının anlayışları ve nassı anlamadaki tezahürleri olan dini uygulamalarını ayrı tutmak gerekir. Nitekim beşerî anlayışlar öznel, nesnel ve harici etkenlere tabi olmuştur. Bu insan doğasındaki etki-tepki özelliğinin bir sonucudur. Araştırmada İslâmî fırkaların kendilerine komşu itikadi görüşler ile etkilenmesinde de bu durum varsayılmıştır.

Araştırmada fıkhi ve itikadi mezheplerin kültürel ve coğrafi dağılımındaki bağlar, bu mezheplerin çevreleriyle olan ilişkileri ve kültürel kaynaşmanın bireyin ve toplumun dini yaşantısındaki etkisi aşağıdaki adımlara göre çözülmeye çalışılmıştır:

Araştırmanın sonucunda halkların ve kabilelerin büyük göçler ve yeni şehirler kurma amacıyla bir araya gelmelerinin aralarında kültürel, dinsel ve itikadi yakınlaşma doğurduğu görülmüştür. İnsanların bir araya gelmesi ve ihtiyaçlarının kesişmesi sonucunda ortaya çıkan bu durumu kültürel ve fikrî sürtüşmeler ile etki-tepki aşamaları takip etmiştir.

Birçok araştırmacıya göre itikadi inançların hareketi yatay coğrafi bir düzlemde seyretmektedir. Nitekim birçok inanç ve kültür Çin'in en doğusundan Kuzey Afrika'da Fas'ın en batısına kadar intikal etmiştir. Bu durum Hindistan'daki putperest düşüncelerin zuhur ettiği bazı gruplarda da göze çarpmaktadır.

Bu olgu insanın sosyal yapısının, etki-tepki özelliğinin ve yeni düşünceler kazanmaya eğiliminin bir gereği olarak beşerî ve doğaldır. Nitekim

İslam toplumundaki fırkalaşma hareketi bize bunun psikolojik ve davranışsal nedenini göstermektedir. Örneğin radikal görüşleri benimseyen grupların en baştan beri bu görüşleri benimsemeye hazır olduklarını görülmektedir. Bu durum ılımlı gruplar için de geçerlidir. Şöyle ki sertlik çöl hayatının rahatlık ise şehir hayatının bir parçasıdır. Bu nedenle Hariciler bedevilerden, Mürcie mezhebinin mensuplarının ise şehirlilerden olmuştur. Şiileşmenin coğrafi dağılımına bakıldığı zaman Pers imparatorluğunun hüküm sürdüğü yerlerde daha çok kabul gördüğü görülmektedir.

Medeniyetin farklı din ve toplumları anlamadaki etkisi kelamcıların düşünce tarzında da görülmektedir. İlk kelamcılar okuduklarını anlamakla yetinmemiş, mantıksal bakış açısını ön plana çıkarıp düşüncelerini ihtimaller ve karşıt görüşleri yıktıktan sonra inşa etmiştir. Bu tutum ilk Müslümanlarda görülmemektedir. Onların düşüncelerinde sadelik ve açıklı hâkim olmuş. Şüphe ve karşıt görüşler ise terk edilmiştir. Kelamcılar ise farklı toplulukların ve dinlerin düşüncelerini iyi bir şekilde kavramışlar hem bu düşünceler hem de İslam akaidi üzerinde incelemeler yaparak cedel ilmini kurmuşlardır.

Tasavvufçular ise yabancı birçok unsura maruz kalmış, bundan olumlu ve olumsuz yönde etkilenmişlerdir. Aslında tasavvuf itikatta kelam ilmine, fıkıhta ise rey ekolüne bir tepki olarak doğmuştur. Teorik araştırmalar artmış, amel ise azalmıştır. İnsanlar ameli, ibadeti ve nefis terbiyesini terk etmiş, cedel ve münazaralar ile meşgul olmuştu. Bunların hepsi de yeni Basra şehrinde bolca bulunmaktaydı.

مقدمة:

ليس من مهام الحضارة مراكمة التراث الوافد إليها لتنقله لمن يليها بلا مساهمة، فتحضرها يكمن في "التفاعل الحضاري"؛ بالاستفادة والانتقاء والتطوير بما يصطبغ بمفاهيمها الحضارية الخاصة بها، حيث تظهر لمستها وعصرها وهويتها في الاكتساب والانتاج، بما يخدم مقاصدها من تعمير الأرض، وفق التحولات الكبرى للبنية الاجتماعية الحضارية، والتي تساهم فيها ثلاثة عوامل رئيسة؛ وهي:

العنصر القومي.

1. اتجاه تيار الثقافة.
2. انتقال اللغة.

وقد كان من أثر اختلاف السكان في الحضارة الإسلامية - وتباين أصولهم وأجناسهم وامتزاجهم بالزواج والسكن، ودخول كثير من أفراد تلك الأمم الأجنبية في الإسلام، ونمو الحضارة التي تتطلب الدراية الواسعة بشؤون الحياة من هندسة وطب وفلك ونظم الحكم السياسية ولغة الأدب والعلم - كان أثر ذلك كله؛ أن انتشرت في الدول ثقافات مختلفة لأمم متنوعة. ولكل ثقافة رجالها البارزون الذين يبذلون جهدهم لنشرها والترويج لها. ومن مظاهر التنافس التقاء هذه الثقافات جميعًا رويدًا رويدًا لكي تمتزج بالثقافة العربية، وتكون من مجموعها ثقافةً كبرى ذات لون خاص صُبغت بالصبغة الإسلامية، وهو ما يعرف «بالثقافة الإسلامية» أي ثقافة المسلمين.

وهذه الثقافات تمظهرت دينيا في شكل فرق وطوائف وآراء عقدية ومذاهب فقهية، خلقت تحيزا جغرافيا لبعض المذاهب والفرق، وتزاوجا بين مذاهب فقهية وأخرى عقدية، كما صحبها تمظهر للدين في أشكال من التدين العملي والفعالية الدينية الاجتماعية بمستويات متفاوتة.

الإشكالية الظاهرة هنا هي:

ما مدى ارتباط ثقافة الشعوب بتمظهر الدين عقديا وفقهيا ؟

- وأيهما الفاعل الرئيس: الدين أم الثقافة ؟

نسعى في ثنايا البحث فرز الروابط القائمة بين التوزع الجغرافي الثقافي للمذاهب الفقهية والفرق العقدية الإسلامية، وعلاقتها بمحيطها الثقافي والموروث الحضاري، وأثر الامتزاج الثقافي في صبغة التدين الفردي والجماعي.

الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع الديني، الثقافة الدينية، التفاعل الحضاري، الامتزاج الثقافي، الفرق الإسلامية.

أولا: التفاعل الحضاري.

الحضارة هي غاية العمران بحركة متصاعدة، تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق وتستقر الدولة الحربية المقاتلة ضمن حدودها الأولية، لتباشر مرحلة الدولة الحربية السياسية، سعيا لتنظيم ما تحت سلطانها، فتنطلق دوافع الإبداع والنشاط الذهني والمهارات المهنية.[1]

---

1 ويل جيمس ديورانت، قصة الحضارة، تر. زكي نجيب محمُود وآخرون (بيروت: دار الجيل، 1408 هـ / 1988م)، 1: 3.

وكلما خطى الإنسان نحو الحضارة وتطورت المدنية؛ اتسعت آفاق رؤيته، فتتعدد الصور والمفاهيم التي ترد عليه، مما يحدث تعددا في الأحكام التي يصدرها.

فتجمع الناس واختلاف نظراتهم، كلما توسع؛ توسعت معه فرجات الاختلاف، حتى تتولد الآراء والأقوال؛ التي تجد البيئة المناسبة كيما تشكل مذاهبا، تكون لها جملة من الآراء، ضمن نسق فكري، يضبط بقواعد ومفاهيم أولية؛ تركب منهجا خاصا بها.

وأس قيام الجدل وتوسع النظر العقلي؛ هو الترف المادي، الذي يتولد عنه الترف الفكري، فتوسع المعايش، وتنوع الأعراف والأعراق، في مدار الحضارة الممتدة الأطراف، يكثر مشاغلها ومشاكلها، وتتعدد نوازلها، وتتكاثر قضايا الناس ومسائلهم. ويتزايد التفاعل بينهم بالمتابعة والتقليد، والاستفادة من الثقافات المتعاصرة ضمن حيز الدولة الواحدة، فتمتزج الطقوس والعادات والأعراف والسلوكيات العامة، والفنون والعلوم والآداب؛ لتبرز في هيئة ثقافة جديد بانتماء جديد، يعبر عن هوية الدولة الجديدة، والمجتمع الجديد، من طراز عمران وهندسة؛ إلى أعراف سياسية وأزياء وأطعمة، إلى مذاهب عقدية وفقهية وفكرية وفلسفية.

وهذا التفاعل الحضاري يقتضي توافر عوامل مهيئة له؛ منها:

-1 العامل التاريخي:

-2 تاريخيا؛ ليس من مهام الحضارة حفظ التراث، وإذ الملك دُولة بين الحضارات؛ فتأتي الثانية لترث الأولى بعد احتضارها، منطلقة بموروثها نحو آفاق لم تصلها الأولى، وهكذا دواليك بين الأمم، كلما جاءت أخراهم احتوت أولاهم.

ولنا في قصة سومر مع بابل، وبابل مع آشور؛ وكريت مع اليونان، واليونان مع روما. فقد أنشأت المدينة الأولى حضارة، وتعهدتها الثانية وأتمتها حتى بلغت ذروتها، وورثتها الثالثة، وأضافت إليها من عندها، وحمتها وأسلمتها - وهي تحتضر - هدية منها إلى البرابرة الظافرين الذين كانوا يحيطون بها.[2]

وقد كان الشرق من بلاد الرافدين إلى مصر دُولة بين الأمم والحضارات قبل نزول الإسلام، وأقدمها حضارات الرافدين؛ من سومرية إلى بابلية إلى آشورية إلى فارسية. وفي الشام قامت دولة الأموريين ثم الكنعانيين (الفينيقيين) وغيرها، وفي الغرب بجوار الشام كانت حضارة كريت، والماسينية والإيجية، ثم الإغريقية ثم الرومانية.

---

2 المرجع نفسه، 2: 264.

وكانت أنشط مرحلة للتفاعل الحضاري القوي – قبل الميلاد -بين الشرق والغرب؛ متمثلة في دولة الإسكندر الأكبر المقدوني (ت 323 ق. م) ، بتوسع الإغريق معه نحو الشرق، متوغلا في أمصاره وأفكاره وثقافاته ومعارفه وأديانه؛ من مصر الفرعونية إلى تخوم الهند الهندوسية، مرورا بالشام السريانية وبلاد الرافدين وإمبراطورية فارس المجوسية إلى خراسان إلى السند، في سعيه لإمبراطورية تضم جميع الأمم التي أدركها. فتكون «العصر الهيليني»، كمرحلة معبرة عن التفاعل الحضاري بين الشرق الروحاني والغرب المادي الإغريقي، لكن بصور تفاعل مختلفة. فالحضارات القوية العميقة الجذور يصعب ابتلاعها ومحوها، لكن قد يكسوها لبوس المحتل الجديد لبرهة من الزمن.

العامل الجغرافي:

-3 توسُط الحضارات جغرافيا لمجموعة من الحضارات - سواء القديمة أو المعاصرة- مع توافر التواصل عبر السبل والمسالك البرية والبحرية؛ ينجم عنه تناقل ثقافات الشعوب وميراثهم المعرفي والديني، وتجاربهم الثقافية والحرفية والفنية والتقاليد والعادات والأساطير والأذواق والنظم السياسية والاجتماعية، وحتى النفسية.

أما حال فصلت الحواجز الطبيعية أو التاريخية؛ وعزلت دولة عن دولة مكانيا أوزمانيا؛ فإن كل ثقافة تنكفئ على نفسها، وتصنع هويتها المستقلة البعيدة عن المؤثرات الخارجية.

وبلاد الهلال الخصيب مورد للهجرات والأسفار والقوافل والجيوش، فكانت مقصد الدول والحضارات المحيطة. لذا كانت الدول الناشئة فيها متأثرة بتلك الحضارات المحيطة، ومؤثرة فيها؛ باعتبارها حلقة الوصل التجارية والثقافية، ومنعطف الصراع السياسي والعسكري.

فأهم عامل في تقدم البنية الاجتماعية هو: تناقل الثقافات، بالاتصال لا بالوراثة؛ لأن الثقافة بالاختلاط والتعليم.[3]

فالحضارات التي نمت في بلاد الشرق الأدنى تتصل ببعضها أوثق اتصال. فحضارة البابليين والآشوريين مستمدتان من سومر، ويؤكد ذلك؛ أن آلهة بابل ونينوى وأساطيرهما الدينية ماهي إلا آلهة وأساطير سومرية طرأ عليها التحوير والتطوير، والعلاقة التي بين اللغتين البابلية والآشورية؛ وبين اللغة السومرية؛ تشبه العلاقة القائمة بين اللغتين الفرنسية والإيطالية من جهة واللغة اللاتينية من جهة أخرى. وحضارة زراعة الحبوب وتربية المواشي ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في بلاد العرب، ثم انتشرت منها في صورة «مثلث ثقافي» إلى ما بين النهرين «سومر، بابل، أشور»، وإلى مصر. وإن نظرنا للخريطة توضح لنا السبب

---

3 محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي (بيروت: دار الفكر العربي، 1415هـ/ 1994م)، 164-163.

في أن مصر كانت طوال تاريخها المعروف تنتمي إلى آسية الغربية أكثر مما تنتمي إلى إفريقية، ومن ثم كان من الطبيعي أن نجد في الثقافة المصرية عناصر كثيرة من ثقافة ما بين النهرين.[4]

في حدود هذا الإطار؛ فإن مجموعة الحضارات القديمة المتكاملة والمؤثرة بالشكل الذي ذكر؛ تقع ضمن منطقة حدودها الجغرافية هي خطوط الطول من (10 إلى 70) شرقًا، وخطوط العرض من (10 إلى 45) شمالًا.

4 - العامل الاقتصادي:

5 - أخصب حيز لتلاقح الثقافات هو السوق، أي المدن التجارية الجاذبة للنشاط الاقتصادي بكل فروعه، وكل مكان اجتمع فيه أمة من الناس، باختلاف أجناسهم وعاداتهم ومذاهبهم، ستحمل إليه خلافاتهم واتصالاتهم ومنافساتهم، ومظاهر حياتهم اليومية، وأديانهم ومعتقداتهم، ويتولد في هذا الجو الاجتماعي: التحليل والفكر والمقارنة، حين تتبارى التقاليد وتتجادل العقائد في هذه المراكز ذات الاختلاط الكبير. و« عندما يقدم لنا ألف عقيدة؛ يساورنا الشك في جميع هذه العقائد ».[5]

إذ النشاط التجاري يورث نشاطا ذهنيا؛ ثقافيا وفكريا، وقد عُلم أن الفكر الإبداعي لا ينبت في أرض فقر، فالنشاط المعرفي يزداد وينمو حيث ينمو الاقتصاد ورأس المال، لتتحول المعرفة إلى صنعة، والفكرة إلى بضاعة، والترف المادي يولد الترف المعرفي. لأن الفرد؛ حين تخف عنه أعباء الحياة من جمع القوت ودرء الخطر، ويستقبل عهدا جديدا من الراحة وشيء من الفراغ، ينتقل من حياة تملؤها الضرورات القاسية؛ إلى حياة يمازجها شيء من ترف الفكر وإبداع الفن.[6]

والثقافة المعرفية المتولدة عن السفر وكثرة الاحتكاك بأصناف الناس، تدفع لاستجواب ونقد كل عقيدة ومذهب؛ ديني أو اجتماعي أو سياسي. كما تقدم الثروة المتزايدة والأمن والفراغ: ثقافة التأمل والبحث والفكر.[7]

مثال لذلك نجد الفينيقيين؛ هم من أوائل الأمم البحرية في التاريخ، وأصبح البحر المتوسط بحيرة فينيقية قبل أن يكون بحيرة يونانية أو رومانية؛ وفي بلاد اليونان أسماء سامية لمواقع وآلهة وأساطير خرافية فينيقية. فالسفن الفينيقية كالقوافل؛ فوق ما تحمل من البضائع؛ تصدر عناصر ثقافية وحضارية مؤثرة في التقدم البشري، وتلك الروافد

---

4 ديورانت، قصة الحضارة، 2: 42- 44.

5 ويليام جيمس ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر. أحمد الشيباني (القاهر: دار المعارف، 1923)، 6 - 7.

6 زكي نجيب محمود، أمين أحمد، قصة الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2018)، 2.

7 ديورانت، قصة الفلسفة، 7.

الحضارية التي ورثها الفينيقيون من جيرانهم وأسلافهم وطورها بخبراتهم وتجاربهم؛ نشروها بين الشعوب التي احتكوا بها، وبخاصة اليونان؛ الذين أصبحوا تلامذتهم في شئون الملاحة؛ وأخذوا عنهم أشياء مختلفة في ميادين اللغة والحروف الأبجدية والأدب والدين والأساطير وأسماء الآلهة، والفن الزخرفي والملاحة والمناخ، فكان الفينيقيون يلعبون دور الوسطاء من الناحيتين الفكرية، والروحية؛ كما كانوا من الناحية التجارية.[8]

ثانيا: الثقافات الحضارية التي تفاعلت مع الحضارة الإسلامية.

كانت للحضارة الإسلامية عواملها الذاتية والخارجية، فاستفادت من الثقافات الأخرى ما وسعها الاستفادة، فتقدمت: لغة وفكرا وتاريخا.[9]

«ومثلها الحضارة العربية، فدعوى أن العرب حجزهم عن العالم القديم وثقافته عُزْلتهم عنه؛ غيرواردة، ولا تثبت أمام التاريخ الحديث الذي أصبح يتكلم عن العرب ودورهم في التاريخ القديم، من خلال علوم الحفائر والنقوش التاريخية القديمة، ومما يستكشف من حفائر تاريخية في تلك المنطقة، يعطي ما أشار إليه القرآن الكريم، وهو عدم عزلتهم، وما تعاقب في المنطقة العربية على حقب متتالية في التاريخ من مراكز حضارية عربية.. كمكة.. البتراء.. تدمر.. وبصرى الشام... ويجمع بين عواصم الدول الثلاث هذه؛ بعض المظاهر العامة وفق تاريخها المتعاقب من حيث:

- أصلها: الذي يرجع إلى تحضير القبائل البدوية أو المتنقلة.

- ازدهارها: الذي يرجع إلى تجارة المرور.

- تحالفاتها: كل منها مع إحدى الدولتين العظيمتين.. فارس والروم.

- نهاية: كل منها كانت على يد إحدى الدولتين.

.. وأنها جميعا كانت وسائل جيدة للتزاوج بين حضارات الغرب: رومة، واليونان، وبين حضارات الشرق: فارس والهند.»[10]

فكانت روافد صالحة لنشر الهيلنستية في الشرق والغرب، ونشر تراث الشرق والغرب أيضا في المغرب الروماني.[11] وأهم حضارتين تفاعل العرب والمسلمون معهما؛ هما:

---

8 الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، 56.

9 المرجع نفسه، 178.

10 المرجع نفسه، 137-139.

11 المرجع نفسه، 144.

أ- الحضارة اليونانية (750 ق م - 146 ق م) والرومانية(27 ق.م - 1453 م).

تمثل أرض اليونان مركزا حضاريا محاطا بحضارات وأمم عدة، كالحضارة المصرية والحضارات السامية، وانتقلت بوساطتهم ثقافة وفنون ومعارف الفرس والهند، وكل ما ورثه الفرس عمن سبقهم من السومريين والبابليين والآشوريين؛ وغيرهم ممن احتك بالهنود. وقد كان اليونانيون يسافرون إلى المدن البعيدة، حيث تفتحت عيونهم على حضارة ليديا، وبابل، وفينيقية، ومصر[12] .

حمل اليونان حضارتهم نحو الشرق خلال اجتياح الإسكندر المقدوني للشرق القديم[13]، وبعد توقف الحروب واستقرار الأوضاع بدأ الاتصال والتبادل الثقافي بين الحضارة الغربية اليونانية؛ والحضارات الشرقية، وقام علماء السريان بترجمة الكثير من العلوم اليونانية في الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء والفلك والجغرافيا، وعلقوا عليها وشرحوا بعضها، كما أنشؤوا المدارس في المدن الكبرى كإنطاكية والرها ونصيبين والإسكندرية وجنديسابور.[14]

في العصر الهلنستي أخذ مركز الحضارة في التحول تدريجيًّا من الغرب إلى الشرق، فحلت الإسكندرية في وادي النيل، وأنطاكية على نهر العاصي، وفرغانة على نهر كيكوس Caicus؛ محل أثينا في الصدارة والأسبقية في المدنية.[15]

وكانت من أولى العواصم الثقافية مدرسة الشرق الكبرى «مدرسة الإسكندرية» بنظام فلسفي جديد، أسسها الإسكندر الأكبر سنة 323ق. م، وفي القرن الثالث الميلادي انتقل المركز الفكري العالمي من أثينا وروما إلى الشرق، كما مُهدت السبيل لانتصار «النصرانية» الحاسم.

هنا؛ برزت «الأفلاطونية المحدثة» نظامًا للتوفيق بين نظريات أفلاطون وأرسطو من جهة، وبين بعض الآراء الدينية الشرقية والنصرانية من جهة أخرى. واستمر الحال إلى أن وصل العرب المسلمون لمصر.

عاشت الحضارة اليونانية حين استولت رومة على بلاد اليونان لعدة قرون، فقد أخذت من كل مستعمرة يونانية الفن والفكر الثقافي من البلاد الإسبانية إلى مصر وفلسطين وسوريا وآسية الصغرى. وكانت الإسكندرية هي الثغر الذي تصدر منه الأفكار، فمن المتحف والمكتبة انتشرت مؤلفات شعراء اليونان، ومتصوفتهم، وفلاسفتهم وعلمائهم، كما انتشرت آراؤهم

---

12 ديورانت، قصة الحضارة، 6: 249 - 251.

13 وليم الخازن، الحضارة العباسية (بيروت: دار المشرق، 1992م)، 104.

14 أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، 2012 م)، 69.

15 ستوفتزف، تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي، تر: زكي علي، محمد سليم سالم (بيروت: مكتبة النهضة العربية، د. ت) 1: 16.

على يد الطلاب والعلماء في كل مدينة في حوض البحر المتوسط وملتقى طرقه. فقد أخذت رومة تراث اليونان في شكله الهلنستي المسرحي.. فكان كل امتداد لسلطان الرومان انتشاراً للحضارة اليونانية.. وقدمت الإمبراطورية البيزنطية قران الحضارة اليونانية والحضارة الأسيوية، ونقلت بعض تراث اليونان إلى الشرق الأدنى..ثم أمسك المسيحيون السوريون بشعلة الحضارة اليونانية وأسلموها للعرب.[16]

وفي عصر الخلافة الإسلامية بدأت أوائل أعمال الترجمة للعلوم اليونانية؛ خاصة الطب والكيمياء والهندسة، أيام خالد بن يزيد بن معاوية [17]، واتسعت حركة الترجمة في العصر العباسي. وكان العلماء والأمراء يرسلون أتباعهم إلى بلاد بيزنطة لشراء الكتب وترجمتها. فكان العلماء المسلمون حريصين على اقتناء كتب العلم اليونانية والرومانية ودراسة ما فيها. كموسى بن شاكر وأولاده الثلاث محمد وأحمد وحسن، حيث برعوا في علم الفلك ودراسة طبقات الجو والرياضة. وترجم لهم ثابت بن قرة عدداً كبيراً من الأعمال الفلكية والرياضية والطبية لأبولونيوس وأرشميدس وإقليدس وتيودوسيوس وأرستوطاليس وأفلاطون وجالينوس وأبوقراط وبطلميوس. [18]

ب- الحضارة الفارسية (224 م- 652م).

عدت حضارة فارس الأكثر تفاعلا مع الحضارة الإسلامية الناشئة، نظرا لعمق التاريخ والمكون البشري الديمغرافي، والميراث الفكري والثقافي الضخم لحضارات عدة، فقد انصهرت في أراضيها الفلسفات والمذاهب والنحل والملل. وإن عدت الحضارة اليونانية مبدعة للفلسفة؛ فلم تكن وريثتها البيزنطية هي من نقلتها للعرب المسلمين؛ بل الفرس، لما توافر عندهم من فلاسفة مستشرقين كانوا بأرض فارس أيام الإمبراطورية البيزنطية. فتشربت فارس أنواعا مختلفة من الأفكار والفلسفات والمذاهب والديانات والعلوم والمدارس، وقامت فيها أربع مدارس: اثنتان للنساطرة السريان، مدرسة نصيبين، والرها، واثنتان لليعاقبة، حيث تدور الأبحاث فيها عن اللاهوتية والفلسفية.

فتحت الدولة الفارسية مدرسة نصيبين الثانية بعد غلقها من البيزنطيين، وفتح كسرى أنوشروان في ق6م مدرسة جنديسابور بخوذستان، وجلب إليها العلماء النساطرة، فترجموا الكتب من اليونانية، وحولوها مركزا للثقافة اليونانية الفارسية ومدرسة للطب والفلسفة

16 ديورانت، قصة الحضارة، 8: 205 - 206.

17 أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم البغدادي، الفهرست، تح. إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1417 هـ / 1997 م)، 497.

18 زيجريد هونكه، شمس العرب تشرق على الغرب، تر: فاروق بيضون، كمال الدسوقي (بيروت: دار الجيل، 1413/1993)، 184.

واللاهوت، ومدرسة للتوفيق بين الأديان وتوحيد العقيدة، مع ميلها للنسطورية، المضطهدة من قبل الرومان، بينما يعطف عليها الفرس ويتسامحون معها. ولما كانت المدرسة قريبة من الهند، فقد تأثر الفرس بالحضارة الهندية، وأصبحت مدرستهم محطة للالتقاء بين الأفكار الثلاث: اليونانية والفارسية والهندية.[19]

وكان السريان ينقلون العلوم اليونانية كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة، أما الإلهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والنصرانية، حتى حولوا أفلاطون في كتاباتهم إلى راهب شرقي.[20]

بعد فتح بلاد فارس انتقل الحكم للمسلمين العرب، وبدأت عملية التفاعل الحضاري المباشر، إلى أن بلغت أوجها في الصور الاجتماعية والنظم الطبقية والإدارية حين بلوغ الفرس مناصي الحكم والرأي والتأثير الثقافي بلغة العرب نفسها أيام بني العباس.

فتشبعت الحضارة الإسلامية العباسية من مخزون التراث الفارسي الاجتماعي والثقافي واللغوي والإداري والسياسي وحتى الديني، حين أخذت تنهل من معارفه وفنونه وفلسفته الأدبية والعقدية والكونية والسياسية، في تفاعل حضاري متسارع النمو، يبرز مظاهر النشاط الذهني والسلوكي العالي التتابع بين ما كان عليه المسلمون أيام الخلفاء الراشدين وبني أمية؛ وما صاروا عليه في سنين بني العباس، خاصة أيام الخليفة الهارون ثم ولده المأمون.

وقد أثر الحضارة الفارسية على الحضارة العربية الإسلامية في مجالات عدة منها:

- تغير فكر ومضمون الشعر.

- أدخلت البلاغة في فن الكتابة فظهرت «الرسائل الديوانية».

- ظهرت كتب «الحكم والأمثال».

- انتشار القصص الفلسفية والحكايات الأسطورية.

- ظهور الجدل وطرح إشكاليات عقلية تجريدية في قضايا إيمانية.

- دراسة الأديان والنحل، وتتبع مفاهيم أصحابها والنظر في معتقداتهم. كالمجوس والزرادشتية والديصانية والمانوية والمزدكية والمرقونية، وأهل الكتاب، والهندوسية والصابئة وغيرهم.

- ترتيب الوظائف الحكومية والنظم الإدارية وإنشاء الدواوين الوزارية والحجابة.

---

19 ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 183 - 184. أحمد أمين، فجر الإسلام، 130. داوني جلانقيل، أنطاكية القديمة، تر. إبراهيم نصحي (القاهرة: النهضة المصرية، د. ت.)، 167.

20 ابن النديم، الفهرست، 380.

- نقل العرب الطراز الفارسي في العمارة الذي يتميز بالفخامة والأبهة والاتساع.

- قلد العرب الفرس في المطعم والحلية ومجالس الطرب والغناء والسهر.

وكان التأثير الأدبي للحضارة الفارسية بارزا؛ لما ظهر من إقبال لأدباء فرس على العربية وإدراكهم نواصي علومها، فأضافوا ما لهم من علوم وفنون وأساليب وثقافة فارسية على ما لقنوا من العربية، فنقلت ثقافة لغة عاشت قرونا وتداولت عليها أمم وأعراق وأقوام وحضارات وإمبراطوريات وسعت المشارق إلى اللغة الحضارية الجديدة. ولغة عاشت في مواطن الترف ومجالس الطرب وميادين الأسواق؛ هي مثال تجسيدي للحياة اليومية لأهلها، وذا ما ظهر على العربية أيام بني العباس؛ فقد كثرت نوادي الطرب والمعازف والرقص، واشتهر أهل المجون من الشعراء وتنوعت مظاهر التفاخر والتأنق.

عاصرت مذاهب الفرس الدينية الثنوية كالمجوسية والزرادشتية والمانوية المسلمين، وتسربت لطوائف كشبهات أو موروثات ثقافية راسخة. فظهرت فرق دينية قومية شعوبية تنتصر للعرق الفارسي، كما ظهرت فرق تبنت التوفيق بين الزرادشتية والإسلام مدعية نبوة زرادشت، وفرق أخرى نقلت آراء فلسفية عقدية وصاغتها بمفردات إسلامية، عرفوا بالزنادقة.، وفرق أخرى نقلت الكثير من المعتقدات الفارسية الثنوية في لبوس إسلامي وقوالب مفاهيمية إسلامية، فقدمت مقالات عقدية ذات أمشاج مانوية أو زرادشتية.

ثالثا: مظاهر الإمتزاج الثقافي الاجتماعي الديني في حضارة المسلمين.

حين بسط المسلمون العرب سلطانهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعا عظيما، هاجروا أفواجا إلى الأراضي الجديدة، وانتقلوا لمدن وعواصم جديدة كدمشق والبصرة والكوفة وبغداد، ومدن أنشئت من الأساس، خاصة بعد توسع العباسيين وظهور الدول التابعة في الأقاليم البعيدة عن بغداد. فخالط مسلمو الجزيرة والشام ومصر شعوب الفرس والسند، الهند، الترك، الديلم، الأمازيغ، السودان، القوط، وغيرهم.. كثير، وتفاعلوا مع أخلاق وعادات وعقائد وذهنيات وسلوكيات واجتماعيات تُباين ما أَلِفوه في أوطانهم، فوسع ذلك من أفقهم الذهني ومخيالهم الفكري.

كما زادت كثرة القوميات والقبائل الإثنية والتنوع العرقي والثقافي واللغوي والطبقي من تطور أساليب العيش؛ نتيجة امتزاج الثقافات. ما أثار النشاطَ الذهني؛ لكثرة الاختلاف بين القوميات المهاجرة في دياناتها السابقة، وسلوكياتها وطقوسها وأساطيرها وعاداتها وتقاليدها ومشاكلها وهمومها ومعارفها.

لأن الحضارات الكبرى تمتزج فيها ثقافات عدة، بعد أن تتجاوز طور التأسيس والحروب والتوسع؛ لطور الاستقرار، ثم طور الأمن والتمتع بالمكاسب، فطور الترف في جميع الجوانب

الاجتماعية؛ من مطعم لمشرب لمسكن لملبس لسلوك، لأساليب الكلام والخطابة، حتى تتبلور في أساليب التفكير نفسها. حيث غالب القضايا المعرفية المباشرة يكون العلم قد حلها وبلغ فيها نهايته المقدرة لتلك الحضارة، فلا يعود لباحث مجال ينفرد بالكلام فيه، فإما التكرار وإما التجاوز للأسباب المباشرة للبحث في العلل البعيدة. والبحث العلمي يفرز آراء ومقالات لها صدى على التوجه الفكري والعملي لطبقات اجتماعية وجماعات قد تتحلق على مذهب ما، أو منظر. وهنا يبرز تأثير العامل الثقافي في السلوك الديني الاعتقادي أو العبادي، أي العلمي أو العملي، ويتمثل في:

1. القابلية للاختلاف.

2. القابلية للمخالف.

3. القابلية للنظر في الرأي المخالف.

كما أن الموروث العقدي للثقافات الجديدة وأسلوب الفهم ومنطق التحليل والقضايا التي تستثيرها ذهنياتها واهتماماتها الفكرية - أي النموذج المعرفي- يصطحبها حتى بعد إسلامها، فالأسئلة الواردة في ذهن ناشئة في دولة كبرى ومدينة كبرى، غير الأسئلة الواردة في ذهن من نشأ ببلدة بسيطة.

فالصور الذهنية والآراء والأفكار والمعلومات في الحضارات الكبرى تكون متشعبة، وكلما كانت البيئة الحضارية محتضنة لثقافات عدة بالاستيطان أو المجاورة أو الإقامة أو الترحال أو التجارة؛ كلما تشعبت فيها الأفكار، وتنوعت العقائد والمظاهر الاجتماعية. لأن العقل الجمعي يمتلك قابلية التعمق في جمع من الأفكار المتناقضة، ويكمن به قدر ذهنية على توليد الاعتراضات والاحتمالات والجدل، والعقل الناشئ في هذه البيئة إن انتقل إلى دين جديد؛ لن يمسح دفعة واحد كل موروثاته العقدية أو السلوكية أو المنهجية، لذلك ستكون قراءته لنصوص الدين الذي اعتنقه مغايرة بنسب مختلفة لقراءة من نَقل له الدين، وسيتمظهر التدين وفق نموذجه المعرفي والحضاري الأول، وسيواجه بإشكالات لم تطرح على حملت الدين الجديد له، لأن قضاياه العقدية والفكرية والاجتماعية تختلف نسبيا عن قضاياهم التي عايشوها في بيئتهم. وهنا يتخلق نموذج معرفي من الامتزاج الثقافي والتفاعل الحضاري.

وكان من أثر اختلاف السكان في الدولة الإسلامية؛ وتباين أصولهم وأجناسهم وامتزاجهم بالزواج والمساكنة وغير ذلك؛ ودخول الكثير من أفراد تلك الأمم الأجنبية في الإسلام؛ ونمو الحضارة التي تتطلب الدراية الواسعة بشؤون الحياة من هندسة وطب وفلك ونظم الحكم السياسية ولغة الأدب والعلم، كان أثر ذلك كله؛ أن انتشرت في الدول ثقافات مختلفة لأمم مختلفة. ولكل ثقافة مفكروها، والمبدعون فيها؛ المنافحون عنها، شعرا ونظما وقصصا وعقائدا وعادات وأنماط عيش، ونظم سياسية، وآداب اجتماعية وأعراف قبلية.

ثم ما لبثت أن تجمعت جميعًا رويدًا رويدًا، وتكون من مجموعها ثقافةً كبرى ذات لون خاص صُبغت بالصبغة الإسلامية، وهو ما يعرف «بالثقافة الإسلامية».

فقد ترجمت كتب يونانية وهندية وفارسية كثيرة في الفلسفة والمنطق والطب والفلك والرياضيات والتاريخ والسياسة والقصص والأدب إلى لسان العربية. وبترجمتها انتقلت الرؤى الميثولوجية، وإلهيات الأديان، وحكمهم الآبائية، وإشكالاتهم الدينية، وأطاريحهم في العقائد الكونية، وتصوراتهم الإبستمولوجيا والوجودية والقيمية، ونظرتهم لأنماط تسيير الدولة وإدارة الرعية، وموقع الحاكم، وعلاقة الإنسان بخالقه وبحاكمه، ونمط الحكم، والعلاقات الاجتماعية ومناهج التفكير والبحث.

وكان أكثر المسلمين إلمامًا بثقافات الملل والنحل أهلُ الكلام، فمنهم من أخذ مناهج الجدل، أو أخذ قضايا لديهم ونقلها للجدال بين المسلمين، أو اقتنع برأي لديهم، كمسائل القدر والإيمان ومرتكب الكبيرة، والكلام والوحي وخلق القرآن والإرادة والاستطاعة والأسماء والصفات.

وللديانتين اليهودية والنصرانية أثر في نشاط الثقافة الدينية الإسلامية وعلى مراحل، فقد استقر أهل الكتاب بمدن كالبصرة ودمشق وحران والإسكندرية، ينعمون بحرية العمل والعبادة، وقد أثر بعضهم في بعض المسلمين، أو من أسلم منهم، وتسربت من ثقافة الديانتين أشياء في صور عادات وتقاليد؛ ثم آراء كلامية، ظهرت في فرق وتفاسير ومدارس فقهية، أو كحركة عملية تمثلت في الردود على اليهود والنصارى وتطوير علم الجدل ومناقشة الشبه العقدية والإشكالات الفلسفية والدينية في الديانات الأخرى، بحكم المجاورة والاحتكاك الاجتماعي ونشاط الدعوة وإقناع الآخر أو الردود وفي صور هجوم أو دفاع.

وكان أولها من اليهود؛ بظهور شخصية عبد الله بن سبأ (ت 670م) في الحجاز ثم البصرة سنة 33 هـ، ثم الكوفة، ثم الشام ثم مصر سنة 34 هـ حيث استقر بها، ونشر عقيدة الوصية والرجعة والغلو في علي رضي الله عنه، ثم أخذ في التحريض على الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم حرض لانتشار الفوضى ، فبرزت أولى الأطاريح السياسية ثم العقدية ، وظهر أول صدام مسلح بين الصحابة رضوان الله عنه، فتسبب كل هذا في ظهور أكبر انشقاق على جماعة الصحابة بتشكل فرقة الخوارج (الحرورية) وفرقة الشيعة (السبئية)، فكانت الفرق الثلاث الأولى التي بدأ بينها الصراع العقدي والفقهي والسياسي والعسكري.

والقارئ في تاريخ نشوء الفرق المفارقة لأهل السنة والجماعة؛ يتأكد له بالتواتر واجتماع الأشباه والنظائر أن رؤوس الفرق كلها – عدى الخوارج- ليست عربية، وشبههم منبتها ليس أرض العرب. لأنهم لم يدركوها ولا يملكون البيئة الحاضنة لتلك الأفكار البالغة العمق الفلسفي أو المخيال الأسطوري، وأنماط معيشتهم وسياسة إدارة الحكم لديهم لم تمر عليها

ما تراكم لدى الحضارات الكبرى المجاورة، وإن كان عرب الشام والعراق قد خالطوا الفرس والروم، لكن عرب الجزيرة قل فيهم الأثر من ذلك.

نجد بالتتبع أن نشأة «الفرق الإسلامية؛ ابتدأت غير عربية.. والوقائع تؤيد ما نقول».[21]

فأغلب قضاياها ومسائلها موروثة من أمم سابقة من يهود ونصارى وصابئة وهندوس ومجوس وثنوية وفلاسفة، وتلك المسائل إما طرحت في الساحة بصفتها ظاهرة اجتماعية أو عقدية أو فكرية يجب مناقشتها وفك مشكلاتها، باعتبار مجاورة أهل الملل والنحل؛ أو بإسلامهم هم أنفسهم، أو كانت مناظرات طرحها أهل الكلام للبحث والنظر، أو هجوما من أصحاب تلك الأديان، أو ممن عرفوا بالزنادقة من المنافقين الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر. فكان من أصول البيان هدم ما معهم من معتقدات غير إسلامية، أو جدل عقلي لمسائل ذهنية أو تاريخية ميتة، استحدثت للبث فيها، كما حصل مع كثير من أهل الكلام، حين ناقشوا مسائل لا وجود لها في الواقع، بل هي افتراضية أو تاريخية لا أثر لها بأرض المسلمين، لكن تكلموا فيها بعد تحريك علم الجدل ودراسة الملل والنحل.

ومبدأ الفرق المنشقة بمتظهر ديني جديد هي فرقة الخوارج، التي تجلت فيها مظاهر التأثير الثقافي والاجتماعي والعرقي في تمظهر تدين أتباعها سلوكا وعقدا، كلاما وتعبدا.

أ- الخوارج:

يظهر الأصل البدوي والعصبية القبلية كعامل رئيس في تمظهر تدين الخوارج. وقد ذهب الكثير من المؤرخين إلى إثبات عروبة الخوارج، من القبائل الربعية في الغالب؛ مثل قبائل تميم وبكر وأهل اليمن[22]، ولهم شأن في الجاهلية[23] ، ويذهب أحمد أمين إلى أن الموالي الذين انضموا إلى الخوارج لم يكونوا ذوي أثر عددي[24] ، أو تأثير عقدي أو سياسي أو عسكري، فقد استهوت الموالي دعاوى الخوارج (أن الحكم لا يحصر في قبيلة ما أو عرق ما)، وكونهم من غير العرب؛ توهموا أن الخوارج قد يقبلون بهم كحكام ولو عليهم، لكن رغم المساواة التي رفعوها شعارا لتكثير السواد، لا يوجد بين أمراء الخوارج أعجمي واحد، وحينما بايع بعض النجدات "ثابت الثمار"؛ عزله غيرهم، وقالوا لا يقوم بأمرنا إلا رجل من العرب.[25]

---

21 محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، 163.

22 أبو زهرة، تاريخ الجدل، 051-151.

23 العبادي، صور من التاريخ الإسلامي، ص 681.

24 أحمد أمين، فجر الإسلام، 262.

25 أحمد جلي، دراسة الفرق وتاريخ المسلمين (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 8891م)، 36.

فالخوارج بدء أمرهم عربا خلصا، من أعراب البادية بشكل خاص، " وُصفوا عند معارضيهم بأنهم: من أعاريب بكر وتميم "[26]. ولعل قبائل بني تميم أمدت الخوارج بأكبر رصيد من العساكر والقادة، حتى يمكن القول؛ إن هذه الحركة ولدت في أكناف بني تميم وتحت رايتها. وكان ذلك حين مر بهم الأشعث بن قيس (ت 42هـ/ 662 م) ليقرأ كتاب التحكيم، ثم كان أمير القتال فيهم ابن ربعي التميمي (ت 70هـ/ 691م)، ومسعر بن فدكي التميمي، وعروة بن أدية التميمي (ت 58هـ/ 679م)، ومرداس بن أدية التميمي (ت 61 هـ/680 م)، بل رأس الخروج هو حرقوص ابن زهير السعدي التميمي (ت 37 هـ/657 م).[27] وهؤلاء هم جمع الرؤوس التي برزت عنها طلائع الخوارج. ثم كان منهم رؤوس أخر مثل قطري بن الفجاءة التميمي (ت 78 هـ/ 697 م)، وصالح بن مسرح التميمي (ت 76هـ/ 695 م) .. وإن كان في بني تميم من يعارضهم؛ بل ويقاتلهم.[28]

ولعل أصدق برهان على نزعة الخوارج العروبية القبلية الربعية، وعصبيتهم ضد قريش وسلطانها، أننا لا نجد في صفوفهم - لفترة طويلة من تاريخ وجودهم - قرشيا واحدا.

فالخلفاء الأربعة من قريش وبنوا أمية من قريش، فهم يحسدون قريشا لاستحواذها النبوة والخلافة معا، ودليل ذاك أن غالبيتهم من القبائل الربعية، التي كانت بينها وبين القبائل المضرية إحن جاهلية، توارت شيئا ما بعد إسلامهم، لكن ما لبث أن برزت في صور من التدين، وألبست ثوب زور باسم الدين.

ولنا دليل بمقولة الأشعث بن قيس في اختيار ممثل الإمام علي y، حين اعترض على ترشيح عبد الله بن عباس y، قائلا: " لا والله لا يحكم فيها مضريان حتى تقوم الساعة"[29]، فقدم عصبيته اليمنية الربعية على راية الخليفة الإمام علي y.

بالإضافة لعامل العصبية القبلية الجاهلية وبداوة الأعراب الجلية في تصرفاتهم، هنالك عامل كان مبدأ الخروج وطلوع قرن الخوارج؛ وهو " المال". فقد قرر أبو عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري (ت 316 هـ/ 928م) أن أول خروجهم للأثرة في القسمة، وذلك لما عارض رأسهم النبي r في قسمة الفيء. والذين خرجوا على الخليفة عثمان (ت 35 هـ/ 656 م) y اتهموه بأنه قسم الأموال بين أقاربه[30]، وروى الطبري (ت 310 هـ/ 923 م) أنهم تنادوا في

---

26 أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 19913م)، 6 :3533.

27 نايف محمود معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، 7931هـ)، 82.

28 محمد بن يزيد أبو العباس المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 7141 هـ / 7991 م)، 3: 9211.

29 أحمد بن إسحاق أبو يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر، د. ت.)، 2: 981.

30 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 6041 هـ/ 6891 م)، 4 :193.

داره بأن " أدركوا بيت المال؛ لا تسبقوا إليه".. وأتوا بيت المال فنهبوه[31] . وعندما قسم الخليفة علي y أموال البصرة على من شارك في وقعة الجمل تكلمت "السبئية" في ذلك، وخاضت في الطعن في الخليفة علي y، بل أحد اعتراضاتهم عليه؛ عدم سبي وأخذ أموال من قاتل في معركة الجمل. ومما كتب معاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ/680م) y إلى عثمان بن عفان (ت35 هـ/ 656 م) y يصف الخوارج:" إنما همهم الفتنة، وأموال أهل الذمة ".[32].

والمال والعصبية القبلية دافعان محفزان للحشد ضد الخصوم، لكن تمظهرت الثقافة البدوية الناشئة في فقر مدقع وحاجة مفرطة وذهنية مقاتلة؛ في صورة تدين مغال في التعبد والتقشف والخشونة في المعاملة والجلد في القتال واسترخاص الدماء.

لم يكن للخوارج عند بدء ظهورهم منظومة أفكار تشكل مذهبا لهم، بل رأي سياسي عقدي فارقوا به أهل السنة، فقد كانت مفارقتهم للمسلمين متعلقة باعتراضهم على مسألة التحكيم، إلا أن مذهب الخوارج اتسع في بِدَعِه ومخالفاته، نظرا لما استتبع اعتراضهم الأول من لوازم القول، ولما استجد عليهم من محدثات، وردت عليهم من مخالطة أفكار جديد لقوميات ونحل جديدة لم يخالطوها في قفار الجزيرة العربية، فقد جد عليهم الجدل وظهر عليهم قول الشيعة في أرض فارس والعراق، ورأي المرجئة والقدرية.

لكن غالبة على جميع آراءهم الميل للتشدد، فما خيروا بين أمرين إلا مالوا للأصعب والمتطرف، فكان تعبدهم وعقائدهم تجسد طباعهم الخشنة ومنطقهم البسيط المباشر المتسرع، والجفاء في السلوك، والمسارعة للمصارعة والعداوة، وهذه كلها صفات مكتسبة من بيئتهم الفقيرة والقاسية في بادية الصحراء. وحين قامت للخوارج دول؛ تغير تمظهر التدين لديهم، فالقارئ لتاريخ دول الخوارج كالدولة الرستمية والمدرارية وغيرها؛ يجدها لا تقوم إلا بعد أن تلين طباع الخروج فيهم، وتحيد نفوسهم عن السلوك النشاز، كتدخل الأصاغر في معاقد الأكبار، وتقدم الأحداث على مجالس أولى الشيبة والنهى، فتتوطن فيهم سلوكيات المواطنة للدولة والولاء للحاكم، فيقر الطبع، وتستقر الأنفس البدوية من الترحال، وتعقد الربط على رأس واحد، فيحكمها السمع والطاعة للإمامة، ويقل فيهم الجدل والخصومة.

فالأُوَل منهم أهل بادية فقر مدقع، وشدة وبلاء قبل الإسلام وبعده، ولبعدهم عن القرى لم تتحسن أوضاعهم كثيرا، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير، وضيق في التصور، وبُعد عن العلوم. وزهدهم؛ ليس عن غنى؛ بل عن فقر، فهو صبر اضطراري، وطبع سارت عليه حياتهم البدوية، فحولوه دينا، لذا لا تجد التكلف في ذاك؛ لأن طباعهم اعتادت قساوة العيش وضنك الحياة، فتولدت لهم طباع خشنة، وعقول متحجرة، وسلوكيات

31 ا لطبري، تاريخ الأمم والملوك، 5 :193.

32 المرجع نفسه، 5: 78.

متهورة مندفعة، قل من تجده فيهم ذو لين في المعاملة، وتفهم للخلاف. وعادتهم عدم الولاء لدولة، ولا الطاعة لإمام واحد، فميزة الأعراب في الجاهلية أن لكل قبيل مشيخة، وتجميعهم تحت لواء واحد كان من المحال. وغالب من ارتد في حروب الردة كانوا من الأعراب، ومن القبائل الربعية المعادية للمضرية التي منها قريش، ومن تبع مسيلمة الكذاب؛ لم يصدقه، بل لعصبيته لقبائلهم.

كما أن عامل طلب الرياسة سيغطي على كل الحجج، ويرد كل القواطع، لأنه يسري في الدماء ولا يطلع على اللسان.[33]

والمتأمل في حركة " التفرق " التي حصلت في الأمة الإسلامية، والنظر في سمات الفرق، وحركات الغلو والتكفير وغيرها في القديم والحديث، يجد أن النفسية "الغالية"؛ هي مهيأة ابتداء لتقبل "الغلو"، وعكسها النفسية المتسيبة المترفة. فكانت القسوة مصاحبة للبداوة، والترف متركز في المدنية، فكان الخوارج أعراب البادية، والمرجئة مترفي المدن.

فبداية نفسية الخوارج مع البعد النفسي، ثم تتكلف في تأصيل غلوها بتلفيقات فكرية: حتى تطمئن بأن طريقها صحيح، وفي كل النسق الفكري لطوائف الخوارج وآرائهم الكلامية سيماهم فيها التنطع والمعاندة. فكان فيهم التعصب للفكرة لدرجة الهوس، مع التشدد في معاملة المخالف، والخشونة في الدعوة والمعاملات والدفاع عن آرائهم، فلا رفق فيما يصدر عنهم، ولعل السبب الجلي في ذلك أن أكثرهم من أعراب البادية، ومن بدى جفى، وقليل فيهم أهل الحضر؛ وإن وجدوا فسيماهم حدة الطبع والجفاء، لأن أفكار وعقائد وسلوكيات الخوارج لا توائم الطباع اللينة، أو المتزنة والهادئة. ونفسية لا تقبل الوسطية والتجزؤ، فإما معها أو ضدها، لا تقبل أن تكون معها في البعض، وتخالف في آخر، فإما موافقتها حذو القذة بالقذة، أو المفاصلة والمقاطعة، والحرب التي لا تهدأ أورها، ولا تنطفي نارها.

ومجمل الصفات النفسية للخوارج هي:

- غلظة في الطبع.
- الورع الزائد عن حده، الخارج عن السنة المخالف للشرع[34].
- الإجمال في الكلام وكره التفصيل.
- الشدة على المخالف حال الإنكار عليه.
- الثقة الزائدة عن حدها.

33 محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل (القاهرة: دار الفكر العربي، 4391م)، ص 941-051.

34 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح. أنور الباز، عامر الجزار (بيروت: دار الوفاء، 6241 هـ / 5002 م)، 02: 041- 241.

- العناد، فهي نفسية جلدة على حمل الفكرة.

- التسرع وفقد فقه الأولويات.

- كثرة الجدل والخصومة.

- التعصب لآرائهم.

ب- الشيعة:

مرَّ التشيعُ بمراحل هي:

المرحلة الأولى: بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان رضي الله عنه، حيث كان بعض التابعين من أهل الكوفة وغيرها، يرون أنَّ عليًّا رضي الله عنه أفضل من عثمان رضي الله عنه، فتشيعوا لعلي، ولم يكن هناك خلاف بأن أبا بكروعمر رضي الله عنهما أفضل هذه الأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ومع هذا فقد كان من هؤلاء الفقيه، والمُحدِّث، والزاهد، وقد روى عنهم أهل العلم، ونقلوا آراءهم.

المرحلة الثانية: ظهرت طائفة تنكر خلافة عثمان رضي الله عنه، بعكس الفرقة الأولى، ورد عليهم أهل السنة والجماعة، ولا يقبل من حديثهم إلا ما وافق الثقات، وما لا يتعلق ببدعتهم.

المرحلة الثالثة: ظهرت طائفة تفضل عليًّا رضي الله عنه على من سبقه من الخلفاء الراشدين، وقد أنكر عليهم عليٌّ رضي الله عنه بشدة، وجلدَ من فضَّلَه على أبي بكروعمر رضي الله عنهما حد الافتراء.

المرحلة الرابعة: ظهرت طائفة تنكر إمامة الخلفاء الثلاثة، وتكفرهم، وتعدهم ظالمين لعلي رضي الله عنه، وتؤمن بالوصية، والعصمة، والرجعة، وهؤلاء هم الشيعة، أو الإمامية أو الاثني عشرية لاحقا.

وما زالوا يغالون حتى خرجت منهم طوائف كالباطنية، الإسماعيلية والبابكية، القرامطة، الميمونية وغيرهم.

كانت أرض العراق وفارس بيئة لكل التمثلات الجديدة للمسلمين في الغالب، فأبرز الآراء الكلامية والفقهية والسياسية الجديدة؛ كانت فيها، وبعد وفاة الحسن البصري (ت 110هـ) ظهر في العراق مدرسة الرأي في الفقه، ومنهج أهل الكلام والجدل في العقائد وأهل التصوف في السلوك، وإن وجد لها ارهاصات وامتدادات في أراض أخرى.

فأولى الرؤى السياسية الدينية صدرت على أرضها بتشكل الحزب الشيعي، وإقرار نظام الوراثة في آل البيت من علي من فاطمة من الحسين رضي الله عنهم، من بنت كسرى فارس السابق.

وأولى مظاهر الإرجاء في الإيمان والعبادة بها، وأولى مظاهر فلسفة الدين بها، وأولى مظاهر رهبنة الدين بها، فكانت مهيأة للتشيع والتصوف والكلام والفلسفة والسفسطة والقرمطة.

فأرض العراق حاضنة لأهل الرأي وأهل الكلام والفلسفة، لأن" طينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة. وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق، ونظر وبحث عن الآراء والعقائد، وشبه معترضة في المذاهب. وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل ماني وديصان ومزدك وغيرهم. ولهذا نجد أن مقالة الغلاة طارئة وناشئة من حيث سكن علي u بالعراق والكوفة؛ لا في أيام مقامه بالمدينة، وهي أكثر عمره".[35] فكثير من المسائل العقدية والفكرية لم يكن لها سوابق لدى المسلمين قبل أهل العراق، وإن ذكر بعضها عرضا.

و" في القرون الأولى الثلاثة؛ كانت المانوية أشد خطرا من الزرادشتية، لأنها كانت منظمة في كنسية، وعلى رأسها الإمام ببابل، ويليه اثنا عشر معلما؛ تشبها بالحواريين الاثنا عشر، يليهم 72 أسقفا، ولهم طقوس وأعياد في الشرق حتى الصين، وفي الغرب حتى البحر المتوسط.[36]

فكانت لهم قوة بشرية ومعرفية، وانتشارا واسعا، وتغطية لمساحات كبيرة جدا، تضم تجمعات بشرية هائلة، ولهم حنكة ومراس على الجدل والمناظرة والخطابة والدعوة والإقناع، وعملهم منظم ومنسق بتخطيط مركزي.

لذا كانت القضايا العقدية والاجتماعية والسياسية المطروحة في الساحة خالية من العشوائية في اختيار الزمن والمكان والعينة المقصودة، وتمتاز بتسلسل الأحداث الميدانية والفكرية، و"كانت الكوفة مدينة جديدة، آخذة في التوسع، يسكنها أناس من مذاهب وأجناس لا تحصى، كلهم مضطرب مستاء، وكانت مرتعا مدهشا لحركات مختلطة العناصر".[37]

فقد " استقر عرب الكوفة في إقليم اختلفت عليه مدنيات وعقائد متباينة، منها النصرانية التي كان لها تأثير قوي في حياة هذا الإقليم عصورا طويلة، وآوى اليهودية قبلها

35 أبو حامد عز الدين بن هبة الله ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، تح. محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 8141هـ /8991م)، 7 :15.

36 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2112م) 952.

37 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، 63.

دهورا وكان مركزها الروحي ومأوى لمعظم أتباعها، وعلى أرضه نما وتطور التلمود حتى أخذ شكله النهائي، وأصبح نبراس حياة اليهود."[38]

ففي الكوفة - عاصمة الخليفة علي رضي الله عنه- تجمع شذاذ الناس وأشرارهم، وأتى الصحابة كما أتى النصارى واليهود، وأقبلت القبائل العربية كما أقبل الموالي، وانتشرت الزندقة والسحر، وانتشرت الحلقات المتعارضة والمجامع المتنافرة. ولما استفحل النزاع بين العلوية والعثمانية؛ أطلت رؤوس المجامع السرية والمراكز المتغلغلة الخفية.[39]

وهنا تمظهر الخلاف السياسي العقدي بين دولة ثنوية مجوسية فارسية ودولة مسلمة، في شكل صراع فكري، بعد سقوط الخيار العسكري لتفوق المسلمين، وبرزت المجامع السرية والمذاهب الباطنية، بعد تجدد الصراع السياسي وسط المسلمين، حول أحقية الملك والخلافة، ونظام الحكم، لتنقله من المجال السياسي إلى العقدي، وذلك نظرا لطبيعة الدول آنذاك، بأنها كانت دول دينية ذات أبعاد عقدية أصيلة فيها، خاصة وأن الأبعاد العقدية كانت الأقوى تأثيرا وحشدا للأتباع، فتمظهر الدين سياسيا في صورة أحزاب بأبعاد عقدية، تعقد الولاء والبراء عليها، وتسعى للبرهنة الخطابية والإقناعية لتوجهاتها السياسية.

فبرز الشيعة كفرقة مناصرة للعلي رضي الله عنه وأبنائه من فاطمة رضي الله عنها وفقط، ولم يقبلوا بباقي أبنائه، ثم أحفاده من الحسين رضي الله عنه من بنت كسرى فارس، لذا نجد أول الدعاة وأكبر رافد للشيعة هم الفرس، وأغلب النظريات الشيعة السياسية ذات أمشاج فارسية إمبراطورية، وأغلب مقالاتهم في العقائد من كلام وتصوف رافدها الطوائف المانوية ثم تليها باقي الفرق الثنوية كالمزدكية والزرادشتية، وكل الفرق الباطنية الشيعية طرحها يستقي من المذاهب التي ازدهرت بالإمبراطورية الفارسية.

وبتتبع نطاق انتشار التشيع جغرافيا وإثنية، نجد مناطق الإمبراطورية الفارسية هي الأكثر احتضانا له من العراق لإيران لأفغانستان إلى اليمن، وحتى حين انتشر غربا من الجزائر إلى مصر، أيام الدولة العبيدية، لم يكن بادئ الأمر يظهر كل عقائده، فقد انتشر تحت غطاء التصوف إلى أن نقلت العاصمة لمصر وكثر سواد الفرس بين الدعاة، ثم اضمحل وجوده البشري والعقائدي في المغرب العربي، فنجد الرافد الاثني الفارسي مستمر في احتضان دعوة الشيعة، مع وجود إثنيات أخرى كالعرب وغيرهم.

وقد ظهرت فرقة الشيعة الزيدية وهي الأقرب للسنة في كثيرة من عقائدها قديما، ثم كانت فرقة الاثنا عشرية التي كانت تتفرق بعد موت كل إمام لها من أهل البيت، وتتغير

---

38 محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول، (باريس، داربيبليون ،4102)، 62.

39 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 8691/8831)، 2 :86.

مقالاتها العقدية كلما تفرقت أكثر، حتى ظهر منها الإسماعيليون ثم عنهم الباطنية بطوائفهم السبع، وكلما تفرقت ظهرت عناصر أجنبية عن التشيع الأول أكثر، وظهرت مقالات عقدية وفلسفية أكثر ميلا للنحل الفارسية والفلسفة الأفلاطونية كفرقة القرامطة والدروز والعلوية والحشاشين والمخرمية. وكان أكبر مثير للخلاف العقائدي هو الخلاف السياسي، وهو نفسه السبب الرئيس في ظهور الشيعة بدأ.

ج- المتكلمون:

حين توسع المسلمون في عهد بني أمية والعباسيين، كان في أنصارهم أهل المشرق والأعاجم؛ فظهر حينئذ الكثير من المحدثات، وقد سبقتها أخر، لكن زاد نشاط الآراء الدينية الجديدة والغريبة والشاذة أحيانا، وقوي الجدل والردود، واستحدثت مناهج دراسة وعلوم جديدة، وظهرت أساليب معرفية نقلت من تعريب كتب الأعاجم - من المجوس الفرس والصابئة والروم والهند- ما انتشر بسببه مقالات الصابئين[40]، وعبدة الكواكب، وآراء الحكماء الهنود والفرس واليهود والنصارى، وبرزت مناهج معرفية جديدة، وطرق تدوين وتصنيف للعلوم، فاستحدثت علوم في الشريعة اقتضتها الضرورة العلمية والتراكم المعرفي والامتزاج الثقافي، لأن أهل تلك الأراضي من ورثة الحضارات ذات العلوم والمعارف والتصنيفات، فنقلوا معارفهم ومناهجهم في التصنيف والاستنباط والاستدلال إلى علوم الشريعة الإسلامية، فظهرت علوم الكلام والرأي والتصوف وعلوم اللغة وعلوم القرءان وغيرها.

فأرض العراق وسط بين الحضارات؛ شرقا من الصين للهند والسند وخراسان وفارس، وغربا من الروم لليونان لفراعنة مصر للفينيقيين، وشمالا الصابئة والغنوصية. وتداولت عليها الأديان الكتابية الثلاث بفرقها، والمجوسية والزرادشتية والمانوية والديصانية، والصابئة والغنوصية، والفلاسفة. فهي ممر التجارة، والهجرات الكبرى للجماعات والأفراد، وطريق الحروب. لذلك نجد في اللغات واللهجات تتقارب مع المحيطة بها، ونجد الديانات والمذاهب تنقل عن بعضها، وتتأثر بطقوس وتقاليد المجتمعات القريبة والوافدة لها. ومن هذا تركبت الذهنية العراقية بقابلية مفرطة للآخر، وقدرة على التعمق في الأفكار والتحليل المعقد، والغوص في الدقائق، والميل النفسي لمضائق المسائل والأطاريح، لكثرة الصور الذهنية المتواردة على العقل المجتمعي، نتيجة كثرة الآراء المطروحة في الساحة، فكل فكرة يقابلها عشرات التصورات والذهنيات والنماذج المعرفية والمخيال الفكري، وكل أطروحة ترد عليها إشكالات معرفية وقراءات متنوعة.

لأجل ذلك اختلفت قراءة أهل العراق للنصوص من كتاب وسنة عن قراءة من نزلت عليهم، فأهل العراق أهل ثقافة عالمية ومناهج مدونة وأصول بحث ومنطق استدلال

40 علي بن نايف الشحود، المفصل في شرح الشروط العمرية، 1: 444.

مصنف. فأقبلوا على المصدرين وأعملوا مناهجهم في النظر والبحث، وقارنوا بما لديهم من علوم ومعارف وأساطير وإشكالات عقدية وفلسفية. ومن هنا ظهرت إشكالات جديدة في مسائل القضاء والقدر، والصفات الإلهية، ونشأة الكون، والعقائد الكونية. لأنها قضايا سلف طرحها عليهم من قبل الأديان الوثنية والوضعية واليهودية والنصرانية، ونظر فيها الثنوية بمذاهبهم، وقرر فيها الصابئة والغنوصية منظورهم.

وكانت أولى الأطاريح في القضاء والقدر بتأثير من تعاليم الكنيسة السريانية، لنفوذ متكلميها مثل القديس يوحنا الدمشقي (ت 749 م)، وناشر تعاليمه ثيودور أبو قرة (ت820 م) [41]، وهي ليست مسألة علمية نظرية وفقط، بل لها بعد عملي عقدي واجتماعي ونفسي في تمظهر التدين الفردي والمجتمعي، وتفاعله سلوكيا.

وأول من تكلم بالقدر معبد الجهني أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة [42]، وذكر ابن نباتة أن أول من تكلم في القدر في الإسلام رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، وعنه أخذ معبد الجهني (ت 80 هـ/699 م).[43]

وروى ابن قتيبة أن غيلان الدمشقي (ت. 105هـ/723م) هو أكبر داعية للقدر بعد معبد الجهني، وكان قبطيا، وقيل أنه أخذ آراءه عن يحي الدمشقي النصراني.[44]

وكذا مسألة خلق القرءان التي ألقيت بشبهة أن عيسى ابن مريم "كلمة الله" وهو مخلوق؛ كانت بتأثير يوحنا الدمشقي وأبو قرة[45] .

أما نفي الصفات؛ فأول من أشهرها الجعد بن درهم (ت 105 هـ/724م)، وكان مقيما في دمشق بالقرب من القلاسيين إلى جانب الكنيسة. [46] وقيل إنه اتصل بصابئة حران، وأخذ شيئا عن بعض اليهود الخراسانيين. [47] وكليهما من نصارى دمشق وصابئة حران ويهود

---

41 علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ت)، 2 :921. عبد القاهر بن طاهر التميمي أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 7791م)، 101-131.

42 أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: دار الكتب العلمية، 8141 هـ)، 4 :67.

43 البغدادي، الفرق بين الفرق، 69.

44 دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1891م)، 94.

45 أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تح. محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، 1، 4041هـ)، 1: 36.

46 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (دمشق: دار الفكر، 7041 هـ / 6891 م)، 9: 053.

47 الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوية، 597.

خراسان من الغنوصية في باب الصفات، والتي صنفت في فلسفة الأفلاطونية المحدثة، بنفي الصفات مطلقا لغرض التنزيه، وانتشرت في العصر الهيليني.

نلتمس من أطاريح المتكلمين تفاعل الحضارة بعمقها الفلسفي الحامل لاعتراضات تاريخية لنحل وملل في قراءة نصوص الكتاب و السنة، لذا كان فهم من لا يقبل الدليل المباشر، ويسعى للعلل البعيدة، ويغوص في النظر، ويتقعر العلم، وهذه الشخصيات تمظهر تدينها في جدل عقائدي، يعلي من النظر العقلي، ويبني معتقداته على هدم الاحتمالات، ولا يكتفي بفهم وتعقل النص، بل يسوق المتشابه من الملل والنحل الأخرى، ليبني يقينه على هدم الشك، حتى بلغ من طائفة منهم أن أوردوا على النبوة ثمانين شبهة عقلية، وغرضهم قطعها كلها، فعقلياتهم لا ترض بالدليل البين الواضح وإن كان قويا، وتستمتع بالفرضيات ثم الشك ثم البرهنة.

هذه النفسية، تتمتع بترف العلم، وقوة التحصيل الحضاري، لذا تبرز طاقتها بالتوسع، وهو ما لم يكن أيام العرب المسلمين الأول، حين كانت البساطة والبيان في القراءة والفهم، وترك الشبه والاعتراضات.

لكن أهل الكلام كانوا أهل دراية بمقالات أهل النحل والملل، وتفاصيل مذاهبهم وأقوالهم، فأعملوا النظر فيها وفي عقائد المسلمين، فأسسوا لمنهج الجدل العقلي في العقائد.

د- المتصوفة:

للتعرف على مجمل الحركة الروحية عند المسلمين يجب استيعاب جميع العناصر المكونة لها، ووعي جميع المراحل التي مرت بها من تصوف روحاني معتدل إلى حركة زهد وانعزال منظمة إلى تصوف فلسفي ضم ثقافات أجنبية مع حركة الترجمة والاحتكاك الحضاري المباشر بأهل الأديان والفلسفات القديمة.

فقد تعرضت الحركة الروحية كغيرها من الحركات والفرق والتيارات الإسلامية لتحديات العناصر الأجنبية والغريبة، فتأثرت بها سلبا وإيجابا، استسلمت لها وتلبست بها وتقمصتها ودعت إليها أحيانا[48]، لكن في أخر دتها وحاربتها.

وفي خضم العراك العقدي والفكري يقع لزاما التبادل الفكري والمنهجي بين طرفي الخلاف، وهو من فواعل الامتزاج الثقافي والفكري والمنهجي، فمجرد الخوض في عملية الردود على الأفكار والعقائد الغريبة؛ هو تأصيل لمسائل لم تكن واردة في نصوص المسلمين المفصلة.

48 عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (بيروت: المكتب الإسلامي، 4931هـ / 4791م)، 6.

وقد كان ظهور التصوف كرد فعل على انتشار علم الكلام في العقائد ومدرسة الرأي في الفقه، فانتشر البحث النظري، وقل العمل، وانشغل الناس بالجدل والمناظرات وأهملوا الأعمال والعبادات وإصلاح الأنفس، وكلها هذا كثرة في مدنية البصرة الجديدة.

نجد الرأي القائل إن منبت التصوف هو التشيع الفارسي، فالثابت أنَّ أول من أسس التصوف هم: الشيعة، «عبدك» (ت 210هـ) مختصر عبد الكريم، وأبو هاشم الكوفي الشيعي الصوفي (ت150هـ)[49] ، وحركة التصوف فارسية الريادة والأتباع؛ وكبار المتصوفة والمنظرين له فرس: كفرقد السبخي الأرمني، وحبيب العجمي الفارسي، البسطامي والحلاج، معروف البلخي، ابن خضرويه البلخي، يحي بن معاذ الرازي، أبو عثمان النيسابوري، السري السقطي.

فليس « من قبيل المصادفات أن تنشأ الحركة الصوفية المتطورة في البصرة، وهي بيئة شبه فارسية. والواقع أن الدارس؛ لابد أن يتوقف عند هذا العدد الهائل من الصوفية التي أصولهم إيرانية، والذين ترد ترجماتهم في كتب التصوف العربية، وأن يستوقفه أيضا أن هؤلاء جميعا كانوا من أصحاب جوامع الكلم. وأن بداية التعمق الصوفي والإغراق في الرمز أو ما عرف باسم «الشطح» على يد أبي يزيد البسطامي، وهو من أصل فارسي». [50]

و «الطرق» الصوفية تشبه في نشأتها فكرة الحوزات الشيعية، وشيخ الطريقة كالمرجع الشيعي، والمريدين مثل رواد الحوزة. فأصل الفكرة فارسي، وأصل كلمة «الخانقاه» الصوفية؛ فارسي، وهي تطلق على مبان لإيواء الصوفية، وتنطق خوانك جمع خانكاه، وقيل أصلها خونقاه، أي الموضع الذي يأكل فيه الملك. والخوانك حدثت في الإسلام في حدود الأربعمائة من سني الهجرة أواخر الدولة العبيدية، وجُعلت لتخلي الصوفية فيها لعبادة اللّه تعالى.[51]

يرى محمد بن أحمد البيروني (ت 440هـ- 1048 م) أنّ مَرَد التصوف في بلاد المسلمين إلى تصوف الهندوس، ومنهم منشأ طائفة "الإتحادية" أصحاب عقيدة وحدة الوجود، وهم «السوفية» - بالسين – أي الحكماء، فسوف باليونانية: الحكمة، وبها سمي الفيلسوف: بيلاسوفا؛ أي: محب الحكمة. ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم..».[52]

---

49 كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، (بيروت: دار الأندلس، 2891م)، 172.

50 شتا إبراهيم الدسوقي، التصوف عند الفرس (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، 32.

51 المقريزي، الواعظ والاعتبار، 3 :671.

52 أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 8591م)، 42.

وقد « كان تأثير النحل الهندية في التصوف الفارسي عميقا، ليس من حيث مطابقة بعض سير الصوفية وأشهرهم إبراهيم بن أدهم لسيرة بوذا (ت 483 ق. م) [53] فحسب، بل في كثير من تفصيلات أفكاره، فالوصول إلى الله أو الحق أو المطلق عند الجوكيين الهنود؛ يمر بمرحلتين:

- «السمبراكناثا» أي تركيز الخاطر في نقطة واحدة.

- «الإسمبركناثا» أي التجاوز عن صور الذات، والغوص في فكر الذات العليا.

والمرحلة الأولى عند المتصوفة المسلمين تسمى بمرحلة جمع الخاطر، أما المرحلة الأخرى فتسمى بالمراقبة «[54]. ويؤيد ذا القول المستشرق الألماني فون هامر، وعبد العزيز إسلامبولي، ومحمد لطفي جمعه. [55]

ويُرجع ديورانت التصوّف الإسلامي إلى أصول كثيرة؛ منها:

- نزعة الزهد عند حكماء الهندوس.

- التيارات الغنوصيّة بمصر والشام.

- بحوث الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية والشام والعراق.

- الرهبان المسيحيين الزاهدين؛ المنتشرين في جميع بلاد المسلمين.[56]

ويرى أبو زهرة أن الينبوع الثاني للتصوف « الذي وجه النفوس؛ هو ما سرى إلى المسلمين من فكرتين؛ إحداهما فلسفية؛ والأخرى من الديانات القديمة، وهما:

الفكرة الأولى: فكرة «الإشراقيين» من الفلاسفة، وهم الذين يرون أن المعرفة تقذف في النفس بالرياضة الروحية والتهذيب النفسي.

الفكرة الثانية: فكرة «الحلول الإلهي» في النفوس الإنسانية، أو حلول اللاهوت في الناسوت.

وتلك الفكرة قد بدأت تدخل في الطوائف التي كانت تنتمي كذباً إلى الإسلام في الصدر الأول، عندما اختلط المسلمون بالنصارى، وقد ظهرت تلك الفكرة في السبئية وبعض

53 ديورانت، قصة الحضارة، 3: 46- 09

54 شتا، التصوف عند الفرس، 5.

55 زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (بيروت دار الجيل، د. ت)، 1: 15.

56 ديورانت، قصّة الحضارة، 31: 412.

الكيسانية ثم القرامطة، ثم في بعض الباطنية، ثم ظهرت في لونها الأخير في بعض الصوفية «.[57]

ويرى البعض أن «الديانة المسيحية» بتعاليمها وتعاليم معتنقيها قد أثرت في نشأة التصوف الإسلامي وتأثر بها [58]، ويثبت مصداق هذا الكلام؛ أن منبت التصوف البصرة، وهي موطن لرهبان النصارى، لذا شاع انكار تشبه الصوفية برهبنة النصارى، ومن ذاك نقد حماد بن سلمه (ت 157ه) فرقدا السبخي البصري (ت 131ه)؛ حينما رآه مرتديا ثياب صوف، فقال له: « ضع عنك نصرانيتك هذه » .[59]

ويرى طائفة؛ أن التصوف امتداد طبيعي لعقيدة «وحدة الوجود العرفانية»، التي غصت بها ديانات الشرق، ونمت بأرض العراق ثم سرت للشام ومصر، من القرن الثالث قبل الميلاد، كالمندائية والغنوصية وطوائف من النصرانية، فكانت متغلغلة في الأفلاطونية المحدثة، ويستند في بيان العنصر الأجنبي في بروز مظاهر تدين جديدة على المجتمع الإسلامي ونموها فيما بعد لتصبح جزء أصيلا فيه، بعد عمليات امتزاج الثقافات والأعراف والمفاهيم إلى قرائن مهمة منها:

أولا: معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخي وأبي يزيد البسطامي ويحيى بن معاذ الرازي..وغيرهم كثير.

ثانيا: التصوف أول ما ظهر كان في إقليم خراسان، وفيه ومنه انتشر لباقي العالم الإسلامي.

ثالثا: كانت خراسان قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية الهندية والفارسية والغربية اليونانية واليهودية والمسيحية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.

رابعا: كثير من النظار وحتى بعض الصوفية يعترفون بوجود الأثر الهندي الفارسي.

خامسا: الزهد الصوفي هندي في نزعته وأساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحتهم، واستعمالهم للسبح، عادتان هنديتان، والتبتل والجوع وإماتة الغرائز والشهوات والخلوة في الكهوف والقفار منبعها الفلسفة الروحية الهندية والتي وصلت للفرس ثم انتقلت للنصارى.[60]

---

57 أبو زهرة، ابن تيمية؛ حياته وآراءه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م)، 891.

58 فيصل بدير عوف، التصوف الإسلامي؛ الطريق والرجال (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 3891م)، 16.

59 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4 :525.

60 .بتصرف .101 إحسان إلهي ظهير، التصوف.. المنشأ والمصادر (لاهور: إدارة ترجمان السنة، 6891م)، 99-

وهنالك ثلاث تصورات انتشرت في المسلمين الفرس لها ارتباطات بالفكر الإيراني القديم؛ وهي:

- فكرة الوحدة المطلقة للوجود الحقيقي؛ الذي يوصف أنه النور (عند الثنوية).

- فكرة التطور؛ المتسقة مع المذهب الزرادشتي في مصير النفس الإنسانية، والذي دعمته فيما بعد نظريات الإيرانيين ذوي المنزع الصوفي الأفلاطوني المحدث.

- فكرة الكائن الوسيط؛ بين الموجود الحقيقي المطلق واللاحقيقي.[61]

- ونقل التصوف الفلسفي عناصر فلسفية أفلاطونية وأفلوطينية كثيرة وعناصر هندية، وهذا جلي ساطع لمن طالع فلسفة الأفلاطونية المحدثة، وتأكد لديه دراسة فلاسفة الصوفية للفلسفة اليونانية من المنقول في ثنايا تضاعيفهم (كابن عربي مع أفلاطون)، لكنهم استعانوا بتغيير المصطلحات الفلسفية الأفلاطونية والهندية إلى مصطلحات عربية من الثقافة اللغوية الإسلامية مستعينين بالتأويل والرمز "وبتوجيه ألفاظ النصوص إلى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها، بغير عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذاهبهم ".[62]

فالتصوف كعلم أو كتمظر تعبدي هو نزعة بشرية مرت على أديان وأعراق كثيرة، ولدى المسلمين ظهر في التميز بالزهد والانقطاع عن كثرة المخالطة وكثرة التعبد والورع، ثم امتازت التصورات الخاصة لتفسير أبواب السلوك والإرادة عمليا عن الفقهاء والمتكلمين علميا، فكان التصوف رد فعل على غلبة التنظير العلمي على التطبيق العملي، فظهر الزهاد والعباد والنساك والسائحون والبكاؤون والجوعية والفقراء، وكل صنف اشتهر بغلبة صفة عليه فسمي بها، ثم ارتقى الزهد والورع الزائد إلى تصوف منظم قدم تنظيرا لتصوراته العلمية لسلوكياته العملية فرتب المصطلحات الخاصة به والمفاهيم الصوفية للأفعال القلوب، ومراحل الطريق لأفعال الجوارح، فطرح تصورا مقابلا للتصور الكلامي في العقائد ومقابل للتصور الفقهي في العبادات.

لكن يجب نصب ملاحظة فارقة، وهو أن التصوف لم يكن مدرسة واحدة، ولا فرقة واحدة. كان للصوفية إطار يميزهم عن الفقهاء والمتكلمين، لكن كانت لهم مدارس بين السنة والشيعة وحتى الزنادقة، ثم دخل التصوف مرحلة الاقتران بعلم الكلام على يد الأشاعرة والماتريدية والكرامية. ثم مضى إلى أن ظهرت طائفة مزجت التصوف بالفلسفة اليونانية والحكمة المشرقية والفيدا واليوجا الهندية.

---

61 محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في يران، تر. حسن محمود الشافعي، محمد السعيد جمال الدين (القاهرة: الدار الفنية، 9041 هـ/ 9891 م)، 821.

62 أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، 8- 9.

من أجل ذلك نرى أن تصنيف التصوف الإسلامي كعلم دخيل مطلقا ينافي الحقائق القطعية الثبوت والدلالة، ونفي العناصر الخارجية والنظريات الأجنبية ينافي اليقينيات الثابتة في كتب الأديان والفلسفات، وحقيقة أن بيئة بعض المتصوف كانت فلسفية ثقافيا وتعليميا، وقد صرح بها أعلام فلاسفة الصوفية أنفس في مصنفاتهم.

وسبب الالتباس هو النظر في التصوف كمدرسة واحدة، أو الكلام عن طائفة دون تتبع نسبة أقوال أهلها، بينما هو علم خاص بالإرادة، تكلمت فيه مدارس وفرق كانت لها مرجعياتها الدينية والعقدية والكلامية والفقهية، وقد أعملتها في التنظير للتصوف، لذا نجد تصوف هندوسي وآخر إسلامي، ولدى المسلمين تصوف شيعي وسني، بل وانتسب بعض الزنادقة للتصوف، وتصوف سلفي وكلامي وفلسفي، وهكذا.

فقد ظهرت مقالات للصوفية حادثة بتفسيرات شابها الخلل وانتقدها صوفية آخرون كنظرية الحب الإلهي، وتعذيب الجسد بالجوع أو البرد أو الحر للتوبة أو التواضع، وظواهر الصعق من القرآن أو الصمت عن الكلام، فهذه كلها لا يمكن تفسيرها دون التدبر في البيئة الاجتماعية والدينية للعراق وفارس، وقراءة النحل والملل المنتشرة، بل وتتبع تاريخ الظاهرة وجغرافيتها، دون إهمال حركة زنادقة الصوفية، فالعوامل هذه كلها تدفعنا لقراءة اجتماعية ونفسية وعقدية وفلسفية للتفاعل الثقافي بين مكونات المجتمع، دون إهمال عنصر واحد، فتفصيل المؤثرات الداخلية والخارجية سيمدنا بتفصيل للظاهرة والأحكام التي ترد عليها، فكما تأثر طائفة من الصوفية بنحل، رفضت طائفة أخرى تلك الآراء، وليس لزاما قول طائفة بمقالة عقدية أن تثبت التواصل مع دين آخر، ولنا مثال في عبدة الكواكب وعبدة الشمس، فقد عبدها اليابانيون والفراعنة وشعب الآستيك بالمكسيك.

الخاتمة:

يستبين ما عرض في ثنايا البحث أن الامتزاج الحضاري الحاصل من تلاقي الشعوب والقبائل بالهجرات الكبرى والتعمير للمدن الجديدة يترتب عنه تلاقي الثقافات وتجاور الأديان ومخالطة المعتقدات لبعضها البعض، وهذا الطور من اجتماع الناس وأفكارهم يتلوه طور الاحتكاك الفكري والثقافي، ومراحل التأثر والتأثير.

وقد اتضح لكثير من الباحثين أن المعتقدات الدينية حركتها أفقية المسار الجغرافي، فكثير من المعتقدات والتقاليد انتقلت من أقاصي الشرق بالصين إلى أقاصي المغرب بشمال إفريقيا، وهو ما يظهر حتى في عقائد الإسلاميين من ظهور نظريات هندية وثنوية وغيرها في طوائف.

والظاهرة هاته؛ بشرية وطبيعية لمقتضى الطابع المدني للإنسان، وخاصية التأثر والتأثير، والقابلية لاكتساب الأفكار الوافدة لأي داع لها.

فحركة « التفرق « في الأمة الإسلامية، تكشف الدافع النفسي والسلوكي، فنجد النفسية «الغالية»؛ مهيأة ابتداء لتقبل «الغلو»، وعكسها النفسية المتسيبة المترفة. فكانت القسوة مصاحبة للبداوة، والترف متركز في المدنية، فكان الخوارج أعراب البادية، والمرجئة مترفي المدن. وبتتبع نطاق انتشار التشيع جغرافيا، نجد مناطق الإمبراطورية الفارسية هي الأكثر احتضانا له من العراق لإيران لأفغانستان إلى اليمن.

كما نلتمس من أطاريح المتكلمين تفاعل الحضارة بعمقها الفلسفي الحامل لاعتراضات تاريخية لنحل وملل في قراءة النصوص، والمتكلمون الأوائل هم شخصيات تمظهر تدينها في جدل عقائدي، يعلي من النظر العقلي، ويبني معتقداته على هدم الاحتمالات والاعتراضات، ولا يكتفي بفهم وتعقل النص، بل يسوق المتشابه من الملل والنحل الأخرى، ليبني يقينه على هدم الشك. وهذه النفسية، تتمتع بترف العلم، وقوة التحصيل الحضاري، لذا تبرز طاقتها بالتوسع، وهو ما لم يكن أيام العرب المسلمين الأول، حين كانت البساطة والبيان في القراءة والفهم، وترك الشبه والاعتراضات. لكن أهل الكلام كانوا أهل دراية بمقالات أهل النحل والملل، وتفاصيل مذاهبهم وأقوالهم، فأعملوا النظر فيها وفي عقائد المسلمين، فأسسوا لمنهج الجدل العقلي في العقائد.

تعرض التصوف لتحديات العناصر الأجنبية والغريبة، فتأثرت بها سلبا وإيجابا. فقد كان ظهور التصوف رد فعل على انتشار علم الكلام في العقائد ومدرسة الرأي في الفقه، فانتشر البحث النظري، وقل العمل، وانشغل الناس بالجدل والمناظرات وأهملوا الأعمال والعبادات وإصلاح الأنفس، وكلها هذا كثرة في مدنية البصرة الجديدة.

ونخلص أخيرا إلى طرح توصية لمزيد تعمق بهذا الموضوع ببحث عناصر جزئية فيها، من خلال تتبع مراحل زمنية أو أراء ومعتقدات بعينها، أو أمكان وحضارات، من حيث تفاعله الحضاري مع ما سبقها وتأثيرها فيمن تلاها.

المراجع

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي موفق الدين. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تح. نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت.

ابن أبي حديد، أبو حامد عز الدين بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. تح. محمد عبد الكريم النمري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 ط.، 1418هـ/1998م.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري. الكامل في التاريخ. تح. عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1 ط.، 1417هـ/ 1997م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي. الفهرست. تح. إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 2 ط.، 1417 هـ/ 1997 مـ

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. تح. أنور الباز، عامر الجزار. بيروت: دار الوفاء، 1 ط.، 1426 هـ / 2005 م.

___. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تح: محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 9 ط.، 1406 هـ/ 1986 م.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ت.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع الهاشمي. الطبقات الكبرى. تح. عبد العزيز عبد الله السلومي. الطائف: مكتبة الصديق، 1 ط.، 1416 هـ

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. البداية والنهاية. تح. علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1 ط.، 1408 هـ/ 1988 م.

أبو ريدة، محمد عبد الهادي. تاريخ الفلسفة في الإسلام. القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1948م.

أبو زهرة، محمد. ابن تيمية حياته عصره وآراؤه. القاهرة: دار الفكر العربي،1 ط.، 1991م.

___. الوحدة الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العرب، د. ت.

___. تاريخ الجدل. القاهرة: دار الفكر العربي، 1934م.

___. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

الإسفراييني، طاهر بن محمد. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. تح. كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، 1 ط.، 1983م.

إقبال، محمد. تطور الفكر الفلسفي في يران. تر. حسن محمود الشافعي، محمد السعيد جمال الدين. القاهرة: الدار الفنية، 1 ط.، 1409 هـ/ 1989 م.

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 1 ط.، 2012م.

___. فجر الإسلام. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1 ط.، 1969م.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمي أبو منصور. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 2 ط.، 1977م.

بور، دي. تاريخ الفلسفة في الإسلام. تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 5 ط.، 1981م.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1958م.

جلانقيل، داوني. أنطاكية القديمة. تر. إبراهيم نصحي. القاهرة: النهضة المصرية، د. ت.

جلي، أحمد محمد أحمد. دراسة الفرق وتاريخ المسلمين. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2 ط.، 1988م.

جواد، علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار الساقي، 4 ط.، 1422هـ/2001م.

الخازن، وليم. الحضارة العباسية. بيروت: دار المشرق،1 ط.، 1992م.

الدسوقي، شتا إبراهيم. التصوف عند الفرس. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

ديورانت، وِليام جيمس. قصة الحضارة. تر. زكي نجيب محمُود وآخرون. بيروت: دار الجيل، 1 ط.، 1408 هـ / 1988م.

___. قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي. تر. أحمد الشيباني. القاهر: دار المعارف، 1 ط.،1923.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 9 ط.، 1993م.

ستوفتزف. تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي. تر: زكي علي، محمد سليم سالم. بيروت: مكتبة النهضة العربية، د. ت.

شلبي، أبو زيد. تاريخ الحضارة الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة،1 ط.، 2012 م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل. تح. محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1 ط.، 1404هـ.

الشيبي، كامل مصطفى. الصلة بين التصوف والتشيع. بيروت: دار الأندلس ،3 ط.، 1982م.

الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، 3 ط.، 1991م.

الطوسي، أبو نصر السراج. اللمع. تح. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960م.

ظهير، إحسان إلهي. التصوف.. المنشأ والمصادر. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1 ط.، 1986م.

عبد العال، محمد جابر. حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول. باريس، دار بيبليون، 1 ط.، 2014.

عوف، فيصل بدير. التصوف الإسلامي؛ الطريق والرجال. القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 1983م.

فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. بيروت: المكتب الإسلامي، 1 ط.، 1394هـ/ 1974م.

الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفكر الديني الجاهلي. بيروت: دار الفكر العربي، 4 ط.، 1415هـ/ 1994م.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 1 ط.، 2112م.

مبارك، زكي. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. بيروت دار الجيل، د. ت.

المبرد، محمد بن يزيد أبو العباس. الكامل في اللغة والأدب. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، 3 ط.، 1417 هـ/ 1997 م.

محاسنة، محمد حسين. أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين. العين: دار الكتاب الجامعي، 1 ط.، 2001م.

محمود، زكي نجيب، أمين أحمد. قصة الفلسفة اليونانية. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 1 ط.، 2018.

معروف، ناجي. أصالة الحضارة العربية. بيروت: دار النفائس،1 ط.، 1395 /1975م.

معروف، نايف محمود. الخوارج في العصر الأموي. بيروت: دار الطليعة، 4 ط.، 1397هـ.

المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 ط.، 1418 هـ.

النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، 1 ط.، 1388/1968.

هونكه، زيجريد. شمس العرب تشرق على الغرب. تر: فاروق بيضون، كمال الدسوقي، بيروت: دار الجيل، 1 ط.، 1413/1993.

يحي، لطفي عبد الوهاب. العرب في العصور القديمة؛ مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار المعرفة الجامعية، 2 ط.، د. ت.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق أبو يعقوب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار صادر، د. ت

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA DİNDARLIK

FIKIH HUKUK İLİŞKİSİNDE İNCE ÇİZGİ DİNDARLIK - HÜKÜMLERİN DİYANÎ BOYUTU -

Prof. Dr. Nasi ASLAN
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ nasiaslan@cu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-0871-5102

Giriş

Dinin temel amaçlarından birisi güzel ahlak olup koyduğu umdelerde insanı ahlaken kemale erdirmeyi hedefler. Bilindiği üzere Hz. Peygamberin "güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini" belirtmesinde de bu gerçek yatar. Bu açıdan dindarlığın en önemli tezahürlerinden birinin de ahlaklı olmak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bireyin imanın ve ibadetlerinin bir gereği olarak pratikte onun ahlaki davranışlarında iyileşmenin olması beklenir. Nitekim tarihte cahiliye Arap toplumunun "asr-ı saadete" tahavvül etmesi şeklindeki somut örnek bunun tecessüm etmiş numunesidir. Hz. Peygamberin örnekliğinde "mutluluk asrı" olarak tarihe geçen bu asır hep örnekliğini korumuş ilerleyen zaman diliminde de ahlaki erdemleri sahabe gibi içselleştiren onlara denk benzer bir toplum da oluşamamıştır. Bu İslam medeniyetin oluşturduğu tarihin renkli sayfalarını inkâr anlamına gelmez. Ancak İslam Tarihinin birçok dönemlerinde ahlaki gidişatın bozulmasından şikayetçi serzenişler hep ola gelmiştir. Tıpkı günümüzde de dindarlığın azaldığı ahlakın zayıfladığı özellikle de şiddetin arttığına dönük serzenişler gibi. Bugün bilhassa kadına dönük şiddetin artması ise Arap cahiliye toplumunu hatırlatan geriye gidiş sinyali değil midir? Meselenin bu noktaya gelmiş olması tehlikenin boyutlarını da ortaya koymaktadır. Ahlaki değerlerin içselleşmediği toplumlarda hukukun maddi yaptırımlarının yeterli gelmeyeceği bir gerçektir.

Ahlaki alanda bozulmaya dair bu tespitler dindarlığımızın da sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Nitekim toplumumuzda ibadetlerin müminlerin davranışlarda yeterince olumlu yansımadığına dair kanaat ortak kabule dönüşmüştür. Bu tespitlerle birlikte teşhise yönelik çabalar da olmuş ancak bu çabalar zaman zaman yanlış irdelemelerden öteye gidememiştir. Nitekim "fıkhın salt kuralları içerdiği ahlakı ihmal ettiği" düşüncesinden hareketle dindarlığın azalmasının sebebini fıkha indirgeyen tutum bu cümleden olarak zikredilebilir. Bu çalışmada fıkhın böyle bir anlayışa zemin hazırlayıp hazırlamayacağı, konunun sınırları içerisinde ele alınacak yine fıkhın hem hukuk kurallarının inşasını hem de bu kuralların dinî boyutunu içermesi açısından dindarlığa kaynak teşkil edip etmeyeceği tartışılacaktır.

1. Dindarlığın İslamî Referansları

İman, ibadet ve ahlak dinin üç esas alanını oluşturur. Bu üç esas alanın birbirinden tamamen bağımsız olduğu düşünülemez. Zira iman onun gereği olan dini pratiklerin yerine getirilmesini icap ettirir. İbadetler ise birçok hikmeti barındırmakla birlikte gündelik hayatta bireyin davranışında ve ahlakında olgunlaşmaya dönük olumlu bir tezahürü gerekli kılar. İman ve ibadetin bir gereği olarak birey ve toplum hayatında güzel ahlak şeklinde tecessüm eden ve birçok erdemleri içeren din anlayışı bu aşamadan sonra hukuk düzleminde toplumsal kuralların oluşumu ve bunlara uyulmasına da katkı sağlayacaktır. Böylece dindarlığın besleneceği vicdani anlayış da husule gelmiş olacaktır. İşte bu şekilde bütüncül bir yaklaşımı oluşturan bu anlayışı "tefakkuh" ya da fıkıh anlayışı olarak betimleyebiliriz. Hz. Peygamber'in "*Allah kimin hayrını murad ederse onu dinde tefakkuh/derin anlayışlı kılar*"[1] hadisi de bu şekildeki bütüncül bir din anlayışına temel teşkil eder. Zaten iman, ibadet ve ahlakın birbirinden tamamen bağımsız olmadığı gerçeğine Cibrîl hadisi[2] de dikkat çekmektedir. Söz konusu hadiste meselenin önemine dikkat çekmek için önce iman nedir diye sorularak itikadi esasların açıklanması daha sonra İslam nedir? Şeklinde sorularak İslâm'ın beş esasının açıklanması sonra da ihsan nedir? Diye sorularak ihsanın "Allah'ı görüyormuş gibi ona kulluk ve ibadet etmesi her ne kadar kul Allah'ı görmese de Allah'ın onu her an

1 Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), "İlim", 13.

2 Bkz. Buhârî, "İmân", 36.

gördüğü gerçeğinin hatırlatılması" şeklinde ahlak bilincine yapılan vurgu dindarlığın formüle edildiği temel kodları içermektedir.

Cibril hadisinde iman ibadet ve ahlak olmak üzere dinin üç temel esasına dikkat çekildiği zahir olmakla birlikte bunun aynı zamanda İslamî ilimlerde kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlere de referans teşkil ettiği bilinmektedir. Bu sınıflandırma doğru olmakla beraber bütüncül anlayışı ifade eden ihata edici tefakkuh/fıkıh düşüncesi bağlamında isabetli olmayabilir. Zira Ebû Hanife'nin itikadî esasları "fıkhu'l-ekber" şeklinde isimlendirmesi fıkhın hükümlerde inanç boyutunu da göz ardı edemeyeceği anlamına gelir. Ayrıca o, fıkhın tarifinde "*Kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*"[3] şeklinde hak ve sorumluluklara vurgu yaparak ahlakî cihete de dikkat çekmiş ve fıkhın hukukla birlikte ve ahlakı da şümulüne alan düşünce sistemi olduğunu vurgulamıştır.

Ebu Hanife'nin tarifinde ifade edilen fıkıh düşüncesi dindarlığın da teorik temelini oluşturabilecek öğreti niteliğini haizdir. Nitekim tarifi irdelediğimizde hak ve sorumluluk mutlak surette belirtilmekte dolayısıyla mesele sadece dünya ile sınırlı kalmamakta ayrıca uhrevî sorumluluğu da içine almaktadır. Ebû Hanife'nin vurguladığı bu sorumluluk anlayışının daha sonraları fıkıhta "ilahi hitaba muhatap olma" şeklindeki yükümlülüğü ifade eden ve usulün ana konularından olan teklif anlayışına da zemin hazırladığı söylenebilir. Fıkıh usulünde teklifi hükümler başlığı altında spesifik bir konu halini alan bu sorumluluk anlayışının dindarlığa referans teşkil edebilecek emanet anlayışına dayandığı söylenebilir. Nitekim Müslüman bir bireyin hayatına anlam kazandıran emanet anlayışı öncelikle insan olma bilinci ve buna bağlı olarak "Allah'a kul olma yükümlülüğü" ilahi bir sorumluluk olarak dindarlığın en temel İslamî referanslarından biridir. Yüce Allah bu konuda *"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir."* [4] buyurarak söz konusu sorumluluğun önemine açıkça vurguda bulunmuştur. Kul bu ilahi sorumluluğun ne kadar bilincinde olup içselleştirirse dindarlığını da o derece pratiğe yansıtmış olacaktır. Dindarlığı besleyecek olan sorumluluk şuuru İslamî öğretide merkezi bir konuma

---

3 Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik,* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I: 16; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), I: 18.

4 Ahzâb, 33/72.

sahiptir. Ayette belirtilen bu sorumluluk anlayışının bireyin kendine aile ve topluma karşı olmak üzere zincirleme bir silsileye dönüştüğü ilgili hadiste "*Hepiniz çobansınız, güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz"*[5] şeklinde ifade edilir.

Ebu Hanife'nin fıkıh tarifinde yer alan "kişinin lehine olan hususları yani haklarını bilmesi de fıkıh anlayışı ve dindarlığın temel referansları açısından önemli bir husustur. Nitekim "hak" kelimesi O'nun esmâu'l-hüsnâ/güzel isimleri arasında zikredilip Allah'ın zatına izafe edilmesi konu açısından büyük önemi haizdir. Ayrıca "hukuk" kelimesinin hak kelimesinin çoğulu olduğu düşünüldüğünde hukuk kuramının "hak" esasına dayandığı bunun da İslami bir ihtirama sahip olduğu görülür. Bu bağlamda hakkın gözetilmesinin dindarlığın asgari şartı olacağı müsellemdir. Bilindiği üzere İmam Muhammed'e zühd konusunda ne yazdığı sorulduğunda onun "kitabü'l-buyû'" diyerek dindarlığın olmazsa olmaz şartının haklara riayet etmek olduğu gerçeğine dikkat çekmiştir. Doktrinde hakların "Allah hakkı, kul hakları ve ikisinin birleştiği yerler olmak üzere sistematik bir şekilde kategorize edilmesi de fıkhın hak nazariyesi esasına dayandığının önemli parametreleri arasında yer alır.

Ayrıca Ebu Hanife'nin fıkıh tarifinde hem dünyevi hem de uhrevi açıdan ayrım yapılmaksızın "*kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi*"[6] şeklindeki mutlak yaklaşımı amele bağlanacak hükmün sevap ve günah boyutunun da göz ardı edilemeyeceği anlamına gelir. Fıkhın bu diyanî yönü daha sonraki yapılan fıkıh tariflerinde[7] yer almasa da ihtiva ettiği hükümlerde tümden ihmal edildiği anlamına gelmez. Dayandığı irade ve kaynaklar açısından, fıkhın içerdiği hükümlerin "dinî" olduğu

5 Buhârî, "Cum`a", 10; "İtk" 20.

6 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik,* I: 16.

7 Nitekim ekser fukaha fıkhı, "Farz, haram, mendub, mekruh, akdin sahih, fasid veya batıl ve ibadetlerin kaza veya eda şeklinde olması gibi mükelleflerin fiillerine mahsus, bu fiiller için konulmuş dini hükümleri bilmek" şeklinde tarif ettiği müşahede edilmiştir. Ebû Muhammed Abdürrahîm el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl fî 'ilmi'l-usûl,* tsh. Abdülkâdir Muhammed Ali, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl,* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), VII: 19. Mecellle'de ise "İlm-i fıkıh, mesâil-i şer'iyye-i ameliyyeyi bilmektir." (md. 1) şeklinde tarif edilir.

müsellemdir. Fıkıh, İslam dininin ameli boyutunu temsil etmesi itibariyle, ilâhî iradeye dayanır. Hükümlerin koyucusu (Şârî) Allah ve O'nun izin verdiği ölçüde elçisi Hz. Peygamber'dir. Fıkhi hükümler, dinin temel kaynaklarından elde edilir. Bunlar, Kur'ân-ı Kerîm (kitap) ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarıdır ki "sünnet" diye tesmiye edilir. Fıkhın dini hükümleri içermesi, İslam fıkhının bütünüyle ilahi ve kutsal bir hukuk düzeni olduğu anlamına gelmez. Fıkıh, gerçekte uzman fakihlerin (müctehidlerin) içtihatlarıyla gelişmiştir ve bu yönüyle beşeridir. Fıkhın hem bu yönü hem de vahye dayalı asılları içermesi onu beşerî hukuk sistemlerinden farklı kılan en karakteristik özelliğini oluşturur. Ayrıca fıkıh salt hukuk kurallarını içermez. Hukuk kurallarının yanında ibadetler, helaller-haramlar, kişinin kendine dönük görevleri ile sosyal hayatın gerektirdiği bütün idari, siyasi ve ekonomik meselelere ilişkin hükümleri de içerir. Bu bağlamda iyi ya da kötü en küçük amelin bile karşılıksız kalmayacağı[8] doğrultusundaki sorumluluk bilinci ahlak ve vicdanı da içine alan fıkhın geniş perspektifini oluşturur. Bu açıdan fıkıh hukuktan farklı bir karakter arz eder. Mesela intihar, ölüm orucu ve zorunlu tedaviyi reddetme fıkhen haram iken, bu tür kişisel tercihler hukuk kuralları kapsamına girmez. Bu son kısım, günümüz hukuk literatüründe 'sübjektif ahlak kuralları' olarak ifade edilmektedir.[9] Yine bu sorumluluk açısından bakıldığında hukukun cebre varan yaptırım araçları içermesinin yanı sıra bu yaptırımın 'kurumsallaşmış' olması yani 'organize devlet gücü'ne sahip olması hukukun asıl ayırt edici özelliğidir.[10] Fıkhın geçerlilik alanı ise yalnızca devlet ve hukuk sisteminin yetki alanıyla sınırlı değildir. Fıkıh, söz gelimi ıssız bir adada tek başına yaşayan bir Müslümanın davranışlarını dahi belirler ve düzenler. Zira Müslüman bireyler, hukuk sisteminin cebri müeyyide alanı dışında da Allah'a ve kullara karşı sorumlu olmaya devam ederler.[11] Neticede fıkıh ahlaki değerleri de içselleştirmeyi hedefler. Bu nedenle İslam fıkhında kesin bir ahlâk kuralı-hukuk kuralı ayırımından bahsedilemez. Aksine fıkıh, ahlâk kurallarını da içeren bütüncül bir karaktere sahiptir. Fıkhın ahlak ile bütünleşmiş olması şüpheli durumlarda verilecek hükmün vicdana da arz edilmesini salık verilir. Konuyla ilgili hadiste:

8 Zilzâl, 99/7-8.

9 Talip Türcan, "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Süreci Üzerine Bazı Düşünceler-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2006): 14.

10 Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, IV. Baskı, 1996), 23.

11 Türcan, "Fıkıhtan İslâm Hukukuna…", 15-16.

"Kalbine danış. İyilik, nefsin uygun gördüğü ve yapılmasını kalbin onayladığı şeydir. Günah ise içini tırmalayan ve başkaları sana yap diye nice nice fetvâlar verse bile içinde şüphe ve tereddüt uyandıran şeydir"[12]. Buyrularak ahlakiliğin ölçüsü olarak müslümanın vicdanına vurgu yapılmaktadır.

Diğer taraftan fıkhın, hükümlerde hakkın zail olmayacağı ilkesini[13] esas alarak uhrevi sorumluluğu da gözetici tavrı, onun hükümlerinde manen diyani bir boyutun da olduğunu göstermektedir. Örneğin zaman aşımı nedeniyle dava edilemeyen bir alacak hakkı yargı açısından düşmüş olsa bile diyani hüküm olarak düşmez. İşte bu durum hukuk karşısında fıkhın sahip olduğu dindarlık saikini haiz ince çizgiyi oluşturur. Bu noktada her yasal hakkın helal olmayabileceği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir ki bu husus günümüzde kanayan bir yaraya dönüşmüştür. Nitekim Alev Alatlı da bu meseleye parmak basarak şunları dile getirir: *"Dinden, gelenekten, kadim örf ve adetlerden soyundurulmuş, yegâne ölçüsü nesnel yasaların 'harf 'inden ibaret olan toplumlar 'eşref-i mahlûkat'a layık toplumlar olamıyorlar." "Yirmi birinci yüzyılın en yaman toplum projesi, 'helal olan'ı 'yasal olan'la örtüştürmek olsa gerektir." "Hakkın helal edilmesi, helalleşmek asıl olmalıdır. Helalleşmek mahkemede dava kazanmaktan daha üstün olmalıdır."* [14] Bu açıdan bakıldığında fıkha göre hakkın yasal olması yetmez onun helal olması da gerekir. Zaten İslamî açıdan dini meşruiyetin sınırlarını bu çerçeve oluşturur ki bu da Müslüman bir bireyin dindarlık anlayışındaki temel ölçütlerden biridir. Bu nedenle hükümlerin diyanî boyutu fıkıh nezdinde büyük önem arz etmekte olup bu da daha çok yargılama alanında tezahür eder.

Yargılamada hakkın ortaya çıkarılması esas olup haksız ya da hatalı bir hükmün üzerinde ısrar edilmesi yukarıda zikri geçen hakkın üstünlüğü ilkesine aykırıdır.

Konuyla ilgili Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta: *Dün bir mesele hakkında hükmettikten sonra vicdanen rahatsız olur da hükmün yanlış olduğunu fark edip doğru hükme ulaşırsan bu durum seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hak her şeyden önce gelir. Hakka*

---

12 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen,* thk. Hüseyin Selim, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Büyû", 2.

13 Bu ilke, *Mecelle*, md. 1674'de "Tekadüm-i zeman ile hak sâkıt olmaz" şeklinde yer almıştır.

14 Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri 03.12.2014. https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/kultursanatodulleri/2014/ [Erişim Tarihi: 27.02.2020.

dönmek bâtılda ısrar etmekten daha hayırlıdır.[15] demek sûretiyle hâkimin karar verdikten sonra daha doğru bulduğu bir görüşe ulaşması durumunda eski görüşünden dönebileceğini belirtmektedir. [16]

Serahsî, konuyla ilgili Ebû Hureyre'den rivâyet edilen şu hadisi nakleder: İki kişi Rasûlûllah (s.a.v)'a bir dava getirdiler. Birisi dava usûlünü ve davada nasıl davranılacağını iyi biliyordu, diğeri ise bilmiyordu. Dava usûlünü iyi bilen kişi, söyleyeceklerini hiç karıştırmadan net bir şekilde anlattı. Rasûllullah (s.a.v) da onun lehine hüküm verdi. Lehine hüküm verilen kişi, kalkıp gitti. Aleyhine hüküm verilen oturdu ve dedi ki: *Ya Rasûlallah, sana selam olsun, kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki benim hakkım haktır*. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *O gideni bana getirin!* dedi. Adam getirildi, Hz. Peygamber, ona davalının haklı olduğuna dair yemin ettiğini bildirdi. O kimse: *Ey Allah'ın Rasûlü! İstiyorsan yeniden mahkeme olurum* dedi. Hz. Peygamber: "*Yeniden mahkeme ol!*" buyurdu. O kimse, yeniden mahkeme oldu. Davasını yine iyi bir şekilde anlattı. Lehine hüküm verilen kişi, kalkıp gitti. Aleyhine hüküm verilen bekledi ve dedi ki: *Sana kitabı hak olarak indiren Rahman ve Rahîm olan ve kendisinden başka ilah olamayan Allah'a yemin ederim ki benim hakkım haktır. Bunu o da bilir* dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *O adamı bana getirin!* dedi. Adam getirildi, Hz. Peygamber, ona davalının haklı olduğuna dair yine yemin ettiğini haber verdi. O kimse: *Ey Allah'ın Rasûlü! İstiyorsan yeniden mahkeme olurum* dedi. Hz. Peygamber: de bunun üzerine h*ayır şunu bil ki her kim, davada güzel konuşması ve iyi savunmasıyla Müslüman bir kimsenin hakkını alırsa ateşten bir parça almış olur.* Şeklinde buyurdu. Bunun sonucunda adam: *Hak onun hakkıdır* dedi. Bu sözü duyan Hz. Peygamber, yaslanmış halde iken doğruldu ve şöyle buyurdu: *Her kim mahkemede güzel konuşması ve iyi savunmasıyla Müslüman bir kimsenin hakkını alırsa cehennemdeki yerine hazırlansın*.[17] Ebû Hüreyre (r.a.): *Rasûlullah'ın bu sözü öncekinden daha sert oldu.* diye belirtmiştir.

---

15 Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi',* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), VII: 9.

16 *Dün bir mesele hakkında hükmettikten sonra vicdanen rahatsız olur da hükmün yanlış olduğunu fark edip doğru hükme ulaşırsan, bu durum seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hak her şeyden önce gelir. Hakka dönmek, bâtılda ısrar etmekten daha hayırlıdır.* Hz. Ömer'in bu sözü henüz icra edilmemiş bir hükmün bozulabilmesine ve temyiz edilmesine imkân vermektedir ki bu hakkın üstün tutulması esasına dayanır. Hakkın zail olmayacağına dair bu ilke *Mecelle*, md. 1674'de "Tekadüm-i zeman ile hak sâkıt olmaz" şeklinde yer almıştır.

17 Hadisin farklı lafızlarla rivâyeti için bkz. Buhârî, "Müsâkât", 4.

2. Hükümlerin Diyanî Boyutu

Yukarıda da geçtiği üzere hükümlerde diyani boyutun ihmal edilmemesine dair uyarı her ne kadar yargılama hukuku alanında temerküz etse de doktrinde bu alanla sınırlı kalmamıştır. Zira Kur'an'da mü'min bireyin açığa vursa da gizlese de yapıp ettiği her şeyin hatta kalbinden geçirdiklerinin bile Allah tarafından bilinip görüldüğünün hatırlatılması[18] ve iyi niyetin korunmasına dönük atıflar[19] onun amellerine bağlanacak sorumluluğun niyetiyle ilintili olduğuna da dikkat çeker. Bu husus *"Ameller niyetlere göredir"*[20] hadisi ile formüle edilmiş olup bu da fıkhî düzlemde merkezi bir yere sahip normatif bir ilkeye dönüşmüştür. Bu bağlamda ilgili hadis yapılan amellerin ahlaki ve diyani düzlemde değer bulmasında önemli bir yere sahiptir. Zira niyetin gereği olarak kişinin samimiyeti, ihlası ve hasbiliği söz konusu olabilecektir. Bu açıdan onun yaptığı ameller niyeti ile sıradanlığın dışına çıkacak ve yine niyeti ile ecir kazanacak ya da günah işleyecektir. Bu hususlar meselenin diyanî boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Burada yeri gelmişken Gazzâli tarafından ifade edilen "*Fakihin bakış açısı, sadece dünya ile sınırlıdır, âhirete uzanmaz. O, dil ile zâhire yansıyan yöne iltifat eder; kalp fakihin yetki alanına dâhil*

18 Âl-i İmrân 3/29.

19 Âl-i İmrân 3/8.

20 Aynî *Umdetü'l-Kârî*'de hadis hakkında şöyle demiştir: Sanıldığının aksine bu hadis mütevâtir değildir. Bir itibara göre garib, bir itibara göre de meşhurdur. Çünkü Hz. Peygamber'den sadece Hz. Ömer, ondan sadece Alkame, ondan sadece Muhammed b. İbrahim, ondan da sadeceYahya b. Said el-Ensarî rivayet etmiştir. Bu raviden ise birçok kişi rivayet etmiştir ve hadis başta garip olduğu halde sonradan şöhret bulmuştur. Sahabe tabakası dahil diğer tabakalarda da başka birçok râvînin de bu hadisi rivayet ettiğini yani garib olmadığını söyleyenler de olmuştur. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el- Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001), I: 47-50.
İbn Hacer *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde hadisin önemine binaen büyük imamlardan bu hadisin faziletine dair gelen haberlerin tevâtür derecesine ulaştığını ve Abdurrahman b. Mehdi ve Şafiî, Büveyti, Ali b. Medeni gibi birçok alimin bu hadisin manasının İslam'ın üçte birini kapsadığı hususunda ittifak ettiğini zikretmiştir. İbn Hacer hadisin önemine dair bu ve buna benzer nakilleri yaptıktan sonra sıhhatiyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Büyük hadisi imamlarının hepsinin bu hadisin sahih olduğuna dair görüş birliğinde olduğunu, bu hadisin meşhur hadis kitaplarından sadece *Muvatta*'da bulunmadığını ifade etmiştir. Hadisle ilgili bazı kimselerin tek itirazının hadisin garib bir hadis olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Garib, bir tarikle rivayet edilmiş olmasıyla beraber hadisin bu anlamda rivayet edilen başka birçok hadisle anlamca benzeşmesinden dolayı manevi mütevâtir olmasının bile mümkün olduğunu sözlerine eklemiştir. Daha geniş açıklamalar için bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el- Askalânî, *Fethü'l-Bârî bişerhi Sahihi'l-Buhâri*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004), I: 11-12.

değildir."[21] Sözünü hukukçu ve hukuk bağlamında anlamak gerekir. Yoksa niyetin mekânı durumundaki kalbin fıkıhla ilgili olmadığını söylemek güçtür. Zira niyetle ilgili hadis hukukun genel ilkelerine menşe teşkil eden fıkhın külli kaidelerinin de esasını oluşturur.

Burada niyetin fıkhi düzlemdeki tezahürleri konumuzun nirengi noktasını oluşturur. Bu bağlamda ölüm hastalığına yakalanan kişinin evlenmesi ve boşaması niyet açısından yoğun tartışmalara medar olmuş konuların başında gelmektedir. Ölüm hastalığına yakalanan kişilerin o haldeyken evlendikleri kadına mirastan pay vermek için ve mirasçılardan mal kaçırmak için evlendiği düşünülmüştür. Buna rağmen bu kişinin nikâhı kabul edilmiş, kadının mirastan pay alabileceğine hükmedilmiştir. Çoğunluk bu kimsenin nikâhını kabul etmekle birlikte ödemenin mehr-i misli aşmasının caiz olmayacağını benimsemiştir. Ancak İmam Malik bu nikâhın kötü niyetli yapılma düşüncesinin ağırlıkta olmasından dolayı böyle bir nikâhı fasit olarak tanımlamış ve bu kadın için miras hükümlerinin cereyan etmeyeceğini belirtmiştir.[22] Burada âlimler söz konusu nikâhı makbul görürken hukukun aradığı şekli şartları dikkate almışlar bununla birlikte bu kadına yapılacak ödemenin mehr-i misli geçemeyeceği kaydını koyarak diğer mirasçıların aleyhine bir durum ortaya çıkmasın diye diyanî boyutu ve ahlakî yönü gözetmişlerdir. Bu evliliğe cevaz vermeyen imam Malik ise verdiği hükümde ahlakı öncelemiş ve hükmün diyanet boyutunu öne çıkarmıştır.

Aynı şekilde ölüm hastalığına yakalanan kişinin karısını boşaması da tartışmaya konu olmuş, bu husus klasik literatürde talak-ı fârr olarak isimlendirilmiştir.[23] Bu tür boşamada adamın ölümünden sonra karısını mirastan engellemek düşüncesi yattığına dönük kanaat hâkimdir. Bundan dolayı ekser âlimlerce bu kadının mirastan pay alması gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bazı mezhepler zahiri esas almış olup kocanın boşamaya dönük tasarrufunun hukuken geçerli olacağına bunun sonucu olarak kadına mirastan pay verilmemesi gerektiğine kail olmuşlardır. Ebu

---

21 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn,* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts), I: 24-26. Gazzalinin fıkhı dünyevi olarak nitelemesi hukukun zahiri esasa alması ve onun nesnel kriterlere dayanmasıyla ilgidir, bkz. Gazzâlî, *İhyâ,* I: 33-38.

22 Ali Bakkal, "Maraz-ı Mevt", *DİA*, (Ankara: 2003), XXVIII: 39-41.

23 Hanımın istek ve onayı olmaksızın kocanın ölüm hastalığında bâin olarak gerçekleşen talâk çeşididir. Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu Babi'l-İnaye bi-Şerhi'n-Nükaye,* nşr. Muhammed b. Nazzar Temim, Heysem b. Nazzar Temim, (Beyrut: Dâr'ul-Erkam b. Ebi Ekram, 1418/1997), II: 125.

Hanife ve Malik, karısından mal kaçırmak için ölüm hastalığında karısını boşayan kişinin bu talakını geçerli saymakla hukuku öncelemişler bununla birlikte mirastan pay alacağı görüşüyle de diyanî boyutu dikkate alarak ahlakı gözetmişlerdir. Buna karşın Şâfiî ise o kimsenin fiilinin zahirine itibar edip literal bir eğilimle bu kadının mirastan pay almaması gerektiğine kail olurken diyanet ve ahlak boyutundan ziyade hukuku ve hukuk istikrarını öncelemiştir. Buradan hareketle hukuken yasal olan bir şeyin diyanet ve ahlak boyutunu da ihata eden fıkıh perspektifinde meşru olmadığı söylenebilir.

Bu tür meselelere fakihler hüküm bağlarken hukuk ahlak ayrımını ya da kazaî ve diyanî tefriki açıkça zikretmezler bu zımnen anlaşılabilecek bir hususdur. Bununla birlikte söz konusu ayrımın açıkça yapıldığı meseleler de yok değildir. Mesela hayız/regl döneminde[24] bulunan bir kadına dönük yapılan boşamanın geçerli olup olmayacağı bunun tipik örneğini oluşturur. Regl döneminde verilen talakın hukuken geçerliliği konusunda âlimler farklı düşünseler de bunun sünnete aykırı ve bid'at olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Regl döneminde yapılan boşamanın bid'at ve ahlaken haram olduğu kabul edilmesine rağmen âlimlerin cumhuru bunun hukuken "bir boşama" şeklinde geçerli olduğu kanaatindedir. Nitekim Hanefî, Malikî, Şâfiî ve Hanbelîler bu görüşte olup onlara göre böyle bir boşama hukukî sonuçlar doğurur.[25] Bununla birlikte bu hükmün diyaneten geçerli ve ahlaken uygun olduğu söylenemez. Hüllecinin nikahına da bu açıdan bakıldığında bu meselede hukukun aradığı formel şartları kullanma istismarının had safhaya ulaştığı ahlakın ve diyani boyutun göz ardı edildiği zirve noktadır. Bu açıdan böyle bir nikah, hukuk nezdinde yasal olsa da fıkhen buna caiz demek çok güçtür.

Konunun muhakeme hukuku veçhesine gelince bilindiği üzere yargılama faaliyetinin amacı maddi gerçeğe ulaşmak olduğundan bu amacı

---

24 Hayız, fıkıh teriminde ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla gelen kandır. Hayız döneminde cinsel ilişki kati surette yasaklanmıştır. Yasağın ihlali durumunda şâri' tarafından bir takım maddi müeyyideler öngörülmüştür. Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", DİA, (İstanbul: 1998), XVII: 51; İbrahim Sizgen, *Şâfiî Mezhebinin Muharrirlerinden İmam Râfiî (ö. 623/1226),* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 81.

25 Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğinânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi,* nşr. Za'lûl Yûsuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995), I: 228; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd,* nşr. Abdülmecid Tu'me Halebî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), II: 53-54; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî,* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), VIII: 238-239.

gerçekleştirecek nesnel kriterlerin ve somut delillerin esas alınması adaletin tecellisinde öncelenir. Niyetlerin gizlenmesi, yalancı şahitlik gibi nedenlerle her zaman mahkemenin verdiği karar adil olmayabilir. Böyle bir durumda uhrevi sorumluluk ortadan kalkmayacağı için diyani boyut öne çıkmaktadır. Bu nedenle hükmün diyani boyutuna yargılama hukuku alanında daha sık vurgu yapılır.

Zâhirî deliller, genelde hakikati gösterseler bile, bazen yalan ifade veya yalan yere şehâdet sebebiyle hukuk manipüle edilebilir ve hâkim, yanlış hüküm de verilebilir. Bu gerçek, hadiste belirtilmektedir. İşte bu noktada hukuk-ahlâk ilişkisi öne çıkmaktadır. Hâkimin yanlış bilgilendirilmesi neticesinde verilen bir hakkın, hak sahibi olmayan kişi tarafından alınmaması gerektiği hususunda Rasûlullah (s.a.v) uyarıda bulunmaktadır. Böylece o, taraflardan birinin hâkimi yanıltmasını yasakladığı gibi, bu yola başvurarak hak elde edenlerin de cehennem azâbı ile cezalandıracağını bildirmiştir. Hâsılı hukuk-ahlâk ilişkisinin en canlı olduğu sahalardan birinin yargılama hukuku olduğu ve bunun da uhrevî yaptırımlarla desteklendiği söylenebilir.[26]

Nitekim Kur'anda hak ile hüküm vermeyi amir âyetlerin[27] tefsirinde İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'in Ümmü Seleme'den naklettiği şu rivâyete yer verir. Rivâyete göre ensardan iki kişi, aralarında eski bir miras konusunda Allah Rasûlü'ne gelerek hasımlaştılar. İkisinin de davaya ilişkin delili yoktu. Hz. Peygamber, bunun üzerine şöyle buyurdu: *Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın halli için bana geliyorsunuz. Bazılarınızın hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olması, böylece benim, işittiğime dayanarak onun lehine hükmetmem mümkündür. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem (bilsin ki) onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum. Kıyamet günü boynunda ateş küreği ile o kişi gelecektir.* Bunun üzerine tarafların her ikisi de ağlayıp her biri diğerine: "*hakkım kardeşimindir.*" dedi. Allah Rasûlü de şöyle buyurdu: *Mademki böyle dediniz o halde gidiniz, paylaşınız, hakkı araştırınız, kur'alaşınız ve sonra da her biriniz arkadaşı ile helalleşsin*. [28]

---

26 Nasi Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2018), 151.

27 Nîsa 4/105.

28 Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm,* thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), II: 358.

Nesnelliğin bir gereği aynı zamanda hukuk istikrarının korunması düşüncesi hukukun zahiri esas almasını gerekli kılmıştır. Bu durum hakkın korunmasını her zaman temin edememiştir. İşte Hz. Peygamberin yargılama ile ilgili uyarısı bu kaygıdan kaynaklanır.

Burada konunun önemine binaen hükümlerde diyanet ve kaza ayrımını örnekler üzerinde biraz daha açmakta fayda var. Fıkhî hükümlerin meşruiyet açısından diyanî ve kazâî olmak üzere iki yönü bulunur. Bir işlem hukukun aradığı şekil ve şartlara uygun olması ve gerektiğinde somut delillerle ispat edilebilmesi halinde (burada kişinin niyetine ya da amacına bakılmaksızın) hukuken geçerli kabul edilir, buna kazâî hüküm denilir. Hukuken dünyevî açıdan meşru olan bir işlem güdülen kötü niyet ve amaçtan dolayı Allah nezdinde meşru olmayabilir. Manevi ve uhrevî sorumluluğu içermesi yönüyle hükmün bu boyutuna diyanî denilir. Hükmün bu yönün öne çıkarılması "diyaneten" diye de vasıflandırılır. "Ameller niyetlere göredir" hadisinde fıkhî hükümlerin diyanî yönüne vurguda bulunulur. Hukuk/yargı-ahlak ilişkisi bağlamında fıkhî hükümlerin diyanî tarafını dikkate aldığımızda diyani hükümler ahlakla iç içedir. Nitekim adalet, hak, hakkaniyet ahde vefa ve diğerkâmlık (sosyal sorumluluk) gibi değerler hukuk ve ahlakın ortak paydasını oluşturur.

Hâkimin hükmünün zahiren geçerli olması hükmün kazâî yönünü ifade eder; bâtınen geçerli olup olmayacağı meselesi ise hükmün diyanet tarafıyla ilgilidir. Kur'ân'da hükümlerin diyanet tarafına çok sık vurguda bulunulur. Nitekim *"Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır..."*[29] mealinde yaklaşık kırk beş civarında ayet bu gerçeği ifade eder. Kurân'da gerek "kaza" gerekse "hüküm" lafızlarıyla geçen ve gerekse bunların dışında norm içerikli emir ve nehiyler dinin genel ahkâmını içermekle beraber kazai hükümler için de temel referanstır. Hükümle ilgili diyanî ve kazâî bu ikili ayrım Kur'ân'da belirgin olmamakla beraber bazı ayetlerle amel konusunda âlimlerin zahir anlamının dışında kazai bağlamda daha farklı bir hüküm icra ettikleri görülür. "*Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenemez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır***.**"[30] Mealindeki ayette müşrik biriyle evlenmenin caiz olmadığı ve böyle bir akdin geçersiz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Ayette zina etmiş

29 Bakara, 2/234-271; Âl-i İmrân, 3.153.180; Tevbe, 9/16; Hud, 11/111; Nur, 24.30.35; Neml, 27/88.

30 Nûr 24/3.

Müslümanla evlenmenin çirkinliği belirtilmiş olmakla beraber âlimlerin çoğunluğu sebeb-i nüzulünü[31] de dikkate alarak böyle bir nikâh akdinin geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki ayetin zahir anlamı[32] buna uygun olmadığı gibi ve üstelik "haram kılındı" şeklinde bir tavsif söz konusudur. Burada diyaneten ve ahlaken mümin bir kimsenin bu tür bir evlilikten uzak olacağı ve bu taraklarda bezinin olmayacağı vurgulanmaktadır. Ancak vakıada da kazâî hüküm olarak ekser ulemanın "haram kılındı" nitelemesine rağmen buna cevaz verdiği görülmektedir. Nitekim "*Kişi mümin olduğu halde zinâ edemez, kişi mümin olduğu halde içki içemez; yine bir kişi mümin olduğu halde hırsızlık yapamaz*"[33] hadisinde de aynı durum söz konusudur. Ömer Nasuhi Bilmen yukarıda mealini verdiğimiz ayetle ilgili olarak zina eden erkeğin ancak kendisi gibi adi tabiatlı süflî bir kadına; zina eden kadının da kendisi gibi birine meyilli olup onunla evlenmek isteyeceğini belirterek huyları ve karakterleri arasında imtizaç bulunmayan kimselerin arasında ülfet ve muhabbetin olamayacağını neticede bunun nefret ve ayrılığa neden olacağını söyler. Bu itibarla ahlaken birbirine zıt mezkûr özelliklere sahip kimselerle yapılacak evliliğin müminlere haram kılındığını belirtir. Zira ahlaklı müminin zinâkar biriyle yapacağı evliliğin birçok kötülüğe neden olacağını, nesep konusunda sû-i zanna sebebiyet vereceğini bunun da güzel yaşama durumunu ortadan kaldıracağını söyleyerek böyle bir nikâhtan kaçınmanın nezahet vecibesi yani ahlaki bir vecibe olduğunu ifade eder.[34] İşte bu anlayış bireyin dindarlığına dair duyarlılığın bir gereğidir. Aynı surede yer alan "*Habîs/çirkef kadınlar, habîs erkeklere; habîs erkekler de habîs kadınlara;temiz kadınlar temiz erkeklere temiz erkekler de temiz kadınlara*

---

31 Bu ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetler şöyledir: Muhacirler Medine'ye geldiklerinde muhtaç durumdaydılar. O sıralarda Medine'de fahişeliği meslek haline getirmiş ve bu yolla büyük servet edinmiş kadınlar vardı. Fakir muhacirlerden bazı erkekler bu kadınların servetlerine meyledip hayatlarını kolaylaştırmak istediler. Bu fahişelerden Ümmü Mahzûl adlı bir kadın kendisiyle evlenecek kişinin geçimini de taahhüt ediyordu. Ashaptan biri bu kadınla evlenmek isteyince bu ayet nazil oldu. Diğer bir rivayette sahabeden Mersed isimli biri, Cahiliye'den dostu olan Mekkeli Anâk adlı fahişe bir kadınla evlenmek istediğini Hz. Peygambere belirtince Hz. Peygamber susup bir şey söylememiş, arkasından bu ayet nazil olunca Mersed'e kesinlikle o kadınla evlenmemesini söylemiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an,* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), XII: 175; Kâdî AbdülFettah*, Esbâb-ı nüzul,* çev. Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 266-267.

32 Zahiri anlamına mebni bazı hükümler için bkz. Kurtubî*, el-Câmi'*, XII: 175.

33 Buhârî, "Eşribe", 1.

34 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri,* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts),V, 2320-2321.

yaraşır..." [35] Mealindeki ayet de zikri geçen görüşü desteklemektedir. Böyle bir evlilik ahlaken tasvip edilmemekle beraber cumhur ulemaya göre zina etmiş bir erkekle zina etmiş bir kadın arasında gerçekleşecek bu evlilik hükmen/kazaen sahih olarak kabul edilir.[36] Diyanet yönü ise böyle bir evliliği tercihin bireyin dindarlığına dair hassasiyetinin derecesiyle yakından alakalıdır.

Diğer taraftan bilindiği üzere İslami öğretide haram ve helal bağlamında hüküm vaz etme yetkisi yüce Şarî'ye aittir. Allah ve onun Rasulü dışında hiçbir kimsenin haramı helal; helali de haram kılma gibi bir yetkisi yoktur. Hâkim, Şarîin yerine geçemez, onun da haramı helal, helali de haram kılma gibi bir yetkisi yoktur. Şarîin şerî hükümleri vaz ederken toplumun ileride doğabilecek maslahatını dikkate alarak içtihada bıraktığı bilinçli boşlukları ve buna ilişkin hükümleri kastetmiyoruz. Bu noktada müctehid/hâkimlerin Şarî'in gözettiği gayeleri dikkate alarak onun muradıyla ilgili ortaya koydukları ictihadî hükümlerde hata ya da isabet etmeleri bunun dışındadır.

Yargı, fertler lehine yeni hakların doğmasına hizmet etmez. Kişilere ait hakların doğması hukuk düzenine aittir. Mahkeme tarafından hâkimin hükmüyle davacının iddia ettiği subjektif hakkının mevcut olup olmadığı belirlenir. Davacının haklı olduğuna hükmedilmesi durumunda, hukuk düzeninin davacıya bu hakkı tanımış olduğu ve davalının bu hakkın gereğine uymakla yükümlü bulunduğu belirtilmiş olur. Davacının haksız olduğuna hükmedilmesi, iddia edilen hakkın zahiren bulunmadığı anlamına gelir. Bu bakımdan kazâ izhârî ve ihbârî bir işleve sahiptir.[37] Yani mahkemenin kararı, olmayan bir şeyi ispat değil, olan gizli bir hükmü ortaya çıkarıcıdır. Çünkü hüküm konusu olan hak önceden mevcuttur.[38]

Fakat bazı durumlarda kişi aslında haklı olmasına rağmen hakkını ispat edemediği için davayı kaybedebilir. Dava aleyhine sonuçlanan kişi

---

35 Nur, 24/26.

36 Bu ayetin aynı sûrenin 32. Ayetinde yer alan "*sizden bekar (eyâmâ) olanları evlendirin*" ayetiyle neshedildiği dolayısıyla "*eyâmâ*" bekarlar kavramı kocaları olmayan kadınlar manasına da gelir. Bunun da zina etmiş kadınları da kapsayacağı belirtilerek bir Müslümanın geçmişte zina etmiş biriyle (zina ettiği kadınla evlenebileceği gibi onunla başka birinin evlenmesi) ya da zimmiye ile evlenmesi caizdir. İbn Ömer, Sâlim, Câbir b. Zeyd, Atâ, Tâvus, Mâlik b. Enes, Ebû Hanife ve ona tabi âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir. Bkz. Kurtubî*, el-Câmi',* XII: 175.

37 Fahrettin Atar, "Kazâ", *DİA,* (Ankara: 2002), XXV:115.

38 İbn Abidîn Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtar,* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), V: 419.

zahiren geçerli olan böyle bir mahkeme kararına uymakla yükümlü tutulur. Çünkü hukukta istikrar, düzen ve güvenlik fikri yargı kararlarının objektif ve zahirî delillere dayalı olmasını zarurî kılmıştır. Ancak bâtınen (Allah katında) geçerli olmayan bu kararla davanın lehine sonuçlandığı kişi haksız olduğunu bildiği sürece dinen meşru bir hak meydana gelmiş olmaz.[39] Nitekim Hz. Peygamber'in *"Bana ihtilaflarınızı getiriyorsunuz. Belki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehine hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin hakkından bir şey vermişsem onu almasın. Çünkü ona ateşten bir parça vermişimdir"*[40] buyurması da bu gerçeği açıklamaktadır.

Yukarıda hâkimin hükmünün hakikati değiştirmeyeceği belirtilmişti. Ancak bir kısım dünyevî muamelelerde bunun ne şekilde sonuç doğuracağı ise tartışma konusu olmuştur. Bu konuda İslâm hukukçuları görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Aralarında İmam Malik, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel, Evzaî (v. 157/774) ve İmam Muhammed'in de bulunduğu cumhur ulemâ ve Zahirilere göre hâkimin hükmü gerçeği ve işin özünü değiştirmez. Onun verdiği hüküm sadece zahiren uygulanır. Ancak Şâfiîler biraz farklı bir tutum sergilerler. Şöyle ki: Kadı bir meselede şer'an sahih olan bir delile dayanarak hüküm verdiğinde, onun hükmü kazâ yönünden de, diyanet yönünden de geçerlidir. Yani kadı şer'î bir delile dayanarak hüküm verirse, lehine hüküm verilen kişinin o malı alması zahiren ve bâtınen helal olur. Şâfiîlerin bu tutumu Ebû Hanife'nin yaklaşımına benzemektedir ki biraz sonra zikredeceğiz. Yine Şâfiî'lere göre eğer davacı davasında haksız ise, kadı da onun getirdiği delillere dayanarak hüküm vermişse, bu hüküm her ne kadar zahirde ve kadılık yönünden geçerli ise de diyanet yönünden geçerli değildir; yani kadı, davacının delillerine binaen davacıyı haklı bulup onun lehine hüküm verirse, davacının aldığı o mal helal olmaz. Onu sahibine geri vermesi ve tövbe etmesi gerekir.[41]

---

39 Atar, "Kazâ", XXV: 115.

40 Müslim, "Akdiye", 4.

41 Şâfiiler bu görüşlerini Hz. Peygamber'in: "Şüphesiz ben (de sizin gibi) bir insanım. Zaman olur ki bana (sizden iki) hasım gelir de bazınız (haksızken) meramını diğerinden daha düzgün ifade etmiş olabilir. Ben de bu düzgün ifadeyi doğru zannederek onun lehine hükmedebilirim. Bu bakımdan kimin lehine bir müslimin (ve gayr-ı müslimin) hakkı ile hükmettimse (bilsin ki) bu hak ateşten bir parçadır." hadisiyle destekleyerek bu hadisten ayrıca şu hükümleri çıkarırlar. 1. Haksız olduğu halde bir Müslümanla mücadele etmek günah olup bu şekilde alınan mal da haramdır. 2. Bir davayı kazânmak için bâtıl bir delile başvuran kişi

Ebû Hanife'ye göre ise hâkimin hükmü bir şeyin vasfını ve hakikatini/özünü değiştirir. Hâkim bir nikâh akdinin varlığına veya feshine ya da talâka hükmetmişse bu, zâhiren de bâtinen de geçerli kabul edilir. Bu görüşe göre iki kişi, kasıtlı olarak bir kimsenin hanımını boşamadığı halde, onu boşadığına şehâdet etseler; hâkim, şahitlerin zahiren adil olduğunu kabul ederek talaka hükmetse eşlerin arası tefrik edilip, iddet müddeti geçtikten sonra da kadının bu iki şahitten biriyle evlenmesi –ki bu şahitler bilerek yalancı şahitlikte bulundular- caiz olur.

Bu görüş sahipleri Hz. Ali'den nakledilen şu olayı delil gösterirler: Rivayete göre adamın biri bir kadınla nikahlı olduğunu iddia ederek murâfaa olunmak üzere Hz. Ali'ye başvurur. Mahkemede iddiasını destekleyen iki şahit getirir. Hz. Ali de bunların evli olduğuna hükmeder. Bunun üzerine kadın feryat ederek "Vallahi bu adam benimle evli değildi. Ey mü'minlerin emiri bâri aramızda nikâh kıy da ben ona helal olayım" der. Hz. Ali ona "evli olduğunuza şehâdet eden iki şahit var. Dolayısıyla zaten nikâhlı gözüküyorsunuz." der. Bu da nikâhın hâkimin hükmüyle sabit olduğuna delalet eder.

Ayrıca şunu da delil gösterirler: Li'ânda eşlerden birinin yalancı olması kesin olduğu halde nikâhın feshine yol açmaktadır. Oysa hâkimin hükmü daha evlâdır.

Hâkimin hükmü hakikati değiştirmez. Zahiren uygulanır; haramı helâl, helâli de haram kılmaz, diyen cumhur ise bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisini delil getirir: "*Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın halli için bana geliyorsunuz. Bazılarınızın hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olması, böylece benim, işittiğime dayanarak onun lehine hükmetmem mümkündür. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem (bilsin ki) onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum"* [42]

–kadı lehine hükmetse bile- Allah katında günahkâr olur, aldığı mal da haramdır. 3. Müctehid ictihadında hata etmekle günahkâr olmayacağı gibi hatasına rağmen ecir alır. Bununla beraber müctehid/hâkimin hükmü, haramı helal kılmaz. Çünkü Hz. Peygamber, bir hâkim hüküm vereceği zaman hakikati bulmak üzere ictihad edip olanca çabayı gösterir de isabet ederse o hâkime iki ecir olduğunu (hakkı arama konusundaki çabasının ve doğruyu bulmasının karşılığı olarak); eğer hâkim hüküm verdiğinde hakkı arar ve ictihadında olanca çabayı sarfettiği halde hata ederse bu hâkime de gayretinin karşılığı olarak bir ecir verileceğini haber vermektedir. Hin- Buğa- Şerbecî, *Büyük Şâfiî Fıkhı,* Çev. Ali Arslan, (İstanbul: 1994), 293-294.

42 Buhârî, "Şehadet", 27; "Mezâlim", 16.

Nitekim yalancı şehâdete bağlı olarak verilen hükümde olduğu gibi haram olan bir mal hüküm sebebiyle helâl olmaz. Hz. Ali'ye isnat edilen haber sahih olsa bile hüccet yönü zayıftır. Çünkü evlilik Hz. Ali'nin hükmüne değil, iki şahide izafe edilmiştir. Diğer taraftan Hz. Ali kadını evliliğe zorlamadı. Çünkü şahitler güvenilir değildi. Lian meselesine gelince burada vukû bulan ayrılık, eşlerin doğru söyleyip söylememeleri ile ilgili olmayıp, bizzat lanetleşmeden kaynaklanmaktadır. Ebû Hanife'nin yaklaşımına göre haramın helale, helalin harama dönüşmesi söz konusu ki bu tutarlı ve mümkün değildir. Hâkimin hükmü zahirde hak kabul edilir, batınî açıdan ise o, olduğu hal üzere devam eder.[43]

Burada Ebû Hanifenin görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için konunun biraz daha açılması gerekiyor şöyle ki: bir hâkim yalan şehadete binaen tezkiyeden sonra bir şey hakkında hüküm verirse bakılır: Eğer hâkim, bu şahitlerin şehadetinde yalan söylediklerini bilmezse, mahall-i hükümde hükmün infazına yetkili ise: yani alım-satım ve nikâh gibi akitlere veya ikâle ve talak gibi fesih türü işlemlere ait ise (başka bir tabir ile hâkim tarafından genel anlamda hüküm inşâsı mümkün olan hususlardan olursa) o hüküm Ebû Hanife'ye göre hem zahiren hem de batınen geçerli olur. Burada hürmet/haramlık helale; helal de hürmete tebeddül eder. Yukarıda belirttiğimiz gibi İmameyn, İmam Züfer diğer üç imam (İmam Malik, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel) ve Zahirilere göre ise hüküm sadece zahiren geçerli olur, batınen geçerli olmaz. Helal ve haramlık durumu da olduğu hal üzere kalır. Çünkü hâkim bu şahitlerin yalancı olduklarını bilseydi öyle hüküm vermezdi.[44]

Mesela bir kimse, başkasının nikâhı altında bulunmayan bir kadınla aralarında nikâh bulunduğunu iddia edip kadının inkârından sonra iddiasını iki şahitle hilaf-ı hakikat ispat etse hâkim de tezkiyeden sonra bu şahitlerin şehadetine dayalı nikâhın bulunduğuna hüküm verse bu, hâkim tarafından nikâh akdi inşası mesabesinde olup o kimse ile bu kadın arasında meşru bir şekilde nikâh akdi vücuda gelmiş olur. Dolayısıyla aralarında karı-kocalık (cinsel ilişki) helal olur. Bu Ebû Hanife'ye göredir. Cumhura göre ise helal olmaz.[45] Şahitler yalan yere şehadet ettiklerinden dolayı Allah katında sorumlu olurlar. Hâkim ise bunların yalan yere şehadet ettiklerine muttali olmadığı için mazurdur.

---

43 İbn Kudame, *el-Mugnî,* XIII: 461.

44 Bilmen, *Kâmus,* VIII: 244.

45 Kâsânî, *Bedâ'i,* VII: 15.

Kanaatimizce cumhurun yaklaşımı tercihe şayandır. Nitekim fetva da o doğrultudadır. Zira zikredilen hadisin bir rivayetinde "*Kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem (bilsin ki), onun için cehennemden bir parça kesmiş oluyorum. Artık dileyen alsın, dileyen terk etsin"* sözünden sonra şu ilâve yer almaktadır: "M*uhakeme olan her iki adam da ağladılar ve her biri: "Hakkım senin olsun dediler"* Bunun üzerine Hz. Peygamber "*Madem böyle yapıyorsunuz. Öyleyse (üzerinde anlaşamadığınız malı) paylaşarak hakkı arayın."* buyurdular. Onlar da hisselerini aldılar ve helâlleştiler. Hadisin son kısmında zikredilen bu olayda hâkimin hükmünün hakikati değiştirmeyeceğine delalet etmektedir. Ayrıca yine söz konusu hadiste geçen "*O (Haklı olmadığı halde haksız yere hâkimin hükmüyle mal elde eden kimse) ateşi ister yüklensin ister terk etsin kendisi bilir."* şeklindeki tehdit de hakikatin hâkim hükmüyle değişmeyeceğini göstermektedir. Nitekim yargı kararının şer'î açıdan muzhir olduğunu, hakikati ortaya çıkarma hususunda müsbit (sabit kılıcı bir fonksiyonunun) olmadığını tekrar belirtmek isteriz.[46]

Söz konusu hadis bir taraftan hâkimin hükmünün helâli haram, haramı helâl yapmayacağını vurgulamakla beraber diğer taraftan adâletin ve kamu düzeninin sağlanabilmesi için zahire göre işleyen böyle bir yargılama hukukunun vazgeçilmezliğine ve ferâset sahibi hâkimin objektif delillere bağlı kalarak yargı faaliyetinde bulunması gerektiğine, böyle bir kararından dolayı da uhrevi sorumluluğunun bulunmadığına işaret etmektedir. İslâm alimlerinin, hükümleri diyâni ve kazâî diye ikiye ayırmaları ve toplumda adâletin tesisinde diyâni hükümlere de yer vermiş olmaları bundan kaynaklanır. Nitekim tarihî süreçte fetva ve kazâ kurumlarının ayrı zeminlerde yürüttükleri faaliyetlerde fetvanın adeta diyâni hükmü araştırması ve gerektiğinde kazâî hükmü tartışmaya açması sonuçta yargının sağlıklı işleyişine ve iç denetim mekanizmasının kurulmasına önemli katkı sağlamıştır. [47]

Netice itibarıyla akitler ve fesih gibi hâkimin hüküm inşasının mümkün olduğu alanlarda yargı kararının zahiren ve batınen geçerli olduğuna dair görüşünün iyi analiz edilmesi gerekir. Bir taraftan sedd-i zerâyi bağlamında fesada neden olabileceği için eleştiriye açık olabilir. Ancak diğer taraftan aleyhine böyle bir durum doğan ya da bu tür bir

46 İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtar*, V: 352.

47 Atar, "Kazâ" XXV: 115; "Fetvâ" *DİA,* (İstanbul: 1995), XII: 486-496.

emr-i vaki ile karşılaşan biri için ise bir çıkış yolu olabilir. Ayrıca bu husus onun kazuistik yönteminin fürudaki bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Dinî naslarda yer alan hükümlerin kazaî, diyanî ve ahlakî unsurları muhtevi olması açısından fıkhî mirasımızın iyi tahlil edilmesi gerekir. İslâm medeniyeti içerisinde kaza, fetva ve ahlak müesses manada farklı kurumlar gibi tezahür etse de bunların fıkıh ortak paydasında kesiştikleri bir gerçektir. Bu açıdan fıkhın bunları kuşatıcı ve hüküm bağlamında kazaî, diyanî ve ahlakî vasıfları cem eden bütüncül bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Nitekim nassların anlaşılmasında bu farklı boyutların göz önünde bulundurularak bütüncül fıkhî bir yaklaşıma sahip olunmasının lüzumu yanında fıkhî hükümlerin anlaşılmasında da bunun gözetilmesi ve fıkıh mirasının bu şekilde değerlendirilmesi gerekir. Mesela muamelat alanında "ma'a'l-kerâhe caiz" kavramının çoğu yerde ahlakî bir tarafının bulunduğu ve bu yönden bir mahzur taşıdığı düşünülebilir. Bu açıdan hem ictihadi düzlemde hüküm vaz edilirken hem de onunla amel edilmesi noktasında diyani boyutun göz ardı edilmemesi gerekir. Zira normatif içerikli nassların sonunda diyani boyuta çoğu kere atıf yapılmaktadır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamberin de hükümlerde ahlaki tarafa özellikle vurgu yaptığı görülmektedir. Bu açıdan hadiste belirtilen birinin dünür olduğu kadına dünür olmak ya da pazarlık halindeki birinin alım-satım akdine ikinci bir teklifle müdahil olmak hukuken yasal olsa da ahlaken mü'minler arasındaki kardeşliği bozacağından caiz olmayacaktır. Bu şekilde fıkhî bütüncül bir yaklaşım sergilenirse hâkimin hükmü ahlaki ve diyanî vasfı öne çıkan bir meselede batınen haram olan bir şeyi helal kılamayacaktır.

Fıkhın din hukuk ve ahlak kurallarının tamamını ihata eden bir faaliyet alanını kapsadığı gerçeği dikkate alındığında hukuken yasal olan bir şey diyanet ve ahlak boyutunu da ihata eden fıkıh perspektifinde meşru olmayabilir. Regl döneminde yapılan boşamanın âlimlerin cumhuru tarafından hukuken "bir boşama" şeklinde geçerli kabul edilirken bir taraftan da bunun bid'at ve ahlaken haram olduğunun belirtilmesi konunun tipik örneğini oluşturur. Bu bütüncül yaklaşımı haiz olan fıkıh ilmini salt hukuk kurallarına indirgemek buna dayalı olarak da günümüzde dindarlığın zayıflamasını fıkha bağlamak isabetli bir yaklaşım değildir. Üstelik fıkhın ihtiva ettiği hükümlerde diyani boyutu da gözetmesi dindarlığı zayıflatmayacağı gibi bilakis onu güçlendirecek temel referanslardan biridir.

Fıkhın, hükümlerde hakkın zail olmayacağı ilkesini esas alarak uhrevi sorumluluğu da gözetici tavrı, onun hükümlerinde manen diyani bir boyutun da olduğunu göstermektedir. İşte bu durum hukuk karşısında fıkhın sahip olduğu dindarlık saikini haiz ince çizgiyi oluşturur. Bu noktada Alev Alatlı'nın "her yasal hakkın helal olmayabileceği" gerçeğine yaptığı vurgu dindarlığın azaldığı tartışmalarının yaşandığı günümüze gündem oluşturmuştur. Oysa Hz. Peygamber asırlar önce yargıç olarak mahkemede zahiri/ görünen delillere binaen (hakikatin manipüle edilmesi durumunda) verdiği bir hükmün yasal olsa da bunun dinen helal olmadığını "*Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem (bilsin ki) onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum onu almasın"* uyarısıyla açıkça dile getirmiştir. Sonuçta bu şekilde mahkemede elde edilen bir hakkın gerçekte helal olmayacağını belirterek asıl olanın helalleşme olduğunu bildirmiştir. İşte bugün dindarlık adına en çok muhtaç olduğumuz şey bu duyarlılıktır.

Kaynakça

Adnan, Güriz. *Hukuk Felsefesi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, IV. Baskı, 1996.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu Babi'l-İnaye bi-Şerhi'n-Nükaye.* nşr. Muhammed b. Nazzar Temim, Heysem b. Nazzar Temim. Beyrut: Dâr'ul-Erkam b. Ebi Ekram, 1418/1997.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî bişerhi Sahihi'l-Buhâri.* nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004.

Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri.* Adana: Karahan Kitabevi, 2018.

Atar, Fahrettin. "Kazâ". *DİA.* Ankara: 2002, XXV: 113-117.

_____"Fetvâ". *DİA.* İstanbul: 1995, XII: 486-496.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-Kârî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî.* thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.

Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". *DİA.* Ankara: 2003, XXVIII: 39-41.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri,* İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen.* thk. Hüseyin Selim. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn.* Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl.* Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Hin- Buğa – Şerbecî. *Büyük Şâfiî Fıkhı.* Çev. Ali Arslan. İstanbul: 1994.

İbn Abidîn Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtar.* İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm.* thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî.* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik.* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd.* nşr. Abdülmecid Tu'me Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İsnevî, Ebû Muhammed Abdürrahîm el-İsnevî. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl fî 'ilmi'l-usûl.* tsh. Abdülkâdir Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Kâdî Abdülfettah. *Esbâb-ı nüzul.* çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an.* Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. Açıklamalı Mecelle adıyla yayımlayan A. Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.

Merğinânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi.* nşr. Za'lûl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Sizgen, İbrahim. *Şâfiî Mezhebinin Muharrirlerinden İmam Râfiî (ö. 623/1226).* Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.

Türcan, Talip. "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Süreci Üzerine Bazı Düşünceler-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2006): 11-22.

HUKUKÎ NORMLARIN İŞLETİLME SÜRECİNE ETKİSİ BAKIMINDAN DİNDARLIĞA FIKHÎ BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Fatih ORHAN
Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / fatihorhan@mu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-4076-9984

Giriş

Bir disiplin olarak fıkıh ilmi, şer'î delil ve kaynaklarından dinin amelî hükümlerini çıkarma faaliyetidir. Bu kısa tanımdan da anlaşılacağı üzere fıkıh ilminin konusunu insan davranışları oluşturur. Fıkhın beşer davranışlarını konu edinme nedeni ise toplumda huzur ve düzeni tesis etmek istemesidir. Üstlendiği bu misyon bakımından fıkıh, beşerî hukuk sistemleri ile benzerlik gösterir. Ancak, kul ile Allah arasındaki mahrem alana ait ibadetleri düzenlemesi, birey ve toplum arasındaki beşerî ilişkileri düzenlerken vahiy temelli delillere dayanması ve uhrevî müeyyideler içermesi bakımından ise beşerî hukuklardan ayrılır.

Fıkhî hükümlerin bir "içtihat" bir de "hukuk normu" olmak üzere iki farklı düzeyi vardır. Müçtehidin fıkhî hükümleri delillerden istinbat faaliyeti fıkhın içtihat düzeyini teşkil eder ki bu süreçte elde edilen hükümler yaptırıma sahip olmadıklarından kamusal otoriteden bağımsız, ilmi bir faaliyet ve yargısal içtihat niteliğindedir. Ancak müçtehidin ulaştığı bu hükmün devleti temsil eden yargı organlarınca karara bağlanması söz konusu hükmü, ilmi bir faaliyet olmaktan çıkarıp onu hukuk düzenini sağlayan bir norma dönüştürür. Fıkhın normatif boyutunu oluşturan bu hukukî hükümler, deliller hiyerarşisinin en başında yer alan ve vahiy mahsulü olan Kitap ve Sünnetten istinbat edildikleri için aynı zamanda dinî bir karakter de arz eder.

Fıkhın dinî karakterli oluşu onu, davranışlarını düzenlediği bireyin inancı ve bu inancın yaşantıya aktarılması olan dindarlıkla da ilişkili kılar. Kişinin inandığı dinin gereklerine göre yaşamasından ibaret olan dindarlık, bu yönüyle fıkhın konu edindiği davranışları da kapsayıcı bir mahiyet arz eder. Bu nedenle bir kişi dinî vecibelerini yerine getirmekle aynı zamanda fıkhın belirlemiş olduğu ibadet ve muamelata ilişkin ahkâma da uymuş olur. Fıkıhla dindarlık arasındaki bu genellik-özellik ilişkisi, fıkhî hükümlerin vicdanî meşruiyetini sağlama, hukukî normların uygulanmasını kolaylaştırma ve uhrevî müeyyidenin işlevsel kılınması gibi çeşitli konularda daha fazla gözlenebilmektedir. Biz bu çalışmamızda dindarlığın hukuka olan etkisini ve fıkhın bu etkiyi nasıl hukukî yarara çevirdiğini ele almaya çalışacağız.

1. Dindarlığın Tanımı ve Boyutları

Dindarlık, insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimidir. Başka bir ifadeyle inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi çok farklı boyutları olan bir olgudur.[1] Dindar ise dininin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirerek bunları tutum ve davranışlarına yansıtan insandır.[2] Bu bakımdan dindar kişi, hayatında dini merkeze oturtmuş ve tercihlerini bu doğrultuda yapan kişidir.[3]

Dindarlık, inanılan şey hakkında bilgilenmeyi, içselleştirmeyi ve nihayet bunları tecrübeye aktarmayı kapsayan farklı süreçler bütünü olduğu için kişilerin dindarlıkları bu süreçlere bağlı olarak farklılık arz eder. Din sosyolojisi bilginleri bu süreçleri dikkate alarak kişilerin dindarlıklarını ölçebilmek için farklı yaklaşım ve teoriler üretmişlerdir. Kimisi tek boyutlu ölçme yaklaşımı sergilerken kimisi çok boyutlu ölçme yaklaşımı geliştirmiştir. Çoklu yaklaşımı benimseyenlerden birisi olan Glock, dindar yaşantının boyutlarını beş maddede toplamıştır. Bunlar *inanç*, *törensel* (dinsel) *uygulama*, *tecrübe*, *bilgi* ve *etki* boyutudur. İnanç boyutu dinin öğretilerinin doğruluğunu kabul etmeyi,[4] ibadet boyutu çeşitli ayinler, dua ve oruç tutma gibi dinin içerisindeki bütün dinî pratikleri yerine getirmeyi, tecrübe boyutu dinî bir duyguyu tecrübe etmeyi, bilgi

1 Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006): s. 21.

2 Hasan Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları Ve Uygulamaları", *Hikmet Yurdu* IV/7 (2011): s. 40.

3 Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimken Yayınları, 2016), s. 68.

4 Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/3 [Din Psikolojisi Özel Sayısı] (2006): s. 493.

boyutu din ve kutsal kitap kaynaklı bilgilere sahip olmayı,[5] etki boyutu ise öteki dört boyuttan farklı olarak kişilerin günlük hayatlarında inanç, duygu, davranış ve bilgi boyutlarının etkilerinin oluşmasını ifade eder.[6] Başka bir ifadeyle etki boyutu insan yaşamında dinin etkilerinin gözlemlenme sürecini ifade eder.

Dinin hayata olan etkisi çeşitli şekillerde olabilir. Bu etki bazen çok somut iken bazen soyut bir nitelik taşıyabilir. Manevî huzur ve güven duygusu sağlama, sosyal çevre oluşturma, çeşitli endişe ve korkulardan, ümitsizlikten kurtarma, zorluklarla baş etme gücü verme, gelecekle ilgili ebedi hayatta mutluluğu yakalama, daha iyi şartlarda bir yeniden doğuş gerçekleştirmeyi bekleme vb. bu etkilere örnek olarak sayılabilir.[7]

Dindarlığın gerçekleştiği farklı düzeyler olması bakımından Glock'un tasnif ettiği bu boyutların her birisi bir dindarlık ölçütüdür. Her bir düzey kişinin dine olan bağlılık seviyesini yansıttığı için bu dindarlık boyutları aynı zamanda o kişinin dindarlık düzeyini gösterir. Örneğin bir kişi beş vakit namaz gibi zorunlu olan ibadetleri dahi yerine getirmeksizin sadece itikad konularını kabul ederek inanç düzeyinde bir dindarlık sergilerken bir başkası inanmanın ötesinde dinî ritüelleri de yerine getirmek suretiyle törensel düzeyde bir dindarlık sergiler. İkinci düzeydeki dindarlık ilkine göre daha gelişmiştir.

Dindarlığın gerçekleşme boyutlarına ilişkin sıralanan bu düzeylerin hepsi insanın düşünce ve eylem yönünden neşet eder. Düşünüce düzeyindeki dindarlık dinin teorik kısmı olup hayatın anlamlandırılmasında kendisini gösterir. Dünyanın geçiciliği, hayatta karşılaşılan sıkıntıların bir imtihan olarak görülmesi, tevekkül gibi kişinin hayata bakışında etkili olan fikri prensipler dindarlığın bu yönüyle ilgilidir.

Davranış düzeyindeki dindarlık ise dinin pratik/eylem boyutudur. Kulun davranışlarını konu edinmesi nedeniyle fıkıh ilmi, dindarlığın bu boyutuyla ilişkilidir. Çok komplike ilişkiler içermesi bakımından insan davranışları çeşitli şekillerde tasnif edilebilir. Ancak fıkıh, ibadet ve muamelat şeklinde ikili bir tasnifi benimsemiştir. İbadetler düzeyindeki dindarlık sadece dinî ritüellerden ibaret olduğu için daha çok bireysel bir

---

5 Abdulkadir Çekin, "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları (2010) Çerçevesinde Bir Analiz", *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/4 (2013): s. 249.

6 Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa* 1 (2001): s. 30.

7 Çekin, "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi", s. 257.

karakter arz eder. İbadet, kul ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi yansıtması ve bu ilişkinin diğer insanlara doğrudan bir etkisinin olmaması nedeniyle mahrem bir alan kabul edilir. Ancak bu durum ibadetin beşerî ilişkilere hiç etkisi olmadığı anlamına gelmez. İbadete dayalı dindarlığın dolaylı da olsa sosyal ilişkilere yansıyan bir yönü vardır. "Namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder"[8] ayetinde namazla ilgili vurgulanan özellik, ifade etmek istediğimiz etkiyle doğrudan ilgilidir. Namazın asıl misyonu kişiyi Allah'a yaklaştırmasıdır. Kişi yaratıcıyla olan bağını namaz sayesinde güçlendireceği için kılacağı namaz, asli misyonuna ilaveten kişiyi kötülüklerden de alıkoyacaktır. Muamelat düzeyindeki dindarlık ise komşu hakları, emanete riayet gibi bizzat kişiler arası beşerî münasebetlerden oluştuğu için ibadet düzeyindeki dindarlığa nazaran sosyal ilişkilerle daha iç içedir. Fıkıh ilmi ibadet ve muamelat konularını düzenlemekle bu iki alana dayalı dindarlığın nasıl pratiğe yansıyacağını da belirlemiş olmaktadır.

İslam dini, ibadet ve muamelat kapsamındaki emir ve yasakların sadece şeklen pratize edilmesini yeterli bulmaz. Bunların ruhunda yatan gaye ve hikmetin içselleştirilmesini de ister. Bu bağlamda İslam, dinî hükümlerin hayata yansıması olan dindarlığın ahlakî değerler üzerine oturmasını ister. Ahlâkî değerler ekonomik, estetik gibi değerlerle bazen çatışma yaşasa da dinî değerlerle hiçbir zaman çatışma yaşamaz. Bilakis onu teyit eder. Bundan dolayı İslâm düşünce sisteminde din ve ahlâk organik bir bütün olarak görülür ve bu iki alanla ilgili bütün kavramlar, organizmaya benzeyen tek bir kompleksin unsurları gibi, birbiriyle dinamik bir ilişki içinde kabul edilir.[9] Din ile ahlak arasındaki bu iç içelik ahlakı, dinin davranışa döndüğü dindarlık kavramı için de önemli bir unsur kılmaktadır.

İslam dini açısından dindarlık ile ahlak arasındaki ilişki, emir ile edim arasındaki ilişki gibidir. Kişinin iç dünyasına yönelik olan "yalan söyleme, can yakma" şeklindeki hitap/emirler ahlak kurallarını oluştur. Kişinin dinden kaynaklanan bu ahlakî emirlere gösterdiği sadakat yani bu emirlerin davranışa dönerek kişinin doğru sözlü olması, can yakmaması ise onun dindarlığıdır. Bu yönüyle ahlak, dindarlığın" etki boyutu" ile yakından ilgilidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere etki boyutu dindarlığın

8 Ankebût 29/45.

9 Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2005): s. 45.

yalnızca kişinin iç dünyasında yaşanılan bir faaliyet olmaktan çıkıp hareket ve davranışlarda da kendini göstermesidir.[10]

2. Dindarlık ve Popüler Dindarlık

Dinin hayata ilişkin emirler manzumesinin vücut bulduğu bir mahal olması bakımından dindarlık gözlenebilir bir olgudur. Fakat gözlemlediğimiz ve dinin emirlerine uygun düşen her davranış gerçek dindarlık değildir. Kişinin, dinin emir ve tavsiyelerine uygun davranması kadar kişiyi o davranışa sevk eden saik de gerçek dindarlık için bir o kadar önemlidir. Gerçek dindarlıkta kişiyi dinin emir ve tavsiyelerine uygun davranış sergilemeye sevk eden tek güdü, dinî erdem ve faziletlere ulaşma arzusudur. Buna mukabil gösteriş dindarlığında erdem ve faziletlere ulaşma arzusu yerine bazı dünyevî etmenler davranışta daha belirleyicidir. Menfaat beklentisi, ceza görme endişesi, toplumdan dışlanma kaygısı, kınama, korku, meşrûluk, kimlik bunalımı, damgalanma, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, uyum problemi, anomi ve yabancılaşma bu dünyevî etmenlerden bir kaçıdır.[11]

Erdem ve faziletlere ulaşma amacı taşımayan dindarlığın din nezdinde bir değerinin olmadığı, davranıştan ziyade onu tetikleyen saikin daha önemli olduğu Hz. Peygamber'den gelen çeşitli rivayetlerde ifade edilmiştir. Bunlardan en meşhur olanı "**Ameller niyetlere göredir**"[12] hadisidir. İslâmiyet'in üçte birinin özeti niteliğinde kabul edilen ve bu nedenle cevâmiu'l-kelim kabul edilen bu hadisi Ebû Hüreyre'den gelen ve kıyamet günü ilk hesaba çekilecek üç kişi hakkında bilgi veren rivayet tefsir eder. Söz konusu rivayette ahiret günü hesaba çekilen Kur'an hafızı, Allah yolunda öldürülen ve zengin üç kişiye dünyada iken kendilerine verilen nimetler karşılığında ne yaptıkları sorulur. Kur'an hafızı, ilmini Allah rızası için başkalarına öğrettiğini; şehit olan kişi, din uğruna canını verdiğini; zengin kişi de Allah rızası için malını tasadduk ettiğini söyler. Fakat kalplerde olanı en iyi bilen Allah, onların kendilerine alim, cesur ve cömert denilmesi maksadıyla bu davranışları yaptıklarını, emellerine ise dünyada iken ulaştıklarını haber verir ve bu kişilerin yüzüstü cehenneme sürüklenmelerini emreder.[13]

---

10 Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları Ve Uygulamaları", s. 45.

11 Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", s. 24.

12 Buhârî, Bedü'l-vahy, 1; Müslim, İmâre, 155; Ebû Dâvûd, Talak, 11.

13 Müslim, İmâre, 152; Tirmizî, Zühd, 48.

Ahlaklı olmak, popüler anlamdaki dindarlığı aşan bir boyuttur. Bir davranıştaki şeklî intizam ve devamlılık onu erdemli kılmak için tek başına yeterli değildir.[14] Bunun içindir ki İslam dini davranışa dönük emirleri tanzim etmeden önce o davranışın ahlakî zeminini oluşturmayı hedeflemiştir. Ayetlerin nüzul süreci de bu gayeye uygundur. İnanç ve ahlak konularına ilişkin ayetler muamelat konularına ilişkin ayetlerden önce nazil olmuştur. Hükümlerin indirilişinde inanç ve ahlak önceliğine dayanan bu sıralamanın tercih edilmesi İslam'da şeklî dindarlık yerine samimiyet ve ihlasa dayalı bir dindarlık; gösteriş yerine erdem ve fazileti amaçlayan davranışlar arzulandığını gösterir.

İslam inancında davranıştan önce o davranışın içselleştirilmesi gerektiği ihsan kavramı ile ifade edilmiştir. Hz. Peygamber ihsanı şu şekilde tanımlamıştır: "İhsan Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir."[15] Allah'ın kulu görüyor olmasına yapılan vurgu ve kulun da onu görüyor gibi ibadet etmesi yönündeki talep, ibadetin şeklî olmaktan ziyade içselleştirilmesine matuf bir istektir. Farkındalığı yüksek olan bu çeşit ahlakî davranışlar herhangi bir beklenti içine girmeden, baskı ve cezai yaptırımdan uzak olarak sırf Allah rızası için gerçekleşir. Doğaldır, doğaçlamadır, gösterişten uzaktır.[16] Gösteriş için yapılan davranışların Allah nezdinde bir değeri yoktur. Nitekim Hz. Peygamber "Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. Ama o sizin kalplerinize ve işlerinize bakar"[17] buyurmuştur. Zaten kişinin kendisi de yaptığı davranışın hasbi olmadığının farkındadır. İç dünyası ona bunu vicdan ile hatırlatır. Hz. Peygamber bu gerçeği de şu şekilde ifade etmiştir: "İyilik, gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana fetva verseler de gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir."[18]

Dindarlık kişinin kalbine ait bir alan olması sebebiyle samimiyet ve hasbilik açısından ölçülebilir değildir. Her ne kadar dindarlıkta aslolan

---

14 Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 9 (2008): s. 101.

15 Muhammed b. İsmâ'îl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993), İman, 1.

16 Nevzat Tartı, "Dindarlık ve Ahlak İlişkisi", *Din Şûrası (Sempozyum)* I (2009): 352.

17 Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), Birr, 33; Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), Zühd, 9.

18 Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî, *Sünen*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), Büyû', 2.

samimiyet olsa da İslam dini toplumsal düzenin teminine katkı sunduğu için şeklen sergilenen dindarlığı da itibar etmiştir. Örneğin kişi kanunun yaptırımlarından ya da mahalle baskısından korkarak komşularının haklarını teslim etse ya da cinayet ya da adi suç işlemekten uzak dursa, bu davranışın samimiyetten uzak oluşu toplum ilişkilerinden ziyade o kulun Allah'la olan ilişkisi açısından önemlidir. Ancak hakkın ifasına hizmet etmesi nedeniyle bu dindarlık beşerî ve toplumsal düzeyde geçerlidir. Toplumsal ilişkileri düzenlemesi nedeniyle fıkıh ilmi de şeklî dindarlığın geçerli olmasını ilke edinmiştir. Bu ilkenin neşet ettiği hadis "***'Ben, şehadet ederim ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Peygamberidir.'*** **deyinceye, namazı kılıp zekâtı verinceye kadar ben insanlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bu şeyleri yaptıkları sürece kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Ancak İslam'ın getirdiği haklar müstesnadır. Onların her birinin hesabı Allah'a aittir.**" hadisidir.[19] Hz. Peygamber kalpte olanı Allah'a havale ederek zahire itibar edeceğini söyleyerek zımnen insanların da buna uymalarını emretmiş olmaktadır.

3. Dindarlık Fıkıh İlişkisi

Fıkhın konusu, şer'î açıdan hükmünü belirlemeyi hedef edindiği mükellefe ait fiillerdir. Bu yönüyle fıkıh, yine bireyin davranışlarını düzenlemek gibi bir misyona sahip olan ahlak kuralları ve dindarlıkla yakından irtibatlıdır. Fakat fıkıh, sevgi, saygı ve acıma gibi duygu ve vicdana ait alanla ilgilenmeyip norm oluşturmak adına sadece zahir/gözlemlenebilen eylemleri konu edindiği için ahlak ve dindarlığa nazaran daha dar bir alandır. Sorumlu olmadığı kimselere iyilikte bulunmak, mazlum olana merhamet etmek, doğru sözlü olmak, küçükleri sevmek ve büyüklere saygı duymak gibi gözlemlenebilen bazı davranışların da fıkhın kapsamına alınmaması ile fıkhın sınırlı olan alanı daha da daraltılmıştır. Oysa fıkhın konusu olmayan tüm bu davranışlar ahlakın ilgi alanındadır. Hukuk, asgari ahlaktır ifadesi ile anlatılmak istenen de tam olarak budur. Çünkü hukuk, ahlakın sadece kamu otoritesinin maddî yaptırımına bağlanmış kısmını oluşuştur. Fıkıh, ilahi iradeye dayanması, dünyevî olanı yanında uhrevî müeyyideye de sahip bulunması ve hayatı fizik-metafizik her yönüyle kuşatması itibariyle diğer hukuk sistemlerine göre ahlakı daha fazla içselleştirmiştir.[20]

---

19 Buhârî, İman, I7; Müslim, İman, 36.

20 Ahmet Yaman, "Fakih ve Ahlâk -Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 26 (2016): s. 8.

Dindarlık da tıpkı ahlak gibi fıkhî hükümlere nazaran bireyin hayatında daha geniş bir yer kaplar. Dindarlık fıkhî hükümlerin birey tarafından içselleştirilmesine olan katkısı nedeniyle fıkhın manevî meşruiyet kazanması, fıkhî hükümlerin pratiğe aktarılmasını kolaylaştırma, uhrevî müeyyide fonksiyonunun işlevsel kılınması gibi farklı açılardan fıkıhla iç içedir. Bunun ötesinde dindarlık, fıkıhta mürûet kavramı ile ifade edilen dindarlık, adalet vasfının şart olduğu kazâ, imâret, velâyet, miras gibi bazı fıkhî konuların tanziminde dolaylı da olsa fıkhın konusu olmuştur.

3.1. Adalet ve Dindarlık

Adalet orta olmak, meyletmek, hükümde eşit davranmak, bir şeyi bir şeye denk tutmak anlamında mastar isimdir. "Şirk" kelimesi de Allah'a bir şeyin denk tutulması anlamına geldiği için Arapçada bu kelime ile ifade edilmiştir.[21] Terim anlamına gelince adaletin biri geniş diğeri dar olmak üzere iki farklı anlamı vardır. Sosyal ve hukukî manada hakların korunması adalet kelimesinin genel anlamını oluşturur. "Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun"[22] ayetindeki kullanım bu anlamdadır. "... iki adalet sahibi kimseyi şahit tutun"[23] ayetindeki kullanım ise adaletin dar anlamı olup kişinin ahlakî erdemler bakımından kâmil olmasıdır. Geniş anlamdaki sosyal ve hukukî adaletin temin edilebilmesi için dar anlamdaki ahlakî adaletin varlığı ön şarttır. Bunun için velâyet, şahitlik, hâkimlik gibi konularda rol alacak kişilerin ahlakî ve manevî bazı meziyetler taşıması gerekir. İşte hukukun uygulanış sürecindeki kişi kaynaklı olumsuzların önüne geçmek adına İslam hukuku diğer beşerî hukuklardan farklı olarak asgari dindarlık diyebileceğimiz adalet vasfını sosyal ve hukukî adaletin temininde rol alacak kişiler için şart koşmuştur.

Müçtehitler ahlakî yetkinlik anlamına gelen adalet kavramını, kişinin had cezası almasını gerektiren çirkin işlerden ve büyük günahlardan uzak durması, dinin farzlarını yerine getirmesi ve davranışlarından güzel olanlarının kötü olanından daha çok olması gibi ölçütler belirleyerek hem adaleti nesnel bir şekle sokmaya hem de adaletin düzeylerini ortaya koymaya çalışmışlardır.[24] Birinci düzey adil kişinin had cezası gerektiren

---

21 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemü mekyîsi'l-luga*, thk. Abdullah Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), IV, 246, 247.

22 Mâide 5/8.

23 Talâk 65/2.

24 Ebû Bekr Ahmed b Alî er-Râzî Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995), III, 374.

ağır suçlardan uzak kalmasıdır. Çünkü bu suçları işlemek kişinin dine olan sadakatine halel getirir. Kavramların zıddı ile var oldukları düşünülecek olursa, bu düzeydeki adaletin zıddı ilâhî emirlere itaatten ayrılıp âsi olan mümin anlamına gelen "fasık" kavramıdır.[25]

Adaletin ikinci düzeyi olgun bir kişiliğe sahip olmaktır. Müçtehitler adalet vasfının bu düzeyini ifade etmek için mürûet kavramını kullanmışlardır. Fakihlerin verdikleri örneklerden anladığımız kadarıyla bireye kişilik kazandıran hususlar, farz ibadetlere riayet etmenin ötesinde kötü davranışlardan uzak durmaktır. Kötü davranış ile kastedilen ise kuş beslemek gibi zamanın çoğunu boş işlerle geçirmek, faiz yemek, içki içmek, kumar oynamak, hamam gibi topluma açık yerlerde avret mahallini açmak, cemaatle namazı hafife alarak terk etmek, yol ortasına tuvaletini yapmak, selef-i sâlihîne ya da kadınlara sövmek gibi mürûeti küçültücü davranışlardır.[26]

Örneklerden anlaşılacağı üzere mürûet, dindarlığın ibadetler gibi bireysel nitelikli ritüel boyutunu aşan bir durum olup kişinin sosyal ilişkiler bakımından ahlakî ve manevî yetkinliğe ulaşmasını ifade eder. Daha kısa ifade edecek olursak mürûet kişinin sadece ibadet anlamında değil ahlak bakımından da kâmil olmasıdır. Nitekim İbnü'l-Hâcib mürûeti, "dinini muhafaza etmesine engel olan şeyleri kişinin huy edinmemesi" şeklinde tarif etmiştir.[27] Bu tanım aynı zamanda -dolaylı da olsa- adalet vasfının ne zaman zedeleneceği bilgisini de vermektedir ki o da dini muhafazaya engel olan günahta kişinin müdavim olmasıdır. Mâverdî her kişinin bir afetinin olduğunu, adil kişinin afetinin ise takva azlığı olduğunu söyleyerek bu duruma işaret etmiştir.[28]

Kâsânî, zikrettiğimiz iki düzeyde adaleti zedeleyen davranışları büyük günah-küçük günah kavramları ile açıklamıştır. O, had cezası gerektiren ve adaleti zedeleyen ilk düzey suçlara büyük günah, mürûeti zedeleyen ikinci düzey suçlara ise küçük günah demiştir. Ona göre kişinin adalet vasfını

---

25 Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1995), XII: 202.

26 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406), VI, 269; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullāh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dekîka (Kahire: Matbaati'l-Halebî, 1987), II. 148.

27 Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr li't-tıbâa, ts.), VII. 178.

28 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk (Mâverdî'nin Siyasetnâmesi)*, ed. Kavak, trc. Abdüsselam Arı (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019), s. 80.

kaybetmesi için büyük günahlarına tövbe etmemesi; küçük günahlarında ise ısrar etmesi gerekir. Kâsânî bu görüşünü şu rivayet ile temellendirmiştir: "Hiçbir büyük günah, tövbe ve istiğfar edildiği takdirde, büyük kalmaz. Ve hiçbir küçük günah da ısrar edildiği takdirde, küçük kalmaz/büyür."[29] Kâsânî'nin ifade ettiği bu durum yani büyük günahların tövbe edilmesi halinde adalet vasfına mani olmayacağı kuralı genel olarak fakihlerce de kabul görmüştür ancak bu kaideden kazf/zina iftirası suçundan dolayı ceza alan kişi istisna tutulmuştur. Nitekim bu suçu işleyen kişi Nûr suresi 4. ayeti[30] gereği adalet vasfını kalıcı olarak kaybeder.

Fıkıhta kural olarak aksi ispatlanıncaya kadar herkes masumdur. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı meşhur mektubunda bu hususa işaret edilmiştir. Bu kural sadece kişiye yöneltilen suç isnadı bakımından değil kişinin ahlakî erdemlere sahip olduğu ve adaleti etkileyen günahlardan uzak durduğu şeklindeki ön kabul açısından da geçerlidir. Günah işlediği ya da günahta ısrarcı olduğu hukuken tespit edilmedikçe kişi hukuken âdil ve dürüst kabul edilir. Kişinin adil olduğunu tespit için ayrı bir araştırma yapılmasına ihtiyaç yoktur. Nitekim Hulefâ-yi Râşidîn döneminde şahitlerin tezkiyesi için bir araştırma yapılmıyor ve şahidin adil olduğu ön kabulü ile hareket ediliyordu. Ancak kişinin ahlaken kâmil olduğu ön kabulü sadece ilk dönemlerle sınırlıdır. Değişen ahlakî yapıyı ve şahitte adalet vasfına vurgu yapan ilgili nasları[31] dikkate alan sonraki dönem fakihler, şahit hakkında aksine bir delil olmadığı sürece adalet karinesiyle yetinilemeyeceği ve aleyhine şahitlik edilen taraf talep etmese bile şahidin güvenilir olduğunun tespiti adına tezkiye işleminin yapılması gerektiği görüşüne meyletmişlerdir. Bu düşünce aslında toplumdaki ahlâkî çöküşün ve yalancı şahitliğin artışına bağlı olarak kazâî hükümlerin sağlıklı verilebilmesi yönünde alınan bir tedbir mahiyetindedir.[32]

Şahitlik için istenen adalet şartı, teknik ve alan bilgisine yönelik bazı şartlar yanında hâkim için de gerekli görülmüştür. Çünkü yargılama işi, şahitlik hükmüne mebnidir. Bir kişinin kadı olabilmesi için en az şahitlik yapmaya da ehil olması gerekir.[33] Dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz

---

29 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VI, 270.

30 "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir."

31 el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2

32 Tuncay Başoğlu, "Tezkiye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2012), XLI: 77.

33 Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420), IX, 4,6.

büyük günahlardan uzak durmak ve küçük günahlarda ısrarcı olmamak şeklindeki asgari dindarlık hakimlik için de geçerli olup bu şarttaki bir eksiklik nasıl ki şahit olmaya engel ise hakim olmaya evleviyetle engel teşkil eder.[34] Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi dindarlıkla hakimlik arasındaki bu ilişkiyi "hâkim verâ' sahibi ve mütedeyyin olmalıdır" şeklinde ifade etmiştir.[35]

Adalet vasfı belirlenirken fakihlerin ilgili konu bağlamında bazı vasıflara daha fazla odaklandıklarını görmekteyiz. Örneğin yargılama sürecinde rol alan şahit için "doğru sözlü olma" vasfı daha fazla önemsenirken hâkim için rüşvet almama vasfı ön plana çıkmıştır. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü şahit ve hâkimin yargılama faaliyetinde üstlendikleri rol ve yargılama faaliyetine sundukları katkı farklıdır. Şahit için "doğru sözlü olmak" şartının zikredilme nedeni onun beyanına binaen başkası hakkında yargıda bulunulmasıdır. Dolayısıyla bu kişinin doğru sözlülük bağlamında bizde oluşturduğu güven dava sonucunun da ulaşılan kararın da güvenilir olmasını sağlayacaktır.

Hâkim, vereceği karar neticesinde bir hakkın teslimi ya da zayi edilmesine neden olacağı cihetle yargılama sürecinde şahide göre daha kritik bir görev üstlenir. Bu bağlamda hâkim olmak için bir kişinin öncelikle fıkıh meselelerine ve yargılama usulüne vakıf olması ve bu iki hususu uygulayarak davaları sonuçlandırabilme melekesine sahip olması gerekir.[36] Bunun yanında yargılamada tarafların haklarını savunabilmelerini temin adına davalılar arasında da adil davranması beklenir. Yargılama sürecinde davalılardan sadece birisine karşı sesini yükseltmesi ya da sadece birisine dönerek konuşması, birini oturturken diğerini ayakta bekletmesi gibi eşitsizliklerden uzak durması da istenmiştir.[37] İşte rüşvet suçu, hâkimin tarafsız karar vermesini ve davanın yegâne emeli olan hakkın teslimini yok ettiği için hâkim açısından önemli bir günah kabul edilmiştir. Müçtehitler, rüşvet alan hâkimin adalet vasfını yitireceği ve fasık duruma düşeceği için isterse hak üzere karar vermiş olsun rüşvet aldığı

---

34 Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb.* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), XX, 127.

35 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Gül Neşriyat, ts.), IV, 429.

36 Mecelle, md:1793.

37 Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefi*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirâc, 2010), VIII, 5.

o davada verdiği kararın geçersiz olacağı hususunda hemfikir olmuştur.[38] Yargıcın sonunu getiren günah aç gözlülüğüdür.[39]

Adalet vasfı için "doğru sözlü olmak", "rüşvet almamak" gibi özel bazı şartların aranmasına rağmen ayrıca genel bir dindarlığın da şart koşulma nedeni, genel dindarlık olmadan söz konusu özel vasfın da gerçekleşme imkanının bulunamayışıdır. Şahit örneği üzerinde konuşacak olursak kişinin inandığı dinin emirlerine sadakat göstermemesi onun doğru sözlülüğüne halel getirir. Çünkü inancının gereği olan sorumluluklara karşı lakayt olan ve günah işlemekten sakınmayan bir kişinin kendince haklı sebeplerle yalana sığınması mümkündür. Nitekim yalanın yasak oluşu da o kişinin lakayt davrandığı dinî kurullarından birisidir. Bu sebeple doğru sözlü olmak şartına ilave genel anlamda dindar olmak şartı onun yalancılıktan emin olunması için gerekli bir şarttır. Fakat söz konusu bu dindarlığın şeklen yapılan popüler bir dindarlık olmayıp ahlakî erdem ve faziletlere dayalı gerçek bir dindarlık olduğu şahitler için getirilen tezkiye koşulundan anlaşılmaktadır.

Hâkim özelinde dile getirdiğimiz adalet şartı aslında devlet kademelerinde görev alan tüm yöneticilerde olması gereken bir vasıftır. Mâverdî idare sorumluluğunu üstelenen kişilerde olması gerek dindarlığı şu şekilde tanımlamaktadır: Doğru sözlü olmak, güvenirliliği açık olmak, haramlardan ve günah işlemekten kaçınmak, hoşnutluğu ve öfkesi sebebiyle zulüm etmesinden emin olmak, din ve dünya işlerinde emsali olan yöneticilerin sahip olduğu mürûete haiz olmak.[40]

3.2. Hukukun Uygulanması ve Dindarlık

Dindarlığın boyutlarından birisi, dinî bildirimlerin doğruluğunu kabul düzeyindeki inanç boyutudur. Bu boyutuyla dindarlık kişiyi, dinin belirlediği sosyal ve beşerî kurallara uymaya fikren ve ruhen hazırlar. Bu safhadan sonra dindarlığın etki boyutu devreye girer. Etki boyutu ise dinî hayatın insanın yalnızca iç dünyasında yaşanılan bir faaliyet olmayıp dışa yansımasını, düşünce ve davranışa dönüşmesini sağlar.[41] Bu iki boyutu ile kişiyi olgunlaştıran dindarlık dinin ahlak, adalet ve hakkı gözetmek gibi

38 Aynî, *el-Binâye*, IX, 6,7.

39 Mâverdî, *Dürerü's-sülûk*, s. 80.

40 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek Bağdâdî (Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.), s. 89.

41 Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları Ve Uygulamaları", s. 45.

temel öğretileriyle örtüşen kanunların kabullenilmesinde ve onlara itaat edilmesinde aktif rol alır.

Kazai anlamda hukuk kurallarına uygun davranmak, çıkar ve menfaatlerine uygun düştüğü sürece kişi açısından kolay bir durumdur. Ancak söz konusu kurallar kişinin çıkarları ile çatıştığında hukukî kurallara itaat bir soruna dönüşür. Çıkarları ile kanun arasında sıkışan kişi ahlakî erdemleri şayet meleke haline getirmemişse hak ve adalete uygun davranmakta zorlanır. Oysa ahlakî değerler üzerine oturan dindarlıkta kişi erdemli davranışları isteyerek ve içten gelerek yaptığı için hak ve adalete uygun olan hukukî normlara uymakta sorun yaşamaz.

Dindarlık, itaat bağlamında hukukun işlerliğini kolaylaştırması yanında önemli bir görev daha üslenir ki o da hukukî düzenlemenin bulunmadığı ya da normların yetersiz kaldığı boşlukları dinin emrettiği erdemli davranışlarla telafi etmesidir. Dindarlığın, hukuka bu yönüyle yardımcı olması amel-i sâlih ve ihsan kavramları izah edilebilir. Kur'an'da ifadesini bulan amel-i sâlih kavramı sadece ibadetlere has olmayıp kişinin Allah rızasına uygun tüm davranışlarını kuşatıcı mahiyettedir. Kişinin aile hayatı, iş hayatı ve komşuluk ilişkileri gibi çok farklı sosyal alana ilişkin eylemleri ister hukukî normlarla düzenlensin isterse düzenlenmesin bu kavram kapsamındadır.[42] Kişinin, inandığı din gereği salih davranış sahibi olması, hukukî düzenlemenin bulunmadığı durumlarda da kişiyi erdemli olmaya sevk edecek, bu da normların yetersizliğinden kaynaklanan hukukî boşlukların giderilmesini sağlayacaktır. Elbette bu sonuç, hukukun ulaşmak istediği amaçları ile örtüşen bir durumdur.

Kanuni boşluğun bulunduğu durumlarda hukukun amaçları doğrultusunda kişiyi murakabe eden dinî kavramlarından bir diğeri de ihsandır. Kullanıldığı yere bağlı olarak yaratıcı ve kul için farklı anlamlara gelen ihsan, yaratıcı için "O yarattığı her şeyi en güzel yapmıştır"[43] mealindeki âyette olduğu gibi Allah'ın kusursuz yaratıcılığını veya "Allah sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun"[44] ayetinde olduğu gibi O'nun kullarına lütufkârlığını, cömertliğini ifade eder. Kul için kullanıldığında ihsan

42 Amel-i sâlih kavramının dindeki kullanım alanı hakkında bilgi almak için bkz. Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum)*, 2006, 49-63-63.

43 es-Secde 32/7.

44 el-Kasas 28/77.

kelimesi genel olarak "yaptığını güzel yapmak" anlamındadır.[45] Güzel yapmanın mahiyetini ise Hz. Peygamber Cibril hadisinde, "İhsan Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" şeklinde açıklamıştır. Mutlak güç sahibi bir varlığın kişiyi her an gördüğü şeklindeki bir bilinç kişinin davranışlarında otokontrolü sağlamasına yardım eder. İhsanın kişiye kazandıracağı bu öz denetim, hukukî düzenlemenin olmadığı ya da normların yetersiz kaldığı durumlarda biriyi denetler onu, yaratıcının hoşlanmayacağı çirkin işlerden uzak tutar. Dinî kaygılar üzerine cereyan eden bu süreç ise hukukun misyonunu yerine getirmesine katkı sunar.

3.3. Müeyyide

İster toplumsal isterse hukukî olsun düzen ve istikrarı sağlamak adına ihdas edilen her kural, şayet muhatabı üzerinde bir yaptırıma sahipse gayesine ulaşabilir. Tabiatı gereği insan, kendi menfaatini ve çıkarını önde tutmaya meyillidir. Bunun neticesi olarak yaptırım ve müeyyidesi olmayan kurallara olan sadakati de bu kuralın menfaatiyle olan uyumu ölçüsünde olacaktır. Yaptırım kelimesi ise sadece cebr ve şiddet içeren hukukî ceza anlamı ile sınırlı değildir. Duygusal ya da ekonomik bazı müeyyideler de bu kavram kapsamındadır. Ancak konu hukuk kuralları olunca müeyyide ile kastedilen daha çok ceza ve cebr anlamıdır.

Fizikî ceza kamusal düzenin sağlanmasında oldukça etkili bir yaptırımdır. Ancak toplumsal barış, istikrar ve adalet sadece cezai müeyyide ile elde edilemez. Erdemli davranışlara sahip ve uyumlu bir toplum oluşturmak için hukuk kuralları yanında ahlakî ve dinî ilkelere; cezai yaptırımlar kadar da manevî müeyyidelere ihtiyaç vardır. Çünkü hukukun, hayatın her alanına ilişkin norm üretmesi pratikte mümkün değildir. Hukukî düzenlemenin olmamasına ya da normların yetersiz kalmasına bağlı olarak kanuni boşlukların oluştuğu toplumsal ilişkilerde cezai müeyyide de yetersiz kalır.[46] Doğal olarak böyle durumlarda herkesin erdemli davranması da beklenmez. Ancak ahlakî ve dinî değerleri içselleştirmiş toplum bireyleri bundan müstesnadır. Onlar için böyle durumlarda belirleyici müeyyide cezai yaptırım değil manevî müeyyidedir. Dolayısıyla hukuk, din ve ahlakın değer yargılarına dayandığı ölçüde güç kazanacak ve uygulanabilir

45 İhsan tanımları için bkz. Mustafa Çağrıcı, "İhsan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000), XXI: 544-546.

46 Zeki Yaka, "İslâm Hukukunda Ahlâkın Hukuk İçinceki Yeri ve Hukukun Tesir Gücüne Etkisi", *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Sempozyum)*, 2015, s. 381.

olacaktır.[47] Nitekim günlük hayatta insanlar birçok farklı konuda hukukî düzenlemelerden çok dinî ve ahlakî duygularla hareket etmektedirler.

Ahlakın kullandığı manevî müeyyide, vicdanî rahatsızlıktır. Kelime olarak huy anlamına gelen ahlak, "nefiste yerleşik olan meleke sayesinde fikri bir zorlamaya ihtiyaç duymaksızın fiil ve davranışların kendiliğinden ve kolaylıkla ortaya çıkması" şeklinde tanımlanmıştır.[48] Tanımdan da anlaşılacağı üzere ahlakî davranışlar, içselleştirilmiş ve kişinin karakteri haline gelmiş davranışlardır. Kişinin inandığı değerlere uymayan bir davranışta bulunması onu rahatsız eder. Her ne kadar akıl ona yaptığı işte haklı olduğuna dair bazı gerekçeler üretse de insan davranışlarını ve bu davranışlara onu yönelten gerçek niyeti kendi içinde inkâr edemez. Aklın mazeretlerine rağmen vicdan ahlakî olmayan davranışın muhasebesini niyet bağlamında yapar ve yapılan iş, kişinin karakter haline gelen ahlakî değerleri ile uyuşmadığı için vicdanî rahatsızlık oluşur. İşte içte gerçekleşen bu duygusal devinim kişiyi erdemli davranmaya sevk eden manevî müeyyidedir.

Manevî müeyyideye sahip olan ve bireyin davranışlarında etkili olan bir başka faktör dindir. Dindar kişiyi motive eden manevî müeyyide ise uhrevî olup mükafat ve ceza içermesi bakımından çift karakterlidir. İslam dini inananlara, dünyadaki iyi davranışlarına karşılık cennet ve cenneti çok çeşitli nimetleri, en önemlisi de Allah'ın rızasını kazanmayı vaat ederek onları erdemli bireyler olmaya teşvik eder. Ancak mükafat kişiyi motive etme bakımından tek başına yeterli değildir. Dünyadaki zevk ve lezzetler maddî ve hemen elde edilir oluşu nedeniyle uhrevî ödüllerin önüne kolaylıkla geçer. Bu durum kişinin erdemli davranışlar noktasında gevşemesine neden olabilir. Din bunun önüne geçmek için uhrevî cezayı bir yaptırım olarak kullanılmıştır. İşte ahiret inancıyla ilişkili bu müeyyideler, hukukî bir düzenleme ve maddî yaptırımın bulunmadığı durumlarda dindar kişiyi erdemli davranmaya zorlayan manevî saiklerdir.

Maddî müeyyide kişinin dış dünyasına aittir. Bu müeyyidenin uygulanabilmesi için öncelikle suçun ispat edilmesine ihtiyaç duyulur. Oysa manevî müeyyide kişinin iç dünyasıyla ilgilidir. Kişi yaptığı işin yanlışlığına bizzat kendisi kani olduğu için müeyyidenin uygulanması için suçun ispatına ihtiyaç yoktur. Manevî müeyyide, vicdanî rahatsızlık olarak

---

47 Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı? -İslam Nokta-i Nazarından Din -Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011): s. 24.

48 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), III, 125.

kendiliğinden devreye girer. Bu özelliği sebebiyle manevî müeyyide kişi davranışlarını yönlendirmede maddî müeyyideden daha etkilidir. Öyle ki etik ya da ahlakî olmayan bir davranış kanunlar nezdinde meşru kabul edilse dahi kişinin bu meşruiyeti kendisine mazeret yapmasına engel teşkil eder. Nitekim Hz. Peygamber, hâkim kusurundan ya da hukukî boşluklardan doğabilecek hak kayıplarının önüne geçebilmek adına manevî müeyyideye vurgu yapmış ve şöyle buyurmuştur: "**Ben ancak bir insanım. Siz benim huzurumda muhakeme oluyorsunuz. Olur ki, biriniz delilini ötekinden daha iyi ifade eder de ben, ondan duyduğuma göre lehinde karar verebilirim. Öyleyse her kime kardeşinin hakkından bir şey kesip vermişsem onu almasın! Çünkü bununla ona ancak ateşten bir parça bölmüş olurum.**"[49]

Manevî müeyyidenin maddî müeyyideden daha etkili oluşu, inançla ve kişinin dindarlıktaki samimiyetiyle doğru orantılıdır. Seküler bir hayatın tarzında ya da gösteriş dindarlığında maddî müeyyide, hissî aleme ait ve gözlemlenebilir oluşu nedeniyle kişi için daha etkilidir. Cehennem tehdidi ya da cennet vaadi gibi uhrevî aleme ait manevî müeyyideler ise ahiret inancındaki zafiyet nedeniyle fazla etkili olmaz.

Hayatı kuşatması bakımından hukukun yetersiz kalabileceği durumların farkında olan müçtehitler, adaletin tesisinde etkili bir unsur olan manevî müeyyideyi diyânî-kazâî kavramları ile fıkha dahil etmişlerdir. İslam hukukunda akid ve hukukî işlemleri objektif ölçülere bağlamak adına hükümleri zahire göre belirleneceği ilke edinilmiştir. Bu sayede hukukun güven ve istikrarı korunmuş olur. Niyet ise ispatı zor olduğu için bu güven ve istikrarı bozacağından dikkate alınmamıştır. Ancak bu hiç alınmadığı anlamına da gelmez. Nitekim somut deliller/karine ile ispat edilen niyet, hükmün belirlenmesinde davranıştan daha önemlidir. İşte hükmün bu şekilde ispat edilebilir somut veriler üzerine bina edilmesi fıkıhta kazâî hüküm kavramı ile ifade edilmiştir.

Zahirde olanın esas alınması, hakların teslim edilmesine vesile olduğu müddetçe ahlakî ve vicdanî açıdan bir sorun yoktur. Ancak zahirin esas alınması bazen bir hakkın ihlaline neden olabilir. Işte hukuk sistemlerinin aşamadıkları çıkmaz bu durumdur. Müçtehitler bu olumsuzluğun önüne geçmek adına "diyânî hüküm" kavramını ihdas etmiştir. Diyânî-kazâî ayrımının fıkıhtaki yansımasını en güzel gösteren örnek, maraz-ı mevtin/ölüm hastasının karısını boşamasına ilişkin içtihatlardır. Ölüm hastası eşini boşadığında iki olasılık söz konusudur. Ya gerçek boşama iradesiyle ya da

49 Buhârî, Şehâdât, 27; Müslim, Akdıye, 4-5.

eşini mirastan mahrum etmek gibi kötü bir maksatla boşamıştır. Fakihler bu boşamanın geçerliliğinde hemfikir olmakla birlikte niyetine bakarak kadının mirasçı olup olmayacağı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Hanefî ve Mâlikî fakihler, karine nedeniyle bu örnek için niyetin somut olarak belirlenebileceği kanaatindedir. Kişinin eşini mirastan mahrum etme niyetine sahip olduğunun delili ise, hastalığı nedeniyle öldüğünde zaten eşinden ayrılacak olmasına rağmen kişinin boşamaya tevessül etmesidir. Söz konuşu müçtehitler boşama hakkının kötüye kullanılmasını önleyici bir tedbir olarak bu olayda kadının eski kocasına mirasçı olacağını iddia etmişlerdir. Buna mukabil İmam Şâfiî, bu olayda niyetin tespit edilemeyeceği, hastanın boşama beyanının zahir oluşu nedeniyle karineden daha güçlü olduğu kanaatindedir. Bu nedenle o, kavli cedidinde eşler arasındaki evlilik bağının sona ermesini dikkate alarak kadının eski kocasına mirasçı olamayacağı görüşüne meyletmiştir. Nitekim İmam Şâfiî *el-Üm* isimli eserinde akdin zahir olanla sabit olacağını ve tarafların niyeti ya da itham edilmesiyle akdin geçersiz sayılmayacağı görüşünün kitap ve sünnetle sabit genel bir görüş olduğunu ifade etmiştir.[50] Ancak Şâfiî, kazâî hüküm bu olmakla birlikte tarafların akdi ifsat edecek kötü niyet taşıma olasılığını da göz ardı etmemiş ve böyle bir niyetin varlığını mekruh bulacağını ifade etmiştir.[51] İşte Şâfiî'nin kerih bulduğu bu durum, ispata imkan bulamadığı ancak ahlakî de görmediği kötü niyeti uhrevî müeyyideye ilhak etmesi olup bu durum fıkıhta "diyânî hüküm" olarak isimlendirilmiştir.

Bu anlatılanlar ışığında diyebiliriz ki davranışlarında dinî kaygı gözeten bir kişi ya dinin amaçlarını içselleştirdiği için ya da dinin belirlediği uhrevî yaptırımlardan çekindiği için bu kaygıyı taşımaktadır. Fakat hangi gerekçeye dayanırsa dayansın dindarlık, hukukun uygulanmasına ve açıklarını kapatmaya katkı sunar. Hukukun ön gördüğü maddî yaptırımların olmadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda, bünyesinde barındırdığı ve kişinin iç dünyasıyla ilgili olan manevî yaptırımlarla bireyin hukukun amaçlarına uygun davranmasını sağlar. Hz. Peygamber'in "**İnsanlar fetva verse de sen kalbine danış**"[52] tavsiyesi durumu ifade açısından yeterlidir.

---

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), VII, 298.

51 Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-fıkh).* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), s. 204.

52 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999), XXIX,533.

3.4 Meşruiyet

Meşruiyet kavramı daha çok siyasi yönetimle birlikte anılan bir kavram olsa da sadece bu alana özgü olmayıp hayatın çoğu belki de bütün alanları için geçerli bir kavramdır. Çeşitli şekillerde tezahür eden meşruiyet, genel olarak sübjektif ya da objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durumun gerçekliğinin verili bir bilgi vasıtasıyla birey veya toplum katında geçerliliğini izah olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurum olarak tanımlanır.[53] Daha kısa bir tanımla meşruiyet, bir kurum ya da kuralın kendinin üstünde bulunan bir hukuk veya ahlâk normuna uygun olmasıdır.[54]

Meşruiyetin gerekli olduğu alanlardan birisi de hukuktur. Hukuk kurallarının meşruiyet kaynağı kanun ve yasalardır. Ancak hukuk kurallarının kanunilik vasfına sahip olması meşruiyet açısından tek başına yeterli değildir.[55] Hukukî kurallar yasal anlamda meşru olmaları yanında ekonomik ve sosyal yapıya, millî bünyeye ve ihtiyaçlara da uygun olması gerekir. Bu uygunluğa hukukun sosyolojik mer'iyeti (geçerliliği) denilir.[56] Toplumun inanç ve karakterine uygun olmayan hukukî normlar kamu otoritesinin gücü ve dayatması ile geçerliliğini devam ettirse de halk nezdinde kabul görmedikçe ve sahiplenilmedikçe gerçek anlamda meşruiyet kazanmış olmaz. Böyle olduğu içindir ki, sosyal bünyeyi, kutsalı, adalet ilkesini ve etik değerleri göz ardı eden bir kanun, formel olarak yürürlükte görünse bile sosyolojik nüfuza sahip değildir.[57] Littré sözlüğünde yasal olanla meşru olan arasındaki fark şu şekilde ifade edilmiştir: "Kanuna uygun olan hukukîdir. Hakkaniyete uygun olan ise meşrudur. Kanunu ihlal eden bir fiil hiçbir zaman hukukî olamaz ancak şartlar gereğince meşru olabilir."[58]

Hukuk kurallarının yasallıkla birlikte evrensel ahlakî kurallara da uyumlu olması "adalet idesi" açısından çok önemlidir. Adalet, sadece

---

53 Ejder Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2001): s. 9.

54 Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004), XXIX: 378.

55 Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), s. 51.

56 Ali Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", *Eskiyeni*, 35 (27 Kasım 2017): s. 59.

57 Ahmet Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (01 Nisan 2006): s. 43.

58 Ender Ethem Atay, "Hukukta Meşruiyet Kavramı", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (1997): s. 135.

kanunlara dayandırılmış hukukî normlarla tesis edilemez. Kanuni meşruiyete sahip olan hukukun ahlakî meşruiyetten yoksun olması, yasal/kanuni zulümlerin işlenmesine kapı aralar. Örneğin Bosna-Hersek'te iç savaş patlak verdiğinde Sırp silahlı kuvvetlerine bağlı bir kişinin o bölgede yaşayan Müslüman halka yapmış olduğu işkence ve insan hakları ihlalleri, her ne kadar fiili durum içinde oluşan hukuk kurallarına uygun gerçekleştirilmiş olsa da meşruluk niteliği kazanamaz. Aynı şekilde birleşmiş milletlerin uluslararası kurallara uymayan bir devlete ambargo uygulayarak yaptırımda bulunması uluslararası hukuk kurallarına göre meşru kabul edilse bile ambargo uygulanan ülkedeki çocuk ve hastaların bu işten olumsuz etkilenmesi nedeniyle bu yaptırımın adalete uygun olduğu söylenemez.[59]

Hukukun ahlakla olan bu irtibatını dikkate alan hukukçular, devlet tarafından vaz' edilmiş normların ilmi manada hukuk sayılmasını yüksek ahlak esaslarına uygun oluşuna bağlamışlardır. Bundan dolayı toplumsal ahlakla alakası olmayan kanunları "formel" (şekli), ahlaka dayanan hukuk kaidelerini ise "materyal" hukuk olarak isimlendirmişlerdir. Materyal hukuk, mahiyeti ve muhteviyatı itibariyle içtimai ahlakla alakası olan, içtimai ahlakın yüksek esaslarına dayanan kaidelerdir.[60] Bu bağlamda hukukun sosyolojik mer'iyeti/geçerliliği denildiğinde ilk göz önüne alınması gereken referans noktası genel ahlâk kuralları ve bu kuralların o toplumda hayat bulma biçimleri olan dindarlıktır.[61]

Din, temas ettiği konular bakımından hayatı kuşatıcı bir yapıdadır. Dindar bireyler için din, eylem ve düşünce düzeyinde her şeyin onay mercidir. Dinden meşruiyet almayan şey, dindar kişi açısından kabul edilebilir değildir. Din bireyin iç dünyasında olup bitenleri bireyin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini toplumsal kurumları siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihai olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır. Başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi nihai evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Bu nedenle dinî meşrulaştırım toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür.[62]

---

59 Atay, "Hukukta Meşruiyet Kavramı", s. 122, 150.

60 Şahban Yıldırımer, "Tabii Hukuk Teorisi Bağlamında Hukukun Etik Karakteri Ve Etik (Meriyeti) Geçerliliği", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 73/1 (08 Kasım 2016): s. 250.

61 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", s. 59.

62 Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", s. 11.

Dindarlık olgusu bireyin, adaleti temin gayesi taşıyan hukuk kurallarını içselleştirmesini ve hukukî normların vicdanî meşruluk kazanmasını sağlar. Bu durumu kolaylaştıran ise dinî öğretiler ile hukuk kurallarının "adalet idesi" ortak paydasında buluşmasıdır. Nitekim Mekke döneminde nazil olan ayetlere baktığımızda ihsan, iyilik, af, sabır, şükür, ahde vefa, kötülüğü en güzel biçimde giderme gibi emirler; bilgisizce hüküm verme, yeryüzünde fitne çıkarma, haksız yere cana kıyma gibi yasaklar iman vurgusu yanında sık dile getirilen adalet temelli mesajlarıdır. İslam dini bu mesajlar sayesinde ahlak altyapısına bağlı, meşruiyetini ve kuvvetini oradan alan bir hukuk düzeninin de temellerini atmıştır.[63]

Ahlakın öngördüğü soyut ilkeleri somutlaştıran bir özelliği sahip olması bakımından hukuk, dinî referanslara müstenit olmasa dahi sosyal alana ilişkin temel ilkeler bakımından dinî kurallar ile mutabık olacaktır. Elbette bu durum söz konusu hukukî normların dindar bireyin vicdanında meşruiyet kazanmasına neden olacaktır. Dolayısıyla bir dindar kişi, aynı ideye hizmet etmesi bakımından inandığı dinin sosyal öğretilerine uygun olan hukuk kurallarına riayette zorlanmaz. Halk arasında deyim haline gelen "şeriatın kestiği parmak acımaz" ifadesi, ne kadar ağır olursa olsun ahlakî temellere dayandığı sürece hukukî norm ve müeyyidelerin sadece şeklen değil vicdanen de kabullenileceğinin açık ifadesidir.

4. Sonuç

Hukuk tarihçileri hukukun kökeni ile ilgili birbirinden farklı birçok teori üretmişlerdir. Ancak insanın sosyal bir varlık olduğu olgusu tüm bu teorilerin merkezinde yer alır. İnsanın toplum içinde yaşaması ve sosyal ilişkiler kurması, ikili ilişkilerin özünde bulunan kompleks ve girift yapıya bağlı olarak bazı çıkar çatışmalarını ve anlaşmazlıkları beraberinde getirir. Bu nedenle güçlü olanın zayıfı ezmediği, adaletin tesis edildiği bir toplum oluşturmak için insan ilişkilerinin bazı kurallarla düzenlenmesi gerekmiştir. Bu düzenleme işini misyon edinen otoritelerden birisi hukuktur. Ancak hukuk istenilen hedefe ulaşmada tek başına yeterli değildir. İnsan hayatındaki dinamizm ve çeşitlilik, kalpte olanları açığa çıkarmada kanunların yaşadığı acizlik gibi bazı etmenler hukukî normların yetersizliğine neden olmuştur. Bunun yanında ilgi alanına girmediği için hukukun hiç düzenlemediği beşerî münasebetler de mevcuttur. İşte hukukun yetersiz kaldığı ya da ilgi alanına girmediği için hiç düzenleme yapmadığı beşerî ilişkiler din ve dinden referans alan ahlak kuralları ile düzenlenmiştir.

63 Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", s. 43.

İslam dini, inanç boyutuna bağlı olarak kişinin bu dünyada Allah'a bağlı bir hayat sürdürmesini, Müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesini hedefler. Bu gaye İslam dininin, hukukun ilgi alanına giren sosyal ilişkiler de dahil bireyin eylem düzeyindeki tüm hayatına nüfuz etmesini gerektirir. Öyle ki yaratıcı ile kul arasındaki özel ve mahrem bir alan kabul edilen ibadetlerden, toplumsal alana ait alış-veriş, nikah ve suçlara kadar her türlü ferdi ve sosyal eylem dinin ilgi alanındadır. İslam dinin sosyal alana ilişkin genel ve özel nitelikli bu hükümleri fıkıh ilmi kapsamında müçtehitlerin yaptıkları içtihat faaliyetleri ile düzenlenmiştir.

Dinin insan davranışlarını, dolayısıyla hukuku bu denli kuşatıcı olması, dindar bireyin hukukla olan ilişkisini olumlu yönde etkilemiştir. Dindarlık inancın, yalnızca iç dünyada yaşanılan bir faaliyet olmayıp dışa yansıması, düşünce ve davranışa dönüşmesidir. Bu yönüyle dindarlık, adalet ve hakkın teslimi gibi temel üst değerlerde dinle örtüşen kanunların kabullenilmesi ve onlara itaat edilmesi sürecine kişiyi fikren hazırlar. Hukukî normların evrensel üst ahlaki değerlere hizmet ediyor oluşu dindar bireyin vicdanında ona meşruiyet kazandırır. Yasal meşruiyetten daha etkili olan bu vicdani meşruiyet, dindar bireyin hukuka olan bağlılığını ve itaatini kamusal otoritenin zorlaması ile değil samimiyet ve içtenlik üzerine sağlar.

Manevi müeyyideler, kişinin vicdanına hitap etmesi yönüyle dindarlıkta kişi davranışlarının şekillenmesinde daha etkilidir. Fıkıh ilmi de insan davranışları üzerindeki bu güçlü etkisi sebebiyle manevi müeyyideyi, hukukî boşlukların doldurulması noktasında oldukça etkili kullanmıştır. Fakihler, beşerî hukuk sistemlerinde olmayan bir şey yaparak, dindarlık ile hukuku aynı zeminde uzlaştırmayı amaçlamışlar ve hükümleri diyânî-kazâî şeklinde tasnif etmişlerdir. Diyânî hüküm ile davranışların uhrevi sorumluluğunu kişiye hatırlatan fakihler bireyin dindarlığına ve iç dünyasına hitap etmiş, bu sayede delille ispatlanamayan, kişinin niyetinde gizli olan hakikate ulaşarak hukuksuzluk ve adaletsizliğin önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmeyi hedefleyen din, dünyevî alana ilişkin öngördüğü düzenlemelerle hukuk sistemleri ile aynı misyonu taşır. Hatta bu düzenlemelerin hayata aktarılması adına hukuka ihtiyaç duyar. Bu açıdan hukukun ve dinin muhatabı aynı olup sadece hitap ettikleri yön bakımında farklıdırlar. Din bireyin daha çok vicdanı ile ilgilidir ve onun derunî yönüne hitap eder. Hukuk ise vicdanın tezahür mercii olan eylemle ilgilidir ve bu sebeple bireyin zahir yönüne hitap eder. Erdemli bir davranış bireyin bu iki yönünün birlikteliğinden ancak sadır olacağı

cihetle din ve hukuk birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki parçası durumumdadırlar.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavut v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Gül Neşriyat, ts.

Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimken Yayınları, 2016.

Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algıları Ve Uygulamaları". *Hikmet Yurdu* IV/7 (2011): 39-61-61.

Atay, Ender Ethem. "Hukukta Meşruiyet Kavramı". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (1997): 121-166.

Aybakan, Bilal - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Meşrû". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXIX: 378-383. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2004.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420.

Bardakoğlu, Ali. "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması". *Eskiyeni*. 35 (27 Kasım 2017): 51-94.

Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XLI: 77-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2012.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî.* Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî er-Râzî. *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1995.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefi*. Thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirâc, 2010.

Çağrıcı, Mustafa. "İhsan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXI: 544-546. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2000.

Çekin, Abdulkadir. "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları (2010) Çerçevesinde Bir Analiz". *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/4 (2013): 245-261-261.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen*. Thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-fikr li't-tıbâa, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed. *Muʿcemü mekyîsi'l-luga*. Thk. Abdullah Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Ahmed. *Bedâ'iʿu's-sanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406.

Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi". *İslâmî Araştırmalar* (Dergi) XIX/3 [Din Psikolojisi Özel Sayısı] (2006): 491-499-499.

Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlak mı? -İslam Nokta-i Nazarından Din -Ahlak-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011): 15-50-50.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk (Mâverdî'nin Siyasetnâmesi)*. Ed. Kavak. Trc. Abdüsselam Arı. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Thk. Ahmed Mübârek Bağdâdî. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullāh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Mahmûd Ebû Dekîka. Kahire: Matbaati'l-Halebî, 1987.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Okumuş, Ejder. "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2001): 7-29.

Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/2 (2006): 17-35
-35
.

Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları* : (Usulü'l-fıkh). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.

Tartı, Nevzat. "Dindarlık ve Ahlak İlişkisi". *Din Şûrası* (Sempozyum) I (2009): 349-361-361.

Tekin, Mustafa. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dindarlık Olgusu* (Sempozyum). 2006. 49-63-63.

Uysal, Enver. "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2005): 41-59-59.

Yaka, Zeki. "İslâm Hukukunda Ahlâkın Hukuk İçinceki Yeri ve Hukukun Tesir Gücüne Etkisi". *Geçmişten Geleceğe Ahlâk* (Sempozyum). 2015. 367-393-393.

Yaman, Ahmet. "Fakih ve Ahlâk -Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 26 (2016): 7-50-50.

Yaman, Ahmet. "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 9 (2008): 87-118-118.

Yaman, Ahmet. "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (01 Nisan 2006): 0-0.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XII: 202-205. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1995.

Yıldırımer, Şahban. "Tabii Hukuk Teorisi Bağlamında Hukukun Etik Karakteri Ve Etik (Meriyeti) Geçerliliği". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 73/1 (08 Kasım 2016): 249-258.

Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma". *Tabula Rasa* 1 (2001): 19-42.

BİR DİNDARLIK TEZAHÜRÜ OLARAK TÜRBE FENOMENİNE FIKHÎ BİR BAKIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN
Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / gergeri@gmail.com
Orcid: 0000-0003-0712-1035

Özet

İslâmî literatürde, akıl sahiplerini kendi tercihleri ile dünyada salâha, âhirette felâha sevk eden ilahi kanun (lar)a din; dinin bireylerin hayatına yansımış haline de dindarlık denir. Dindarlığın, dinin emir ve yasaklarına uygun bir şekilde tezahür etmesi esastır. Çoğunlukla din, müntesiplerinin inanç, ibadet, ahlâk ve yaşantılarının şekillenmesinde müessirdir. Ancak zaman zaman bunun tersi bir durum yaşanabilmekte ve dinin müntesipleri de bireysel ve toplumsal boyutta dinin yanlış bir şekilde tezahür etmesinde etkili olmaktadır. Bu karşılıklı etkileşim, dinin kurucu metinlerine rağmen bir dindarlık biçiminin oluşumuna zemin hazırlayabilir ki bu, sosyoloji biliminde 'popüler dindarlık' ya da 'halk dindarlığı' olarak ifade edilmektedir. Popüler dindarlıkta, din adına önem verilen kimi yapı ve uygulamalar kitabî dinin normlarına aykırılık teşkil edebilir. İslâm özelinde düşünüldüğünde, tanınmış şahsiyetlerin kabirleri üzerinde yapılan türbeler bu duruma örnek gösterilebilir. Kaynaklarda hakkında yasaklayıcı ifadeler yer almasına rağmen türbelerin kimi din müntesipleri tarafından bir dindarlık göstergesi olarak kabul edilmiş olması ve Müslüman coğrafyada bu olgunun yaygın bir hal almış olması bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bildiride ilgili problem fıkhî bir bakışla ele alınmaktadır. Bu çerçevede bir dindarlık göstergesi olarak görülen türbelerin dindeki yeri, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet bağlamında ele alınmış, sonrasında mezheplerin konu ile ilgili görüşlerine

yer verilmiştir. Çalışma, konu ile ilgili değerlendirme ve tespitlerimizle sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Dindarlık, Türbe, Kitabî Dindarlık, Popüler Dindarlık.

Giriş

İnsan hayatını kuşatan en önemli kurumların başında din gelmektedir. Üzerinde uzlaşılan bir din tanımı bulunmamakla birlikte,[1] "akıl sahiplerini kendi tercihleri ile dünyada salâha, âhirette felâha sevk eden ilahi kanun(-lar)"[2] şeklindeki tanımı çalışmamızın konusu açısından tercih sebebi olabilir. Bu tanıma göre, din müntesibinin ilahi kanunlara uyması, bu esaslara uygun bir yaşam tarzı ortaya koyması, dünya ve ahiret saadetini elde etmesi açısından büyük bir önem arz eder.

Dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimi 'dindarlık' ya da 'dinî hayat' olarak ifade edilmektedir. Daha teknik bir ifade ile dindarlık, "dinin inanç ve öğretilerinin belli zaman ve şartlarda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanması"[3] olarak tanımlanmaktadır. Dindarlık ya da dinî hayatın 'Allah'la uyumlu' olması esastır.[4] Diğer bir ifade ile dindarlığın dinin temel kaynaklarında yer alan hükümlere/esaslara uygun bir şekilde tezahür etmesi, dinin yozlaşmadan birey ve toplumları dönüştürme şeklindeki hedefini gerçekleştirmesi açısından önemlidir. Aksi takdirde, din zamanla varoluş gayesinden uzaklaşarak kültürün içeriği boşaltılmış basit bir nesnesi haline gelebilir. Dinî hayatın Allah'ın muradına uygun bir şekilde tezahür etmesi gerektiği, realitenin her zaman böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Her ne kadar çoğunlukla din, müntesiplerinin inanç, ibadet, ahlâk ve yaşantılarının şekillenmesinde müessir olsa da zaman zaman bunun tersi bir durum yaşanabilmekte, dinin müntesipleri de bireysel ve toplumsal boyutta dinin yanlış bir şekilde tezahür etmesine etkide bulunabilmektedir. Bu karşılıklı etkileşim, dinin kurucu metinlerine rağmen bir 'paralel din' in ve bu dinin hayata yansımış hali olarak

---

1 Hayati Hökelekli, "Din, Dindarlık ve Boyutları", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, 1. Bs (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2010), 25.

2 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/814.

3 Hökelekli, "Din, Dindarlık ve Boyutları", 31.

4 Faruk Karaca, "Dindarlığın Etkileri", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, 1. Bs (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2010), 71.

'popüler dindarlık' ya da 'halk dindarlığı' olarak ifade edilen bir dindarlık biçiminin oluşumuna zemin hazırlayabilmektedir.[5] Buna göre halk dindarlığına niteliğini veren, halkın genel anlamda din adına benimsediği inançlar ve bu inançlar doğrultusunda gerçekleştirdiği pratiklerdir.[6]

İslâm, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan son ilahi dindir. Kur'an, Allah'ın son Peygamber Hz. Muhammed'e vahyettiği kelamı, Sünnet ise Hz. Peygamber'in Kur'an doğrultusunda ortaya koyduğu hayat tarzıdır. Din adına ortaya konulacak inanç ve uygulamaların Kur'an ve Sünnet'teki esaslar doğrultusunda olması gerektiği aynı şekilde Kur'an ve Sünnet tarafından dile getirilmiştir.[7] Hz. Peygamber'in gerek bireysel gerekse de toplumsal anlamda ortaya koyduğu bu hayat tarzının Müslümanlar için bağlayıcı bir model olduğu dinin korucusu Allah tarafından beyan edilmiştir.[8] Bundan dolayı din adına yapılacak bir uygulamanın dinin bu iki kaynağına uygun olması temel kıstastır. Terminolojide bu duruma aykırı iş ve uygulamalar 'bid'at' olarak nitelendirilmektedir.[9]

Sözlükte; icat etmek, inşa etmek, önceden olmayan bir şeyi meydana getirmek gibi anlamlara gelen[10] bd'a (بدع) kökünden türeyen bid'at, "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey" olarak tanımlanır.[11]

---

5 Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003): 2; Vejdi Bilgin, "Gündelik Hayatta Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan, 3. Bs (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2013), 174.

6 Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 56.

7 el-Ahzâb 33/36 "*Allah ve Resûlu, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir erkek ve kadının, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Resûlune karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.*"; Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/59, 64; el-Enfâl 8/20; en-Nûr 24/54; Muhammed 47/53, "*...Allah'a ve elçisine itaat ediniz...*"; Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr en-Nâsır (Dimaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Nikâh", 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), "Nikâh", 5; Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Nikâh", 1.

8 İlgili âyetler: en-Nisâ 4/63; el-Ahzâb 33/21. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Özafşar v.dğr., ed., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/53.

9 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 1/699.

10 Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Bs (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993), 8/6; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-İʿtisâm*, thk. Muhammed b. Abdirrahman eş-Şakîr v.dğr. (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2008), 1/45.

11 Şâtıbî, *el-İʿtisâm*, 1/45.

Sözlük anlamıyla bid'at, iyi ya da kötü her yeni şey için kullanılır.[12] Terim olarak bid'atı sözlük anlamına bağlı olarak "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey" şeklinde tarif edenler olduğu gibi, "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey" şeklinde daha dar kapsamlı bir şekilde tanımlayanlar da olmuştur. Hz. Peygamber'den sonra çeşitli etkenlerle ortaya çıkan her türlü yeniliği bid'at olarak değerlendirenler, bid'atı reddeden hadisleri, kaçınılması mümkün olmayan yeniliklerle bağdaştırabilmek için bid'atı; 'bid'at-ı hasene' (iyi bid'at) ve 'bid'at-ı seyyie' (kötü bid'at) şeklinde yeni bir ayrıma gitmişlerdir.[13] Geniş anlamda da dar anlamda da bid'atlerin ortaya çıkış sebebiyle ilgili Serahsî'nin "… ahâd haberlerin Kur'an ve meşhur sünnete arzını terk etmekten ortaya çıktı."[14] tespiti burada anılmayı fazlasıyla hak etmektedir.

Taraflar, bid'atın şümulü hususunda farklı kanaatlere sahip olsalar da "dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların" bid'at olduğu ve reddedilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre dinde olmadığı halde sonradan ortaya çıkıp "dini mahiyette görülmeyen ve dini esaslara da ters düşmeyen" uygulamalar, bid'atı geniş kapsamlı ele alan âlimlere göre bid'at-ı hasene olarak değerlendirilmekte iken, bid'atı dar anlamda kullanan alimlere göre ise bid'at olarak görülmemektedir.[15] Verilen bilgiler doğrultusunda İslamî literatürdeki bid'atin, daha önce ifade edilen halk dindarlığının bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir.[16]

Çalışmada, halk dindarlığının bir tezahürü olarak görülen[17] türbe olgusu ele alınmaktadır. Bu kapsamda öncelikle türbe kavramı üzerinde durulacak, ardından türbe olgusunun dindeki yeri, temel kaynaklara dayalı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise mezheplerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilecek ve değerlendirmelerimizle çalışma neticelendirilecektir.

---

12 Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 221.

13 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 1/695.

14 Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, Usûlu's-Serahsî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/367.

15 Rahmi Yaran, "Bid'at", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 26 Şubat 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/bidat.

16 Bilgin, "Gündelik Hayatta Din", 175.

17 Günay, "Dini Ziyaret Yerleri", 7; Hökelekli, "Din, Dindarlık ve Boyutları", 30.

1. Türbe Kavramı

Ölünün gömüldüğü yere kabir denir.[18] Kabir, Arapça bir kelime olup gizlemek, saklamak, defnetmek, gömmek, toprağa vermek gibi anlamlara gelen "قبر" fiilinden türemiş olup mastarı 'kabr' ya da 'makber/makbere' şeklinde gelir.[19] Kelime her iki haliyle de Türkçedeki mezar anlamında kullanılmaktadır.[20] Mezar kelimesi de Arapça bir kelime olup "زار" fiilinden türemiş 'ziyaret edilen yer' anlamında mekân ismidir. Bu anlamda Türkçede kabirle eş anlamlı kullanılan mezar kelimesi, "kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini" (ziyaretgâh/türbe) ifade eder.[21]

Türbe, Arapça bir kelime olup "ترب" fiilinden türemiştir. Sözlükte, toprak, yer, yeryüzü, dünya, toprağı iyi olan yer, kabir gibi anlamlara gelir.[22] Terim olarak, büyük ve saygın kimselerin kabirleri üzerine yapılan ve çoğunlukla ziyaretgâh olan yapı olarak tanımlanır.[23] Türbe, ait olduğu kimsenin makam, mevkii, mensup olduğu sosyal ve siyasi zümresine bağlı olarak kümbet, kubbe, darîh, makam, meşhed, buk'a, ravza gibi adlarla da anılır.[24] Arapça bir kelime olmasına karşılık türbe kelimesi terim anlamda fasih Arapçada kullanılmamakta, yerine "darîh /ضريح" kelimesi kullanılmaktadır.[25]

2. Deliller

Allah Teâlâ yarattığı insanı başıboş bırakmamış, dünya ve ahiret mutluluğu için seçtiği elçiler aracılığıyla ona rehberlik te etmiştir. İlk

---

18 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/68.

19 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/68-69.

20 *Güncel Türkçe Sözlük*, 2019, "kabir", "makber"(Erişim 8 Temmuz 2020).

21 Kürşat Demirci, "Kabir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 08 Mart 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/kabir#1.

22 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmirî (Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, t.y.), 8/116, 117; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/227-228.

23 Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 393-394.

24 İsmail Orman, "Türbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 22 Aralık 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/turbe.

25 Örnek kullanımlar için bkz. https://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr/t%C3%BCrbe/?c=t%C3%BCm, erişim: 08 Mart 2020; https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B6%D8%B1%D9%8A%D8%AD, erişim: 08 Mart 2020; https://translate.google.com.tr/#view=home&op=translate&sl=tr&tl=ar&text=t%C3%BCrbe, erişim: 08: Mart 2020.

insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem'in iki oğlu arasında meydana gelen tartışmadan sonra Kâbîl'in Hâbîl'i[26] öldürmesi sonrasında[27] Allah Teâlâ'nın kendisine yeri eşeleyen bir karga göndermesi,[28] vefat eden kimsenin cesedine yapılması gerekli işlem hususunda yol gösterici olmuştur. Üç ilahi dinde de vefat eden kimselerin cesetlerinin toprağa gömülüyor olmasını Hz. Âdem'in çocuklarının hikâyesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa üç ilahi dinde de vefat eden kimselerin cesedi toprağa gömülür. Kabirlerin yapısı ve şekli ise süreç içerisinde farklılık göstermiştir.[29] Konu ile ilgili detayları, ilgili çalışmalara bırakarak şimdi kabirler üzerinde yapılan türbelerin İslâm'daki yerini tespite dönük delillere geçebiliriz. Çalışmanın fıkhî bir hüviyeti olduğu dikkate alınarak önce konu ile ilgili Kitap ve Sünnet delillerine sonrasında ise fakihlerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilecektir.

2.1. Kitap

Ölünün gömüldüğü yer anlamında kabir/kabr kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de farklı şekillerde geçiyor olmasına karşılık kabrin mahiyeti ile ilgili bir bilgi yer almaz.

Ölünün gömüldüğü yer anlamında kabir/kabr kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette tekil olarak "kabr",[30] bir âyette çoğul olarak "mekâbir",[31] beş âyette farklı bir çoğul hali olan "kubur",[32] bir âyette ise 'kabre koyma' anlamında "akbara"[33] olarak geçer. Bununla birlikte kabrin şekliyle ilgili bir ayrıntı yer almaz. Vefat eden kimsenin kabrinin başındaki yapı anlamında türbe kavramı de Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Ancak türbenin kök

---

26 Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyan fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Muessesetu'r-Risâle, 2000), 10/201; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk: Dâr-u İbn Kesir, 1993), 2/36.

27 Kutsal Kitap'ta ilgili hikâyenin kahramanları Habil ve Kayin'dir. Burada da Kayin Habil öldürür. Ancak karga olayı ve Habil'in cesedinin gömülmesiyle ilgili ayrıntı yer almaz. Bkz. Yaratılış, 4/1-16.

28 el-Mâide, 5/27-31.

29 Orman, "Türbe".

30 et-Tevbe 9/84.

31 et-Tekâsür 102/2.

32 el-Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-Mümtehine 60/13; el-İnfitâr 82/4; el-Âdiyât 100/9.

33 Abese 80/21.

fiilinden türemiş toprak anlamında "turâb/تُراب" on yedi âyette[34], akran/yaşıt kelimelerinin çoğul hali olan yaşıtlar/akranlar anlamında "etrâb/أَتْراب" üç âyette,[35] yoksulluk anlamında "metrebe/مَتْرَبَة" bir âyette[36] ve göğüsler anlamında "terâib/تَرائِب" ise bir âyette[37] geçer.

Terim anlamda türbe kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte bu anlamı ifade edecek farklı kelime ya da kelime gruplarının kullanıldığı söylenebilir. Mesela Kehf sûreside geçen Ashâb-ı Kehf (mağara arkadaşları) hikâyesinde, bu arkadaşların mağarada vefat etmelerinden sonra kendilerine (cesedlerine) yapılacak işlemle ilgili tartışmada türbe anlamına gelebilecek kavrama yer verilmektedir. İlgili âyet meali şöyledir: "*Böylece biz, (insanları) onların halinden haberdar ettik ki, Allah'ın va'dinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler. Hani onlar (olayın mucizevi tarafını ve asıl hikmetini bırakmışlar da) aralarında onların durumunu tartışıyorlardı. (Bazıları), "Onların üstüne bir bina yapın, Rableri onların halini daha iyi bilir" dediler. Duruma hakim olanlar ise, "Üzerlerine mutlaka bir mescit yapacağız" dediler.*" [38]

Âyette mağaranın girişine duvar örülmesini isteyenler ile üzerlerini mescid edineceklerini söyleyenlerin kim oldukları açıkça belirtilmemiştir. Tefsir kitaplarında bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da,[39] mağaranın üstüne ya da yakınına yapılmak istenen mescidin, mağara arkadaşlarını anmak, onurlandırmak, yüceltmek ve ibadet ettiklerinde onların bereketinden istifade etmek için yapılmak istendiği ile ilgili genel bir kanaat vardır.[40] Âyetle ilgili olarak tefsirlerde Yahudi ve

---

34 el-Bakara 2/264; Âl-i İmrân 3/59; er-Ra'd 13/5; en-Nahl 16/59; el-Kehf 18/37; el-Hacc 22/5; el-Mü'minûn 22/35, 82; en-Neml 27/67; er-Rûm 30/20; el-Fâtır 35/11; es-Sâffât 37/16, 53; el-Kâf 50/3; el-Vâkia 56/47; en-Nebe 78/40;

35 es-Sâd 38/52; el-Gâfir 40/67; el-Vâkia 56/37; en-Nebe 78/33.

36 el-Beled 90/16.

37 et-Târık 86/7.

38 el-Kehf 18/21.

39 Ebû Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 21/ 447; Ebu'l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayânî, 2. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/162.

40 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtu Ehl-i Sünne)* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 7/155; Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 10/379, 380; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/447; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr*

Hıristiyanların kendi peygamber ve azizlerinin kabirleri üzerine mabetler inşa ettiği,[41] sâlih kimselerin kabirleri üzerinde mescid edinmenin Hristiyanların sünneti olduğu belirtilmektedir.[42] Bu durumda Ashâb-ı Kehf mağarasının üstünün mescid edinilmesi olayı, Kur'ân-ı Kerîm'in terim anlamda türbe olgusuna yer verdiği şeklinde yorumlanabilir. Zira âyette söz konusu edilen mescid kavramı türbe tanımına uygun olarak saygın kimselerin kabirleri üzerine yapılan ziyaretgâh anlamında kullanılmıştır. Kur'an'ın geçmiş bir ümmet üzerinden böyle bir olguya yer vermiş olması onu tecviz ettiği anlamına gelip gelmeyeceği ile ilgili tartışmalara ileriki sayfalarda yer verilecektir.

Doğrudan türbe ile bir alakası olmamakla birlikte, konuya dolaylı bir şekilde temas eden diğer bir âyet ise Nûh sûresinde yer almaktadır. Hz. Nûh'un, kavmi ile olan diyaloğunu Allah'a arz ettiği sûrenin 23. âyetinde, kavminin ileri gelenlerinin Hz. Nûh'un çağrısına karşı halka: "*Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd, Suvâ', Yeğûs, Ye'ûk ve Nesr'i hiç bırakmayın.*"[43] dedikleri belirtilmektedir.[44] Tefsir ve tarih kitaplarında, âyette geçen isimlerin Hz. Âdem'den sonra vefat eden bazı sâlih kimselere ait oldukları, vefatlarından sonra halkın bunları unutmamaları için teberrüken heykellerini yapıp diktikleri ve sonraki nesillerin bunlara tapınmaya başladıkları bilgisi yer almaktadır.[45] Bu bilgilerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Toplumun önemli şahsiyetlerinin vefatlarından sonra hatırlanmaları için adlarına yapılan heykel, anıt mezar ve türbe gibi yapıların sonraki nesillerde daha da yüceltilerek birer tapınma nesnesine

ve't-Tenvîr (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 15/290; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/162, 163.

41 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, trc. Yakup Çiçek v.dğr. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1991), 7/400.

42 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/290.

43 Nûh 71/23.

44 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 2/236.

45 Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa, 4. Bs (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2000), 51, 52; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 18/308; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 5/250; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/360; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 29/208; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayınevi, 1997), 8/272.

dönüşebileceği ihtimalden uzak değildir. Haliyle âyetin bir nevi insanın putlaştırılma sürecini hatırlattığı söylenebilir.

Doğrudan konu ile alakalı olmamakla birikte türbe ile alakalı olarak dile getirilmesi gereken diğer bir husus, Fîl sûresinde değinilen ve Fîl Olayının gerçekleşmesinde etkili bir faktör olan kutsal mekân ziyaretidir. Tefsir kitaplarında sûreye ismini veren olayın, Yemen valisi Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkma girişimi ile alakalı olduğu belirtilir.[46] Bilindiği gibi Kâbe, yeryüzünde kurulan ilk evdir.[47] Allah Teâlâ onu kulları için ziyaret yeri olarak tayin etmiştir.[48] Bu özelliğinden dolayı Kâbe'nin bulunduğu çevre sosyal, kültürel ve iktisadi hayatın canlı olduğu önemli bir cazibe merkezi haline gelmişti. Bu gerçeğin farkında olan Ebrehe, insanları Yemen'in başkenti San'â'da yaptırmış olduğu Kulleys adındaki kiliseye yönlendirmek için Kâbe'yi yıkmaya karar verir.[49] Olayla ilgili ayrıntıları ve olayın diğer hikmetlerini ilgili tefsir kitaplarına bırakarak şu kadarını söyleyelim ki bu olay, gerçekte Allah tarafından kutsal kabul edilen mekâna alternatif çakma kutsal mabed ihdas etmenin, daha güncel bir tabirle uyduruk kutsal yapılar inşa ederek 'inanç turizmi' adı altında batıl inançlarla insanların dini duygularını sömürmek için girişilen bir mücadelenin tarihi bir örneği olarak görülebilir. Haliyle Fil Olayı, kabirler üzerinde bina ya mescid yapılarak ziyaret edilmesi gereken kutsal yerler gibi gösterilmesine ibret verici bir örnek olarak gösterilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de türbe konusuna direk ya da dolaylı bir şekilde temas eden delilleri bu şekilde belirttikten sonra Sünnet'teki konu ile ilgili delillere geçebiliriz.

2.2. Sünnet

Türbe "تربة" kelimesi toprak[50] ve yeryüzü/dünya[51] anlamında hadislerde kullanılmıştır. Yaptığımız araştırmalarda terim anlamda türbe kelimesine *kütüb-i sitte* olarak bilinen altı hadis kitabında rastlayamadık.

---

46 Yazır, *Hak Dini*, 9/277-280; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/235-242.

47 Âl-i İmrân 3/96.

48 el-Bakara 2/125-127; Âl-i İmrân 3/96; el-Mâide 5/97; el-Hac 22/26-29.

49 Yazır, *Hak Dini*, 9/279-280; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/237.

50 Buhârî, "Tıbb", 37; Müslim, "Selâm", 54, "Fiten", 92; Süleyman bin el-Eşas Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tıbb", 19; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975), "Tefsir", 70, "Daavât", 60.

51 Müslim, "Sıfatu'l-Kıyâme", 27.

Hadis kaynaklarında, Kur'ân-ı Kerîm'in kullanımına benzer bir şekilde kabir üzerindeki yapılarla alakalı olarak "Kabir Üzerine Mescid Bina Etmek"[52], "Kabirlerin Üstünü Mescit Edinmenin Kerih Oluşu"[53], "Kabirler Üstünde Mescid Bina Etmenin, Resim Yapmanın ve Kabirleri Mescid Edinmenin Yasaklanması"[54], "Kabirler Üzerine Bina Yapmak, Onları Kireçlemek ve Üzerlerine Yazı Yazmanın Yasağı ile İlgili Gelen (Rivayetler)"[55] "Kabir Üzerine Bina Yapma"[56] gibi bablar/başlıklar yer almaktadır.

Vefat eden bir Müslümanın nasıl defnedilmesi ve kabrinin nasıl olması gerektiğini Hz. Peygamber uygulamalı bir şekilde ortaya koyduğu gibi sözleriyle de bu konuda yeterli açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte konu ile ilgili yaptığımız araştırmada hadis kitaplarında terim anlamda türbe kelimesine yer verilmediği gibi Hz. Peygamber'in uygulamasında da türbe ya da türbe sayılabilecek bir yapıya rastlayamadık. Ancak bazı hadislerde kabirde bulunmaması gereken özellikler kapsamında türbe anlamına da gelebilecek 'bina/yapı' ve 'mescid' kavramları kullanılmıştır. İlgili hadisleri, içeriklerini esas alarak şöyle özetleyebiliriz:

Yukarıda da belirtildiği gibi önceki ümmetlerde kendi peygamber ve azizlerine saygı göstermek maksadıyla kabirlerinin üzerine mabed yapmak gelenek haline gelmişti. Bu gelenek neticede insanları putperestliğe sevk ettiği için Hz. Peygamber, bunu yapan Yahudi ve Hıristiyanları kınamış,[57] ve ümmetini de bu tür tutum ve davranışlara karşı uyararak şöyle buyurmuştur: "*İyi bilin ki sizden önceki ümmetler, peygamberlerinin ve iyi kimselerinin kabirlerini mescid edinmişlerdi. Sakın siz kabirleri mescid edinmeyin; size bunu yasaklıyorum!*"[58] Bu konuda gelen başka bir rivayette ise Allah Rasûlü son hastalığında hasta yatağında bile bu konuya dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: "*Allah Yahudilere ve Hıristiyanlara lanet etsin. Peygamberlerinin kabirlerini mescid edindiler.*" Hadisi aktaran Hz. Aişe daha sonra "*şayet bu (korku) olmasaydı kabri teşhir edilirdi.*"

52 Buhârî, "Cenâiz", 69.

53 Buhârî, "Cenâiz", 60.

54 Müslim, "Mesâcid", 3.

55 İbn Mâce, "Cenâiz", 43.

56 Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 76; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, es-Sünen (Halep: Mekteb-u Matbuâti'l-İslâmiyye, 1986), "Cenâiz", 97.

57 Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/545.

58 Müslim, "Mesâcid", 23. Bu anlamdaki diğer hadisler için bkz. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77.

buyurmuştur.[59] Yani Allah Rasûlünün kabrinin mescid edinme korkusu olmasaydı hücrenin duvarları arkasında değil de açıkta olurdu buyurmaktadır.[60]

Hz. Peygamber, kabirlere saygı gösterilmesi gerektiğini belirtmekle birlikte buraların kutsal mekânlara dönüştürülmemesi için de ümmetini uyarmıştır. Kabrin üzerinde oturulmasını, kireç ya da alçı ile sıvanmasını, üzerine bina yapılmasını, kabre doğru namaz kılınmasını, kandillerle süslenmesini, yazı yazılmasını yasaklamış olması[61] onun kabirlere karşı takınılması gereken tutumla alakalı hassas dengeyi korumaya dönük tedbirleri olarak görülebilir. Kendisinin zaman zaman "*Allahım kabrimi ibadet edilen bir put yapma!*"[62] şeklinde dua etmesi, "*Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Kabrimi de ziyaret yeri hâline getirmeyin*"[63] ve "*Peygamberlerinin kabrini mescit hâline getiren ümmete Allah'ın gazabı şiddetli olur.*"[64] şeklindeki uyarıları da, peygamber dahil özellikle sâlih kimselerin kabirlerinin kutsanması ihtimaline dönük bir hassasiyetinin ifadesi olarak yorumlanabilir. Eşlerinden Ümmü Habibe ve Ümmü Seleme'nin Habeşistan dönüşü orada bir kilisede görmüş oldukları tasvirlerle alakalı "*Onlardan sâlih bir kişi vefat ettiğinde onun kabrinin üzerine bir mescid bina ederler sonra da o resimleri tasvir ederlerdi. İşte onlar kıyamet gününde Allah katında insanların en kötüleridir.*"[65] şeklindeki değerlendirmesi, kendisinin geçmiş dönemlerde kabirlerin nasıl kutsal hale getirildiğine dair tarihi bilgiye sahip olduğuna ve "*Sizden önceki ümmetler, peygamberlerinin ve sâlih kimselerinin kabirlerini mescid edinmişlerdi. Sakın siz kabirleri mescid edinmeyiniz; size bunu yasaklıyorum!*"[66] sözü ise ümmetinin geçmiş ümmetlerde yaşanan hataları tekrar etmemesi için kabirlerin kutsanmasına dönük yasağın geçmiş ümmetlerin bu konudaki kötü tecrübesi ile birlikte somut uyarıları olarak değerlendirilebilir.

---

59 Buhârî, "Cenâiz", 60; Müslim, "Salât", 19.

60 İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/290.

61 Müslim, "Cenâiz", 94, 98. Benzer hadisler için bkz. İbn Mâce, "Cenâiz",43, 44, "Mesâcid", 5; Ebû Dâvûd, "Salât", 25; Tirmizî, "Cenâiz", 61, "Salât", 120, 142; Dârimî, "Salât", 111.

62 Ebû Abdillah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Ebu Zabi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004), "Kasru's-Salât", 85.

63 Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96, 97.

64 Mâlik, "Kasru's-Salât", 24.

65 Buhârî, "Salât", 48, "Cenâiz", 69: Müslim, "Salât", 16.

66 Müslim, "Mesâcid", 23.

Hadis kaynaklarında sahabenin de kabrin kutsanmasına yol açacak uygulamalar hususunda aynı duyarlılığa sahip oldukları bilgisi yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye: "*Haydi git, kırıp dökmedik put, düzlemedik yüksek kabir bırakma!*" diye emir vermiş olması ve Hz. Ali'nin de aynı emirleri Ebu'I-Heyyâc el-Esedî'ye verirken kendisine: "Rasûlullah'ın beni göndermiş olduğu şeye ben de seni göndereyim mi?" sözü",[67] bir kabrin yanında namaz kılan Enes b. Mâlik'i Hz. Ömer'in: "*Kabir! Kabir!*"[68] diye uyarması ve Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın, kardeşi Abdurrahman'ın kabri üstünde kıldan bir çadır yapıldığını gördüğünde onun kaldırılmasını emretmesi[69] sahabenin bu konudaki duyarlılığının örnekleri olarak gösterilebilir.

Hadis kaynaklarında, türbe ile doğrudan bir alakası olmazsa da kabirlerin şekline dönük ruhsatın boyutu hakkında şöyle bir olay aktarılmaktadır: Osman b. Maz'ûn'un defninden sonra Hz. Peygamber'in bir sahâbîden büyükçe bir taş getirmesini istediği, sahâbînin taşı kaldıramaması üzerine Resûlullah'ın onu alıp Osman'ın kabrinin başucuna koyduğu ve: "*Böylece kardeşimin kabrini bulur, tanır ve ailemden ölenleri de artık buraya gömerim*" dediği belirtilmektedir.[70] Hz. Peygamber'in bu davranışı vefat eden kimsenin kabrinin belli olması için işaretlenebileceği dolayısıyla da baş tarafına konan taş veya benzeri bir nesnenin üzerine kişinin adının yazılabileceğine dair bir ruhsat olarak yorumlanabilir.

2.3. Mezheplerin/Fukahânın Görüşleri

İslâm âlimleri, cenazenin defnedilmesi gerektiği hususunda icmâ etmişlerdir. Vefat eden kimsenin cesedinin gömülmesi Müslümanlar üzerine farz-ı kifâye olarak görülmüştür.[71]

Fıkıh kitaplarında, kabrin keyfiyeti ile ilgili detaylı bilgilere yer verilmiştir.[72] Çalışmamızın türbeler hakkında olması hasebiyle kabrin konumuzla alakalı olmayan detayları, ilgili kaynaklara havale edilerek burada

---

67 Müslim, "Cenâiz", 93; Ebu Dâvud, "Cenâiz", 72; Nesâî, "Cenâiz", 99.

68 Buhârî, "Salât", 48.

69 Buhârî, "Cenâiz", 80.

70 Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 63.

71 Abdurrahman b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-arba'a*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/485; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 1/398.

72 Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/61-63; Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/370-380; Cezîrî, *el-fıkh*, 1/485-489; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/398-412.

özellikle kabrin dış yapısı ve bu yapıya yüklenen anlamla ilgili hususlardaki fukahânın görüşlerine yer verilecektir.

Fukahâ, kabrin nasıl olması gerektiği ile alakalı olarak Sünnet'teki uygulamayı esas alarak kabrin belli olması için bir karış kadar zeminden yüksek olması gerektiğini belirtmişlerdir.[73] Konu ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerinin de bir karıştan yüksek olmadığı anlaşılmaktadır. Rivayete göre Kâsım b. Muhammed, Hz. Aişe'den Rasûlullah ve iki arkadaşının kabirlerini kendisine göstermek istemiş, o da kendisine üç kabri de göstermiştir. Muhammed kabirleri şöyle tasvir etmiştir: "Bunlar yer seviyesinden ne çok yüksek ne de yerle düz idiler. Kırmızı arsanın kumlarıyla kumlanmış idi."[74] Cumhur bu ve benzeri rivayetleri esas alarak kabrin hörgüç şeklinde bir karış kadar yerden yüksek olması gerektiğini savunmuştur. İmam Şâfiî ise kabrin bir karış kadar yerden yüksek olması gerektiği hususunda Cumhura katılmakla birlikte kabrin şeklinin hörgüç gibi değil dörtgen ve düz olması gerektiği hususunda onlardan ayrılmıştır.[75]

Kabrin üzerine; kubbe, ev, medrese, mescid gibi her türlü yapı yapılması ve kabrin etrafının avlu gibi sarılması mekruhtur.[76] Övünmek veya süs olsun diye kabir üzerine yapı yapmak haramdır. Zira övünmek yasaklanmıştır. Vakıf arazisi ya da kabristan için tahsis edilmiş arazide de kabir üzerine yapı yapmak, insanlara darlık ve sıkıntıya sebep olmasından dolayı haram sayılmıştır.[77]

Kabrin alçı, kireç ve çamurla sıvanması ve süslenmesi mekruhtur.[78] Zira bu tür şeyler, süsleme mahiyetinde olup ölünün bunlara ihtiyacı

---

73 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/376; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 2/523; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/401.

74 Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 72.

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/316; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ* (Mısır: Matbaatu's-Saade, t.y.), 2/22; Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 2. Bs (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/320; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/377; Cezîrî, *el-fıkh*, 1/486; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/403.

76 Kâsânî, *Bedâi'*, 1/320; Cezîrî, *el-fıkh*, 1/487.

77 Cezîrî, *el-fıkh*, 1/487; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2/524.

78 Şâfiî, *el-Umm*, 1/316, 317; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/22; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelûsî İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, thk. Muhammed Ammare, 2. Bs (b.y.: Dâru'l-Meârif, t.y.), 1/258; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/320; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378; Cezîrî, *el-fıkh*, 1/486; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2/524.

olmaz. Haliyle bu durumda yapılanlar gereksiz şekilde malın harcanması olur ki bu da mekruhtur. Kabrin üzerine kabirden çıkan topraktan fazla toprak eklemek de mekruh görülmüştür. Zira fazladan konulan toprak ta bir nevi yapı olarak değerlendirilmiştir.[79] Kabrin üzerindeki toprağın dağılmaması için çamurla sıvanması, tezyin olmayacağı gerekçesiyle, Hasan Basrî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel tarafından sakıncalı görülmemiştir.[80] Övünme ve böbürlenme maksadıyla kabrin şekline yönelik her türlü müdahale haram kabul edilmiştir.[81] Malın boş yere zayi edilmesi ve putlara saygı gibi görüldüğünden kabir üzerine kandil yakmak da caiz görülmemiştir.[82]

Cumhura göre kabir sahibinin ismi dâhil kabir üzerine yazı yazılması mekruhtur.[83] Mâlikilere göre kabir üzerinde Kur'an yazılması haramdır. Hanefîler, ihtiyaç duyulması durumunda kabir üzerine yazı yazılmasında bir beis görmezler. Haliyle yazı yasağı ihtiyacın olmamasına bağlanmıştır. Buna göre kabir üzerine Kur'an, şiir ya da övücü bir şeylerin yazılması mekruhtur.[84] Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'un kabrinin başına taş koymuş olmasına dayanılarak kabrin bir taş ya da ağaçla işaretlenmesinde bir beis görülmemiştir.[85] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu olay, kabrin baş tarafına konan taş veya benzeri bir nesnenin üzerine kişinin adının yazılabileceğine dair bir ruhsat olarak görülebilir. Kabrin tuğla ile örülmesi Ömer b. Abdülaziz tarafından yasaklanmıştır.[86] Ahmed b. Hanbel, kabir üzerinde çadır kurmayı da kerih görür.[87]

Âlimler, Hz. Peygamberin konu ile ilgili yasaklayıcı hadislerine dayanarak kabirler üzerinde mescid yapılmasının caiz olmadığını belirtmişlerdir.[88] Kabir üzerinde namaz kılmak da mekruh kabul edilmiştir.[89]

---

79 Şâfiî, *el-Umm*, 1/316; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/320; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/376.

80 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378; Cezîrî, *el-fıkh*, 1/486.

81 Cezîrî, el-fıkh, 1/486.

82 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/379.

83 Kâsânî, *Bedâi'*, 1/320.

84 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 2/524, 525.

85 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/376, 377; Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, 1/403.

86 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.

87 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.

88 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/379; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 10/380.

89 Kâsânî, *Bedâi'*, 1/320.

Birçok hadis şarihi, "*Kim benden sonra terkedilmiş bir sünnetimi diriltirse onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimseye sevap verilir, hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmeden. Kim de Allah'ın ve Rasulü'nün rızasına uygun düşmeyen bir kötü bid'at icad ederse onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yükletilir, hem de onların günahlarından hiçbir şey eksiltilmeden*"[90] hadisini şerh ederken, kötü bid'ata örnek olarak kabir üzerine yapılan yapıları örnek göstermişlerdir.[91] Ülkemizde akademik bir heyet tarafından hazırlanan *Hadislerle İslâm* adlı eserde de kabirlerin üzerine türbe yapmak, kötü bid'ata örnek verilmiş olmasına karşın,[92] Türkiye Diyanet Vakfı İlmihalinde, türbelerin İslâm bilginlerince güzel bid'at olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir.[93]

3. Değerlendirme

Yukarıda yer verilen âyet, hadis ve âlimlerin bu âyet ve hadislerle ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde hangi isimle (kümbet, kubbe, makam, meşhed, buk'a, darîh, ravza) yapılırsa yapılsın kabirler üzerinde yapılan yapılara yönelik olumsuz bakışın iki temel sakıncaya matuf olduğu söylenebilir. Bu sakıncalardan biri bu tür yapıların İslâm dininin en temel esası olan tevhid ilkesini yozlaştırması dolayısıyla da şirke bulaşma endişesi diğeri ise gösteriş ve israfa sebep olmasıdır. Bu sakıncaları iki temel başlıkta daha da detaylandırabiliriz.

3.1. Türbe ve Tevhid

İslâm düşüncesinde dinin korunması, literatürde 'zarûriyât' olarak bilinen, korunması zaruri olan değerlerin (din, can, akıl, nesil ve mal) başında gelir. İslâm âlimleri hayatın düzenini ve insanların dünya ve ahiret mutluluğunu bu değerlerin korunmasına bağlamışlardır. Dinin korunması için pek çok tedbir alınmıştır. Halkı itikadî anlamda sapıklığa sevk eden, bid'at çıkaran, İslâm esaslarına aykırı hareket eden kimselerle

90 Müslim, "İlim", 6; Tirmizî, "İlim", 16.

91 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kārî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 1/256; el-Huseyn b. Mahmud b. el-Hasen Mazharuddîn ez-Zeydânî el-Muzhirî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh*, thk. Nureddin Tâlib (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 1/276; Ali el-Kārî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 1/175.

92 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 1/695.

93 Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", *İlmihal*, ed. Hayreddin Karaman v.dğr., 14. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 2/144.

mücadele etmek de bu tedbirlerin başında gelir.[94] Buna göre, Allah dışındaki varlıkların ilahlaştırılmasına vesile olacağı, şirke kapı aralayacağı dolayısıyla da İslâm'ın en temel ilkesi olan tevhid anlayışını zedeleyeceği düşüncesiyle türbe ve benzeri yapılara dinin korunması adına karşı çıkılmıştır denilebilir.

İslâm dini tevhid dinidir. Tevhid; "Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etmektir".[95] Tevhidin zıddı şirktir.[96] Şirk ise, "Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya mabud oluşunda dengi, ortağı, yahut benzerinin bulunduğuna inanmaktır."[97] Şirk, dinde en büyük günah,[98] affedilmeyen bir suç olarak kabul edilmiştir.[99] Bundan dolayı gönderilen her peygambere, insanlara tebliğ edilmek üzere, Allah'tan başka hiçbir ilâh olmadığı ve sadece O'na ibadet edilmesi gerektiği vahyedilmiştir.[100]

Kabir ziyareti ile ilgili hadislerde, bu ziyaretin daha önce neden yasaklandığı ile ilgili bir delil olmamasına karşılık, yasağın kaldırılması kabirlerin 'ahireti hatırlatma' ve 'tezkire' olma özelliği ile gerekçelendirilmiştir.[101] Bununla birlikte ilgili hadisleri şerh eden âlimler, kabir ziyaretinin önceden yasaklanmış olmasını tevhid inancının yerleşmesi süreciyle ilişkilendirmişlerdir. Kur'an, şirkin hâkim olduğu bir toplumda nazil olmuştu. İslâm'ın temel esası olan tevhidin kalplerde yerleşmesi ve Câhiliye dönemine ait birtakım bâtıl inanç ve âdetlerin tamamen ortadan kaldırılması için şirk unsuru olan ve şirke götüren tüm vesileler yasaklandı. Şirkin izlerinin tamamen silinmesi ve tevhid inancının insanların kalplerinde

---

94 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdu's-Selam Abdu'ş-Şâfî (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 174; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuk Metolojisi Fıkıh Usûlü*, trc. Abdülkadir Şener, 6. Bs (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 314-317; Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, 7. Bs (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 380; Zekiyüddîn Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 30. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 535, 536.

95 Mevlüt Özler, "Tevhid", TDV İslâm Ansiklopedisi (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 08 Mart 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1.

96 Özler, "Tevhid".

97 Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", TDV İslâm Ansiklopedisi (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 08 Mart 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk.

98 Lokmân, 31/13.

99 en-Nisâ, 4/48, 116.

100 el-Enbiyâ 21/25. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Özler, "Tevhid".

101 Müslim, "Cenâiz", 105; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 81; Nesâî, "Cenâiz", 108.

yerleşmesi için şirke yol açacak en küçük bir tavize bile müsaade edilmedi. Allah dışındaki bir varlığa "yaratılmışlık üstü bir konum verilmesi, ona hayatında veya ölümünden sonra yaratılmışlık üstü saygı gösterilmesi" de bu anlamda tevhid ilkesini bozan davranış olarak kabul edilmiştir.[102] İşte bu endişeyle İslâm'ın ilk yıllarında kabir ziyareti yasaklanmıştı. Ancak tevhid inancı zamanla gönüllere yerleşip endişe edilen sakıncalar ortadan kalkınca kabir ziyaretine yönelik yasak kaldırılarak,[103] 'ahireti hatırlatması' ve ölümü hatırlatıp ibret almaya vesile olan bir öğüt 'tezkire' olması gibi gerekçelerle teşvik edildi.[104]

Hz. Peygamber'in kabir ziyaretine izin vermiş olması, kabirlerin kutsal mekânlar gibi ziyaret edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Zira kabrinin ziyaretgâh edinilmemesi gerektiği ile ilgili uyarıları,[105] bir peygambere ait olsa bile kabre kutsal mekân muamelesi yapılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Kabir ziyareti ile ilgili hadislerde ziyaretin esprisi daha önce de ifade edildiği gibi 'ahireti hatırlatma' ve 'tezkire' olarak belirtilmiştir. Hz. Peygamber "*(Ziyaret için) sadece üç mescide seyahat edilebilir: Mescid-i Haram, Mescid-i Resûlullah, Mescid-i Aksâ.*"[106] sözüyle kutsal mekân anlamında ziyareti üç mescidle sınırlandırmıştır. Dolayısıyla kabirlerin, zorunlu bir ibadetin ifası anlayışıyla, kutsal mekân ziyaretleri gibi kalabalık gruplar halinde ziyaret edilmesi, ziyaretin hikmeti/gerekçesi dikkate alınmadığından dolayı istenen neticeyi vermeyeceği gibi, dine aykırılık teşkil etmesinden dolayı da bid'at olarak nitelenebilir.[107]

Hz. Âdem'in vefatından sonra, Şit'in oğullarının onun (Âdem'in) kabrinin etrafını tavaf ederek saygı gösterdikleri bilgisi[108] kabirlere atfedilen kutsiyetin tarihi geçmişi hususunda bize bir fikir verebilir. Hz. Nûh'un kavmiyle alakalı olarak yukarıda verdiğimiz bilgilerde de kavminin ileri gelenlerinin ilah olarak kabul ettikleri isimlerin atalarından

---

102 Bkz. Özler, "Tevhid".

103 Mehmet Şener, "Kabir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 07 Mart 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/kabir#2-fikih.

104 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/581, 582.

105 Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96, 97.

106 Buhârî, "Fadlus'Salât", 1; Müslim, "Hacc", 95; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 196; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96; Tirmizî, "Salât", 127; Nesâî, "Mesâcid", 10.

107 Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 83.

108 Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 51; Osman Kaya, "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013): 13-15.

sâlih kimselere ait olduğu ifade edilmişti. Öyle anlaşılıyor ki öteden beri toplumlara yön veren büyük şahsiyetler adına anıtmezarların yapılması tüm kültürlerde yaygın bir uygulama olarak devam etmiştir. Hz. Peygamber'in konu ile ilgili yukarıda verdiğimiz yasaklayıcı ifade ve tavırlarına rağmen belli bir tarihten sonra İslâm dünyasında da önemli bazı şahsiyetlerin kabirleri tıpkı kendileri gibi özel bir ilgiye mazhar olmuş ve kendilerine duyulan hürmetin bir nişanesi olarak da onların kabirleri üzerine "türbe" adı verilen yapılar inşa edilmiştir.[109] Kaynaklar, ilk türbenin Abbâsî sultanı Müntasır-Billâh'a ait "Kubbetü's-suleybiyye" olduğunu belirtir.[110] Rivayete göre adı geçen sultanın 862'de ölümü üzerine, Yunan asıllı annesi, Kasrü's-Savâmi' yakınında onun için İslâm tarihinde mezar için mimari yapı olarak[111] bir türbe inşa ettirmiştir.[112]

Ziyaret olgusu açısından bakıldığında önemli şahsiyetlerin türbeleri, sıradan kabirlerden farklı işlevler icra ettiği görülür. Türbelerin, "tarih boyunca din-toplum ilişkisinin devam etmesinde"[113] ve "dinî inanç ve aidiyet duygularının devamlılığının sağlanmasında"[114] önemli bir rol icra ettiği kabul edilse de bu mekânların, zaman zaman dine aykırı uygulamaların merkezi haline gelecek kadar suistimal edildiği de görülmektedir. Bu toplumsal vakıanın, "özellikle tevhid inancını zedeleyici unsurlar içermesi,"[115] türbe ve benzeri yapıların yasaklanma sebebinin anlaşılması açısından manidardır.

Putperestliğin Hz. Âdem'in vefatından sonra, Şit'in oğullarının onun (Âdem'in) kabrinin etrafını tavaf ederek saygı göstermeleri ile başlamış olduğu şeklindeki tarihi bilgiyi[116] dikkate aldığımızda Hz. Peygamber'in, kabirlerin kutsallaştırılmasına dönük tutum ve davranışlar hususundaki hassasiyeti ve uyarıları daha bir anlam kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in kabrinin açıkta olmamasını Hz. Aişe'nin geçmiş ümmetlerde olduğu

109 Özafşar v.dğr., Hadislerle İslam, 7/584.

110 Ara Altun, "Erken Dönem İslâm Mimarisi", *İslâm Sanatları Tarihi*, ed. Muhittin Serin, 11. Bs (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2016), 13.

111 Geniş bilgi için bkz. Orman, "Türbe".

112 Şerare Yetkin, "Abbâsîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 22 Aralık 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#2-sanat.

113 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/584.

114 Günay, "Dini Ziyaret Yerleri", 8.

115 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/584.

116 Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 51.

gibi mescid edinme korkusu ile gerekçelendirmesi,[117] toplumun menfi anlamda böyle bir potansiyele sahip olduğu şeklinde anlaşılabileceği gibi Hz. Aişe gibi müctehid bir sahâbinin bu konudaki bakış açısını ortaya koyması açısından da önemlidir. İbn Kudâme'nin konu ile ilgili rivayeti naklettikten sonra putperestliğin ölülere duyulan saygı ile başlandığına dair tarihi bilgiyi paylaşması[118] onun da kabirlerin mescid edinmesinin zamanla kabrin kutsanmasına sebep olabileceği şeklindeki endişesine yorulabilir. Kabirlerde namaz kılmanın yasaklanması da eski ümmetler gibi kabirleri mescid edinme endişesiyle ilintilendirilmiştir.[119]

Daha önce de ifade edildiği gibi Hz. Nûh kavminin edindiği putlar, toplumlarının sâlih-saygın kişilerinin heykellerini temsil etmekteydi. Aynı şekilde: "*Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı olarak benimseyin dedin?*",[120] "*Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rableri olarak kabul ettiler ...* "[121] vb. âyetler ve Hz. Peygamber'in: "*Allahım kabrimi ibadet edilen bir put yapma!*"[122], "*Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Kabrimi de ziyaret yeri hâline getirmeyin*"[123] ve "*Peygamberlerinin kabrini mescit hâline getiren ümmete Allah'ın gazabı şiddetli olur.*"[124] şeklindeki dua ve uyarıları, Allah'a ortak koşmanın, sadece cansız putlar vasıtasıyla olmadığını Allah'ın en sevgili kullarının da şirk aracı olabileceğini ifade etmektedir.[125] Aynı şekilde Kur'an'ın müşriklerin ağzından: "*Biz bunlara, sırf bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz*"[126] ve "*bunlar bizim Allah katındaki şefaatçilerimiz*"[127] şeklindeki aktarımları, onların Allah'a ortak koştukları şeyleri birebir Allah yerine koymadıklarını[128] aksine bunları kendileri ile Allah arasında

117 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/379.

118 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/379.

119 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/206.

120 el-Mâide, 5/116.

121 et-Tevbe 9/31.

122 Mâlik b. Enes, "Kasru's-Salât", 85.

123 Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96, 97.

124 Mâlik, "Kasru's-Salât", 24.

125 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/584, 585.

126 ez-Zümer 39/3.

127 Yûnus 10/18.

128 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, 2. Bs (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 910.

aracı ve şefaatçiler olarak kabul ettikleri uyarısı manidardır. Son iki âyet aynı zamanda şirkin; aracı olma, şefaatçı olma gibi masum maskelerle kamufle edilerek nasıl da sinsi bir planla insanlara sunulduğunu ortaya koymaktadır. Verilen bilgiler çerçevesinde tarihte putperestliğin ortaya çıkmasında saygın kişilere duyulan aşırı sevginin önemli bir etkisi olduğu ve bunların kabirleri başında yapılan anma törenlerinin de putperestliğe geçişte önemli bir aşama olduğu söylenebilir.[129]

Türbelerin "tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılan saygın ölülerin mezarları"[130] olduğu ve buraların "bulunduğu yahut tezahür ettiğine inanılan tabiatüstü fevkalâde kutsal güç"lerin mekânları olduğu[131] şeklindeki inançlar ve bazı din istismarcılarının da etkisiyle buraların; eş, iş, ev, çocuk gibi istek ve duaları olan kişilerin umut bağladığı merkezler haline gelmesi,[132] aynı şekilde buraların medet umma, dua etme, adak adama, şifa isteme[133] vb. batıl inanç ve hurafelerin yaşatıldığı mekânlara dönüşmüş olması bu tür yapıların dinde yasaklanmış olmasındaki hikmetini anlama adına kayda değerdir. Bütün bu sebeplerden dolayı, türbelerin İslâm'ın tevhid ilkesiyle bağdaşmadığını dolaysıyla da İslâm adına bu tür yapılara onay vermenin mümkün olmadığı söylenebilir.

3.2. Türbe ve İsraf

İlgili delillerden ve bu delillerle ilgili fukahânın görüşlerinden bu tür yapılara olumsuz bakışın diğer bir sebebinin israf olduğunu söylemek mümkündür. Geniş anlamda "inanç, söz ve davranışta dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmak" [134] olarak tanımlanan israf, konumuz açısından kişinin kendine ait veya sorumluluğu altındaki mal ve imkânları gereksiz yere harcaması olarak tanımlanabilir.[135]

Hz. Peygamber'in sünnetinde, onun vefat eden sahâbilerinden herhangi birisinin kabrinin üstünde bir yapı yaptığına dair bir kayıt

---

129 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/585; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/261.

130 Günay, "Dini Ziyaret Yerleri", 10.

131 Günay, "Dini Ziyaret Yerleri", 14.

132 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 7/586.

133 Özafşar v.dğr., *Hadislerle İslam*, 1/688.

134 Cengiz Kallek, "İsraf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 08 Mart 2020, https://islamansiklopedisi.org.tr/israf.

135 en-Nisâ 4/6; el-Furkân 25/67 âyetlerinde geçen israf kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.

olmadığı gibi aksine yukarıda verdiğimiz birçok hadiste de görüldüğü gibi bu tür yapıların yapılması farklı ifadelerle yasaklanmıştır. İlgili yasak her ne kadar dini korumaya dönük bir önlem olarak görülüyor olsa da, dinen yasaklanmış bir konuda malın ve imkânların boşa harcanması ise takdir edilir ki israftır. Allah'ın nimetlerini israf etmek ise haramdır.[136]

Hz. Peygamber'in vefat eden kimsenin kefenlenmesinin güzel bir şekilde yapılmasına dönük talebine rağmen[137] kefenin pahalı olmaması gerektiği ile ilgili uyarısı[138] vefat eden kimselere yapılacak masrafın mahiyeti hakkında da bizim için bir ölçü olabilecek niteliktedir. Müminlerin ilk halifesi Hz. Ebu Bekir'in hastalandığında kızı Hz. Aişe ile olan bir diyaloğu da sahabenin bu konudaki anlayışını öğrenmemiz açısından dikkate değerdir. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir vefat edeceği zaman, içinde hastalandığı ve üzerinde za'feran lekesi bulunan elbiseye işaret ederek "bunu yıkayın ve beni bununla kefenleyin" buyurması üzerine, Hz. Aişe "Bu eski elbiseyle mi?" diye sorunca, Hz. Ebû Bekir: "Yaşayanlar yeniye ölülerden daha çok hak sahibidirler. Nasıl olsa belli bir süre sonra çürüyüp gidecek."[139] diye cevap vererek bu konuda esas alınması gereken ölçüyü ortaya koymuştur.

Kabir üzerindeki yapıların vefat eden kimselere uhrevi açıdan bir faydası olmadığı gibi, dünyadakilere de bir faydası bulunmamaktadır. Yani kabrinin başındaki türbe ile kabirde yatan kimsenin ahiretteki mertebesi yükselmeyeceği gibi, türbenin olmaması da ahiretteki mertebesinde bir düşüşe sebep olmayacaktır. Ne kadar faziletli olursa olsun vefat eden birinin kabrinin üzerinde türbe, anıt mezar, kubbe ve benzeri bir yapı yapılmadı diye Allah kimseyi hesaba çekmeyecektir. Böyle zatların kabrinin başında bu tür yapıları yapmak onlara yapılan bir iyilik olmadığı gibi bu yapıların yapılmaması da onlar için bir saygısızlık sayılmaz. Aksine Peygamber'in konu ile ilgili uyarıları dikkate alınmadığı, Onun bu konudaki yasakları ihlal edildiği haliyle de ona uymayı emreden ayetlere[140] muhalefet edildiği için kişi günahkâr olabilir. Müslümana düşen, vefat eden kardeşinin cenazesine katılması, bağışlanması için dua etmesi ve onu hayırla yâd etmesidir. Kabir, ahiret âleminin ilk durağı mesabesindedir. Haliyle bu tür yerlerin övünme ve gösteriş alanı değil, ziyaretçilere ölümü ve ahireti hatırlatıcı hüviyeti olan mekânlar olması gerekir.

---

136 el-Enâm 6/141; el-Ârâf 7/31.

137 Müslim, el-Câmi'u's-sahîh, "Cenâiz, 49.

138 Ebû Dâvûd, "Cenâiz, 35.

139 Buhârî, "Cenâiz", 92; Mâlik b. Enes, "Cenâiz", 6.

140 Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/59; el-Enfâl 8/20; en-Nûr 24/54; Muhammed 47/53.

Türbe ve benzeri yapıların inanç turizmi kapsamında ülkelerin ekonomisine katkı sağladığı gerçeği de bu tür yapıların meşruiyet sebebi olamaz. Turizm sektörünün ülkelerin ekonomisine katkı sağlaması elbette ki önemlidir. Ancak bu katkının dinin temel ilke ve değerlerine uygun, bu ilke ve değerleri örselemeyecek bir şekilde sağlanması da bir o kadar önemli olmalıdır. İnsanlara bazı faydalar sağlamasına rağmen içki ve kumarın yasaklanmış olması,[141] bu konuda esas alınacak bir ölçü olabilir. Buna göre dinen bir şeyin yasaklanmış olması o şeyin bütünüyle zararlı olmasını gerektirmez. Bir şeyin mefsedet yönünün maslahat yönünden fazla olması onun yasaklanması için yeterli sebeptir. Zararın savuşturulması menfaatin elde edilmesine göre öncelik arz eder anlamındaki "*Def-i Mefâsid Celb-i Menâfi'den Evlâdır.*"[142] Mecelle maddesi de bu gerçeği ifade etmektedir. Haliyle ekonomiye katkısı olsun diye insanların inançlarının yozlaşmasına aracılık edecek dinî görünümlü yapılar tecviz edilemeyeceği gibi dinen yasaklanmış uygulamalar da kazanç kapısı olarak görülemez.

Daha önce de ifade edildiği gibi Fil sûresine konu olan Fil Olayı, birçok hikmetinin yanı sıra, gerçekte Allah tarafından kutsal kabul edilen mekâna alternatif uyduruk kutsal yapılar inşa ederek 'inanç turizmi' adı altında batıl inançlarla insanların dini duygularını sömürmek için girişilen bir mücadelenin tarihi bir örneği olarak da görülebilir. Ashâb-ı Kehf'in mağarası üzerinde mescid yapmak isteyenlerin, yönetimi elinde bulunduran kimseler olduğu görüşünün doğru olması durumunda aynı düşüncenin onlarda da var olduğu görülür.[143] Zira onlar da mağaranın ağzına duvar örülmesi talebine karşı mağara üzerinde mescid yapmayı ahdetmişlerdi. İdarecilerin gelir getiren imkânları iyi değerlendirmeleri görevi gibi bu gelirlerin meşruluğuna dikkat etmeleri gibi bir görevi de olmalıdır. İslâm düşüncesine göre kutsalın kaynağı Allah'tır. Onun kutsal kıldığı şeyler ancak kutsal kabul edilebilir. Hz. Peygamber'in "*(Ziyaret için) sadece üç mescide seyahat edilebilir*"[144] hadisi kutsal mekân anlamında ziyaret edilecek yerlerin sınırlı olduğunu beyan etmektedir. Haliyle kabirler üzerinde türbe benzeri yapılar yapılarak ziyaret edilmesi gereken kutsal mekânlar gibi gösterilmesi, İslâm adına kabul edilebilecek bir

141 el-Bakara 2/219.

142 Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, tanıtım yazarı İbrahim Ural - Salih Özcan (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), m. 30.

143 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/163; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 560, 561.

144 Buhârî, "Fadlus'Salât", 1; Müslim, "Hacc", 95; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 196; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96; Tirmizî, "Salât", 127; Nesâî, "Mesâcid", 10.

durum olamaz.[145] Kaldı ki alternatif yapılarla da inanç turizmi canlandırılabilir. Mesela, türbe ve benzeri yerlere harcanan maddi-manevi imkânlar halkın gerçekten ihtiyaç duyduğu, huzurlu bir şekilde ibadetlerini icra edebilecekleri mabetler için harcanabilir. Bu şekilde toplumun gerçekçi ihtiyaçları karşılandığı gibi, yapılan yapılarla inanç turizmi de canlandırılabilir.

Türkiye'deki türbe sayısı binlerle ifade edilmektedir.[146] Önemli şahıslar adına yapılan anıt mezarlar da türbe kapsamında değerlendirildiğinde kabirler üzerindeki türbe ve benzeri yapılar için yapılan harcamaların büyük bir yekûn tuttuğu söylenebilir. Ayrıca kabrin sandukasında ve türbenin diğer unsurlarında kullanılan altın, gümüş, ipek, tunç, ibrişim, çini vb.[147] pahalı lüks madenler de dikkate alındığında yapılan harcamaların miktarı daha da ciddi boyutlara ulaşır. Kabir sahibine ve topluma manevi anlamda bir faydası olmayan bu tür yapılara yapılan masraflar, toplumun ihtiyaç duyduğu diğer kamu hizmetlerinde kullanılabilir. İslâm dünyasında türbe ve benzeri yapılara yapılan harcamalar bütün bir toplumun ihtiyaç duyduğu okul, çeşme, camii, yol ve köprü gibi yapılara yapılmış olsaydı bugün daha faklı bir İslâm dünyası olabilirdi. İnsan, pejmürde kıyafetler içinde lüks türbeleri ziyaret eden ziyaretçileri görünce Hz. Ebu Bekir'in kendisine kefen yapılacak bezle alakalı olarak yukarıda alıntıladığımız "Yaşayanlar yeniye ölülerden daha çok hak sahibidirler. Nasıl olsa belli bir süre sonra çürüyüp gidecek" sözünü düşünmeden edemiyor. İnsanların açlıktan öldüğü bir dünyada Müslümanların kabirler için yaptığı harcamaların ahirette hesabı elbette çok zor olur.

4. Sonuç

Fıkhî bir bakışla türbelerle ilgili yaptığımız bu çalışmada vardığımız sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

Türbe kelimesi terim anlamda Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte, Kehf sûresi 21. âyette geçen mescid kelimesinin türbe olgusunu dile getirdiği söylenebilir.

Hz. Peygamber'in uygulamasında bir olgu olarak türbe yer almadığı gibi, sözlerinde de terim anlamında türbe kelimesi yer almamaktadır.

---

145 Koca, *İslam İbadet Esasları*, 83.

146 Günay, "Dini Ziyaret Yerleri", 7.

147 Bilgin, "Gündelik Hayatta Din", 179, 180.

Bununla birlikte ilgili bazı hadislerde mescid ve bina/yapı kelimelerinin türbe anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in kabirlerin üzerinde yapı/mescid yapılmasına yönelik nehyi, bunu yapanları lanetlemesi, kabrinin ziyaretgâh haline getirilmesine yönelik yasağı ve ibadet edilen bir put haline getirilmemesi şeklindeki duası, bu tür yapıları yapan kimseleri kıyamet gününde insanların en kötüsü diye nitelemesi ve peygamberlerinin kabirlerini mescid edinen kimselere karşı Allah'ın gazabının şiddetleneceği şeklindeki uyarısı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, ismi ne olursa olsun kabir üzerinde yapılan yapıların tecviz edilmesi imkânı bulunmamaktadır. İslâm âlimleri de Kur'an ve Sünnet'teki ilgili delillere dayanarak bu tür yapıların mekruh/haram olduğunu belirtmişlerdir.

Hz. Peygamber'in sünnetinde yer almayan ve Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık iki asır sonra ortaya çıkan türbeler, geniş anlamda da dar anlamda da bid'at tanımına uygun örnekler olarak görülebilir. Zira geniş anlamda da dar anlamda da bid'ati tanımlayan âlimler, dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulamaların bid'at olduğu ve bunların reddedilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Hz. Peygamber'in türbe ve benzeri yapılara yönelik menfi tavrı ve sonradan ortaya çıkmış yapılar olması hasebiyle, bu tür yapılar, bid'ati geniş anlamda ele alanlara göre "bid'at-ı seyyie" (kötü bid'at), dar anlamda ele alanlara göre ise yalın halde "bid'at" olarak değerlendirilebilir. Nitekim, birçok klasik ve çağdaş dönem İslâm âlimi de türbeleri "bid'at" olarak nitelendirmişlerdir.

Türbe ve benzeri yapılarla ilgili âyet, hadis ve İslâm âlimlerinin bu delillerle ilgili görüşleri bir bütün olarak dikkate alındığında, bu tür yapılara karşı menfi bir tutumun iki gerekçeye dayandığı söylenebilir. Bu gerekçelerin ilki, insanların türbeleri kutsayıp kendileri ile Allah arasında aracılar yapma endişesi. Diğeri ise bu tür yapılara yapılan harcamaların israf olarak görülmesidir.

İslâm düşüncesinde dinin korunması, literatürde 'zarûriyât' olarak bilinen, korunması zaruri olan değerlerin başında gelir. İslâm âlimleri, hayatın düzenini ve insanların dünya ve ahiret mutluluğunu bu değerlerin korunmasına bağlamışlardır. Türbe ve benzeri yapılara, Allah dışındaki varlıkların ilahlaştırılmasına vesile olacağı, şirke kapı aralayacağı ve dolayısıyla da İslâm'ın en temel ilkesi olan tevhid anlayışını zedeleyeceği düşüncesiyle dinin korunması adına karşı çıkılmıştır denilebilir. Aynı şekilde âlimlerin, dinin tasvip etmediği bu yapılara harcanan imkânları ve yapılan

masrafları gerek türbede yatana gerekse de onun dışındaki kimselere fayda sağlamadığı dolayısıyla da israf olarak değerlendirdikleri söylenebilir.

İlgili kaynaklarda, hakkında yasaklayıcı ifadeler yer almasına rağmen türbe ve benzeri yapıların kimi din müntesipleri tarafından bir dindarlık tezahürü olarak kabul ediliyor olması 'kitabî dindarlık ile popüler dindarlığın farklı şekillerde olabileceği' gibi sosyolojik bir tespit ile izahı mümkün olsa da vakıanın böyle izah ediliyor olması, bu olgunun cevazını gerekli kılmaz. Aynı şekilde sosyal bir gerçeklik olarak bu olgunun İslâm dünyasında yaygın bir hal almış olması da meşruluk gerekçesi olamaz. Dinin temel kaynaklarına aykırı olmasına rağmen vakıanın tecviz edilmesi veya vakıaya teslim olunması, zamanla kitabî dinin tahrif olma tehlikesine kapı aralanmasına ve nihayetinde kitabî dindarlık yerine bir halk dindarlığının vücut bulmasına yol açabilir.

Kaynaklar

Ahmed Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.

Ali el-Kārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

Altun, Ara. "Erken Dönem İslâm Mimarisi". *İslâm Sanatları Tarihi*. Ed. Muhittin Serin. 11. Bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2016.

Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saade, t.y.

Bardakoğlu, Ali. "Haramlar ve Helâller". *İlmihal*. Ed. Hayreddin Karaman - Ali Bardakoğlu - H. Yunus Apaydın. 14. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

Bilgin, Vejdi. "Gündelik Hayatta Din". *Din Sosyolojisi*. Ed. Talip Küçükcan. 3. Bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2013.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasr en-Nâsır. 9 Cilt. Dimaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. Trc. Muhammed Çoşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İvaz. *el-fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-arba'a*. 2. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Demirci, Kürşat. "Kabir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 08 Mart 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kabir#1.

Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eşas. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuk Metolojisi Fıkıh Usûlü*. Trc. Abdülkadir Şener. 6. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Fâsî, Allâl. *İslam Hukuk Felsefesi*. Trc. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî - ve İbrahim es-Sâmirî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, t.y.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdu's-Selam Abdu'ş-Şâfî. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003): 5-36.

Hökelekli, Hayati. "Din, Dindarlık ve Boyutları". *Din Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. 1. Bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2010.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 3. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1993.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelûsî. *Faslu'l-Makâl*. Thk. Muhammed Ammare. 2. Bs. b.y.: Dâru'l-Meârif, t.y.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*. 2. Bs. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.

Kallek, Cengiz. "İsraf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 08 Mart 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/israf.

Karaca, Faruk. "Dindarlığın Etkileri". *Din Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. 1. Bs. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2010.

Karaman, Hayreddin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 3. Bs, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. 2. Bs, 7 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Osman. "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Arap Yarımadası'nda Dinî Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013).

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-Esnâm*. Thk. Ahmet Zeki Paşa. 4. Bs. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2000.

Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Kurtûbî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Trc. Yakup Çiçek - Ali Turgut - Abdülkerim Ünalan. 12 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1991.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah. *el-Muvatta'*. Ebu Zabi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsiru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtu Ehl-i Sünne)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Trc. Muhammed Han Kayânî. 2. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Muzhirî, el-Huseyn b. Mahmud b. el-Hasen Mazharuddîn ez-Zeydânî. *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh*. Thk. Nureddin Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Orman, İsmail. "Türbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 22 Aralık 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/turbe.

Özafşar, Mehmet Emin - Ünal, İsmail Hakkı - Ünal, Yavuz - Erul, Bünyamin - Martı, Huriye - Demir, Mahmut, ed. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Özler, Mevlüt. "Tevhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 08 Mart 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1.

Sâbık, Seyyid. *Fıkhü's-sünne*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.

Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

--------, *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 08 Mart 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk.

Şâban, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. 30. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. Thk. Muhammed b. Abdirrahman eş-Şakîr - S'ad b. Abdillah Âl- Hamîd - ve Hişâm b. İsmail el-Sînî. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2008.

Şener, Mehmet. "Kabir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 07 Mart 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kabir#2-fikih.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâr-u İbn Kesir, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Câmiu'l-beyan fî te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Muessesetu'r-Risâle, 2000.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir - ve Muhammed Fuad Abdülbâkī. 2. Bs, 5 Cilt. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 26 Şubat 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/bidat.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayınevi, 1997.

Yetkin, Şerare. "Abbâsîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 22 Aralık 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#2-sanat.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. 7. Bs. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 8 Temmuz 2020. http://sozluk.gov.tr.

İFTÂ EHLİYETİNDE DİNDARLIĞIN TEZAHÜRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇINAR
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / fatih11982@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-5901-3135

Giriş

Hak ve hakikatin izharı kadar insanların gerek şahsi gerekse toplumsal sorunlarını çözme gibi önemli ve değerli bir vazifeyi icra eden iftâ faaliyetinin dindeki yeri oldukça önemlidir. Bu itibarla iftâ faaliyetini icra eden müftülerin ehliyet cihetinden yeterli bilgi ve birikime sahip olması elzemdir. İftâ faaliyeti, önemi yanında çeşitli risk ve tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Ehil olmadan fetva verenlerle ilgili zikredilen, "*Kim ilimsiz olarak fetva verirse melekler ona lanet eder*."[1] rivayeti bu risk ve tehlikelerin dünyevî olmaktan çok uhrevî olduğuna işaret etmektedir.[2]

İftâ faaliyeti asr-ı saadet döneminde başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabîler tarafından yerine getirilmiştir. "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Rasûl'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasûl'e götürün. Zira bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir.*"[3] ayeti Allah Teâlâ'dan sonra fetva ve hüküm merciinin Hz. Peygamber olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.

---

1 Celâleddin Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/517.

2 Muhammed Cemaleddin Kâsimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 31-32.

3 en-Nisâ, 4/59.

Nasların yorumlanması olarak da ifade edilen ictihad ameliyesi için belirli bir ilmî ve ahlakî müktesabat gerekli görülür. Müftüde ilim yanında dindarlık olarak da niteleyebileceğimiz bazı ahlakî vasıfların bulunması ilim ve ahlakın ayrılmaz bir bütün olduğunu, dolayısıyla fetva faaliyetine büyük ehemmiyet verildiğini gösterir. Zira asr-ı saadetten uzaklaşma ve ilim dallarındaki çeşitlenmeyle birlikte ictihad ehliyetini haiz gerek mezhep imamları gerekse de diğer fakihler tarafından başvurulan iftâ faaliyeti zamanla ehil olmayanlar tarafından deruhte edilmeye başlar. Bu durum ilme ve ahlaka dayanan bu etkinliğin heva ve hevese tabi olabilmesi gibi olumsuz bir sonuca neden olabilir. Bu vb. sebepler nedeniyle ilim ve dindarlık cihetinden iftâda ehliyetin luzûmu ve rolü ayrı bir önem kazanmaktadır. Keza lafza olan bağlılığı son derece önemsenmekle birlikte ahlakî duyarlılığın ihmal edilmesi de bu önemin değerini göstermesi bakımından ehemmiyet arz eder.[4]

Fetva işiyle yoğun bir şekilde uğraşan, bir diğer ifadeyle fakih olan sahabî, tâbiîn ve diğer âlimler iftâ ehliyeti bahsine gereken önemi vererek her ilim sahibinin fetva veremeyeceğinde ittifak etmiştir. Bu durum, iftâya ehil olanların sayısının sıradan insanlarsa, hatta ilim ehline oranla sınırlı olması gibi bir sonuç doğurmuştur. Nitekim sayıları yüz binleri bulan ashaptan fetva verenlerin sayısının yüz küsur olduğu müsellemdir. Bunlardan kâmil manada fetvaya ehil olanların ise daha az olduğu aşikardır. Sahabeden sonra iftâ vazifesini tâbiîn fakihlerinin yüklenmesi ve onların ashabın rahle-i tedrisatından geçmesi mevzu bahis meselede kıymetli bir miras oluşmasını sağlamıştır. Söz konusu mirasın ve öneminin farkında olan ilim ehli iftâ ehliyeti bağlamında pek çok şart zikretmiştir. Muhtelif eserlere göre miktarı değişen bu şartların ictihad cihetinde daha çok ilim çerçevesinde şekillendiği belirtilmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla kimi âlimler, ilim yanında ahlakî erdemleri de öne çıkaran bazı şartlar zikretmiştir. Dindarlık olarak da yorumlanabilecek bu şartlar fetvanın isabetli olmasını, dolayısıyla meselelerin çözümünün sağlam temellere dayanmasını sağlamıştır.

1. Konuya İlişkin Kavramların Tanımı ve Mahiyeti

Bu başlık altında dindarlık, iftâ ve onlarla ilintili kavramlara açıklık getirilecek, böylelikle tartışma konusuna uygun zemin hazırlanmış

4 Ahmet Yaman, "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 12.

olacaktır. Zira söz konusu kavramlardan bilhassa dindarlığa farklı manalar yüklenebileceğinden bunun yansımaları değişiklik gösterebilir. Bu açıdan tercihe şayan görülen anlamların tespiti tartışmanın odak noktası açısından zikre değerdir.

1.1. Dindarlık

Dindar lafzı Arapça "din" ve Farsça "dar" kelimelerinin birleşiminden meydana gelir.[5] Dini, dünya ve ahiret mutluluğu için konulmuş ilahi kurallar bütünü şeklinde tanımlamak mümkündür.[6] Din, peygamberlerin getirmiş olduğu ilahi bir vaz' olup akıl sahiplerinin kabulü için davette bulunulan inanç sistemini, bir diğer ifadeyle inanılması gereken esasları ihtiva etmektedir.[7] Dindar kul, lügatte, müntesip olduğu dinin emir ve nehiylerine hakkıyla tabi olan, onların gereklerini yerine getiren kimse şeklinde nitelenebilir.[8] Bir diğer ifadeyle bağlı bulunduğu dinin değerlerini içselleştirip bu değerleri tutum ve davranışlarında gösteren kişidir.[9] Dindarlık ise dinin emirlerini yerine getirmeye verilen addır.[10]

Esasında dindarlık çeşitli ilmî platformlarda birbirinden farklı bir şekilde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede dindarlık kıstası olarak zikredilen ölçütler inanç, ibadet, ahlak, kişisel tutum vb. şeklinde farklılık arz etmektedir. Yer yer dindarlık ve maneviyatın aynı veya yakın anlamda kullanıldığı da görülmektedir. Buna göre dindarlık kişinin inandığı dinle duygu, düşünce ve eylem açısından yakın bir ilişki kurması olarak da tanımlanabilir.[11] Öte yandan kişilerin ve toplumların dindarlık algısı da birbirinden farklılık arz edebilir. Bu itibarla kendisini dindar olarak addeden bir kimse bir başkası veya toplum tarafından bu şekilde tanımlanmayabilir.

Dindarlığın iftâ faaliyeti bağlamında gerekli ehliyet şartları arasındaki yeri ve tesirinin ele alındığı bu çalışmada hangi dindar tiplemesinin,

---

5 Emine Öğük, "Dindarlık Algıları ve Şiddet", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 7.

6 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 104..

7 Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 100.

8 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), 287.

9 Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 76.

10 Ayverdi, *Türkçe Sözlük*, 287.

11 Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlara Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 134-135.

tabiatıyla hangi dindarlığın kastedildiği yazının muhtevası ve maksadı açısından büyük önem taşımaktadır. Buna göre bu yazıda dindardan kastın dini emir ve nehiyleri yerine getiren inançlı, ilmiyle âmil ve ahlaklı insanlar olduğunu belirtmekte yarar var. Buna göre sadece inanç veya amel yahut da ahlak dikkate alınarak parçacı bir dindarlık anlayışının -bu çalışmada- benimsenmediği ifade edilmelidir.

1.2. İftâ

Amelî-fıkhî bir meselede sorulan sorunun müftü tarafından cevaplanmasına iftâ denir. İftâ ameliyesi ile bir meseledeki problem yani müşkilat vuzuha kavuşturulur ki bu, fetva olarak isimlendirilmektedir.[12] İftâ lafzı أفتى/eftâ sözcüğünün masdarı konumundadır. İftâ faaliyetinin sonuç metni niteliğindeki fetva lafzının çoğulu fetâvâ ve fetâvî şeklindedir. Muhammed Süleyman Aşkar'ın da ifade ettiği gibi fetva lafzı yerine Arapça kaynaklarda yoğun bir şekilde fütyâ lafzı da tercih edilmektedir. Öte yandan her iki kelime de iftâ yerine kullanılmıştır. Bu bağlamda iftâ, açıklamak anlamına da gelmektedir. Istılâhî olarak ise şer'î-amelî bir meselede Allah Teâlâ'nın hükmünü haber vermek şeklinde tanımlanabilir.[13] Keza, fıkhî-amelî bir konuda müftünün, sual edilen meselenin şer'î yönünü ilzam, yani bağlayıcılık söz konusu olmaksızın hükme bağlaması şeklinde de tarif edilebilir.[14] İftâ, sözlükte ıstılah anlamından daha geniş bir anlam barındırdığından onun sınırlanması yoluna gidilmiştir. Dikkat edilirse ikinci tanımda, itikadi ve diğer meseleleri dışarıda bırakmak için fıkhî-amelî ifadeleri kullanılmıştır. Yine ilzam söz konusu olmaksızın ifadesiyle kazâ ile ilgili meseleler dışarıda bırakılmıştır.[15]

İftâ lafzının sözlükte genç ve delikanlı anlamına gelen fetâ sözcüğünden türediği bilinmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen'in de ifade ettiği gibi fetva lafzı, gelişimini sürdüren körpe gencin güçlenmesi gibi bir anlam barındırmaktadır. Buna göre müftünün bildirdiği hüküm yani fetva günden güne kuvvetlenen genç gibi kuvvetli bir cevap konumundadır, hem

---

12 Muhammed el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 2001), 14/234; Ebu't-Tâhir Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1320.

13 Muhammed Süleyman Aşkar, *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1976), 7-8.

14 Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 20.

15 Muhammed Yüsrî İbrâhim, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ* (Medine, 2007), 30-31.

böylelikle cevap verilen mesele de kuvvet kazanmaktadır.[16] İftâ sözcüğü ve onun türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamına uygun olarak gelir.[17]

İftâ faaliyeti doğal olarak müftü, müstefti, müstefti fîh ve istiftânın varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede iftâ faaliyetini yerine getiren, bir diğer ifadeyle fetva veren ilim ehline müftü, soruyu müftüye yöneltene müstefti (sâil) ve hakkında soru sorulan meseleye müstefti fîh ve son olarak soru sormaya istiftâ denilmektedir.[18]

Türkçede fetva usûlü olarak nitelendirilen söz konusu faaliyet müteahhirrûn dönemde ve günümüzde kendisine âdâbü'l-müftî, âdâbü'l-fetva, edebu'l-fetva başlıklı müstakil eserlerde yer bulan iftâ meselesi, önceleri usûl ve fıkıh eserlerinde ele alınmıştır. Gerek furû-i ve usûl-i fıkıh kaynaklarında gerekse müstakil eserlerde detaylı bir şekilde açıklanan iftâ, fetva, müftü, müstefti ve istiftâ gibi meselelerde dikkat edilecek temel ilke ve esasları tayin ve tespit etmektedir.[19]

Konu çerçevesinde iftâ ile eş anlamda kullanılan ictihada da açıklık getirmek gerekmektedir. İctihad iftiâl babında bir sözcük olup cehd masdarından türemiştir.[20] Cehd lafzı lügatte güçlük ve meşakkat gibi manalara gelmektedir ki bu durumda ictihad, bütün güç ve kuvvetin kullanılması anlamına gelir.[21] Bir fıkıh terimi olarak ictihad şer'î ahkâmı elde etmek için büyük çaba harcamak şeklinde tarif edilebilir.[22] Yine müctehidin herhangi bir amelî şer'î konuda zannî bilgiyi elde etmek için bütün gücünü kullanması şeklindeki tanım da bu bağlamda zikredilebilir.[23]

---

16 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/246.

17 Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.

18 Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/434.; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 99.

19 Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 19-20.

20 Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/197.

21 Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevherî, *es-Sıhâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/461;Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/135.

22 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/382.

23 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

Her ne kadar ictihad ve iftânın aynı anlamda kullanıldığı ekseriyetle zikredilse de bu iki kavram arasında bazı ince ayrımlar bulunduğu görülmektedir. Bunlar maddeler halinde özetle şöyle sıralanabilir:

I- İctihad genellikle zannî bilgi olarak da nitelenir. Bu yönüyle katî hükümler hususunda ictihad yapılmaz. Zira katî şer'î hükümler zannî değil yakinî bilgi ifade eder. İftâ ise hem zannî hem de katî şer'î hükümler üzerinde cari olmaktadır. Şer'î hükümler cihetinden iftânın ictihaddan daha geniş bir sahayı ihtiva ettiği söylenebilir.

II- Farazî çıkarımlarla hüküm vermek çok da uygun görülmediğinden iftâ faaliyetinde hükmü istenen meselenin gerçekleşmiş olması gerekir. İctihad ise olgu ve olaylardan bağımsız olarak yapılabildiğinden böyle bir şart yoktur. Bu açıdan ictihadın iftâdan geniş kapsamlı olduğu görülmektedir.

III- Hükmü tespit edilecek mesele açısından da iftâ ile ictihad arasında bazı farklar bulunmaktadır. İctihadın aksine iftâ yoluyla bir meselenin hükme bağlanması için öncelikle müstefti tarafından soru sorulması elzemdir.[24]

Her ne kadar müftü, aynı zamanda müctehid olarak nitelense[25] de zikredilen bilgilerden hareketle müftü ve müctehidin arasında ince bazı ayrımlar olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

2. İftâ Ehliyetindeki Şartlar ve Bunların Dindarlıkla İlişkisi

Fetva usûlü eserlerinde ele alınan temel konulardan biri müftüde aranan ehliyet şartlardır. Müftüde aranan ehliyet şartları aynı zamanda iftâ ehliyeti olarak da nitelenmektedir. Açıkça anlaşılacağı üzere müftüde, onu iftâ vazifesine ehil kılacak kimi şartlar bulunması gerekmektedir. Zira müftü, bu şartlar mevcut olmadıkça hakiki manada fetva veremez. Nitekim önceki âlimlerin bu şartlara sahip olmadıkça fetva ile meşgul olmadıkları, hatta bu şartları taşıyanların dahi iftâya çok da istekli olmadıkları bilinmektedir.[26]

---

24 İbrâhim, *el-Fetvâ*, 63-66.

25 Celâleddin Suyûtî, *Edebü'l-fütyâ* (Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2007), 35.

26 Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/27.

İftâ faaliyeti İslam hukuk tarihinde çok önemli bir yer işgal etmiştir. Bu kutlu vazifeyi başta Hz. Peygamber ve sahabenin fakihleri yerine getirmiştir. Müftü olarak nitelendirilen bütün âlimlerin iftâ ehliyeti açısından aynı seviyede olmadığı bilinmektedir. Müstakil veya mutlak müftü olarak isimlendirilen mezhep müctehidlerinden hemen sonra kademeli olarak ictihadın yerini taklidin almaya başlaması müftüleri mertebelerine göre ictihad ve iftâ açısında tasnif etmeyi gerekli kılmıştır. Çeşitli mezheplere göre yapılan tasniflerde müctehid müftü temel olarak müstakil ve müntesip olmak üzere iki kısma ayrılır. Müteahhirûn dönemle birlikte iftâ faaliyetlerinde ictihadın yerini taklidin almaya başlaması mukallid müftünün fetva verip veremeyeceği tartışmasına kapı aralamıştır. Aslına bakılırsa mukallid müftüleri hakiki yani ehil müftü addetmek isabetli bir yaklaşım olmaz. Çünkü ehil müftü sadece nakilde bulunan değil aynı zamanda özgün bir şahsiyet olup görüş beyanından kaçınmaz. Buna karşılık mukallid müftü bağlı bulunduğu mezhep imamının görüşünü aktarmaktan başka bir iş yapmaz. Bu sebeple mukallid müftülerin iftâ makamına yerleşen kişiler olduğunu söylemek yanlış olmaz.[27] Görüldüğü üzere iftâ faaliyetinde bulunacak hakiki yani müctehid müftü ehil sayılır. Mecazen müftü olarak addedilen mukallidin ise ehil olmadığı izahtan varestedir.[28] Ancak onların dindarlık ve ahlak açısından da iftâ makamına uygun olup olmadıkları asıl olarak yöneticilerin sorumluluğundadır. Buna göre Nevevî'nin (ö. 676/1277) de kaydettiği gibi iftâ makamına en uygun olan müftüler devlet ricali tarafından araştırılmalı ve ona göre görevlendirme yapılmalıdır. Bu araştırma ve inceleme sonucu iftâ makamına uygun ve elverişli görülmeyen zatlara engel olunmalıdır.[29]

Kaynaklarda iftâ ehliyeti bağlamında pek çok şartın ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunların bir kısmında âlimler arasında ittifak oluşurken bir kısmında ihtilaf meydana gelmiştir. Hakkında görüş birliği bulunan şartlar şu şekilde sıralanabilir. İslam, akıl-bulûğ, adalet ve ictihad.[30] İlk üç şart konusunda icmâ bulunmakla birlikte temel şartlardan biri olan ictihad konusunda bazı görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Genel olarak hakkında ihtilaf bulunan diğer şartlar ise şu şekildedir: Güvenilir olma,

---

27 Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986), 102-103.

28 Bilmen, *Hukukı İslamiyye*, 1/246.

29 Ebû Zekeriyyâ Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 18.

30 Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380), 13; Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 40-44.

niyet, hilim-sekinet, sıdk, mesleki tecrübe, ekonomik yeterlilik ve insanları tanıma, tesâhülden uzak durma, fakih bir kişiliğe sahip olma, sağlıklı bir zihin, sağlam fikir ve sahih bir tasarruf sahibi olma…[31]

Zikri geçen şartların bir kısmının şart mı yoksa haslet mi olduğu konusunda tartışmalar bulunduğunu belirtmekte yarar var. Bu mesele, konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığından tartışmayı bu açıdan detaylandırmayacağız. Bununla birlikte en azından cumhurun ittifak ettiği İslam, akıl-bulûğ, adalet ve ictihad şartlarını haiz olan her müctehidin taklide başvurmadan şer'î delillerden şer'î hükümleri istinbat edebileceğini ifade etmek gerekir.[32]

İftâ faaliyetinde dindarlığın etkisinin araştırıldığı bu yazıda ehil müftüler ve onların ehliyeti bağlamında zikredilen bu şartlarda dindarlığın tesiri yazının nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bu sebeple ehliyet bağlamında zikredilen şartlara ve onların dindarlıkla ilişkisine temas edilecektir. Hakkında görüş birliği olan ve olmayan bu vasıflar ve onların açıklaması, tabiatıyla dindarlığın bu vasıflar bağlamında yansımaları iki üst ve bunların alt başlıkları çerçevesinde maddeler halinde şu şekilde ele alınabilir:

2.1. Hakkında İttifak Bulunan Şartlar

Yukarıda hakkında ittifak bulunan İslam, akıl-bulûğ ve adalet şeklinde üç şart zikredilmiştir. Esasında cumhur nazarında ictihad da bu şartlar arasında sayılmaktadır. Hanefî fakihler ise ictihad vasfının şart olmadığını söyleyerek ittifak edilenler arasında ilk üç şartı zikretmiştir.[33] Klasik ve günümüzde telif edilen pek çok eser dikkate alındığında fıkhın dinamik yapısını koruma adına ictihad şartının ihmal edilemeyecek kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır.[34] Zira yukarıda da geçtiği üzere hakiki müftüler müstakil veya müntesip de olsa müctehid vasfını haizdir. "*Kim ilimsiz olarak fetva verirse melekler ona lanet eder*.[35] rivayeti de nazarı dikkate alındığında ictihadın iftâda şart olduğu sonucuna varılır.

---

31 Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 19; Suyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 37.

32 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 87.

33 Aşkar, *el-Fütyâ*, 27.

34 Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2/330.

35 Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 2/517.

Hanefî fakihlerin ictihadı iftâ ehliyeti için şart olarak zikretmemesi dönemsel bir durum olarak izah edilebilir. Şöyle ki sonraki Hanefîler taklid döneminde müstakil müctehid gelmeyeceğinden hareketle böyle bir görüş ileri sürmüştür. Yoksa onlar müctehidler döneminde böyle bir şartın bulunmadığı gibi bir anlayış benimsememiştir. Nitekim Cessâs'ın (ö. 370/981) iftâ faaliyetinde bulunacak âlimin ictihad ehliyetini haiz olmasını şart koşması bu minvalde değerlendirilebilir.[36] Bu durumda üzerinde ittifak edilen şartlar İslam, akıl-bulûğ, adalet ve ictihad şeklinde dört olmuş olur.

Görebildiğimiz kadarıyla bu dört şart içerisinde ictihad ve adalet konusunda detaylı açıklamalar yapılmıştır. İslam ve akıl-bulûğ şartının gayet açık ve anlaşılır olması hasebiyle bu iki şart konusunda tafsilata girilmemiştir. Kanaatimizce diğer pek çok mükellefiyet meselesinde İslam ve akıl-bulûğ vasıflarının şart koşulması hasebiyle iftâ meselesinde onlar çerçevesinde detaylı açıklamalar yapmaya gereksinim duyulmamış olabilir. Diğer yandan adaletin ve bilhassa ictihadın sınırlı sayıda meselede şart koşulduğu bilinmektedir. Bu itibarla fakihler bu iki şart konusunda tafsilatlı denilebilecek açıklama yapma gereksinimi hissetmişlerdir. Bu şartların açılımı ve dindarlıkla bağlantısı şu şekilde izah edilebilir:

2.1.1. İslam

İftâ ehliyeti bağlamında zikredilen İslam yani müftünün Müslüman olması şartı en temel vasıf olarak nitelenebilir. Müslüman sayılmanın vasıfları kelam literatüründe detaylı bir şekilde açıklandığından bu meselelere girerek konuyu uzatmak istemiyoruz. Konuya maneviyat açısından baktığımız zaman İslam şartının dindarlıkla doğrudan bağı olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi dindarlığın bir boyutu da inanmaktır. İftâ ehliyetini haiz olacak müftünün müslüman olması şart koşulduğuna göre inanç cihetinden dindar olması gerekir. İbadet, amel ve ahlak bakımından dindar olmak için iman etmek şart olduğuna göre dindarlığın İslam şartı yönünden iftâ ehliyetinde tezahür ettiğini belirtmek gerekir.

2.1.2. Akıl ve Bulûğ

Akıl ve bulûğ müftüde aranan bir diğer şarttır. Zira mecnûn/deli, akıllı olmadığı için müftü olamaz. Kişinin akıllı ve bâliğ sayılması birtakım fiziki özelliklerle izah edilir. Bu özellikler genellikle erkeklerde on iki,

---

36 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/273.

kızlarda ise dokuz yaşından itibaren görülebilir. Bu yaşa ulaşmalarına rağmen ihtilam olmayan erkeklerle adet görmeyen kızların hangi yaştan başlamak üzere akıllı ve baliğ kabul edilebilecekleri tartışmalara neden olmuştur. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), erkeklerde on sekiz veya on dokuzu, kızlarda ise on yediyi üst sınır olarak tespit etmiştir. Başta Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805)[37] ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere pek çok fakihin ise her iki taraf için on beş yaşını akıllı ve baliğ olma üst sınır olarak tespit etmiştir.[38] Görüldüğü kadarıyla akıl ve buluğ şartının doğrudan dindarlıkla bir bağı bulunmamaktadır.

2.1.3. Adalet

Kimi kaynaklarda adalet şartı yerine fısktan uzak durma zikredilmiştir. Esasında bu iki şartın aynı anlamı ifade ettiği aşikârdır. Zira adalet sahibi olmayan kişi fâsık olarak nitelenir. Allah Teâlâ'nın emirlerine muhalefet eden her bir fert de fâsık olarak telakki edilir.[39] Allah Teâlâ'nın emirlerine itaat eden ve büyük günahlardan kaçınan kimse âdil vasfını hak etmiştir.[40] Buna göre kişiyi Müslüman da olsa işlediği büyük günahlar fâsık olmaya götürmüş olabilir ki bu durumda kişi adalet vasfını yitirmiş olur.[41] Bu çerçevede fâsık olan müftünün iftâ ehliyetinden yoksun olacağı açıktır. Bu sebeple İslam âlimleri fâsık müftünün bir başkası hakkında fetva veremeyeceği hususunda görüş birliğine varmıştır.[42] Fıskın fetva vermeye engel oluşturması için müftünün fıskını aleni kılması ve bidatlara çağırmasını şart koşan âlimler de bulunmaktadır.[43]

Öte yandan Karâdavî adalet ve takva şartını birlikte zikrederek esasında bunların iftânın doğrudan şartı olmadığını, ilgili fetvanın müstefti tarafında kabulü sırasında dikkate alınacak kıstaslar olduğunu

---

37 Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/120; Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 6/53.

38 Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/69.

39 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 151; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/202.

40 Hayreddin Karaman, "Adâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/344.

41 Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 128.

42 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/330.

43 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/169.

belirtmektedir.[44] Bundan mütevellid âdil olmayan yani fâsık müftünün kendisi ile ilgili bir meselede fetva vermesinde herhangi bir sorun bulunmadığı kaydedilmiştir.[45] Karadâvî'nin sözü ve bu kayda bakılırsa adaletin ilkesel olarak baştan şart olmadığı düşünülebilir. Zira adalet ilkesel olarak baştan şart koşulmuş olsaydı fâsık müftünün kendisi hakkındaki bir meselede fetva vermesine cevaz verilmezdi.

Adalet ister ilkesel olarak baştan iftâ ehliyetinin şartı olsun isterse fetvanın müstefti tarafından kabulü esnasında belirleyici konumda bir şart olsun onun dindarlıkla doğrudan bağı olduğu açıktır. Zira âdil müftü Allah'ın emirlerine bağlı olduğundan amelî yönden dindar sayılır. Fâsık ise adalet ve istikametten ayrılarak Allah'ın emirlerine karşı çıktığı için dindarlık vasfına bir yönüyle halel getirmiş olur. Bu itibarla iftâda adalet şartının maneviyat açısından önemli bir görev icra ettiği söylenebilir.

2.1.4. İctihad

Yukarıda da geçtiği üzere müctehidler genel olarak müstakil ve müntesip şeklinde iki kısma ayrılır. Aslına bakılırsa ister müstakil isterse müntesip olsun her iki müctehid grubu için aynı şartlar zikredilmektedir. Buna göre iftâ faaliyetinde bulunacak müctehid müftü ictihad cihetinden şer'î hükümlerin kaynakları olan Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, Arapça, nâsih-mensuh ve usûlü'l-fıkhı, bilmek durumundadır.[46] Günümüzde kaleme alınan eserlerde makâsıdu'ş-şerî'ayı bilmek ve ictihad yapmaya kabiliyet-yetenekli olmak da ictihadın şartları arasında sayılmıştır.[47]

İctihadda İlahi Kitab'ı bilme şartı açısından müftünün ahkâm ayetlerini bilmesi kifayet eder. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerîm'in tamamını ezberlemek şart değildir. Sünnet açısından da sadece ahkâm hadisleri bilmek

---

44 Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 49.

45 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 107.

46 Ebu'l-Me'âlî Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem* (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1979), 478-479; Ahmed ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *İkdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1978), 20; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2014), 821-824; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 174.

47 Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 318-320.

yeterli görülmüştür.[48] İcmâ bağlamında kimi âlimler ise fakihlerin ihtilaf ettikleri meselelerin bilinmesini de şart koşar.[49]

İlk dönemlerde açıkça zikredilmeyen makâsıdu'ş-şerî'ayı bilme şartının Şâriin kasdını anlama ve isabetli fetva verme açısından ne denli önem arz ettiği müsellemdir. Çünkü makâsıd kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temin etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim makâsıda dayanak olarak zikredilen şu ayet buna işaret etmektedir: "*Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez*."[50] Bu açıdan makâsıd maslahat olarak da zikredilmiştir. Maslahat ise faydanın elde edilmesine karşılık zararın / mefsedetin kaldırılması anlamına gelir.[51] Son dönemlerdeki eserlerde diğer şartlar yanında zikredilen makâsıda vakıf olmak Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından asıl ictihad şartı olarak zikredilmiş, istinbatı bilmek ise maksada ulaştıran vesileler olarak telakki edilmiştir.[52]

İctihada ehil olmak için ilmî birikime sahip olmanın gerekli olduğu görülmektedir. Bu durumdan ictihadın dindarlıkla bağlantısı olmadığı veya aralarında keskin bir çizgi olduğu gibi bir anlam çıkarılamaz. Zira dindarlıkla ilim sahibi olma arasında güçlü bir ilişki vardır. Şöyle ki dindar olmak yani Allah'ın emirlerine uymak evvelemirde ilim sahibi olmayı gerekli kılar. "*İnsanlar içinden ancak âlimler, Allah'tan korkar*."[53] ayeti bu gerçekliğe vurgu yapmaktadır. Bu itibarla iftâ ehliyeti şartları arasında zikredilen ictihadın dindar bir şahsiyet olmaya olumlu bir katkı yapacağı aşikârdır. Bu açıdan müftülerin mütedeyyin insanlardan olmasının gerekliliği yadsınamaz bir hakikattir.

Keza ictihad bağlamında zikredilen makâsıdu'ş-şerî'ayı bilmek unsuru da dindarlıkla doğrudan bağlantılıdır. Zira makâsıdu'ş-şerî'ayı bilmek Şâriin maksadına göre fetva vermeye yardımcı olur. Dolayısıyla kişisel çıkarlara göre davranmaya mâni olur.

2.2. Hakkında İhtilaf Bulunan Şartlar

Hakkında ihtilaf bulunan ve yukarıda zikri geçen iftâ şartlarından sika olma gibi vasıflar kimi eserlerde iftâ şartları değil de müftüde bulunması

---

48 Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1033-1034.

49 Yusuf Karadâvî, *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb* (Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988), 31.

50 el-Bakara, 2/185.

51 Ramadân Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 23.

52 Ebû İshak Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 4/372-373..

53 el-Fatr, 35/28.

gerekli hasletler başlığı altında ele alınmıştır.[54] Buna ilave olarak yukarıda da geçtiği şekliyle iyi niyet, hilim-sekinet, sıdk, tesâhülden uzak durma, mesleki tecrübe, ekonomik yeterlilik ve insanları tanıma, fakih bir kişiliğe sahip olma, sağlıklı bir zihin, sağlam fikir ve sahih bir tasarruf sahibi olma şeklinde sıralanabilir. İster iftâ şartı isterse müftüde bulunması gereken güzel hasletler kabilinden değerlendirilsin bu vasıfların fetvanın Şâriin maksadına muvafık olmasına yardımcı olacağı dile getirilmiştir. Binâenaleyh bu vasıflardan bir veya birkaçında eksiklik veya kusur bulunması halinde fetvaya halel geleceği düşünülmektedir.[55] Pek çoğunun dindarlıkla ilişkili olduğu düşünülen bu vasıflardan bazılarına kısaca temas etmekte fayda var. Bunlara dönük açıklamalar şu şekildedir:

2.2.1. Güvenilir Olmak

Müftüde bulunması gereken diğer bir vasıf sika yani güvenilir olmaktır.[56] Zira diğer konularda topluma güven vermeyen bir müftünün iftâda güven vermesi düşünülemez. Bir kişiye müftülük payesi ve makamı vermek için onun emanete olan hassasiyetinden emin olmak gerekir. Ayette buyrulduğu gibi, "*Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder*."[57] vurgusu emanetin ne denli önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bu şartta dindarlığın baskın olduğu görülmektedir. Zira güven verme amel ve ahlakla doğrudan alakalı bir meziyettir.

2.2.2. İyi Niyet

"*Ameller niyetlere göredir. Herkese ancak niyet ettiği şey vardır…*"[58] rivayeti niyetin önemine vurgu yapmaktadır. Herhangi bir amelin esası ve ruhunu iyi niyet teşkil etmektedir. Bu itibarla iyi ve sahih niyet ameli de sahih kılar. Aksine kötü ve fâsid niyet ise amelin fesadına neden olur. Yukarıdaki rivayet mucibince pek çok ibadette salih niyetin şart koşulması dikkate alındığı takdirde Allah Teâlâ adına fetva veren müftüde salih bir niyetin oynayacağı rol yadsınamaz bir oranda büyük olacaktır.[59] Niyetin salih olması verilen fetvanın sadece Allah rızası için olduğunu gösterir ki

54 Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, 46-51.

55 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/152.

56 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86; Nevevî, *Âdâbu'l-fetvâ*, 19; Suyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 37.

57 en-Nisâ, 4/58.

58 Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Bedu'l-vahiy", 1.

59 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3/91.

bu durumda insanların takdirini kazanma vb. yollara tevessül etmekten imtina edilmiş olur. Bu da hak ve hakikatin tesisi ve insanların verilen fetvaya itimat etmesi gibi bir sonuç doğurur.[60]

Niyet bahsinde yapılan bu açıklamalardan onun ancak dindar bir insanın kuşanacağı vasıf olduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak bütün amellerin bilhassa fetvanın sadece Allah rızası için olması dindarlığın bir neticesidir.

2.2.3. Hilim ve Sekinet

Hilim sahibi müftünün sükûnetini muhafaza edeceği, böylelikle endişe ve telaşa kapılmayacağı ifade edilmiştir.[61] Hilim sahibi müftü sekinet sebebiyle öfke ve gerginlikten uzak, anlayışlı ve hoşgörülü olur. Bu itibarla soru soranın olumsuz söz ve davranışlarına karşılık mutedil bir davranış sergilemek gerçeklerin açığa çıkması, dahası müsteftinin ikna olacağı bir hükmün sadır olmasına vesile olur. Keza hilmin de mütedeyyin bir kişinin ahlakî vasfı olacağı açıktır.

2.2.4. Sıdk

Doğruluk olarak da ifade edebileceğimiz sıdk vasfı kendisini sadece müftünün sözlerinde değil eylemlerinde de göstermelidir. Söz ve eylemlerinde doğru olan bir müftünün rıza-i ilahiden ayrılmadan hareket edeceği ve bunun sonucu isabetli kararlar vereceği umulur. Sıdk sahibi müftü itidalli olur ki bu durum onu çelişki ve tezatlıktan korur.[62] Sıdkın da dindarlığın bir sonucu olduğunu söylemeye gerek dahi yoktur. Çünkü doğruluk dindarlığın en belirgin göstergelerinden biri sayılır.

2.2.5. Tesâhülden Uzak Durma

Fetvanın hakkını vermeme veya gevşek davranma olarak tanımlanabilecek tesâhül, müftüde var olmaması gereken bir şattır. Nitekim müftünün tesâhülde bulunmasına cevaz verilmemiştir. Buna göre tesâhül aceleci davranmaya neden olabilir ki bu da fetvada hata ve kusur oluşmasına sebebiyet verebilir. Bu itibarla müftü icab eden araştırma ve incelemeyi yaptıktan sonra fetva vermelidir. Bununla birlikte müftüde, müsteftinin sorusunu hemen cevaplayacak bilgi, tecrübe ve kabiliyet bulunması aceleci davranmasına mâni olmaz. Zira bu, tesâhül örneği olarak telakki

60 Aşkar, *el-Fütyâ*, 53.

61 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/153.

62 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 1/8-9.

edilmez. Fetvaya gereken önemi vermeme müftünün bazen şer'î hilelere başvurmasına neden olabilir. Müftü kimi zaman da kasıtlı veya kasıtsız olarak aşırı kolaylaştırma yoluna gidebilir ki bu da bir tesâhül örneğidir. Soru soranın istek ve arzuları yönünde fetva vermek ise çok tehlikeli bir tesâhül misalidir. Bu şekilde bir yola tevessül etmek dini alçaltmak manasına gelir.[63] Tesâhüle meyleden müftünün kâmil manada dindar olduğunu kabul etmek mümkün olmadığından tesâhülün dindarlıkla doğrudan bir bağı olduğu görülmektedir.

2.2.6. Mesleki Tecrübe

Müftünün iftâ vazifesinin usûl ve esaslarını iyi bilmesi, bunun yanında yeterli tecrübeyi haiz olması gerekir. Zira müftü kendisine arz edilen problemi ancak ilim ve tecrübe ile çözüme kavuşturabilir.[64] "*Her kim ilimsiz yere insanlara fetvâ verirse yerdeki ve gökteki melekler ona lanet eder*." rivayeti genel olarak ilim sahibi olma yanında mesleki tecrübenin de yeterli düzeyde olması hususunda zikredilebilir.[65] Mesleki tecrübenin dindarlıkla doğrudan bir bağı bulunmadığını söylersek yanlış olmaz.

2.2.7. Ekonomik Yeterlilik

Müftü ekonomik açıdan yeterli bir kazanca sahip olduğu takdirde mesaisini gönül ve zihin rahatlığıyla iftâ faaliyetinde geçirebilir ki bu durum, sağlıklı hüküm verilmesinde büyük bir önem arz eder.[66] Bu açıdan müftünün maddi imkânlar açısından sıkıntı yaşaması görevini yapma konusunda bazı sıkıntılar yaşamasına sebebiyet verebilir. Zira ekonomik sıkıntı yaşayan müftü maişetini kazanma adına görevini ihmal edebilir. Dahası görevini suistimal de edebilir. Müftünün verdiği fetvaya karşılık insanlardan ücret mukabilinde bir şeyler alması gibi bir durum ortaya çıkabilir. Bu da müftünün onur ve haysiyetine ciddi manada zarar verir.[67]

Müftüde ekonomik yeterliliğin olmasının dindarlık vasfına artı bir değer kazandıracağı rahatlıkla söylenebilir. Maddi sıkıntı yaşayan her müftünün dindarlık açısından sınıfta kaldığını söylemek abartılı bir

63 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 111.

64 Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/70.

65 Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmu'l-fütyâ* (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2006), 128-129.

66 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 2/347.

67 İbn Kayyim, *İ'lâm*, 4/156-157.

yaklaşım olmakla birlikte dindarlık ve ekonomik yeterlilik arasında çok güçlü bir bağ olduğu düşünülmektedir.

2.2.8. İnsanları Tanıma

İnsanları tanımanın müftüye çok şey kazandırdığını vurgulayan İslam âlimleri, insanların örf ve adetleri öğrenmesinin öneminin bu noktada ehemmiyet arz ettiğini belirtir. İnsanları tanıma vasfının toplumdaki hile ve aldatmaları da ihtiva etmesi müftünün o bölge halkından olmasını ya da kifayet edecek ölçüde orada ikamet etmiş olmayı zorunlu kılmaktadır.[68] Bu itibarla müftü, insanları ve o bölgeyi genel olarak tanımalıdır ki hakkı bâtıla karıştırmadan isabetli hüküm verebilsin. Müftünün, insanları olumlu ve olumsuz açılardan tanıması aldanması ve aldatmasının önünde bir engel oluşturur.[69]

Alt başlık halinde zikretmediğimiz, fakih bir kişiliğe sahip olma, sağlıklı bir zihin, sağlam fikir ve sahih bir tasarruf sahibi olma gibi şart ve vasıfların dindarlıkla doğrudan bir bağı olmadığı ifade edilebilir. Öte yandan tamamen dindarlıktan bağımsız olduklarını söylemek ise isabetli olmaz.

Bu genel şartlar da dikkate alındığında müftüyü ehil kılan vasıfların salt olarak bilgiye dönük şartlar olmadığını, ahlak ve dindarlıkla doğrudan veya dolaylı alakalı oldukları görülür.

Sonuç

İftâ, İslam hukuku bağlamında değerlendirilen ilmî bir faaliyettir. İftânın, insanların soru ve sorunlarının çözümünde oynadığı rolün ehemmiyeti ve değeri aşikârdır. Dahası hak ve hakikatin izhar ve tebliğinde de bu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu vazifeyi üstlenecek müftünün dindeki konumu ve Allah rızası için bir faaliyette bulunduğu gerçeği dikkate alındığında belirli şartları taşıması zorunluluk arz etmektedir. Bu şartların inanç, ilim, amel ve ahlaka müteallik olduğu görülmektedir. Bu itibarla iftâ faaliyetinde ehliyetin sadece ilmi yönü olduğunu veya diğer yönlerin zayıf olduğu söylenemez. Dindardan, dini emirleri yerine getiren, nehiylerden kaçınan inançlı, ilmiyle âmil ve ahlaklı insanlar kastedildiğine göre dindarlığın iftâ ehliyetiyle doğrudan bir ilişkisi olduğu kabul edilen bir gerçektir.

---

68 İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 115.

69 Aşkar, *el-Fütyâ*, 54.

Kifayet edecek ehliyetten yoksun olanlarla ilgili varit olan rivayetlerdeki tehditler ve tehlikelerin uhrevî olması, dindarlığın son derece önemsenmesini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple iftâ faaliyetinde bulunacak müftülerin dindarlık ve ahlakî yönden ehil olup olmadıkları esasında yetkili makamların uhde ve sorumluluğundadır. Nitekim bu vazifeyi Hz. Peygamber'den sonra genele nazaran sınırlı sayıda sahabînin yerine getirmiş olması bu durumun ciddiyetini ortaya koymaktadır. İftâ ehliyeti bağlamında zikredilen şartların doğrudan veya dolaylı olarak dindarlıkla bağlantılı olması da bu minvalde değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere iftâ için hakkında görüş birliği olan şart ve vasıflardan İslam, adalet ve ictihad doğrudan dindarlıkla alakalıdır. Misalen İslam şartı zorunlu olarak dindarlığı gerekli kılmaktadır. Zira dindarlık öncelikli olarak inancı gerektirmektedir. Çünkü iman etmek dindarlığın bir yönünü temsil eder. Hem diğer yönlerden dindar olabilmek için inanç esastır. Keza adalet şartının dindarlıkla olan bağı da bu yönde değerlendirilir. Çünkü adalet sahibi müftü, fâsığın aksine Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

Birtakım ilmî birikime sahip olmayı gerekli kılan ictihadın da dindarlıkla bağlantısı olduğu açıktır. Dindar yani Allah'ın emirlerine uyan bir kul olmak belirli bir düzeyde ilim öğrenmeyi zorunlu kılar. Buna göre iftâ ehliyeti vasıfları arasında yer alan ictihadın, dindarlığın güçlenmesine olumlu bir katkı yapacağı yadsınamaz bir gerçektir. Müctehid olmanın şartları arasında yer alan makâsıdu'ş-şerî'aya vakıf olmanın da doğrudan dindar olmakla bağlantı olduğunu söylemek abartılı bir yaklaşım olmaz. Zira Allah Teâlâ'nın ve Rasûlullah'ın muradına muvafık fetva vermek ilahi rızayı gözetmeyi, o da dindarlığı gerekli kılmaktadır. Allah rızasının gözetilmesi kişisel menfaatların dikkate alınmaması gibi bir sonuç doğurur.

İftâda şart olup olmadıkları hususunda haklarında görüş ayrılığı olan şart ve vasıfların pek çoğunda da dindarlığın tesiri veya tezahürünü görmek mümkündür. Örneğin bu şartlardan biri olan iyi niyet ancak iyi yani dindar bir insanın muttasıf olduğu bir özelliktir. Çünkü niyet bütün ameller gibi iftâ faaliyetinin de Allah rızası için olması gibi bir netice meydana getirir. Keza güvenilir, hilim ve sıdk sahibi olmak da dindarlığın baskın olduğu vasıflardır. Bu özelliklerin müftüden önce mütedeyyin bir şahsiyetin ahlakî vasıfları olacağı izahtan varestedir.

Bununla birlikte mesleki tecrübe, insanları tanıma, fakih bir kişiliğe sahip olma, sağlıklı bir zihin, sağlam fikir ve sahih bir tasarruf sahibi olma gibi vasıflarda dindarlığın doğrudan tezahür ettiğini söylemek güçtür.

Yine de bu vasıfların da bir şekilde, yani dolaylı da olsa dindarlıkla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Son tahlilde sarih bir şekilde anlaşıldığı üzere müftünün hüküm verirken isabetli olmasına yardımcı, hatta belirleyici olacağı düşünülen dindarlığın kendisini çeşitli şart ve vasıflarda değişen ağırlıkta gösterdiği aşikârdır. Bu itibarla dindarlığın en az ilim kadar belirleyici olduğundan zorunluluk arz ettiği söylenebilir. Çünkü müftü, normlar karşısındaki vazifesini, esasında dünya değil ahiret sorumluluğu açısından yerine getirmektedir. Bu sebeple mütedeyyin olmayan bir müftünün iftâ vazifesiyle meşgul olması kabul edilebilir bir durum değildir. Zira maneviyattan yoksun, dolayısıyla inanç, amel ve ahlak cihetinden son derece zayıf bir müftünün verdiği fetvanın ilahi rıza açısından isabetli ve adaletli olması, ayrıca insanlar arasında memnuniyetle karşılanması çok da mümkün gözükmemektedir.

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aşkar, Muhammed Süleyman. *el-Fütyâ ve menâhicü'l-iftâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1976.

Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.

Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 75-84.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Bûtî, Ramadân. *Davâbitu'l-maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sıhâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1979.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Ezherî, Muhammed el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 2001.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.

İbn Hamdân, Ahmed. *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.

İbn Kayyim, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Ta'zîmu'l-fütyâ*. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2006.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986.

İbrâhim, Muhammed Yüsrî. *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*. Medine, 2007.

Karadâvî, Yusuf. *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*. Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988.

Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fî'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.

Karaman, Hayreddin. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kâsimî, Muhammed Cemaleddin. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ. *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.

Öğük, Emine. "Dindarlık Algıları ve Şiddet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 1-30.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. : Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Suyûtî, Celâleddin. *Edebü'l-fütyâ*. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2007.

Suyûtî, Celâleddin. *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.

Şah Veliyyullah, Ahmed ed-Dihlevî. *İkdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1978.

Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2014.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Yaman, Ahmet. "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 7-16.

Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlara Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 131-161.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed. *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

FIKHÎ BİR PERSPEKTİFLE DİNDAR İNSANIN DEPREME BAKIŞI

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / mehmet.ozturk@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0003-3510-0936

Giriş

Zaman zaman büyük depremler yaşadığımızda gündemimize giren ve genelde sismologlardan, jeologlardan tutun da şehir planlamacılarına kadar birçok alanda uzmanların açıklamalar yaptığı deprem hakkında ilahiyat sathında yazılan ve konuşulanların yeterli düzeyde olmaması üzücüdür. Afet gelmeden gerekli maddi tedbirleri almayışımız, işlerimizi bilim ve teknikten uzak yapışımız "d*oğrusu*" üzerine kurgulanan bazı "*yanlış*" söylemlerde, insanları deprem değil fakirliğin öldürdüğü, depremden korunmak için duaya değil bilime ihtiyacımız olduğu gibi açıklamalar yapılmakta ve bu da maddi nedenleri bir nev'i ilah konumuna getirmektedir.

Allah (c.c) kullarını her daim imtihan eder. Bu imtihan, ferdi bir tarzda da olabilir, kısmi ve toplu bir şekilde de olabilir. Deprem; Bakara 155'te[1] "Allah'ın kullarına korkusundan '*biraz'* tattırdığı" şeklinde buyrulan, bazı kullarının mallarından bazılarının canlarından eksilttiği, bazı kullarına topluca yaşattığı imtihanlardan biridir. Cenab-ı Hakk'ın hem kevnî hem de tenzili ayetlerinden olan deprem, Kur'an-ı Kerim'de bir sûreye isim olmuş, fiilen daha Hz. Âdem, Dünya'da değilken Hz. Mikail'in uhdesinde

1 Bkz. Bakara 2/155 "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.*"

başlamış, kıyamet sahnelerinde de yaşanacak ve dünya hayatı boyunca da daha az kademelerdeki şiddetle kullara tattırılacak olan bir eylemdir.

Cenab-ı Hakk kâinatın işleyiş ve düzeni için fiziki, biyolojik ve toplumsal olay ve olgular için 'Sünnetullah' denilen ilâhî ölçüler[2] takdir etmiştir. Ancak bu kanunları hazırlayıp bir kenara çekilmemiştir. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.[3] Bir saç telinin ucuna bile yirmi iki milyon beş yüz bin bakteri sığabiliyor ve o bakterilerin gen dizilimi bile ayarlıysa, buna bile lakayt kalmayan bunların hayatiyetini bile başıboş bırakmayan zerreden kürreye tasarrufatı elinde olan ilahi irade koca yeryüzü plakalarını harekete geçirmekten de bigâne değildir. İlahi bilgi ve iradeden bağımsız, yaş veya kuru hiçbir şey yoktur.[4]

Çalışmamızda genel olarak ilahiyat özelde de fıkhi bir bakış açısıyla birçok kişiyi yakından ilgilendiren bir olay olan deprem gerçeği üzerinde duruldu ve dindar bir insanın depremle alakalı nasıl bir tutum içerisinde olması gerektiği nasslar değerlendirilerek incelendi. Topluma yararı dokunacağına inandığımız çalışmada depremin din ile bir alakasının bulunmadığı, doğal ve sıradan bir tabiat olayı olduğu savına karşı da argümanlar sunulmuştur.

A- Depremlerin Metafizik ve Hikmet Boyutu

Deprem gibi afetlerin fiziki boyutu olduğu gibi metafizik yönü de vardır. O manevi boyut ve nedeni hakkında da 'bundan dolayı oldu' diye karar verici pozisyonunda olmamak gerekir. Bizlere düşen öncelikli olarak deprem gerçeğini tahkîk ve tedkîk vâdisinde değerlendirmek, bilimsel manada depremle alakalı toplumun tüm katmanlarındaki alakalı paydaşların her türlü tedbirleri kuşanıp işlerini muhkem yapmaları, sonra da hasbetenlillâh mev'izat-ı âmiz bir formda beyan edecek olursak Rabbimize iltica edip bu türden afetleri bizden uzak tutmasını dilemek, muhasebeyi nefs içerisinde olup hatalarımızla yüzleşip tövbe ve istiğfarı,[5] afetlerin fısıldadığı hikmet ve ibretleri ıskalamamak ve nihayetinde

---

2 Bkz. Kamer 54/49 "*Biz, her şeyi bir ölçüyle yasayla yarattık"*

3 Bkz. Rahman 55/29 *"O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır."*

4 Bkz. Enam 6/59 "*Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın*."

5 Bkz. Şura 42/47 *"Allah'tan, geri çevrilmesi imkânsız olan bir gün gelmeden önce, Rabbinizin çağrısına uyun."*

mülkün esas sahibinin muradına takdirine razı olmaktır. Böyle durumlarda Cenab-ı Hakk'a yakarıp yönelmeyenler, kalpleri katı kimselerdir.[6]

Deprem gibi ani felaketlerle insan, hayatı boyunca edindiği maddi kazanımlarının manasızlığının farkına varır. Dinin gereklerini ihmal edecek kadar kendini dünyevileşmeye kaptırmanın iç sezişini derinden hisseder, acziyetini hissettiğinde sadece imanın fayda vereceğini bilir ve iyilerden olmaya karar verir,[7] dünyaya bakışı acz, fakr ve şükür gönyesinde daha minimal bir seyr alır. Ancak bu halin devamlılığı zordur.

Depremin metafiziksel nedenselliğini tam olarak belirlememizin bizleri aştığını söyleyebiliriz. Zira Cenab-ı Hakk'ın sınırsız uluhiyet sahasının ihtişamını sınırlı donanıma sahip insanoğlunun çözümleyebilmesi mümkün değildir. Ayrıca Onun fiilleri konusunda konuşanların "neden Müslüman ülkelerde daha çok deprem oluyor veya deprem doğal bir olay değilse Allah falanca insanlara neden azap indiriyor?" gibi yorumlar yapması da yersizdir. Allah kullarına zulmetmediğini belirtmiştir.[8] Allah inananları da inanmayanları da musibetlerle imtihan eder. İmtihanı sabırla karşılayanlara azim mükafat vereceği de yine bir va'di subhanidir.[9] Müslümanın başına gelen musibetler bir diken batımı kadar hafif olsa dahi isyan etmediği, sabırla karşıladığı durumlarda onun günahlarına kefarettir.[10] Mü'min nimet gördüğünde şükreder bela ile karşılaştığında sabreder her hâlükârda kazanımdadır.[11] Allah'ın sevdiği kulları bile bu tür imtihanlardan nasibini alır hatta zalimlerin zulmüne maruz kalmalarına dahi Allah izin verebilir.[12] Bu imtihanlar sırasında zalimlere mehil verilir ancak cezaları ihmal edilmez.[13] Her şey Onun kontrolü altındadır.

---

6 Bkz. Enam 6/43 *"Hiç olmazsa onlara azabımız geldiği zaman yakarıp tövbe etselerdi ya.. Fakat (onu yapmadılar) kalpleri katılaştı. Şeytan da yapmakta olduklarını zaten onlara süslü göstermişti."*

7 Bkz. Münafikun 63/10 *"Herhangi birinize ölüm gelip de, "Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!" demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın."*

8 Bkz. Kaf 50/29 *"Benim indimde sözde değişiklik olmaz ve ben kullara zulmedici değilimdir."*

9 Bkz. Bakara 2/155 *"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele."*

10 Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, VIII c. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). Merda, 1.

11 Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin, *el-Cami'u's-Sahih* (Riyad: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, 1998) Zühd, 1.

12 Bkz. Ali İmran 2/112, İbrahim 14/6, Enbiya 21/69 vd.

13 Bkz. Araf 7/182, Rad, 13/32, Tarık 17/86.

Yaptıkları yüzünden insanları hemen cezalandırsaydı yeryüzünde canlı bırakmazdı.[14] O "Aziz" isminin yanında "Ğafur" ve "Hakim" isimlerini de beraberinde zikretmiştir. Kimsenin karşı koyamayacağı kuvvetiyle istediğini izzetiyle yapabilme kudretinde olan Allah; hikmetiyle, ğufranıyla davranıp fevri muamele yapmamaktadır. Ayrıca Allah'ın uyarmak istediği, günahlardan arındırmak istediği veya derecesini artırmak istediği kullarına deprem gibi bir musibet vermesi ve sonra da bazı kullarını bundan koruması bazılarının da canını ve malını sadaka ve şehitlik gibi mükafatlar karşılığında alması da zulüm olarak nitelendirilemez. Ebedi hayat yanında çölde kum tanesi kadar bile değeri olmayan dünya hayatını gaye edinen inançsızların, depremi ilahi bir zulüm olarak görmeleri dar açılı bakışlarından kaynaklanmaktadır.

Depremler Müslüman ülkelerde de cereyan eder gayrimüslim ülkelerde de olur. "Ehl-i küfrün cürmlerinin çoğu *büyük hatalar büyük mahkemelerde görülür* misali ahirete bırakılır. Ehl-i imanın hataları ise kısmen bu dünyada karşılık bulur."[15] Yağmur yağan bölgede nasıl ki iyi kötü ayırt edilmeden yağmur yağdırılıyorsa felaket ve musibet geldiğinde de "Öyle bir felaket ve musibetten çekininiz ki, geldiğinde, yalnız zalimlere has olmayıp (masûmlara da) isabet eder."[16] Ayetinde belirtildiği üzere iyi kötü ayırımı yapılmadan vuku bulur.

Depremler esnasında öyle bir enerji ortaya çıkar ki beşeriyetin bu enerjiyi kontrolü mümkün değildir. Bir yaprağın düşmesinden[17] tutun da en azim olaylara kadar kasd-ı ilahi haricinde Onun ihtiyar ve iradesi dışında bir durum meydana gelemez.[18] Ancak hikmeti gereği zahiri sebepleri, tasarrufâtına perdeler ve biz fay hatlarından, kıtasal levhaların sıkışması gibi durumlardan bahseder dururuz. Beşeriyet, depremin sebep ve sonucunu değerlendirebilir ancak depremin zamanını, şiddetini, ivmesini, ona sebep olan enerji ve kaynağını kontrol edemiyorsa, bütün bunları kontrol eden ilahi irade yokmuş gibi değerlendirmelerde de bulunmamalıdır. Depremi sadece fay hattı, yapı stoğu eksiklikleri gibi nedenlere bağlamak, sıradan bir doğa olayı gibi göstermek hikmeti manasızlaştırmak olmalıdır. Evet ilk aşamada göze çarpan *yakın nedenler* bu sayılanlardır ancak dünyevi bakış açılarıyla kısıtlandırılan bizler *aşkın* bir

14 Nahl 16/61

15 Said Nursi, *Sözler,* (14. Sözün Zeyli), Envar Neşriyat, trs. S. 219 vd.

16 En'am 8/25

17 Bkz. En'am 6/59 *"Bir yaprak bile O'nun bilgisi harici düşmez"*

18 Bkz. Nisa 4/78 *"Onlara bir iyilik dokunsa: "Bu, Allah'tandır" derler; onlara bir kötülük dokunsa: "Bu sendendir" derler. De ki: "Tümü Allah'tandır."*

perspektifle olayları okumazsak bazı gerçekleri ıskalayabiliriz. Mesela Kur'an'da ibret almamız için bizlere anlatılan helak sahnelerindeki insan yaklaşımı içerisinde olursak yanlış yapmış oluruz. Ad medeniyeti ihtişamlarını sergilemek için hiç kimsenin yapamadığı yüksek sütunlu kuleler,[19] Semud Kavmi de kayalıklara "*ustaca sağlam"* evler inşa etmişlerdi.[20] Günümüzde de depreme en hazırlıklı ülkelerde dahi şiddetli bir depremin ardından özellikle enerji kaynaklarının da depremden zarar görmesiyle çok fazla sayıda can ve mal kayıpları yaşanmaktadır. Gözle görülmeyen bir virüsle dahi başa çıkamayıp ölüme karşı koyamayan, ilahi iradeyi yok sayıp sadece teknikteki gelişmelere takılı kalanların, bu kavimlerin bizlere anlatılış gayesini düşünmeleri gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde deprem bilinmekteydi. Gerek daha önceki kavimlerden bazılarının şiddetli depremler yaşamaları[21] gerekse daha önceden değindiğimiz kıyamet sahnelerine ait zelzele haberleri sayesinde, depremin farkındalığı teorik olarak mevcuttu, pratikte de şiddetli olmamakla[22] beraber hicretin beşinci yılında Medine'de deprem yaşanmıştır. Deprem anında Hz. Peygamber elini yere koymuş sonra "sakinleş senin için vakit henüz gelmedi" diyerek sahabeye dönmüş ve "Rabbiniz tövbe etmenizi istiyor o halde tövbe edin" buyurmuştur.[23] Daha sonraki yıllarda da Uhud bölgesi Harra mevkiinde Hz. Peygamber ve sahabenin hafif şiddette bir deprem yaşadığı yönünde bilgilere rastlanmaktadır.[24]

---

19 Bkz. Fecr 89/7-8 *"Daha önce kimselerin yapamadığı yüksek sütunlar inşa eden İrem halkına"*

20 Şuara 26/149 *"Siz, (yeteneğinizi göstermek için), kayaları ustaca oyarak sağlam evler inşa ediyorsunuz"*

21 Bkz. Araf 7/91 *"Nihayet o şiddetli deprem onları (Hz.Şuayb'ın kavmi) yakalayıverdi de yurtlarında yere serilip kaldılar."*
Bkz. Araf 7/155 *"Musa kendi kavminden, kararlaştırdığımız yere götürülmesi için yetmiş adam seçti. Onları deprem yakalayınca Mûsâ, 'Ey Rabbim! Murad etseydin onları da beni de daha önce helak ederdin. İçimizden olan birtakım beyinsizlerin irtikab ettikleri günah sebebiyle bizi helak edecek misin (etme)? Bu, senin bir imtihanındır. Bu imtihan dolayısıyla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen, bizim sahibimizsin. Artık bizi bağışla ve merhamet et. Sen, en hayırlı bağışlayansın' dedi."*

22 T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı Deprem Dairesi Başkanlığı Tarihsel Depremler Verileri, Erişim 16 Temmuz 2020.
https://deprem.afad.gov.tr/tarihseldepremler

23 İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, VII c. (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2004).2/357 (İsnadı zayıf görülmüştür.)

24 Buhari, Fedailussahabe, 5; Müslim, Fedailussahabe, 50

Buna benzer bir durum olarak Hicri 20'de Hz. Ömer zamanında da deprem olmuş, akabinde Hz. Ömer halkı teskin edici bir hutbe irad etmiştir.[25]

B- Deprem Öncesi ve Sonrasında Dindar İnsanın Davranışları

Kıyametin zelzelesinden bahseden bir ayette[26] sarsıntının şiddetinden bazılarının içerisinde bulunduğu durumu unutacağı, bazılarının büyük bir çöküntü ile fiziksel kayıplar yaşayacağı, bazılarının sarhoş olmadığı halde sarhoş gibi ne yapacağını bilemez durumda olacağı tasvir edilmektedir. Yaşadığımız depremler kıyamet sahnelerindeki depremlerle kıyas edilemez oranda düşük müddet ve şiddette olmasına karşın şu an ciddi bir deprem yaşayan bazı insanlarda da yukarıda tasvir edilene benzer tutum ve davranışlar gözlemlenmektedir.

Depremin açtığı yaralar fiziki tahribatla sınırlı değildir. Deprem sebebiyle insanın psikolojisi ve maneviyatının sarsılması da söz konusu olabilmektedir. Ruhunuz kararmış, umudunuzu ve birikimlerinizi kaybetmişseniz, her an gözünüz avizede ve uykularınız kaçmışsa psikolojik terapinin teselli edemediği durumlarda manevi terapiye ihtiyaç duyuyorsunuz demektir. Her şeyi sebep sonuç ilişkisi içerisinde doğal bir olay olarak görenler bu travmalarla başa çıkamazlar. Teselli derken takdir-i ilahi anlatımına sığınıp işin içinden sıyrılmaktan bahsetmiyoruz. Bu manevi imar mücadelesinin de bilimsel aşamalarla perfüzyonu gerekir. Hem resmi dini kurumların hem de sivil toplum kuruluşlarının, manevi savunma ekipleri oluşturarak alışkanlık evresine geçinceye kadar depremzedelere dinî manevi takviyede bulunmaları, tahribin tamire dönüşümünün emin ellerle yapılması gerekir. Bu, depremzedelerde göz yaşartıcı sahnelerin yaşanmasına, arzu edilen kardeşlik duygularının gerçekleşmesine vesile olur. Manevi çöküm yaşayan toplumlar maddiyatta ne kadar ilerleseler de varlıklarını sürdüremezler.

Deprem sonrası arama kurtarma çalışmaları ve sosyal dayanışma noktasında iyi bir seviyedeyiz ancak deprem öncesi yapılaşma konusunda, betonundan demirine, yapı ruhsatından zemin etüdüne varıncaya kadar koruyucu tıp misali tedbirlerin alınmasında İslami prensiplerin pratizesiyle elde edilecek bir bireysel ve toplumsal ahlak sonucu çok iyi neticeler

25 İbn Ebî Şeybe, *el Musannef,* 2/358.

26 Bkz. Hacc 22/1-2 *"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir."*

alına bilinir. Ancak üzülerek görmekteyiz ki görevini yerine getirmeyen Müslümanlar üzerinden toplumun dini değerlerinin aşağılanması, olayın tamamen doğal bir sürece indirgenmesi, sosyokültürel bir fay kırılmasına sebebiyet vermektedir. Bu tür saldırgan söylemlerin belki tek faydası kendini Allah'ın vekili gibi görüp fütursuzca din adına konuşanları regüle etmesi olabilir.

Coğrafyamız depreme yabancı değildir. Depremle alakalı yazılan kadim Osmanlıca risalelerde -*bugünkü fay hatlarının olduğu bölgelerde*- yıkımların yaşandığı aktarılır.[27] Depreme dayanıklı binalar yapma noktasında dünya çapında olan mühendis ve mimarlarımızdan, inşaat sektörümüzden tutun da en kaliteli inşaat malzemesi temin edecek hammaddemize kadar her türlü imkân olmasına karşın vurdumduymazlık, ahlak ve menfaat gibi insanlığımız ve dindarlığımızla alakalı zaaflarımız yüzünden olumsuz tablolarla karşılaşmaktayız.

Fay hatlarını, depremin şiddetini, artçı şokları öğrendik ancak alt kattaki mağazayı genişletmek için kolonlarının kesilmeyeceğini, 2 kat statiğine göre yapılmış binaya 3 kat daha çıkılamayacağını, her önüne gelenin müteahhitlik yapamayacağını, imar olmayan yerlere bir şekilde ruhsat alıp bina yükseltmemeyi vs. öğrenemedik. Kusur sadece betonun kalitesizliğinde değildir, insanın da kalitesizliği yok oluşların sebeplerindendir. Müteahhidinden siyasetçisine bürokratından belediye sorumlularına, deprem erken uyarı sistemi uygulayıcılarından, afet koordinatörlerinden medya mecralarına varıncaya kadar her kesimin dahil olduğu teknik, dini, vicdani, sosyolojik ahlaki temeli olan bir mobilizasyonla gerekli tavizsiz *hukuki* düzenlemeler de yapılarak depreme karşı ön hazırlıklar yapılmalıdır.

C- Deprem ve İbadet

Ay ve güneş tutulmaları *esnasında* kılınan husuf ve küsuf namazları misali deprem *sonrasında* da namaz kılınır mı? Diye kaynaklara baktığımızda husuf ve küsuf namazları hakkında gelen rivayetler gibi sahih

---

27 Lemi Akin, "İlk Müstakil Deprem Kitabı: Risâle-İ Zelzele", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 44/44 (24 Eylül 2012): 1-81; Nuh Arslantaş, "Ll. Abdülhamid Zamanında Kaleme Alınan Bir Deprem Risalesi: Resul Mest'i Efendi'nin Siper-i Zelzele'si [Paratremblements De Terre]", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (05 Mart 2014): 129-168.

rivayetlere rastlamamaktayız. Hz. Ali'nin[28], İbni Abbas'ın[29] Hz. Ayşe'nin de depremden dolayı namaz kıldıkları bildirilir.[30] Hz. Ali depremden sonra kıldığı namazda; ilk rekatında iki secde beş rükû, ikinci rekatında iki secde bir rükû yaparak dört secde ve altı rükûdan oluşan iki rekât namaz eda etmiştir. İ. Şafii: "Bu namazın sübut sıhhatında engel görmeseydik biz de benimserdik" diyerek bu namazın sünnet bir namaz oluşunu tespit edemediğini belirtmiştir.[31] Hanbeliler, küsuf namazı gibi depremde de namaz kılınır görüşündeyken; Maliki ve Şafiilerin tercih edilen görüşü, küsuf harici böylesi durumlar için kılınacak bir namaz olmaması yönündedir zira onlara göre Hz. Peygamber'den konuyla ilgili sahih bir rivayet gelmemiştir. Bununla birlikte İ. Şafii'nin bir görüşüne göre de insanların kasırga, deprem, olağanüstü gök olayları gibi durumlar karşısında münferiden namaz kılması, sonrasında dua etmesi de naif bir davranış biçimidir.[32] Hanefiler de bu şekilde ferdi ibadeti hasen görmüşlerdir ancak cemaatle kılınması için kuvvetli delil gerekir demişlerdir.[33]

Bütün bunlardan hareketle olağanüstü durumlarda Hz. Peygamber'in endişelenip Allah'a sığınması; "Sabrederek ve *namaz* kılarak Allah'tan yardım dileyin"[34] buyruğu gereği namaz ve devamındaki niyaz bizleri, deprem sonrası güvenli bir yerde namaza ve duaya celb etmektedir. Ayrıca bir çıkarım olarak şunu da ekleyebiliriz; kozmik karşı kalımlarımızda dahi namaz tavsiye ediliyorsa insani ve şahsi sorunlarımızın çözümünde de istihare ve hacet namazına sıkça başvuran sahabiler misali namazla yardım taleplerimizi aktifleştirmek gerekir.

---

28 Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalani, *Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehadisi'r-Rafi'i'l-Kebir*, thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas b. Kutb, 4 c. (Beyrut: Müessestü Kurtuba, 1995). 2/631.

29 İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el Musannef*. 2/470

30 Abdurrahman b. Ebi Bekir Suyutî, Celaluddin - El-Mahalli Celaluddin, Muhammed b. Ahmed, *Keşfü's-Salsale an Vasfi'z-Zelzele*, (Beyrut: Alemu'l Kutub, 1987) S. 49

31 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakī (ö. 458/1066),, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994).3/343; Muhammed b. İdris Şafii, *el-Ümm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993). 7/168

32 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Kitâbu'l-Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Âsâr ani'n-Nebiyyi'l-Muhtâr.*, ed. thk. Abdulmu'tî Kal'acî. (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.). 5/156 vd.

33 Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud Kasani, *Bedai'u's-Sanai' fi Tertibi'ş-Şeria'*, 2. Bs, 7 c. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986). 1/282

34 Bakara 2/153

Namaz esnasında deprem olunca namazı terk etmek mi dindarlıktır namaza devam etmek mi? Diye problematize edecek olursak; usul-ü hamse diye adlandırılan 'can, akıl, din, nesil, mal' gibi önceliklerin korunması Allah'ın emirlerindendir. Bunu "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"[35] ayeti ile düşündüğümüzde namaz emriyle canın korunması emri çatıştığında, canın muhafazasının öncelenmesi mantıki görülmektedir. Buna ilişkin misaller verecek olursak Hz. Peygamber'i namazda iken akrep sokması üzerine ayakkabısıyla onu ezmesi[36] aç iken bile kendisini namazda meşgul etmesin diye önce açlığı gidermeyi tavsiye etmesi, namazda çocuk ağlaması duyması üzerine namazı kısa tutması[37] gibi örnekleri sıralayabiliriz. Bu örneklerde Hz. Peygamber namazını bozmamıştır ancak fıkıh kitaplarına yansıması bu gibi durumlarda namazın bozulması caizdir, mübahtır şeklinde olmuştur. Buna ilaveten kuyuya düşme tehlikesi olan, imdat diye bağıran, boğulma, yanma gibi hayati tehlike geçiren kimseleri kurtarmak için namazı bozma da farz olarak telakki edilmiştir.[38] Hz. Peygamber'in ve ashabının Hendek savaşı sırasında namaz kılmaya fırsat bulamadığı bundan müteessir olup sonrasında namazını kaza etmesi de yine ortamın gerginliğinden kaynaklanan canın muhafazası prensibi gereği olsa gerektir. Dolayısıyla nadirattan da olsa '*deprem anında namazı bozmak takvaya aykırıdır*' şeklinde bir söylem içerisinde olanlar, bu iddianın altını dolduracak deliller getirmelidirler. Deprem anında namaz kılanın '*Ölüm gelmişse namazda olsun'* diye düşünmesi veya Hz. Ali'nin ayağına ok saplandığında '*namaza durayım da öyle çıkarın, acısını daha az hissederim'* deyişi[39] sübjektif olup genel hüküm ifade etmemektedir.

Hanefi fakihlerden Fahruddin Kadıhan zelzeleden dolayı kaçmanın bazılarının iddia ettiği gibi mekruh değil bilakis müstehap olduğunu; 'Hz. Peygamber'in ok atılan bir hedef yerinin bulunduğu virane bir duvarın

35 Bakara 2/195

36 Abdurrezzak İbn Hümam, Ebû Bekr es-San'ani, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983). 1/449; İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el Musannef*. 7/44

37 Buhari, Ezan, 163; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/233

38 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud ve Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994). 2/504

39 Ebu Muhammed el-Hasan b. Muhammed ed-Deylemi, *İrşadu'l Kulub,* (Tahran: el- Müessesetu-s Sadık, 2005) 2/26

önünden geçerken hızlı geçmesi ve kendisine Allah'ın kazasından mı kaçıyorsun? Sorusunun tevdi edilmesi üzerine: Onun kazasından kaçmam da Allah'ın kazasıyladır' ifadesiyle delillendirmiştir.[40] Fıkıh kitaplarında geminin tehlikede olmasıyla, yırtıcı hayvan saldırısıyla, az olmayan bir malî tehlikeyle kişinin namazı yarıda kesebileceği yönünde hükümler bulunmaktadır.[41] Evleviyyat fıkhı çerçevesinde[42] bu durumdaki dindar bir kişiyi[43] değerlendirdiğimizde bırakın namaz sırasında namazı bozmamayı deprem olmadan önce dahi önünde, yanında namaz kıldığı eşyaları tedbiren sabitlemesi, deprem anında nasıl davranılacağını bilmesi, imkânı varsa sağlam yapıları tercih etmesi takvaya daha uygun görülmektedir.[44] *Buna rağmen* şahsın depremde gerekli önlemleri alıp kurtulma imkânı varken bunu ihmal etmesi böylelikle depremin kişinin ölümüne sebebiyet vermesi durumunda bununla alakalı hükmü Allah'ın şefkat ve adaletine tevdi etmek gerekmektedir.

Namaz dışında deprem sonrası yapılacak ibadet olarak; tövbe ve istiğfarı, tezekkür ve duayı sıralayabiliriz. Tövbe ile alakalı olarak yukarıda zikrettiğimiz hadiste hicri 5'te meydana gelen deprem sonrası Hz. Peygamber'in ashabına: "Rabbiniz tövbe etmenizi istiyor o halde tövbe edin" beyanını[45] hatırlatabiliriz. Ayrıca genel olarak tavsiye edilen ve bir musibet münasebetiyle de matlub olan "Topluca Allah'a tövbe edin"[46] "Allah tövbe edenleri sever"[47] Âyetlerini de örnek olarak gösterebiliriz. Güneş tutulması gibi Allah'ın kudretinin hissedildiği, bir olay sonrasında Hz. Peygamber'in bunu namaz, zikir, dua ve istiğfar ile değerlendirmesi[48]

---

40 Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergānî, *Fetevay-ı Kadıhan* (Kahire, 1510) 1/414.

41 es-Serahsi, Şemsüddin, *Kitabü'l-Mebsut*, 31 c. (Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989). 2/3

42 Rahmi Telkenaroğlu, "Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhı) Kaynakları ve Kuralları" *Marife,* yıl. 9, sayı. 1, Bahar 2009, s. 131-158

43 Yusuf el- Karadavi, *Fî fıkhi'l-evleviyyat Dirâsetün cedîde fî davi'l-Kurân ve's-Sünneti,* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2000.) s. 146

44 Bu örnekler namaz konusunda evla yollu (dal biddelale) ile depreme karşı tedbir almanın delili olarak değerlendirilmelidir. İbadet halinde olan kişinin, ibadet halinde olmama durumundan ayrıştırılması açısından değerlendirilmemelidir.

45 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/357.

46 Nur 24/31

47 Bakara 2/222

48 Buhari, Küsuf, 1-19

deprem sonrası bizlerin de bu minval üzere davranmamızı ihzar eder. Ulemadan birçokları da bu davranışların mendup ve deprem gibi felaketlere de şamil olduğunu ifade etmişlerdir.[49] Zira bazı hadis rivayetlerinde *böylesi durumlar* şeklinde yorumlayabileceğimiz bir ayrıntı vardır ve o rivayetlerde Allah'a dua edilmesi, tekbir getirilmesi[50] tezekkür edilmesi[51] tavsiye edilmektedir. Nitekim Anadolu'da köylerde çıkan bir yangında dahi köylünün bir kısmı yangını söndürmekle uğraşırken köyün büyüklerinin, birilerini görevlendirip tekbirler getirilip ezan okumalarını ve sela vermelerini salık verdiklerine şahit olmuşuzdur.

Hz. Peygamber'in sıkıntılı durumlarda Hz. Eyyüb'ün Hz. Yunus'un yaptığı dualaların yapılmasını tavsiye etmesi[52] hatta gök gürültüsünde bile "*bizi gazabınla helak etme*"[53] diye teyakkuzda bulunması *dindar* insanlara bir mesaj olsa gerektir. Zaten Kur'an daha ilk sayfasında *"bu kitaptan muttakiler faydalanabilir"*[54] der. Mahza hidayet olan nasslar Hz. Peygamber'in tebliğ ettiğine kâliben, kalben, kavlen, kaviyyen bağlı dindar insanları ilgilendirir. Suyuti depremde müstehap olanları sayarken bazı dua ve tazarru örneklerini sıralamış ayrıca musibetlere karşı bir sigorta oluşu[55] ve bir imtihanı atlatmaktan dolayı sadakanın da teşvik edilmesi gerektiğini Ömer b. Abdülaziz üzerinden örnek vererek aktarmıştır.[56]

Salgın hastalık, kıtlık, düşman işgali, deprem gibi genel felaket dönemlerinde kunut duası okunması çoğu fukahaya göre meşrudur. Hatta böylesi durumlarda okunmasının kunutun asıl işlevi olduğunu savunanlar dahi olmuş, bu şartlarda yapılan kunutta Hanbeli ve Hanefiler sabah namazının son, Şafiiler de tüm farz namazların son rekatında ve rükudan sonra kunut duası yapılacağını belirtmişlerdir.[57]

---

49 İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şehâbuddîn Ahmed B. Alî, El-Askalani, *Fethü'l-Bâri Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* ed. Thk.: Abdül'Azîz B. Abdullâh B. Bâz, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990). 2/635; Kastalani, Ahmed B. Muhammed, *İrşadu's-Sâri Li Şerhi Sahihi'l-Buhari* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye, 2001), 2/257. Suyutî, *el-Silsile,* S. 44

50 Buhari, 1044, Müslim, 901

51 Buhari, 1052, Müslim, 907

52 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/170

53 Buhari, Edep, 76; Müslim Birr, 107

54 Bakara, 2/2.

55 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*.

56 Suyutî, *Keşfü's-Salsale an Vasfi'z-Zelzele,* S. 73.

57 İbn Kayyım el-Cevzi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr, Za'du'l Mead (Matbaatü't-Ticariyye, t.y.) 1/273;Şevkanî, Muhâmmed b. Ali b. Muhâmmed, *Neylü'l-Evtar Şerhu Münte-*

D- Depremin Müspet Yönleri ve Bilimsel Faaliyetlere Etkisi

Depremlerin sadece yıkıcı tahrip edici yönlerinden bahsediyoruz oysa yapıcı birçok yönü de bulunmaktadır. Deprem, yapıların daha sağlam ve denetimli inşası, daha düzenli yerleşim alanlarının tesisi açısından zahmetten rahmet çıkarımı için fırsat olabilir ki Japonlar da bu kulvarı kullanmışlardı. Deprem sonrası yardımlaşma ve dayanışma açısından birlik ve beraberliğin kavileşmesi, eldeki nimetlerin farkındalığına depremin büyük katkısı vardır.

Verimli ovaların oluşması, fay hatlarından yeryüzüne fışkıran cevher, maden çeşitliliği, su kaynaklarının akifer rezervuarlarının oluşumunda, şifalı ve termal suların formasyonunda, nehir, göl ve vadi teşekküllerinde depremlerin doğrudan veya dolaylı etkileri bulunmaktadır. Özellikle altın gibi zengin maden yataklarının çoğunun oluşumu, daha önceden meteorlar, lav akıntıları veya benzeri nedenlerle arzda gizlenen cevherlerin *eskâllerinin* (ağırlıklarının) yer kabuğunda sarsıntıyla beraber çatlaklar oluşturup ani basınç değişikliğiyle *dışarı atılması* depremle mümkün olmaktadır.

Dinî metinlerin ana gayesi insanlara pozitif bilimler hakkında kaynaklık değeri taşıyan bulgular sunmak değildir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in; sismoloji, jeoloji veya herhangi bir ilim dalına ait bilimsel açıklama yapma zorunluluğu yoktur. Bir açıklama yapmışsa da mutlak doğru budur diye o açıklamaları bugünün bilimsel verileriyle yorumlamamak gerekir. Zira bilimin bugün doğru kabul ettiği sabite yarın yanlış olarak yorumlanabiliyor. Bunları ibraz etmekle beraber Kur'an-ı Kerim, birtakım yönlendirmelerle bilimin insana dair düşünsel ve eylemsel hareketliliğini ana hatlarıyla güdülediğini de beyan etmek gerekir. Mesela "De ki: Yeryüzünde *dolaşın* da Allah'ın *başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına* bakın"[58] "Yeryüzünde gezip de kendilerinden evvelkilerin akıbetine bakmazlar mı? Onlar kuvvetçe daha kaviydiler, *yeryüzünü didik didik eşip yeri altüst edip* bunların imar ettiklerinden çok daha fazlasını imar etmişlerdi."[59] Bu gibi ayetlerle Kur'an eski dönemlerdeki insanları Allah'ın varlığına ve

ka'l-Ahbar Min Ehadisi Seyyidi'l-Ahbar (Şirket ve Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, t.y.) 2/384 vd.;Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Kitâbu'l Mecmu' Fî Şerhi'l-Mühezzeb Li'ş-Şîrâzî,* (Cidde: Mektebetü'l İrşâd, t.y.) 3/492 vd.; Kemâluddin Muhammed B. Abdülvâhid İbn Hümam, *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (Kahire, t.y.) 1/304.

58 Ankebut, 29/20

59 Rum 30/9

birliğine itibara yönlendiriyordu, post modern dönemde de buna ilaveten Kur'an -bilim dünyasına hazır veri sunmadan- insanları paleontolojiye, arkeolojiye, evrene, gözleme, bilime *dolaylı olarak* yönlendirmektedir. Bu bağlamda deprem ile alakalı bizleri düşünmeye sevk eden ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerle ilgili herhangi bir iddia içerisinde olmadan mutlak doğru ve kaçınılmaz sonuç budur girdabına girmeden ayetlerin yorumlarıyla alakalı düşündüklerimizi paylaşmak isteriz.

Zilzal, Vakıa ve Hac suresinin baş kısmında geçen "zelzele" kavramı gibi bilindik ve kıyamet sahnelerine dair tabloların anlatıldığı ayetlerden başka pek nazarlara yansımayan veya az bahsedilen bazı Peygamberlerin döneminde gerçekleşen Araf 91 ve Araf 155'te değinilen depremler de Kur'an'da konu edilmiştir. Recfe, râdife, dekk, hasf, temiyd, temur gibi sarsıntı çökme patlama gibi tektonik, volkanik hareket bildiren kelimelere Kur'an'da yer verildiği gibi jeolojik süreçlerde meydana gelen *kırılmalardan* bahseden ayetler de bulunmaktadır. Mesela "O ki yeryüzünü yayan uzatan genişleten ve orada sabit dağlar yaratandır."[60] Hemen bir sonraki Ayette "وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ" "Yeryüzünde birbirine civar, komşu kara parçacıkları, levhalar vardır."[61] Şeklinde geçen ayetler ilgi çekicidir. Buradaki قِطَعٌ kelimesi kara parçası,[62] levhası anlamına gelen bir kelimedir. Bu ayetlere yine aynı surenin 31. Ayetindeki "سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ" Dağların yürütüldüğü ve yeryüzünün kırıldığı, parçalandığı" ifadesini de eklersek fay hatlarından bahsedildiğini anlayabiliriz. Tarık suresinde de "Andolsun yarılan yeryüzüne"[63] şeklinde geçen صدع kelimesiyle gerek deprem gerekse diğer doğa olayları sonucu oluşmuş yarılmalara[64] yemin edilmesi, hareket ettirmeleri yarılmaları siz değil ben yaparım[65] buyrulması günümüz insanını düşünmeye sevk etmektedir.

60 Rad 13/3

61 Rad 13/4

62 Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sıhahu Tacu'Luğa ve es-Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffur Attar (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Mellayin, 1987). S. 1266

63 Tarık, 86/12

64 صدع kelimesi قطع ve شق gibi yarılma ifade edilen kelimelerle açıklanmıştır. Bkz. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268) Muhtârü's-Sıhâh, s. 150.

65 Bkz. İsra 17/37 Âyette geçen *"Sen yeri asla hareket ettiremez, yaramazsın, uzunlukça da asla dağlara erişemezsin."* İfadesinin *düşündürdüklerini* aktarmak isteriz. Depremi sıradan bir doğa olayı olarak lanse edip 'depremden korunmak için duaya değil bilime ihtiyacımız var' diye böbürlenen insan tipolojileri ve benzerleri için *böbürlenmemeyi* öğütleyen âyette, başka ifadeler kullanılmayıp da yerin taharrik ettirilip yarılması ve dağların boyuna ulaş-

Depremleri meydana gelme gerekçeleri bakımından incelendiğimizde çeşitli faktörlerce etkilenen karmaşık olaylardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu faktörlerden biri de fay hatlarıdır. Fay hattı; "Yerkabuğunda meydana gelen büyük çaptaki deformasyonlarla ve sıradağlar, kıta platformları, kratonlar gibi yer çapındaki önemli tektonik birimlerin şekilleri ve gelişmeleriyle kayaçların stres altında kalan bölümleri kırılarak bloklara ayrılması, yer değiştirmesi sonucu meydana gelen oluşumdur."[66] Fay hattı ile alakalı tanımlamalara baktığımızda yukarıda arz ettiğimiz Rad suresindeki ilgili ayetlerin ilginç bir şekilde böyle bir yasanın evrende olduğuna *değindiğini* tespit edebiliriz. Benzer bir şekilde levha tektonik kuramını da yine bazı ayetlerin işaretlerinde fark etmek mümkündür. Alfred Wegener'in 1912 'de ortaya koyduğu, önce Nobel ödülüne sahip fizikçi Patrick Blackett (1897-1974) sonra da Harry Hess (1906- 1969) ve nihayetinde 1965 senesinde de Tuzo Wilson'un (1908-1993) geliştirdiği levha tektonik kuramında dağların, kıtaların hareket halinde oldukları, kıtaların birbirlerinden ayrıldıkları açıklanır. 20. Yy'a kadar dağların yükselme, büzülme gibi hareketlerle oluştuğu varsayılırken dağların, kıtaların yürütülebilmesi hareket kabiliyeti kuramı bahsi geçen zamana kadar insanoğlunun gündeminde yokken kıyamet sahnelerini anlatan bazı ayetlerde dağların yürütülmesinden bahsedilmesi[67] "O dağları görür yerinde sabit durur sanırsın, halbuki onlar bulutların hareket etmesi

manın aynı cümlede geçmesi manidardır. İnsanoğlunun yeri yarıp fay hattı oluşturamadığı 20 atom bombası mesabesinde olduğu tahmin edilen Nisan 2015'te 7.8 şiddetinde gerçekleşen Nepal depreminin yine yeryüzünün boyca en uzun yapısı olan Himalayalar'daki Everest dağını 3 cm uzattığı hipotezi dillendirilmektedir. (Bkz. Erişim tarihi 22/08/2020) https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/06/150616_nepal_deprem_everest Nepal ve Himalayalar'ın kinematik tarihini inceleyen Arizona Üniversitesi'nden sedimentolog, tektonik uzmanı Prof. Peter DeCelles'in de verileri bu yönde olup o da *yer hareketleri ile dağ boylarının uzanıp alçalması arasında korelasyon olduğunu* açıklamaktadır. (Bkz. Erişim tarihi 22/08/2020) https://www.geo.arizona.edu/node/128 Yerin taharrik ettirilip yarılması ve dağların boyuna ulaşmanın âyette aynı cümlede geçmesinin çalışmamızda bahsettiğimiz Kur'an'ın bilime araştırmaya pencere açan bir yönünün olduğu, bu gibi verilerin bilim insanlarını gözleme araştırmaya yönlendirmesi gerektiğini iddia etmekteyiz. Ancak bu ayetlerden habersiz gayrimüslim bilim insanlarının "insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır" ayetine muvafıken ilmî keşifler yaptığı, ülkemizdeki bazı bilim insanlarının ise ilerleyen sayfalarda sunacağımız örnekte olduğu gibi 'Kur'an ayetlerinin bilime aykırı söylemler içerdiği' gibi düşünceler içerisinde olduklarını müşahede etmekteyiz.

66 Erdoğan Demirtaşlı, "*Jeolojinin Ana Prensipleri Ye Temel Konuları*", Bilimsel Madencilik Dergisi, C. VI, Sayı 4, s. 266

67 Kehf 18/47

gibi geçer gider."[68] şeklinde geçmesi her ne kadar siyak sibak itibariyle kıyamet sahnesi olarak zikredilmişse de "sen onları sabit durur sanırsın" diye hitap edilmesi buna ilaveten Rad suresinde zikrettiğimiz ayetler ve "Gökler ve yer bitişik iken bizim onu ayırdığımızı görmediler mi?"[69] ayeti birlikte değerlendirildiğinde levha tektoniği kuramına da ayetlerin işaret ettiği çıkarımı yapıla bilinir. anakronizme düşmeden geleneksel dönemin mucize ve gördüğüne inanma algısı, ayetlere salt öğüt alma bakış açısıyla yaklaşılması şeklindeki dönemsel özelliklere eleştiri getirmeden, post modern dönemde de ayetlerdeki mucizevi anlatımların farkındalığını ortaya çıkarmanın gerekli olduğunu düşünmekteyim. Elbette bu ayet-i kerimeler fay hattı, levha tektoniği gibi sıradan bilimsel kuramlara referans olsun diye gelmiş değillerdir ancak bizleri tasavvura, varlığı araştırmaya yönlendirirler. Bu gibi değinim ve yönlendirmelerden çok daha fazlasını dinsel metinlerden beklememek gerekir. Kur'an-ı Kerim, oruç, namaz gibi ibadetlerin nasıl yapılacağında dahi detaya girmez, genel prensiplerden bahseder. Buradan hareketle Kur'an zaten bundan 1400 yıl önce bahsetmişti diyerek ille de her olayı bir ayete bağlamanın gerekliliğinden bahsetmiyoruz. Yukarıdaki örnek üzerinden bunu açacak olursak Rad suresinin 3, 4 ve 31. Ayetlerinde değinilen yeryüzünün yayıldığı, hareket ettirildiği, birbirine komşu kara parçaları ve levhalarının olduğu ve yeryüzünün de kırıldığını anlatan ilgili ayetleri gözlemleyen Müslümanların, buradan aldığı işareti 'düşünmez misiniz'? gibi Kur'ani tavsiyelerden hareketle ilgili teknik gelişmeler sonucu ilerletmesi, fay hattını literatüre kazandırması, fay zonlarını dikkate alarak yapılaşmasını sağlam tutması, deprem ve fay hattı gerçeğini göz önünde bulundurarak binalarını inşa etmesi ve denetleyici mekanizmaların da bihakkın görevlerini yerine getirerek sistematik bir faaliyet içerisinde olması gerekirdi. Dindarlık sadece ibadetlerle sağlanmıyor, ibadetlere devamla beraber bu sayılanlar da dindarlığımızın göstergelerindendir.

Tersten bakacak olursak birtakım kişiler de "Sizi sarsmasın diye Arzda ağır baskılar (dağlar) nehirler ve yollar yerleştirdi ki doğru yolu bulasınız."[70] Âyetinden yola çıkarak Kur'an'da dağların depremi engelleyici etkisinden bahsedildiğini oysa bunun böyle olmadığını savunurlar.[71]

68 Neml 27/88

69 Enbiya 21/30

70 Nahl 16/15

71 Bkz. Prof. Dr. Celal Şengör'ün açıklaması: Erişim 22 08 2020 "https://www.youtube.com/watch?v=-uYdlsk20p8&feature=youtu.be"

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki âyette geçen ve dağ diye tercüme edilen kelime "ağırlık"[72] "sabit" gibi manalara gelen[73] " رَاسِي" kelimesinin çoğulu olan "رَوَاسِيَ" kelimesidir. Bu kelimeden hareketle dağlar meallendirilmesi yapılmıştır. Bu âyette dağlar depremi engeller diye bir ifade bulunmamaktadır. "Sizi sarsmasın" ifadesiyle dağların sabit ağırlıklarının depremin sarsıntısını azaltıcı etkisinden bahsedilmektedir ki bugün bütün dünyada depreme en dayanıklı yapılaşmaların dağların eteklerinde oluştuğunu görebilmekteyiz. İlgili Âyette geçen "تميد" kelimesinin kökü olan ميد kelimesi de "hareketlendirmekle bir tarafa meylettirmek" anlamına gelmektedir.[74] Dağlar bu açıdan bakılınca bir nev'i sismik izolatör görevi görmektedir. Nitekim günümüzde de depremin sarsıcı etkisini azaltmak için binaların bodrum katlarında (*dağlar misali kazık gibi çakılı*)[75] *olan* kolonlara depremin sarsıntısını azaltıcı sismik izolatörler konmakta ayrıca fore kazık, radyal temel gibi önlemlerle depremin sarsıcı etkisi azaltılmak istenmektedir. Bahsettiğimiz Âyette de dağların fore kazık ve sismik izolatör misali depremin sarsıcı etkisini azalttığına işaret edilip bahsi geçen iddiada olduğu gibi dağların olduğu yerde deprem olmaz gibi bir ifade kullanılmamaktadır. Aksine âyetin mefhumu muhalifinden, dağlık bölgelerin depremin yoğunlukla olduğu yerler olduğu sonucu çıkar ki âyette dağlar depremin sebebi değil sonucu olan bir manada değerlendirilmiştir. Sarsıntı azalsın diye biz dağları "رَاسِي "[76] sabit-ağırlık, (Başka bir ayette de أَوْتَادًا[77] kazık gibi yerleştirmişizdir şeklinde geçmesi) "تميد"[78] kelimesiyle de *o sarsıntıyı azaltıcı etkisinden* bahsetmesi, depremin dağlık yerlerde olabilirliğini ancak dağların bu etkiyi azaltıcı rol üstlendiğini izostatik etki gösterdiğini açıklamaktadır.

---

72 Firuzabadî, Muhâmmed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987). Bab'u Sin, S. 549.

73 Hasirizade Elif Efendi, "en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân", *Kur'an Lügatı*, 2 c. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015). C. 1, S. 451.

74 Hasirizade Elif Efendi, "en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân". C.1 S. 290.

75 Bkz. Nebe 78/7 "Biz dağları da birer kazık yapmadık mı?"

76 Nahl 16/15

77 Nebe 78/7

78 Nahl 16/15

Sonuç

Depremleri sıradan bir tabiat olayı olarak görmemek gerekir. Depremlerin metafizik ve hikmet buudundan tutun da sosyolojik ve psikolojik boyutlarına kadar uzanımları bulunmaktadır. Müslüman bireylerin deprem öncesi, sırası ve sonrasında nasıl davranacağı? Basite indirgenecek bir tutum değildir. Deprem de dahil olmak üzere ilahi tasarrufatın haricinde bir olay gerçekleşmez. Muamelat fıkhı açısından değerlendirecek olursak, bu durum mesuliyetlerimizi ortadan kaldırıp, beşerî noksanlarımızı kader üst başlığıyla ilahi iradeye ihale eden bir davranış biçimi şeklinde tezahür etmemelidir. Japonların profan olarak geldikleri seviyeyi aşıp kutsal iradeyi de yok saymayıp aktif bir tevekkülle depremlerin verdiği mesajları doğru okuyup bireyleri yakından ilgilendiren deprem gerçeği karşısında dindar bir insan ve toplumun bazı durumları ihtar kabul edip deprem öncesi ve sonrası üzerine düşenleri yerine getirmesi sağlanmalıdır.

"Tanrıyı kâinatı yaratıp mekanik işleyişine bırakan" olarak gören, depremi 'teolojinin değil jeolojinin alanına' terk eden ve yine tersten bakacak olursak depremi ilahi bir zulüm olarak algılayan dar açılı bakışların anlamsızlığına, dindar kitleyi terk etmemek gerekmektedir.

Depremin hikmet boyutuna bakıp; onu gazap mı yoksa inzar, tahvif ve imtihan mı? Veya kudret ve vahdaniyetin bir tecellisi mi? Şeklinde değerlendirdiğimizde depremin bir nev'i helak olmadığını söyleyebiliriz. Depremin metafizik nedenselliği açısından da farklı boyutlarının muhtemelliği, şundan dolayı meydana geldi şeklinde karar verici pozisyonda olunmaması gerektiği görülmektedir. Ancak olasılıklar hakkında nasslar ışığında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Asr-ı saadet ve sonrası dönemde de deprem vuku bulmasından hareketle ilahi iradenin özellikle Müslüman beldelerde depreme müsaadesi, bir toplumun dindarlığı veya başkalarının dinsizliği, hataları üzerinden hesaplanmayacağı gerçeğini bizlere göstermektedir. Ancak depremlerin ahirete yönelik ihtar, tahvif ve tövbeye celb eden vecihleri bulunmaktadır. Kur'an'da bizlere ibret almamız için anlatılan helak sahnelerindeki mütreh insan yaklaşımı, Hz. Peygamber ve ashabının deprem ve benzeri afetleri yorumlayış tarzı bunu bize kanıtlamaktadır.

Depremde yaşanan şokun atlatılmasında, sonrasındaki dayanışma ve birliktelikte, hırsızlık ve açgözlülük gibi olumsuzlukların yaşanmamasında hatta enkazdan çıkarılırken bile tesettüre riayet edilmesi dahil depremin

tüm aşamalarında fıkhi ölçüler ve dindarlık belirgin bir roldedir. Ölümü, ölmeyecek kadar hissetmiş, ciddi bir deprem atlatmış kişileri acılarıyla baş başa bırakmak, toplumun direnç noktalarını pekiştiren bir gücü olan dine ihtiyaç duydukları bir zaman diliminde depremzedeleri, dinî söylemlerden uzaklaştırmak o insanları yalnızlaştırmaktan öteye gitmez hatta deizmin güdümüne sürükler.

Deprem sonrasında yapılacak ibadetler, dua, tövbe, istiğfar, tefekkür, tezekkür ve kunutun bu gibi durumlardaki gerekliliği, deprem anında ibadet halinde olanların yapması gerekenler, depremin müspet yönleri hakkında sahih bilgiler alınması inanç sahibi insanların depremle başa çıkışında fayda sağlayacaktır.

Allah'ın yeryüzüne koyduğu fiziki, biyolojik, toplumsal birçok yasaları vardır. Bu yasaları ortaya çıkarıp tespit edip gözlemleyip bilimsel çalışmalarla destekleyip insanlığın kullanımına sunma, insanoğlunun düşünsel faaliyetleri ve bilimsel çabası sonucu olacaktır. Allah'ın evrende koyduğu yasaları nazara vererek, Kur'an'ın akletmez misiniz? Düşünmez misiniz? Gibi hitaplarından da yola çıkarak inananları sistematik araç ve yöntemleri kullanarak bilimsel faaliyetlere teşvik etmek de dindarlığın gerekleri ndendir. Bu bağlamda bazı ayetlerin; fay hatları, dağların uzaması, hareketliliği, levha tektonik kuramı, dağların izostatik etkisi gibi kuramlara değindiği saptanmıştır.

Kaynakça

Abdurrezzak İbn Hümam, Ebû Bekr es-San'ani,. *el-Musannef*. Thk. Habibu'r-Rahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Ed. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.

Akin, Lemi. "İLK MÜSTAKİL DEPREM KİTABI: RİSÂLE-İ ZELZELE". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 44/44 (24 Eylül 2012): 1-81.

Arslantaş, Nuh. "ll. Abdülhamid Zamanında Kaleme Alınan Bir Deprem Risalesi: Resul Mest1 Efendi'nin Siper-i Zelzele'si [Paratremblements De Terre]". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (05 Mart 2014): 129-168. https://doi.org/10.15370/muifd.29981.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. VIII Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sıhahu Tacu'Luğa ve es-Sıhahu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgaffur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Mellayin, 1987.

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī (ö. 458/1066). *Kitâbu'l-Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Âsâr ani'n-Nebiyyi'l-Muhtâr.* Ed. thk. Abdulmu'tî Kal'acî. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1412.

Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergānî. *Fetevay-ı Kadıhan*. Kahire, 1510.

es-Serahsi, Şemsüddin. *Kitabü'l-Mebsut*. 31 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989.

Firuzabadî, Muhâmmed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987.

Hasirizade Elif Efendi. "en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân". *Kur'an Lügatı*. 1: 415. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar*. Thk. Adil Ahmed Abdilmevcud - ve Ali Muhammed Muavvız. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. VII Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şehâbuddîn Ahmed B. Alî, El-Askalani. *Fethü'l-Bâri Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,*. Ed. Thk.: Abdül'Azîz B. Abdullâh B. Bâz,. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990.

İbn Hacer el-Askalani, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehadisi'r-Rafi'i'l-Kebir*. Thk. Ebu Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. 4 Cilt. Beyrut: Müessestü Kurtuba, 1995.

İbn Hümam, Kemâluddin Muhammed B. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. Kahire, t.y.

İbn Kayyım el-Cevzi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lamu'l-Muvakki'in An Rabbi'l-Alemin*. Matbaatü't-Ticariyye, t.y.

Kasani, Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud. *Bedai'u's-Sanai' fi Tertibi'ş-Şeria'*. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986.

Kastalani, Ahmed B. Muhammed,. *İrşadu's-Sâri Li Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye, 2001.

Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin. *el-Cami'u's-Sahih*. Riyad: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu'l Mecmu' Fî Şerhi'l-Mühezzeb Li'ş-Şîrâzî,*. Cidde: Mektebetü'l İrşâd, t.y.

Suyutî, Celaluddin, Abdurrahman b. Ebi Bekir - Celaluddin, Muhammed b. Ahmed, El-Mahalli. *Tefsiru Celaleyn*. Mısır, 1966.

Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şevkanî, Muhâmmed b. Ali b. Muhâmmed. *Neylü'l-Evtar Şerhu Münteka'l-Ahbar Min Ehadisi Seyyidi'l-Ahbar*. Şirket ve Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, t.y.

İSLAMDA DİNDARLIK VE KUL HAKKI

Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN
İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi / metin.ceylan@inonu.edu.tr
Orcid: 0000-0002-7454-1382

Giriş

Hz. Adem'den günümüze gelinceye kadar yeryüzünde çeşitli toplumlar gelmiştir. Bunların bir kısmı varlıklarını sürdürmüş bir kısmı da tarihi süreç içerisinde yok olmuşlardır. Tüm bunlara rağmen dünya nüfusu günümüzde yedi milyar kişiye kavuşmuş bulunmaktadır.[1] Geçmişte olduğu gibi günümüzde de toplumlarda dini inançlara sahip kişiler olduğu gibi inanmayanlar da bulunmaktadır. İnanmayan kişilerin çalışmamızla bir ilgisi bulunmamaktadır. Çalışmamız inanan insanlara yönelik olarak ele alınmaktadır.

Toplumlarda inanan kişilerin varlığı yanında bu kişilerin inançlarına bağlılığı ve inancın gereği olarak dışa yansıyan davranışları bulunmaktadır. Bu dışa yansıyan davranışlarının değerlendirilmesi ile karşımıza dindarlık olgusu çıkmaktadır. Başkaları tarafından yapılan davranışlar nedeniyle inanan kişiler dindar olmak veya olmamakla nitelendirilmelerine rastlanılmaktadır.

Günümüz dünyasında bulunan toplumların fertlerinden tüm inananlar konumuzu teşkil etmeyecektir. Konumuza bazı sınırlamalar getirilecektir. Bu nedenle burada dünyada yaşayan tüm Müslümanlar ele alınmayacaktır. Çalışmada daha çok ülkemizde dindarlık algısı üzerinde durulacak,

---

1 https://www.dw.com/tr/dünya-nüfusu-78-milyara-ulaştı/a-54126739 (Erişim tarihi 23.09.2020)

Müslüman kişilerin hangi hareketleri dindarlık kabul edilmektedir ve bu hareketlere karşı diğer kişilerin değerlendirmelerine yer verilecektir. Bu çerçevede ülkemizde genel bir çerçeve verilmeye çalışılacaktır.

Toplumumuzda dindarlık anlayışı yanında gerek kaynaklarımızda gerekse Müslüman toplumlarında "*kul hakkı*" kavramı da yer almaktadır. Müslüman toplumların bu kavrama yaklaşımı çok önemlidir. Kaynaklarımızda başkasının hakkının yenilmemesi ve bu şekilde başkasının hakkının yenilerek Allah'ın huzuruna çıkılmaması kuvvetle vurgulanmaktadır. Bu vurgu nedeniyle toplumda bu konuda hassasiyet bulunmakla beraber bunun uygulamaya yansıması istenilen düzeyde değildir. Dindarlık ile ilgili saha çalışmalarına rastlanılmakla beraber kul hakkı konusunda saha çalışmaları çok az sayıda olduğunu gözlemledik. Kul hakkı konusu daha çok kaynaklara dayalı teorik çalışmalar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada önce "*din*" ve bu çerçevede "*İslam dini*" üzerinde duruldu. Daha sonra "dindarlık" kelimesi ele alındı. Bu alanda yapılan çalışmalardan yararlanılarak dindarlığın kavram olarak sınırları verilmeye çalışıldı. Bu bakış açısıyla ülkemizde Müslümanların dindarlığa bakışına yer verildi. Bu bakış açısı verilmeye çalışılırken özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nca 2014 yılında yayınlanan dini hayatı konu alan araştırmasından yararlanıldı. Akabinde "*kul hakkı*" kavramı ele alındı. Kaynaklarda konunun ele alınış biçimine değinildi. Bu çerçevede "*kul hakkı*" nın önemi üzerinde duruldu. Kul hakkının "*dindarlık*" ile ilgisine vurgu yapıldı. Kul hakkına ilişkin olarak ülkemizde meydana gelen suç sayılan fiillerin bazılarına değinildi. Bunun için Adalet Bakanlığı'nın adli istatistiklerinden yararlanıldı. Bilindiği üzere İslam Dinine göre kul hakkına giren tüm fiiller ceza kapsamında olmayabiliyor. Bu fiillerden suç sayılanların bazılarının ülkemizde durumu için ilgili istatistiklerden yararlanıldı. Bu çerçevede dindarlık, kul hakkı ile ilgili olarak değerlendirmelerde bulunuldu. Bu değerlendirmelerden elde edilenlere sonuç kısmında yer verildi.

1. Din

Mevcut yaşayan ve geçmişte var olup bugün kendisine tabi olanı bulunmayan dinlere bakıldığında gerçekten çok sayıda dinin varlığından söze edilebilir. Dinler tarihinde bunların çeşitli tasnifleri yapılarak incelemelerde bulunulmaktadır. Burada önce din tanımı verilmeye çalışılacak tanımlama yapılırken daha çok İslam literatürü göz önünde bulundurulacaktır. Akabinde İslam dini esas alınarak bunun üzerinden "dindarlık" ve "kul hakkı" kavramları üzerinde durulacaktır.

1.1. Tanımı

Dil bilginleri "din" kelimesinin Arapça "deyn" kökünden masdar veya isim olduğunu belirtmektedirler. Kaynaklarda dinin, adet, durum, ceza, mükafat, itaat, hesap, İslam gibi anlamlara geldiği gibi bazı alimler tarafından bunlara ilaveten daha birçok anlamlara geldiğine de yer vermektedir. [2]

2. Dindarlık

Dindarlık, kişinin bağlı olduğu dinin gereklerini yapıp yapmama noktasında kendini değerlendirmesi ile olabildiği gibi bir kişinin yapıp ettikleri ile veya bir kişinin başkası veya başkaları tarafından onun dinine olan bağlılığı ve bu çerçevede yaptığı tutum ve davranışlarının değerlendirilmesi ile karşımıza çıkan bir kavram olarak da çıkabilmektedir. Bazen kişi kendisini dindar görebildiği gibi dindar da görmeyebilir. Bununla beraber başkaları tarafından o kişinin değerlendirmesi ile örtüşen veya örtüşmeyen bir şekilde dindar veya dindar olmayan biri olarak nitelenebilir. Fakat kişini kendisini dindar olarak değerlendirmesi kişisel olarak önemli ise de toplumda aynı karşılığı bulmayabilir.

2.1. Tanımı

Dindarlık, sözlükte "*dindar olma durumu, mütedeyyinlik*" olma anlamına gelmektedir.[3] Bu çerçevede dindar ise dini hükümlere gerçek anlamda riayet eden, dinin emirlerine uyan ve nehiylerinden kaçınan kişi şeklinde tarif edilmektedir. Bu özelliklere sahip kişiye ise "*mütedeyyin*" denilmektedir.[4]

Sosyal bilimlerde de dindarlık konusu ele alınmış bilim adamları tarafından çeşitli dinler de dikkate alınarak dindarlık tanımları yapılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede genel olarak dindarlık, belli bir dine inanan kişinin iman-amel ilişkisinde ortaya koyduğu dini tutum deneyim ve davranış olarak tanımlanabilir.[5]

---

2 İbn Manzur Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 13/167-171; Günay Tümer, "Din" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1994), 9/312.

3 *Güncel Türkçe Sözlük*, "Dindarlık" https://sozluk.gov.tr/ (Erişim tarihi: 13.02.2020)

4 Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1317), s. 645.

5 Emine Demirci, *Ahlaki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 35.

2.2. Dindarlığın Ölçülmesi

Sosyal bilimler içerisinde sosyoloji, felsefe, psikoloji gibi alanlarda yapılan çalışmalarda belli konularda toplumun yaklaşımını ölçmek için anket çalışmaları yapılmakta bunları değerlendirmede çeşitli ölçütler ele alınmaktadır. Dindarlık konusunda sosyal bilimlerde çeşitli çalışmalar yapılmış ve tarihi süreç içerisinde dindarlığın ölçümünde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Kimin ne kadar dindar olduğunu ölçmek kolay bir şey değildir.

Dindarlığın ölçülmesinde kullanılan metotlara bakıldığında; tek boyutlu, iki boyutlu ve çok boyutlu yaklaşımlar kendini göstermektedir. Yabancı kaynaklı bu yaklaşımlar ülkemizde de yankı bulmuş ve sosyal bilimler alanında çalışma yapan araştırmacılarımız dış kaynaklı bu yaklaşımlardan yararlanarak ülkemizde de dindarlığın ölçülmesinde bu metotları uygulamaya çalışmışlardır.[6]

Dindarlık konusunda anket ve saha araştırması yapma konusu doğrudan çalışma alanımız olmadığından bu alan ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalardan yararlanıldı. Sosyoloji, psikoloji, felsefe, eğitim gibi alanlarda sıkça başvurulan anket ve saha çalışmaları tebliğin hazırlanmasında tarafımızdan hazırlanıp uygulamaya konulamadı. Tüm bunlara rağmen başka çalışma alanı çalışanları tarafından dindarlık ile ilgili yapılan anket ve saha çalışmalarından elde edilen sonuçlardan yararlanıldı.

Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında dinî hayata yönelik ülke çapında yaptığı araştırma çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki 18 yaş ve yukarısı hedef alınarak örnekleme ile yapılan çalışmada ülkenin tüm bölgelerine ve toplumun tüm katmanlarına ulaşılmaya çalışılmış olması ve yapılan bu çalışmada konumuzu yakında ilgilendiren kısımların bulunması bizi bu araştırmadan yararlanmaya sevk etmiştir.[7] Bu nedenle dindarlıkla ilgili değerlendirmelerde bulunulurken yapılan bu çalışmaya sıkça baş vurulmuştur.

2.3. Dindarlığın Ölçülmesinde İncelemeye Alınan Konular

İslam dini, Müslümanlara öncelikle imanı öngörmektedir. İmanın sağlam olması önceliklidir. Bir Müslümanın imanla birlikte sorumlu

6 Demirci, *Ahlaki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, 34-40.

7 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014) 239-240. (Tablo 186)

olduğu birçok ameller de bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette iman ve amel birlikte anılmaktadır. Yapılacak amelin de salih olması istenilmektedir.[8] Bunlar, başta namaz, oruç, hac ve zekat gibi amellerdir. Fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında yapılan sınıflamalarda bunlar ibadât olarak isimlendirilmektedir. Bunun yanında muamelât ve ukubât sınıflamasına da yer verilmektedir. Bunların alt başlıkları da olmakla birlikte kaynaklarda yapılan genel tasnifin bu şekilde olduğu görülmektedir.[9]

Dindarlığın ölçülmesinde kişinin inanışları çok öneme sahiptir. Fakat bunun gözlemlenmesi kolay değildir. Ancak belli söz ve davranışlarla kendini dışa yansıtabilir. Bunun yanında amel ile ilgili olarak ibadetler bu konuda daha ön plana çıkmaktadır. Çünkü ibadetlerin –özellikle günde beş vakit namaz kılınması- dışa yansıyan bir yönü bulunmaktadır. Bu nedenle başkası tarafından gözlemlenebilmektedir. Dindarlık açısından bakıldığında; beş vakit namaz kılıp kılmama, özellikle Cuma namazına gidip gitmeme, oruç tutup tutmama, zekat verip vermeme, hacca gidip gitmeme şeklinde karşımıza çıktığı gibi ayrıca mübarek gün ve gecelere saygı, katılma ve o günlerde oruç tutma, bayram namazına gitme, kurban kesme gibi sürekli olmayan ibadetler de bu konuda değerlendirmeye dahil edilebilmektedir.

Dinen haram sayılan şeylere karşı takınılan tutum ve davranışlar dindarlık açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede bir Müslümanın içki içmesi, içki satması, hırsızlık yapması gibi diğer haramları işlemesi önemlidir. Bazen dindarlık bakış açısı kadınlar üzerinde odaklanmaktadır. Günlük yaşantıda kadınların tesettürü, başkaları ile olan ilişkileri, çalışması, nikahı vs konular da dindarlık değerlendirilmelerinde yer bulan önemli örnekler arasında verilebilir. Kişinin borcuna sadık olması, söz verip sözünde durması, mal alım satımında dürüst davranması ve hile yapmaması ayrıca borca para vermede, kişisel alış verişlerinde ve ticaretinde faize bulaşıp bulaşmaması önem arz etmektedir. Çalışma hacmimiz açısından burada tüm konulara değinmemiz mümkün değildir. Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapmış olduğu araştırmanın konumuzla ilgisi olan bazı kısımlarına yer verilerek konu işlenecektir.

---

8 Örnek olarak bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Meal (Erişim Tarihi 21.07.2020) Bakara, 2/25.

9 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/13; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014,) 1/42; 45.

2.3.1. Dindarlık Açısından Kişinin Kendini Dindar Sayıp Saymadığı

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ülke genelinde yapılan araştırmada "temel niteliklerine ve dindarlık hissine göre" katılanların %19,4 oldukça dindarım, %68,1 i dindarım, %10,2 ne dindarım ne değilim, %1 dindar değilim, %0,3 ü hiç dindar değilim şeklinde cevap vermişlerdir.[10] Bu tablo incelendiğinde; "oldukça dindarım" ve "dindarım" diyenleri birlikte hesapladığımızda ülkemizde yaşayan insanların %87,5 kendini dindar saydığı anlaşılmaktadır. Bu da ciddi bir oran olarak karşımıza çıkmaktadır. Demek ki ülkemizde yaşan kişilerin kahir ekseriyeti kendini dindar kabul etmektedir.

2.3.2. Dindarlık Açısından Kişinin En Önemli Gördüğü Kriter

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan araştırmada; "dindarlığın en önemli kriterine ilişkin kanaatine göre katılanların %50,7 si en önemli kriterin iman edip ibadetleri eksiksiz yerine getirmek ve İslam ahlakına uygun yaşamak, %37,2 si Allah'a iman edip kalbi temiz tutmak, %7,9 u mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek, %1,1 ibadetleri eksiksiz yerine getirmek olduğunu belirtmişlerdir.[11] Araştırma sonucuna bakıldığında; toplumumuzda dindarlık için aranan kriterlerin hiç de yabana atılacak gibi olmadığı açıkça görülmektedir. Buna göre kişinin iman edip ibadetlerini eksiksiz yerine getirmesi İslam ahlakına uygun yaşaması olarak değerlendirilmesi önemlidir. Allah'a iman edip kalbi temiz tutma değerlendirmesi de yüksek yüzdeye sahip bulunmaktadır. Mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek ve ibadetleri eksiksiz yerine getirme kriteri daha az bir yüzdeye sahip bulunmaktadır. Bu durumda dindarlık değerlendirilmesinde olumlu bir yaklaşım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.3.3. Kişilerin Dindarlık Hislerine Göre Dindarlığın En Önemli Kriteri

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptırdığı araştırmada dindarlığın en önemli kriterlerine ilişkin olarak "mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek", "Allah'a inanıp kalbi temiz tutmak", "özel günlerde mevlit okutmak lokma, helva aşure dağıtmak", "ezan, Kur'an, cami, minare vb dini simgelere saygılı olmak", "iman edip ibadetleri eksiksiz yerine getirmek ve İslam ahlakına uygun yaşamak", "sakal bırakmak, sarık sarmak, cübbe

10 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 2014, XXIII-XVII.

11 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 243. (Tablo 189)

giymek takke takmak", "örtünmek", "bir cemaate mensup olmak", "örf ve adetlere bağlı olmak" "iman esaslarına tam bir teslimiyetle inanmak" ve "ibadetleri eksiksiz yerine getirmek" soruları sorulmuştur.[12]

Yapılan bu araştırmada; "kişilerin dindarlık hislerine göre" verilen cevaplarda dindarlığın en önemli kriteri araştırmaya katılanların kendilerini oldukça dindar sayanların %56,7'si ve dindar olduğunu belirtenlerin %52,2'si iman edip ibadetleri eksiksiz yerine getirmenin ve İslam ahlakına uygun yaşamanın dindarlığın en önemli kriteri olarak görmektedir. Oldukça dindar olduğunu belirtenler arasında dindarlığın en önemli kriterleri arasında en düşük oran %0,1 ile bir cemaate mensup olmak, sakal bırakmak, sarık sarmak, cübbe giymek takke takmak gibi seçenekler yer almaktadır. Dindar olmadığını belirten katılımcıların %63,7'sine ve hiç dindar olmadığını belirtenlerin %62,1'ine göre dindarlığın en önemli kriteri Allah'a inanıp kalbi temiz tutmak olarak değerlendirilmiştir. Hiç dindar olmayanların %1'ine göre örtünme dindarlığın önemli kriteri görülürken bunların %1,8'i ise sakal bırakmak, sarık sarmak, cübbe giymek, takke takmak dindarlığın en önemli kriteri görülmüştür.[13]

Araştırmanın yukarıda verilen diğer sonuçları da birlikte değerlendirildiğinde katılımcıların büyük bir çoğunluğunun kendilerini dindar gördükleri ve dindarlık ölçüsünde en önemli kriterin de çoğunluk tarafından "iman edip ibadetleri eksiksiz yerine getirmenin ve İslam ahlakına uygun yaşamanın" olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.4. Kişilerin Ahiret İnancına İlişkin Kanaatleri

Ahiret inancı, Müslümanlarda ölümden sonra kişinin yeniden yaratılış ve hesaba çekilişini belirleyen önemli bir inançtır. Bu inanca yönelik yapılan Diyanet İşleri Başkanlığı araştırmasında; katılanların %96,2 si insanların öldükten sonra diriltileceği ve yaptıklarının hesabını vereceği önermesine katılmaktadır. Çok az oranda %0,9 kişiler bu görüşe katılmamaktadır. Fikrim yok diyenler %1,9 ve cevap vermeyenlerin oranı ise %1 olduğu belirtilmiştir. Yine araştırmada eğitim durumuna göre yapılan değerlendirmede insanların öldükten sonra diriltileceği ve yaptıklarının hesabını vereceği önermesine katılım oranı bir okul bitirmeyenlerde

12 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 243. (Tablo 189)

13 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 243. (Tablo 191)

%97,1 olarak belirlenirken bu oran lisans ve lisansüstü mezunlarda %94,1 olarak ortaya çıkmış ve düşüş göstermiştir.[14]

Kişinin yaptıklarından dolayı hesaba çekileceği inancı çok önemlidir. İslam inanç sisteminin önemli temel taşlarındandır. Dünyada da suç sayılan fiillerden dolayı ceza göreceğini bilmenin kişinin üzerinde suçtan caydırıcılığına etki edeceği muhakkaktır. Tüm bunlara rağmen suç işlenmiyor mu? Buna verilecek cevap elbette ki işleniyor olacaktır. Fakat ceza olmasa idi o fiilin işlenme oran ve miktarını kestirmek çok daha zordur. Örneğin adam öldürme fiiline ceza verilmezse dünyada hayatın ne hale geleceğini tasavvur etmeyi dahi kimse istemez. O bakımdan dünyada suç fiillere verilen ceza nasıl suçların işlenmesine engel oluyorsa ahiret inancı da inanan kişinin yasak fiilleri işlemesine engel olmakta ve olması gerekmektedir. Dinen yasak olan fiillerin toplumda yaygınlaşması aşağıda kul hakkı incelenirken değinileceği üzere ahiret inancında bu çerçevede hesap verme konusunda ciddi kırılmanın olduğuna dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

3. Kul Hakkı

İslam kaynaklarında haklar genel bir tasnife tabi tutulduğunda ikili bir ayrımın öne çıktığı görülmektedir. Allah hakları ve kul hakları. Bunların dışında başka varlıkların hakları yok mudur? Elbette vardır. Hayvan hakları bunların başında gelir. Ele geçirilip eziyet edilen bir hayvan açısından olaya bakıldığında şayet hayvan bir kimseye ait ise hem kul hakkı hem de hayvan hakkı ihlali söz konusu olabilir. Fakat kimseye ait olmayan yabani hayvan gibi bir hayvan ise o zaman yalnızca hayvan hakkından söze edilebilir. Çalışma konumuz kul hakkı ile sınırlı olduğundan burada onun üzerinde durulacaktır.

3.1. Tanımı

3.1.1. Kul

Kul, kelimesi incelenirken daha çok İslami kaynaklarda yer alan Arapça bir kelime olan "abd" kelimesi üzerinde durulacaktır. Abd ise rakik, rakabe, kın, memlûk, vasîf, milk-i yemin, kadın köle anlamında, cariye, eme kelimeleri ile ifade edilen Arapça bir kelimedir. Kelimenin kökünde ibadet ve ubudiyet anlamı bulunduğundan bu kelime kulluk ve itaat anlamını da taşımaktadır. Kişinin yaptığı bu kulluk ve itaat şayet Allah'a yapılıyorsa "abd" kelimesi hür insan anlamına gelmektedir. Şayet

14 DİB, Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, 26. (Tablo 20)

yapılan kulluk ve itaat başka bir insana yapılıyorsa o zaman abd kelimesi "köle" anlamına gelmektedir.[15] Ülkemizde Osmanlı geleneğinde kul, erkek köle anlamına geldiği gibi yeniçeri anlamı da bulunmaktadır.[16]

3.1.2. Hak

Hak, kelime anlamı olarak sözlükte; doğru, gerçek, yerinde, layık, uygun, adalet, yaraşan ölüm, pay gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Bu kelime, mastar, isim ve sıfat olarak kullanıldığında farklı anlamlara gelmektedir.[17]

Hak kelimesinin terim anlamı ise iradeyi esas alan görüşe göre; hak, şahsa özel olan manevi bir kudret olup bununla insan tasarruf yetkisini bir şeye malik olma özelliğine sahip olur. Menfaati esas alan görüşe göre hak, hukukun sahibi için koruduğu iktisadi değeri bulunan çıkarlardır.[18]

Modern hukukta da hak tanımı üzerinde durulmuştur. Bu tanımlar incelendiğinde farklı tanımlar olmakla birlikte ikili bir yaklaşımın olduğu ve bu tanımların bir araya getirilerek hak tanımına gidildiği görülmektedir. İrade teorisini esas alan görüşe göre hak, hukuk düzeninin kişiye tanıdığı yetki şeklinde tanımlamaktadır. Menfaati esas alan görüşe göre ise hukuk düzeninin kişiye tanıdığı menfaat şeklindedir. Bu iki tanımı; hukuk düzeni tarafından korunan ve kullanıp kullanması sahibinin yetkisine bırakılan menfaatler şeklinde bir arada veren tanımlar da bulunmaktadır.[19]

Eskilerin deyimi ile "efradını cami ağyarını mani" tam bir hak tanımını vermenin kolay olmadığı konu incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır. Tüm bunlara rağmen insanın geniş bir hak yelpazesi olduğu da tanımlardan anlaşılmaktadır.

---

15 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/270; Muhammed Hamidullah, "Abd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1/57.

16 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, Yayınları, 1993) 2/314.

17 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11/332-342; Bilmen, *Istılahat-ı Fıkhiyye*, 1/12-13; Ali Bardakoğlu, "Hak" DİA, İstanbul, 1997, XV, 139; Metin Ceylan, *İslam Hukukunda Suların Statüsü*, (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2010), 19; 20.

18 Bilmen, *Istılahat-ı Fıkhiyye*, 1/13; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu,* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1984), 4/9; Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, (Ankara: İlmi Yayınlar, 1981), 63; 64.

19 M. Kemal Oğuzman, *Medeni Hukuk Dersleri*, (İstanbul, Filiz Kitabevi, 5. Basım, 1988, 92; Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi, ve Hukuku*, (Ankara: Orion Kitabevi, 4. Basım, 2015), 17-21; Halûk Hâdi Sümer, Ömer Ulukapı, *Temel Hukuk Bilgisi*, (Konya: Mimoza Yayınları, 6. Basım, 2011), 161; 162.

3.1.3. Kul Hakkı

Sözlükte, kul hakkı, "*insanların birbirlerine geçen emekleri, hakları*" anlamına gelmektedir.[20]

Hukuk düzeni tarafından korunmayan çıkarların veya kullanılmasına izin verilmeyen yetkilerin mevcut yasal düzenlemeler çerçevesinde hak olarak görülmeyeceği açıktır. Çünkü mevcut düzenlemeler içerisinde yer almayan bir şeyin başkasından hak olarak talep edilmesi mümkün değildir.

Kul hakkı, insanların hayatları, bedenleri ırz ve namusları, manevi şahsiyetleri, makam ve mevkileri dini inanç ve yaşayışları, malları, eşi, çocukları, yakınlarına ilişkin haklar teşkil etmektedir. Çok geniş bir alanı teşkil eden bu haklar başkaları tarafından hukuka aykırı olarak ihlal edilmesi halinde karşımıza kul hakkı çıkmaktadır.[21]

Kul hakkı için bazı alimlerimiz "hukuku'l-ademi" tabirini kullanırlar. Kurtubî bu kavramı kullananlardan biridir. Kur'an-ı Kerim'de aile hukukuna ilişkin Bakara, 2/235,[22] borçlar hukuku ile ilgili Bakara, 2/282,[23] emanete hıyanetle ilgili Ali İmran, 3/161[24] ve kadınlara iftira atma ile ilgili Nur, 24/4-5[25] ayetlerini tefsir ederken bu kavram üzerinde durmaktadır. Burada ilgili ayetlerde kul hakkına vurguda bulunuyor.

Hadis kaynaklarında kul haklarına yer verilmekte ve kul hakkına girenler şiddetle uyarılmaktadır. Örneğin birinin arazisine bir karış tecavüzde bulunması halinde kıyamet gününde yedi kat yerin o kişinin boynuna geçirileceği bildirilmektedir.[26] Bu şekilde veya başka yollarla başkasının hakkını çiğneyenlerin hak sahibi tarafından affedilmedikçe

---

20 *Güncel Türkçe Sözlük*, "Kul Hakkı" Türk Dil Kurumu, https://sozluk.gov.tr/ (Erişim tarihi: 13.02.2020)

21 Mustafa Çağrıcı, "Kul Hakkı" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/350; 351.

22 Kurtubî, Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 3/195.

23 Kurtubî, *Ahkâm*, 3/400.

24 Kurtubî, *Ahkâm*, 4/258.

25 Kurtubî, *Ahkâm*, 12/176; 177.

26 Ebu Abdillâh Muhammed Buharî, *el-Câmi'u's-sahîh*, neşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Dâru't-tavki'n-necât, 1422) Bed'ü'l-Halk", 2; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* neşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, trz.) "Müsâkat", 142.

bundan kurtulamayacağı belirtilmektedir.[27] Bu hakların şahısların tasarrufunda olduğundan bunlardan kurtulmanın ancak o sahibinin izni ile mümkün olacağına yer verilmektedir.[28] Bu şekilde kul hakkı ihalelerinin ciddi bir manevi yaptırımla karşılaşacağı belirtilmektedir.

3.2. Kul Hakkı İhlalleri

Kul hakkı ihlallerini incelediğimizde bir sınıflamaya gitmede yarar vardır. Çünkü tek tek tüm kul haklarını saymak kolay olmadığı gibi bu çalışmanın hacmi de buna müsait değildir. Kişi açısından kul hakkı doğurabilecek konuları sınıfladığımızda; kişiye, sahip olduklarına ve onun yakınlarına yönelik kul hakları, topluluklara ve gerçek kişi dışında tüzel kişiliklere yönelik kul hakları şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Belli bir kişiye karşı işlenen kul hakkı ihlali muhatabı belli olduğundan onunla dava sürecine girmek veya helalleşmek kolaydır. Fakat bir topluluğa karşı bir kul hakkı ihlali varsa o zaman o kişilerle davalaşma ve hakkın helal edilmesi kolay değildir. Tüzel kişilikler kul değildir. Fakat tüzel kişilik, gerçek kişileri çatısı altında toplayan hükmi bir kişiliktir. Tüzel kişiliklere yönelik kul hakkı ihlallerinde her ne kadar muhatap tüzel kişilik ise de arka planda o tüzel kişiliğe mensup olan ondan yararlanan ve onu temsil eden gerçek kişiler bulunmaktadır. Bu nedenle tüzel kişiliklere karşı işlenen kul hakkı ihlallerinde tüzel kişiliğin gerisinde bulunan çok sayıda kişinin kul hakkına girilebilmektedir. Bu durumda çok sayıda kişinin kul hakkı söz konusu olabilmektedir. Tüzel kişiliğe veya belli bir toplum veya topluluğa karşı işlenen kul hakkı ihlalleri belirleme, dava etme ve helalleşme konuları karşımıza ciddi sorun çıkarmaya müsaittir. Çalışmamızda daha çok kişisel kul hakkı ihlalleri üzerinde durulacaktır. Uygun düşen yerlerde toplu kul hakkı ihlallerine de değinilecektir.

3.2.1. Kişiye Yönelik Kul Hakkı İhlalleri

Kişiye yönelik kul hakları incelendiğinde kişinin hayatı önde gelir. İslam kaynaklarında başkasının hayat hakkını haksız yere elinden almak suç sayılmakta ve cezası ön görülmektedir.[29] Bu şekilde işlenen suçlar yetkili merciler tarafından takip edildiği ve cezalandırıldığı için çok kolay işlenebilen fiillerden değildir. Tüm bunlara rağmen gerek Müslüman toplumlarında gerekse gayri Müslim toplumlarda insanın en önemli sahip olduğu haklardan olan hayat hakkı haksız yere elinden alınmakta ve bu şekilde kul hakkı ihlal edilebilmektedir.

---

27 Müslim, "İmân", 61.

28 Kurtubî, *Ahkâm*, 7/403.

29 Bakara, 2/178,

Başkasının vücut bütünlüğüne karşı işlenen fiiller nedeniyle ihlal edilen kul hakları ile de karşılaşmaktayız. Başkasını silahlı/silahsız yaralama, organlarına zarar verme veya tatil etme gibi fiiller bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu şekilde işlenen fiiller yasak kapsamında olup çoğunlukla cezası da bulunmaktadır.[30] Bu fillerden dolayı kişi bazen ceza almaktadır. Bazen de almamaktadır. Nihayetinde başkasının hakkı ihlal edilmekte ve kul hakkına girilmektedir.

Yukarıda sayılanların dışında kişiye yönelik kul hakları ihlalleri de bulunmaktadır. Bunların bir kısmının maddi yaptırımı bulunmakla beraber birçoğunun maddi yaptırımı bulunmamaktadır.[31] Başkasının dinine, düşüncesine, kişiliğine yapılan hakaret, kötü davranma, ihmal gibi fiiller. Bunlar kişinin bedenine yönelik fiiller olmasalar bile onun manevi yapısında sonradan tamiri zor veya imkansız travmalara sebep olmaktadır. Başkasının dinine, değerlerine sövme, aşağılama gibi.

Bu başlık altında uygun düşeceğini düşündüğümüz Diyanet İşleri Başkanlığının yaptığı araştırmadan bir örnek vermekte yarar vardır. Komşu ve akrabalarıyla olan ilişkilerini düzenlerken inançlarının hemen her zaman belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %59,1 ara sıra belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %21,2, inançların hiçbir zaman belirleyici olmadığını söyleyenlerin oranı %17,9 olarak tespit edilmiştir.[32] Burada ciddi bir kesimin akrabalık ilişkilerini gözetirken dini inançlarını gözettiği söylenebilir.

Komşuluk ve akrabalık ilişkilerinde taraflar birbirlerini daha yakından tanıdıklarından birbirlerinin eksikliklerini bilmekte ve kendi aralarında bu konuları konuşmaktadırlar. Bu konuşmaların bir kısmının konusu ilgili kişinin iyi taraflarına vurgu yapılmak ise de daha çok kişiyi eleştirme, eksik yönlerine vurguda bulunma hatta o kişiyi yapmadığı fiillerin faili olarak gösterme de bulunmaktadır.

3.2.1.1. Kişiye Yönelik Kul Hakları İhlallerine Örnekler

Bu başlık altında birçok örnek verilebilirse de burada başkası ile alay etme, birbirine kötü lakap takma, kötü zandan sakınma, başkasını çekiştirme "gıybet", sövme gibi yasaklanan bazı fiiler üzerinde kısaca durulacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de; "*Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer*

30 Bakara, 2/178; Maide, 5/45.

31 Hucurat, 49/11; Çağrıcı, "Kul Hakkı", XXVI, 350; 351.

32 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, s. 197. (Tablo 153)

kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir."[33] denilmektedir. Devam eden ayette; " *Ey iman edenler! Zannın bir çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir."*[34]

Ayet-i Kerimelerde başkasının alaya alınması, kişilere kötü lakap takılıp onlarla çağrılması, başkası hakkında su-i zanda bulunulması, başkasının kusurlarının, gizli sırlarının araştırılmaması ve peşine düşülmemesi ve gıybetinin yapılmaması istenilmektedir. Kötü zan besleme gibi fiiller her ne kadar çoğunlukla maddi yasaklar yaptırımı olmasa da manevi yaptırımı belirtilmekle arasında sayılmaktadır. Bu fiillerden dolayı kul hakkı doğacağı ayetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Toplumda yaygın bir örnek olarak gıybet üzerinde kısaca duracağız.

Gıybet, sözlükte gözden kaybolmak, uzaklaşmak, gizli kalmak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, kötü sözlerle anma, Müslüman kardeşinin onun hoşlanmayacağı şekilde anılması olarak tanımlanmaktadır. Burada söylenilen şey, o kişinin bedenine, soyuna, ahlakına, fiiline zihinsel durumuna, diline, yaşantısına ilişkin olabilir.[35]

Hadislerde gıybete çokça yer verilmektedir. Rasulullah (sav) "gıybet kardeşinin hoşuna gitmeyeceği bir vasıfla onu zikretmen"[36] olarak tarif etmiştir. Huzeyfe (ra) dan gelen bir rivayette; Hz. Aişe Validemiz Hz. Peygamber (sav) yanında bir kadından bahsetti ve dedi ki "o kısa boyludur." demesi üzerine Rasulullah (sav) bundan hoşlanmamıştır.[37]

Gazali, Hasan-ı Basri'nin başkasından bahsetmenin üç şekilde olabileceğini belirttiğini aktarır. Bunların; gıybet, bühtan ve ifk olduğunu söyler.

---

33 Hucurat, 49/11.

34 Hucurat, 49/12.

35 Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyau ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.) 3/143; Mustafa Çağrıcı, "Gıybet" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 14/63; 64.

36 Müslim, "Birr", 70; Ebu Davud Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, trz.), Edeb", 40; Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbuatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975), "Birr", 23; Gazzâlî, İhya, 3/144.

37 Ebu Davud, "Edeb", 40; Gazzâlî, İhya, 3/144.

Gıybet, kişide olanın; bühtan, kişide olmayanın ve ifk ise kulağa gelenin söylenilmesi şeklinde tarif eder.[38]

Gıybet sadece sözle yapılmaz. Gıybet, işaret, ima, dudak bükme, göz kırpma, yazı, hareket gibi kişinin maksadını belirten o kişinin hoşlanmayacağı her şeyle yapılabilir.[39]

Toplumda çokça yaygın olan ve kişilerin arasını bozan toplumda huzursuzluğa sebep olan bu nedenle kul hakkına giren fiillerden biri de laf taşımadır. Arapça "nemime" denilmektedir. Birçok tarif olsa da genelde birinin yanında başkası ile ilgili konuşulanı ilgili kişiye veya başka kişilere taşıma şeklinde tarif edilmektedir. Bu da toplumda ciddi sorunlara sebep oluyor. Kişilerin ve toplumun huzurunu kaçırabiliyor. Bunun akabinde daha kötü fiillerin işlenmesine sebep olabilmektedir. Hadislerde cennete giremeyecek kişiler arasında sayılmaktadır.[40]

Yine toplumda yaygın fiillerden biri de sövmedir. Günlük hayatta sokakta, çarşıda, pazarda, toplu taşıma araçlarında sıkça karşılaştığımız kötü fiillerden biri olan sövme, muhatabın şahsına, yakınlarına, inancına yönelik olabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu konu ile ilgili olarak; "Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler."[41] Ayeti kerimede başkalarının ilahlarına sövmek yasaklanmaktadır. Böyle yapıldığı takdirde o dine, düşünceye mensup kişilerin de cahillikle Allah'a sövebileceklerine işaretle müminlere uyarıda bulunmaktadır. Ayrıca bir Müslümanın başkasına sövmesi de yasaklanmıştır.[42]

Türk Ceza Kanunu'nda "Şerefe Karşı Suçlar" başlığı altında yer alan hakaret, haksız fiil nedeniyle veya karşılıklı hakaret, kişinin hatırasına hakaret nedeniyle savcılıklara intikal eden toplam dosya sayısı 2019 yılında 991 229 dosyadır. [43] Bu fiillerden dolayı yargıya işlenen tüm suçlar intikal etmediği de hayatın bir gerçeğidir.

---

38 Gazzâlî, *İhya*, 3/144.

39 Gazzâlî, *İhya*, 3/144-145.

40 Kalem, Buhari, "Edeb", 50; Müslim, "İman", 169; Gazzâlî, *İhya*, 3/156; Mustafa Çağrıcı, "Nemîme" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/553.

41 En'am, 6/108.

42 Buhari, Müslim Gazzâlî, *İhya*, 3/121.

43 Adalet Bakanlığı, *Adli İstatistikler* (Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2019) 25 (Tablo 1.17).

Ahiret inancı ve ölümden sonra dirilip hesap verileceği konusunda yukarıda sonuçlarını verdiğimiz Diyanet İşleri Başkanlığı araştırmasında; katılanların %96,2 si insanların öldükten sonra diriltileceği ve yaptıklarının hesabını vereceği önermesine katıldığı belirtilmişti. Bunun detayları yukarıda verildi. Buna göre Türk Ceza Kanunu (TCK) göre suç sayılan fiillere ilişkin savcılığa intikal eden dosyaların (2019 yılında Şerefe Karşı Suçlar 991 229 dosya) çokluğu ve TCK'na göre suç sayılmayan fakat dinen yasaklanan fiillerin varlığı bizleri dindarlığımız noktasında ciddi düşünmeye sevk etmektedir.[44]

3.2.2. Kişinin Sahip Olduğu Mal Varlığına Yönelik Kul Hakkı İhlalleri

Bir Müslümanın şahsiyetine nasıl saygı gösterilmesi ve korunması gerekiyorsa aynı şekilde onun sahip olduğu malların da korunması gerekir. Bu konuda kaynaklarımızda yer alan ve yaptırımı bulunanlar olsa bile suç teşkil eden fiilleri tespit edip tümünü cezalandırmak kolay değildir. Başkasına ait bir malı, örneğin hırsızlık, gasp gibi fiillerle almak yasaklanmıştır.[45] Toplumda hırsızlık ve gasp fiilleri işlenmekle beraber bunların hoş karşılanmadığı, ahlaken kötü sayıldığı görülmektedir. Bunların dışında başka yollarla insanların mal varlıklarına el atılabilmekte ve insanlar mağdur edilebilmektedir. Örneğin aldığı dairenin başkasına satılmış olduğu, bir kimsenin sahibinden izin almadan başkasının arsasına konut yapması, kişiye satılan malların yasal olarak taşıması gereken vasıflara sahip olmaması gibi birçok hak ihlalleri bulunmaktadır. Bu hak ihlalleri toplumda çok sık görülebilmektedir. Bu konuda ciddi bir duyarlılık olmadığı da gözlemlenebilmektedir. Bunların dışında özellikle miras taksiminde ülkemizde yöreden yöreye farklılık gösterse bile bayan mirasçıların hakkı olan hisselerini vermeme veya mirasçılardan birinin muristen kalan malı üzerine geçirmesi veya geçirmeye çalışması sıkça rastlanılan bir durumdur. Bu durumda ciddi kul hakkı ihlali olduğu açıktır. Batıl yollarla başkasının malının yenilmesi Kur'an-ı Kerim'de yasaklanmıştır.[46]

Adalet Bakanlığı yaptığı çalışmalarla ilgili olarak yıllık istatistikler vermektedir. 2019 yılında yapılan istatistiklerden konumuzla ilgili olan birkaçını burada vermeye çalışacağız. Buna göre Türkiye genelinde mal varlığına karşı işlenen suçlara ilişkin Cumhuriyet başsavcılıklarına 2019 yılında intikal eden toplam dosya sayısı 2 169 805 olarak belirlenmiştir.

---

44 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, s. 26. (Tablo 20); Adalet Bakanlığı, *Adli İstatistikler*, 25 (Tablo 1.17).

45 Maide, 5/38; Mümtehine, 60/12.

46 Bakara, 2/29.

Dosyalara konu suçlar, Türk Ceza Kanunu'nda yer alan hırsızlık, dolandırıcılık, mala zarar ve diğer olarak belirtilen suçlardır. [47] Bu dosyaların hepsinde yargılama olup hüküm verilmiş değildir. Fakat bu suçlar ile ilgili dosyalar oluşmuştur. Bu dosyaların bir kısmı savcılık aşamasında sonlanmış ve bir kısmı da yargılama sonucunda mahkemede sonlanmıştır. Kişilerin mal varlığına karşı bu kadar suç dosyasının bir yılda gündeme gelmesi dindarlık ve kul hakkı açısından ciddi önem taşımaktadır.

Mal varlığına karşı suç sayılan fiiller ile ilgili bu kadar dosya yanında suç kapsamında olmayıp normal hukuken tanınan hakkına razı olma konusunda da ilginç bir tablo ile karşı olduğumuz söylenebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı araştırmada bu başlığa uyan ve çarpıcı sonuçları olan bilgileri vermekte yarar vardır. Daha önce dindarlık konusunda araştırmaya katılanların önemli bir çoğunluğunun (%87,5) kendini dindar saydığı belirtilmişti. Buna rağmen yine araştırmada yer alan miras paylaşımı ile ilgili sonuç ilginçtir. Bilindiği üzere miras hakkı önemli kul haklarındandır. Başkanlıkça ülke çapında yapılan araştırmada katılımcılara sorulan "miras paylaşımında erkeklere iki kat veririm" sorusuna katılımcıların "veririm" diyenlerin oranı %20,4 dür. Buna karşılık miras paylaşımında erkeklere iki kat pay vermem diyenlerin oranı ise %69,3 dür. Eğitim durumları ele alınarak yapılan değerlendirmede; okur-yazar olmayanların %24,7 oranında erkeklere iki kat pay veririm derken lisans-lisans üstü mezunlarında bu oran %18,2 e düşmektedir. Burada eğitim durumu yükseldikçe kadınlara göre erkeklere iki kat miras payı verme oranında düşüş görülmektedir.[48]

Varisler kendilerine düşen miras payları üzerinde her ne kadar tasarruf sahibi iseler de aralarında anlaşmazlık çıktığı takdirde konu yargıya intikal edecektir. O zaman yargı varisler arasında hükmü verecek ve onların alacakları hisseleri belirleyecektir. Medeni kanunda murisin çocukları erkek ve kadın gözetilmeksizin eşit pay almaktadırlar. İslam hukukuna göre murisin mirasçıları olan çocukları erkek ve kadınlardan oluşuyorlarsa erkeğe kadına öngörülen hissenin iki katı verilmektedir. Gözlemlerimizde kadına göre erkeğe iki verme konusunda bu tereddüt yaşanıyorsa da ülkemizin birçok yerinde kadınlara verilmesi gereken ½ hisse de verilmemektedir. Bu durumda yukarıda belirtildiği gibi kendini dindar sayanların oranı her ne kadar yüksek ise de menfaatlerin çakışması halinde diğerlerinin hisselerine rıza gösterilmediği anlaşılmaktadır. Hatta mirasçı olan erkek varisler arasında mal kaçırma davaları olmaktadır.

---

47 Adalet Bakanlığı, *Adli İstatistikler*, 25 (Tablo 1.17).

48 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 209. (Tablo 161)

3.2.3. Kişinin Yakınlarına Yönelik Kul Hakkı İhlalleri

İnsan, tek başına yaşayan bir varlık değildir. Bir toplum içerisinde yaşamaktadır. En dar çerçevede bir aile içinde bulunmaktadır. Bu çerçeve, yakınları, bunulduğu yöre, belde, yaptığı iş ve bulunduğu konumla genişleyebilmektedir. Bu sahip olduğu yakınları bulunmaktadır. Bu yakınları duruma göre çok yakın olabildiği gibi uzakta olabilir. Mesela eşi, çocukları, anne-babası, hala, teyze, amca, dayı, yeğen gibi çok yakınları olabilir. Bunların dışında dostları, meslektaşları, saygı duyduğu kişiler de bulunmaktadır. Bir kişinin sahip olduğu bu yakınlarına yapılacak bazı fiiller kul hakkının doğmasına sebebiyet verebilir. Bunların bir kısmı için cezai yaptırım ön görülmüşse de birçoğu için bunları söylemek mümkün değildir. Bunlar için daha çok manevi yaptırımdan bahsedilmektedir. Örneğin bir kimsenin eşine veya anne babasına hakaret ve eziyet etmesi gibi. Bu fiiller bazen doğrudan muhatap olunan kişi için kul hakkı teşkil ediyorsa da bazen onun yakınları için de kul hakkının doğmasına sebep olmaktadır. Örneğin bir kimsenin vefat eden babasına, annesine başkasının sövmesi gibi.[49]

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan araştırmada katılanlara "komşu-akrabalarıyla olan ilişkilerini dini inancına göre düzenleme durumu" yöneltilirken inançlarının hemen her zaman bu konuda belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %59,1, ara sıra belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %21,2, inançlarının hiçbir zaman belirleyici olmadığını söyleyenlerin oranı ise %17,9, olmuştur. Çalışma durumu dikkate alınarak yapılan değerlendirmede çalışanların %54,5, komşu-akraba ilişkilerinde inançlarının her zaman belirleyici rol oynadığını söylerken çalışmayanlarda bu %62,2 ye çıkmaktadır. Bekarlara yöneltilen komşu-akraba ilişkilerinde inançlarının her zaman belirleyici rol oynayıp oynamadığı sorusuna oynadığını söyleyenlerin orana %50,4, evlilerde bu oran %6o,7 olarak kendini göstermiştir.

Akraba-komşu ilişkilerinde dini inançların etkisi incelenirken katılanların %59,1 nin dini inancının ilişkileri belirlemede her zaman önemli olduğunu söylerken %21,2 si ara sıra belirleyici olduğunu belirtmişlerdir. Böylece toplamda %80,3 ilişkileri belirlemede inançları önemsemiş olmaktadır. Fakat çevremize baktığımızda bu yüzde seksenlik bir durumu gözlemlemek mümkün değildir. Aynı apartmanda oturanların birbirleri üzerine halı sirkelemeleri, gürültü yapmaları, toplu ödemelerde sorun çıkması, birlikte yönetmede uyuşamamaları hatta bu uyuşmazlıklardan

49 Çağrıcı, "Kul Hakkı", 26/350; 351.

dolayı mahkemelik olmaları hatta işlenen suçlardan ceza evine girdikleri görülmektedir.

3.2.4. Tüzel Kişiye Yönelik Kul Hakkı İhlalleri

Kul hakkı deyince günlük hayatta daha çok gerçek kişiye yönelik kul hakları akla gelmektedir. Bazen gerçek kişi dışında tüzel kişilere yönelik ihlaller de bulunabilmektedir. Örneğin haksız yere vakıf malı yemek. Hak etmediği halde emekli maaşı almak. Yasal prosedürü olmadan kamuya ait bir malı mülkiyetine geçirmek. Devlet kademelerinde, dernek, vakıf, parti, sendika, şirket gibi gerek sivil gerekse resmi kurum ve kuruluşlara ait mallara el uzatmak veya görevli ise bulunduğu konumdan yararlanmak suretiyle kendisine veya başkasına menfaat sağlamak toplumda sıkça karşılaşılan ve gündeme gelen kul hakkı ihlalleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konuyu sonlandırırken yukarıda anlatılan kul hakkı ihlalleri içerisinde toplumda zemin bulmuş kötü görülen ve cezası bulunan fiillerle yapılan kul hakkı ihlalleri çok değilse de bir Müslüman toplum için hiç de azımsanmayacak boyuttadır. Bunun dışında toplum tarafından başkasının vücut bütünlüğüne, malına, şahsiyetine yönelik fiillerde yaygınlık bulunmaktadır. Bir maçta, bir toplantıda, bir mitingde bazen muhalif olunan kişi veya grupların şahsiyet hakları unutulmakta herkes ağzına geleni söyleyebilmektedir. Bu davranış toplumda çok tepki görmese de dinen çok sakıncalı ve kul haklarını ihlal etmektedir. Sövme, hakaret son safhada.

4. Değerlendirme

Dindarlık ve kul hakkı, birbirleri ile yakın ilgisi olan kavramlar olduğu açıktır. Teorik olarak dindar olanın kul hakkında daha çok riayet etmesi gerekir. Durum böyle olmasın rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ülke genelinde 2014 yılında yaptığı araştırma, çeşitli akademik çalışmalarda ve toplumda yaptığımız gözlemler çerçevesinde durumun otomatikman böyle olmadığı görülmektedir. Özellikle halk dindarlığında "popüler" hatta DİB araştırmasına göre okumuş aydın kesiminde dindarlık ile kul hakkı arasında istenilen beraberliğin olmadığı dikkat çekmektedir.

Yukarıda da bazı konu başlıkları altında verdiğimiz örneklerde de görüleceği üzere kendini dindar sayanların oranı (oldukça dindar + dindar) %87,5 u bulmaktadır.[50] Başka bir tabloda kişilere "*Günlük hayatında karar verirken, Allah'ın hoşnut olup olmayacağını düşünme*" durumuna yönelik tabloda; Allah'ın hoşnutluğunu her zaman düşündüklerini

50 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 239. (Tablo 186)

belirtenlerin oranı %77,3 olmasına rağmen ara sıra düşünenlerin oranı %17,7, hiç düşünmeyenlerin oranı %2,7 olarak karşımıza çıkmaktadır. Günlük hayatta Allah rızasını gözetmeye yaş bakımından ele alındığında yaşlandıkça rıza aramanın arttığı görülmektedir. Bunun yanında eğitim durumuna göre konuya yaklaşıldığında eğitim durumu arttıkça rıza arama oranın düştüğü anlaşılmaktadır.[51]

Kendini dindar görme ve bir iş yaparken Allah rızasını gözetme noktasında yapılan araştırmada çıkan yüksek sonuçlara göre bu özelliklere sahip olan bir kişinin kul hakları konusunda çok hassas olması gerektiği rahatlıkla anlaşılabilir. Bazı kul haklarında bu oranlara yaklaşıldığı görülmektedir. Örneğin; komşu ve akrabalarıyla olan ilişkilerini düzenlerken inançlarının hemen her zaman belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %59,1 ara sıra belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı %21,2, inançların hiçbir zaman belirleyici olmadığını söyleyenlerin oranı %17,9 olduğu yukarıda belirtilmişti. Araştırmada her zaman ve ara sıra belirleyici olduğunu söyleyenlerin oranı birlikte ele alındığında %80,3 olduğu görülecektir.[52] Bu da yukarıda verdiğimiz "dindarlık" ve "Allah rızası arama" kriterine yakın bir oran vermektedir.

Ahiret inancı, bu çerçevede ölümden sonra kişinin yeniden yaratılış ve hesaba çekilişi bir müminin temel inançlarındandır. Bu inanca yönelik yapılan yukarıda detayları verilen Diyanet İşleri Başkanlığı araştırmasında; bu konuda yöneltilen soruya katılanların %96,2 si insanların öldükten sonra diriltileceği ve yaptıklarının hesabını vereceği önermesine katılmaktadır. Çok az oranda %0,9 kişiler bu görüşe katılmamaktadır.[53] Adalet Bakanlığı 2019 istatistiklerinden konumuzla ilgili verilen tablo sonuçlarına göre sadece birkaç fiilden dolayı savcılığı intikal eden her bir fiile ilişkin dosya sayısı milyonları bulmuş görünmektedir. Toplumun kahir ekseriyeti Müslüman olan bir toplumda ahiret inancına rağmen suç sayılan fiillerden dolayı bu kadar dosya varsa suç sayılmayan fakat dinen yasak olan fiillerden dolayı işlenen fiilleri saymak mümkün değildir. Bunların karşılığını insanlar ahirette görecektir. Burada şunu vurgulamakta yarar vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı araştırmasında yüksek çıkan oranlar aynı şekilde Adalet Bakanlığı istatistiklerine yansımamaktadır. Burada bir uyumsuzluk bulunmaktadır.

---

51 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 177. (Tablo 137)

52 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 197. (Tablo 153)

53 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 26. (Tablo 20)

Dindarlık ve kul hakları konusunda burada miras konusuna değinmekte yarar vardır. Miras ile ilgili konuda araştırmada erkeklere mirastan iki pay verilmesi sorulmuş ve araştırmaya katılanların; %20,4 ü miras paylaşımında erkeklere iki kat pay veririm, diyenlerin yanında %69,3 erkeklere iki kat pay vermem diyenler bulunmaktadır. Eğitim durumları ele alınarak yapılan değerlendirmede; okur-yazar olmayanların %24,7 oranında erkeklere iki kat pay veririm derken %18,2 ile lisans-lisans üstü mezunlarında bu orana düşmektedir.[54] Burada eğitim durumu yükseldikçe kadınlara göre erkeklere iki kat pay verme oranı düşüş göstermektedir.

Konuyu dindarlık ve kul hakları ile birlikte değerlendirdiğimizde; dindarlık ve bu çerçevede günlük yaşantıda Allah rızasını gözetmede karşımıza yüksek bir oran çıkmaktadır. Fakat özellikle menfaat çatışmasının olduğu durumlarda kul hakkı konusunda istisnalar hariç ciddi bir oranda bunun gözetilmediği görülmektedir. Miras konusunda erkeklere iki kat verilmesi dışında varisler arasında mal kaçırma girişimlerinin çok olması ve varislerin miras dolayısıyla birbirlerine küsmeleri hatta aralarına husumet girmesi bilinen bir gerçektir. Araştırma sonucu da bu kanaatimizi desteklemektedir.

Sonuç

Dindarlık, halk arasında daha çok kendini ibadetlerle öne çıkaran bir olgu olduğu söylenebilir. Bir kimse namaz kılıyorsa oruç tutuyorsa hacca gidiyorsa ve zekatta veriyorsa kendisi ile karşılaşıldığında selam alıp veriyorsa ağzında ara sıra da olsa dini kelimeler çıkıyorsa o kişinin dindar olduğu kabul edilir. Gerçek anlamda dindarlık, Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere takvadadır. Fakat bu daha çok içe dönük bir durumdur. İçe dönük bu durumun dışa yansıması olabilir. Burada genelde şunu söylemek mümkündür. Her takva sahibi dindardır. Fakat toplumda dindar görülen veya kabul edilen her kişi takva sahibi "müttaki" olmadığı söylenebilir.

Dindarlık ile ilgili ülkemizde yapılan çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır. Bunların çoğu belli konuları ele almakta veya belli bir yöreyi hedeflemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 yılında ülke genelinde yaptığı araştırmada çarpıcı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Konumuzla ilgili olarak ülkemizde kendini dindar gören ve günlük hayatında Allah rızasını gözetenlerin oranı çok yüksektir. Bunun yanında kul haklarına giren bazı durumlarda bunları görmek mümkün değildir. Bunları

54 DİB, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 209. (Tablo 161)

genel bir sınıflamaya tabi tuttuğumuzda özellikle taraflar arasında miras gibi çekişmeye konu alan durumlarda bu hakka riayette dindarlık oranını yakalamak mümkün olmamaktadır. Bunun sonucu olarak toplumda ister istemez sıkıntılar çıkmaktadır.

Ceza ve hukuk davalarına konu olmayan gıybet, dedi kodu gibi bazı durumlarda ise dindarlık ve Allah rızasını gözetme oranlarını yakalamak çok daha zor görünmektedir. Bunun en önemli manevi müeyyidesi ahirete inanma ve yaptıklarından dolayı ölümden sonra hesaba çekileceğine olan inanç olduğu bilinen bir gerçektir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı araştırmada ahiret ve hesaba çekilmeye inanç konusunda katılanların %96,2 gibi yüksek oranda kabulün olması dinî yasaklardan sövme gibi fillerin yer aldığı "şerefe karşı suçlar" dan dolayı savcılıklara intikal eden dosyaların varlığı ve yüksekliği düşündürücüdür. Müslüman toplumunda gıybet, kötü zan gibi savcılığa intikal etmeyen fiillerin durumu ise daha kötü olacağını tahmin etmek zor değildir. Gıybet, kötü zannın, küfür etmenin toplumda çok yaygın olduğu gözlemlenebilmektedir. Dindarlık ve kul hakkı kavramlarının birbirleri ile irtibatlı olduğu ve dindarlığın kul hakkını korumada önemli bir unsur olması gerektiğinin toplumun gündemine getirilmesinde yarar vardır. Bunda ısrar edilmesi ve sürekli gündemde tutulması gerekmektedir.

Kendini dindar saymakla dindar olunmadığı ayrıca günlük hayatta Allah rızasını gözetirim demenin de fiiliyata yansıması olmadıkça kişiye bir yarar sağlamayacağı açıktır. Toplumda kul haklarına yönelik tutum ve davranışlarda dindar ve Allah rızasını gözetmenin fiillerimize ve topluma yansıması gerekmektedir. Bunun için ciddi bir çabaya gerek kişisel gerekse toplumsal olarak ihtiyacımız bulunmaktadır.

Kaynakça

Adalet Bakanlığı, *Adli İstatistikler,* (Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2019. http://www.adlisicil.adalet.gov.tr/Resimler/SayfaDokuman/1062020170359HizmeteOzel-2019-bask%C4%B1-%C4%B0SA.pdf (Erişim tarihi, 21.07.2020)

Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı.* İstanbul: Dem Yayıncılık, 2004.

Bardakoğlu, Ali. "Hak". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi'u's-sahîh*, neşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru't-tavki'n-necât, 1422.

Ceylan, Metin. *İslam Hukukunda Suların Statüsü.* Malatya: Mengüceli Yayınları, 2010.

Çağrıcı, Mustafa. "*Kul Hakkı*". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 26/350; 351. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı.* Ankara: İlmi Yayınlar, 1981.

Demirci, Emine. *Ahlaki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2014.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali, https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf (Erişim Tarihi 21.07.2020)

Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

DW, https://www.dw.com/tr/dünya-nüfusu-78-milyara-ulaştı/a-54126739 (Erişim tarihi 23.09.2020)

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, trz.

Erdoğan, Mustafa. *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. Ankara: Orion Kitabevi, 4. Basım. 2015.

Hamidullah, Muhammed. "Abd". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi 1/57;58. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed. *Lisanü'l-Arab*. 25 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkami'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* neşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, trz.

Oğuzman, M. Kemal. *Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 5. Basım, 1988.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB, Yayınları, 1993.

Sümer, Halûk Hâdi-Ulukapı, Ömer. *Temel Hukuk Bilgisi.* Konya: Mimoza Yayınları, 6. Basım, 2011.

Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1317.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-sahîh*, Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbuatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.

Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*, https://sozluk.gov.tr/ (Erişim tarihi 13 Şubat 2020.

Tümer, Günay. "*Din*". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İSLAM HUKUKUNDA DİNDARLIĞI OLUMSUZ ETKİLEYEN AMİLLER VE FIKHÎ SONUÇLARI

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇUÇAK
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / md.cucak@gmail.com
Orcid: 0000-0003-3177-4837

Giriş

İfade ettiği anlamların içinde Türkçedeki "dindarlık" da olan "adâlet/عدالة" kelimesi, düzlemek, sapmak, terk etmek, eşit tutmak, birlikte binmek, zulmetmemek ve şirk koşmak gibi anlamlara gelen "a-d-l/عدل" kelimesinin masdarı olup sözlükte istikamet üzerinde olmak, haksızlık yapmamak, eşit görmek, dürüst olmak, hakkaniyetle davranmak ve şahadeti kabul edilmek manalara gelmektedir.[1] "A-d-l" kelimesi diğer çekimleriyle birlikte Kur'an'da yirmi sekiz yerde geçmekte[2] olup fidye vermek,[3] adalet,[4] dengeli duruma getirmek,[5] fidye,[6] adaletli olmak,[7] ortak koşmak,[8]

1 Ebû'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrem el-İfrikî el-Mısrî İbn Manzûr, "adl", Lisânü'l-Arab (Beyrut: Dârü Sadır, ts.), 11/430, 431; es-Seyyid Murteza el-Hüseyn Zebîdî, "adl", Tâcü'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kāmûs, thk. Abdu's-Subûr Şâhîn (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 2001), 29/443, 444; Butrus Bustânî, "adl" Muhîtu'l-muhît (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 581.

2 Muhammed Fuâd Abdülbâkī, "adl", *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1945), 448, 449.

3 el-En'âm, 6/70.

4 Bk. el-Bakara, 2/282, 283; en-Nisâ, 4/58; el-Mâide, 5/95, 106; en-Nahl, 16/76, 90; el-Hucurât, 49/9.

5 el-İnfitâr, 82/7.

6 el-Bakara, 2/123.

7 Bk. en-Nisâ, 4/129, 135; el-Mâide, 5/8; eş-Şûrâ, 42/15.

8 el-En'âm, 6/1.

dengesi[9] vb. manalara gelmektedir. Bu kelime hadislerde de yer almakta ve yönelmek,[10] düzeltmek, düzgün hale getirmek,[11] eşit veya eşit tutmak,[12] adil olmak, adaletli davranmak,[13] dengi, benzeri[14] gibi manaları ifade etmektedir. Ancak "a-d-l/عدل" kelimesinin mastarı olan "adâlet/عدالة" kelimesi, ne ayetlerde ne de hadislerin metinlerinde geçmektedir. Kanaatimizce bu Müslüman bilginleri tarafından öğretilmiş bir kavramdır.

Terim olarak adâlet/عدالة kelimesinin neyi ifade ettiğiyle ilgili her mezhebin fıkıh bilginleri görüş beyan etmişlerdir. Mezheplerin görüşleri şöyledir:

Kimi Hanefîlere göre adâlet, doğru yol üzerinde olmak yani dinde haram bildiği şeylerden mümkün oldukça uzak durmak[15] iken bir kısım Hanefîlere göre, takvaya ve güzel alışkanlığa bağlılık hale getiren bir vasıftır. Bunun en basit şartı ise büyük günahlardan uzak durmak ve kişiliğine/şerefine zarar verecek basit şeyler üzerinde ısrar etmemektir.[16] Kâsânî (ö. 587/1191), adâlet kavramının tanımı konusunda Hanefî imamlarının farklı görüşlerinin olduğunu ileri sürerek şu tanımlara yer vermiştir: Adâlet, geçiminde/boğazında ve iffetinde töhmet altında kalmamaktadır. Zira insanlarda görülen birçok bozulmalar bu yerlerden başlar. Adâlet, kişinin dinde suç sayılan şeylerden sakınması; iyilikleri kötülüklerinden baskın gelmesi;

9 el-Mâide, 5/95.

10 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımışk ve Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002), "el-Vudû'", 4; Ebü'l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim, *Sahîhü Müslim,* haz. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi (Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006), "et-Telâk", 31.

11 Bk. Buhârî, "el-Gusl", 17; Müslim,"el-Mesâcid", 157.

12 Bk. Buhârî, "es-Selât", 99; Müslim, "el-Mesâcid", 247.

13 Bk. Buhârî, "el-Ezân", 95; Müslim, "ez-Zekât", 142.

14 Bk. Buhârî, "ez-Zekât", 74.

15 Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1989), 16/113.

16 Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik,* thrc. Zekeriyyâ Umeyrat, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/465; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed- Dımaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn, reddü'l-muhtâr alâ dürri'l-muhtâr,* thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/352.

büyük günahlardan uzak durması; farz ibadetleri yerine getirmesi ve iyiliklerinin kötülüklerinden baskın gelmesi durumudur.[17]

Malikî fakihler adâleti, yalandan ve büyük günahlardan uzak durmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ya da küçük günahlardan sakınmak, ahlakına/şerefine zarar verecek mubah şeylerden kaçınarak şerefini muhafaza etmek, emaneti yerine getirmek ve güzel muamelede bulunmak suretiyle dini muhafaza etmek şeklinde tanımlamışlardır.[18]

Bir kısım Şafii fakihlerine göre adâlet, kişinin büyük günahlara ve faydasız mubah işlere ya da basit olsa da günah ve suç sayılacak şeylere yaklaşmasına mani olan, zorunda kalmadığı müddetçe alçak ve sefil insanlarla oturup kalkmayı ve konuşmayı sakındıran insandaki bir özelliktir.[19] Ğazzâlî (ö. 505/1111) ise adâleti şöyle tanımlamıştır: Adâlet, doğru yol ve din üzerindeki istikametten ibarettir. Bu, takva ile güzel alışkanlığa bağlılık hale getiren insandaki bir vasıf ile gerçekleşir.[20]

Hanbelî fakihlerin tanımları şöyledir: Adâlet, kişinin dini konularda düzgün, fiillerinde ve sözlerinde dengeli olması, şüpheli ve töhmet altında kalacak işlerden uzak durması ve hoş şeyleri yapması ve nahoş şeylerden sakınmasıdır.[21]

---

17 Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî Kāsânî, *Bedâi'u's-sanâi fî tertibi'ş-şerâi',* thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmet AbdülMevcud, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/15-18.

18 Şehabeddin Ahmet b. İdris Karâfî, *ez-Zahîre,* thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/120 ve 0/201; Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmet b. Cüzey el-Kelbi el-Mâlikî Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fıkhiyye,* thk. Muhammed b. Seydi Muhammed Mevlay (b.y. ts.), 508; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Megrebî Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl,* zbt ve thrc. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 8/162.

19 Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Esyûtî Minhâcî, *Cevâhiru'l-Ukûd*, 2. Bs (y.y., ts.), 1/7; Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî Büceyrimî, *Haşiyetü'l-Büceyrimî alâ'l-Hatîb*, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/126.

20 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Ğazzâlî, *el-Mustesfâ,* thk. Hamz b. Züheyr Hâfiz, (y.y., ts.), 2/231.

21 Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel,* tsh ve thk. Muhammed Hamid Fıki, 2. Bs (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1986), 12/43; Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mübdi' Şerhü'l-Mukni',* thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/304, 305; Sâlih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *el-Mülahhasü'l-Fıkhî*, 1. Bs (Riyad: Dâru'l-Asime, 2002), 2/649.

Yukarıdaki tanımlardan adâlet vasfının bir kimsede bulunması için onun, farzlar başta olmak üzere ibadetlerini yerine getirmesinin, haramlardan uzak durmasının, küçük olsa da günah sayılacak işleri yapmaya ısrarla devam etmemesinin, şüphe ve zan altında kalmasına sebep olacak şeylerden ve davranışlardan kaçınmasının ve mubah olsa dâhil kişiliğine/şerefine zarar verecek şeylerden sakınmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durumun bir huy ve ahlak haline gelmesi, karakterinde yerleşmesi ve içselleşmesi gerekmektedir. Bu sebepten olsa gerek adâlet vasfı için dış görünümün de yeterli olacağını ileri süren Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşü, bazı Hanefîler tarafından tercih edilmemiştir.[22]

Adâlet kavramının tanımı fakihlerin yanı sıra hadis âlimlerince de yapılmıştır. Ancak hadis âlimlerin ileri sürdüğü tanım ile fakihlerin tanımları arasında bir fark bulunmamaktadır. Örneğin; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) adâleti, kişiyi takvaya ve güzel alışkanlığa bağlılık hale getiren kişideki bir vasıftır diye tanımladıktan sonra takvayı açıklayarak şöyle demiştir: "takva; şirk, fâsıklık ve bidat gibi kötü amellerden uzak durmaktır."[23] Görüldüğü gibi bu tanım ile fakihlerin tanımları arasında kayda değer bir fark bulunmamaktadır. Ancak bizim Konumuz İslam Hukukuyla alakadar olduğu için adâletle ilgili hususlara İslam Hukuku ekseninde temas etmeye çalışacağız.

Usul kaynaklarında yer alan bilgilerden bir kimsede adâlet sıfatının bulunup bulunmadığını anlamanın yolunun referans olduğu anlaşılmaktadır. Referans da yetkili tarafından verilen referans ve tanıdıkları tarafından verilen referans olmak üzere iki çeşide ayrılır. Birinci çeşit referansta hâkim gibi yetkili bir kimse ilgili kişinin adâlet sahibi olduğuna karar verir ve alakalı olduğu konularda sözüne itibar eder. Örneğin hâkim, şahitlik yapacak birinin adâlet sahibi olduğuna karar verir ve onun şahitliğini kabul eder. İkinci çeşit referansta ise ilgili kişiyi yakından tanıyan kimse/kimseler, şu ve bu nedenlerden dolayı gibi sebebini açıklayarak ya da açıklamayarak o kişinin adâlet sahibi olduğunu açıkça ifade eder.[24]

Bir kimsenin adâlet sahibi olup olmadığıyla ilgili yapılan değerlendirilmelerde hâkimin, hakkında karar vererek sözüne itibar etmesi veya

---

22 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *Usûlû's-Serahsî,* thk. Refîk el-Acm, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/380.

23 Bk. el-Hafız Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer Askalânî, *Nüzhetü`n-Nazar,* thk. Abdullah b. Deyfullah el-Ruhaylî, 1. Bs (Riyad, 2001), 69.

24 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâlim et-Tağlebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* tlk. Abdurrazzâk el-Afîfî (el-Mektebü'l-Islamî, ts.), 2/88.

tanıdıklarının sebebini açıklayarak referans vermeleri, o kimsenin adâlet sahibi olarak kabul edilmesinde âlimler arasında ittifak edilen metot iken sebebi açıklanmaksızın tanıdıkları tarafından referans verilmesi, çoğunluğun kabul etmelerine karşın bir grup âlim tarafından kabul görmeyen tartışmalı bir metottur. Bu hususta yaşanan tartışmalardan biri de söz konusu metotlardan hangisinin daha etkin ve güçlü olduğu yönündedir. Tercih edilen görüşe göre hâkimin kararı daha güçlü metot olarak kabul edilmektedir. Ancak Âmidî (ö. 631/1233) bunun için hâkimin fâsık bir kimsenin şehadetini kabul etmeyecek kadar duruş sergileyebilen biri olmasını şart koşmaktadır. Bazı âlimler, bir kimsenin adâlet sahibi olup olmadığını bilmenin yollarının birinin onunla alışverişte bulunarak, sohbet ederek ve iç içe yaşayarak onu denemek olduğunu söylemekte, referansın ise denemeden sonra başvurulacak metot olduğunu dile getirmektedir.[25]

1. Dindarlığı Olumsuz Etkileyen Amiller

İslam'ın kimi hükümlerinin sahih ve geçerli olabilmesi için gerekli olan adâlet/dindarlığı olumsuz yönde etkileyen ve ona zarar veren birtakım amiller bulunmaktadır. Bunlardan kimileri İslam'ın temel esaslarıyla ters düşen ve büyük günah sayılan davranışlar iken kimileri ise ahlak kurallarıyla örtüşmeyen basit davranışlardır. Kaynaklarda yer alan söz konusu amilleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

1.1. İbadet Konusunda İhmalkâr Davranmak

Namaz ve oruç gibi edası belli bir vakte bağlı olan ibadetleri, meşru bir sebep olmadan kendi vaktinden geciktirerek yerine getirmek veya bir kere olsa bile namazı zamanında kılmadan vaktini kaçırmak adâlet sıfatına zarar vermektedir. Cuma namazı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Kimine göre Cuma namazının da vakit namazları gibi bir kere terk edilmesiyle insan adâlet vasfını kaybederken kimine göre birden fazla terk edilmesi gerekmektedir. Zekât ve hac gibi edası muayyen bir zamana bağlı olmayan ibadetlerin geciktirilerek eda edilmesinin adâlet vasfına zarar verip vermeyeceği fakihler arasında tartışma konusudur. Kimine göre bu

25 Ğazzâlî, *el-Mustesfâ,* 2/254-256; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/88; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve cennetü'l-menâẓır,* haz. Şa'bân Muhammed İsmâîl, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/344, 345; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Behâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, el-Bahrü'l-muhît fi Usuli'l-Fıkh, haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, 2. Bs (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 4/285, 286; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uṣûl,* thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî, 1. Bs (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000), 322-324.

durum adâlet vasfına zarar verirken kimine göre zarar vermemektedir. Hatta Hanefîler, şerî bir özrü bulunmadan namazları cem etmek adâlet vasfını olumsuz yönünde etkilediklerini benimsemişlerken bazı Malikîler, kaidelerine uygun şekilde abdest almak, namaz kılmak ve teyemmüm yapmak gibi dinde bilinmesi zorunlu olan şeyleri bilmemenin de adâlet vasfına zarar vereceğini ileri sürmüşlerdir. Hanbelilere göre farz ibadetleri değil de namazların sünnetlerini sürekli terk etmek de adâlete zarar vermektedir.[26]

1.2. Büyük Günahlar

Büyük günah sayılan şeylerin dindarlığı etkileyeceği hususunda bazı durumlar hariç fakihlerin arasında bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ancak fakihlerin büyük günahın tanımı ve hangi şeylerin büyük günah kapsamına dâhil edileceği hususunda görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Kimine göre büyük günahlar, Allah'a ortak koşmak, savaş meydanından kaçmak, anne-babaya itaatsizlik yapmak gibi sadece "helâk edici yedi şey" diye bilinen hadiste geçen yedi çeşit şeylerdir. Bazı fakihler büyük günahların, had ve ölüm cezalarını gerektiren veya hakkında had cezaları ve tehdit bulunan, tövbesiz af edilmeyen suçlar olduğunu ileri sürerken bir kısım fakihler ise haram li aynıhı (kendinde bulunan sebebe bağlı olarak haram) olan şeylerin olduğunu benimsemişlerdir. Bazılarına göre haramlığı nass ile sabit olan şeyler büyük günahtır.[27]

Büyük günahın tanımında adı geçen ve geçmeyen ancak fakihler tarafından büyük günah olarak kabul edilen ve adâlet vasfının kaybına sebep olacağı ileri sürülen günahların detayları şöyledir:

---

26 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/169; Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 1/581; Şeyh Nizam ve Heyet Burhânpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* zbt ve tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/433; Karâfî, *ez-Zahîre,* 10/221, 222; Muhammed el-Verğemî İbn Arafa, *el-Muhtasaru'l-Fıkhî,* haz. Hafiz Abdurrahman Muhammed Hayr, 1. Bs (Dubai: y.y., 2014), 9/235; Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî Şankîtî, *Levami'ü'd-Dürer,* thk. Dâru'r-Rıdvân, 1. Bs (Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, 2015), 12/197; Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl*, 8/202; Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdi Âsımî, *Hâşiyetü'r-ravzi'l-mürbi' Şerhi Zadi'l-müstekni'*, 1. Bs (b.y., 1978), 7/594.

27 Burhânüddin Mahmûd b. Ahmet b. Abdilaziz b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî Ebû`l-Meâlî, *el-Muhîtü`l-Burhânî fi`l-fıkhi`n-Nu`mânî,* thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 8/312; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* thk ve thrc. Abdurrezzak Gālip el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/385; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'ş-Şafiî,* thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 17/149.

Allah'ı, Allah'ın peygamberlerini ya da kitaplarını inkâr etmek, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmek veya Allah hakkında suizanda bulunmak, Hz. Peygamber veya sahabeye küfretmek, savaş meydanından kaçmak, anne-babaya itaatsizlik yapmak, Müslümanın malını gasp etmek, zina yapmak, haksız yere adam öldürmek, faiz yemek, içki içmek, yetim malı yemek, hırsızlık yapmak, büyü yapmak, yalan şahitlik yapmak, yalan yemin etmek, şahitliği gizlemek, kötü ve ahlaksız insanlarla oturup kalkmak, günah işlerin yapılmasına yardımcı olmak ve teşvik etmek, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunmak, laf taşımak, gıybet etmek, böbürlenmek, sıla-i rahimi terk etmek, ölçü ve tartılarda dürüst olamamak ve küçük günahlarda ısrarcı olmak, Allah'ın merhametli olduğu gerekçisiyle günah işlemeye devam etmek, livatada bulunmak, rüşvet almak, zıhar yapmak, domuz eti veya leş yemek, emri bil maruf nehyi anil münkeri terk etmektir.[28]

Fakihler, büyük günah kabul edilen günahların adâlet vasfına zarar verebilmesi için birçoğuna herhangi bir kayıt getirmez ve adâlet vasfının ortadan kalkması için günahın bir kere işlenmesini yeterli görürken bazılarına birtakım şartlar getirmişlerdir. Mesela; fakihlere göre faizin adâlet vasfına halel getirmesi için bir kimsenin faiz yemekle meşhur olması ve bunu âdet haline dönüştürmesi gerekmektir. Faize bir iki kere buluşmak adâlet vasfına zarar getirmemektedir. Zira alışverişler genelde faiz içermektir. Dolayısıyla faizden korunmak sanıldığı gibi kolay değildir. Üzerinde çokça tartışma yaşanan bir başka husus ise içkidir. Kimi fakihe göre içki içmenin adâlete halel getirmesi için içicinin, içki içmekle toplum içinde meşhur olması, içki içmeyi âdet haline getirmesi ve bir de açıkça içmesi gerekmektedir. Dolasıyla içkiyi evde gizli içmek veya bir iki defa içmek adâlete halel getirmemektedir. Bir başka fakihe göre içki içmek de büyük günah sayıldığı için söz konusu şartlar aranmaz. Bir iki kere içki içmekle insandan adâlet vasfı düşer. İslam hukukundaki genel kanaate göre nebiz gibi içki dışındaki sarhoş edici şeylerin adâlete zarar verebilmesi için o şeylerin sarhoş edinceye kadar içilmesi ve ayrıca sürekli

---

28 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/131; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* 7/385, 386; Şankîtî, *Levami'ü'd-Dürer,* 12/196; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-mühezzeb li'ş-Şîrâzî,* thk. Muhammed Necib Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 23/25; Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn,* thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8/200; Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî Ba'lî, *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzhirât li Şerhi Ahsari'l-muhtasarât,* thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acmî, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 844.

içilmesi gerekmektedir. Birkaç kere içmek veya sarhoş etmeyecek kadar içmek bir sorun teşkil etmemektedir. Malikîlerdeki kimi rivayetlerde içkiyi kendisi içmeden satmanın veya içki satanlara dükkânını kiraya vermenin adâlete zarar vermeyeceği ileri sürülmüştür.[29]

İçki içmenin adâlete halel getirmesi için içen kimsenin içkiyi sürekli içerek meşhur hale gelmesini şart koşan, aynı şekilde içkiyi kendisi içmeden başkalarına satmanın sakıncalı olmadığını ileri süren fakihlerin görüşleri, adâlet kavramının tanımları ile örtüşmemektedir. Zira hemen hemen her fakihin ileri sürdüğü tanımlarda günahlardan uzak durulmanın bir huy ve karakter haline dönüştürülmesi gerekliliği yer almaktadır. Bu haliyle adâlet vasfına halel getiren herhangi bir davranışın ne açıktan ne de gizliden yapılmasının doğru olacağı anlamına gelmektedir. İçki içmenin veya satmanın sadece dindarlığa değil de Müslümanlığa aykırı düşeceğinin tartışmasız bir gerçek olduğu ve haramlığıyla ilgili açık nass olduğu düşünüldüğünde bu görüş sahiplerinin bu hususta bir tutarsızlık yaşadıklarını söyleyebiliriz.

1.3. Oyun Oynamak

Hadislerde ifade edilen ve öğrenilmesi teşvik edilen ok atmak, binicilik ve suda yüzmek gibi birtakım oyunlar bulunmaktadır[30]. Çok aşırılığa gidilmeden bunlarla uğraşmak mubah sayılmakta ve dindarlık açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Bunların yanı sıra bazı oyunlar var ki bu oyunlar ile meşgul olmak ve onları oynamak adâlet vasfına halel gelmesine yol açmaktadır. Tavla bu oyunlardan sayılmaktadır. Tavla oynamanın adâlete zarar vereceği hususunda fakihler arasında ittifak bulunmaktadır. Gerekçe tavlanın hadiste oynanması mubah sayılan oyunların içinde zikredilmemiş olmasıdır. Üstelik Hz. Peygamber tarafından tavla oynamanın Allah ve Resulüne karşı yapılan asilik sayılacağı dile getirilmiştir.[31] Kimi fakihe göre satranç oynamanın hükmü de tavlanın

---

29 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 9/20; Ebû`l-Meâlî, *el-Muhît*, 8/314; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* 7/384; Burhânpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye,* 3/434; İbn Arafa, *el-Muhtasar*, 9/233; Ba'lî, *Keşfü'l-muhadderât,* 845.

30 Ebû Abdirrahman Nesâî Ahmet b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* thk ve thr. Hasan Abdul Mun'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Uşretü'n-Nisa", 14; Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî,* haz. Ebû Ubeyd Meşhur b. Hasan el-Selman (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), "Fezâilü'l-cihâd", 11.

31 Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd,* thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "el-edeb", 65; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce,* thrc ve talik. Muhammed Nasırüddin Albânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "el-edeb", 43.

hükmüne benzemektedir. Kimine göre satranç ile tavlanın arasında fark bulunmaktadır. Tavlada kazanmak veya kaybetmek zekâ ve taktiğe değil şansa bağlıdır. Dolayısıyla tavla fal okları hükmündedir. Satrancı oynamak ise beynin gelişmesine, savaş taktiklerinin öğrenilmesine katkı sağlar, kazanmak taktik ve zekâya dayanır. Dolayısıyla yarışmalara benzemektedir. Ayrıca bazı seleflerin satranç oynadıkları rivayet edilmekte[32] ve hakkında haramlığıyla ilgili kesin delil bulunmamaktadır. Bundan ötürü ibadetleri aksatmadan ve iddia karıştırılmadan satrancın oynanmasında bir sakınca görülmemektedir. Satranç ile ilgili sahabeden de her iki görüşü destekler mahiyette rivayetler bulunmaktadır. [33]

1.4. Kuş Uçurmak

Oynayarak rahatlamak, yavrulatmak veya mektup göndermek için evlerde güvercin ve benzeri kuşları beslemek sakıncalı değildir. Ancak güvercini uçurmak insandaki adâlet vasfına halel getiren amil olarak kabul edilmiştir. Çünkü güvercin uçuranların onu uçurmak için çıktığı tepede komşu evdeki kadınların avretlerine bakıyor olabilirler. Bazı fakihler, güvercini sadece uçurmak değil dışarıya salıvermenin de adâlet açısından sakıncalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira güvercinler eve kendileriyle beraber başka güvercin getirebilir. Güvercin sahibi farkında olmadan başkalarına ait güvercini yer veya satar, dolayısıyla harama bulaşmış olur. Ayrıca güvercin uçurmanın insanda dikkatsizliğe yol açmış olması da bu hususta ileri sürülen nedenlerdendir. Kimi Şafiiler, güvercin uçurmaya kumar karışmamışsa sırf güvercin uçurmanın adâlet vasfına halel getirmeyeceğini benimsemişlerdir.[34]

Güvercin ve benzeri kuşları uçurmak çoğu toplumda hoş karşılanmayan bir davranış olabilir. Ancak bunun adâlet vasfını ortadan kaldıracak bir davranış olarak kabul edilmesinin çok isabetli bir hüküm olduğunu söyleyebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira güvercin

---

32 Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* thk. Muhammed Abdul Kadir Ata, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "eş-Şehâdât", 53.

33 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 9/20, 21; Ebû`l-Meâlî, *el-Muhît,* 8/316; Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyire,* thk. İlyas Kaplan, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/531; Nevevî, *el-Mecmû', 23/*38; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Mugnî,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3. Bs (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 14/155.

34 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 9/20; Ebû`l-Meâlî, *el-Muhît*, 8/314, 315; Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 8/174, 175; Nevevî, *Ravza,* 8/204.

uçurmayla ilgili ileri sürülen nedenlere bakılırsa hükmün tutarsız gerekçeler üzerine inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların avretlerine bakmak, bilmeden harama bulaşmak veya insan dikkatinin dağılması sadece güvercin uçuranlarda değil, diğer insanlarda da görülebilecek durumlardır. Özellikle devir, günümüzdeki gibi meşguliyetin çoğaldığı, helal haram ve mahremiyet kavramlarının anlamını yetirdiği bir devir ise. Şayet gerekçe söz konusu sebepler ise kendisinde bu sebepler bulunan herkesten adâlet vasfının düşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla güvercin uçurmak kanaatimce, hoş görülmeyen bir eylem olmakla birlikte kimi Şafiilerin dediği gibi adâlet vasfına halel getirmemelidir. Fakat güvercin uçurmak kadınlara bakmak veya başkalarına ait güvercinleri kendinin yapmak için bir araç olarak kullanıldıysa, bu durumda güvercin uçurmak günaha giden yolu kapatma babından tartışmasız adâlete zarar veren bir günah olarak kabul edilmelidir.

1.5. Müzik Aletlerini Çalmak

İslam'da yasaklandığı kesin olmayan ve Hz. Peygamber döneminde de düğün gibi törenlerde çalınmasına izin verilen[35] def gibi müzik aletlerini çalmak adâlet vasfına halel getirmemektedir. Ney ile davulun hükmü de defin hükmüne benzemektedir. Ancak sahih görüşe göre kullanılmasına izin verilmeyen tambur, ut, halile ve telli aletler gibi müzik aletlerini çalmak veya şarkı söylemek adâlete zarar vereceği ileri sürülmüştür. Bazı fakihlere göre bunun nedeni, bunların içki içenlerin çalacağı alet olması ve o aletlerin içki meclisinin simgesi haline gelmiş olmasıdır.[36]

1.6. Ahlak Kurallarına Aykırı Davranmak

Ahlak, kişinin şerefini ve insanlığını muhafaza eden bir etkendir. Dolayısıyla ahlak kurallarına ters düşecek davranışlar sergilemek de adâlete zarar vermektedir. Üzerinde örtü olmadan hamama girmek, toplumun göz ününde yiyip içmek, yol kenarına tuvaletini yapmak, otururken karşıdaki kişiye ayağını uzatıp oturmak, yolda kısa veya dar pantolon ile yürümek, İslam örfüne göre vücudundan kapanması gereken yerleri toplum içinde açmak, insanları güldürmek için komik sözler söylemek, kadınların giysilerine benzer giysiler giymek, her kesimin kendi giymesi gereken giysileri değil başka giysileri giymesi, kadınlar gibi dans etmek, eşini insanlar önünde öpmek veya ona toplum içinde kötü söz söylemek, kötü komşuluk yapmak,

35 Tirmizî, "en-Nikâh", 6.

36 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 9/20; Nevevî, *Ravza,* 8/205, 206.

içinde muayyen kadın veya genç tasvir edilmiş müstehcen şiirler yazmak, okumak veya dinlemek gibi davranışları bu bağlamda zikredebiliriz.[37]

Ahlak kurallarına aykırı olarak kabul edilen ilgili davranışların çoğunun kaynağının örf âdet olduğu aşikârıdır. Haliyle çoğunun hükmünün günümüzde de geçerli olabileceğini ve aynı etkiyi verebileceğini söylemekle birlikte bazıların çağımızın şartlarına uymayacağını ve eskiden olduğu gibi günümüzde de adâlet vasfına halel getiremeyeceğini söyleyebiliriz. Örneğin; günümüzde bir erkeğin dar giyinmesi ahlak açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Aynı şekilde giyinme tarzları da değişmiştir. Yaşadığımız bu devirde her kesimin dışarda kendine has bir giyinme veya giyse tarzı bulunmamaktadır. Bir ilahiyatçının dışarda giydiği giysileri ilahiyatçı olmayan da giymektedir. Örf, bu durumu normal karşılamaktadır.

Büyük günah dışındaki davranışların adâlet vasfına halel vermesi için bunların bir iki kere değil çokça tekrarlanması gerekmektedir. Çokluğu belirten ölçüt sayılar değil, her toplumun kendi örfüdür. Zira bir şeyin birkaç kere tekrarlanmış olması bir toplumun örfünde çokça yapılmış olarak kabul edilirken başka bir toplumun örfünde öyle kabul edilmeyebilir.[38]

2. Adâlet Vasfının Düşmesinin Fıkhi Sonuçları

Yukarıda dile getirilen amillerden birinin veya birkaçının yapılmasıyla, Müslüman bir şahsiyette bulunması gereken adâlet/dindarlık vasfı sona erir, dolayısıyla Müslüman birey dindarlıktan fâsıklık konumuna geriler. Müslüman bir kimsenin fâsıklık konumunda olmasının birtakım fıkhi sonuçları bulunmaktadır. Konuyla ilgili sonuç olarak ortaya koymaya çalıştığımız meseleler, örnek mahiyetindeki meseleler olup ibadet konusu başta olmak üzere İslam Hukukunun diğer alanlarını içermektedir.

2.1. Ezan Okumak

Ezan okuyacak olan kişide aranan şartların biri de adâlet vasfıdır. Dolayısıyla güvenirliğini kaybetmiş olması sebebiyle bu vasfı taşımayan fâsık birinin ezan okuması mekruhtur. Zira fasık ezanı belki namazın vakti girmeden önce veya sonra okur, ezan okumak için çıktığı tepeden kadınlara

---

37 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 9/21; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* 7/387, 388; Haddâd ez-Zebîdî, *el-Cevhere*, 2/531; Ba'lî, *Keşfü'l-muhadderât,* 845; Nevevî, *el-Mecmû',* 23/32, 33; Nevevî, *Ravza,* 8/206, 207, 209; İbn Kudâme, *el-Mugnî,* 14/152, 153.

38 Nevevî, *Ravza*, 8/208.

bakar. Fâsığın ilim sahibi olup olmamasının arasında bir fark bulunmamaktadır. Kimi Hanbeli'ye göre fasığın ezan okuması caiz değildir.[39]

2.2. İmamlık Yapmak

İmamlıkta adâlet vasfı, kimi mezhebe göre şart değilken kimine göre şarttır. Hanefîlere göre Hz. Peygamber fâsık birinin arkasında namaz kılınabileceğini buyurduğu,[40] sahabe ve tabiin kendi zamanının en fâsık insanı kabul edilen Haccâc b. Yusuf'un (ö. 95/714) arkasında namaz kıldıkları için fasığın imamlık yapması mekruh olmakla birlikte caizdir. Fasığın imamlık yapmasının mekruh sayılması, fâsık kimsenin dini konulara önem vermeme ihtimali dolaysıyladır. Bazı Hanefîler, fasığın arkasında vakit namazlarının değil sadece Cuma namazının kılınabileceğini ileri sürmüşlerdir. Şafiilerin bu hususstaki görüşü Hanefîlerin görüşüne benzemektedir.[41]

İmamlık yapanlarda adâlet vasfının bulunmasını şart koşanlar Malikî ve Hanbelîlerdir. Ancak bu görüş sahipleri, adâlet vasfını taşımayan birinin arkasında namaz kılmanın hükmü konusunda farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bir kısım Malikî'ye göre sarhoş edecek kadar olmasa da içki içtiğinden veya zina gibi büyük günah işlediğinden dolayı fâsıklık konumuna düşen birinin arkasında ve Hanbelîlerdeki meşhur rivayete göre fâsık olduğu herkes tarafından bilinen birinin arkasında namaz kılmak mutlak caiz değildir. Namaz kılınmışsa kimine göre vakti içinde, kimine göre ise vakit çıksın çıkmasın namazın tekrar kılınması gerekmektedir. İmam Malik'in (ö. 179/795) görüşü de bu yöndedir. Bir grup Malikî, fâsıklığın nedeni zina yapmak, mal çalmak gibi namaza alakası olmayan sebeplerden veya haramlığı kesin olmayan şeyleri kullanmaktan ya da nebizi helal saymak gibi yasaklanan şeyleri yorumlayarak helal kabul etmekten dolayı olan bir kimsenin arkasında kılınan namazın tekrar kılınmaya gerek olmadığı görüşünü benimserken bazı Malikîler fasığın arkasında namaz kılmanın mutlak caiz olacağı görüşünü savunmuşlardır. Bir kısım

---

39 Fahruddîn Osmân b. Alî Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳā'iḳ Şerhü Kenzi'd-deḳā'iḳ* (Kahire: el-Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1896), 1/93, 94; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* 1/251; Şemseddin Muhammed b. Ebû'l Abbas Ahmet b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc,* 3. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/416; İbn Muflih, *el-Mübdi',* 1/290; İbn Kudâme, *el-Mugnî,* 2/68.

40 *Beyhakî*, "el-Cenâiz", 88.

41 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/40; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳā'iḳ,* 1/134; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr,* 1/359; Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm,* thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib (Mensura: Dârü'l-Vefa, 2001), 2/326; Nevevî, *Ravza*, 1/459.

Hanbelîler, fâsıklığın sebebi bilinmeyen bir kimsenin arkasında kılınan namazın tekrar kılınmaya gerek olmadığı görüşündedirler.[42]

2.3. Hilali Görmek

Ramazan orucunun başlatabilmesi için Ramazan ayı hilalinin doğması ve bunun insanlar tarafından görülmesi gerekmektedir. Hilalin görülmesi, farz bir ibadet olan Ramazan orucunun başlanmasının sebebi olduğu için fakihler, hilali görmüş olduğunu söyleyen kişilerde adâlet vasfının bulunmasını şart koşmuşlardır. Dolayısıyla hilali gördüğünü söyleyen fâsık kimselerin sözlerine itibar edilmeyecektir. Bu hususta fakihler arasında kayda değer bir ihtilaf bulunmamaktadır.[43]

2.4. Velayet

Taraflar arasında kıyılan bir nikâhın sahih olabilmesi için bir takım şartların bulunması gerekmektedir. Bunların bir kısmı nikâh akdiyle ilgili iken bir kısmı taraftarlarla ilgilidir. Taraftarlarla ilgili olanlardan biri de tarafların velilerinin/hukuken yetkili kişilerin bulunmasıdır. Fakihler, velilik yapacak kişilerde bulunması gereken akıl sahibi ve buluğa ermiş olması gibi şartların yanı sıra velinin, adâlet sahibi olmasının şart olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefîler, Malikîler ve bazı Şafiiler velide adâlet vasfının bulunmasını şart koşmazken Şafiilerin çoğu ile Hanbelîler adâleti şart koşmuşlardır. Velide adâlet vasfını şart koşmayan görüş sahiplerine göre fâsık da Allah'ın "İçinizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden (evlenmeye durumu) uygun olanları evlendirin."[44] ayetindeki "evlendirin" sözünün muhatabı olduğu ve ayette adâlet sahibi olup olmama ayrımı yapılmadığı için küçük çocuklarını evlendirebilmektedir. İnsanlar, adâlet sahibi olsun olmasın Hz. Peygamber zamanından itibaren çocuklarını evlendire gelmişlerdir. Kimse, fâsık birinin çocuklarını evlendirmesine itiraz etmemiştir. Böylece fâsık velinin çocuklarını evlendirebileceği icmâ haline gelmiştir. Ayrıca

---

42 Karâfî, *ez-Zahîre,* 2/239; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fıkhiyye,* 124; Hattâb Ruayni, *Mevâhibü'l-Celîl*, 2/412, 413; İbn Kudâme, *el-Mugnî,* 3/23; İbn Muflih, *el-Mübdi',* 2/74, 75; Âsımî, *Hâşiye*, 2/306.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/139; Abdülganî el-Güneymiyye Miydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb,* thk. Başşâr Bikrî Arabî (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ümriyye, 2003), 172; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber en-Nemri el-Kurtubî Ebû Ömer, *el-Kāfî fi fıkhı ehli'l-Medineti'l-Mâlikî,* 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 119; Ahmed b. Ğuneym b. Sâlim b. Mehennâ Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devânî,* haz. Abdulvaris Muhammed Ali, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/465; Şâfiî, *el-Ümm,* 8/118; İbn Kudâme, *el-Mugnî,* 4/416.

44 en-Nûr, 24/32.

fâsık birey kendine velilik yapabilmekte, dolayısıyla çocuklarına da velilik yapmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Şafiiler ile Hanbeliler görüşlerine İbn Abbas'tan (ö. 68/688) rivayet edilen "Mürşit sahibi olan velisiz ve adâlet sahibi iki şahitsiz kıyılan nikâh, nikâh sayılmaz."[45] rivayetini delil getirmişlerdir.[46]

2.5. Denklik

Evliliğin sağlıklı bir zemin üzerine oturturulması için evlenecek olan taraflarda bulunması gereken bazı hususlar bulunmaktadır. Tarafların adâlet vasfına sahip olmaları bu hususlardan biridir. Dolayısıyla adâlet vasfını kaybeden fâsık bir kimse bu vasfa sahip birine denk olarak kabul edilmemiş ve onunla evlenmesi uygun görülmemiştir. Bu görüş sahiplerinden bazı fakihler, görüşlerine Hz. Peygamberin "(kızlarınızı) dininden ve ahlakından hoşnut olduğunuz biriyle evlendirin."[47] sözünü delil olarak getirmişlerdir. Hanefîlerden İmam Muhammed'e göre taraflarda böyle bir vasfın bulunması şart değildir.[48]

2.6. Şahitlik Yapmak

Fâsık birinin yapmış olduğu şahitlik kabul edilmemektedir. Zira Allah, şahitlik yapacak olanların adâlet sahibi olmaları ve fasığın getirdiği haberlerin araştırılması gerektiğini emretmiştir.[49] Kimi fakihe göre fasığın şahitliğinin kabul edilmeyeceğiyle ilgili icmâ bulunmaktadır. Ayrıca fâsık aşağılanmaya hak eden bir kimse iken şahitliğini kabul etmekle ona saygı gösterilmiş sayılır. Ancak Hanefîler, fasığın sadece nikâhta şahitlik yapabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Ebu Yusuf ise toplum içinde itibara sahip fâsık bir kimsenin nikâh ve başka konularda şahitliğinin kabul edilebileceğini ileri sürmüştür. Çünkü fasığın toplum içindeki itibarı onun yalan yere şahitlik yapmasını engeller.[50]

---

45 *Beyhakî*, "en-Nikâh", 97.

46 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 3/346, 349, 351, 352; Nevevî, *el-Mecmû',* 17/254, 255; Vehbe ez-Zuhaylî Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh,* 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 7/197.

47 *Tirmizî*, "en-Nikâh", 3.

48 Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 3/581, 582; Miydânî, *el-Lübâb*, 419; Ahmet b. Muhammed el-Mâlikî Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-Sagâr,* tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/256, 257; Nevevî, *el-Mecmû',* 17/285; İbn Muflih, *el-Mübdi',* 5/124.

49 el-Hucurât, 49/6; et-Talâk, 65/2.

50 Ebû`l-Meâlî, *el-Muhît*, 8/322; Kāsânî, *Bedaiü's-sanâi'*, 3/404; Nevevî, *el-Mecmû',* 23/227, 228; İbn Muflih, *el-Mübdi',* 8/307.

2.7. Yargı ve Fetva

Hâkimlik, emanet makamı sayıldığı için hâkimde/yargıçta bulunması ileri sürülen şartlarından biri adâlet vasfıdır. Hatta kimi fakihe göre hâkimin adâlet sahibi olmanın ötesinde takva sahibi olması da gerekmektedir. Bu vasfı kaybeden fâsık kimsenin sözlerine güvenilmediği için fasığa hâkimlik görevinin verilmesi caiz değildir. Ayrıca hâkim evlendirme görevini üstlenir ve yetim çocukların mallarına bakar. Böyle bir görevin fâsıklara verilmesi doğru değildir. Bu dört mezhepten oluşan çoğunluk fakihlerin görüşüdür. Bazı Hanefîler ve kimi Malikîler, hâkimde bu şartın aranmasının gerekli olmadığını, dolayısıyla fâsık kimsenin de hâkimlik yapabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Adâlet vasfının bulunmasının şart konulduğu kişilerin biri de fetva makamındaki kimselerdir. Zira fetva, fetva verenin güvenilir olmasını gerektiren dini işlerden sayılmaktadır. Dolayısıyla fâsık müftünün vermiş olduğu fetvalar kabul görmemektedir. Bazı Şafii kaynaklarında bu hususta icmâın olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Hanefîlerden kimi fakih, müftülük makamının saygınlığı insanı yanlış yapmasından ve kendisinin yanlışa nispet edilmesinden sakındırdığı için fâsık kimsenin de müftülük yapabileceği görüşünü benimsemiştir. Hanefîlerdeki bu görüş ile Şafiiler tarafından dile getirilen söz konusu icmâın oluşmadığı anlaşılmaktadır. Kimi fakih, fâsık müftünün verdiği fetvanın toplumu değil sadece müftünün kendisini bağlayacağı yönünde bir kanaate varmıştır.[51]

Yukarıda maddeler halinde verilenler, Müslüman bir şahısta bulunması gereken adâlet vasfına halel gelmesi halinde fıkıh açıdan nasıl bir sonucun meydana geleceğine örnek mahiyetinde değinilmeye çalıştığımız hususlardır. Az sayıdaki bazı fakihler hariç çoğunluğun görüşüne göre mezkûr maddelerden fâsıklık konumundaki kimsenin ezan okumasının, imamlık, müftülük ve şahitlik yapmasının… caiz olmayacağı anlaşılmaktadır. Adâlet vasfına halel getirecek amillere bakıldığında, bu amillerin zina yapmak, faiz yemek ve içki içmek gibi büyük günahların olduğu ve toplum içinde bir şeyler yiyip içmek, kuş beslemek veya kuşlarla oynamak, yolda kısa veya dar pantolon ile yürümek gibi ahlak kurallarına veya Müslüman kişiliğe aykırı davranışların da olduğu görülmekte, adâlet

---

51 Ebû`l-Meâlî, *el-Muhît*, 8/5; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik,* 6/438, 442, 443; Gırnâtî, *el-Kevâninü'l-fıkhiyye,* 492; Muhammed Sukhâl Meccâcî, *el-Muhazzeb min el-Fıkhi'l-Mâlikî*, 1. Bs (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 3/95; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc,* 8/238; Nevevî, *el-Mecmû',* 1/74; Ba'lî, *Keşfü'l-muhadderât,* 820.

vasfını düşürme yönünden zina yapmak ile toplum içinde bir şeyler yemek eşit tutulmaktadır.

Bazı istisnalar dışında kaynaklarda fâsık bir kimsenin örneğin; şahitlik veya müftülük yapmasının caiz olmayacağı dile getirilirken fâsıklığın sebebinin ne olduğu detayına değinilmeden konu genelleme üzerinden ele alınmaktadır. Bu, sebebi zina yapmak veya içki içmek olan bir fâsıklık ile sebebi toplum önünde yiyip içmek olan fâsıklığın aynı değerlendirmeye tabi tutulması anlamına gelmektedir. Kanaatimizce bu doğru olmayan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla büyük günahlar işleyerek fâsık konumundaki bir kimse ile sokakta bir şeyler yiyerek veya dar pantolon giyerek fâsık kabul edilen birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekliliği düşüncesindeyiz. Özellikle çağımızın şartları bunu gerektirmektedir. Günümüzün şartları kimi zaman insanı dışarda toplumun içinde bir şeyler yemek veya dar pantolon giymek zorunda bırakmaktadır. Bu davranışları sergileyen herkes, fâsık olarak kabul edilmeye başlarsa şahitlik yapması, fetva vermesi…için adâlet sahibi birinin bulunması oldukça güç hale gelecektir. Ayrıca bunlar, günümüzdeki çoğu toplum tarafından yadırganmamakta ve ahlaka aykırı davranışlar olarak kabul edilmemektedir.

Sonuç

Dindarlığı ifade etmek için kullanılan adâlet/عدالة kelimesinin terim olarak hangi manaya geldiğiyle ilgili her mezhep fıkhi bilginleri ve hadis âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Gerçi fakihlerin ve hadis âlimlerinin bu kelimenin terim anlamıyla ilgili ileri sürdükleri tanımları farklı olsa da tanımların mahiyet açısından birbirine benzer manalar ifade ettikleri görülmektedir. Tanımlardan Müslüman bireyin adâlet vasfına sahip olabilmesi için namaz, zekât, oruç gibi ibadetleri aksatmadan kendi zamanında eda etmenin, şirk gibi yasaklardan, zina ve hırsızlık, içki içmek ve faiz yemek gibi haramlardan uzak durmanın, küçük günahlarda ısrarcı olmamanın ve zan altında kalmasına sebep olacak şüpheli şeylerden kaçınmanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Kişide adâlet vasfının tam anlamıyla yerleşmiş olduğunun bir göstergesi olarak ibadetleri yerine getirmenin, haramlardan uzak durmanın, küçük günahlarda ısrarcı olmamanın ve şüpheli şeylerden kaçınmanın alışkanlık ve bir karakter hale gelmesi gerekmektedir.

Usul kaynaklarında bir kimsenin adâlet sahibi olup olmadığını anlamanın yolunun referans metodu olduğu ifade edilmektedir. Referans iki çeşit olup ilkinde devlet başkanı veya hâkim gibi yetkili kimseler, ilgili

kişinin adâlet sahibi olup olmadığına karar verir ve alakalı olduğu konularda hükmünü ona göre verirler. İkincisinde ise ilgili kişiyi yakından tanıyan kimseler sebeplerini açıklayarak ya da açıklamayarak o kişinin adâlet sahibi olup olmadığını ifade edeceklerdir.

Adâlet vasfını olumsuz etkileyecek unsurların başında ibadetleri hiç yerine getirmeyerek veya zamanında eda etmeyerek ibadet konusunda ilgisiz davranmak gelmektedir. İbadetlerdeki ilgisizliğin adâlet vasfına halel getireceğinde herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken namazları cem yapmak, abdest almayı, teyemmüm yapmayı bilmemek gibi hususların adâlet vasfına halel getireceği üzerinde tartışmaların yaşandığı görülmektedir.

Dört mezhep fakihlerine göre büyük günahlar işlemek adâlet vasfını düşürmektedir. Bu hususta bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak fakihlerin üzerinde görüş birliği sağlayamadığı husus, hangi davranışların büyük günah sayılacağı hangilerinin sayılmayacağıdır. Bir kısım fakihler, büyük günahın sadece "helâk edici yedi şey" diye bilinen hadiste geçen şeyler olduğunu benimserken kimi fakihler had ve ölüm cezalarını gerektiren veya hakkında had cezaları ve tehdit bulunan, tövbesiz af edilmeyen suçlar olduğunu ileri sürmüştür. Bir grup fakihe göre büyük günah haram li aynıhı olan şeyler iken kimine göre haramlığı nass ile sabit olan suçlardır. Bazı fakihler içki içmek ve faiz yemek gibi bazı büyük günahların adâlet vasfına halel getirmesi için kişinin bu günahları yapmak ile meşhur olması gerektiğini şart koşmuşlardır.

Ok atmayı öğrenmek gibi İslam'da oynanmasına ve öğrenilmesine izin verilen oyunlar dışındaki örneğin; tavla gibi oyunları oynamak, uçurmak amacıyla güvercin ve benzeri kuşları beslemek, Hz. Peygamber döneminde kimi törenlerde çalınmasına izin verilen def gibi müzik aletleri dışında tambur, ut ve halile gibi müzik aletlerini çalmak da insanı adâlet sahibi konumundan fâsık konumuna gerilemesine yol açan amillerdir. Zira tavla, oynanmasına Hz. Peygamber tarafından şiddetle karşı çıkılmıştır; güvercin uçurmak, yabancı kadınların avretlerine bakılmasına veya kişinin dikkatinin dağılmasına ya da başkasına ait güvercinleri kendileriyle beraber gelmelerine yol açmıştır, müzik aletleri ise içki içilirken çalınan aletler olarak kabul edilmiş, dolayısıyla içki meclisinin bir simgesi haline gelmiştir. Ayrıca üzerinde örtü olmadan hamama girmek, toplum önünde yiyip içmek, çarşılarda kısa veya dar pantolon ile yürümek, insanları güldürmek için komik sözler söylemek gibi aylak kurallarına aykırı olduğu düşünülen davranışlarda bulunmak adâletle

ters düşmektedir. Büyük günah grubunda yer almayan ilgili davranışların adâlet vasfına zarar verebilmesi için bunların her toplumun örfüne göre çok sayılacak kadar sıkça yapılmış olmaları şarttı ileri sürülmüştür.

Mezkûr hususlardan biri veya birkaçının kendisinde bulunmasıyla adâlet vasfını kaybeden fâsığın, fıkıh bilginlerinden kimine göre ezanı kendi zamanında okumayabilir veya dini konularda hassasiyet göstermeyebilir endişesinden dolayı ezan okuması veya imamlık yapması mekruhken kimine göre mekruh değildir. Bazı fakihler, fâsıklık ile bilinen birinin arkasında namaz kılmanın caiz olmayacağını, kılınmışsa namazın ya vaktini çıkarmadan kendi vaktinde ya da vakti çıksın çıkmasın her zaman tekrar kılınmasının gerekliliğini benimsemişlerdir. Hilalin görülmesi, farz bir ibadetin başlanmasının sebebi olduğu için fâsığın hilalin görülmesiyle ilgili söylediği sözünün kabul edilmeyeceği konusunda fakihlerin arasında görüş birliği olduğu görülmüştür. Çoğu Şafiiler ve Hanbelîler tarafından nikâhta kızın velisinde bulunması gereken şartlarından birinin adâlet vasfı olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla fâsığın velilik yapması caiz görülmemiştir. İfade edildiğine göre evlenecek olan taraflarda aranan şartlardan biri de adâlettir. Bundan ötürü İmam Muhammed dışındaki fakihler, fâsık bir kimsenin dindar biriyle evlenmesini uygun bulmamışlardır. Şahitlik yapacak olanlar, hâkimler ve müftüler, kendilerinde adâlet vasfının bulunup bulunmaması tartışma konusu olan kimselerdir. Hanefîler dışındaki fakihler fâsığın şahitlik yapamayacağını ileri sürerken Hanefîler fâsığın nikâh hariç diğer konularda şahitlik yapabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bazı Hanefîler ve kimi Malikîler dışındaki fakihlere göre sözlerine güven olmadığı için fasığa hâkimlik görevinin verilmesi uygun görülmemiştir. Dört mezhep fakihlerinden oluşan çoğunluk, fâsığın müftülük yapmasının doğru olmayacağı kanaatine varmışlardır.

Kaynakça

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1945.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâlim et-Tağlebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* tlk. Abdurrazzâk el-Afîfî). el-Mektebü'l-Islamî, ts.

Âsımî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım en-Necdi. *Hâşiyetü'r-ravzi'l-mürbi' Şerhi Zadi'l-müstekni'*. 1. Bs. b.y., 1978.

Askalânî, el-Hafız Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Nüzhetü`n-Nazar.* thk. Abdullah b. Deyfullah el-Ruhaylî. 1. Bs. Riyad: 2001.

Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

Ba'lî, Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî. *Keşfü'l-muhadderât ve'r-riyâzü'l-müzhirât li Şerhi Ahsari'l-muhtasarât.* thk. Muhammed b. Nâsır el-'Acmî. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* thk. Muhammed Abdul Kadir Atâ. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dımışk ve Beyrut: Dârü İbn Kesir, 2002.

Burhânpûrlu, Şeyh Nizam ve Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye.* zbt ve tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bustânî, Butrus. *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.

Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *Haşiyetü'l-Büceyrimî alâ'l-Hatîb*. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Ebû`l-Meâlî, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmet b. Abdilaziz b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî. *el-Muhîtü`l-Burhânî fi`l-fıkhi`n-Nu`mânî.* thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenu Ebû Dâvûd. thk. Muhammed Avvame*. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.

Ebû Ömer, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber en-Nemri el-Kurtubî. *el-Kāfî fi fıkhı ehli'l-Medineti'l-Mâlikî*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah. *el-Mülahhasü'l-Fıkhî*. 1. Bs. Riyad: Dâru'l-Asime, 2002.

Gırnâtî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmet b. Cüzey el-Kelbi el-Mâlikî. *el-Kevânînü'l-fıkhiyye.* thk. Muhammed b. Seydi Muhammed Mevlay. b.y., ts.

Ğazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustesfâ.* thk. Hamz b. Züheyr Hâfiz. y.y., ts.

Haddâd ez-Zebîdî, Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire.* thk. İlyas Kaplan. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Hattâb Ruayni, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Megrebî. *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl.* zbt ve thrc. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed- Dımaşki. *Hâşiyetu İbn Âbidîn, reddü'l-muhtâr alâ dürri'l-muhtâr.* thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Arafa, Muhammed el-Verğemî. *el-Muhtasaru'l-Fıkhî.* haz. Hafiz Abdurrahman Muhammed Hayr. 1. Bs. Dubai: y.y., 2014.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet. *el-Mugnî.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3. Bs. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-Nâzir ve cennetü'l-menâẓır.* haz. Şa'bân Muhammed İsmâîl. 1. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce.* thrc ve talik. Muhammed Nasırüddin Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluldin Muhammed b. Mükerrem el-İfrikî el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sadır, ts.

İbn Muflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdi' Şerhü'l-Mukni'.* thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî. *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik.* thrc. Zekeriyyâ Umeyrat. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhü Fethi'l-Kadîr.* thk ve thrc. Abdurrezzak Gālip el-Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Karâfî, Şehabeddin Ahmet b. İdris. *ez-Zahîre.* thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kāsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî. *Bedâi'u's-sanâi fî tertibi'ş-şerâi'.* thk. Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmet AbdülMevcud. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'ş-Şafiî.* thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Meccâcî, Muhammed Sukhâl. *el-Muhazzeb min el-Fıkhi'l-Mâlikî*. 1. Bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2010.

Merdâvî, Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel.* tsh ve thk. Muhammed Hamid Fıki. 2. Bs. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1986.

Minhâcî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Esyûtî. *Cevâhiru'l-Ukûd*. 2. Bs. y.y., ts.

Miydânî, Abdülganî el-Güneymiyye. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb.* thk. Başşâr Bikrî Arabî. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Ümriyye, 2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî. *Sahîhü Müslim.* haz. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi. Riyad: Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğuneym b. Sâlim b. Mehennâ. *el-Fevâkihü'd-Devânî.* haz. Abdulvaris Muhammed Ali. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Nesâî, Ebû Abdirrahman, Ahmet b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* thk ve thr. Hasan Abdul Mun'im Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû' Şerhü'l-mühezzeb li'ş-Şîrâzî.* thk. Muhammed Necib Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibîn.* thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebû'l Abbas Ahmet b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 3. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Sâvî, Ahmet b. Muhammed el-Mâlikî. *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-Sagâr.* tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlû's-Serahsî.* thk. Refîk el-Acm. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm.* thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib. Mensura: Dârü'l-Vefa, 2001.

Şankîtî, Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî. *Levami'ü'd-Dürer.* thk. Dâru'r-Rıdvân. 1. Bs. Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, 2015.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uṣûl.* thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî. 1. Bs. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî.* haz. Ebû Ubeyd Meşhur b. Hasan el-Selman. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.

Zebîdî, es-Seyyid Murteza el-Hüseyn. *Tâcü'l-Ârûs min cevâhiri'l-Kāmûs.* thk. Abdu's-Subûr Şâhîn. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sikâfe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 2001.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Behâdır b. Abdullah ez-. *el-Bahrü'l-muhît fi Usuli'l-Fıkh.* haz. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, 2. Bs. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zeylaî, Fahruddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ḥaḳā'iḳ Şerhü Kenzi'd-deḳā'iḳ*. Kahire: el-Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1896.

Zuhaylî, Vehbe ez-Zuhaylî. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

FIKIH AÇISINDAN DİNDARLIK OLGUSUNDA BÜTÜNLÜK (MAVERDÎ EDEBU'DİN VE'DÜNYA ÖRNEĞİ)

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / rkorkut@bingol.edu.tr
Orcid: 0000-0003-3619-1622

Giriş

Dinin itikadi, ameli, ahlaki ve derunî yönleri farklı ilim dallarına konu olsa da, dindarlık olgusu dini ve dünyevi boyutlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Dindarlığın zahiri, batını, akli, dini ve dünyevi boyutları arasındaki kutuplaşmaya karşı, geçmişten günümüze bütünlüğü sağlama konusunda teorik/pratik açıdan önemli çabalar sarf edilmiştir. Dindarlıkta bütünlüğü sağlama çabaların tartışıldığı alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Araştırmamız öncelikle fıkıh ilmi açısından dindarlık olgusunda bütünlük problemini ele almaktadır. Bilahare fakih Maverdî'nin (ö. 450/1058) Edebuddin ve'd-Dünya isimli eserinden hareketle, dindarlıkta bütünlük olgusunu metodolojik açıdan değerlendirmektedir. Araştırmamız fıkıh ilminin tarihi süreçte dindarlığı derunî boyuttan tecrit ederek salt şekilsel kurallara indirgeyip indirgemediğini ve fakihlerin bu konuda ne tür bir çaba içinde olduklarını analiz etmeye çalışmaktadır.

1. Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük

Dindarlık olgusunda bütünlük probleminin tartışmalı olduğu alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Bu tartışma bir yönüyle fıkha yüklenen anlamla bağlantılıdır. Fıkıh ilminin kendisini kuşatan itikadi, ahlaki, derunî ve dünyevi yönleriyle birlikte yorumlanması halinde fıkıh merkezli dindarlık anlayışında bütünlük sağlanabilir. Ancak fıkhın bu çerçeveden tecrit edilerek yalnızca ameli kurallar manzumesi olarak tanımlanması halinde

fıkha dayalı bir dindarlık anlayışı şekilden ibaret kalacaktır. Bu sebeple fıkıh açısından dindarlık olgusunu değerlendirmek üzere öncelikle fıkha yüklenen anlamı kapsam açısından analiz etmemiz yerinde olacaktır.

Sözlük açısından fıkıh anlama, ince anlayış ve ilim anlamlarına gelmektedir.[1] Hz. Peygamber ve sahabe döneminde itikadi, ameli ve ahlaki konularda kitap-sünnetten anlaşılan bilgilere ilim fıkıh ismi verilmiştir.[2] Ebu Hanife bu anlamda fıkhı kişinin *lehine ve aleyhine olanı bilmesi* anlamında (معرفة النفس ما لها و ما عليها) şeklinde tanımlanmıştır.[3] Bu açıdan mutlak anlamıyla fıkıh dinin itikadi, ameli ve ahlaki olmak üzere bütün boyutlarını kuşatmakta, mükellefin yalnızca dini/uhrevi açıdan değil, aynı zamanda dünyevi açıdan faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesini ifade etmektedir. Nitekim Ebu Hanife dinde fakih olmanın, yalnızca ameli hükümlerde fakih olmaktan üstün olduğunu belirtmiştir.[4] Buna göre dinde fakih olmakla amelde fakih olmak farklı hususlardır.

Terim anlamıyla fıkıh ilmi, yukarıda aktarılan tanımın sonuna (عملا) kaydının konulmasıyla dinin ameli boyutunu bir diğer ifadeyle mükellefin fiillerinin dini hükümlerini konu almaktadır. Dindarlığın itikadi yönünün kelam ilmine, ahlaki/derunî yönleri ise daha çok tasavvufa konu olmuştur. İlmi ihtisaslaşmayı ifade eden bu sınıflandırmanın temelleri İmam Ebu Hanife'ye kadar uzanmaktadır. Nitekim Ebu Hanife fıkıh kavramını "el-fıkhu'l-ekber" izafet kaydıyla itikadi meselelere tahsis etmiştir. İmamın görüşlerinden aktarılan "zahiru'r-rivaye" ve "nâdiru'r-rivaye" kitapları ise ağırlıklı olarak ameli konulara tahsis edilmiştir.

Fıkhın tanımına (عملا) kaydını eklemeyenlere göre itikadi, ahlaki sorumluluklar da vucub, nedb, ibaha, kerahet ve haramlık yönünden bakımından fıkıh kapsamına girmektedir.[5] Nitekim Cüveynî fıkıh ilmini العلم

1 Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetu'l-munâzır* -Nüzhetu'l-Hatır Şerhiyle Birlikte- (Daru'l-Kunûz, Riyad, 2012), 1: 28.

2 Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Amidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404, 1: 22; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yay., 1999), s. 23.

3 Şemsuddin Muhammed b. Hamza el-Fennârî, *Fusûlu'l-bedai' fî usuli'ş-şerâi',* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006), 1: 11.

4 Ebu Hanife Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-ebsa*t, Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezher), 1368, s.44.

5 Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl,* (Beyrut: Daru Sadr, 2011), s.39-41.

بأحكام التكليف *mükellefiyetin hükümlerini bilmek* şeklinde tanımlamıştır.[6] Mükellefiyet ise genel anlamda itikadi, ameli, ahlaki ve dünyevi kısımlara ayrılmaktadır. Buna karşılık fıkıh ilminin "*tafsili delillerden –elde edilen- şer'î ve ameli hükümleri bilmek*" şeklindeki tanımı[7] onun ameli yönünü ön plana çıkarmaktadır. Fıkıh ameli hükümlerine tahsisle tanımlanırsa dinin yalnızca bir yönünü temsil eder. Genel anlamda mükellefiyetin hükümlerini bilmek şeklinde tanımlanırsa dinin itikadi, ameli ve ahlaki mükellefiyetlerinin tamamını kuşatır.[8]

Tarihi süreçte fıkıh kitapları dinin ameli yönüne ağırlık vermişse de dinin deruni/ahlaki yönlerini ihmal etmemiştir. İmam Ebu Hanife'den sonra fıkhın tanımına (عملا) kaydının konulması, fıkhın ameli alana tahsisle tanımlanması onun itikadi, ahlaki çerçeveden tecrit edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim fıkıh doktrininde ameli hükümler genellikle itikadi/ahlaki değerlerle harmanlanarak günümüze aktarılmıştır. Bu durum ameli hükümlerin itikadi zemine dayanmasının, ahlaki değerlerle iç içe olmasının, hukukun kendisinin de aynı zamanda ahlaki bir ödev ve zorunluluk olmasının sonucudur. Öte yandan itikadi ve ahlaki sorumluluklar mükellefiyet olması bakımından vucub, nedb, kerahet veya haramlık açısından fıkıh ilmine, metodolojik açıdan ise fıkıh usulüne konu olmuştur. Füru fıkıhta ameli mükellefiyetler delil, hüküm, hikmet, ahlak ve değer yönleriyle birlikte ele alınmıştır. Fıkıh usulünün temel konuları kelam, dil, mantık ve tasavvuf gibi ilimlerle iç içedir.

Emir ve yasak kapsamında, zahiri ve batını amellerin tamamı dini mükellefiyet kapsamına girmektedir. Dinin zahiri yönü namaz, oruç, hac vd. ibadetlerin yanında evlenme, boşanma, satım sözleşmesi ve had cezalarında olduğu gibi dışa dönük fiilleri konu almaktadır. Batınî yönü ise iman, tasdik, marifet, muhabbet, edep, niyet, ihlas, rıza, sabır, korku-umut, kanaat ve şükür gibi soyut amelleri kapsamaktadır. Birinci kısma *zahiri fıkıh* ikinci kısma ise *batını fıkıh* ismi verilmiştir. Ancak bu iki kutup

---

6 Ebu'l-Me'alî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1: 8.

7 Abdurrahman b. Cadullah el-Bennanî, *Hâşiyetü el-'allâme el-Bennânî 'ala şerhi'l-Mahhalî 'ala metni cem'i'l-cevâmi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), s. 73-74.

8 Bkz. İbrahim b. Musa eş-Şatıbî, *el-Muvafakât, (*Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî), 2002, s.367.

arasındaki ortaklıklar birinin diğerinden kopuk bir mecrada şekillenmesini engellemiştir.[9]

Genel anlamda fıkıh merkezli dindarlık hem zahir hem de batında ilahi emir yasaklara uymayı gerektirmektedir.[10] Allah Teâla (وذروا ظاهر الإثم وباطنه) "*günahın açığını da gizlisini de bırakın*", (ادخلوا فى السلم كافة) "*İslam'a topluca –tamamen- her yönüyle- girin*" buyurmaktadır.[11] Buna göre biri zahiri ameller, diğeri kalbî ameller olmak üzere iki yönlü bir mükellefiyet söz konusudur. İman, tevazu, merhamet veya hüsnü zan gibi değerler emre; inkar, nifak, kibir veya haset gibi nitelikler nehye konu olmaktadır.[12] Fıkıh usulündeki emir-nehiy sistematiği yalnızca vaciplik-haramlık gibi normatif kuralları değil, aynı zamanda mendup-mekruh ve mübahlık alanını kapsamaktadır. Bu yönüyle normatif kurallar ahlaki değerlerle mezcedilmektedir.

Fıkhı itikadi, ameli ve ahlaki çerçeveden tecrit ederek yalnızca ameli hükümlere tahsis etmek kadar dindarlığın batını, akli, ilmi ve dünyevi boyutları arasında bütünlüğü sağlamamak da parçacı anlayışlara yol açacaktır. Bu açıdan fıkıh kavramı, aslında kişinin lehine ve aleyhine olanı bilme anlamında dinin zahiri ve batını olmak üzere her iki yönünü da kapsamaktadır. Özel anlamda ise fıkıh disiplini ameli mükellefiyete ağırlık vermekte; ancak bu mükellefiyeti itikadi, ahlaki ve deruni boyutlarıyla sentezlemektedir. Bu kapsamda fakihler dinin zahiri yönlerini derunî yönleriyle birlikte açıklama gayreti sarf etmektedir.

Ahmed Emin'e (ö.1954) göre tarihi süreçte fakihler dinin zahiri yönünde, mutasavvıflar fıkıhla birlikte dinin batını yönünde, filozoflar ise daha çok dinin felsefi boyutunda derinleşmeye yönelmiştir. Buna bağlı olarak dini düşüncenin zahiri, batını ve akılcı yönleri arasında kutuplaşmalar yaşanabilmiştir. Bazı mutasavvıflar fakihleri dinin kabuğuna önem vermek ve özünden uzaklaşmakla itham etmiştir. Fakihlerin bir kısmı da dinin zahirine muhalif bazı görüşlerden dolayı, bazı mutasavvıfları eleştirmişlerdir. Hicri beşinci asırda Gazzalî (ö.505/1111) bu kutuplaşmayı bertaraf etmek üzere dinin zahir-batın yönlerini kaynaştırmaya,

---

9 Muhammed b. Ali b. Atıyye Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 344; 2: 217-252.

10 Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2: 217.

11 En'am, 6/120, Bakara, 2/208.

12 Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Ğayetu'l-vusûl fî şerhi lubbi'l-usûl*, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1354), s.163.

felsefî düşünceyi tadil ederek dini ilimleri akli ilimlerle sentezlemeye; böylece dinin zahir, batın ve akli yönleri arasındaki bütünlüğü sağlamaya çalışmıştır. Gazzalî'nin *İhya-i Ulumuddin*, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, *Tehafütu'l-Felâsife* ve *el-Mustasfâ* gibi eserleri böyle bir çabanın ürünüdür.[13] Gazzalî ilmi disiplinler arasında kitap-sünnet merkezli bir bütünlük kurmaya çalışmıştır.

Ahmed Emin'in aksine, Gazzâlî'nin dindarlık olgusunda zahir-batın bütünlüğü sağlama çabası ilk değildir. Onun bu konudaki çabası kendisinden önce Muhâsibî (ö. 243/857), Ebu Talib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıfların başlattıkları sürecin devamıdır.[14] Onlar mükellefiyetin yalnızca zahiri amellere mahsus olmadığını, onu kalbî amellerle birlikte değerlendirmek gerektiğini vurgulamış ve fakihleri dinin derûnî yönüne ağırlık vermeye, fıkhı tasavvufla mezcetmeye davet etmişlerdir.

Gazzalî'den önce Cüveynî (ö. 478/1085) ve Maverdî (ö. 450/1058) gibi fakihler fıkıh ilmini dinin itikadi, ahlaki ve derunî yönleriyle sentezlemişlerdir. Gazzaliyle birlikte dinin zahir, batın ve felsefi yönlerini sentezleme çabası zirveye ulaşmış ve bu yaklaşım kendisinden sonraki fakihleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191), Nevevî (ö. 676/1277), Şatıbî (ö. 790/1388), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve İbn Abidin (ö. 1252/1836) gibi birçok fakihin, fıkıh konularını dinin hikmet, edep ve ahlak yönleriyle birlikte ele aldıkları görülmektedir.[15] Öte yandan makasıd alanında yazılan usul kitapları; usul kitaplarında makasıdın yanında dinin tasavvufi boyutlarına dair müstakil babların açılması; ayrıca usul konularının kelam, tasavvuf, mantık ve dilbilim konularıyla mezcedilmesi bu çabanın bir ürünü olup Gazzalî'den önce başlayarak Gazzâlî'den sonra güçlü bir şekilde devam etmiştir. İlk dönem fakihlerden Gazzalî'ye kadar yazılan fıkıh fıkıh usulü kitaplarındaki ameli hükme ve

---

13 Bkz. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, (Kahire: Müessesetu'l-Hindavî, 2012), s.305; Süleyman Uludağ, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* "*Gazzâlî*", (Ankara: TDV Yay., 1996) 13: 515.

14 Hüseyin Ali Ukkaş, *'Alâkatu't-tevazun ve't-tekâmül beyne'l-fıkhi ve't-tasavvuf*, *Mecelletu Usûluddîn*, (Esmeriyye Üniversitesi Yay., Ocak, 2016), 1:31.

15 Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, Tsz), 1: 54-96; 8: 14; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *el-Bedayiu's-sınaî, (*Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1982), 2: 75-76; Ensâri, *Ğayetu'l-vusûl*, s. 123; Muhammed Emîn İbn Abidin (ö. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2000), 1:235, 1: 641.

icmali delillere taalluk eden itikadi, tasavvufi ve edep merkezli ahlakla ilgili bablar bunu kanıtlamaktadır.

Genel itibarıyla fıkıh usulü kitapları, özellikle fıkıh şerhleri dinin fıkhi/ameli yönüne ağırlık verirken, onu deruni yönleriyle birlikte ele almaya da çalışmıştır.[16] Muhtasar bazı fıkıh kitaplarının ağırlıklı olarak dinin ameli/şekilsel forumuna tahsis edildiği görülse de[17] fıkhın salt ameli hükümleri dinin hedeflediği dindarlığın yalnızca zahiri yönünü temsil etmektedir. Öte yandan ameli hükümler itikadi ahlaki bir zemine dayandığından fıkıh kelam-tasavvufun temel ilkelerinden tecrit edilemez durumdadır. Buna bağlı olarak dinin ameli yönünü temsil eden fıkıh, ayrıca fıkhın icmali delillerini metodolojik açıdan ele alan fıkıh usulü böyle bir bütünlük çerçevesinde delil, hüküm ve hikmet birlikteliği ile günümüze ulaşmıştır.

2. Klasik Fıkıhta Dindarlığın Temel Ölçütü Olarak Adalet

Klasik fıkıhta dindarlık ölçütleri kısmen adalet vasfı temelinde incelenmiştir. Adalet ise dindarlıkta ameli, itikadi ve ahlaki eksikliği ifade eden fıskın karşıt anlamıyla kullanılmaktadır. Fıkıhta adalet vasfının temel ölçütleri dinin emirlerine uymak, büyük günahları terk etmek, küçük günahlarda ısrar etmemek ve mürüvvet sahibi olmakla özetlenmiştir.[18] Emirlere uymanın başında iman, doğru bir itikad, farzların/vaciplerin edası gelmektedir. Menduplar külli açıdan emredilmiştir. Büyük günahlar şirk koşmak, anne-babaya itaatsizlik, cana kıyma, zina, iffetli kadınlara iftira, faiz vd. kısımlarına ayrılmaktadır. Bunların dışında kalan günahlara ise ısrarcı olmamak şartıyla kebâire nispetle küçük günah ismi verilmiştir. Mürüvvet vasfı ise dindarlığın ahlaki, insani yönlerine tekabül etmektedir.[19]

Maverdî insanlara eziyet verici sözlerin, maskaralık sayılacak tavırların ve ölçüsüz gülmelerin mürüvvete aykırı olduğunu, adalet vasfını ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Aynı şekilde sakalı kesmek veya yaşlılık alametlerini gizlemek üzere boyamak mürüvvete aykırı görülmüştür. Fakirlere mali yardımda bulunma, yemek yedirme, bireysel yardım veya makam gücünü kullanarak insanlara yardımcı olmak mürüvvet kapsamında değerlendirilmiştir. Giyim-kuşamın, yeme-içmenin ve

16 Bkz. Şatıbî, *el-Muvafakât,* s.32, s.304, s.367, s.397.

17 Bkz. Kadı Şuca‘ Ahmed b Hüseyn (ö. 500/1107 sonrası), *Ğayetu’l-İhtisâr*, (Beyrut: Daru’l-Meşari‘ 1996), s.5-10 vd.

18 Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Maverdî, *el-Havî fî fıkhi’ş-Şafiî*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994, 17: 149-175; Kâsânî, *el-Bedayiu’s-sınaî,* 6: 269-270.

19 Bkz. Maverdî, *el-Havî*, 17: 151-175.

günlük tasarruflarda mükellefin bulunduğu bölgede sıradan insanların yerine mürüvvet sahiplerinin örf-adetlerine uygun olması adalet vasfı için şart koşulmuştur. Örneğin bireyin yaşadığı bölgede başını (takke-sarıkla) örtmesi mürüvvet alameti olarak görülüyorsa adalet için şart koşulmuş; ancak mürüvvet sebebi olarak görülmüyorsa adalet için şart koşulmamıştır. Adalet vasfının belirlenmesinde temel ölçütlerden en önemlisi bireyin itikadi ve fikri yapısıdır. Kâfirler, bidat ehli veya bidat fırkalarına mensup fikri bozuk kimseler adil sayılmamıştır.[20]

Ebu Hanife kendi zamanındaki dindarlık seviyesini esas alarak zahiri adaleti yeterli görmüştür. İmameyn ise fesadın yaygınlaştığını dikkate alarak şahitlerin sadece zahiren değil batınen adil olmaları gerektiğini de savunmuş ve şahitliğin kabul edilmesi için şahidin tezkiye edilmesini şart koşmuşlardır.[21] İmam Şafiî'ye göre şahitlik için adalet şarttır. Şahitlerin, bilirkişi ve müzekkilerin meşhudun aleyhe karşı haset, kin, rekabet, hevaya uyma, asabiyet, düşmanlık, dostluk ve yakın akrabalık gibi vasıflardan uzak olması şarttır.[22]

İmameynin batınî adalet için tezkiye şartı, İmam Şafiî'nin adalet için aradığı vasıflar, fıkıhta adalet-dindarlık ölçütlerinin yalnızca şekilden ibaret kalmadığını ve dindarlığın itikadi, ahlaki ve derunî yönlerinin ihmal edilmediğini göstermektedir. Bu durum adalet için dini görünümün tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Adalet vasfı için esas alınan kriterlerin daha çok zahiri yönüyle ön plana çıkması, hukuk alanında istikrarı sağlamanın bir gereğidir. Çünkü fıkıh zahire göre hüküm vermektedir. Bununla birlikte fıkıhta adalet-dindarlık vasfı için zahir-batın dengesi ayrıca itikadi, ameli, ahlaki ve sosyo-kültürel bütünlük esas alınmıştır.

Dinin hedeflediği ihsan merkezli ideal dindarlık, yalnızca zahiri ölçütlerle sınırlı değildir. Mükellef zahiri kriterlerin yanında manevi, insani ve ahlaki değerlere sahip olmalıdır. Dini açıdan olduğu kadar dünyevi açıdan da dindarlık vasfını taşımalıdır. Daha açık bir ifadeyle ibadet, adalet ve güzel ahlak dindarlığın bir gereği olduğu kadar çaba, gayret, çalışma, umut, dünyevi bir işin sağlam, güvenilir ve kaliteli yapılması da dindarlığın bir gereğidir. İslam düşüncesinde dindarlık teşri iradeye boyun eğmeyi gerektirdiği kadar, tekvini kanunlara uygun hareket etmeyi de gerektirmektedir. Dindarlığın şekilsel yönü dinin hedeflediği dindarlığın sadece bir boyutudur.

---

20 Bkz. Maverdî, *el-Havî*, 17: 151-175.

21 Kâsânî, *el-Bedayiu's-sınaî,* 6: 270.

22 Muhammed b. İdris Şafii, *el-Umm*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1990), 6:221; Maverdî, *el-Havî*, 16: 360.

Dinin fıkhi/ameli yönünü eksik bırakan bir dindarlık kadar, deruni yönünü eksik bırakan dindarlık modelleri de eksiktir. Fakihler bu gerçekten hareketle fıkhın ameli yönünü derunî hikmetle, ahlak ve edep olgusuyla yoğurmaya çalışmış konuyla ilgili müstakil kitaplar da telif etmiştir.

Nitekim fakih Maverdî dindarlık olgusunu fıkhın ameli yönüne indirgememiş akıl, ilim, insani, ahlaki, deruni ve dünyevi boyutlarıyla birlikte değerlendirmek üzere Edebu'd-Din ve'dünya eserini kaleme almıştır. Bu yönüyle söz konusu eser dindarlığın farklı boyutlarına ışık tutacak, dindar kimliğin yeniden inşasına katkıda bulunabilecek önemli bir kaynaktır. Bir diğer ifadeyle bu eser, dindarlık olgusunun fıkhın ameli formları içinde varlık kazandığını, ancak fıkhın ameli yönüne indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Dindarlığın ameli yönünü akli, deruni ve dünyevi boyutlarıyla sentezlemektedir. Bu açıdan eser fakihlerin dindarlık olgusunda bütünlüğü ihmal etmediklerinin bir diğer kanıtıdır.

Günümüz dindarlığının problemlerinden biri, onu yalnızca dinin şekli yönüne indirgeyerek derunî ve dünyevi yönlerini ihmal eden dışgüdümlü yaklaşımlardır. Dışgüdümlü anlayışlarda din olgusu meşruiyet, kabullenilme ve statü aracı olarak kullanılabilmekte;[23] dindarlığın ahlaki, deruni ve dünyevi yönleri ikinci planda kalabilmektedir. Dışgüdümlü dindarlık kolay, ölçülebilir ve somut bir model önerdiğinden hızla yayılabilmektedir. Böylece dini bir görüntü altında dinin özünden uzak dindarlık türleri ortaya çıkabilmektedir. Dinin zahiri yönüyle mütedeyyin olmak kolay olsa da, bunun içini doldurmak kolay değildir. Dindarlığın başlangıcı Allah'a iman, onun marifet ve muhabbetiyle yaşamaktır. Dindarlığın ibadet, adalet ve ahlak bütünlüğünü sağlayarak böyle derunî bir ruhla ihya edilmesi gerekmektedir.[24] Nitekim içgüdümlü dindarlık dini yaşantının bütün yönleriyle hayata hâkim kılınmasını samimiyet, takva ve güzel ahlak vasıflarının kişilik haline dönüşmesini ifade etmektedir.[25] Din olgusu İman, İslam ve İhsan birlikteliğiyle bireyin dünyevi, uhrevi hayatını zahiri ve batıni yönleriyle her açıdan kuşatmaktadır. Bu açıdan dindarlık dinin zahir yönüne ek olarak batın yönünü de içselleştirmeyi gerektirmektedir.

Dindarlık olgusunda bütünlük problemini ele alan Maverdî'nin yaklaşımı günümüz dindarlık problemlerinin çözümüne katkı sunabilecek mahiyettedir. Maverdî'nin hayatını ve ilmi kişiliğini ele aldıktan sonra

---

23 İbrahim Gürses, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.), 2002, s.90.

24 Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Günümüz Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer Yay., 2017), s.43.

25 Gürses, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi,* s.91.

eserdeki dindarlık modelini fıkıh kaynaklarından da istifade ederek incelemeye çalışacağız.

3. Fakîh Maverdî ve İlmi Kişiliği

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî 364/974 tarihinde Basra'da doğmuş 450/1058 tarihinde 86 yaşındayken Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası gülsuyu (mâ'ül-verd) işiyle uğraştığından baba mesleğine nispetle Mâverdî lakabını almıştır. Dönemin alimlerinden hadis okumuş, fıkıh alanındaki ilk derslerini ise Mutezile alimi Abdulvahid b. Hüseyn es-Saymerî'den (ö.398/1008) almıştır. Bilahare Bağdat'ta Ebu Hamid el-İsferâyînî'den (ö. 406/1016) Şafii fıkhını öğrenerek bu alanda temayüz etmiştir. Başta fıkıh-fıkıh usulü olmak üzere tefsir, nahiv, edebiyat ve edep alanında birçok eser kaleme almıştır.[26] Şafiî fıkhı alanında *el-Havî'l-Kebîr* isimli yirmi ciltlik eser, *el-Havî* eserinin muhtasarı olan *Kitabu'l-İknâ'* ayrıca *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* günümüze ulaşan en önemli eserleridir. Maverdî mezhep taassubuna karşı olduğu kadar hicri dördüncü asırda içtihadın farzı kifaye olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre ehil olmayanların içtihatta bulunması dini tahrif ederek fitne fesadın ortaya çıkmasına, ehil olanların içtihadı terk etmesi ise dini düşüncenin dinamizmini kaybederek kendisini yenilemekten uzaklaşmasına ve dolayısıyla dinin hayattan uzaklaşmasına yol açmaktadır.[27]

Şafiî fakih kimliğiyle ön plana çıkan Mâverdî bazı görüşlerinden dolayı Mutezileye mensup olmakla itham edilmiştir.[28] Ancak öğrencisi Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu iddiayı reddetmiştir.[29] İbn Salah Şehrezurî (ö. 643/1245) Meverdînin *en-Nüket* isimli tefsirinde putlara tapmanın ilahi meşiete dâhil olmadığı, aklın dini hükümleri vahiy olmadan da idrak edebileceği ve kadere dair bazı konularda Mutezile ile aynı görüşte olduğunu iddia etmiştir. İbn Salah Maverdî'nin Mutezile mensubiyetini gizlediğini iddia etmekle birlikte, kendisinden fıkıh aktarmakta tereddüt etmemiştir. Buna karşılık İbn Hacer (ö.852/1449) Mâverdî'nin Mutezile mezhebine mensup olmadığını aktarmıştır. Nitekim Maverdî ilahi

---

26 Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 30: 253.

27 Cengiz Kallek, "Maverdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/181.

28 Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzanu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl, (*Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî), 1995, 5: 188.

29 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002), 13: 587; 1665.

sıfatların kadim olduğunu, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu, cennetin yaratılmış olduğunu, peygamber mucizelerinin varlığını kabul etmekle Mutezileden ayrılmaktadır.[30] Muhtemelen onun akla verdiği önem, itikadi cüz'î bazı meselelerde çağdaşı olan Mutezile âlimi Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) ile Eş'ariliği savunan Ebu İshak el-İsferayî'nin görüşlerinden birini diğerine tercih etmesi, Mutezile ekolüne mensup olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Oysa cüz'î bazı konularda mutezilenin görüşünü tercih etmesi, onun tamamen mutezile mezhebine olmasını gerektirmemektedir. Nassa ağırlık veren hadis ehlinin akli mülahazalarda kendilerinden farklı düşünen alimleri Mutezileye mensup olmakla itham ettikleri de bir vakıadır.[31] Maverdî'nin dini hükümlerde akıl-din ilişkisine dair açıklamaları ileride gelecektir.

4. Edebu'd-Din ve'dünya Eserinde Dindarlığın Boyutları

Maverdî'nin Edebu'd-Din ve'd-Dünya isimli eseri, dindarlık olgusunun dini (akli, ilmi, itikadi, ahlaki ve ameli), dünyevi ve bireysel boyutlarını edep temelinde bir bütün olarak değerlendirmektedir. Maverdî'nin yaklaşımı dindarlığı yalnızca şekille sınırlandırarak zahir-batın dengesini kaybeden; dindarlığın akli, deruni, dini ve dünyevi yönlerini bir birinden tecrit eden dindarlık anlayışlarına tepki mahiyetindedir. Bu yönüyle eserdeki yaklaşım ve ele alınan problemler dindarlık olgusunda bütünlüğü sağlama çabasından ibarettir. Nitekim Maverdî sorumluluğu kadere yüklemek suretiyle haksızlık, ihmal ve sorumsuzluklarını örtbas etmeye çalışan cebrî dindarlık anlayışlarını eleştirmektedir. Ona göre insanoğlu mutlak anlamda iyi veya kötü değildir. İyilik de kötülük de iradeye bağlı olarak kazanılmış birer vasıftır. Bu kapsamda ahlak olgusunu akıl, din, ilim ve edep zemininde irade ve sorumluk bağlamında değerlendirmektedir.[32]

Maverdî'nin eseri dindarlığın zahir-batın, akıl, ilim, din ve dünya yönlerini edep kapsamında yorumlayarak dindarlığın farklı boyutları arasında bütünlüğü sağlamayı hedefleyen entelektüel çabaların önemli bir halkasıdır. Eser dindarlığın derunî yönlerini aydınlatan önemli bir kaynak mahiyetindedir. Maverdî eserin girişinde dini edebin ahiret mutluluğuyla; dünyevi edebin ise dünya mutluluğuyla sonuçlandığını

30 Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vafî bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2000), 21: 298.

31 Kallek, "Maverdî", 28/181.

32 Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebu'din ve'd-dünya*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2005), s.168; Kallek, "Maverdî", 28/181.

aktarmıştır. Beden yorulduğu gibi kalbin de aynı bilgilerden zamanla yorulduğunu, bu sebeple fıkıh düşüncesini ayet, hadis ve hikmet kapsamında edebi inceliklerin güzellikleriyle mezcetmenin gerekliliği üzerinde durmuştur.[33] Maverdî edep olgusunu akıl, ilim, din, dünya ve birey olmak üzere beş ana başlık altında değerlendirmektedir. Her konuyu ayet, hadis, hikmet ve edebi sanatlar örgüsü içinde analiz ederek sunmaktadır. Eserden hareketle dindarlık olgusunun kapsamını, ölçütlerini ve dindarlaşma sürecinin metodolojisini ana hatlarıyla beş temel başlık altında, bazı örneklerle birlikte yorumlamaya çalışacağız.

4.1. Dindarlığın Rasyonel Boyutu: Akıl

Maverdî dindarlığın rasyonel boyutunu akıl ve heva ikilemi arasında ele almaktadır. Akıl kelimesi sözlükte yular, engel olma ve zapt etme anlamında (عقل الناقة) "deveyi zapt eden yular"a benzetilmiştir. Deve öfkelendiğinde bağı/yuları onu zapt ettiği gibi, akıl da insanoğlunu -azgın bir deveye benzetilen kötülük yoluyla cehenneme sürüklemeye çalışan- nefsi zapt ederek hevaya uymaktan alıkoymaya çalışmaktadır. Bu sebeple (إذا عقلك عقلك عما لا ينبغى فأنت عاقل) "aklın seni yakışmayan şeylere karşı alıkoyuyorsa sen akıllısın" denilmiştir.[34] Maverdî aklı "içgüdüsel akıl" ve "kazanılmış akıl" olarak iki kısma ayırmaktadır. İçgüdüsel akıl insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran ve mükellefiyet için şart olan asgari idrak kabiliyetidir. Bu yeteneğin olgunlaştıkça insan kemale doğru yol almaktadır. Müktesep akıl ise içgüdüsel akıl temeline dayalı olarak ilim, tecrübe ve aklı kullanma yoluyla olgunlaşan; marifette nihayet, siyasette doğruluk ve fikirde isabetle sonuçlanan kabiliyettir. Bu kabiliyet heva-heves ve şehvete tabi oldukça zayıflamakta, ilim-tecrübe alanında kullandıkça güçlenmektedir.[35] Maverdî'nin çağdaşı olan Cüveynî de benzer şekilde aklı zaruri bilgilere zemin hazırlayan içgüdüsel kabiliyet ve zaruri bilgilerden hareketle nazari bilgilere ulaşmayı sağlayan bir vasıf olarak tanımlamaktadır.[36]

Maverdî aklın önemine dair ayet, hadis ve alimlerin hikmet merkezli açıklamalarını serdetmektedir. İnsanların en faziletlisi en akıllı olanıdır. Aklın temel kriterlerinden biri dinin emir-yasaklarına uymak farzları

33 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.7.

34 Muhammed b. Mükerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, 1414), 11: 459.

35 Maverdî, *Edebu'd-din ve'dünya*, s.11.

36 Cüveynî, *el-Burhân*, s.19.

yaparak günahları terk etmektir. Allah'ı tanımayan, emir ve yasaklarına uymayan dahilerin aydın sayılsalar bile bu manada akıllı ismini almayacaklarını, zira her türlü iyiliğin yanında dinin de aklın bir gereği olduğunu aktarmıştır.[37] Hz. Peygamber huzurunda iyilikle anılan, ibadeti, ahlakı, fazileti ve edebiyle methedilen bir adam hakkında her defasında "akıl yönünden nasıl?" diye sorar. Ashap: Ya Rasulallah, biz onu ibadetiyle, iyilikleriyle ve güzel vasıflarıyla överken siz onun aklını soruyorsunuz, bunun hikmeti nedir diye sorunca Hz. Peygamber'in (sav): Ahmak bir abidin facir bir adamdan daha büyük bir zarar verebileceğine işaretle *"insanlar ancak akıl seviyeleri ölçüsünde Rabbine yakınlık kazanır."* buyurduğu aktarılmıştır.[38]

Maverdî'nin düşüncesinde her türlü faziletin, edebin ve ahlaki değerin temeli akıldır. Allah Teâla aklı din için bir asıl, dünya için temel bir direk olarak bahşetmiş, mükellefiyeti ise aklın büluğla birlikte tamamlanmasına bağlamıştır. Öte yandan dünyevi işlerin idaresini akla bırakmış, kullarını da akıl yoluyla bir birine ısındırmıştır.[39] Mükellefiyete konu olan -fiillerin bir kısmı- akılla vacip olmakta, din ise aklen vacip görülen bu mükellefiyeti onaylayarak tekit etmektedir. Fillerin bir kısmı ise akıl tarafından makul-caiz görülürken, bilahare din tarafından vacip kılınmaktadır.[40]

Maverdî'nin dini hükümler konusunda akla yüklediği anlam Mutezile'nin yaklaşımını hatırlatmaktadır. Akıl-vahiy ve dini hükümler bağlamında hüsün-kubuh problemi fıkıh usulünde öteden beri tartışılagelen bir konudur. Mutezîle'ye göre iyilik-kötülük zatî olduğundan eşyanın doğasında vardır. Akıl varlığın doğasındaki hüsün-kubhu vahiy olmadan da zarurî veya nazari bir yöntemle idrak edebilir. Bu sebeple insanoğlu vahiy olmadan –mahza sem'î olan taabudi ibadetler hariç- aklın varlıkta gördüğü hüsün-kubha göre hareket etmekle mükelleftir. Akıl vahiy olmadan da dini hükümleri idrak edebilir. Vahiy gelmeden önce aklın iyi gördüğü fiiller derecesine göre vacip, mendup ve mübah kısımlara, kötü gördüğü fiiller haram, tahrimen ve tenzihen mekruh kısımlara ayrılmaktadır. Bu sebeple

37 Maverdî, *Edebu'd-din ve'dünya*, ss.14-16.

38 Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Camiu'l-ehadîs*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz), 7: 203. (İbn Ömer'den aktarılan rivayet şöyledir: Hz. Peygamber (sav): "*Şüphesiz adam namaz, oruç, zekât, hac, umre ehli olur -iyiliklerin her çeşidini sayarak- kıyamet gününde ise ancak aklının ölçüsü nisbetinde mükâfat alır*" buyurmuştur. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Şu'abu'l-iman*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 6: 351.

39 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya, s.*9.

40 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya, s.*9.

insan vahiy gelmeden önce fiillerinden sorumludur. Vahiy ise aklın iyi veya kötü gördüklerini tekit eder.[41] Maturidilere göre hüsün-kubuh akılla idrak edilebilir. Vahiy olmadan Allah'a iman etmek aklın bir gereği olarak vaciptir. Ancak vahiy olmadan aklın idrak ettiği hüsün-kubuhtan hareketle dini bir hüküm verilemediği için, dini/uhrevi bir mükellefiyet söz konusu değildir.[42] Eş'arîlere göre hüsün-kubhun zati olmadığını, doğrudan emir yasaklarla belirlendiğini savunmuştur. Akıl tabii, hissi ve dünyevi açıdan hüsün kubhu idrak edebilir; ancak hüsün-kubhun dini hükmünü vahiy olmadan idrak edemez. Çünkü kimin aklının esas alınacağı bir problem olduğu kadar, fetret zamanlarında/mekânlarında aklının iyi gördükleri vahiy tarafından kötülenebilmekte, aklın kötü gördükleri ise vahiy tarafından iyi görülebilmekte ve akıl vahiyden sonra bu konuda dini tasdik etmektedir. Bu sebeple peygamber gönderilmeden (vahiyden) önce dini hükümler akılla idrak edilemez. Haliyle uhrevi bir sorumluluk da söz konusu olamaz.[43]

Maverdî aklın vahiy olmadan da hüsün kubhu -kısmen- idrak edebileceğini, bu açıdan vahiyle aynı noktada buluşabileceğini ifade etmektedir. Vahiy olmadan uhrevî sorumluluk konusunda ise lehteki ve aleyhteki görüşleri aktardıktan sonra tarafsız kalmaktadır.[44] Öte yandan mükellefiyet konusunda ilahi daveti esas alarak, dinin henüz tebliğ edilmediği müşrik toplumların can ve mallarının dokunulmaz olduğunu belirtmektedir.[45] Hüsün ve kubuh konusunda akla büyük bir önem vermektedir. Ancak meselenin uhrevî sorumluluk yönüyle ilgili tartışmalara girmemekte, vahiy olmadan aklın tek başına kısmen hüsün-kubhu idrak edebileceğini, ancak aklın dini hükümlerin kaynağı olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin setr-i avretin din ile vacip olduğunu, aklın bu konuda hüküm veremeyeceğini aktarmaktadır. Aksi halde Mekke müşriklerinin akla rağmen Kâbe etrafında tavafı çıplak olarak yapmamaları gerekirdi.[46] Öte yandan mükellefiyetin akıl ve din birlikteliğine dayandığını; dine aykırı olmayan hususlarda akla uymanın; akla aykırı olmayan hususlarda dine uymanın gerekliliği

41 Bennanî, *Hâşiyetü Bennânî,* 1: 92.

42 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, (Kuveyt: Vezaretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûn, 1985), 3: 248.

43 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), s.45.

44 Maverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru Maverdî)*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tsz.) 3: 234.

45 Maverdî, *el-Havi'l-kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.), 14: 474.

46 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.266.

üzerinde durmaktadır. Ancak dinin yasakladığı konularda akla uyarak dine muhalefet edilemeyeceğini aktarmaktadır.[47] Bu açıdan onun akla büyük önem bir verdiği, ancak dini hükümler konusunda akla yüklediği anlam bakımından mutezileden ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Maverdî'nin bu konuda çağdaşı olan Cüveynî ile benzer görüşlere sahiptir. Cüveynî dini hükümler açısından bazı bilgilerin bir kısmının mahza akıl, bazılarının mahza nakil, bazılarının ise akıl-nakil birlikteliği ile anlaşıldığını aktarmaktadır.[48] Razî ise dini delillerin her iki öncülünün mahza nakli olamayacağını, aksi halde devr/totolojiye düşüleceği, delili meydana getiren öncüllerden en az birinin akli olması gerektiğini savunmaktadır. Kitabın (nakli delilin) yine kitapla değil, kitap ve akıl birlikteliği ile ıspatlanması gerekmektedir.[49]

Maverdî aklın yerinin beyin ve kalp olduğuna dair görüşleri aktarmakta, aklın duyu organlarıyla idrak edilen zorunlu bilgileri kavrama kabiliyetinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca لهم قلوب لا يفقهون) (بها ayetinin gereği olarak aklın idrak yoluyla doğru ve yanlışı ayırt etme ölçütü olduğunu, mahallinin kalp olduğunu ve aynı ayetten hareketle aklın aynı zamanda ilim olduğunu vurgulamaktadır.[50] Ancak ayette, akla rağmen bir anlamama problemi söz konusudur. Buna göre dindarlık olgusu özünde rasyonel temellere dayanmaktadır. Ancak akıl tek başına yeterli olmamaktadır. Çünkü akıl ve ilme rağmen hevaya uyanların sayısı az değildir. Bu yönüyle dindarlığın rasyonel temellere dayanıp dayanmadığının bir ölçütü ilim ise, diğer ölçütü heva uymamaktır. Nitekim ayetlerde peygamberlerin şahsında hevaya, müşriklerin hevasına uymak yasaklanmış; vahiy, akıl ve ilim birlikteliğine uymak emredilmiş ve hevanın akıl-ilim birlikteliğine rağmen yoldan çıkmayla neticelendiği vurgulanmıştır.[51] Bu sebeple dindarlaşma sürecinde aklı, akla yol gösteren ilmi, eleştiri ve sorgulama kabiliyetini ihmal ederek dindarlığı yalnızca kalbe indirgemenin yeterli olmadığını dindarlıkta akıl-ilim ve kalp birlikteliğinin esas alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

Maverdî dini mükellefiyetten ibaret olan dindarlığın rasyonel yönüne büyük bir vermekte, akılcı olmayan dindarlığın eksikliğini ortaya koymaktadır. Kuranda akla önem vererek kullanmayı emreden yüzlerce ayet

47 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.61.

48 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 101.

49 Râzî, *el-Mahsûl,* 1: 215.

50 Maverdî, *Edebu'd-din ve'dünya*, s.10-11; Bk. Zerkeşî, *Lukatatu'l-'aclân*, 18.

51 Bkz. Maide, 5/49; Sad, 38/26.

dindarlığın rasyonel, sorgulayıcı ve tahkik cephesini oluşturmaktadır. Gerek fıkıh, gerekse fıkıh usulü dini mükellefiyeti hüküm bakımından aklın temyiz, büluğ ve rüşd yönlerine bina etmektedir. Dini mükellefiyetin ve şer'î hükümlerin bu temelde farklılaştığı fıkhın müsellemat bilgilerindendir. Dolayısıyla dindarlığın akli boyutu fıkıh ve fıkıh usulünün özündeki konulardan biridir. Çünkü akıl mükellefiyetin menatıdır. Fıkıh heva yerine aklı merkeze alarak dini hükümlere uygun hareket etmeyi sağlamaktadır. Usul-füru açıdan birçok konu akılla doğrudan bağlantılıdır. Bu yönüyle fıkıh merkezli dindarlık anlayışı doğrudan rasyonel temellere dayanmaktadır.

Dindarlığın problemlerinden biri de dini delilden ve delil hiyerarşisinden bağımsız biçimde hevaya dayalı olarak yorumlamaktır. Fıkıh usulü dinin yanlış yorumlamanın önüne geçmek üzere delil, delil hiyerarşisini ve delilden yorum üretme metodolojisinin temel kurallarını düzenleyerek buna engel olmayı hedeflemektedir.[52] Nitekim Cessâs *el-Fusûl* isimli eserini *Ahkâmu'l-Kur'ân* için bir mukaddime olarak telif ettiğini belirtmekle[53] dinin kuralına doğru yorumlanmasında usulün zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir.

4.2. Dindarlığın Entelektüel Boyutu: İlim

Maverdî dindarlığı salt akla indirgemeden ayet, hadis ve hikmet çerçevesinde dindarlığın entelektüel boyutunu aydınlatmaktadır. Tasavvur-tasdik kısımlarına ayrılan ilim, varlığı vakıaya uygun bir şekilde idrak etmek ve bilginin tasavvur-tasdik açısından vakıaya uygunluğu; cehalet ise varlığı olduğundan farklı (vakıaya aykırı) tasavvur-tasdik etmek şeklinde tanımlanabilir.[54] Özne ile yüklem arasında kurulan olumlu-olumsuz bağ vakıaya mutabıksa ilim, değilse cehalettir. İslam düşüncesi ilmi temellere dayalı bilinçli bir dindarlık anlayışını öngörmektedir. Cehalete dayalı, hikmetten mahrum ve yalnızca şekle indirgenen dindarlık modelleri birey ve toplum açısından eksiktir. Hz. Peygamber'in (sav): ***"Ümmetimi iki adam helak eder: Facir alim ve cahil abid. Ya Rasulallah bunlardan***

52 Şatıbî, *el-Muvafakât*, s.303.

53 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985), 1: 5.

54 Cüveynî, *el-Burhân*, s.22.

hangisi daha kötüdür denilince, bozuldukları zaman alimler"[55] dediği aktarılmıştır.

Maverdî ilmin faziletini, ilim tahsil etme yöntemini, ilim talebesinde ve alimde bulunması gereken ahlaki vasıfları ele almakta, ilme dayalı amelsiz bir dindarlık kadar amele dayalı ilimden mahrum bir dindarlığın da yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Ayette (وما يعقلها الا العالمون) buyrulması[56] ideal dindarlıkta akıl ve ilim birlikteliğini (انما يخش الله من عباده العلماء) buyrulması[57] deruni dindarlığın ilim merkezli olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in "*ilim talep etmek her müslümana farzdır*"[58] buyurması bireysel bazda ibadetleri eda edebilecek asgari bilginin farzı ayn; toplumsal bazda ise tüm ilimlerle uğraşmanın farzı kifâye olduğunu ifade etmektedir.

Bireysel bazda ilimlerin tamamını idrak etmek imkânsız olmakla birlikte, toplumsal bazda her türlü ilmin varlık kazanması dindar bir toplum olmanın zorunlu gereğidir. İlim uçsuz bucaksız bir derya olduğundan bireylerin belirli bir ilmi sahada ihtisaslaşmaya gitmesi isabetlidir. Ancak ilim talep edenin ilmi disiplinler arasına duvar örerek yalnızca bir tek ilmin sınırları içinde boğulması dini düşüncede dolayısıyla bunun pratiği olan dindarlıkta bütünlüğü zayıflatır.[59] Günümüz dindarlığının entelektüel problemlerinden biri de böyle bir çatallaşmadır.[60] Oysa her ilim ilahi kitabın bir dalı olup, diğer ilimlerin temel ilkelerine muhtaçtır. Bu ilkelerden yüzeysel de olsa yararlanacak düzeyde bilgiye sahip olmak gerekir. Nitekim fıkıh usulü kelam ilminin müsellematı üzerinde kurulmuş olup dilbilim, mantık ve felsefe ilimlerinin temel ilkelerine muhtaçtır. Dolayısıyla disiplinler arası memzuc bir yaklaşımla bütünlüğü sağlayarak bilimler arasında köprü kurmak şarttır.[61] Bu açıdan öncelikle şer'î ilimler arasında disiplinler arası bir yaklaşım yoluyla iç bütünlüğün

55 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.57. (Mana itibarıyla doğru sayılabilecek bu haberi muteber kaynaklarda bulamadık ve senedine dair bir açıklamaya rastlamadık.) Bkz. Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî, *el-Mesnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, (Halep: Mektebetu Matbû'at, 1994), 1: 203

56 Ankebut, 29/43.

57 Fatır, 35/28.

58 İbn Mâce, *İlim*, 17.

59 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.25-26.

60 Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s.267.

61 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s.7; Amidî, *el-İhkâm*, 1: 24; Şatıbî, *el-Muvafakat*, s.50.

sağlanması, ikinci olarak dini ilimlerin akli ilimlerle, sosyal bilimler ve fen bilimleriyle kaynaştırılması gerekmektedir. Dini ilimleri esas alarak akli ilimleri dışlamak mutaassıp dindarlık modellerine yol açmakta; din ilimlerinin dışlanması ise bilimin etik, manevi ve deruni boyutundan mahrum parçacı/şüpheci dindarlık modellerine zemin hazırlamaktadır.

Akli ilimlerin dini ilimlerden üstün olduğu iddiasıyla dini/şer'î ilimleri küçümsemek akla muhalefettir. Zira akıl sahibi herkes insanoğlunun hevasına uymak üzere başıboş bırakılmadığını takdir eder. Din ilimleri hem dünyayı hem ahireti kuşatarak iki cihan mutluluğunu hedeflemektedir. Akıl, dini mükellefiyetin aslı olduğundan din ile akıl arasında bir çatışma bulunmamaktadır. İmam Şafiî Kuranı öğrenenin kıymeti arttırdığını, fıkıh öğrenmenin bu kıymeti yücelttiğini, hadis öğrenmenin hücceti güçlendirdiğini, matematik öğrenmenin fikri güçlendirdiğini, dil öğrenmenin insan tabiatını incelttiğini; ancak tüm bu ilimlerin amel etmeyenlere bir faydasının bulunmadığını belirtmiştir.[62] İlimde "teşvik" ve "korku" olmak üzere iki temel motivasyon yöntemi bulunmaktadır. Teşvik motivasyonu Allah rızasını kazanmak, korku motivasyonu ise onun azabından çekinmek olmalıdır. Bu iki motivasyonla ilim talebinde bulunmak ibadet, zühd ve takvayla sonuçlanmaktadır. Yalnızca dünyevi bir motivasyonla yapılan ilim ise bu ruhtan ve sonuçtan mahrum kalmaktadır.[63]

Öğrenme ve öğretme sürecinin dindarlığı edepten ibarettir. Fakihler bu konuda nas, akıl ve tecrübe merkezli çeşitli kriterler tespit etmiştir. Öğrencinin ilim talebi konusunda başarı parametreleri akıl, zekâ, ezber, istek, zaman, uzun ömür, sabırla ders veren bir hoca, ilme engel hastalıkların yanı sıra meşguliyet ve üzüntülerden uzak durmaktır. Öğrenciler zekâsı bakımından "aranan öğrenci" ve "talep eden öğrenci" olmak üzere iki kısımdır. Talep eden öğrencinin kabiliyeti zayıfsa ilmi az miktarda öğretmek öğrencinin mahrum kalmasına, fazla miktarda öğretmek kaldıramayacağı yükün altına girmesine yol açar. Bu konuda öğrencinin mahrumiyetten ve haksızlıktan korunması gerekir.[64]

Alimin ilim sahasında edebi ilimle amel etmek, tevazu sahibi olmak ve kendini beğenmişlikten uzak durmaktır. İlminden dolayı kibirlenenler alçalırken, tevazu gösterenler yücelmektedir. Maverdî'nin bir hatırası şöyledir: "Satım akdi konusunu bütün kitapları inceleyerek, uzun yorucu

62 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.26; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 20.

63 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.32; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 30.

64 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.47, 56; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 35-36.

bir çabadan sonra kitap telif ettim. Bundan dolayı kendimi beğenmişlik hissine kapıldım. Kendime ait mecliste otururken iki bedevi gelerek, satım akdine dair dört ayrı meseleyi içeren bir soru sordular; ancak hiçbirine cevap veremedim. Bana: Sen bu ilim halkasının reisi olmana rağmen sorumuza cevap veremiyor musun? Deyince hayır dedim. Bana: Yazıklar olsun sana diyerek döndüler. Bilahare arkadaşlarıma gelerek aynı soruyu sordular, aynı mecliste cevaplarını aldılar ve kendilerine ilimlerinden dolayı dua ederek hoşnutluk içinde ayrıldılar. Bu benim için kendimi beğenmişlikten vazgeçmemi sağlayan güzel bir ders olmuştur."[65] Alimin ilimde cömert davranması Allah katında makbul bir sadaka olarak sevaba medar olurken, ilmini güçlendirmesine yardımcı olmaktadır.[66]

Dindarlığın öğretimdeki bir diğer edep ölçütü eğitim amacının yalnızca Allah rızası olması, hata yapabileceğini dikkate alarak etrafındakilere böyle bir durumda hatasına uymamalarını telkin etmek, öğrenciye nasihat, ona karşı şiddetten uzak durma, onu rencide etmemek, yeni başlayanları küçümsememek, hoca ile öğrenci arasında karşılıklı saygı, öğrenmek isteyene engel olmamak, nefret ettirerek şevki kırmamak, umutsuzluğa sevk etmemektir.[67] Buna göre eğitim, öğretim ve araştırma sürecinde dindarlığın en önemli ölçütü edeptir. Eğitim-araştırma sürecini bilimsel, ahlaki ve kuralına uygun bir formasyonla yönetmek bu edebin bir boyutudur. Bir diğer boyutu ise disiplinler arası yaklaşımla din ilimleri arasında köprü kurmak, bilimi vahiy kapsamında din ilimleriyle mezcetmektir. Çünkü din, her konuda olduğu gibi eğitim-öğretim ve araştırma sürecinde de ihsan merkezli bir yaklaşımı esas almaktadır.

Dini ilimlerin ortak amacı kulluğu gerçekleştirmek, bir diğer ifadeyle bilgiyi pratiğe dönüştürme yoluyla dindarlaşmadır. Şatıbî ilmin şehitlikten üstün bir değer kazandırdığını, ancak ilmin ruhunun amel olduğunu ve amelsiz ilmin faydasız olduğu aktararak böyle alimlerin *ulema-i's-sû'* kapsamına girdiğini ümmete zarar verdiklerini belirtmiştir.[68] Ona göre pratik açıdan füru bir meseleye veya şer'î bir edebe kaynaklık etmeyen usul kuralları faydasızdır. Örneğin mutezile ile muhayyer vacibi tartışmanın pratik bir değeri kadar faydası da yoktur.[69] Şatıbî'nin bu yaklaşımı

65 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya, s.*52-54.

66 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya, s.*56.

67 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya, s.*60; Nevevî, *el-Mecmû',* 1: 33-34.

68 Şatıbî, *el-Muvafakât*, ss.33-36.

69 Şatıbî, *el-Muvafakât*, s.23.

yani ilmi amel/pratik üzerinden değerlendirmek, ameli yönü bulunan ilimler açısından isabetlidir. Ancak ameli yönü bulunmayan nazarî ilimler açısından isabetli değildir. Nitekim Cüveynî ilmin değerinin yalnızca amelî olup olmamakla ölçülmeyeceğini belirtmiştir. Salt nazarî ilimlerin değer kazanması için pratiğe dönüşmeleri şart değildir. [70] Maverdî'ye göre ise dindarlık ilim ve amel arasında teori-pratik dengesini kurmaktır. İlmi bırakarak sadece amele adanmak ifrat, ilme adanarak ameli terk etmek ise tefrit sayılır. Cahiller için ilim tahsil etmekten amelden, alimler için de amel etmek ilim tahsil etmekten üstündür. Bununla birlikte emir-yasaklara uymak, farzları eda ederek her hak sahibinin hakkını vermek şartıyla ilme adanmak ise her iki durumdan üstündür.[71] Çünkü ilim talebinin kendisi de vacip, mendup ve nafile türünden emredilmiş bir ibadettir. Nitekim İmam Ebu Hanife'den çok ilimle birlikte az amelin, az ilimle birlikte çok amelden üstün olduğu aktarılmıştır.[72] Bu yönüyle Maverdî çağdaşı olan Cüveynî ile aynı düşüncededir. Ona göre nazari boyutları dikkate alınınca -asgari farzları yerine getirmek şartıyla- ilmin bir değer kazanması için onunla her konuda, özellikle nazari konularda amel etmek şart değildir.

4.3. Dindarlığın Derunî Boyutları: Hikmet ve Zühd

Maverdî akıl-ilim temellerine dayandırdığı dindarlık olgusunu "edebu'd-din" başlığı altında zahir-batın dengesi açısından hikmet-zühd kapsamında değerlendirmiştir. Öncelikle dindarlığın fıkhi/ameli yönünü itikad, ibadet ve muamelat düzlemlerinde hikmet açısından yorumlamaktadır. Bilahare fıkhın ameli yönüne dayanan dindarlığın deruni yönüne temas ederek onun gösterişten, yapmacıklıktan, ölüm gerçeğini dikkate alarak gafletten ve dünya sevgisinden uzak olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kapsamda dindarlığın ameli yönünü samimiyet, tefekkür, ihlas ve zühd değerleriyle harmanlamaktadır. Fıkıh usulünde ilkesel bazda ele alınan emir-nehiy olgusunu hikmet açısından analiz ederek dindarlık modellerini bu çerçevede tasnif etmektedir. Maverdî'nin konuyla ilgili yaklaşımını ana hatlarıyla bazı örneklerle değerlendireceğiz.

Din konusunda kitap asıl, sünnet onun beyanı, alimlerin içtihadı ise dinin hükümlerini izhar etmekten ibarettir. Mükellefiyette akıl, ilim

---

70 Cüveynî, *el-Burhân*, s.21.

71 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya,* 56.

72 Ebu Hanife Numan b. Sabit, *el-'Alim ve'l-müte'allim,* Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368), s.9.

ve din birlikteliği esastır. Mükellefiyet en genel anlamıyla dinin emir ve yasaklarına uymaktır. Ancak dindarlaşma sürecinde emir yasakları bilmek de yeterli değildir. Buna ek olarak emir ve yasaklara uyma konusunda iç dünyada terğib-terhib yoluyla emirlere uymada rağbet, yasaklardan çekinmede rehbet duygusunu güçlendirmek gerekir. Dindarlıkta "terğib-emir" ve "terhib-yasak" dengesini kurmak zahir-batın birlikteliğini ifade etmektedir. Mükellefin emir-yasaklara uymasını sağlamanın yolu terğib-terhib yöntemini kullanarak onun iç dünyasındaki duyguları harekete geçirmektir.[73] Terğib ve terhib yoluyla harekete geçirilecek duygular usul-kelam ve tasavvuf bağlamında "hâtır" ve "sârıf" kavramıyla ifade edilmiştir. Hatır iyiliği severek emirlere uyma eğilimini, sârıf ise kötülükten tiksinerek yasaklardan uzaklaşma eğilimini ifade etmektedir.[74] Dinin zahiri-batınî açıdan emirlerine uyma ve yasaklarından uzaklaşma "hâtır-sârıf" duygularıyla bağlantılıdır. Bu iki duyguyu imanı takviye etmek suretiyle terğib-terhib kapsamında harekete geçirmek gerekir. Bu açıdan dindarlaşma, aslında iç dünyadaki dinamiklerin harekete geçirilmesiyle başlayan bir süreçtir. Mükellefin emre uymasını yasaklardan uzaklaşmasını sağlamak üzere onu iyiliğe teşvik eden "hatır" ve kötülükten uzaklaştıran "sarıf" duygularını iman, ilim, akıl, terğib-terhib, nazar, tefekkür, ibadet ve iyi arkadaş vasıtasıyla güçlendirmek gerekir.[75] Örneğin imanın takviyesi, istiğfar veya ölümü hatırlamak kötülük eğilimini zayıflatırken iyilik eğilimini güçlendirmektedir.[76] Maverdîye göre bunun önemli yollarından biri dindarlığı bireysel bir çaba olmaktan çıkararak kollektif bir çabaya dönüştürmektir. Nitekim ayette emir-yasaklar terğib-terhib zeminine dayanmaktadır. Ayette (واما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى) buyrulması hevadan alıkoymak için salt aklın, sadece emir ve yasakları bilmenin yeterli olmadığını aklın nefsi hevadan alıkoyması için iç dünyada "hatır-sarıf" duygularını güçlendirmenin gerektiğini ifade etmektedir. Zira hevadan alıkoymak terğib-terhib kapsamında korku-sevgi temeline dayandırılmıştır. Bu ise ilahi marifeti güçlendirme,

73 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya,* 62.

74 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, s.13; Gazzalî, *el-Mustasfa*, s.51; Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa, (*Kahire: Daru'l-kutubi'l-Hadîse, Tsz.), s.636.

75 Bkz. Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1: 105.

76 Bkz. Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Haşiyetu Attâr 'ala cem'il-cevâmi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 2: 521-523; Ensârî, *Ğayetu'l-vusûl*, s.163.

ilahi rahmeti, kudreti ve azabı idrak etme esasına dayanmaktadır. Benzer şekilde içkiyi/kumarı yasaklayan ayet, öncelikle bunların şeytan işi bir pislik olduğu haber vererek nefret ettirmekte, sonra yasaklanmakta, akabinde ise onu terk edenleri kurtuluşla müjdelemektedir. Yani ameli emir-yasaklar terğib-terhib bütünlüğü içinde sunulmaktadır. Bu açıdan dindarlıkta emir ve yasaklara uyma deruni dindarlığı harekete/hayata geçirmekle mümkündür. Aynı şekilde toplumda emr-i bil-maruf mekanizması dindarlığın "hatır-sarıf" dinamiklerini kullanarak birey-toplumun dindar kimliğini korumayı hedeflemektedir.

Dinin korku-umut, terğib ve teşvik kapsamında ayet, hadis ve hikmet merkezli iç dünyaya hitap eden yönlendirmeleri mükellefin emre uymasını ve yasaklardan çekinmesini sağlamaya matuftur. Emir ve yasakları yalnızca şekil itibarıyla öğrenmek bunun gereğini yapabilmek için yeterli olmamaktadır. Günümüz dindarlığının önemli problemlerinden biri de budur. Yani akla ve bilgiye rağmen dindarlığı sağlayamama problemidir. Dolayısıyla fıkhî/ameli şekilsel bilgiye ek olarak, bu bilgiyi hayata dönüştürmek üzere dindarlığın deruni boyutunu imanı takviye etmek suretiyle harekete geçirmek gerekir. Bu sayede dindarlık süreci bilgiden hayata dönüşmektedir. Gösterişten uzaklaşarak şekilden öze ulaşmakta ve samimiyet vasfını kazanmaktadır. Maverdî'nin bu kapsamda dinin itikad, ibadet, muamelat boyutlarını hikmet açısından ele alarak zühd merkezli tasavvufî bir zeminde yorumlaması da aslında böyle bir gayeye matuftur.

Dini mükellefiyet inanç, amel ve terk esasına dayalıdır. İnanç ispat ve nefiy kısımlarına ayrılmaktadır. İmanın altı esası ispattır. Allah'ı eksiklikten tenzih etme veya sahabeye dil uzatmamak ise nefiy türündendir. Fiiller namaz gibi bedeni, zekât gibi malî, hac gibi hem bedeni hem malî kısımlara ayrılmaktadır. Terkler ise canın korunmasını, toplumsal kaynaşmanın sağlanmasını ve neslin korumasını hedefleyen üç temel kısma ayrılır. Canın korunması için adam öldürmek, içki içmek ve haram şeyleri tüketmek yasaklanmıştır. Toplumsal kaynaşmayı sağlamak üzere öfke, zulüm ve kin yasaklanmıştır. Nesli korumak amacıyla zina, zinaya ortam hazırlayan sebepler ve mahrem kimselerle evlenmek yasaklanmıştır.[77]

Maverdî ibadetlerin hikmet yönüne dair şu analizleri yapmaktadır: Farz olan bedeni, mali ve hem bedeni hem mali ibadetlerin cinsinden nafile ibadetler vazedilmiş, iyiliğe on katı sevap verilmiştir. Her ibadet için kemal sıfatının yanında, mükellefe kolaylık sağlamak için kemalin alt

77 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.62.

derecesi olan cevaz sınırları belirlenmiştir. Namaz oruçtan kolay olduğu ve boyun eğmeyi ifade için oruçtan önce farz kılınmıştır. Namazın tekrar eden vakitlere tahsis edilmesi kulluğun sürekli devam etmesini, ibadet konusunda rağbet/teşvik, yasakları terk etme hususunda ise rehbet/korku şuurunu devam ettirmektedir. Mükellef rağbet ve rehbet duygusunun gücüne göre namazı kemal, noksan ve cevaz sıfatlarıyla eda etmektedir. Oruç mali ibadetlerden kolay olduğu için zekattan önce farz kılınmıştır. Açlık vesilesiyle acizliği hissettirmekte, şehveti kırarak nefsi terbiye etmekte, yeme içmeyi terk ettirerek sabrı öğretmekte, nimetin kıymetini anlamaya vesile olarak şükür kapısını açmaktadır. Bu sayede kulluğu, şefkat, merhamet ve paylaşım duygusunu güçlendirerek mali ibadetlerin edasına zemin hazırlamaktadır. Zekât yalnızca mali bir ibadet olduğu için, hem mali hem bedeni bir ibadet olan hac ibadetine öncelenmiştir. İhtiyaç sahiplerine yardım eli uzatmak suretiyle onları kinden, hasetten ve duygusal kopukluktan uzaklaştırarak toplumsal kaynaşmayı sağlamaktadır. İhtiyaç sahiplerinin mali beklentisini karşılanmamak kin ve hasedin güçlenmesine, bu durum zenginlerle yoksullar arasındaki bağın zayıflamasına, aralarına düşmanlık girmesine ve tabakalaşmayla birlikte emek-sermaye çatışmasına yol açmaktadır. Zekâtın verilmesi zenginin kalbini cimrilikten, dünya sevgisinden ve tamahkarlık duygularından temizleyerek hoşgörü ve cömertlik duygularını güçlendirmektedir. Bedeni ve mali ibadet alışkanlığı yerleştikten sonra, hem bedeni hem mali ibadetlerin hikmetini bir araya getiren hac ibadeti farz kılınmıştır. Hac ibadeti mükellefin vatanını, malını ve evlatlarını terk ederek Allah'ın huzurunda durma babından mahşeri hatırlatmaktadır. İtaatkar-isyankar, üstün-zelil herkesin bir araya gelerek korku ve umut içinde maddeten-manen Allah'a arz edilmesini, isyankar nefislerin yaptıklarını terk etmesini ve günahkarların pişman olarak tevbe etmesini sağlamaktadır. Mükellefe gurbet tecrübesi yaşatmak suretiyle vatanından uzakta düşen garip, yolcu ve kimsesizleri anlama empatisini geliştirmekte ve onlara şefkat eli uzatmasını sağlamaktadır.[78] Şüphesiz amellerin hikmet yönü burada anlatılanlarla sınırlı değildir. Maverdî dini amellerin zahiri yönlerini derunî yönleriyle mezcetmeye çalışmaktadır. İbadete rağmen ibadetin hikmetinden mahrumiyet dinin derunundan mahrum şekilci bir dindarlık anlayışlarına yol açmaktadır.

78 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.63-64.

Maverdî bireysel ve toplumsal açıdan dindar kimliği koruyarak dindarlığı sürdürebilir hale getirmek üzere "emr-i bi'l-maruf nehyi ani'l-münker" mekanizmasının vazedildiğini belirtmektedir. Bireysel açıdan bu mekanizmayı kullanmak kuşkusuz farz-ı kifayedir. Ancak toplumsal bozulmaların yaşandığı fitne dönemlerinde, iyiliği emrederek kötülüğü yasaklama konusunda görüş ayrılığı vardır. Hadis ehline göre evde oturarak fitneden uzak durmak gerekir. Mehdiyi bekleyen bazı anlayışlar kötülüğü yasaklamanın vacip olmadığını, mehdi gelinceye kadar sabredilmesi gerektiğini düşünmektedir. Mütekellim alimlerin cumhuruna göre böyle durumlarda iyiliği emrederek kötülüğü yasaklamak vaciptir. Ancak bu mekanizmanın yalnızca bireysel olarak değil, bozulma toplumsal olduğundan yine toplumsal bir refleksle işletilmesi gerekir.[79] Bir diğer ifadeyle manevi cihat kapsamında kötülüğü yasaklamak farz-ı kifayedir. Ancak kitlesel bozulmanın yaşandığı fitne dönemlerinde, istenilen sonucun alınmaması halinde böyle bir cihat farzı ayna dönüşmektedir.[80]

Maverdî emir-yasaklara uyma konusunda bütünlük problemine dikkat çekmektedir. Dini-bütün takva sahiplerinin vasfı, hem emre uymak hem de yasaktan çekinmektir. Emir yasaklara sabretmek azaba sabretmekten kolaydır. Öte yandan gündüz vaktinde Allah'ın emir-yasaklarına uyarak haksızlık yapmamak gece namaz kılmaktan üstündür.[81]

Dindarlığının önemli problemlerinden biri amelde muvaffak olamayınca umutsuzluğa kapılmak ve mevcut amellerine/iyiliklerine güvenmektir. Yapılan ibadetleri/iyilikleri gösteriş malzemesi haline getirmek, dindarlıkta sürekliliği, ayrıca ifrat veya tefrit yoluyla dengeyi kaybetmektir. Maverdî ibadetlerin fazlalık ve eksiklik olmadan eda edilmesi gerektiğini, ibadet ve iyiliklerde süreklilik ve dengenin esas olduğunu vurgulamıştır. İbadetlerin/iyiliklerin ruhu ihlas ve samimiyettir. Fazlalıklar gösteriş amacından uzak olmalıdır. Kalpleri kendisine ısındırmak, zayıf akılları aldatmak, kendilerinden olmadığı halde salih görünmeye çalışmak, ibadetin duyulması için çaba içine girmek veya özünde kötü olmakla birlikte ibadeti iyi görünme amacıyla kamuflaj aracına dönüştürmek onun ihlas ve samimiyetine aykırıdır. İbadetlerde gösteriş mükellefi alay konusu haline getirebilmektedir. Örneğin namazı uzatarak kılan

79 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.63-64.

80 Bkz. Maverdî, *el-Havi'l-kebîr*, 14: 310; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Ğıyasu'l-ümem*, (İskenderiye: Daru'd-Da've, 1979), s.192.

81 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.68.

bir bedeviye "ne güzel namaz kıldın" denilince, "ben aynı zamanda oruçluyum" şeklinde cevap vermiştir. Bir diğerine "ne zamandan beri Irak'a geldiniz" diye sorulunca, "on yıldan beri Irak'a geldim, ayrıca otuz yıldan bu yana oruç tutuyorum" cevabını vermiştir. Soru soran taraf ise "sana bir soru sordum ancak iki cevap aldım" şeklinde karşılık vermiştir. İbadette fazlalık, dindar bir çevreye dahil olarak sosyal uyum çerçevesinde gerçekleşmişse bunda sakınca yoktur. Çünkü kişi arkadaşının dini üzerinedir. Bireysel olarak ibadeti fazladan yapmakta -gösterişten uzak yalnızca Allah için olması kaydıyla- bir sakınca yoktur. Bireysel bazda ibadeti ifrat düzeyinde arttırmak süreklilik amacı taşıyorsa güzeldir. Ancak fazlalaştırmanın amacı süreklilik değilse ve kısa bir zaman sonra tefrit dönemiyle sonuçlanacaksa bu durum dindarlıkta dengeyi kaybetme anlamında bir eksiliktir.[82]

Maverdî'ye göre dindarlığın en önemli handikaplarından biri de dünyevileşmedir. Dünya sevgisi ahireti unutturabilir. Bunun için dünyanın kesben değil kalben terk edilmesi ve dünyevi imkanların ahiret için faydalı bir araca dönüştürülmesi gerekir. Maverdî dindarlık olgusunu bu handikaptan kurtarmak üzere, onu tasavvuftaki zühd anlayışı kapsamında yorumlamaktadır. Ayet, hadis, tasavvuf, hikmet ve edebi metinleri kullanarak dindarlığı deruni bir zemine taşımaktadır. Ölüm gerçeğini bütün yönleriyle göz önüne sererek dünyanın akıbetinin ölümle sonuçlandığını derinden derine hissettirmekte, konuyu selefi salihin hayatından örneklerle zenginleştirmektedir. Dünya sevgisini "içtikçe susuzluğu arttıran tuzlu bir deniz suyuna" benzetmektedir. Tûl-i emelin dünyevileşmeye yol açtığını, dünyevileşme yoluyla ahireti unutanlara dünyanın yar olmadığını, bununla birlikte ahireti de kaybettiklerini açıklamaktadır.[83]

Dünyevileşme faktörü geçmişte olduğu gibi günümüzde de dindarlaşma sürecinin en önemli engellerinden biridir. Dünyevileşme dindarlıkta mali paylaşım duygusunu zayıflatmakla, serveti arttırma daha lüks bir hayat amacıyla harama girmek ve farzları terk etmekle sonuçlanabilmektedir. Bu tehlikeye karşı ölümü hatırlamak esas alınmalıdır.[84] Ancak dindarlığın ölçütü zannedildiği şekilde dünyayı kesben terk etmek değildir. Aksine onu kalben terk ederek ahiretin bir tarlası olması yönünden sevmek/değerlendirmektir. Zira ideal dindarlığın ölçütlerinden

82 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.74-76.

83 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.80.

84 Tirmîzî, *Zühd*, 4.

biri dünyadan nasibini unutmayarak, dünyayı ahiret için faydalı bir araca dönüştürmektir.[85] Nitekim nafakanın vacip kılınması, imkânı olmayanların nafaka için çalışmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple Maverdî bir sonraki başlıkta dindarlığın dünyevi boyutlarını ele almaya başlamıştır.

4.4. Dindarlığın Dünyevi Boyutları: Birey, Toplum ve Devlet

Maverdî bu bölümde dindarlığın dünyevî yönünü birey-toplum dengesi, dünya sevgisini kalben terk etmekle birlikte onun kesben terk edilmemesi gerektiğini hikmet kapsamında açıklamaktadır. Bu düşünceyi insanın manevi yapısını analiz etmekle temellendirmektedir. Allah Teâla insanoğlunu aciz, fakir ve muhtaç bir varlık olarak yaratmış ona akıl vererek bu sayede kendi kudretini, zenginliğini, yaratıcılığını, rızık verdiğini ve insanın kendisine ne derece muhtaç olduğunu anlamasını murad etmiştir.[86] Bireyin böyle bir fıtratta yaratılması zorunlu olarak onu toplum, devlet ve dünya ile bağlantılı hale getirmektedir. Bu durum dindar kimliğin sosyolojik açıdan dünyevi boyutlarıyla birlikte edep kapsamında ele alınmasını gerektirmektedir.

Dindarlığın toplumsal ve bireysel yönleri arasında bütünlüğün sağlanması gerekmektedir. Nitekim namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerde birlik-beraberlik manasını ifade etmektedir. İbadetlerin topluca eda edilmesi, dini yaşamanın zorlaştığı toplumlarda kollektif biçimde emr-i bil-marufun esas alınmasını veya toplumun hicret yoluyla terk etmenin emredilmesi[87] dindarlık olgusunu toplumsal bir bütünlük içinde yapılandırmayı hedeflemektedir. Toplumsal dindarlaşmanın yolu bireysel dindarlaşmadan, bireysel dindarlaşmanın yolu ise toplumsal dindarlaşmadan geçmektedir. Dindarlığın bireysel-toplumsal boyutları arasında karşılıklı bir etkileşim, olum ve olumsuz bir transfer yaşanmaktadır. Toplumda dindar kimliğin güçlenmesi bireyin dindarlaşma sürecini hızlandırmaktadır. Dindar kimliğin zayıflaması ise bireyin dindarlaşmasını zorlaştırmaktadır. Bu durum, dindar olmayan toplumlarda kollektif dindarlaşma süreçlerini beraberinde getirmektedir.

Maverdî, dünya düzeninin ıslahını bireysel ve toplumsal ıslah olmak üzere iki açıdan değerlendirmektedir.

---

85 Kasas, 28/77.

86 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-Dünya*, s.92-93.

87 Mümtehine, 60/4; Nisa, 4/97; Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5: 326.

a- Toplumun Islahı: Maverdî'ye göre toplumsal açıdan dünyanın ıslah dinamikleri hak dine tabi olmak, devlet otoritesi, adalet, güvenlik, verimlilik/üretim ve umut olmak üzere altı tanedir. Din ve akıl birlikteliği olmadan dünyanın ıslahı imkânsızdır. Dinin devlet müeyyidesiyle desteklenerek topluma yön vermesi gerekir. Devlet otoritesi farklılıkları bir arada tutarak birliği-beraberliği sağlamakta, kötülüğün/zalimin karşısında, iyiliğin ve mazlumun yanında durmaktadır. Kamu düzenini sağlayarak zulmü bertaraf etmek için din, akıl, bilim ve devlet otoritesinin birlikteliği esastır. Devlet müeyyidesi bulunmadığı sürece din, akıl ve bilim hevaya mahkum olabileceğinden zulmü bertaraf etmekte yetersiz kalabilir. Devlet din ile baki kalırken, din de devlet müeyyidesiyle güçlenmektedir. Maverdî zalim de olsa imamın, bir diğer ifadeyle devlet otoritesinin fitneden, başkaldırı ve kaos ortamından üstün olduğunu belirtmektedir. Buna dair hadisler aktarırken, her iki durumun kötü olduğunu ancak imamın zulmünün daha hafif olduğunu vurgulamaktadır. İbn Mes'ud'un şöyle dediği aktarılmıştır: "Devlet erki fesada da sebep olabilir; ancak onun faydası ve kendisiyle ıslah edilenler daha fazladır; imam adil olursa mükâfatını alır size düşen şükürdür, haksızlık yaparsa vebali kendisine size düşen sabırdır."[88] Devlet başkanının dini korumak, ülkeyi imar etmek, hukuk önünde eşitliği adaleti sağlamak, hadleri ikame etmek, alanında tecrübeli güvenilir danışmanlar seçmek, zulmü-haksızlığı önlemek ve hakları sahiplerine teslim etmek türünden görevleri bulunmaktadır.[89]

Maverdî toplumsal dindarlığı adalet yönünü birey ve devlet bazında analiz etmektedir. Devletin adaleti bireylere karşı kolaylaştırıcı tedbirler almak, zorlukları gidermek, gönüllere hükmederek salt baskı politikalarından uzak durmaktır. Bireyin devlete karşı adaleti ona itaat etmek, yardımcı olması; bireyin başkalarına karşı adaleti eziyetten, haksızlık yapmaktan ve hakkı sahibine teslim etmede gecikmekten uzak durmaktır. Bireyin kendi iç dünyasında adaleti ise her konuda zahiri-batını açılardan ifrat-tefritten uzak istikamet vasatında yaşamaktır. Örneğin akıl duygusunda cehaletten ve zekâyı kullanarak insanları aldatmaktan uzaklaşarak "hikmet" vasatını esas almak; hakkı hak bilerek gereğini yapmak, batılı ise batıl bilerek uzaklaşmaktır. Gazap konusunda yani korkaklık (cebanet) ile inançsızlıktan dolayı hiçbir şeyden korkmama (tehevvür) arasında "şecaat" vasatını esas almaktır. Şehvet konusunda mutlak isteksizlik

88 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.96.

89 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.98.

(humud) ile haram-helal demeden her şeyi talep etmekten (fucûr) uzak biçimde "iffet" vasatını esas almaktır.[90]

Dindar toplum güvenlik, kamu düzeni ve toplumsal istikrarın sağlandığı toplumdur. Toplumsal dindarlaşmanın kriterlerinden en önemlilerinden biri budur. İslam hukukunda hırabe ve bağy cezaları, aynı bölgede ikinci bir imama veya devlet başkanlığına müsaade edilmemesi bu amacı gerçekleştirmeye matuftur.[91] Dindar toplumun bir diğer özelliği üretim yoluyla verimi arttırmaktır. Üretimin ziraat (tarım/hayvancılık), ticaret ve sanayi/teknoloji olmak üzere sacayağı bulunmaktadır. Buna göre dindarlık yalnızca dini olanla sınırlı olmayıp dünyevi işlerde sağlamlığı, kaliteyi, çalışmayı, üretmeyi ve dünyevi tedbirlerin tamamını almayı kapsamaktadır.[92]

b- Bireyin Islahı: Bireyin ıslahı dinin zahiri-batınî emir-yasaklarına itaati içselleştirerek kişilik haline getirmesiyle sağlanabilir. Bu kapsamda bireyin kendisiyle, ailesiyle ve çevresiyle barışık bir hayat yaşaması gerekir. Ayrıca kendisine yetecek düzeyde sosyal bir refah düzeyini elde etmek üzere çalışmalıdır. Maverdî dindar bireyde bulunması gereken bu vasıfları kitap, sünnet ve hikmet çerçevesinde analiz etmektedir. Bireyin çevresiyle barışık bir şekilde kaynaşmasını sağlayan ülfet olgusu; din, nesep bağı veya evlenmeden kaynaklan akrabalık yoluyla sevgi, dostluk ve iyilik çerçevesinde şekillenmektedir.[93] Dost seçiminin dindarlık üzerinde olumlu-olumsuz etkileri bulunmaktadır. Dostluk yapılacak kimselerde doğruluğu tercih edecek hamakatten uzak bir akıl, güzel ahlak, duygusal açıdan kardeşliğe uygunluk türünden kriterler üzerinde durulmaktadır. Sevgi ve nefrette ölçülü olmanın önemi vurgulanmaktadır. Kalpleri ısındırmak üzere ülfeti sağlamanın yolu iyilik yapmaktan, yardımlaşmadan, cömertlikten, dostluk ve akrabalık bağlarını güçlendirmekten geçmektedir.[94] Bireylerin bu çerçevede ıslah edilmesi toplumsal kimliği güçlendirmektedir.

Buna göre dindarlık olgusu bireyin sosyal ilişkiler ağını kuşatmakta, onun aynı zamanda birey, toplum ve devlet bazında dünyevî boyutları

---

90 Bkz. Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.102.

91 Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, (Kahire: Daru'l-Hadis, Tsz.), s.29.

92 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.153-156.

93 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.106.

94 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.106-136.

bulunmaktadır. Dindarlık hayatın her alanını din, akıl ve ahlak birlikteliği çerçevesinde kuşatmaktadır. Dindarlığın inanç, ibadet, adalet gibi değerlerden sonra en güçlü kriteri ahlaktır. Genel anlamda ahlak inanç olgusunu, ibadetleri ve adalet duygusunu kuşatmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de en önemli problemlerden biri dindarlıkta ahlak problemidir. Bu sebeple Maverdî dindarlığın bireysel ahlaki yönü üzerinde durmuş dindarlığın akıl, ilim, din ve dünya boyutlarından daha fazla önem vermiştir.

4.5. Dindarlığın Bireysel Boyutu: Edep ve Ahlak

Fıkhın ameli formları dindarlığın zahiri yönünü temsil ederken, fakihler onun zahiri yönünü edep olgusuyla birlikte ele almışlardır. Allah'a, Peygamber'e ve kitaba karşı edep, bireyin kendisine ve çevresine karşı edebi, geçmiş alimlere karşı edep, münazara adabı, ilim öğrenme-öğretmenin adabına dair bir çok konuyu incelemişlerdir.[95] Dindarlığın edep/ahlak boyutunu dini-akli ve tecrübî açıdan inşa etmek üzere çeşitli kriterler esas alınmıştır. Din olmadan akıl tek başına ahlaki faziletleri elde edebilseydi, peygamberlerin fetanet sıfatından dolayı ilahi edebe ihtiyaçları olmaz ve bireyi-toplumu edep açısından inşa etme çabasına girmezlerdi. Fıkhın ameli hükümleri edeple iç içe ele alınmıştır.

Maverdî edebin ilimden önce geldiğini belirterek, edepten mahrum bir alimi harap bir binaya benzetmektedir. Edepten mahrum alimi verimli/kaliteli ancak atıl bırakıldığından dolayı faydasız otların bittiği haşere yuvası bir toprağa benzetmiştir.[96] Edep olgusunun hayatı kuşattığını, edep vasıflarının sınırlanamayacağını ve her şeyin bir edebinin bulunduğunu ifade ederek, bireysel edebin kazanma yöntemini üç kategoride değerlendirmiştir. Dindar kimliğin edep yönünü inşa etmek üzere yalnızca kötü ahlakları ve ahlaki faziletleri saymakla yetinmemiş bunları sebep-sonuç ve kazanma yöntemi bakımından analiz etmiştir. Zira sebep-sonuç ve edebi kazanma metodolojisi olmadan yalnızca ahlaki faziletleri ve kötü vasıfları saymak dindar kimliğin inşası için yeterli olmamaktadır. Ayrıntılarını Maverdî'nin kitabına bırakarak, bireysel edebin kapsamını ve edebi kazanma metodolojisini ana hatlarıyla birer örnekle ele alacağız.

Aileden kazanılan edep: Maverdî'ye göre birey dindarlığın edep yönünü aileden kazanmaktadır. Çevreden elde edilen edep ise buna bina

95 Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 20-35; Hatib el-Bağdâdî *el-Fakîh ve'l-mütefakkıh*, (Riyad: Daru İbn Cevzî, 1996), 2: 221, 247, 375.

96 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.168.

edilmektedir. Küçük yaşta edep kalıbını almayan bireylerin hayatın ilerleyen safhalarında bunu kazanmaları imkânsız olmasa da zorlaşmaktadır. Çocuğun edebi anne-babanın edebi üzerine kurulmaktadır.[97] Küçük yaşta kazanılan edep sosyalleşme yoluyla, çaba ve gayretle geliştirilmektedir. Fıkıhta abdest, namaz ve oruç ibadetlerini küçük yaşlarda kazandırmanın aileye vacip kılınması edebin aileden başladığını, dindar ortamlarda sosyalleşme yoluyla geliştiğini ifade etmektedir.

a- Sosyalleşme süreciyle kazanılan edep: Maverdî sosyalleşme sürecinde elde edilen edebi yedi başlık altında açıklamaya çalışmaktadır. Bunlar kibirden-kendini beğenmişlikten uzak durma, çevreden güzel ahlak edinme, haya duygusunu güçlendirme, öfkeye karşı yumuşak huyluluğu, yalana karşı doğruluğu ve hasede karşı hayırda yarışmayı esas almaktır.[98]

b- Haya duygusu: Allaha karşı haya, insanlara karşı haya ve bireyin kendisine karşı hayası olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Allah'a karşı haya bireyin ilahi emir-yasaklara uyması; insanlara karşı haya bireyin eziyetten haksızlıktan uzak durması; bireyin kendisine karşı hayası ise yalnız kalınca iffeti korumasıdır. Haya duygusu imandan kaynaklanarak hayatın tümünü kuşattığından onun güçlenmesi imanın güçlenmesine bağlı olup ailede, sosyalleşme sürecinde ve bireysel çabayla kazanılmaktadır. Fıkhın ameli hükümleri bireyin haya duygusunu somut forma büründürerek meleke haline getirmektedir.

Doğruluk bütün güzelliklerin kaynağı olduğundan dürüstlük, güvenirlilik ve mürüvvetle sonuçlanmaktadır. Küfür-nifak sıfatı olan yalancılık ise güven kaybına, laf taşımaya, laf taşıma öfkeye yol açmakta, öfke ise düşmanlıkla sonuçlanmaktadır. Doğruluğun kaynakları akıl, din, doğrulukla meşhur olma hissi ve mürüvvetin güçlendirmektir. Yalancılığın sebepleri ise menfaat sağlama, sözünü tatlı cazip hale getirme düşüncesi, düşmanlık-intikam alma hissi ve yalancılığı alışkanlık haline getirmedir. Doğruluk gıybete, laf taşımaya ve fitneye sebep olunca zarar bakımından yalandan farksızdır.[99]

Maverdî doğruluk-yalancılık ahlakını sebep-sonuçlarıyla analiz ettikten sonra doğruluk vasfını kazanmanın yolları üzerinde durmaktadır. Doğruluğa karşı hatır, yalancılığa karşı sarıf duygularını terğib-terhib

97 Maverdî, *Edebu'd-din ve'dünya*, s.169.

98 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.172-202.

99 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.195.

kapsamında güçlendirmek gerekir. Böylece dindarlıkta zahir/batın edep sürecini iç dünyanın dinamiklerini harekete getirmekle başlatmaktadır. Buradan edebin zahiri-batınî yönlerinin bulunduğu, her iki boyutun emir-yasaklara konu olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan zahiri/batınî açılardan edep olgusunun manevi/derunî temelleri bulunmaktadır. Doğruluk-yalancılık, iyi zan ve kötü zan, ayrıca haya duygusunun boyutları bireyin manevi alt yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. O halde zahiri/batınî düzlemde bireysel edebin kaynaklarını bireyin iç dünyasında aramak gerekmektedir. Bireyin iç dünyasında imanı takviye etmek suretiyle haya, korku, sevgi, umut, sabır, şükür, hesap verme bilinci ve akıl başta olmak üzere tüm duyguların merkezi olan kalbi ıslah etmek gerekmektedir. Bu sayede bireyde iyilik eğilimini güçlendirmek, kötülük eğilimini ise zayıflatmak mümkündür.

Bireysel Çaba Yoluyla Kazanılan Edep: Maverdî bu kapsamda konuşma-susma adabı, sabır ve ceza‘ (feryat/sabırsızlık), istişare/danışma, sır saklama, mizah-gülmenin adabı, olayları uğursuzluk yerine tefeüül yoluyla iyiye yorumlama, mürüvvet ve diğer edep vasıflarını ele almaktadır.

c- Örneğin sabır olgusunun ibadette sabır, ilahi emir-yasaklara uymada sabır, musibet zamanında sabır ve günah işlememe konusunda sabır türünden birçok boyutunu açıkladıktan sonra bu duygunun nasıl güçleneceğini ele almaktadır.[100] Konuşma-susma adabı kapsamında lisanın afetlerine dikkat çekmektedir. Mümkün oldukça susmayı, gerektiği yerde ise susmayarak az/öz ve hikmetle konuşmayı esas almaktadır. Konuşmanın zararlı olmaktan çıkarak faydalı bir araca dönüşmesi için dört şart saymaktadır. Bunlar konuşmanın faydayı sağlama, zararı giderme türünden makul bir sebebe dayanması, sözün yerinde söylenmesi, konuşmanın ihtiyaç miktarıyla sınırlanması ve konuşulacak sözün doğru seçilmesidir. Gereksiz konuşma hezeyana, konuşma sınırlarını belirlememe gevezeliğe, kısa konuşma maksadın anlaşılmamasına yol açmaktadır. Sonda söylenilecek sözü başta söylemek acelecilik, başta söylenmesi gerekeni sonda söylemek savsaklama ve acizliktir. Her sözün ayrı bir makamı olduğundan hitabın makama uygun olmaması hikmete aykırıdır. Konuşmanın başlıca edepleri ölçülü olma, övgü-yergide ifrat tefritten uzak durmaktır. Aşırı sevinç anında yapılamayacak şeylerle vaatte bulunmaktan, öfke anında tehdit etmekten uzak durulmaktır. Sözün fiil ile tasdik edilmesi, diksiyonun düzgün olması ve ses tonunun

100 Maverdî, *Edebu’d-din ve’d-dünya*, s.212.

orta halli olması gerekir. Çirkin kırıcı sözlerden uzak durmak, hikmete dayalı kavl-i leyyini esas almak gerekir.[101] Bu açıdan Maverdî'ye göre dindarlığın en önemli kriterlerinden biri konuşma-yazma alanında dinin güzelliğini yansıtan insanoğluna yakışan nezîh, temiz, hikmet esaslı ve edepli bir üslubu esas almaktır. Günümüz dindarlığının özellikle sosyal medya kulvarlarındaki en temel problemlerinden bir de üsluptur. Günümüzde üslubun bozulması, kirlenmesi ve edepten uzaklaşması dini alanda kullanılan üslubun dine muhalif olmasıyla dinin güzelliklerini, doğruyu ve hakikati üslup açısından çirkinleştirmekle sonuçlanabilmektedir. Buna karşılık kullanılan üslubun ilahi hitaba yakışır, nebevi usulüba yakışır, temiz ve nezih bir üslup olması dinin güzelliğini ortaya koymakla sonuçlanmaktadır.

Sonuç

Fıkhın ameli yönü dinin itikadi, ahlaki, derunî ve fikri yönleriyle iç içedir. Fıkıh bireye, topluma ve devlete böyle bir bütünlük içinde yön vermektedir. Fakih Maverdî ideal dindarlık modelini fıkhi, rasyonel, entelektüel ve deruni yönleriyle ele alarak edep kapsamında yorumlamaktadır. Onun akli, ilmi, itikadi, ameli, ahlaki ve dünyevî boyutlarını harmanlayarak bütünlüğü sağlamaktadır. Dindarlık akıl olgusuna dayanmakla birlikte, akıl tek başına yeterli olmadığından ilim şarttır. Ancak ilme rağmen mükellefin hevaya uyarak, dinin emir-yasaklarını bildiği halde terk etmesi ilmin tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Buna ek olarak iman, marifet, ilahi korku-sevgiyi güçlendirmek yoluyla terğib-terhib kapsamında dindarlığın derunî dinamiklerini harekete geçirmek gerekmektedir. Maverdî dindarlaşma sürecini dıştan içe değil, bireyin iç dünyasından başlatmaktadır. Dinin ameli emir-yasaklarını yaşatmanın yolu bireyin iç dünyasını harekete geçirerek derunî dindarlık sürecini başlatmaktan, dindarlığı iman merkezli olmak üzere akıl, ilim ve ahlak/edep esasları üzerine kurmaktan geçmektedir.

Dindarlığın dini, dünyevî ve bireysel olmak üzere üç temel boyutu bulunmaktadır. Dini boyutta teşriî iradenin itikadi, ameli ve ahlaki alandaki emir-yasaklarına uymak, samimi dindarlığı keşfederek içselleştirmek suretiyle yaşamak esastır. Dünyevî boyutta tekvini iradeye uygun hareket etmek esastır. Tarım, ticaret, teknoloji ve sanayileşme alanında toplumsal kalkınma dindarlığın dünyevi tezahürlerindendir. Dünyevi işlerin yanı sıra devlet idaresinin çalışma, sağlamlık, kalite, edep ve ahlak değerlerine uygun

101 Maverdî, *Edebu'd-din ve'd-dünya*, s.202.

olması gerekmektedir. Dindarlığın bireysel açıdan edep yönünü aileden başlatarak, dini bir çerçevede sosyalleşme süreciyle ve bireysel çabalarla kemale ulaştırmak hedeflenmelidir. Dindarlık süreci bireysel bazda iman, edep-ahlak olgusundan başladığı için Maverdî onun bu boyutuna daha fazla ağırlık vermektedir. İbadetler şükür duygusunu, emirlere uymak haya duygusunu, yasaklardan çekinmek sabır duygusunu güçlendirmektedir. Bunların tamamı ise doğrudan iman temeline dayanmaktadır.

Maverdî edep olgusunun kapsam bakımından hayatın tamamını kuşattığını, ailede kazanıldığını, sosyalleşme süreciyle olgunlaştığını ve bireysel çaba-tecrübeyle geliştirildiğini vurgulamaktadır. Edep kapsamında olumlu-olumsuz vasıfları metodolojik açıdan "sebep, sonuç ve vasfı kazanma" çerçevesinde ayet, hadis, hikmet ve tecrübeyle analiz etmekte; edep merkezli bir dindarlık kimliğini inşa etmeye çalışmaktadır. Günümüz dindarlaşma sürecinin en önemli handikabı yalnızca iyi-kötü vasıfları sayarak bunların sebepleri, sonuçları ve kötü vasıflardan kurtularak iyi vasıfları elde etme yollarının üzerinde durmamaktır. Maverdî fıkhın ameli hükümlerini itikadi bir zemine dayandırarak hikmet açısından izah etmekte ve bireyi ahlaki açıdan inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle ameli hükümler itikadi hükümlerle ahlaki hükümler arasında köprü görevi üstlenirken dindarlığın itikadi/ahlaki boyutlarını meleke haline getirmeyi hedeflemektedir.

Fıkhın ameli hükümleri itikadi temellere dayanırken, ameli-hukuki hükümler ahlaki değerlerin içselleştirilmesini sağlamaktadır. Dindarlığın ameli boyutunu ele alan fakihler onun itikadi ve ahlaki çerçevesini ihmal etmemiştir. Fakih Maverdî'nin ele aldığımız eseri bunun somut kanıtlarından biridir.

Kaynakça

Ahmed Emin. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Müessesetu'l-Hindavî, 2012.

Amidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233). *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm.* Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404.

Attar, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî (ö. 1250/1834). *Haşiyetu Attâr 'ala cem'il-cevâmi'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071). *Tarihu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.

---------- el-Fakîh ve'l-mütefakkıh, Daru İbn Cevzî, Riyad, 1996.

Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Günümüz Müslümanlığımızla Yüzleşme.* İstanbul: KURAMER Yay., 2017.

Bennanî, Abdurrahman b. Cadullah (ö.1198/1783). *Hâşiyetü el-'allâme el-Bennânî 'ala şerhi'l-mahhalî 'ala metni cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī (ö. 458/1066). *Şu'abu'l-iman*, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vezaretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûn, 1985.

---------- *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1985.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085). *el-Burhân.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

---------- *Ğıyasu'l-ümem*. İskenderiye: Daru'd-Da've, 1979.

Dihlevî, Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî (ö. 1176/1762). *Huccetu'llahi'l-baliğa.* Kahire: Daru'l-kutubi'l-Hadîse, Tsz.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-'Alim ve'l-müte'allim.* Tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368.

---------- *el-Fıkhu'l-ebsa*t. Ta'lik ve Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Ezher, 1368.

Ebu Talib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye (ö. 386/996). *Kûtu'l-kulûb*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Ensârî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed (ö. 926/1520). *Ğayetu'l-vusûl fî şerhi lubbi'l-usûl*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1354.

Fennârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza (ö.834/1431). *Fusûlu'l-bedai' fî usuli'ş-şerâi'.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111). *el-Mustasfâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.

Gürses, İbrahim. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.

İbn Abidin, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836). *Reddu'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2000.

İbn Kudâme Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223). *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetu'l-munâzır* (Nüzhetu'l-Hatır Şerhiyle Birlikte). Daru'l-Kunûz, Riyad, 2012.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yay., 1999.

Herevî, Ali b. Sultan Muhammed el-Karî. *el-Mesnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Halep: Mektebetu Matbû'at, 1994.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed (ö. 711/1311). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1414.

Kadı Şuca' Ahmed b Hüseyn (ö. 500/1107 sonrası), Ğayetu'l-İhtisâr, Beyrut: Daru'l-Meşari' 1996.

Kallek, Cengiz. "Maverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2003.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191). *el-Bedayiu's-sınaî.* Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1982.

Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058). *Edebu'din ve'd-dünya*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2005.

---------- *el-Havî fî fıkhi'ş-Şafiî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

---------- *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, Tsz.

---------- *el-Havi'l-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.

---------- *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru Maverdî)*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tsz.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz (ö. 885/1480). *Mir'âtu'l-usûl.* Beyrut: Daru Sadr, 2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, Tsz.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363). *el-Vafî bi'l-vefeyât*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2000.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505). *Camiu'l-ehadîs*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, Tsz.

Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.

Şatıbî, İbrahim b. Musa (ö. 790/1388). *el-Muvafakât.* Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2002.

Ukkaş, Hüseyin Ali. *'Alâkatu't-tevazun ve't-tekâmül beyne'l-fıkhi ve't-tasavvuf*, *Mecelletu Usûluddîn*. Esmeriyye Üniversitesi Yay., Ocak, 2016, 1:31 (28-40).

Uludağ, Süleyman. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* "*Gazzâlî*", Ankara: TDV Yay.,

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Mîzanu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.

---------- *Tarîhu'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (ö. 794/1392). *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fıkh.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

----------*Lukatatu'l-'aclân*, Kahire, 1908.

FIKHIN İLİM, AMEL VE AHLAK BÜTÜNLÜĞÜ BAĞLAMINDA DİNDARLIK

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN
Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / cemilmeric1313@gmail.com
Orcid: 0000-0002-0129-0973

Giriş

Her şeyin ortak noktası varlık kabul edilirse düşünce, varlık temelinde düğümlenir. Bu durumda varlık belirlenimi, müşahhas ve soyut içerikli *"var olan/mevcûd"* ikilisinin her birinin de karakteristiğidir.[1] Çünkü varlıktaki karakterize yetisi, farklı tarzda var olanları bir esasta toplamaktadır. Nitekim ilk neden, son erek, duyular üstü olup deneyin sahasına girmeyenin bilgisini karşılayan metafizik ve var olan üzerine bilgiyi ifade eden ontoloji sahaları varlıkta kesişmektedir. Her iki sahadan hangisinde olursa olsun varlık üzerine düşünme, her dönem varlığın nereden gelip nereye gittiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Varlığın soruşturulmasında oluş, gerçeklik, olasılık, öz ve görünüş/fenomen her dönem varlık hakkında bilgi ve deneyimin en temel kavramlarının başını çekmiştir.[2]

Bilgi varlığa ilişik kabul edildiği için varlık ile bilgi arasında her zaman belirli bir bağlantı kurulabilmiştir. Fakat varlığın toptan yadsınamazlığı[3],

---

1 Mevcudun kadîm (evveliyatsız) ve muhdes (sonradan yaratılmış) şeklinde taksimiyle ilgili bkz. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,* (Suud: Câmiatü'l-İslâmiyye, ty.), 1/13.

2 Konuyla ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri,* (Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011), 33-37-46; Ali Durusoy, "Vucûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/137-139.

3 Varlık mefhumu insanda doğuştan gelmektedir. Konuyla ilgili bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min Usûli'l-Fıkh*, 1/33; Mahmut Kaya, "Vucûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstan-

en idealinden en müşahhasına nesnenin kesin, zorunlu, kanıtlanabilir ve genel bilgisine erişimini akla garanti edememiştir. Bu yüzden sadece nesne değil nesnenin bilgisi hatta bilginin öznesi hakkında kuşkuların düşünce tarihi boyunca sonu gelmemiştir. Çeşitli dönemlerde farklı kişi veya ekoller tarafından varlık ve bilgi; metafiziğe, reele, özneye, akla, doğaya, topluma, tarihe, vahye, sezgiye indirgenmiştir. Bütün indirgemeler, disiplinin temel esası dışındaki şeyleri en azından evvel emirde yadsımayı beraberinde getirmiştir. Üzerine eğilme, düşüncenin unsuru olma veya temel kriter olma hakkını disiplinin yadsıdıklarından almıştır. Böylece her dönem insan akıl ve düşüncesinin eğilimi, öyle veya böyle belirli bazı esaslarla kısıtlanmıştır. Bununla birlikte insan aklının daima bilgi edinme çabası, aynı aklın her zaman olgun olmayan bir taraf veya taraflarının olacağı genel yargısını sunmuştur.[4]

Aklın bir köşesinde her zaman erişilen sonuçlara yönelik *"olgun olmayan taraf veya tarafların var olacağı"* genel yargısı, mutlak gerçekliğe ulaşmak için indirgemeci yaklaşımlarla arasında mesafe koyabilir. Bu durumda varlık ve bilginin ilgili olduğu temel argümanların çoğunu veya hepsini kapsayacak şekilde, çeşitli boyut ve katmanlarıyla, sistemler oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu uğurda belirli bazı öğretilere ulaşılsa dahi gerçeklik, kendini (en azından) uzun süre birinin tekeline kolay kolay vermeyecektir. Bu yüzden gerçekliğin peşindeki serüven, tarih boyunca farklı kişi ve disiplinler tarafından değişik esas veya esaslara nispet edilerek serimlenmiştir. Değişmez, tartışılmaz ve sorgulanmaz *"mutlak doğru"* iddialarına rağmen gerçeklik, durağanlığın kendisine ayrılmaz vasıf olarak iliştirilmesini hep ötelemiştir. İnsan aklının kendini kritik bir denetime tabi tutma çabası, bir kişi veya grup tarafından başarılsa bile her defasında birileri tarafından irdelenmiştir. Böylece ulaşılan her *"mutlak doğru"*, en azından kendine ulaşanın dışındaki öznede her defasında bilginin nesnesi konumuna düşmüştür. Mutlak doğrunun nesne konumuna inmesi, aynı veya farklı bağlamda sorgulanmanın kapısını sürekli yeniden aralamıştır. Her daim iş başa dönmüş ve mutlak öğretiler, kayıtların didiklemesinin kucağında kendini bulmuştur. Bu devinim farklı zaman, zemin, kültür, kişi ve disiplinlerde gerçekliğin sürekli yeniden kurularak tecrübe edilebilme olanağıdır. Nesne, özne ve bilgi arasındaki bu olanaklılık; her üç varlığa yönelik farklı boyut ve katmanlarıyla her defasından yeniden deneyim sahasına çekmiş, haliyle pratik ve tecrübede

4 Konuyla ilgili bkz. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri,* 33-35.

taassuptan ve taklitten uzaklık şeklinde kendini göstermiştir.[5] Doğruya erme serüveninde kat edilen bütün bu tür aşamalar ve devinimler, yanılgıyı dışarıda bırakabilecek mutlak doğruluk ölçütünün elde olmamasının nimetidir. Çünkü yanılma ihtimali, bilgide doğruyu arama şevkini hep körüklemiş ve bilginin durmadan gelişmesine fırsat tanımıştır.[6]

Kavrayış yetisiyle akıl, insanın taklit ve taassuptan uzak tutan yanıdır. İnsan, idraki/kavrayış yetisi sayesinde tanıyıp tanımlar, kavram üretir; ürettiği kavramlarla kıyaslar, orantılar ve çıkarsamalarda bulunur, bilgisinin olanaklarını yoklayarak aklını eleştiriye konu edinir.Düşünme eylemi deneyim ürünlerinden yüzünü bilmeye çevirdiğinde kendi üzerine bükülerek katlanır. Bu durumda bilmenin kendisi, bilgi yetisi ve bilinç bilginin nesnesi haline gelir. Her ne kadar bize deyimden kopuk gelse de düşünme ve fikir yürütme, iç yaşanmışlığı ve derûnî tecrübe olması açısından bir ameldir. Sonuç itibariyle bütün bu tür düşünme eylemlerini fikir işçiliğine uygun kavramlar ve bir yöntem çerçevesinde gerçekleştirmek insanın elindedir. Sistem dâhilinde yürütülecek fikir işçiliğinin yapı taşı kavramlar, fiziki tecrübeden kopuk sırf ideal formlar haline getirilmeyebilir. Keyfiyet, haysiyet, hal ve sıfat şeklinde farklı isimlerle anılmalarına bakılmaksızın fiziki âleme uzanımı olan kavramlar, hem fikir yürütmeye hem de organlarda eyleme dönüşmeye uygun bir ara kıvamdadır.[7]

Hikmetli, bilge ve erdemli insan olma arayışı; çelişmemek, sistematik, tutarlı ve bütüncül düşünmek, düşünme eylemine uygun dış eylemler sergilemek, başkalarının da kolaylıkla yerine getirebileceği sade ve şeffaf eylemler ortaya koyabilmek, şeklinde kendini ifade eder. Teorik yönüyle örtüşen bir eylem veya pratiğe uzanımları olan bir teori, düşünceyi kendi başına kalan kısır ve tıkız bir fikir yürütme eylemi olmaktan çıkarır. İnsandaki erdem, ihlas ve samimiyet arayışı yeni karşılaştığı veya karşılaşacağı durum ve eylemlere yönelik yargısal saptamalar yapmaya, saptamalara göre tavır geliştirme ve tercihe dayalı iradi eylemlerde bulunmaya insanı iter. Bazı türleriyle varlığın değilse de türü ne olursa olsun eylemin,

bul: TDV Yayınları, 2013), 43/139-140.

5 Gazâlî fıkıh usulcüsünün bazı temel görüşleri kelam ilminden mukallit olacağını dile getirmiştir. Gazâlî'nin konuya ilişkin görüşü için bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,* 1/18.

6 Konuyla ilgili farklı düşünceler için bkz. Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi,* (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1998), 10-13; Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri,* 33-35.

7 Bilginin rasyonel ve reel bilgi öğelerinin uyuşmasından ortaya çıktığı teorisiyle ilgili bkz. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi,* 14-15.

her zaman reel düzlemle bir şekil bağlantısı söz konusudur. Bu yüzden eylemler, hiçbir zaman aynıyla tekrar edilemez; ancak misliyle yerine getirilebilir.

1. Boyutlu Fıkıh Algısı

1.1. Fıkıh Etmenin Ontolojik Boyutu

Varlık ve eylemlerin, kavram ve kavramlara yüklü düşünce şeklinde ilk defa nasıl ortaya konulup ele alınmışsa hiçbir bozulmaya tabi tutulmadan aynıyla idrak edilmesi gerekmektedir. Fıkıh, bir zemin veya yüzey okumasından daha çok varlık ve eylemleri farlı boyut, katman ve uzanımların bütününü şeklinde idraktir/künhe vukufiyyettir.[8] İdrakin bu türü, fıkhın varlık ve eylemleri çeşitli boyutlarıyla mütedâhil bir biçimde kavramasını karşılamaktadır. Mutlak idealler haline getirilmediği sürece varlık ve özellikle de eylemler, olduğu gibi kalmaz; zamana ilişmenin bir gereği olarak sürekli bir ilerleme, değişim, genişleme ve başkalaşım içindedir. Eylemi temsil eden kavramlar ve düşünce de bu düzenin dışında değildir. Böylesi bir durumda düşünceyi daha sağlıklı bir zemine inşa edip geliştirmek için özellikle varlığı temsil eden kavramları özdeş içeriklerine indirgeyerek saptamak (tayin) ve delaletlerini olduğu gibi saklamak (tespit) gerekmektedir. Çünkü bir gerçeğe ulaşmak ve varlığı gerçekten bilmek ancak bir düşünceyi diğeriyle karıştırıp değiştirmemek ve eldeki bir düşünceyi diğerine katmamak olanaklıdır (temyiz/muğâyeret/mubâyenet). Böyle bir olanak ancak kavram-içerik sabitlemesiyle mümkündür. Kavram-içerik sabitlenme oranıyla gelen arılık, duruluk, mana ve düşünce zenginliği bir dilin gelişmişlik seviyesinin de kriterlerindendir. Çünkü kavramlar üzerine inşa edilen her düşünce, kavramlarının ifade ettiği içeriklerin zorunlu ölçütleridir. Bu yüzden düşünceyi anlayıp üretebilmek için kavram ile içerik arasındaki özdeşliğin veya doğruluğun korunması ön koşuldur.[9]

Fıkıh usulü, kavram ile içeriğinin arasındaki özdeşliği vaz' ayrımı üzerinden de netleştirmeye çalışmıştır. Bu tutumuyla fıkıh usulü, şer'î ve

---

8 Biz burada Ebu Hanife'nin "معرفة النفس ما لها وما عليها" *"Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri/eylemleri bilmesidir."*şeklindeki fıkıh tanımından hareketle bazen fıkıh etmeyi bütün düşünce faaliyetlerini kapsayacak bir biçimde kullandık. Ebu Hanife'nin tanımıyla ilgili bkz. Alâuddîn Abdülaziz Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, (Beyrut, Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, 1998), 1/26. Fıkıh terimiyle ilgili Gazâlî'nin tanım ve değerlendirmeleri için bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl,* 1/8-9.

9 Konuyla ilgili bkz. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri,* 49-50.

lügavî isim ve lafızları kipleyerek formüle etme işlevi görmektedir.[10] Buna göre vahiy nazil olmadan önce beliğ Arapların (bülegâ) eliyle vahyin ineceği Arap dili kavramları ve içerikleri -vahiyden bağımsız bir biçimdeen olgun haliyle kipler bağlamında saptanmıştı. Dilde gerçekleşen bu saptama (lügavî vaz') üzerinden gerçekleşen (özellikle) mecaz kullanımlar, *"cahiliye"* dönemi Arap şiirinde dili zirveye ulaştırmıştır. Diğer bir deyişle vahiy, Arap dili ve (haliyle kendi çapında) Arap düşüncesi zirveyi yaşarken inmiştir. Fakat vahiy dili, olduğu gibi vahiy öncesi Arap dilinin hakiki ve mecaz kullanımlarından meydana gelmemiştir. Nasslar, dilde kullanılan kelimelerin bir kısmını olduğu gibi vahyin nazmında kullanırken vahiy dilinin bir kısmı, şer'î tayinle vahiy iniş sürecinde saptanmıştır. Vahyin gerçekleşen bu saptama, Arap dilinde gerçekleşen ikinci bir vaz'dır (şer'î vaz'). Şer'î vaz'da lafız, ilahi/aşkın varlığın belirlediği hakiki içeriklere indirgenmiştir. Bu saptama işlemi, vahyin indiği süreç boyunca devam etmiş; ama vahyin kesilmesiyle teoride sona ermiştir. Sahabe kavli türü gerçekler, pratikte bu sürecin vahyin kesildikten sonra da vahiy öncesi döneme yönelik tespit, muhafaza ve süreklilik anlamında birkaç nesil daha devam ettiğini göstermektedir. Özellikle vahiy kesildikten sonra yoğun bir biçimde yeni olaylarla karşılaşılması, var olan sabitlenmiş kavramlar üzerine düşünce üretmeyi, çıkarsama yapmayı, yorumlamayı, orantılamayı, kıyaslamayı güncel hayatın bir zorunluluğu/ihtiyacı şeklinde müçtehitlerin önüne koymuştur. Bu ihtiyaç, meşruiyetini vahiy ve vahiy sonrası yakın süreçten alan fıkıh gibi ilmi disiplinlerin yeni kavramlar çerçevesinde ortaya çıkmasıyla ancak göğüslenebilmiştir. Ortaya çıkan her ilim, kendi örfî terminolojisini saptamış (örfî vaz'), bu terminolojiyi bir disiplin çerçevesinde derlemiş ve gelişimini bu terminoloji üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden örfî terminolojide içeriğin tespiti diğer iki kavram saptamasına göre daha esnek yapıda seyretmiştir (tevessu').[11]

---

10 Fıkıh usulünün yol yordam bilip fikir yürütme şeklinde taksim edildiğini ve tanımlandığını görmek için bkz. Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,* (Dımeşk, el-Ma'hedi'l-İlmi el-Fransîli'd-Dirâsâti'l-Arabiyye), 1964, 1/11.

11 Vaz' ilmi ve vaz' türleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576-578. Bir ilmi disiplinin fıkıh ve fıkıh usulü üzerinden gelişimini görmek için bkz. Mürteza Bedir, "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin bir İzah Denemesi", Modernleşme Protestanlaşma ve Selefîleşme, ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR, 2019), 27-31.

Lügavî, şer'î ve örfî vaz' üçlüsü, birbirlerinin kavramlarını kullanma konusunda intikale yani mecaza uygundur. Fakat her üçünün de ayrı ayrı vaz' kabul edilmesi, kavram içeriklerinin özdeş bir biçimde saptanmasının kaçınılmaz sonucudur. Bu sayede öncelikle Arap dili kavramları, ikinci etaptaysa vahyin dili ve kavramları içerikleriyle birlikte koruma altına alınmaktadır. Vahye konu olan her iki kavram öbeği, yeni düşünce inşa etme ve karşılaşılan yeni problemleri çözüme kavuşturma konusunda kaynak açısından bakıldığında bir olanaklılıktır (imkân). Diğer bir ifadeyle bu sayede vahiyde yer alan lügavî ve şer'î lafızlar, yeni inşa edilecek düşünce veya yeni karşılaşılan problemlerin çözümünde içeriklere dair ölçüt fonksiyonu üstlenmektedir. Fıkıh özelinden bakılacak olursa bu üçlü taksim sayesinde yeni problemlerin fıkıh ilmi disiplini içinde ve bu disiplinin örfî kavramları çerçevesinde çözüme kavuşturulması, lügavî ve şer'î kavramlar ile hakiki içerikleri arasındaki özdeşliği muhafaza etmektedir. Kavramların içeriklerine indirgenerek farklı kategoriler altında saptanması, bir düşünceyi diğeriyle karıştırıp değiştirmenin ve eldeki bir düşünceyi diğerine katmanın önüne geçtiği için gerçeğe ulaşmada ve varlığı gerçekten bilmede kilit rol üstlenmektedir. Bu yönüyle çıkarsama tespit ve tayin sonrası bir işlemdir.[12]

Fıkıh usulünde kavram ve içerik arasındaki özdeşliğin ontolojik (vaz') temelde ele alındığı ikinci kategori; lafızların vaz' edildikleri içeriği kapsama bakımından hâs[13], âm[14], müşterek[15] ve müevvel[16] şeklinde taksimidir. İçeriğe yönelik bu ontolojik taksim sayesinde varlık veya varlıklar,

---

12 Sahih anlamın korunmasına yönelik teori ve görüşlerle ilgili olarak bkz. Yunus Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 1/31-38.

13 Ebu'l-Berekât en-Nesefî hâs lafzı "لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد" "Tek ismin tek manayı karşılaması şeklinde, bilinen manayı ifade etmek için vaz' edilmiş lafızdır." şeklinde tanımlamıştır. Tanıma ilişkin bkz. Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, (Mekke, Dâru'l-Bâz, 1986), 1/26.

14 Ebu'l-Berkât en-Nesefî âm lafzı "ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول" "Ana hatları bir olan fertleri kapsama yollu içeren lafızdır." şeklinde tanımlamıştır. Tanım için bkz. Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr,* 1/59.

15 Ebu'l-Berkât en-Nesefî müşterek lafzı "ما يتناول أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل" "Manaları birbirinden farklı fertleri birbirine alternatif olacak şekilde (bedel yollu) içeren lafızdır." Şeklinde tanımlamıştır. Tanım için bkz. Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr,* 1/199-200.

16 Pezdevî ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî müevveli "ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي" "Müşterekin muhtemel manalarından birinin galip re'yle tercih edilmesidir." şeklinde ta-

tek tek veya toplu bir biçimde isimlerin kapsamına konu edilmektedir. Tek bir ferdi veya isimlendirmeyi (tesmiye) kapsamak hâs ile mümkünken birden çok ferdi veya isimlendirmeleri bir lafız kapsamında ifade etmek âm lafızla gerçekleşmektedir. Lafzın birbirinden başka ikiden çok ferde veya isimlendirmeye eşit düzeyde eş zamanlı olanaklılığı müşterek şeklinde kiplenirken, müşterek lafzı olasılıklı içeriğinden sadece birine yorarak tercihte bulunmak müevvel forma eriştirmektir. Hâs lafız gibi mutlak âm lafzın da *"içeriğini kesin bir biçimde karşıladığı"* kabulü, varlık veya varlıklardaki özdeşliğin kavramlar üzerinden epistemolojiye ve metafiziğe taşıma gayretinin bir ürünüdür. Hâs lafızda te'vîl ve âm lafızda tahsis ihtimali tamamen ortadan kaldırılamaz. Bununla birlikte özellikle âm lafzın duyulduğu anda mutlak kabul edilmesi, içeriği kapsamaya dair muhtemel kuşkuları akıldan peşinen savuşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle âm lafzın içeriğine yönelik düşük düzeyde varlığı inkâr edilemeyen kapalılık/bulanıklık (icmâl/ibhâm), içeriğin bilgi kesinliği ifade edilirken hükmen etkisiz kabul edilmektedir. Böylece varlık ve varlığı temsil eden kavram arasındaki birbirini özdeş bir biçimde yansıtma denklemi, sağlıklı bir zemine oturtulmaya çalışılmaktadır. Fakat her ne kadar kavram içerikli düşünme rasyonel esaslı olursa olsun belirli bir aşamadan sonra rasyonel düşünce, kişinin realitesi halini alabilmektedir. Diğer bir ifadeyle özellikle dış dünyayla teması kopan veya azalan mutlak rasyonel düşüncede varlık ile kavram arasındaki sıkı bağ, bazen bir tür *"kavram realistliğini"* beraberinde getirmektedir. Çünkü realist tutumla ele alınan kavramlar, her ne kadar akılcı bir çıkışla ele alınsalar da belirli bir süre sonra aklın nesnesi olarak reel varlık muamelesi görebilmektedir. Özellikle sistem bağlılığı, bütünlüğü ve tutarlığı yüksek düzey düşünce disiplinleri, bazen müşahhas realite ile eyleme kör ve sistemi içinde sıkışmış tıkız disiplinler haline dönüşebilmektedir. Bu tür bir realistleşmeyi,*"rasyonalitesi yüksek düzey zahirileşme"* şeklinde isimlendirebiliriz.[17] Yine de âm, hâs, müşterek ve müevvel şeklinde lafızların içeriğine ontolojik (vaz'/vaz'î) bir bakış, sadece analitik bakımdan değil gelecekte kavramlar üzerine geliştirilecek düşünce, çıkarsama, delalet ve kıyas türü akli eylemlerin sade, net, şeffaf,

nımlamıştır. Tanıma ilişkin bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, 1/68; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr,* 1/204.

17 Konuya daha önce benzer bir biçimde bir sempozyum kapsamında değinmeye çalıştık bkz. Şükrü Ayran,"Din Dilinin İçtihada Katılmasında Hanefi Usulcülerin Muteber Münâsebet/İttisâl ve Karîne Anlayışlarının Yeri", I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (Din, Dil ve İletişim), Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 603-610.

sağlıklı, bütüncül ve denetlenebilir bir biçimde disipline edilip formüle edilmesi açısından da önemlidir.

1.2. Fıkıh Etmenin Epistemolojik ve Metafizik Boyutu

İnsan, sistematik düşünce üretimine başlamadan önce bilginin olanaklarını kavramak zorundadır. Ebu Hanife'nin *"kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir"* şeklindeki fıkıh tanımı, fıkıh etmeyi bilmeye denklemektedir. *"Lehte ve aleyhte olan şeyler"*, varlığın özdeşliğini olumlama (ispat) ve olumsuzlama (nefiy) üzerinden fıkhı, ifade ettiği bilginin nesnesi haline getirmektedir. Diğer bir deyişle varlığın bilgisini saptamak üzere varlığın formel yapısı ile bilginin formel ilkesi, fıkıh eden özne zemininde uyuşturulmaktadır. İnsan her şeyin ölçüsü değildir; fakat mâsivâda eşyanın varlığını saptayacak insandan başka tin de yoktur. Bu yüzden Ebu Hanife'nin fıkıh tanımı, nesnenin bilgisinden daha çok varlık ve eylemleri bilen özne (kişinin bilmesi) kaydı öne çıkarılarak okunabilir. İç dünyasını inşa edecek insan için eşyanın/varlığın hakikatlerinin/mahiyetlerinin sabit olmasından daha çok insanın eşya karşısındaki konumu ve eşyanın kendinde olduğu gibi sahici bir biçimde bilinip bilinemeyeceği sorunudur. Düşüncenin insan aklını, deneyim-akıl ilişkisini, bilgi yetisini, doğruluk ölçütü arayışı, algılama ve kavramanın nasıllığını konu edinmesi, bilme imkân veya imkânlarının sorun edinilmesinin bir yansımasıdır.[18] Özellikle çıkmaza girildiğinde düşülen kuşku, sadece kavramlara ilişkin değil teori ve sistemlere ilişkin bir tutuma bürünür. Böylece bilgi felsefesinin haliyle metafiziğin kapıları aralanmış olur.

Fıkhi bilgi değerine ilişkin yakîn/ilim ve zan, katiyet ve şek, itikat veya amel doğurma, emare ve delil gibi ayrımlar[19], fıkhın epistemolojik boyutunu yansıtan kavramlardır.[20] Fıkıh usulü; verili unsurları değişmez, kesin ve somut bir varlık şeklinde algılama eğilimindeyken güncel hayatın yeni karşılaşılacak yapıp etmelerini oluş şeklinde ele alma eğilimindedir. Fıkıh usulünde verili unsurların asıl şeklinde isimlendirilirken yeni ortaya çıkan

---

18 Bilginin özne ve nesneyle olan ilişkisine yaklaşım konusunda bkz. Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi,* 9.

19 Fıkıh usulünde bu tür ayrımların önemi için bkz. Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,* 1/9-10. Ayrıca bilgi kavramı ve türleri için bkz. İlhan Kutluer, "İlim", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114; Necip Taylan, "Bilgi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/157-161.

20 Hatta bu tür kavramların ayrıntılarını ve sistematiğini içeren mantık ilmini bilmeyen kişinin ilmine güvenilmeyeceğini ifade etmiştir. bkz. Gazâlî, *el-Müstas fâ min İlmi'l-Usûl,* 1/36.

olayların fer' şeklinde isimlendirilmesi ve nassa dair unsurların emare yerine çoğunlukla kesinlik ifade eden delil şeklinde adlandırması, bu eğilimin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu manada naslarlarda verili unsurlarla genellikle fıkıh usulü disiplinin sabit ve genellikle *"kesin"* zeminini oluşturulmaya çalışılırken yeni problemlerin içtihat yöntemleriyle hükme bağlanması galip zanla/kanaatle gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle nasslarda ortaya konan, talep edilen veya nasslarda yerine getirildiği aktarılan yaşanmış durum ve eylemler varlık formunda sabitlenirken yerine getirilecek yeni eylemler (birebir aynı değillerse) nasslarda ifade edilen eylemlerin ancak *"misli/bir benzeri"* şeklinde algılanmakta, hüküm ve içerik olaraknassların kapsamına alınmaktadır. Böylece her yeni eylem ve problemin mücmel ayetler üzerinden hükme bağlanmasında delalet türleri, kıyas, çıkarsamalar ve içtihat devreye sokulmaktadır. Bu bakış açısıyla fıkıh, nasslarda ifade edilen veya talep edilen hayatın aynından çok misliyle yaşanabileceğini teoride kabul ediyor diyebiliriz. Bu durumda müçtehitler, bir eylemin ikinci defa aynıyla değil ancak misliyle yerine getirilebileceğini her zaman göz önünde bulundurmuş olmalıdırlar. Peygamber'e (sav) ittibâ (uyma) ve teessîye (örnek alma) ilişkin konular tartışılırken bu yaklaşım kendini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.[21] Söz konusu yaklaşım; sadece yeni problemler çözüme kavuşturulurken değil dini hükümleri yerine getirilirken ve dine uygun tutum sergilerken de taassup ve taklitten uzak, deneyim ve bilinç esaslı bir dini yaşantının inşa edilmesi açısından oldukça önemlidir.

Konuya ilişkin bir diğer önemli nokta, fıkıh usulünde lafızların tek tek ele alınmaktan ziyade bir kip/sığa veya lafız kategorisi kapsamında ele alınarak hüküm veya kapsamların kesinliğe ve netliğe kavuşturulmaya çalışılmasıdır. Lafızların kip üzerinden ve çeşitli kategorik perspektiflerden ele almanın, fıkıh etmenin epistemolojik yönüyle sıkı bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim mutlak âmm, hâs, emir veya nehiy gibi lafızların mucebi, kiplerinin veya lafız kategorinin içeriğini veya ifade ettiği hükmü olduğu gibi kabul etmektir/itikattır. Kiplerin ve lafız kategorilerinin ifade ettiği içerik veya hükümlerin kesinliğine inanmak, sükûnet bulmak, yatışmak, mutmain ve kesin kanaate varmak olmak anlamında *"kalbin ameli"* olarak

21 Konuya ilişkin geniş bilgi, tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, 1/379-381.

algılanmıştır.[22] Özellikle haber-i vahid[23], sünnet, kıyas ve akıl gibi delillerin bilgi değerine ilişkin tartışmalar[24] başta olmak üzere hakikat ile mecazın hükümleri arasında kesinlik açısından bir farkın bulunmaması, her ne kadar aralarında tercihte tertip gözetilse de yeri geldiğinde nassın ibaresi gibi nassın emâresinin hatta delaletinin dahi kesinlik ifade etmesi, akla dayalı tevîl dışında diğer beyan çeşitlerinin katiyetinin teoride kabul görmesi, kapalılık ve açıklık açısından yapılan lafız taksimlerinde içeriğin kesinlik derecesinin göz önünde bulundurulmaması, çeşitli delil ver karinelerin lafzın muhtemel manalarından birinin tayininde bir unsur olarak değerlendirilmesi, tahsis ve nesih gibi daha birçok mesele, fıkıh etmenin epistemolojik boyutunu yansıtan ayrıntılı tartışmalarla doludur.

1.3. Fıkıh Etmenin Ahlak ve Estetik Boyutu

İyilik ve kötülük, varlığın (eşyanın) kendisine (zatından) yerleştirilmiş niteliklerdir. İnsan aklı, en azından bir kısım varlık ve eylemler için iyi ve kötünün arasını ayırt edebilir ve dereceli bir biçimde bu ikisi arasında hüküm koyabilir (niteleyebilir). Hoşlanmak, arzulamak, bir tatlılık hissi, şevk, tiksinmek, iğrenmek, bir acılık hissi, menfaatlere meyil (iştah), zararlardan sakınmak (endişe), hayatın sürekliliği için gereklidir. Maslahata uygun düşene tabiat yönelmekteyken mefsedet içerikli varlık ve eylemlerden tabiat kaçınma eğilimindedir. Varlığın ve eyleminse fayda ve zarar tonları birbirinden farklıdır. Bu durum fıtratta (düzgün karekter/mürüet) en azından temyiz (eleme/ayıklama/farkına varma) düzeyinde iyi ve kötü bilgi kategorisinin doğuştan -ilkel düzeyde de olsa-varlığını göstermektedir.[25] Eylemler ve eylemlere ilişkin hükümler, irade ve tercih -haliyle yükümlülük- düzlemi üzerinden ele alındığında fıkhın leh ve

---

22 Serahsî'ye göre emrin mucebi/doğurduğu hüküm, luzûma/vucûbiyete inanmak ve emredilen işi yerine getirmektir/edâ. Konuyla ilgili bkz. Ebubekr Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl es- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 2005), 57.

23 Haber-i vâhit konusunda ilişkin bilgi ve tartışmalar için bkz. Muharrem Yılmaz, *Fıkhî İhtilâfların Usulî Temelleri –Ahkâm Ayetleri Örneği-,* (Bursa, Emin Yayınları, 2018), 51-61.

24 Akıl, kıyas gibi içtihada esaslı çıkarsamaların bilgi değerine ilişkin bkz. H. Yunus Apaydın, "İçtihat, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432-445.

25 Konuya ilişkin fıkıh usulünün emir ve nehiy konularında taksim edilerek anlatılan husun (iyi) ve kubuh (kötü) taksimlerinde tartışılan meselelere bakmak yeterlidir. Bu konularda fıkıh usulünün hüküm teorisi ile hal ve eylem teorisi arasındaki sıkı uyum göze çarpacaktır. Konuyla ilgili bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 47-75.

aleyhine olanı bilme ile iyi ve kötüyü bilme bilgisi aklın bir gereği olarak birbiriyle uyuşmaktadır.[26]

Fıkıh usulüne göre her ne kadar akıl kendi başına bir eylemi zorunlu hale getiremese de mutlak emir, emredilen işin emir öncesinde de iyi ve güzel olmasını gerektirir (muktezâ). Özellikle konu Allah olduğunda emredenin hikmetli/hakîm, iyi ve güzel olması, zorunlu bir ön kabuldür (şart). Emir, talep edilen işi en olgun boyutlarıyla muhatabın yerine getirme isteğini yansıttığı için hikmetli birinin, kötü ve çirkin eylemi muhatabına buyurması hikmete uygun bir irade değildir. Emirdeki talebin her boyutuyla olgunluğu, dinde mutlak emri kaçınılmaz bir yaptırım (icâb/ilzâm) unsuru haline getirmiştir. O halde hikmetli bir hüküm koyucunun yerine getirilmesini zorunlu gördüğü eylem ya baştan iyilik vasfıyla donanmış olmalı veya bizzat kanun koyucu yerine getirilmeden önce bu eylemi iyilik vasfıyla donatmış olmalıdır. Bu iyilik, emredilen eylemin kendisinden kaynaklanabileceği (hasen liaynihî) gibi emrin hizmet ettiği amaca yönelik de olabilmektedir (hasen ligayrihî). İyiliğin eylem kaynaklı olması, mutlak iyilik olmasını garanti etmemektedir. Bazı eylem kaynaklı iyilikler, eylemdeki vasfını hiçbir durumda yitirmezken diğer bazıları eylemdeki iyilik yükünü kaybedebilmektedir. Söz gelimi imanın kalple tasdik boyutundaki iyilik hiçbir şekilde kalkmazken dil ile ikrar boyutu bazı ârızi durumlarda itibardan düşebilmektedir.[27]

Benzer bir biçimde emrin hizmet ettiği amaca yönelik iyilikler, bazı durumlarda özü itibarıyla mutlakken bazı durumlarda nispi ve diğer bazı durumlardaysa özünde kötü; fakat kaçınılmaz bir maksada hizmet ettiği için iyidir. Amaç endeksli iyiliklerin mutlak olanları, şart konumundadır. Şartın varlığı, meşrutun (maksadın) varlığını birebir ifade etmese de şart olmadan meşrut gerçekleşmez. Söz gelimi abdest almak, namazı birebir karşılamasa da namazsız abdest olmaz. Bununla birlikte abdest, Allah'a niyet olmadan da temizliği ortaya çıkaracak veya abdestsizliği kaldıracak biçimde mutlak iyiliktir. Bu tür bir eylemin Allah'a yaklaşma eğilimini ifade eden niyeti içermeksizin gerçekleşmesi, sevap elde etme hakkını kişiye yitirtebilir; fakat abdestle gerçekleşen maddi ve manevi temizlik eyleminin güzelliği hiçbir şekilde inkâr edilemez. Emrin hizmet ettiği amaca yönelik iyilik nispi

---

26 Varlık, hal ve eylemlerle fıkıh usulünün hükümleri arasında söz konusu karşılıklı tertip, hiyerarşi ve karşılı uyumu görmek için bkz. Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, 1/364-457-458.

27 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 47-48.

olduğundaysa maksat gerçekleşmediğinde bu tür emirlerin yerine getirilmesi iyilik ifade etmediği gibi maksadın bu tür emirler gerçekleşmeden meydana gelmesi de bu tür emirlerin iyilik vasfını boşa çıkarır. Söz gelimi Cuma namazına yetişmeye gayret eden (sa'y) birisi, daha sonra zorla namazgâhtan uzaklaştırılırsa yerine getirilen gayretli bir biçimde gitme emri (sa'y) güzel olma vasfını yitirir. Yeniden namaza yetişmesi zorunludur. Aynı şekilde zorla camiye getirilen kişi, Cuma namazını kıldığında namaza yetişme gayreti fonksiyonunu yitirir. Özünde kötü olduğu halde kaçınılmaz bir maksada hizmet ettiği için iyi olan eylemler, genelde muhatabın bir eylemi tercih edip (ihtiyâr) yerine getirmesiyle (kesb) doğrudan ilgilidir. Bu tür eylemler, sebep mesabesindedir. Söz gelimi İslam vasfı taşımayan kâfir ve müşrik türü kişilerin cenaze namazını kılmak özünde kötü bir eylemdir. Ölen kişinin ölmeden önceki İslam vasfının öldükten sonra onda varlığı kabul edilerek cenaze namazının kılınmasındaki iyilikse, ölmeden öncesine nispetle muhatabın bir eylemi tercih edip yerine getirmesiyle ilgilidir. Namazdan başka ve müstakil bir gerçekliği bulunan ölen kişinin İslam'ı, başka Müslümanlar tarafından yerine getirilen cenaze namazının sebebidir. Aynı şekilde had cezasının uygulanması da kişinin gerekli suçu tercih edip işlemesi yüzündendir.[28]

Ayrıntıda bazı farklılıklar gün yüzüne çıkmasına rağmen emrin iyilik ve güzellik boyutu için geçerli olan şeyler, nehyin kötülük ve çirkinliği için de geçerlidir. Çünkü nehiy, çoğu konuda emrin zıddıdır.[29] Emir, emredilen eylemin özünde iyi olmasını gerektirdiği (muktezâ) gibi eylemeden geri durup/el çekip/çekimser durup (imtinâ) pasifliği/eylemsizliği korumayı (in'idâm) ifade eden nehiy, yasaklanan içeriğin kötülüğünü gerektirmektedir. Diğer bir deyişle dindeki eylemler, iyi oldukları için emre; kötü oldukları içinse nehye konu olmuşlardır. Emredilen işi yerine getirmek, emrin içeriğini bilip irade etmekle mümkündür; fakat nehiy edilen içerik, eylemden geri durup bu eyleme karşı pasifliği/eylemsizliği korumakla yerine getirilmiş olur.[30] Belirli bir bilinç olmaksızın kişi, nehyin çirkin

---

28 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 48-49. Emrin iyiliği ve güzelliği konusunda geçerli olan benzer durumlar emrin öncesinde emri gerekli kılan veya yerine gelmesine imkân sağlayan şartlar için de geçerlidir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 52-56.

29 Emir konundaki taksime benzer bir taksim nehiy konusunda da yapılmıştır. Biz konuyu uzatmamak adına bu taksime ve ayrıntılarına girmiyoruz. Geniş bilgi, örnek ve değerlendirme için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 64-66.

30 Konuyla ilgili bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 63-64. Mutezile âlimlerinin çoğunluğu emrin mucebinin irade olduğu kanaatindedir. Emir konusuna bu tür bir yaklaşım, emredilen eylemin iyi ve güzel olmasının yanında hem emredende hem de emredilende irade-eylem denklemini ortaya koyması açısından önemlidir. Konuyla ilgili bkz. Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b.

içeriğinden geri durabilir. Yine de kişide meydana gelecek irade, olumlu eylemlere yönelik girişim ve olumsuz eylemlere yönelik geri durma şevki şeklinde isimlendirilebilir.[31] Söz konusu iki yönlü şevk kalpte yer edinmemişse kişinin, olumlu veya olumsuz tavır sergileyip bu tavrı sürdürmesi mümkün değildir. Bu yüzden vâcib, mahzûr, mübâh, mendûb ve mekrûh şeklindeki yükümlünün eylemine (ef'âlü'l-mükellefîn) ilişkin şer'î hükümler, insanın kalbindeki olumlu ve olumsuz eğilimler ve bu eğilimlere karşı takınılması gereken tavırlar üzerinden okunabilir.[32]

Din; eyleme (fiil) ve geri durma (terk/imtinâ) gerekliliği ile eyleme veya çekimser kalma seçeneğini (tahyîr) yükümlüye tanımıştır. Dinde farz (veya vâcib) ve nedb şeklinde olumlanan eylemlerin gereği emirle ifade edilirken, hazr (yasaklama) ve kerâhet şeklinde olumsuzlanan yaklaşmama tutumu nehiyle ifade edilmiştir.[33] Nötr diyebileceğimiz eylemlerse mübâh nitelemesiyle mükellefin tercihine bırakılmıştır.[34]Özellikle makul içeriği bulunan olumlu veya olumsuz emir edimi, insanın arzu ve tiksinti tutumunu veya duygulanımlarını çeşitli tonlarıyla yansıtmaktadır. Emir ediminin yerine göre vûcup/ilzâm, nedb, ibâha, ikrâm, nimetlendirme (imtinân), aşağılama (ihâne), şaşırma (taaccüp) ve eşit bulma (tesviye) gibi birçok hükmü ifade edebiliyor olması, emredenin eyleme ilişkin

Ahmed (Kâdî Abdülcebbâr), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl,* (Beyrut, Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, ty.), 17/107-114-115; Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, 1/78.

31 Çünkü Şâfiilere göre emrin muktezâsı terk olarak kabul edilmektedir. Terk bir eylem olduğu için öncesinde bilmeyi, kast edilmeyi ve eylemi kazanmayı (kesb) gerektirmektedir. Konuyla ilgili bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min Usûli'l-Fıkh*, 1/177. Hanefi usulcüsü Serahsî ise emirle nehyin içeriğini aynı olmaktan kurtarmak için nehyin muktezâsının geri durmak/çekimserlik (imtinâ) ve eylemsizlik olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu anlayışa göre nehye konu olan eylemin muktezâsı/tabiatı/özü kötü/kubuh olduğu için eylemsizlik (in'idâm) ve eylemi bir an önce ömür boyu sonlandırmak (intihâ), geri durmanın (imtinâ') sonucudur. Bu yüzden nehiy, ömür boyu yasaklanmayı ifade etmektedir. Nehiy geri durma değil de terk ifade etseydi terk eylem olduğu için zaman ve oluşa tabi olacağı için nehiy, ömür boyu sürmeyecekti veya sürekli terk eylemi gösterilmek zorunda kalınacaktı. Nehyin ifade ettiği çekimser tutum, nehyin ömür boyu süreklilik ifade etmesini sağlamaktadır. Konuyla ilgili tartışma için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 79-80.

32 Gazâlî, eylemleri eğilimlere göre iyi ve kötü şeklinde niteleyenleri dehrilik (materyalizm) çıkmazına düşmekle itham etmektedir. Gazâlî, *el-Müstasfâ min Usûli'l-Fıkh*, 1/180.

33 Bu tür konularda, zât ve ef'âl (eylemler) ayrımının çeşitli isimler altında fıkıh usulünde gözetildiği ve ayrıntılı bir biçimde işlendiği açık bir biçimde görülmektedir.

34 Hükümlerin taksim ve tanımıyla ilgili bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ min Usûli'l-Fıkh*, 1/210-222.

pozitif (olumlu/müsbit), negatif (olumsuz/menfi) veya çekimser tutum ve duygulanımlarını yansıtmasıyla uyumlu bir yapı arz etmektedir.[35]

2. Katmanlı Fıkıh Algısı

Dar anlamda fıkıh; haysiyet, keyfiyet ve sıfat şeklinde farklı isimlendirmelerle anılsa da fikrî ve uzvî muameleye uygun içerikteki kıvamda *"kristalize"* kavramlarla bilinci inşa etmektedir.[36] Kavramların kristalize olmasından maksat, aynı anda iç ve dış (enfüsteki ve afaktaki) eyleme en uygun içeriği kapsayacak şekilde isimlerin saptanmasıdır. Fıkhın konu edindiği kristalize kavramlar, ideal ve reele bilinci açık tutmanın yanında kişiye iç ve dış amel olanağı sunar. Kişi bu tür kavramlar sayesinde düşünümünü ve vicdan inşasını gerçekleştirerek, imâli fikir yapmanın yanında, içinde inşa ettiği kurulumu organlarıyla eyleme ve tutuma dönüştürebilmektedir. Bu anlamda eylem ve tutumlar, kurulmuş bir fikriyatın ve zihniyetin uzanımları ve yansımalarıdır.[37]

Bazen haysiyet, keyfiyet, hal, sıfat ve yol yordam üzerinde kafa yormak zatı, mahiyeti, hakikati ve manayı düşünmekten daha pratik imkânlar sunabilir. Bu yüzden Allah'ın zatı üzerine kafa yormanın, pratik hayatta bir karşılığı yokken Allah'ın sıfatlarının düşünümü, pratik hayatta karşılık bulur. Bilince konu olan kristalize kavramlardaki bu durum, fıkıhta yol yordamın, keyfiyetin ve usulün asıllara ve mahiyete öncelenmesiyle uyumluluk göstermektedir. Nitekim çok ideal kavramlar, iç ve dış eylemi gerçekleştirmeye uygun olmayacak şekilde amelden soyutlanmışken duyu verilerinden yeterince soyutlanmamış lafızlar, fikir yürütüp çıkarsamalar yapmaya elverişli değildir. Bir diğer deyişle ideal kavramlara kendini gereğinden fazla kaptırmak, kavram realizmiyle sonuçlanırken idealden veya aşkından beslenmemek, kavramların makul ve

---

35 Emirle ifade edilecek hüküm çeşitleri için bkz. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl-fi'l-Usûl*, (İstanbul, Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 2/80-81; Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b İsâed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, (Beyrut, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2001), 36; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 14; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, 1/50-53; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, 1/163-167.

36 Günümüzde yer yer olumsuz anlamlar çağrıştıran kristalizelikten kastımız, mana ve madde arasındaki ara varlığı temsildir. Dar anlamda fıkhın kavramların bu kıvamda olması, akıl, nass ve varlığa ilişkin tecrübeden istifade edilerek her kişi ve dönemde içtihat etme sürekliğini sağlamaktadır.

37 Ahlakın bir felsefî problem olarak ele alınmasına ilişkin bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Zeki Aktaş, *Farabi ve John Locke'nin Ahlak Felsefeleri Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Konya, Çizgi Kitabevi, 2019),11-23.

maruf işlemlerinden ve bu işlemlerin fiziki yansımalarından yoksunluğu getirir. Bu yüzden ideal olan, fıkhın hayatta karşılığı bulunan makul ve maruf içerikli kavramlarla işlemesidir.[38]

Makul ve maruf kavramlarla dar anlamda fıkıh etmek ve fıkıh edileni uzuvlarda amele dönüştürmek, ekliptik bir amel birlikteliği meydana getirmek için yeterli bir çözüm olabilir. Çünkü dar anlamda alınan fıkıh ve bu fıkha uygun amelin mahalleri, kafa/zihin ve dış organlardır. Zihin ve dış organlar, ekliptik bir edim birlikteliği ve yanyanalığı sergileyebilir. Fıkhın bu düzeyi, bir tür ilim amel birlikteliğidir. Bu düzeydeki bir fıkıh edimi ve amel birlikteliği, boyutlu ve organlara doğru uzanımlı idrak örgüsü inşa edebilir; fakat sentetik anlamda bütüncül bir idrak ve derinlikli bir vicdan/ahlak inşa edemez.[39] İlim, amel ve ahlak üçlüsünün birbirleri üzerine katlanarak katmanlı kaynaşımının zemini veya potası, dar anlamdaki fıkha göre daha ideal, daha çok boyutlu ve uzanımlı kavramlarla idrak eden kalptir. Kalbin yüksek idraki (irfan), Ebu Hanife'nin geniş anlamda alınan *"kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesidir"* şeklindeki fıkıh tanımıyla karşılayabiliriz.

İnsan,kalbin idrak (irfan)[40] yetisiyle diğer yaratıkları aşmıştır. Kalbin fıkhı/idraki/künhe vukufiyet, sadece dış dünyanın verilerini değil aşkın veya ideal olanın da verilerini kavrayıp işler. Tıpkı dar anlamdaki fıkıh gibi geniş anlamdaki fıkhın da dışa açılımı ve uzanımını organlarla gerçekleşir. Bu yüzden kalp merkezli fıkhı sağlam olmayanın amelinin/eyleminin de

---

38 Konuya ilişkin geniş değerlendirmelerden istifade etmek için bkz. Bedir, "Kur'ân ve Sünnet Söylemi", 35-41.Akıl hem insanların ortak bir fikirde buluşmasında hem de sınırlı nasslara karşın sınırsız yeni problemlerin çözüme kavuşturulması anlamında telif unsurudur. Serahsî, içtihada uygun nassların illetlendirilmeye (ta'lîl) yatkınlığını vurgulamakla birlikte nassların illetlendirilmesinin özellikle umum ifade eden nasslar karşısında husus ifade eden nassların hükmünü nerelere vardıracağı konusunda ihtiyatlıdır. Bu sebeple nassların fıkıhta illetlendirilmesi veya illetinin tespiti, içtihat açısından arzulansa da illetlendirme sonrası ortaya çıkacak jargonda bazen kapsam ve hüküm açısından yeni durumları olanaklı ve bazen tartışmalı hale getirebilmektedir. Konuyla ilgili bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* 117.

39 Bu anlamda ele alınacak bir fıkıh usulüne indirgemeci bir bakışla sanat anlamında bir "teknik imkân" diyebiliriz. Modern dönmelerde ilim, fen ve sanat terimlerinin algılanışıyla ilgili geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri,* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), 118-151.

40 Dar anlamda fıkhı ele alırken de idrak veya ahlak konusuna fazlasıyla değindik. Bu başlık altında, söz konusu kavram ve benzerlerine boyutlu fıkıh algısı üzerinden değil katmanlı fıkıh anlayışı üzerinden yaklaşacağız. Bağlam gereği kavramlara yüklenen veya anlaşılması gereken manalar, bu başlıktan önce dile getirdiğimizden farklılık gösterecek veya daha kapsayıcı olacaktır.

sağlıklı ve içle dışı kapsayıcı olması düşünülemez. Kalpteki idrak hassasiyeti veya kalbi fıkhın ince düşünüşü, idrakin ideal kavram ve içeriklerle donatılmasıyla doğru orantılıdır. Gönül terazisinin hassaslığı ve gönülde işlenen kavramların zihindekilerden daha ideal olması, verilen hükmü bazen zannileştirmekten ziyade katiyete yaklaştırmaktadır. Kalp terazisindeki fıkhın temsil ettiği yüksek idrak, ritüel haline getirilen eylemlerle (amel) organlarda seçkin hal ve tavır olarak kendini gösterir ve amelden iletilen geri dönütlerle olgunlaşır. Kalpteki fıkha yönelik farkındalık, kişinin kendine/öz benliğine yönelik farkındalığıyla eşleşir. Öz benlik ile derûnîidrak anlamındaki fıkıh, daime karşılıklı alış-veriş halindedir. İnsan ,derûnî idrak olan fıkıh sayesinde olumlu ve olumsuz yetileriyle biriktirip elde ettiği öz benliği üzerine katlanıp düşünür. Bu yüzden künhe vakıf olmak anlamındaki fıkıh ile öz benliğin arasında herhangi bir şeyin girmesi, iç ve dış gözlem ve gözetimi devre dışı bırakır. İç ve dış gözlem ve gözetimin devre dışı kalması, ideal kavram ve içerikleriyle hayatın gerçeklerini dizayn etme basiretinin insanda bağlanmasıdır. Basiret bağlanması, künhe vakıf olmanın inşa ettiği bilinci özü kavramada unutma ve unutulmuşluğa sürükler. Bu durum, gönlün ızdırap çekmesi ve iç tutarsızlıklar yaşamanın yanında dışa yansıyan amellerin de uyum, sükûnet ve dinginlikten uzak, dengesiz ve tutarsız olmasıyla sonuçlanır.[41]

İrfan anlamında fıkıh, fiziki kalbi mahal edinen gönlün amelidir. Gönülse insanın fıkıh eden, bilen ve ârif olan yönüdür. Kendine uygun kristalize kavramlarla işleyen gönül, mükâşefe/hads/sezgi bandında değil muâmele bandında eylem ve haller hakkında tahlil, tespit ve terkipler yapar. İdraki açık gönül, nefsin aşırı arzu ve istekleri ile öfkesini kontrol ederek insanda akıl, arzu ve öfke dengesini kurar. Arzularla ile nefis arasındaki gerilim, nefis mücâdelesi/mücâhedesini doğurur. Mücâdele, nefsin yerilmesiyle başlar. Nefsin yerilme süreci kararsızlık ve ızdırap aşamasıdır. Gerilim sonunda hakikati kabul, nefsi dinginliğe (itmi'nân/sükûnet/yatışma) erdirir. Nefsin dinginliğiyse irfanla elde tutulan öz bilinç farkındalığıdır. Artık öz bilincinin farkında olan bir gönül; çeşitli ilimleri idrak eden, eylem ve halleri kavrayıp hükme bağlayan vasıfla/formla aynı şeydir. Bu yüzden fıkıh eden bir gönül, insanın hakikatinin/mahiyetinin karşılığıdır. Diğer bir deyişle bu anlamda bir gönül, künhüne vakıf olma anlamında fıkıh eden bilincin/aklın/tinin karşılığıdır. Bilinç, eylem ve

41 Konuyla ilgili bkz. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2005), 876-877. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mecmû'atü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*. (Mısır, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ty), 75-83.

hallerde itidali yakalamak şeklinde kendini bilinç dışına yansıtır; böylece iç ve dış her türlü salih amel ortaya çıkar. Bu düzeyde ortaya çıkacak bir salih amel, bilincin tertip ve kurulumunun bilinç dışına uzanımıdır. Hikmet şemsiyesi altında bir araya gelen mutedil düzeyde temsil edilmiş bir ilim, amel ve ahlak bütünlüğü adaleti dördüncü bir unsur olarak ortaya çıkarır.[42] Öte yandan bilinç, ancak ameli salihle sürekli beslenirse dinçleşir ve diriliğini korur. Buna karşın özün yerilerek dizginlenmemesi, arzunun buyruk ve boyunduruğu altına girilmesi, bilinç farkındalığını idare eden ipin ucunun kaçırılmasıdır.[43]

Bilinç, dış ve iç alıcılarla beslenir. Duyu organları dış alıcılardır. Duyu organları, tutum sergileyip eylemelerinde bilinçle uyuşur. Bu uyuşma sayesinde insan bedeni kendi faydasına olan eylemleri kazanır, kendi zararına dokunacak şeyleri savuşturur. İnsandaki arzu/şehvet ve öfke/(gadap) dış alıcılarla beslenen iç alıcılardır. Arzu, yaşamı sağlayacak faydaları bedene katmaya gayret ederken öfke, hayatı sonlandıracak tehlikeleri gerektiğinde tehdit ederek veya fiilen kovuşturarak bertaraf etmeye çalışır. Arzu ve öfkenin doğurduğu irade olmadan organlar eyleme geçemez. Organlarsa ancak sağlıklı duyum yetileriyle varlığı tespit edip eyleme gücünü açığa çıkarabilir. Duyumsama yetileri, bedenin sadece fiziki varlığının devamını sağlamakla kalmaz; bilincini de geliştirir. Duyumsayan organların insanın içindeki uzanımı, imgesel düşünümün merkezi olan muhayyiledir. Muhayyileye gelen duyu verileri öncelikle imge şeklinde form/hayalken zamanla hafızaya aktarılır. Hıfzedilen içerikler üzerlerinde yürütülen çeşitli düşünme eylemleriyle makul içerik halini alırlar. İç ve dış uyum ve bütünlüğü bu sürekli alışverişler sayesinde gelişir ve devamlılığını sağlar. Ahlakın gelişimi ve gerilemesi bu denklem üzerinden gerçekleşmektedir.[44]

---

42 Gazâlî irfanı temsil edecek derecede yüksek ilmi "Sükûnete/huzura/itidale ermiş ve akıl eden/müdrik nefsin; tekil haldeki varlıkların hakikatlerini/mahiyetlerini, bu varlıkların müşahhas varlıklarıyla birlikte maddeden soyutlanmış biçimlerini, nasıl olduklarını, ne kadar olduklarını, özlerini ve zatlarını tasavvur etmektir." şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımdan anlaşıldığına göre Gazâlî, en azından ledünnî ilmi olumsuz ve olumlu eğilimlerini aklıyla kontrol altına alarak itidali yakalayan yatışmış müdrik bir nefsin kabiliyetine indirgemektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, 240.

43 Konuyla ilgili bkz. Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn,* 877-879.

44 Konuyla ilgili bkz. Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn,* 879-881; Gazâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazâlî*, 75-83-159.

Sonuç

İlim, amel ve ahlak birbiriyle aynı şeyler olmadığı gibi birbirinden kopuk şeyler de değildir. Bu üç unsurun birbirinden ayrışması veya ayrışıyormuş gibi algılanması, boyut, katman ve bunların birbirleri arasındaki uzanımların farklılığından veya hesaba katılmamasından kaynaklanmaktadır. Öyle veya böyle insan için ilimsiz ve ahlaksız bir amel düşünülemeyeceği gibi amelsiz ve ahlaksız ilim,-haliyle- amelsiz ve ilimsiz bir ahlak da düşünülemez. İlim, amel ve ahlak üçlüsü, farklı katmanlarda farklı boyut ve uzanımlar etrafında aslında birbiriyle mütedahil bir biçimde kesişmektedir. Birbiriyle kesişen bu üç gerçekliğe ilişkin yaşadığımız sıkıntı, günümüzde daha çok her üç unsuru birbirinden bağımsız ele almamızdan kaynaklanmaktadır. İlim zihni bir çabaya indirgenmekte, amel uzuvlardan öteye geçmemekte ve ahlak ideal konumundan reel hayata inmemektedir. Oysa i'mâli fikir, fikir işçiliği anlamında eylemken iyi veya kötü hal ve eylemler karşında duruş ortaya koymak, kalbî bir tutum sergilemek anlamında kendi katmanında bir ameldir. Özelde insanın geneldeyse toplumun çoklu boyut, katman ve uzanım algısındaki kısırlık ve meseleleri enine boyuna düşünmemek; ayrı ayrı ilim, amel ve ahlak sahalarında ferdî veya içtimâî radikalleşmeleri, dengeyi ve itidali yitirmeyi, göze batacak sivrilmeleri ve bazen de can yakmaları körüklemektedir.

İlim, amel ve ahlak sahalarının birbirinden kopuk ele alınması ve yaşantı edinilmesi; akl-ı selimden, kapsayıcıklıktan, müsamahadan, dengeden, itidalden, sükûnet ve dinginlikten uzak dindar kimliğini inşa etmektedir. İnşa edilen bu din ve dindar algısı; ayrışmayı, ötekileştirmeyi, (olur olmaz) gereksiz fevrî etki ve tepkilere açık olmayı güçlendirmektedir. Nitekim sırf uzuvlara dayalı bir ameli önceleyen bir *"radikal"* tutum; zâhirileşmekte, dinin epistemolojik, estetik ve etik boyutunu ihmal etmekte, bazen küçümsemekte, din ve dünyayı kuru bir ritüeller alanına sığdırmaya çalışmaktadır. Aynı şekilde sırf zihni çabayı önceleyen "radikal" tutum; amelden soyutlanmış sırf kavram realisti bir dindarlık alanı kendisine kurmakta, ameli küçümsemekte ve ilim-amel birlikteliğinden belirli oranda ortaya çıkacak ahlakı ihmal etmektedir. Hâkim olan güncel hayatımızda her ne kadar aksi algılansa ve iddia edilse de dini sadece ahlaka veya ilim ve ahlaka indirgeyen anlayışın, kendine kısır bir hayat düzeni kuran*"radikal"* bir tutum olmadığını söyleyemeyiz. Bu çıkmazdan kurtulmak için amel ve ilim sahasını ekliptik bir tarzda bir araya getirmek, belirli düzeye kadar bir çözüm olabilir. Çünkü ilim-amel uyumlu birlikteliği, belirli oranda ahlakı doğuracaktır. Fakat bu, insanın

hakikat yolculuğunda nihai çözüm değildir. Sükûnete/huzura ermiş bir dindar yaşantı; bütün boyut, katman ve uzanımlarıyla kenetlenmiş bir ilim, ahlak ve amel bütünlüğü ve uyumuyla gerçekleşecektir. Ahlaklı bir dindar yaşam, kişinin amel ve ilim birlikteliğiyle elde ettiği dindar yaşantısını içine ve üzerine katlanarak her şeyiyle farklı bir dini tecrübeyi kişiye yaşatacaktır. Meseleleri çok boyutlu, derinlikli, neden ve sonuçlarıyla düşünmek hikmetken ön yargı tek boyutluluğun veya boyutsuzluğun, zahirilik ve sathiliğin ismidir.

Kaynakça

Apaydın, Yunus. "İçtihat, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, Yunus. "Sahih Anlam ve Meşru Yorum". İslam ve Yorum Sempozyumu: Temel Tartışmalar. İmkânlar ve Sorunlar, ed. Mehmet Kubat vd. 1/31-38. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Aktaş, Zeki. *Farabi ve John Locke'nin Ahlak Felsefeleri Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Ayran, Şükrü. "Din Dilinin İçtihada Katılmasında Hanefi Usulcülerin Muteber Münâsebet/İttisâl ve Karîne Anlayışlarının Yeri". I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (Din, Dil ve İletişim). Yunus Araz vd.. 603-610. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh.* 2 Cilt, Dımeşk: el-Ma'hedi'l-İlmi el-Fransîli'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964.

Bedir, Mürteza. "Kur'ân ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin bir İzah Denemesi". Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme. ed. Mürteza Bedir vd. 19-60. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*. 4. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, 1998.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûlfi'l-Usûl*. 4 Cilt, Suud: Mektebetü'l-İrşâd,1994.

Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b İsâ. *Takvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2001.

Durusoy, Ali. "Vucûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*. 2 Cilt, Mekke: Dâru'l-Bâz, 1986.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz'". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl.* 4 Cilt, Suud: Câmiatü'l-İslâmiyye, ty.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mecmû'atü Resâili'l-İmam el-Gazâlî*. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ty.

Hartmanni,Nikolai. *Ontolojinin Işığında Bilgi.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.

Heimsoeth, Heinz. *Felsefenin Temel Disiplinleri.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdve'l-Adl.* 20 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, ty.

Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Kaya, Mahmut. "Vucûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43/139-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kutluer, İlhan. "İlim". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.

Taylan, Necip. "Bilgi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yılmaz, Muharrem. *Fıkhî İhtilâfların Usulî Temelleri –Ahkâm Ayetleri Örneği-.* Bursa: Emin Yayınları, 2018.

HİLE-İ ŞER'İYE VE DİNDARLIK İLİŞKİSİNİN PARADOKSAL YAPISI

Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / hasankayapinar03@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-8752-463X

Giriş

Hukukun temel gayesi toplum içinde adaleti sağlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için farklı bakış açıları, yaklaşımlar ve yöntemler ortaya çıkmıştır. Bunları kabaca bir tasnifle iki kategori içinde ele almak gerekirse bir yaklaşıma göre adaleti sağlanabilmesi için insanların amaçları, işlemlerindeki niyetleri dikkate alınmalıdır. Bunun karşısındaki görüşe göre ise hukuk insanların amaçlarını değil yaptığı fiilleri esas almalıdır. Zira insanların niyetlerine ve amaçlarına muttali olmak mümkün değildir. Diğer taraftan aynı fiili yapanlar hakkında farklı hüküm verilmesi hukukî istikrarı olumsuz etkileyecek ve toplumun hukuka olan güvenini sarsacaktır. Bundan dolayı yapılan işlemler hukuka uygun olduğu takdirde geçerli sayılmalı ve hukuk tarafından engellenmemelidir. Bazı fıkıh ekolleri bu yaklaşım neticesinde işlemlerin zahiren hukuka uygun olması yeterli görmüştür. Bunun neticesinde bazı Müslümanlar yaptığı işlemlerde sadece söz konusu uygunluğu esas almış ve bu durum mahiyet itibarıyla dinin yasakladığı sonuca ulaşıldığı noktasında tartışmalara yol açmıştır.

Hile-i şer'iye farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte, *hukuken muteber kabul edilmeyen bir amelin, hukukun meşrû kabul ettiği formda icra edilmesi* olarak ifade edilebilir. Fıkıh tarihine bakıldığında hile-i şer'iye literatürünün ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğu görülmektedir.

Kur'an'da hile-işer'iyeye işaret edilmesinin bu konunun erken dönemlerden itibaren ele alınmasında etkili olduğu düşünülebilir.

Dindarlık kavram olarak kişinin, bireysel ve toplumsal hayatta dinin emir ve yasaklarını dikkate alması veya kişinin hayatını, inandığı normatif değerler bütünü olarak ifade edilebilecek dine göre tanzim etmesi olarak tarif edilebilir. Bu açıdan bakıldığında zahiri dindarlık anlayışının hile-i şer'iyenin doğmasında prensip olarak başat etkiye sahip olduğu söylenebilir. Daha açık ifadeyle zahiri dindarlık anlayışı hile-i şer'iyeyi doğuran ve besleyen bir durum konumundadır. Zira kişi hile-i şer'iyeye teşebbüs ettiğinde yasak olan bir eylemi doğrudan işlemektense onu birtakım uygulamalarla dinî/hukukî forma sokarak elde etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bu durum dine uygun davranma saikiyle yapılan bir harekettir. Nitekim hile-i şer'iyenin kaynakları arasında gösterilen ayette ifade edildiği üzere Hz. Eyyüb'e yeminini bozmaması, şekil itibarıyla da olsa yeminin yerine getirilmesi, ribâdan uzak durmak için îne satışı yapılması, zekât mükellefiyetine ilişkin hususlarda olduğu gibi muhtelif hilelere başvurulması, işlemlerin dinin istediği formlarda yapılması düşünce ve gayretinin bir sonucu olsa gerektir.

Hile-i şer'iyeyi doğuran ve besleyen şeyin dindarlık algısı olduğu kadar hile-i şer'iyenin de dindarlığı olumsuz yönde etkilediği yadsınamaz bir gerçektir. Zira zorunlu hallerde ve ihtiyaç durumlarında başvurulması gerekirken hileli işlemlerin hukukî bir yapıya bürünmesi ve sürekli hale gelmesi içi boşaltılmış, ahlakî yönü zayıf bir dinî hayatı kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla dindarlık başlangıç itibarıyla hile-i şer'iyenin doğmasında önemli bir unsur iken, hileli işlemlerin kurumsal bir yapı halini alması durumunda dindarlığın derûnî boyutunun örselenmesi ve zayıflaması sonucu dikkate alındığında, dindarlık ile hile-i şer'iye arasında paradoksal bir yapının bulunduğu gözlemlenmektedir.

Bu çalışmada îne satışı ve zekât mükellefiyetinin teşekkülündeki gibi hileli işlemlerin kurumsal bir kimlik kazanmasının bireysel ve toplumsal dindarlık üzerindeki etkileri, klasik fıkıh kaynakları ve günümüzdeki çalışmalar dikkate alınarak incelenecektir. Çalışmada ele alınan başlıklardaki konuların dindarlığın hile ile olan paradoksal ilişkisi kurulmaya çalışılacaktır.

1. Hilenin Kaynakları

Fıkıh kitaplarına bakıldığında bazı durumlarda hile-i şer'iyenin kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda hilenin nereden kaynaklandığı sorgulanmalı, bu kaynaklardaki hile unsuru iyi bir şekilde incelenmeli, daha sonra hilenin meşrûiyeti ve kişisel yaşamda dini yaşayış kalitesine etkisi incelenmelidir. Naslarda hile kabilinden bazı örneklerin yer alması hilenin kaynakları arasında zikredilebilir. Aynı şekilde İslam hukukunun işlemlerde irade beyanını esas alması ve hükümleri buna göre vermesi hilenin kaynakları arasında zikredilebilir. Diğer taraftan tarihi tecrübe içerisinde meydana gelensiyasi ve ictimai zorunluluk halleri de hileli işlemlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ancak bu sebepler İslam hukukunun mahiyetinden kaynaklı olmayıp yöneticilerin ve toplumun iradesi neticesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla bunların hukuk düzenine mâl edilmesi hakkaniyete aykırıdır. Ayrıca söz konusu hile sebepleri oldukça geniş hacimli olduğu için bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bundan dolayı bu bölümde sadece İslam hukukunun mahiyetinden kaynaklı olduğu düşünülen hile sebepleri incelemeye tâbi tutulacaktır.

1.1. Naslardaki Hile Örnekleri

Kur'an-ı Kerim'de hile olarak değerlendirilebilecek bazı uygulamalar anlatılmaktadır. Bu kıssaların başında Hz. Eyyüb'ün yemini ve Allah'ın yeminin yerine getirilmesini emrettiği "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ *eline bir demet sap al ve onunla vur, yemini bozma*"[1] ayeti gelmektedir.

Hz. Eyyüb hastalığından hanımına bazı hareketlerinden dolayı kızmış, onu cezalandıracağına dair yemin etmiş ancak daha sonra hanımına şefkat etmiştir. Bir peygamberin yeminini bozması uygun olmayacağı için ince dallardan demet yapıp hanımına vurması emredilmiştir. Böylelikle Hz. Eyyüb hanımına vurmuş, yemini yerine getirmiş olacak ve hanımına zarar gelmeyecektir.[2] Böylelikle Allah Hz. Eyyüb'e yemini bozmaması için çıkış yolu göstermektedir.[3]

Hz. Eyyüb'e böyle bir hilenin emredilmesinin sebebi ayette açık bir şekilde ifade edildiği gibi Hz. Eyyüb'ün yeminini bozmamasıdır. Bu

---

1 Sa'd, 38/44.

2 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammet Ali Bîdûn (Beyrut Dar'ul-Kütüb'il-İlmiye, 1997), 20: 111.

3 Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1984), 23: 273.

durumda Allah'ın böyle bir hile emretmesinin sebebi Hz. Eyyüb'ün dini bir vecibeyi yerine getirmesi, dinin emrinin hayata geçirilmesidir. Dolayısıyla bu hilenin temelinde Hz. Eyyüb'ün dindarlığının, dini yaşamasının gerekliliğinin yer aldığı söylenebilir. Buradan hareketle dindarlığın başlangıç itibarıyla hileyi doğuran en temel sebepler arasında yer aldığı söylenebilir.

Hilenin cevazı noktasında istidlal edilebilecek diğer bir nas da Yusuf suresinin 69 ile 76. arasındaki ayetlerdir:"*Yûsuf onların yüklerini hazırlatırken su kabını kardeşinin yüküne koydurdu. Sonra da bir çağırıcı şöyle seslendi: "Ey kervancılar! Siz hırsızsınız. Yûsuf'un kardeşleri onlara dönerek, "Ne yitirdiniz?" dediler. Onlar, "Hükümdar'ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim" dediler. Dediler ki: "Allah'a andolsun, siz de biliyorsunuz ki biz bu ülkede fesat çıkarmaya gelmedik, hırsız da değiliz." Onlar, "Eğer yalancı iseniz, hırsızlığın cezası nedir?" dediler. Onlar da: "Cezası, su kabı kimin yükünde bulunursa o kimsenin kendisi(nin alıkonması) onun cezasıdır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız" dediler. Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf'a böyle bir plan öğrettik. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoyamazdı. Ancak Allah'ın dilemesi başka. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır."*[4]

Hz. Yusuf kardeşinin yanında kalmasını istemektedir. Ancak mevcut kanunlara göre bu mümkün olmayınca kanunların gereklerine göre hareket etmiş ve kardeşinin yanında kalmasını sağlamıştır.

Ebû Davud'un *Sünen*'inde aktardığı bir rivayete göre Ensar'dan bir genç hastalandı. Hastalığı o kadar ilerledi ki adeta bir deri ve bir kemik kalmıştı. Yanına başkasın ait bir cariye geldi ve o cariye ile ilişkiye girdi. Daha sonra yakınları yanına geldiğinde bu durumu onlara söyledi ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kendisi hakkındaki hükmünü sormalarını istedi. Onlar da Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek bu olayı haber verdiler ve kendisinin çok hasta olduğunu, daha önce böyle bir hastalık görmediklerini, hastayı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna getirmeye çalışsalar hastanın kemiklerinin dağılacağını bildirmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber

4 Yusuf, 12/70-76.

(s.a.s.) bir yüz dallı bir demek yapmalarını ve kendisine bir defa vurmalarını emretti.[5]

İbn Âşûr bu rivayetle ilgili bazı soru işaretlerinin bulunduğunu ifade etmiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

1-Rivayette anlatılan sahâbî ileri derecede hastadır. Bu durumda kendisine had uygulanmaz.

2- Bu rivayetteki hastalık söz konusu sahâbînin aklına zarar vermiş ve bundan dolayı zina etmiş olabilir. Bu durumda hastalık haddi düşüren bir şüphe olarak değerlendirilebilir.

3- Bu rivayet haber-i vahid olarak aktarıldığı için mütevâtir olarak rivayet edilen haddin uygulanmasına teâruz edemez.[6]

1.2. İrade Beyanı

İrade beyanı tek taraflı veya iki taraflı olarak iradenin muteber bir şekilde açıklanması olarak tanımlanmaktadır. Herhangi bir fiilin hukuk nazarında muteber olabilmesi için temel unsurlardan birisi şüphesiz ki irade beyanıdır. Dolayısıyla hukuk açığa vurulmamış iradeyi değil, beyan edilmiş iradeyi esas almaktadır. Buradan hareketle beyan edilmemiş bir iç düşüncenin rücû mümkün olmayan bir fiile taalluk ettiği ispatlansa bile bu fiil hukuken geçerli değildir.[7]

İrade beyanının iradeyi, niyeti sağlıklı bir şekilde yansıttığı durumlarda hukuk sisteminin bu irade beyanını dikkate alması gerektiği noktasında fikir birliği mevcuttur. Ancak irade beyanının niyete, kişinin kastına aykırı olması durumunda hukuk sisteminin irade beyanına göre hüküm verip veremeyeceği hususunda ihtilaf söz konusudur. Zahiri olgulara önem veren hukuk ekollerine göre kişinin irade beyanı ile kastının örtüşmemesi durumunda açığa vurulan şey esas alınmalı ve hukuk kişinin irade beyanına göre hüküm vermelidir. Fıkıh ekolleri arasında Şafiî mezhebi bu görüşü benimsemiş ve bu yaklaşım mezhebin fürû-ı fıkıh alanındaki hükümlerine bariz bir şekilde yansımıştır.Nitekim Şafiî mezhebinin bariz karakteristik özelliklerinden birisi nasların zâhirini esas alması ve zâhire göre hüküm vermesidir. Örneğin Şafiî alimleri nikah akdini sadece *nikah*

---

5 Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997), Hudud, 34.

6 İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 23: 275.

7 Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lügatı* (Ankara Başbakanlık Basımevi, 1991), s. 165..

ve *zevac* kelimeleri ile geçerli saymaktadırlar. Bu iki kelime dışında kullanılan kelimelerle nikah akdinin sahih olmayacağını benimsemişlerdir. Ayrıca Şafiîler zekat verilirken zekat verilecek malın aynının verilmesini şart koşmakta, o malın kıymetinin verilmesini yeterli görmemektedir. Bunun sebebi ise zekatı emreden nasların o maldan verilmesini emretmesidir. Bu ve bunun gibi konularda tevil kabul etmemekte ve söz konusu nassın zâhirine göre hüküm vermektedir.[8] "Îne Satışı" bölümünde bu husus tekrar ela alınacaktır.

Beyanı edilen iradenin esas alınması gerektiğini savunan hukukçular, kişinin adaletin sağlanabilmesi için hukuk kurallarının toplumun bütün fertleri için aynı şeyi ifade etmesi, hukuk düzeninin aynı konumda olan kişiler hakkında aynı hükmü vermesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İzhar edilen iradenin yerine kişinin iç düşüncesinin, niyetinin esas alınmasının hukuki istikrarı bozacağı, hukukun aynı fiili işleyenler hakkında farklı hüküm vermek zorunda kalacağını belirtmişlerdir. Buna göre naslar ve yapılan işlemler herhangi bir delil olmadığı sürece zahiri anlamına göre değerlendirilmeli, batıni anlamına itibar edilmemelidir.[9] Onlar zahire göre hüküm verme zorunluluğu bulunan hakimin, kişilerin iç niyetlerine göre hüküm vermesi durumunda adaletin sağlanması mümkün olmaz. Zira kişilerin dışa vurmadığı, içinde düşündüğü şeylerin insanlar tarafından bilinmesi mümkün değildir. Kişilerin yaptığı işlemlerde izhar ettiğine muhalif bir niyete sahip olması muhtemelse de bu noktada hüküm verme yetkisi yalnız Allah'a aittir. Zira Allah dışında kimsenin kişilerin iç niyetlerini bilmesi mümkün değildir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yetkisi söz konusu değildir.

Şâfiî mezhebinin bu metedolojik bakış açısı fıkıh usulüne yansımıştır. Nitekim fıkıh usulüne bakıldığında bazı durumlarda karinelerden hareketle kişilerin niyetlerine dair kanaat dile getirilmiş ve kanaate binaen hüküm verilmiştir. Daha somut bir ifadeyle normal şartlarda meşrû fiiller bazı durumlarda karinelere binaen gayr-i meşrû sayılmıştır. Bu yaklaşıma

---

8 Bu konuda daha geniş bilgi ve örnek için bk.Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meânî Elfazi'l-Minhac*, nşr. Muhammed Halil Îtânî (Beyrut Daru'l-Marife, 1997), 3: 188; Saffet Köse, "Şâfi'î Zâhirîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): s. 14, 15.

9 Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risale*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938), s. 580.Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 3: 33-35; Cemil Liv, "İslam Fıkhında Zâhirî-Bâtınî İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): s. 182.

teknik anlamda sedd-i zerîa ismi verilmektedir. Şâfiî mezhebi sedd-i zerîa prensibi gereği hüküm vermekten kaçınmışlardır. Şöyle ki fitne ve kargaşa zamanlarında silah satışını insanların birbirini öldürme ihtimalinin çok yüksek olmasına binaen gayr-i meşrû olarak kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde İmam Şâfiî şarap üreticisine üzüm satmayı da meşrû olarak kabul etmektedir. Şarap ürettiğini bildiği birisine üzüm satmamanın takvaya uygun olduğunu kabul etmekle birlikte normal şartlarda meşrû olan bir fiilin müşterinin gayr-i meşrû fiili sebebiyle batıl olarak tavsif edilemeyeceğini belirtmiştir.[10]

Bu görüşün karşısında sübjektif irade beyanı nazariyesi olarak isimlendirilebilecek görüş yer almaktadır. Bu görüşe göre hukuk nizamı kişilerin iç iradelerini, niyetlerini dikkate almalıdır. Zira bazı durumlarda kişiler gayr-i ihtiyari niyetlerinin hilafına irade beyanında bulunabilirler. Bu durumda bu kişiler, istemeden kendilerinden sadır olan fiiller sebebiyle yargılanmak zorunda kalabilirler. Bunun neticesinde ise adaletin sağlanması düşünülemez ve haksızlığın ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelir. Bu görüş sahipleri dilin içinde kelimelerin muhtelif anlamlara gelebileceğini kabul ederek bu durumda hukuk düzeninin kişinin niyetine göre hüküm vermesinin gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[11] Diğer taraftan İbn Kayyim niyete daha büyük önem atfederek niyetin âmm ifadeleri tahsis ve mutlak ifadeleri takyit edeceğini belirtir.[12]

İbn Kayyim gibi bazı bilginlerin sübjektif irade beyanı nazariyesinin öne çıkarıldığı, bunun da muhtemel sebebinin taklit döneminin aşırı lafızcı yaklaşımları olduğu ileri sürülmüştür. Diğer taraftan mezheplerin farklı yaklaşımlarının bulunmasıyla birlikte İslam Hukukunun hükümleri incelendiğinde objektif irade beyanın dikkate alındığı, bununla birlikte sübjektif irade beyanının tamamen göz ardı edilmediği kaydedilmektedir.[13]

---

10 Muhammed b. İdris Şafiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Daru'l-Marife, 1973), 3: 74, 77: 54.

11 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 11: 284; Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3: 55.

Hayreddin karaman mukayaseli İslam hukuku

12 Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), s. 267, 270.

13 Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), s. 80, 81.

İrade beyanının kati bir şekilde dikkate alınması hilenin ortaya çıkışını kaçınılmaz kılmaktadır. Şöyle ki bazı durumlarda kişiler istemedikleri sözler sarf etmekte veya ameller işlemektedir. Bunun neticesinde hukuki olarak zarar göreceği sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Söz konusu zarardan kurtulma veya zararı en aza indirme adına bazı şekilsel oyunlara, hileye başvurma kaçınılmaz hale gelmektedir. Diğer taraftan söz konusu ekollerin metodolojik yaklaşımları da hileye başvurmaya imkan sağlamaktadır. Zira bu ekoller -ekoller arasında ihtilaflar olmakla birlikte- kişilerin maksatlarına ve niyetlerine bakmaksızın mutlak olarak fiillerin zahiren hukuka uygun olup olmadığına dikkat etmektedir. Bu durumda bazı Müslümanlar yaptığı işlemlerde zahiren hukuka uygunluk aramakla yetinmekte ve çeşitli hileli işlemler ortaya çıkmaktadır. Hileli uygulamaların ortaya çıkmasında yaşanılan hayatın dine uygun olması düşüncesinin de payı olduğu görülmektedir. Zira dini nasların ve hükümlerin dikkate alınmadığı bir ortamda işlemlerin dine uygun olması için herhangi bir gayret söz konusu olmasa gerektir. Bu durumda katı bir şekilde irade beyanının dikkate alınmasının dindarlığın ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan hile örneklerinde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere hileli işlemlerin yerleşik hale gelmesi dindarlığı, dini yaşayışı şekilsel boyuta indirmekte, Kur'an'ın değişik ayetlerinde vurguladığı, dini deruni bir şekilde hissetme ve yaşama zamanla yok olmaya yüz tuttuğu görülmektedir.

2. İslam Hukukunda Hile-i Şer'iye

Hile-i şer'iye konusunda en çok eleştiriye maruz kalan mezheplerden birisi olarak Hanefî mezhebi olsa gerektir. Tarihi süreç içerisinde Hanefî farklı mezheplere mensup alimler mezhep imamı Ebû Hanife başta olmak üzere Hanefî mezhebinin hileye çokça kullandığı ve bu hilenin haramı helal, helali haram yapacak şekilde olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Buhârî'nin"badu'n-nas" diyerek Ebu Hanife'yi hileli uygulamalara cevaz vermekle suçladığı belirtilmektedir.[14]

Ebu Hanife'nin verdiği baz fetvaların hile kurumuna karşı çıktığını göstermektedir. Nitekim hacr uygulanması gerektiğini düşündüğü kişiler arasında insanlara hileyi öğreten müftüyü de zikretmiştir. Bu durumda onun hileyi mutlak anlamda kabul ettiği ve uyguladığı sonucuna

14 Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut Daru'l-Fikr, ts), 24: 121.

ulaşılamaz.[15] Aynı şekilde Hanefî mezhebi hileli bazı işlemleri de kabul etmemiştir. Fıkıh kitaplarında talak-ı fâr olarak ifade edilen ölüm hastalığındaki boşamanın mirasa etkisinin olmayacağı kabul edilmiştir. Zira Maliki ve Hanbeli mezhepleri sübjektif irade beyanı nazariyesini benimsediği için hileli işlemlere karşı çıkmışlar, işlemlerdeki makasıd ve sonuca göre hüküm vermişlerdir. Îne satşı bölümünde detayları ele alındığı üzere işlemlerin zahiri şekil açısından meşru olmasını yeterli görmezler.

3. İslam Hukukunda Hile-i Şer'iye Örnekleri

İslam hukuku metinlerinde çok sayıda hile-i şeriye örneği bulunmaktadır. Bu örneklerin hepsinin bu çalışma içinde ele alınması mümkün değildir.[16] Hileli uygulamalardan iki örnek üzerinden konunun anlatılması mümkündür. Hileli işlerler arasında zikredilen bu iki örnek üzerinden dindarlığın hilenin doğmasındaki etkisi ve hilenin dindarlığı etkilemesi yani dindarlık ve hilenin karşılıklı etkileşimi incelemeye konu olmuştur.

3.1. Îne Satışı

Îne satışı, klasik fıkıh kitaplarındaki tartışmalı uygulamalardan birisidir. Bu işlem tek bir formda gerçekleşmemekte, farklı şekillerde uygulanmaktadır. En yaygın olarak tarif edilen şekline göre satıcının malını belli bir fiyattan vadeli olarak satıp, sonra o malı daha düşük fiyattan peşin olarak satın almasıdır. Bunun tersi de uygulanmakta olup kişi bir malı peşin olarak satmakta ve daha sonra o malı müşteriden daha yüksek fiyata, vadeli olarak satın almaktadır.[17] Îne satışının her iki formuna da bakıldığında tarafların mal alıp satmak gibi bir niyetlerinin olmadığı söylenebilir. Zira piyasada uygulana gelen alışverişlere bakıldığında bir malın satılıp aynı anda geri alınması bilinen bir işlem değildir. Bu durum îne satışında borç ilişkisini saklamak amacıyla alışverişin kullanıldığı yönündeki görüşlerin isabetli olduğunu göstermektedir.

Îne uygulaması tarihi süreç boyunca -özellikle bazı ekoller tarafından-hileli işlemlerin meşruiyetine referans olarak sunulmuştur.

---

15 Köse, *Kanuna Karşı Hile*, s. 233.

16 Bu örnekler için bk.Köse, *Kanuna Karşı Hile*, s. 357-420.

17 Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut Müessesetü'r-Riyân, 1997), 4: 16; Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, nşr. Ahmed Ferit Mizyadi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 2: 340; Yunus Apaydın, "Îne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22: 283.

Günümüzdeki bazı hileli işlemler maksat ve sonuç itibarıyla îne satışına benzetilebilir. Buna göre îne satışı gibi hileli işlemlerin klasik fıkhın kabul ettiği şekil şartları açısından uygun olduğu kabul edilebilir. Ancak bu işlemlerin mahiyet ve sonuçlarına bakıldığında, İslam'ın yasakladığı ribâya ulaşmak için meşrû şekillerin vesile yapıldığı yönünde bazı şüpheler oluşmaktadır. Bu başlık altında hileli işlemlerden îne satışı ele alınacak, îne gibi hileli işlemlerin kaynağı olarak dindarlığın etkisi incelemeye konu yapılacaktır.

Îne satışı sadece tarihte tartışılmış ve orada kalmış bir uygulama olmayıp günümüzde pek çok ülkedeki iktisadî uygulamaların referans kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Malezya gibi bazı ülkelerde îne satışı fiilen uygulanmaktadır. Buna göre nakit paraya ihtiyacı olan müşteri bankaya başvurur. Banka gerekli incelemeleri yaptıktan sonra kendisine ait bir varlığı vadeli olarak satar. Ödeme işlemi uzun yılları kapsayacak şekilde taksitli olarak gerçekleştirilir. Daha sonra müşteri aynı malı daha az bir fiyata bankaya peşin olarak satar. Böylelikle müşteri nakit parayı elde eder. Buna karşılık banka da başlangıçtaki varlığını geri aldığı gibi elinden çıkan nakit para karşılığında daha fazla para alarak gelir elde etmektedir.[18]

Îne satışı ile ilgili en meşhur hadis, bir kadının Hz. Âişe'ye gelerek Zeyd b. Erkam ile yaptığı alışverişi anlattığı rivayettir. Bu satış îne satışı olup Hz. Âişe buna şiddetle karşı çıkmıştır. Îne satışının haram olduğunu ileri sürenler bu rivayet ile istidlalde bulunmuşlardır. Ancak İmam Şafiî bu rivayetin îne satışının haramlığına delalet etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre Hz. Âişe bu alışverişe ödeme zamanı belli olmadığı için karşı çıkmıştır. Ödeme zamanının belirsiz olması ise akdi ifsat eder. Dolayısıyla îne satışının gayr-i meşrû olduğuna bu hadis ile ihticac edilemez.[19]

Îne satışı ile ilgili ikinci rivayete göre ise Hz. Peygamber (s.a.s.) îne alışverişine devam edildiği sürece Allah tarafından bir zillete maruz kalınacağı uyarısını yapmıştır. Söz konusu rivayet Ebû Davud'un *Sünen*'inde şöyle nakledilmektedir: "إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ ، وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ *Îne alışverişinde*

18 Bayındır, Servet, "Şâfiî Fukahâsının Beyu'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansıması", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, s. 129, ss. 119-140, İstanbul 2013.

19 Şafiî, *el-Ümm*, IV, 160.

bulunduğunuz, sığırların kuyruklarına yapıştığınız, ziraatla iktifa ettiğiniz ve cihadı terkettiğiniz zaman Allah size bir zillet musallat eder ve dininize dönünceye kadar bu zilleti kaldırmaz"[20]

Hanefî fürû-ı fıkıh eserleri incelendiğinde yukarıda tanımı verilen îne satışının da içinde ele alındığı ve tartışmaların cereyan ettiği alan, satıcın sattığı malı geri satın alması konusudur. Satıcının sattığı malı geri almasının pek çok formu bulunmaktadır. Örneğin iki kişi arasında gerçekleşen satış işleminde ayıplı malın iade edilmesi, satışa konu olan malın yanında başka mal ile birlikte ilk sahibine geri satılması, bu satışların ilk satıştaki semenden düşük olması, eşit olması ve daha yüksek olması zikredilebilir.[21] Buna göre iki kişi arasında gerçekleşen ve ikinci akitte ilk akittekinden daha az fiyata satış şeklinde meydana gelen işlem İmam Muhammed'in eserleri başta olmak üzere Hanefî fürû-ı fıkıh eserlerinin pek çoğunda uygun görülmemiş ya da caiz olmadığı ifade edilip batıl olarak tavsif edilmiştir.[22]

Klasik dönem Hanefî fıkıh eserlerinde îne satışı olarak tarif edilen yöntem yukarıda verilen îne tanımından farklıdır. Hanefî fakihleri îne satışını şöyle tarif etmişlerdir: Nakde ihtiyacı olan kişi tacirden borç ister. Tacir nakit borç verme yerine piyasa değeri 10 dirhem olan bir malı 15 dirheme vadeli olarak satar. İhtiyaç sahibi de bu malı alır ve piyasadaki değerine, 10 dirheme satar. Böylelikle tacir kâr elde eder ve ihtiyaç sahibi kişi de nakit paraya ulaşmış olur. Hanefî fukahânın îne olarak isimlendirdiği ve mekruh olarak hüküm verdiği îne satışı bu şekilde cereyan etmektedir.[23] Ancak burada görüleceği üzere daha sonraları îne olarak isimlendirilen satış bu usulden farklıdır. Yukarıda aktarıldığı üzere bugün îne satışı olarak isimlendirilen alışveriş yöntemi klasik Hanefî kitaplarında

---

20 Ebû Dâvûd, "Büyû ve'l-İcârât", 56.

21 Bu şekillerin detaylı açıklaması için îne hakkında yapılan çalışmalara müracaat edilmelidir. Zira bu satış şekilleri yukarıda tanımını verdiğimiz îne satışına dahil değildir. Geri satış şekilleri için bk. Deniz, Birnur, *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında Îne Satışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, s. 51.

22 Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-Sağîrmea Şerhihi en-Nefiu'l-Kebir*, İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiye, Pakistan 1990, s. 332, 333; Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Daru İbn Hazm, Beyrut 2012, II, 504, 505; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 47;İbn Mâze, *el-Muhitu'l-Burhanîfi'l-Fıkhi'n-Nu'manî*, VI, 382;Ali el-Kârî, *Fethu Babi'l-İnaye*, II, 339.

23 Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsut*, Daru'l-Marife, Beyrut ts. XIV, 36; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 94; İbn Mâze, *el-Muhitu'l-Burhanî*, VII, 139.

"daha azına geri satış" olarak isimlendirilmekte ve caiz olmadığı belirtilmektedir. Klasik Hanefî metinlerinde "daha azına geri satış" olarak isimlendirilen usulün günümüzdeki îne satışı gibi olduğu klasik metinlerin şerhlerinde ifade edilmektedir.[24]

Îne satışı hakkında mezhepler arasında ittifak söz konusu değildir. Bu satışın hükmü Hanefî mezhebi imamları arasında da ihtilaflıdır. Ebû Yusuf'a göre caiz, hatta bu alışverişi yapan kişiye sevap verilir. Zira bu kişi haram ribâdan kurtulmak için böyle bir yöntem kullanmıştır. Ancak İmam Muhammed bu satışı şiddetle eleştirmiş, îne satışının ağırlığının dağlar kadar büyük olduğunu, bu alışverişi ribâ yiyicilerin icat ettiğini söylemiştir.[25]

Ebû Yusuf'un îne hakkındaki görüşleri ilk defa Kâdîhân'ın eserinde zikredildiği, ondan önceki erken dönem Hanefî kitaplarda yer almadığı belirtilmiş ve bu durum ilginç bir ayrıntı olarak değerlendirilmiştir.[26]

Tehânevi eserinde hile konusunu ele almış ve İbn Kayyım el-Cevzî'nin (v. 751/1350) Hanefîleri hileli işlemler yapmakla itham ettiğini ve ağır tenkit ettiğini belirtmiştir. Ona göre İbn Kayyım Hanefîlerin bu konudaki görüşlerini yeterince incelememiş ve eksik bilgi üzerinden tenkit etmektedir. Bu tutumun ilmi olmadığını belirterek İbn Kayyım'ı eleştirmektedir.[27] Diğer taraftan kendisi de îne satışı konusunda İbn Kayyım'ın görüşlerini destekleyerek îne satışının haram olan ribâya ulaşmak amacına yönelik olduğunu kabul eder. Ancak îne satışındaki hile ile Hanefî mezhebinin kullandığı hilenin mahiyet olarak farklı olduğu noktasında İbn Kayyım'dan ayrılır ve onu eleştirir. Ona göre Hanefî mezhebinde kullanılan hile, harama ulaşmak amacıyla başvurulan şekillerden ibaret değil, bilakis haramdan kurtulmak için meşrû bir çıkış yoludur.[28]

Îne satışı hukuk kuralları açısından da eleştirilmiştir. Kâsânî'ye (v. 587/1191) göre iki satış arasındaki farkın karşılığı bulunmadığından dolayı îne alışverişi ribâ gibidir. Zira ikinci akitteki fiyat gerçekte ilk

---

24 Ali el-Kârî, *Fethu Babi'l-İnaye*, II, 339; Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed, *el-Câmiu's-Sağîrmea Şerhihi en-Nefiu'l-Kebir*, İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiye, Pakistan 1990, s. 332, 333.

25 İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşki, *HâşiyetuReddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, DaruİhyaiT-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1419/1998, VII, 421.

26 Deniz, *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında Îne Satışı*, s.118.

27 Tehânevî, *İ'laü's-Sünen*, XIV, 202.

28 Tehânevî, *İ'laü's-Sünen*, XIV, 202.

akitteki fiyat ile aynıdır. Ancak taraflar ribâya ulaşmak için sun'î bir yükseltme yapmakta ve bu durumda iki akit arasındaki farkın karşılığı bulunmamaktadır.[29]

Hanbelî fakihlerine göre îne satışı kesin haramdır. Hanbelî mezhebinin en kapsamlı kitaplarından biri olan *el-Muğnî*'de îne satışı üzerinde durulmuş ve bu satışın haramlığı ısrarla vurgulanmıştır. Bu kitabın yazarı İbn Kudâme (v. 620/1223) pek çok sahâbe ve tâbiîn ulemâsından nakillerde bulunarak bu satışın haram olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Naklin yanında aklen de bu satışın haram olduğunu uzun uzun izah etmiştir.[30]

İbn Kudâme, Buhârî ve Müslim'in eserleri başta olmak üzere pek çok hadis kitabında rivayet edilen, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) satın alınan yiyeceğin teslim alınıp mekanına taşınmadan önce satılmasını yasaklamasına[31] istinaden, îne usulü satışları eleştirmiştir. Ona göre bu hadisler satın alınan malın hemen tekrar satılması suretiyle hileli işlemlere yönelmeyi yasaklamaktadır. Aynı yerde Zeyd b. Sabit'ten naklettiği bir hadis ile de istidlalde bulunmuştur. Söz konusu rivayet şöyledir: (Ravi diyor ki) Şam'dan zeytinyağı gelmişti. Ondan bir miktar satın aldım. Orada bulunan adamlardan birisi bana bir miktar kâr vererek benden satın almak istedi. Arkamdan birisi bana dokundu. Dönüp baktığımda Zeyd b. Sabit'i gördüm. "Böyle yapma, Rasûlüllah (s.a.s.) aldığımız malı kendi mekanımıza taşımadan önce satmamızı bize yasakladı" dedi.[32]

Kıyasa göre kişinin satın aldığı malın mülkiyeti kendisine geçmektedir. Alıcı malında istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Ancak çok farklı kanallardan rivayet edildiği üzere satın alınan malın alıcının yerine taşınmasından önce satılması yasaklanmıştır. Bu durumda İbn Kudâme'nin de belirttiği gibi söz konusu rivayetlerdeki yasaklamanın alışveriş görüntüsü altında hileli işlem yapılmasının önüne geçme amacını taşıdığı ileri sürülebilir.

---

29 Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi'ş-Şerâi*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir, Daru'l-Hadis, Kahire 2005, VI, 82.

30 İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî- Abdulfettah Muhammed el-Hulv, DâruAlemi'l-Kütüb, Riyad 1417/ 1997, VI, 260-263.

31 Buhârî, "Büyû", 55, 56, 57; Müslim, "Büyû", 1525. Bu rivayete istinaden genel bir hükme ulaşılmış ve bir satışının sahih olması için malın önce kabzedilmesi ileri sürülmüştür. Örnekler ve detaylı açıklamalar için bk. Müslim, "Büyû" 1528; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, VII, 35; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Türcüme ve Şerhi*, Işık, İzmir 2013, IV, 3194.

32 Ebû Dâvûd, "İcâra", 67.

Malikî âlimlerine göre îne satışı kesin olarak haramdır. İmam Malik ribâya benzeyen daha başka alışveriş türlerine de karşı çıkmıştır. Söz konusu alışveriş türü şöyledir: Bir kişinin diğerinden yüz lira belli bir süreye kadar alacağı olsa, süre dolduğunda borçlu kişi alacaklıya 'şu malı bana yüz lira peşin, yüz elli lirası da vadeli olmak üzere sat' dese, bu alışveriş caiz olmaz. Klasik dönemde ısrarla bu şekildeki bir alışverişin caiz olmadığı vurgulanmıştır. Bu alışverişin caiz olmama sebebi de şöyle açıklanmaktadır: Borçlunun verdiği yüz lira aldığı eşya mukabilindedir. Zimmetinde borç olan, ilk yüz lirayı da ikinci bir süreye kadar ertelemiş, bu erteleme karşılığında da elli lira artırmıştır. Böyle bir uygulama cahiliye dönemindeki ribâlı muamelelere benzemektedir.[33]

Îne satışı zâhiren hukuka uygun olarak kabul edilse bile bu işlemin sedd-i zerîa ilkesi gereği yasaklanması gerektiği söylenebilir. Nitekim Malikî mezhebinde bu yönde görüş beyan edilmiştir. Malikî alimleri îne satışını bir *malın kabz edilmeden satılması* kapsamında değerlendirmişler ve înenin bu açıdan da gayr-i meşrû olduğunu ifade etmişlerdir.[34]

İmam Şafiî'nin hüküm verirken uyguladığı kaideler dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır. İmam Şafiî îne satışı ile ilgili mutlak anlamda caiz olduğunu söylememektedir. Sadece şekil açısından bu muamelenin hukuk kurallarına uygun olduğunu belirtmektedir. Tarafların gayr-i meşrû bir niyete sahip olmasının mekruh, bu niyeti açıkça ifade etmeleri durumunda da söz konusu akdin fasit olacağını kabul etmektedir.[35] Hukuken istikrarın sağlanması amacıyla söz konusu muamelenin meşrû olduğunu ifade etmektedir. Ancak bunu yapan kişilerin ribâlı borç alıp verme niyeti varsa bu kişilerin ahirette cezasını göreceklerini söylemiştir. Ayrıca taraflar ribâ alıp verme niyetlerini açıklamaları durumunda bu akdin butlanına hükmetmesi,[36] İmam Şafiî'nin îne satışını diğer akitler gibi mutlak olarak meşrû kabul etmediğine işaret eder. Dolayısıyla İmam Şafiî îne satışını mutlak olarak caiz görmemekle birlikte zâhiren akdin geçerli olacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte İmam Nevevî'nin (v. 676/1277)

33 İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed KurtubiNemeri *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1992, II, 325; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, III, 249.

34 İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut2002, VI, 368, 369; Apaydın, "Îne", s. 284.

35 Şafiî, el-Ümm, IV, 152, 160-161.

36 Şafiî, *el-Ümm*, IV, 152

ifadesine göre Şafiî mezhebinin çoğunluğuna aykırı olarak bazı Şafiî ulemâ, îne satışının adet haline getirilmesi durumunda bu satışın batıl olacağına hükmetmişlerdir.[37]

Şafiî mezhebinde bazı alimlerce söz konusu uygulamanın mutad haline gelmesi durumunda batıl sayılması, bu işlemin tabiî bir alışveriş olarak kabul edilmediğini gösterir. Zira başka herhangi bir uygulama adet haline getirildiği gerekçesi ile batıl kabul edilmemektedir. Buradan anlıyoruz ki Şafiî mezhebinde söz konusu alışveriş hakkında bazı tereddütler bulunmaktadır.

Öte taraftan îne satışının aslen meşrû kabul edilip, adet haline getirilmesi durumunda batıl sayılması hukuk tekniği açısından da tartışmaya açıktır. Şöyle ki hukuka göre bir olgu hakkında hüküm verilirken, bu olgunun vukua gelmesi neticesinde ortaya çıkacak maslahat ya da mefsedet yani sonuçlar dikkate alınması gerektiği gibi söz konusu olgunun mahiyeti de dikkate alınmalıdır.[38] Aksi takdirde hukukta istikrarsızlık ve keyfilik ortaya çıkar. İcâre, alışveriş, rehin vb. fıkhın meşrû kabul ettiği bütün akitler az kullanılma ya da çok kullanılma şartına bağlanmaksızın mutlak olarak meşrûdur. Buna karşılık olarak batıl kabul edilen akitler de aynı şekilde "taraflarca adet haline getirilmesi durumunda" veya herhangi bir kayıtla değil, bu akitlerin mahiyetinden dolayı batıldır.

Diğer taraftan *adet haline getirilme* kriteri de izafidir. Bir hakime göre bir kişi bu muameleyi *adet haline getirmişken*, başka bir hakim aynı kişinin bu uygulamayı *adet haline getirmediğine* hükmedebilir. Diğer taraftan bir fiili işleyen bir kişinin bu uygulaması meşrû kabul edilirken, "çok defa" yapması gerekçesiyle aynı fiili yapan başka bir kişinin uygulamasının batıl kabul edilmesi ciddi hukuki sorunlara sebebiyet verecektir.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere îne satışı hakkındaki ihtilaf, mezheplerin benimsediği usûlden kaynaklanmaktadır. Bir mesele hakkında hüküm verilirken zâhirî olguların mı yoksa kişilerin iç niyetlerinin mi esas kabul edileceği tartışmalıdır. Hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da farklı nazariyeler ileri sürülmüştür. Bu nazariyelerden birisine göre hüküm verilirken bâtın yani kişilerin niyetleri esas alınmalı

---

37 Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî*Ravzatü't -Tâlibîn ve İmdetü'l-Müftîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, DâruÂlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, III, 86.

38 Aslan, Nasi, "İslam Hukukunda Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası", *TurkishStudies = Türkoloji Araştırmaları: International PeriodicalfortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic*, C. 13, sy. 3, s. 83, ss. 79-90, 2018.

ve buna göre hüküm verilmelidir. Bu hukuk nazariyesi daha çok Hanbelî hukukçuları tarafından savunulmaktadır.

Diğer nazariyeye göre ise bâtın dikkate alınmaksızın zâhire göre hüküm verilmelidir. Zira hâkim insanların gerçek niyetlerini bilemez. Bu durumda keyfilik ortaya çıkar. Ancak zâhire göre hüküm verilirse hukuki istikrar sağlanmış olacaktır. Bu görüşü de Zâhirî ve Şafiî mezhepleri benimsemiştir. Dolayısıyla hüküm verilirken zâhirî olguların mı yoksa kişilerin iç niyetlerinin mi dikkate alınacağı hukukçular arasında önemli bir tartışmadır. Günümüzdeki pek çok uygulamaların meşrûiyeti noktasındaki tartışmaların temelinde bu konu yer almaktadır.[39]

Tarihi süreç içinde pek çok husus üzerinde iki uç fikir oluşmuş ve tartışmalar tez-antitez şeklinde süregelmiştir. Buna pek çok örnek bulmak mümkün olmakla birlikte söz gelimi kapitalizm ve komünizm tez-antitez noktalarında yer alan son derece çarpıcı birer örnektir. Sermaye-emek dengesi ve mülkiyet konularında her iki sistem de uç noktaları savunmaktadır. İslam'ın iktisat anlayışı bu iki sistemden herhangi birisini bütün olarak onaylamamakta, orta yolu ve makul seviyeyi temsil etmektedir. İslam ahlak felsefesinde de fikirler, davranışlar üçlü taksime göre ele alınmıştır. Buna göre her fikrin ve davranışın ifrat, tefrit ve adalet seviyeleri bulunmaktadır. İfrat ve tefrit iki aşırı uç noktayı temsil eder. Ancak adalet aşırılıklardan uzak, orta seviye anlamındadır.[40]

İslam her zaman orta yolu emretmektedir. Aynı şekilde hüküm verirken zâhirî olguların mı yoksa iç niyetin mi esas alınması gerektiği hususunda da orta yol izlenmelidir. İmam Şafiî'nin dediği gibi normal şartlar altında zâhirî olgular esas alınmalıdır. Normal şartlar altında kişilerin dışa vurduğu irade beyanı esas olmalı, hükümler bu beyan üzerine bina edilmelidir. Ancak zâhirî şartların, hukukun asıl amacı olan hakkaniyeti ve adaleti sağlamada yetersiz kaldığı noktalarda bazı karinelere binaen kişilerin iç niyetleri de dikkate alınmalıdır.

Kur'an ve hadislere baktığımızda dünyevi hükümler vaz edildikten sonra uhrevi sorumlulukların da hatırlatıldığını görmekteyiz. Örneğin ribâyı yasaklayan ayetlerin peşinde *"Allah'a döndürüleceğiniz günden*

---

39 Bu tartışmalar için ayrıca bk. Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar, İstanbul 2011, III, 33-35; Liv, Cemil, "İslam Fıkhında Zâhirî-Bâtınî İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, ss. 181-200, Konya 2016.

40 İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *Tehzibü'l-Ahlak; Ahlak Eğitimi*, trc. Abdülkadir Şener, v.dğr., Büyüyenay, İstanbul 2013, s. 129.

sakının, (o gün) herkese yaptığının karşılığı tastamam verilir, kimseye haksızlık söz konusu değildir" ifadesine yer verilmektedir. Bu ayetlere göre İslam, zâhirî hükümler koymanın yanında Müslümanların iç niyetlerinin ve amaçlarının da meşrû olmasını emretmektedir.

Fıkıh usulüne baktığımızda da bazı durumlarda olaylara karinelerden hareketle kişilerin iç niyetine dair kanaat oluştuğunu ve bu kanaate binaen hüküm verildiğini görmekteyiz. Söz konusu somut olgularda hukukun yasakladığı alana girme niyetine dair güçlü emare ve karineler varsa, bu işlem zâhirî hukuka uygun olsa da yasaklanabilir. Fıkıh usulünde buna sedd-i zerîa denilmektedir. Şafiî ulemâ sedd-i zerîaya göre verilen hükümleri de kabul etmemiştir. Örneğin, cumhura göre fitne ve kargaşa zamanlarında fertlere silah satımı yasaktır. Bunun sebebi bu zamanlarda o silahın haram olan insan öldürme fiilinde kullanılma ihtimalinin çok yüksek olmasıdır. Ancak Şafiî mezhebi bu ihtimale binaen böyle bir hüküm verilemeyeceğini, zâhiren silah akdinin hukuka uygun olduğu için bu satışın yasaklanamayacağını kabul etmiştir. İmam Şafiî bu konu hakkında, niyetin dikkate alınmaması gerektiğini ve akdin zâhire göre meşrû olmasından dolayı bu akdin geçerli olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunun yanında taraflardan birisinin bu akdi gayr-i meşrû bir niyetle gerçekleştirmesi ve bu niyetini açıklaması durumunda o akdin geçersiz olacağını belirmiştir.[41]

Pozitif hukuka baktığımızda hüküm verirken olguların zâhirine itibar edildiğini, ancak şekil şartlarının yerine getirilmesi durumunda bir hakkın kötüye kullandığına dair emarelerin mevcudiyeti halinde hukuka aykırılığa hükmedildiğini görmekteyiz. 2001'da yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu'nu 1. Maddesi kanunun sözüyle ve özüyle değindiği konularda uygulanması gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Hukuk kurallarının düzenlediği alanlarda söz konusu kurala aykırı davranmak bizatihi bu işlemin geçersiz olmasına sebebiyet verecektir. Ancak kanunda *söz*den sonra kanunun *özü*yle de değinmesi öngörülmekte ve bunun da bağlayıcılık yönü üzerinde durulmaktadır. Bundan anlıyoruz ki hukuk metinlerinde bütün olaylar ve durumlar hakkında nas olmayabilir. İşte bu alanlarda kanunun *özü* diye ifade edilmiş, hukuktan beklenen hakkaniyet ve adalet prensiplerine göre hareket edilmesi istenmektedir. Aynı şekilde Medeni kanunun ikinci maddesinde de açıkça *Bir hakkın açıkça kötüye kullanılmasını hukuk düzeni korumaz* ifadesi yer almaktadır. Gerçekten de zâhirî

41 Şafiî, *el-Ümm*, IV, 152.

hukuk kuralları bazı durumlarda yeterli olmayabilir. İlgili kişinin yaptığı fiiller şeklen hukuka uygun olmakla birlikte zaman zaman adaletsizlik ve haksızlık ortaya çıkmaktadır. Bu durumda hukuk, zâhirî şekil şartlarına uygunluk gerekçesi ile yanlış sonuca ulaşılmasını korumamalıdır. Aksi takdirde hukuk, hukuksuzluğa alet edilmiş olacaktır.

Îne satışı gibi şekilciliği esas alan akitlerin, toplumun hayata ve dünyaya bakış açısı ile de yakından ilgili olduğu söylenebilir. Şöyle ki Müslümanlar olarak hayatımızda şekilcilik önemli yer tutmaktadır. Îne gibi şekilci akitler de hukuk alanında bu zâhirîliğin yansıması olduğu düşünülebilir. Hukuk kurallarımız başta olmak üzere pek çok alanda vaz edilmiş kurallar kağıt üzerinde kalmakta, hukuk kuralları sözüyle ve özüyle toplumsal hayatımızda karşılığını bulamayınca hukukun bize vadettiği kazanımlar elde edilememektedir. Zâhiren hukuka uygun, ancak sonuç itibarıyla hukukun yasakladığı alana girmeye dair emarelerin bulunduğu akitlerin meşrû kabul edilmesi toplumun şekilci, mana ve ruhtan yoksun bir hale gelmesine sebebiyet verecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

Akitlerde şekle büyük önem vermesiyle iştihar eden Şafiî ve Zâhirî mezhebine göre akdin gereği olan şekil şartlarının yerine getirilmesi söz konusu işlemin meşrûiyeti için yeterlidir. Bu mezhepler meseleyi genel itibarıyla kazaî ve diyanî hüküm ayrımı üzerinden ele alır ve şekil şartlarını taşıyan hükümlerin kazaen geçerli olduğunu diyanî olarak niyetlere göre Allah'a hesap verileceğini benimserler. Zira bu ekollere göre hukukun istikrarı adına akitlerin şekil şartlarına itibar edilmeli ve bunlar esas alınmalıdır. Bu minvalde bu mezhepler sedd-i zerîanın meşrû bir delil olduğunu kabul etmemişlerdir.Aynı şekilde bu ekoller ölüm hastalığına yakalanmış kişinin boşaması, kargaşa zamanlarında silah satışının yasaklanması veya sınırlandırılması vb. sedd-i zerîaya istinaden verilmiş hükümleri kabul etmez.[42] Bütün bu hükümlerin verilmesinde metodolojik yaklaşımlarının etkisi söz konusudur.

---

42 Şafiî, *el-Ümm*, V, 254; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 494-496; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-Kadir*, IV, 145, 146. Mezheplerin bu konudaki görüşlerinin mukayesesi için bkz.; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Dar'u ibn'il-Kesir, Beyrut 1432/2011, s. 805-810

Ancak muhtelif örnekler dikkate alındığında Hanbelîmezhebi başta olmak üzere Malikî ve Hanefî alimlerinin akitlerde şekil şartlarına önem verdikleri, bununla birlikte akdinşekil şartlarının yerine gelmesine rağmen akdin mahiyetine aykırı sonuçların ortaya çıkması durumunda akdi geçersiz saydıkları söylenebilir.[43]

Öncelikle Kur'an'ın hükümlerine baktığımızda zâhire önem verdiğini ancak zâhirin bâtını yansıtmadığı, şekil şartlarının istenen maslahatı sağlamada yetersiz kaldığı noktalarda zâhirî şekil şartları ile yetinilmediği, söz konusu durum için yeni hükümlerin vaz edildiğigörülmektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi normal şartlar altında zâhirî beyan esas alınırken ikrah altındaki kişinin beyanı hakkındaki hükümdür.Nahl suresinin 106. ayetinde mümin olduğu halde zorlanma neticesinde Allah'ı inkâreden kişinin imanı sahih kabul edilmektedir. Eğer zâhirî şartlara göre hüküm verilmesi gerekseydi bu kişinin mümin olarak kabul edilmemesi gerekirdi.

Kur'an, Araf Suresinin 163. ayetinde konulmuş yasakları hileli bir şekilde ihlal etmelerinden dolayıYahudileri eleştirmiştir. Çünkü onlarcumartesigünü balık avlamaları yasak olmasına rağmen bazı şekil oyunları ile bugünde balık avlamışlardır.Cuma günü gerdikleri ağlar ve hazırladıkları havuzlar ilecumartesi gününde balık avlamışlardır. Onlara göre kendileri Cumartesi yasağını çiğnemiyorlar, Cuma ve pazargünü yaptıkları işlemler neticesinde balıkları avlıyorlardı.[44]

Maide Suresinin 89. ayetinde yeminin yerine getirilememesi durumunda yemin kefareti emredilmektedir. Ancak kefareti istenen yemin, kişinin bilerek yaptığı yeminlerdir. Aynı ayette kişinin bilinçsizce yaptığı yeminlere lağv yemini adı verilmekte ve bu yeminler için kefaret gerekmeyeceği ifade edilmektedir. Her iki durumda da söz konusu zâhirî olgular meydana gelmesine rağmen kişinin niyeti ve kasdına binaen hüküm verilmektedir.

Tevbe Suresinin 107-110. ayetlerinde mescid-i dırâr ile ilgili ayetlerde söz konusu mescidin aleyhinde çok sert ifadeler yer almakta ve bu mescidin yıkılması emredilmektedir. Bu ayetler bize şekil ve manadan hangisine itibar edileceği tartışmasında önemli ipuçları vermektedir.

---

43 Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, VI, 391, IIX, 160; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 307; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-Kadir*, X, 59:

44 Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, IX, 364.

Şöyle ki şekil olarak söz konusu bina mescit olup Allah'ın adı anılmaktadır. Ancak bu binanın mahiyeti zâhirinden farklıdır. Devamındaki ayetlerden anlıyoruz ki mescidin zâhirine değil mahiyetine itibar edilmiştir.

Bazı hukukçular hukukun çok önem verdiği istikrarı sağlama adına zâhire göre hüküm vermiş ve şekil şartlarını esas kabul etmişlerdir. Bunun anlaşılabilir olduğu, normal şartlar altında hukukun istikrarını sağlama adına bu yaklaşımın isabetli olduğu açıktır. Ancak bu kuralların yetmediği, zâhire göre hüküm vermenin adaleti sağlayamadığı durumlarda mahiyetin ve akdin ulaştırdığı sonuçların da dikkate alınması gerekir. Yani adaletin sağlanabilmesiiçin bazı durumlarda hukukçuya esneklik kabiliyeti veren yeni şartlar ve yöntemler kabul edilmelidir. Aksi takdirde hukuk adaleti sağlama noktasında hiçbir fonksiyon icra edemeyecektir. Klasik fıkıh kitaplarına baktığımızda bu esnekliğin uygulandığı görülmektedir. Nitekim Hanefîlerin istihsan ismini verdikleri yöntem bu minvalde değerlendirilebilir. Aynı şekilde sedd-i zerîa kuralı bu yaklaşımın en güzel örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir.

Yukarıdaki açıklamalardan sonra bazı durumlarda işlemlerin şekil şartlarının yerine getirilmesinin, akdin meşrû kabul edilmesi için tek başına yeterli olmayacağı ileri sürülebilir. Zira dinde ve dinin emirlerinde asıl olan söz konusu işlemin özü/mahiyeti olmalıdır. Aksi takdirde yapılan gayr-i meşrû pek çok işlemin hukuki şekil içinde yapılması mümkündür. Bu durumda dinin hükümlerinin herhangi bir fonksiyonunun kalmayacağı aşikârdır.

Bütün hukuk sistemleri herhangi bir yasak vaz ederken bir mefsedeti def etme ve bir yararı celbetmeyi amaçlamış olmalıdır. Hukukun amaçladığı bu noktaya ulaşılabilmesi için kanunun sözü ve özüyle değindiği hususlara riayet edilmesi gerekmektedir. Ancak çeşitli şekil oyunları ve muvazaalı işlemlerle hukukun yasaklarının delinmesi durumunda hukuk, adaleti sağlamada yetersiz kalabilir. Bu durum bütün hukuk sistemleri için geçerli olduğu gibi ilahi menşeli İslam hukuku için de geçerlidir. Nitekim îne gibi uygulamaların toplumda yayılması durumunda İslam hukukunun faiz yasağı hiçbir şey ifade etmeyecektir. Şekilsel oyunlar neticesinde hukukun işlevini kaybedip toplumsal bir zarara sebebiyet verme tehlikesi görülmüş olacak ki îne satışın caiz gören bazı âlimler bile bu satışın yaygın hale gelmesi durumunda îne satışının batıl olacağına hükmetmişlerdir.[45]

45 Nevevî, *Ravzatü't -Tâlibîn*, III, 86.

İslam toplumu, tarihin çeşitli devirlerinde finansman ihtiyacını karşılamak için bazı hileli yollara başvurmuştur. Bu hileli yollar şekil itibariyle şeriatın emir ve yasaklarına uygundur. Ancak mahiyet ve sonuç itibarıyla yasaklanan sonuca ulaşma amacı söz konusudur. Elmalılı Hamdi Yazır bu hileli yollara cevaz veren alimlerin bu tutumların tevile tâbi tutmuş ve bu işlemlerin azimet açısından caiz olamayacağını, ancak ruhsat kabilinden, ızdırar halinde bunlara cevaz verilebileceğini ve başvurulabileceğini söylemiştir.[46] Nitekim günümüzde yapılan bir çalışmada da özellikle Osmanlı dönemindeki hile-i şer'iyelerin azimet olarak değil, ehven-i şer kabilinden tecviz edildiği belirtilmiştir. Buna göre para vakıflarının yaptığı muamele-i şer'iye ve bunlara resmi olarak izin veren devletin amacı hile-i şer'iyeyi genel geçer bir esas olarak vaz etmek olmayıp aksine toplumun yüksek oranlarda faiz alan tefecilerin elinden kurtarılması olduğu ileri sürülmüştür.[47]Bu açıklamalardan ulaşılan sonuca göre hileli işlemler mutlak olarak meşrû kabul edilmemiş, zorunlu hallerde açıktan haram işlemek yerine, haramlar karşısındaki hassasiyeti korumak amacıyla alternatif olarak kullanılmıştır.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de bazı "İslami" finans elde etme yolları uygulanmaktadır. Nitekim repo ve tahvil gibi resmi olarak faizli işlemlerin de "İslami" şekli bulunmakta ve Malezya gibi bazı ülkelerde uygulanmaktadır. Buna göre banka bazı malları müşterisine satar ve ileriki bir tarihte geri ödenmek üzere satın alır. Böylece repo yapılmış olmaktadır.[48]

Bazı şekil oyunları ile günümüzdeki iktisadî problemlere çözüm üretmek mümkün olmasa gerektir. İslam'ın faizi yasaklamasının en temel sebeplerinden birisi de ayette açıkça ifade edildiği üzere haksız bir değer naklinin neticesinde bir tarafın haksız olarak zenginleşmesidir. Bu zenginleşmenin neticesinde ise zulüm ortaya çıkmaktadır. İslam faizi yasaklayarak elinde parası olan güçlünün, paraya ihtiyacı olan fakirin içinde bulunduğu ihtiyaç halini istismar etmesini engellemiştir. Ancak yukarıdaki gibi hileli işlemlerle İslam'ın yasakladığı mefsedetin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

---

46 Yazır, *Kur'an Dili*, II, 964.

47 Gözübenli, Beşir, "Faizsiz Finansman Teknikleri Hakkında Bazı Mülahazalar", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finansman Yöntemleri*, (İstanbul 8-9 Mayıs 2010), s. 189, ss. 173-197, İstanbul 2011.

48 Servet Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Beyu'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansıması", 132.

Kaynakça

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. Nşr. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.

Apaydın, Yunus. "Îne". *TDV İslam Ansiklopedisi*283-285. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Aslan, Nasi, "İslam Hukukunda Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması Esası", *TurkishStudies = Türkoloji Araştırmaları: International PeriodicalfortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic.* (2018).

Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut Daru'l-Fikr, ts.

Bayındır, Servet. "Şâfiî Fukahâsının Beyu'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansıması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2013).

Deniz, Birnur. *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında Îne Satışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. (2017).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemeri. *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne.* Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. Beyrut. (1992).

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut. (2002).

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşki. *HâşiyetuReddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*. DaruİhyaiT-Türasi'l-Arabi. Beyrut. (1998).

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir.* Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut. (2003)

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*. Nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.

İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz*el-Muhitu'l-Burhanîfî'l-Fıkhi'n-Nu'manî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2004.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *Tehzibü'l-Ahlak; Ahlak Eğitimi*, trc. Abdülkadir Şener, v.dğr., Büyüyenay, İstanbul. (2013).

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*. Nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi'ş-Şerâi*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. Daru'l-Hadis. Kahire. (2005)

Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile.* İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Köse, Saffet. "Şâfi'î Zâhirîliğinin Analizi -Hukûkî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014): 11-24.

Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risale. Beyrut .(2006)

Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed *el-Câmiu's-Sağîrmea*Şerhihi *en-Nefiu'l-Kebir*. İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiye. Pakistan 1990.

Liv, Cemil. "İslam Fıkhında Zâhirî-Bâtınî İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 181-200.

Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi Şerhi Bidayeti'l-Mebtedî*. Daruİhyai't-Türasi'l-Arabî. Beyrut. (1995).

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî*Ravzatü't -Tâlibîn ve İmdetü'l-Müftîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, DâruÂlemi'l-Kütüb, Riyad (2003).

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsut*. Daru'l-Marife, Beyrut. (ts)

Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Daru'l-Marife, 1973.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1938.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak. Dar'u ibn'il-Kesir. Beyrut. (2011).

Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Câmiu's-Sağîr meaŞerhihi en-Nefiu'l-Kebir*. İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiye. Pakistan. (1990).

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Daru İbn Hazm. Beyrut. (2012).

Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtac ila Marifeti Meânî Elfazi'l-Minhac*. Nşr. Muhammed Halil Îtânî. Beyrut Daru'l-Marife, 1997.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammet Ali Bîdûn. Beyrut Dar'ul-Kütüb'il-İlmiye, 1997.

Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'laü's-Sünen*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. Beyrut. (1997).

Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lügatı.* Ankara Başbakanlık Basımevi, 1991.

Zeylâî, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut Müessesetü'r-Riyân, 1997.

أثر العادات والتقاليد على التدين والتشريع دراسة أصولية مقاصدية

GELENEK VE GÖRENEKLERİN DİNDARLIK VE İSLAM HUKUKUNA ETKİSİ

Dr. Muhammed Nur HAMDEN / محمد نور حمدان

aboghaith469@gmail.com / دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله محاضر في جامعة حلب/ سابقا

Geniş Özet*

Dindarlık, insanların benimsediği inanç ve düşüncelerin dışavurumu olarak kabul edilir. Tanım olarak ise "insanın özümsediği fikirleri ifade ettiği yol" demektir. Dini düşünceler, dini metinler, çevre, eğitim ve maddi ve manevi faktörler dindarlığı etkilemektedir. Dolayısıyla dindarlığın, bulunduğu sosyal yapıdan etkilenmesinden ötürü toplumdan topluma değiştini görebilmekteyiz.

Gelenek ve görenekler bireylerin dini düşünceleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olup onların yaşamları ve davranışlarına da yansımaktadır. Bireyler gelenek ve göreneklerin etkisiyle dine kendisinde olmayan şeyleri dahil edebilmektedirler. Zira her toplumda atalardan miras kalan ve dinde kabul görülmediği halde o toplum tarafından dinin birer parçası olarak kabul edilen gelenek ve göreneklere rastlamaktayız. Bazı gruplar ise gelenek ve görenekleri dinden daha bağlayıcı görüp onları İslam Hukuku hükümlerinin önüne geçirmişlerdir.

İslam dini, bazı kesimlerin düşündüğünün aksine toplumların içerisine yerleşmiş gelenek ve göreneklere savaş açmak için gelmemiştir. Çünkü İslam dini, örfü şer'î bir kaynak olarak görmüştür. Örf ile gelenek ve görenekler arasında ise güçlü bir bağ vardır. Zira gelenek ve görenekler örfün parçası kabul edilir. Nitekim İslam dini de onları

* Tercüme edip düzenleyen, Arş. Gör. Furkan Tayşan.

mutlak anlamda bağımsız bir kaynak olarak görmemiş, hükmî konularda kendisine başvurulacak bir şer'î kaynak sayılabilmesi için ise bazı kurallar getirmiştir. Şöyle ki prensip olarak fayda sağlayacak gelenek ve görenekleri kabul edip fayda getirmeyecek olanları da yok saymıştır.

Bu çalışmada; gelenek ve göreneklerin toplumların dindarlığı üzerindeki etkisini, İslam Hukuku'nun bu konudaki tutumunu, gelenek ve görenek kavramlarının ne olduğunu ve birbirleri arasındaki farklarını, toplumdaki rollerini, insan psikolojisi üzerindeki etkilerini, şer'î hükümleri delillendirme konusunda İslam Hukuku ile olan ilişikisini, fer'î bir kaynak olan örf ile ilişkisini, topluma yerleşmiş negatif gelenek algısının nasıl kırılacağını ve İslam Hukuku'nun pozitif ve negatif gelenek olgusuna karşı nasıl bir tavır takındığını ele aldık.

Çalışmamızda aşağıdaki sorulara cevap vermeye çalıştık:

-Gelenek ve görenekler İslam Hukuku'nun dayandığı şer'î deliller arasında sayılır mı?

-Örf ile gelenek ve görenekler arasındaki ilişki nedir?

-Gelenek ve göreneklerin dindarlık üzerindeki etkisi nedir?

-İslam Hukuku'nun toplumlara yerleşmiş olan gelenek ve göreneklere karşı tutumu nedir?

Akâid ilminin alimleri taklîdî iman konusundan bahsederken gelenekleri de incelemişlerdir. Usulcüler ise gelenek ve göreneklerden bahsetmemiş, sadece örfü İslam Hukuku'nun fer'î delilleri arasında saymışlardır. Ayrıca örf konusundan bahsederken gelenekleri örfün bir parçası olarak görmüşlerdir. Fakat araştırma ve incelemelerimizde gelenek ve göreneklerden, onların dindarların davranışları üzerindeki etkilerinden, İslam Hukuku'ndaki yerinden ve şer'î hükümlerde delil olarak kullanılıp kullanılamayacağından bahseden herhangi bir ilim adamına rastlamadık. Bu çalışmada tümevarım metodunu kullanarak örften bahseden usûl kitaplarıyla taklîdî îmandan bahseden akâîd kitaplarını inceledik. Ayrıca geleneklerin dindar bireyler üzerindeki etkilerini araştırmak üzere saha çalışmaları yapıp bazı röportajlar gerçekleştirdik. Sonuç olarak çalışmamızı şu bölümler etrafında topladık:

Birinci Bölüm: Gelenek ve görenek kavramları ve örf ile aralarındaki farkları

İkinci Bölüm: Gelenek ve göreneklerin İslam Hukuku'ndaki yeri ve şer'î hükümleri delillendirme konusundaki rolü

Üçüncü Bölüm: Somut örneklerle gelenek ve göreneklerin dindar bireylerin davranışları üzerindeki etkileri

Araştırmamızın sonunda ise şu hususlara ulaştık:

1- Örf, geleneğe göre daha kapsamlı bir kelime olup ikisi arasında umûm husûs ilişkisi vardır. Her gelenek örf kabul edilebilir ancak her örf gelenek olarak kabul edilemez.

2- İslam fıkhında taklîd kelimesi geçmiyor olup bunun yerine örf ve âdât kelimeleri kullanılmaktadır. Fıkıh usulcüleri örf kelimesini gelenek ve görenek kelimelerini kapsayacak şekilde kullanmışlardır.

3- İslam şeriatı Akâid ilmi alanında geleneğe karşı çıkmış, ondan herhangi bir hususun alınmasını kabul etmemiştir. Akîdevî konularda başvurulacak tek kaynağın kitap ve sünnetten yapılan nakiller ve akıl olduğunu belirtmiştir.

4- Usulcüler geleneği, bir şer'î kaynak olarak örfün çeşitlerinden saymıştır. Çünkü gelenek örfe dayanır ve insanlar arasında yaygınlık kazanmadığı ve nesilden nesile aktarılmadığı sürece ona itibar edilmez.

5- Din, düşünceler ve kişinin inandığı ve uyduğu hükümlerden ibarettir. Dindarlık ise dinin pratik boyutudur. Başka bir ifadeyle bireylerin ve toplulukların dinleri için yaptıkları uygulamalar bütünüdür.

6- Araştırmacılar dindarlık için çağdaş bir kavram olan "popüler dindarlık" ifadesini kullanmışlardır. Popüler dindarlık, geçmişten beri var olup sosyal ve kültürel miras olarak kabul edilen ve nesilden nesile aktarılagelen toplumsal bir olgu demektir.

7- Dindarlığın toplumsal, çevresel, zamansal ve mekansal faktörlerden etkilenmesinden dolayı gelenek ve göreneklerin din üzerinde etkisinin olması doğal bir durumdur. Zamanın ilerlemesiyle bunlar dinin parçası haline gelebilirler. Dolayısıyla insanlar onları adeta dini birer hüküm gibi uygulayıp bu şekilde ibadetlerini yerine getirmeye çalışabilirler.

8- Şer'î metinlere aykırı olup zan üzerine inşa edilen hiçbir gelenek İslam Hukuku içerisinde kabul edilemez. İslam Hukuku'nun karşı çıkmadığı ve şer'î hükümlere ve islamî değerlere aykırı olmayan gelenekler ise kabul edilebilir.

مقدمة:

يعتبر التدين المظهر الخارجي للأفكار والمعتقدات التي يعتقدها الناس فالتدين هو السلوك الذي يعبر فيه الإنسان عن الأفكار التي يدين بها، والتدين يتأثر بعوامل مختلفة منها الأفكار والنصوص الدينية، ومنها البيئة، ومنها التربية، ومنها الظروف النفسية، والظروف المادية لذلك نجد التدين يختلف من مجتمع لآخر لأنه يتأثر في المجتمع والبيئة من حوله.

فالعادات والتقاليد لها أثر كبير على أفكار الناس الدينية، والتي انعكست على تصرفاتهم وحياتهم فألصقوا بالدين ما ليس منه بسبب قوة أثر العادات والتقاليد في النفوس، فنسمع في كل مجتمع عن عادات وتقاليد ورثها الناس عن آبائهم وأجدادهم وهم يعتبرونها جزءا من الدين والدين لا يقرهم عليها.

إن الإسلام لم يأت لمحاربة العادات والتقاليد السائدة بين المجتمعات، وإنما لإقرار ما هو صالح منها، وإبطال ما ليس بصالح ونافع منها.

سأتناول في هذا البحث أثر العادات والتقاليد على تدين المجتمعات، وما هو موقف الشريعة الإسلامية منها، وسأتبع في البحث المنهج الاستقرائي الوصفي من خلال بعض الدراسات الميدانية والمقابلات لبيان أثر العادات على سلوك المتدينين، ومن خلال المحاور البحثية الآتية:

المبحث الأول: العادات والتقاليد، والفرق بينها وبين العرف.

المبحث الثاني: مكانة العادات والتقاليد في الشريعة الإسلامية، ودورها في إثبات الأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: أثر العادات على سلوك المتدينين مع ذكر بعض الأمثلة التطبيقية، وعلاج الظاهرة.

المبحث الأول: العادات والتقاليد والفرق بينها وبين العرف:

المطلب الأول: تعريف العادات والتقاليد والعرف:

أولاً: تعريف التقاليد:

في اللغة: كلمة التقاليد أصلها في اللغة: ق ل د: (الْقِلَادَةُ) الَّتِي فِي الْعُنُقِ وَ (قَلَّدَهُ فَتَقَلَّدَ) وَمِنْهُ (التَّقْلِيدُ) فِي الدِّينِ وَتَقْلِيدُ الْوُلَاةِ الْأَعْمَالَ. وَتَقْلِيدُ الْبَدَنَةِ أَنْ يُعَلَّقَ فِي عُنُقِهَا شَيْءٌ لِيُعْلَمَ أَنَّهَا هَدْيٌ. وَ (تَقَلَّدَ) السَّيْفَ. وَ (الْإِقْلِيدُ) بِكَسْرِ الْهَمْزَةِ الْمِفْتَاحُ. وَ (الْمِقْلَدُ) بِوَزْنِ الْمِبْضَعِ مِفْتَاحٌ كَالْمِنْجَلِ وَالْجَمْعُ (الْمَقَالِيدُ)[1].

1 الرازي، مختار الصحاح (ص: 952)

وأما في الاصطلاح: كلمة التقاليد هي كلمة معاصرة، والمقصود منها: سُنَن موروثة وأعراف متناقلة ومنها تقاليد شرقية[2]، أو: عادة متوارثة يقلّد فيها الخلفُ السّلفَ «تقاليد شعبيَّة- بعض التقاليد يمحوها التطوُّر» أو: تقليد حرفيّ/ تقليد أعمى: محاكاة نصّ قديم والاحتذاء به بدون أي ابتكار «هذه المأساة تقليد حَرْفي لمأساة قديمة»[3].

ووردت في المعجم الوسيط: (التقاليد) الْعَادَات المتوارثة الَّتِي يُقَلّد فِيهَا الْخلف السّلف مفردها تَقْلِيد[4]

وقد أقر مجمع اللغة المصري استعمال كلمة «تقاليد» بالمعنى المذكور، وقد ذكرتها المعاجم الحديثة ونص الوسيط على أنها مجمعية[5].

فالمقصود من كلمة التقاليد: العادات والأعراف التي يتناقلها جيل عن جيل آخر دون معرفة السبب، وهذه التقاليد تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى أخر، ومن مدينة إلى أخرى بل تختلف بين المدينة والريف وهذه التقاليد تكون قديمة وليست جديدة.

مثال عن التقاليد: اللباس- الاحتفال بيوم معين- طريقة الاحتفال- إقامة الولائم في مناسبات معينة ....

أهم خصائص التقاليد:

1 - التناقل من جيل إلى جيل.

2 - أن تكون قديمة.

3 - أن لا يوجد سبب مقنع للقيام بها سوى أنها إرث من الأجداد يجب الحفاظ عليها.

ثانياً: تعريف العادة والعرف:

1 - تعريف العادة:

في اللغة: (عَادَ) إِلَيْهِ رَجَعَ وَبَابُهُ قَالَ وَ (عَوْدَةً) أَيْضًا. وَفِي الْمَثَلِ: الْعَوْدُ أَحْمَدُ، والاعتِيادُ فِي مَعْنَى التَّعوُّدِ، وَهُوَ مِنَ الْعَادَةِ. يُقَالُ: عَوَّدْتُه فاعتادَ وتَعَوَّدَ.

والعِيدُ: كلُّ يَوْمٍ فِيهِ جَمْعٌ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ عَادَ يَعُود كأَنهم عَادُوا إِليه؛ وَقِيلَ: اشْتِقَاقُهُ مِنَ الْعَادَةِ لأَنهم اعْتَادُوهُ[6]

---

2 معجم الصواب اللغوي (1/ 942)

3 معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 0581)

4 المعجم الوسيط (457/2)

5 معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 0581)

6 ابن منظور، لسان العرب 813/3، الرازي، مختار الصحاح (122) باب (عود)

اصطلاحا: العادة: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى[7].

2 - تعريف العرف:

في اللغة: المَعْرُوف: ضدُّ المُنْكَر. والعُرْفُ: ضِدُّ النُّكْر. يُقَالُ: أَوْلاه عُرفاً أَي مَعْروفاً. والمَعْرُوف والعَارِفَةُ: خِلَافُ النُّكر. والعُرْفُ والمَعْرُوف: الجُود.

والمَعْرُوف: كالعُرْف. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا مَعْرُوفاً»، أَي مُصَاحَبًا مَعْرُوفًا؛ قَالَ الزَّجَّاجُ: المَعْرُوف هُنَا مَا يُستحسن مِنَ الأَفعال. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ»

وَقَدْ تكرَّر ذِكْرُ المَعْرُوف فِي الْحَدِيثِ، وَهُوَ اسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا عُرف مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ والإحسان إِلَى النَّاسِ، وَكُلِّ مَا ندَب إِلَيْهِ الشرعُ وَنَهَى عَنْهُ مِنَ المُحَسَّنات والمُقَبَّحات وَهُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الْغَالِبَةِ أَي أَمْر مَعْروف بَيْنَ النَّاسِ إِذَا رأَوْه لَا يُنكرونه. والمَعْرُوف: النَّصَفَةُ وحُسْن الصُّحْبةِ مَعَ الأَهل وَغَيْرِهِمْ مِنَ النَّاسِ، والمُنكَر: ضِدُّ ذَلِكَ جَمِيعِهِ[8].

المعروف اصطلاحاُ: العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضا، لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة، هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى[9].

وقد عرفه الأصوليون: هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه وهو بمعنى العادة الجماعية[10].

وقد استخدم الأصوليون العرف والعادة بمعنى واحد قال النسفي في المستصفى: (العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليم بالقبول)، وفي شرح التحرير: (العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية)، والمقصود بالعلاقة العقلية هي التي يحكم فيها العقل بالتكرار فلا تعتبر عادة وإنما هو تلازم عقلي متكرر كتكرر حدوث الأثر كلما حدث مؤثره.

وقال ابن عابدين في رسائله: (العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا

7 الجرجاني، الجرجاني، التعريفات 641/1

8 ابن منظور، لسان العرب 932/9

9 الجرجاني، التعريفات 941/1

10 الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 828/2

قرينة حتى صارت حقيقة عرفية فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصدق -أي ما ينطبق عليه من حالات- وإنا اختلفا في المفهوم)[11].

من خلال التعريف نجد أن العادة:

1 - العرف والعادة بمعنى واحد عند علماء الأصول.

2 - العادة هو ما اعتاد عليه مجموعة من البشر.

3 - العادة هي أمر مقبول ومستحسن استحسنه المجتمع لأنه يلبي حاجة أو يحقق مصلحة مادية أو أخلاقية بين أفراده.

4 - مع مرور الزمان تصبح هذه العادة راسخة متجذرة في المجتمع لا تحتاج إلى شرط أو نص.

5 - العادة والعرف تنقسم إلى عرف عام وعرف خاص، وعرف قولي وعرف عملي.

من أمثلة العادات والأعراف:

- عدم إطلاق لفظ اللحم على السمك.
- التعارف على أن الهدايا زمن الخطبة ليست من المهر.
- التعارف على أن تكون أجرة الدلال من المشتري.
- التعارف على تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل.
- التعارف على أنواع من العقود والمعاملات مثل عقد الاستصناع، وبيع الوفاء، والتأمين.
- التعارف على إرسال الطفل الصغير إلى المرضع.
- التعارف على وجود خادمة في المنزل.
- التعارف على تسجيل العقود وتثبيتها في السجل العقاري والدوائر المختصة وتكون تكلفة تسجيلها على المشتري.

والأمثلة كثيرة على العادات والأعراف لأن أهل كل بلد وكل مدينة يتعارفون على عادات معينة يستحسنونها فيما بينهم وتقدم لهم مصلحة معينة.

وهذه العادات تختلف من بلد إلى بلد، وقد تختلف من عائلة إلى عائلة، ومن أهل صنعة إلى صنعة أخرى.

المطلب الثاني: العلاقة بين العرف والتقاليد:

من خلال النظر بين التعريفين نجد أنه بين التقاليد والعرف عموم وخصوص فالعرف هو أعم من التقاليد لأن العرف يطلق على ما اعتاد عليه الناس والمجتمع، والعرف قد يكون

11 الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي: 928/2- الموسوعة الفقهية الكويتية: 612/9

قوليا كأن يتعارف الناس على عدم إطلاق لفظ اللحم على السمك، وإطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وقد يكون العرف عمليا كأن يتعارف الناس على بيع التعاطي وهو البيع الذي لا يوجد فيه إيجاب أو قبول، وأن يتعارفوا على تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، والتعارف على عقد الاستصناع وهو طلب صنعة شيء معين والدفع بعد الانتهاء من الصنعة.

أما التقالبد فهي تطلق على العادات التي توارثها الأبناء عن الآباء والأجداد وتلقوها عنهم كأن يتلقوا عن آبائهم الاحتفال بيوم معين، أو يقلدوهم في طعام معين، أو لباس معين، أو فعل معين كزيارة القبور في مناسبات معينة فهذه كلها تقاليد تنتقل من جيل إلى جيل آخر من دون معرفة السبب.

فالعرف أعم من التقليد فقد يكون كل تقليد عرفا إلا أنه لا يمكن اعتبار كل عرف تقليد فمن التقاليد عبادة الأصنام التي كانت منتشرة في الجاهلية، ومن التقاليد زيارة القبور في أول يوم العيد، ومن التقاليد الاحتفال في أيام معينة كيوم النيروز عند الأكراد في الربيع، وأما الأعراف التي لا يمكن اعتبارها تقاليد مثل التعارف على تسجيل البيوت في الدوائر الرسمية، والتعارف على إعطاء أجرة الدلال من البائع، والتعارف على أجرة الدلال في عقد الإجارة من المستأجر، فهذه أعراف قد تتغير وتتبدل.

ومما يلاحظ أن التقاليد أثبت من الأعراف وأكثر احتراما بين الناس، وذلك بسبب رسوخها في المجتمع وتناقلها من الأجداد إلى الآباء فبعض التقاليد قد يكون عمرها مئات السنين ويصعب التخلي عنها بسهولة.

ومن الفوارق أن التقاليد لا يكون الالتزام فيها إلا بسبب أنها موروثة عن الأجداد فقد لا يكون فيها نفع أو فائدة بل قد يكون فيها ضرر، أما الأعراف فهي تجلب منافع للناس.

وترك الأعراف قد يؤدي إلى إيقاع الناس في حرج ومشقة مثال عقد السلم عندما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ووجدهم يتبايعون بالسلم والسلم هو بيع موصوف في الذمة بثمن عاجل فأقرهم على ذلك ومثل حادثة تأبير النخل عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟» فَقَالُوا: يُلَقِّحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا» قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ»[12].

12 صحيح مسلم، الرقم: 1632، 5381/4

المبحث الثاني: مكانة العادات والتقاليد في الشريعة الإسلامية، ودورها في إثبات الأحكام الشرعية:

المطلب الأول: مكانة التقاليد في الشريعة الإسلامية:

لم يرد ذكر التقاليد في الفقه الإسلامي وإنما ورد العرف والعادات وكأن الفقهاء والأصوليين جعلوا كلمة العرف شاملة تشمل كل من العادات والتقاليد.

ومن الأسباب التي لم يرد فيها ذكر التقاليد أن هذا المصطلح معاصر لم يرد عند الفقهاء المتقدمين.

فما هو موقف الشريعة الإسلامية من التقاليد الموروثة من الأجداد إلى الأبناء، وما هي مكانة التقاليد في الشريعة الإسلامية هل حاربت الشريعة الإسلامية التقاليد ومنعتها، أم أنها اعتبرتها في الأحكام الفقهية الشرعية.

من خلال البحث في هذا الموضوع نحتاج إلى التمييز بين نقطتين رئيسيتين النقطة الأولى هي مكانة التقاليد في العقيدة، والثانية مكانة التقاليد في الفقه.

أولاً- مكانة التقاليد في العقيدة:

خلافاً للأحكام الفقهية فقد ورد ذكر التقليد في العقيدة، وجاءت الشريعة الإسلامية محاربة لتقليد الأجداد في آيات كثيرة لأن التقليد كان مصادماً لما جاء به الإسلام من الدعوة إلى وحدانية الله تعالى، ونبذ الشرك، وعبادة الأوثان فالجواب الوحيد الذي كان يتعلل به المشركون عندما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يدعوهم الإيمان هو أنهم لا يتركون عبادة الآباء والأجداد

فقد وضحت الشريعة الإسلامية بطلان ما اتبعه الناس من تقليد، ومحاكاة للآباء والأجداد وبينت أن الطريق الصحيح الذي يجب على الإنسان أن يتبعه هو طريق العقل والنظر، وقد وردت عدد من الآيات التي تؤكد على هذا المفهوم.

1 - (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) (171) سورة البقرة

2 - (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (103) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (104) سورة المائدة.

3 - (فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ (109) سورة هود

4 - (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (28) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (29) سورة الأعراف

-5 (قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ (77) قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ (78) سورة يونس

6 - (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (52) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (53) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (54) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ (55) قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (56) وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (57) سورة الأنبياء

7 - (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ (76) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (77) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (81) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (82) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (83) سورة الشعراء

8 - (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (20) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ (21) وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (22) سورة لقمان

9 - (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ (19) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (20) أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ (21) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (22) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (23) قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (24) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (25) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ (26) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (27) وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (28) بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ (29) وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ (30) سورة الزخرف

من خلال هذه الآيات نجد الحوار الذي دار بين الرسل وبين أقوامهم حيث كانت دعوة الرسل إلى الإيمان بالله ووحدانيته، ونبذ الشرك والأصنام، والأفكار والعقائد التي توارثوها عن أجدادهم إلا أن المشركين كانوا مصرين على اتباع آبائهم وأجدادهم وما ألفوه من عادات وتقاليد.

وقد بينت السيرة النبوية أنه من أكبر العوائق التي كانت تمنع زعماء المشركين الدخول في الإسلام هو مفارقة دين آبائهم وأجدادهم، فقد كان المشركون يعيبون على من أسلم بأنه ترك دين آبائه وأجداده وصبأ عنهم، وخرج على تقاليدهم وعاداتهم فمن الحوار الذي دار بين النجاشي ووفد قريش (أيها الملك، إنه قد ضوى إلى بلدك منا غلمان سفهاء، فارقوا دين قومهم، ولم يدخلوا في دينك، وجاءوا بدين ابتدعوه، لا نعرفه نحن ولا أنت، وقد بعثنا إليك فيهم أشراف قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشائرهم لتردهم إليهم، فهم أعلى بهم عينا، وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه.)[13]. فوفد قريش كان يحاجج النجاشي بأنهم تركوا دينهم ودين آبائهم من أجل أن يسلمهم إياهم.

فالتقاليد كانت هي المصدر الأساسي للكفار في العبادة بل كانت التقاليد هي العائق والمانع الأساسي من دخول المشركين والكفار في الإسلام فكانوا يعتبرون مفارقة دين آبائهم من العار والعيب.

فالشريعة الإسلامية في مجال العقائد حاربت التقاليد، ومنعت من الأخذ بها، وبينت أن الطريق الوحيد للعقائد هو النقل من الكتاب والسنة، والعقل والتفكر والتأمل.

وبشكل عام فإن الاجتهاد ممنوع في العقائد لذلك صاغ الفقهاء قاعدة (لا مساغ للاجتهاد في مورد النص) وقد اعتبر علماء العقيدة أن المصدر الوحيد للأخذ في أحكام العقيدة هو النصوص القطعية من القرآن والسنة الصحيحة أما ما عدا القرآن والسنة الصحيحة فلا يمكن الاعتماد عليه في أحكام العقيدة

13 السيرة النبوية لابن هشام 533/1

ثانياً- مكانة التقاليد في الفقه:

الفقه: الفقه ينقسم إلى قسمين قسم العبادات والمعاملات

-1 العبادات: أساس العبادات على التوقف عند النص (الكتاب والسنة) مثل العقائد وقد اتفق الفقهاء أنه لا يجوز الاجتهاد في العبادات بل اعتبر الشارع أن الاجتهاد في العبادات هو من باب البدع المنهي عنه في الشريعة.

فقال صلى الله عليه وسلم (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[14] أي مردود في الشرع ولا يعتبر مقبولاً يقول المحقق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي معلقاً على الحديث: « قال أهل العربية الرد هنا بمعنى المردود ومعناه فهو باطل غير معتد به وهذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام وهو من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم فإنه صريح في رد كل البدع والمخترعات»[15] .

وعَنْ عِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ، قَالَ: صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْفَجْرَ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا، فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً، ذَرَفَتْ لَهَا الْأَعْيُنُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، قُلْنَا أَوْ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَأَوْصِنَا. قَالَ: « أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى بَعْدِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ «[16] فالعبادات مبناها على التوقف ولا يجوز الابتداع فيها.

ومن الأمثلة على ذلك:

- الحج وهي العبادة التي كانت قريش تتعبد بها على ملة إبراهيم وإسماعيل إلا أنه دخل فيها مخالفات كثيرة فقد توارثوا هذه العبادة من الأجداد حتى أصبحت من التقاليد التي لا يجوز الخروج عليها فهي من دين آبائهم وأجدادهم فجاءت الشريعة الإسلامية ومنعت كل ما هو باطل، وأزالت كل ما علق منها من تقاليد باطلة وقد ذكر الله تعالى ذلك في القرآن الكريم (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (35) سورة الأنفال.

---

14 صحيح مسلم، 3431/3- الرقم: 8171

15 المرجع السابق

16 مسند الإمام أحمد بن حنبل الرقم: 44171- 373/82 . (قال الذهبي: حديث صحيح رجاله ثقات) المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري الرقم:923 – 471/1

قال ابن عباس: كانت قريش تطوف بالبيت عراة، يصفقون ويصفرون، فكان ذلك عبادة في ظنهم والمكاء: الصفير. والتصدية: التصفيق، قاله مجاهد والسدي وابن عمر رضي الله عنهم[17].

- البحيرة والسائبة والوصيلة والحام: قال تعالى: (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (103) سورة المائدة

وفي الصحيح عن سعيد بن المسيب: البحيرة هي التي يمنع درها للطواغيت، فلا يحتلبها أحد من الناس. وأما السائبة فهي التي كانوا يسيبونها لآلهتهم.

قال ابن إسحاق: البحيرة هي ابنة السائبة، والسائبة هي الناقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهن ذكر، لم يركب ظهرها ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، فما نتجت بعد ذلك من أنثى شقت أذنها، وخلي سبيلها مع أمها، فلم يركب ظهرها ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف كما فعل بأمها، فهي البحيرة ابنة السائبة

وقال ابن عزيز: البحيرة الناقة إذا نتجت خمسة أبطن فإذا كان الخامس ذكرا نحروه فأكله الرجال والنساء، وإن كان الخامس أنثى بحروا أذنها- أي شقوه - وكانت حراما على النساء لحمها ولبنها- وقاله عكرمة- فإذا ماتت حلت للنساء.

وأما الوصيلة والحام، فقال ابن وهب قال مالك: كان أهل الجاهلية يعتقون الإبل والغنم يسيبونها، فأما الحام فمن الإبل، كان الفحل إذا انقضى ضرابه جعلوا عليه من ريش الطواويس وسيبوه، وأما الوصيلة فمن الغنم إذا ولدت أنثى بعد أنثى سيبوها[18]..

وروى أبو هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لأكثم بن الجون: «رأيت عمرو بن لحي بن قمعة بن خندق يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك فقال أكثم: أخشى أن يضرني شبهه يا رسول الله، قال: لا إنك مؤمن وهو كافر إنه أول من غير دين إسماعيل وبحر البحيرة وسيب السائبة وحمى الحامي[19] .

- الصفا والمروة: قال تعالى: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (158) سورة البقرة.

---

17 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 004/7 .- تفسير البيضاوي، 85/3

18 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 733/6

19 المرجع السابق

روى البخاري عن عاصم بن سليمان قال: سألت أنس بن مالك عن الصفا والمروة فقال: كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية، فلما كان الإسلام أمسكنا عنهما، فأنزل الله عزوجل:» إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»[20] .

ففي هذه الآية نلاحظ أن الصحابة لم يسعوا بين الصفا والمروة ظناً منهم أنها تقليد من صنع الجاهلية فأنزل الله عزوجل الآية وبين أنها من شعائر الله ففي هذه الآية دليل أن الصحابة ابتعدوا عن كل ما يعتقدون أنه تقليد من صنع الجاهلية احتياطاً حتى لا يقعوا في المحرم.

2 - المعاملات: والمعاملات في الفقه تشمل الأحوال الشخصية والجنايات والمعاملات المالية والسياسة الشرعية..

والمعاملات مبناها رعاية مصالح الناس، وتحقيق هذه المصالح لذلك صاغ الفقهاء مجموعة من القواعد التي تؤكد هذا المعنى (العبادات مبناها الاتباع والمعاملات مبناها الابتداع) أي أنها تراعي مصالح البشر وحاجاتهم فكل ما يحقق مصالح البشر ولا يتعارض مع نصوص قطعية صريحة من الكتاب والسنة فهي مشروعة، وكل ما لا يحقق مصالح البشر وحاجاتهم فهو أمر غير مشروع ولذلك أباحت الشريعة الإسلامية ورخصت كثيراً من العقود لأنها تحقق مصالح الناس وحاجاتهم ومن الأمثلة على ذلك:

- عقد السلم: بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا[21].
- وعقد الإجارة: وهي بيع المنفعة المعلومة في مقابل عوض معلوم[22] .

فهذه العقود بالرغم من مخالفتها أصول وقواعد الشريعة إلا أن الشريعة الإسلامية أباحتها لأنها تحقق حاجات الناس فبيع السلم وهو بيع المعدوم وبيع المعدوم منهي عنه إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما قدم المدينة ووجدهم يتبايعون بعقد السلم أباح هذا العقد عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلاَثَ، فَقَالَ: «أَسْلِفُوا فِي الثِّمَارِ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[23] .

وعقد الإجارة وهو بيع المنافع والمنفعة معدومة إلا أن الشريعة الإسلامية أباحتها لحاجة الناس إليها فقال تعالى : (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) سورة الطلاق (6) .

---

20 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 871/2

21 الموسوعة الفقهية، 191/52

22 المرجع السابق، 52/ 291

23 صحيح البخاري، الرقم: 3522، 78/3

وقد أقرت الشريعة الإسلامية مجموعة من المعاملات التي كانت العرب تتعامل فيها في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وذلك لأنها تحقق مصالح الناس وتلبي حاجاتهم، ولا تتعارض مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من عقائد ومبادئ.

ومن هذه المعاملات ما أقرته الشريعة الإسلامية دون تعديل، ومنها ما أقرته مع إضافة بعض التعديلات في الشروط والأركان ومن هذه المعاملات:

- في قانون الأسرة عرف العرب أنواعاً من النكاح منها نكاح الناس (يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو بنته فيصدقها ثم ينكحها) وقد أقر الإسلام هذا النوع من النكاح، ووضع له حدودا وأصولاً وهناك أنكحة فاسدة أنكرتها الشريعة الإسلامية ومنها: نكاح الشغار: وهو أن يزوج الرجل ابنته أو من تحت ولايته لآخر على أن يزوجه هذا الآخر بنته أو من تحت ولايته وليس بينهما صداق، ومنها نكاح المقت: وهو زواج الابن امرأة أبيه بعد وفاته إن لم تكن أمه وقد كان هذا من عادة الجاهلية، ومنها الجمع بين الأختين وقد كان معروفا في الجاهلية ثم نهت عن الشريعة الإسلامية، ومنها الطلاق فقد كان الطلاق في الجاهلية ليس محصوراً في عدد فجاءت الشريعة الإسلامية وضبطته بعدد معين فقال تعالى: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سورة البقرة: 229.

- ومنها الوصية والميراث وقد كان هذا التصرف معروفا عند العرب فأقرت الشريعة الإسلامية الوصية لكن مع وجود ضوابط وشروط، وكذلك الميراث فقد كانوا يحرمون الأنثى من الميراث لأنها لا تقاتل ولا تغزو ثم جاء الإسلام وأبطل هذه النظرة وجعل للمرأة مكانتها كالرجل.

- وكان نظام الديات معمولا به عند العرب قبل الإسلام فجاء الإسلام وأقرهم على الدية في القتل الخطأ.

- ومن الأنظمة التي أقرها الإسلام على ما هي عليه القسامة هي أن يقول خمسون من أهل المحلة إذا وجد قتيل فيها: بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا[24] وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية[25] .

ثالثاً: مكانة العرف في الفقه:

يعتبر العرف مصدراً من مصادر الشريعة المتفق عليه بين الفقهاء فقد قال تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199) سورة الأعراف. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ

24 الموسوعة الفقهية: 661/33

25 زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، 73

عِنْدَ اللَّهِ سَيِّءٌ»[26] ومما يلاحظ أن العلماء شملوا في حديثهم عن العرف العادات مع أنه عند التدقيق بين العرف والعادة نجد اختلافاً دقيقاً بينهما فالعرف يكون جماعياً، أما العادة قد تكون جماعية، وقد تكون فردية مثل عادة المرأة في الحيض وقد تكون جماعية فالعادة أعم من العرف، وذهب بعض الفقهاء إلى القول بأن العادة تكون عملية أما العرف قد يكون قولياً، وقد يكون عملياً فالعرف أعم من العادة، وذهب البعض إلى أن العادة تختص بالفعل والعرف يختص بالقول[27].

أما التقاليد بما أنها مصطلح معاصر فلم يتناوله الفقهاء في حديثهم عن العرف إلا إنه من خلال البحث عن العرف كمصدر تشريعي في كتب أصول الفقه نجد أن العرف يشمل التقاليد أيضا فهم يعتبرون التقاليد نوعا من أنواع العرف المندرجة تحتها لأن التقاليد معتمدة على العرف فلا يعتبر التقليد إلا إذا انتشر بين مجموعة من الناس، وتناقلوه من جيل إلى آخر كما بينت في المباحث السابقة.

وبناء على العرف وحجيته صاغ العلماء عددا من القواعد المبنية على العرف ومنها:

- العادة محكمة.
- المعروف عرفا كالمشروط شرطاً.
- استعمال الناس حجة يجب العمل به.
- إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت.
- الأحكام المرتبة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغيرها.
- الثابت بالعرف كالثابت بالنص.
- كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة يحكم فيه إلى العرف.
- المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.
- كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه.
- العرف الخاص يؤثر كالعرف العام.
- المدار على العرف بحسب البلدان.
- العرف إنما يعتبر إذا لم يخالف النصوص.
- العرف إنما يعتبر إذا كان مقارناً لا لاحقاً.
- العرف إنما يعتبر عند عدم التصريح بخلافه.

وقد أحال القرآن الكريم والسنة النبوية إلى العرف في عدد من الأحكام التي تحتاج إلى بيان وتوضيح كالنفقة، وبيان معنى الحرز في السرقة فقال تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ

---

26 الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الرقم: 5644، 38/3. قال الذهبي: حديث صحيح

27 معلمة زايد للقواعد الفقهية: 021/8

وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) سورة البقرة: 233، وقال صلى الله عليه وسلم لهند: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[28] .

وبناء على الآخذ بالعرف وتغير الأعراف من زمان إلى زمان فقد تغيرت عدد من الأحكام الشرعية المبنية على العرف، وقد صاغ الفقهاء قاعدة (تتغير الأحكام بتغير الأزمان) ومنها جواز أخذ الأجرة على قراءة القرآن فقد كان متقدمو الحنفية لا يجيزون أخذ الأجرة على قراءة القرآن إلا أن متأخري الحنفية أجازوا أخذ الأجرة على قراءة القرآن بسبب تغير الزمان.

وبناء على العرف تم استحداث عقود جديدة فقد قال فقهاء الحنفية بعقد الاستصناع لأن الناس تعارفوا على هذا العقد بالرغم من أنه بيع آجل بآجل ولكن لحاجة الناس إلى هذا العقد قالوا به، وبجواز أخذ الأجرة عند الدخول إلى الحمام بالرغم من الجهالة في المكث وكمية المياه المستخدمة في الحمام، وتقسيم المهور إلى معجل ومؤجل إلا أن الأصوليين اشترطوا شروطا للأخذ بالعرف ومن هذه الشروط:

أن يكون العرف عاما، وألا يعارض نصا ضرعيا من كتاب أو سنة فلو عارض نصا شرعيا من كتاب أو سنة فهذا عرف فاسد لا يجوز العمل به ومن أمثلته أن يتعارف الناس على التعامل في الربا أو شرب الخمور أو شيوع الزنا والشذوذ الجنسي واتخاذ قبور الصالحين مسجدا فهذه أعراف فاسدة يحرم الأخذ بها وهذا الشرط هو المعيار الرئيسي للأخذ بالعرف أو عدم الأخذ به[29].

المبحث الثالث: أثر العادات والتقاليد على سلوك المتدينين مع ذكر بعض الأمثلة التطبيقية، وعلاج الظاهرة.

المطلب الأول: العلاقة بين الدين والتدين وأثر التقاليد في التدين:

أولاً- تعريف الدين والتدين:

تعريف الدين: وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.[30]

والجمعُ الأَدْيانُ. يُقَالُ: دَانَ بِكَذَا دِيانة، وتَدَيَّنَ بِهِ فَهُوَ دَيِّنٌ ومُتَدَيِّنٌ. ودَيَّنْتُ الرجلَ تَدْيِيناً إذا وَكَلْتَهُ إِلى دِينه. والدِّين: الإِسلام، وَقَدْ دِنْتُ بِهِ. وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ: محبةُ العلماءِ دِينٌ يُدانُ بِهِ. والدِّينُ: الْعَادَةُ والشأْن، تَقُولُ الْعَرَبُ: مَا زالَ ذَلِكَ دِيني ودَيْدَني أَي عَادَتِي لْحَدِيثِ: أَنه عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ. قَالَ ابْنُ الأَثير: لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ الشِّرْكَ

28 صحيح البخاري، الرقم: 4635، 56/7

29 الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 738/2- معلمة زايد للقواعد الفقهية: 8/ 111

30 الجرجاني، التعريفات 601/1

الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ، وإنما أَراد أَنه كَانَ عَلَى مَا بَقِيَ فِيهِمْ مِنْ إِرث إبراهيم، عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنَ الْحَجِّ وَالنِّكَاحِ وَالْمِيرَاثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحكام الإِيمان، وَقِيلَ: هُوَ مِنَ الدِّين العادةِ يُرِيدُ بِهِ أَخلاقهم مِنَ الْكَرَمِ وَالشَّجَاعَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَفِي حَدِيثِ الْحَجِّ: كَانَتْ قريشٌ وَمَنْ دَانَ بِدِينِهِمْ. أَي اتَّبَعَهُمْ فِي دِينهم وَوَافَقَهُمْ عَلَيْهِ. وَاتَّخَذَ دِينهم لَهُ دِيناً وَعِبَادَةً[31].

والتدين: تديَّنَ يتديَّن، تَدَيُّنًا، فهو مُتديّن وتديَّن الشَّخصُ:

1 - اتخَّذ دِينًا «تديَّن بالإسلام».

2 - تشدَّد في أمر دينِه وعقيدته «عالمٌ متديّن».

3 - اقترض فصار مَدِينًا «تديّن مبلغًا لم يسدِّده»[32].

ثانياً- العلاقة بين الدين والتدين:

من خلال التعريف نجد أن الدين هو عبارة عن مجموعة من الأفكار، والأحكام التي يخضع الشخص لها ويعتقدها.

فالدين كلمة عامة تشمل كل ما جاء به الإسلام – إن أردنا أن نتحدث عن الدين الإسلامي- من عقائد، وأحكام عملية، وأخلاق.

فالفقه هو جزء من الدين، والعقيدة هي جزء من الدين، والأخلاق جزء من الدين.

والدين نستمده من مصادر الشريعة الإسلامية المتمثلة بالقرآن والسنة والمصادر الأخرى التي تعتمد على الاجتهاد (الإجماع والقياس والعرف وسد الذرائع والمصالح المرسلة ..)

والدين هو عبارة عن مفاهيم وأفكار مجردة لا تقبل التغيير والتبديل.

أما التدين فهو الجانب العملي والتطبيقي للدين فالتدين هو الممارسات التي يمارسها الأفراد والجماعات للدين.

فالتدين هو انعكاس وتطبيق عملي لأحكام الدين الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبما أنه تطبيق عملي للدين فقد يخضع للتغيير والتبديل وقد تطرأ عليه متغيرات كثيرة.

ومن خلال البحث نجد أن الباحثين أطلقوا على التدين مصطلح معاصر (التدين الشعبي) والمقصود بالتدين الشعبي: واقع اجتماعي متواجد من القدم و يمكن اعتباره إرثا اجتماعيا و تقافيا يتم تناقله من جيل الى جيل .

31 ابن منظور، لسان العرب 171/21

32 معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 597)

يمكن اعتبار التدين هو الإطار الاجتماعي لممارسة الدين كنصوص مرجعية مؤطرة مقدسة، لذا فهو تجربة تاريخية و اجتماعية له سياقها الخاص و الذي تستمد منه هويته، وهو ما يجعله سلوكا اجتماعيا أكثر منه سلوكا عقديا ، لأنه يمثل نمط وجود منفتح على خصوصية مجاله ، وهو ما يجعله مرتبط بالكثير من مظاهر الثقافية و التي لا تدخل في مرجعيات و أصول الدين الّأساسي مثل الشعودة و الزوايا و التداوي بالرقية ، فهو سلوك مرتبط بالظروف العامة و الخاصة التي يعيشها المتدين بمحيطه .

و حيت ان التدين هو سلوك ثقافي وهو ما يجعل منه سلوكا متعددا ، يتعدد بتعدد الرجعيات الثقافية و القيم الاجتماعية التي تؤطره ، وهو ما يفتح الباب للحديث عن تجارب بصيغة الجمع ليس عن تجربة خاصة و ممارسة واحدة لممارسة الشعائر الدينية .

الامر يقود الى تبني فكرة وجود ممارسات متعددة للسلوك الديني ووجود صور كثيرة لأنماط التدين و التي تعتبر الدين الإسلامي هو المرجع لها ، لكنها تختلف في قراءة و تفسير و تطبيق نصوصه وفق السياقات الاجتماعية المختلفة .

فالجميع متفق على الأصول والمبادئ العامة للنص الديني لاسيما القران و السنة ، لكنها تختلف التطبييق و الممارسات باختلاف الوضعيات و السياقات، و السنن، و العوامل الاقتصادية و القيم والعادات الاجتماعية .

لذلك نسجل وجود عدة تجارب للتدين منها : تدين الشباب، و تدين الشيوخ، و تدين المرأة، وتدين الطبقة الوسطى، وتدين الفئات المهمة، وتدين العالم القروي، وتدين العالم الحضري

فكل نمط هو افراز لتجارب تاريخية و سياقات اجتماعية خاصة .

هده التعددية في أنماط الممارسة الدينية و أشكال التدين كسلوك اجتماعي ينتج عنه الكثير من التناقضات عكس الدين كنص واحد. فالتدين الشعبي يمتاز بالتعدد و التنوع الطقوسي و في التفاصيل و العادات و القيم .

التدين هو الكيفيَّة التي يعيش بها الأفراد والجماعات تجربتهم الدينيَّة، وذلك بالتفاعل مع أشكال الفهم والاستيعاب والتطبيق والتمثل للمكونات الأساسية في الدين. وقد ق لجورج زيمل أن ميز بين الدين والتدين، حيث يمثل الدين الدافع الحيوي، والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول . وتوظيفه اجتماعيا و سياسيا[33] .

33 التدين الشعبي و بناء الهوية الدينية- الفرفار العياشي- الحوار المتمدن-العدد: 1426 - 9102 / 5 / 62

من خلال ما سبق يمكن التمييز بين الدين والتدين:

-1 الدين هو أفكار وتصورات ومفاهيم مجردة، أما التدين فهو عبارة عن ممارسات عملية لتلك الأفكار والمفاهيم.

-2 الدين لا يقبل التغيير والتبديل فهو ثابت، أما التدين قد يخضع للتبديل والتغيير والتطورات الاجتماعية والظروف الحياتية.

-3 الدين الإسلامي مصدره الوحي من الكتاب والسنة والاجتهاد، أما التدين يتأثر بالعادات والتقاليد الموروثة.

-4 الدين واحد أما التدين قد نجد أشكالا متنوعة له حسب البيئة.

وبما أن التدين يتأثر بالعوامل الاجتماعية، والظروف البيئية، والمحيط والزمان والمكان فمن الطبيعي أن يكون للعادات والتقاليد أثر كبير على الدين، ومع مرور الزمن تصبح العادات والتقاليد جزء من الدين، ويمارسها الناس على أنها الدين ويتقربون بها إلى الله تعالى وقد وجدنا من خلال البحث كيف تم تحريف عبادة سيدنا إبراهيم عليه السلام، وكيف تم إدخال الأصنام إلى شبه الجزيرة العربية ومع مرور الزمان أصبحت الناس تعبد هذه الأصنام من دون الله تعالى.

ولقد نبه الرسول صلى الله عليه وسلم لخطورة هذا الأمر فقد كان ينهاهم عن بعض الأمور لقرب عهدهم بالجاهلية حتى تترسخ الوحدانية في قلوبهم، ويبتعدون عن كل سبب من أسباب الشرك وعبادة الأصنام، ومنها النهي عن زيارة القبور فقد نهاهم الرسول صلى الله عليه عن زيارة القبور ثم أذن لهم عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ، فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»[34] وقد كان النهي في البداية حتى لا تختلط عليهم بعبادة الأصنام، وبعد أن استقر التوحيد في قلوبهم والعقيد أباح لهم الزيارة.

ومنها اتخاذ قبور الأنبياء مساجد فقد نهاهم صلى الله عليه وسلم عن اتخاذ قبور الأنبياء مساجد حتى لا تؤدي إلى الإشراك بالله سبحانه وتعالى بعد مضي الزمن فهذه القبور بعد مضي الزمن قد تصبح عادة اجتماعية عند الناس ثم تتحول إلى دين عندهم عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ

34 صحيح مسلم، الرقم: 779، 2/ 276

وَالنَّصَارَى، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسْجِدًا»، قَالَتْ: وَلَوْلاَ ذَلِكَ لَأَبْرَزُوا قَبْرَهُ غَيْرَ أَنِّي أَخْشَى أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا»[35].

فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتخذ قبره مسجدا مع مرور الزمن حتى لا يتحول إلى مكان للعبادة من دون الله تعالى.

وبالمقابل فقد احترم رسول الله صلى الله عليه وسلم عادات القوم التي كانت متفقة مع دعوة الإسلام وأحكامه وقيمه فقد أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعيد بناء البيت الحرام كما كان على زمن إبراهيم عليه السلام فقد غيرت قريش من قواعد البيت إلا إن قرب عهدهم بالجاهلية وتعظيمهم للبيت الحرام منع الرسول صلى الله عليه وسلم من إعادة بيناء البيت الحرام عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ - أَوْ قَالَ: بِكُفْرٍ - لَأَنْفَقْتُ كَنْزَ الْكَعْبَةِ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَلَجَعَلْتُ بَابَهَا بِالْأَرْضِ، وَلَأَدْخَلْتُ فِيهَا مِنَ الْحِجْرِ»[36]

فاعتقاد تعظيم البيت الحرام عند قريش وعدم جواز المساس به منع الرسول صلى الله عليه وسلم من إعادة بيناء الكعبة كما كان في زمن سيدنا إبراهيم عليه السلام.

المطلب الثاني: أثر التقاليد على التدين:

فالعادات والتقاليد لها أثر كبير على التدين في المجتمعات لأن المجتمع قد يعتقد أن هذه العادات والتقاليد هي جزء من الدين فتترسخ في نفوسهم ويكون لها الأثر الكبير من الاحترام، وعدم جواز الخروج عليها كأحكام الدين المنزلة من الله إلى البشر.

وسنذكر بعض النماذج التطبيقية لبعض العادات والتقاليد التي تحولت مع مرور الزمن إلى جزء من الدين مع الإشارة إلى أنه بسبب اختلاف العادات في المجتمعات قد تختلف هذه النماذج والتي تتأثر بوعي المجتمع وثقافته وفهمه للدين.

النماذج التطبيقية للعادت والتقاليد المؤثرة على سلوك المتدينين:

-1 اللباس: شكل اللباس ولونه من التقاليد الموروثة والتي يعتقد المجتمع أنها جزء الدين وأن الالتزام بنوع معين من اللباس هو واجب شرعي إلا إنه من خلال البحث نجد أن اللباس من التقاليد الموروثة التي تختلف باختلاف البيئات والأزمنة والأمكنة فوضع الغطاء على الرأس عند الرجال كان من الأمور التي تدل على عدالة الرجال، وكانوا لا يأخذون

35 صحيح البخاري، الرقم: 0331، 88/2

36 صحيح مسلم، الرقم: 3331، 2/ 969

الحديث من رجل حاسر الرأس، ويعتبرون ذلك مسقطا للمروءة ولكن مع مرور الزمن تغيرت هذه العادة وأصبح كشف الرأس من الأمور الطبيعية في المجتمعات.

وقد وضعت الشريعة الإسلامية مجموعة عامة من الضوابط للباس إلا إنها لم تلزم الناس بلباس معين أو لون معين بل تركت حرية الاختيار للناس وأذواقهم مادام متفق مع القواعد العامة في الشريعة، ومن القواعد العامة الحجاب بالنسبة للمرأة، وتحريم لبس الذهب والحرير للرجل أما التفاصيل فيمكن الرجوع إلى العادات والتقاليد والأخذ بها.

ورد في الموسوعة الفقهية: (من المتفق عليه أنه يباح من الألبسة الثوب الجميل ما لم يكن من محرم كالحرير للذكور، ويستحب التزين في الأعياد والجمع ومجامع الناس، وذلك بدون صلف ولا خيلاء .ومن ترك ذلك وهو قادر عليه تزمتا أو تدينا فقد أخطأ، فليس ذلك مما يدعو إليه الشرع، وانظر القرطبي في تفسير قوله تعالى: {قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق})[37].

وقد كره الفقهاء لبس الألبسة التي تخالف عادات الناس وتقاليدهم. ورد في الموسوعة الفقهية: (لبس الألبسة التي تخالف عادات الناس مكروه لما فيه من شهرة، أي ما يشتهر به عند الناس ويشار إليه بالأصابع، لئلا يكون ذلك سببا إلى حملهم على غيبته، فيشاركهم في إثم الغيبة)[38].

-2 الموت وتجهيز الميت وما بعد الموت: تظهر كثير من التقاليد عند الوفاة وهذه التقاليد منها ما هو مخالف للشريعة الإسلامية، ومنها ما هو موافق فمن التقاليد المخالفة صنع أهل الميت الطعام للناس وهو مخالف لما جاءت به السنة حيث قال صلى الله عليه وسلم : «اصْنَعُوا لِآلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا، فَقَدْ أَتَاهُمْ أَمْرٌ يَشْغَلُهُمْ - أَوْ أَتَاهُمْ مَا يَشْغَلُهُمْ»[39]

ومنها الحداد والحزن على الميت حيث قد يطول في بعض البيئات ويمتد إلى أربعين يوما أو سنة كاملة حسب العادات والتقاليد وهذا مخالف لما جاءت به الشريعة الإسلامية حيث يقول صلى الله عليه وسلم «لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ، فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا»[40].

ومنها العادات والتقاليد المنتشرة في بعض المجتمعات حيث يحرم على المرأة أن تتزوج رجلا بعد زوجها وأن هذا يعد خيانة، وقلة وفاء والنظرة السلبية للمرأة المتزوجة بعد زوجها.

37 الموسوعة الفقهية 131/6

38 المرجع السابق 6/ 631

39 مسند أحمد بن حنبل، الرقم: 1571- 182/2

40 صحيح البخاري، الرقم: 0821، 87/2

-3 التقاليد المنتشرة لطرد الأرواح الشريرة حيث تسود في بعض المجتمعات بعض التقاليد المنتشرة لطرد الأرواح الشريرة ومنها تعليق (العين الزرقاء) وتعليق بعض التمائم وهذه العادات مخالفة للشريعة الإسلامية حيث يقول صلى الله عليه وسلم: («مَنْ عَلَّقَ تَمِيمَةً فَلَا أَتَمَّ اللَّهُ لَهُ وَمَنْ عَلَّقَ وَدَعَةً فَلَا وَدَعَ اللَّهُ لَهُ»[41]

التَّمَائِم جَمْعُ تَمِيمَة، وَهِيَ خَرَزات كَانَتِ الْعَرَبُ تُعلّقها عَلَى أَوْلَادِهِمْ يَتَّقُون بِهَا الْعَيْنَ فِي زعْمهم، فأبْطلها الْإِسْلَامُ[42].

الْوَدَعُ، بالفَتْح والسُّكون: جَمْع وَدَعَة، وَهُوَ شيءٌ أبيضُ يُجْلَب مِنَ البَحْر يُعَلَّق فِي حُلُوق الصِّبْيان وغَيْرِهم. وإنَّما نَهَى عَنْهَا لِأَنَّهُمْ كَانُوا يُعَلِّقُونها مَخافَةَ العَيْن[43].

-4 التقاليد في بعض المناسبات الدينية: تقوم بعض المجتمعات بتوزيع الحلوى في بعض المناسبات الدينية مثل ليلة النصف من شعبان، والتاسع والعاشر من محرم، وليلة القدر، والمولد النبوي ويوم الجمعة، وهذه من التقاليد الحسنة التي فيها وفرح ابتهاج ببعض الأيام المباركة، وتذكير الناس بأهمية هذه الأيام وفضلها على غيرها من الأيام ويمكن أن تدخل في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»[44].

من خلال عرض بعض النماذج التطبيقية في العادات والتقاليد التي تؤثر على سلوك المتدينين يمكن التمييز بين أمرين:

أولاً- العادات والتقاليد المخالفة لنصوص شرعية صحيحة، أو مبنية على أوهام فهذه التقاليد مرفوضة وغير مقبولة في الشريعة الإسلامية مثل التمائم والتقاليد المتعلقة عند الموت.

ثانياً- التقاليد التي سكتت عنها الشريعة الإسلامية وليست فيها مخالفة لنصوص الشريعة ولا لقواعد الشريعة والقيم الإسلامية فهذه التقاليد تكون مقبولة مثل اللباس وأحكامه بل قد تكون مستحسنة في الشريعة الإسلامية إن كانت هذه التقاليد تذكر ببعض القيم والأخلاق الإسلامية مثل توزيع الحلوى في بعض الأيام الفضيلة.

---

41 الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الرقم: 1057، 042/4. يقول الحاكم : «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»

42 ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 791/1

43 المرجع السابق، 861/5

44 صحيح مسلم، الرقم: 7101، 9502/4

المطلب الثالث: علاج ظاهرة التقاليد السلبية:

التقاليد ليست كلها مرفوضة وإنما التقاليد منها ما هو مقبول، ومنها ما هو مذموم له أثر سلبي على المجتمع والدين وعلاج هذه الظاهرة يكون من خلال:

-1 اتباع سبيل العلم المبني على الدليل الصحيح والمتفق مع العقل لذلك فإن الله سبحانه وتعالى كان يدعو المشركين إلى إعمال عقولهم، وإعمال التفكر والتأمل في المخلوقات، ونبذ التقليد الأعمى المعتمد على التقليد فقط دون التفكر والتأمل. (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (104) سورة المائدة.

-2 التعرف على أحكام الشريعة الإسلامية من خلال مصادرها الرئيسية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية والاجتهاد بأنواعه (الإجماع والقياس والعرف وسد الذرائع والمصلحة المرسلة..) يقول تعالى : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) سورة الحشر: 7

-3 سؤال أهل العلم الثقات المختصين والرجوع إليهم يقول تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43) سورة النحل. أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82) (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (83) سورة النساء.

-4 نبذ الخرافات والأوهام والبدع والسحر والشعوذة والأوهام والتنجيم وقد حارب الإسلام كل هذه المظاهر لأنها مبنية على الافتراء والكذب والوهم وقد اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم السحر من السبع الموبقات ومن الكبائر ودعا إلى ترك الكثير من عادات الجاهلية المبنية على الأوهام فقال صلى الله عليه وسلم : «لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ، وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»[45] يقول الشيخ مصطفى البغا معلقا على الحديث : (لا عدوى) مؤثرة بذاتها وطبعها وإنما التأثير بتقدير الله عز وجل والعدوى سراية المرض من المصاب إلى غيره. وقيل هو خبر بمعنى النهي أي لا يتسبب أحد بعدوى غيره. (لا طيرة) هو نهي عن التطير وهو التشاؤم. (هامة) هي الرأس واسم لطائر يطير بالليل كانوا يتشاءمون به. وقيل كانوا يزعمون أن روح القتيل إذا لم يؤخذ بثأره صارت طائرا يقول اسقوني اسقوني حتى يثأر له فيطير. (صفر) هو الشهر المعروف كانوا يتشاءمون بدخوله فنهى الإسلام عن ذلك. (المجذوم) المصاب بالجذام وهو مرض تتناثر فيه الأعضاء)[46] .

45 صحيح البخاري، الرقم: 7075، 621/7

46 المرجع السابق

الخاتمة:

من خلال البحث يمكن أن نذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1 - العرف هو أعم من التقاليد وبين التقاليد والعرف عموم وخصوص. فقد يكون كل تقليد عرفا إلا أنه لا يمكن اعتبار كل عرف تقليد.

2 - لم يرد ذكر التقاليد في الفقه الإسلامي وإنما ورد العرف والعادات وكأن الفقهاء والأصوليين جعلوا كلمة العرف شاملة تشمل كل من العادات والتقاليد.

3 - الشريعة الإسلامية في مجال العقائد حاربت التقاليد، ومنعت من الأخذ بها، وبينت أن الطريق الوحيد للعقائد هو النقل من الكتاب والسنة، والعقل والتفكر والتأمل.

4 - اعتبر الأصوليون التقاليد نوعا من أنواع العرف المندرجة تحتها كمصدر تشريعي لأن التقاليد معتمدة على العرف فلا يعتبر التقليد إلا إذا انتشر بين مجموعة من الناس، وتناقلوه من جيل إلى آخر كما بينت في المباحث السابقة.

5 - الدين هو عبارة عن مجموعة من الأفكار، والأحكام التي يخضع الشخص لها ويعتقدها.

6 - التدين فهو الجانب العملي والتطبيقي للدين فالتدين هو الممارسات التي يمارسها الأفراد والجماعات للدين.

7 - أطلق الباحثون على التدين مصطلح معاصر (التدين الشعبي) والمقصود بالتدين الشعبي: واقع اجتماعي متواجد من القدم ويمكن اعتباره إرثا اجتماعيا وتقافيا يتم تناقله من جيل الى جيل .

8 - بما أن التدين يتأثر بالعوامل الاجتماعية، والظروف البيئية، والمحيط والزمان والمكان فمن الطبيعي أن يكون للعادات والتقاليد أثر كبير على الدين، ومع مرور الزمن تصبح العادات والتقاليد جزء من الدين، ويمارسها الناس على أنها الدين ويتقربون بها إلى الله تعالى

9 - العادات والتقاليد المخالفة لنصوص شرعية صحيحة، أو مبنية على أوهام تقاليد مرفوضة وغير مقبولة في الشريعة الإسلامية مثل التمائم والتقاليد المتعلقة عند الموت.

10 -التقاليد التي سكتت عنها الشريعة الإسلامية وليست فيها مخالفة لنصوص الشريعة ولا لقواعد الشريعة والقيم الإسلامية فهذه التقاليد تكون مقبولة .

المراجع

1 - ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد - النهاية في غريب الحديث- الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م- تحقيق: طاهر أحمد الزاوى.

2 - ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل - المحقق: شعيب الأرنؤوط - الناشر: مؤسسة الرسالة

3 - ابن منظور الافريقي، محمد بن مكرم بن علي - لسان العرب- دارصادر- بيروت- الطبعة الثالثة- 1414هـ

4 - ابن هشام ، عبد الملك- السيرة النبوية - تحقيق: مصطفى السقا- الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر- الطبعة: الثانية، 1375هـ - 1955 م.

5 - أحمد مختار عبد الحميد عمر- معجم اللغة العربية المعاصرة - - عالم الكتب- الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

6 - أحمد مختارعمر- معجم الصواب اللغوي = - عالم الكتب، القاهرة- الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

7 - البخاري، محمد بن إسماعيل- صحيح البخاري- دار ابن كثير - بيروت- ط-3 1407هـ \1987م- ت: مصطفى البغا .

8 - البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر - تفسير البيضاوي- المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي- الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت- الطبعة: الأولى - 1418 هـ

9 - الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف - التعريفات- - الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان- الطبعة: الأولى 1403هـ 1983-م.

10 - الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله -المستدرك على الصحيحين - تحقيق: مصطفى عبد القادرعطا- الناشر: دارالكتب العلمية - بيروت- الطبعة: الأولى، 1411 – 1990.

11 - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر - مختار الصحاح - تحقيق يوسف الشيخ محمد –المكتبة العصرية- بيروت- الطبعة الخامسة- 1420هـ/1990م.

12 - الزحيلي، وهبة - الفقه الإسلامي وأدلته - دار الفكر- سورية- ط31 2009-.

13 - الزحيلي، وهبة ، أصول الفقه الإسلامي- - دار الفكر- دمشق.

14 - زيدان، عبد الكريم - المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الأولى- 3005 .

15 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد- الجامع لأحكام القرآن - تحقيق: أحمد البردوني الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة- الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

16 - مجلة الحوار المتمدن-العدد: 6241 - 2019 / 5 / 26

17 - مسلم بن الحجاج القشيري- صحيح مسلم- دار إحياء التراث- بيروت- ت: محمد فؤاد عبد الباقي .

18 - المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية بالقاهرة- الناشر: دار الدعوة.

19 - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان- أبو ظبي- الطبعة الأولى- 2013.

20 - الموسوعة الفقهية الكويتية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت- الطبعة الثانية- 1404هـ/1983م .