

OMUIFD

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



OMÜİFD

OMÜİFD

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1300-3003

Assoc. Prof. Dr. Yunus MACİT
The Phenomenon of Sunnah and Change: In the Context of Threats the Creation Process of Sunnah of Social Structure

Assoc. Prof. Dr. Kemal Yıldız & İlyas YILDIRIM
al-Ghazzâlî as an investigator of usûl al-fıqh in the light of his attributions to al-Bâqillânî

Assist. Prof. Dr. İbrahim TURAN
The Legal Bases of Religious Education in Turkey in terms of National and International Law

Assist. Prof. Dr. Murat YILDIZ
Modern Dilbilim Ekseninde
Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu

Assist. Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
A Study of Sultan Mamdûh's Poems in his Makhzan Al-Asrâr

PhD. Ahmed el-SADİ
Arabic Language is required as a condition for the Sharia Mujtahed

Assist. Prof. Dr. İsa ÖZEL
Street Children In Terms Of The Family-Religion Relationship

Ayhan AK
Characteristic and Types of Wajib According to the Literature Compiled Untill the Era of Ibn Rushd (d.595/1198)

Ayşegül GÜN
Woman Education in the Context of Informal Religious Education

J. Mark HALSTEAD / Trs.: Semra ÇİNEMRE
An Islamic Concept of Education

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2012

Doç. Dr. Yunus MACİT
Sünnet ve Değişim Olgusu: Tehditler Kuşağında Sünnetin Toplumsal Yapıyı İnşa Keyfiyeti

Doç. Dr. Kemal Yıldız & Arş. Gör. İlyas YILDIRIM
el-Bâkillanî'ye Atıfları Çerçevesinde
el-Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği

Yrd. Doç. Dr. İbrahim TURAN
Ulusal ve Uluslararası Hukuk Açısından
Türkiye'de din Eğitiminin Yasal Dayanakları

Yrd. Doç. Dr. Murat YILDIZ
Modern Dilbilim Ekseninde
Klasik Arap Filolojisinde Dilin İşleyişi Sorunu

Yrd. Doç. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
Sultan Memdûh'un Mahzenü'l-Esrâr'ından Hareketle Şiirleri ve Şairliği Üzerine Değerlendirmeler

Dr. Ahmed el-SADİ
Arabic Language is required as a condition for the Sharia Mujtahed

Yrd. Doç. Dr. İsa ÖZEL
Aile ve Din İlişkisi Açısından Sokak Çocukları

Arş. Gör. Ayhan AK
Characteristic and Types of Wajib According to the Literature Compiled Untill the Era of Ibn Rushd (d.595/1198)

Arş. Gör. Ayşegül GÜN
Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadınların Eğitimi

J. Mark HALSTEAD / Çev. Arş. Gör. Semra ÇİNEMRE
İslam Eğitim Anlayışı

ISSN: 1300-3003

32

number: 32 2012

32

sayı: 32 2012

SÜNNET VE DEĞİŞİM OLGUSU: TEHDİTLER KUŞAĞINDA SÜNNETİN TOPLUMSAL YAPIYI İNŞA KEYFİYETİ

YUNUS MACİT*

The Phenomenon of Sunnah and Change: In the Context of Threats the Creation Process of Sunnah of Social Structure

Abstract: The concept of change which has a broad meaning such as development, progress, regression, improvement, maturation, renewal, regeneration, modernization, rising and falling down is directly related to human beings and has both positive and negative features.

Change begins with individuals and creation of circumstances depends on human willpower. In the formation of social relationship and social organizations, individual plays a great role. The fact that the change and transformation of societies is based on individual indicates the existence of the institution of prophethood. The mission of prophethood which requires firstly the change and transformation of individual and later societies through divine

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB
[yunusmacit55@hotmail.com].

laws also shows that how the strategy and the process of these positive social changes should be?

The guidelines of the prophethood played an important role in the process of the modernization of society in the first period of Islam and fulfilled the role of maturation and transformation from Jahiliyya (the age of ignorance) to the real civilization. The main purpose of this article is to examine the conditions and situations found in the Muslim world today in the name of change and to evaluate for a better future all these kinds of changes in light of prophethood guidelines.

Key Words: Sunnah, the Phenomenon of Change, Social Structure, Threats, the Condition of Creation.



Öz: Gelişme, ilerleme, gerileme, terakki, tekâmül, teceddüt, yenilenme, modernleşme, yükselme ve çöküş gibi kavramlarla birlikte okunan bir muhtevaya sahip olan değişim, doğrudan insanla alakalı bir kavram olup, hem olumlu (müspet) hem de olumsuz (menfi) özellikleri bünyesinde barındırmaktadır.

Fertlerle başlayan değişimin, şartlarının oluşumu da insan iradesine bağlı kılınmıştır. Sosyal münasebetler ve içtimâî müesseseler açısından oluşan toplumun bu şekilde teşekkülünde fert etkin bir rol üstlenmektedir. Toplumların esas değişim ve dönüşümünün fertlerle gerçekleştiği gerçeği peygamberlik müessesesinin varlık ga-yesini de izah etmektedir. Önce fertlerin, daha sonra da toplumların ilahî yasalar vasıtasıyla değişim ve dönüşümünü esas alan Risâlet vazifesi, peygamberler yoluyla gerçekleşen müspet toplumsal değişim seyirinin ve stratejisinin nasıl olması gerektiğini de göstermektedir.

Nebevî ilkeler, asr-ı saadet döneminde cemiyetin medenî bir hüviyet kazanmasında önemli bir rol oynamış ve câhiliyeden medeniyete doğru bir tekâmül ve dönüşümü gerçekleştirmiştir. Günümüz İslam dünyasında değişim adıyla yaşanan durum ve şartların topluma yansımalarının neler olduğunu tespit etmek ve nebevî ilkeler ışığında bunları değerlendirmek gelecek adına önemli bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Değişim olgusu, Toplumsal yapı, Tehditler, İnşa keyfiyeti.



Giriş

Fitratı gereği insanoğlu, var olduğu günden beri hep bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamaktadır. Kimi zaman 'dönüşme' kimi zaman da 'tekâmül' diyebileceğimiz bu değişim ve dönüşüm olgusu, değişik dönemler itibariyle her dönemin kendine mahsus özellikleri açısından bazı farklılıklar arz etmekte ise de, sürekli devam edegelmiştir. Bu gün de geçmişe nazaran bazı farklılıklarıyla birlikte hâlâ devam eden değişim olgusu bundan sonra da kesintisiz devam edecektir.

'Sünnet ve değişim olgusu' adıyla bu çalışmada, sünnetin toplumu dönüştüren, değiştiren, tecdit eden, ihya eden ve istikrara kavuşturan hususiyetlerini öne çıkaran, bununla birlikte çağın gerekleri de dikkate alınarak gerçekleşen bir değişim olgusunun keyfiyeti üzerinde durmak istiyoruz. Kültür ve medeniyeti ayakta tutan değerler açısından hem müspet hem de menfi manaları çağrıştıran bir kavram olması itibariyle, değişimin ne olduğu, nasıl bir mahiyet arz ettiği, değişim olgusunun toplumsal yapıyı hangi şartlarda ve nasıl değiştirdiği ve dönüştürdüğü, İslam'ın doğuşuna şahitlik eden asr-ı saadet döneminde cemiyetin medenî bir hüviyet kazanmasında sünnet-i seniyyenin nasıl bir role sahip olduğu, câhiliyeden medeniyete doğru bir tekâmül ve dönüşümü gerçekleştiren nebevî ilkelerin neler olduğu ve bu çerçevede günümüz İslam dünyasında değişim adıyla yaşanan durum ve şartların topluma yansımalarını nasıl değerlendirmek gerektiği bu makalenin hedeflerindedir.

İnsan, Toplum ve Değişim

Sosyal bilimcilerin kullandıkları bir kavram olarak değişim, gelişme, ilerleme, gerileme, terakki, tekâmül, teceddüt, yenilenme, modernleşme, yükselme ve çöküş gibi kavramlarla birlikte okunan bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede değişim, doğrudan insanla alakalı bir kavram olup, hem olumlu (müspet) hem de olumsuz (menfi) özellikleri bünyesinde barındırmaktadır. Haliyle insan, hayatının her aşamasında daima ilerleme, olgunlaşma ve yenilenmeye açık bir yaratılış özelliğine sahip bir varlık olarak hayatını sürdürmektedir.

İnsan hayatında değişimin müspet yönde gerçekleşmesi, belli bir nizama bağlı olma ve bu nizam için de değişmez ilke ve prensiplerin mevcudiyeti bir zorunluluktur. Kur'an'ın tabiriyle ifade etmek gerekirse, değişime zemin teşkil eden bu değişmez ilkeleri fert planında *'fitrat'*, toplum planında da *'sünnetullah'* terimleriyle temellendirmek mümkündür. O halde değişim, değişmezlerden kaynaklanan ilkeler doğrultusunda olduğu sürece müspet bir mana taşımaktadır.¹ Aksi halde öteden beri temelleri ilahi vahyin aşkın-sabit ilkeleri üzerine kurulu nizamını hedef alan olumsuz, özden uzaklaştırıcı, başkalaştırıcı, kısaca bozucu ve yıkıcı tesirlerin yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Böylesi bir değişim seyrinin cemiyetin sulhu salahını sona erdirip kaosa sürükleyeceğine, ilahî yardım ve nimetlerin büsbütün kesilmesine sebep olacağına Kur'an şöyle işaret etmektedir: *"Bir millet kendilerinde bulunan güzel ahlâk ve meziyetleri değiştirmedikçe Allah da onlara verdiği nimeti, güzel durumu değiştirmez";² "Bir toplum özündeki güzellikleri değiştirmedikçe, Allah Teâlâ da onlara lütuf buyurduğu nimetlerini ve iyi hali tağyir etmez."³*

8

OMÜİFD

Bu ayetler, cemiyetteki değişimin fertlerle başladığını, değişim şartlarının oluşumunun insan iradesine bağlı kılındığını göstermektedir. Zira toplum, sosyal münasebetler ve içtimaî müesseseler açısından oluşmakta, bu ağların teşekkülünde fert etkin bir rol üstlenmektedir. Toplumların değişiminde fertlerin etkili olduğu ve esas değişim ve dönüşümün fertlerle gerçekleştiğine dair bu hakikat, peygamberlik müessesesinin de varlık gayesini izah etmektedir. Önce fertlerin, daha sonra da toplumların ilahî yasalar vasıtasıyla değişim ve dönüşümünü esas alan Risâlet vazifesi, peygamberler yoluyla gerçekleşen müspet toplumsal değişim seyrinin ve stratejisinin nasıl olması gerektiğini de göstermektedir.

İnsanlık tarihinde beşerî ve ahlâkî bozulma ve deformasyona maruz kalan toplumlar, peygamberlerin üstlendikleri vazife gereği iradî, planlı

¹ Selahattin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Değişim Sürecinde İslam*, Ankara, 1997, s.17.

² Enfal, 8/53.

³ Ra'd, 13/11.

ve programlı bir mücadele sonrasında müspet bir dönüşüm ve değişim yaşamışlardır. Peygamberler, gönderildikleri toplumlarda köklü değişimler gerçekleştirmiş; itikat, ibadet, aile, eğitim, iktisat, ahlâk ve hukuk gibi alanlarda değişim ve ıslahın liderliğini yapmışlardır. Bununla birlikte peygamberleri 'devrimci' olarak vasıflandırmak mümkün değildir. Zira devrimcilik, peygamberlerin yaptığı vazifeyi tam olarak karşılayan bir kavram değildir. Onların gerçekleştirdikleri bu faaliyet, Kur'an'ın ifadeyle bir 'inkılâp' olarak ifade edilebilir.⁴ Çünkü günümüzde devrim denildiğinde, çağdaş devrimlerin çok büyük kanlar dökülerek, çok büyük krizler ve insanlık dramları yaşatılarak gerçekleştirildiği hatırlanacak olursa, peygamberlerin yaptığı bu köklü değişimlerin devrim olarak vasıflandırılmayacağı kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla onların toplumları değiştirme ve dönüştürme stratejileri, 'sünnetullah' çerçevesinde tadrîcîlik (ıslah) ilkesiyle hareket edip, çağının şartlarını da ihmal etmeden, toplumun krize düşmesine fırsat vermemektir.⁵

Menfi Değişim/Dejenerasyon Tezahürleri

Peygamber (as)'ın kendi yaşadığı dönemde belli ilkeler çerçevesinde gerçekleşen müspet değişim ve dönüşüm, canlılığını ve dinamizmini koruyamaması halinde zamanla bir tür başkalaşmaya, özünden kopmaya, başka kültürlerle özenti duymaya ve hadisteki ifadesiyle bir 'teşebbühe' de kayabilmektedir. Nitekim Peygamber (as) da "Kim bir kavme benzemeye çalışırsa, o da onlardan sayılır"⁶ ifadesiyle Müslüman toplumlarda yaşanması muhtemel menfi değişim ve dönüşümlere işaret etmektedir. Dahası burada yatan en temel espri, 'bir dinin, kültürün ve medeniyetin başkalarını taklit etmemesi, kendi kültür ve medeniyetini yine kendisinin tesis etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bir medeniyetin mensupları ancak kendi değerlerine samimi olarak sahip çıkarlar, diğer kültürleri taklit etmeksizin kendi dil, örf, kültür, sanat, giyim-kuşam vb.

⁴ Bkz. Suarâ, 26/227.

⁵ Ejder Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", *Hz. Muhammed ve Evrensel mesajı Sempozyumu* 20-22 Nisan 2007, Çorum, 2007, s. 330-331.

⁶ Ebû Dâvûd, *Libâs*, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 50.

hayatın her alanında -sahip olduğu ana ilkeler doğrultusunda- üretken olurlarsa, varlığını ve gücünü koruyabilirler. Aksi takdirde güçlü olan kültür ve medeniyetlerin etkisi altında kalacaklar, muhalefet etmek şöyle dursun, onlara adapte olacaklar ve zamanla kültürlerini, kimliklerini, kişiliklerini ve nihayet dinleri de dâhil olmak üzere bütün öz değerlerini kaybedeceklerdir. Bugün halkı Müslüman olan bütün ülkelerde yaşanan dejenerasyon ve beyin göçü bunun çarpıcı bir göstergesidir.⁷

Resûlullah'ın ashabı ve ümmeti hakkında endişe ettiği bu durum, yine 'değişim' kavramıyla ifade edilmekte, lakin bu haliyle olumsuz bir sosyo-kültürel değişimi çağrıştırmaktadır. Bu hususta İslam medeniyetinin, her ne kadar evrensel değerlerin topluma kazandırılması çerçevesinde dinamik yapısıyla hayrı ve fazileti esas alan dönüşüm ve tekâmüle kapılarını ardına kadar açsa ve hatta teşvik etse de, inanç, düşünce, kültür, hayat felsefesi, giyim-kuşam, mimarî dekorasyon ve ev döşemesine varıncaya kadar her alanda özden uzaklaşmaya, yabancılaşmaya ve başkalaşmaya götüren değişimlere onay vermediği bir gerçektir. Nitekim bazı milletlerin teknik ve teknolojik üstünlükleri karşısında bakışları bulan, medeniyet ve modernitenin karşı konulmaz baskısı altında benliklerini yitiren ve başkalaşma marazına kapılan fert ve toplumların gün gelip bu milletlerin tesir sahasına girerek erimeleri de her an mukadder olmaktadır. Nebvî sünnet ekseninde gerçekleşen bu müspet değişim ve dönüşümü hangi sosyo-kültürel gelişmelerin tehdit ettiğini yine hadislerin kendi dilinden takip etmeye çalışalım.

1) Güven Bunalımı ve Cehaletin Yaygınlaşması

Allah Resûlü'nün insanlık âlemine kazandırdığı en büyük değerlerden birisi, 'emniyet ve emanete riayet' prensibidir. İnsanlar arası güvenin bütünüyle ortadan kalktığı bir ortamda güven insanı ve toplumu oluşturmak, nebevî değişimin en temel göstergelerinden biri olmuştur. Bu güven toplumunu inşa eden bir ayet-i kerimede buna şöyle temas edilir: *"Gerçekten Allah size, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında*

⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 1999, s.255.

hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah, her şeyi işitici ve her şeyi görücüdür.”⁸

Bu âyetin nüzul sebebini tefsir kitapları şöyle anlatır: Mekke fethedince Resûlüllah (as), Kâbe'nin anahtarlarını, henüz yakın zamanda Müslüman olan Osman b. Talha'dan alıp, Kâbe'yi bizzat kendisi açar. Ancak bu sırada Hz. Abbas da gelip anahtarları talep eder. İhtimal, Osman b. Talha o emanete daha lâyıktır ve aynı zamanda anahtarların ona verilmesi onun gönlünü İslâm'a daha çok ısındıracaktır. Ve öyle de olur. İşte bu âyet nazil olunca Kâbe'nin anahtarları tekrar Osman b. Talha'ya verilmiştir.⁹ Bununla birlikte âyetteki hüküm umumîdir. Çünkü Allah Resûlü, emanetin ortadan kalkmasını, kıyamet alâmeti olarak saymakta ve şöyle buyurmaktadır: “Emanet zayı olduğunda kıyameti bekleyin!” Sahabe sorar: “Yâ Resûlallah! Emanet nasıl zayı olur?” Cevap verir: “İş, ehli olmayana verildiği zaman!”¹⁰ Doğrusu, emanet çok önemlidir ve işi ehline vermek de bir emanettir. İş ehline tevdi etmek, dünya nizamını ayakta tutacak en önemli amillerden biridir. Emanetin zayı olması, toplumda umumî denge ve nizamın ortadan kalkması, başkalaşmanın ve öz değerleri yitirmenin hüküm sürmesiyle aynı manaya gelir. Böyle bir dünyanın ise, varlığı ile yokluğu müsavidir.

Söz konusu hadiste, işlerin ehil olmayanlara verilmesi, emanetin zayı ve kıyametin kopma zamanı gibi üç önemli noktanın tespiti, toplumların uğrayacağı sosyal değişim açısından önem arz etmektedir. Hadisteki el-emr kelimesi, din ile ilgili her işi ifade etmektedir. En büyüğünden en küçük kamu görevine kadar her türlü enerji, beceri ve ehliyet isteyen işleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu, fetvayı da içine alır. Zira fetva, dinin günlük hayata hâkimiyetini, en azından olayların akışı içinde dini esaslar çerçevesinde kalabilmeyi sağlayan dinamik, yetişmişlik, sorumluluk ve ilmi gerektiren fevkalade ciddi bir danışmanlık hizmetidir. Nitekim bir başka hadiste: “Allah, ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiy-

⁸ Nisâ, 4/58.

⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, c. I, s. 516-517.

¹⁰ Buhârî, *ilim* 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 361.

le değil, fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir alim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendisine önder edinirler. Onlara bir takım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer, hem de insanları saptırırlar"¹¹ buyrulmuştur.

Sosyal değişimin varacağı bu nokta bir başka hadiste din ile ilgili hususların öğrenilip insanlara da öğretilmesi istendikten sonra şu şekilde ifadesini bulmaktadır: "İlim de ortadan kaldırılacaktır, (büyük) fitneler zuhur edecektir. O kadar ki bir fariza (kesin hüküm) hakkında ihtilaf eden iki Müslüman, davalarını halledecek bir tek kişi bile bulamayacaktır".¹² Hadiste yaygın bilgilenme teşvik edilmekte, aksi halde aynı ölçüde toplum açısından yaygın bir cehaletin hâkimiyeti tehlikesine dikkat çekilmektedir. Her hangi bir farz konusunda anlaşmazlığa düşen iki Müslüman'ın aralarını bulacak bir tek kişinin bile bulunamaması işin yaygınlık derecesinin boyutlarını ortaya koymaktadır. Böyle bir durum hiç şüphesiz toplum ve ümmet bünyesinde nerede ise kıyamete denk ciddi sonuçlar meydana getirir. Ya da toplumu kıyamete benzer bir kargaşaya götürür. Bu korkunç sonucun asıl sebebi ise, ehil olmayanların, Kitap ve Sünnet gibi dini esaslara dayanmadan, kişisel arzu ve istekleriyle halka din adına önderlik yapmaya kalkmalarıdır.¹³

2) Kültürsüz, Saygısız ve Sefih İnsanların Artması

Menfi sosyal değişimin/dejenerasyonun ulaşacağı boyutlardan birisi de insanî değerlerden yoksun, kültürsüz insanların mal, mülk ve makam sahibi olmaları ve bu hususta birbirleriyle yarışmalarıdır. Kıyametin vaktini soran Cebrail (as)'a kıyametin alametleri hakkında bilgi veren Hz. Peygamber bunlardan ikisini şöyle açıklamıştır: "Annelerin, kendilerine câriye muamelesi yapacak çocuklar doğurması, yalın ayak, başıkabak, çıplak koyun çobanlarının, yüksek ve mükemmel binalarda birbirleriyle yarışmalarıdır."¹⁴

¹¹ Müslim, *İlim*, 13; Buhârî, *İlim*,35.

¹² Darimi, *Mukaddime*, 24; Darekutnî, *Sünen*, c. IV, s. 67, 81-82.

¹³ İsmail. L. Çakan, *Hadislerle Gerçekler*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1996, c. III, s. 196.

¹⁴ Buhârî, *İman* 37; Müslim, *İman* 5,7.

Kıyametin alametleri ile ilgili olarak Hz. Peygamber toplumun ahlâk ve ekonomik yapısındaki iki olumsuzluğu belirtmiştir. Bu alametlerden birincisi cariyenin efendisini doğurması ki, bunu, anaların kendilerine cariyeye muamelesini yapacak asi çocuklar doğurması olarak anlamak mümkündür. Zira ayet ve hadislerde anne-baba hukuku üzerinde ısrarla durulmuş ve onların haklarının gözetilmesi ve valideyneye zulüm etmekten kaçınılması hususunda çok açık terğîb ve terhîblerde bulunulmuştur. Nitekim Allah Teâlâ bu hususta: *"Biz, insana, ana-babasına iyilikte bulunmayı tavsiye ettik. Özellikle de anasını tasviye ederiz ki, o, kat kat zaafa düşerek ona hamile kalmış, emzirmesi de tam iki sene sürmüştür. Binaenaleyh; bana ve ana-babana şükret"*¹⁵ buyurur. Resûlü Ekrem (as) da, *"kime iyilik yapayım?"* diye üç defa soran bir sahabiye, üç defasında da, *"annene"* cevabını verdikten sonra dördüncü soruda, babasına iyilik yapması gerektiğini söylemiştir.¹⁶ Ayrıca bir başka hadislerinde de, *"Allah size, annelerinize itaatsizliği... haram kıldı"*¹⁷ buyurmuştur.

Yukarıda zikredilen ayet ve hadislerden de anlaşılacağı gibi ana-babaların istek ve arzularını yerine getirmek, onlara karşı çıkmamak Allah'ın emridir. İnsanın en başta hürmet etmesi gereken bu iki kudsî varlık, maalesef günümüz nesilleri tarafından sadece birer yük gibi kabul edilir olmuştur. Onların hayat boyu devam eden fedakârlıkları karşısında çocukların da onlara sevgi ve hürmetle muamele etmeleri hem bir insanlık borcu hem de bir vazifedir. Her insan, kendi ebeveyninin kadrini bilmeli ve onları Hakk'ın rahmetine ulaşmaya vesile saymalıdır. Lakin hadiste de dikkat çekildiği üzere, günümüzde sadece Allah'a karşı saygısız olanlar arasında değil, Allah'ı sevdiğini iddia edenlerin içinde bile, anne ve babalarının varlıklarını bir yük olarak gören, yaşamalarına karşı bıkmıklık gösteren ve sürekli saygısızlıkta bulunan nesiller türemiştir. Hadizatında saygıya en lâyük olanlar ve saygıda kusur etmememiz gerekenler ana-babalarımız olduğu halde, bugün adeta hadiste ikaz edilen husu-

¹⁵ Lokman, 31/14; bkz. Ankebût, 29/8; İsrâ, 17/22-24.

¹⁶ Buhârî, *Edeb*, 2; Müslim, *Birr*, 1.

¹⁷ Buhârî, *Edeb*, 4; bkz. Buhârî, *Edeb*, 6. İsrâ 17/16

su doğrularcasına bu yüce değerler karşısında bir evrilme, dönüşüm ve başkalaşma hali yaşadığımız ortadadır.

Hadiste ifade edilen diğer alamet ise, lüks ve refahın, dünün fakirlerini büyük ve lüks binalar yapmakta yarışa sokacak kadar artması, paranın ve servetin yegâne değer ölçüsü haline gelmesidir. Günümüz dünyasına da paranın ve servetin kölesi olmayı öğütleyen materyalist anlayış hâkimiyet kurmuştur. Batıdan esen bu materyalizm rüzgârları insanlığı kısıkvrak yakalamış ve onu ruh ve duygu zaafına uğratmıştır. Lüks ve refahın peşinde koşan ve Kur'an'ın 'mütrefin'¹⁸ diye isimlendirdiği bu topluluk, bolluk ve bereket içinde yaşayan, nimetlerin küstahlaştırdığı kimselerden oluşmaktadır ki, onlara göre hayat sadece cismanî ve bedenî zevk u sefadan ibarettir. Bir diğer yaklaşımla, zevkinden, lezzetinden, shehvanî hislerinden ve behîmî arzularından sıyrılamayan basit insanların hayat tarzına '*teref*' denir ki, mütrefîn de bu sefil ve sefih hayatı yaşayanlar demektir. Bunlar cemiyet adına hiçbir iş yapmazlar ve millet hayrına da hiçbir yararlı işleri yoktur.

14

OMÜİFD

Bir memleketin malî, içtimaî ve iktisadî yapılanmasında mütrefîn hüküm sahibi olursa, o memlekete ölü nazarıyla bakılabilir. Zira kalbi zayıf, hayatları gayesiz bu insanların ölüden farkları yoktur. Allah Teâlâ bu gibi kimseler hakkında: "*Yakınına, düşküne, yolcuya hakkını ver! Elindekileri saçıp savurma. Zira saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleri olmuşlardır. Şeytan ise Rabbine karşı nankördür*"¹⁹ buyurur.

3) Hevâ ve Heveslerin Tutsağı Olma

Sosyal değişim sürecinde toplumların tarih boyunca karşılaştıkları en büyük tehlikelerden birisi de, fert ve toplum hayatında hevâ ve heveslerin öne çıkarılması olmuştur. Zira hayatı sadece kendi arzu ve emellerine göre biçimlendirmeye kalkışmak, dünyayı sonu gelmez bir yarış ve savaş ortamına çevirmeyi de beraberinde getirecektir. Yaşanılan çevreyi arzula-

¹⁸ İsrâ 17/16; Mü'minûn 23/64; Seb'e, 34/34; Zührûf 43/23; Vâkıa 56/45. Mütref Kavramı için bkz. Nurettin Turgay, "Kur'an'da 'Mütref' Kavramı", *bilimname*, XII, 2007/1, ss. 75-99.

¹⁹ İsrâ, 17/26-27.

ra göre düzenlemenin faturasını bütün bir insanlık çok pahalı ödeyeceğe benzer. Sosyal değişim sürecinde kişiler, ahlâkî değerlere öylesine duyar-sız kalmıştır ki, başkalarının dertleriyle ilgilenmek şöyle dursun, kendi çıkarları için hiç acımadan binlerce kişiyi ölüme götürebilir hale gelmiştir.

Resûl-i Ekrem (as) hevâ ve heveslerine takılıp kalan bu insanların durumuna dikkat çektiği bir hadisinde, "Zekâsının hakkını verip her meseleyi enine boyuna düşünen akıllı insan, nefsinin hesaba çekip onu dizginleyebilen ve sürekli salih ameller peşinde koşup ölüm ötesi için hazırlık yapan kimsedir; akli kıt, zekâsı zayıf, doğruyu bulmaktan âciz ahmak ise, nefsinin arzularına tâbi olup onun bütün isteklerini yerine getirdiği halde hâlâ kurtulacağını uman, Allah'tan bağışlanma beklemeyi yeterli bulup sadece bu kuruntuyla teselli olan kimsedir" buyurmuştur.²⁰

Buna göre, her zaman tedbirli hareket edip sürekli temkinli davranan, nefsinin ve hevâsını hâkimiyet altına alıp, onun hoşuna gitmese de dinin güzel gördüğü işlere sarılan, dünyanın çekici ve cezbedici güzelliklerine aldanmadan hep ahiret hayatı için azık hazırlama gayretinde bulunan insan akıllı, zeki, ileri görüşlü ve doğruyu eğriyi bilen bir insandır. O, bu dünyanın faniliğinin farkındadır; ahiretin ise bâkî ve ebedî olduğuna çok iyi inanmıştır. Buna karşın aklının nasihatlerine hiç kulak asmayan, iradesinin hâkimiyetini hevâ ve hevesine kaptıran, ömrünü nefsinin tatmin etme yolunda harcayan ve onun her dileğine boyun eğerek hiç ölmeyecekmiş gibi gaflet içinde yaşayan kimse ise aciz, akılsız ve ahmak bir insandır. O, nefsanî ve şeytanî duyguların ağına düştüğünden bir türlü silkinip doğrulamayan, Kur'an'ın buyruklarını dinlemediği için şeytanın tuzaklarından bir türlü kurtulamayan ve kendisini güçsüzlüğün, beceriksizliğin, akılsızlığın kollarına bırakan bir miskindir.

Günümüzde maalesef 'akıllı insan' denince daha çok dünyevî hayatını belli bir seviyede götürebilen, nefsanî ve cismanî arzularını karşılayabilen ve bir şekilde makam-mansıp, mal-mülk sahibi olmasını becerebilen kimseler akla gelmektedir. Maalesef, bugün meşru mu gayr-i meşru mu

²⁰ Tirmizî, *Kıyâme* 25; İbn Mâce, *Zühd* 31; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 124.

olduğuna bakmadan, helal-haram ayırımı yapmadan ve nereden geldiği-
ne aldırmeden çok para kazanmak ve maddi imkânlarla ulaşmak akıllılık
ve beceriklilik sayılmaktadır. Oysa gerçek akıllılık hadiste de ifade edil-
diği gibi hakkın rızasını gözetme ve ahiret hayatını kazanma hedefine
yönelik bir hayat yaşamaya odaklanmaktır. İşte bu noktada hüküm, ta-
mamen vicdan hakemliğine kalmıştır. Burada kişi kendisiyle yüzleşmek
ve vicdanına dönüp ne kadar samimi olduğunu sorgulamak durumun-
dadır. Çünkü "*Görmedin mi o hevâsını ilah edineni?*"²¹ âyet-i kerimesinde
buyrulduğu üzere insan hiç farkına varmaksızın hevâ putunun peşine
takılıp sapıklık vadilerine sürüklenebilir.

4) Dünyalık Elde Etme Hırsı

Menfi olarak yaşanan sosyal değişim sürecinde Müslüman fertleri ve
toplumları kendi öz değerlerine karşı duyarsızlaştıran bir diğer faktör ise,
dünyalık elde etme hususunda kıyasıya bir yarış içerisine girmektir. Gü-
nümüzde ticarî alış-veriş, makam-mevki sahibi olma, miras paylaşımı ve
yeryüzünün nimetlerini elde etme gibi pek çok faaliyet alanında halle-
dilmesi zor problemlerin ve olumsuzlukların yaşandığı aşikârdır. Burada
çözümü zor görünen asıl mesele, mala ve paraya karşı aşırı hırs, düşkün-
lük ve sınırsız egoların tatmin edilmeye çalışıldığı bencillik girdabıdır.
Bu, malperestlik ve dünyaperestlikten kaynaklanan bir problemdir. Ne
yazık ki, insanlarda dinî duygu, dinî düşünce ve Allah'a hesap verme
şuurunu zayıfladıkça bu tür heves ve hırslar öne çıkmaya başlamaktadır.
Diğer bir ifadeyle din ve iman noktasında zafiyet yaşanması, dünyanın
ebedi zannedilmesi, bitip tükenme bilmeyen arzu ve emellerin birbirini
takip edip gitmesi ve bunların bir türlü doyma bilmemesi günümüzde bu
tür problemlere sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla bütün bu olumsuz
duyguları baskı altına alabilecek bir şey varsa o da dinin bu mevzuda
vaz' ettiği hükümlere rıza gösterme ve dünyanın fani olduğuna inanma-
dır.

²¹ Casiye, 45/23.

Dünyanın hakikati bu olduğuna göre, mal tutkusu yaşanmasına ve mal uğrunda kavga etmeye mahal yoktur. Fakat insan tabiatında mala karşı aşırı düşkünlük bulunduğundan, eğer bu duygu İslamî eğitimle kontrol altına alınmazsa her zaman bu tür dönüşüm ve değişimleri yaşamak mümkündür. Bu hususta Peygamber (as) da ümmetini uyarmıştır. Nitekim bir gün Ebu Ubeyde b. Cerrah (ra) Bahreyn'den çok miktarda mal getirdiğinde ashaptan bazıları, ondan pay almak için beklerken, Resûl-i Ekrem (as), onları şöyle ikaz etmişti: *"Allah'a yemin ederim ki, ben sizin fakr u zarurete düşmenizden endişe duymuyorum. Ben asıl, sizden evvelkilerin sahip olduğu gibi geniş imkânlarla sahip olmanız ve onların birbirini çekeyip, rekabet edip helâk olmaları gibi sizin de birbirinize haset edip helâk olmanızdan korkuyorum."*²² Bu sözlerde de ifade edildiği gibi, makam sevgisi, menfaat hırsı, çok mal elde etme arzusu, kıskançlık duygusu gibi zaafılar insan hayatını tehdit eden birer virüs gibidir ve bunlar insanın bedenini değil, ruhunu öldürürler. Oysaki insan kalıbıyla değil, ruhuyla insandır. İnsanın ruhu ölünce, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle o, hayvan gibi, hatta hayvandan daha aşağı bir duruma düşer.²³

Ne yazık ki, insanlar kendi değerlerini yitirdiklerinde değeri olmayan bu tür şeylere tutkuyla bağlanıyor, arzuladığı bir menfaati elde etmek için ölesiye bir hırsla onun kavgasını veriyor. Eğer insanlar ciddi bir ruhî ve kalbî terbiye görmez ve onların içinde dinin emirlerine saygı duygusu geliştirilmezse toplum içindeki bu tür marazların önünün alınması mümkün değildir. Doğrusu, günümüz kapkaççılık, hortumculuk, iktidar hırsı ve tahrip etme duygusu gibi toplumsal hastalıkların, toplumların başına bela olarak ona çeşit çeşit zorbalıklar, esaretler, tahakkümler yaşatmasının arkasında hep aynı husus vardır. Bu itibarla, insanımızı zapturapt altına alacak, doğruya yönlendirecek, birer hesap ve murakabe insanı haline getirecek dinamiklerden uzaklaşınca, yaşanan bunca sıkıntıları da tabi görmek gerekecektir. Hasılı, insanların dünya malını elde

²² Buhârî, *Cizye* 1; *Meğâzî* 12; *Rikâk* 7; Müslim, *Zühd* 6.

²³ A'râf, 7/179; Furkân, 25/44.

etmek için birbirleriyle kavga etmesi ve yarışa girmesi, nihayetinde onların helakine sebep olabilecek bir hastalıktır.

5) Haksız Kazanca Mahkûmiyet

Sosyal değişim, ekonomik hayatta da bazı değerlerin ihmal edilmesine ve onun yerine temeli zulüm ve haksızlığa dayalı kazanç yollarının hayati kuşatmasına sebep olmaktadır. İlk bakışta hissedilmeyen bu menfi kazanç yolları arasında faiz, hileli alışveriş, kumar, ihtikâr (karaborsacılık), tefecilik vb. yolları saymak mümkündür. Yaşadığımız toplumda bir kısım insanlar, alın teri ile kazanılan maldan daha fazlasına göz dikmekte ve haksız kazanç elde etmekten çekinmemektedirler. Haddizatında bu haksız kazanç yollarının başında da faiz gelmektedir. Peygamber (as), faizin toplumlar üzerinde oluşturduğu tesir ve mahkûmiyeti şöyle ifade etmektedir: *“Faiz yemeyen kimsenin kalmayacağı günler mutlaka gelecektir. Biri faiz yemeyecek olsa, yine de ona tozundan bir şeyler bulaşacaktır”*²⁴. Ayrıca O (as) faizi, insanı helâke sürükleyen yedi büyük günahın biri olarak ele almış²⁵ ve hatta insanın mahremlerden birisiyle nikâhlanmasına teşbih etmiştir.²⁶ Faiz hakkında dört sınıf insanın lânetlendiğini bildiren de yine bizzat Resûlü Ekrem (as)’dır. Bunlar, faiz alan, faiz veren, kâtiplik ve şahitlik yapanlardır. Hadisin sonunda da, *“Hepsi günahta müsavidir”*²⁷ ilavesi yer alır.

Özellikle başta alışveriş faizi konusunda olmak üzere, nelerin faiz olduğu hususunu izah ve tefsir eden hadis-i şerifler pek çoktur. Ayrıca bu hadis-i şerifler fıkıh kitaplarında birer asıl olarak ele alınmış ve en küçük teferruatına kadar incelenen faiz konusu hakkında hükme mesnet ve dayanak yapılmışlardır. Ebû Hureyre (ra)’ın rivayetine göre, Allah Resûlü (sas) bu hususa şöyle işaret etmektedir: *“Hurma hurmayla, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla müsavi miktarda ve peşin olarak mübadele edilir. Kim miktarı artırır veya fazlalık isterse, faize girmiş olur. Cinslerin de-*

²⁴ Tirmizî, Daavât 85.

²⁵ Buhârî, *Vesâyâ* 23; *Hudûd* 44; Müslim, *İman* 145; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ* 10.

²⁶ İbn Mâce, *Ticârât* 58.

²⁷ Müslim, *Müsâkât* 106.

ğişmesi ise bundan müstesnadır."²⁸ Görülüyor ki hem âyet hem de hadisler faizin her halükarda haram olduğunu ifade ettiği gibi, aynı zamanda onun toplumları nasıl esaret altına aldığı ve yaygınlık kazandığına da açıklık getirmektedir.

Faizin yasaklanmasının sosyal yapıyı tehdit eden önemli sebepleri vardır. Faiz, sermayenin toplumda belli tekellere geçmesine sebep olmakta ve dolayısıyla zengini daha zengin yaparken fakiri de daha fakir hâle getirmektedir. Böylece her iki sınıf arasındaki uçurum her geçen gün biraz daha derinleşmekte ve neticede aradaki bütün köprüler yıkılarak bu iki sınıfın birbirinin amansız düşmanı hâline gelmesine sebep olmaktadır. Keza faiz, ülkenin diğer ülkeler ve sınır komşularıyla olan ilişkilerini de zedelemektedir. İnsan nasıl ki, kendi kapı komşusuna dar bir zamanında faizle para verse aralarındaki komşuluk bağları sarsılmakta ve hatta tamamen ortadan kalkmaktadır; işte komşu devletlerarasında da durum bundan farklı olmamaktadır. Tabii ki bu değerlendirme, yine de ahlâkî değerleri olan toplum ve cemiyet(ler) için geçerlidir. Faizi kendilerine bir yaşam biçimi haline getirmiş insanlar ise, bu ifadeleri yadırgayabileceklerdir. Zira onların ahlâk nazariyeleri, bunlardan çok farklı değerler üzerine bina edilmiştir. Faize bulaşmamış bir toplumda cari olan mürüvvet ve fedakârlık prensipleri, onların buldukları yerden fersah fersah uzaklaşmıştır. Bu da gösteriyor ki, günümüzde haksızlığa ve sömürüye dayalı kazancı normal sayan ve eksenini faiz sistemin oluşturduğu kimi ekonomik düzenler, tekeli, egemen yapılarıyla tabii olarak diğer toplum ve kültürlerde de bir değişim ve dönüşüme sebep olmaktadır. Bu durumun, kazancı kendi değerleri doğrultusunda meşru ve haklı sebeplerde arayan Müslüman toplumları nasıl bir değişime zorladığı açıkça anlaşılmaktadır.

6) Yabancı Kültürleri Taklide Soyunmak

Sosyal değişimin fert ve toplumları mahkûm ettiği bir diğer haslet de, başka milletleri şuursuzca taklit etmek, onlara benzemek ve onlar gibi

²⁸ Müslim, *Müsâkât* 81; Ebû Dâvûd, *Büyük* 18.

olmaktır. Bu, bir anlamda beşerî ve içtimaî bir savrulma, başka kültürlerin hegemonyası altına girme ve eriyip gitmektir. Peygamber (as) Müslümanların, olası böyle bir tehdit ve tehlike karşısında her an teyakkuzda olmaları gerektiğini şöyle tavsiye etmektedir: *“Sizden öncekilerin yollarına karış karış ve arşın arşın mutlaka tabi olacaksınız. Hatta bir keler deliğine girse-ler, onların arkasından gideceksiniz.”* Ashab: *“Ya Resulallah! Onlar Yahudiler ve Hıristiyanlar mı?”* diye sorunca, *“başka kim olabilir ki!”*²⁹ buyurdular. Müslümanların, adım adım, karış karış eski milletlerin gidişatına ayak uyduracağını açıkça ifade eden bu hadis, Müslümanların kimlerin etkisiyle ve nasıl bir şekilde kimlik erozyonuna uğrayacaklarına işaret etmektedir. Aynı zamanda hadis, sosyal değişim sürecinde Müslüman şahsı, kendi özgün değerlerini koruması ve İslâm’da sebat etmesi hususunda uyarılmaktadır.

20
OMÜİFD

Resûlü Ekrem (sas) bu hususu bir başka hadisinde, *“Kim bir kavme benzemeye çalışırsa, o da onlardan sayılır”*³⁰ şeklinde ifade etmiştir. Bu hadis-i şerifin metninde *“başkalarına benzemek”* ile alâkalı olarak *“teşebbüh”* kelimesi kullanılmıştır ki, bu kelime, insanın başkalarının adetlerine, geleneklerine, göreneklerine özenmesi; kendini sürekli onlara benzemeye zorlaması ve onlar gibi yaşamak için özel çaba harcaması demektir. Diğer bir ifadeyle, *“teşebbüh”*, insanın, kendi kültürünün ve tabiatının dışına kayarak, hatta öz değerlerini hafife alarak, saç-baş, kılık-kiyafet, yeme-içme ve günlük hayat bakımından olduğundan farklı görünmesi, zorla başkalarına benzemeye çalışmasıdır ve sonuç itibarıyla ‘iltihak’a varıp dayanmasıdır. Bu hususta, biraz esnek ve gevşek davranan bir kimsenin, ilk çıkış noktasını unutacak kadar merkezden kopması, zamanla kendi özünden bütünüyle uzaklaşması, hiç farkına varmadan özendiği ve benzediği o kimselere katılması ve neticede onlardan biri addedilmesi söz konusudur.

Nitekim günümüz şartları itibarıyla bazı milletlerin teknik ve teknolojik üstünlükleri karşısında başı dönen, bakışı bulanık, medeniyet ve

²⁹ Buhârî, *İ’tisam* 14; Müslim, *İlim* 6.

³⁰ Ebû Dâvûd, *Libâs*, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 50.

modernite adına kendi özgün değerlerini terk edip başka kültür ve medeniyetlerin düşünce dünyası ve yaşam tarzıyla kucaklaşan; değişim rüzgârının cazibesine kapılarak özünü, şahsiyetini ve benliğini yitirmiş bazı fert ve toplumların varlığı, Peygamber (as)’ın uyarısının ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Kendi özünden uzaklaşmış ve yabancılaşmış bu insanlar için, bütün bir tarih boyunca birikip gelişen örfler, âdetler, dinî duygu ve düşünceler, sanat ve edebiyatın kendilerine ait semereleri onlara hiçbir mana ifade etmez hale gelir.

Bugün içinde yaşadığımız toplumun değişim ve dönüşümünde taklit ve kültürel yozlaşmanın hangi boyutlara ulaşacağı, Peygamber (sas) tarafından ihtar edilmiş ve bunların toplumu çepeçevre kuşatacağı şu hadiste ifade edilmiştir: *“Cehennemliklerden kendilerini dünyada henüz görmediğim iki grup vardır: Biri, sığırkuyrukları gibi kırbaçlarla insanları döven bir topluluk. Diğeri de giyinmiş oldukları halde çıplak görünen ve öteki kadınları kendileri gibi giyinmeye zorlayan ve başları deve hörgücüne benzeyen kadınlardır. İşte bunlar cennete giremedikleri gibi, şu kadar uzak mesafeden hissedilen kokusunu bile alamazlar.”*³¹ Hadiste zikredilen bu hususlar artık günümüzde bilinmeyen şeyler değildir. Bunlardan ilki, ellerindeki sığırkuyrukları gibi kamçı vb. şeylerle Allah’ın kullarını döven, zulmeden, işkenceye maruz bırakan bir takım dayatmacı zorbalardır. İkinci grubu ise, diğer kadınları da kendileri gibi olmaya sevk eden, saçlarını başlarını deve hörgücü gibi yaptırmış, adeta giyinik-çıplak kadınlar oluşturmaktadır.³² Günümüzde şeffaf, varlığı yokluğu hiç fark edilmeyen, vücudun uzuvlarını tümüyle gösteren transparan giysileri ve bunların teşhircileri, mankenler, reklamcılar, moda evleri, defileler vb. bu hadisin Resûlüllah’ın geleceğe yönelik verdiği mucizevi haberlerinden biri olduğunu göstermektedir.

³¹ Müslim, *Cennet* 52.

³² Muhyiddin en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Beyrut, 1392, c. XIV, s. 110.

İlkeler Ekseninde Sünnetin İçtimaî Yapıyı İhyâ Keyfiyeti

Hz. Muhammed (as), 23 yıllık risâlet hayatında, dünya medeniyetlerine adeta meydan okuyan ve onları büyük bir şaşkınlığa sevk eden bir toplumsal değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir. O'nun hayat felsefesi ve dünya görüşü demek olan 'sünnet', bu değişimin temel dinamiklerini, inşa ve ihya edici unsurlarını ihtiva eden güçlü bir yapı özelliği taşımaktadır. Bu yapı, beşer hayatında yaşanan maddî-manevî tüm problemlerin ve krizlerin çözüm yollarını, gerek ilke ve prensip, gerekse normatif düzeyde bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla sünnet-i seniyye, dün mikro planda Mekke ve Medine toplumunda, hiçbir kriz ve karmaşa ortamı yaşatmadan, tam bir ıslah ve ihya düsturuyla en köklü değişimleri gerçekleştirmiş, onları beşerî hayatın her alanında zirveye taşımış ve medeniyetin bütün müesseseleriyle hüküm sürdüğü bir cemiyet haline getirmiştir. Bu gün yerküremizin her bir köşesinde birbirinden farklı kriz ve buhranlarla boğuşan günümüz insanı, sünnetin hayat veren, ihya eden bu diriltici soluklarına en az dünün insanı kadar ihtiyaç hissetmektedir.

22

OMÜİFD

Günümüzde menfi değişim rüzgârlarının tesiriyle büyük bir güven bunalımı ve cehaletin yaşandığı, kültürsüz, saygıdan yoksun ve sefih insanların her tarafta boy gösterdiği, hevâ ve heveslerinin esiri olmuş, hakikati kendi mecrasında aramak yerine ufkunu dünyalık elde etme hırsı kaplamış, haksız ve zulme dayalı yollarla elde ettiği kazancın mahkûmu olmuş, kendi öz değerlerini terk ederek şuursuzca yabancı kültürleri taklit hastalığına tutulmuş insanımızın sünnet-i seniyyenin ihya ve ıslah edici prensiplerine dünden çok daha fazla ihtiyacı vardır. Peygamber (as)'ın risâleti boyunca gerçekleştirdiği bu değişim, beşerin maddî ve manevî açıdan büyük bir çöküş yaşadığı câhiliyeden medeniyete bir inkılâp mahiyetindedir. O'nun rehberliğinde, hayatın her alanında fevkalade değişiklikler ve köklü değişimler gerçekleşmiştir. Resûlullah (as)'ın gerçekleştirdiği bu köklü değişimin temel ilkelerine ve altında yatan manevi dinamiklere geçmeden önce, Mekke-Câhiliye toplumunun içinde bulunduğu toplumsal kriz ortamının panoramasına kısaca temas etmek isteriz.

Câhiliye toplumu her açıdan bölünmüş, parçalanmış ve sosyal doku tamamıyla çözülmüştü. Bir taraftan kabile taassubu, soy-sop davaları almış yürümüş, diğer taraftan da kabileler arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen savaşlar çaresizlik sarmalına dönüşmüştü. Kabileler, birbirlerine karşı nefretleriyle övünüyorlardı. Her kabilenin ayrı bir putu vardı. Bu da inanç bakımından bölünmüşlüğe yol açıyordu. Kabileler arasında çok ciddi ekonomik adaletsizlik vardı. Bir yandan mafyalaşmış kervan ticareti tekelleri, israf ve debdebe içinde yaşayan zenginler, diğer yandan insanlık haysiyetinden mahrum bırakılmış işçiler, köleler, kimsesizler, kadınlar, fakirler, gömülen kız çocukları... Bu durum, toplumda zıtlasma ve kutuplaşmaya yol açıyordu. Ahlâkî, içtimâî ve iktisadî kriz had safhadaydı. Hayat sadece haram aylardaki savaş yasağı sayesinde bir müddet normale dönüyordu. Toplumun geleceğinden endişe eden basiretli insanlar bu durumdan çıkış yolları arıyorlardı. Hanif diye bilinenler bunlardandı. Onlar, Hz. İbrahim'in dininin bakiyelerinin olabileceği düşünceyle köşe bucak bir arayış içerisindeydiler. Haniflerin çoğu çareyi Hıristiyan olmakta bulmuşlardı. Peygamber (as) da durumun vahametini bütün benliğiyle hissedendenlendi. O'nun yıllarca Hira mağarasını mekân tutup uzlete çekilmesinin esas sebebi de böylesine bir arayıştı. İnsan iradesinin, hürriyet ve şerefine ayaklar altına alındığı böylesi bir ortamda asıl yapılması gereken de insanın beşerî haysiyetinin önündeki engelleri bertaraf etmektir. Mekke toplumunda yaşanan basiret körlüğünün ve katı kalpliliğin tedavi edilmesi gerekiyordu. Bu toplumda gerçekleşmesi gereken asıl değişim, öncelikle toplumsal gelişimin ve dönüşümün önündeki mânileri ortadan kaldırmaktı.³³

Resûlüllah (as)'ın rehberliğinde gerçekleşen bu dönüşümün tarihsel seyrini takip edebilmek için Habeşistan hicreti sırasında Hz. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Habeş hükümdarına anlattıklarına kulak vermek gerekir. O diyor ki: "Ey Hükümdar! Biz cahil bir toplumduk. Putlara tapar, ölmüş hayvanların etinden yer, her türlü kötülüğü işlerdik. Akrabalarımızla

³³ Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", s.19.

münasebetlerimizi keser, komşularımıza kötülük yapar, kuvvetli olanlarımızı, zayıf olanlarımızı yerdi!

Yüce Allah, bize, kendi içimizden soyunu sopunu, doğruluğunu, güvenilirliğini, iffet ve temizliğini bildiğimiz bir peygamber gönderinceye kadar, bizim halimiz ve yaşantımız böyle idi. O Peygamber bizi Allah'a ve Allah'ın birliğine inanmaya, yalnızca O'na ibadet etmeye, bizim ve atalarımızın Allah'tan başka tapına geldiğimiz putları terk etmeye davet etti. Bize doğru sözlü olmayı, emanetleri yerine getirmeyi, akrabalık hukukunu gözetmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, günahlardan ve kan dökmekten sakınmayı emretti. Her türlü ahlâksızlıktan, yalan söylemekten, yetimlerin malını yemekten, namuslu kadınlara iftira etmekten bizi men etti. Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet etmeyi, namaz kılmayı, zekât vermeyi, oruç tutmayı emretti. Biz de O'nun bu çağrısını dinleyip O'na iman ettik. Onun, Allah'tan getirip tebliğ ettiği şeylere tabi olduk. Hiçbir şeyi ortak koşmaksızın bir Allah'a ibadet ettik. Onun bize haram kıldığını haram, helal kıldığını da helal saydık. Bu yüzden kavmimiz bize düşman kesildi ve bize zulmettiler. Bizi dinimizden döndürmek ve Allah'a kulluktan vazgeçirip yeniden putlara taptırmak için türlü işkencelere maruz bıraktılar. Bizi perişan ettiler. Eski kötülüklerimize tekrar geri döndürmek için bize baskı yaptılar. Bizimle dinimiz arasına girdiler ve bizi dinimizden ayırmak istediler. Biz de senin ülkene geldik ve komşuluğuna sığındık."³⁴

Hız. Cafer'in bu sözlerinden de anlaşılıyor ki, Nebî (as)'ın getirdiği ilâhî mesajlar, Câhiliye toplumunu yeni baştan şekillendirmiş, mevcut yapıyı ve kültürel unsurları yeniden düzenlemiş, ıslahı gerekenleri ıslah, taşıyıcı gerekenleri de taşıyıcı etmiştir. Her yönüyle çöküşün izlerini taşıyan bu toplum, Resûlullah'ın getirdiği sünnet-i seniyye sayesinde, tevhid inancına dayalı tek bir ilâha (Allah'a) kulluk eden, ideal ve numûne-i imtisal bir toplum haline dönüşmüştü. İnsanın insana tahakkümüne ve sömürüsüne karşı çıkan, kuvveti değil hakkı öne çıkaran, insana eşref-i

³⁴ İbn Hişâm, c. I, s. 359-360; Ya'kûbî, *Tarih*, c. II, s. 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 80; Köksal, M. Asım, *Hız. Muhammed ve İslamiyet*, Şamil Yay., İstanbul, 1980, c. I, s. 298-299.

mahlukat payesini bahşeden, bencilik yerine diğerkâmlığı benimseyen, can, mal, akıl, din ve nesli korumayı esas alan, iman, takvâ, güzel ahlâk, ve salih ameli yegane değer ölçüsü olarak kabul eden ve insanı Allah'tan başkasına kulluk etmekten kurtaran bir nizama kavuşmuş oldu.

1) Tedricilik

Allah Resûlü'nün rehberliğinde gerçekleşen bu köklü değişimin zihniyet ve imandan başlaması oldukça düşündürücüdür. Nebî (as)'ın putperest bir toplumdan tevhid inancını kabul etmelerini istemesi ve Müslüman olanların hayatlarının hızlı bir dönüşüm geçirmesi, sünnetin bu topluma köklü bir değişim getirdiğinin ve yeni bir toplumsal yapı inşa ettiğinin göstergesidir. Bununla birlikte O, bu dönüşümü gerçekleştirirken cemiye-
tin şartlarını da dikkate almış ve izlediği '*tedricilik*' prensibiyle istikrarsız-
lığa ve kriz siyasetine imkân vermemiştir.³⁵ O'nun, günümüz devrimci
liderlerinden temelde ayrışan bu yaklaşım tarzı, yıkmayı değil, yapmayı
ve ıslahı esas alan bir hususiyete sahip olduğunun işaretidir. Peygamber
(as)'ın itikattan ibadete, ibadetten muamelata, muamelattan âdâba kadar
beşerî hayatın çeşitli alanlarında tevhid akidesine aykırı olduğu için de-
ğiştirilmesini veya kaldırılmasını gerekli gördüğü bazı uygulamalar bu-
lunmakla birlikte, İslam geldikten sonra da geçmişten kalma bazı adet ve
geleneklerin devam ettirilmesini istemesi, yıkımı ve kriz siyasetini değil,
ıslahı esas alan nebevî bir yol izlediğini göstermektedir.³⁶

Kur'ân-ı Kerim Allah Resulü'ne 23 yıllık bir zaman diliminde tedri-
cen indirilmiş ve bununla bir taraftan toplumdaki kötü huyların kaldırıl-
ması hedeflenmiş, diğer taraftan da kaldırılan bu kötü huyların yeri yüce
ahlâkî değerlerle donatılmak istenmiş ve bütün bunlar kimse örselenme-
den, törpülenmeden, ürkütülmeden ve ruhları rencide edilmeden gerçek-
leştirilmiştir. Bu 23 yıllık süre, bir kısım emir ve yasakların o günün insa-
nının kabullenip benimsemesi için gerekli olan bir zamandı ve bazı şeyle-
rin tedricen kaldırılması, bazılarının da vazedilmesi için bu süreye ihtiyaç

³⁵ Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", s.331.

³⁶ Şah Veliyyullah Dıhlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, Kahire, trs., c. I, s. 262 (trc. c. I, s. 333).

vardı. Meselâ bu süre zarfında üç dört devrede içki yasaklanmış,³⁷ iki devrede kız çocuklarının diri diri gömülmesi kaldırılmış,³⁸ darmadağınık kabile hayatı, bir iki merhalede halledilmiş ve kabileler arasındaki birlik temin edilerek kitleler toplumsal bilinç seviyesine yükseltilmiş ve ancak böyle bir süreç neticesinde bir cemiyet haline gelebilmişlerdir. Bu durum ancak, bütün kötü huyların atılması, onların yerlerine üstün ahlâkî değerlerin ikame edilmesi gibi çok zorlu icraatlarla mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı da daha uzun zamana ve mehile ihtiyaç hâsıl olmuştur.

Resûlullah'ın çeyrek asra yakın bir sürede inşa ettiği bu Medine toplumu, nebevî sünnetin tedricilik ilkesi ekseninde adeta ilmek ilmek dokunmuş müesses bir yapıya kavuşturulmuştu. Bu çağda Müslümanlar, tıpkı bir ağaç gibi büyüyor, âheste âheste yeni şartlara adapte oluyor ve fitrî olarak gelişıyorlardı. Müslümanlığa her gün yeni katılımlar, ısınmalar oluyor, her gün yeni yeni fikirler, şuurlar kazanılıyor ve bu sayede fertler içtimaîlik kazanmış hâle geliyorlardı. Bütün bunlar tedricî olarak, âhenkli bir biçimde gerçekleşiyordu. İşte bu değişim, tedricen 23 yılda değil de, birdenbire gerçekleştirilmek istenseydi, bir ölçüde o bedevî cemiyet buna tahammül edemeyecekti. Bu tıpkı atmosferde belli bir basınç altında duran birinin birdenbire 20 bin fitlik bir irtifaya çıkması gibi bir şey olurdu ki, insanın orada yaşaması imkansızdır.

İşte sünnetin toplumu inşa ederken takip ettiği tedricilik ilkesi, fertler ve toplumların gelişen ve değişen hayatı için adeta atmosfer kıvamında bir hüviyet arz etmektedir. Toplum inşa edilirken tedricilik prensibinin, hem fertlerin hususiyetleri, hem de ilahi mesajların muhtevası, zamanı ve mekanın belirlenmesinde müessir bir role sahip olduğu görülür. Nitekim Peygamber (as), Muaz b.Cebel'i risaletini insanlara duyurmak üzere Yemen'e gönderirken, ona şu talimatı vermişti: *"Ey Muaz! Sen kitap ehli bir topluma gidiyorsun, bu itibarla Allah'a (cc) ibadet etmek onları çağıracağın ilk şey olsun. Allah'ı tanıdıkları zaman onlara şunu haber ver: Allah gece ve gündüz olmak üzere beş vakit namazı farz kılmıştır. Bunu yaptıkları takdirde,*

³⁷ Bkz. Bakara, 2/219; Nisâ, 4/43; Mâide, 5/90-91.

³⁸ Bkz.: En'âm, 6/140, 151; İsrâ, 17/31.

onlara şunu haber ver: Allah zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere zekatı farz kılmıştır. Buna da itaat ederlerse, onlardan zekatı al, fakat mallarının en iyilerinden değil!"³⁹ Resulü Allah (as), muhatap kitlenin kitabî bir dine sahip olmasını dikkate alarak, ulaştırılacak mesajların önce Allah inancı, daha sonra da diğer yükümlülükler olarak tedricî bir şekilde belirlenmesini istemiştir. Böylesi bir hareket tarzının fert ve toplumları dönüştürmede ne denli ehemmiyetli olduğu Hz. Âişe'nin şu ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır: "Kur'an'da detaylı olarak ilk önce inen sûrelerde Cennet ve Cehennem zikredilmektedir. Ne zaman ki insanlar İslam'a ısındılar, o zaman helal ve harama dair hükümler nazil olmaya başladı. Eğer ilk önce 'içki içmeyiniz' ayeti nazil olsaydı, insanlar 'biz ebediyen içkiyi terk etmeyiz' derlerdi. Yine 'zina yapmayınız' ayeti nazil olsaydı, 'biz zinayı terk etmeyiz' derlerdi."⁴⁰

Dolayısıyla sünnetin toplumu inşada esas aldığı tedricilik ilkesi, fertlerin fitrat ve karakter özelliklerinin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Zira insanın fitratında alışkanlık haline getirdiği şeylere bağlılık vardır ve alışkanlığın birden terk edilmesini istemek fitratı dikkate almamak olurdu, bu da insanda değişime karşı bir nefret ve zorlanma meydana getirebilirdi.⁴¹

2) Kolaylaştırma

Sünnetin beşerî hayatı dönüştürürken esas aldığı bir başka prensip de kolaylaştırma ilkesidir. Yüce Allah (cc), Peygamberi (as) vasıtasıyla dinini vazederken imanî meselelerden ibadete dair hükümlere, ictimâî ve iktisadî konulardan ahlâkî ve idârî esaslara kadar kolaylaştırma prensibini de esas almıştır. Ayet ve hadisler çok açık bir şekilde, dinde zorluk olmadığı ve daima kolaylık istendiğini açık ve kesin bir dille ifade etmektedir: "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez..."⁴², "O (Allah) sizi seçti ve dinde

³⁹ Buhârî, *Zekât* 41; Müslim, *Cihad* 29.

⁴⁰ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an* 6.

⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1986, c. VIII, s. 657.

⁴² Bakara, 2/185.

size bir zorluk yükledi...⁴³ ve “Rabbimiz, bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz, bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma.”⁴⁴ Bu ayetler de gösteriyor ki, insanın yükümlü tutulduğu dinî vecibelerde amacının, insanlara zorluk yüklemek değil, aksine güçleri yettiği ölçüde onları sorumlu tutmaktır. Keza “Evet her güçlülükte birlikte bir kolaylık vardır.”⁴⁵ buyrulmak suretiyle de, insanın dünya hayatında maruz kaldığı zorluklar karşısında, hem dünyada hem de ahirette bunu kolaylığa çevirmek suretiyle huzur ve mutluluğa kavuşturulacağı belirtilmektedir.⁴⁶

Peygamber (as) da, “Bu din kolaylıktır. Her kim dinde (amellerim eksiksiz olsun diye) kendini zorlarsa, din ona galip gelir. O halde orta yolu izleyin (ifrat ve tefritten kaçının)...”⁴⁷ “Allah’a dinin en sevimli olanı, kolaylık içeren hanif (tevhid) dinidir”⁴⁸ buyururken, dinî konularda müsahabaya ve itidalli olmaya teşvik etmekte, kolaylık varken zorlaştırmaktan ve tekellüfe girmekten sakındırmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla insanlar, Allah yolunda yalnızca güçlerinin yettiği amellerle mükellef kılınmakta, birbirlerine yükleyecekleri işlerde de, güçleri oranında yükümlü tutmak durumundadırlar. Allah Resûlü’nün “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin.”⁵⁰ ve “Sizler, zorlaştırmak için değil, kolaylaştırmak için gönderildiniz”⁵¹ beyanları da bu hususa açıklık getirmektedir.

Doğrusu insan psikolojisi, kolay olanı arzular, ağır ve zor bir mükellefiyet karşısında redde daha çok meyyaldir. Bu sebeple fertlerin hayra yönlendirilmesi ve dinin mesajlarının hayatlarına hayat kılınması için kolaydan zora, esastan tali olana, bilinenden bilinmeyene doğru bir metot izlenmesi gerekir. Resûlüllah’ın Medine İslam toplumunda hayatı sünnetin esaslarıyla dönüştürürken bu nebevî yolu takip ettiği görülür. Nite-

⁴³ Hâcc, 22/78.

⁴⁴ Bakara, 2/286.

⁴⁵ İnşirâh, 94/6.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1387, c. IV, s. 363.

⁴⁷ Buhârî, *İman* 29; Nesaî, *İman* 28.

⁴⁸ Buhârî, *İman* 29; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 236.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, c. I, s. 117.

⁵⁰ Buhârî, *Edeb* 80; Müslim, *Cihad* 5.

⁵¹ Buhârî, *Vudû’* 58; *Edeb* 78.

kim O (as), özellikle insanlar arası ilişkilerde kolaylık göstermek gerektiğine ayrıca işaret eder ve şöyle buyurur: *“Kim bir müminin dünyevî sıkıntılarından bir sıkıntısını giderirse, Allah da onun uhrevî sıkıntularından bir sıkıntısını giderir. Kim zorda kalmış birine kolaylık gösterirse, Allah da ona dünya ve ahirette bir kolaylık ihsan eder... Kul kardeşinin yardımında olduğu sürece Allah da kulun yardımındadır.”*⁵² Yine Peygamber (a.s.) beşerî ilişkiler açısından insanları en fazla münasebete sevk eden ticaret ve alış-veriş gibi konularda da kolaylaştırıcı olmak gerektiğini ayrıca vurgular: *“Allah sattığında, aldığında, alacağını istediğinde, borcunu öderken kolaylık gösteren, müsamahakar davranan kişiye rahmet etsin.”*⁵³ Ve *“Müşteri olsun, satan olsun, borcunu veren olsun, alacak sahibi olsun her kim kolaylık gösterirse, Allah onu cennetine sokar.”*⁵⁴ Görüldüğü gibi bu ifadeler, meşru olduğu sürece gerek alış-verişte ve gerekse diğer bütün beşerî davranışlarda kolaylık gösterip müsamahalı olmaya ve güzel ahlâkî davranışlar sergilemeye açıkça teşvik etmektedir. Ayrıca Peygamber (as) bir başka hadisinde de, her halükarda kolaylık gösteren, yumuşak davranan ve insanlara yakınlık gösteren kimselere ateşin haram olduğunu bildirerek,⁵⁵ yalnızca ticaretle değil, meşrû olmak kaydıyla her türlü ferdî ve içtimaî münasebetlerde kolaylık göstermenin istenilen ve teşvik edilen bir davranış olduğunu belirtmektedir.

Sünnetin, getirdiği kolaylık prensibiyle fertleri nasıl dönüştürdüğü, bir dönem câhiliye ortamını yaşayan insanları daha sonra nasıl bir değişime uğrattığı, sahabe hayatlarından okunmaktadır. Nitekim Allah Resulü'nün huzurunda yaşanan bir hadise buna ışık tutmaktadır: Medine'ye Necid ahalisinden saçı başı dağınık, üstü başı perişan vaziyette bir adam gelmişti. Şahıs gelir gelmez, Resulüllah'a 'İslam'ın ne olduğunu' sormuştu. O da, 'Bir gün-bir gece boyunca beş vakit namaz kılmak' diye karşılık verdi. Bu kez 'ondan başka yapacağı bir şey olup olmadığını' sordu. Allah Resulü de olmadığını, ancak nafîle olarak kılmak isterse kılabileceğini söyledi. Aynı şekilde hem oruç hem de zekat için de aynı soruları sordu

⁵² Müslim, *Zikr* 38.

⁵³ Buhârî, *Buyû'* 16.

⁵⁴ İbn Mâce, *Ticaret* 28.

⁵⁵ Tirmizî, *Kıyâme* 45.

ve benzer cevapları aldı. Bu şahıs gerekli cevabı aldıktan sonra ‘vallahı bundan ne fazla ne de eksik bir şey yaparım’ diyerek kalktı gitti. Resûlülâh da: “Eğer doğru söylüyorsa kurtuldu gitti” diye karşılık vermişti.⁵⁶

Hayatı dönüştürürken insanların ruhlarında infiale sebebiyet vermemek, kaldıramayacakları bir yük yüklememek, ruhsatlarla işe başlamak ve zamanla kolaydan zora doğru bir yol izlemek, öteden beri sünnetin hayatı tahvil etmesinde takip edilen olmazsa olmaz nebevî prensiplerden biridir.

3) Örneklik

Beşer hayatının değişim ve dönüşünde önemli bir role sahip bir diğer prensip de örneklik prensibidir. İnsanoğlu, yaratılışı gereği kendisinden daha üstün gördüğü şahsiyetleri örnek edinme meyline sahip bir varlıktır. Peygamberlerin gönderilmesi de bu gerçeği teyit etmektedir. Esasen peygamberler, öğrettikleri ve davet ettikleri şeyler için uygulamalı bir örnek olmaları amacıyla gönderilmişlerdir. Onların mesajı sadece sözlü öğretilerden ibaret değildir. Hayatta izlenecek doğru yolun öğrenilmesi, bilinmesi ve takip edilmesi konusunda gösterilecek çaba ve uygulamalar da en az onlar kadar önemlidir. Bu nedenle Allah (cc) sadece kutsal kitaplar göndermekle yetinmemiştir. Hatta denilebilir ki, yeni bir kutsal kitap getirmeyen birçok peygamber vardır, ama peygamber olmaksızın gönderilen herhangi bir kutsal kitap yoktur. Bunun sebebi gayet açıktır; insanların, sadece kutsal bir kitaba değil, aynı zamanda bu kitabın içeriğini kendilerine öğretecek bir öğreticiye ve kendilerini eğitecek, günlük yaşantılarında o kitaptan pratik örnekler ortaya koyacak bir de eğitimciye ihtiyaçları vardır. Bundan dolayıdır ki, Peygamber (as), ortaya koyduğu örnekler aracılığıyla Allah'ın emirlerinin detaylarını insanlara öğretmek, kendisine itaat edilip tabi olunması için gönderilmiştir.⁵⁷

⁵⁶ Buhârî, *İman* 34

⁵⁷ M.Taki Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, (Çev. M. Özşenel), Yeni Akademi yay., İstanbul, 2007, s. 26-27.

Kur'an-ı Kerim, Allah Resülü'nün birlikte yaşadığı toplumu yeni değerler kazandırarak inşa edişinde, örnek ve model olmanın ehemmiyetine şöyle vurgu yapar: “*Andolsun ki Allah'ın peygamberinde sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için güzel bir örnek vardır.*”⁵⁸ Bu ayet-i kerime gösteriyor ki, bir toplumu şekillendirmek için sadece teori yani öğretim yeterli değil, aynı zamanda insanların takip edebilecekleri pratik bir modele de ihtiyaç vardır. Yaşantısıyla güzel örnek olma (üsve-i hasene) prensibinin beşer hayatı üzerinde ne denli tesirli olduğunu çok iyi bilen Allah Resûlü (as), insanlara teklif ettiği hususları herkesten önce kendisi hayatına tatbik ederdi. Hiç şüphesiz bu tavır, sünnetin topluma intikalinde ve toplumun inşasında güçlü ve kalıcı bir tesir uyandırıyor. Nitekim Ummân hükümdarı Cülehdî'ye Resûlullah'ın davet mektubu ulaştığında, O'nun yaşantısı hakkında bilgi edindikten sonra şöyle demişti: “Allah bana bu ümmî Peygamber'i rehber olarak gösterdi. O ki, hiçbir iyiliği kendisi tatbik etmeden başkasına emretmiyor; yine hiçbir kötülüğü de kendisi terk etmeden başkasına yasaklamıyor. İnançım o ki, O mutlaka galip gelecektir ve kimse ona mani olamayacaktır. Çünkü O, ahde vefa gösterir, vaadine sâdik kalır. Ben kesinlikle O'nun Allah'ın Resûlü olduğuna inanıyorum.”⁵⁹

Günümüz şartlarında da hiçbir insanî tutum, modellere başvurmaksızın yapı kazanamaz. Kişilik teşekkülünde etkili olan 'özdeşleşme (örnek edinme)', kişiye, bir davranış sistemini büsbütün benimseme ve özümselediği modele göre kendini yeniden inşa etme imkanı verir. Böylesi bir yolla kişi, başkasını taklit değil, onun şahsıyla özdeşleşir ve onun gibi olur. Şahıslardaki dinî inanç ve tutumlar da modellerle özdeşleşmek (örnek edinmek) suretiyle teşekkül eder. Daha küçük yaşlardan itibaren ailede anne-babanın taklidiyle başlayan bu süreç, zamanla toplumda örnek yaşantılarıyla temayüz etmiş kahraman veya erdemli kişilerin model alınmasına kadar sürer gider.⁶⁰ İlk kez sahabe de görülen sonrasında

⁵⁸ Ahzâb, 33/21.

⁵⁹ Seyyid Süleyman en-Nedvî, *Büyük İslam Tarihi*, (Çev. Ali Genceli), İstanbul, 1967, c. II, s. 450 vd.

⁶⁰ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993, s.185.

da bütün bir ümmeti kuşatan bu özdeşleşme temayülü, asırlar boyu her yeni İslamî teşekkülde etkin bir role sahip olmuştur. Bu hususta en tesirli yönlendirmenin Allah Resulü'nün şu sözlerinde beyan edildiği söylenebilir: *"Hiç kimse Ben kendisine babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha sevimli (ve öncelikli) olmadıkça (hakiki manada) iman etmiş sayılmaz"*⁶¹

4) Ahlâkîlik

Sünnet-i seniyye ekseninde bir cemiyetin yeniden inşasında tesiri açık bir biçimde görülen bir diğer ilke de 'güzel ahlâkî esaslara riayet' veya kısaca 'ahlâkîlik' prensibidir. Resulü Ekrem (as)'ın gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümün temel dinamikleri arasında en güçlü tesirin ahlâkîliğe riayet olduğunu söyleyebiliriz. Zira insan tabiatı gereği, kendisine güzel muamele, yumuşak davranış, güzel söz ve tatlı dilden, güzel ahlâklı davranılmasından hoşlanır. Kendisini bunlara layık gören insana yaklaşır ve onunla daha sıcak ilişkiler kurar. Kaba ve haşin davranış, kırıcı ve yıkıcı sözler ise soğutur, kaçırır ve nefret uyandırır. Bu hakikat Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilir: *"İnsanlara yumuşak davranman da Allah'ın merhametinin eseridir. Eğer kaba, katı yürekli biri olsaydın, insanlar senin etrafından dağılıverirlerdi. Öyleyse onların kusurlarını affet, onlar için mağfiret dile ve işleri onlarla müşavere et!"*⁶²

Ayet-i kerimede de işaret edilen ahlâkîliğe riayet hususu, insan tabiatının ve psikolojisinin de tabii bir neticesidir. İnsanlar çoğu kez haklarını kazanmak ve maksatlarını elde etmek için münakaşa ve mücadele yolunu seçerler. Fakat bu yol, neticeye ulaşmak için en uzun ve en meşakkatli yoldur. Zira aralarında görüş ayrılıkları bulunan kimseler, anlayış ve uzlaşma içerisinde bir araya gelip meselelerini tatlılık ve yumuşaklıkla halletme yolunu seçtiklerinde, bir müddet sonra mutlaka aynı noktaya geleceklerdir.⁶³ Beşerî hasletler, güzel ahlâkî davranışlar sergileyenlerin sonunda arzuladıkları hedefe ulaşacaklarını tavsiye etmektedir. Yersiz yapılan sert bir davranış, muhatapta nefret ve düşmanlığa sebep olacaktır.

⁶¹ Buhârî, *İman* 8; Nesaî, *İman* 19.

⁶² Âl-i İmrân, 3/159.

⁶³ Ahmet Önkal, *Resûlüllâh'ın İslâm'a Da'vet Metodu*, Hibaş Yay., Konya, 1984, s.161.

Bu sebeple Allah (cc), Resûlüllah (as)'a hitaben güzel davranış sergileyip tatlı sözlü olmayı öğütlemektedir: *"İyilikle kötülük bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel tarzda uzaklaştırmaya bak! Bir de bakarsın ki seninle kendisi arasında düşmanlık olan kişi candan, sıcak bir dost oluvermiş!"*⁶⁴

Allah Resûlü'nün (as) inşa ettiği Medine toplumunun çok kısa bir süre içerisinde medenî bir yaşantıya kavuşmasında, O'nun bu ahlâkîlik prensibini her halükarda hayata geçirmiş olmasının büyük rolü vardır. O'nun döneminde yaşanan pek çok hadise bu kanaatin haklığını ortaya koymaktadır. Nitekim bunlardan birinde, en olumsuz ortamlarda bile ahlâkîlikten ödün verilmemesi gerektiğine dair önemli mesajlar verildiği görülür: Resûlüllah ashabıyla Mescidde otururken, bir bedevi gelir ve Mescidin bir köşesine ihtiyacını gidermeye başlar. Ashab, öfkeyle adamın üzerine yürüyüp engellemek ister; fakat Allah Resûlü onlara müdahale ederek, "bırakın, işini bitirsin" diye mukabele eder. Sonra da bedevinin ihtiyacını giderdiği yere bir kova su dökülüp temizlenmesini ister. Daha sonra bedevîyi çağırarak, mescitleri kirletmenin doğru olmadığını, burarlarda Allah'ın adının anıldığını, namaz kılınıp Kur'an okunduğunu tatlı ve güzel bir lisanla anlatır ve medeniyet yüzü görmemiş bu adamı tatlılıkla ikna eder.⁶⁵ Davranışlarını ahlâkîlik temeline oturtan Nebî (as), ashabına ve ümmetine de güzel ahlâklılı olunması tavsiyesinde bulunur ve Rabbinden de bu hususta yardımcı olmasını temenni eder: *"Ya Rabb! Her kim ümmetimin herhangi bir işini üzerine alır da onlara yumuşaklık ve güzellikle davranırsa, Sen de ona güzellik ve rıfk ile muamele eyle!"*⁶⁶

*"İyilik güzel ahlâktır"*⁶⁷, *"Sizin en hayırlınız ahlâkî en güzel olanınızdır"*⁶⁸ ve *"Ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim"*⁶⁹ sözleriyle beşeriyetin erdemli bir topluma dönüşümünde ahlâkîliğin önemine vurgu yapan Resûlü Ekrem (as), önce bireyi sonra da toplumu inşa etmenin en tesirli

⁶⁴ Fussilet, 41/34.

⁶⁵ Buhârî, *Vudû'* 61; Müslim, *Tahâret* 100.

⁶⁶ Müslim, *İmâret* 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 93.

⁶⁷ Müslim, *Birr* 62.

⁶⁸ Buhârî, *Edeb* 38,39.

⁶⁹ Muvatta', *Hüsnü'l-hulk* 1.

yoluna böylelikle işaret etmiş olmaktadır. Sünnetin belirlediği ilkelerin topluma mal edilmesi, yeniden bir toplumun inşa ve ihyası da, ancak ahlâkîlikten ödün verilmemesi durumunda mümkün olacaktır.

5) İtidal

Sünnetin hayatı ilmek ilmek dokuduğu bir toplumda, 'itidal ve dengenin korunması' prensibinin de önemli bir role sahip olduğu görülür. Allah Resûlü (as), ibadette, ahlâkta, düşünce ve tavırlarda hep orta yolu göstermiş ve hatta bunu bir düstur olarak 'işlerin en hayırlısı orta ve mutedil olanıdır'⁷⁰ şeklinde tespit etmiştir. Kur'an'da da İslam toplumunun bu yönüyle model olduğu şöyle ifade edilmiştir: "İşte böylece Biz sizi orta (örnek) bir ümmet kıldık ki insanlar nezdinde Hakk'ın şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit olsun."⁷¹ Gerçekte her şeyin ortası en hayırlısıdır. İfrat ve tefritte kalmak ise, istenmeyen ve yadırganan bir husustur.

Toplumların önünde lider ve önder olacak milletlerin evrensel değerlere sahip oldukları kadar, denge ve itidali korumaları da olmazsa olmaz bir niteliklidir. İtidal, her halükarda dengeli ve ölçülü olmayı, varlığı beden-ruh, madde-mana birlikteliği ile ele almayı gerektirir. Allah Resûlü'nün getirdiği ilahî mesajlarda da, insanın içinde yaşadığı dünya hayatının da bu denge prensibine göre değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu ölçü korunamadığı takdirde, dünya hayatının geçici ve aldattıcı özelliğine kapılmanın mümkün olacağı ve ahiret aleyhine dengenin bozulabileceği ifade edilmiştir: "Allah'ın sana ihsan ettiği bu servetle ebedî ahiret yurdunu mâmur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et, sakın ülkede nizama bozma peşinde olma! Çünkü Allah bozguncuları sevmeyiz."⁷²

Resûlüllah'ın (as) belirlediği sünnet anlayışında, din ve ibadet hayatının da itidal çizgisinde sürdürülmesi vurgulanır: "Dinde aşırı gitmekten sakınınuz. Zira sizden öncekiler dinde aşırı gitmeleri sebebiyle helak olmuşlar-

⁷⁰ Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1981, c. II, s. 191.

⁷¹ Bakara, 2/143.

⁷² Kasas, 28/77.

*dır.*⁷³ Bir başka hadis-i şerifte de: “*Ey insanlar! Sizin orta yollu (itidalli) davranmanız gerekir. Siz (amelden) bıkip usanmadıkça, Allah Teâlâ da (sevap vermekten) bıkip usanmaz.*”⁷⁴ buyrulmuş ve ibadet hayatında da arzu edilen neticeye ulaşabilmek için ölçü ve dengenin korunmasına vurgu yapılmıştır. Keza evlenmeyip hadım olmak isteyenlere de izin verilmemiş, güneş altında oruç tutmayı adayanlara da mani olunmuştur.⁷⁵ Yeme içme hususunda da bu prensibe riayet edilmesi emredilmiştir: “*Yiyiniz, içiniz, lakin israf etmeyiniz!*”⁷⁶ Aynı şekilde bizatihi fazilet olan iyilik yapmak emredilmiş, zekât ve sadaka yoluyla fakir-fukaraya yardım edilmesi emredilmiş, ancak tefrit boyutundaki savurganlık ve saçıp-savurma men edilmiş; ikisinin ortası bir yol tutulması istenmiştir.⁷⁷

Allah Resûlü (as), geçmişte bazı kitabî din mensuplarının yaşamış olduğu acı tecrübeleri de nazara vererek, engin ferasetiyle ileride vuku bulacak tehlikelere işaret etmiş ve ümmetini bu türden aşırılıklara kaçmamaları, itidalli hareket etmeleri konusunda uyarmıştır. Enes b. Malik’in (ra) naklettiğine göre, üç kişilik bir grup Resûlüllah’ın hanımlarının yanına gelerek, O’nun ibadet hayatının nasıl olduğunu sormuşlardı. Sordukları husus kendilerine açıklanınca da yaptıkları ibadetleri azımsamışlar ve demişlerdi ki: ‘Biz kim, Allah Resûlü kim?! O’nun geçmiş ve gelecek bütün günahları affolunmuştur! (Biz O’nun yanında bir hiçiz.)’ Daha sonra onlardan biri, ‘bundan böyle ben geceleri hep namaz kılarak geçireceğim’; bir diğeri, ‘ben de bundan böyle hiç evlenmeyecek ve kadınlardan uzak yaşayacağım’; bir diğeri de, ‘ben de bundan böyle her gün oruç tutacağım, oruçsuz gün geçirmeyeceğim’ demişti. Resûlü Ekrem bunu duyunca, onları şöyle ikaz etmişti: “*Bakın, şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Allah’a yemin olsun ki, sizin Allah’ı en iyi tanıyanınız ve O’dan en çok sakınmanız Benim. Buna rağmen bazen oruç tutar, bazen tutmam. Gecenin bir kıs-*

⁷³ Nesaî, *Menâsik* 217; İbn Mâce, *Menâsik* 63; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 215,348.

⁷⁴ Buhârî, *Rikâk* 18,45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 406.

⁷⁵ Buhârî, *Eymân* 31; Muvatta’, *Nuzûru’l-eymân* 4.

⁷⁶ A’râf, 7/31.

⁷⁷ İsrâ, 17/26.

mında (nafile) namaz kılar, bir kısmında da istirahat ederim. Kadınlarla da evlenirim. Kim Benim sünnetimden yüz çevirse Benden değildir.”⁷⁸

Sünnet-i seniyye, değiştirmeyi ve dönüştürmeyi hedeflediği toplumda insan fıtratına uygun düşen ve beşerî hususiyetleri dikkate alan her alanda cari bu 'itidal' prensibi sayesinde kısa zamanda beşer tarihine varlığını kabul ettirmiş ve insanlığa yeni bir huzur soluklandırmıştır. İfrat ve tefritlerin hüküm sürdüğü toplumlar, er ya da geç fıtrata aykırı davranmanın menfi neticeleriyle yüz yüze gelmek zorunda kalmışlardır. Tarih bu tür hadiselerin tanıklığıyla doludur. Günümüz milletleri de aynı acı sonuçları yaşamakta ve yeni nesiller kurtuluş için bir arayış içerisinde farklı medeniyet telakkilerden medet ummaktadırlar.

Sonuç

Allah Resûlü'nün (as) Medine toplumunu dönüştürürken esas aldığı bu tedricilik, kolaylık, örneklik, ahlâkîlik ve itidal gibi ilkelerle birlikte, istikrarı hâkim kılmak, aktif tevekkül anlayışını benimsemek, zulme razı olmamak, toplumsal şartları dikkate almak, sabırlı hareket etmek ve fertleri bütünleştirmek gibi prensipleri de saymak mümkündür. Bu gibi prensipler, sünnetin toplumsal hayatı hangi zemin üzerine inşa ettiğini ve hangi temel esaslar üzerine kurduğunu göstermektedir. Ondört asırlık İslam medeniyetinin güçlü ve dinamik yapısının keyfiyetini anlamak ve yaşanan menfi gelişmelere sünneti seniyye ekseninde nasıl bir çözüm yolu üretmek gerektiği konusunda aydınlatıcı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu gün yaşanan sorunlar ve çözüm yolları için esas alınması gereken prensipler dünden bugüne değişmemiştir. Değişen sadece hadiselerin gerçekleştiği zaman, mekân, şartlar ve bir de hadiselerde rol oynayan şahıslardır. Dolayısıyla beşer hayatını tehdit eden ve tabii mecrasından çıkarmayı hedefleyen olumsuzluklar karşısında, her yönüyle sünnetullahı uygun ve fitrî vasıflar taşıyan ilkeler sayesinde arzulanan toplumsal dönüşüm sağlanabilir ve bu mümkündür. Hatta geçmişte yaşanmış tecrübelerden hareketle bunun bir kesinlik arz ettiğini bile söyleyebiliriz.

⁷⁸ Buhârî, *Nikâh* 1, *İ'tisâm* 5; Müslim, *Nikâh* 5.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, haz. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahih*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Çakan, İsmail L., *Hadislerle Gerçekler*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasan (ö. 385/995), *Sünen*, thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemenî el-Medenî, Beyrut 1386/1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *Sünen*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, Huccetullahi'l-Bâliğa, Kahire, trz., I/262 (trc. I/333).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 1999.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993, s.185.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Kahire, 1986.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, es-Siretü'n-nebeviyye, nşr. Mustafa es-Sekka ve diğerleri, Kahire 1375/1955.
- İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülazîz Ganîm, İstanbul 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 275/888), *Sünen*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1387.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kamil fi't-Târîh*, nşr. J. Tornberg, Beyrut 1965.
- Köksal, Mustafa Asım, Hz. Muhammed ve İslamiyet, Şamil Yay., İstanbul, 1980.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac (ö. 261/875), *Sahih*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Nedvî, Seyyid Süleyman, Büyük İslam Tarihi, (Çev. Ali Genceli), İstanbul, 1967.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünen*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahih-i Müslim (el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc), Beyrut 1392.
- Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", Hz. Muhammed ve Evrensel mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007, Çorum, 2007, s.330-331.
- Osmanî, M.Taki, Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı, (Çev.M.Özşenel), Yeni Akademi yay., İstanbul, 2007, s.26-27.
- Önkal, Ahmet, Resûlüllâh'ın İslâm'a Da'vet Metodu, Hibaş Yay., Konya, 1984, s.161.

Polat, Selahattin "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", Değişim Sürecinde İslam, Ankara, 1997, s.17.

Suyûtî, Celâleddin, el-Câmi'u's-sağîr, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1981, II/191.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, Çağrı Yay. II. Baskı, İstanbul-1413/1992.

Turgay, Nurettin, "Kur'an'da 'Mütref' Kavramı", bilimname, XII, 2007/1, ss. 75-99.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer (ö. 292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut ts.



EL-BÂKİLLÂNÎ'YE ATIFLARI ÇERÇEVESİNDE EL-GAZZÂLÎ'NİN FIKIH USÛLÜNDE MUHAKKİKLIĞI*

KEMAL YILDIZ**

İLYAS YILDIRIM***

al-Ghazzâlî as an investigator of usûl al-fiqh
in the light of his attributions to al-Bâqillânî

Abstract: We have examined whether or not al-Ghazzâlî was a man of investigation (tahqiq) according to methodology of Islamic Jurisprudence and how he evaluated the former scholars' views based on his references to al-Bâqillânî, a scholar who lived about a century before him. At the beginning of our article, we have presented information about these two scholars' positions within methodology of Islamic Jurisprudence. Then, we have dealt with how al-Bâqillânî's views were transmitted to al-Ghazzâlî. Finally, we have evaluated al-Ghazzâlî's references to al-Bâqillânî under three separate sub-sections as "al-Bâqillânî's views agreed by al-Ghazzâlî, his views disagreed by al-Ghazzâlî, and his views that are fundamentally agreed by al-Ghazzâlî but have some differences in details."

* Bu makalenin hazırlanmasında yayınlanmamış yüksek lisans tezimizden istifade ettik. Bk. İlyas Yıldırım (Dan.: Doç. Dr. Kemal Yıldız), *Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)*, Rize Üniversitesi SBE, Rize 2008.

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD [kemalyildiz1@hotmail.com].

*** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD [iyildirim53@hotmail.com].

Key Words: Usûl al-fıkh, al-Bâkıllânî, al-Ghazzâlî, al-Ghazzâlî as an investigator.



Öz: el-Gazzâlî'nin Fıkıh usûlü ilminde tahkik ehlienden olup olmadığını tespit edebilmek için önceki ulemaya ait görüşleri nasıl değerlendirdiğini, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış el-Bâkıllânî'ye yaptığı atıflar çerçevesinde ele aldık. Makalenin başında her iki müellifin, Fıkıh usûlü sahasındaki konularını ortaya koyan bilgilere yer verdik. Daha sonra el-Bâkıllânî'nin görüşlerinin el-Gazzâlî'ye nasıl itikal ettiğine temas ettik. Nihayet el-Gazzâlî'nin el-Bâkıllânî'ye yaptığı atıfları, "el-Bâkıllânî'nin görüşüne katıldığı, ondan farklı düşündüğü ve temel yaklaşımda aynı olmakla birlikte bazı teferruatta ondan ayrıldığı hususlar" şeklinde üç ayrı başlık altında değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: el-Bâkıllânî, el-Gazzâlî, el-Gazzâlî'nin Muhakkikliği.



Giriş

İlk dönemden itibaren fakihler, Hz. Peygamber (sas) ve Sahabe âlimlerinden öğrenmiş oldukları yöntemler ışığında Fıkhî meseleleri ele almışlardır. İmam Şâfiî, kullanılan bu yöntemlerin bir kısmını, "*er-Risâle*" adlı eserinde derlemeye çalışmıştır. Bu eser, Fıkıh usûlü İlmi sahasında günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹ İlk dönemlerde çeşitli vesilelerle ve dağınık bir şekilde değinilmiş olan Fıkıh usûlü konuları, yaklaşık hicri IV. asırda bir kitap içerisinde toplanmaya başlanmıştır. Bu alanda günümüze kadar ulaşmış olan Müttekellimîn metoduna göre kaleme alınmış ilk kapsamlı kitap, el-Bâkıllânî'nin (ö.403/1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri (eserleri)² olarak kabul edilmektedir.³

Zerkeşî (ö.794/1392), el-Bahru'l-muhîd adlı eserinde şöyle demektedir: "İmam Şâfiî'den sonra gelenler (usul konularını) açıkladılar, ortaya

¹ Muhammed İsmail Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh: Târihuhü ve Ricâlühü*, Mekke 1419/ 1998, s. 29-30.
² el-Bâkıllânî'nin aynı ismi taşıyan ama günümüze ulaştığı henüz tespit edilememiş daha geniş eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri*, s. 8.
³ Yunus Apaydın, "Mütercimim Önsözü", Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, VIII-IX. Burada el-Bâkıllânî'den yaklaşık otuz yıl önce vefat eden Hanefî usulcü el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinin de usul konularını kapsamlı bir şekilde içerdiğini hatırlatmakta fayda vardır.

koydular, genişçe izah ettiler, şerh yaptılar. Ta ki iki Kâdî gelene kadar bu durum böyle devam etti. Bunlar Ehli Sünnet'ten Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib ve Mûtezîlî Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed'dir. Bu ikisi ibareleri açtılar, işaretleri çözdüler, icmâlî olanları izah ettiler ve müşkülleri giderdiler."⁴

el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri, bilhassa mütekellimîn metoduyla eser telif eden daha sonraki usûlcülerin müstağni kalamadığı, onlar için rehber vazifesi gören bir eser olmuştur.⁵

Mütekellimîn metodunun en önemli eserlerden birisi olarak kabul edilen el-*Burhân*'da el-Cüveynî'nin (ö.478/1085), el-Bâkîllânî'ye 165 yerde atıfta bulunması;⁶ yine mütekellimîn metodunun en önemli eserlerinden sayılan el-*Müstesfâ*'nın müellifi el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111), bu eserden (eserlerden) ya doğrudan ya da hocası el-Cüveynî'nin *et-Telhîs* adlı eseri⁷ kanalıyla çok istifade etmiş olması⁸ da el-Bâkîllânî'nin Fıkıh Usûlü'ndeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Usul eserlerinde el-Bâkîllânî'ye sık sık atıfta bulunan⁹ el-Gazzâlî, bir-çok sahada olduğu gibi Fıkıh usûlü sahasında da önemli bir sima olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Şâfiî fıkhnın yanı sıra bilhassa Fıkıh usûlü alanındaki etkisinin de yaygın olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

⁴ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîr fî Usulî'l-Fıkh*, y.y. 1413/1996, I, 6.

⁵ Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, "Mukaddime", Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâdû's-Sağîr*, Beyrut 1418/1998, I, 102.

⁶ İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usulî'l-Fıkh*, y.y. 1412/1992, II, 948-949.

⁷ Tam adı "*et-Telhîs fî Usulî'l-Fıkh*" olan bu eser, "*Telhîsu't-Takrîb*" olarak da bilinmektedir. el-Bâkîllânî'nin Fıkıh Usûlü sahasındaki *et-Takrîb ve'l-irşad* adlı üç eserinden birisinin muhtasarıdır. Geniş bilgi için bk. Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 144.

⁸ Ebû Zenîd, "Mukaddime", I, 95; Apaydın, "Mütercimim Önsözü", I, IX.

⁹ Mesela el-*Menhûl* adlı eserinde el-Bâkîllânî'ye yaklaşık yüz otuz yerde atıfta bulunmaktadır.

¹⁰ Bekir Karlığa, "el-Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 526.

el-Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eseri, mütekellimîn metoduyla yazılan en önemli dört eserden birisi olarak kabul edilmektedir.¹¹ Bu eser, usûl kitaplarının pek çoğunu çeşitli derecelerde etkilemiştir. Mesela VII. (XIII.) yüzyıl sonrası Fıkıh usûlü kitapları üzerinde önemli tesirleri olan Fahrreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) *el-Mahsûl* adlı eseri, özellikle *el-Müstasfâ* ve *el-Mu'temed* adlı eserlerden yararlanılarak hazırlanmıştır. Yine Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö.631/1233) *el-İhkâm*'ı da tertip itibariyle büyük ölçüde *el-Müstasfâ*'dan etkilenmiştir. İbn Kudâme'nin (ö.620/1223) *Ravzatu'n-Nâzır* adlı eseri ise *el-Müstasfâ*'nın muhtasarı mahiyetindedir.¹²

el-Bâkılânî'den takriben bir asır sonra vefat eden el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı eserinde yetmiş civarında atıfla el-Bâkılânî'nin görüşlerini değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hocası el-Cüveynî'ye atıfta bulunmasına rağmen el-Bâkılânî'ye olan bu teveccühü bizi, onun görüşleri hakkında yaptığı değerlendirmeleri tahkik etmenin ilim dünyasına bir katkı olacağı düşüncesine sevk etmiştir. *Muhakkik*, "bir durumun doğru olup olmadığını, işin doğrusunu arayan araştıran, onun hakikatini ortaya çıkaran, meseleyi tahkik ve tedkik eden kişi"¹³ olarak tanımlanır. Buradan hareketle el-Gazzâlî'nin, el-Bâkılânî'den yapmış olduğu nakiller konusunda "öncekileri taklit eden bir nakilci mi yoksa ele aldığı görüşleri ince ele alıp sık dokuyan ve kendine ait değerlendirmelere sahip bulunan tahkik ehli bir usulcüdür mü" olduğuyla alakalı bir zan oluşturmaya gayret edeceğiz.

Bu çerçevede önce el-Gazzâlî'nin el-Bâkılânî'nin görüşlerine hangi kanalla ulaştığını tespit etmeye çalışacağız, sonra da "istinbat metotları" çerçevesinde yapılan atıfları ele alacağız.

el-Gazzâlî'nin yaptığı atıflara baktığımızda bunları, üç başlık altında inceleyebileceğimizi düşünüyoruz. Birinci başlıkta el-Gazzâlî'nin, el-Bâkılânî ile aynı görüşte olduğu mevzulara yer verecek, ikinci başlıkta farklı görüşte olduğu konuları ele alacak ve üçüncü başlıkta da esasta

¹¹ Muhammed Hüseyin Heyto, "Mukaddime", Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dimeşk 1998, s. 33.

¹² H. Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 125.

¹³ Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1996, s. 1303.

aynı olmakla birlikte bazı ayrıntılarda farklı düşündüğü hususları işleyeceğiz. el-Bâkîllânî'nin görüşlerini *et-Takrib ve'l-İrşâd es-Sağîr*'den, el-Gazzâlî'nin görüşlerini de *el-Müstasfâ* adlı eserinden takip edeceğiz.

1. el-Bâkîllânî'nin Fıkıh Usûlüne Dair Görüşlerinin el-Gazzâlî'ye İntikâli

el-Bâkîllânî ve el-Gazzâlî, birer asır arayla yaşamış iki âlimdir. Devletler farklı olsa da her iki âlim, hayatlarının bir dönemini Bağdat'ta geçirmiştir. Bu dönem, her iki usûlcü için de ilmî anlamda çok verimli olmuştur.¹⁴ Aynı coğrafyada yaşamının, bilhassa o dönem için birikimlerin aktarılmasında önemli bir faktör olduğu muhakkaktır. Bu sebeple önce el-Bâkîllânî ile el-Gazzâlî arasındaki bağın, hoca-talebe kanalıyla olup olmadığına bakacak, ardından irtibatın eserler cihetiyle olup olamayacağı hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

Kaynaklarda el-Gazzâlî'nin hocaları arasında Ahmed b. Muhammed er-Râzekânî ile İmam el-Cüveynî zikredilmektedir. Nişabur'a gitmeden önce kendi memleketi Tûs'ta er-Râzekânî'den fıkıh tahsili yaptığı bilgisi farklı kaynaklarda yer almaktadır.¹⁵ Fakat bu âlimin kimden ilim tahsil ettiği hususunda kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık.

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin, fıkıh ve usul ilimlerini tahsil ettiği hocaları arasında bazıları ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, el-Cüveynî'nin hem ilk hocası hem de babası olan Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî'dir. Ancak onun hocaları¹⁶ arasında el-Bâkîllânî'nin talebeleri¹⁷

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkîllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri*, s. 5-25.

¹⁵ bk. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (thk. İhsân Abbâs), Dâr-u Sâdır, Beyrut ts., IV, 217, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1994, XXXV, 115; Tâcüddîn b. Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, Cize 1413, IV, 91.

¹⁶ Hocaları için bk. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 617.

¹⁷ el-Bâkîllânî'nin talebeleri için bk. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 191; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, III, 364.

arasında sayılan bir isim bulamadık. Aynı durum diğer bir hocası ve amcası olan Ali b. Yusuf için de geçerlidir.¹⁸

el-Cüveynî'ni kendisinden ilim tahsil ettiği ulema arasında Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî de zikredilir.¹⁹ Ancak tabakat eserlerinde aralarında böyle bir hukukun olduğuna dair bilgiye tesadüf edemedik. Bu bilgi sahih kabul edildiği takdirde el-Beyhakî'nin hadis dinlediği kişiler arasında el-Bâkılânî'nin talebelerinden Ebû Abdurrahman el-Sülemî'nin de bulunuyor olması²⁰, hoca silsilesiyle bir bağlantıya hükmetme konusunda katkı sağlayacak bir adım kabul edilebilir.

el-Cüveynî'nin usûl ilmini kendisinden öğrendiği Ebû'l-Kâsım el-İşkâf'ın, Ebû İshak el-İsferâyinî'den ders aldığı kaynaklarda geçmektedir. el-İsferâyinî ise İmam el-Eş'arî'nin talebesi Ebû'l-Hasen el-Bâhilî'den, el-Bâkılânî ve İbn Füreke ile birlikte ders okumuştur.²¹

44

OMÜİFD

Bütün bu bilgilerden sonra el-Gazzâlî ile el-Bâkılânî arasındaki irtibatın hocaların cihetiyle olma ihtimali, aynı coğrafyada yaşamaları ve aralarında yaklaşık bir asır gibi aslında çok da uzun olmayan bir zaman diliminin bulunması cihetiyle kuvvetli olması gerekir. Ancak kaynaklarda bu irtibat için el-Beyhakî'den başka bir üstad tespit edemedik. Onun el-Cüveynî'ye hocalık yaptığı da net değildir. Bu yüzden gerek el-Bâkılânî'nin talebelerinden ve gerekse el-Gazzâlî'nin hocalarının hocalarından ismi kaynaklarda geçmeyen onlarca, hatta yüzlerce kişinin bulunması, bu konuda nihai bir söze imkân tanımamaktadır.

¹⁸ Bilgi için bk. ez-Zehabî, *Târihü'l-İslâm*, X, 194-195.

¹⁹ el-Cüveynî'nin, bu büyük muhaddisten ilim tahsil ettiğine dair bilgiye temel tabakat eserlerinde tesadüf edemedik. Ancak *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde el-Beyhakî'nin, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin hem hocası hem de talebesi olduğu şeklinde iki farklı kayıt mevcuttur. bk. el-Cüveynî'nin hoca olarak zikredildiği yer için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 58; el-Beyhakî'nin hoca olarak zikredildiği yer için bk. ed-Dîb, "Cüveynî", VIII, 141. Burada büyük ihtimalle İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ile babası Rüknu'l-İslâm el-Cüveynî'nin birbirine karıştırılması söz konusudur. Dolayısıyla el-Beyhakî'nin İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'ye talebelik yaptığı bilgisi çok isabetli görülmemektedir.

²⁰ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 164.

²¹ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 117.

Meselenin eserler cihetine bakan yönüne gelince İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, el-Bâkîllânî'nin eserlerine özel ilgi duyan ve el-Gazzâlî'nin de hocaları arasında yer alan bir zat olduğu ifade edilmiştir. el-Cüveynî'nin, el-Bâkîllânî'nin çalışmalarına olan ilgisini göstermesi açısından sadece ona ait olan 12.000 varak hacmindeki eserleri ezberlercesine okumuş olmasını zikretmek kâfidir.²² Ayrıca el-Cüveynî'nin *et-Telhîs fi Usûlü'l-Fıkıh* adlı eserinin, el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri (eserleri) üzerinde yapılan bir telhîs çalışması olduğu da daha önce dile getirilmiştir.²³

Yine aynı mevzuda İzmirli İsmail Hakkı'nın ifade ettiği el-Cüveynî'nin el-Bâkîllânî'ye eserleri vasıtasıyla talebelik ettiği, onun eserlerini kendine rehber kıldığı, talebesi el-Gazzâlî'nin de onun kanalıyla el-Bâkîllânî'nin ilmini elde ettiği şeklindeki tespitleri de bir fikir vermesi açısından önemlidir.²⁴

el-Gazzâlî'nin Fıkıh usûlü sahasındaki en önemli ve son eseri *el-Müstasfâ*'nın, büyük ölçüde el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserleri ile el-Cüveynî'nin buna yazdığı *et-Telhîs*'ten yararlanılarak hazırlandığı ifade edilmiş, bu yönüyle *el-Müstasfâ*'nın, el-Bâkîllânî'nin görüşlerini barındıran bir kitap özelliği taşıdığı belirtilmiştir.²⁵ Dolayısıyla el-Gazzâlî'nin, el-Bâkîllânî'nin görüşlerini ya doğrudan müellifin eserlerinden aldığı ya da hocası el-Cüveynî'nin bu eserler üzerinde yaptığı çalışmaları yoluyla onlara muttali olduğu söylenebilir.

el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da “*sâhibu't-Takrîb* şöyle dedi...” gibi bir ifade kullanarak bir görüşe yer vermektedir.²⁶ Burada atıfta bulunulan “*et-Takrîb*”, büyük ihtimalle el-Bâkîllânî'nin usûl eserlerinden birisidir. el-Gazzâlî öncesi dönemde usûlle ilgili bu isimle bilinen bir çalışmayı bula-

²² ed-Dîb, “Cüveynî”, VIII, 142.

²³ ed-Dîb, “Cüveynî”, VIII, 144; Ebû Zenîd, “Mukaddime”, I, 95; Apaydın, “Mütercimim Önsözü”, I, IX.

²⁴ Şerafeddin Gölçük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 40-41.

²⁵ Apaydın, “el-Müstasfâ”, XXXII, 125.

²⁶ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut ts., II, 441.

mayışımız ve el-Gazzâlî'nin sık sık el-Bâkılânî'ye atıfta bulunması, bizi bu neticeye ulaştırmaktadır. el-Gazzâlî'nin bu ifadesinden her ne kadar kesin olarak *bizzat o eserden elde edilen bilginin aktarımı* anlaşılmasa da en azından el-Gazzâlî'nin, el-Bâkılânî'nin bu eserinden (eserlerinden) haberdar olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

el-Gazzâlî'nin, el-Bâkılânî'nin görüşlerini doğrudan *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr* adlı eserden mi, hocası el-Cüveynî'nin *et-Telhîs* adlı çalışmasından mı yoksa el-Bâkılânî'nin diğer eserlerinden mi aldığı hususunda bir kanaat oluşturması açısından *el-Müstasfâ'* da el-Bâkılânî'ye atfen verilen görüşlerden hareketle bazı tespitlerde bulunacağız. Ayrıca el-Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde bu konularda el-Bâkılânî'ye atıfta bulunulmuşsa oradaki görüşlere de işaret edeceğiz.

el-Bâkılânî, Şer'in isimler üzerinde bir tasarrufunun olmadığını savunmaktadır. Bu görüşünün delillerine *et-Takrîb*'de yer vermektedir.²⁷ el-Gazzâlî de *el-Müstasfâ'* da el-Bâkılânî'nin görüşüne atıfta bulunup, onun ileri sürdüğü delilleri özetlemektedir. Bu deliller, el-Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'de yer verdiği bilgilerin özeti mahiyetindedir.²⁸ Ancak el-Gazzâlî'nin yer verdiği bu deliller *et-Telhîs*'de mevcut değildir.²⁹ *el-Burhân*'da da el-Bâkılânî'nin görüşüne yer verilmesine rağmen bu deliller zikredilmemiştir.³⁰

Beyânın sonraya bırakılması konusunda el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'ye nispetle iki delil zikredip bunları yetersiz bulduğunu ifade etmektedir.³¹ Bu deliller *et-Takrîb*'de mevcuttur.³² Ancak *et-Telhîs*'te bu konu işlenirken, el-Gazzâlî'nin, el-Bâkılânî'ye atfettiği bu delillere yer verilmemiştir.³³

²⁷ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 391-394.

²⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ'*, I, 666-669.

²⁹ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1424/ 2003, s. 45-48.

³⁰ el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 134.

³¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ'*, I, 701-702.

³² el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 389-391.

³³ el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 235-243.

el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'de çoğulun alt sınırıyla ilgili görüşünü desteklemek için ileri sürdüğü görüş ve deliller³⁴, el-Gazzâlî tarafından özetlenerek *el-Müstasfâ*'da aktarılmaktadır.³⁵ Burada yer verilen bilgiler, *et-Telhîs*'te de mevcuttur.³⁶

Âmmun özel nass ile tahsîs edilmesi mevzuunda el-Bâkîllânî bu iki nassın teâruz edeceğini savunmakta ve bunu temellendirdiği delillere *et-Takrîb*'de yer vermektedir³⁷. el-Gazzâlî de el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'de verdiği bilgileri eserinde özetlemektedir.³⁸ *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı eserlere baktığımızda el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'deki görüşlerinin bu iki eserde de özetlenerek aktarıldığını görmekteyiz.³⁹

Husûs delilinin kendisine ulaşmadığı müctehidin umûmla hüküm vermesi konusunda el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*'de kısa bilgi vermektedir.⁴⁰ el-Gazzâlî, bu konuyla ilgili el-Bâkîllânî'ye ait görüşü *el-Müstasfâ*'da aktarmaktadır.⁴¹ Ancak el-Gazzâlî'nin, el-Bâkîllânî'ye atfen verdiği bu görüş, *et-Takrîb*'de el-Bâkîllânî'nin savunduğu görüşten biraz farklıdır. *et-Telhîs*'te bu konuyla ilgili verilen bilgi, *et-Takrîb*'deki gibidir.⁴²

el-Bâkîllânî, hükmün aynı, sebebin farklı olduğu durumlarda takyîdin olup olamayacağı hususunda, sadece kıyas veya onun yerine geçebilecek bir şey olduğu zaman mutlakin mukayyede hamlinin olabileceği görüşünün doğru olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Ancak el-Gazzâlî, bu konuda el-Bâkîllânî'nin görüşüne yer verirken onun, "teâruz olacağı" görüşünü savunduğunu söylemektedir.⁴⁴ *et-Telhîs*'te ise konu, *et-*

³⁴ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 322-330.

³⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 135-141.

³⁶ el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 221-223.

³⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 177-179.

³⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 149.

³⁹ el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 285-286; *et-Telhîs*, s. 195-199.

⁴⁰ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 305-306.

⁴¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 191-194.

⁴² el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 218.

⁴³ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 310.

⁴⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 213.

Takrîb'deki malumatın özeti şeklinde ele alınmaktadır. Bu eserlerde "teâruz" görüşü zikredilmemektedir.⁴⁵

el-Gazzâlî, mefhûmu'l-gâye konusunda el-Bâkîllânî'nin görüşünü özetlemektedir.⁴⁶ el-Gazzâlî'nin yer verdiği bilgiler *et-Takrîb*'deki malumatın⁴⁷ özeti mahiyetindedir. *et-Telhîs*'te de bu konuya yer verilmiştir.⁴⁸ el-Gazzâlî'nin aktardığı deliller her iki eserdeki bilgilerle örtüşmekle beraber bir tanesi sadece *et-Takrîb*'de vardır.⁴⁹ el-Gazzâlî de *el-Müstasfâ*'da bu görüşü el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunarak aktarmaktadır:⁵⁰

Yukarıdaki tespitleri özetleyecek olursak: *et-Telhîs*'te verilen görüşler, *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr*'de de mevcuttur. Bazı görüşler sadece *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr*'de vardır, *et-Telhîs*'te ise bunlara yer verilmemiştir. Bir kısım görüşler de *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr* ve *et-Telhîs*'te olmayıp sadece *el-Müstasfâ*'da bulunmaktadır. *el-Burhân*'da ise el-Bâkîllânî'nin görüşlerine pek çok yerde atıfta bulunulmasına rağmen ele aldığımız örneklerden sadece bir tanesinde el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunulmuştur. Bu örnek ise diğer eserlerde de mevcuttur.

Bu bilgilerden hareketle şu tespitler yapılabilir: el-Gazzâlî'nin, el-Bâkîllânî'nin görüşlerine *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr* ve *et-Telhîs* vesilesiyle ulaşmış olabileceği gibi el-Bâkîllânî'nin diğer usûl eserlerinden veya el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunulan başka kaynaklardan ulaşmış olması da muhtemeldir. Ancak el-Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinden bu görüşleri alma ihtimali diğerlerine nispetle daha zayıftır. Ayrıca el-Gazzâlî'nin, el-Bâkîllânî'nin görüşlerini aktarırken kullandığı dil, *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr* adlı eserle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Bu da el-Bâkîllânî'nin görüşlerini doğrudan onun eserlerinden aldığı konusunda bizde zann-ı gâlib oluşturmaktadır.

⁴⁵ el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 218-221.

⁴⁶ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 249-250.

⁴⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 358-360.

⁴⁸ el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 233.

⁴⁹ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 359.

⁵⁰ el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 180.

2. el-Gazzâlî'nin el-Bâkîllânî'ye Yaptığı Atıfların Değerlendirilmesi

el-Gazzâlî'nin el-Bâkîllânî'ye yaptığı atıfları üç başlık altında ele alacağız.

2.1. el-Gazzâlî'nin el-Bâkîllânî'nin Görüşüne Katıldığı Hususlar

2.1.1. Umûm Tahsîs Edildiğinde Geri Kalanlar Hakkında Mecâz Olup Olmaması ve Delil Olabilmesi

el-Bâkîllânî, bu konuyu iki boyutta ele almaktadır. Önce konunun, *umûm tahsîs edilince geri kalanlar hakkında mecâz olup olmaması* yönüne değinmektedir. Ona göre umûm lafız, istisnâ gibi bitişik bir delille değil de kıyas, aklî delil gibi munfasıl bir delille husûsileştiği durumlarda mecâza dönüşür; istisnâ gibi muttasıl bir delille hususileşiyorsa bu takdirde geri kalanlar hakkında hakikat olur.⁵¹

el-Gazzâlî, önce el-Bâkîllânî'nin yer verdiği bilgileri aktarmaktadır. Daha sonra el-Bâkîllânî'nin yukarıda verdiğimiz görüşünü nakletmekte ve bunun diğer görüşlere göre daha dakik ve doğru olduğunu ifade ederek ona katılmaktadır.⁵²

49

OMÜİFD

el-Bâkîllânî'nin yer verdiği ikinci boyut ise umûm tahsîs edilince geri kalan kısmıyla istidlâl edilip edilemeyeceği meselesidir. Ona göre böyle bir umûm, geri kalanlar hakkında hüccet olarak kalmaya devam eder.⁵³ el-Gazzâlî'ye göre de umûm tahsîs edilince geri kalanlar hakkında hüccet olmaya devam eder.⁵⁴

2.1.2. Teâruz

Müelliflerimiz, teâruzun olabileceği yerler hususunda *aklî hükümler* ve *şer'î hükümler* diye ikili bir taksimat yapmaktadır. el-Bâkîllânî, aklî delilin bulunduğu yerlerde teâruzun söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ona göre aklî delil varsa teâruz gibi algılanan durumda aklî delilin gereğince hüküm verilir ve burada teâruz söz konusu olmaz. Teâruz gibi algı-

⁵¹ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 66-72.

⁵² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 87-89.

⁵³ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 73.

⁵⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 90.

lanan durum da teville giderilir.⁵⁵ el-Gazzâlî de aklî delilin bulunduğu yerde teâruzun olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre aklî delillerin birbirini neshetmesi veya yalanlaması mümkün değildir. Şayet teâruz gibi bir durum algılanırsa ya haber sahih değildir ya da tevil edilmesi gerekir.⁵⁶ el-Gazzâlî daha sonra el-Bâkılânî'nin verdiği ayetleri örnek olarak sunmakta ve onunla aynı tevilleri yapmaktadır.⁵⁷

el-Bâkılânî, şer'î konularda teâruzun söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Ona göre zahiren teâruz halinde olan iki âmm veya iki hâss lafız bulunursa burada iki ihtimal olabilir: Ya ikisi farklı zamanlarda vârid olmuştur; o zaman nesih söz konusudur. Bu durumda biri nâsîh, diğeri de mensûhtur. Ya da ikisi aynı anda vârid olmuştur; o zaman da istisnâ söz konusu olur. Bu durumda da birisi müstesnâ diğeri de müstesnâ minhtir. el-Bâkılânî'ye göre şayet teâruz eden bu lafızların hangisinin nâsîh hangisinin de mensûh olduğunu bilmiyorsak ve bilme imkânına da sahip değilsek kıyas veya diğer şer'î delillerin birisiyle kesin bilgi elde etmeye çalışırız. Araştırdığımız halde yine bir sonuca ulaşamazsak bu takdirde müctehid için “*tahyir*” söz konusu olur. Bu durumda kefarete seçeneklerinde olduğu gibi herhangi birisiyle amel edilir.⁵⁹

el-Gazzâlî'ye göre teâruz eden iki delilin uzlaştırılması mümkün değilse ya nesih söz konusu olur ya da biriyle amelde muhayyer bırakılırız. Mesela “*Dinini değiştireni öldürün*”⁶⁰, “*Dinini değiştireni öldürmeyin*” sözlerinde olduğu gibi çelişik bir durum olduğunda bunlardan biri nâsîh, diğeri de mensûhtur. Şayet tarihi tespit mümkün değilse bu durumda bu iki nassın birbirini def ettiği kabul edilir ve hüküm başka delillerde araştırılır. Yine bir sonuca ulaşılamazsa müctehid, ikisinden biriyle amel etmekle muhayyer olur.⁶¹

⁵⁵ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 259.

⁵⁶ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 177-178.

⁵⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 178-179.

⁵⁸ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 262.

⁵⁹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 263-264.

⁶⁰ Buhârî, *Cihâd*, 149; Tirmizî, *Hudûd*, 25.

⁶¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 179.

Bir şekilde uzlaştırma imkânı bulunan teâruzla ilgili olarak her iki müellifimiz de üç mertebeden bahsetmektedir. Bunlardan Gazzâlî'nin Bâkîllânî'yle aynı kanaatte olduğu ikinci mertebe şöyledir:

Karine olmadığında tevil ihtimali uzak olan nasslar arasındaki teâruz durumu. el-Bâkîllânî bu konuya şu hadisleri örnek vermektedir: "Ribâ, ancak nesîededir"⁶²; "Elden ele (peşin), misli misline/dengi dengine, kim artırır yada kendi hissesinin artırılmasını isterse ribâ olur."⁶³ Ona göre bu gibi ifadelerdeki teâruz, zâhiren olup lafzîdir. el-Bâkîllânî'ye göre burada şu ihtimaller olabilir: "Ribâ, ancak nesîededir" hadisiyle özel bir soruya cevap verilmiş olabilir; iki farklı cins hakkında hüküm verilmiş olabilir; "Elden ele (peşin), misli misline/dengi dengine, kim artırır yada kendi hissesinin artırılmasını isterse ribâ olur" hadisi, "Ribâ, ancak nesîededir" hadisini neshetmiş olabilir.⁶⁴ el-Gazzâlî de bu bilgileri vermekte ve el-Bâkîllânî'nin bu konudaki görüşünün daha tutarlı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

2.1.3. Takyîd

el-Bâkîllânî takyîde, âmmü tahsîs eden bir sıfat işlevi yüklemektedir.⁶⁶ Ona göre ilim ehli, bir yerde mutlak, başka bir yerde mukayyed halde gelen aynı hüküm için takyîdin geçerli olacağı ve mutlak hükme itibar edilmeyeceği hususunda ittifak etmiştir. el-Bâkîllânî, adam öldürme kefaretiyle ilgili olan "..bir mümin köle azad etmesi gereklidir..⁶⁷ ayetini örnek vermektedir. Ona göre aynı durumla alakalı "köle azad etmesi gerekir" şeklinde bir ayet daha olsa mutlak, mukayyede hamledilir.⁶⁸

el-Bâkîllânî, hüküm ve sebep farklı olduğunda mutlak ve mukayyedin birbirine hamledilemeyeceği hususunda da ilim ehlinin ittifakı oldu-

⁶² Buhârî, Büyü', 79; Müslim, Müsâkât, 104.

⁶³ el-Bâkîllânî'nin verdiği şekilde bu hadisi bulamadık. Benzer ifadelerle konuyla ilgili hadisler için bk. Buhârî, Büyü', 78; Müslim, Müsâkât, 82, 101.

⁶⁴ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 266-267.

⁶⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 180-181.

⁶⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 307.

⁶⁷ en-Nisâ 4/92

⁶⁸ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 308.

ğunu söylemektedir. el-Bâkılânî, ilim ehlinin ittifak ettiği şöyle bir esas-tan daha bahsetmektedir: “Mutlak hükmü, aynı cinsten olan mutlak ve mukayyed hükümler bulunduğu zaman, itlak üzere bırakmak gerekir. Çünkü bu gibi yerlerde mutlakı mukayyede hamletmek, mukayyedi mutlaka hamletmekten evlâ değildir. Burada mutlakın mukayyede hamli, mutlakın hükmünü uygulamamak gibi bir sonuç doğurur.” el-Bâkılânî, buna şöyle bir örnek vermektedir: “Yemin kefareti için olan oruç, mutlak bir haldedir. Onun cinsinden olan zıhar kefareti için olan orucun peş peşe olması, Hac ile ilgili olan orucun ise ayrı ayrı olması kaydı getirilmiştir.”⁶⁹

el-Bâkılânî, hükmün aynı, sebebin farklı olduğu durumlarda takyîdin olup olamayacağı hususunda ihtilafın olduğunu ifade etmektedir. Farklı görüşlere yer veren el-Bâkılânî, sadece kıyas veya onun yerine geçebilecek bir şey olduğu zaman, mutlakın mukayyede hamlinin olabileceği görüşünün doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰

52

OMÜİFD

Takyîdi, “şart koşma” olarak nitelendiren el-Gazzâlî, mûcib ve mûceb aynı ise mutlakın mukayyede hamledileceğini belirtmektedir. Buna örnek olarak da köle azad etmekle ilgili yukarıdaki misali aktarmaktadır.⁷¹

el-Gazzâlî, bu konuda el-Bâkılânî’ye atfen şöyle bir bilgi vermektedir: “Kâdî, teâruz bulunduğu görüşünde olmasına rağmen, hükmün birliği (ittihâd) durumunda, mutlakın mukayyede hamledilebileceğine dair âlimlerden ittifak nakletmiştir.”⁷² Ancak et-Takrîb ve et-Telhîs adlı eserlerde el-Bâkılânî’ye ait bu konuyla ilgili teâruz bulunduğu şeklinde bir görüş bulamadık.⁷³

⁶⁹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 309. el-Bâkılânî’nin verdiği örneklerden yola çıkarak ifade edilmek istenen hususun şu olduğu kanaatindeyiz: Mutlak olarak gelen bir hükmün cinsinden, farklı hükümler içeren iki ayrı mukayyed hüküm gelse, bu mutlak hüküm, hali üzere bırakılır. Zira ortada iki ayrı hüküm vardır ve neye göre hangisine hamledilecektir! Bu yüzden o hüküm, mutlak olarak kalmaya devam eder.

⁷⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 310.

⁷¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 212-213.

⁷² el-Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 160.

⁷³ Bu konunun işlendiği yerler için bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 307-317; el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 218-221.

el-Gazzâlî, “zıhar” ve “katl” gibi hükmün farklı olduğu durumlarda mutlakın mukayyede hamledileceğini söyleyenlerin tahakkümde bulunduğunu ve bunun dilin yapısına aykırı olduğunu belirterek bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu duruma örnek olarak da orucun, zıharda *peş peşelik*, Hac’da ise *ayrılık* ile kayıtlanmasını vermekte, yeminde mutlak olarak zikredildiğini belirterek, bu mutlak hükmün, farklı iki mukayyed hükümden hangisine hamledilebileceğini sormaktadır.⁷⁴ Bazı âlimlerin, *kıyas delili olsa bile mutlakın kesinlikle mukayyede hamledilemeyeceğini* söylediklerini belirten el-Gazzâlî, bu görüşün yanlış olduğunu belirtmektedir. Bu konuda İmam Şâfiî’nin “Bir delil varsa mutlak mukayyede hamledilir ve bu sadece umûmu tahsîs demek olur” şeklindeki görüşünün doğru olduğunu söylemektedir.⁷⁵

Özetle her iki müellif de takyîdi, *âmmı tahsîs etme* gibi kabul etmektedir. Hüküm ve sebep aynı olursa takyîdin olacağı, farklı olurlarsa takyîdin söz konusu olamayacağı, hükmün aynı sebebin farklı olduğu durumlarda ise bir delil olunca mutlakın mukayyede hamledilebileceği konusunda da her iki müellif aynı kanaattedir.

2.1.4. Delîlü’l-Hitab (Mefhûm-u Muhalefe) ile Hüküm Vermek

el-Bâkîllânî, bu konuda ihtilafın olduğunu söylemektedir. İmam Şâfiî ve ona tabi olanlar, Mâlikî ve Zâhirîlerin çoğunluğu ile Ebû’l-Hasen el-Eşârî’nin delîlü’l-hitâbla hüküm verileceği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Iraklı âlimler, bir kısım Mâlikîler, bunların dışında mütekelim ve fakîhlerden bir grub âlim, İbn Süreyc ve Şâfiîlerden bir grubun ise delîlü’l-hitâbla hüküm verilemeyeceğini savunduğunu belirten el-Bâkîllânî, doğru görüşün bu olduğunu ve kendisinin de bu kanaati taşıdığını ifade etmektedir.⁷⁶ el-Bâkîllânî bu görüşün doğru olduğunu göstermek için, çeşitli deliller sunmaktadır.⁷⁷

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ve dile getirilen deliller, el-Gazzâlî tarafından da aynı şekilde zikredilmekte, mefhûm-u muhalefe ile

⁷⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 213-214.

⁷⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 214.

⁷⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 332.

⁷⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 334-337.

hüküm verilemeyeceği görüşü onun tarafından da paylaşılmaktadır. el-Gazzâlî, mefhûmun muhalifiyle istidlâl edilemeyeceğini savunanlar arasında el-Bâkılânî'yi de göstererek yukarıda verdiğimiz delilleri sıralamaktadır.⁷⁸

2.1.5. Mefhûmu'ş-şart

el-Bâkılânî, şartın olmadığı yerlerde hükmün de olmayacağı görüşünün geçersizliğini delilleriyle ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁹ O, şartın beyan için vârid olması durumunda delîlu'l-hitâbın geçerli olabileceğini ifade edenlere de karşı çıkmaktadır.⁸⁰ el-Gazzâlî de konuyla ilgili farklı yaklaşımlara yer vermekte ve el-Bâkılânî'ye atfederek *mefhûmu'ş-şartla hüküm verilemeyeceği* şeklindeki görüşün, kendilerince de doğru olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

2.2. el-Gazzâlî'nin el-Bâkılânî'nin Görüşüne Katılmadığı Hususlar

54

OMÜİFD

2.2.1. Şer'î İsimler

el-Bâkılânî, Allah'ın (c.c.) lüğavî isimlere şer'î anlamlar yüklediği hususunda çoğu âlimin birleştiğini söylemektedir. Ayrıca ümmete hitabın, sadece Arap diliyle yapıldığını ve bunun da lüğatin vaz'ına göre olduğunu belirtmektedir.⁸²

el-Gazzâlî, Mu'tezile, Harihîler ve bazı fakihlerin isimleri lüğavî, dînî ve Şer'î olmak üzere üç kısma ayırdıklarını belirtmekte, daha sonra el-Bâkılânî'nin görüşüne delilleriyle birlikte yer vermektedir. el-Gazzâlî'ye göre Şer'in, bu isimlerde tasarrufunun bulunduğunu inkâr etmek uygun değildir; aynı zamanda bu isimlerin tamamen dilden aktarılmış olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Mesela *salat* lafını ele alacak olursak, el-Bâkılânî, bu lafzın dindeki anlamının dua olduğunu, Şer' bunların kabul olabilmesi için rükû, secde gibi başka rükünleri de şart koştuğunu

⁷⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 225- 228.

⁷⁹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 363-364.

⁸⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 364.

⁸¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 246.

⁸² el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 387.

ifade etmektedir. el-Gazzâlî ise rükû ve secdeyi namazın tamamlanması için şart koşmasıyla Şer' bu kelimedede tasarrufta bulunmuştur. Böylece *salat* ismi Şer'in tasarrufuyla secde ve rükûya da şamil olmuştur.⁸³ Bu görüşüyle el-Bâkîllânî'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

2.2.2. Nefyin Sıhhat ve Kemâle Hamledilmesi

el-Bâkîllânî, "*Orucu geceletmeyenin orucu yoktur*"⁸⁴, "*Nikâh ancak veli ile dir*"⁸⁵ gibi hadislerde kastedilen mananın, bu hadisler vârid olmadan önce dilcilerin kullanım örfüyle anlaşıldığını ve bu mananın da söz konusu kullanım örfüne hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu tür hadislerde kastedilen mananın anlaşılır olduğunu, bunların mücmel lafızlar olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir.⁸⁶

Bununla birlikte el-Bâkîllânî, nefiy şeklinde meydana gelen bir ifade ile amelin sahih olabilmesinin mi yoksa o amelin kemaline hâle getiren bir eksikliğin mi kastedildiği noktasında bir mücmelliğin olabileceğini belirtmektedir. Şöyle ki "*Mescide komşu olan kişinin namazı ancak mesciddedir*"⁸⁷ hadisi iki şekilde anlaşılabilir. Birinci ihtimal burada kastedilenin şer'an geçerli bir namazın olmaması, ikinci ihtimal ise bu namazın sahih olmakla birlikte kemal bakımından eksik olmasıdır. Bu durumda iki ihtimalden birisine hamli gerektirecek bir delil yoksa tevakkuf gerekecektir. Ona göre bu tür ifadeler sadece sıhhate mi yoksa kemale mi hamledilmeleri gerektiği açısından mücmel olabilirler.⁸⁸

el-Gazzâlî, yukarıdaki hadislerin mücmel olup olmaması konusunu ele aldığı bölümde temel hareket noktası olarak şunu ifade etmiştir: *Şer'in, şer'i isimleri, kendi amaçlarına indirgemesi şeklindeki örfü, dilin örfü gibidir.* Dolayısıyla burada Mutezîlî usulcülerin ifade ettiği "*bu tür yerlerde biz şeklin mi yoksa hükmün mü nefyedildiğini bilemeyiz! Bundan dolayı bu*

⁸³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 666-670.

⁸⁴ Benzer ifadelerle bk. Muvatta', Sıyâm, 5; Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ, IV, 202;

⁸⁵ Ebû Davud, Nikâh, 20; Tirmizi, Nikâh, 14; İbn Mâce, Nikâh, 15.

⁸⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 381-383.

⁸⁷ Hâkim, Müstedrek, I, 373; Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ, III, 57; Dârekutnî, Sünen, I, 420.

⁸⁸ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 383-384.

lafızlar mücmeldir” şeklindeki görüşleri geçersiz kalmaktadır. Zira ona göre şer’înin örfü, ihtimali gidermektedir. Bu da yukarıdaki hadislerde şer’î namazın, şer’î nikâhın nefyinin söz konusu olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır.⁸⁹

el-Gazzâlî *el-Müstasfâ*’da el-Bâkılânî’nin bu konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra bunlara katılmadığını belirtmektedir. Ona göre el-Bâkılânî, dînin, dilin kullanımına aykırı bir örfünün olamayacağından hareketle lafızların sıhhat veya kemale nispet edilmesi noktasında bir mücmelliği mümkün görmektedir. Hâlbuki el-Gazzâlî’ye göre burada şer’înin bir örfünün olduğunu kabul etmek, meseleyi halledecektir, bir ihtimal söz konusu değilken kâmilliğe hamletmek gibi bir yola başvurulmayacağı da açıktır.⁹⁰

Neticede nefiy sıygasıyla gelen lafızların kullanım örfü ışığında anlaşılması gerektiği ve bu lafızlarda mana yönünden bir mücmelliğin olmayacağı noktasında her iki usulcü de aynı kanaattedir. Ancak burada kullanım örfü ile el-Bâkılânî dil ehlinin örfünü, el-Gazzâlî ise şer’înin örfünü kastederek farklılaşmaktadırlar. Yine el-Bâkılânî’nin *“nefiy sıygalarının sıhhat ve kemal açısından hangisine hamledilmesinin daha uygun olacağını tercih edemeyeceğimizden, bu yönden bir mücmelliğin olabileceği”* şeklindeki görüşünü el-Gazzâlî tasvip etmemektedir. Ona göre bu tür lafızlarda dînin bir örfü söz konusudur ve bu lafızlarla kastedilen mana *“şer’î anlamda sahih”* şeklinde anlaşılması gerekir. Bu anlamda bir mücmelliği kabul etmemekle el-Gazzâlî, el-Bâkılânî’ye katılmadığını göstermektedir.

2.2.3. Umûm İçin Bir Sıyganın Olup Olmaması

el-Bâkılânî, umûm ifade ettiği iddia edilen sıygalara⁹¹ yer verdikten sonra vakf ehlinin *“umûm ifade ettiği söylenen sıygalar, umûm veya husûs anlamına gelebilecek şekilde müşterektirler, ancak bir delille bu iki durumdan birisi için belirginleşirler”* şeklindeki görüşüne yer verip buna

⁸⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 686.

⁹⁰ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 687-689.

⁹¹ Bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 16-18.

katıldığını belirtmektedir.⁹² Dolayısıyla umûm sıygaları konusunda el-Bâkîllânî, tevakkufun gerekeceğini, umûmluğa hamlin sadece bir delille gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

el-Gazzâlî, her dilde umûm ifade eden sıygaların olacağını ifade etmekte, fakat meseleyi umûmu savunanlardan farklı bir tarzda delillendirmektedir. Ayrıca el-Bâkîllânî'ye de atıfta⁹³ bulunmakta, onun da dâhil olduğu tevakkûfu savunanların sunmuş oldukları delillerin yetersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹⁴ Neticede umum için bir sıyganın olup olmaması hususunda tevakkufu gerekli gören el-Bâkîllânî'ye mukabil el-Gazzâlî, umum için bir sıyganın olacağını savunmaktadır.

2.2.4. Hz. Peygamber'in (s.a.s) Belli Bir Şahıs Hakkında İletini Belirterek Verdiği Hükmün Umumiliği

Hz. Peygamber Uhud şehitleri hakkında "Bunları elbiseleri ve kanlarıyla örtün; bunlar, yaralarından kan akıyor bir halde haşrolunacaklardır" buyurmuştur.⁹⁵

57

OMÜİFD

el-Bâkîllânî bu tür rivayetlerle sabit olan hükmün, mezkur illetin kendisi hakkında da gerçekleştiği bilinen kişileri de kapsayacağını, lakin bunun tespiti mümkün olmadığından vakiada bu durumun söz konusu olamayacağını belirtmekte, nihayetinde bu tür rivayetlerdeki hükmün, sadece konuya mahal olan kişiyle sınırlı olacağını belirtmektedir.⁹⁶

el-Gazzâlî bu tür rivayetlerin umum ifade edeceğini belirten İmam Şâfiî'nin görüşünü vermekte, buna zıt bir görüşü el-Bâkîllânî'nin savunduğunu ifade etmekte ve bu iki ihtimal arasında tearuz olduğunu, hükmün inceleme ve araştırmayla verilebileceğini söylemektedir.⁹⁷ Dolayısıyla el-Bâkîllânî'nin savunduğu, hükmün o şahsı bağlayacağı görüşüne

⁹² el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 18.

⁹³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 72.

⁹⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 73-85.

⁹⁵ Nesâî, *Cenâiz*, 82.

⁹⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 235-237.

⁹⁷ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 113-114.

mukabil el-Gazzâlî, bir delille umum veya hususluğa hükmedilebileceğini ifade etmektedir.

2.2.5. Müşterek Lafızların Umûmu

el-Bâkılânî, iki veya daha fazla anlamda müşterek olan lafızların, sadece muhatabın irade ve kastıyla umûmî veya husûsî olabileceğini belirtmektedir.⁹⁸

el-Gazzâlî, İmam Şâfiî ve el-Bâkılânî'nin aksine iki müsemma arasında müşterek olan isimler için umûm iddiasının mümkün olmayacağını, zira müşterek ismin umûm için vaz' edilmediğini ifade etmektedir. el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin delilini ortaya koyduktan sonra onun geçersiz olduğuna deliller getirmektedir.⁹⁹

2.2.6. Umûmu Tahsîs Eden Delillerden Haber-i vâhid

58 el-Bâkılânî, konuyla ilgili şöyle demektedir: "Umûmî lafzın teâruz ettiği OMÜİFD haber-i vâhid ile amel etme konusunda kesin delilimiz yoktur. Aynı şekilde haber-i vâhidin bir kısmına teâruz ettiği umûm lafzın kapsamına giren şeylerle amel etme konusunda da kesin bir delilimiz yoktur. Dolayısıyla tekâbüle hükmetmek gerekir."¹⁰⁰ el-Bâkılânî'nin, delillerin birbirini dengeleyeceğini ifade etmesinden tevakkufu savunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹

el-Gazzâlî'ye göre adil kişinin haberi, umûmdan daha evlâdır. Çünkü nass (açık ve net) olan bir şeyi rivayet hususunda adil bir kişiye duyulan iç rahatlığı, tıpkı şehâdet hususunda iki adil kişiye duyulan iç rahatlığı gibidir.¹⁰²

⁹⁸ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 8.

⁹⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 117-122.

¹⁰⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 185-186.

¹⁰¹ Farklı görüş sahiplerinin sunduğu deliller ve el-Bâkılânî'nin onlara verdiği cevaplar için bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 184-193.

¹⁰² el-Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 136.

el-Gazzâlî, tevakkuf görüşüne sahip olanlar kısmında el-Bâkîllânî'ye de atıfta bulunmaktadır.¹⁰³ Ancak diğer görüşlerin geçersizliğini ispat için çeşitli gerekçeler sunduğu halde tevakkuf ehlinin sadece görüşüne yer vermekle yetinmiş, değerlendirmeye girmemiştir.

Neticede tevakkûfun gerekeceğini ifade eden el-Bâkîllânî'ye karşı el-Gazzâlî, adil kişinin rivayeti durumunda haber-i vâhidin evlâ olacağını savunmaktadır.

2.2.7. Teâruz

Bir şekilde uzlaştırma imkânı bulunan teâruzla ilgili olarak her iki müellifimiz de üç mertebeden bahsetmektedir. Bunlardan Gazzâlî'nin Bâkîllânî'den farklı düşündüğü mertebe şöyledir: *Laftızlardan birisi âmm olur ve o ismin kapsamına giren her şeyi içine alır, diğeri de hâss olur ve âmmün ihtiva ettiği şeylerden bir kısmını nefyeder.*

el-Bâkîllânî bu durumla ilgili şöyle bir malumat vermektedir: "Mesele "Göğün suladığında onda bir (zekat) vardır"¹⁰⁴ sözü ile "Beş veskin altındaki şeylerde zekat yoktur"¹⁰⁵ sözleri arasındaki teâruz, her yönden değil, bir yöndendir. Buradaki teâruz, âmmün hâsstan fazla olan kısmı içindir. İhtilafın olduğu bu miktarda teâruz söz konusu olabilmektedir."¹⁰⁶ el-Bâkîllânî, burada tarih bilinmiyor olsa da iki nass arasında nesih ihtimalini mümkün görmektedir. Yine bu ikisinin birlikte vârid olması da mümkün olabilir ki bu durumda beyan yoluyla âmmün bir kısmının dışarıda bırakılması söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu iki nass arasında teâruz vardır.¹⁰⁷

el-Gazzâlî el-Bâkîllânî'nin örnek olarak verdiği hadisleri zikretmekte, ona ait olan görüşe de yer vermektedir. el-Gazzâlî'ye göre el-Bâkîllânî

¹⁰³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 164.

¹⁰⁴ Buhârî, *Zekât*, 55; Ebû Davud, *Zekat*, 12.

¹⁰⁵ Benzer ifadelerle bk.: Müslim, *Zekât*, 1; Ebû Dâvud, *Zekât*, 2; Tirmîzî, *Zekât*, 7; Dârekutnî, II, 92.

¹⁰⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 265-266.

¹⁰⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 262-263.

burada, nesih imkânının olabilmesinden hareketle teâruzun gerçekleştiğini savunmaktadır.¹⁰⁸

el-Gazzâlî'ye göre tercihe şayan olan görüş şöyledir: "Hâss lafız, âmm lafzı beyan tarzında gelmiştir ve ancak bir zaruret sebebiyle nesih takdir edilmelidir. Çünkü nesih yoluna zaruret halinde gidilir (burada ise öyle birşey yoktur). Nesih yoluna gidildiği takdirde zaruret yokken ve him yoluyla bir hükmün var olduğunu ortaya koymak gibi bir durum söz konusu olmaktadır."¹⁰⁹

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu mevzuda müelliflerimiz farklı kanaattedir. el-Bâkılânî, nesih ve beyan ihtimalleri olduğu için teâruzun söz konusu olduğunu savunmaktadır. el-Gazzâlî ise nesih imkân dâhilinde olsa bile buradaki hâss lafzı içeren nassın beyan olarak kabul edilmesini doğru bulmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu gibi yerlerde teâruz söz konusu değildir.

60

OMÜİFD

2.2.8. İstisnâ

Müstesnâ/İstisnâ edilen şey:

el-Bâkılânî, "Bunun üzerine, iblisin dışında bütün melekler hemen secde ettiler"¹¹⁰ gibi ayetlerdeki istisnânın, farklı cinslerin istisnâsı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tür istisnâlar için "kelamın tahsîsi" denilemez. Zira bu istisnâlarda ismin kapsamına dâhil olmayan şey çıkartılmaktadır. Tahsîsde ise ismin kapsamına dâhil olanlardan bir kısmının çıkartılması söz konusudur. el-Bâkılânî, konuyla ilgili farklı yaklaşımlara da değinmektedir. Bu tür istisnâların, bazılarınca *mana yönüyle*, bir gruba göre de *teşbih yoluyla istisnâ* olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. el-Bâkılânî, bu tür istisnâlarda, istisnânın kullanımının hakikatten mecâza çevrilemeyeceğini vurgulamaktadır.¹¹¹ Bu ifadesinden de farklı cinsten istisnâ ol-

¹⁰⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 180.

¹⁰⁹ el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 144.

¹¹⁰ el-Hicr 15/30.

¹¹¹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 136-137.

ması durumunda da istisnânın hakikat anlamında olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

el-Gazzâlî bu konuda el-Bâkîllânî ile paralel bilgiler vermekte ancak onun aksine, bu tür kullanımın mecaz olduğunu söylemektedir.¹¹²

Başta söylenen şeyin ekseriyetinin istisnâ edilmesi:

el-Bâkîllânî, farklı görüşlere değindikten sonra, bunun câiz olmadığını ifade etmektedir. Buna delil olarak da şunları söylemektedir: “*Dilciler, ismin altına giren şeylerin çoğunun istisnâ edilmesini kerih görmektedir. Mesela “dokuz yüz doksan dokuzu hariç, bin adam gördüm” sözü, onlar tarafından hoş karşılanmamaktadır.*”¹¹³

el-Gazzâlî de bu konudaki farklı görüşlere değinmektedir. Daha sonra *el-Bâkîllânî'nin bazı noktalarda bunun câizliğini destekleyici mahiyette bilgiler verdiğini söyleyerek*, onun yukarıda ifade ettiğimiz nihai görüşüne yer vermektedir. *et-Takrîb'*deki bilgilerin özeti mahiyetinde olan bu malumatın sonra el-Gazzâlî, kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre *istisnâ edilen kısmın, kendisinden istisnâ edilenin çoğunluğunu oluşturması* şeklindeki kullanım her ne kadar hoş karşılanmasa da bunun sahih kabul edilmesi daha doğrudur.¹¹⁴

Neticede başta söylenen şeyin çoğunluğunun istisnâ edilmesi mevzuunda her iki âlim farklı kanaattedir. el-Bâkîllânî, bunu câiz görmezken el-Gazzâlî'ye göre hoş karşılanmasa da evlâ olan, böyle bir istisnânın sahih olmasıdır.

2.2.9. Mefhûmu'-l gâye (*Hattâ ve ilâ sıygalarıyla hükmün bir bitiş noktasına çekilmesi*)

el-Bâkîllânî mezkur konuda verdiği deliller neticesinde kanaatini şöyle ifade etmektedir: “*Hükmün bir gâyeye bağlanması, sonradan gelen kısmın,*

¹¹² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 199-201.

¹¹³ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 141-144.

¹¹⁴ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 201-203.

öncekinin zıddına delâlet ettiğini gösterir.”¹¹⁵ Konuyu bir örnekle netleştirecek olursak el-Bâkılânî’ye göre “*hattâ yethurne*”¹¹⁶ ayeti “temizlenince yaklaşın” anlamını da içinde barındırdığı için sahih olabilmektedir.¹¹⁷

el-Gazzâlî, farklı görüşleri özetledikten sonra el-Bâkılânî’nin yukarıda verdiğimiz görüşünü ve sunduğu delilleri¹¹⁸ aktarmaktadır. Ancak el-Gazzâlî’nin daha sonra verdiği bilgilerden, el-Bâkılânî ile farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. el-Bâkılânî’nin görüşünü aktarıp şöyle devam etmektedir: “*Bu tür ifadelerde bir nevi belirginlik olmakla birlikte yine de incelemeye/tartışmaya gerek vardır. Zira başlangıcı olan her şeyin sonu (gaye), başlangıcının kesildiği yerdir; dolayısıyla gayeden sonraki hüküm, başlangıçtan önceki hale döner: böylece de isbat ya kısa (maksur) olur ya da zikredilen sınıra (gaye) kadar uzar ve gayeden sonraki hüküm, başlamadan önceki gibi olur. Öyleyse bu merteye, nefye delalet bakımından öncekilerden daha zayıf olmaktadır.*”¹¹⁹

62

OMÜİFD

“*Hattâ*” ve “*ilâ*” gibi gâye (son) ifade eden lafızlar geldiği zaman bunlardan sonra gelen hükmün ne ifade ettiği hususunda el-Bâkılânî, önce gelen hükmün tam tersi olacağını savunmaktadır. Ona göre bu tür ifadeler, ikinci hükmün, ilk hükmün tam tersinin olacağına delalet etmektedir. el-Gazzâlî ise böyle bir delaletin olmayacağını, isbatın, maksur olabileceği gibi son sınıra ulaştığında daha önce ne idiye yine ona döneceğini savunmaktadır. Neticede mefhûmu’l-gâye ile hüküm verileceğini savunan el-Bâkılânî’ye mukâbil el-Gazzâlî, bununla hüküm verilemeyeceği kanaatindedir.

2.2.10. Lafızlardan ve Lafızların Ma’kûlünden Kıyas Yoluyla Hüküm Çıkarma

et-Takrîb’in günümüze ulaşan kısmında bu bölüm bulunmamaktadır. el-Cüveynî’nin *et-Telhîs* adlı eserine baktığımızda genel olarak *et-Takrîb*’deki

¹¹⁵ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358- 360.

¹¹⁶ el-Bakara 2/222.

¹¹⁷ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 359.

¹¹⁸ Deliller için bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 358- 360.

¹¹⁹ el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 179-180.

şekliyle konuları sıralamaktadır. Bu eserde kıyas, şer'î deliller silsilesinde ele alınmıştır.¹²⁰ el-Gazzâlî ise genel usûlün aksine kıyas konusunu şer'î deliller başlığı altında değil de hüküm çıkarma metodları kısmında ele almaktadır. Buradan da el-Gazzâlî'nin, kıyası el-Bâkîllânî'den farklı şekilde değerlendirdiği sonucunu çıkartmamız mümkün olmaktadır.

el-Gazzâlî, illetin naklî delillerle ispat yollarından birisi olarak zikrettiği sarîh nutuk başlığı altında el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunmaktadır. Ona göre li kezâ (şunun için), li ecli kezâ (şu yüzden), li keylâ yekûne kezâ (böyle olmaması için)" gibi ta'lîl sıygalarından birisi gelmişse bu durumda illet, sarîh olarak belirtilmiş olur. Ancak bu sıygalar kullanıldığı halde ta'lîl kastedilmediğine dair bir delil bulunursa bu takdirde sarîh olarak kullanılan bu sıygalar, lafzın yeri dışında kullanılması sebebiyle ileti belirtmeyip mecâz olurlar. el-Gazzâlî, el-Bâkîllânî'nin "Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl"¹²¹ ayetinin bu kâbil-den olduğunu savunduğunu söylemektedir. Ona göre el-Bâkîllânî, bu ayetteki "li" harfinin ta'lîl için olduğunu, ne var ki dülûkun illet için uygun olmadığını, "li" harfinin burada zamanlamayı bildirmek için geldiğini savunmaktadır.

el-Gazzâlî, bu görüşün tartışmaya açık olduğunu söylemektedir. Kendi görüşünü de şu şekilde ifade etmektedir: "Zevâl ve gurûb, şer' tarafından vücûb için alâmet kılınması uzak bir şey değildir. Şer'î illetler de sadece dikilmiş alâmetler anlamındadır. Fakîhler şöyle demiştir. "Vakitler, sebeplerdir." Bundan dolayı vakitlerin tekrarıyla vücûb da tekerrür eder. Bu durumda sebebin illet olarak adlandırılması da uzak bir durum değildir."¹²²

el-Gazzâlî, "*Sâhibu't-Takrîb* şöyle dedi..." gibi bir ifade kullanarak bir görüşe yer vermektedir. el-Gazzâlî'nin sık sık el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunmasından dolayı bu görüşün de *et-Takrîb* eserinin müellifi olan el-

¹²⁰ el-Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 423-501.

¹²¹ el-İsrâ 17/78.

¹²² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 374.

Bâkılânî'ye ait olduğunu düşünüyoruz. Bundan dolayı bu görüşe de yer vereceğiz.

el-Gazzâlî, kıyas rükünleri hakkında bilgi verirken, bu rükünlerden olan *asıl* için sekiz tane şart zikretmektedir. Bu şartlardan bir tanesi de aslın, kıyas yönteminden sapılarak sabit olmamasıdır.¹²³ Buna şöyle bir örnek vermektedir: “Hz. Peygamber’in (s.a.s.), Ramazan ayının gündüzünde hanımıyla cinsel ilişkide bulunan bedeviye, -keffâret borcunu yerine getirmekten aciz olduğunu görünce bu borcu onun zimmetinde bırakmayarak ve aşırı cinsel isteği (şebak) oruçtan acziyet sayarak-“Bunu ailene tasadduk et” demesiyle¹²⁴ ilgili olarak âlimlerin çoğunluğu bu hükmün o bedeviye özel olduğunu söylemiştir. Takrîb sahibi de acziyet ve şebak hususunda durumu zikri geçen bedevi gibi olanların da aynı hükme tabi olacağını söylemiştir. Bu hükmün bedeviye özel olduğunu savunanların, bu konudaki dayanakları; bu kapının açılması halinde, aynı hükmün zihâr keffâretinde ve diğer keffâretlerde de uygulanmasının lazım geleceği düşüncesi ve endişesidir. Kur’ân nassı ise bunların (sahabenin) bir vâcibi yerine getirmezlilik etmeyeceğine delildir. O dönemdeki kişilerin acziyet hususundaki durumları birbirinden farklı olsa da bu hükmün hususluğa hamledilmesi, bilinen kuralların yıkılmasından daha ehvendir.”¹²⁵

Yukarıda geçen ifadelerden de anlaşılacağı gibi el-Gazzâlî, bu durumda hükmün sadece o kişiye ait olduğu ve böyle bir neticenin, bilinen kuralları ortadan kaldırmaktan daha doğru olacağı kanaatindedir. Bu da el-Bâkılânî ile farklı bir kanaatte olduğunu göstermektedir.

2.3. el-Gazzâlî'nin el-Bâkılânî'den Bazı Ayrıntılarda Farklı Düşündüğü Hususlar

2.3.1. Beyanın Tanımı

Her iki usulcü de beyanla ilgili yapılmış olan birbirinden farklı tanımlamalara yer vermişlerdir. el-Bâkılânî, bu tanımlarda ortaya çıkan farklılık-

¹²³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 439.

¹²⁴ Bu hadis için bk. Buhârî, Savm, 30; Nafakât, 13; Müslim, Sıyâm, 81; Ebû Davud, Savm, 37.

¹²⁵ el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 282.

ları değerlendirip kendi tanımının dışındaki görüşlerin isabetsizliğini ortaya koyarken el-Gazzâlî, bu farklı görüşlerin haklılık taraflarının ihtimalini dikkate alarak bunlar içerisinde tercihe şayan olanın el-Bâkîllânî'nin yaptığı tanım olduğunu ifade etmektedir¹²⁶ ki bu da şöyledir: *"Hakkında sağlıklı olarak düşünüldüğünde kişiyi, göstermiş olduğu manayı bilmeye ulaştırır delil."*¹²⁷

Beyanla ilgili aynı tanımları yapmakla birlikte diğer tanımlara da haklılık payını mümkün kılmasıyla el-Gazzâlî, el-Bâkîllânî'den ayrılmaktadır.

2.3.2. Lafzın Hem Şer'î Hem de Lüğavî Anlama Gelebilecek Biçimde Kullanılması

Lafzın hem şer'î hem de lüğavî anlama gelebilecek şekilde kullanılması durumunda tevakkuf gerektiğini ifade eden el-Bâkîllânî, böyle bir durumda muradı gösterecek bir delil olmadığı sürece hangisinin kastedildiğinin bilinemeyeceğini, sonuç itibarıyla de lafzın ihtimali olacağını belirtmektedir.¹²⁸

65

OMÜİFD

Bu konuda el-Gazzâlî, önce el-Bâkîllânî'nin görüşüne yer vermekte, onun bu tür lafızların mücmel lafızlar olacağı şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. el-Bâkîllânî'nin şer'î isimleri kabul etmemesine rağmen *"Hz. Peygamberin Araplara kendi şer'inin örfüyle hitap ettiği gibi onlara kendi dillerinin örfüyle de hitab etmiştir"* ifadesi el-Gazzâlî tarafından şer'î isimleri savunulara karşı galebe çalma gayesine matuf olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte el-Gazzâlî, şer'î isimleri ispat noktasında birkaç hususa değindikten sonra kendi kanaatini şu şekilde ifade etmektedir: *"İspat ve emir hususunda vârid olan ifadeler şer'î anlam içindir; namazı terk et gibi nehiy hususunda vârid olan ifadeler de mücmeldir"*.¹²⁹

Şer'î ve lüğavî anlam arasında dönüp duran lafızların mücmel olacağı noktasında el-Gazzâlî'nin, emir ve ispat durumunu hariç kılması

¹²⁶ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 370-374; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 696-697.

¹²⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 370.

¹²⁸ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 371.

¹²⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 691-692.

sebebiyle el-Bâkılânî'den kısmen farklı bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz.

2.3.3. Beyanın Sonraya Bırakılması

Beyanın ihtiyaç anına kadar ertelenebileceği görüşünü desteklemek için her iki müellifin sunduğu delil¹³⁰ ve örneklerde¹³¹ paralellik olmakla beraber el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'ye atfen naklettiği iki delili yetersiz bulmaktadır.¹³²

2.3.4. Çoğulun Alt Sınırı

el-Bâkılânî çoğulun alt sınırının iki olduğunu ifade etmektedir¹³³. Bu konudaki farklı görüşlere yer veren el-Gazzâlî, konuyu daha çok el-Bâkılânî'nin görüşü olarak ifade ettiği çoğulun alt sınırının iki olduğu şeklindeki görüşe yöneltilen eleştiriler ve onlara verilebilecek muhtemel cevaplar cihetiyle işlemektedir. el-Bâkılânî'nin sunmuş olduğu delil ve cevaplar, el-Gazzâlî tarafından özetlenerek aktarılmaktadır.¹³⁴ Bununla birlikte el-Gazzâlî "Özetle söylemek gerekirse, çoğul lafzını ikiye indirgeyenler onu üç olarak alanlardan daha açık bir delile ihtiyaç duymaktadırlar" demektedir.¹³⁵ Bu ifadelerden her ne kadar el-Gazzâlî'nin görüşü net olarak anlaşılıyorsa¹³⁶ da el-Bâkılânî'nin görüşüne tamamen katılmadığı da açıktır.

¹³⁰ Her iki müellif de Kur'an ve sünnetten deliller getirmektedir. Ayrıca neshin tehirinin câizliğini de delil olarak sunmaktadırlar. bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 391-403; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 702-704.

¹³¹ bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 389-406; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 700-710. Biz burada her iki müellifin müştereken vermiş olduğu bir örneği vermek suretiyle meseleyi daha anlaşılır kılmak istiyoruz. el-Bâkılânî, "Muhakkak ki Allah bir sığır boğazlamanızı istiyor" (el-Bakara 2/67) ayetini örnek veriyor. Burada Allah'ın (c.c.) kastettiği ineğin aslında belli olduğunu, açıklanmasının ise sual edildiği zamana kadar geciktirildiğini ifade etmektedir. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 400. el-Gazzâlî de aynı ayeti örnek olarak sunmaktadır. O da burada kastedilen ineğin belli olduğunu ancak Allah'ın (c.c.) soru sorulmasından sonra bunu açıkladığını belirtmektedir. el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 702.

¹³² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 701-702.

¹³³ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 324.

¹³⁴ Mukayese için bk. el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 322-330; el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 135-141.

¹³⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 141.

¹³⁶ İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs adlı çalışmada el-Gazzâlî, cem'in en azının üç olduğunu savunanlar arasında zikredilmiştir. Bu çalışmada kaynak olarak gösterilen

2.3.5. Umûmu Tahsîs Eden Deliller

Hâss nass:

el-Bâkîllânî, Kitap ve sünnette vârid olan âmmın, Kitap, sünnet ve sünnet yerine geçen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiili ile tahsîs edilmesi hususunda âmm ve hâssın teâruz edebileceğini ifade etmektedir. Ona göre âmmın hâsstan önce gelip hükmünün sabit olması, daha sonra hâssın gelip içine aldığı miktar kadarıyla âmmı neshetmesi ve âmmın hükmü yerleştikten sonra onu kaldırması câizdir. Aynı durumun tersi de mümkündür.

Yine hâssın, âmma bitişik olması ve onu tahsîs için beyan yerine geçmesi de câizdir. Hâssın, âmma bitişmesi caiz olup da bu ikisinden biriyle amel mümkün olmaz ve ammin (hâsstan) içerdiği kısımda teâruz söz konusu olursa bunlar dışında bir şeyle amel etmek gerekli olur.

el-Bâkîllânî "Şayet bu durumda teâruzun olacağını dememiş olsak bu takdirde Kitap, sünnet ve bu ikisi yerine geçebilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilinin nassı (bu fiili haber veren metin) ile âmmın tahsîs edilmesini söylememiz gerekir. Zira bu iki nassı kullanmak ancak şu şekilde mümkün olur: Âmm lafız, hâss lafızla tahsîs edilir veya hâss lafızla beyan cihetiyle tahsîs edilir yahut âmmdan geri kalan kısımda hâss lafız esas alınır" demektedir.¹³⁷

el-Gazzâlî, hâss nass ile âmm lafzın tahsîs olunabileceğini belirtmektedir. el-Bâkîllânî'nin yukarıda verdiğimiz görüşünü de özetle aktarmaktadır. el-Bâkîllânî'nin görüşünün mümkün olabileceğini belirtmekle beraber ona göre en doğrusu tahsîsin ön plana çıkartılmasıdır. el-Gazzâlî'ye göre burada neshi ön plana çıkarmak uygun değildir. Çünkü âmm lafızla hâssın irade edilmesi yaygın olarak yapılmaktadır hatta kullanım çoğu zaman böyledir. Nesih ise nadirdir. Bu yüzden tevehhümle neshin olduğunu varsaymak mümkün değildir. el-Gazzâlî, Sahabe ve Tabîîn uygulamasının da bu görüşü desteklediğini belirtmekte, onların tarihe, önce ya

yer, el-Gazzâlî'nin yukarıda aktardığımız görüşleridir. bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisine Tahsîs*, İstanbul 1996, s. 79.

¹³⁷ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 177-179.

da sonra olmasına bakmaksızın hemen hâss ile âmm üzerine hüküm vermede acele ettiklerini ifade etmektedir.¹³⁸

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere her iki müellif hâss nass ile âmmın tahsîsini mümkün görmektedir. Ancak ne zaman vârid oldukları bilinmiyorsa bu konuda müelliflerimizin yaklaşımları farklılaşmaktadır. el-Bâkılânî, bu durumda teâruzun olacağını ifade etmektedir. Bunun haricinde bir görüş belirtmek gerekirse bu durumda tahsîsin mümkün olabileceğini dile getirmektedir. el-Gazzâlî ise el-Bâkılânî'nin teâruzun sebebi olarak gördüğü nesih ihtimalinin de bulunuşundan dolayı tahsîsin ön plana çıkartılmamasını doğru bulmamaktadır. el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin görüşüne yer vermekte, haklılık payının olabileceğini ifade etmekte ancak bu durumdaki hâss nassın âmm lafzı tahsîs edeceği noktasında ondan ayrılmaktadır.

Kıyas:

68

OMÜİFD

Hâss lafzın kıyası, başka bir nassın umûmuna karşı gelince ne yapılması gerektiği hususunda el-Bâkılânî, kendi görüşünün şu şekilde olduğunu belirtmektedir: *“Umûm ve kıyas, teâruz söz konusu olduğu oranda bir birini dengeler. Bunlardan biri sebebiyle diğerinin terkedilmesini gerektirecek ne aklî ne de şer’î olan kesin bir delil vardır. Bu durumda hükmü bilmek için ikisi dışında başka bir delile müracaat edilir”*¹³⁹ el-Bâkılânî'nin bu yaklaşımı, onun tevakkufu savunduğunu göstermektedir.¹⁴⁰

el-Gazzâlî, umûm ve kıyas birbirine karşı geldiğinde, güçlü kıyasın zayıf umûmdan veya güçlü umûmun zayıf kıyastan zanna galip gelmesi ve güçlü olanının takdim edilmesi görüşünü uygun bulmaktadır.¹⁴¹ Ona göre umûm ve kıyas, kuvvet bakımından birbirine denk ise el-Bâkılânî'nin de görüşü olan tevakkuf gerekir. el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin buradaki maksadının *“Gerek umûm ve gerekse kıyas, sadece umûm ve kıyas olmaları hasebiyle birisi diğerine tercih edilemez”* şeklinde ise bunun doğru

¹³⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 149.

¹³⁹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 194-195.

¹⁴⁰ Ebû Zenîd, el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 197, 7 no.lu dipnot.

¹⁴¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 174.

olacağını belirtmektedir. Ancak el-Gazzâlî, umûm ve kıyastan hangisi hükme delâlet açısından daha kuvvetli ise onun takdim edilmesinin gerektiğini savunmaktadır.¹⁴²

2.3.6. Teâruz

Bir şekilde uzlaştırma imkânı bulunan teâruzla ilgili olarak her iki müellifimiz de üç mertebeden bahsetmektedir. Bunlardan Gazzâlî'nin Bâkîllânî'den kısmen farklı düşündüğü meretebe şu başlık altında gerçekleşmektedir: *Birinin diğerinden bir yönden fazla bir yönden eksik olması durumunda iki umûmun teâruz etmesi.*

el-Bâkîllânî, burada lafzen bir tearuzun söz konusu olmadığı durumlarda nesh, beyan, tebdil ve tahsis gibi ihtimallerin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. el-Bâkîllânî, bu durumla alakalı birçok misalle konuyu izah etmektedir.¹⁴³ Biz bu örneklerden bir tanesini vermekle yetineceğiz.

“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın; yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”¹⁴⁴ ayetinin umûmu, aynı anda iki kız kardeşin, mülkiyet sebebiyle bir nikâh altında olmasını helâl saymakla birlikte birbirine yabancı olan iki kadının da aynı nikâh altında olmasının helâllüğünü göstermektedir. Bu ayetin zâhiri “... ve iki kız kardeşi cem etmeniz (ikisini birlikte nikâh altına almanız) haram kılındı...”¹⁴⁵ ayetinin hükmüne bir ilavede bulunmaktadır. Bu ilave, iki kız kardeşin mülkiyet yoluyla da olsa bir nikâh altında olmasına cevaz vermektedir. Bu anlam-

¹⁴² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 174-175.

¹⁴³ el-Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, 272-274.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/3.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/23.

da bir teâruz ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁶ Konuyla alakalı verdiği diğer örneklerde el-Bâkılânî, beyan ve nesih ihtimallerini mümkün görmektedir.¹⁴⁷

el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin verdiği örnekleri eserine almaktadır. Yukarıda verdiğimiz ayetlerle ilgili tahsîsin olabileceğini ifade etmektedir. Kendi görüşünü, *beyana hamletme konusunda bir tercih unsuru ortaya çıkmadıkça bu ayetlerin birini diğerine hamletmenin doğru olmayacağı* şeklinde ortaya koymaktadır. Burada ise "... ve iki kız kardeşi.." ayetinin umûmunun korunmasını tercih sebebi saymaktadır. el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin görüşünü de şu şekilde aktarmaktadır: "*Kâdî'nin mezhebine göre burada nesih takdiriyle teâruz ve tedâfu' söz konusudur.*" 148

el-Bâkılânî, nesih de dâhil çeşitli ihtimallerden bahsetmekte ve eksik-fazla olan kısımlar için teâruzun söz konusu olduğunu savunmaktadır. el-Gazzâlî ise diğer maddelerde olduğu gibi nesihten önce bütün ihtimalleri değerlendirme gibi bir yolun takibini benimsemektedir. Fakat el-Bâkılânî'nin verdiği örnekleri paylaşmakta ve onun görüşüne de yer vererek kendi kanaatinin doğruluğunu ispata çalışmaktadır.¹⁴⁹

2.3.7. Husûs Delili Kendisine Ulaşmamış Müctehidin Umûmla Hüküm Vermesi

el-Bâkılânî, âlime gereken şeyin, tahsîs delilini araştırması, bu delilin olup-olmadığı hususunda ya kesin bir kanaate varması ya da zann-ı gâliple buna hükmetmesi ve bu konuda bütün gücünü ortaya koymasıdır. Ona göre buradaki süre, kişinin durumuna göre değişebilmektedir; belirli bir sürenin istenmesi doğru değildir.¹⁵⁰

el-Gazzâlî'ye göre bir müctehid, tahsîs edici delilleri araştırmadan umûmla hüküm veremez. Ona göre bu konuda tartışma yoktur. İhtilafın olduğu husus, bu delilleri araştırmanın boyutu ve zamanı hakkındadır.

¹⁴⁶ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 274.

¹⁴⁷ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 274-275.

¹⁴⁸ el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, II, 185.

¹⁴⁹ el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, II, 184-186.

¹⁵⁰ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 305-306.

el-Gazzâlî, müctehidin tahsîs edici delillerin kendisine ulaşp ulaşmadığından nasıl emin olacağı ve nasıl hüküm vereceği hususunda üç görüşün olduğunu belirtmektedir. Biz sadece el-Bâkîllânî'nin de dâhil olduğu grubun görüşüne yer vereceğiz.

el-Gazzâlî, el-Bâkîllânî'nin de savunduğu şöyle bir görüşe yer vermektedir: "Müctehidin böyle bir durumda tahsîs edici delilin bulunmadığına kesin kanaat getirmesi gerekir. Aksi takdirde oluşacak kesin kanaat, saflık ve cehalettir. Bilakis kâmil âlimin, kesin delil olmaması sebebiyle ihtimal bulunduğunu nefsinde hissetmesi ve içinin rahat etmemesi gerekir. Bu konudaki müşkül/problem, kesin hükmü elde etmenin yolunun, tahsîs edici delilin nefyine dayanmış olmasıdır."¹⁵¹

el-Gazzâlî, el-Bâkîllânî'nin bu durumla ilgili iki yol zikrettiğini ifade etmektedir. Ancak onun ileri sürdüğü gerekçeleri yetersiz bulmaktadır.¹⁵² el-Gazzâlî'nin el-Bâkîllânî'ye ait olarak verdiği bu görüşleri *et-Takrîb*'de bulamadık. *et-Takrîb*'de mevcut olan bilgide *tahsîs delilinin bulunmadığına dair kesin bilgiyle veya zann-ı galiple hükmedilebilmesi* yer almakta iken el-Gazzâlî'nin, el-Bâkîllânî'nin de savunduğu görüş olarak aktardığı bilgide sadece *kesin bilgiyle hükmetmenin* gerektiği yer almaktadır.

el-Gazzâlî, konuyu ve faklı görüşleri ele aldıktan sonra kendi kanaatini ortaya koymaktadır. Ona göre tahsîs edici delilin bulunmayışıyla ilgili yakînin bu ölçüde olması şart koşulamaz. Müctehid, yaptığı araştırma neticesinde bir ilim ve bir zann elde etmek zorundadır. Elde edilecek zann, delilin bizzat bulunmadığına dairdir. Kesinlik (ilim), -bütün gücünü sarf etmesine rağmen bir delile ulaşamadığından-delilin kendisi (müctehid) açısından bulunmadığı konusundadır. el-Gazzâlî, müctehidin ortalama bir araştırma yapacağını, bunun ölçüsünün de *artık müctehidin, bundan fazla gösterilecek çabanın boş olduğunu, buna ulaşmaktan aciz kaldığını yakînen hissetmesidir*. Ona göre müctehidin delili bulmaktan aciz kalması

¹⁵¹ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 191.

¹⁵² Bu iki yol ve el-Gazzâlî'nin değerlendirmeleri için bk. el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 191-194.

kendisi hakkında yakîndir. Bu delilin bizzat olmaması ise zannî bir durumdur.¹⁵³

Müctehidin kendisine husûs delili ulaşmadığı zaman umûmla nasıl hüküm vereceği konusunda değinilen ortak yön, tahsîs edici delilin bulunup bulunmadığının nasıl tespit edileceği meselesidir. Her iki usulcü de müctehidin kesin bir bilgiye ulaşması ya da bütün gücünü kullanarak bir zann-ı galibe ulaşması gerektiğini ifade etmektedir. Her iki eserden çıkan sonuç bu olmakla birlikte el-Gazzâlî'nin el-Bâkılânî'yi de dâhil ettiği grubun görüşüyle bizim yukarıda el-Bâkılânî'nin, et-*Takrîb*'den alıntı yaptığımız görüşü arasında biraz fark vardır. Bu da bizde el-Gazzâlî'nin, bu görüşü muhtemelen el-Bâkılânî'nin diğer eserlerinden aldığı kanaatini oluşturmaktadır.

2.3.8. “İnnemâ” ile başlayan ifadeler:

72 el-Bâkılânî, bir hükmün “*innemâ*” ile başlamasının, zikredilmeyen kısım için bu hükmü nefyetmek veya hükmü tekid etmek anlamlarına muhtemel olduğunu belirtmektedir. el-Bâkılânî, bu durumun *innemâ* ile sınırlı olduğunu, onun manasını içeren diğer sözlerin bu kurala dâhil olmadığını vurgulamaktadır.¹⁵⁴

el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin yukarıda verdiğimiz görüşünü şöyle özetlemektedir: “*Kâdî, bu tür kullanımın, hasr hususunda zâhîr, tekid için ise muhtemel olduğunu ikrar etmiştir.*” el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin yer verdiği örnekleri aktardıktan sonra “*Bize göre de tercihe şayan olan görüş budur*” demektedir. Ancak el-Gazzâlî, el-Bâkılânî'nin bu hususu sadece *innemâ*ya tahsîs ettiğini, “*Beldedeki âlim, Zeyd'dir (el-Âlimu Zeydun)*” gibi sözlere bunu uygulamadığını belirtmekte, her ne kadar *innemâ* kadar güçlü olmasa da bu tür kullanımların da hasr hususunda *innemâ*ya ilhak edilebileceklerini söylemekte ve daha sonra bu tür kullanım ile ilgili bilgi vermektedir.¹⁵⁵

¹⁵³ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 194.

¹⁵⁴ el-Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 360-362.

¹⁵⁵ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 247-249.

2.3.9. Lafızlardan ve Lafızların Ma'kûlünden Kıyas Yoluyla Hüküm Çıkarma¹⁵⁶

el-Gazzâlî'nin el-Bâkîllânî'ye atıfta bulunduğu bir başka yer, aslın belirlenmesinde tutarsız olan yaklaşımlardan “*tard ve aks*”¹⁵⁷ konusundadır. el-Gazzâlî burada muarızların ileri sürebileceği bir gerekçeyi aktarıp buna cevap verirken el-Bâkîllânî'nin görüşüne atıfta bulunmakta, her ne kadar aynı görüşü paylaşırsa da onun bu cevabını yetersiz bulmaktadır.¹⁵⁸

Sonuç

İlk yüzyıllarda dağınık vaziyette bulunan Fıkıh usûlü konularının kapsamlı bir şekilde ele alındığı ilk teliflerden birinin yazarı olan el-Bâkîllânî, diğer alanlarda olduğu gibi Fıkıh Usûlü'nde de önemli bir yere sahiptir. Ondan bir asır sonra yaşamış olan el-Gazzâlî de bu alanda otorite olan ve özellikle aynı metodu takip eden sonraki ulema için temel müracaat kaynağı vasfına sahip bir usulcüdür.

el-Gazzâlî, bu sahada en son telifi olan *el-Müstasfâ'* da yaklaşık yetmiş defa el-Bâkîllânî'yi zikretmekte, onun görüşlerine yer vermektedir. İki müellif arasında hoca-talebe münasebeti açısından net bir bilgiyi ifade edecek veriler elde edemedik. Bununla birlikte yakın zamanla aynı mekânları paylaşmış olmaları, böyle bir münasebetin vukuuna büyük bir ihtimal vermektedir. Yaptığı atıflara baktığımızda ise el-Gazzâlî, el-Bâkîllânî'ye ait görüşleri doğrudan onun eserlerinden aldığı anlaşılmaktadır. Zira el-Gazzâlî'nin vermiş olduğu bazı görüşler ne üstadı el-Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde ne de el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb* adlı eserlerinden birinin muhtasarı kabul edilen *et-Telhîs*'te bulunmaktadır. Bu da az önce ifade ettiğimiz kanaatin bizde oluşmasını sağlamıştır.

¹⁵⁶ Bu başlıkla alakalı değerlendirmeler için 3.10. no.lu başlığa bakınız.

¹⁵⁷ Tard ve aks: Herhangi bir vasıf bulununca hükmün de bulunması, vasıf ortadan kalkınca hükmün de ortadan kalkması anlamına gelir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s.437.

¹⁵⁸ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 265.

İstinbat metodları çerçevesinde el-Gazzâlî'nin el-Bâkılânî'ye doğrudan atf yaptığı yirmi yedi mesele vardır. Bunlardan beş tanesinde ona muvafık bir görüş beyan etmiş, on iki tanesinde onun görüşüne katılmadığını gerekçeleriyle ortaya koymuş, on meselede ise temel esaslarda aynı ancak teferruatta bazı farklı yaklaşımlar sergilemiştir.

el-Bâkılânî ile aynı kanaati taşıdığı hususlarda el-Gazzâlî genellikle onun delillerini verip ona katıldığını ifade etmiştir. Farklı düşündüğü konularda ise el-Bâkılânî'nin delillerini aktarıp hangi noktalardan isabet-siz olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Kendi görüşünü de delilleriyle izah ettikten sonra muhtemel itirazlara da işaret edip cevaplar vermiştir.

el-Gazzâlî bazı konularda da temel yaklaşım olarak el-Bâkılânî'nin görüşünü tasvip etmiş, ancak bazen delillerinde bazen de teferruata müteallik hususlarda onu yetersiz bularak kendi yaklaşımını ortaya koymuştur.

74

OMÜİFD

Bu genel çerçeveye bakınca el-Gazzâlî'nin kendinden önceki birikimi olduğu gibi tekrarlamaktan ziyade meselenin künhüne vakıf olmak, delilere göre hüküm vermek gibi bir gayretin içerisinde bulunduğunu görmekteyiz. Makalede dile getirdiğimiz tespitler ışığında şunu söyleyebiliriz: el-Gazzâlî, diğer bilim dallarındaki öncü vasıflarının yanında Fıkıh usûlü sahasında da takip ettiği yöntem açısından örnek alınması gereken muhakkik bir Fıkıh usûlü âlimidir.

Kaynakça

- Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, ss. 141-144.
- Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, "Mukaddime", Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâdî's-Sağîr*, Beyrut 1418/1998, I, ss. 9-168.
- Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (thk. İhsân Abbâs), Dâr-u Sâdır, Beyrut ts.
- Bekir Karlığa, "el-Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 518-530.
- Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usuli'l-Fıkh*, y.y. 1413/ 1996.

- Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, (thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1994.
- Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, (thk. Beşşar Avvad Ma'rif), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisine Tahsîs*, İstanbul 1996.
- İlyas Yıldırım (Danışman: Doç. Dr. Kemal Yıldız), *Fıkıh Usûlünde el-Bâkîllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2008.
- İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, y.y. 1412/1992.
- İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1424/ 2003.
- M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, ss. 58-61.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Muhammed Hüseyin Heyto, "Mukaddime", Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dimeşk 1998, ss. 5-56.
- Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut ts.
- _____, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994.
- Muhammed İsmail Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh: Târihuhü ve Ricâlühü*, Mekke 1419/ 1998.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1996.
- Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Tâcüddîn b. Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize 1413.
- Yunus Apaydın, "Mütercimim Önsözü", Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, ss. I-XVII.
- _____, "el-Müstasfâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 124-126.



ULUSAL VE ULUSLARARASI HUKUK AÇISINDAN TÜRKİYE'DE DİN EĞİTİMİNİN YASAL DAYANAKLARI

İBRAHİM TURAN*

The Legal Bases of Religious Education in Turkey in terms of National and International Law

Abstract : When religious education is evaluated in terms of human rights and fundamental freedoms, it is seen that there are various practices in religious education in the world. While in some countries this subject do not exist because of secularisizm in educational system and it takes place in some countries as an optional course, and in some other countries as a mandatory course. It is also a controversial issue in Turkey because of similar reasons since the very beginning of the establishment of Republic. Instead of being evaluated on the basis of scientific perspective, it has been generally evaluated ideological and political considerations. Therefore, it has been seen legally as a problematic area throughout Republic period.

This article examines the legal bases of the religious education. In this context, it focuses on the definition and content of freedom of religion and conscience and tries to investigate legal bases of religious education in national and international law perspective.

Key Words: Religion, Religious Education, Freedom of Religion and Conscience.



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [i.turan@omu.edu.tr].

Özet: İnsan hakları ve temel özgürlükler açısından değerlendirildiğinde, din eğitimi ve öğretimi konusunda dünyada farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Bu konu, bazı ülkelerde laiklik gerekçesi ile eğitim sistemi içerisinde yer almazken, bazılarında seçmeli, diğer bazılarında ise, zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Din eğitimi meselesi Türkiye’de de benzer nedenlerle, Cumhuriyetin kuruluşundan beri tartışma konusu olmuştur. Konu, bilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmek yerine, genellikle ideolojik ve politik kaygılarla ele alınmış, bu nedenle de çoğu zaman hukuki açıdan sorunlu bir alan olarak görülmüştür.

İşte bu makalede, din eğitiminin hukuki temelleri ele alınmaktadır. Bu bağlamda öncelikle din ve vicdan özgürlüğünün tanımı ve kapsamı ele alınmış, ardından da ulusal ve uluslararası hukuk açısından din eğitiminin temelleri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Din Eğitimi, Din ve Vicdan Özgürlüğü.



Giriş

78 Toplumsal yaşamın her alanında değişik tezahürleri ile karşımıza çıkan din olgusu, artık ulusal hukukun yanı sıra uluslararası hukukun da ilgi alanına girmiştir. Günümüzde insan haklarının gelişimine paralel olarak din ve vicdan özgürlüğü altında din eğitimi ve öğretiminin evrensel hukuk açısından temellerinin sorgulanması, çok kültürlü toplumsal yapıya sahip ülkelerde din öğretimi konusunun daha yüksek bir sesle tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Konuya uluslararası bağlamda yaklaşmayı zorunlu kılan nedenlerden birisi de dinlerin, mezheplerin, kiliselerin ve felsefi grupların uluslararası düzeyde örgütlenmeleridir.¹ Bu bağlamda din eğitimi ve öğretiminin hangi hukuki dayanaklara göre ve nasıl yapılacağı konusu da uluslararası hukuk açısından tartışılan bir konu olmaktadır.

Temel insan hakları bağlamında din ve vicdan özgürlüğü içerisinde değerlendirilen din eğitimi ve öğretimi konusu, kimi ülkelerde laiklik gerekçesi ile eğitim sistemi içerisinde yer almazken kimi ülkelerde bu ders seçmeli dersler arasında, kimi ülkelerde ise, zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Bu açıdan din eğitimi ve öğretimi konusunda ülkeler

¹ Akif Emre Öktem, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Liberte Yay., Ankara 2002, s. 6.

arasındaki farklılık, her ülkenin kendi siyasi, sosyal ve kültürel geçmişi ve ihtiyaçlarındaki farklılığın bir neticesi olarak bu konuda ortak bir noktada birleşilemediğini göstermektedir. Ancak din eğitimi ve öğretimi konusunda farklı yaklaşımların benimsendiği II. Dünya Savaşından bu yana ortaya konulan temel insan hakları belgelerinin hemen hepsinde din ve vicdan özgürlüğüne yer verildiği görülmektedir. Türkiye'nin de imza koyduğu bu belgeler din ve vicdan özgürlüğü bağlamında din eğitimi ve öğretiminin nasıl yapılması gerektiği hakkında bize bazı ipuçları vermektedir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi başta olmak üzere, Birleşmiş Milletler Şartı, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme ve Diğer Birleşmiş Milletler (BM) Sözleşmelerinde din eğitimi ve öğretimi konusunda ortaya konulan yaklaşımlar, Türkiye'de de ilgili konunun hangi hukuki zeminde ve nasıl yapılması gerektiği yönündeki tartışmalarda belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, Türkiye'de bu yöndeki tartışmaların uzlaşma ile çözümlenebilmesi için, uluslararası temel insan hakları metinlerinde ortaya konulan yaklaşımlar ile ulusal hukukta din ve vicdan özgürlüğü ve bu bağlamda din eğitimi ve öğretiminin yerini tespit etmek gerekmektedir.

İşte bu makalede, öncelikle din ve vicdan özgürlüğünün tanımı ve kapsamı ele alınacak, ardından sırasıyla uluslararası belgelerde ve ulusal hukukta din ve vicdan özgürlüğü bağlamında din eğitimi ve öğretiminin hukuki temelleri ortaya konulacaktır.

A. Din ve Vicdan Özgürlüğü: Tanımı ve Kapsamı

İnsanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olan özgürlük, tanım olarak, "kişinin kendi yapmak veya olmak istediği bir şey konusunda insan yapısı veya insani müdahale ile değiştirilebilir herhangi bir tahdit veya kısıtlama altında olmaması" durumu şeklinde ifade edilirken, başka bir açıdan "herhangi bir keyfi kısıtlama olmaksızın insanın olabildiğince geniş seçenekler arasında tercihte bulunabilme kapasitesi" olarak da ta-

nımlanabilmektedir.² Ancak bu, “özgürlük” kavramının alternatif bir tanımı olmaktan çok kısıtlanmamışlık anlamında özgürlüğün tamamlayıcısı olarak kabul edilmektedir.

Günümüzdeki anlamıyla, kişinin insan olması temeline dayanan insan hakları, esasında özgürlük hakları olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan insan haklarının nihai amacı, siyasi iktidarın bireyler üstündeki baskısını en aza indirmek ve bu yolla kişilerin cebre maruz kalmadan tercihte bulunabilme kapasitesini artırmaktır. Sivil haklar ise, bu özgürlük alanının temelini teşkil etmektedir.³

Sivil haklar, günümüz demokratik toplumlarının vazgeçilmez özgürlük alanlarının çekirdeğini oluştururken; bu haklar içerisinde yer alan başlıklardan birisi de din özgürlüğüdür.

Din özgürlüğü konusunda, içinde farklı yaklaşımları barındıran çeşitli tanımlamalar mevcuttur. Bunlar içerisinde iki tanım; inananları merkeze alan dini yaklaşım ve inanmayanları da işin içine katan din dışı yaklaşım öne çıkmaktadır. Birinci yaklaşıma göre din özgürlüğü, “herkesin inanıp kabul ettiği din ve mezhebin ayin ve ibadetlerini serbestçe yapabilmesi ve bu hususta hiçbir müdahaleye, hakaret ve işkenceye uğramaması”⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Bu, inanan bireye inanma hakkı ve inandığı dinin gereklerine uygun olarak yaşama hakkı tanınmasına imkan sağlayan bir tanımlamadır. Ancak görüldüğü üzere bu tanımlama sadece inananları kapsamaması bakımından eksik kalmaktadır. İkinci tanımlama ise, inananlarla birlikte din dışı inançları ya da inanmayanları da ifade etmektedir. Buna göre, din özgürlüğü “inançsızlıkla, önerilenler içinde bir dine katılma arasında tercih serbestliği ve dinin gereklerini bireysel veya toplu uygulama serbestliği”⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Bu ikinci tanımlamadan çıkan sonuca göre, din özgürlüğü inanan bireyle-

² Mustafa Erdoğan, “Sivil özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, (63-80), ss. 63-64.

³ Erdoğan, “Sivil özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, s. 65.

⁴ Cemal Anadol, *Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Burak Yay., İstanbul 2001, s. 20.

⁵ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İmge Kitabevi, 6. Basım, Ankara 2002, s. 364.

ri ifade ettiği gibi inanmayan ve din dışı bireyleri içine alan daha genel bir tanımlamadır. Zira tam olarak din özgürlüğünden bahsedebilmek için, bu özgürlüğün inananlar kadar inanmayanları da kapsamı gerekmektedir.

Bu özgürlük alanının kapsamı, Erdoğan'ın ifadesiyle insanın iki yönüyle ilgilidir. Bunlardan birincisi herhangi bir kanaate sahip olmak (vicdan özgürlüğü) iken; diğeri bu kanaatin dışı vurulması (izhar)'dır. Dolayısıyla din ve vicdan özgürlüğünün kapsamı, insanın bu iki yönünden hareketle dört şekilde kendini göstermektedir. Bunlardan ilki (bir dine inanma veya inanmama özgürlüğü) vicdani özgürlükle ilgili iken; diğeleri (dinin gereklerini yerine getirme, dini tebliğ ve telkin etme, dini öğretim ve eğitim özgürlüğü) inancını dışı vurma özgürlüğü ile ilgilidir.

Bir Dine İnanma veya İnanmama Özgürlüğü: Bu özgürlük, bireylerin bir dine inanmasını veya inanmamasını güvence altına almaktadır. Dolayısıyla din ve vicdan özgürlüğü, bir dine inananlar kadar inanmayanları, din değiştirenleri ya da dinden çıkanları, kayıtsız kalanları ve agnostikleri temel insan hakları bağlamında koruma altına alırken, bir dine inanlar arasında da mezhebine, bağlı bulunduğu cemaate veya bağımsız olmasına göre yapılacak ayrımcılığı yasaklamaktadır.⁶ Kaldı ki, bu özgürlük alanı uluslararası insan hakları belgelerinde de koruma altına alınmıştır.

Dinin Gereklerini Yerine Getirme Özgürlüğü: Din ve vicdan özgürlüğü, esasında yalnızca bireylerin vicdani kanaatlerini güvence altına almakla tamamlanmış olmamaktadır. Bunun yanında inananların, bireysel ve toplumsal yaşamda inançlarının gereklerini yerine getirme özgürlüğünü de içermektedir. Bunların başında da bireysel ya da toplu olarak ibadet etme ve dinin, inanan kişiye yüklediği toplumsal yaşamla ilgili ödevler gelmektedir.⁷

⁶ Bkz. Berke Özenç, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü*, Kitap Yay., İstanbul 2006, ss. 28-29.

⁷ Erdoğan, "Sivil özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü", s. 67.

Dini Tebliğ ve Telkin Etme Özgürlüğü: Kişinin dinini yaymak üzere inancını başkalarına anlatması (tebliğ) ve telkinde bulunması, inancın izharı niteliğinde olup din ve vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirilmektedir. Nitekim AİHM, Kokkinakis davasında⁸ Yunanistan'a karşı verdiği kararda, dini telkinin "ikna" hakkını da kapsadığına vurgu yaparak, bu özgürlük alanına işaret etmiştir.⁹

Dini Öğretim ve Eğitim Özgürlüğü: Bütün uluslar arası belgelerde din ve vicdan Özgürlüğünün eğitim-öğretim hakkını da kapsadığı görülmektedir. Burada din eğitimi ve öğretimi özgürlüğü bakımından önemli olan iki temel nokta bulunmaktadır. İlk olarak, ebeveynin kendi inançları doğrultusunda çocuklarının dini eğitim almalarını sağlama hakkı vardır. İkinci olarak ise, ebeveynin dini veya felsefi kanaatlerine aykırı bir din eğitimi ve öğretiminin yapılması din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğudur.¹⁰

82

OMÜİFD

Sonuç olarak, din ve vicdan özgürlüğü meselesi, Batıda insan hakları düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ortaçağın skolastik düşünce sisteminden 18. yüzyıl aydınlanmasına kadar hemen her dönemde tartışma konusu olmuş bu özgürlük alanı, 20. yüzyıla gelindiğinde, Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını yaşamış Batının, insan hakları konusundaki kararlı tutumun sonuçları olarak ortaya konulan uluslararası hukuk metinlerinde de ifadesini bulmuştur.

⁸ Minos Kokkinakis, 1939 yılında Yehova Şahitliği'ni kabul ederek dinini değiştirdikten sonra proselitizm (bir kimseyi doğrudan ya da dolaylı olarak ikna yoluyla kendi dinine döndürmeye çalışmak) yüzünden defalarca tutuklanmış ve bunların bir kısmında da hapis yatmıştır. Son olarak 1986'da, kocası Ortodoks kilisesinde kantör olarak çalışan bayan Kyriakaki'yi evlerine davet etmiş ve orada (dinsel konularda) tartışmışlardır. Bu olay üzerine bayan Kyriakaki'nin kocası polise şikayette bulunmuştur. Şikayet üzerine polis Kokkinakis ailesini tutuklamış ve sevk edildikleri mahkeme tarafından dört ay hapis cezasına çarptırılmışlar, bu ceza daha sonra 10.000 Drahmi para cezasına çevrilmiştir. Bunun üzerine Minos Kokkinakis davayı AİHM'ne taşıyarak Yunanistan aleyhine şikayette bulunmuştur.

⁹ Özenç, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁰ Erdoğan, "*Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü*", s. 69.

B. Uluslararası Belgelerde Din ve Vicdan Özgürlüğü

Batının temel değerlerinden birisi olan insan hakları konusu, günümüzde yerel ölçekten evrensel ölçüğe doğru bir gelişim kaydetmiş, batı dışındaki diğer toplumlar için de önemli bir konu alanı haline gelmiştir. Bu bağlamda mesele artık devletlerin bir iç hukuk sorunu olmaktan çıkıp uluslararası hukukun ilgi alanına girmiştir. Bu nedenle 21. yüzyılın en önemli konularından birisi hiç şüphesiz insan hakları konusunda yaşanan gelişmeler olacaktır. Zira 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ile birlikte, insan hakları konusu ulus devletlerin sınırlarını aşmış, artık uluslararası bir boyut kazanmıştır.¹¹ İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı gibi temel insan hakları belgelerinin birçok ülke tarafından imzalanarak uygulamaya konulması, içinde bulunduğumuz çağın bu açıdan önemli gelişmelere sahne olacağı düşüncesini uyandırmaktadır.

Günümüzde insan haklarının tarihsel gelişimini ortaya koyan çalışmalara bakıldığında, bu hakların 17. yüzyıldan itibaren ciddi ilerlemeler kaydettiği görülmektedir. Nitekim insan haklarının gelişimi konusunda yapılan sınıflandırmalar da bunu teyit etmektedir. Genel kabul gören sınıflandırmaya göre, insan hakları bugün 17 ve 18. yüzyılda ortaya çıkan birinci kuşak haklar, 19 ve 20. yüzyılda ortaya çıkan ikinci kuşak haklar ve 21. yüzyılda gündeme gelen üçüncü kuşak haklar olarak tasnif edilmektedir. Birinci kuşak haklar, yaşam hakkı, kişi dokunulmazlığı, düşünce ve ifade hürriyeti, konut dokunulmazlığı, din ve vicdan hürriyeti, mülkiyet hakkı, eşitlik, dernek kurma hakkı, çalışma özgürlüğü, dilekçe hakkı ve kamu hizmetine girme hakkı gibi klasik haklardan oluşmaktadır. Bu haklar negatif haklar olarak da bilinmekte ve esasında devletin insana müdahale etmemesini ifade etmektedir. Bu da insanın özgür olma durumunu garantiye almaktadır. Ancak devletin karışmaması, özgürlüğü tam olarak tesis etmede yetersiz kaldığı için sosyal haklar olarak da bilinen ikinci kuşak haklar ortaya çıkmıştır. Devletin sorumluluk almasını gerektiren bu haklar sosyal güvenlik, eğitim, sağlık, konut, çalışma hakkı

¹¹ Münci Kapani, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, Bilgi Yay., Ankara 1987, s. 13.

ve ailenin korunmasını içine almaktadır. Bu haklarla birlikte, birinci kuşak haklardan yararlanamayan geniş kitlelerin haklarının korunması mümkün olmuştur. İlk iki gruptaki hakların yeterli olduğu düşünülmüşse de zamanla ekonomik ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle üçüncü kuşak haklar gündeme gelmiştir. Dayanışma hakları da denilen bu sınıf haklar devlet ve bireyin işbirliğini zorunlu kılmıştır Çevrenin ve ortak mirasın korunması, gelişme ve barış hakkı artık günümüzde insan hakları düşüncesinin geldiği noktadır. Bütün bu hakların hepsi özünde insanın onurunu korumayı amaçlayan ideal yaklaşımlardır.¹²

Bu başlık altında, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında büyük bir ivme kazanan insan hakları konusunda ortaya konulan bazı temel hukuk belgelerine yer verilecektir. Bunlar; Birleşmiş Milletler Şartı (1945), İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi (1948), Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (1950), Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme (1966), Din veya İnanca Dayalı Her Türü Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme (1981), Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi (1989) ve AB Temel Haklar Şartı (2000) şeklinde sıralanmaktadır.

Birleşmiş Milletler (BM) Şartı (1945): BM Antlaşması olarak da bilinen şart, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 51 ülke tarafından 26 Haziran 1945'te imzalanmış ve 24 Ekim 1945'te de yürürlüğe girmiştir. 25 Nisan 1945'te tarihindeki San Francisco Konferansında Şili, Yeni Zelanda, Küba, Norveç ve Panama delegeleri, Şarta, din ve vicdan özgürlüğüne işaret eden açık ve ayrıntılı hükümler konulması için çaba gösterecekler de bu gerçekleşmemiştir.¹³ BM Şartında din ve vicdan hürriyetini ifade eden açık bir madde bulunmamakla birlikte bu, dine ya da dini özgürlüklere hiç referans verilmediği anlamına da gelmemektedir. Şartın "Amaçlar ve Prensipler" başlığı altında 1. maddenin üçüncü paragrafı şöyledir: "Ekonomik, sosyal, kültürel ve insancıl

¹² Geniş bilgi için bk. Ferzan Durul, *Küreselleşme ve İnsan Hakları*, Toroslu Kitaplığı, 1. Basım, İstanbul 2008, ss. 83-89.

¹³ Roger Clark, "The United Nations and Religious Freedom", *NYU Journal of International Law and Politics*, Vol: 11, No: 2, 1978, s. 199'dan aktaran Akif Emre Öktem, *a.g.e.*, s. 102.

nitelikteki uluslararası sorunları çözmede ve ırk, cinsiyet, dil ya da din ayrımı gözetmeksizin herkesin insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygının geliştirilip güçlendirilmesinde uluslararası işbirliğini sağlamak"¹⁴ Bu maddeden de anlaşıldığı gibi, BM Şartının amaçlarından birisi de herhangi bir din ayrımı gözetmeksizin herkesin insan hakları ve temel özgürlüklerden yararlanmasını sağlamaktır. Bunun yanında 13. maddenin 1/b paragrafında ise, Genel Kurul'a, din ayrımı gözetmeksizin herkesin insan hakları ve temel özgürlüklerden yararlanmasını kolaylaştırmak için ön ayak olma ve bu amaçla tavsiyelerde bulunma görevi yüklenmektedir. Ayrıca BM Şartının 55/c maddesinde, herkesin insan hakları ve temel özgürlüklerden yararlanmasının kolaylaştırılması BM'nin görevleri arasında sayılırken, 56. madde de, 55. maddede sayılan amaçlara ulaşmak için üye devletlere, ayrı ayrı veya birlikte olmak üzere teşkilatla işbirliği yapma yükümlülüğü getirilmektedir.¹⁵

İlgili maddelerden de anlaşılacağı üzere, söz konusu hükümler dolaylı olarak din özgürlüğüne işaret etmektedir. Şartta, temel hak ve özgürlüklerin uygulanmasında getirilen ayrımcılık yasağı, aynı zamanda dini ayrımcılığı da kapsamaktadır. Diğer uluslararası belgelerde din ve vicdan hürriyeti ve bu bağlamda din eğitimi alma hakkının insan hakları ve temel özgürlükler arasında zikredildiği düşünüldüğünde, BM Şartının da dolaylı olarak din ve vicdan hürriyetine atıfta bulunduğu sonucuna varılabilmektedir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (1948): 10.12.1948 tarihinde BM Genel Kurulu'nun Paris'te yapılan oturumunda 30 madde olarak kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin, 2. maddesiyle, içinde dinin de yer aldığı çeşitli sebeplerle yapılacak tüm ayrımcılık yasaklanırken, din ve vicdan özgürlüğü ayrı bir başlık altında (18. madde) ele alınmaktadır. İlgili maddede; "Herkes, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü

¹⁴ *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco 1945, <http://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter.pdf> (22.12.2010)

¹⁵ Bk. *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco 1945, <http://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter.pdf> (22.12.2010).

hakkına sahiptir; bu hak, din veya inanç değiştirme, dinini veya inancını tek başına veya topluca, açık veya özel olarak, öğretim, uygulama, ibadet ve ayinlerle izhar etme hürriyetini içerir.”¹⁶ denilmektedir. Bu madde ile ilgili önemli hususlardan birisi din ve vicdan özgürlüğünün din ya da inancını değiştirme hakkını kapsıyor olmasıdır. Nitekim bu maddenin görüşmeleri sırasında başta Suudi Arabistan olmak üzere Ortadoğu ülkelerinden bazı itirazlar gelmiştir. Bu itirazların temel argümanı ise, bu maddeye dayanarak, gelişmekte olan ülkelerin misyonerlik faaliyetleri yoluyla kolonileştirilme zemininin hazırlanabileceği endişesiydi.¹⁷

Bildirgede ikinci önemli husus ise, herkesin öğretim yoluyla da inancını açığa vurabileceğinin garanti altına alınmasıdır. Bildirgenin 26. maddesinin 2. paragrafı, öğretimin bütün milletler, ırk ve dini gruplar arasında anlayış ve hoşgörüyü teşvik etmesini öngörürken 3. paragraf ise, anne-babanın, çocuklarına verilecek eğitimin türünü belirleme hakkını haiz olduğunu ifade etmektedir.

Bildirgenin 18. maddesinde tanınan haklar 29. maddenin 2. Paragrafında; “Herkes hak ve özgürlüklerini kullanırken, sadece başkalarının hak ve özgürlüklerinin tanınması ve bunlara saygı gösterilmesinin sağlanması ve demokratik toplumda genel ahlak ve kamu düzeniyle genel refah gereklerinin karşılanması maksadıyla kanunla belirlenmiş sınırlamalara tabi tutulabilir.” denilmek suretiyle bu hakkın sınırsız olmadığı ifade edilmiştir.

Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü üzere, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, din ve vicdan özgürlüğü bağlamında din eğitimi açısından da önemli hakları içermektedir. Özellikle 18. madde, öğretimi de içeren özgürlük alanları oluştururken, 26. maddenin 3. paragrafı, anne-babaya, çocuklarına kendi inançları çerçevesinde eğitim verme hakkı tanımaktadır.

¹⁶ *The Universal Declaration of Human Rights*, <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18> (23.12.2010).

¹⁷ Carolyn Evans, *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, New York: Oxford University Press, 2003, s. 36.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (1950): Birleşmiş Milletlerin, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ni kabul etmesini müteakip Avrupa Konseyi¹⁸ de ilgili bildiriye esas alan bir temel belge hazırlamıştır. Asıl adı *İnsan Hakları ve Özgürlüklerin Korunmasına Dair Avrupa Sözleşmesi* olan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), Avrupa Konseyi tarafından 4 Kasım 1950'de Roma'da imzalanarak 1953 tarihinde yürürlüğe girmiştir.¹⁹ Sözleşme, 3 bölüm (I. Bölüm: Haklar ve Özgürlükler, II. Bölüm: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve III. Bölüm: Çeşitli Hükümler), 59 madde ve ek protokollerden oluşmaktadır.²⁰

Avrupa Konseyi üyesi olan 187 devlet AİHS'yi imzalamıştır. Bu ülkeler içerisinde yer alan Türkiye de, 10 Mart 1954'te sözleşmeyi şartlı olarak onaylamıştır. Türkiye'nin Sözleşmeye ihtirazi kayıt koymasının sebebi, AİHS'nin 1 No'lu Ek Protokolünün 2. maddesidir. İlgili maddede "Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneyeceği görevlerin yerine getirilmesinde, anne ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı duyar." şeklinde ifade edilen eğitim hakkının, Türkiye'deki 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanununun hükümlerini ihlal etmeyeceği belirtilmiştir.²¹ Ayrıca Türkiye, 28 Ocak 1987 tarihinde de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)'ne bireysel başvuru hakkını tanımış, Mahkemenin zorunlu yargı yetkisini ise, 28 Ocak 1990'da kabul etmiştir.²²

¹⁸ Buradaki "Avrupa Konseyi" (Council of Europe) ifadesi Avrupa Birliği'nin temel organlarından olan "Avrupa Konseyi" (European Council) ile karıştırılmamalıdır.

¹⁹ Kapani, *a.g.e.*, s. 44; Ahmet Mumcu, Elif Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2005, s. 77.

²⁰ Bk. *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* <http://www.echr.coe.int/nr/rdonlyres/d5cc24a7-dc13-4318-b457-5c9014916d7a/0/englishanglais.pdf>

²¹ *Uluslararası Temel İnsan Hakları Belgeleri*, TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu Yay., Ankara 2001, s. 333.

²² Yasemin Özdek ve Emine Karacaoğlu, "Turkey", *Fundamental Rights in Europe*, Robert Blackburn and Jörg Polakiewicz (Ed.), New York: Oxford University Press, 2001, s. 879.

Din ve vicdan özgürlüğü meselesi sözleşmenin 9. maddesinde düzenlenmiştir. İlgili maddenin 1. ve 2. fıkralarında “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.”, “Din veya inancını açıklama özgürlüğü ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlandırılabilir.” denilmektedir.²³ Görüldüğü üzere 9. Maddenin 1. Fıkrası, herkesin tercihine göre, bir dine ya da inanca sahip olma veya onu benimseme ile herhangi bir dine ya da inanca sahip olmama özgürlüğünü açık bir şekilde ifade ederken; 2. Fıkra, bu özgürlük alanının sınırlarını belirlemektedir. Buna göre, din ve vicdan özgürlüğünün sınırlandırılmasında gözetilen hususlardan kamu güvenliği ve kamu düzeni ibareleri oldukça muğlak kalmaktadır. Erdoğan’a göre bu haklara yapılacak müdahalenin keyfilikten çıkarılabilmesi için bu muğlaklığın giderilmesi gerekmektedir.²⁴

88

OMÜİFD

Sözleşmenin, din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 9. Maddesinin dışında konu ile doğrudan bağlantılı olan diğer bir mesele de hiç şüphesiz din eğitimi ve öğretimi konusudur. 9. maddede yer alan “öğretim” kelimesinin okullarda yapılan öğretimin dışında dinini açıkça söyleme ve öğretim yoluyla başkalarını ikna etme hakkına varan geniş bir anlam ifade ettiği belirtilmektedir.²⁵ Dindar bir birey için bunlar birer özgürlük alanı olarak kabul edilirken, din eğitimi almak istemeyen ya da kendi inancı ya da felsefesine uygun eğitim almak isteyen bireyler için de sözleşmenin 1 no’lu protokolünün 2. maddesinde devlete, eğitim-öğretim görevini yerine getirirken, ebeveynin dini ve felsefi inancını dikkate alma zorunluluğunu getirmektedir. Bu zorunluluk devlete iki görev yüklemek-

²³ *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* <http://www.echr.coe.int/nr/rdonlyres/d5cc24a7-dc13-4318-b457-5c9014916d7a/0/englishanglais.pdf> (13.05.2009)

²⁴ Erdoğan, “Sivil özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, s. 73.

²⁵ Mustafa Erdoğan ve Diğerleri, *İnsan Hakları*, Matus Basımevi, Ankara 2006, s. 62.

tedir. Bunlardan birincisi, ebeveynin çocuklarına din eğitimi ve öğretimi verme hakkının engellenmemesi, ikincisi ise, okullardaki din derslerinin planlanması ve içeriklerinin belirlenmesinde ebeveynin dini ve felsefi inançlarının dikkate alınmasıdır. Ayrıca ebeveynin dini ve felsefi inançlarına aykırı buldukları din derslerinden çocuklarının muaf tutulmasını isteme hakları da bulunmaktadır.²⁶

AİHM kararlarına bakıldığında, ilgili sözleşmenin 9/1. maddesindeki özgürlüklerin, 9/2. maddede ifade edilen bazı durumlarda devlet tarafından sınırlandırılabilceğini göstermektedir. Ancak eğitim-öğretim hakkını düzenleyen Ek Protokolün 2. maddesinde hiç kimsenin eğitim-öğretim hakkından mahrum bırakılmayacağı hükmü dikkate alındığında asıl olanın eğitim-öğretim hakkından mahrum olmamak ya da bireyin özgürlüğü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, 9. maddenin 1. ve 2. fıkrası birlikte değerlendirildiğinde, devletin güvenliği ile bireyin özgürlüğünün nerede başlayıp nerede bittiği meselesinin, burada gözetilen en önemli nokta olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle din eğitimi açısından bir değerlendirme yapılacak olursa, din eğitimi ve öğretiminin ülkeden ülkeye, zorunlu seçmeli gibi farklılıklar göstermesi de sosyal ve kültürel şartların ötesinde belirli ölçüde güvenlik ve özgürlük arasındaki ilişkiye yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Ek Protokolün 2. maddesinin 1. cümlesinde hiç kimsenin eğitim hakkından yoksun bırakılmayacağı belirtilmiştir. Buradan devletin kimseyi, eğitim olanaklarından mahrum bırakacak girişimlerde bulunamayacağı hükmü çıkarken, aynı maddenin ikinci cümlesinde, devletin kimseye belirli bir eğitimi dikte etme gibi bir zorunluluğu ya da görevinin bulunmadığı ifade edilmektedir.²⁷ Yani buradan anlaşılmaktadır ki, devlet eğitim yoluyla, hiç kimsenin dini ya da felsefi yaşantısını olumlu ya da olumsuz yönde değiştirmeyi amaçlayan telkinlerde bulunamaz. Nitekim bu tür telkinlerin en fazla uygulama alanı bulunduğu yer eğitim-

²⁶ Zühtü Arslan, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, Liberal Düşünce Topululuğu, Ankara 2005, s. 64.

²⁷ Remzi Y. Kınal, *Vatandaşlık Bilgisi*, Mikro Yay., Ankara 2002, s. 57.

öğretim ortamıdır. İşte bu noktada 9. madde, devletin eğitim öğretim ortamında yürüttüğü sistematik telkinler karşısında, bireylerin dini veya felsefi inançlarını ve kanaatlerini değiştirmeye yönelik uygulamalara karşı bir koruma sağlamaktadır. Ancak buradan ailelerin dini ya da felsefi her bilginin ders programlarına dahil edilmesine yönelik itiraz hakkının olduğu yönünde bir sonuç da çıkmamaktadır. Burada önemli olan husus, devletin demokratik ve çoğulcu toplumların yapısına uygun olarak herhangi dini veya felsefi bir inancı empoze etmemesidir. Yani verilecek bilginin nesnel, eleştirel ve çoğulcu bir biçimde aktarılmasıdır.²⁸

Devletin din eğitimini verme biçimi, zorunlu din eğitimi meselesini de gündeme getirmektedir. Zira verilecek olan din dersleri zorunlu mu yoksa seçmeli mi olmalı? Hatta okullarda hiç mi yer almamalı? Bu konu 9. madde çerçevesinde etraflıca tartışılabilir. Ancak burada tartışmadan öte, AİHM'nin, ilgili sözleşmenin 9. maddesini zorunlu din eğitimi bağlamında yorumlama biçimi ya da bu konuda ortaya koyduğu içtihat, konunun daha anlaşılabilir olması bakımından bize önemli bir veri sağlamaktadır. Zira mahkemenin 2001 yılında Saniewski davasında²⁹ verdiği karar, üzerinde durmaya değerdir. Mahkeme, verdiği kararda, din derslerinin isteğe bağlı verilmesinin ya da zorunlu olması halinde ise, öğrenciye muafiyet olanağının sağlanması durumunda bunun, sözleşmenin 9. maddesine aykırı olmayacağını belirtmiştir.³⁰ Mahkemenin verdiği bu hükümden hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa, zorunlu din eğitiminin, bu dersi almak istemeyen öğrenciye muafiyet hakkı tanınmak kaydıyla tek başına ilgili maddeye aykırı olmadığı ortaya çıkmaktadır.

90

OMÜİFD

²⁸ Özenç, *a.g.e.*, s. 41.

²⁹ Polonya vatandaşı olan Bartosz Saniewski, ateist olduğunu belirterek, devam ettiği devlet okulunda din/ahlak dersini almak istemediği halde kendisinin bu dersi almaya zorlandığı ve bunun düşünce ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğu gerekçesi ile AİHM'ne Polonya aleyhine dava açmıştır.

³⁰ Mahkemenin verdiği karar için bkz. Saniewski v. Poland, 26.06.2001, 40319/98, <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=670116&portal=bkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649> (15.06.2009)

Muafiyet hakkı tanımak için ise, belirli bir koşul ortaya konulmamıştır.³¹ Bu sebeple isteyen herkesin bu dersten muaf olabileceği anlaşılmaktadır.

Ek Protokolün 2. maddesi ile 9. madde çerçevesinde, din eğitimi ve öğretimi hakkı açısından bir değerlendirme yapılacak olursa, şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Devlet din eğitimi ve öğretimi konusunda, bu eğitimi almak isteyen bireylere karşı yasaklayıcı bir tutum içerisine giremeyeceği gibi, ailenin dini ve felsefi inançlarına aykırı bir din eğitimi ve öğretimi de veremez. Hatta aynı dini ve felsefi inancı benimsemiş olsa bile, o dinin ya da inancın mensupları istemediği sürece zorla bir din eğitimi ve öğretimi uygulamasına da gidemez. Ders programlarını hazırlarken herhangi bir dini, mezhebi veya felsefi bir inancı dikkate alarak program hazırlayamaz. Bunun yerine her dine veya inanca eşit mesafede duran çoğulcu bir program hazırlamak ve uygulamak zorundadır. Durum bu kadar açık gibi görünmesine rağmen, AİHS'ye imza atan ülkelerin din eğitimi konusunda farklı uygulamalarda bulunmaları, ülkelerin içinde buldukları siyasal, sosyal ve kültürel şartlara ve/veya devletin güvenliği ile bireyin özgürlüğü arasındaki ince çizgiye işaret etmektedir.

Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme (1966): BM İnsan Hakları Komitesi tarafından hazırlanarak, 16 Aralık 1966 tarihinde genel kurulda kabul edilen ve 23 Mart 1976 tarihinde yürürlüğe giren sözleşme, Türkiye Cumhuriyeti adına 15 Ağustos 2000 tarihinde New York'ta imzalanan "Medenî ve Siyasî Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme"nin, beyanlar ve çekince³² ile onaylanması uygun bulunmuştur.³³

³¹ Özenç, *a.g.e.*, s. 44.

³² Türkiye'nin Sözleşmeye koyduğu çekince maddesi şöyledir: "Türkiye Cumhuriyeti, Sözleşmenin 27. maddesini, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının ve 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Barış Andlaşması ve Ek'lerinin ilgili hükümlerine ve usullerine göre uygulama hakkını saklı tutar." Beyanlar ve Çekinceler için bk. *Resmî Gazete*, tarih: 21.07.2003, sayı: 25175.

³³ Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslar arası Sözleşmenin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna dair 04.06.2003 tarih ve 4868 No'lu Kanun, <http://www.yargitay.gov.tr/content/view/147/80/> (23.12.2010)

Diğer uluslararası belgelerde olduğu gibi Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmede de din ve vicdan özgürlüğü ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Sözleşmenin özellikle 18. maddesi bu açıdan önem arz etmektedir. İlgili madde şöyledir:

1- Herkes, düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak kendi tercihiyle bir dini kabul etme veya bir inanca sahip olma özgürlüğü ile tek başına veya başkalarıyla birlikte toplu bir biçimde aleni veya özel olarak, dinini veya inancını ibadet, uygulama ve öğretim şeklinde açığa vurma özgürlüğünü de içerir.

2- Hiç kimse, kendi tercihi olan bir dini kabul etme veya inanca sahip olma özgürlüğünü zayıflatacak bir zorlamaya tabi tutulamaz.

3- Bir kimsenin dinini veya inancını açığa vurma özgürlüğü ancak kamu güvenliği, kamu düzeni, sağlık veya ahlak veya başkalarının hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla, hukuken öngörülen ve demokratik bir toplumda gerekli olan sınırlandırmalara tabi tutulabilir.

4- Bu sözleşmeye taraf olan devletler, anne-babalar ile mümkünse vasilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlak eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı göstermeyi taahhüt ederler.³⁴

İnsan Hakları Komitesi, 18. Madde ile ilgili olarak 1993 yılında çıkardığı 22 no'lu genel yorumda "her türlü din ya da inancın açıklanmasının yanı sıra, tanrılı, tanrısız dinler ile ateist inançları" da koruma altına almıştır.³⁵ Böylece tüm inanç sistemleri, (ateizm, agnostisizm vb.) herhangi bir dine ayrıcalık tanımaksızın din ve vicdan hürriyeti kapsamına dahil edilmiştir.

³⁴ *International Covenant on Civil and Politics Rights*, <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm> (23.12.2010)

³⁵ Raija Hansky, Martin Scheinin, *İnsan Hakları Komitesinin Emsal Kararları*, Defne Orhun (Çev.), İstanbul 2005, s. ix'den aktaran Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 38, Sayı: 1, Yıl: 2010, (ss. 5-24) s. 9.

Sözleşme, 18. madde ve 22 no'lu genel yorumla hem din ve vicdan özgürlüğüne açık bir şekilde atıfta bulunmakta hem de geniş bir yorumla tüm dini ve felsefi inanç ve kanaatlere saygı duymakla birlikte onların da bu haklardan yararlanmalarını güvence altına almaktadır. Konuya din eğitimi açısından bakıldığında, 18. maddenin 4. paragrafı, anne-babanın ve vasilerin, çocuklarına, kendi inançları doğrultusunda dini ve ahlaki eğitim verme hakkını da garanti altına almaktadır. Görüldüğü üzere bu hak, dini ve ahlaki eğitimin anne-baba veya vasi tarafından verilmesini garanti altına aldığı gibi bunu devletten talep etme hakkını da saklı tutmaktadır.

Din veya İnanca Dayalı Her Türü Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme (1981): BM Şartının temel prensiplerinden birisi, her insanın doğasında bulunan insanlık onuru ve eşitliktir. Bütün üye devletler, bu iki temel düsturdan hareketle ırk, cinsiyet, dil veya din ayrımı yapmaksızın herkesin insan hakları ve temel özgürlüklerden eşit bir şekilde yararlanmasını, bunlara saygı gösterilmesini ve bunlara uyulmasını sağlamak için taahhüt altına girmişlerdir.³⁶ Bu taahhütlerin bir sonucu olarak, Din veya İnanca Dayalı Her Türü Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme, BM Genel Kurulu'nun 25 Kasım 1981 tarih ve 36/55 sayılı kararıyla kabul edilmiştir. Bu bildirin temelinde Ekonomik ve Sosyal Konsey nezdinde "Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması"na ilişkin bir alt komisyon tarafından özel raportör olarak atanan Arcot Krisnaswami'nin özel bir önemi vardır. Nitekim Krisnaswami, hazırladığı raporda, din özgürlüğüne getirilebilecek meşru sınırlama hallerini ortaya koymaya çalışırken insan kurban etme, kendi kendini yakma, sakatlama, köleleştirme, fuhşa zorlama ve çok eşlilik gibi bazı uygulamaları buna örnek olarak göstermiştir. Raportör, din ve inancın tezahürleri olarak da ibadet, ayin alayları, hacca gitmek, dini eşya ve sembol kullanmak, dini bayram ve tatil günleri, özel yemek rejimi, din adamı yetiştirme, dini

³⁶ *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Proclaimed by General Assembly Resolution 36/55 of 25 November 1981, <http://www2.ohchr.org/english/law/religion.htm> (24.12.2010)*

inançla bağdaşmayan uygulama ve yükümlülüklerden (yemin etmek, askerlik hizmeti, zorunlu tıbbi müdahale vb.) kaçınmak gibi bazı durumları örnek vererek sınırlama getirilebilecek ve/veya getirilemeyecek hususları ortaya koymaya çalışmıştır.³⁷

Bildirge, içerik olarak, temel insan hakları belgelerinde yer alan genel ifadeleri ayrıntılı olarak yorumlamaktadır. Sekiz maddeden oluşan bildirgenin 1-6. maddeleri arası, insan haklarının din ve vicdan özgürlüğü alanındaki asgari standartlarını belirlemektedir. Bildirgenin düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü düzenleyen 1. maddesi ise, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin 18. maddesini model almış görünmekle birlikte diğer belgelerde olduğu gibi, bireyin içsel dünyası (forum internum) ve dışsal alan (forum externum) ayırımına yer vermiştir. İlgili maddenin 2. paragrafında, din ve inanç özgürlüğünü kısıtlamaya yönelik her türlü baskı ve eylem yasaklanmaktadır. Ancak 3. paragrafında “başkalarının temel hak ve özgürlüklerini korumak için” bu hakkın kısıtlanabileceği belirtilmiştir.³⁸ Bu ifade, muallak bir duruma işaret ederken, başkalarının hak ve özgürlükleri ile dini özgürlüklerin çatışabileceği izlenimi vermektedir. Bildirgenin 2. maddesinde hiç kimsenin din ya da inancı sebebiyle devlet, kişi ya da kurumlar tarafından ayrımcılığa maruz bırakılmayacağı belirtilmektedir.

Bütün devletlere din ya da inanca dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırma yükümlülüğü getiren 4. maddede, devletin bütün tedbirleri alması bir yükümlülük olarak getirilmektedir. Bu noktada devletin alacağı tedbirler, sadece hukuk mevzuatı ile sınırlı tutulmamaktadır.

Bildirgenin din ve inanç özgürlüğü bağlamındaki en önemli maddelerinden birisi de çocuk haklarını içeren 5. maddedir. İlgili maddenin 1. paragrafında ailelerin, çocuklarını, kendi din veya inançları doğrultusunda

³⁷ Rapor metni için bk. Arcot Krisnaswami, *Study of Discrimination in Matter of Religious Rights and Practises*, New York: United Nations Publication, 1960; ayrıca sözleşmenin tarihçesi hakkında bk. Öktem, *a.g.e.*, ss. 188-197.

³⁸ Bk. *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, <http://www2.ohchr.org/english/law/religion.htm>

da yetiştirme ve onlara kendi inançları doğrultusunda din ve ahlak eğitimi verme hakları bulunmaktadır. Bunun ötesinde dini veya felsefi inançlarına aykırı bir eğitime tabi tutulamazlar. (2. paragraf)

Düşünce, vicdan veya inanç özgürlüğünü düzenleyen 6. madde ise, düşünce ve vicdan özgürlüğünün içeriğini açıklamaktadır. Buna göre, düşünce ve vicdan özgürlüğü;

1- Bir din veya inanç ile bağlantılı olarak, ibadet etme veya toplanma ve bu amaç için gerekli yerleri kurma ve kullanma,

2- Vakıf veya insani amaçlı kurumlar kurma ve bunları işletme,

3- Bir dinin veya inancın gereklerine ilişkin gerekli araç-gereç ve materyali temin etme ve bunları kullanma,

4- Bu alanla ilgili yayın yapma ve dağıtma,

5- Bir din ya da inancın öğretimini yapma ve bu amaçlar için uygun yerler yapma,

6- Bireylerden ve kurumlardan gönüllü mali yardım talep etme ve alma,

7- Bir din ya da inanç için gerekli dini liderler yetiştirme, atama, seçme ve yerine geçecek olanı belirleme,

8- Bir kimsenin dini gün, bayram ve törenlerine uygun davranma,

9- Ulusal ve uluslararası düzeyde, din ve inanç konularında birey ve topluluklarla iletişim kurma ve sürdürme.

Din ya da inanç özgürlüğünün içeriğini belirleyen yukarıdaki 9 madde, özgürlük alanının genişliği hakkında bazı ipuçları vermektedir. Ayrıca bildirgenin 7. maddesinde, bildirmede yer alan temel hak ve özgürlüklerin herkes tarafından uygulamada da kullanılabilmesi için iç hukukta gerekli düzenlemelerin yapılması istenmektedir.

Sonuç olarak, Din veya İnanca Dayalı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Sözleşme, insan hakları ve temel özgürlüklere ilişkin

diğer uluslararası belgelerin spesifik bir açılımı mahiyetindedir. Din eğitimi açısından bakıldığında, bu bildirgede dini kurum açmaktan, çocuğun anne-babasının din ya da inancı doğrultusunda eğitim almasına kadar bir dizi özgürlük alanının açıkça vurgulandığı görülmektedir.

Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi (1989): 20 Kasım 1989 tarihinde BM Genel Kurulu Tarafından oy birliği ile kabul edilip 2 Eylül 1990 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Çocuk Hakları Sözleşmesi, çocuğun medeni, siyasi, sosyal, kültürel ve insani haklarına ilişkin hükümler içermektedir. Çocuk hakları çeşitli uluslararası belgelerde ortaya konulmuş olsa da bu sözleşme, hukuk tarihinde münhasıran çocuk haklarına ilişkin hukuken bağlayıcı ilk bağımsız belge olması hasebiyle önem arz etmektedir.³⁹

Sözleşmenin, doğrudan çocuğun inanç özgürlüğü ile ilgili 14. maddesi şöyledir:⁴⁰

96

OMÜİFD

1- Taraf devletler, çocuğun düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne saygı gösterirler,

2- Taraf devletler, (yukarıda belirtilen hakkın) ebeveyn ve gerekiyorsa yasal vasilerin, çocuğun yeteneklerinin gelişmesine uygun bir biçimde kullanılması için çocuğa rehberlik etme hak ve ödevine saygı duyarlar,

3- Bir kimsenin, dinini ya da inancını açıklama özgürlüğü, sadece kanunla öngörülen ve kamu güvenliği, kamu düzeni, kamu sağlığı ve ahlakını veya başkalarının temel hak ve özgürlüklerini korumak için zorunlu olan sınırlamalara tabi tutulabilir.

Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı (2000): AB'nin gittikçe genişleyen yapısı topluluğun din olgusu ile karşı karşıya gelmesine neden olurken demokratik meşruiyet ve insan hakları konusunda da bazı adımların atılmasını zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk hem AİHS'ye atıf yapılması şeklinde hem de bir Temel Haklar Şartı oluşturma şeklinde tezahür et-

³⁹ Öktem, *a.g.e.*, s. 178.

⁴⁰ *Convention on the Rights of the Child*, <http://www2.ohchr.org/english/law/crc.htm#art14> (24.12.2010)

miştir. Bir temel haklar şartının oluşturulması fikri 3-4 Haziran 1999 tarihinde yapılan Köln Zirvesi'nde gündeme gelmiş ve bu konuda bir konvansiyon tarafından AB Temel Haklar Şartı'nın hazırlanması kararlaştırılmıştır. AB üyesi ülkelerin hükümet ve ulusal parlamentolarının yanı sıra Avrupa Parlamentosu'nun temsilcilerinden oluşan 62 kişilik konvansiyon Aralık 1999 tarihinde ilk toplantısını yapmış, hazırladığı taslak metni ise 2 Ekim 2000 tarihinde kabul etmiştir. 13-14 Ekim 2000 tarihinde yapılan Biarritz Zirvesi'nde onaylanan taslak, Avrupa Komisyonu'na ve Avrupa Parlamentosu'na gönderilmiştir. 14 Kasım 2000 tarihinde Avrupa Parlamentosu ve 6 Aralık 2000 tarihinde de AB Komisyonu tarafından onaylanan taslak,⁴¹ 7 Aralık 2000 tarihinde Nice Zirvesi'nde Avrupa Parlamentosu, Konsey ve Komisyon başkanları tarafından imzalanmış ve kamuoyuna açıklanmıştır.⁴²

AB Temel Haklar Şartında din ve vicdan özgürlüğü konusundaki düzenlemeler, 10. ve 14. maddelerde yer almaktadır. 10. maddede yer alan din ve vicdan hürriyeti, AİHS'de olduğu şekliyle düzenlenmiştir. İlgili maddede, herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahip olduğu ve bu hakkın kişiye, öğretisi veya inancını toplum içinde veya özelde ortaya koyma imkanı sunduğu belirtilirken, 14. maddede ise, herkesin eğitim-öğretim hakkına sahip olduğu, ebeveynin, çocuklarına kendi dinsel, felsefi ve pedagojik beklentileri doğrultusunda eğitim-öğretim imkanı sağlanmasını isteme hakkının olduğu, bu hak ve özgürlüklerin kullanılmasını düzenleyen ulusal yasalara uygun olarak tanındığı belirtilmiştir.⁴³

Konuya din eğitimi ve öğretimi açısından bakıldığında, AB Temel Haklar Şartının 10. maddesi bireylere din ve vicdan hürriyeti bağlamında, dini veya felsefi inançlarını açığa vurma ve onları toplum içinde veya özel olarak yaşama hakkı tanımakla birlikte, bu temel özgürlüklerin eği-

⁴¹ A. Füsün Arsava, "Avrupa Temel Haklar Şartı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 5, No: 1 Güz 2005, s. 4.

⁴² *Conclusions of the Presidency, Nice European Council, 7-10 December 2000*, http://www.europarl.europa.eu/summits/nice1_en.htm, (88.05.2009)

⁴³ "Charter of Fundamental Rights of the European Union", *Official Journal of the European Communities*, C 364, 18.12.2000.

tim ortamına taşınmasında, ilgili ülkenin ulusal yasalarına saygı duyduğunu belirtmektedir. Nitekim 14. madde ebeveyne, çocuğuna kendi inanç ve felsefesine uygun olarak eğitim alma hakkı tanırken, bu hakkın kullanılmasını düzenleyen ulusal yasalara uygun olmasına vurgu yapmaktadır. Buradan, AB'nin temel özgürlüklere ilişkin bir çerçeve çizdiği, bu hak ve özgürlüklerin nasıl kullanılacağına dair uygulamayı da, çizdiği çerçeveye uygun olarak ilgili ülkeye bıraktığı anlaşılmaktadır ki, din eğitimi konusunda ülkeler arasındaki farklılığın doğal sebeplerinden birisi de budur.

Bunun dışında Temel Haklar Şartı ile birlikte ilk defa azınlık hakları konusu da gündeme gelmiştir. Temel Haklar Şartını hazırlayanlardan birisi olan Mende De Viga'ya göre, şart, şu ana kadar Avrupa Birliği antlaşmalarında yer almayan azınlık hakları açısından önemli bir adımdır.⁴⁴ Bu anlamda şartın 21. maddesinde yer alan "ayrımcılık yapmama" ilkesine göre, din eğitimi ve öğretimi açısından da azınlıklara yönelik bir ayrımcılık yapılması yasaklanmaktadır. Ayrıca 22. maddede Birliğin, dil, din ve kültür çeşitliliğine saygı duyduğunu ifade etmesi de dolaylı olarak 21. maddeyi desteklemektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle AB Temel Haklar Şartı ile ilgili olarak şu sonuca ulaşmak mümkündür: Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı ile insan hakları ve temel özgürlükler alanında AİHS'ye paralel olarak bir çerçeve çizilmektedir. Bu çerçeve içerisinde din ve vicdan özgürlüğü bağlamında değerlendirilen din eğitimi alma hakkı, din, dil, ırk, uyruk ve azınlık olmak vb. hiçbir ayrımcılığa tabi tutulmaksızın isteyen her bireye sunulmaktadır. Devlet, bu eğitimi verme konusunda zorlayıcı veya yasaklayıcı bir tutum sergileyemez.

Sonuç olarak, AB'nin temel hak ve özgürlükler konusundaki yaklaşımını ortaya koyan üç farklı belge bulunmaktadır. Bunlar içerisinde AİHS, Avrupa'nın 20. Yüzyılın ilk yarısında yaşadığı savaşımlardan sonra

⁴⁴ Hakan Taşdemir ve Hasan Demir, "Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 2, No: 3, Yıl: 2002, s. 98.

demokrasi ve insan haklarına duyulan ciddi özlemin ya da zorunluluğun bir neticesi iken, AB Temel Haklar Şartı, Topluluğun demokrasi ve insan hakları konusundaki meşruiyet zeminini oluşturan önemli bir belge niteliği taşımaktadır. Lizbon Antlaşmasının yürürlüğe girmesi ile birlikte Temel Haklar Şartı diğer AB antlaşmalarıyla eşit hukuki değere sahip olmuştur.

Din ve vicdan özgürlüğünün uluslararası boyutu hakkında genel bir değerlendirme yapıldığında, yukarıda zikredilen uluslararası belgelerin hepsinde din ve vicdan özgürlüğüne doğrudan ya da dolaylı olarak yer verildiği görülmektedir. Din eğitimi konusunda da başta AİHS'nin 1 no'lu Ek Protokolünün 2. Maddesi olmak üzere diğer uluslararası belgeler, bireylere dini öğretim ve eğitim hakkı tanıdığı gibi, herhangi bir dini inanca sahip olmayan ve din eğitimi ve öğretimi almak istemeyen bireyleri de bu özgürlük kapsamına almaktadır. Ayrıca ebeveynin, çocuğunun din eğitimi ve öğretimini devletten talep etme hakkı da bulunmaktadır. Ancak devletin, din eğitimi ve öğretimi görevini yerine getirirken ebeveynin dini veya felsefi inanç ve kanaatlerini dikkate alma zorunluluğu bulunmaktadır. Yukarıdaki belgelerden hareketle ortaya konulacak bir diğer görüş de ebeveynin dini veya felsefi kanaatlerine aykırı din eğitimi ve öğretimi yapıldığı takdirde ebeveynin, çocuğunu bu dersten muaf tutma hakkının saklı tutulmasıdır.

C. Ulusal Hukukta Din ve Vicdan Özgürlüğü

Din ve vicdan özgürlüğü kapsamında din eğitimi ve öğretiminin uluslararası hukuk belgelerindeki yerini tespit edildikten sonra şimdi de sırasıyla 1924 Anayasası, 1961 Anayasası ve 1982 Anayasasında din ve vicdan özgürlüğü ve dolayısıyla din eğitiminin yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Esasında konunun anayasal boyutunun dışında yasal düzenlemeleri içeren alt boyutları olsa da makalenin sınırlılıkları çerçevesinde bunlara yer verilmemiştir.

1924 Anayasası: İkinci Dönem (11 Ağustos 1923-2 Ağustos 1927)
TBMM, seçildikten hemen sonra yeni bir anayasa yapmak zorunda idi.

Zira 1876 tarihli Kanun-i Esasi halen ilga edilmemiş ve 1921 tarihli anayasa da ihtiyaçlara cevap veremez durumda idi. Bundan da öte ikili bir anayasa uygulaması bulunmaktaydı. Bu nedenle yeni meclisin hazırladığı Anayasa 20 Nisan 1924 tarihinde kabul edilmiştir.⁴⁵

1924 Anayasasında din ve vicdan özgürlüğü, temel hak ve özgürlüklerin yer aldığı beşinci bölümde düzenlenmektedir. İlk olarak ilgili Anayasanın 70. maddesinde “düşünce ve vicdan özgürlüğü Türklerin⁴⁶ tabii haklarındandır.” denilmektedir. Burada herkesin düşünce ve vicdan özgürlüğü garanti altına alınırken, 75. madde, bunu biraz daha açmaktadır. 75. maddede, “hiç kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi inancından dolayı kınanamaz. Güvenliğe, ahlak kurallarına ve kanunlara aykırı olmadığı sürece her türlü dini tören serbesttir.”⁴⁷

1924 Anayasası, her ne kadar dönemin zor şartları altında yapıldıysa da din ve vicdan hürriyetine ilişkin özgürlük alanı ihmal edilmemiştir. Din eğitimi ve öğretimi açısından konuya bakıldığında, 3 Mart 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat kanununda, eğitim-öğretim konusu ayrıntılı olarak ele alındığı için bu konuda yeni anayasada özel bir düzenlemeye gidilmemiştir.

1961 Anayasası: 1960 yılında gerçekleşen askeri darbenin ardından hazırlanarak 09.07.1961 tarih ve 334 sayılı kanunla yürürlüğe giren 1961 Anayasası'nın 19. maddesi, din ve vicdan özgürlüğünü düzenlemesi bakımından önemlidir.

İlgili madde şöyledir:⁴⁸

1- Herkes, vicdan ve dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

⁴⁵ Kemal Gözler *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Yay., Bursa 2000, ss. 57-75.'ten naklen <http://www.anayasa.gen.tr/tek-1924.htm> (27.12.2010)

⁴⁶ Burada geçen “Türk” kelimesi, Anayasanın 88. maddesinde şöyle tanımlanmaktadır: “Türkiye’de, din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese ‘Türk’ denir.”

⁴⁷ 1924 Anayasasının 4695 sayılı kanunla değiştirilmiş şekli için bk. <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm> (27.12.2010)

⁴⁸ *1961 Anayasası*, <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa61.htm> (27.12.2010)

2- Kamu düzenine veya genel ahlaka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dini ayin ve törenler serbesttir.

3- Kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Kimse, dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz.

4- Din eğitim ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır.

5- Kimse, devletin, sosyal, iktisadi, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya şahsi çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtan gerçek ve tüzel kişiler hakkında, kanunun gösterdiği hükümler uygulanır ve siyasi partiler Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır.

101

OMÜİFD

Din ve vicdan özgürlüğü ile din eğitim ve öğretimi açısından 1961 Anayasası 1924 Anayasası'ndan daha ileri safhada görülmektedir. 19/4 madde ile ilk defa din eğitimi ve öğretimi anayasada yer almıştır. Kişinin kendisinin veya yasal temsilcisinin iznine bağlı olarak okullarda okutulan din dersleri bu madde ile seçmeli hale gelmiş ve din ve vicdan özgürlüğü bağlamında dinin öğretimi konusu anayasal güvence altına alınmıştır.

1982 Anayasası: 07.11.1982 tarih ve 2709 sayılı kanun ile yürürlüğe giren 1982 anayasası, bir taraftan din ve vicdan özgürlüğünü garanti alırken diğer taraftan da, din derslerini ilk ve ortaöğretim kurumlarında, zorunlu okutulan dersler arasında göstererek tartışmaların odağına yerleşmiştir.

Anayasanın 24. maddesinde;

1- Herkes, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

2- 14 üncü madde⁴⁹ hükümlerine aykırı olmamak şartıyla, ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir.

3- Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

4- Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta- öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.

5- Kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz,

102
OMÜİFD

denilerek, gerek din ve vicdan özgürlüğü gerekse din eğitimi ve öğretim konusundaki yaklaşım açıkça ortaya konulmuştur.

1982 Anayasasının yürürlüğe girmesinin ardından 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda 16.06.1983 tarih ve 2842 sayılı yasa ile yapılan değişiklik sonucunda ilgili kanunun "Laiklik" başlıklı 12. maddesi şu şekilde değiştirilmiştir: "Türk Milli Eğitiminde laiklik esastır. Din Kültürü ve Ahlak öğretimi ilköğretim okulları ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır."⁵⁰ 1990 yılında yapılan yasal değişikliklerle, din dersinin zorunluluğuna bazı istisnalar getirilmiştir. Buna göre, İslam dışı dinlere mensup olanlar, istedikleri takdirde bu derslere katılmama hakkına sahiptirler. Bu dersten muaf olanlar için zorunlu bir ders veya bir ahlak dersi de öngörülmemiştir. Dolayısıyla Türkiye'de okullar-

⁴⁹ 1982 Anayasasının 14. Maddesi; temel hak ve hürriyetlerin kötüye kullanılmamasını içermektedir.

⁵⁰ Bk. *Milli Eğitim Temel Kanunu*, <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/88.html> (28.12.2010)

da din dersleri bağlamında mutlak bir zorunluluktan bahsedilememektedir.⁵¹

Yukarıda da görüldüğü üzere, 1982 Anayasasının 24. maddesi bir yandan din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alırken diğer taraftan da ilk defa din derslerini zorunlu dersler arasına almıştır. 1976 yılından 1982 yılına kadar “Din Bilgisi” ve “Ahlak” adı altında iki ayrı ders olarak okutulan bu dersler, 1982 Anayasasının yürürlüğe girmesinin ardından “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” adı altında birleştirilmiştir. Ancak dersin zorunlu oluşu, bazı çevrelerde din ve vicdan özgürlüğüne aykırı bulunmuş ve konu üzerinde ciddi tartışmalar yapılmış ve halen de bu tartışmalar devam etmektedir.

Uluslararası belgelerde ve ulusal hukukta din ve vicdan özgürlüğünün genel bir değerlendirmesi yapıldığında, üç temel prensibin ortaya konulduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu üç temel prensip, bu bağlamda devletlere de yüklenen üç görevi ifade etmektedir. Bu prensiplerden birincisi, anne-babanın belirleyicilik hakkına saygıdır. Temel insan hakları metinleri ve ulusal hukuk incelendiğinde, anne-babanın belirleyicilik hakkının temelde iki noktada toplandığı görülmektedir. İlk olarak anne-babalar, çocuklarının eğitiminde karar vericilerdir. İkinci olarak da çocuklarına, kendi dini veya felsefi inançları doğrultusunda bir eğitimin verilmesini devletten talep etme hakları vardır. Ebeveyn istediği takdirde devlet bu görevi yerine getirmekle yükümlüdür.⁵² Ancak 2007 yılında Demokratik Kurumlar ve İnsan Hakları Ofisi Danışma Kurulu tarafından yayınlanan *Toledo Raporu*'nda, devletin, anne-babanın inançlarına uygun bir eğitim sağlamak gibi bir görevinin bulunmadığı ancak inançlarına aykırı bir eğitim öğretim yapılması halinde ebeveyn, çocuğunu bu dersden muaf tutma hakkı tanınması gerektiği ifade edilmektedir. Hatta okullarda din dersleri, uluslararası hukuk normlarına uygun olarak, tarafsız

⁵¹ Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 27, (Bahar 2006), s. 27.

⁵² Betül Çotuksöken, “Okulda Din Öğretimi”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, Malatya 2005, s. 236.

ve objektif bir şekilde verildiğinde, zorunlu da olsa, insan haklarına uygun olduğu ifade edilmektedir.⁵³ Dolayısıyla zorunlu veya seçmeli olmasında bir mahzur bulunmamaktadır.

İkincisi, ayrımcılığa karşı çıkma prensibidir. Din veya İnanca Dayalı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılmasına Dair Sözleşmenin 2. maddesinde, hiç kimsenin din ya da inancı sebebiyle devlet, kişi ya da kurumlar tarafından ayrımcılığa maruz bırakılmayacağı belirtilmektedir. Bu da doğal olarak farklılıkları dikkate alan, farklı etnik ve dini kökenden gelen bireylerin birlikte yaşamasına yardımcı olan bir okul programının hayata geçirilmesi ile mümkün olabilecektir. Uluslararası insan hakları belgeleri incelendiğinde, devletin sorumluluğunun sadece bireylerin inançlarına müdahale etmekten kaçınmak olmadığı, bunun yanında tüm bireylerin inanç özgürlüğünden yararlanmasını sağlayacak adımlar atması gerektiği de anlaşılmaktadır. Bu anlamda devlet, toplumda karşılıklı saygı ortamının tesisi için gerekli stratejileri benimsemelidir.⁵⁴

Üçüncü prensip ise, özgürlüğün sınırlarıdır. Bu prensip diğer özgürlük alanları gibi din ve vicdan özgürlüğünün de bazı hallerde sınırlandırılabilmesini öngörmektedir. Din veya İnanca Dayalı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılmasına Dair Sözleşmenin 1/3. maddesinde bireylerin özgürlüğü ile devletin güvenliği arasındaki dengeye işaret eden bir durum söz konusudur. İlgili maddede, bir kimsenin, dinini açığa vurma özgürlüğünün sadece hukuken öngörülen ve kamu düzeni, kamu güvenliği, kamu sağlığı, ahlaki veya başkalarının temel hak ve özgürlüklerini korumak için gerekli olduğu ölçüde sınırlandırılabilmesi öngörülmektedir.⁵⁵ Ulusal anayasalarda da bu hakkın, devletin bölünmez bütünlüğünü tehlikeye atacak şekilde kullanılmayacağı açıkça belirtilmektedir.

⁵³ *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools Prepared by the ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, Office for Democratic Institutions and Human Rights, Warsaw, 2007, s. 35; ayrıca bk. Emine Keskiner, "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 38, Sayı: 1, Yıl: 2010, s. 11.*

⁵⁴ *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools.., s. 30.*

⁵⁵ *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, <http://www2.ohchr.org/english/law/religion.htm> (28.12.2010)*

Din eğitimi açısından konuya bakıldığında ise, temel insan hakları belgelerinden hareketle anne-babalar din eğitimi ve öğretimi konusunda değişik taleplerde bulunmaktadırlar. Seküler bir eğitim sistemini benimseyen aileler, din eğitiminin okulların programlarında yer almasını, benimsemedikleri farklı inançların çocuklarına dayatılması olarak görürlerken, dindar aileler ise, çocuklarına din eğitimi ve öğretimi verilmesini devletin bir sorumluluğu olarak görmekte ve bunun okullarda verilmesini kendilerine karşı bir ayrımcılık olarak telakki etmektedirler. Her iki talep de devleti zor durumda bırakmaktadır. Bir taraftan modern toplumda, yerel ve evrensel kültürün anlaşılması ve farklı din ve kültürden insanların aynı toplumda huzur içinde yaşayabilmesi için din derslerinin okul müfredatlarından dışlanması uygun görülmezken, diğer taraftan, din derslerinin tek bir din esas alınarak uygulanmasının çoğulcu toplum modellerine uygun olmadığı düşünülmektedir.⁵⁶ Son tahlilde, görülmektedir ki, okullarda din eğitimi konusunda tüm bireyleri tatmin edecek bir din eğitimi ve öğretimi programı uygulamak oldukça zordur.

Sonuç

Din ve vicdan özgürlüğü, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ortaya konulan uluslar arası hukuk belgelerinde doğrudan yer bulmuş önemli bir kavramdır. Konumuzla ilgili olarak, din eğitimi ve öğretimi konusu da din ve vicdan özgürlüğü altında tartışılan en önemli başlıklardan birisidir. Din eğitimi ve öğretimi konusunda yaşanan en önemli tartışma ise, okullarda din derslerinin zorunlu olarak okutulmasının din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olup olmadığıdır.

Yukarıda ulusal ve uluslararası hukuk açısından ele alındığında ortaya çıkan sonuç, bazı şartları taşıması halinde din eğitimi ve öğretiminin okullarda zorunlu olarak okutulmasının din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olmadığıdır. AİHM'nin kararlarına bakıldığında zorunlu din derslerinin uygulanmasında şu iki hususun göz önünde bulundurulması gerek-

⁵⁶ Keskiner, *a.g.m.*, s. 12; ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Crolayn Evans, "Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective", *Human Rights Law Review*, vol: 8, no: 3, 2008, (ss.449-473) ss. 453-456.

tiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, zorunlu bir din dersinde, dersin içeriği eğer herhangi bir inancı veya mezhebi ön plana çıkaracak şekilde düzenleniyorsa ve bu diğer öğrencilerin inançları ile örtüşmüyorsa ise, o zaman veliye, çocuğunu bu dersten muaf tutma hakkı tanınmalıdır; ikincisi ise, eğer hiç kimseye zorunlu din dersinden muafiyet hakkı tanımayacaksa o halde dersin içeriğinin de dinler arası ya da mezheplerüstü mahiyete haiz olacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Yani dersin içeriği herhangi bir dini ya da mezhebi önceleyerek bir endoktrinasyona sebebiyet vermemelidir. Nitekim Türkiye'deki zorunlu DKAB dersleri hakkında AİHM'e açılan davalarda mahkemenin vurgusu bu ikinci hususta olmaktadır.

Türkiye'nin gerek AB üyelik süreci gerekse ileri demokrasi çabaları ile örtüşecek bir şekilde zorunlu DKAB derslerinin yeniden ele alınıp sağduyulu ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerini ve gelişmiş AB üyesi ülkelerdeki uygulamaları da dikkate alarak bir yeni bir düzenlemenin yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken en makul çözümlerden birisi de DKAB derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılması yerine bu dersin içeriğinin değiştirilerek dinler ve kültürler hakkında bilgi verecek nitelikte hazırlanması; bunun yanında isteyen velilerin, çocuklarının dinin gereklerini ayrıntılı olarak öğrenebilecekleri bir de seçmeli din eğitimi dersi getirilerek isteyen bireylerin din ve vicdan özgürlüğü kapsamında mensubu oldukları din/kültür/inanç veya kanaatlerini öğrenmelerine de imkan sağlanmalıdır. Bütün bunlar belirli bir müfredat dahilinde ve yine devletin gözetimi ve denetimi altında yapılmalıdır. 30.03.2012 Tarih ve 6287 Sayılı *İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanunla* birlikte bu anlamda bir seçmeli dersler havuzu oluşturulmakla birlikte bunun içeriğini ve sonuçlarını tartışmak bu makalenin hacmini aşacağı için burada detaya girilmemiştir. Ancak şu kadar var ki, zorunlu bir DKAB dersinin yanında diğer inanç gruplarının hassasiyetlerini de dikkate alarak hazırlanacak olan bir seçmeli din eğitimi dersi, temel hak ve özgürlükler açısından bir taraftan AB sürecindeki Türkiye'nin elini güçlendirebilirken; diğer taraftan da ülkedeki demokratik gelişime önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

- 1961 Anayasası, <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa61.htm> (27.12.2010).
- ANADOL, Cemal. *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Burak Yay., İstanbul 2001.
- ARSAVA, A. Füsün. "Avrupa Temel Haklar Şartı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 5, No: 1 Güz 2005, ss. 1-13.
- ARSLAN, Zühtü. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 2005.
- Charter of Fundamental Rights of the European Union, *Official Journal of the European Communities*, C 364, 18.12.2000.
- Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco 1945, <http://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter.pdf> (22.12.2010)
- Conclusions of the Presidency, Nice European Council*, 7-10 December 2000, http://www.europarl.europa.eu/summits/nice1_en.htm (08.05.2009).
- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* <http://www.echr.coe.int/nr/rdonlyres/d5cc24a7-dc13-4318-b457-5c9014916d7a/0/englishanglais.pdf> (10.05.2010)
- Convention on the Rights of the Child*, <http://www2.ohchr.org/english/law/crc.htm#art14> (24.12.2010).
- Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, Proclaimed by General Assembly Resolution 36/55 of 25 November 1981, <http://www2.ohchr.org/english/law/religion.htm> (24.12.2010).
- DURUL, Ferzan. *Küreselleşme ve İnsan Hakları*, Toroslu Kitaplığı, 1. Basım, İstanbul 2008.
- ERDOĞAN, Mustafa. "Sivil özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü", *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, ss. 63-80.
- ERDOĞAN, Mustafa ve Diğerleri, *İnsan Hakları*, Matus Basımevi, Ankara 2006.
- EVANS, Carolyn. "Religious Education in Public Schools: An International Human Rights Perspective", *Human Rights Law Review*, vol: 8, no: 3, 2008, ss.449-473.
- _____. *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, New York: Oxford University Press, 2003.
- International Covenant on Civil and Politics Rights*, <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm> (23.12.2010).

- KABOĞLU, İbrahim Ö. *Özgürlükler Hukuku*, İmge Kitabevi, 6. Basım, Ankara 2002.
- KAPANİ, Münci. *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1987.
- KAYMAKCAN, Recep. "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 27, (Bahar 2006), ss. 21-36.
- KESKİNER, Emine. "Bir İnsan Hakları Meselesi Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 38, Sayı: 1, Yıl: 2010, ss. 5-24.
- KINCAL, Remzi Y. *Vatandaşlık Bilgisi*, Mikro Yay., Ankara 2002.
- KRISNASWAMI, Arcot. *Study of Discrimination in Matter of Religious Rights and Practises*, New York: United Nations Publication, 1960.
- MEB, "İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı", *Tebliğler Dergisi*, Cilt: 63, sayı: 2517, Yıl: Ekim 2000.
- Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslar arası Sözleşmenin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna dair Kanun*, tarih: 04.06.2003, Sayı: 4868 <http://www.yargitay.gov.tr/content/view/147/80/> (23.12.2010).
- 108 OMÜİFD *Milli Eğitim Temel Kanunu*, <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/88.html> (28.12.2010).
- MUMCU, Ahmet- KÜZECİ, Elif. *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2005.
- ÖKTEM, Akif Emre. *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Liberte Yay., Ankara 2002.
- ÖZDEK, Yasemin- KARACAOĞLU, Emine. "Turkey", *Fundamental Rights in Europe*, Robert Blackburn and Jörg Polakiewicz (Ed.), New York: Oxford University Press, 2001.
- ÖZENÇ, Berke. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü*, Kitap Yay., İstanbul 2006.
- Resmi Gazete*, tarih: 21.07.2003, sayı: 25175.
- Saniewski v. Poland, 26.06.2001, 40319/98, <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=670116&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649> (15.06.2009)
- TAŞDEMİR, Hakan- DEMİR, Hasan. "Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 2, No: 3, Yıl: 2002, ss. 85-100.
- The Universal Declaration of Human Rights*, <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a18> (23.12.2010)

Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools Prepared by the ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, Office for Democratic Institutions and Human Rights, Warsaw, 2007.

Uluslararası Temel İnsan Hakları Belgeleri, TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu Yay., Ankara 2001.



MODERN DİLBİLİM EKSENİNDE KLASİK ARAP FİLOLOJİSİNDE DİLİN İŞLEYİŞİ SORUNU

MURAT YILDIZ*

Abstract: Arabic grammar in the context of its own principles of thought has offered positive data through some concepts such as analogy, ibdal, teakub in terms of functioning of language. In this context, the analogy in the science of modern linguistics, called as semantic and paradigmatic structure and approached which put forward the direction of speech functioning and nature of language are relatively similar to the approaches of traditional Arabic language. The aim of this article is to put forward these similarities and to examine the opinions hold by Arab philology of its own dynamics by comparative perspectives. Lastly, it tries to put some thoughts in terms of the functioning of language in the Arabic philology.

Keywords: Benchmarking (analogy), derivation, ibdal, meaning.



Özet: Arap grameri kendi düşünüş ilkeleri bağlamında kıyas, ibdâl, teâkub, tesâkub gibi kavramlarla dilin işleyişine ilişkin bir mekanizmanın tespitine yönelik önemli veriler sunmaktadır. Bu çerçevede modern dil biliminde analoji, sentagmatik ve paradigmatik yapı gibi ifadelerle anılan ve dilin işleyiş yönünü ve

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
[mrt.my68@hotmail.com].

konusmanın mahiyetini ortaya koyan yaklaşımlarla geleneksel Arap dilbiliminin yaklaşımları göreceli bir benzerlik içindedir. Bu makale bu benzerlikleri ortaya koyarak karşılaştırmalı bir bakış açısıyla Arap filolojisinin kendine özgü dinamiklerle ileri sürdüğü görüşleri irdelemekte ve Arap filolojisinde, dilin işleyişi ile ilgili görüşlere dair bazı mülahazalar ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıyas (analoji), türetme, ibdal, anlam.



I-Giriş: Dilin İşleyişi ve Konuşma Eyleminin Mahiyeti Üzerine Arap Filolojisindeki Temel Dinamikler

Arap gramerinin tespitine yönelik çalışmalar, aslında zımnen insanların bir model ve zihinlerde var olan bir yapıya göre konuştukları ilkesini kabul etmiş, bu çerçevede konuşma işlemi, dilin işleyiş mekanizması ve dil sözcelerinin oluşumuna dair Arap filolojisindeki ilk çalışmalar ortaya konmuştur. Bu itibarla Arap dilinin referansları ve referans alma yollarının incelenmesi büyük ölçüde Arap filologlarının konuşma eylemi ve bir iletişim aracı olarak dilin işleyişi ile ilgili bakış açılarını ortaya koymaktadır. Geleneksel Arap Dilbilim kabullerine göre dil temelde kıyasa (analoji) dayalı bir mekanizmadır. Bu mekanizmada modern dilbilimin sentagmatik ve paradigmatik yapı olarak belirlediği iki fonksiyon, ilginç biçimde Arap filolojisinin kendi düşüncesini ilkeleri doğrultusunda birer prototip olarak kullanılmıştır. Arap dilbilim çalışmalarında gerek fonolojik gerekse semantik boyutta konunun ele alındığı ve geleneksel anlamda dilbilgisi kurallarını belirlemenin ötesine geçilerek dilin işleyişine ilişkin farklı eksenlerden yararlanıldığı bu düşünüş şekli modern dilbilimin yaklaşımlarıyla benzerlikler taşımaktadır. Bu makalede modern dil yaklaşımlarıyla kısmen benzerlikler taşıyan bu görüşlerin tespitine ve bunların modern dilbilim görüşleriyle karşılaştırılmasına çalışılmıştır.

II. Kıyas Olgusu ve Konuşmanın Modellere Dayandırılması

Cümle kurma ve yapı oluşturma işlemi dilde belirli modeller üzerinden olmaktadır. Bu dizge veya mekanizmaya geleneksel Arap filolojisinde kıyas adı verilmektedir. Kıyas geçmişte olduğu gibi gerek modern Arap

filolojisinde gerekse de genel dilbilim bakımından bir terim olarak etkin şekilde varlığını sürdürmektedir. Kıyas en temel terim anlamıyla “dilsel birimler arasındaki bir bağıntı aracılığıyla kurulan orantıdan kalkılarak yeni biçimler oluşturmaktır. Ayrıca kıyas şekil veya anlam bakımından dildeki bazı kelime ve yapıların örnek alınması ve yakıştırma yoluyla onlara benzetilerek yeni kelimeler türetilmesi; bir kelime ve yapıdaki şeklin başka bir kelimeye aktarılması diye de tanımlanabilir¹. Kıyas olgusu Batı dillerinde *analogie* terimiyle ifade edilmektedir. Türkçede bu terim *örnekseme* ya da *yakıştırma* adıyla anılmaktadır².

Arap filolojisinde kıyasın, nahiv alanında ortaya çıkışı, daha doğru bir tanımlamayla dildeki ve konuşma işlemindeki varlığının fark edilmesi Abdullah b. Ebû İshâk el-Hadramî'ye (ö.117/735) bağlanır. İbn Sellâm'ın (ö. 231/846), İbn Ebû İshâk'ı Arap gramerine neşter vuran ve kıyas olgusunu enine boyuna ele alan ilk kişi olarak anması bunu teyit etmektedir³. Her ne kadar İbn Ebû İshâk ve İsa b. Ömer'in kıyas yönteminin öncüleri oldukları tartışmasız kabul edilse de, İbn Cinnî'nin ifadesiyle kıyas'ın üzerindeki peçeyi ilk kaldıran Halil b. Ahmed olmuştur. Halil, bilimleri dört kategoriye ayırmakta ve bunu kıyasın temelini oluşturan *asil-fer olgusuna* dayalı olarak yapmaktadır.⁴

Arap dil çalışmalarında kıyasın tarihsel gelişim süreci üç dönemde ele alınmaktadır. Birinci dönem Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başla-

¹ Bkz. Berke Vardar, *Dilbilimin Temel kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s. 123; Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 1992, s. 168; Arapçadaki *kıyas* dilbilimindeki *analoji* ve *örneksemeden* farklı bir olgu değildir. Bkz. Soner Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi: Kavramlar Kuramlar, Kurumlar*, Samsun, Kayıhan Yayınları, 2005, s. 88.

² Jabr Doumit, *Felsefetu'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Tatavruhu*, Kâhire, 1929, s. 113, 118.

³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Muessesetu's-Su'ûdiyye, Kâhire, ts., s. 14; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen Zubejdî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, ts., s. 25; Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ'*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, 1386/1967, s. 10; Ebû Sa'id es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. F. Krenkow, Beyrut, 1936, s. 20

⁴ Munâ İlyâs, *el-Kıyâs fi'n-Nahv ma'a Tahkiki Bâbi's-Şâz mine'l-Mesâ'ili'l-'Askeriyyât li-Ebî 'Alî el-Fârisî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1405/1985, s. 23.

tılsa da bu dönemde kıyasa ilişkin sistematik yaklaşım gerçekte 'Abdullah b. Ebû İshâk el-Hadramî ile başlar⁵. Kıyasta ikinci dönem Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin dönemidir. Onlar kıyas metodunu çalışmalarında merkeze almışlardır⁶. Üçüncü dönem Ebû 'Alî el-Fârisî ve öğrencisi İbn Cinnî'nin çalışmalarına sahne olan hicrî dördüncü asra tekabül etmektedir. Kıyas konusunu ilk olarak bir usulcü gibi etraflıca ele alan Ebû 'Alî el-Fârisî'dir⁷.

Kıyas ilk aşamada gramerin tespitine ilişkin bir modeli belirleyerek o modeli referans alma ilkesine dayanmıştır. Bu çerçevede Arap yarımadasının ortası merkez alınmış, bu merkezden uzaklaşan kabile kullanımları şâz (kural dışı) ve zayıf yapılar olarak tanımlanmıştır⁸. Bu konuda epey kafa yoran Fârisî, şâz'ı kıyas ve sema'ya dayalı olarak üç gruba ayırmıştır:

1-*el-Muttarid fi'l-kıyâs ve eş-şâz fi'l-isti'mâl*: Kıyasta geçerli, fakat pratikte karşılığı olmayan ve istisnai kullanımlardır⁹. Örneğin kıyas *يَنْزُرُ* ve *عَجَّ* fiillerinin mâzilerine cevâz verir. Fakat gerçekte Arapçada *وَدَّرَ* ve *وَدَّعَ* şeklinde bir kullanım yoktur¹⁰.

2-*el-Muttarid fi'l-isti'mâl ve eş-şâz fi'l-kıyâs*: Dilde karşılığı olmakla birlikte kıyasta geçerli olmayan yapılardır. Örneğin *إِسْتَصَوَّبْتُ الأَمْرَ* ve *إِسْتَحْوَذَ* fiilleri genel geçer fiil formuna bağlanamazlar. Bu fiillerden kural çıkarılamaz¹¹.

3-*Şâz fi'l-kıyâs ve'l-isti'mâl*: Kıyasta geçerli olmayan ve Arapçada karşılığı olmayan ya da istisnai yapılardır. Örneğin i'lâl kurallarına göre *مَصُونٌ* olarak dilde kabul görmüş olan kelimenin *مَصُونٌ* şeklindeki kulla-

⁵ Bacce, Abdulfettâh Hasen 'Alî, *Zâhiretu Kıyâsi'l-Haml fi'l-Luğati'l-'Arabiyye beyne 'Ulemâ'i'l-Luğati'l-Kudemâ' ve'l-Muhdesîn, Dâru'l-Fikr, 'Ammân, 1419/1998, s. 74-75.*

⁶ Bacce, *a.e.*, s. 77.

⁷ Munâ, *a.e.*, s. 83.

⁸ Munâ, *a.e.*, s.81.

⁹ Munâ, *a.e.*, s. 174.

¹⁰ Munâ, *a.e.*, s.174.

¹¹ Munâ İlyâs, *a.e.*, s.179. Bu bağlamda el-Fârisî *الْمَصُونُ* kelimesini örnek vermektedir. Kıyâsa uygun olanın bu kelimenin *الْمَصُونُ* şeklindeki kullanımı olduğunu; fakat kusyâ şeklinde bir kullanımın dilde olmadığını kaydetmektedir. O *الْمَصُونُ* ve *الْمَصُونُ*'yı kıyâsa uygun kelimeler olarak anmaktadır.

nımı böyledir. Böyle bir kullanıma dayalı olarak kural çıkarılamayacağı gibi, bu şekildeki bir kullanıma seyrek rastlanır¹².

Bu tasnif incelendiğinde zihinsel bir dil modelinin inşasına yönelik çaba hemen fark edilecektir. Dolaylı olarak şöyle denilmektedir: Zihninizde bir dil dizgesi vardır. Dili buna göre konuşursunuz. Bu arşivdeki modelleri kelimeleri seçme hakkına sahip olarak değiştirirsiniz. Yani *gâdertu'l-bilâd* yerine *terektu'l-bilâd* diyebilirsiniz. Bazen ise yetruku fiilinin eşanlamlısı olan *yezeru* ya da *yeda'u* fiilinin mâzî kipini seçecek olursunuz. Bu doğaldır. Çünkü zihindeki model buna imkân verir. Fakat *vezertu'l-bilâd* veya *veda'tu'l-bilâd* dediğiniz anda sorun çıkar. Bu ifadeler model yapıya uygun olsa da bunların dilde karşılığı yoktur. Garip bir biçimde şâz adı verilen ve kulak tırmalayan yapıları kullanarak konuşuyorsunuzdur. Model işe yaramamıştır.

Diğer yandan Arapçada çok konuşulan, fakat yine model yapının reddedeceği yapılar da vardır. Klâsik dildeki herâka fiili veya bazı sülâsî fiillerin altı bâba aykırı kullanımları böyledir. Modelin tıkanıdığı noktada bir açıklama yapma zorunluluğu ortaya çıkar. Siz de eş-şevâz fî kelâmi-him kesîr “Onların konuşmalarında kural dışılık çoktur, arapçada olmaz olmaz” diyerek bu kullanımlara boyun eğer ve bunların her ne kadar modele aykırı olsa da gerçekte modelin otoritesini sarsamayacak şeyler olduğunu kabul edersiniz. Zira modele aykırı bu tür yapılar kendi içinde bir sistem ve mekanizma oluşturamaz. Bunlar ancak alışılmamış dil yapıları olarak kullanılabilir. Nihayet bu yapılar, kelâm adı verilen günlük kullanımda garîb, da'îf, münker, redî', mezmûm, hûşî, nevâdir, şevârid ve metrûk gibi¹³ derece farkları ile yadırganan yapılar olarak yerlerini alırlar. Oysaki aynı yapılar şiir ve meseller gibi kollektif hafızayı oluşturan dil alanlarında rahatça kullanılırlar. Zira şiir ve mesel kendi dünyasını oluşturan suijenerist alanlar olarak görülür ve buna bağlı olarak adeta

¹² Munâ, *a.e.*, s. 83-84. Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Gündüzöz, *a.e.*, s. 136-137.

¹³ Celâlüddîn Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, nşr. M. A. Câdu'l-Mevlâ vd., Kâhire, ts., I, 214-225.

kutsal bir forma bürünürler. Arap dil düşüncesinde bunu en iyi şekilde eş-şi'r dîvânu'l-'Arab "Şiir Arapların arşividir" sözü ifade eder¹⁴. Ne var ki bu arşiv *el-mu'âsara hicâb* "bir şairle çağdaş olmak ondan şiir alınmasına manidir" ilkesiyle hicri ilk iki asırla sınırlandırılır. Kuşkusuz bunda modele daha fazla aykırı yapı üreten bir mekanizmayı durdurma arzusu da saklıdır.

Aslında şiir ve mesellerin dili dışında birincil ve öncelikli olan kutsal dil alanı Kur'an kıraatleridir. Bunların da bir kısmı şiir dilinde zaruret olarak görülen yapılar gibi konuşma diline aykırı bir değerlendirmeye tabi tutularak i'câz kapsamında kusursuz yapılar olarak görülür. Kuşkusuz bu konuda en çarpıcı ayetlerden biri *ve eserru'n-necvâ'l-lezîne zalemû*¹⁵ ayetidir. Sîbeveyhi'nin '*ellezîne*' kelimesinin fiilin failine bedel olarak kullanıldığına¹⁶, İbn Hişâm'ın ise '*ellezîne zalemû*'nun mübtedâ, '*eserrû'n-necvâ*'nın ise bunun haberi olduğuna dair değerlendirmeleri Kur'an yapılarını, zihinsel bir köken örnek modele uydurma çabasıdır¹⁷. Bu bağlamda dilde *el-Muttarid fi'l-kıyâs ve'l-isti'mâl* olarak bilinen yapı ve kelimeler asıl zihinlerde var olan modeldir. İbn Cinnî'nin ifadesiyle bunlar el-ğâyetu'l-matlûbe ve el-mesâbetu'l-menûbe 'ideal olan ve referans alınanlar yapıları'dır¹⁸. Dolayısıyla Kur'an'daki model dışı yapılar hayranlık uyandıracak kadar güzel ve edebî ve hatta eşsiz olsa da İbn Cinnî'nin el-gayetu'l-matlûbe kategorisine girmemektedir. Çünkü bu tür yapılar "model dizgenin ve konuşma mekanizması"nın aslını oluşturamaz. Günlük konuşma dilinde *darabû er-ricâl* yapısını kullanmazlar, bu ancak Ezdu Şenûa ve Tay lehçelerinde olduğu gibi lehçe düzeyinde kullanılabilir. Lehçe ise model olamaz. Usul ilmi ifadesiyle makîs aleyh değildir. Apriori durumunda görülen ideal model bize fiil cümlesinde her zaman fiilin müfred

¹⁴ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, nşr. Joseph Hell, Leiden, 1916, s. 15; İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Kâhire, 1359-72, V, 269.

¹⁵ Enbiya, 21/3.

¹⁶ Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898, I, 236.

¹⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fi Ma'rîfeti Kelâmi'l-'Arab*, nşr. Mustafâ Muhammed, Kâhire, 1385/1965, s. 179.

¹⁸ Bkz. İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâ'is*, nşr. Muhammed 'Alî en-Neccâr, Kâhire, 1952-56,, I, 97; Munâ, *a.e.*, s. 84.

olacağını dayatır. Modele rağmen darabû er-ricâl kullanımını tercih edenler, “Benû ekelûnî el-berâğîs” (pireler beni yedilerin çocukları) diye alay konusu olurlar. Gramer çalışmaları aslında konuşma dilinde modellenen dil dizgesini tespit işidir. Ne ki Arap grameri söz konusu olunca bu çalışmaların en büyük açmazı -semâ adıyla anılan derleme yönteminin yaygınlığına rağmen- dil dizgesinde yazı dilinin esas kabul edilmesidir. Bu problem i'lâl ve ibdâl gibi gerçekte fonetikle ilgili olmaları sebebiyle yazı dilini esas alarak açıklanamayacak pek çok konuda daha fazla ortaya çıkmıştır.

Geleneksel Arap dilbiliminde olduğu gibi modern dilbilimde de dilin gelişmesi ve konuşmayı sağlayan bir mekanizma olarak kıyasa gerekli önem verilmektedir. Özellikle Ferdinand de Saussure ile kıyas olgusunun öneminin arttığı, hatta bunun dildeki en merkezi kavramlardan biri hâline geldiği görülmektedir. Çağdaş dilbilimin önemseydiği bazı kavramların İslâm kültüründe çok incelikli bir şekilde işlenmesi ilgi çekicidir. Kıyas ile ilgili, *kıyâs*, *tadrîc*, *mühmel*, *mesâil* gibi kavramlar çevresinde kendine özgü bir sistematik kuran Arap filolojisi, modern Arap dilbilim çalışmalarına kaynaklık edecek zengin bir malzemeyi bize sunmaktadır. Kıyasın dillerdeki eşsiz gücü pek çok dilbilimciyi etkilemiştir. Bu bağlamda Roland Barthes modern dilbilimin babası Saussure'ün kıyasa ilişkin görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: Saussure ile birlikte dilbilimde bilim-kuramsal bir değişiklik olmuş ve örneksime (kıyas) evrimciliğin yerini, öykünme ise türetmenin yerini almıştır¹⁹..

¹⁹ Roland Barthes'in deyişiyle artık şöyle denmeye başlanmıştır: 'Siz de herkes gibi magazinier 'ambarcı' kelimesinin magazin 'ambar' kelimesinden geldiğini söylemeyin de magazin/magasinier'nin prison/prisonier 'tutukevi/tutuklu' örneğine göre oluştuğunu söyleyin; yine kökenbilimin konusunun güncel biçimden, başlangıçtaki ilk biçime 'uzanmak' olduğunu söylemeyin; kelimeyi zamanın -bu onun çelimsiz gücüdür- topolojik olarak bozmaktan başka bir şey yapamadığı bir komşu öğeler düzeni içine bir bağıntılar ağı içine yerleştirmekle yettiniz Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, s. 154. Saussure'ün temel parametrelerini belirlediği bu analogik anlayış aslında modern dilbilimin bir bakıma ideolojik yanını da temsil etmektedir. "Saussure, Tarde ve Durkheim'den ziyadesiyle etkilenmiştir. Saussure dili ölümsüzleştirerek, kökeni bir bakıma kendi alanından kovmuştur. O köken-

III. Dilin Çift Katlı Yapısı (Fonolojik Boyut)

Söz konusu olan, konuşma/söylem eylemi olduğunda kıyas mekanizması ile ilgili iki önemli kavramın daha öne çıktığı görülmektedir. Her ne kadar konuşma eylemi kıyas denilen mekanizmayı esas alsada her konuşma dilin (paradigmatik ve sentagmatik şeklindeki) iki katlı yapısı gereği belirli dilsel kendilik/özelliklerin seçme işlemine ve onların oldukça karmaşık dil birimleri oluşturacak şekilde birleş(tir)imine dayanmaktadır. Bu anlayış bazı modern dilbilimi ekollerinde dilin gramer üstü bir yapıya çekilerek değerlendirilmesi fikrini de doğurmuştur.

Dilin iki katlı yapısına göre “konuşucu, sözcükleri seçer ve onları, kullandığı dilin cümle yapısına göre; önce cümleler; sonra cümle birlikleri/paragraflar/sözcükler oluşturacak şekilde birleştirir. Fakat bu, sözcüklerin seçiminde konuşucunun büsbütün özgür olduğu anlamına gelmez: Konuşucunun seçimi, (seyrek rastlanan sözcük uydurma durumları istisna edilirse) onun ve muhatabın sahip olduğu -ortak sözcük dağarcığı-na dayanmak zorundadır. İletişim mühendisleri, “ideal bilgi alışverişinde konuşucu ve dinleyicinin, uygulamada az ya da çok, önceden hazırlanmış verilerden oluşmuş aynı “dosya dolabı” na sahip olacaklarını: Bir sözlü mesajı gönderenin, önceden tasarlanmış olasılıklardan birini seçeceğini”, alıcının ise “hâlihazırdaki mevcut olasılıklardan²⁰, özdeş seçimi yapacağını söylemektedir. Bu açıklama konuşma/söylem olayının özüne son derece çarpıcı biçimde parmak basar. Böylece bir konuşma/söylem olayının verimliliği katılımcılarının ortak bir şifre/düzungü kullanımını gerektirir²¹.”

Roman Jakobson bu durumu *Alice Harikalar Diyarında* kitabından bir cümleyle açıklamaktadır. “Pig/domuz mu dedin; yoksa fig/incir mi?”

bilime karşı ilgisizdir. Saussure dili bir soy zinciri içinde ele almamış, dilde kalıt sorununa değer vermemiştir. Barthes, *a.e.*, 154-155.

²⁰ Bkz. D. M. Mac Kay, “In Search of Basic Symbols”, *Cybernetics, Transactions of the Eighth Conference* New York, 1952, s.183.

²¹ Roman Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances, Janua Linguarum*, Indiana University, Mouton Publishers, New York, 1980, s. 72-73.

diye sordu kedi. ‘Pig dedim’ dedi Alice.”²² İfade edildiği üzere *Alice Harikalar Diyarında* adlı kitaptan alıntılanmış olan bu tuhaf diyalogda alıcı durumunda olan kedi, göndericinin dilsel seçimini kavramaya çalışır. Kedinin ve Alice’in, ortak düzgüsünde, yani İngilizcede, durak ve süreklilik ve diğer karşılıklı özelliklerden birinin diğerinin yerini alması, mesajın anlamını değiştirebilir. Alice belirleyici özellik konumundaki birbirine koşut durak ve süreklilik özelliğinden ilkin, sonrakine tercih etmiştir; bununla da kalmamış, /t/nin tizlik ve /b/nin gevşekliğine paralel olarak /p/nin peslik ve gerginliğini kullanarak, aynı konuşma ediminde diğer belirli eşzamanlı özellikleri de birleşime dâhil etmiştir. Böylece belirleyici özellik yığınları halinde bütün bu nitelikler, fonem/sesbirim adı verilen bir birleşimin parçası olmuşlardır. Daha sonra /p/ fonemi, /i/ ve /g/ fonemlerinin; bunlara ait eşzamanlı olarak belirleyici özellik işlevi yüklenmiş olan yığınların önüne geçirilmiştir. Demek ki, eşzamanlı kendiliklerin/özelliklerin *bağdaşıklığı* ve sıralı kendiliklerin/özelliklerin *zincir oluşturması* biz konuşanların dil öğelerini birleştirirken başvurduğu iki yoldur.²³

Kıyas olgusunun temel bir dinamik olduğu sentagmatik ve paradigmatic düzeyde yapıların oluşturulması işlemine ilişkin Jakobson’un örneği esas alındığında anlam belirleyiciler şu şekilde açıklanabilir. Gerçekte /p/ veya /f/ yığını veya tek tek yığınlardan oluşmuş olan /pig/ veya /fig/ dizilişleri, bunları kullanan konuşmacılar tarafından bulunmamıştır. Aynı şekilde ne durak belirleyici özelliği karşısındaki süreklilik belirleyici özelliği, ne de /p/ fonemi bağlam dışı meydana gelmiştir. Bilakis durak özelliği diğer belirli bağdaşık özelliklerle ilintili bir *birleşim* içinde yerini almıştır. Bu özelliklerin /p/, /b/, /t/, /d/, /k/, /g/ gibi fonemlerle *birleşim* kapasitesi verili dilin düzgüsüyle sınırlıdır. Dil düzgüsü /p/ foneminin önündeki ve/ya da sonundaki fonem ile olası birleşimin sınırlarını belirler. Sadece uygun görülen ‘fonem-dizilişleri’ gerçekten verili dilin sözlük-

²² Bkz. Lewis Carroll, *Alice’s Adventure in Wonderland (Alice Harikalar Diyarında)*, Chapter VI.

²³ Jakobson, *a.e.*, s.72.

sel dağarcığında kullanılır. Arap dilbilimcileri bu değerlendirmeye oldukça yakın şekilde konu üzerine eğilmişlerdir. Onlara göre yapı ve anlam bakımından birbirine yakın ve eşdeğer olan birçok kelime bulunmaktadır. Ne var ki geleneksel olarak bu tür ses farkları bedel-mebdûl, kalb-maklûb, muhavvel, mudâra'a, te'âkub-mu'âkabe-i'tikâb, nezâir gibi terimlerle anılmış olsa da konuya semantik düzeyden çok fonetik olarak yaklaşmıştır²⁴.

Günümüzde Batı dünyasında F. de Saussure gibi dilbilimcilerin çalışmalarından esinlenerek sesbilime bilimsel bir nitelik kazandırmış olan Prag Dilbilimi çevresinden J. B. de Courtenay'ın ve fonolojinin kurucuları arasında sayılan R. Jakobson, S. Karcevsky ve N. S. Trubetskoy gibi dilcilerin *fonem kuramı* bulunmaktadır. Bu kuram Arap Filolojisinde geleneksel olarak iştikâk-ı ekber olarak anılan iştikak türüne ve çağdaş Arap filolojisinde *sünâiyye kuramına* uygun düşmektedir. Fonem kuramına göre, sözgelimi Türkçede aynı dizimsel eksende sıralanan *baş, kaş, taş, yaş* kelimeleri dizisel ekseninde b, k, t, y seslerinin anlam belirleyici olarak görev yapmasıyla [aş] sesinden anlam ayrışmasına uğramışlardır²⁵. İştikâk-ı ekber'de ise aynı ikili köke bağlanan kelimelerde sonradan eklendiği varsayılan harfin bir anlam ayırıcı görevinin olduğu ileri sürülmektedir. Fonem kuramından farklı olarak ise iştikâk-ı ekber yoluyla türemiş kelimeler arasında ortak bir anlam paydasının olduğu göze çarpmaktadır²⁶.

²⁴ Bkz. Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *Kitâbu'l-İbdâl*, nşr. 'İzzuddîn et-Tenûhî, Dimeşk, 1379/1960, I, 7 (nâşirin mukaddimesi); Sarı, Mehmet Ali, "İbdâl", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX s. 263.

²⁵ Fonem kuramı için verilen örnek ve şema için bkz. Kıran Zeynel-Ayşe (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay., Ankara, 2002, s. 233.

²⁶ Modern anlamı ile *fonem* terimi ve ana hatları ile fonem kuramı Polonya asıllı bir Rus bilgini olan Courtenay tarafından 1894 yılında ileri sürülmüştür. Lengüistik çalışmalarının, bu tarihlerde bir fonem kuramı için uygun kıvama geldiği hususu hemen hemen aynı zamanlarda başkalarının da buna benzer fikirler ileri sürmelerinden anlaşılmaktadır. Gerçekten Rusya'daki Courtenay'a karşı İsviçre'de Saussure, İngiltere'de Sweet ve Fransa'da Passy fonem kuramını ana hatları ile andıran çalışmalarda bulunmuşlardır. Fakat fonem kuramının açık seçik ortaya atılışı 1928 yılında Lahey'de toplanmış olan "Uluslararası Birinci Lengüistik Kongresi"nde olmuştur. Bkz. Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, İstanbul, 2003, s. 94.

Kuşkusuz Arap dilinde fonem kuramı ekseninde değerlendirilecek en anlamlı proje Halîl b. Ahmed'e aittir. Buna göre Arapça kelime dağarcığı müsta'mel ve gayru müsta'mel (mühmel) olmak üzere ikiye bölünerek henüz tedavüle konulmamış kelimelerden oluşmuş potansiyel bir birikimin varlığı kabul edilmiştir. Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'Ayn*'da benimsediği harflerin dağılımı ile yeni kelimeler elde edilmesi şeklinde ifade edilebilecek harf dağılımı. *taklîb* teorisi bu bakımdan ayrı bir yere sahiptir. Halîl söz konusu dağılım gereği *mühmel* "henüz kullanımda olmayan" olan kelimeleri de sözlüğüne almıştır. *Kitâbu'l-'ayn* incelendiğinde Halîl'in tüm mühmellerle on iki milyon rakamını elde ettiği görülür²⁷. Bu sisteme göre 'ayn, bâ ve dâl harfleri arasında 'a-be-de / 'a-de-be / de-be 'a/ de-'a-be/ be-'a -de-/ be-de- 'a/ şeklinde altılı bir kombinasyon öngörülmektedir. Bu dizideki asıl referans birimi 'a-de-be'dir. /Ayn/, fonetik sisteme göre en öncelikli harf kabul edilmekte, sonra sırasıyla dâl ve bâ harfleri gelmektedir²⁸. Bu sistem sadece bir leksikografi projesi değil, aynı zamanda harflerin birbirleriyle olan kombinasyonunu belirlemeye yönelik semantik ve fonetik bir projedir²⁹.

Modern dilbilim çalışmalarında ifade edilen bir ilke olarak kelimele- rin yeni bağlamlar içinde kullanılmasında konuşucular -sınırlamalar ölçüsünde- özgürdür. Elbette bu özgürlük görecelidir. Bizim birleşimleri seçimimiz üzerinde, uygulamadaki yerleşik kalıpların baskısı yabana atılamaz. Fakat yine de pek çok yeni bağlamı oluşturabilme gü[müz], -bunların teşekkülünde göreceli düşük olasılığa rağmen- inkâr edilemez. Böylece, konuşan kişi, dilsel birimleri birleştirmede (terkip oluşturmada) [en küçük dilsel birimden en karmaşık birime doğru] gide- rek artan bir özgürlük çizelgesine sahiptir. Farklı belirleyici özelliklerin fonemler oluşturacak şekilde birleştirilmesinde konuşucuların özgürlüğü

²⁷ İbrâhîm Enîs, "Vahyu'l-Asvât fi'l-Luğa", *MMLA*, sayı: 17, Kâhire, 1964, s. 128.

²⁸ Muhammed Abdulaziz Abdudâyim, *en-Nazariyyetu'l-Luğaviyye fi't-Turâsi'l-'Arabî*, Kâhire, 2006, s. 296.

²⁹ Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Luğavî 'inde'l-'Arab ma'a Dirâsetin li-Kadiyyeti't-Te'sîr ve't-Teessur*, Kâhire, 1997, s. 264. Ayrıntısı için bkz. Soner Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu: Ara Dilbiliminin Felsefî ve İdeolojik Yapılanması*, Etüt Yay., Samsun, 2011, s. 69.

sıfırdır: Düzgü daima verili dilde kullanılabilecek bütün olasılıkları hazırlamaktadır. Fonemleri sözcükler oluşturacak şekilde birleştirme özgürlüğü ise sınırlıdır.

Bu konuyu klasik Arap dili çalışmaları üzerinden incelemek ilgi çekicidir. Arap filolojisinde fonetik odaklı çalışmalarda *mu'âkabe/te'âkub* kavramının ön plâna çıkarıldığı görülür. Terim 'iki sesin birbirine alternatif oluşturmasını' ifade eder. Ne var ki bu alternatif olma durumu 'anlam birliği içindeki iki kelimedede birbirine karşıt iki sesin varlığı' anlamına gelmektedir³⁰. Bu yaklaşım zahirde ibdâl teriminin 'bir harfin yerine başka bir harf koymak' demek olmadığını, Arap lehçelerinde görülen harf farkı ile aynı anlamları ifade eden kelimelerin *mübdel* olarak değil, *lugat* olarak anılmaları gerektiğini gösterse de Ebu't-Tayyib el-Luğavî'nin farklı lehçelerde bulunan ve bünyelerindeki karşıt seslerle lafzen birbirinden ayrılan *şecce* ve *şekka* gibi 'yarmak' anlamında ortak olan kelimelerde böyle bir kavramsal ayrıma gitmeden, bunları da birer ibdâl olarak gördüğü bilinen bir husustur. Konu semantik düzeyde algılandığından doğal olarak ibdâl (bedel), te'âkub (mu'âkabe) ve *lugat* üçgenindeki tartışmanın bir uzantısı terâdüf kavramıyla bağlantılıdır. İbdâl ve te'âkub bu çerçevede kelimeler arasındaki eşanlamlılığı ifade eden terâdüfün nedenlerinden biri olarak görülür³¹.

IV. Dilin Çift Katlı Yapısı (Semantik Boyut)

Gerçekte konuşma eylemi dil birimleri arasında dizimsel (sentagmatik) ve dizisel (paradigmatik) ilişkiler kurma esasına dayanmaktadır. Hatta dilde istiare ve mecaz gibi yapıların kaynağı da konuşucunun alışılmış bağdaşıklıkta (Arapçasıyla tevârüd) ayrılması ile mümkün olabilmekte-

³⁰ Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *a.e.*, s. 13-14.

³¹ , *a.e.*, s. 37. Kitâbu'l-İbdâl'in nâşiri 'İzzuddîn et-Tenûhî *nezâ'ir-i müte'akibe* olarak adlandırılan harf çiftlerinin Arapçada bir hayli çok olduğunu belirttikten sonra bunlardan en çok karşılaşılan 24 harf çiftini vermektedir: Bu çiftlerin istatistik olarak incelenmesi ise şu sonuçları doğurmaktadır: Bunlardan 4/3'ü (18 çift) aynı mahreftendir. Geriye kalan 4/1'den (6 çift'ten) iki çift, komşu harfler (mütecâvir), dört çift ise uzak seslerdir (mütebâ'id). Son dört çift te'âkubu uzak gördüğümüz çiftlerdir.

dir³². Bu çerçevede modellenemeyen yapı ve kelimeler, -Arap filolojisinin usul ıstılahıyla söyleyecek olursak- şâz olan bu yapı ve kelimeler şiirlerde çokça kullanılmıştır³³. Bu tür şâz yapılar dışında dizimsel bağıntı aynı metin ya da sözde bir arada bulunan ve birbirini izleyen birimler arasındaki terkip ve bağıntılardır. Dizisel bağıntı ise bir metin ya da sözde bulunan birimlerle bunların yerini alabilecek potansiyel birimler arasındaki bağıntıdır. Arapçada dizisel bağıntı 'alâkatu't-tebâdul; dizimsel bağıntı ise 'alâkatu't-tevzî' olarak anılmaktadır³⁴. Modern dilbilimde dilsel bir gösterge iki düzenleme yöntemine bağlanmaktadır:

(1) Birleş(tir)im (terkîb): Herhangi bir gösterge, öge göstergelerden oluşur ve/ya da başka göstergelerle sadece bir birleşim içinde meydana çıkar. Bu, herhangi bir dilsel birimin bir ve aynı zamanda daha basit birimler için bir bağlam olarak ayrılması ve/ya da kendi bağlamını daha karmaşık bir dil birimi içinde bulması anlamına gelir. Demek ki, dil bi-

³² İlk kez Ferdinand de Saussure, dilin söz konusu iki eksenine ve bunların içerdiği bağıntılara gereken önemi vermiş, dizimsel ve çağrışımsal/dizisel bağıntılardan söz etmiştir. Bkz. Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s. 181-186. Saussure'den esinlenen birçok büyük kuramcı (örneğin Hjelmslev, R. Jakobson, A. Martinet) değişik terimler kullanmakla birlikte, aynı ayrımı benimsemiştir. "Konuşucu iki kavram arasında gördüğü bir benzerlik ilgisine bağlı olarak iki kavramı/kelimeyi bir teşbih yapısında kullanmaktadır. Bu iki kelimenin birbirlerine yaklaştırılması; varlık kategorisi açısından bir *yaklaşma* olarak görülebilir. Bu aşama belâgat (retorik) açısından mecâza denk düşmektedir. *Yaklaşma* aşaması dediğimiz bu aşama kendi içinde bir hiyerarşi derecesi içindedir. Birinci derecede *teşbih-i tâm* söz konusudur. Sonra derecelendirme gitgide *sıfır kesişme noktasma* varmakta ve *istiâre* gerçekleşmektedir. Yani teşbihin iki tarafı ayrımsız hâle gelmektedir. İşte bu aşamayı bir *özdeşleşme* aşaması olarak tanımlamak uygun olur. Fakat son tahlilde teşbihin her iki tarafı yine de tam bir özdeşlik oluşturamaz. Oluşturabilseydi varlık planında 'gökcisimsel bir insan' ya da 'insanî bir gökcismi' kategorisinden bahsedilirdi. İnsan zihninde böyle bir imgenin olmadığı ortadadır. Demek ki istiârenin oluşum sürecinde *ayrımılık*, *yaklaşma* ve *özdeşleşme* şeklinde üç aşama söz konusudur." Zennâd, el-Ezher, *Durûs fî'l-Belâğati'l-'Arabîyye nahve Ru'yetin Cedîde*, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, Kazablanka, 1992, s. 60-61.

³³ Örneğin Müberred Sibeveyhi'nin zarûret durumunda emir lâminın hazfedilebileceği şeklindeki görüşünü eleştirir. Bkz. Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed 'Abdulhâlık 'Azîme, Beyrut, ts., II, 132-133.

³⁴ Bkz. Soner, Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi, Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Kayıhan Yay., Samsun, 2005, s. 179.

rimlerinin her hangi bir gerçek tasnifi, onları daha üst bir birime bağlar: Birleştirim ve karışım aynı işlemin iki vechesidir.

(2) Seçme (ihtiyâr-tenkîh): İki seçenek arasından birini seçme, bir bakımdan, ilkinde denk; diğer bir bakımdan, ondan ayrı olan bir şeyin, ötekiyle yer değiştirme olasılığını ifade eder. Kuşkusuz, seçme ve yer değiştirme aynı işlemin iki vechesidir³⁵.

Bu iki işlemin dilde oynadığı temel rol, Ferdinand de Saussure tarafından açık şekilde ifade edilmiştir. Birleştirmenin iki ayağı olan bağdaşıklık ve zincir oluşturmanın- ardında bıraktığı şey, ikinci, geçici diziliştir –ki, Geneva (Cenova)’lı dilci [Saussure] tarafından da benimsenmiş olan budur- Bilim adamının bizzat kendisi, fonemi bağdaşık ayırıcı özellikler (*éléments différentiels des phonèmes*) olarak görmesine rağmen, dilin çizgisel karakterli olduğuna “*qui exclut la possibilité de prononcer deux éléments à la fois*” ilişkin geleneksel inanca boyun eğmiştir³⁶.

124

OMÜİFD

Arap lengüistik çalışmalarında bu konuya da kendi dinamikleri ve sınırlılıkları içinde temas edilmiştir. Hatta nahivciler, başından beri grameri, dil felsefesi veya mantığın bir parçası gibi görmüşlerdir. Bu itibarla onlar gramere Arapların düşünüş ilkelerinin sistematize edilmiş şekli olarak yaklaşmışlardır. Sîbeveyhi *bâbu’l-istikâme mine’l-keîâm ve’l-ihâle* “sözün düzgün ve geçersiz olması” adını verdiği bölümde cümle kuruluşlarının doğruluk ve yanlışlık derecelerini göstermektedir. Bu çerçevede Arapçada cümleler *müstakîm*, *muhâl*, *hasen*, *kabîh*, *kezib*, *gayru kezib* gibi kısımlara ayrılmaktadır. Bu özelliklerin birbirleriyle olan dağılımlarına göre Sîbeveyh ifade türlerini *müstakîm-hasen*, *muhâl*, *müstakîm-kezib*, *müstakîm-kabîh*, *muhâl-kezib* olmak üzere beş gruba ayırmaktadır. Onun sisteminde *kabîh* dilbilgisel bir terimken *müstakîm* semantik bir terimdir³⁷.

Modern semantik biliminde benzer kriterler geliştirilerek düşüncenin anlam boyutu sistematik şekilde ele alınmıştır. Sözelimi düzenli

³⁵ Jakobson, *a.e.*, s.74.

³⁶ *a.e.*, s.75.

³⁷ Saîd Hasen Buhayrî, ‘*Anâsiru’n-Nazariyye fi’n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyhi*, Kâhire, 1989, s. 156, 157.

kelime birlikteliğinin bir gereği olarak kelimelerin birbiriyle olan bağıntısı semantiğin ana konularından biridir. Bu sınırlama batı menşeli dilbilimin geleneksel boyutunda pek tanınmayan bir olgudur. Modern dilbilimde bağdaştırma gramer kadar önemli bir mekanizmadır. “Düşünce ağacı kesti”, “ekmeği içtim” gibi cümleler gramer bakımından doğru olsa da semantik açıdan yanlıştır³⁸. Yani dizisel ve dizimsel bir bakış açısıyla bu cümlelerde bağdaşıklık hatası vardır. Bağdaşıklık geleneksel Arap dilbiliminde Sîbeveyh’in tabiriyle *el-istikâme mine’l-kelâm ve’l-ihâle* olarak anılmakta ve bunun en az en az dilbilgisi kuralları kadar konuşmayı belirlemede olduğu kabul edilmektedir. Bunun için “eteytuke ğaden”, “se-âtîke emsi” demek muhaldir. Bunun dışında Sibeveyhi’nin kategorik tasnifinde “hameltu’l-cebele”, “şeribtu mâe’l-bahri” gibi gramer olarak doğru, fakat düz anlam olarak geçersiz gibi görünen cümleler vardır. Kişinin dağı taşması semantik olarak muhaldir. Denizin suyunu tamamen içmesi de aynı şekilde imkânsızdır. Bu ifadeler kastedilenin zikr-i kül irade-i cüz olduğu kabul edilerek mecaz kategorisine sokulmaktadır. Sîbeveyhi’nin ifadesi ile bu cümleler müstakim kezebittir. Yani bu yapılar dilbilgisel bakımdan doğru, semantik bakımdan yalan olup, -mecaza hamledilerek doğru- kabul edilen yapılarıdır.

Modern dilbilimin değerlendirmelerine benzer şekilde Abdülkâhir el-Cürçânî’nin (ö. 471/1078) Anlam Teorisi de bu konuda dikkate değer görüşler ortaya koymaktadır. Cürçânî’ye göre nazım, kelimelerin birbirleriyle olan bağıntısıdır. Bu itibarla o, kelimelerin bazısını diğerlerinin sebebi gibi görmektedir. Bileşik bir kelimenin günlük dilde kullanılmaya başlaması, unsurlarının belirsizleştiğini göstermektedir. Hatta farklı anlamdaki kelime ve yapılar ancak böyle doğmaktadır³⁹. Daha net bir ifadeyle modern dilbilimde “dil, ilişkilerin birleşimidir; sadece kelimelerin birleşimi değil⁴⁰.” Sîbeveyh gibi bu gerçeği Arap dil geleneğinde ifade

³⁸ Frank Robert Palmer, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 120.

³⁹ J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 76.

⁴⁰ Hilmi Halil, *el-Muvellâ fî’l-‘Arabiyye*, Ma’hedu’d-Dirâseti’l-‘Arabiyyeti’l-‘Âliye, Kâhire, 1954, s. 402.

edenlerden biri olan ‘Abdülkâhir el-Cürcânî, “Lafızların nazım ve tertibi, kelimelerin birbirleriyle olan ilişkisi ve birinin diğerine dayanmasıyla ilgilidir” demektedir⁴¹.

Modern dil görüşleri ile Arap filolojisinin değerlendirmelerini aynıleştirmek elbette mümkün değildir. Fakat Arap dilbiliminin kısmen kendine özgü dinamikler, kısmen de farklı yabancı kültürlerin birikimlerinden yararlanarak zengin bir lengüistik miras bıraktığı söylenebilir. Yabancı kültür etkileşimi çok tartışmalı bir konu olsa da bir ölçüde yabana atılamaz. Daha önce de genel dilbilim açısından önemli görüşler ortaya koyan pek çok nahivci, farklı dilbilimsel kaynaklardan beslenmiştir. . Aristo retorik çalışmalarında cümle ve üslup bağıntıları, edatların düşmesi ve tekrarlarla ilgili sözlerinde bir tür bağdaşıklıkta bahsetmektedir. Kadim bir dil geleneğine sahip olan Hint kültüründe de benzer tespitlerde bulunulmuştur. Bu tespitlerin bir kısmını çok kültürlü bir coğrafya olan ve Hint bilimsel birikiminin İslam medeniyetiyle harmanlandığı bir şehir kimliğindeki Basra’daki dil okulunun çalışmalarında kısmen görmek mümkündür. Hatta belki de Cahız’ın ifade ettiği üzere Hintçe kaleme alınmış bir risale dahi ulemanın elinde mevcut olabilir. Birunî’nin de bu risaleden haberdar olduğu rivayetler arasındadır.⁴²

Sonuç:

Analojik bakış açısı ilginç biçimde Arap Dilbilim çalışmalarını modern dilbilime yaklaştırmaktadır. Öte yandan dilin işleyişinde temel iki eksen olan sentagmatik ve paradigmatik eksenin Arap dil düşüncesinde hiç değilse prototip olarak var olduğu görülmektedir. Halîl b. Ahmed ve onun halefi pek çok sözlükçünün ses bağıntıları ile ilgili görüşleri bu anlamda dikkate değer. Buna İbn Cinnî’nin *tesâkub* ve *iştikâk-ı ekber* kuramları da eklenecek olursa ses kombinasyonları ve bu kombinasyonun anlamlar üzerindeki etkileri konusunda klâsik Arap gramerinde yabana atılamayacak kadar imal-i fikir yapıldığı, nihayetinde bu değerlendirme-

⁴¹ Cürcânî ‘Abdülkâhir, *Delâilu’l-İcâz fi ‘İlmi’l-Me’ânî*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1415/1994, s. 54

⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Mektebetu’l-Hancî, Kâhire. 1375, s. 88-92.

ler bir fonem kuramı olarak görülemezse de Arap dilbiliminde fonem kuramının primitif bir şeklinin Batıya kıyasla çok önce var olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu değerlendirmeler, dolaylı da olsa Arap dilbiliminde konuşma işleminin mahiyetine ve dilin işleyişine ilişkin lengüistik bir akıl yürütmenin varlığını ortaya koyar.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Luğavî 'inde'l-'Arab ma'a Dirâsetin li-Kadiyyeti't-Te'sîr ve 't-Teessur*, Kâhire, 1997.
- Bacce, Abdulfettâh Hasen 'Alî, *Zâhiretu Kıyâsi'l-Haml fi'l-Luğati'l-'Arabiyye beyne 'Ulemâ'i'l-Luğati'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîn*, Dâru'l-Fikr, 'Ammân, 1419/1998
- Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Multilingual, İstanbul, 2003.
- Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hancı, Kâhire. 1375.
- Cürcânî, 'Abdulkâhir, *Delâilu'l-İcâz fi 'İlmi'l-Me'ânî*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1415/1994.
- Doumit, Jabr, *Felsefetü'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Tatavvuruhâ*, Kâhire, 1929.
- Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Muessesetu's-Su'ûdiyye, Kâhire, ts.
- Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, ts
- Ebü Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898.
- Ebü Sa'îd es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. F. Krenkow, Beyrut, 1936
- Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Mubberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed 'Abdulhâlık 'Azîme, Beyrut, ts.
- Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Udebâ'*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, 1386/1967
- Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbu'l-İbdâl*, nşr. 'İzzuddîn et-Tenûhî, Dimeşk, 1379/1960.
- Gündüzöz, Soner, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu: Ara Dilbiliminin Felsefi ve İdeolojik Yapılanması*, Etüt Yay., Samsun, 2011.
- _____, *Arapçada Kelime Türetimi, Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Kayıhan Yay., Samsun, 2005.
- Hasen Buhayrî, *Anâsîru'n-Nazariyye fi'n-Nahviyye fi Kitâbi Sîbeveyhi*, Kâhire, 1989.
- Hilmî Halîl, *el-Muvelled fi'l-'Arabiyye*, Ma'hedu'd-Dirâseti'l-'Arabiyyeti'l-'Âliye, Kâhire, 1954.
- İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn, Kâhire, 1359-72..
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire, 1952-56.

- İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, nşr. Mustafa Muhammed, Kâhire, 1385/1965.
- İbrâhîm Enîs, "Vahyu'l-Asvât fi'l-Luga", *MMLA*, sayı: 17, Kâhire, 1964.
- Jakobson, Roman, *Two Aspects of Language And Two Types of Aphasic Disturbances*, *Janua Linguarum*, Indiana University, Mouton Publishers, New York, 1980.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 1992.
- Mac Kay, D. M., "In Search of Basic Symbols", *Cybernetics, Transactions of the Eighth Conference* (New York, 1952).
- Muhammed Abdülaziz Abdüddâyim, *en-Nazariyyetü'l-Lugaviyye fi't-Turâsi'l-'Arabî*, Kâhire, 2006.
- Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, nşr. Joseph Hell, Leiden, 1916
- Munâ İlyas, *el-Kıyâs fi'n-Nahv ma'a Tahkîki Bâbi's-Şâz mine'l-Mesâ'ili'l-'Askeriyyât li-Ebî 'Alî el-Fârisî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1405/1985.
- Palmer, Frank Robert , *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- Sarı, Mehmet Ali, "İbdâl", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX s. 263.
- 128 Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, nşr. M. A. Câdu'l-Mevlâ vd., Kâhire, OMÜİFD ts
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s. 123;
- Vardar, Berke, Multilingual Yay., İstanbul, 1998.
- Vendryes, V., *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 2001.
- Zennâd, el-Ezher, *Durûs fi'l-Belâğati'l-'Arabiyye Nahve Ru'yetin Cedîde*, el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, Kazablanka, 1992.

SULTAN MEMDÛH'UN MAHZENÛ'L- ESRÂR'INDAN HAREKETLE ŞİİRLERİ VE ŞAİRLİĞİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

ABDULMECİT İSLAMOĞLU*

A Study of Sultan Mamdûh's Poems in his *Makhzan Al-Asrâr*

Abstract : Sultan Mamdûh (d. 1263/1847) is a sufi who composed voluminous poetical work in the field of sufi literature. The work that stands out among his voluminous oeuvre is *Makhzan al-Asrâr* that contains Arabic, Persian and Turkish poems. This work deals with divine love based on the doctrine of the unity of being (*wahdat al-wujûd*). Some of the topics treated thus include God's unity, His names and attributes, and the essence of things. In this article, I discuss the reason why Sultan Mamdûh composed poetry and study a variety of topics such as characteristics of his poetry, themes of knowledge and love as presented in the work, and the sufi symbols/allegories employed therein. Finally, I make an assessment of the Sultan Mamdûh's poems of boasting (*fakhrîyyât*) and his poetic competence.

Key Words: Sultan Mamdûh, Makhzan Al-Asrâr, Sufi literature, poem.



Öz: Sultan Memdûh (ö.1263/1847), Tasavvuf edebiyatı sahasında hacimli manzum eserler kaleme almış bir mutasavvıftır. Külliyyat'ı içerisinde ön plana çı-

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ABD
[islamoglu@gmail.com].

kan eseri; Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşan *Mahzenü'l-Esrâr*'ıdır. Eserde vahdet-i vücûd öğretisi temelinde ilâhî aşk işlenmektedir. Bu çerçevede; Allah'ın birliği, Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatları, eşyanın mâhiyeti ele alınan konulardan bazılarıdır. Bu makalede; şairin şiir yazmaktaki amacı, şiirinin özellikleri, ilim ve aşk temaları, eserde kullanılan tasavvufî remizler, Sultan Memdûh'un şairliği ve fahriyeleri incelenerek bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sultan Memdûh, Mahzenü'l-Esrâr, tasavvuf edebiyatı, şiir.



Giriş

Klasik Türk edebiyatında şiir ve şaire dair tenkîdî/eleştirel yaklaşım genel anlamda tezkirelerde ya da eserlerin dîbâce kısımlarında karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte şairlerimizin bir kısmı kasîdelerinin fahriye bölümünde ya da şiirlerinin muhtelif yerlerinde şiir ve şaire dair görüş bildirirken, kendi şiirleri üzerinde de yorum yapmışlar, değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹

Şairlerin kendi şiirleri üzerinde yaptıkları yorumlarda genelde "ben merkezli" bir yaklaşım içerisinde oldukları görülür. Makalemize konu olan Sultan Memdûh (ö. 1263/1847) için de aynı durum söz konusudur. Şair öncelikle ve özelde kendi şiiri ve şairliği üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunmakta; şiirdeki kudretini ve eşsizliğini vurgulamaktadır. Şairin genel anlamda şiire ve şaire dair duyuş, düşünce ve ortaya koyduğu ilkelerin tesbîti ise buradan hareketle mümkün olmaktadır.

Şairlerin kendilerini ve şiirlerini övdükleri ifadelerin çoğu zaman gerçeklikten uzak ve mübalağa ifade ettikleri bilinen bir husustur. Bununla birlikte bu övgü ifadelerine, şair ve şiir konusunda ortaya konulmuş ideal sınırlar ve ölçüler olarak da bakılabilir.² Bu ibareler şairin ol-

¹ Divan şairlerinin kendi şiirleri üzerindeki değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Harun Tolasa, "Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri", *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı:1, İzmir, 1982, s.15-46.

² Tuba Işınsoy İsen Durmuş, "Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin Portresi", *Bilgi*, sayı: 43, Güz/2007, s. 107-116.

duğu kadar yaşadığı dönemin şiir konusundaki değer yargılarını, zevk ve estetik ölçülerini, ideal bir şairin ya da şiirin nasıl olması gerektiği hususundaki bakış açılarını ortaya koymaları açısından kıymetlidir ve incelenmeye değerdir.

Bu makalede Sultan Memdûh'un hayatı ve eserleri hakkında özet bilgiler verildikten sonra şairin şiir yazmaktaki amacı, şiirinin özellikleri, ilme verdiği önem, şiirinin kaynağı olarak "ilham", yoğun bir şekilde ele alınan "aşk", tasavvufî semboller, Sultan Memdûh'un şairliği ve fahriyeler konusu *Mahzenü'l-Esrâr* adlı eserden hareketle ele alınacaktır.

1. Sultan Memdûh'un Hayatı

Sultan Memdûh, İsmail Fakîrullâh (ö.1734)'in torununun oğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1780)'nin talebesidir. 20 Zilkade 1174 (23 Haziran 1761) Pazartesi günü Tillo'da³ doğmuştur. Babası Abdurrahman b. Abdülkâdir b. Şeyh İsmail Fakîrullâh, annesi Âişe Hatun'dur. Akranları arasında zekâsı, ahlâkı ve Hz. Peygamber'in sünnetine itibâ ile temâyüz eden Sultan Memdûh, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yanında sarf, nahiv gibi âlet ilimlerini okumuş; daha sonra ise tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerde derinleşmiştir. Asıl adı Mahmûd olan mutasavvıfımıza "Memdûh" ismi Hocası İbrahim Hakkı Hazretleri tarafından verilmiştir.⁴

³ Tillo, şu andaki Siirt'in Aydıncılar ilçe merkezi olan yerleşim birimidir.

⁴ Sultan Memdûh'un bu lakabı almasıyla ilgili hadise kısaca şu şekildedir: İbrahim Hakkı Hazretleri bir gün yanındaki üç talebesine (Mahmud b. Molla Ahmed, Mahmud b. Molla Halil ve Mahmud b. Molla Abdülkâdir) bakarak gülümser ve "Sübhânallâh, üçünüzün de adı Mahmûd ve üçünüz de amcalarınızın kızları ile evleneceksiniz. İçinizden birisi, Cenâb-ı Hakk'ın gayb ilminde "Memdûh" olarak vasıflandırılmıştır. Bu kişi doğuda ve batıda şöhret bulacak, insanların iltifatına mazhar olacaktır." der. Bu sözleri duyan üç talebe de söz konusu kişinin kendisi olacağı ümidiyle heyecanlanır. Diğer iki öğrenci oradan ayrıldıktan sonra ise İbrahim Hakkı Hazretleri, Sultan Mahmûd-ı Memdûh'a bu kişinin kendisi olduğu müjdesini verir ve "Bu sırrı ben sağ olduğum müddetçe kimseye söyleme." vasiyetinde bulunur. Daha geniş bilgi için bkz.: Hamzavî Ahmed el-Hâlidî, *Kenzü'l-Fütûh fi-Menâkıbı ve Ahvâli'l-Gavsî'l-Memdûh*, (El yazması), Bedreddin Aydın Özel Kütüphanesi, s. 11-12. (El yazması bu eser, Sultan Memdûh'un hayatından ve menkıbelerinden bahseden önemli bir kaynak eser niteliğindedir. Eser, varak değil sayfa

Sultan Memdûh 1193/1779'da mürşidi ve aynı zamanda amcası olan Mustafa el-Fânî'nin kızı Zemzemü'l-Hâssa⁵ ile evlenmiştir.⁶

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın zaman zaman elini Sultan Memdûh'un sırtına koyarak "Allah seni mübârek kılsın/Allah bereketini ihsan etsin." diye dua ettiği belirtilen mutasavvıfımızın, çok güzel Kur'ân okuduğu; gereksiz yere konuşmadığı; açık ve beliğ bir konuşma tarzına sahip olduğu; hocasına karşı son derece hürmetkâr davrandığı; sünnetler, nâfileler, evrâd ve ezkâr konusunda sünnet-i seniyyeye son derece bağlı olduğu ifade edilmektedir.⁷

M. Nureddin Sancar, Sultan Memdûh'un müntesibi bulunduğu tarikatın, dedesi İsmail Fakîrullâh'a dayandırılan "Üveysiyye-i Fakiriyye" olduğunu ifade eder.⁸ Ancak burada, İsmail Fakîrullâh'ın "Üveysî" olduğunu; yani doğrudan Hz. Peygamber'in rûhâniyetinden faydalandığını söyleyenlerin yanında, Nakşibendî veya Kâdirî-Nakşibendî olabileceğini ifade edenlerin bulunduğunu da belirtmemiz gerekir.⁹ Her iki durumda da kesin olan husus şudur ki Sultan Memdûh, yirmi yaşına kadar dedesinin halifesi olan İbrahim Hakkı Hazretlerinin gözetiminde diğer ilimlerin yanı sıra tasavvuf âdâbı ve erkânı konusunda da yetişmiş, hocasının vefatından sonra ise amcası Mustafa el-Fânî'nin mânevî terbiyesi altına girmiştir. Amcasından sonra tekkedeki irşad vazifesi Sultan Memdûh'a geçmiştir.¹⁰

esasına göre numaralandırılmıştır. Bu nedenle biz de bu esere göndermede bulunurken varak değil sayfa numarası verdik.)

⁵ Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr*'ın çeşitli yerlerinde eşi Zemzemü'l-Hâssa'dan ve onun kerametlerinden bahsetmektedir. Eserde Zemzemü'l-Hâssa için yazılmış müstakil manzûmeler bulunmaktadır. Bkz.: Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr* (I-III), (Çev.: Ahmet Turan Arslan, Mehmet Akkuş vd.), Siirt Valiliği, Ankara, 2009-2011, II/239, III/718.

⁶ Evliyâullâhtan kabul edilen ve kerametleriyle şöhret bulmuş Zemzemü'l-Hâssa (ö.1852)'nin hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Hüseyin Arslan, *Yüksek Rûhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, Simurg, İstanbul, 2006, s. 169-171.

⁷ Hamzavî Ahmed el-Hâlidî, *Kenzü'l-Fütûh fî-Menâkıbı ve Ahvâlî'l-Gavsî'l-Memdûh*, s. 10.

⁸ M. Nureddin Sancar, *Tillo Evliyâları*, Şefkat Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 113.

⁹ Bkz.: Hayrani Altıntaş, "Fakîrullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c.12, s.132.

¹⁰ M. Nureddin Sancar, *Tillo Evliyâları*, s.113.

Sultan Memdûh, 20 Zilkade 1263 (9 Kasım 1847) Pazartesi günü Tillo'da vefat etmiştir. Şehir merkezinin yüksek bir alanında, oğlu Şeyh Abdurrahmân için yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.¹¹

2. Sultan Memdûh'un Eserleri

Sultan Memdûh'un eserleri Tillo/Aydınlar'da muhterem Bedreddin Aydın'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Tamamı 589 varak olan bu eser bir "Külliyât" hâlinde bir aradadır. Bu Külliyât içerisinde; *Mahzenü'l-Esrâr*, *Dîvânü Memdûhi'l-Münîb*, *Miftâhu'l-Kulûb li'l-Esrâr*, *ed-Dürretü'l-Müsmine* ve *Kasâid* adlı eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında Sultan Memdûh'un en önemli eseri olarak ön plana çıkan, Külliyât'ın ilk kitabı olan *Mahzenü'l-Esrâr*'dır. 15 Şaban 1222/13 Ekim 1807 tarihinde nazmedilen eser Külliyât'ın 1-364. sayfaları¹² arasında yer almaktadır. *Mahzenü'l-Esrâr* Arapça, Farsça ve Türkçe manzûmelerden oluşmaktadır. Büyük çoğunluğu gazellerden oluşan eserde kasîde ve mesnevîlerin dışında murabba, muhammes, müseddes ve rubâî nazım şekilleriyle yazılmış manzûmeler yer almaktadır.¹³

Mahzenü'l-Esrâr, Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan ve Prof. Dr. Mehmet Akkuş'un yer aldığı bir ekip tarafından tercüme edilerek üç cilt hâlinde yayınlanmıştır.¹⁴ Bu makalemizde *Mahzenü'l-Esrâr*'dan yaptığımız alıntı-

¹¹ Özden Gökhan, *Tillo'daki Mimari Eserler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 43. (Sultan Memdûh'un hayatı ve menâkıbına dair en kapsamlı eser Hamzavî Ahmed el-Hâlidî'nin *Kenzü'l-Fütûh*'udur. Mutasavvıfımızın hayatına dair diğer çalışmalar için bkz.: M. Nureddin Sancar, *Tillo Evliyâları*, s.107-136; Hüseyin Arslan, *Yüksek Rûhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, s.159-165.

¹² Elimizde Külliyât'ın el yazması nüshasının her sayfası bilgisayar tarafından numaralandırılmış renkli bir fotokopisi bulunmaktadır. Bu itibarla eser kaynak olarak gösterildiğinde varak değil, sayfa numaraları verilmiştir. (Eserin söz konusu fotokopisini çalışmam için bana veren Saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Mehmet Akkuş'a teşekkür ederim.)

¹³ Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr* (I-III), Siirt Valiliği, Ankara, 2009-2011.

¹⁴ Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr* (I-III), (Çev.: Ahmet Turan Arslan, Mehmet Akkuş vd.), Siirt Valiliği, Ankara, 2009-2011. Eserde yer alan nazım şekillerine dair yukarıda verilen bilgiler söz konusu çalışmanın I. cildinin başında yer alan ve Prof. Dr. Mehmet Akkuş tarafından hazırlanan kısımdan alınmıştır. Sultan Memdûh'un diğer eserleri hakkında daha geniş bilgi için de aynı yere müracaat edilmelidir. Bkz.: Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr*, I/11-21.

larda söz konusu çalışma esas alınmış, lüzum görüldükçe el yazması nüshaya müracaat edilmiştir. Arapça ya da Farsçadan yapılan tercümele- re genelde sâdik kalınmış, kimi yerlerde ise bazı değişiklikler yapılmıştır.

3. Sultan Memdûh'un Şiiri

Sultan Memdûh, bir mutasavvıf olarak -başta yaşadığı ve kabrinin bu- lunduğu coğrafyada olmak üzere- tanınan birisidir. Bununla birlikte ede- biyat tarihi ya da biyografi kitaplarımızda hak ettiği yeri almadığı görü- lür. Bunun en önemli nedeni olarak şairin ağırlıklı olarak Arapça-Farsça şiirler yazması gösterilebilir. Her hâl ü kârda, az da olsa Türkçe şiirler kaleme alan ve yazmış olduğu hacimli eserleriyle Tasavvuf edebiyatı sahasında önemli bir yere sahip olması gereken mutasavvıf şairimizin, şiiri nasıl algıladığının/şiire bakış açısının tesbîti önem arz etmektedir.

Konuyu örneklerle açıklamaya geçmeden önce bir hususu belirtme- 134 miz yerinde olacaktır. Sultan Memdûh'un şiirleri ya da şairliği hakkında OMÜİFD kendi tesbît ve yorumlarını aktarırken, mutasavvıfımızın bir şiir teorisye- ni olmadığı ve olayları bu açıdan değerlendirmedeği göz önünde bulun- durulmalıdır. Burada yapılan, bir şiir münekkidi ya da nazariyatçısı ol-mayan, dahası şiirlerini sadece ilâhî bir aşk ve cezbe ile kaleme alan şairin şiir dünyası/şiir anlayışının izini sürmek, buradan bazı verilere ulaşmaya çalışmaktır. Bu itibarla bu makalede şairin poetikasının tesbîtinden çok Sultan Memdûh'un *Mahzenü'l-Esrâr*'daki şairliği ve şiirinin mâhiyeti üle- rinde, tasavvufun kendine has semboller dünyası ışığında durulacaktır.

Sultan Memdûh'un şiirleri ya da şairliği ile ilgili değerlendirmelerde dikkate alınması gereken bir diğer husus, *Mahzenü'l-Esrâr*'ın baştan sona tasavvufun temel öğretilerinden biri olan "vahdet-i vücûd" anlayı- şı/rûhuyla kaleme alındığıdır. Şair eserin tamamına yakın bölümünde bir vecd hâlinindedir. Tam anlamıyla kendinden geçerek Hakk'a vâsıl olmuş- tur. Sekr/ilâhî sarhoşluk/kendinden geçmişlik hâlinde bulunan şair, Rab- bine "münâcât" ını dile getirmektedir:

إِنَّ نَدَائِي لَهُ فَلَا تَجِدُ مِثْلَهُ دَخَلْتُ لِلْوَحْدَةِ وَ بَلَغْتُ وَصَلَهُ

لا أريد فراقا بحال لا فصله جنتت بالإله لا أعلى من جنوبي

“Benim O’na ettiğim gibi bir münâcât bulamazsın. Vahdete girdim ve vuslata erdim. Hiçbir aşamada O’ndan ayrılmak istemem. O’ndan ayrılmak olmaz. Allah aşkıyla dîvâne oldum. Bu dîvâneliğimden daha üstün bir şey yoktur.” (II/406-6)¹⁵

Eserde üzerinde durulan hususlar, ele alınan konular anlaşılmaya çalışılırken yukarıda ifade edilen hususların göz ardı edilmesi yanlış yorumlamaları da beraberinde getirecektir.

Sultan Veled’in mutasavvıfların şiirine dair aşağıda vereceğimiz açıklamaları Sultan Memdûh’u ve şiirlerini anlama noktasına bize ışık tutacak mâhiyettedir:

*“Evliyânın şiiri tamamen Kur’ân’ın tefsiridir. Zira evliyâ kendilerinden yok olup, Hak ile var olmuşlardır. Onların duruşları ve hareket etmeleri Hak’tandır... Evliyânın şiiri şairlerin düşünceyle, yalan, dolan, mübalağayla uydurdukları şiirlere benzemez... Onların amacı kendi üstünlüklerini göstermektir. Bilmezler ki, hakîkate evliyânın fiilleri ve sözleri yaratıcıdandır, yaratılmışın onda yeri yoktur. Zira onların şiiri kendini değil Hakk’ı göstermek içindir... Âşığın şiirinden Hak kokusu gelir... Âşığın şiiri, rûhun huzurudur, imanın nurudur. Hatta ondan da öte, herkesi Allah’a ulaştırır.”*¹⁶

Sultan Memdûh eserlerini işte bu anlayışla kaleme almış, yazdığı şiirleri “Yaratıcıya/ Sevgiliye karşı duyduğu aşk hikâyesi” olarak tanımlamıştır:

این قصه عشقم من ز دلبر حکایتی شرح أنوار اویست در دلم روایتی

“Bu, sevgiliye dair anlattığım aşk hikâyemdir. Gönlümdeki, onun nurlarının şerhi olan bir rivâyettir.” (I/188-1)

¹⁵ Makalemizde parantez içerisinde verilen rakamlardan ilki *Mahzenü'l-Esrâr*'ın cilt, ikincisi manzûme, üçüncüsü ise beyit numarasını göstermektedir.

¹⁶ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76-77.

Şiirin önemli unsurlarından birisi mânâdır. Şairimiz mutasavvıf kimliğiyle lafızdan çok mânâyâ, zâhirden çok bâtına önem vermiş, sözlerinin/şiiirlerinin tam mânâsıyla anlaşılmasını istemiştir. Önemli olan görünenin ötesindeki görülmeyeni hissetmek, onu kavramaktır:

افهمو المعنى يا سامعين كلامى هذا إعطاء من عطاء رب البريات

“Ey sözümü işitenler, bu mânâyı anlayın. Bu sözüm, âlemlerin Rabbi'nin verdiği bir başıdır.” (II/252-12)

Aslında şairin yaptığı, gördüğü güzellikleri yazmaktan başka bir şey değildir. Lisan/ kalem ile olduğu kadar kalbi ile de yazmaktadır şair. Mutasavvıfımız yazdıklarını yaşamakta, onlarla hem-hâl olmaktadır. Ayrıca yazıyı/şiiiri “kalem” ile ilişkilendirmesi, kültür ve medeniyetimizde önemli bir yere sahip olan “kalem”in şairin duyuş ve düşünüşündeki yerini ortaya koyması adına önem arz etmektedir:

جماله مدحت بالقلب و اللسان و القلم يكتب من جمال رأيت

“Kalp ve dille O'nun cemâlini övdüm. Kalem gördüğüm güzellikleri yazmaktadır.” (II/451-7)

بيئت من أحوالى بالقلم نكته و فى الكتاب أكتب أفهم المسطرات

“Hâllerimden bir nükteyi kalemle açıkladım. Kitapta yazdıklarım son derece anlaşılırdır.” (II/463-6)

شرح اين سخن گويم كه بر قلم إلهامهم نكنم كسى را درين سخن پروای

“İlham kalemi ile bu sözü açıklıyorum ve bunu söylerken hiç kimseden çekinmem.” (I/129-6)

3.1. Sultan Memdûh'un Şiir Yazma Gayesi

Ali Tenik mutasavvıf şairlerin şiir yazma gayeleri ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Şâirin dilinden çıkan sözler, şiir olmanın ötesinde vecd ile oluşan, ilâhî aşk deryasından taşarak, terennüm olarak ortaya çıkan sözlerdir. Mutasavvıf şâir, bu hikmetli sözlerle, beşerî “ben”ini yok edip, “ilâhî ben” kazandıktan sonra kendi varlığının bilincine varır. Şâir, fenâdan sonraki bekâ hayatıyla, kendisi için hakikat değeri taşıyan ideal

düşünce ve hâle diğer insanları da ulaştırmak, onları geçici, dar ve sıkıcı dünya/madde bağlarından ve insanı cezbeden cennet nimetlerinin çekiciliğinden kurtararak, Allah'a vuslatlarını sağlar.¹⁷ İşte Sultan Memdüh'un şiir yazmaktaki amacı da tam anlamıyla budur. Zira sûfî perspektifte var oluşun gayesi Cenâb-ı Hak'tır. Bundan dolayıdır ki her yapıp-etmede rızası gözetilecek yegane merci yine O'dur. Bu anlayışla Sultan Memdüh şiiri, edebî ve sanatsal kaygılardan uzak olarak, vuslata giden yolda okuyucuya rehberlik yapmak gayesiyle yazmıştır.

İlgili beyitler incelendiğinde mutasavvıfımızın şiir yazma gayesi birkaç başlık altında ele alınabilir. Bir eserin yazılış sebep veya gayesi aynı zamanda eserin konusunu da tayin ettiğinden¹⁸ söz konusu başlıkların bu açıdan ayrı bir önemi hâiz oldukları görülür.

3.1.1. Doğru yolu göstermek:

Şairimiz her şeyden önce bir mürşittir ve eserini insanlara doğru yolu göstererek onları hak yola iletmek üzere kaleme almıştır:

137

OMÜİFD

کتبت لك هذه الأبيات راشدہفإنما في وصف الله العالم خالص

"Bu beyitleri sana doğru yolu göstermek için yazdım. Çünkü bunlar, Âlim olan Allah'ın vasfı hakkındadır." (I/121-12)

3.1.2. Nasihat etmek:

İnsanlara iyiliği emretmek ve onları kötülükten sakındırmak üzere nasihatlerde bulunmak, hem Kur'ân'ın hem de hadislerin üzerinde hassasiyetle durduğu bir konudur. İslâm dininin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olduğu bilinen Sultan Memdüh'un şiir yazmaktaki amaçlarından birisi de insanlara nasihat etmektir. Şiir için divanlarda; "nasihat, hikmet,

¹⁷ Ali Tenik, Türk Mutasavvıf Şairlerinde Varlık Anlayışı (Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısri ve Ahmed Kuddûsî Örneği), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, sayı: 23, s. 507.

¹⁸ Filiz Kılıç, *XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s.331.

hikmet-ââmîz, ibret-engîz” gibi tanımlamaların yapıldığı burada hatırlanmalıdır.¹⁹

الممدوح في الزمان بالوعد قائم لينصح كل إنسان ظالم فحاش

“Memdûh, zâlim ve çok günahkâr insanlara nasihat etmek için verdiği sözü bu zamanda yerine getirmektedir.” (II/305-7)

3.1.3. Sevgiliyi tavsif etmek:

Şiirin merkezinde duran kişi şüphesiz ki Sevgilidir. Bu itibarla kendisinden bahsedilmeye en lâyık kişidir ve her bakımdan sevilmesi gereken yegâne varlıktır. Mükemmel ve eşsiz olan, kendisinden daha güzeli bulunmayan Sevgiliyi vasfetmek, âşığın yegâne sermayesi olan diliyle yapabileceği en güzel şeydir:

غزلی گفتم در أحوال معشوقم من عاشق خدایه ممدوح بگو در وصف نظم باواز

138

OMÜİFD

“Sevgilimin hâlini anlatmak için bir gazel söyledim. Ben Allah’a âşığım (Ey) Memdûh! Onun vâsfinda nazmı sesli olarak söyle.” (I/58-7)

هو في وصف المولى من حسنه و جماله فيه تاه سائحا على المدح بالعيان

“O, Yüce Mevlâ’nın güzelliği ve cemâlinin vâsfi için (yazılmıştır). Memdûh, O’nun cemâlini gözüyle görerek (övmeye) devam ederken şaşırıp bakakalmıştır!” (I/1-5)

ممدوح بگو غزلی در وصف این دلبر کلک تو هم زیانست هم بر زیان توان زد

“Ey Memdûh! Bu sevgiliyi vasfetmek için bir gazel söyle. Senin kalemin (imkânın) dildir. Dilini de (söylediklerini) artırabilirsin.” (I/73-7)

ممدوح عاشق حی است در وصف نظم گوید درین زیان شیرین أحلا الزمان گفتم

“Memdûh diri olan Allah’a âşıktır. O’nun vâsfi hakkında nazım söyler. Bu tatlı dilimle zamanın en tatlı sözlerini söyledim.” (I/180-7)

در وصف جانان گفتم هر چه گویم من دیده ام انواری که بخت ز هر جمیل

¹⁹ Menderes Coşkun, “Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine”, *Bilig*, Kış 2011, sayı: 56, s. 70.

“Her ne diyorsam, cânânın vâsfi hakkında söylüyorum. Ben senin nurlarının, güzel olan her şeyden daha güzel olduğunu gördüm.” (I/214-1)

3.1.4. Şikâyetlerini dile getirmek:

Âşık için en acı durum, maşûkundan ayrı kalmasıdır. Durumun arz edileceği tek makam ise yine O'dur. Sevgiliden yine Sevgiliye sığınılmakta, O'ndan ayrı kalmanın verdiği kederle yine O'na yakarılmaktadır:

کتبت بالقلم ما كان قلبي شاكيا بيا أي جان جانان دلم ز تو غمناکی

“Kalbimin şikâyetlerini kalemle yazdım, gel ey sevgilinin cânı senin yüzünden üzüntüdeyim.” (I/111-1)

3.1.5. Cenâb-ı Hakk'ın emri olduğu için, O'nun heyecanıyla, O'nun rızası için:

Her şey O'nun “ol” demesiyle oluverir. “Yaratan Rabbinin adıyla oku.” der, okunur; yaz emri gelir, yazılır. Emrine kimse karşı çıkamaz. Mânâlar O'nun heyecanını duyarak kelimelere/şiire dökülür. Yazılanlar Rabbin rızasını kazanmak adına yazılır:

بقلم اكتب ما تفهم إلهامولا مثلك عندي من بالقلم كتاب

“İlhamla anladığımı kalem ile yaz! Kalemle yazarlar içinde, katımda senin gibisi yoktur.” (II/330-7)

از شوق تو گفتم هر نظم به یاد من إلهام به تو در دلم ز تو غمناکی

“Aklıma gelen her şiir, senin heyecanıdır. Söylediğim her söz, senin ilhamındandır.” (I/111-2)

الممدوح ختم بالإفتتاح النظم لأنه ديوان للمولى أعلى ديوان

“Memdûh'un bu manzum eseri başlamasıyla bitirmesi bir oldu. Çünkü o, Allah için yazılmış bir Divan hem de en yüksek bir divândır.” (I/1-4)

3.2. Şiirinin Özellikleri

Sultan Memdûh'un şairliği, Cenâb-ı Hakk'a tâat ve ibadet hâlinde iken ansızın hâtiften gelen bir çağrıyla irkilmesi ve üç yıl sürecek bir şevk ve

cezbe dönemi geçirmesine dayanır. Şair, bu süreçte sürekli olarak irticâlen beyitler tanzim etmiş, binlerce şiir yazmıştır.²⁰ Hacimli bir şiir külliyyâtına sahip olan şair, şiir yazarken sözü uzattığının farkındadır ve bunu şöyle dile getirir:

زبان من درازاست در نظم وصل و فراق بیا ای جانان بیا شرح این اصل فراق

“Benim ayrılık ve dosta kavuşmaya dair nazımlarımda dilim uzundur. Gel ey canan getir, bu fırakın aslının izâhını getir.” (I/170-1)

Sultan Memdûh yaşadığı coşkuyu uzun uzun anlatır; bunu yaparken tekrarlara da düşer. Bitmek tükenmek bilmez bir anlatışı vardır; ancak bu anlatışını gönül ney’inden çıkan nağmelere benzetir ve bu ney’in Cenâb-ı Hakk’ın elinde olduğunu ifade ederek sözlerinin/ şiirinin kaynağını gösterir:

كلك دلم بدستی او گشادی هر بستى جام در فتح مستی از خدی هر افتاح

“Gönlümün ney’i O’nun elindedir. O her bağı çözdü. Gönlüm fetihle sarhoştur. Her açılış Allah’tandır.” (I/79-5)

Sultan Memdûh’un şiirleri vezinli ve kafiyelidir. Şiire dair tanımlara bakıldığında, bu iki önemli öğenin ön plana çıktığı görülür. Buna göre şiir, biçimsel özelliklerine vurgu yapılarak “vezinli ve kafiyeli söz” olarak tanımlanır.²¹ Sultan Memdûh da şiirinde bu özelliklere vurgu yapar:

وصال دوستان خواهم که روز که هر گاهی بگو ممدوح این نظم هم بوزن بقواف

“Her gün ve her an dostların vuslatını talep ediyorum. Ey Memdûh bu şiiri vezin ve kafiye ile söyle.” (I/142-7)

Beyitte şairin kendisine yönelik bir telkininden çok, şiirlerini vezin ve kafiyeeye uygun yazan “iyi bir şair” olduğu vurgusu da hissedilmekte-

²⁰ Sancar, *Tillo Evliyâları*, 108-109.

²¹ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 139; Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab (I-XV)*, Dâru Beyrut-Dâru Sâdır, Beyrut, 1955, c. IV, s. 409-410; Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1426, s. 690.

dir. Nitekim “iyi bir şair” olma kıstasları arasında “Kafiye ve vezin bilgisi kuvvetli olmalıdır.” ilkesi önemli bir yere sahiptir.²²

Sultan Memdûh'un şiirleri fasihtir. Fesâhat; sözü teşkil eden kelimelerin her birinde ve o kelimelerden müteşekkil sözde lafız, mânâ ve âhenk itibariyle kusur bulunmaması²³ şeklinde tarif edilmiştir. Şu hâlde işitilmesinde kulağın hoşlanacağı, anlaşılmasında zihnin güçlük çekmeyeceği sözler fasihtirler.²⁴ Şair sözlerinin fasih olduğunu söyler; zira onlar Rabbin ilham ettiği sözlerdir. Bu itibarla da “açık, düzgün, yanlışsız, temiz ve aydınlık sözler” olmaları tabiidir. Sultan Memdûh duygu ve düşüncelerini kolaylıkla ve etkili bir yolla ifade etmek ister. Bunun için de sözü, gereksiz süse ve külfete kaçmadan tabîi hâliyle²⁵ (fasih bir şekilde) söylemesi gerektiğini bilir:

شاهدت نور القدم برقاً نازلاً من علّو من شوقه قد قلت قولاً فصيحاً حلوا

“Kadîm olan Allah'ın nûrunu yukarıdan inen bir şimşek hâlinde müşâhede ettim. Onun aşkıyla, fasih ve tatlı bir söz söyledim.” (II/293-1)

141

OMÜİFD

ما أنظم من نظم من إلهام ربنا فإنه فصيح في الكتاب أزر

“Benim, nazmettiğim her nazım, Rabbinizin ilhamındandır. Şüphesiz o fasihtir. Bunu, kitapta büyük harflerle yazıyorum.” (II/335-7)

يا ملهم الإلهامات بأفصح المناجات في الأوقات و الساعات ويا قاضي الحاجات

“Ey en fasih münacatlar yoluyla, vakit ve saatlerde ilhamlar veren! Ey ihtiyaçları gideren (Allah)!” (III/704-18)

Sultan Memdûh bir beytinde de şiirlerinin **açık (ayân)** olduğunu ifade eder:

والنجوم سيرات بأحسن الحركات الممدوح أنشأ النظم من سرّ الفلك عيان

²² İsmail Güleç, “Osmanlı Müellifleri'nde Şair ve Şiir Değerlendirmeleri”, *İlmî Araştırmalar Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 25 (Bahar 2008), s. 6.

²³ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 45.

²⁴ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 25.

²⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 141.

“Yıldızlar en güzel hareketlerle hareket etmektedirler. Memdûh, feleğin sırrı hakkında açık bir nazım yazdı.” (III/623-2)

Sultan Memdûh şiiirlerini kimi zaman “güzel: ra’nâ, atyab, latîf” sıfatlarıyla nitelerken, kimi zaman da “güzellik şiiirleri: eş’âr-ı hüsn” nazmettiğini söyler:

باد صبا بلطف گو که این شعر رعناراد لم ازو مسروراست که هم داند اشارا

“Ey sabâ rüzgârı! Bu güzel şiiiri lütuf ile söyle. Gönlüm ondan sevinçlidir, zira o işareten anlar.” (I/124-1)

لا لي سواه دليل في طريقته، وأنظم أبياتا أطيب مقاليا

“O’nun yolunda O’ndan başka kılavuzum yoktur. (O yolun anlatımını) sözleri çok hoş beyitler hâlinde nazma çekiyorum.” (II/440-5)

العاشق محبوب كلامه لطيف مئي كلام العشق يا عاشق افتهما

“Âşıkın sözü sevimli ve hoştur. Ey âşık benim söylediğim aşkın sözüdür, onu iyi anlamaya çalış!” (I/3-12)

در دانه، تو افتادم درین جهان بی قرار مرغ دلم پرواز کند بر نظم أشعار حسن

“Bu kararsız dünyada senin yeminin peşine düştüm, sana âşık oldum. Benim gönül kuşum, güzellik şiiirleri nazmetmek için uçuyor.” (I/162-6)

Sultan Memdûh’un şiiirleri mânâ yüklüdür. Mânâ lafızların tasvir ettiği, yöneldiği veya lafızlarla anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir.²⁶ Şiiirde lafız ve mânâ bir birini bütünleyen iki parçadır. Beden lafız ise, mânâ onun rûhu, ona hayat/canlılık veren olmazsa olmazdır. Lafız görünen ise, mânâ görünenin ardındaki sır; içerisinde bin bir zenginliği barındıran bir âlemdir.

Sultan Memdûh, bir mutasavvıf olarak sanatkârane söz söyleme gayretinde olmamış; lafzî sanatlarda aşırıya kaçmamıştır. Şair, söyledikle-

²⁶ Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, c. 27, s. 555.

rinin anlaşılmasını öncelemiş; şekilden/lafızdan öte mânâyâ önem vermiştir:

قول الممدوح معاني أسراراً بالكتمان هذا نظمي الإخواني هو كامل الزمان

“Memdûh’un sözü mânâlar ve gizli sırlarla doludur. Ey kardeşler! Bu benim nazmumdur. O, zamanın kâmil kişisidir.” (III/690-7)

يا ناظرًا لنظمي افهم منه المعاني بأنه إلهام للواحد الديّاني

“Ey nazmuma bakan kişi, ondan mânâları anla ki, onlar Vâhid ve Deyyân olan (Allah) ın ilhamıdır.” (II/449-1)

3.3. Sultan Memdûh’un Şiirlerinde İlim

“Şiir” kelimesi, Arapça “شعر : ş-’a-r” kökünden mastardır ve sözlükte “bilmek, kavramak, idrâk etmek, hakîkatini anlamak, bilincinde olmak” gibi anlamlara gelmektedir.²⁷ Burada bir kimsenin bilgi ve sezgi sahibi olmasından dolayı “şair” olarak adlandırıldığını ve terim anlamının dışında ele alındığında “شعر : şiir” kelimesinin “علم : ilim” kelimesi ile aynı anlamda kullanıldığını vurgulamamız gerekir.²⁸

Fuzûlî’nin “İlimsiz şîr esâsı yok dîvâr gibi olur ve esâsız dîvâr gâyetde bî-î’tibâr olur.”²⁹ şeklinde ifade ettiği anlayış şiirin ilimden hâlî olamayacağı gerçeğini veciz bir şekilde dile getirir. Nitekim mutasavvı-

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 409; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 690. *Kâmûs Tercemesi*'nde şiir; “Bir nesneyi hoşça fehm idüp zekâ ve zihin ve fetânetle mezâyâ ve dakikasına varup iyice idrâk eylemek” şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Mütercim Âsım, *el-Okyanûsu'l-Basît fi-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (I-III), Takvim-hâne-i Âmire, İstanbul, 1268, c.I, s. 915.

²⁸ Mehmet Yalar, “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, s. 103, Bursa, 2002. Sünbül-zâde Vehbî “Sühan” redifli kasidesinde, ilimle şiirin birbirlerinin mürâdifi olduklarını ve câhilden şair olamayacağını belirtir:

İlm ü şîr ikisi ma'nâda mürâdifler iken
Bir midür şâ'ir-i nâdân ile dânâ-yı sühan

Bkz.: Süreyya Ali Beyzâdeoğlu, *Sümbülzâde Vehbî*, İklim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 97; Şevkiye Kazan, “Divan Şiirinde Önemli Bir Leitmotif: Sühan Redifli Şiirler”, *Çankaya Üniversitesi Journal of Art and Science*, c. 2, sayı: 2, Ankara, 2004, s.11.

²⁹ *Fuzûlî Dîvânı*, (Haz.: Abdülbâkî Gölpinarlı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 4.

fımız da şiir yazmaya başlamadan önce sarf, nahiv gibi âlet ilimlerinin yanında tefsir, hadis vb. dinî ilimlerde yetkinliğe ulaşmış, Arapça ve Farsça şiir yazabilecek düzeye erişmiştir.

Yukarıda anlatılanlar, şiirin ilimleri aktarma ya da muhatabı bilgilendirme aracı olduğu anlamına gelmemektedir. Burada vurgulanan husus, mânâ ve lafız açısından güzel bir şiirin meydana gelmesi için şairin, belli bir ilmî seviyesinin olması gerektiğidir. İlim-irfan noktasında belli bir düzeye gelindikten sonra şiir daha sağlam bir zemine oturacaktır.

Şairimiz, ilim sahibi olmayı makamların en yücesini elde etmek olarak tanımlamıştır. Şiirlerinde bizzat “ilim” kelimesini kullandığı gibi; doğru, sağlam ve kesin bilgi anlamına gelen “yakîn” kelimesine de yer vermiştir:

إلى أسرارہ بلغت بعلم فلا أقوى من سرّہ القويّ

144
OMÜİFD
“İlim ile sırlarına ulaştım. Onun kuvvetli sırrından daha güçlüsü yoktur.”
(II/356-5)

قام قياماً بلا قعود دائماً و صار من أعلى الخدام و خادماً

له مقام أعلى المقامات علماً و لقي مولاه لقاء مداوماً و الخادم قائم في باب مولاه

“Daima oturmaksızın ayakta durdu ve hizmetçilerin en üstünü oldu. O, ilim ehli olmakla, makamların en yücesini elde etmiştir. Devamlı surette Mevlâ’sıyla buluşmuştur. Hizmetçi, Efendi’sinin kapısında durmaktadır.” (I/21-7)

يا ناظراً لنظمي تحقّقه بالإيقان لتعرف الأسرار من الملك الرحمن

“Ey benim bu nazmıma bakan kişi, kesin bilgiyle onun hakikatini bulmaya çalış ki, mülkün sahibi ve varlığı rahmetiyle kuşatan Allah’tan gelen sırları tanımuş olasın.” (I/1-8)

بارك الله في علم أتاني بالقلم كه چشم دلم گشاد بعفو هر گناهی

“Kalemle bana gelen ilmi Allah bereketli eylesin! O, bütün günahları affetmekle gönül gözümü açtı.” (I/112-2)

3.4. Şiirin kaynağı: İlhâm

Tasavvufî düşünüş Divan şiiri üzerinde son derece etkilidir. Bunun neticesi olarak şairlerimiz, şiir ve şair söz konusu olunca bu kavramlara da dinî-tasavvufî açıdan yaklaşmışlardır. Buna göre sözün/şiirin meydana gelişi iki yolla (vahiy ve ilham) gerçekleşmekte; vahiy peygamberlere, ilham ise şairlere gelmektedir.³⁰

Kelime anlamı itibarıyla “bildirmek, haber vermek” anlamlarına gelen ilham, tasavvufî ıstılahta “feyz yoluyla kalbe gelen özel bir anlam ve bilgi” mânâsında kullanılır.³¹ Şiir yetenek ve ilhamla doğar. Yetenek de ilham da Allah vergisi olmaları nedeniyle olağanüstülük, farklılık, fizik ötesi oluş; daha doğru bir tabirle kutsallık özelliklerine sahiptir.³² Bu itibarla şairlerin üstünlüklerini vurgularken kullandıkları argümanların başında sözlerinin ilham yoluyla elde edilmiş olması gelir.

Şiirlerinin vehbî olduğunu ve ilhamla yazıldığını ifade eden şairlerle ilgili olarak M. Coşkun şöyle demektedir: “Şairlik kimsenin duymadığını duyma, fark etmediğini görme, ifade etmediğini söyleyiverme iddiasıdır. Bundan dolayı şairler kendilerini ve şiirlerini sıra dışı, hatta olağanüstü olarak tanıtırılar. Divan şairi, bir yandan şiirin zihnî bir cehtle, bilgi ve akılla yazıldığını söylerken, diğer yandan şiirin vehbî olduğunu ve ilhamla yazıldığını iddia eder.”³³

Sultan Memdûh da bir mutasavvıf şair olarak şiirlerini Cenâb-ı Hakk'ın ilhamı ve yardımı ile yazdığını sık sık vurgular. Buna göre mutasavvıfımıza şiir söyleme kabiliyeti Yüce Allah tarafından verilmiştir. O'nun inayeti olmadan bu mânânın kelimelere dökülmesi/nazma çekilmesi mümkün değildir:

من إلهام الجليل فهمت هذا المعنى بقواه ألفت و في المكان تعبان

³⁰ Abdulkadir Erkal, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2009, s. 68.

³¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 184.

³² Mine Mengi “Divan Şiiri Estetiği Açısından İcâz”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 39, Erzurum, 2009, s. 136.

³³ Menderes Coşkun, “Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine”, *Bilgi*, Kış 2011, sayı: 56, s. 71.

و في التّظّم فرحت لأنه ثابت من إلهام الجليل ولا يدره إنسان

“Ancak o celâl sahibinin ilhamıyla anladım bu mânâyı ve ben yerimde yor-
gun iken ancak O’nun verdiği kuvvetlerle bu kitabı yazdım. Hem nazmederken
sevindim. Çünkü o Celil olan Allah’ın ilhamıyla sâbit olmuştur, kimse bilmez
onu!” (I/1-6, 7)

که نظم ممدوح خوش است بدان ای سامع او که إلهام خداست که من در سینه داری

“Ey dinleyici! Bil ki, Memdûh’un şiiri hoştur. Zira onun gönlündeki şeyler
Allah’ın ilhamıdır.” (I/102-7)

فلا كان لي قوّة على نظمه إلهام الإلهي ألّفته بالوفا

“Onu nazmetmeye gücüm yetmiyordu. Allah’ın ilhamı ile ve Allah’a vefa
göstererek onu telif ettim.” (I/218-3)

الممدوح ينظّم ما يلهمه الحقّ طال ما وعده بإيفاء الوعدتي

“Memdûh, verdiği sözleri yerine getirdiği sürece, Hakk’ın kendisine ilham
ettiğini nazmediyor.” (I/221-7)

الممدوح ناظم من إلهام مولاهو و شرب الخمر حين الأقداح دارت

“Memdûh, Mevlâ’sının ilhamıyla şiir yazmış ve kadehler dönerken şarap
içmiştir.” (II/393-9)

من إلهام و إتني عاشق ذو دردي

“Bu (manzûme) ilham ile yazılmıştır. Ben dertli bir âşığıım.” (III/535-2)

Sultan Memdûh, eserini yazarken kimsenin kendisine rehberlik, yol göstericiliği yapmadığını; şiirinin kaynağının ilâhî olduğunu açık ve net bir şekilde ifade eder. Şair, gönlüne Farsça şiir yazması için ilham geldiğini söyler ve “Ortaya böyle bir Divan çıktı.” der. Bu beyitte dikkat çeken bir diğer husus; ilhamın sadece içerik/anlamla sınırlı kalmadığı, hem mânâyı hem de lafzı kapsadığıdır:

در دل إلهام آمد بگو نظم پارسی که این دیوانست ز آغیاری شو جدا

من گفتم بی دلیل جز إلهام که بود مرا همراه هم حکمست درین طریق خدا

همت دوست که دیدم به این ألفاظ و معناه کس نداند این مقال دل من معتمدا

“Gönle ilham geldi: “Farsça nazım söyle.” Ortaya çıkan bu Divandır. Ağyardan uzak kal. Ben rehbersiz bir şekilde söyledim, bana gelen ilhamdır. Allah’a giden bu yolda hem yol arkadaşıdır, hem de hikmettir. Dostun himmetini bu lâfız ve mânâda gördüm. Bu sözü kimse bilmez, gönlüme güvenilir.” (I/217-2, 3, 4)

3.5. Temel Motif: Aşk

Aşk, edebiyatımızın en temel konularındandır. “Divan şiirinin teşrifatınca aşk, şair için dışında kalmamaz, mutlaka benimsenmesi ve terennüm edilmesi mecbûrî bir duygudur. Şairin aşk duygusunu şiirine mihver yapması, kendini muhakkak âşık pozisyonunda göstermesi bu edebiyatın uyulması şart olan âdâbındandır. Bütün divan şiiri, işlediği duygu ve konulara toplu olarak bakılınca görüleceği gibi aşk konusu üzerine kurulmuştur. Merkezde sadece o vardır. Aşk temi ortadan kaldırılacak olsa hemen hemen bütün divanlar boşalır.”³⁴

Mutasavvıflara göre var olan her şey aşk ile yaratılmıştır ve mâhiyetleri yine aşk ile bilinebilir. Mutlak hakikat olan Allah’a varmanın yegâne yolu aşktır. Sultan Memdûh da ilâhî aşk şarabıyla sarhoştur. Kendisini vuslata ulaştıracak olan bu yolun, aşk sokağının müdavimidir. *Mahzenü'l-Esrâr* baştan sona “aşk”ı terennüm etmektedir³⁵ ve yukarıda belirtildiği üzere “aşk” mefhumunun çıkması durumunda içi tamamen boşalacak olan eserlerden birisidir. Eser, seven (âşık)-sevilen (mâşûk) ve sevgi (aşk) ekseninde vücut bulur.

Aşk, Sultan Memdûh’un tek arzusudur; başka bir şey istemez. Onun aşkı Rahmân’adır. Fuzûlî’nin “Âşık-ı sâdık menem...” dediği gibi Sultan Memdûh da aşk konusunda rakip tanımaz ve kendi aşkı gibi başka bir aşk bulunamayacağını söyler.

³⁴ Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 414.

³⁵ *Mahzenü'l-Esrâr*’da bütünüyle aşkı konu edinen manzûmelerin yanında (II/483, III/499 gibi), pek çok şiirde aşktan ve hallerinden bahsedildiği görülür.

Şair, aşk şehrinde aşk tuzağına düşmüştür, varlığını aşkta bulmuştur. Aşk yolunu tutarak aşk meclisine gelmiş, kendinden geçmiştir. Aşk yağmurlarına kalbini açmış, yağın nurlarla sırlıklam ıslanmıştır:

جز عشق من نخواهم درین جهان فانی من گفتم آسراری ز جانان مرد عاشق

“Bu fânî dünyada aşktan başka bir şey istemiyorum. Ey âşık kişi, ben cânândan bazı sırları söyledim.” (I/39-2)

بیا آی روشن دل درین خانه پدیدى عشقم عشق رحمانى بعشق من نبینى

“Gel ey gönlü aydın olan, bu evde görün. Benim aşkım Rahmânî aşktır, benim aşkım gibisini göremezsin.” (I/130-4)

در شهر عشق بودم معشوق را هم رفیق که من محب اوبم بصدق و هم بتصدیق

“Aşk şehrinde idim, sevgiliyle de arkadaşım. Zira ben (samimiyetle) onu tasdik ederek onu seven kimseyim.” (I/40-1)

در عشق دوست افتادم که هم از وی دلشادم بی عشق او نیادم من نخواهم غیر دوست

“Dostun aşk tuzağına düştüm, bundan dolayı sevinçliyim. Onun aşkı olmadan ben olamam. Dosttan başkasını istemem.” (I/43-1)

در مجلس عشق آمدم است بوی عطری انعامست دردی سلطان جهان دلم ز وی غلامست

“Aşk meclisine geldim; esans kokusu da bahşıştır. Derdim dünya sultanıdır, gönlüm onun kölesidir.” (I/45-1)

در ره عشق گفتم تا معشوقم بینم اکنون شدم ز او مست لقای دوست امائل

“Sevgilimi görmek için aşk yolunu tuttum. Şimdi ondan mest oldum. Dosta kavuşmak emellerimdir.” (I/55-5)

مطر الحبّ أمطر فی قلبی شدیدجواء طیب و الأنوار مسطرات

“Aşk yağmuru kalbime çok hoş bir hava ile ve nurlar çizgi çizgi olduğu halde şiddetli bir şekilde yağdı.” (II/463-1)

Sultan Memdûh Hakk’a âşıktır ve aşka dair her hikâyeyi bildiğini söyleyecek kadar iddialıdır. Bu dünyada özgür olmak isteyenler aşkın kölesi olmalıdır. Aşk, yaşlıları gençleştirecek bir iksirdir; ancak himmet

ile gençleşmek ve ilhamlara mazhar olmak için aşk rüzgârıyla serinlemek, aşk havasını solumak gerekir:

من از عشق هر حکایتی انمای خدا توی عون و عنایتیم

“Ben aşktan her hikâyeyi bilirim. Ey Allah’ım! Sen benim yardımcısın.”
(I/61-2)

کن عاشقاً للإله ولا تعشق سواهواترك و ابقي في هواه

“Hakk’a âşık ol, başkasına değil; terk et mâsivâyı; O’nun aşkında daim ol!”
(III/506-3)

فاش گویم ودر عشقم زگفت خود دلشادمبندهء عشقم لکن درین جهان آزادم

“Açıkça söylüyorum ve aşkımla ilgili söylediğim sözlerimden dolayı mutluyum. Aşkın kölesiyim; ancak bu dünyada özgürüm.” (I/212-1)

بدان ای سامع قول من هم قول أسرار و علن عشق کند جوان هر کهن دلم در أسرار ملک

“Ey sırları ve açıkça söylenen sözü duyan kimse! Dinle ve anla sözümü. Aşk her yaşlıyı gençleştirir. Gönlüm Melik’in sırları içindedir.” (I/65-9)

أرى السّهر فعل المحب به ريح العشق يهبّ فيه بالهمة يشبّ و يسمع سمع الإلهام

“Geceyi uyanık geçirmeyi, seven ve üzerinden aşk rüzgârı esen kişinin yapacağı iş olarak görüyorum. Böyle bir kimse o vakit, himmet ile gençleşir ve ilham duyar gibi işitir.” (III/680-3)

3.6. Şiirde Kullanılan Üst Dil: Tasavvufî Remizler

Divan şiiri ve özellikle tasavvufî muhtevalı şiirler, remizler ve mazmunlar üzerine kurulmuştur denilebilir. Bu şiirde söylenilmek istenen; bir takım gizli, kapalı ifadelerle dile getirilmekte, anlatım sembollerle nükteli ve sanatlı hâle getirilerek kuvvetlendirilmek istenmektedir.

İbnü'l-Arabî tasavvufî şiiri tarif ederken şöyle demektedir: “Bizim şiirlerimizin hepsi ister bir sevgiliyle (mahbûbe) hasbihâl ile başlasın (teşbîb), ister bir medhiye olsun ve isterse de kadın isim ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun hepsi de bütün bu sûretler altın-

daki ilâhî bilgilerden (maârif-i ilâhiye) ibarettirler. Yani biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ama bizim bundan kasdımız bir başka şeydir.”³⁶

Latîfî de tasavvufî sembollerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair yol gösterici açıklamalarda bulunur: “Aslında şâirlerin mecâzî şiir örtüleri ve gerçeği iltibaslarında def, ney, sevgili ve şarabı gösteren ibare ve istiareler gelirse, görünüşüne bakıp bunları şarap, dilber, kol ve boy övgüsü olarak düşünmemek lazımdır. Tasavvuf ve gerçek bilenlerin dilinde her sözün bir mânâsı, her ismin bir müsemmâsı, her sözün bir tevili ve her tevilin bir temsili vardır.”³⁷

Tasavvufî şiirde kullanılan semboller iki grupta ele alınabilir. Bunlardan ilki; sevgilinin güzellik unsurlarının dile getirildiği ve aşk-âşık-mâşûk ekseninde teşekkül eden; yüz, yanak, kaş, zülûf, ben, servi boy vb. unsurlardan oluşan mecazlardır. İkinci grupta ise sarhoşluk ile ilgili şarap, kadeh, sâkî, meyhâne gibi metaforlar yer alır. Sultan Memdûh eserinde her iki grupta yer alan tasavvufî sembollere de yer vermiştir.

Mazenü'l-Esrâr'da ayrıca, Divan edebiyatının yapısal özelliklerinin ve estetik anlayışının bir gereği olarak “gül-bülbül, sabâ rüzgârı, incideniz-gavvâs (yüzücü, dalgıç)” vb. bir takım mecaz ve teşbihlere de sıklıkla yer verildiği görülür.

Söz konusu bu kavramlar, Sultan Memdûh'un şiirinde kullandığı sembolik dilin kapılarını bize aralamakta, şiirinin arka planı; yani ilâhî cephesi hakkında bir fikir edinmemizi sağlamaktadır.

3.6.1. Sevgilinin Güzellik Unsurları

³⁶ Kılıç, *Şuî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, s. 57.

³⁷ Mustafa İsen, *Latîfî Tezkiresi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 9. Latîfî'nin kendi ifadeleriyle bu kısım şu şekildedir: “Egerçi şu'arâ-i nükte-ârânun şi'r-i mecâzî libâs ve hakikat-iltibâsından def ü ney ve nukl ü mey inhâ ve iş'âr ider ibârât u isti'ârâtı gelürse zâhirine nâzır olup evsâf-ı şarâb u şâhid ve hayâl-i sâk u sa'îd mülâhaza olunmaya ki lisân-ı erbâb-ı hakikat ve zebân-ı ashâb-ı tarikatda rûy-ı mecâzdan hakikati müş'ir ve müştemil her lafzun bir ma'nâsı ve her ismün bir müsemmâsı ve her kelâmün bir te'vîli ve her te'vîlün bir temsili olur.” Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (Haz. Rıdvan Canım), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2000, s. 83.

Sevgili, divan şiirinin başkarakteridir. Merkezde hep sevgili vardır; diğer olaylar ise onun etrafında cereyan eder. Bu nedenledir ki şairler sevgiliyi tarif ederken, onu anlatırken, çeşitli sıfat, teşbih ve mecazlara başvurmuşlardır.

Tasavvufî öğretilerde varlık, mevcudiyetini “aşk”a borçludur. Varlığın ve dolayısıyla insanın yaratılışındaki güzelliğin temelinde aşk vardır. Yüce Allah varlığı muhabbetle/aşkla yaratmıştır. Bu nedenledir ki gerçek sevgili, mutlak güzel olan Cenâb-ı Hak'tır. Mutasavvıf şair bu “mutlak güzel”e olan aşkını tasavvufî mânâlar taşıyan remizlerle dile getirir.

Sultan Memdûh eserinde sevgilinin güzelliğine dair; rûy (yüz), ruh/âruz (yanak), zülûf, hâcib (kaş), hâl/hindû/şâme (ben), servi³⁸ vb. unsurlara yer verir:

Rûy (yüz), ilâhî güzellik anlamına gelir. Sevgiliye ait diğer uzuvlara göre üstündür ve bambaşka bir konumu vardır. Zira kaş, göz, yanak ve dudak gibi güzelliklere ev sahipliği yapmaktadır. Şaire göre âşığın ulaşmak istediği yegâne gaye güzelliğini Allah'ın Cemâl sıfatından alan bu yüze ulaşmak, Cemâl'e kul köle olmaktır:

عاشق گوید هر به جویدمقصدی او چه روی دلدار

“Âşık, ne söyler? Maksadı nedir? Sevgilinin yüzü.” (III/703-4)

دم عاشق روی جمال جانانله فضل متی آلقاه عبودم

“Gönlüm sevgilinin yüzünün güzelliğine âşıktır. Üstünlük yalnız O'na aittir. Onunla karşılaştığımda ona kul olurum.” (I/26-5)

Ruh/âruz (yanak), âşığın gözünü ayıramadığı yerdir. “İman nurunun tecelli edip irfan kapılarının açıldığı, hakikat güzelliği üzerindeki perde-

³⁸ Tüm bu tasavvufî mecazlarla kastedilen Cenâb-ı Hak'tır şüphesiz. Pek çok mutasavvıf gibi Yunus Emre de bu kavramları kullanmış ve yanlış anlaşılma ihtimaline karşılık “Biziüm sevdiğümüz Hak'dur bu halka göz ü kaş gelür” diyerek açıklamada bulunma gereği hissetmiştir. Bkz.: Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 102.

nin kalktığı”³⁹ mahaldir. Câhillerin güzelliğinden habersiz oldukları, şairin ise aklını başından alandır:

پیش او چو میرفتم هر بانگ بلند آوزم وصف رخی می کنم که نداند هر جاهل

“Onun önünden gittiğim vakit, daima yüksek sesle konuşuyorum. Öyle bir yanağı vasfediyorum ki, câhiller onu bilmez.” (I/215-3)

غافل ندیدی آن دم که دیدم آز قامت دوست سرو در علاه

و از عارض او حسن و جمالی که هم بینم در نور آن ماه

عشق رخت برد از فکر ممدوحورد هر روزی دعا سحرگاه

“Ey gâfil, dostun servi gibi yüksek boyunu gördüğümde sen onu görmedin. Onun yanağını, güzelliğini ve cemâlini bazen de ayın ışığında görürüm. Senin yanağından dolayı Memdûh’un aklı başından gitti! Her günün virdi, seher vakti duâ etmektir.” (I/120-4, 5, 7)

Zülûf, divan şiirinde siyah renkte oluşu ve âşığı sarıp sarmalayarak tuzağa düşürmesiyle anılır. Tasavvufta ise hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyet, Hakk’ın zâtı ve künhü anlamlarına gelir. Karanlık (siyah saç/zülûf), nasıl meçhullerle dolu ise Cenâb-ı Hakk’ın zâtı da öylece meçhuldür.⁴⁰ Âşık Sevgilinin zâtına/kendisine erişemese/akıl erdiremese de teselliye ihtiyacı vardır. İşte bu noktada zülûfler devreye girer:

زلفین سیاه او دلدارئی هر عشاق هم قراری ندارند در شرب او خمارم

“Onun siyah zülûfleri âşıkları teselli eder. Âşıklar karar bulamaz yine de onun şarabıyla sarhoşum ben.” (I/160-6)

Hâcib (kaş), hilâle benzer ve bu hâliyle bayram hilâlini gösterir. Âşıklar bayram yapmak için hilâli/sevgilinin kaşını hasretle gözlerler⁴¹:

یا حسرة العشاق حاجبیکى العاشق فى حسنہا مسکوتی

³⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 43.

⁴⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 398.

⁴¹ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 120.

“Ey âşıkların kaşlarına hasret kaldıkları sevgili! Âşık bu güzelliğinden dolayı sessizlik içindedir.” (II/489-4)

Hâl/hindû/şâme (ben), dilberin yanağında bulunur ve güzelliğine güzellik katar. Tasavvufî terminolojide ise hakiki vahdet noktası; Hakk'ın mutlak gayb ve bilinemez hüviyeti⁴² gibi anlamlara gelir:

سیاه هندوی^{۴۲} که بینم دائم همراه منست آن جانان فرح

“Her zaman gördüğüm sevgilim siyah benlidir ve sevinçli sevgili benim yoldaşımdır.” (I/85-3)

Servi, dimdik ve dosdoğru olma özelliğine sahip bir ağaçtır. Elif harfine benzer ve hem yazılışı hem de ebced sayısı itibariyle 1'i ifade eder. Bu keyfiyeti itibariyle de Allah'ı sembolize etmektedir⁴⁴:

قامت دوستم چو سرو بسست که بینم بیاد اوم هم دانان فرح

“Dostumun boyu servi gibidir; onu görmem bana yeter! O da beni hatırlamakta, (bunu) bilenler ise sevinç içindeler.” (I/85-5)

3.6.2. Sarhoşluk İle İlgili Mecazlar

Câm (kadeh), **sâkî** (içki sunan), **bâde** (şarap, içki), **mey** (şarap), **hamr** (şarap) gibi sarhoşluk ile ilgili unsurlar, mutasavvıf şairler tarafından özel anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Tasavvufta sekr/sarhoşluk hâlî; zâhirî ve bâtnî kayıtları bir yana bırakıp Hakk'a yönelmek; kuvvetli bir tecellî ile kendinden geçip rûhî bir haz ve zevke erme anlamına gelmektedir.⁴⁵ Sarhoşluk sûfilerin dilinde, rûhun neşelenerek, kalbin aşka gark olması anlamına gelir. Sevgilinin ihsan ve nimetlerine nail olanın ya da sevgilinin güzelliğini temaşa edenin⁴⁶ rûhî hazlarla kendinden geçmesidir sarhoşluk:

⁴² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 155.

⁴³ “Hâl” ve “şâme” kullanımları için bkz.: Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr*, I/187-5, III/529-1.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 561.

⁴⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 310-311.

⁴⁶ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, s. 165.

دردم سنسك كوزم جامن حيراتم هم قرباتم

هم تائهم هم سكراتم لدم كه توى جان جان

“Derdim sensin gözüüm cânım

Ben hayrânım, hem kurbânım

Hem tâ’ihim hem sekrânım

Bildim ki tûyi cân-ı cân” (III/706-3, 4)

Tasavvufî sembolizmde sarhoşluğa dair kullanılan her kelimenin özel bir anlamı vardır. Bu terminolojide “şarap” ilâhî aşkı ve bu aşkın coşkunluğunu temsil ederken, “sâkî” mürşid-i kâmile ya da Feyyâz-ı Mutlak olan Allah’a, “câm” ise içinde gayb nurlarının temaşa edildiği âşığın kalbine işaret eder. Sultan Memdûh eserinde bu mecazları şu şekilde kullanır:

154

OMÜİFD

چندانکه زوپرسیدم ازآن حال جام صافی گفتا تو عاشق او هم بینی زو سلامة

“Saf kadehin durumunu ona o kadar çok sordum ki, şöyle cevap verdi: Sen ona âşıksın, ondan da selâmet görüyorsun.” (I/31-3)

باده به مذهب ما حلالست و انعاماشرابی خواهم دائما زدوست مرا انعامست

“Bizim mezhebimize göre (ilâhî) şarap helaldir ve bir nimettir. Devamlı bir şarap istiyorum; bu da dosttan bize bir bahşıştir.” (I/45-2)

بتوشم جرعهء این می تا بینم روی ساقی بر خال خط و حسن دلبر یا رد جانست

“Bu şaraptan bir yudum içeyim de sâkînin yüzünü ve dilberin yüzündeki beni, çizgileri ve güzelliğini göreyim ki bu da canın geri gelmesidir.” (I/198-4)

شریت الخمر فی الأقداح حقاً شفتیت من العلل و الألم

“Gerçekten de kadehlerdeki aşk şarabını içtim. Dert ve acılarımdan şifa buldum.” (II/284-6)

Mahzenü’l-Esrâr’da sevgilinin güzelliği ve içki ile ilgili bu özel kullanımların yanında “gül-bülbül, sabâ, inci-deniz-gavvâs ” vb. bir takım mecazlar da sıklıkla kullanılır:

Divan şiiri geleneğimizde **gül** ile **bülbül**ün aşkları meşhurdur. Bu şiirin karakteristik yapısı içerisinde gül sevgiliyi, bülbül ise âşığı simgelemektedir. Bülbül güle olan aşkıyla feryâd ü figân etmekte inlemektedir. Tasavvuf edebiyatında ise gül, güzel taç yaprakları ve dikeniyi ilâhî cemâli ve celâli en mükemmel biçimde yansıtır. Gülü sevmeye yazgılı olan ve şevk sahibi rûhu simgeleyen bülbül ise güle niyazda bulunma makamındadır.⁴⁷

فغان کند بر گلی هم عاشق آن نورستدم چون آن بلبلیست بوی آن گل در باغ

“O bir gül için inler ve o nûra âşıktır. Gönlüm o bülbül gibidir. O gülün kokusu o bahçededir.” (I/84-2)⁴⁸

Sabâ, şiir dilinde sevgilinin semtinden esen rüzgârdır. Âşıkla maşûk arasındaki haberleşme aracıdır. Divan şairinin his, hayal ve duygu dünyasında önemli bir yer tutan sabâ; duygu ve düşüncelerin iletilmesinde, değişim, hareket, canlılık gibi kavramlarla olan ilgisi dolayısıyla bir benzetme ögesi olarak kullanılmıştır.⁴⁹ Sûfilerin dilinde ise; doğu cihetinden esen ve hayra vesile olan Rahmânî nefhalar, Rahmânî esintiler anlamına gelir⁵⁰:

باد صبا چو آمد حاتم ازو فرحانست حین رأیت نوره کشفأ بلا غمامة

“Sabâ rüzgârı geldiği ve onun nûrunu bulutsuz, açık bir şekilde gördüğüm zaman, gönlüm sevinç içinde kaldı.” (I/31-6)

Divan şiirinde deniz vahdeti, dalgaları olan kâinat ise kesreti sembolize etmektedir. Deniz mutlak varlık olan Allah'ı ve O'nun vahdetini temsil ederken, dalgalar bu mutlak varlığın evrende görünen tecellileridir. Şiirde **bahr (deniz)**, **dür (inci)** ve **gavvâs (dalğış)** kelimelerinin tenâsüp oluşturacak şekilde bir arada kullanıldıkları görülür. Bu durumda “dü-

⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 149.

⁴⁸ Gül ile bülbüle dair müstakil bir gazel için bkz.: Sultan Memdüh, *Mahzenü'l-Esrâr*, I/137.

⁴⁹ “Sabâ”nın Divan şiirindeki kullanım özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Dilek Batıslam, “Divan Şiirinde Sabâ”, *Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan II, Osmanlı Tarih Araştırmaları*, sayı: XXVI, İstanbul, 2005.

⁵⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, 528.

şünce deniz, ilham ise bu denizdeki zihin istirdiyesine düşen ve mânâ incisine dönen nisan yağmurudur. Bu inciler düşünce dalgalarıyla söz hâline gelir⁵¹ ve dalgıçlar (gavvâs) eliyle su yüzeyine çıkarılırlar:

نظمته سرورا و غاية منائي و غرقت بحارا بدرها سكراني

“Sevinçle ve en büyük arzum olarak onu (Divan’ı) nazmettim. Bir denize daldım ki, onun incisi beni kendimden geçirdi.” (II/449-3)

حضت بحار الهوا و شاهدت ما فيها وأظهرت درتها نلت أعلى المنصب

“Allah aşkının denizlerine daldım ve içinde olanları gördüm. Oradaki incileri çıkarttım ve en yüksek makâmı elde ettim.” (III/633-2)

بحر الحقيقة حضت در ما فيه عانيت في النظر إليها تحت سري لا انكشف لدوني

“Hakikat denizine daldım, içindeki incileri gördüm. Onlara nazar etmede şaşkınlık içerisinde kaldım. Sırrım, benden başkasına açılmamıştır.” (III/719-4)

156

OMÜİFD

4. Sultan Memdûh’un Şairliği

Sultan Memdûh Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan, Divan edebiyatının nazârî ve estetik esaslarını bilen ve bunları başarıyla uygulayan bir şairdir. Tasavvufî gelenekten gelen şair, sanat yapma kaygısı gütmmez; tek amacı rûhânî yolculuğu boyunca yaşadıklarını, geçtiği makamları ve müşahedelerini muhibleri/okuyucularıyla paylaşmak, onlara bu yolda rehberlik yapmaktır.

Divan edebiyatında şairler, kendileri ya da şiirleri hakkında çeşitli sıfat ve benzetmeler kullanmışlardır.⁵² Bu anlamda Sultan Memdûh kendisini **edip**, **ârif** ve **âşık** olarak tanımlar. Ayrıca **bülbül** ve **mürg (kuş)** benzetmelerinde bulunur:

⁵¹ Cihan Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 57.

⁵² “Şiir, söz ve şair” ile ilgili kullanılan kelime ve terkipler için bkz.: Yavuz Bayram, “16. Yüzyıl Divan Şiirinde ‘Şiir, Söz ve Şair’le İlgili Anlam Alanları (Kelimeler ve Terkipler)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, Konya, 2004, s. 53-64.

Sultan Memdûh, **ediptir**; duygu, düşünce ve hayallerini en güzel şekilde dile getirir. Yazdıkları edebî mânâda değerlidir ve önem arz eder:

الممدوح سائل لقاصد قصد بصدق و خلوص و في قصده أديب

“Memdûh, doğruluk ve ihlâs ile, kastettiği bir maksadın yerine gelmesi için istekte bulunmaktadır. Bu kastını dile getirme hususunda da edîbdir.” (III/562-4)

Sözlükte bilgili, bilen anlamalarına gelen “**ârif**”, tasavvufî istilahta bütün gayretini Allah için harcayan ve sahip olduğu marifetin Allah'ın bir lütfu olarak kendisinde gerçekleştiğini bilen kişidir. Ârif halkla beraber görünse de onlardan ayrı olandır. Her şeyi terk ederek yalnızca Allah'a dönerdir.⁵³

بن ساکنم گلستانده بن عارفم گلستانده

هم بی هوشم گلستانده بن عهشقم گلستانده

“Ben sâkinem gülistânda

Ben ârifem gülistânda

Hem bî-huşem gülistânda

Ben âşıkam gülistânda” (III/542-1, 2)

الممدوح عارف و أقدم العارفين أساره لا تُعرف هو من الأقدمين

“Memdûh ârifdir ve âriflerin en kıdemlisidir. Onun sırları bilinmez; o en kıdemlilerdendir.” (I/4-13)

Sultan Memdûh, **Hak âşığıdır** ve Maşûkundan lütuf beklemekte, yardım dilenmektedir:

يا مروحي مروحي لعاشق الممدوح ليفرح القلب و يلقى روح الزّوح

“Ey gönlümü rahatlatan dost, ey gönlümü rahatlatan dost, âşık Memdûh'a yardım et.” (I/7-1)

⁵³ Kelâbâzî, *Ta'arruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 199.

عاشق حسن دوست اولدم عارف سرّ دوست اولدم

کامل علم دوست اولدم بن مبتلا دوست اولدم

“Âşık-ı hüsn-i dost oldum

Ârif-i sırr-ı dost oldum

Kâmil-i ilm-i dost oldum

Ben mübtelâ-yı dost oldum” (III/655-1, 2)

Divan şiirinde **bülbül**, âşığın simgesidir. Âşık/şair, sevgilinin güzelliklerini dile getirerek O'nun bahçesinde öten bir bülbüldür. Mutlak güzel'in tecellileriyle kendinden geçmiş şakımadır/niyaz etmektedir:

الممدوح بلبل في بستان مولاي يترتم مراراً يشاهد لقاءه

لا يريد غيره و لا يطلب سواه مخدرة الأشجار فيها أترتم

158

OMÜİFD

“Memdûh, Mevlâ'sının bahçede şakıyan bülbülüdür. Defalarca onun tecellisini müşâhede etmektedir. Mevlâ'dan başkasını istemez, dilemez. Ağaçları yemyeşil olan bir bahçede terennüm ederim”. (II/397-13)

Tasavvufta beden kafese, rûh ise kafesteki **kuşa** benzetilir. Sûfî gerçek hürriyetini, beden kafesinden kurtulup ulvî âlemlere yükselerek elde edecektir:

من آن مرغم که دوست داند حال من آشیانم بلندست آشیانه

“Ben öyle bir kuşum ki, dost hâlimi bilir. Benim yuvam, yuvaların en yücesidir.” (I/32-6)

Sultan Memdûh tasavvufî düşünüşün hâkim olduğu bir muhitte yetişmiştir ve gerek edebiyat kültürü gerekse de edebî zevk ve değer ölçüleri açısından geleneğin belirlediği şekil ve muhteva hususiyetlerine sadık kalmıştır. Bununla birlikte eserde yer alan fahriyelerin - genel olarak mu-tasavvıf şairlerin eserleri dikkate alındığında- sayıca ve mübalağa açısından vasatın çok üzerinde olduğu görülür. Makalemizi tamamlamadan önce Sultan Memdûh'un övgü bildiren bu ifadelerinin eserdeki ye-

ri/anlamı ile ilgili olarak bir başlık açmanın faydalı olacağını düşünüyö-
ruz.

5. Şairin Üstünlüğünü ve Övgüsünü Dile Getirdiği Şiirler: Fahriyeler

Şairlerin, divanlarında çeşitli teşbih ve mecazlarla şiirlerinden övgüyle söz ettikleri ve sanat anlayışlarını methettikleri görülür. Bu minvalde şair, kimsenin kendisi kadar güzel şiir söyleyemeyeceğini iddia eder ve bununla övünür. Ayrıca şair, değerinin yeterince bilinmediğini ifade ederek yaşadığı döneme sitemde de bulunur. Bu ve buna benzer ifadelerle şairlerin kendi sanat anlayışlarına uygun bir şekilde övgüde mübalağaya vardıkları beyitler/manzûmeler; onların sanat ve şiir anlayışları, neleri önemseyerek ön plana çıkardıkları hususunda da önemli ipuçları barındırmaktadır.⁵⁴

Sultan Memdüh, diğer divan şairleri gibi geleneğe uygun bir şekilde fahriye içerikli şiirler kaleme almıştır. Sultan Memdüh'un "mutasavıf bir şair" olması, eserinde kendisini öven ifadelerle yer vermesi hususunda bir engel teşkil etmez. Zira Tasavvuf edebiyatı sahasının pek çok önemli isminin, eserlerinde fahriyelere yer verdiği görülür. Bu anlamda *Hüsn ü Aşk* şairi Şeyh Gâlib'in şiirine dair;

Tarz-ı selefe takaddüm etdim

*Bir başka lügat tekellüm etdim*⁵⁵

ya da

Zannetme ki şöyle böyle bir söz

*Gel sen dahi şöyle böyle bir söz*⁵⁶

türü övgü ifadeleri örnek olmak üzere zikredilebilir. Bununla birlikte *Mahzenü'l-Esrâr*'da yer alan fahriyelerin⁵⁷, diğer pek çok tasavvufi eser-

⁵⁴ Abdülkerim Gülhan, "Hakânî Mehmed Beyin Şiir Anlayışı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 1, sayı: 2, yıl: 1998, s. 102.

⁵⁵ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, Matbaa-i Ebü'z-Ziyâ, Konstantiniyye, 1304, s. 262.

⁵⁶ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, s. 263.

den daha fazla sayıda, farklı nitelikte ve mübalağa düzeyinde olduğunu belirtmemiz gerekir:

Sultan Memdûh, şiirdeki kudretinden, şiirlerinin güzelliğinden ve eşsizliğinden emindir. Bu vadideki üstünlüğünü şöyle dile getirir:

من آن مردم که جز إلهامی ندانم تا نبینم در نظم و أشعار افتادن غلط

“Ben o adamım ki ilhamdan başkasını bilmem. Böylece nazım ve şiirlerde hataya düştüğümü görmem.” (I/81-2)

و جاء تاريخه ديوان الذات وجود فلا مثله يوجد فانه من ديواني

“Onun tarihi ebced hesabıyla “Dîvânü’z-zât vüçûd” oldu. Hulâsa onun bir benzeri bulunmaz. O benim Divan’ımdan bir kısımdır.” (II/449-10)

Şairin kendi üstünlüğünü ve eşsizliğini vurguladığı pek çok şiirden seçilecek birkaç beyitle konu daha iyi anlaşılacaktır:

أنا الممدوح لا لي عند الله مثل أعطاني عطية لا لغيري أعطها

“Ben Memdûh’um. Allah katında benim hiçbir benzerim yoktur. Benden başkasına vermediği bir başışı bana verdi.” (III/557-7)

قربني إليه بانتها الكرم وأعطاني رتبة لا أعطها لإنسان

“Allah sonsuz keremiyle beni kendisine yaklaştırdı ve bana şimdiye kadar hiçbir insana vermediği rütbeyi verdi.” (III/547-4)

لي مقام عند ربّي كاملاً على المقامات بلا مثلاً

“Benim, Rabbim katında kâmil bir makamım var. Bu emsali olmayan bir makam ve makamların en yücesidir.” (II/279-1)

“Müttakîlerin sultânı, hidâyete erenlerin sultânı, îmânı en güçlü olanların sultânı velhâsil velîlerin sultânı benim.” şeklinde başlayan ve 77 beyitte aynı övgü dolu ifadelerle devam eden kasîde⁵⁸ başta olmak üzere daha pek çok beyitte şairin bu tür ifadelerle sıklıkla yer verdiği görülür. Fahriye

⁵⁷ Tamamı fahriye niteliğinde olan bazı manzûmeler için bkz.: II/279, III/613, III/559, III/626.

⁵⁸ Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr*, III/559.

nitelikli bu ifadeler, zâhiren şairin kendisi için söylediği övgü sözleri gibi görünse de, tasavvufî perspektiften bakıldığında daha sağlıklı bir sonucun ortaya çıkacağı âşikârdır. Sultan Memdûh “vahdet-i vücûd” ilkesini benimsemiştir ve eserinin tümünde bu vurguyu yapar. Dolayısıyla şairin kendisi başta olmak üzere kâinatın tümü, Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellileri olduğuna göre, tüm övgüler ve yüceltmeler her şeyi yaratan Cenâb-ı Hakk'a ait olacaktır. Fahriyelere “ilham” zaviyesinden bakıldığında da netice değişmeyecektir. Mutasavvif şairler, şiirlerini ilhamla yazdıklarını söyledikleri için fahriyeleri asıl itibarıyla ilham kaynağını öven şiirler olarak değerlendirilmelidir.

Fahriye nitelikli bu ifadelerin bir başka açıdan izahı da, bunların “tahdîs-i nimet” (insanları teşvik etmek amacıyla kendisine lütfedilen nimetleri anmak) kabilinden görülmesidir. Bu durumu şair şöyle ifade eder:

ما قلت القول فخرا و إنما تحديث أثنائي الداء لأن يفهم نعمتي

“Ben bu sözü övünmek için söylemiyorum. Yaptığım sadece Allah'ın nime-tini bildirmek (tahdîs-i nimet)tir. Verilen nimetin başkaları tarafından anlaşıl-ması için bana bir nidâ geldi.” (III/629-19)⁵⁹

Ayrıca aşağıda verilecek beyitlerde övünmenin haram olduğunun belirtilmesi, şairin övgü dolu ifadelerinin anlamlandırılması ve bunların doğru değerlendirilmesi noktasında ışık tutar mâhiyettedir. Sultan Memdûh'un aczini büyük bir tevazu içerisinde dile getirdiği bu beyitler, şairin bakış açısını tesbîtte bizlere yeni bir pencere açar:

و ارحم عجزى و فقري و ضعفى و فاقتى و إليك أرفع سؤالي و حاجتى

“Âcizliğime, fakirliğime, zayıflığıma ve yoksulluğuma acı. Dileğimi ve ihti-yacımı yalnız sana arz etmekteyim.” (III/539-81)

گدای کوی تویم ز هشت خلد مستغیم أسیر عشق توام دل در عالم آزاداست

⁵⁹ Aynı anlama gelen bir başka beyit için bkz.: Sultan Memdûh, *Mahzenü'l-Esrâr*, III/638-8.

“*Senin mahallenin yolunda dilenciyim. Sekiz Cennet’e ihtiyacım yok. Senin aşkının esiriyim; âlemde (gerçek) özgürlüğe böylece erişirim.*” (I/108-4)

يا لابسين الزينة فلا تفتخروا إنا الفخر حرام وقوع في ضلالى

و إني أفنخر في لقاء الغيبه الفخر علينا كل وقت و حالى

“*Ey süslü elbiseler giyenler! Övünmeyin, zira övünmek haramdır; sapkınlığa düşmektir. Ben Ganî olan Mevlâ’ya kavuşmakla övünürüm. O’nun ise her an bize karşı övünme hakkı vardır.*” (II/403-6, 7)

Sonuç

1. Sultan Memdûh, Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın tedrisatından geçerek İslâmî ilimlerde yetkinliğe ulaşmış bir âlim; dedesi İsmail Fakîrullâh’ın izini takip ederek seyr ü sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf; Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazabilen bir şairdir.

162

OMÜİFD

2. Mutasavvıf şairimiz, *Mahzenü’l-Esrâr* başta olmak üzere *Dîvânü Memdûhi’l-Münîb*, *Miftâhu’l-Kulûb li’l-Esrâr*, *ed-Dürretü’l-Müsmine* ve *Kasâid* adlı eserleriyle, tasavvufî sahada manzum, hacimli bir Külliyyât kaleme almıştır.

3. *Mahzenü’l-Esrâr*’da vahdet-i vücûd öğretisi temelinde ilâhî aşk işlenmektedir. İslâm’ın en önemli ilkesi olan “tevhîd” inancı eserin rûhunu oluşturur. Bu çerçevede eserde; Allah’ın birliği, münâcâtlar, Cenâb-ı Hakk’ın esmâ ve sıfatları, eşyânın mâhiyeti vb. konular ele alınmıştır.

4. Sultan Memdûh için şiir, yaşadığı mânevî tecrübelerin doğrudan taşıyıcısıdır. Şair eserinde, kendisinin seyr ü sülûk neticesinde ulaştığı hâli, varoluşun hakîkatine bir adım daha yaklaşması adına okuyucusuyla paylaşmaktadır. Şairin şiir yazmaktaki amacı; insanlara doğru yolu göstermek, nasihat etmek, sevgilinin güzelliklerini vafsetmek, çektiği kalbî acıları dile getirerek şikâyetlerini arz etmek ve Yüce Allah’ın rızasını kazanmaktır.

5. Sultan Memdûh; şekil, anlam ve âhenk itibarıyla şiirine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre Sultan Memdûh’un şiirleri

“vezinli ve kafiyeli”dir. “Fasih” ve “güzel: ranâ, atyab, latîf” sıfatlarıyla nitelenen “mânâ yüklü” manzumelerdir.

6. Şair, ilme son derece önem verir ve sırların ilim sayesinde açığa çıkacağına, ilim sahibi olmanın ulaşılabilecek en üstün makam olduğuna inanır.

7. Şair, bütün eksiklikleri gideren ve insanı kemâle erdiren bir sevginin/aşkın peşindedir. Bu nedenledir ki *Mahzenü'l-Esrâr* aşk diliyle yazılmıştır.

8. Sultan Memdûh, diğer mutasavvıf şairler gibi, idrâk ettiği ilâhî/bâtınî bilgi ve duyguları, mahrem olmayanlara açmamak ve yalnızca ehli tarafından bilinmesini sağlamak amacıyla şiirinde bazı tasavvufî remizlere yer vermiştir. Bu çerçevede şair, sevgilinin güzelliği ve sarhoşlukla ilgili mecazlar başta olmak üzere tasavvufun mecaz ve istiarelerle örülü dilini başarıyla kullanmıştır.

9. Şair, derinlikli duygu ve düşüncelerin aktarımında kendisini “edip” olarak niteler. Aynı zamanda “ârif” ve “âşık” olan şair kendisi için “bülbul” ve “mürg (kuş)” benzetmelerinde de bulunur.

10. Eserde yer alan fahriyeler nicelik ve nitelik açısından dikkat çekicidir. Ancak tasavvufî tecrübenin dilini konuşan şairin kullandığı mecaz ve kavramlar, söz konusu övgü ifadelerinin kodlarını çözümlenmede bizlere yardımcı olmaktadır. Buradan yola çıkarak, vahdet-i vücûd öğretisini benimseyen şairin, tasavvuf neşvesi içerisinde kaleme aldığı bu övgü ifadelerinin gerçek sahibinin Vücûd-ı Mutlak olduğu söylenebilir. Fahriyelere yönelik bir diğer bakış açısı ise bunların şair tarafından “tahdîs-i nimet” amacıyla kaleme alınmış olmasıdır.

Kaynakça

AKÜN, Ömer Faruk, “Divan Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul, 1994.

ALTINTAŞ, Hayrani, “Fakîrullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul, 1995.

- ARSLAN, Ahmet Turan, AKKUŞ, Mehmet vd., *Mahzenü'l-Esrâr* (I-III), Siirt Valiliği, Ankara, 2009-2011.
- ARSLAN, Hüseyin, *Yüksek Rûhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, Simurg, İstanbul, 2006.
- BATİSLAM, Dilek, "Divan Şiirinde Sabâ", *Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan II, Osmanlı Tarih Araştırmaları*, sayı: XXVI, İstanbul, 2005.
- BAYRAM, Yavuz, "16. Yüzyıl Divan Şiirinde 'Şiir, Söz ve Şair'le İlgili Anlam Alanları (Kelimeler ve Terkipler)", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, Konya, 2004.
- BEYZÂDEOĞLU, Süreyya Ali, *Sünbülzâde Vehbî*, İklim Yayınları, İstanbul, 1993.
- BİLGEGİL, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.
- COŞKUN, Menderes, "Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine", *Bilig*, sayı: 56, Kış 2011.
- ERKAL, Abdulkadir, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2009.
- FİRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut, 1426.
- OMÜİFD *Fuzûlî Divânı*, (Haz.: Abdülbâkî Gölpınarlı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1961.
- GÖKHAN, Özden, *Tillo'daki Mimari Eserler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- GÜLEÇ, İsmail, "Osmanlı Müellifleri'nde Şair ve Şiir Değerlendirmeleri", *İlmî Araştırmalar Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 25 (Bahar 2008).
- GÜLHAN, Abdülkerim, "Hakânî Mehmed Beyin Şiir Anlayışı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 1, sayı: 2, yıl: 1998.
- HAMZAVÎ AHMED EL-HÂLİDÎ, *Kenzü'l-Fütûh fi-Menâkıbı ve Ahvâli'l-Gavsi'l-Memduh*, (El yazması), Bedreddin Aydın Özel Kütüphanesi.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab* (I-XV), Dâru Beyrut-Dâru Sâdir, Beyrut, 1955.
- İSEN DURMUŞ, Tuba İşınsu, "Fahriyeler Işığında Osmanlı Şiirinde İdeal Şairin Portresi", *Bilig*, sayı: 43, Güz/2007.
- İSEN, Mustafa, *Latîfî Tezkiresi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- KAZAN, Şevkiye, "Divan Şiirinde Önemli Bir Leitmotif: Sühan Redifli Şiirler", *Çankaya Üniversitesi Journal of Art and Science*, c. 2, sayı: 2, Ankara, 2004.
- KELÂBÂZÎ, *Ta'arruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- KILIÇ, Filiz, *XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- KILIÇ, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi* (Haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.
- LATÎFÎ, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (Haz. Rıdvan Canım), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2000.
- MENGİ, Mine “Divan Şiiri Estetiği Açısından İ'câz”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 39, Erzurum, 2009.
- MÜTERCİM ÂSİM, *el-Okyanûsu'l-Basît fi-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (I-III), Takvim-hâne-i Âmire, İstanbul, 1268.
- OKUYUCU, Cihan, *Divan Edebiyatı Estetiği*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.
- SANCAR, M. Nureddin, *Tillo Evliyâları*, Şefkat Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- ŞENSOY, Sedat, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara, 2003.
- ŞEYH GÂLİB, *Hüsn ü Aşk*, Matbaa-i Ebü'z-Ziyâ, Konstantiniyye, 1304.
- TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ, *Edebiyat Lüğati*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994.
- TATCI, Mustafa, *Yûnus Emre Divânı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2005.
- TOLASA, Harun, “Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerine Düşünce ve Değerlendirmeleri”, *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sayı:1, İzmir, 1982.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- YALAR, Mehmet, “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Bursa, 2002.

اللغة العربيّة شرطاً في مجتهد الشريعة

د. أحمد محمد سعيد السعدي¹

Arabic Language is required as a condition for the Sharia Mujtahed

Abstract: It is a condition for the Mujtahed to gain the ability of understanding the Arabic Language by studying some of its standard texts and be fully acquainted with its techniques. Nowadays, he can acquire that by knowing the levels of this language regarding phonetics, structure and connotations. He should also acquire a spontaneous presentation of laws of these levels regarding understanding, comprehension and realization of the meanings. Therefore, he should master text reading, taste the language vocabulary and study its analytical system which depends on verbal and meaning evidence. He should have spontaneous sense of its rhetorical statement techniques and have good knowledge of the its morphology.



¹ دكتوراه في الفقه الإسلامي و أصوله من كلية الشريعة بجامعة دمشق ، أستاذ مساعد في كلية الإلهيات ، جامعة الفاتح ، استانبول .

الخلاصة : يشترط في المجتهد أن يحصل ملكة في فهم العربية ، من دراسته لبعض نصوصها الفصيحة وتمرسه بأساليبها . ويتم له ذلك اليوم باطلاعه على مستويات هذه اللغة في الصوت والتركيب والدلالة ، وتمثل لقوانين هذه المستويات مما له علاقة بالفهم والاستيعاب وإدراك المعاني . ولذا فعليه أن يتقن قراءة نصوصها، ويتذوق ألفاظها ويدرس نظامها النحوي القائم على القرائن اللفظية والمعنوية، ويتمثل أساليبها البلاغية في البيان والبديع ويلم إلماماً جيداً بصيغها الصرفية .

لم أجد في كتب الأصول إجماعاً بمائل إجماعهم على اشتراط العلم بالعربية فيمن يريد التصدي للاجتهاد في الشريعة ، و ذلك بيقين ؛ لأن القرآن والسنة لا يمكن أن يفهما إلا عبر وساطة اللغة العربية انطلاقاً من أنه (كما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم) كما يقول الشاطبي رحمه الله .^(٢)

غير أن هذا الإجماع لم يقع على محتوى هذا الشرط ، بل على العكس ، كانت هناك اجتهادات أصولية متعددة ، بل و متعارضة أحياناً في مصادق هذا الشرط ، و نظراً لأهمية البحث ، فقد رأيت استعراض أهم آراء الأصوليين في تحديد المطلوب علمه من العربية ، وفق ترتيب زمني من جهة ، و تصاعدي من جهة أخرى إن صحَّ التعبير . مع مناقشة لكل رأي من هذه الآراء للخلاص إلى تحديد لهذا الشرط يتناسب مع تطور علوم العربية و استقرار مفاهيمها .

القول الأول (رأي الإمام الرازي الحصّاص (ت ٣٠٥ هـ) :

يعتبر الحصّاص من متقدمي الأصوليين الحنفية ، الذين رسّخوا معالم مدرسة الفقهاء في تدوين الأصول ، وقد وقعت على رأي له يستحق التحقيق والمناقشة والتّظنر ، و يدلُّ على أنّ اختلاف الأئمة ، و انتصار كلٍّ لرأيه بالطرق العلمية يحفّز العقول ، ويؤبّه على معاني ، ربّما لا ينتبه إليها الخصوم لولا تلاحق الأفكار و الجدُّ العلمي .

يقول الحصّاص رحمه الله : " أهل اللغة وغيرهم في معرفة ذلك سواء، وإنما يختص أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعية لمسمياتها بأن يقولوا: إن العرب سمت كذا بكذا. فأما المعاني ودلالات الكلام فليس يختص أهل اللغة بمعرفتها دون غيرهم لأن ذلك المعنى يستوي فيه أهل سائر اللغات في لغاتهم على اختلافها وبيئتها، ولا يختص بلغة العرب دون غيرها كسائر ضروب الكلام، إذا نظمت ضرباً من النظم ورتبت ضرباً من الترتيب ثم نقلت إلى لغة أخرى على نظامها وترتيبها لم يختلف حكم أهل اللغة المنقولة إليها والمنقولة عنها في معرفة دلالاتها على مادلت عليه من اللغة الأولى، فإذا لا اختصاص لأهل اللغة بمعرفة ذلك دون غيرهم ممن ليس من أهلها، فقولهم قال ذلك بعض أهل اللغة ساقط لا اعتبار به " ^(٣).

إنّ كلام الحصّاص رحمه الله يومي إلى أنّ المطلوب من علم العربية معرفة الألفاظ ، و أنّ الأساليب إنّما تفسّر من جهة العقل ، فالأخذ بالمفهوم مثلاً هو من جهة العقل و ليس من جهة اللغة ، و أعتقد أنّ رأيه هذا . و إن استند فيه لرّد حديث و لأزيد على السبعين ، و الحديث صحيح . يمكن أن يستدل له من السنة ، فعدي بن حاتم فهم من الخيط الأبيض و الخيط الأسود الحقيقة لا المجاز ، فنّبّه النبي صلى الله عليه و سلّم إلى الخطأ في فهمه لا في لغته ،

^(٢) الموافقات للشاطبي، النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، المسألة الأولى ١/٣٧٧.

^(٣) الفصول في الأصول، الرازي الحصّاص، الباب الرابع عشر في دليل الخطاب، باب القول في الإجماع والسنة إذا حصل على معنى يواطىء

حكما مذكوراً في الكتاب، ١/٣٠٧-٣٠٨..

بالإضافة إلى أن الأئمة الحديث في النظر إلى اللغة يكاد يتطابق في بعض مناحيه مع ما ذهب إليه الإمام الحصّاص رحمه الله .

لكن واضح أن هذا الرأي بحاجة إلى استدراكٍ و نظراً متأنٍ فيه ، إذ يغيب عنه ما أكدّه الأصوليون منذ الشافعي رحمه الله ، وهو منشأ هذا العلم ، من خصوصية اللغة العربية ، وانظر إلى قول الشافعي (ت ١٥٠ هـ) : (البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيداً بيانٍ من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب) (٤)

ويعود الشافعي رحمه الله ليؤكد على خصوصية العربية بقوله: (لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقاتها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها) (٥) ثم يؤكد أيضاً على عدم علم أهل اللغات الأخرى بهذه الخصائص قائلاً: (وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به- وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها ومستكرراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها) (٦).

أما الشاطبي رحمه الله فقد طوّر هذه النظرة حين ذكر أن اللغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان ينظر إليها من وجهتين (الأولى: من جهة كونها ألفاظاً وعبارةً مطلقةً دالةً على معانٍ مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية ، وهذه الجهة: يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى) وهذه الجهة هي التي أشار إليها اللسانيون بأنها وسيلة البشر لتأدية الوظائف المتشابهة كالأمر والنهي .

أما الجهة الثانية فهي: (من جهة كونها ألفاظاً وعبارةً مقيدة دالة على معانٍ خادمة) (٧). وبجده الجهة تمتاز العربية من غيرها .

القول الثاني (رأي الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ) :

يذكر الإمام الجويني في الغيائي صفات المجتهد أو المفتي فيقول: (إن الصفات المعتبرة في المفتي ست: إحداها الاستقلال باللغة العربية) (٨).

فالجويني رحمه الله عبّر عن الدرجة المطلوبة بالاستقلال في غياث الأمم ثم عاد في الكتاب نفسه بعد قليل ليقول: (وهذا يستدعي منصباً وسطاً في علم اللغة والعربية) ثم قال بعد هنيهة: (مع الارتواء من العربية) (٩) فأطلق تعابير ثلاثة في كتاب واحد على هذا الشرط: الاستقلال والارتواء والتوسط.

(٤)- الرسالة للشافعي، باب: كيف البيان، ص ٢١ .

(٥)- الرسالة للشافعي، باب البيان الخامس، ص ٥٠ .

(٦)- الرسالة، الموضوع نفسه، ص ٥٢-٥٣ .

(٧)- الموافقات للشاطبي، النوع الثاني: في بيان مقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، المسألة الثانية ١/٣٧٧ .

(٨)- غياث الأمم للجويني، الركن الثالث، الرتبة الأولى: اشتغال الزمان على المفتين... ص ٢٥٤ .

(٩)- ينظر: غياث الأمم للجويني، الركن الثالث، الرتبة الأولى: اشتغال الزمان على المفتين ص ٢٥٤ - ص ٢٥٧ .

ودرجة التوسط هي مختار ابن السبكي رحمه الله تعالى (ت ٧٧١ هـ) حين عرّف المجتهد بأنه (ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة...) (١٠).

إنّ هذا التنوع في استعمال المصطلحات يدلُّ على أنّ المتقدّمين لم يحدّدوا بدقة المطلوب من علوم اللسان بعد أن فسدت الألسنة ، لذلك نجد لدى بعض المعاصرين اضطراباً في نقل مذاهبيهم ، وربما هم معذورون لهذا التردّد عند المتقدّمين ، وإن كان من بعد الجويني من الشافعيّة يرجّح هذا التوسّط كما رأينا عند ابن السبكي و كما سترى عند الغزالي و الزركشي إن شاء الله .

القول الثالث (رأي الإمام الغزالي (ت ٥٥٠ هـ) :

يعتبر الغزاليّ الشافعيّ الثاني في الأصول بعد الشافعي ، و كلُّ من كتب بعده في الأصول فقد أخذ عنه . أقلّ أم أكثر . ، و له في الحديث عن شروط المجتهد منهج خاص ، يأتي بذكر الشرط ثمّ يتبع ذلك بالتخفيف فيه ، و سأعرض لأهمّ ما ذكره بخصوص اللغة العربيّة ، مع بيانٍ ممن بعده من علماء الشافعيّة و غيرهم .

يقول الإمام الغزالي رحمه الله: (أما المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو، أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدّ يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرّد وأن يعرف جميع اللغة و يتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستوي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه) (١١).

ويلاحظ من هذا اشتراط الغزالي رحمه الله للغة والنحو، ويعني باللغة ألفاظها وبالنحو الإعراب وبذلك فسر الإمام ابن حزم رحمه الله (ت ٤٥٦ هـ) هذا الشرط حين قال: (فمن جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات و جهل النحو الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني... لم يحل له الفتيا) (١٢) وكذلك نجد الإمام النووي رحمه الله (ت ٦٧٦ هـ) ينص على أنّ المشتراط من لسان العرب اللغة والإعراب (١٣). والظاهر أن الغزالي رحمه الله ومن تابعه في اشتراط اللغة والنحو إنما يقصدون معرفة معاني المفردات وخواص التراكيب في بيان المعاني ولذلك يدخل الصرف والبيان ، ومن ثم استدراك ابن بدران رحمه الله (١٨٤٨ هـ) على الاكتفاء بذكر اللغة والنحو علم البلاغة (وأقول إنه يشترط في حقه معرفة في المعاني والبيان ، ولا يخفى احتياج الناظر في الأحكام إليهما) (١٤) وتشمل اللغة إلى جانب الألفاظ خصائص الألفاظ أو ما يسمى بفقهاء اللغة وهو يشمل تبدل المعاني باختلاف السياقات ولذلك نرى الجويني رحمه الله يقول: (وكما لا يشترط معرفة الغرائب لا يُكتفى بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب لأن في اللغة استعارات وتحوّلات... أيضاً فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ فأما ما يدل عليه النظم والسياق، فلا) (١٥).

(١٠) جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار، الكتاب السابع في الاجتهاد ٤٢٢/٢ .

(١١) المستصفي للغزالي، القطب الرابع، الفن الأول في الاجتهاد.. الركن الثاني: المجتهد ٥١٧/٢ .

(١٢) الإحكام لابن حزم الأندلسي، الباب الحادي والثلاثون في صفة التفقه في الدين، ٦٩٣/٢ .

(١٣) روضة الطالبين، كتاب القضاء، الباب الأول، الطرف الأول في التولية، المسألة الثانية، الفصل الأول في صفات القاضي ٩٥/١١ .

(١٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، عقد نضيد في الاجتهاد والتقليد ص ٣٧٣ .

(١٥) البرهان للجويني، الكتاب السابع: كتاب الفتوى، فصل، ١٣٣١/٢ .

لكن لا نجد لدى الغزاليّ تحديداً دقيقاً للمطلوب من علوم العربية، كما لا نجد ذلك عند غيره من الأصوليين؛ فالشيرازيُّ مثلاً (٤٧٦ هـ) يقول: (ويجب أن يعرف من اللغة والنحو مقدار ما يعرف به كلام الله وكلام رسوله)^(١٦). وهو كلام عامٌّ ليس فيه تحديد، لكنّه أولى بلا شكّ من قول ابن قدامة رحمه الله (٦٢٠ هـ): (ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره... ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة)^(١٧). وواضح كيف أن ابن قدامة اكتفى بشيء ليس إلا.

وأظن أننا ما زلنا أمام نقطتين لم يُحَسَمَ أمرهما، النقطة الأولى تتعلق بربط المطلوب من النحو والصرف بما يتعلق بالكتاب والسنة خاصة، والنقطة الثانية تحديد المقدار المطلوب في المجتهد علمه. وإذا كانت النقطة الأولى واضحة ومسوّغة فإن تحديد المقدار المطلوب كما رأينا يشوبه الكثير من الغموض إلا أن هذا ليس حكماً عاماً فقد حاول بعض الأصوليين مقارنة هذا المقدار. ويمكننا أن نمثل بكلام الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) لما شمله من آراء غيره من الأصوليين أيضاً، فقد أوضح رحمه الله أن الشرط السادس من شروط المجتهد معرفة لسان العرب وموضوع خطابهم (لغة ونحو) أو تصرفاً، فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم في الاستعمال... قال الأستاذ أبو إسحاق: ويكفيه من اللغة أن يعرف غالب المستعمل ولا يشترط التبحر، ومن النحو الذي يصح به التمييز في ظاهر الكلام، كالفاعل والمفعول والحافض والرافع وما تنفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكتابات والوصل والفصل، ويلزم الإشراف على دقائقه. وقال ابن حزم في كتاب التقریب، يكفيه ما في كتاب الجمل لأبي القاسم الزجاجي، ويفصل بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها... ويلتحق بالعربية التصريف، لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم، والفرق بينها، كما في باب الجمل من لفظ (مختار) ونحوه فاعلاً ومفعولاً^(١٨).

وأظن أن اعتماد هذه الأقوال يفضي إلى التبسيط الكبير لأهمية النحو الذي قال فيه بعض المعاصرين (فمن أي نواحيه تأملته، رأيتُه وعاء لدين الأمة... أما دين هذه الأمة: فقد أجمع المؤرخون على أن النحو إنما نشأ لحفظه من جاهل لا يعرف قوانين العربية)^(١٩).

القول الرابع (رأي الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ):

يؤكد الإمام الشاطبي في الموافقات (أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب)^(٢٠).

وبيّن رحمه الله أنه من أجل ذلك يجب على المتصدي للاجتهاد الشرعي أن يعلم جملة علم اللسان ألفاظاً أو معاني كيف تصورت بما يتضمن علوم اللغة العربية جميعها، إلا أنه يستثنى من ذلك علوماً ثلاثة: علم الغريب، والمسمى بالتصريف والفعل، وعلم العروض^(٢١).

(١٦) شرح المصنف للشيرازي، باب صفة المفتي والمستفتي، ١٠٣٤/٢.

(١٧) روضة الناظر لابن قدامة المقدسي، فصل في حكم المجتهد ص ٣٢٠.

(١٨) البحر المحيط للزركشي، مباحث الاجتهاد، الركن الثاني: المجتهد الفقيه ٦/٢٠٢.

(١٩) مقال يوسف الصيداوي في الجزء الرابع من المجلد الثالث والسبعون من مجلة جمع اللغة العربية بدمشق: (إعادة صوغ قواعد العربية) ص ٩٤٥.

(٢٠) الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، المسألة الثانية ٤/٨٥.

ويصادم هذا المفهوم الذي قَدّمه، ما أكدّه الأصوليون وعلى رأسهم الغزالي رحمه الله من أنه لا يشترط بلوغ مرتبة أئمة العربية كالخليل وسيبويه، وقد حاول الشاطبي رحمه الله أن يوفق بين اشتراطه لهذه الدرجة - بالمفهوم الذي قدمنا - وبين كلام الأصوليين، رغم أنه نص بشكل واضح على وجوب أن يبلغ المجتهد مبلغ الأئمة في العربية، جاعلاً كلام الأصوليين محمولاً على دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وأوضح هذا بشكل أقرب للقبول في كتابه الاعتصام حين قال: (فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً أمران: أحدهما: أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب بالغاً فيه بمبالغ العرب أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والكسائي والفراء ومن أشبههم وداناهم، وليس المراد أن يكون حافظاً كحفظهم، وجامعاً كجمعهم وإنما المراد أن يصير فهمه عربياً في الجملة)^(٢١).

وشيء آخر يُؤخذ على مفهوم الشاطبي للاجتهد في العربية، فقد ذكر رحمه الله أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارئ قراءته ومن المحدث رتبة الحديث... ثم قال: (ومن اللغوي أن القرء يطلق على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يني عليه الأحكام)^(٢٢) فإذا أجاز للمجتهد أن يعتمد في المعاني على اللغوي حتى في وقت اختلاف أهل اللغة أنفسهم في المعنى، واختار مثلاً للفظ أحوج ما يكون للاجتهد في تحديد المراد، فماذا بقي من الاجتهاد في العربية بعد ذلك؟ وهذا الإيراد الأخير^(٢٣) يمكن أن يجاب عنه بأن استفادة المعاني من عالم اللغة نقل محض، أما تحديد المراد فهذا يتوقف على المجتهد، وبذلك يسلم مفهوم الاجتهاد من النقض.

وقد انتصر العلامة محمد الخضر حسين رحمه الله (ت ١٩٥٨ م) لموقف الإمام الشاطبي، إلا أنه حاول أن يجعل للمصطلح الذي اختاره الشاطبي رحمه الله وهو الاجتهاد في اللغة مفهوماً أقرب للمتبادر من معنى الاجتهاد، وبذلك استطاع أن يسد الثغرات التي أثارها معارضو موقف الإمام الشاطبي، وأن يضع تحديداً أدق حين قال: (المجتهد في الشريعة لا بد له من أن يُرَسِّخَ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعي تعين عليه حينئذٍ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل)^(٢٤).

و أظنُّ أنَّ الأصوليين عموماً يتفقون مع هذا، فمثلاً لو اختلف اللغويون في معنى أحد حروف المعاني، أو في إعراب كلمة قرآنية يتعلق بها حكم شرعي، أو في مقتضى صيغة (فاعل) في سياق ما، فلا يمكن للمجتهد أن يركن إلى قول من أقوالهم دون ترجيح. يقول الإمام الجويني رحمه الله: (ولا ينبغي أن يقنع فيه (القرآن) بما يفهمه من لغته، فإن

^(٢١) المرجع السابق، الموضوع نفسه، ص ٨٢-٨٣. وفسر المحقق مقصوده بعلم الغريب بما لا يتعلق بالاستنباط من وحشي الكلام والغرائب التي تخفى على العرب أنفسهم، وسبأني معنا أن بعض الأصوليين لم يشترط الغرائب لأن المعاجم أغنت عن طول البحث في كلام العرب، أما قوله: (والمسمى بالتصريف والفعل) فقد وقع في النسخة المحققة المتداولة خطأ ناجم عن عدم فهم العبارة حيث جاءت (والتصريف المسمى بالفعل) وهذا لا معنى له، أما مقصود الشاطبي فهو ما عنون له سيبويه رحمه الله في الكتاب بما ذكره الشاطبي نفسه، ويعني به مسائل التمرين أي اختراع الصيغ القياسية من المعتل، ينظر، الخصائص لابن جني، باب في الغرض في مسائل التصريف، ٤٨٧/٢.

^(٢٢) الاعتصام للشاطبي، الباب العاشر، النوع الأول ٣٢٨/٢.

^(٢٣) الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، المسألة الثانية ٨٠/٤.

^(٢٤) استدرك على الشاطبي في ذلك محقق الموافقات الشيخ عبد الله دراز فانظر تعليقه ثم.

^(٢٥) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين، ص ٩-١٠.

معظم التفاسير يعتمد النقل، وليس له أن يعتمد في نقله على الكتب والتصانيف، فينبغي أن يُحصّل لنفسه علماً بحقيقته^(٢٦).

ويبدو لي أن الأصوليين متفقون من حيث المبدأ، حيث لا يجوز التقليد عند الحاجة إلى الترجيح، ولا يمكن الاعتماد بمجتهد لا يميز بين أسلوب وآخر في الكلام العربي، وأظن أن هذا ما أراده الشاطبي رحمه الله مع شيء من التشدد والتردد، والقول الفصل في هذا كلام الجويني رحمه الله: (بل القول الضابط في ذلك أن يحصل من اللغة والعربية ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة الكتاب والسنة)^(٢٧). وهو نظير قول الشاطبي رحمه الله: (وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاها العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق... وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه)^(٢٨).

و أخي الحديث عن موقف الشاطبي رحمه الله بقوله: (فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة... فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة)^(٢٩).

وقفه مع شرط العربيّة في المجتهد:

أودُّ بعد أن قدّمت أبرز ما ذكره الأصوليون في فحوى هذا الشرط أن أوصغ هذا الشرط بالاستفادة مما تقدّم من جهة، والاستفادة من التطورات التي حصلت في فهم اللغة من جهة أخرى، و بعد أن أجمل الشرط سأذكر تطبيقاً عليه وهو المطلوب من جهة النحو و الصرف .

أمّا إجمال الشرط فأقول:

(يشترط في المجتهد أن يحصل ملكة في فهم العربية، من دراسته لبعض نصوصها الفصيحة وترسه بأساليبها . ويتم له ذلك اليوم باطلاعه على مستويات هذه اللغة في الصوت والتركيب والدلالة، وتمثل لقوانين هذه المستويات مما له علاقة بالفهم والاستيعاب وإدراك المعاني . ولذا فعليه أن يتقن قراءة نصوصها، ويتذوق ألفاظها ويدرس نظامها النحوي القائم على القرائن اللفظية والمعنوية، ويتمثل أساليبها البلاغية في البيان والبدع ويلم إلاماً جيداً بصيغها الصرفية).

و أمّا التطبيق فهو يتعلّق بالمطلوب علمه من النحو و الصّرف، وقيل أن أفضل الحديث في هذا التطبيق أود التنبيه على أن الطويّ رحمه الله (ت ٧١٦ هـ) تبّه على أنّ أهمية النحو لا تقتصر على الحاجة إليه في فهم الكتاب والسنة، بل يُحتاج إليه لفهم كلام الفقهاء بل وكلام الناس لأنه جزء من الواقع المحكوم عليه^(٣٠). وبناء عليه لا أرى محاولة الاكتفاء من علمي النحو والصرف بما يتعلق بالقرآن والسنة سيما أن حصر المطلوب المتعلق بمهما شبه متعذر،

^(٢٦) - البرهان للجويني، الكتاب السابع: كتاب الفتوى، فصل، ١٣٣١/٢.

^(٢٧) - المرجع السابق، الموضوع نفسه ص ٢٥٦-٢٥٧.

^(٢٨) - الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، المسألة الثانية ٨٤/٤.

^(٢٩) - الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، المسألة الثانية ٨٣/٤.

^(٣٠) - شرح مختصر الروضة للطوي، الاجتهاد، ٥٨٢/٣.

وتحديد هذا المطلوب أيضاً يحتاج دراسة الكل لتمييز البعض المتعلق بالكتاب والسنة. فإذا أقرنا بوجود العلم بالنحو والصرف كما ذهب إليه الأصوليون، ورأينا ألا معنى لحصر المطلوب منهما بما استعمل من أساليب في الكتاب وأحاديث الأحكام، وجب علينا أن نتحدث عن المقدار الذي به يتأهل الباحث للاجتهد. وذلك لأن كتب النحو والصرف ومسائلهما كثيرة والمهم منها ما يتعلق بالمعنى سواء ما يتعلق بمصدري التشريع الكتاب والسنة أو ما لا يتعلق بهما. وأظن أن حصر ذلك ليس بمعتذر. إلا إن هذا الحصر لا يتعلق بكتاب موجز أو متوسط أو موسع وإنما بالمادة المهمة في الإفادة سواء وجدت في هذا أو ذاك. وفي بداية هذه المهمة لا بد من الاعتراف بأن الصناعة النحوية وإن كانت مرتبطة بالمعنى غالباً إلا أنها لا تعطي الدقة المطلوبة في فهمه في كثير من الأحيان. ويمكن أن أضرب مثالين هنا للتأكيد على هذه الحقيقة، أولهما يتعلق بمنهج النحويين والثاني يتعلق بباب من أبوابهم. فالمتعلق بالمنهج يتمثل في أن النحو يُفَرَّق في أجزاء الجملة من حيث الأهمية بين العمدة والفضلة؛ فالفعل والتوابع مثلاً حيثما وقعت فهي فضلة عند النحويين بل يصل الأمر إلى أن يحكموا بالزيادة على أدوات داخلية في سياق الجملة دون أن يهتمهم أثرها المعنوي، في حين نجد أن البلاغيين يهتمون بجميع أجزاء الكلام حيث تتساوى الكلمات التي يعبرها النحاة عمدة مع تلك التي يعتبرونها فضلة في أهمية الإفادة والدلالة^(٣١).

أما المثال الثاني فيتعلق بالفاعل؛ فقد يأتي الفاعل في المعنى تمييزاً في النحو كما في قوله تعالى: { وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا } { مريم: ٤ } ومبتدأ إذا كان الخبر فعلاً كقولنا (أحمد ذهب) وكذلك في مواضع آخر نجد الفاعل في المعنى ليس فاعلاً في الإعراب^(٣٢).

إن هذين المثالين يؤكدان لنا أن الحركة الإعرابية وحدها ليست كافية في كثير من الأحيان لكشف المعنى ومن ثم اقترح بعض المعاصرين تقسيماً للقرائن التي تفيده المعنى يتركب من أجزاء ثلاثة: القرائن الحالية (المقام)، القرائن المعنوية (العلاقات السياقية = معاني النحو)، والقرائن اللفظية (الصرف والصوتيات)، وهذا التقسيم كما هو واضح لا يجعل النحو مستتبداً بأداء المعنى، إلا أن الأهم من ذلك مفهوم العلاقات السياقية أو معاني النحو وهو يعتمد أساساً على علم النحو ولكنه يجعل علاقة الإعراب قرينة من القرائن الدالة على المعنى النحوي وبجانها قرائن أخرى كال تخصيص والنسبة والتبعية والمخالفة^(٣٣).

وإذا كانت غايتنا هي تحديد المطلوب من علمي النحو والصرف فينبغي النظر إلى هذين العلمين بوصفهما أداة تخدم المعنى، وهذا يجعلنا نؤكد على القرائن المستفادة منهما والتي تؤثر في فهمنا للكلام العربي عامة ولصدري التشريع خاصة، وتسهل النظرة الحديثة للنحو.

وانطلاقاً من هذا الوصف لأثر النحو في المعنى يتبين لنا أن المطلوب من المجتهد فهم هذه القرائن، لا دراسة الخلافات النحوية التي لا تقدم في معنى ولا تؤخر في فهم.

^(٣١) ينظر مقال د. وليد قصاب (من خصومات الشعراء والنحويين في النقد العربي) في مجلة الفيصل، العدد ٧٨ ص ٥٦، والفكرة مستفادة من المرجحاني رحمه الله.

^(٣٢) ينظر مقال د. جميل علوش (الصناعة النحوية بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى) في مجلة الفيصل، العدد ٦٩ ص ٦٠.

^(٣٣) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ١٩١-٢٣٣.

وبناء على ذلك لا أرى فيما يتعلق بالعلامات الإعرابية أكثر من اشتراط القواعد بعيدة عن الخلافات النحوية، وأعني بالقواعد قواعد النحو خالصة مما لا يسها من الفكر النحوي. و أضرب لذلك مثلاً ذكره أحد المعاصرين ليظهر الفرق بين القواعد والفكر النحوي ؛ فقد ذكر أنّ أحد النحاة المعاصرين استغرق عنده بحث توابع المنادى أربعاً وعشرين صفحة وإنما القاعدة خمس كلمات فقط (قدّر قبل التابع يا محذوفة)^(٢٤) وهذه القواعد في اعتقادي بسيطة يسهل فهمها وحفظها.

إلا أنه لا يُكتفى من علم النحو بهذا بل هناك القرائن الأخرى التي تحدثنا عنها ولا بد هنا من أن يكون المجتهد عالماً بما يلي:

أولاً: ما اصطلاح على تسميته بالنظم، وهو تركيب الكلم وفق معاني النحو وأحكامه، وقد قدمنا كلام الجويني في أهمية النظم والسياق في فهم المعنى، فلا بد للمجتهد من القدرة على تمثيل العلاقات بين الكلام مما ينتج المعنى، فيفهم التعليق والإسناد وما أشبه ذلك من القرائن المعنوية، ولا يكفي في ذلك دراسة نظرية، بل لا بد من فهم ذلك نظرياً ثم القدرة على استعماله وفهمه من قائله.

ثانياً: تمثل مفاهيم النحو، لا سيما تلك الخاصة بالأساليب، كالشرط والاستثناء والإضافة والعطف والتعليق، وإذا كانت هذه المفاهيم نحوية في الأساس فلاشك أن البلاغيين و الأصوليين قد ساهموا في أبحاثها، ولا بد للمجتهد من فهم هذه المفاهيم ثم مطالعة الباحث التي تربطها بالمعنى أي توضح وظيفتها ضمن النظم ليستفيد بذلك من فهمه للسياق القرآني أو النقلية بشكل عام، عندما يتعلق بهذا السياق استنباط أو اجتهاد.

ثالثاً: علم الصرف، ولا أعني بذلك جميع أبحاثه، إنما تلك التي تساهم في إعطاء المعنى اللغوي أو الوظيفة النحوية، وأظن أن الأبواب الصرفية التي تساهم في ذلك هي: الميزان الصرفي، الجامد والمشتق، ويشمل الجامد والمشتق مباحث المصدر والمشتقات على اختلافها كاسم الفاعل واسم المفعول، إضافة إلى نظام الثنية والجمع في العربية.

وكل ما سبق لا بد من تمثّله، وأعني بذلك القدرة على استخدامه في التعبير سَلِيْقَةً، وعدم التوقف عن الاستفادة منه في الفهم مَلَكَةً.

وأخيراً لا بد لي من التأكيد على أن اللغة العربية ليست شرطاً في المجتهد فحسب، بل هي وعاء الإسلام، وقد ذكر علماء العربية أن دخول القبائل في الإسلام كان موازياً لفصاحتهم اللغوية وأن ردة من ارتد منهم كانت موازية لبعدهم عن تذوق أسرار العربية، وأن عامة من أُلِد في عصور الإسلام الذهبية إنما كان لجهله بالعربية، وحتى يومنا هذا فإن كل ما يحمله المستشرقون وأعداء الإسلام من خبايا في نفوسهم ناجم عن عدم فهمهم للإسلام لعدم اطلاعهم عليه من خلال لغته نفسها، (وسيزل المستشرقون هكذا، لا يعرفون حقيقة الإسلام، ويقدمون بذلك تشوهات مقصودة وغير مقصودة للدين الخفيف باعتبارهم لم يقفوا على اللغة العربية التي تعتبر المورد الحقيقي للتعرف على الإسلام، فالذي يود أن يعرف حقيقة هذا الدين العظيم، عليه قبل كل شيء أن يعرف العربية ويعوض في أعماقها، وسيزل المستشرقون على حالهم هذا يحاولون عرقلة المسيرة الإسلامية بعدم فهمهم للغة الإسلام)^(٢٥).

^(٢٤) مقال الصيداوي في مجلة الجمع ٤/٧٣، ص ٩٥٥.

^(٢٥) من كلام د. شيروتانا كاشيرو (مستشرق ياباني مسلم) مجلة الفيصل، العدد ٦٩، ص ٥٣.

مسرد المراجع

القرآن الكريم .

الإحكام في أصول الأحكام ، ابن حزم، الناشر: زكريا يوسف، دون تاريخ.

الاعتصام ، إبراهيم بن موسى الشاطبي ، تحقيق مصطفى الندوي ، دار الخاني ، الطبعة الأولى = ١٩٩٦ م .

البحر المحيط للزركشي ، تحرير د. عبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الثانية = ١٩٩٢ م .

البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد، الطبعة الأولى = ١٣٩٩ هـ

جمع الجوامع لابن السبكي، مجموع مهمات المتون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى = ١٩٩٤ م .

الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية ، دون تاريخ.

روضة الطالبين للإمام النووي، تحقيق بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية= ١٩٨٥ م .

روضة الناظر وحنّة الناظر، ابن قدامة المقدسي، مراجعة سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى = ١٩٨١ م .

شرح للمع، الشيرازي، تحقيق عبد الحميد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى= ١٩٨٨ م .

شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، تحقيق د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية= ١٩٩٨ م .

الشرعية الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ، محمد الخضر حسين، المطبعة التعاونية ، دمشق ، طبعة عام ١٩٧١ م .

غيث الأمم في الثبات الظلم للجويني (الغياثي) ، تحقيق د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم دار الدعوة ، الطبعة الثالثة =

١٩٩٠ م .

الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق د. عجيل النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة الثانية = ١٩٩٤ م .

اللغة العربية معناها ومبناها، د. حسان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية = ١٩٧٩ م .

مجلة الفيصل العددان-٦٩-٧٨ .

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الثالث والسبعون ، الجزء الرابع، تشرين الأول ١٩٩٨ م .

المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران، تحقيق د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة

الثالثة= ١٩٨٥ م .

المستصفي من علم الأصول، الغزالي، ومعه فواتح الرحموت، تحقيق ابراهيم رمضان، دار الأرقم، دون تاريخ.

الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، دون تاريخ.

AİLE VE DİN İLİŞKİSİ AÇISINDAN SOKAK ÇOCUKLARI*

İSA ÖZEL**

Street Children In Terms Of The Family-Religion Relationship

Abstract: One of the most important social problems of today's world is street children. Children left to streets or children who leave home due to separation of families, incompatibility in the family, violence, stepfather and mother, molestation, hardships with subsistence have become a problem whose influence is felt in big cities as in other countries of the world. This study was carried out on 270 children chosen with snowball sampling method from among street children living in Samsun (n=10), Ordu (n=11), Ankara (n=80), İstanbul (n=134), Bursa (n=19) and Antalya (n=16) in the year 2008-2009. In the study, religiosity levels of street children were analyzed with respect to variables like family type, type of relationship with parents, harmony of father and mother.

* Bu makale "Sokak Çocukları ve Din" başlıklı Doktora Tezi temel alınarak hazırlanmıştır. Makalede elde edilen bulgular genel olarak değerlendirilmiş, tezin hazırlanışından günümüze kadar geçen sürede yapılan bazı çalışmalar ve kaynaklarla desteklenerek yeni bilgi ve yorumlarla geliştirilmiştir

** Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD
[ozel_2955@hotmail.com].

Key Words: Street, Street Children, Family, Religion, Religiosity.



Öz: Günümüz dünyasının en önemli toplumsal sorunlarından birisini sokak çocukları oluşturmaktadır. Ailelerin parçalanması, aile içi geçimsizlikler ve şiddet, üvey anne baba, cinsel istismar, geçim zorlukları vb. nedenlerle evini terk eden ya da sokağa atılan çocuklar dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizin bazı büyük şehirlerinde de etkisini hissettiren bir sorun olmaya başlamıştır. Bu çalışma, Samsun'da (n=10), Ordu'da (n=11), Ankara'da (n=80) İstanbul'da (n=134), Bursa'da (n=19) ve Antalya'da (n=16) olmak üzere 2008–2009 yılında sokak çocuklarından kartopu örnekleme metodu ile seçilen toplam 270 çocuk üzerinde yapılmıştır. Araştırmada, sokak çocuklarının dindarlık düzeyleri; aile tipi, anne ve baba ile ilişki durumu ve anne baba uyumu gibi değişkenler açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sokak, Sokak Çocukları, Aile, Din, Dindarlık.



Ailelerin parçalanması, aile içi geçimsizlikler ve şiddet, üvey anne baba, cinsel istismar, macera düşkünlüğü ve özentisi, büyük şehirlerin renkli yaşantısı, geçim zorlukları vb. nedenlerle evden ayrılan çocuklar günümüz sosyal problemlerinden birisini oluşturmaktadır.¹ Brezilya'dan İtalya'ya, Kenya'dan Filipinlere, Batı Avrupa'dan Bulgaristan'a, Rusya'dan Hindistan'a kadar uzanan ve pek çok ülkede rastlanan sokak çocukları sosyal açıdan hep bir sorun olarak algılanmıştır.²

Dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi ülkemizin büyük kentlerinde de günün büyük bölümünü sokakta geçiren çocukların sayısı giderek artmaktadır. Ülkemizde ilk defa sokak çocuklarına 1940'lı yıllarda İstanbul'da rastlanmaktadır.³ Anne babanın koruması ve bakımının yetersizli-

¹ Sevda Uluğtekin, "1940'lı Yıllarda İstanbul'un Sokak Çocukları" Prof. Dr. Sema Kut'a Armağan Yaşam Boyu Sosyal Hizmet, Ankara 1999, ss. 200–204; Sevil Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, Ankara 1994, ss. 7–8.

² Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, ss. 1–2.

³ Uluğtekin, *1940'lı Yıllarda İstanbul'un Sokak Çocukları*, ss. 200–204.

ği vb. nedenlerle kısmen ya da tamamen sokaklarda yaşamak zorunda kalan sokak çocuklarının sayısı hakkında net bir rakam bulunmamaktadır. Bazı araştırmalarda bu sayı 1990 yılında 500 olarak ifade edilirken⁴ günümüzde ise yaklaşık 10 bin sokak çocuğu olduğu belirtilmektedir.⁵

Toplumsal kurumlar içinde insan yaşamında çeşitli temel işlevleri karşılması bakımından en önemli birim ailedir.⁶ Aile, çocuğun hayatının merkezidir. Çocuğun fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamak, onu tehlikelerden korumak ve desteklemek, toplumun kültürel değer ve geleneklerini ona aktarmak ailenin yerine getirdiği önemli görevlerinden bazıları iken⁷, artık günümüzde bu görevlerini yerine getirme noktasında epeyce sorunlar gözükmektedir. Bu makalede, sokak çocuklarının aile yapıları, anne babanın yaşam durumu ve uyumu, aile içi ilişkiler ve benzeri birtakım değişkenlere göre dindarlık düzeylerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Burada araştırmanın temel problemine geçmeden önce bazı temel kavramaların açıklanmasının yararlı olacağı kanısındaım.

1. Sokak Çocuklarının Tanımı ve Kavramsal Boyutu

Ülkemizde “köprü altı çocukları”⁸ olarak isimlendirilen sokak çocukları kavramı, 1979 yılında yapılan BM Çocuk Yılı çalışmasından sonra yaygın kullanım kazanmaya başlamıştır.⁹ Esasında sokak çocukları şemsiye bir

⁴ Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Genel Merkezi, *2000’li Yıllara Doğru Sosyal Devletin Gerçekleştirilmesinde Sosyal Hizmetlerin Yeri ve Önemi*, Ankara 1995, s. 122.

⁵ <http://haber.mynet.com/turkiyede-10-bin-sokak-cocugu-var-15221-guncel/> (29.10.2012).

⁶ Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Doğası*, İstanbul 1994, s. 86.

⁷ Ali Seyyar, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, İstanbul 1999, ss. 9-10; Hüseyin Ağca, *Ailede Eğitim*, Ankara 2008, ss. 2-3; Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, İstanbul 1987, ss. 125-129; Yurdagül Mehmedoğlu, “Değer Oluşturucu ve Aktarıcı Konumuyla Aile”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 40, sayı: 2, 2004, ss. 29-40; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 1998, ss. 125-130.

⁸ Sevda Uluğtekin, *Sokak Çocukları*, İstanbul 1997, s. 5; Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa’da Sokak Çocukları*, s. 7.

⁹ Sevgi Usta Sayita, *Sokakta Yaşayan Çocuklar: Çocuklar ve Suç-Ceza*, Ankara 2005, ss. 285-301.

kavram olarak ifade edilmektedir.¹⁰ Sokak çocukları kavramı, birçok ülkede suçlu çocukları, değişik psiko-sosyal ve ekonomik sebeplerden dolayı evden kaçan, okulu bırakan, aileleri tarafından terk edilen, reddedilen veya evden atılan, başıboş bırakılan, aileleri olmayan, yüksek düzeyde risk ile karşı karşıya olanlar ile özel ilgiye ve korumaya ihtiyacı olanları kapsayacak şekilde ve eşdeğer kavramlar olarak kullanılmaktadır.¹¹

Sokak çocukları, sokağın (kelimenin en geniş anlamıyla kullanılan yapılar, boş araziler, vs.) kendisi için sürekli ikâmet ve/veya geçim kaynağı olduğu ve sorumlu yetişkinlerce yeterli olarak korunmayan, gözetilmeyen veya yönlendirilmeyen, yetişkinliğe ermemiş herhangi bir kız ya da erkek çocuk olarak da tanımlanmaktadır.¹²

Sokak çocuklarının sınıflandırılmasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. UNICEF, sokak çocuklarını çocuğun sahip olduğu aile desteği ve sokağı kullanım biçimi bakımından üç grupta ele almaktadır:

180

OMÜİFD

Bunlardan birinci grubu; ailenin gözetim ve denetimi altında olan ve güçleşen yaşam koşullarında aile bütçesine katkıda bulunmak için “sokakta çalışan çocuklar” oluşturmaktadır.

İkinci grupta yer alan ve “sokaktaki çocuklar” olarak nitelenen çocukların aileleri ile ilişkileri gevşemiş olmakla birlikte tümüyle kopmamıştır. Bunlar günlerini sokaklarda çalışarak veya dolaşarak geçiren ancak zaman zaman evlerine dönen çocuklardır.

Üçüncü gruptaki çocuklar ise, toplumun yoksul kesiminden gelen ve aileleri ile ya hiç ilişkileri olmayan ya da çok nadir ilişkisi olan ve sokakta yaşayarak hayat mücadelesi veren çocuklardır. “Sokağın çocukları” olarak adlandırılan, aile denetiminden ve korumasından yoksun olan bu

¹⁰ Uluğtekin, *Sokak Çocukları*, s. 5.

¹¹ Ali Seyyar, *Sosyal Siyaset Terimleri*, İstanbul 2002, s. 447; Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa’da Sokak Çocukları*, s. 6; Sevil Atauz, *Diyarbakır Sokak Çocukları Araştırması*, ‘y.y.’:Uluslararası Lions MD-118 Yönetim Çevresi, 1997, s. 8.

¹² Judith Ennew, *Street and Working Children*, çev.:Çiçek Öztekin, Ankara 1998, s. 15.

çocuklar üzerlerinde önemle durulması gereken bir risk grubu oluşturmaktadırlar.¹³

Sokak çocukları 5–18 yaşları arasında kız ve erkek çocuklardan oluşan, formel (özel işletmeler, kamu ve devlet işletmeleri, kayıtlı iş yerleri, mevsimlik ve gündelik işler) ve informal (genellikle bildiri yapılmamış inşaat, taşımacılık, küçük atölyeler vb.) işlerde çalışarak hayatlarını devam ettirmeye çalışan çocuklardır. Yapılan araştırmalar sokakta yaşayan çocukların büyük çoğunluğunu (% 90) erkek çocukların oluşturduğunu göstermektedir.¹⁴ Sokaklarda yaşayan erkek çocuklar gibi kız çocuklarının da bulunduğu bilinmesine rağmen yapılan araştırmalarda kız çocuklarına pek rastlanılamamıştır.¹⁵ Sokaklarda kız çocuklarına rastlanılamamasının nedeni olarak zorlu koşullarla karşılaşmış kısa sürede evlerine dönmüş olabilecekleri veya mafya tarafından fuhuş sektörüne itilmiş olabilecekleri belirtilmektedir.¹⁶

2. Aile

Toplumun temel birimi ve en önemli bir sosyal kurumu olan aile, çocuğun hayatının merkezidir. Aile, insanların bir arada dayanışma içinde yaşadığı, anne baba ve çocuklardan oluşan ve toplumun temelini meydana getiren¹⁷, doğumdan önce başlayan ve ilk gelişim yıllarından ömrün sonuna dek etkisini sürdüren, biyolojik olduğu kadar ekonomik ve toplumsal yönleriyle de çocuğun kişiliği ve davranışları ile onun ruhsal gelişimini etkileyen ve yönlendiren bir kurumdur.¹⁸

¹³ Bkz. Atauz, *Diyarbakır Sokak Çocukları Araştırması*, s. 7.

¹⁴ Uğtekin, *Sokak Çocukları*, s. 9; Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, s. 13; Polat, *Sokak Çocukları*, İstanbul 2002, s. 30.

¹⁵ Sibel Yılmaz, "Sokak Çocukları", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, H.Ü.S.B.E., 1998), s. 75.

¹⁶ Atauz, *Diyarbakır Sokak Çocukları Araştırması*, s. 9; Oğuz Polat, *Çocuk Pornografisi*, İstanbul 2007, s. 123; Hakan Acar, "Duvarların Dışındaki Yaşam Çocukların Anlatımıyla Sokaklar", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, c. 5, sayı: 20, 2007, ss. 84–115.

¹⁷ Ağca, *Ailede Eğitim*, ss. 2–3.

¹⁸ Seyyar, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, s. 9, 10, 22; Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, ss. 125–126.

Ailede anne ve baba çocuğa yol gösteren, ona güven duygusu aşıl原因, model oluşturan ve toplumsal alışkanlıklar kazandıran bir rol üstlenmektedir.¹⁹ Çocuğun ilk sosyal deneyimlerini edindiği, değer yargılarının oluştuğu, kişiliğinin oluşumu için gereken özdeşleşmeyi sağladığı yer olan ailede,²⁰ eşler arası ilişki çocuklara karşı takınılan tavrı etkilemektedir.²¹

Aile bütünlüğünün ölüm, boşanma, ayrılık ya da terk gibi nedenlerle bozularak anne babadan birinin ya da her ikisinin birden olmaması durumu, parçalanmış aile olarak tanımlanmaktadır.²² Aile birliğinin bozulması çocuğun fizyolojik, zihinsel ve toplumsal gelişimini olumsuz etkiler.²³ Parçalanmış aile yapılarına bağlı olarak çocuğun (anneanne babaanne, dayı, hala, amca, teyze) farklı yerlerde kalması ve aileden uzak ilişkiler içinde olması onun yetişmesini olumsuz olarak etkiler. Bu durum suçça yönelme, dilencilik, evden kaçma vb. sorunlar olarak kendini gösterir.²⁴

Vefat ya da boşanma durumunda kadın veya erkeğin yeniden evlenmesi ile oluşan üvey anne veya babanın çocuğa karşı aşırı sert davranışı ya da anne veya babanın sağ olması çocuğun üvey anne ya da baba ile geçinmesini zora sokar.²⁵ Aile içerisinde mutlu olamama, üvey anne ya

¹⁹ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul 1994, s. 138.

²⁰ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 130; Sevdâ Uluğtekin, *Hükümlü Çocuk ve Yeniden Toplumsallaşma*, Ankara 1991, s. 35.

²¹ Nephân Atav, "Şahsiyetin Gelişiminde Aile Çevresinin ve Ailedeki Gerginliklerin Etkileri", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 1-21.

²² Işıl Bulut, "Parçalanmış Aileden Gelen Çocukların Davranış Özellikleri Hakkında Bir Araştırma", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 197-228; Uluğtekin, *Hükümlü Çocuk ve Yeniden Toplumsallaşma*, ss. 37-38.

²³ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s.138; Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 108, 145.

²⁴ Kemal Sayar, "Boşanmış Ailede ve Çocuklarda Görülen Problemler", *Günümüzde Aile*, ed.:Ömer Çaha, İstanbul 2007, ss. 69-77;İbrahim Cılga, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Sorunları ve Yetiştirme Yurtları*, Ankara 1989, s. 13;Atav, *agm*, ss.1-13.

²⁵ Byvette Walczak&Sheila Burns, *Boşanma ve Çocuk Üzerine Etkileri*, çev.:İsmail Ersevîm, İstanbul 1999, s. 172.

da baba ile anlaşamama²⁶ veya her ikisinin istememesi çocukların sokağa düşmelerindeki temel etkenlerden birisidir.

Ailede alkolik birisinin olması aile üyeleri arasında iletişim kurmakta güçlük çekilmesine yol açtığı gibi, çocuğa ve eşe karşı şiddet uygulama sorununu da yaratmaktadır. Şiddete uğrayan annenin şiddet uygulaması yanında okulda öğretmenler, evde baba, ağabey, abla, enişte vs. çocuğa şiddet uygulayabilmektedirler.²⁷ Ailede ve okulda yaşanan şiddet, çocuğun beden ve ruh sağlığını olumsuz etkilediği gibi çocukta korku, güvensizlik, çeşitli ruhsal bozukluklar, başarısızlık, yalan söyleme, saldırganlık, okuldan ve evden kaçma gibi sorunlara yol açmakta ve çocukların evden ayrılmak zorunda kalmalarında şiddet büyük yer tutmaktadır.²⁸

Aynı şekilde bağımlılık söz konusu olmasa bile sık sık alkol kullanımını evde taciz olasılığını artırmaktadır.²⁹ Bunların yanında anne ya da babanın hasta olması³⁰, çocuğa karşı anne baba, üvey anne baba, kardeşler ve akrabaların fiziksel, duygusal ve cinsel istismarda ve tacizde bu-

²⁶ Ennew, *Street and Working Children*, s. 19; Peker, *99 Soruda Çocuk ve Suç*, İstanbul 1994, s. 45, 49.

²⁷ Ali Seyyar, "Aile içinde Çocuklara Yönelik Şiddete Karşı Sosyal Politikalar", *Kamu-İş Dergisi*, c. 5, sayı:4, 2000, ss. 1-17; Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, Ankara 1995, s. 150; F. Dilek Gözütök, Ö. Cem Karacaoğlu & K. Oğuz Er, "Çocuklar Evde de Okulda da Dövülüyor", *Okullarda Şiddet ve Çocuk Suçluluğu*, ed.: Adem Solak, Ankara 2007, ss. 133-149.

²⁸ Nephân Saran, "Aile Hayatı ve Toplum", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil & Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 135-142; Özcan Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, İstanbul 1996, ss. 149-150; Ahmet Üstün, Müge Yılmaz & Şule Kibar, "Gençleri Şiddete Yönelten Nedenler", *Okullarda Şiddet ve Çocuk Suçluluğu*, ed.: Adem Solak, Ankara 2007, ss. 109-131; Şükrü Ada, "Suçlu Çocukların Türkiye Profili", *Okullarda Şiddet ve Çocuk Suçluluğu*, ed.: Adem Solak, Ankara 2007, ss. 301-302; Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *agm*, s. 150; Ennew, *Street and Working Children*, ss. 14-18; Nawal H. Ammar, "The Relationship Between Street Children and the Justice System in Egypt", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 2009, vol. 53, n. 5, ss. 556-573, <http://ijo.sageup.com/cgi/content/abstract/53/5/556> (20.07.2010); Polat, *Sokak Çocukları*, s. 21; Yılmaz, *Sokak Çocukları*, s. 105; Acar, *Duvarların Dışındaki Yaşam*, ss. 84-115; Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, s. 21.

²⁹ Esin Küntay & Güliz Erginsoy, *İstanbul'da On Sekiz Yaşından Küçük Ticari "Seks İşçisi" Kızlar*, İstanbul 2005, s. 94.

³⁰ Işıl Bulut, *Ruh Hastalığının Aile İşlevlerine Etkisi*, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı, Ankara 1993, s. 84.

lunması, anne babanın çocuğu istememesi, anne babanın çalışması dolayısıyla çocuğun ihmal edilmesi vb. aile içi sorunlar çocuğun evle ilişkilerini zayıflatmakta ve evle bağlarını koparabilmektedir.³¹

Ağır yaşam koşulları ve göç eden ailelerin tüm bireylerinin çalışmak zorunda kalması aile bireylerini birbirinden uzaklaştırmakta, çocuklar aile denetiminden uzaklaşmaktadır. Aile bağlarının zayıflaması çocukların sokağa düşmesindeki etkenlerden bir diğeridir.³² Diğer taraftan sokakta çalışan çocuklara sokağın sunduğu özgür ve başıboş ortam, okuldaki başarısızlık ve okulu bırakmak zorunda kalma ailedeki sorunlarla birleştiğinde aileyle ilişkileri koparabilmekte, çalışan bu çocukları sokak çocuğu olmaya en yakın adaylar arasına katmaktadır. Çocukların sokakta tanıştığı, sokakta yaşayan çocuklarla oluşturdukları ilişki ve bunun neticesinde zamanla bally ve tiner gibi maddeleri kullanmaya başlamaları nedeniyle sokak yaşamı cazip hale gelebilmekte³³ ve bunlar potansiyel olarak sokak çocuğu olmaya aday olmaktadır.³⁴

Bütün bu sorunlar ailenin sağlıklı bir fonksiyon göstermesini engellediği gibi olumsuz aile ortamından etkilenen çocukların evden uzaklaşarak sokağın kendilerine sunduğu özgür ortama yönelmelerine sebep olmaktadır.

³¹ Seyyar, *agm*, ss. 1-17; Acar, *Duvarların Dışındaki Yaşam*, ss. 84-115; Atauz, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, s. 21; Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 186; Ada, *agm*, ss. 297-319; Polat, *Sokak Çocukları*, s. 19, 66; Sedat Topçu, *Çocuk ve Gençlerin Cinsel İstismarı*, Ankara 1997, s. 50.

³² Polat, *Sokak Çocukları*, ss. 17-19.

³³ Lewis Aptekar, "Street Children In The Developing World:A Review of Their Condition", *Cross-Cultural Research*, c. 28, s. 3, 1994, ss. 195-224; Neslihan Eminağaoğlu, "Güç Koşullarda Yaşayan Sokak Çocuklarında Dayanıklılık (Sağlamlılık)", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ege Ü.S.B.E., 2006), s. 165; Yılmaz, *Sokak Çocukları*, s. 36.

³⁴ C.Panter-Brick, "Street Children: Cultural Concerns", *İnternational Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*, Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, Oxford: Elsevier Science Ltd., 2001, ss. 15154-15157; Sadık Güneş&A.Rasim Kalaycı, "*Sokakta Yaşayan/Çalışan Çocuklar: Tespitler ve Çözüm Önerileri*", Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar G.M., 2004, ss. 4-5; Polat, *Sokak Çocukları*, s. 19; Yılmaz, *Sokak Çocukları*, s. 9.

3. Din ve Dindarlık

Ceza, ibadet, âdet, tutulan yol, boyun eğme, itaat etme ve kullukta bulunma manalarına gelen din³⁵; akıl sahiplerini kendi arzuları ile iyilik yapmaya sevk eden ilâhî bir nizamdır.³⁶ Din insanın duygu, düşünce, irade, vicdan ve davranış gibi bütün kabiliyet ve eğilimlerine hitap eden³⁷ ve onun hayatını şekillendiren bir müessesedir.³⁸

Din, insanları derinden etkileyen ve onun hayatına yön veren bir olgu³⁹, insanların tutum ve davranışlarını, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini ve toplumsal hayatı düzenleyen bir kurumdur.⁴⁰ Dindeki potansiyel güç onun toplumsal alandaki yaşayışı etkilemede kendisini göstermektedir. Dinî düşüncenin pratik görünümünden birisi de bireyin inancını sosyal alanda gerçekleştirmeye sevk etmesidir.⁴¹ Din sadece ferdî bir olgu değil, insanın dünya hayatını emir ve yasaklarla tanzim etmesi yönüyle de toplumsal bir olgudur.

Özellikle ilâhî dinler açısından bakıldığında din, ferdî ve içtimaî yani bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşam tarzıdır. Kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma ve O'nun iradesine tabi olma olarak tanımlanmaktadır.⁴²

³⁵ İbni Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1970, c. I, s. 241.

³⁶ M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, sad.:İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul 1992, s. 92.

³⁷ Hüseyin Peker, "Suçlularda Dinî Davranışlar", *O.M.Ü.İ.F.D.*, IV, Samsun 1994, ss. 93-123; Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul 1970, s. 5; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1989, ss. 187-188.

³⁸ Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul 1997, ss. 158-164.

³⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1994, s. 6.

⁴⁰ Ahmet İnam, "Terör ve Din", *Dinî Araştırmalar*, c. 7, sayı: 20, 2004, ss. 37-46; Hâbil Şentürk, "Kişilik ve Din", *Yeni Ümit*, sayı: 34, 1996, ss. 18-23.

⁴¹ M.Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev.: Bekir Karlığa, İstanbul 't.y.', s. 77.

⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 5.

Jung da dini, olumlu ya da olumsuz en yüksek ve en güçlü değerler ile kurulan bir ilişki olarak tarif etmektedir.⁴³ Fromm ise dini, bir toplumun bireylerince paylaşılan ve o bireylere belli bir yöneliş, belli bir bağlanma amacı kazandıran, herhangi bir düşünce ve eylem sistemi olarak tanımlamaktadır.⁴⁴

Din insana hayatın anlamı, yaşamın bütünlüğü, güvenlik, sıkıntıları hafifletme, ölüm korkusundan sıyrılma vb. konularda psikolojik anlamda bir huzur verir.⁴⁵ O, insanın yaşadığı güçlükler ve karşılaştığı olaylar, stres, afetler, hastalıklar, ölüm vb. durumlar karşısında ona fedakârlık, sabır ve yerine göre umut ve mücadele azmi aşlar. Dindar kimse sorunların üstesinden gelme ve onları çözmede kendisini daha kuvvetli hissederek.⁴⁶ İnsana güven ve bir dünya görüşü veren din, hayat ve ölüm ötesi hakkında da bir teselli kaynağıdır.⁴⁷ Din bireylerin ve toplumun ruh sağlığını koruyucu ve geliştirici en güçlü psikolojik etken⁴⁸ ve hayat değerlerini koruma yönünde de büyük bir motivasyon kaynağıdır.⁴⁹

Din insana yaşamın zorluklarıyla mücadele etmede güç verdiği gibi⁵⁰, ibadet yoluyla da Allah'la, kendi kendisiyle ve diğer insan ve varlıklarla ilişkisini düzenleyen bir sistem olup yaptığı ibadetlerin her biri kişiliğin belli yönlerinin gelişip olgunlaşmasını hedef alan ve biri diğerini tamamlayan bir yetiştirme programı olarak da anlaşılabilir.⁵¹ Kişinin inancını, günlük davranış ve faaliyetlerini yansıttığı davranış boyutu

⁴³ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, çev.:Cengiz Şişman, İstanbul 1993, s. 119.

⁴⁴ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev.:Şükrü Alpagut, İstanbul 1990, s. 31.

⁴⁵ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Samsun 2000, ss. 65-76.

⁴⁶ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul 1998, ss. 114-115.

⁴⁷ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1982, s. 29;Nils G.Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev.:Abdülkerim Bahadır, İstanbul 2007, ss. 24-25.

⁴⁸ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 115; Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, ss. 145-146.

⁴⁹ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, ss. 111-112.

⁵⁰ Hasan Kayıklık, "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sayı: 15, 2003, ss. 121-138.

⁵¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 233-237; Peker, *Din Psikolojisi*, ss. 112-119.

olarak değerlendirilen dindarlık⁵², insanı kötü alışkanlıklardan koruyan ve çevresiyle uyumlu ilişkiler kurmasını sağlayan, güvenilir ve inanılır olma nitelikleri kazandıran bir referans kaynağıdır.⁵³

4. Araştırmanın Problemi

Kent sokaklarında aile ve toplumun koruması ve gözetiminden uzak olarak gününü geçiren, uyuşturucu madde kullanmaya ve suç işlemeye meyilli, sayıları ve sorunları giderek artmakta olan sokak çocuklarının dindarlık profilinin aile yapıları, anne babanın durumu ve uyumu, aile içi ilişkiler ve benzeri birtakım değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı hususu araştırmamızın temel problemidir.

5. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızda şu hipotezlerin test edilmesi amaçlanmıştır.

1. Geniş aile tipinde yetişen sokak çocuklarının dindarlık düzeyi çirkeç ve parçalanmış aile tiplerinde yetişen sokak çocuklarına göre daha yüksektir.
2. Annesi öz olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi annesi öz olmayanlara göre daha yüksektir.
3. Babası öz olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi babası öz olmayan sokak çocuklarına göre daha yüksektir.
4. Anne babası sağ ve birlikte yaşayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, diğerlerinin dindarlık düzeyine göre daha yüksektir.
5. Anneleri ile ilişkileri iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, anneleri ile ilişkileri iyi olmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyine göre daha yüksektir.

⁵² Abdullah H. M. Halife, "İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", çev.:F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, sayı: 2, 1994, ss. 9–20.

⁵³ Halil Ekşi, "Din Eğitimi, Gençlik ve Kimlik", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed.:Hayati Hökeçekli, Ankara 2002, ss. 153–182.

6. Babaları ile ilişkileri iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi babaları ile ilişkileri iyi olmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyine göre daha yüksektir.

7. Anne babasının uyumu iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi anne babaları daha az uyumlu olanlara göre daha yüksektir.

8. Anne babası alkol kullanmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, anne babası alkol kullanan sokak çocuklarına göre daha yüksektir.

6. Araştırmanın Sınırlılıkları

1) Araştırma, aileleri ile ya hiç ilişkileri olmayan ya da çok nadir ilişkisi olan, günün yirmi dört saatini sokakta geçiren ve sokağın çocukları olarak tanımlanan 7-18 yaş gruplarını kapsamaktadır.

2) Bu araştırma Samsun, Ordu, Ankara, Antalya, Bursa ve İstanbul'da yaşayan Sokak Çocuklarını kapsamaktadır.

3) Araştırmanın bağımsız değişkeni olan sokak çocukları ile dindarlık ilişkisi bu çalışmada kullandığımız "Dindarlık Ölçeği"nin ölçtüğü tutum örnekleri ile sınırlıdır.

4) Araştırmanın sonuçları sokak çocuklarının doğru cevap verdikleri varsayımıyla sınırlıdır.

7. Araştırma Metodu ve Verilerin Analizi

Araştırmamızda anket metodu kullanılmıştır. Bununla birlikte anketleri yüz yüze yaptığımızdan dolayı "mülakat ve gözlem" tekniklerinden de istifade edilmeye çalışılmıştır. Sokak çocuklarının dindarlık yönelimlerini ölçmek üzere Naci Kula'nın geçerlilik ve güvenilirliğini yaptığı 30 soruluk bir "Dindarlık Ölçeği" kullanılmıştır.⁵⁴ Kişisel Bilgi Formu ve Dindarlık Ölçeğini içeren anketler Samsun, Ordu, Ankara, Antalya, Bursa ve İstanbul'da yaşayan sokak çocuklarına Kartopu örnekleme yöntemi ile tarafımızdan uygulanmıştır. Uygulanan anket formlarından eksiksiz ola-

⁵⁴ M. Naci Kula, *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*, İstanbul 2001, ss. 30-31, 193-194.

arak doldurulan toplam 270 anket araştırmaya dâhil edilmiştir. Sokak çocuklarının dindarlık ölçeğinden aldıkları puanlar toplanmış ve uygulanan her bir anketten elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Kişisel Bilgi Toplama Anket Mülakat Formu ve Dindarlık Ölçeği'nden elde edilen verilerin analizi SPSS 10.0 istatistik (Statistical Package For Social Sciences) paket programı ile yapılmıştır.

Bilgilerin analizinde ve hipotezlerin test edilmesinde tek yönlü varyans analizi (ONE-WAY- ANOVA) ve Kruskal-Wallis H testi kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda puan ortalamaları arası farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna TUKEY-HSD testi ve Mann-Whitney U testi ile bakılmıştır. Test sonuçlarındaki anlamlılık düzeyi (en çok hata payı) 0.05 olarak alınmıştır. Anket uyguladığımız çocukların bir kısmı bazı soruları boş bıraktığı için örnekleme katılan çocukların dindarlık düzeyi ile ilgili tablolarda toplam sayılar değişkenlik arz etmektedir.

8. Bulgular ve Yorum

8.1. Aile Tipine Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1: Aile Tipine Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Ailenin Oluşum Tipi	N	%	X	S	1	2	3	4
1. Çekirdek aile	207	77.8	100.46	22.17	.	*	*	*
2. Geniş aile	14	5.3	115.50	6.92	*	.	_	*
3. Parçalanmış aile	38	14.3	111.07	10.47	*	_	.	*
4. Bilmiyorum	7	2.6	77.14	21.13	*	*	*	.
Toplam	266	100.0	102.15	21.20				
Sd= 3/262	F= 8.43	p<0.001	Önemli					

Tablo 1'de görüldüğü üzere aile tiplerine göre araştırmaya katılan çocukların % 77.8'inin çekirdek aileye, % 14.3'ünün parçalanmış aileye, %

5.3'ünün ise geniş aileye sahip olduğu ve % 2.6'sının ise ailesinin mahiyetini bilmediği görülmektedir.

Ailenin oluşum tipine göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=115.50$ ortalama ile ailesinin oluşum şeklini geniş aile olarak belirtenlerin en dindar grup oldukları görülmektedir. $X=111.07$ ile parçalanmış aile tipi ikinci sırada, $X=100.46$ ile çekirdek aile tipi ise üçüncü sırada bulunmaktadır. Aile oluşum tipine göre dindarlık düzeyi en zayıf olan grubu $X=77.14$ ile, ailesinin durumunu bilmeyenler oluşturmaktadır.

Aile tiplerine göre sokak çocuklarının dindarlık düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda $p<0.001$ düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, geniş aile tipi çocukları ile çekirdek aile, parçalanmış aile ve ailesinin oluşum tipini bilmeyen çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Aile tipine göre "Geniş aile tipinde yetişen sokak çocuklarının dindarlık düzeyi çekirdek ve parçalanmış aile tiplerinde yetişen sokak çocuklarına göre daha yüksektir." şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı görülmüştür. Bu sonuç, aile büyüklüğünün çocukların dindarlıkları üzerindeki olumlu etkisini göstermektedir.

Çocuklarda dinî duyguların erken ya da geç başlamasında içinde yetiştikleri çevrenin büyük etkisi vardır.⁵⁵ İçinde büyüdüğü ailenin sosyal yapısı ve biçimi çocuğun gelişimini doğrudan etkiler. Ailenin ataerkil yapıda ya da dağılmış bir biçimde olması kadar çocuğun farklı aile üyeleriyle olan ilişkisi de gelişiminde etkili olmaktadır.⁵⁶ Yapılan araştırmalar çocukların dinî bilgilerini edindiği yerlerin başında aile üyelerinin geldiğini göstermektedir. Konuk, Araz ve Yılmaz'ın araştırmalarında çocukların büyük çoğunluğunun dinî bilgilerini anne baba, büyük anne büyük

⁵⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara 1983, s. 44.

⁵⁶ Emre Kongar, "Türkiye'de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri", *Aile Yazıları 2, Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 63-91;Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s.133.

baba, hala ve teyze gibi aile büyüklerinden öğrendikleri belirtilmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla geniş ailenin çocuğun dinî bilgileri edinmesi ve uygulamasında daha etkili olduğu, dede-nine, amca, hala ve teyzenin bulunduğu geniş ailede yaşamanın çocuğun dinî eğitimindeki etkisinin daha olumlu olduğunu göstermektedir.

Geniş aile tipinde anne babanın çocuğun terbiyesi ve dinî eğitiminde bıraktıkları boşlukları diğer aile üyelerinin doldurmaları son derece kolaydır. Değişik nedenlerle parçalanmış aile yapılarında ise, boşanma veya terk etme gibi nedenlerle çocuğu bir daha arayıp sormayan veya ilgilenmeyen anne babaya kızgın olan çocuğun onların değerlerini benimsemesi mümkün görülmemektedir. Boşanmış ailelerde çocukların önemli bir korkusu, annenin yeniden evlenerek yabancı bir babanın eve gelmesi olup erkek çocuklar babanın kaybına neden olarak anneyi suçlayabilmektedirler.⁵⁸ Boşanma neticesinde çocukların farklı evlere gidip gelmeleri de onları tedirgin edebilmekte ve bu onlarda evden eve atıldıkları duygusuna yol açabilmektedir.⁵⁹ Boşanmadan sonra ilişkilerin kopmasının ve görüşmelerin azalmasının nedenini kavrayamayan çocuk terk edilmiş duygusuna kapılabilmektedir.⁶⁰ Gerek boşanmada ebeveynin suçlu görülmesi gerekse terk edilme duygusu, çocuğun anne babayı dolayısıyla da onların değerlerini tümüyle reddetmesine yol açabilir. Bunların yanında boşanmaya kendisinin neden olduğu düşüncesi de çocukta suçluluk duygusuna sebep olabilmekte, karşı cinsle özdeşim kuracağı modellerden yoksun

⁵⁷ Yurdağül Konuk, *Okulöncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Ankara 1994, s. 56; Hacer Araz, *Türk Aile Yapısında Aile İçi Dini İletişim Problemleri ve Bunun Çocuğun Din Eğitimi Etkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), ss. 73-74; Semiha Yılmaz, *7-9 Yaş Çocuklarının Dinî Bilgi ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), ss. 53-54.

⁵⁸ Aysel Ekşi, *Çocuk, Genç ve Anne Babalar*, İstanbul 1990, s. 39.

⁵⁹ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, İstanbul 2000, s. 110.

⁶⁰ Duyan Dabanlı&Şule Bilir, "Ailelerde Boşanma Vakaları Sonucu Çocukların Geliştirdikleri Tepkiler ve Bu Tepkileri Doğuran Faktörler", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 143-156; Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, İstanbul 1999, s. 92.

olduğundan dolayı da benlik ve cinsel kimlik geliştirmekte zorlanmaktadır.⁶¹

8.2. Annenin Öz Olup Olmama Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 2: Annenin Öz Olup Olmama Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Annenin Öz Olup Olmama Durumu	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet	231	85.6	104.28	18.98	.	*	*
2. Hayır	28	10.4	90.89	30.14	*	.	-
3. Bilmiyorum	11	4.1	87.72	22.37	*	-	.
Toplam	270	100.0	102.21	21.06			
	Sd= 2/267	F= 8.17	p< 0.001	Önemli			

192

OMÜİFD

Tablo 2’de görüldüğü gibi annenin öz olup olmama durumuna bakıldığında, çocukların % 85.6’sı annelerinin öz olduğunu belirtmiştir. Annelerinin öz olmadığını belirtenlerin oranı % 10.4’tür. Annelerinin öz ya da üvey olup olmadığını bilmeyenler ise % 4.1’lik bir orana sahiptir.

Annelerin öz olup olmama durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=104.28$ ortalama ile annesinin öz olduğunu belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. İkinci sırada ise $X=90.89$ ortalama ile, annesi öz olmayanlar gelmektedir. Annenin öz olup olmama durumuna göre en az dindar olan grubun $X=87.72$ ile annesinin durumunu bilmeyen çocuklar olduğu görülmektedir.

Annelerin öz olup olmama durumunun sokak çocuklarının dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını sapt-

⁶¹ Nermin Abadan-Unat, “Dış göç Akımının Türk Kadının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi”, *Aile Yazıları 2, Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Beylü Dikeçli-gil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 147-171;Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*, İstanbul 1998, s. 151.

maya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda ($p < 0.001$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, annesi öz olan çocuklar ile annesi öz olmayan ve annesinin öz ya da üvey olup olmadığını bilmeyen çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Annenin öz olup olmama durumuna göre, “Annesi öz olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi annesi öz olmayanlara göre daha yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezimiz doğrulanmıştır. Bu sonuç öz annenin, çocuk üzerindeki olumlu etkisinin yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.

Çocukların dinî bilgilerini öğrendiği yerlerin başında anneler gelmektedir. Konuk çalışmasında, çocukların % 29.54’ünün,⁶² Yılmaz ise % 52.6’sının dinî bilgileri annelerinden öğrendiklerini belirtmektedirler.⁶³ Ancak dinî bilgileri öğretecek olan annenin çocuk üzerinde etkili olabilmesi için çocukla ilişkilerinin iyi olması gerekmektedir. Bu da çocukla arada oluşan sevgi, güven ve bağlanma duygularıyla beraber başlamaktadır.⁶⁴ Anne tarafından gösterilen bu sevgi çocukların onları örnek almalarını kolaylaştırmaktadır. Çocuklarına yeterince sevgilerini gösteremeyen anneler, onlarla yeterli iletişim kuramamış olurlar ve bu da çocuklarda kendilerinin anne tarafından sevilmediği şeklinde yorumlanır.⁶⁵

Ölüm veya ayrılma gibi nedenlerle işlevini yitiren ailede üvey annenin, yerini aldığı öz anneye göre farklı davranışlara sahip olması ve daha az hoşgörü göstermesi doğaldır.⁶⁶ Annelerini yitiren ya da boşanma sonucu anneden ayrı düşen çocuklar kendilerini tedirgin ve güvensiz his-

⁶² Konuk, *age*, s. 56.

⁶³ Yılmaz, *agt*, ss. 53–54.

⁶⁴ Seyyar, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, s. 180; Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyet’in Eğitime Getirdiği Değerler*, İstanbul 1982, ss. 227–229.

⁶⁵ Muharrem Özsan, “Çocuk Suçlarında Aile ve Anne-baba İlişkilerinin Rolü”, *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 35–41; Bulut, *agm*, ss. 197–228; M. Akif Kılavuz, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed.: Hayati Hökelekli, Ankara 2002, ss. 209–254; Seyyar, *age*, s. 180.

⁶⁶ Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 145.

sederler. Özellikle boşanma, çocuk ya da ergenin üvey anne ile anlaşamama endişesine etki etmektedir.⁶⁷ Nitekim Karakuş tarafından yapılan araştırmada parçalanmış ailelerde anneleri ile birlikte yaşayan çocukların, annelerinin bir başkasıyla ilişkili olmadığı durumlarda okul başarılarının yüksek olduğunu, bir başkasıyla birlikte olduğu durumlarda ise çocukların depresyonunun arttığını ve başarısının düştüğünü belirtmekte ve bunun da muhtemelen çocukların annelerinin sevgisini kaybetme korkusundan kaynaklanmış olabileceğini belirtmektedir.⁶⁸ Çocuk, annesinin yerini alan kadına kuşku ile bakar ve ona karşı bir tedirginlik hisseder. Onun kendisini eleştirmesine ve azarlamasına aşırı duyarlılık gösterir. Üvey annenin çocuğa karşı aşırı sert davranışı ya da öz annenin sağ olması da çocuğun üvey anne ile ilişkisini zora sokan etkenlerdendir.⁶⁹ Üvey anne tarafından kabul görmeyen çocuklar, kendilerini emniyette hissedemez ve ruhen rahatsız olurlar.⁷⁰ Sevgiyle beslenmeyen ilişkilerde, annenin iletceği dini içerikli mesajın olumlu karşılanması mümkün olmadığından bu durumda olan çocuk, üvey anneye yakınlık hissetmeyeceği gibi onu kendisine örnek de almayacaktır.⁷¹

194
OMÜİFD

Diğer taraftan eşler arasındaki ilişki biçimi de çocuklara karşı takınılan tavrı etkilemektedir. Eşiyle anlaşamayan mutsuz bir anne tüm sevgisini çocuğuna verebileceği gibi saldırgan bir tutuma da bürünebilir.⁷² Bu tür saldırgan tutum ve uygulanabilecek şiddet çocuğun anneden soğumasına ve anneye tepki göstermeye neden olabilir. Nitekim annenin öz

⁶⁷ Kemal Sayar, "Boşanmış Ailede ve Çocuklarda Görülen Problemler", *Günümüzde Aile*, ed.:Ömer Çaha, İstanbul 2007, ss. 69-77;Walczak&Burns, *age*, ss. 183-185;Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, s. 109.

⁶⁸ Sedat Karakuş, "Anne-babası Boşanmış ve Boşanmamış Çocukların Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi ve Okul Başarısına Yansımaları", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, DEÜEBE 2003), s. 72.

⁶⁹ Walczak&Burns, *age*, s. 172.

⁷⁰ Seyyar, *agm*, ss. 1-17;İbrahim N. Özgür, *Ailede, Okulda Çocuk ve Gencin Ruh Sağlığı*, İstanbul 1972, s. 304.

⁷¹ Ayşegül Yiğit, "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, 2006, ss. 179-203; Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLV, 2004, sayı: 2, ss. 137-154.

⁷² Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 133.

olup olmama durumu ile anne baba uyumuna baktığımızda annesi üvey olan çocukların ailelerinin % 17.9'unun sürekli kavga, % 42.9'unun ise bazen kavga ettikleri görülmektedir. Anne ile yakınlık kuramayan ve anne ve babası arasındaki kavgaların kendi yüzünden çıkmış olabileceğini düşünen çocuğun –üvey olduğu tavırlarla ve sözlerle hissettiriliyorsa üvey anneyi ve onun dinî değerlerini benimseyebileceği düşünülmemektedir.

8.3. Babanın Öz Olup Olmama Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 3: Babanın Öz Olup Olmama Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Babanın Öz Olup Olmama Durumu	N	%	X	S	1	2	3
1. Evet	217	80.4	102.96	21.25	.	-	*
2. Hayır	42	15.6	102.16	18.71	-	.	-
3. Bilmiyorum	11	4.1	87.72	22.37	*	-	.
Toplam	270	100.0	102.21	21.06			
Sd= 2/267	F= 2.77		p<0.05	Önemli			

195
OMÜİFD

Tablo 3'de babaların öz olup olmama durumuna bakıldığında, çocukların % 80.4'ü babalarının öz olduğunu belirtmiştir. Babalarının öz olmadığını belirtenlerin oranı % 15.6'dır. Babalarının öz ya da üvey olup olmadığını bilmeyenler ise % 4.1'lik bir orana sahiptir.

Babanın öz olup olmama durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=102.96$ ortalama ile babasının öz olduğunu belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. İkinci sırada ise $X=102.16$ ortalama ile babası öz olmayanlar gelmektedir. Babanın öz olup olmama durumuna göre en az dindar olan grubu $X=87.72$ ile babasının durumunu bilmeyen çocuklar oluşturmaktadır.

Babanın öz olup olmama durumunun sokak çocuklarının dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda ($p < 0.001$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, babası öz olan çocuklar ile babasının öz ya da üvey olup olmadığını bilmeyen çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Babanın öz olup olmama durumuna göre, “Babası öz olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi babası öz olmayan sokak çocuklarına göre daha yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotez doğrulanmıştır.

Çocukların dinî bilgilerini öğrendiği yerlerden birisi de babalardır. Yılmaz çalışmasında çocukların % 22.6’sının⁷³, Konuk ise araştırmasında çocukların % 9.9’unun dinî bilgilerini babalarından öğrendiklerini belirtmektedirler.⁷⁴ Ailenin parçalanması neticesinde oluşan yeni aile içerisinde üvey babanın yeni eşinden olan çocuklara farklı davranması veya daha az hoşgörü göstermesi olağandır.⁷⁵ Ebeveynlerin yeniden evlenmesi çocukların uyumunu zorlaştırmakta, üvey babanın çocuklara karşı tutumları, çocukların aileye yeni bireyi kabul etmelerini ve uyumunu kolaylaştırmada son derece önem arz etmektedir.⁷⁶ Üvey babanın yanında kalma çocuğa olumsuz etki yapabilmekte ve onun anti-sosyal hareketlere başvurmasına neden olabilmektedir.⁷⁷ Üvey baba tarafından iyi kabul göremeyen çocuklar, kendilerini emniyette hissedemez, ruhen rahatsız olur ve tedirginlik içinde yaşarlar.⁷⁸ Sevileni taklit etme eğiliminde olan çocuklar, aile üyelerinde gördükleri ibadetlere ve dinî motifli her türlü davranışlara samimi duygularla yönelir ve bu yaşantıları örnek alarak kendileri de uygulamak isterler.⁷⁹ Babanın çocuğunu sevdiğini ve ona değer verdiğini

⁷³ Yılmaz, *agt*, s.53–54.

⁷⁴ Konuk, *age*, s. 56.

⁷⁵ Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 145.

⁷⁶ Seyyar, *agm*, ss.1-17; Bulut, *agm*, ss. 197-228; Kulaksızoğlu, *age*, s. 93.

⁷⁷ Özgür, *age*, s. 305.

⁷⁸ Özgür, *age*, s. 304.

⁷⁹ Hüseyin Peker, “Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları”, *Diyanet Dergisi*, c. 21, sayı:1, 1985, ss. 21-26.

göstermesi, onun sempatisini kazanmasına ve dine yaklaşmasını sağlama vesile olabileceği gibi, sevgiyle beslenmeyen, anlayışsız ve mesafeli ilişkiler de dini içerikli mesajların olumlu bir şekilde karşılanmamasına neden olabilmektedir.⁸⁰

Araştırmamızda deneklerin % 50'sinin üvey babaları ile olan ilişkilerini kötü, % 31'inin ise ilgisiz olarak nitelendirdikleri görülmektedir. Farklı bir baba yanında yaşayan ve son derece kırılğan bir durumda olan çocuk, üvey babanın soğuk davranması, ilgi göstermemesi, anlayışsız ve kırıcı olması karşısında özdeşim kuramadığı üvey babaya yakınlık hissetmeyebileceği gibi, bu tür olumsuz tavırları karşısında tepki gösterip dinen de onu kendisine örnek almayacaktır.

8.4. Anne Babanın Yaşam Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 4: Anne Babanın Yaşam Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Anne Baba Durumu	N	%	X	S	1	2	3	4	5	6
1. Anne baba sağ ve beraber yaşıyorlar	136	50.9	105.93	17.52	.	_	*	_	_	_
2. Anne baba sağ ayrı yaşıyorlar	38	14.2	111.07	10.47	-	.	*	*	*	-
3. Baba sağ anne vefat	28	10.5	86.14	30.59	*	*	.	-	-	-
4. Anne sağ baba vefat	34	12.7	97.32	22.66	-	*	-	.	-	-
5. İkisi de vefat	20	7.5	94.40	23.77	-	*	-	-	.	-
6. Bilmiyorum	11	4.1	97.54	22.09	-	-	-	-	-	.
Toplam	267	100.0	102.28	21.03						
Sd= 5/261	F= 7.25		p<0.001	Önemli						

Tablo 4'de anne babanın yaşam durumuna göre araştırmaya katılan çocukların % 50.6'sının anne babalarının sağ ve birlikte yaşadığı, %

⁸⁰ Yiğit, *ağm*, ss. 179-203.

14.2'sinin anne babasının sağ fakat ayrı yaşadığı, % 12.7'sinin annesinin sağ babasının vefat ettiği, % 10.5'inin babasının sağ annesinin vefat ettiği, % 7.5'inin anne ve babasının her ikisinin vefat ettiği, % 2.2'sinin anne babalarının durumunu bilmedikleri ve % 2.2'sinin ise evlatlık olduğu görülmektedir.

Anne babanın yaşam durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=111.07$ ortalama ile anne babası sağ fakat ayrı yaşayan çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. Onları $X=105.93$ ile anne babası sağ ve beraber yaşayanlar, $X=97.54$ ile anne babasının durumunu bilmeyenler, $X=97.32$ ile annesi sağ babası vefat etmiş olanlar ve $X=94.40$ ile de anne babası vefat etmiş olanlar takip etmektedir. Anne babanın durumuna göre en az dindar olan grubu $X=86.14$ ile babası sağ annesi vefat etmiş olanlar oluşturmaktadır.

Anne baba yaşam durumunun sokak çocuklarının dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda ($p<0.001$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, anne babası sağ ve ayrı yaşayan çocuklar ile anne babası sağ ve beraber yaşayan, babanın sağ annenin vefat ettiği, annenin sağ babanın vefat ettiği ve anne babanın her ikisinin de vefat ettiği çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Anne babanın yaşam durumuna göre, "Anne babası sağ ve birlikte yaşayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, diğerlerinin dindarlık düzeyine göre daha yüksektir." şeklinde düzenlenen hipotez doğrulanmamıştır.

Çocuğun ahlâk sisteminin kaynağı anne ve baba olup, anne babayla özdeşim ise çocuğun aile değerlerini kabul etmesini ve onları içselleştirmesini sağlamaktadır.⁸¹ Küçük bir çocuk için dünyadaki en önemli kişiler

⁸¹ Luella Cole& John B., Morgan, *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, çev.: B.H.Vassaf, İstanbul 2001, ss. 370-372.

onun ebeveynleridir. Çocuk büyüdükçe ilişkiler değişmesine rağmen ebeveynlerin rolü azalmaz.⁸² Kişiliğin gelişiminin bu ilk yıllarında çocuk için en önemli şey, anne babalı bir yuvada sevilerek ve güven duyularak yetişmektir.⁸³

Hipotezimizin aksine anne babanın sağ ve birlikte yaşadığı ailelerin çocuklarının dindarlık puanlarının düşük olduğu görülmektedir. Bu durum anne babanın sağ ve birlikte olmasının tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmış olması ailelerin uyumundan kaynaklanmış olabilir. Nitekim anne babanın sağ ve birlikte olduğu ailelerin uyumuna bakıldığında deneklerin % 41.2'sinin bazen iyi geçinip bazen kavga ettiği, % 16.9'unun ise hiçbir zaman iyi geçinemediği her zaman kavga ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla anne babanın sağ olması yanında evdeki aile uyumunun da önemli olduğu görülmektedir. Bunun yanında sokaktaki arkadaş grupları da çocuklar üzerinde etkili olmuş olabilir.

Öte yandan anne babanın dindar olmaması da pekâlâ mümkündür. Aileler dini konularda yeterli bilgiye sahip olmayabilecekleri gibi dini değerlere karşı da olabilirler. Bu tür ailelerde yetişen çocuklardan farklı bir dindarlık beklemek pek gerçekçi görülmemektedir. Bilindiği üzere anne babanın dine karşı olumlu ya da olumsuz tutumu çocukların dine bakışını etkileyen faktörlerdendir.⁸⁴ Dinî değerler ailede temsil edilen şekliyle çocuğun dünyasına girer. Ailede verilen din eğitiminin olumlu ya da olumsuz karakteri sonraki yıllarda çocuğun veya gencin dine karşı tutumunda belirleyici role sahiptir.⁸⁵

Parçalanmış ailelerde ise, ailenin parçalanması kadar parçalanma şekli de önem arz etmektedir. Anne babanın olmadığı durumlarda (ölüm,

⁸² Walczak&Burns, *age*, ss. 203–204.

⁸³ Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, s. 264.

⁸⁴ İsmail Sağlam, "Anne Baba Dindarlığının Çocuk Üzerindeki Etkisi", *Dindarlık Olgusu Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa 2006, ss. 163–180; A.Rıza Aydın, "Çocuğun Dinî Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 7, sayı: 15, 2003, ss. 105–112.

⁸⁵ M.Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, İstanbul 1997, s.27.

boşanma, terk etme, vb.) kişilik, cinsiyet rollerini kabullenme ve ona uygun davranma olumsuz olarak geliştiği gibi⁸⁶, dinî şuurun gelişmesinde ve dinî konuların doğrudan öğretilmesinde de çeşitli zorluklar yaşanabilmektedir.⁸⁷ Aile fertlerinden birisinin olmaması, özellikle de erkek çocuğun özdeşim yapacağı babanın olmaması onun dinî rollerini yapmasını azalttığı gibi babanın varlığı da onu artırıcı bir etkidir. Dolayısıyla babanın varlığı çocuğun dinî gelişiminde ve onun dindarlığında önemli bir etkidir. Parçalanmış aile ortamlarında yetişen kız çocuklarında aneden uzaklaşma, erkek çocuklarında ise baba otoritesini saymama kendisini gösterebilmektedir.⁸⁸ Bu tür parçalanmış aile ortamlarında yetişen çocuklar anne babanın değerlerini reddedebilirler.

Çocukların ebeveynlerinden birisini veya her ikisini kaybetmesi, anne ve babasını hiç tanımaması onlarda ruhen bir boşluk hissettirecektir. Bu durumda olan çocuklar anne baba rol modelleri, sevgi, ilgi vb. birtakım değerlerden mahrum yetişecektir. İleride aile kuracak bu çocukların, anne baba rol modelleri açısından eşleriyle ve çocuklarıyla ilişkilerinde problemler yaşaması ihtimal dairesinde görülmektedir.

⁸⁶ Mary J.Gander&Harry W.Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, haz.:Bekir Onur, Ankara 1995, s. 447.

⁸⁷ Aydın, *agm*, ss. 105–112; Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 46.

⁸⁸ Abadan –Unat, *agm*, ss. 147-171;Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 145.

8.5. Anne İle İlişki Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 5: Anne İle İlişki Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Anneye İlişki Durumu	N	%	X	S	1	2	3	4	5	6
1. Çok iyi	12	4.5	112.58	10.29	.	-	-	-	-	-
2. İyi	93	34.8	99.98	23.27	-	.	-	-	-	-
3. Bazen iyi bazen kötü	56	21.0	102.85	19.29	-	-	.	-	-	-
4. İlgisiz	43	16.1	104.09	21.73	-	-	-	.	-	-
5. Kötü	48	18.0	103.00	18.97	-	-	-	-	.	-
6. Hatırlamıyorum	15	5.6	94.80	22.93	-	-	-	-	-	.
Toplam	267	100.0	102.06	21.09						
Sd= 5/261	F= 1.25	p>0.05	Önemsiz							

Tablo 5’de görüldüğü üzere anneleri ile olan ilişkilerine göre araştırmaya katılan çocukların % 34.8’inin ilişkilerinin iyi, % 21’inin bazen iyi bazen kötü, % 18’inin kötü, % 16.1’inin ilgisiz, % 5.6’sının ilişkilerini hatırlamadığı ve % 4.5’inin ise ilişkilerini çok iyi olarak nitelendirdiği görülmektedir.

Anne ile ilişki durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, X=112.58 ortalama ile anneleri ile ilişkilerini çok iyi olarak belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. Onları X=104.09 ile annesinin ilgisiz olduğunu belirtenler, X=103.00 ile anneleri ile ilişkile-

rini kötü olarak belirtenler, $X=102.85$ ile bazen iyi bazen kötü olarak belirtenler ve $X=99.98$ ile anneleri ile ilişkilerini iyi olarak belirtenler takip etmektedir. Anne ile ilişki durumuna göre en az dindar olan grubu $X=94.80$ ile anneleri ile ilişkilerini hatırlamayanlar oluşturmaktadır.

Anne ile ilişki durumuna göre sokak çocuklarının dindarlık düzeylerinin farklılaşp farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda puan ortalamaları arasındaki farkın ($p>0.05$) istatistiksel düzeyde önemli olmadığı görülmüştür. Anne ile ilişki durumuna göre, anneleri ile ilişkileri çok iyi olan çocukların dindarlık puan ortalamasının ($X=112.58$) diğerlerinin puan ortalamalarına göre daha yüksek olmasına karşılık aralarındaki farkın, istatistiksel olarak ($p>0.05$) anlamlı bulunmadığı görülmektedir.

Anne ile ilişki durumunu ortaya koyan bulgulara göre, "Anneleri ile ilişkileri iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, anneleri ile ilişkileri iyi olmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyine göre daha yüksektir." şeklinde düzenlenen hipotez doğrulanmamıştır.

Anne çocuk arasındaki ilişki çocuğun hem çevresini hem de kendi benliğini algılamasında ve değerlendirmesinde etkili bir faktördür. İhtiyaçları uygun bir şekilde karşılanan çocukta güven hissinin temeli böylece atılmış olur.⁸⁹ Çocuğun ruhsal gelişiminde ve sosyalleşmesinde annenin ayrı bir etkisi vardır. Çocuğun anne ile kuracağı güvenli bağlanma ilişkisi sağlıklı ruhsal gelişimin temeli olarak kabul edilmektedir.⁹⁰

Böyle bir sonucun ortaya çıkmış olması, çocukların çok erken yaşta evden ayrılmalarından ileri gelebileceği gibi, annenin üvey olmasından da ileri gelebilir. Nitekim anneyle ilişki ile annenin öz olup olmadığına bakıldığında, annesi ile ilişki durumunu ilgisiz olarak belirten çocukların % 20.9'unun, kötü olduğu belirtilen çocukların ise % 20.8'inin annelerinin üvey olduğu görülmektedir. Anne ile ilişkilerin kötü olması ya da ilgisiz-

⁸⁹ Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *Yurtdışına İşgücü Göçü ve "Parçalanmış Aile"*, Ankara 1996, s.134;İsa Halis, *Çocuk Eğitiminde Disiplin*, İstanbul 2003, s. 138.

⁹⁰ Seyyar, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, s. 94;Hökelekli, "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 40, sayı: 2, 2004, ss. 41-60.

likler anne babanın kendi aralarında kötü giden ilişkilerinin çocuklara yansımından veya ekonomik sebeplerden de kaynaklanmış olabilir. Aynı şekilde anne ile ilişki durumunu kötü olarak ifade eden çocukların % 16.7'sinin, ilgisiz olduğunu ifade eden çocukların ise % 37.2'sinin ailesinin parçalanmış olduğu görülmektedir. Parçalanmış ailelerde (vefat veya ayrılma) eşinin desteğini yitiren kadınların evin yükünü tek başına taşımak zorunda kaldığı için çocuklarıyla ilişkisini sağlıklı yürütememesi⁹¹de bir diğer neden olarak söylenebilir.

Diğer taraftan bu durum aşırı baskı veya umursamazlığın neticesi de olabilir. Aşırı otoriter ailelerde çocuğa baskı yapılabilmektedir. Baskı ile yapılan birtakım uygulamalar çocuğun belli bir yaşa gelmesiyle ortadan kalkmakta, bu çocukların ibadetlerinde aksamalar ve terketmeler olabilmekte ve çocuklar bir tepki olarak dinî olan her türlü şeyi reddetme eğilimine girebilmektedirler. Aşırı hoşgörülü ailelerde ise dinî yaşantıya hiçbir şekilde müdahale edilmemektedir. Nitekim Aydın, dinî değerlere karşı tutum geliştirmede bireyin ailesine bağlı olduğunu, aşırı baskı kurulan ve zorlanan bireylerin dinî değerlere karşı olumsuz tavır geliştirebileceği gibi, anne babanın çocuklara dinî sorumluluğu hatırlatması bakımından müdahaleci olmamasının da çocukları dine karşı ilgisizliğe itebileceğini, bunun da zamanla dinî değerleri inkâra götürebileceğini belirtmektedir.⁹² Kılavuz çalışmasında, anne ile özdeşleşmede sevginin etkili olduğunu ve annesine benzemek isteyenlerin ahlakî değerler, dinî duygu ve düşüncenin uyanması ve artması, namaz kılma ve oruç tutma konusunda annelerinin üzerlerinde daha fazla etkili olduklarını belirtmişlerdir.⁹³ Sağlam da dindar ailede annenin çocuklar üzerinde babanın yaklaşık iki katı kadar daha etkili olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

⁹¹ Seyyar, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, s. 143;;Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, s. 110; Abadan –Unat, *ağm*, ss. 141-155.

⁹² A.Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, O.M.Ü.S.B.E., 1995), s. 188.

⁹³ Kılavuz, *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi*, ss. 209–255.

⁹⁴ Sağlam, *Anne Baba Dindarlığının Çocuk Üzerindeki Etkisi*, ss. 163–180.

8.6. Baba İle İlişki Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 6: Baba İle İlişki Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Baba İle İlişki Durumu	N	%	X	S	1	2	3	4	5	6
1. Çok iyi	7	2.6	114.42	9.48	.	-	-	-	-	-
2. İyi	42	15.7	108.26	11.97	-	.	-	-	*	-
3. Bazen iyi bazen kötü	61	22.8	103.40	19.34	-	-	.	-	-	-
4. İlgisiz	48	18.0	106.35	15.36	-	-	-	.	-	-
5. Kötü	93	34.8	96.68	26.01	-	*	-	-	.	-
6. Hatırlamıyorum	16	6.0	96.31	23.11	-	-	-	-	-	.
Toplam	267	100.	102.20	20.98						
Sd= 5/261	F= 3.26	p<0.001	Önemli							

Tablo 6'da görüldüğü gibi babaları ile olan ilişkilerine göre ankete katılan çocukların % 34.8'inin ilişkilerinin kötü, % 22.8'inin bazen iyi bazen kötü, % 18'inin ilgisiz, % 15.7'sinin iyi, % 6'sının ilişkilerini hatırlamadığı ve % 2.6'sının ise ilişkilerini çok iyi belirttikleri görülmektedir.

Baba ile ilişki durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=114.42$ ortalama ile babaları ile ilişkilerini çok iyi olarak belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. Onları $X=108.26$ ile babaları ile ilişkilerini iyi olarak belirten çocuklar, $X=106.35$ ile ilgisiz olduğunu belirtenler, $X=103.40$ ile bazen iyi bazen kötü olarak belirtenler

ve $X=96.68$ ile de babaları ile ilişkilerini kötü olarak belirtenler takip etmektedir. Baba ile ilişki durumuna göre en az dindar olan grubu $X=96.31$ ile babaları ile ilişkilerini hatırlamayanlar oluşturmaktadır.

Baba ile ilişki durumunun sokak çocuklarının dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda ($p<0.001$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, babaları ile ilişkileri iyi olan çocuklar ile babaları ile ilişkisi kötü olan çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Baba ile ilişki durumuna göre, "Babaları ile ilişkileri iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi babaları ile ilişkileri iyi olmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyine göre daha yüksektir." şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı görülmüştür.

Babaları ile ilişki durumuna göre çocukların dindarlık puanlarının – ilgisiz olanlar istisna edilirse- ilişki durumunu hatırlamayanlardan ilişkileri çok iyi olanlara doğru gidişte olumlu bir düzeyde arttığı görülmektedir. Baba ile ilişki durumu ile babanın öz olma durumuna bakıldığında, çok iyiden kötüye doğru gidişte ilişki durumunu ilgisiz olarak belirten çocukların % 27.1'inin, kötü olarak belirten çocukların ise % 22.6'sının babalarının üvey olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere ilgisiz aile ortamında yetişen çocuklar olumlu bir kişilik ve davranış geliştirmekte güçlük çekerler. Çocukla ilişkinin en iyisi ve en güzeli sevgiye en çok yer verilir.⁹⁵ Ailenin çocuğa soğuk davranması, anlayışsız ve kırıncı olması çocuğun kişiliğinin gelişimine olumsuz etki eder ve anne babayla özdeşim kuramadığı için de onları rol model olarak almaz.⁹⁶

Geleneksel olarak ülkemizde babaların çocuklara karşı sevgisini belli etmeyen sert ve baskılı bir kişilik olduğu belirtilmektedir.⁹⁷ Gençler en

⁹⁵ Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul 1982, s. 50.

⁹⁶ Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *ağm*, s.134, 149;Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, s. 149.

⁹⁷ Köknel, *Cumhuriyet Gençliği ve Sorunları*, İstanbul 1981, ss. 49-50.

çok birlikte olmaktan hoşlandıkları aile üyeleriyle özdeşleşmektedirler. Baba ile çocuk arasındaki ilişki olumlu ise, aralarında yakınlık ve diyalog varsa babanın çocuğun üzerindeki etkileri uzun bir süre devam etmektedir.⁹⁸ Bunun aksine babadan ilgi ve sevgi görmeyen çocuklarda ise güvensizlik, öz saygısını yitirme ve terkedilmişlik duygusu görülmektedir.⁹⁹ Aileyle sağlıklı ilişkiler kurabilen çocuklar daha sağlıklı bir kişilik geliştirmekte ve başkalarıyla daha doyumlu ilişkiler kurabilmektedir.

Babanın çocuk üzerindeki etkileri yapılan çalışmalarda görülmektedir. Kılavuz, çalışmasında öğrencilerin ahlâkî değerler, dinî duygu ve düşüncenin uyanması ve artması, namaz kılma ve oruç tutma konusunda en çok babalarından etkilendiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁰ Uysal'ın çalışmasında ise, babanın oruç tutmasının çocuğun oruç tutması üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu belirtilmektedir.¹⁰¹ Aydın da anne babanın çocuklarına karşı takındıkları her bir tavrın onların dinî değerlere karşı tutumları üzerinde olumlu veya olumsuz manada büyük ölçüde etkili olduğunu belirtmektedir.¹⁰²

⁹⁸ Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, s. 164.

⁹⁹ Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *agm*, s.134;Saran, *agm*, ss.135-142;Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, s. 110.

¹⁰⁰ Kılavuz, *Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi*, ss. 209-254.

¹⁰¹ Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, Ankara 1994, s. 76.

¹⁰² Aydın, *agt*, s. 175.

8.7. Anne Baba Uyumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 7: Anne Baba Uyumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Anne Baba Uyumu	N	%	X	S	1	2	3	4	5	6
1. Her zaman iyi geçinirlerdi	16	6.0	115.00	6.66	.	-	*	-	-	*
2. Çoğu zaman iyi geçinir, çok az kavga ederlerdi	93	34.8	102.09	20.24	-	.	-	-	-	-
3. Bazen iyi geçinir, bazen kavga ederlerdi	94	35.2	96.80	25.22	*	-	.	*	-	-
4. Hiçbir zaman iyi geçinmez her zaman kavga ederlerdi	48	18.0	110.39	9.82	-	-	*	.	-	*
5. Hatırlamıyorum	9	3.4	104.11	17.60	-	-	-	-	.	-
6. Bilmiyorum	7	2.6	83.85	23.25	*	-	-	*	-	.
Toplam	267	100.0	102.08	21.13						
Sd= 5/261	F= 5.30	p<0.001	Önemli							

207
OMÜİFD

Tablo 7'de anne baba uyumuna göre araştırmaya katılan çocukların anne babalarının % 35.2'sinin bazen iyi geçinip bazen kavga ettiği, % 34.8'inin çoğu zaman uyumlu olduğu çok az kavga ettiği, % 18'inin sürekli uyumsuz ve çatışmalı olduğu, % 6'sının her zaman uyumlu olduğu, % 3.4'ünün anne baba uyumunu hatırlamadığı ve % 2.6'sının ise anne babalarının uyumunu bilmedikleri görülmektedir.

Anne baba uyumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, $X=115.00$ ortalama ile anne babasının her zaman iyi geçindiğini

belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. $X=110.39$ ile anne babasının hiçbir zaman iyi geçinemediğini her zaman kavga ettiğini belirtenler ikinci sırada, $X=104.11$ ile anne babasının uyum durumunu hatırlamayanlar ise üçüncü sırada bulunmaktadır. Onları $X=102.09$ ile çoğu zaman iyi geçinip çok az kavga edenler ve $X=96.80$ ile de bazen iyi geçinip bazen kavga edenler takip etmektedir. Anne baba uyumuna göre en az dindar olan grubu $X=83.85$ ile anne babasının uyum durumunu bilmeyenler oluşturmaktadır.

Anne baba uyumunun sokak çocuklarının dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşmış farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda ($p<0.001$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşmanın olduğu belirlenmiştir. Çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi analizi sonucunda da bu anlamlı farklılaşmanın, anne baba uyumu iyi olan çocuklar ile anne babası bazen iyi geçinip bazen kavga eden, hiçbir zaman iyi geçinemeyip her zaman kavga eden ve anne babasının uyumunu bilmediğini belirten çocuklar arasında olduğu görülmüştür.

Anne baba uyumuna göre, “Anne babasının uyumu iyi olan çocukların dindarlık düzeyi anne babaları daha az uyumlu olanlara göre daha yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezi doğrulamaktadır.

Aile bireyleri arasında birlik ve dayanışma, birbirleriyle olan iyi ilişkileri ve birbirlerine karşı besledikleri sevgi, saygı ve sempati birlikte yaşanan evin sevilmesini, bu özelliklerin bulunmaması ise o aileden uzaklaşmaya yol açan sebepleri doğurmaktadır.¹⁰³ Elverişli bir manevi havaya sahip olan ailede çocuklar mutlu olduğu gibi evlerine de bağlıdır. Aileye karşı beslenen sevgi ve evde hissedilen huzur ortamı çocukların okulda ve diğer sosyal çevrelerde rahat hareket etmelerini sağladığı gibi geçimsizlik de bütün bu atmosferi bozabilmektedir.¹⁰⁴ Uyumlu ve sıcak ilişkiler anne babadan çocuklara doğru yayıldığı gibi gerginlik ve

¹⁰³ Özgür, *age*, s. 299.

¹⁰⁴ Özgür, *age*, s. 300.

sürtüşmeli bir ortam da çocuklar için güvensiz ve tedirgin edici bir ortam yaratır.¹⁰⁵ Aile içindeki duygusal etkileşim çocuğun heyecan dünyasını doğrudan etkiler ve çocuğa güven duygusunu aşılır.¹⁰⁶

Gürses, kişinin dinin bütün inançlarını, tevazu ve merhamet değerlerini ve insanlık sevgisini içselleştirip kişiliğinin bir parçası haline gelen inancını yaşayan kişilerin ailede görülen sevgi ile ilişkili olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Akbağ ise, olumlu anne baba tutumunu algılayanların yüksek bir sosyal uyuma sahip olduğunu, olumsuz anne baba tutumu algılayanların ise olumsuz bir uyum ortaya çıkardığını belirlemiştir.¹⁰⁸ Küçüksüleymanoğlu da çalışmasında disiplin suçu işleyen çocukların aile içi huzursuzluktan etkilendiklerini, aile içinde gerekli ilgiyi görmediklerini ve yeterince dikkate alınmadıklarını belirtmektedir.¹⁰⁹

Anne ve baba arasında sürekli tartışma ve karşılıklı suçlamaların sürdüğü uyumsuz ve mutsuz bir ailede yetişen çocuklar veya gençler büyük bir olasılıkla mutsuz ve uyumsuz bir evliliğin eşleri olmaya aday olmaktadır. Evlilikle ilgili olumsuz duygu ve yargılar, mutsuz ve uyumsuz çiftlerin çocuklarına da geçebilmekte; uyumsuz, mutsuz ve başarısız evliliklerin zincirleme devam etmesine neden olabilmektedir.

¹⁰⁵ Hökelekli, *Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim*, ss. 41–60.

¹⁰⁶ Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *agm*, s.134;Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 132.

¹⁰⁷ İbrahim Gürses, “Dindarlıkla İlgili Tutumlar ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ss. 71–115.

¹⁰⁸ Müge Akbağ, “Liseli Ergenlerin Anne Baba Tutumlarını Algılamaları ile Uyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, M.Ü.S.B.E., 1994), s. 136.

¹⁰⁹ Rüyam Küçüksüleymanoğlu, “Okullardaki Suçlu Çocuk Profili ve Okul Yönetiminin Suçlu Çocuklara Bakışı”, *1.Ulusal Çocuk ve Suç; Nedenler ve Önlem Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara 2002, ss. 344–346.

8.8. Anne Babanın Alkol Kullanma Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Düzeyleri

Tablo 8: Anne Babanın Alkol Kullanma Durumuna Göre Sokak Çocuklarının Dindarlık Puanları İle İlgili İstatistiksel Sonuçlar

Değiş- ken	Anne Babanın Alkol Kullanma Durumu	N	%	Sıra Ort.	X ²	p
	Her ikiside kullanıyor	4	1.5	135.25	13.17	.004
					5	
Dindar- lık	Sadece babam kulla- nıyor	119	45.8	148.23		p>0.05
Düzeyi	Her ikiside kullanmı- yor	117	45.0	117.14		Önem- siz
	Bilmiyorum	20	7.7	102.25		
	Toplam	260	100.0			

210

OMÜİFD

Not: Bir grup içindeki kişi sayısı 7'nin altında olduğu için Parametrik Olmayan (Non-Parametric) test yapılmıştır.¹¹⁰

Tablo 8'e göre, anne babanın alkol kullanma durumuna bakıldığında, çocukların % 45.8'inin sadece babalarının alkol kullandığı, % 45'inin anne babasının her ikisinin de alkol kullanmadığı, % 7.7'sinin anne babalarının alkol kullanıp kullanmadığını bilmedikleri ve % 1.5'inin ise anne ve babalarının her ikisinin de alkol kullandığını belirttikleri görülmektedir.

Anne babanın alkol kullanma durumuna göre deneklerin dindarlık düzeyine bakıldığında, X=106.00 ortalama ile her ikisinin de kullandığını belirten çocukların en dindar grup oldukları görülmektedir. Onları X=105.67 ile sadece babası kullananlar, X=98.91 ile her ikiside kullanma-

¹¹⁰ Alloy, L. B. Y N. Tabachnik, "Assessment of Covariation by Humans and Animals: The Joint Influence of Prior Expectations and Current Situational Information", *Psychological Review*, num. 91, 1984, pp. 112-149.

yanlar takip etmektedir. Anne babanın alkol kullanma durumuna göre en az dindar olan grubu $X=95.90$ ile anne babanın alkol kullanıp kullanmadığını bilmeyenler oluşturmaktadır.

Anne babanın alkol kullanma durumunun çocukların dindarlık düzeyi açısından anlamlı bir şekilde farklılaşmış farklılaşmadığını saptamaya yönelik yapılan tek yönlü varyans analizi (F testi) sonucunda puan ortalamaları arasındaki farkın ($p>0.05$) istatistiksel düzeyde önemli olmadığı anlaşılmıştır. Anne babanın alkol kullanma durumuna göre bilmemeden ikisinin de kullanma durumuna doğru alkol kullanmada olumsuz dindarlık puanında ise olumlu bir artmanın olduğu görülmektedir.

Anne babanın alkol kullanma durumuna göre, "Anne babası alkol kullanmayan sokak çocuklarının dindarlık düzeyi, anne babası alkol kullanan sokak çocuklarına göre daha yüksektir." şeklinde düzenlenen hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Anne babası alkol kullanan sokak çocuklarının dindarlık puan ortalamalarının diğerlerine göre olumsuz yüksek olduğu görülmektedir. Öncelikle anne babası alkol kullanan ($X=106.00$) ve kullanmayan ($X=105.67$) çocukların dindarlık puan ortalamalarının birbirine çok yakın olması yanında anne babanın her ikisinin de alkol kullandığı aile sayısı az olduğundan (4 kişi) genelleme yapmak pek sağlıklı olmayabilir.

Diğer taraftan çocuklar aileden erken yaşta ayrılmış ve sokakta birlikte yaşadıkları arkadaş çevresi onları değiştirmiş olabilir. Aileden ayrılma ile birlikte çocuklar üzerindeki aile desteği ortadan kalkmaktadır. Anne baba yanında amca, dayı, dede gibi yakın akrabaların, okul desteği ve gözetiminin de ortadan kalkması ile sokakta yaşayan çocuklar üzerinde arkadaş çevresi etkin konuma gelmektedir. Günün tamamını sokaklarda birlikte geçiren, beraber ağlayıp beraber gülen, bir kardeş gibi ekmeğini bölüp birbirleriyle paylaşan ve destek olan çocukların birbirlerini etkilemeleri son derece normaldir. Gençlik gruplarında grubun bir arada geçirdiği zaman arttıkça birbirini tanıma ve etkileme oranı artmakta, etki-

li grup lideri grup üyelerini dönüştürebilmektedir.¹¹¹ Birey arkadaş gruplarının dindar oluşuna göre dindar, dinden uzak oluşuna göre de dinden uzak olabilmektedir.¹¹² Sokakta yaşadıkları bu ortam çocukların değer yargılarını değiştirmiş olabilir.

Öte yandan anne babanın dindar olmaması veya çocukların dinî çelişki yaşamaları da pekâlâ mümkündür. Aileler dini konularda yeterli bilgiye sahip olmayabilecekleri gibi bu bilgiyi nasıl sunacaklarını bilemeyebilir veya hatalı metod da kullanabilirler. Anne babanın dini hassasiyeti yoksa veya çok az ise çocuğa bir şey vermesi mümkün görülmemektedir. Yılmaz, çalışmasında ailenin dindarlık düzeyinin çocuğun dinî bilgi düzeyi üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir.¹¹³ Aile çocuğun dinî bilgileri üzerinde etkili olduğu gibi olumsuz davranışlar edinmede de önemli etkidir. Ailenin dinin yasakladığı davranışları uygulaması da çocuğun dindarlığı üzerinde çelişki yaratabilir. Esasında ailenin tutum ve davranışları çocukları etkilemekte ve çocukların bu alışkanlıkları kolayca benimsemelerini sağlamaktadır.¹¹⁴ Bu durum çocuğun öğrenilen bir davranış bozukluğu olarak alkol alışkanlığı kazanma tehlikesini meydana getirmektedir.¹¹⁵ Peker, çocukların iyi alışkanlıklar kazanmasının iyi davranışların birlikte yapılması ile olduğunu, anne babanın çocuklarına örnek olurken söylediklerini kendilerinin de uygulamasının büyük önem arz ettiğini belirtmektedir.¹¹⁶ Şemin de, anne babaların, ahlâk kurallarına gençlerin uymalarını istemelerine karşılık kendilerinin buna uymamalarının gençleri güvensizliğe ittiğini ifade etmektedir.¹¹⁷ Şentürk de benzer şekilde ailenin alkol kullanması ile çocukların kullanması arasında bir

¹¹¹ Kulaksızoğlu, *age*, ss. 89-90.

¹¹² Aydın, *agt*, s. 46.

¹¹³ Yılmaz, *agt*, s. 52.

¹¹⁴ Özgür, *age*, s. 302.

¹¹⁵ Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, s. 190.

¹¹⁶ Hüseyin Peker, "Çocuk ve Gençleri Suça İten Faktörler", *Diyanet Dergisi*, c. 27, s. 2, 1991, ss. 81-89.

¹¹⁷ Refia Şemin, *Gençlerimizin Psiko-Pedagojik Problemleri*, İstanbul 1973, s. 75.

ilişkinin olduğunu, ailesinde alkol kullanan kimsenin bulunmadığını ifade eden çocukların % 94.2'sinin alkol kullanmadığını belirtmektedir.¹¹⁸

Sonuç

Araştırmamızda sokakta yaşayan çocukların aile tipleri, aile içi ilişkiler ve anne baba uyumları dindarlık bağlamında incelenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda sokakta yaşayan çocukların büyük çoğunlukla çekirdek ailelerden geldiği görülmüş ve geniş ailenin (X=115.50) çekirdek aile (X=100.46) ve parçalanmış aileye (X=111.07) göre çocukların dindarlıkları üzerinde daha etkili olduğu tespit edilmiştir.

Annenin öz olmasının (X=104.28) annesi öz olmayanlara (X=90.89) ve annesinin durumunu bilmeyenlere (X=87.72) göre çocuk üzerindeki olumlu etkisinin yüksek düzeyde olduğunu görülmüş, bunun çocukla arada oluşan sevgi, güven ve bağlanma duygularıyla beraber başladığı, çocuklarına yeterince sevgilerini gösteremeyen annelerin onlarla yeterli iletişim kuramamış olduğu ve bunun da çocuklarda kendilerinin anneleri tarafından sevilmediği şeklinde yorumlandığı değerlendirilmiştir. Aynı şekilde babanın öz olmasının (X=102.96) babası öz olmayan (X=102.16) ve babasının durumunu bilmeyenlere (X=87.72) göre çocukların dindarlık düzeyleri üzerinde daha etkili olduğu tespit edilmiştir.

Anne babası sağ ve birlikte yaşayan sokak çocuklarının dindarlık düzeylerinin (105.93) düşük olduğu görülmüş, çocuklara değer aktarımında anne babanın sağ ve birlikte olmasının tek başına yeterli olmadığı, aile uyumunun da önemli olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.

Anneleri ile ilişkileri çok iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyinin (X=112.58) diğerlerine göre daha yüksek olduğu görülmesine karşılık istatistiksel olarak anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Buna karşılık babaları ile ilişkileri çok iyi olan çocukların dindarlık düzeylerinin (X=114.42) diğerlerine göre daha yüksek ve anlamlı olduğu tespit edilmiş

¹¹⁸ Ünal Şentürk, *Parçalanmış Aile Çocuk İlişkisinin Sebep Olduğu Sosyal Problemler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü.S.B.E., 2006), s. 295.

ve baba ile olan olumlu ilişkilerin çocuklar üzerinde etkisini devam ettirdiği görülmüştür.

Anne baba uyumu çok iyi olan sokak çocuklarının dindarlık düzeyinin (X=115.00) anne baba uyumu yeteri kadar iyi olmayanlara göre daha yüksek ve anlamlı olduğu, aile içindeki olumlu duygusal etkileşimin çocuğun dünyasını doğrudan etkilediği ve böyle ortamlarda yetişen çocukların ailelerin değerlerini daha kolay özümlediği bilinmektedir.

Anne babası alkol kullanan sokak çocuklarının dindarlık düzeyinin (X=106.00) anne babası alkol kullanmayan (X=105.67) sokak çocuklarının dindarlık düzeylerine göre daha yüksek olmasına karşılık aralarında istatistiksel düzeyde anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmüştür.

Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin, "Dış göç Akımının Türk Kadının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi", *Aile Yazıları 2, Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Beylü Dikeçliçil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 145-171.
- Acar, Hakan, "Duvarların Dışındaki Yaşam Çocukların Anlatımıyla Sokaklar", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, c. 5, sayı: 20, 2007, ss. 84-115.
- Ada, Şükrü, "Suçlu Çocukların Türkiye Profili", *Okullarda Şiddet ve Çocuk Suçluluğu*, ed.:Âdem Solak, Ankara 2007, ss. 297-319.
- Ağca, Hüseyin, *Ailede Eğitim*, Ankara 2008.
- Akbağ, Müge, "Liseli Ergenlerin Anne Baba Tutumlarını Algılamaları ile Uyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, M.Ü.S.B.E., 1994).
- Ammar, Nawal H., "The Relationship Between Street Children and the Justice System in Egypt", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 2009, vol. 53, n. 5, ss. 556-573, <http://ijo.sageup.com/cgi/content/abstract/53/5/556> (20.07.2010).
- Aptekar, Lewis, "Street Children In The Developing World:A Review of Their Condition", *Cross-Cultural Research*, c. 28, s. 3, 1994, ss. 195-224.
- Araz, Hacer, Türk Aile Yapısında Aile İçi Dini İletişim Problemleri ve Bunun Çocuğun Din Eğitimine Etkileri, (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Atauz, Sevil, *Ankara ve Şanlıurfa'da Sokak Çocukları*, Ankara 1994.
- _____, *Diyarbakır Sokak Çocukları Araştırması*, 'y.y.:Uluslararası Lions MD-118 Yönetim Çevresi, 1997.

- Atav, Nephan, “Şahsiyetin Gelişiminde Aile Çevresinin ve Ailedeki Gerginliklerin Etkileri”, *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçli-
gil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 1-21.
- Ay, M.Emin, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, İstanbul 1997.
- Aydın, A.Rıza, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, O.M.Ü.S.B.E., 1995).
- _____, “Çocuğun Dinî Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü”, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 7, sayı: 15, 2003, ss. 105–112.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1994.
- Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslâmiyet’in Eğitime Getirdiği Değerler*, İstanbul 1982.
- Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları*, Ankara 1995.
- Başbakanlık Aile Araştırmalar Kurumu, *Yurtdışına İşgücü Göçü ve “Parçalanmış Aile”*, Ankara 1996.
- Bulut, Işıl, “Parçalanmış Aileden Gelen Çocukların Davranış Özellikleri Hakkında Bir Araştırma”, *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçli-
gil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 197-228.
- _____, *Ruh Hastalığının Aile İşlevlerine Etkisi*, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı, Ankara 1993.
- Cılga, İbrahim, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Sorunları ve Yetiştirme Yurtları*, Ankara 1989.
- Dabanlı, Duyan&Şule Bilir, “Ailelerde Boşanma Vakaları Sonucu Çocukların Geliştirdikleri Tepkiler ve Bu Tepkileri Doğuran Faktörler”, *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçli-
gil&Ahmet Çiğdem(drl.), Ankara 1991, ss. 143-156.
- Draz, M.Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, çev.:Bekir Karlığa, İstanbul ‘t.y.’.
- Ekşi, Aysel, *Çocuk, Genç, Anne ve Babalar*, İstanbul 1990.
- Ekşi, Halil, “Din Eğitimi, Gençlik ve Kimlik”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed.: Hayati Hökelekli, Ankara 2002, ss. 153–182.
- Ennew, Judith, *Street and Working Children*, çev.:Çiçek Öztekin, Ankara 1998.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev.:Şükrü Alpagut, İstanbul 1990.
- Gürses, İbrahim, “Dindarlıkla İlgili Tutumlar ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed.: Hayati Hökelekli, Ankara 2002, ss. 71–115.
- Halife, Abdullah H.M., “İslâm’da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık”, çev.:F.Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, sayı: 2, 1994, ss. 9–20.
- Halis, İsa, *Çocuk Eğitiminde Disiplin*, İstanbul 2003.
- Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, çev.: Abdülkerim Bahadır, İstanbul 2007.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1989.

- _____, "Aile Psikolojisi ve Aile İçi İletişim", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 40, sayı: 2, 2004, ss. 41-60.
[http://haber.mynet.com/turkiyede-10-bin-sokak-cocugu-var-15221-guncel/\(29.10.2012\)](http://haber.mynet.com/turkiyede-10-bin-sokak-cocugu-var-15221-guncel/(29.10.2012)).
- İnam, Ahmet, "Terör ve Din", *Dinî Araştırmalar*, c.7, sayı: 20, 2004, ss. 37-46.
- Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, çev.: Cengiz Şişman, İstanbul 1993.
- Karakuş, Sedat, "Anne-babası Boşanmış ve Boşanmamış Çocukların Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi ve Okul Başarısına Yansımaları", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, D.E.Ü.EĞT. Bilimleri Enstitüsü, 2003)
- Kayıklık, Hasan, "Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sayı: 15, 2003, ss. 121-138.
- Kılavuz, M. Akif, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed.: Hayati Hökelekli, Ankara 2002, ss. 209-254.
- Kongar, Emre, "Türkiye'de Aile: Yapısı, Evrimi ve Bürokratik Örgütlerle İlişkileri", *Aile Yazıları 2, Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 63-91.
- Köknel, Özcan, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, İstanbul 1996.
- Köktaş, M.Emin, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İstanbul 1993.
- Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLV, 2004, sayı: 2, ss. 137-154.
- Kula, Naci.M., *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*, İstanbul 2001.
- Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, İstanbul 1999.
- Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Genel Merkezi, *2000'li Yıllara Doğru Sosyal Devletin Gerçekleştirilmesinde Sosyal Hizmetlerin Yeri ve Önemi*, Ankara 1995.
- Mehmedoğlu, Yurdağül, "Değer Oluşturucu ve Aktarıcı Konumuyla Aile", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 40, sayı: 2, 2004, ss. 29-40.
- İbni Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1970, c. I, s. 241.
- Özgür, İbrahim N., *Ailede, Okulda Çocuk ve Gencin Ruh Sağlığı*, İstanbul 1972.
- Özsan, Muharrem, "Çocuk Suçlarında Aile ve Anne-baba İlişkilerinin Rolü", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 35-41.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Samsun 2000.
- _____, *99 Soruda Çocuk ve Suç*, İstanbul 1994.
- _____, "Suçlularda Dinî Davranışlar", *O.M.Ü.İ.F.D.*, IV, Samsun 1994, ss. 93-123.
- _____, "Çocuk ve Gençleri Suça İten Faktörler", *Diyanet Dergisi*, c. 27, s. 2, 1991, ss. 81-89.
- _____, "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları", *Diyanet Dergisi*, c. 21, sayı:1, 1985, ss. 21-26.
- Polat, Oğuz, *Çocuk Pornografisi*, İstanbul 2007.
- Saran, Nephân, "Aile Hayatı ve Toplum", *Aile Yazıları 3, Birey, Kişilik ve Toplum*, Beylü Dikeçligil&Ahmet Çiğdem (drl.), Ankara 1991, ss. 135-142.

- Sağlam, İsmail, "Anne Baba Dindarlığının Çocuk Üzerindeki Etkisi", *Dindarlık Olgusu Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa 2006, ss. 163-180.
- Sayar, Kemal, "Boşanmış Ailede ve Çocuklarda Görülen Problemler", *Günümüzde Aile*, ed.:Ömer Çaha, İstanbul 2007.
- Sayita, Sevgi Usta, "Sokakta Yaşayan Çocuklar: *Çocuklar ve Suç-Ceza*", Ankara 2005, ss. 285-301.
- Seyyar, Ali, *Sosyal Siyaset Açısından Kadın ve Aile Politikaları*, İstanbul 1999.
- _____, *Sosyal Siyaset Terimleri*, İstanbul 2002.
- _____, "Aile İçinde Çocuklara Yönelik Şiddete Karşı Sosyal Politikalar", *Kamu-İş Dergisi*, c. 5, sayı:4, 2000, ss. 1-17.
- Şemin, Refia, *Gençlerimizin Psiko-Pedagojik Problemleri*, İstanbul 1973.
- Şentürk, Hâbil, "Kişilik ve Din", *Yeni Ümit*, sayı: 34, 1996, ss. 18-23.
- Şentürk, Ünal, "Parçalanmış Aile Çocuk İlişkisinin Sebep Olduğu Sosyal Problemler", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İ.Ü.S.B.E., 2006).
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul 1997.
- Uluğtekin, Sevda, "1940'lı Yıllarda İstanbul'un Sokak Çocukları" *Prof. Dr. Sema Kut'a Armağan Yaşam Boyu Sosyal Hizmet*, Ankara 1999, ss. 200-204.
- Uysal, Veysel, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, Ankara 1994.
- Üstün, Ahmet, Müge Yılmaz&Şule Kibar, "Gençleri Şiddete Yönelten Nedenler", *Okullarda Şiddet ve Çocuk Suçluluğu*, ed.:Âdem Solak, Ankara 2007, ss. 109-131.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, İstanbul 2007.
- Yazır, M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, sad.:İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul 1992.
- Yıldız, Ayşegül, "Sokakta Çalışan Çocuklarda Ahlaki ve Dini Duyguların Gelişimi", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, M.Ü.S.B.E., 2007).
- Yılmaz, Semiha, "7-9 Yaş Çocuklarının Dinî Bilgi ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi", (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).
- Yiğit, Ayşegül, "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, 2006, ss. 179-203.
- Yörükoğlu, Atalay, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*, İstanbul 1998.
- _____, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul 2000.
- _____, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, İstanbul 2007.
- Walczak, Byvette & Sheila Burns, *Boşanma ve Çocuk Üzerine Etkileri*, çev.:İsmail Ersevim, İstanbul 1999.
- Wells, Calvin, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Doğası*, İstanbul 1994.



خصائص مصطلح الواجب و أنواعه في الكتب الفقهية التي ألفت منذ بعثة النبي (ص) حتى عصر ابن رشد الحفيد

AYHAN AK*

Characteristic and Types of Wajib According to the Literature Compiled Untill the Era of Ibn Rushd (d.595/1198)

Abstract: In this article, we will analyze the characteristics of the notion of wajib during the first six century of the history of Islamic law in terms of its existence, mukallaf, application and results. We will point that the wajib is based on Allah's will and the Prophet can not change it spontaneously. Wajib, which all Muslims obliged to believe it, is not built on fear.

According to Islamic Law, wajib; with its complementary elements; is the highest degree of obligation but also it can be abrogated. According to its structure, it can not be abandoned, it must be implemented. There are requirements for wajib. Wajib is built on facilitation, who leaves it, would be punished, also who implements it, would be rewarded. Primarily, administrators are responsible for its implementation. And also intent must be compli-

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD
[akayhan1@gmail.com]

ant with deeds in the implementation of wajib. On the basis of these characteristics, we will examine the types of wajib.

Key Words: characteristics of wajib, types of wajib, sources of wajib.



خلاصة المقال الملخص: يطرح هذا المقال تحليل خصائص الواجب من زاوية الوجود والمكلف والتطبيق والنتيجة وأشير فيه اعتماد الواجب على خطابات الشارع، ضرورة الإيمان بالواجب، موافقة النية والعمل، ضرورة أركانه وشروطه، أن يكون مقتضاه فعلا لا تركا، ويفيد أعلى درجة الإيجاب، ويحتمل نسخه، وتكون للواجب عناصر متممة، ويكون الأمر أى الولي مسئولاً أولوية، ويكون مبنيا على التيسير، ويعاقب تاركه ويناب مؤديه؛ أن لا يكون مبنيا على الخوف، أن لا يشير الفعل إلى الإيجاب بذاته و لا يؤدي بالأجرة و لا يعارض بالتوسع كما أشير فيه أن الواجب لا يغيره رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقائيا من أجل هذا أردت أن أبين أنواع الواجب .

الكلمات الرئيسية: خصائص الواجب، أنواع الواجب، مصادر الواجب



تمهيد

220

OMÜİFD

أبين في هذا المقال بعض المعلومات التي حصلت عليها خلال بحثي عن مصطلح الواجب في كتب الفقه التي ألفت حتى عصر ابن رشد (١١٩٨/٥٩٥)، أركز في هذا البحث على خصائص الواجب و أنواعه. والمقصود من مقالى هو فهم مدى المسألة وعمق مصطلح الواجب، وأحدد البحث بستة عصور (حتى عصر ابن رشد) تقريبا.

لم تظهر المصطلحات فجأة أو جزافا وصارت الكلمات مفهوما في العصور الطويلة. هناك تعريفات كثيرة لمصطلح الواجب سواء في عصرنا أو في العصور التي قبلنا، هذا بحث مؤرخي مصطلحي فقهي بالنسبة لي. وفي هذا الصدد سأشرح خصائص الواجب أولا ثم أنواع الواجب أخيرا.

المبحث الأول: خصائص مصطلح الواجب

أولا: من زاوية الوجود

١- **اعتماد الواجب على خطاب الشارع:** كل الواجبات الشرعية تعتمد على خطاب الشارع مهما كان مصدره الكتاب أو السنة لا فرق بينهما، يوضح الغزالي (١١١١/٥٠٥) المسألة عند بيان حدود العقل ويقول ليس في إمكان العقل أن يعلم الحسن والقبيح وأن يثبت الأحكام بلا نص^١ لذلك وجب الاعتماد على خطاب الشارع.

٢- **ضرورة الإيمان بالواجب:** من لم يؤمن بأي واجب قطعي من الواجبات فهو يخرج عن دائرة الإسلام، ولكن لا يمكننا أن نقول نفس الشيء لمن لم يؤمن بأي واجب ظني من الواجبات^٢. وسنذكر هذا الأمر بالتفصيل فيما يأتي.

^١ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، جدة: شركة المدينة المنورة، ٢٠٠١، ص. ١٧٧.

^٢ الشاشي، أبو على أحمد بن محمد، أصول الشاشي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠، ص. ٢٦٠.

٣- أن لا يكون مبنيا على الخوف: ليس الواجب مبنيا على خوف تاركه، ولكن مبنيا على حب الله واتباع أوامره. الخوف والشدّة عنصر من عناصر العقوبة ولكن ليس من عناصر الواجب. لأن بعض الحالات لا تنصف بالوجوب رغم خوف الناس.^٣

٤- أن لا يغيره رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقائيا: لا يمكن لتقائنا محمد صلى الله عليه وسلم أن يغير إحدى الواجبات تلقاء نفسه، كتب الله على رسوله اتباع ما يوحى إليه ولا رخصة له في تغيير الواجبات تلقائيا.^٤ فالقول بعدم التأثير لرسول الله صلى الله عليه وسلم على تعيين الأحكام الشرعية باطل، فالأصل أن له تأثير ولكنه ليس مما تغيرها بل دوره في تعين الأحكام فهو معلوم مثبت.

٥- أن لا يشير الفعل إلى الإيجاب بذاته: ليس الفعل واجبا أو حراما بذاته لأن الحكم هو خطاب الله أو أثر خطاب الله في الفعل على اختلاف الفقهاء، ولا معنى لحكم مستقل عن خطاب الله.^٥ دليل ذلك قول الله عز وجل: " لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا"^٦ لا تدل هذه الآية على ضرورة الفرق من الناس الذين يتبعون خطوات الشيطان، لأن قطعية الواجب معلق بقوة الموجب وسلطته.

٦- أن يكون مقتضاه فعلا لا تركا: هذا وصف فارق بين الواجب والحرام، لأن مقتضى الواجب فعل^٧ ومقتضى الحرام ترك.^٨

٧- أن يفيد أعلى درجة الإيجاب: الواجب هو أعلى درجة الأحكام من جهة اللزوم والإيجاب.^٩ ليس قول الغزالي المشير إلى تقسيم الواجب على القطعي والظني في أصول الحنفيين معارضا لهذا الوصف.^{١٠}

٨- أن يحتمل نسخه: إذا حل محل الواجب واجب آخر يمكن نسخه وإلا فلا، مثال ذلك قول الله عز وجل: " قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"^{١١} قال الإمام الشافعي (٨٠٥/٢٠٤) رحمه الله في هذا المجال: "ليس ينسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض. كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة."^{١٢} اعترض

^٣ الغزالي، المستصفى، ص. ٢١٠-٢١١.

^٤ الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، الرسالة، بيروت: دار الكتاب العلمية، ٢٠٠٥، ص. ١٣٣.

^٥ الغزالي، المستصفى، ص. ٢٢١.

^٦ سورة النساء ١١٨/٤.

^٧ الغزالي، المستصفى، ص. ٢٥٢.

^٨ ديلاك، أغور بكر، اصطلاحات الأحكام التكليفية في أصول الفقه، جامعة سالجوق معهد العلوم الإجتماعية، (رسالة دكتور)، ٢٠١٠، ص. ٢٢.

^٩ الكلوزاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن حسن، التمهيد في أصول الفقه، جدة: دار المدنى، ١٩٨٥، ج. ١، ص. ٦١؛ الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، المنحول من تعلقات الأصول، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠، ص. ٧٧.

^{١٠} الغزالي، المنحول، ص. ٧٧.

^{١١} سورة البقرة ١٤٤/٢.

^{١٢} الشافعي، الرسالة، ص. ١٣٥.

ابن رشد (١١٩٨/٥٩٥) على الذين يقولون إذا نسخ الواجب تعود الإباحة فقال إن هذا الإدعاء باطل لأن بين الواجب والحرام رابطة قوية من جهة طلب الشارع.^{١٣}

٩- أن تكون للواجب عناصر متممة: لكل واجب متمم من جنسه أو من غيره، نرى مثال ذلك في بيانات الإمام محمد الشيباني (٨٠٥/١٨٩) المتعلقة بالمسوق، والمثال الآخر هي ضرورة السجدة للإمام الثاني المستخلف بسبب سهو الإمام الأول^{١٤} وذلك لتفض وضوء الإمام الأول، إن معنى العناصر المتممة ظهور الوحدة للواجبات.

ثانيا: من زاوية المكلف

١- أن يكون الأمر أى الولي مستولا أولوية: يقول الشافعي (٨٠٥/٢٠٤) "وأمره... أن يعلمهم ما فرض الله عليهم ويأخذ منهم ما وجب عليهم... كل من ولي فقد أمره بأخذ ما أوجب الله على من ولاه عليه."^{١٥} الرؤساء مسؤولون عن تعليم الدين وتطبيق معلمه أولوية. الأقوال التي يوضح يعقوب بن إبراهيم بن حبيب أبو يوسف (٧٩٨/١٨٢) سبب تأليف كتابه المسمى كتاب الخراج تدل على تصوره الذي يحتوي رأيه المتعلق بأولوية الولاة مسأولية في الواجبات ويقول أنه ألفه بطلب هرون الرشيد ليشير إليه واجباته^{١٦}

٢- أن لا يكون الفرق بين المسلمين وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا إمتياز لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أداء الواجبات، لأن الله قد فرض على نبيه إتباع أمره؛^{١٧} إنه صلى الله عليه وسلم مساو بالمسلمين في أداء الواجبات، وأوحى الله إلى نبيه هذه الحقيقة.^{١٨} إستثناء ذلك المسائل المتعلقة بأمهات المؤمنين وصلاة الليل وصوم وصال ومأشبهه ذلك من الأفعال الخاصة به.

٣- أن لا يؤدي بالأجرة: أخذ المكلف أجرة بسبب أدائه الفعل الموجب عليه باطل، مثال ذلك الجهاد في سبيل الله؛ لا يجوز جهاد المسلمين بالأجرة، لأن الجهاد واجب كفائي والعقود المتعلقة بالواجبات باطلة.^{١٩}

ثالثا: من زاوية التطبيق

١- النية: توافق النية والعمل في الواجبات. إذا اقتدى المكلف بالإمام في صلاة الجمعة بنية صلاة الظهر فلا تجوز صلاته بسبب مخالفة نيته على عمله.^{٢٠} ولا يترك الواجب إلا بعزم الأداء. ولذا لا تسقط المسؤولية إذا ترك المكلف الواجب أو أخره إلا بعزم أدائه من بداية الوقت إلى تهايته. ولكن لا يكفي عزم الأداء ومع ذلك يجب على المكلف أن لا يترك أو يؤخر إلا بظن غالب

^{١٣} ابن رشد، ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، الضروري في أصول الفقه (مختصر المستصفى)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ص. ٤٧.

^{١٤} الشيباني، أبو عبد الله محمد بن حسن، كتاب الأصل، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢، ج. ١، ص. ١٨٤. ٢٢٢٠.

^{١٥} الشافعي، الرسالة، ص. ٣٧٠-٣٧١.

^{١٦} أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، كتاب الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٧، ص. ٣.

^{١٧} الشافعي، الرسالة، ص. ١١٨.

^{١٨} المرجع السابق، ص. ٢١١٠.

^{١٩} السرخسي، السير، ج. ٣، ص. ٩٤٤.

^{٢٠} الشيباني، كتاب الأصل، ج. ١، ص. ٢٠٠.

على كفاية الوقت لأداء الواجب. وفي هذا الصدد يقول أبو حنيفة (٧٦٧/١٥٠) رحمه الله لا يجوز تأخير الحج سنة؛ لأن المكلف لا يظن بظن غالب في سلامته حتى موسم الحج القادم. ولكنه ممكن للشباب عند الشافعي. ومع ذلك اتفق العلماء على أن لا يعاقب المكلف عندما مات قبل نهاية وقت الواجب.^{٢١}

٢- القدرة والمعذرة: لا يقبل الجهل أو السهو معذرة في أداء الواجبات. إذا أكل المكلف بعد الإمساك أو قبل وقت الإفطار فيجب عليه قضاء صومه عند الإمام محمد (٨٠٥/١٨٩) فلا تقبل معذرتة.^{٢٢} التكليف معلق بقدرة المكلف في الواجبات، إذا توضعاً فلا يمكن للمكلف أن يغسل يديه إن كانتا مقطوعتين، لأن الله تعالى لا يكلف ما لا يطاق ويستحيل، فالحقيقة أن مقطوع اليدين إذا توضعاً لا يقدر أن يغسل يديه.^{٢٣}

٣- الوقت: كل الواجبات مؤقتة، محددة من جهة الوقت، لا فرق بين المؤقتة التي معلوم أولها و آخرها كالصلاة والصوم وبين المؤقتة التي فوري كالزكاة والحج.^{٢٤} ولا يعارض الواجب للتوسع، لأن بعض الواجبات موسع وبعضها مضيق.^{٢٥}

٤- المقدار: الواجب هو أقل ما قيل، مثال ذلك مسح الرأس في الوضوء والطمأنينة في الركوع.^{٢٦} لأن مقدار المسح ومدة الطمأنينة غير معلومين فحينئذ الحكم بأقل ما قيل. وفي هذا الصدد يقول الغزالي (١١١١/٥٠٥) إن معنى خطاب الله تعالى "فاغسلوا وجوهكم"^{٢٧} هو أقل معنى لكلمة الغسل.^{٢٨} لكل واجب أركان و شروط، إذا نقصت الشروط أو الأركان في العبادات وشروط الاعتقاد في المعاملات فلا يصح الفعل أو العبادة.^{٢٩}

٥- التيسير: الواجبات مبنية على التيسير، حدود الله هي حدود اليسر ولا حدود العسر. يقول الله تعالى: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ"^{٣٠} ولا تعارض الواجبات للتخيير؛ فتخيير المكلف لا يعارض بالواجب،^{٣١} يقول السرخسي (١٠٩٠/٤٨٣): "أصل الوجوب في المشروعات جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار."^{٣٢} ولكن هذا لا يحتوى معنى مخالفا لهذه الخصوصية للواجب. لأن التخيير لا في أداء الواجب أو تركه بل في اختيار الفعل.

٢١ ابن رشد، مختصر، ص. ٤٧.

٢٢ الشيباني، كتاب الأصل، ج. ٢، ص. ١٨٢.

٢٣ ابن رشد، مختصر، ص. ٤٦.

٢٤ الفراء، محمد بن حسين أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، الرياض: مملكة العربية السعودية، ١٩٩٣، ج. ١، ص. ١٦٢.

٢٥ الغزالي، المستصفى، ص. ٢٢٤.

٢٦ ابن رشد، مختصر، ص. ٤٦.

٢٧ سورة المائدة ٦/٥.

٢٨ الشافعي، الرسالة، ص. ١٧٧.

٢٩ الشيباني، كتاب الأصل، ج. ٢، ص. ٥٥.

٣٠ سورة البقرة ١٨٥/٢

٣١ الغزالي، المستصفى، ص. ٢١٨.

٣٢ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، المحرر في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص. ٧٣.

رابعاً: من زاوية النتيجة

١- أن يعاقب تاركه: هذه خصوصية أصلية للواجب. من ترك الواجب بلا عذر مقبول فهو يعاقب بسبب تركه. هذا فرق هام بين الواجب والمباح.^{٣٣} ولا فرق بين تارك الواجب القطعي والواجب الظني من جهة العقوبة.^{٣٤}

٢- أن لا تكون معاقبة المجرم ضرورية لله تعالى: مهما كان تارك الواجب يعاقب فلا ضرورة لله تعالى في معاقبة المجرم.^{٣٥}

٣- أن تكون الرخصة مانعة للعقاب: إذا كانت الرخصة فلا عقاب للمكلف، لا يعاقب من أخر صومه بسبب السفر؛ لأن النصوص أذنت له تأخير صومه في السفر.^{٣٦} كما أن المسح على الخفين حل محل غسل الرجلين فلا يعاقب تارك الغسل في الوضوء.^{٣٧}

٤- أن يثاب مؤديه: من قال إن الواجب وظيفة للمكلف فلا يثاب فاعله فهو مخطئ، لأن مؤدي الواجب يكافأ.^{٣٨}

٥- أن تكون الواجبات كافية لفلاح الآخرة: من أدى الواجبات بلا نقص ولا زيادة فله صلاح الدنيا وفلاح الآخرة، دليل ذلك الأحاديث التي تشير إلى هذه الحقائق.^{٣٩} إضافة إلى ذلك فتسمية الأحكام التكليفية بالأحكام الدنيوية تشير إلى نفس الشيء.^{٤٠}

إذا نظرنا بيانات الإمام محمد الشيباني والإمام أبي يوسف المتعلق بمسؤولية الولي في تطبيق الواجبات^{٤١} فنرى أنها يستعملان بعض المصطلحات بمحتوى سياسي في بعض الموضوعات ومن ذلك مصطلح الواجب بتأثير الأوضاع السياسي. وكذلك نرى نفس الشيء في صراحت أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (١٠٩٠/٤٨٣).^{٤٢}

وإذا نظرنا في بيانات توضح أوصاف الواجب أى خصائصها فلا نرى سلاسل الأمر التي لا يمكن للمكلف أن يتحرك بسببها ولكنه مؤثر في فهم الواجبات وأدائها، و نرى رحمة الله في الأحكام الواجبة في الدرجة العليا رغم قطعيتها. فتقسيم الواجب

^{٣٣} البصري، محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣، ج. ١، ص. ٧١.

^{٣٤} ابن رشد، مختصر، ص. ٤٦؛ السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبو أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٨٧، ص. ١٣٠.

^{٣٥} الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين ركن الدين عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، دوحة: جامعة قطر، ١٩٧٨، ج. ١، ص. ٣٠٨؛ السمرقندي، ميزان، ص. ١٣٤.

^{٣٦} السمرقندي، ميزان، ص. ١٣١.

^{٣٧} الشافعي، الرسالة، ص. ٢٣٨.

^{٣٨} السمرقندي، ميزان، ص. ١٣٠؛ الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٥٩.

^{٣٩} البخاري، الخليل، ٣.

^{٤٠} أبو يوسف، كتاب الخراج، ص. ٣.

^{٤١} الشافعي، الرسالة، ص. ٣٧٠-٣٧١؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص. ٣.

^{٤٢} السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبو سهل، شرح السير الكبير، القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٧١، ج. ١، ص. ٦٠.

إلى القطعي والظني انعكاس لرحمة الله عز وجل، و يمكننا أن نرى انعكاس رحمة الله في كل بيانات تتعلق بخصائص الواجب؛ ومع ذلك كما قال الشافعي نسخ بعض الواجبات أي الفرائض يدل على رحمة الله تعالى لعباده.^{٤٣}

المبحث الثاني: أنواع الواجب

صنف الأصوليون الواجب من جهات مختلفة؛ فهي المصدر والثبوت والوقت والتخيير والمكلف والمباشرة وما أشبه ذلك من التصنيفات. سأشرح كل هذه الأنواع بلا إطالة إن شاء الله.

أولاً: أنواع الواجب من جهة مصدره

الواجب من جهة مصدره قسمان: الواجب الشرعي والواجب غير الشرعي. الواجب الشرعي: هو الذي صدر عن النصوص أو الأدلة التي تعتمد عليها. الواجب غير الشرعي: هو الذي لم يصدر عن النصوص أو الأدلة التي تعتمد عليها.

ومصطلح الواجب الشرعي ظاهر في البرهان في أصول الفقه للجويني (١٠٨٥/٤٧٨) وهو يقصد بتركيب الواجب الشرعي التركيب الواجبات التي أصلها أدلة شرعية. والواجب غير الشرعي هو ما عدا الواجبات التي أصلها أدلة شرعية.^{٤٤} فقد استعمل الجويني مصطلح الواجب الشرعي قبيل كلامه حول المناقشات للواجب وبعد ذلك أوضح الواجب بكل جهاته. والمفهوم من ذلك أن الفقهاء يترددون في فهم مصطلح الواجب صحيحاً و من ذلك التردد يستعملون مصطلح "الواجب الشرعي" لسد المعاني المحظفة ولتحديد ساحته.^{٤٥}

أما إذا نظرنا الواجب من جهة معناه اللغوي فنرى أنه لا يمكننا أن نقول إن مصدر الواجب الأدلة الشرعية فقط بل في إمكاننا أن نسمي كل طلب قطعي ولازم بلفظ الواجب. والمعلوم أن تبلور حدود المصطلحات أمر هام يتحقق بمرور العصور و كذلك تبلور حدود مصطلح الواجب بمرور الأزمان الطويلة. وكان المتحدث عن الواجب يحدده بكلمة "الشرعي" خلال العصرين الخامس والسادس. أن كان في تصورهم الواجب غير الشرعي، ولكن قد تبلور معنى مصطلح الواجب وحدوده في عصرنا؛ لأن كلمة الواجب يستعمل بمعنى الواجب الشرعي في المصطلحات المعاصرة.

ثانياً: أنواع الواجب من جهة ثبوته

ينقسم الواجب من جهة ثبوته قسمين: هما الواجب القطعي والواجب الظني. الواجب القطعي هو ما يعتمد على نصوص القرآن الكريم والأخبار المتواترة.^{٤٦} الواجب الظني هو ما يعتمد على الأدلة الظنية كأخبار الآحاد والقياس.^{٤٧} قال الغزالي بعد

^{٤٣} الشافعي، الرسالة، ص. ١٣٢.

^{٤٤} الجويني، البرهان، ج. ١، ص. ٣٠٨.

^{٤٥} هذه الجملة مثال لاستعمال مصطلح الواجب بتحديد لفظ "الشرعي". "فأما الواجب فقد قال قائلون "الواجب الشرعي" هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب" ر: الجويني، البرهان، ج. ١، ص. ٣٠٨. مثال آخر: " فقال إن الذي لا بد منه في "الواجب الشرعي" كونه مصلحة" ر: البصري، المعتمد، ج. ٢، ص. ١٠٤.

^{٤٦} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٤٧} الشافعي، أصول، ص. ٢٦١.

كلامه المشير إلى أهمية المعنى إن الاختلافات اللفظية ضياع الوقت فقط. يقبل تقسيم الواجب قسمين، الواجب الظني والواجب القطعي. حسب رأي الغزالي، المهم هو فهم المعنى صحيحاً.^{٤٨}

يجب علينا أن نقول إن الواجب القطعي هو "الفرض"، والواجب الظني وهو "الواجب" في مصطلحات الحنفيين. قد ثبت الفرض بالدليل القطعي، والواجب بالدليل الظني عند الحنفيين، قطعية الواجب أقل من الفرض. إذا ترك المكلف أداء الفرض، بطل العمل. من انكر الفرض فهو يكفر، ولكن من انكر الواجب فهو لا يكفر بالنسبة للحنفيين.^{٤٩} وفي هذا الموضوع تسمية الشافعيين للأركان الصلاة فرضاً ولشروطها واجباً مهم جداً.^{٥٠}

وقد عادل أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبو أحمد السمرقندي (١١٤٤/٥٣٩) بين الواجب القطعي والفرض في كلامه عن حدود الفرض.^{٥١} وبهذا الشكل ما دام تقسيم الواجب إلى قسمين على ترتيب الغزالي في أصول السمرقندي. كرر السمرقندي مصطلح الواجب القطعي عدة مرات بمعنى الفرض.^{٥٢}

مصادر الواجب القطعي

أفاد الإمام الشافعي رأيه المتعلق بمصدرية السنة للواجب بعبارة "السنة المفروضة".^{٥٣} إضافة إلى ذلك فقد أشار الشافعي بكلامه الذي شدد على وجوب الاتباع للسنة إلى حجيتها للفرض أى للواجب.^{٥٤} حسب الرأي الذي أضيف إلى أحمد بن حنبل (٨٥٥/٢٤١) أن مصادر الواجب القطعي نصوص القرآن والروايات المتواترة وإجماع الأمة.^{٥٥} ويقول أبو يعلى الفراء (١٠٦٦/٤٥٨) أن مصادر الواجب القطعي ثلاثة، هي نصوص القرآن، والروايات المتواترة والإجماع.^{٥٦} تذكر نصوص القرآن والروايات المتواترة والإجماع مصدراً للواجب القطعي لأنها تقبل دليلاً قطعياً.^{٥٧}

قال أبو حامد الغزالي إن الواجب مرتبط بالأوامر، و بعد ذلك قال إن الحكم معلق بخطاب الشارع، إن لم يكن خطاب الله فلم يكن الحكم. في لب هذا الرأي اختلافات اتجاهية على دور العقل في تعيين الحسن والقبح و موضوع مصدرية العقل للحكم و خاصة للواجب. حسب رأي أبي حامد الغزالي ليس للعقل تأثير على تعيين الحسن والقبح في الدرجة الأولى. هذا الرأي أبدى

^{٤٨} الغزالي، المستقصى، ص. ٢١٣.

^{٤٩} السمرقندي، ميزان، ص. ١٢٨.

^{٥٠} الخاملي، أبو الحسن أحمد، اللباب في فقه الشافعي، المدينة المنورة: دار البخاري، ١٤١٦، ص. ١٩٩؛ الشيرازي، أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دمشق: دار القلم، ١٩٩٦، ج. ١، ص. ١٨٤.

^{٥١} المرجع السابق، ص. ١٣٠.

^{٥٢} المرجع السابق، ص. ١٣١، ١٣٤.

^{٥٣} الشافعي، الرسالة، ص. ٢٢٨.

^{٥٤} المرجع السابق، ص. ٢٢٠.

^{٥٥} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٥٦} المرجع السابق، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٥٧} النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، المنار، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٩، ص. ١٥.

نفسه في دور العقل و مأخذه في الأحكام بشأن مسألة الحسن والقبح. أظهر أبو حامد الغزالي رأيه: أن العقل لا يعين الحكم فيما يتعلق بأفعال العباد بلا نص.^{٥٨}

مصادر الواجب الظني

يقول الشافعي "فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم في الورق صدقة."^{٥٩} هذا القول دليل على أن السنة مصدر للواجب الظني والواجب القطعي في أصول الشافعي. حسب الخبر الذي أضيف إلى أحمد بن حنبل أن للواجب الظني مصدرين. هما: الأخبار الآحاد والقياس.^{٦٠}

إذ بحثنا في كتاب الشاشي هذا الموضوع نرى أنه يصرح مصادر الواجب الظني، بالنسبة له أن نماذج الواجب الظني تظهر في الآيات المؤولة وأخبار الآحاد الصحيحة.^{٦١} النتيجة التي تترتب على هذا الكلام أن للواجب الظني مصدرين بالنسبة للشاشي هما: الآيات المؤولة والأخبار الآحاد الصحيحة.

تحليل عام لمصادر الواجب القطعي والظني

تنقسم السنة من حيث مصدريتها للواجب إلى ثلاثة أقسام بالنسبة للشافعي:

القسم الأول: أن يقوم الرسول صلى الله عليه وسلم بتعيين الواجب مع وجود نص القرآن فيه: قال الشافعي إن العبادات المفروضة أى الواجبة كالصلاة والزكاة والحج والصوم تعين حكم بعضها بالكتاب وبعضها بالسنة. القرآن الكريم مصدر فرضية الصلاة أو وجوب الصلاة. ولكن الكتاب ليس مصدرا وحيدا لفرضية الصلاة. السنة تبين أوقات الصلاة و نصاب الزكاة ووقتها وما أشبه ذلك من الواجبات. تعتمد فرضية هذه على بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله. يجب علينا أن نقول إن القرآن يفهم بالسنة وبيان السنة مبني على الكتاب في هذا القسم. ومن بحث عن حجية السنة في نظر الأصحاب فسيرى أنهم يبذلون الجهد على أن يفعلوا ما طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا نظر قطعية الطلب أو ظنيته. وقد قبلوا بعض عظات رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب إتباعهم له كأنها أمر قطعي لا مخالفة لها.^{٦٢}

القسم الثاني: بيان النبي صلى الله عليه وسلم مستقلا: ليس بيان النبي صلى الله عليه وسلم أو أمره مبنيا على أية ما في هذا القسم ولكن مرتبط بموضوع مستقل حسب رأي الإمام الشافعي في أصل حجية السنة للواجب القرآن الكريم.^{٦٣} لأن الله فرض اتباع رسوله صلى الله عليه وسلم ورد التنازع إليه. قال الله تعالى في كتابه الكريم:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا."^{٦٤} "مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ خَفِيظًا."^{٦٥}

^{٥٨} الغزالي، المستصفى، ص. ١٧٧.

^{٥٩} الشافعي، الرسالة، ص. ٢٠٦.

^{٦٠} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٦١} الشاشي، أصول، ص. ٢٦١.

^{٦٢} أرول، بن عيين، "نظر الأصحاب على السنة من جهة اللزوم"، البحوث الإسلامية، ١٠، ص. ٥٩.

^{٦٣} الشافعي، الرسالة، ص. ٦٠.

وفي هذا المجال كأن قبول ما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم كقبول ما فرض الله جل جلاله.

القسم الثالث: المسائل التي لا توجد في الكتاب ولا في السنة فعند الشافعي أن الإجتهد لحل بعض المشاكل التي لا يوجد حكمها لا في الكتاب ولا في السنة ضروري للمسلمين.^{٦٦} ولذا يمكننا أن نقول إن الاجتهاد يصلح أن يكون مصدرا للواجب.

كرر الشافعي رحمه الله هذا التصنيف في أثره الشهير بالرسالة.^{٦٧} أن لا يمكن لأي شخص أن يقول هذا حلال أو هذا حرام تلقائيا بلا دليل، ولا يمكن بيان الحكم إلا بعلم ما يعتمد المجتهد عليه؛ وبعد هذا الكلام يشرح الشافعي رحمه الله معنى العلم الذي يعتمد المجتهد عليه. القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة والقياس أدلة الأحكام، لا أهمية للعلم الذي لا يعتمد على هذه الأدلة.^{٦٨} ككرر الشافعي أهمية السنة ومكانتها الرفيعة في بيان الفرض أى الواجب عدة مرات،^{٦٩} السنة من أقوى الأدلة بالنسبة للشافعي؛ ولذلك إذا كانت سنة مخالفة لفعل من الأفعال يجب تركه بلا شك.^{٧٠} ولذلك لا ينبغي علينا أن نسمي الأحكام بأسماء أخرى بسبب اختلاف حججها.^{٧١}

ثالثا: أنواع الواجب من جهة وقته

ينقسم الواجب من جهة وقته إلى قسمين هما الواجب الموسع والواجب المضيق. الموسع مشتق من وسع والمضيق مشتق من ضاق. إذا كان وقت الواجب كافيا لفعل من جنس هذا الواجب مرتين أو عدة مرات فهو يسمى بالواجب الموسع. ولكن إذا كان وقت الواجب كافيا لفعل الواجب مرة فقط ولا يمكن للمكلف أن يفعل هذا الواجب مرتين أو عدة مرات فهو يسمى بالواجب المضيق.^{٧٢} تأخير الواجب الموسع ممكن بسبب وسع الوقت ولكن لا يمكن تأخير الواجب المضيق بسبب ضيق الوقت ولا يمكن أداء الواجب المضيق إلا في وقت معين له.^{٧٣}

قالت المعتزلة إن الواجب يناقض بالتوسع^{٧٤} بسبب استحالة التوسع في الواجب ولذلك تقسيم الواجب إلى الموسع والمضيق خطأ كبير عندهم. رد الغزالي على هذا الرأي من جهتين العقلي والشرعي بالأدلة. أولا أشار إلى التناقض من جهة العقل وبعده أوضح بطلان الرأي الذي إدعاه المخالفون بأدله.

الدليل الشرعي: على سبيل المثال زوال الشمس دليل شرعي للواجب الموسع. اتفق العلماء على أن صلاة الظهر واجب إذا زال الشمس أى بزوالها، لا يوجد تضيق في أداء صلاة الظهر و يمكن للمكلف أن يؤدي صلاته عدة مرات من جهة الوقت و

^{٦٤} سورة النساء ٥٩/٤.

^{٦٥} سورة النساء ٨٠/٤.

^{٦٦} الشافعي، الرسالة، ص. ٦٠.

^{٦٧} المرجع السابق، ص. ٦٠.

^{٦٨} المرجع السابق، ص. ٧٦.

^{٦٩} المرجع السابق، ص. ٧٧، ١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١١٧.

^{٧٠} المرجع السابق، ص. ٣٧٦.

^{٧١} الرازي، فخر الدين محمد، المحصول في علم العصور، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢، ج. ١، ص. ٩٧.

^{٧٢} الغزالي، المستقصى، ص. ٢٢٤.

^{٧٣} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٥٩.

^{٧٤} البصري، المعتمد، ج. ١، ص. ٣٣٦.

يترتب على ذلك أن صلاة الظهر واجب موسع بلا شك.^{٧٥} الوصف الفارق بين الواجب الموسع والواجب المضيق هو إمكان الترك أو التأخير مؤقتاً. ليس بإمكان المكلف أن يؤدي الواجب المضيق إلا في وقته. أما الواجب الموسع فبإمكان المكلف أن يؤديه في فترة من الوقت المعين الذي عينه الشارع جل جلاله أو رسول الله صلى الله عليه وسلم. لا يمكن أداء الواجب الموسع بعد وقته المعين بل يمكن قضاؤه. جواز إمكان الترك للواجب الموسع معلق بشرط العزم للفعل في آخر الوقت.^{٧٦}

الدليل العقلي: إن أراد الشخص من العامل أن يصيغ الجدار في يوم معلوم بينهم ويخيره في وقت الصبح في يوم معين بينهم. العامل مخير في هذا العقد، يصيغ الجدار في أول اليوم أو في نصف اليوم أو في آخر اليوم، له وسع من جهة الوقت. متى صيغ العامل الجدار فيستحق الأجرة. هذا دليل واضح لفهم الموضوع. ومن قال إن هذا الأمر مضيق أو هذا الأمر ليس للوجوب فلا عبرة لهذه الأقوال عند الغزالي.^{٧٧}

حسب زعم السبكي (١٣١٣/٧٥٦) رفض الكرخي (٨١٥/٢٠٠) الواجب الموسع.^{٧٨} ولكن لا يوجد أي دليل يؤيد مزعم السبكي في أصول الكرخي. منكرو الواجب الموسع^{٧٩} أظهروا مزايع متعددة باطلة لاختراع دليل يقوي رأيهم رغم ضرورة بحثه الشامل بلا فحص عميق. ومنها ما هو مرتبط بحقيقة الواجب، يدعي الراضون في الواجب الموسع أن حقيقة الواجب يعتمد على أن لا يتركه المكلف، بل عوقب تاركه بسبب تركه. إن صلي المكلف الظهر بعد خروج الوقت أو صيغ العامل الجدار بعد الوقت المقرر بينه وبين الطرف الآخر للعقد عوقب بسبب تأخيره. يترتب على قبول الواجب الموسع وجوب صلاة الظهر إلا بآخر الوقت لا بزوال الشمس. لأن المسؤول أى المكلف مخير في الفعل أو الترك حتى آخر الوقت، وهذا لا يتناسب مع حقيقة الواجب، لأن العمل الذي أولي فعله من تركه يسمى ندبا لا وجوبا. يترتب على ذلك اختلاط بين مصطلحي المندوب والواجب.

رد الغزالي على الادعاء السابق ببيان أنواع الأفعال من جهة إمكان الترك، و قسم الأفعال إلى ثلاثة: القسم الأول، أفعال سميت ندبا ولا يعاقب تاركها. القسم الثاني، هذه أفعال سميت واجبا ويعاقب تاركها مطلقا والقسم الثالث، أفعال سميت واجبا موسعا، إذا ترك المكلف هذا الواجب تماما بلا عزم الفعل في آخر الوقت فهو يعاقب بسبب تركه كليا، بطلت مزايع المخالفين تلقائيا بهذا التصنيف للغزالي، وسبب المناقشات مسائل لفظية. ليس الواجب الموسع داخلا ضمن القسم الثالث عند بعض الفقهاء، وهم يقولون إن الواجب الموسع يسمى ندبا نظرا لأول الوقت ويسمى حتما أى واجبا نظرا لآخر الوقت، يجوز تركه في أول الوقت بل لا يجوز في آخر الوقت، وهذا معارض لمعالم العقل والشرع. حسب رأي الغزالي هذا خطأ، لأن إدخال الواجب ضمن الندب مستحيل، إن الفعل المندوب هو يجوز تركه مطلقا ولكن ترك الواجب الموسع مشروط بأدائه آخر الوقت أو بعزم الأداء.^{٨٠} تميز الفرق بين الرأيين بهذا التفصيل واضحا.

^{٧٥} الغزالي، المستصفي، ص. ٢٢٤.

^{٧٦} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٥٩.

^{٧٧} الغزالي، المستصفي، ص. ٢٢٤.

^{٧٨} السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤،

ج. ١، ص. ٩٣.

^{٧٩} المعتزلة. ر: ابن رشد، مختصر، ص. ٤٥٥؛ البصري، المختد، ج. ١، ص. ٣٣٦.

^{٨٠} الغزالي، المستصفي، ص. ٢٢٤.

يسمى الواجب الموسع والواجب المضيق بأسماء أخرى في كتب الفقهاء. يقسم الفراء (١٠٦٦/٤٥٨) الواجب إلى قسمين من جهة الوقت: هما الواجب الفوري والواجب المؤقت. مثال الواجب الفوري الحج والزكاة ومثال الواجب المؤقت الصلوات الخمسة. الواجب الفوري هو الواجب المضيق، والواجب المؤقت هو الواجب الموسع.^{٨١} أشار الإمام محمد الشيباني إلى الواجب الموسع بعبارة المتعلقة باختيار المكلف لأداء صلاته.^{٨٢} إذا ضاق الوقت حتى لا يمكن للمكلف أن يؤدي الواجب مرتين أو عدة مرات إلا مرة فقط فحينئذ الواجب الموسع كالواجب المضيق، هذا الوقت وقت الإمكان، ويسمى الحنفيون هذا الوقت "وقت الضرورة".^{٨٣} يقول الجصاص في أحكام القرآن: "وقد وافق الشافعي مالكا في هذا المعنى أيضا من وجه وذلك أنه يقول من أسلم قبل غروب الشمس لزمته الظهر والعصر جميعا وكذلك الحائض إذا طهرت والصبي إذا بلغ وذهب إلى أنه وإن لم يكن وقت اختيار فهو "وقت الضرورة" والعذر"^{٨٤}

رابعا: أنواع الواجب من جهة التخيير

ينقسم الواجب من جهة التخيير إلى قسمين، هما الواجب المعين والواجب المخير. الواجب المعين هو ما يعتمد على ثبوت الفعل الواجب بلا إمكان الترجيح. الواجب المخير هو ما يعتمد على ترجيح فعل من الأفعال المخيرة لأداء الواجب.

خالف المعتزلة تقسيم الواجب إلى المعين والمخير وقالوا إن هذا التقسيم معارض لحقيقة الواجب ولا يمكن قبوله.^{٨٥} قال الغزالي إن هذا الزعم باطل شرعا وعقلا. فالشرعي أن الإتيان بإحدى الإمامين الصالحين واجب، فالمكلف مخير باختيار أحدهما ولا يمكن له أن يبيع كليهما، لأن جمعهما حرام.^{٨٦} أما العقل فإذا أراد أي أمر من أحد عماله أن يخطط على قميصه أو يقيم جدار بيته وخيره أن يفعل أحدهما وقال له إن فعلت أحدهما فسأجازيك وإن لم تفعل فسأعرض عقوبة عليك، فهذا لا يكون واجبا جميعا.^{٨٧} لأن الأمر وجب على العامل أحد العملين لا كليهما، وهذا واجب موسع لا معين. قول من يدعى أن هذا ليس مثلا للواجب فهو باطل بسبب القول الذي يتولى العقوبة على العامل إذا لم يفعل أحد العملين. هذا معقول بل من أراد من شخص واحد أن يفعل العملين في وقت واحد فهو باطل ومعارض لمعالم العقل، ويترب على ذلك أن الواجب المخير موافق لمبادئ الشرع والعقل بلا شك.

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَبَّةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فُضِيًّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ."^{٨٨}

^{٨١} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٨٢} الشيباني، كتاب الأصل، ج. ١، ص. ٤٠.

^{٨٣} الفراء، العدة، ج. ١، ص. ١٦٠.

^{٨٤} الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥، ج. ٣، ص. ٥٥.

^{٨٥} الغزالي، المستصفى، ص. ٢١٨ ابن رشد، مختصر، ص. ٤٥.

^{٨٦} المرجع السابق، ص. ٢١٩.

^{٨٧} المرجع السابق، ص. ٢١٨.

^{٨٨} سورة المائدة ٨٩/٥.

قال البغوي (١١٢٢/٥١٦): "كل من لزمته كفارة اليمين فهو فيها مخير إن شاء أطعم عشرة من المساكين، وإن شاء كساهم، وإن شاء أعتق رقبة، فإن اختار الكسوة."^{٨٩} وقال الغزالي، لا يعتمد وجوب الفعل على الوصف الذي يحتويه الفعل، لا يوصف هذا الفعل واجبا إلا بعد اختيار أو تعيين، إذا رجح المكلف أحد الخيارات فهو يكون واجبا مخصصا. الترجيح من الخيارات يعتمد على إرادة المكلف والقول عن الاحتمال الأعلي عيس بلا شك ويزترب على ذلك أن المكلف يعين الواجب نفسه في الواجب المخير.^{٩٠}

يقول المخالفون على إمكان الواجب المخير إن توصيف الفعل واجبا إلا بتعلق الإيجاب للفعل. رد الغزالي على هذا الإدعاء بإجماع صفات الأوامر فقال ليس لواجب وصفا يتعلق بوجود الفعل؛ معنى هذا أن الفعل لا يكون واجبا بسبب ذاته ولا بسبب محتواه. توصيف الفعل واجبا عملية إضافية، والإيجاب قول معلق بالنطق. من قال علي أن أتصدق نصف ما عندي من النقود فيجب عليه تصدق نصفه، لأنه أوجب على نفسه الصدقة.^{٩١}

إضافة إلى ذلك فقد اعترضت المعتزلة الواجب المخير بسبب مطلوبه غير معين،^{٩٢} والإرادة الموجبة عندهم هي الإرادة التي تطلب شيئا ما، ولا يتصور أن يكون المطلوب مجهولا، لأنه معارض للعقل ومن ذلك ليس احد الخيارات واجب بل كلها واجب.

أجاب الغزالي عن هذا المزعم بجواز تعلق الطلب لأمر من الأمرين وبإمكانه، و قدم الموضوع بمثال مشخص بعد بيانات مجردة. من الأمثلة التي ذكرها الغزالي بيعة المسلم لأحد الإمامين الصالحين مخيرا.^{٩٣}

أخيرا أشير إلى زعم آخر؛ فهو أن الله يعلم ما يفعل عباده ويكون الفعل معينا بأداء العباد، ولذلك تقسيم الواجب إلى المخير والمعين باطل، لا حقيقة لهذا التقسيم. قال الغزالي إن هذا لا يوافق معالم المنطق وهو عبارة عن دائرة مفرغة. لأن الأفعال معين عند الله تعالى قبل حدوثها وبعدها وهو يعلم كل الأفعال قبل ورودها والبيانات المخالفة لهذه الحقيقة باطل بلا شك.^{٩٤}

خامسا: أنواع الواجب من جهة المكلف

ينقسم الواجب من جهة المكلف إلى قسمين هما: الواجب العيني والواجب الكفائي. الواجب العيني: هو الذي لا يسقط التكليف عن المكلف إلا بأداء كل المكلفين، ولا يسقط هذا الواجب بأداء جماعة من المسلمين. الواجب الكفائي: هو الذي يسقط التكليف من جميع المسلمين بأداء جماعة من المكلفين، فإذا لم يؤد هذا الواجب بالمكلفين الكافين فحينئذ كل المسلمين مسؤولون. أشار الشافعي رحمه الله إلى وجوب الجهاد كفاثيا ولا عينيا وقال ليس وجوب الجهاد كوجوب الصلاة والزكاة والصوم بل يكفي لأداء هذا الفرض جماعة من المسلمين الذين يحافظون شعائر الدين والمؤمنين وينشرون الإسلام في أنحاء العالم، وهذا مثال للواجب الكفائي^{٩٥} ونرى صلاة الجنازة مثلا آخر للواجب الكفائي في الرسالة.^{٩٦} إذا أدى جماعة من المكلفين الواجب الكفائي

^{٨٩} البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، بيروت: دار طيبة، ١٩٩٧، ج. ٣، ص. ٩١.

^{٩٠} الغزالي، المستصفى، ص. ٢٢٠-٢٢١.

^{٩١} الشيباني، أبو عبد الله محمد بن حسن، الجامع الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦، ص. ٢٤.

^{٩٢} ابن رشد، مختصر، ص. ٤٥.

^{٩٣} الغزالي، المستصفى، ص. ٢٢٢.

^{٩٤} المرجع السابق، ص. ٢٢٢.

^{٩٥} الشافعي، الرسالة، ص. ٣٣٩-٣٤٠.

فسقطت المسؤولية عن جميعهم وإلا كلهم مسؤول. أشار الشيباني أولوية صلاة المغرب من صلاة الجنائز إذا اجتمعوا وقال يجب تأخير صلاة الجنائز إذا اجتمعنا في نفس الوقت^{٩٧} ونرى تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي في بداية المجتهد لابن رشد واضحا.^{٩٨}

سادسا: أنواع الواجب من جهة المباشرة

ينقسم الواجب من جهة المباشرة إلى قسمين، هما الواجب لذاته والواجب لغيره. الواجب لذاته: أن العمل إن وجب لذاته بلا اعتماد على رابطة بينه وبين الواجبات الأخرى فهو يسمى واجبا لذاته. والواجب لغيره: أن العمل إن وجب لغيره أى بسبب الواجب الآخر الذي يرتبط به فهو يسمى واجبا لغيره.^{٩٩}

يعتمد هذا التصنيف على توصيف الفعل المتمم الذي لا يتم الواجب إلا به واجبا. مثلا الحج واجب لذاته، لأن الله أمره في كتابه الكريم ذاتا، ولكن الوصول إلى مكة المكرمة للذين يعيشون بعيدا عنها واجب لغيره أى للحج. اختلف الفقهاء على توصيف الفعل الذي يتم الواجب به واجبا، وفي هذا المجال قسمان:

القسم الأول، الأحوال التي لا تدخل فيها إرادة المكلف: إذا كان الفعل أو الشرط الذي لا يتم الواجب إلا به خارجا عن قدرة المكلف واختياره فهو لا يوصف واجبا، مثال ذلك القسم القدرة للفعل أو اليد للكتابة أو الرجلين للمشي، لا يمكن تسمية هذه الشروط واجبا بسبب الضرورة، لأن هذه ليست شروط الواجب بل شروط التكليف بالواجب.^{١٠٠} إذا توضع المكلف بلا غسل رجله بسبب عدمهما فهذا التوضؤ جائز ولا يدعى أي شخص بطلان وضوئه، لأن الطاقة واجب للتكليف شرعا وعقلا. ولا تؤدي صلاة ما جماعة إلا بالإمام المتزود بشروط الإمامة للصلاة، إن لم يوجد الشخص الذي حاز بشروط الإمامة فسقطت مسؤولية أداء الصلاة بالجماعة. ومع ذلك إن لم يوجد عدد مشترط لوجوب صلاة الجمعة عند المذاهب فلا تجب صلاة الجمعة، إذا تعذر هذه الشروط فقد سقط الوجوب.

القسم الثاني، الأحوال التي يختار المكلف بإرادته: إذا كان الفعل أو الشرط الذي لا يتم الواجب إلا به مختارا بإرادة المكلف فهو يوصف واجبا. قائدة "مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب" كافية لتوضيح هذه المسألة، وجوب الفعل المتمم إلا برابطته للفعل الواجب ويعتمد تقسيم الواجب لذاته و لغيره على هذا.^{١٠١} سأشرح المسألة ببيان الشرط الشرعي والحسي:

الشرط الشرعي: مثاله الطهارة للصلاة؛ يترتب على وجوب الصلاة وجوب الوضوء، الطهارة فعل متمم لا يتم الصلاة إلا بها فهي واجبة وقيل توصيف الطهارة بالوجوب واجب. الشرط الحسي: مثاله الوصول إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة أو إلى مكة المكرمة لأداء الحج، لا بد أن توصف هذه الشروط بالوجوب ويحتوي أمر الحج أمر الوصول إلى مكان الحج للذين يعيشون بعيدا عنها و هذا ليس مستحيلا بل نتيجة عقلية. أظهر الغزالي رأيه بعد هذه البيانات فقال إن الأفعال التي لا يتم الواجب إلا بها فهي

^{٩٦} المرجع السابق، ص. ٣٤١.

^{٩٧} الشيباني، كتاب الأصل، ج. ١، ص. ٣٨٤.

^{٩٨} ابن رشد، بداية المجتهد، ص. ٢٩٨.

^{٩٩} ابن رشد، مختصر، ص. ٤٦.

^{١٠٠} المرجع السابق، ص. ٤٦.

^{١٠١} الغزالي، المستصفى، ص. ٢٣١.

واجبة، وقد وجب الفعل الموصل إلى أداء الواجب بسبب وجوب المقصود، لا أهمية لإتحاد العلل بين الفعل الموصل والفعل المقصود في هذا المجال.^{١٠٢}

هناك اعتراضان على هذا الكلام:

الاعتراض الأول: إن كان الفعل الذي لا يتم الواجب إلا به واجبا فلا بد أن يكون هذا مقرا. ولكن مقدار مسح الرأس ومدة الطمأنينة في الركوع ومقدار الإمساك في الصوم مجهولة. والرد على الاعتراض الأول: أن الفعل المتمم الذي يوصف واجبا فهو مقدر أو مقدر مبدئيا، والمبدأ المقدر للفعل المتمم هو "الشيء الذي يمكن الوصول إلى الواجب". اجتهد العلماء بأقل ما قيل واكتفوا في مسح الرأس بأقل ما يدل كلمة المسح وعموا باقيها ندبا.^{١٠٣}

الاعتراض الثاني: إن وصف الفعل الذي لا يتم الواجب إلا به واجبا فلا بد أن يثاب ويكافأ فاعل المتمم ويعاقب تاركه؛ ولكن لا يعاقب تارك الصوم إلا بسبب تركه الصوم. والرد على هذا الاعتراض: أن ثواب الحاج الذي ذهب إلى مكة المكرمة بعيدا عنها أكثر من ثواب الحاج الذي يعيش فيها؛ لأن المؤدي للفعل المتمم يثاب بأدائه ويبدل جهده للفعل المضاف إلى الواجب. العقوبة بسبب ترك الفعل الواجب، لا يمكن توزيع العقوبة على أجزاء الواجب.^{١٠٤}

التسميات الأخرى: ينقسم الواجب بحسب موضعه أمام السنة إلى قسمين على تقسيم الشافعي، هما الفرائض المنصوصة والفرائض الجمل.^{١٠٥} الفرائض المنصوصة هي التي جاءت فيها الآيات ببعض تفصيلاتها بل الفرائض الجمل هي التي لا توجد تفصيلات لأدائها في الكتاب؛ مثال الفرائض المنصوصة الوضوء^{١٠٦} ومثال الفرائض الجمل الصلاة والصوم والحج.^{١٠٧}

خاتمة

النتائج المترتبة على البحث في مصطلح الواجب:

- ١- الواجب من زاوية الوجود يعتمد على خطاب الشارع وضرورة الإيمان به وليس مبنيا على الخوف وليس الفعل مشيرا إلى الإيجاب بذاته، مقتضاها فعل، يفيد أعلى درجة الإيجاب، يحتمل نسخه وله متممات.
- ٢- ومن زاوية المكلف أن الولاية مسؤولون أولوية وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون الآخرون سواء في أداء الواجبات ولا تؤدي الواجبات بالأجرة.
- ٣- ومن زاوية التطبيق يوافق النية بالعمل في الواجبات والواجب مؤقتة ولا يترك إلا بعزم الأداء ولا يعارض بالتخيير ومبني على التيسير وهو أقل ما قيل والتكليف معلق بقدره المكلف وليس الجهل أو السهو معذرة وليس معارضا بالتوسع وأركانه و شروطه ضرورية.

^{١٠٢} المرجع السابق، ص. ٢٣٢.

^{١٠٣} ابن رشد، مختصر، ص. ٤٦.

^{١٠٤} الغزالي، المستصفى، ص. ٢٣٣.

^{١٠٥} الشافعي، الرسالة، ص. ١٣٢.

^{١٠٦} المرجع السابق، ص. ١٧٦.

^{١٠٧} المرجع السابق، ص. ١٩١.

٤- خصائص الواجب من زاوية النتيجة أن يعاقب تاركه، وأن لا تكون معاقبة المجرم ضرورة لله تعالى، وأن تكون الرخصة مانعة للعقاب، وأن يثاب مؤديه، وأن تكون الواجبات كافية لفلاح الآخرة.

٥- نرى تقسيمات الواجب في الكتب الفقهية التي ألفت خلال ستة قرون متوافقة مع تقسيمات الواجب في كتب أصول الفقه المعاصرة تقريباً. هذا دليل على تبلور مصطلح الواجب في العصر السادس.

المراجع

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، **الضروري في أصول الفقه (مختصر المستصفي)**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

.....، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، **كتاب الخراج**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٧.

أرول، بن يمّين، "نظر الأصحاب على السنة من جهة اللزوم" **البحوث الإسلامية**، ١٠، ص. ٥٩-٧٥.

البصري، محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.

البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، بيروت: دار طيبة، ١٩٩٧.

الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني، **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥.

الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين ركن الدين عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، دوحه: جامعة قطر، ١٩٧٨، ج. ١.

الرازي، فخر الدين محمد، **المحصول في علم العصول**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

السبكي، علي بن عبد الكافي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبو سهل، **المحرر في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

.....، **شرح السير الكبير**، القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٧١.

السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبو أحمد، **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٨٧.

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد، **أصول الشاشي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.

الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، **الرسالة**، بيروت: دار الكتاب العلمية، ٢٠٠٥.

الشيبياني، أبو عبد الله محمد بن حسن، **كتاب الأصل**، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢، ج. ١.

-، **الجامع الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفي من علم الأصول**، جدة: شركة المدينة المنورة، ٢٠٠١.
-، **المنحول من تعلقات الأصول**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.
- الشيرازي، أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٦.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن حسين، **العدة في أصول الفقه**، الرياض: مملكة العربية السعودية، ١٩٩٣.
- الكلوزاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن حسن، **التمهيد في أصول الفقه**، جدة: دار المدني، ١٩٨٥.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، **المنار**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٩.
- المحملي، أبو الحسن أحمد، **اللباب في فقه الشافعي**، المدينة المنورة: دار البخاري.
- ديلاك، أغور بكر، **اصطلاحات الأحكام التكليفية في أصول الفقه**، جامعة سالجوق معهد العلوم الإجتماعية، (رسالة دكتور)، ٢٠١٠.



YAYGIN DİN EĞİTİMİ KAPSAMINDA KADINLARIN EĞİTİMİ

AYŞEGÜL GÜN*

Woman Education in the Context of Informal Religious Education

Abstract: There are two kinds of religious education in Turkey: Formal and informal religious education. While formal religious education is given by religion teachers at state schools, informal religious education is offered mostly by religion men and women at various places and times. Informal religious education is given for the purpose of enlightening people about religion. This is the duty of the Presidency of Religious Affairs. While women make up of half of the total population of the county, mostly men are benefited from these religious services, and women religious education is neglected. The aim of this research is to evaluate the states of women in the context of informal religious education. This study was carried out on a total 600 women living in Samsun by the way of method of random as a sample and administered a questionnaire consisted of 30 questions in 2009. It was generally found that the religious perceptions of women were very high, they took their religious knowledge from their families, their religious information level was high, they were very curious about religious knowledge, and they trusted very much on

* Dr., Öğretmen, MEB [aymet_y@hotmail.com].

the men of religion. At the end of the study, some useful suggestions were made for the better religious services towards religious education of women.

Key Words: Religion, Religious Education, Informal Religious Education, Presidency of Religious Affairs.



Öz: Türkiye’de iki çeşit din eğitimi verilmektedir: Örgün ve yaygın din eğitimi. Örgün din eğitimi, okullarda din kültürü öğretmenleri tarafından verilirken, yaygın din eğitimi ise genellikle, din adamları tarafından, çeşitli mekân ve zamanlarda, gerçekleştirilmektedir. Yaygın din eğitimi, halkı din konusunda aydınlatmak amacıyla verilmektedir. Bu ise, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görevidir. Ancak, bu din eğitimi hizmetlerinden, toplam nüfusun yarısını kadınlar oluşturmasına rağmen, daha ziyade erkekler faydalanmakta, kadınların din eğitimi ise ihmal edilmektedir. İşte bu araştırmanın amacı da, yaygın din eğitimi bağlamında, kadınların durumunu değerlendirmektir. Bu çalışma, 2009 yılında, Samsun’da yaşayan kadınlardan, tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiş 600 kadına, 30 sorudan oluşan anket formunun uygulanmasıyla hazırlanmıştır. Anketlere verilen cevaplardan hareketle, kadınların dindarlık algılarının genellikle çok yüksek olduğu, dini bilgilerini öncelikle ailelerinden edindikleri, dini bilgi düzeylerinin yüksek olduğu, dini öğrenmek konusunda çok meraklı oldukları ve din adamlarına çok güvendikleri sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmanın sonunda, kadınların din eğitimine yönelik olarak daha iyi din hizmetleri sunmak için yararlı olacağı düşünülen birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı.



A. Giriş

Bireyin, yaşadığı toplumda, yeteneğini, tutumlarını ve olumlu değerlerdeki davranış biçimlerini geliştirdiği süreçler toplamına eğitim denir¹. Buna göre, sürekli bir değişim ve gelişim süreci olarak tanımlayabileceğimiz eğitim, ülkelerin ekonomik, sosyal, kültürel ve politik alanda yaşanan gelişmelerden, azami faydayı sağlamak ve bu bağlamda meydana gelebilecek olumsuzlukları asgariye indirebilmek için kullanılacakları en

¹ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1991, s. 4.

önemli araçlardan biridir. Bu durum ise, eğitime olan inancı, giderek güçlendirmekte ve eğitimden beklentileri de arttırmaktadır.²

Gerek çocuklara gerekse yetişkinlere yönelik eğitim faaliyetlerinde, kurumların hedefi, ruh ve beden sağlığı yerinde, iyi niteliklerle donanmış, belirli idealleri içselleştirmiş erdem sahibi şahsiyetler yetiştirmektir. Eğitimle amaçlananlardan biri de, “benim için”, “bana göre” gibi değerlerden ziyade, “bizim için” ya da “insanlık için” gibi önemli değerlerin benimsetilmesidir.³ Bu ve benzeri değerlerin içselleştirilmesinde ise din eğitiminden önemli oranda istifade edilmektedir.

Genel anlamda, din eğitimi ve öğretiminin her yaşta insana kazandıracığı pek çok fayda vardır. Bu bağlamda din eğitimi, ferdin hayatına birtakım düzenleyici ilkeler koyarak, bireyin ruh sağlığına ve kişisel gelişimine katkıda bulunurken; insanın, en az kendisi kadar diğer insanları da önemsemesi gerektiğini vurgulayarak bireyi sosyalleştirir ve toplumsal barışa hizmet eder. Sağlıklı bir din eğitimi, iyiliği, sosyal adaleti ve dayanışmayı desteklerken, bireysel ve sosyal sorunların da oluşmasını engelleyici tedbirler alır.⁴

Bireyin gelişiminde oldukça önemli bir yeri olan din eğitiminin, ülkemizin idari yapısı içerisinde, amaç ve nitelikleri bakımından üç farklı şekilde verildiğini görmek mümkündür. Bunlardan ilki, “genel din eğitimi” olup, okul çağındaki çocuklara, belli düzeyde dini bilgi ve din kültürü vermeyi amaçlayan, ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile yürütülen din eğitimidir. İkincisi, toplumun ihtiyaç duyduğu din görevlilerini yetiştirmeyi ve dini konularda uzmanlığı amaçlayan, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri’nde yürütülen “mesleki din eğitimi”dir. Üçüncü grup din eğitimi faaliyetlerini ise, DİB tarafından yürütülen, her yaşta insana vaaz, hutbe, kurs,

² İzzet Çevik, *21’inci Yüzyılda Türk Milli Eğitimi*, Ankara: İSMAT, 2001, s. 1.

³ Betül Aydın, “Bireysel Özgürlük ve Erdem”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, Orhan Oğuz, Ayla Oktay ve Halis Ayhan (Yay. haz.), İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004, s. 79.

⁴ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004, ss. 232-235.

seminer, konferans ve basın-yayın yoluyla, temel dini bilgileri, din kültürünü ve ahlaki değerleri kazandırmayı hedefleyen, “yaygın din eğitimi” çalışmaları oluşturmaktadır.⁵

Ülkemizde, yetişkinlere yönelik olarak yürütülen resmi yaygın din eğitimi faaliyetleri, anayasal bir kuruluş olan DİB tarafından yürütülmektedir. Anayasa'nın 136. maddesinde “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.”⁶ ifadesiyle, DİB'in kurumsal yapı içerisindeki yeri belirlenmiş, görev ve çalışma yönergesinde de DİB'in görevi şu şekilde açıklanmıştır: “Her çeşit vasıtdan yararlanarak ve gerektiğinde diğer kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak toplumu dini konularda aydınlatmak.”⁷

Halkın tümünü, din konusunda aydınlatması beklenen DİB'in yürüttüğü faaliyetlere bakıldığında, daha ziyade, “erkek” ağırlıklı bir teşkilat olarak yapılandığı görülmektedir. Zira, personelinin büyük çoğunluğu erkektir, din hizmetleri de daha çok erkeklere yöneliktir, ibadet yerleri, öncelikle erkekler esas alınarak tasarlanmıştır. Bu bağlamda, camiler ve genel itibarıyla yaygın din eğitimi faaliyetlerinin tümü için “bütüne yönelik olma” sorunu,⁸ uzun zamandan beri gündeme getirilmektedir.

Örgün eğitim kurumlarında alınan din eğitiminin hayat boyu yetecek kadar kapsamlı olmaması, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden ise, daha çok erkeklerin faydalanması, kadınların din eğitiminden önemli ölçüde mahrum kalmasına neden olmaktadır. Elbette, DİB'in kadınlara

⁵ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996, s. 113.

⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm>, (18 Aralık 2011).

⁷ *Diyanet İşleri Başkanlığı Görev Ve Çalışma Yönergesi*, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/mevzuat>, (13 Nisan 2012).

⁸ Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004, ss.102-105; Beyza Bilgin, “Diyanet ve Kadın Eğitimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sorunları Semineri*, Kayseri: İBAV Yayınları, 2003, s. 27.

yönelik yürüttüğü yaygın din eğitimi faaliyetleri de bulunmaktadır. Ancak, kadınların çok az bir kısmı, bu eğitimden gönüllü bir şekilde yararlanırken, büyük çoğunluğu, bu çalışmalardan habersiz ya da yapılanlara karşı ilgisiz kalmaktadır. Oysa, sosyal ve kültürel değişiklikler, kadın ve erkek rollerinde önemli değişim ve dönüşümlere neden olmuştur. Değişen yaşam koşulları tüm kadınları etkilemiş ve kadınların karşısına farklı problemler çıkarmıştır.⁹ Bu nedenle, bireyin ve toplumun barış ve huzuruna yönelik bir içeriği olan din eğitiminin, kadınlara da hitap edebilir hale gelmesi gerekmektedir. Kadınlara verimli bir din eğitimi vermek, onların eğitimsel motivasyonunu devam ettirebilmek ve sağlıklı bir şekilde dindarlaşmalarını sağlamak açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle, kadınların, yaygın din eğitimi faaliyetlerine yönelik ilgi ve beklentilerini tespit etmek gerekir.

İşte bu çalışma, kadınların psiko-sosyal gelişimi için oldukça önemli bir kaynak olan yaygın din eğitimi bağlamında, yetişkinlik dönemi kadınlarının, mevcut dini tutum ve davranışlarını, din eğitimiyle ilgili sorunlarını ve beklentilerini tespit etmek amacıyla yapılmış bir doktora çalışmasının bulgularına dayanmaktadır. Ancak, biz bu makalede, çok fazla teorik açıklamaya yer vermeden, istatistiki analizlerin tümünü ortaya koymadan, sadece araştırmaya katılan kadınların dini tutum ve davranışlarıyla, DİB tarafından yürütülen din eğitimi hizmetlerine bakış açılarını ele alacağız. Bu doğrultuda öncelikle, araştırmaya katılan kadınların kişisel bilgilerine yer verilecek, daha sonra da kadınların dini tutum ve davranışlarını ortaya koyacak olan sorulara verdikleri cevaplar, tablolar eşliğinde sunularak değerlendirilecektir. Makale, çalışmada elde edilen bulgular doğrultusunda yapılan bir takım önerilerle son bulacaktır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada, veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Anketin hazırlanmasında, konu ile ilgili yayın ve araştırmalar incelenmiş, bu alandaki uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmada kullanılan

⁹ Bk. Nevin Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, İstanbul: Elest Yayınları, 2004.

anket, araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Yaygın din eğitimi bağlamında, araştırmanın esas konusunu oluşturan kadınların durumunu tespit etmeye yönelik olarak, bir kısmı açık uçlu, bir kısmı ise çoktan seçmeli olan, toplam 30 soru sorulmuştur.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Samsun'da yaşayan 631.227 kadın¹⁰ içerisinde, 18 yaşın üzerindeki yetişkin kadınlar oluşturmaktadır. Ancak, bu çok geniş bir kitle olduğundan ve evrenin tümüne ulaşmak mümkün olmadığından, örnekleme metodu kullanılmış ve evreni temsil gücüne sahip bir örneklem grubu seçilmiştir. Araştırmanın örnekleme olarak, yaş, eğitim durumu, sosyo-ekonomik durum ve yerleşim yeri gibi farklı özellikler de dikkate alınarak, tesadüfî örneklem yöntemiyle 950 kadın seçilmiş ve anketler dağıtılmıştır. Ancak, dağıtılan bu anketlerden 600'ü değerlendirilmeye alınabilmiştir.

242

OMÜİFD Verilerin Çözümlemesi

Anketlerden elde edilen veriler sınıflandırıldıktan sonra, bilgisayar ortamında, SPSS paket programıyla değerlendirilmiştir. Değişkenler için frekans tabloları düzenlenmiş, ankette yer alan açık uçlu sorulara verilen cevaplar ise sınıflandırılmış, elde edilen veriler, müstakil ve karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır.

B. Araştırmaya Katılan Kadınların Kişisel Bilgileri

1. Yaşlarına Göre Kadınların Dağılımı

Örneklem olarak seçilen kadınların, yaşlarına göre frekans dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.

¹⁰ Türkiye İstatistik Kurumu, *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı 2009, 2010*, <http://www.tuik.gov.tr> (27 Temmuz 2010), s. 8.

Tablo 1: Yaşlarına Göre Kadınların Dağılımı

Yaş	N	%
18-30 yaş arası	283	47,2
31-45 yaş arası	210	35,1
46-60 yaş arası	90	15,0
61 yaş ve üzeri	16	2,7

Tablo 1'e göre, bu soruya cevap veren kadınların % 47,2'sini 18-30 yaş aralığındaki kadınlar, % 35,1'ini 31-45 yaş aralığındaki kadınlar, % 15'ini 46-60 yaş aralığındaki kadınlar ve % 2,7'sini ise 61 ve üzeri yaş grubundaki kadınlar oluşturmaktadır.

2. Eğitim Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Örneklem olarak seçilen kadınların eğitim durumlarına göre frekans dağılımı Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 3: Eğitim Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Eğitim Durumu	N	%
Hiç okula gitmemiş	17	2,8
İlkokul mezunu	178	29,7
Ortaokul mezunu	64	10,7
Lise mezunu	155	25,8
Üniversite mezunu	147	24,5
Başka	39	6,5

Tablo 2'ye göre, örneklemin % 29,7'sini ilkökul mezunu, % 25,8'ini lise mezunu, % 24,5'ini üniversite mezunu, % 10,7'sini ortaokul mezunu,

% 6,5'ini "başka" seçeneğini işaretleyen ve % 2,8'ini de hiç okula gitmemiş kadınlar oluşturmaktadır.

3. Medeni Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Örneklem olarak seçilen kadınların medeni durumlarına göre frekans dağılımı Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 4: Medeni Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Medeni Durum	N	%
Evli	395	65,8
Bekâr	182	30,3
Dul	23	3,8

244

OMÜİFD

Tablo 3'e göre, örneklemin % 65,8'ini evli, % 30,3'ünü bekâr ve % 3,8'ini de dul kadınlar oluşturmaktadır.

4. Mesleki Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Örneklem olarak seçilen kadınların mesleki durumlarına göre frekans dağılımı Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 5: Mesleki Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Meslek	N	%
Memur ya da emekli	134	22,6
Serbest meslek sahibi	33	5,6
Ev hanımı	299	50,3
Öğrenci	99	16,7
Başka	29	4,9

Tablo 4'e göre, bu soruya cevap veren 594 kadının % 50,3'ünü ev hanımı, % 22,6'sını memur ya da emekli, % 16,7'sini öğrenci, % 5,6'sını serbest meslek sahibi ve % 4,9'unu da diğer meslek sahibi kadınlar oluşturmaktadır. Buna göre, örneklemimizin yarısına yakını ev hanımı, diğerleri de sosyal hayatın içinde çeşitli şekillerde aktif olan kadınlardır.

5. Hayatlarının Çoğunu Geçirdikleri Yerleşim Yerlerine Göre Kadınların Dağılımı

Örneklem olarak seçilen kadınların hayatlarının çoğunu geçirdikleri yerleşim yerlerine göre frekans dağılımı Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 6: Hayatlarının Çoğunu Geçirdikleri Yerleşim Yerlerine Göre Kadınların Dağılımı

Yerleşim Yeri	N	%
İl	279	46,9
İlçe	231	38,8
Köy	85	14,3

Tablo 5'e göre, bu soruya cevap veren kadınların % 46,9'unu ilde, % 38,8'ini ilçede ve % 14,3'ünü de köyde yaşayan kadınlar oluşturmaktadır.

C. Araştırmaya Katılan Kadınların Dini Tutum ve Davranışlarına İlişkin Bulgular

1. Kadınların Dindarlık Algıları

Örneklem grubundaki kadınlara, dindarlık durumlarını tespit etmek amacıyla, "Kendinizi dindarlık bakımından nasıl değerlendiriyorsunuz?" şeklinde bir soru sorulmuştur. Örneklem olarak seçilen kadınların dindarlık durumlarını algılamalarına göre frekans dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Dindarlık Durumlarını Algılamalarına Göre Kadınların Dağılımı

Dindarlık Durumu	N	%
Çok dindarım	49	8,2
Dindarım	417	70,0
Biraz dindarım	123	20,6
Dine karşı ilgisizim	7	1,2

Tablo 1'e göre, örnekleme oluşturan kadınların % 70'i kendisini "dindar", % 20,6'sı "biraz dindar", % 8,2'si "çok dindar" ve % 1,2'si de "dine karşı ilgisiz" olarak algılamaktadır.

246
OMÜİFD Tablodan elde edilen sonuca göre, kadınların büyük çoğunluğu, kendisini "dindar" bir birey olarak tanımlamaktadır. Aslında günümüz insanların, önemli oranda bir dindarlaşma eğilimi bulunmakta ve bu durum dünya ülkelerinin pek çoğunda görülmektedir. Özellikle son otuz yıl içerisinde, dünyanın pek çok yerinde, dindarlıkta bir artış gözlenmektedir. Genelde karşılaşılan bu durum, özelde Türkiye için de geçerlidir ve ülkemizde de dini aktivitelerde bir artış olması dikkat çekicidir.¹¹ Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun Türkiye'deki dindarlık üzerine yaptığı çalışmada, verilen ifade ve yanıt biçimlerinden hareketle, deneklerin % 87'sinin, kendilerini çeşitli ölçülerde dindar olarak tanımladıkları görülmüştür. Aynı çalışmada, kendisini son derece dindar olarak görenlerin oranı ise % 15-18 civarındadır.¹² Sosyal değişim ve dini normlar üzerine yapılan bir diğer çalışmada da, örneklem grubunun % 68,3'ü kendisini "dindar" bir

¹¹ Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998, ss. 19-26; Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, s. 19.

¹² Ali Çarkoğlu & Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, İPM (İstanbul Politikalar Merkezi), Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi, 2009, <https://research.sabanciuniv.edu> (8 Mayıs 2011), s. 19.

birey olarak algıladığını, % 14'ü "oldukça dindar" ve % 4,6'sı ise "çok dindar" şeklinde tanımladığını ifade etmiştir.¹³

Cinsiyet değişkeni açısından dindarlığı ele alan bazı araştırmalarda, erkeklerin kadınlardan anlamlı bir şekilde daha dindar oldukları sonucu çıkmıştır.¹⁴ Bu araştırmalarda, elde edilen sonucu açıklamak üzere, bireylerin toplumsal hayattaki konumlarına değinilerek, kadınların dini uygulamaları benimsedikleri halde, toplumsal şartlardan dolayı buna zemin bulamadıkları ifade edilmektedir. Kadınların toplumsal hayata daha az aktif katılımı ve dinin gerektirdiği cemaat uygulamalarının kadınlar arasında yaygın olmayışı da bu sonucu doğuran etkenlerdendir.¹⁵

Erkeklerin kadınlardan daha dindar olduğu şeklindeki araştırma sonuçları ilgi çekici olmakla birlikte, yapılan açıklamalarda sebep olarak kadınların toplu yapılan ibadetlere katılamamasının gösterilmesi ayrıca bir araştırma konusudur. Benzer bir sonuç, Uysal tarafından yapılan farklı bir araştırmada da ortaya çıkmış ve kadınlar ile erkekler arasında sadece "dindarlığın ibadet boyutu"nda anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür.¹⁶

Araştırmamız kapsamında elde edilen sonuç ise kadınların çoğunlukla dindarlık eğilimi gösterdiği şeklindedir. "Dindarım" ve "Biraz Dindarım" seçeneklerinin benzerliği gözünde bulundurulduğunda, araştırmamızda iki seçeneğin birleşiminden elde edilen oran % 90'ı aşmaktadır. Bu ise, kadın dindarlığı adına oldukça yüksek bir rakamdır. Dinin, bire-

¹³ Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005, s. 160.

¹⁴ Murat Yıldız, "Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 76, 102; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: İstanbul Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), s. 148; Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006, s. 80

¹⁵ Yıldız, "Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", s. 101; Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: İstanbul Örneği*, s. 149.

¹⁶ Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*, 8/3-4, 1995, s. 268.

yin hayatındaki fonksiyonu göz önünde bulundurulduğunda, kadınlardaki dindarlık oranının yüksekliği normal karşılanmalıdır. Özellikle daha hassas bir duygusal yapıya sahip olan kadınların, her şeyden üstün bir güç olan Yaratıcı'ya sığınma ihtiyacının belirginleşmesi sonucu dindarlık eğiliminin arttığı düşünülebilir. Dindarlık oranının bu kadar yüksek çıkmasındaki bir diğer etken de kadınların çoğunun ev hanımı olmasıdır. Sosyal hayatın içinde aktif bir biçimde rol almayan ve gününün çoğunda ibadetler için zaman ayırma imkânı bulan kadınların, kendilerini daha dindar olarak algıladıkları da söylenebilir.

2. Kadınların Dini Bilgi Kaynakları

Örneklem olarak seçilen kadınların dini bilgilerini edindikleri yerleri, öncelik derecesine göre sıralamaları istenmiştir. Buna göre, frekans dağılımı Tablo 2'de verilmiştir.

248 Tablo 2: Dini Bilgi Kaynaklarına Göre Kadınların Dağılımı

OMÜİFD

Dini Bilgi Edinilen Yerler	N	%
Aile	489	81,5
Okuldaki DKAB dersleri	262	43,7
DİB hizmetleri	304	50,7
Dini cemaat ve gruplar	224	37,3
Dini içerikli kitap, dergi vs.	316	52,7
Dini içerikli TV, radyo programları	259	43,2
Başka	35	5,8

Tablo 2'ye göre, örnekleme oluşturan kadınların dini bilgilerini edindikleri yerler öncelik sırasına konulduğunda, ilk sırayı aile almakta, aileyi, dini içerikli kitap ve dergiler, DİB hizmetleri, okuldaki DKAB dersleri,

dini içerikli TV ve radyo programları, dini cemaatler ve diğerleri takip etmektedir.

Köktaş'ın çalışmasında, dini bilginin kimden öğrenildiğine dair yöneltilen soruya, örneklemin % 45'i ailesinden, % 30,3'ü kendi okuma ve araştırmalarından, %28,7'si okuldan, % 20,6'sı ise din görevlilerinden öğrendiği şeklinde yanıt vermiştir.¹⁷ Dam'ın, dini bilgi, inanç ve davranışlarının oluşmasında en etkili faktörü sorduğu soruya da deneklerin % 69,1'i aile, % 10,7'si akraba ve arkadaş çevresi, % 5,6'sı cami, % 4,4'ü okul ve % 2,8'i de kitle iletişim araçları seçeneğini işaretleyerek yanıt vermiştir.¹⁸

İlk eğitimin alındığı, aynı zamanda da dini kişiliğin büyük oranda tamamlandığı yer olan aileden alınan bilgi birikimi, genellikle birey tarafından hayatı boyunca yeterli görülmekte ve dini davranışlar üzerinde yönlendirici olmaktadır. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu tarafından yapılan araştırmada da, Türkiye'deki deneklerin % 95'i, Allah'a olan inançlarını çok küçük yaşta edindiklerini ve bu inançlarını hiç değiştirmeksizin hayat boyu taşıdıklarını ifade etmişlerdir. Buna göre denilebilir ki, dini inancın yerleşmesinde aile, çok etkili bir toplumsallaştırma kaynağı olabilmektedir.¹⁹

Dini bilgi edinme kaynakları içinde ikinci sırayı dini içerikli kitap ve dergiler almaktadır. Bu bir anlamda, bireyin kendi kendisine bilgi edinme çabasıdır. Bu eğilime bir de zamansal ve mekânsal kısıtlamalardan arınarak, bilgi kaynaklarına ilk elden ulaşma isteği eklenince, kadınların kitap ve dergiler aracılığıyla dini öğrenmek konusundaki çabaları anlaşılır olmaktadır. Ayrıca kadınlar bu şekilde, kendilerine öğretilenlerden ziyade, kendi öğrenmek istedikleri bilgiye erişmektedir. Çünkü genel olarak ye-

¹⁷ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993, s. 139.

¹⁸ Hasan Dam, *"Yetişkinlerin Din Eğitimi"*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 115.

¹⁹ Çarkoğlu & Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, s. 8.

tişkinlerin büyük kısmı, eğitimsel faaliyetlerde “problem merkezli”dir ve öncelikle, sorunlarına makul cevaplar bulabilmekle ilgilenir.²⁰

Tablodaki sonuca göre, üçüncü sırada yer alan dini bilgi edinme kaynağı DİB’dir. Halkı din konusunda aydınlatmak ve yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütmekle görevli bir kurum olan DİB ile ilgili hazırladığı çalışmasında Taş, kadınların erkeklere göre DİB’e yönelik daha olumlu tutum düzeyine sahip olmalarına rağmen²¹, genel olarak bakıldığında halkın % 73,4’ünün, DİB’in basın ve medya yoluyla toplumu yeterince aydınlatamadığı ve görev alanı ile ilgili konularda, toplum üzerinde yeterince etkili olmadığı düşüncesine sahip olduğunu tespit etmiştir.²² Ancak, bu araştırmanın yapıldığı tarihten günümüze dek, DİB’in yürüttüğü faaliyetlere bakıldığında, oldukça önemli adımların atıldığı ve görülen eksikliklerin giderilmesi adına yapılanların, DİB’i öncelikli bir dini bilgi kaynağı haline getirdiğini görmek de mümkündür.

250

OMÜİFD

Tabloda dördüncü sırada, okulda verilen DKAB dersleri yer almaktadır. İlköğretimde, haftada iki saat olmak üzere verilen DKAB dersi, kimilerine göre yetersiz olmakla beraber, aslında inanç, ibadet ve ahlaka dair konularda, temel bilgileri vermekte ve başarılı bir eğitimci eliyle, yetişen neslin sağlıklı bir dini inanca ulaşmasında güçlü bir kaynak olarak kullanılabilir.

Kadınların dini bilgi edinme kaynakları içerisinde, DKAB derslerinden sonra en yüksek oran, dini içerikli TV ve radyo programlarına aittir. Özellikle, diğer dini bilgi kaynaklarına erişme imkânı olmayan kadınlar için, ev ortamında, televizyon ya da radyodan kolaylıkla erişebileceği dini bir yayın, oldukça önemli bir kaynak haline gelmektedir. Ramazan ayında, mübarek gün ve gecelerde yapılan programlar, bazı özel kanallarda, farklı ve kendine özgü üsluplarıyla program yapan din adamları,

²⁰ Mustafa Köylü, “Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Öğretiminin Genel Özellikleri”, *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*, M. Faruk Bayraktar (Ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 101.

²¹ Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 123.

²² Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, ss. 164-165.

halk tarafından büyük beğeni kazanmaktadır. Ancak, bu hizmetler genellikle Ramazan ayıyla sınırlı kalmakta, diğer aylarda aynı yoğunlukta ve kalitede, dini içerikli programlar televizyon ve radyolarda yer almamaktadır.²³ Belki de bu nedenle, televizyon ve radyo programları, dini bilgi kaynakları sıralamasında alt sıralardadır. Ayrıca, var olan televizyon programlarının saatlerinin de genellikle geç vakitlere rastlaması, bu yayınların geniş kitleler tarafından izlenmesine engel olmaktadır. Televizyonun, dini bilgi kaynağı olarak çok ifade edilmeyişinin bir diğer nedeni de, ülkemizde geç dönemlerde başlayan radyo ve televizyon yayınlarında, dini içerikli programlara uzun süre yer verilmeyişidir. Ülkemiz radyolarında dini yayınlara 1950'li yıllarda yer verilmeye başlamış, televizyon yayınları ise çok daha geç dönemlerde olmuştur. Zaman içinde yayına giren dini programlar da, kısa süreli ve belirli zamanlara özel olarak hazırlanmış programlardan oluşmaktadır.²⁴

Sıralamada en son sırada yer alan bilgi kaynağı ise, dini cemaat ve gruplardır. Kimilerine göre bireyi olgunlaştırarak sosyal insanın gelişimine olumlu katkılar sağlayan cemaatler,²⁵ kimilerine göre ise, kendi içlerindeki bölünmüş ve gayri resmi biçimde teşkilatlanmış yapılarıyla sorunlara ve bölünmelere neden olmaktadır.²⁶ Otantiklik iddiasında bulunan cemaatler²⁷, sürekli diğer bilgi kaynaklarıyla çatışma yaşamaktadır. Bu ise halkın, dini cemaat ve gruplardan uzaklaşmasına, otoriter ve bağlılık isteyen yapılarıyla cemaatlerin, halkı tedirgin etmesine neden olabilmektedir. Dini cemaat ve grupların son sıralarda yer almasının bir diğer

²³ Vehbi Akşit, "Medyada Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Mehmet Bulut (Ed.), Cilt, 2, Ankara: DİB Yayınları, 2008, ss. 602-603.

²⁴ Ahmet Turan Arslan, "Türkiye'de Din Eğitimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 7/8/9/10, 1995, s. 162.

²⁵ Abdurrahman Dodurgalı, *Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, ss. 204-205.

²⁶ Kemaleddin Taş, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama-Müzakereler", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İlyas Çelebi (Ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 508.

²⁷ Vejdi Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, 2003, s. 196.

nedeni de halkın, bu cemaatlerle bağlantısının olduğunu açıklamak istememesidir. Özellikle, anketleri doldururken yüz yüze yapılan görüşmelerde, kadınların bu konudaki çekingenliğinin, bu şıkkın işaretlenmesine engel olduğu görülmüştür.

3. Kadınların Dini Bilgi Düzeyleri

Örneklem olarak seçilen kadınların İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını bilme durumuna göre frekans dağılımı Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Dini Bilgi Düzeylerine Göre Kadınların Dağılımı

İslam Dini'nin Temel İnanç ve İbadet Esaslarını Bilme Durumu	N	%
Çok iyi biliyorum	257	42,9
Biraz biliyorum	342	57,1
Hiç bilmiyorum	0	0

Tablo 3'e göre, bu soruya cevap veren kadınların % 42,9'u İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını çok iyi bildiğini, %57,1'i ise biraz bildiğini ifade etmiştir. Örnekleme oluşturan kadınların hiçbiri, "İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını hiç bilmiyorum" şıkkını işaretlememiştir.

İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını bilme durumu, dini tutum ve davranışlar üzerine doğrudan etki eder. Dini inançlar, kurallar, ibadetler vb. konularda sahip olunan bilgi, dindarlığın ayrılmaz bir vasfıdır. Sahip olunan dini bilginin seviyesi, dini öğrenme konusundaki isteklilik ve bunun için ayrılan süre, kişinin dindarlığının bir işareti olarak kabul edilir.²⁸ Bu nedenle, anket sorularımız arasında önemli bir yer tutan, "İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını bilme durumu"na

²⁸ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010, s. 54.

ilişkin soruya verilen cevaplar, yaygın din eğitimi faaliyetleri açısından oldukça önemli bir bilgi kaynağıdır. Buna göre, ankete cevap veren kadınların % 57,1'i, dini bilgisini "biraz" seçeneği ile tanımlamış, geri kalan % 42,9'luk kısım ise, İslam Dini'nin temel esaslarını çok iyi bildiğini ifade etmiştir. "Çok iyi biliyorum" seçeneğini, kadınların farklı şekillerde algılamış olmaları muhtemel olmakla birlikte, yine de böylesi yüksek bir oranda kadınların bu şıkkı işaretlemesi, oldukça önemli bir sonuçtur. Kadınların, İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarına dair sahip oldukları bilginin, bu derece fazla olmasında, yüksek dindarlık algısının etkisi bulunabilir. Örneğin, kendisini daha dindar olarak algılayan ya da dindar bir birey olma yönünde çaba gösteren kadınların, dini alanda daha bilgili olmak için istekli ve gayretli olması beklenir. Dindarlaşma eğiliminin yanı sıra, dini bilgi kaynaklarındaki artış ve bu kaynaklara erişimdeki kolaylıklar da kadınların, dini bilgilerini ve bu konudaki özgüvenlerini arttırmış olabilir. Bununla birlikte, tabloyu farklı bir açıdan değerlendirdiğimizde, kadınların yaklaşık % 60'ının, dini bilgisini yetersiz bulduğunu görebiliriz. Bu ise, kadınların daha fazla din eğitimine ihtiyacı olduğu sonucuna bizi ulaştırmaktadır.

Dam'ın çalışmasında, dini bilgi durumunu tespit etmeye yönelik soruya verilen cevaplarda, deneklerin % 16,1'inin dini bilgiler açısından kendisini yeterli, %55,8'inin kısmen yeterli ve % 28,1'nin de yetersiz gördüğü ortaya çıkmıştır.²⁹ Buradaki "Kısmen yeterli" seçeneğini, çalışmamızın "Biraz biliyorum" şıkkıyla özdeşleştirdiğimizde, iki araştırma sonucunun benzerlik gösterdiğini ifade etmemiz mümkündür.

4. Kadınların Dini Konuları Öğrenmeye Yönelik Tutumları

Örneklem olarak seçilen kadınların, dini konuları öğrenmek konusundaki tutumlarına göre frekans dağılımı Tablo 4'te verilmiştir.

²⁹ Dam, "Yetişkinlerin Din Eğitimi", s. 112.

Tablo 4: Dini Konuları Öğrenmeye Yönelik Tutumlarına Göre Kadınların Dağılımı

Dini Konuları Öğrenmek Konusundaki Tutum	N	%
Çok meraklı ve ilgiliyim	489	82,2
Pek meraklı ve ilgili sayılmam	103	17,3
Hiç meraklı değilim	3	0,5

Tablo 4'e göre, bu soruya cevap veren kadınların % 82,2'si dini konuları öğrenmek konusunda çok meraklı ve ilgili olduğunu ifade ederken, % 17,3'ü pek meraklı ve ilgili olmadığını, % 0,5'i ise hiç meraklı olmadığını dile getirmiştir.

Bireysel yaşamı destekleyici, bireyin sosyalleşmesini sağlayıcı ve toplumsal yaşamı düzenleyici etkisiyle din, oldukça önemli bir müessesedir ve bu haliyle ilgiden uzak kalması beklenemez. Smart'ın ifade ettiği şekliyle din, oldukça zengin ve kompleks bir fenomendir; hem harici ve deruni unsurlarının bir arada ele alınması hem de, tarihsel süreçte bir çok şekilde tezahür etmesi nedeniyle karmaşık bir yapıdadır. Bu nedenle de din, oldukça büyüleyici ve ilgi çekici bir çalışma alanıdır.³⁰

Dini ilgiyle dindarlık arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bireyin dinle ilişkisinde, duyguları, düşünceleri ve dindarlık düzeyi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bireyin dini konulara dair ilgisi, merakı ve her türlü entelektüel çabası da, dindarlığı desteklemekte ve güçlendirmektedir. Bunu farklı bir şekilde ifade ederek, bireydeki dindarlığın, beraberinde dini ilgiyi de getirdiğini söylemek mümkündür.

Kadınların dini konulara duyduğu ilginin bu denli yüksek oranlarda çıkmasını, dindarlık seviyelerindeki yüksekliğe bağlamak mümkün olduğu gibi, farklı şekillerde açıklamak da mümkündür. Örneğin Perşembe, yaptığı çalışmada kadınların dini yaşayışla ilgili birçok konuda, er-

³⁰ Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ali İhsan Yitik (Çev.), Sayı, VII, 1992, s. 424.

keklerden daha muhafazakâr olduklarını ve dine daha çok ilgi duyduklarını tespit etmiştir. Bunu ise, kadınların erkeklere göre daha ince, duygusal, geleneklere bağlı, manevi değerlerin hâkimiyetini daha içtenlikle duyan kişilik yapılarına bağlamıştır.³¹

Dini konuları öğrenme konusunda kadınların ilgisini, dinin sürekli gündemde olan ve konuşulan bir konu olmasıyla açıklamak da mümkündür. Din, hayatın içinde ve pek çok alanda var olan söylemiyle, dindar bireyler için ne kadar etkin bir güçse, aynı zamanda dışa yansıyan yönleriyle de dindar olmayanların da hayatında bir şekilde yer almaktadır. Örneğin, yapılan pek çok dini faaliyet, gerçekleştirilen ibadetler, törenler vs, yalnızca dindarların değil, aynı zamanda diğer pek çok insanın gözü önünde gerçekleşmekte ya da onları da etkileyebilmektedir. Yine televizyonda yayınlanan dini içerikli programların yoğunluğu ve pek çok programda dini içerikli konulara yer verilmesi de dini konuların, halkın çoğunun ilgi alanına girmesinde etkili olmaktadır.

5. Kadınların Dini Bilgi Sunan Kaynaklara Duydukları Güven Düzeyi

Örneklem olarak seçilen kadınların dini bilgilerin edinildiği kaynaklar içinde en çok güvendikleri yerleri öncelik sırasına koymaları istenmiştir. Buna göre, frekans dağılımı Tablo 5'te verilmiştir.

³¹ Erkan Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu'nun İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s. 217.

Tablo 7: Dini Bilgi Sunan Kaynaklara Duydukları Güvene Göre Kadınların Dağılımı

Dini Bilgi Edinilen Kaynaklar	N	%
DİB görevlileri	422	70,3
İlahiyatçılar	346	57,7
Kendi araştırmaları	387	64,5
Dini cemaat ve gruplar	293	48,8
Başka	69	11,5

Tablo 5'e göre, örnekleme oluşturan kadınların en çok güvendikleri dini bilgi kaynakları sırasıyla DİB görevlileri, bireyin kendi araştırmaları, ilahiyatçılar, dini cemaat ve gruplar ile diğer kaynaklardır.

256
OMÜİFD

Tabloda çıkan sonuca göre, kadınların en çok güvendiği dini bilgi kaynağı DİB görevlileridir. Taş'ın yaptığı çalışmada da benzer bir sonuç elde edilmiş ve DİB'in dinle ilgili yaptığı açıklamalara duyulan güvenin % 81 civarında olduğu tespit edilmiştir.³² Aynı çalışmada, kadınların erkeklere göre DİB'e yönelik daha olumlu tutum düzeyine sahip oldukları da belirlenmiştir.³³ Cumhuriyet tarihi boyunca, DİB'in toplumla ilişkilerine bakıldığında da, DİB'in, varolan pek çok eksikliğine rağmen, halkın çoğu tarafından benimsendiği ve sosyal meşruiyetinin hukuki meşruiyetinin önüne geçtiği görülmüştür.³⁴

DİB'in böylesine güvenilir bir kaynak olarak görülme nedenleri arasında, devletin bir kurumu olarak, daha güvenilir ve ciddi açıklamalarda bulunacağı düşüncesi yer alabilir. Ayrıca, herhangi bir sorunları oldu-

³² Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, s. 162.

³³ Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, s. 123.

³⁴ Mehmet Görmez, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 489.

ğunda başvurabildikleri fetva hattı gibi, işinin ehli kişilerden bilgi edinebilmeleri, DİB'e duyulan güveni ve ilgiyi arttırmaktadır.

Diğer güvenilir kaynaklar olarak, bireyin kendi araştırmaları, ilahiyatçılar ve dini cemaatler, sıralanmaktadır. Bu kaynaklara duyulan güven, dini bilginin ilk alındığı yer olmasından kaynaklanabilir. Eğer birey, zaman içerisinde bu kaynaklardan edindiği bilginin üzerine fazla bir katkıda bulunmadıysa, diğer kaynaklar kendisi için bilinmez bir alan olarak görülecek ve bu durum, güvensizlik yaşanmasına neden olabilecektir.

DİB'in diğer bilgi kaynaklarından daha öncelikli olarak tercih edildiğine dair bir diğer bulgu da Çelik'in çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, dini bir konuda danışma çevresi olarak % 40,4 oranında din görevlilerine, % 12,6 oranında da müftülüğe güvenildiği görülmektedir. Diğer danışma çevreleri arasında ise % 19 ile dini kitaplar ve % 6,2 ile bilgi sahibi tanıdıklar gelmektedir.³⁵ Buradan hareketle denilebilir ki, insanlar resmi bir kurumun temsilcilerine daha fazla güvenmekte ve buradan elde edecekleri bilginin doğruluğuna daha fazla inanmaktadır.

6. Kadınların En Çok Faydalandıkları DİB Hizmetleri

Örneklem olarak seçilen kadınların en çok faydalandığı DİB hizmetine göre frekans dağılımı Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: En Çok Faydalandığı DİB Hizmetine Göre Kadınların Dağılımı

DİB'in Hizmetleri	N	%
Cami içi hizmetleri	194	33,6
Televizyon ve radyo programları	296	51,2
İnternet sitesi	41	7,1
Başka	47	8,1

³⁵ Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2002, s. 261.

Tablo 6'ya göre, bu soruya cevap veren kadınların en çok faydalandığı DİB hizmeti %51,2 ile televizyon ve radyo programlarıdır. Bunu takiben % 33,6 ile cami içi hizmetler, % 8,1 ile diğer etkinlikler ve % 7,1 ile internet sitesi aracılığıyla sağlanan hizmetler gelmektedir.

DİB'in yaygın din eğitimi faaliyetleri kapsamında sunduğu hizmetler, hitap ettikleri kitle açısından farklılık arz etmektedir. Örneğin, cami içi hizmetler kapsamında, genellikle topluca yapılan dini ibadetler ve belirli aralıklarla yapılan vaazlar kastedilmektedir. Bunlar ise, genellikle erkeklere hitap eden faaliyetlerdir. Bunun en temel nedeni de, camilerin çoğunlukla erkekler için planlanmış mekânlar olmasıdır. Kadınlar için ayrılmış bölmeler ise, çoğunlukla oldukça küçük ve ferah olmayan kapalı alanlardır. Bunlar genellikle, erkeklerle kadınların mümkün olduğunca birbirlerini görmelerini engellemek amacıyla çevrilmiş ve topluca ibadet etmenin motivasyonunu engelleyici nitelikteki mekânlardır. Kimi camiler ise bu imkâna bile sahip olmayıp, tamamıyla erkeklerin ibadet etmesi için yapılmış bir ibadet yeri konumundadır. Bu nedenle de camiler, kadınların çoğu tarafından tercih edilmeyen bir hizmet alanı olarak görülmektedir. Buna rağmen, zaman zaman yapılan dini merasimlere, özellikle kandil gecelerinde yapılan programlara ve Ramazan ayında kılınan teravih namazlarına, kadınlar önemli oranda katılmaktadır. Bu da, yukarıdaki tabloda cami içi hizmetlerin, en çok faydalanılan DİB hizmetleri arasında ikinci sırayı almasına neden olmaktadır. Ancak, şartlar iyileştirilse ve kadınların, camilerde topluca yapılan ibadetlere katılımını sağlayacak imkanlar oluşturulsa, durumun çok daha farklı olacağı düşünülebilir.

DİB'in sunduğu bir diğer hizmet, internet üzerinden gerçekleştirilendir. Bu da hitap edilen kitlenin, belirli imkânlara sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Örneğin, bu hizmete kolayca erişmek isteyen kişinin öncelikle bilgisayara, ardından da internet erişimine ihtiyacı bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, bilgisayar kullanıcısı da olmak gerekmektedir. Tüm bunları bir araya getirdiğinizde, ülkemizdeki kadınların önemli bir kısmının, özellikle de köylerde yaşayan kadınların, bu imkânlardan mah-

rum olduğu, bir kısmının da, bu internet hizmetinden haberdar bile olmadığı düşünülebilir. Ayrıca, internet üzerinden herhangi bir bilgi almak ya da soru sormak yerine, yüz yüze gerçekleştirilen hizmetlerin daha güvenilir olarak nitelendirilmesi mümkündür. Tüm bunlar, DİB'in internet sitesinin, kadınlar tarafından kullanım oranının bu denli düşük çıkmasını açıklayabilmektedir.

En çok faydalanılan DİB hizmetinin, televizyon ve radyo programları olduğu ifade edilmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, halkın çoğunun, bu araçlara kolayca erişim imkânına sahip olmasıdır. Aynı zamanda, televizyon ve radyo programları halka, bulunduğu ortamdan ayrılmadan ve hiç kimseyle muhatap olmadan bilgiye erişme imkânı sunmaktadır. Bu soruyla ilgili olarak farklı bir durum da söz konusu olabilir. Şöyle ki, soru her ne kadar DİB'in hizmetleriyle ilgili de olsa, kadınların bunu, genel dini yayınlar ya da hizmetler şeklinde algılayarak cevap vermiş olması da mümkündür. Bu durumda, televizyon ve radyo programları, her zaman DİB tarafından hazırlanmış olmasa da kadınlar, izledikleri tüm dini içerikli programlardan hareketle bu seçeneği işaretlemiş olabilirler. Bu programları ise genel olarak değerlendirdiğimizde, oldukça geniş bir yelpazede farklılaştığını ve halkın ilgisini çekebilecek nitelikte hazırlandıklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle, televizyon ve radyo programları, en çok tercih edilen seçenek olmuş olabilir.

7. Kadınları Dini İçerikli Programlarda, Konuşmalarda veya Faaliyetlerde Olumsuz Etkileyen Durumlar

Örneklem olarak seçilen kadınların dini içerikli programlardan olumsuz etkilendikleri durumlara göre frekans dağılımı Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: Dini İçerikli Programlarda, Konuşmalarda veya Faaliyetlerde Olumsuz Etkilendikleri Durumlara Göre Kadınların Dağılımı

Olumsuz Etkilenme Durumları	N	%
Konuşma dilini anlamıyorum	100	20,0
Konuşma üslubunu beğenmiyorum	153	30,6
İçeriği gerçekçi/ bilimsel bulmuyorum	150	30,0
Başka	97	19,4

Tablo 7'ye göre, bu soruya cevap veren kadınların dini içerikli programlardan olumsuz etkilenmelerine neden olan durumlar arasında % 30,6 ile konuşma üslubunu beğenmemeleri, % 30 ile içeriği gerçekçi bulmama-ları ve % 20 ile konuşma dilini anlamamaları yer almaktadır. Kadınların % 19,4'ü- ise bunların dışındaki konulardan dolayı, dini içerikli program-lardan olumsuz etkilendiğini belirtmiştir. % 19,4'lük oran ile "Başka" seçeneğini işaretleyen kadınların verdikleri cevapları, şu şekilde özetle-yebiliriz:

- 1- Farklı kişilerin, işinin ehli olsun ya da olmasın, birbirleriyle çelişen açıklamalar yapması, tartışmaların net bir sonuca bağlanmaması,
- 2- Konuşmacıların samimi olmayan tavırlar sergilemesi,
- 3- Konuşmacıların seviyesiz, konuşulanların da yetersiz ve yüzeysel olması,
- 4- Konuşmacıların sert ve korkutmaya yönelik tutum ve söylemleri,
- 5- Yapılan programların, halkın geneline hitap edebilecek bir sevi-yede hazırlanmayışı,
- 6- Konuşmaların gereğinden fazla uzatılması ve etkileyici olmaması

Yukarıda ifade edilen olumsuzluklar, farklı çalışmalarda da dile ge-tirilmekte ve genellikle insanlar, yaygın din eğitimi faaliyetlerine ilişkin

benzer konulardan rahatsızlık duymaktadır. Örneğin, Altun tarafından hazırlanan, “İslami Anlatım ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar” başlıklı çalışmada, cemaatin camideki vaazlardan faydalanamama nedenleri sorulduğunda, vaizlerin kültür seviyesinin düşüklüğü, konuların güncel olmaması, yeni bir şeylerin sunulmaması, içeriğin boş olması, anlatılanların cemaatin seviyesine uygun olmaması, vaizlerin anlattıklarını yaşamamaları, hep olumsuz bir bakış açısıyla konuların anlatılması vb. şekilde cevaplar verilmiştir. Aynı çalışmada, vaizlerin kullandığı üslubun hakaret içerikli olup olmadığı şeklinde bir soru yöneltilindiğindeyse, deneklerin % 40,9’u “bazen”, % 6,3’ü de “evet” seçeneğini işaretlemiştir.³⁶

Dam tarafından yapılan çalışmada da, televizyon, radyo ve gazete-lerdeki dini içerikli programların olumsuz etkileri sorulmuş, açık uçlu sorulan bu soruya denekler genellikle, herkesin farklı görüşler öne sürmesi nedeniyle kafalarının karıştığı, yapılan açıklamalar ve kullanılan üslup nedeniyle de halkın dinden ve din adamlarından soğuduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Bunlardan birinde, “Bildiklerimin tersi şeyleri iddia ediyorlar, konular anlaşılır biçimde anlatılmıyor ve yarım yamalak anlatılıyor” ifadesiyle, rahatsızlığın kaynağı, anlaşılabilirlik ve netlik çerçevesinde özetlenmektedir.³⁷

Ay tarafından yapılan bir çalışma ise, Kur’an kursu, cami ya da özel bir hocadan din eğitimi almış öğrencilere yönelik olarak hazırlanmış ve bu eğitimsel faaliyetten olumsuz yönde etkilenme nedenleri araştırılmıştır. Olumsuz etkilendiğini ifade eden öğrenciler özellikle, din eğitimcilerinin sert tutum ve üsluplarından rahatsız olduklarını ve bu nedenle, dine karşı lakayt bir tutum geliştirdiklerini, cami hocalarından hoşlanmadıklarını ifade etmişlerdir.³⁸

³⁶ Rıza Altun, *İslami Anlatım ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), ss. 18-21.

³⁷ Dam, “Yetişkinlerin Din Eğitimi”, s. 159.

³⁸ Mehmet Emin Ay, “Öğrenci Gözüyle Yaygın Din Eğitimi ve Öğretimi Kurumları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 1992, ss. 261-262.

Tüm bu çalışmaların tespit ettiği sorunlar, küçük farklılıklar hariç benzer niteliktedir. Bunlar arasında özellikle, tutarsız açıklamaların ve sert tutumların, insanlar üzerinde olumsuz etkiler bıraktığı görülmektedir. Elde edilen bu sonuçların benzerlerinin, yaptığımız araştırma kapsamında da karşımıza çıkması, beklenen olumlu yöndeki değişimin, aradan belirgin bir zaman geçmesine rağmen, tam anlamıyla gerçekleşmediğini göstermektedir.

8. Kadınların Çevrelerindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetlerinden Haberdar Olma Durumları

Örneklem olarak seçilen kadınların, çevrelerindeki yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olma durumuna göre frekans dağılımı Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: Çevrelerindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetlerinden Haberdar Olma Durumuna Göre Kadınların Dağılımı

262

OMÜİFD

Çevrelerindeki Yaygın Din Eğitimi Faaliyetlerinden Haberdar Olma Durumu	N	%
Haberdarım. Ama en çok erkekler faydalıyor, kadınlara yönelik vaaz, konferans vs. çok az ve yetersiz.	164	28,1
Haberdarım. Erkeklerle ve kadınlara da eşit derecede hitap ediliyor. Kadınlar da oldukça faydalıyor.	243	41,7
Haberdar değilim. Böyle faaliyetler oluyorsa da bir bilgim yok.	176	30,2

Tablo 8’e göre, bu soruyu cevaplayan kadınların % 28,1’i çevresindeki yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olduğunu, ancak kadınlara yönelik faaliyetlerin yetersiz olduğunu düşünmekte, % 41,7’si yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olduğunu ve bu faaliyetlerden kadınların da eşit derecede faydalandığını ifade etmekte, % 30,2’si ise çevresindeki yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olmadığını belirtmektedir.

Kadınların, yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olmaları, bu faaliyetlere katılımları açısından oldukça önemlidir. Yukarıdaki tabloya bakıldığında, kadınların yaklaşık % 70'i, bu tür faaliyetlerden haberdar olurken, % 30'u bu çalışmalardan habersizdir. Şayet, her on kadından üçünün, yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerinden, kendilerinden kaynaklanmayan nedenlerle haberi olmuyorsa bunu, yaygın din eğitimi gerçekleştirenlerin mutlaka düşünmesi gerekir. Çünkü, yapılan faaliyetlerin kalitesi ve sunumu kadar, bu hizmeti alacak kitlenin büyüklüğü ve halkın tüm kesimlerine bu etkinliklerin duyurulması da oldukça önemlidir. Aksi takdirde, yapılan çalışmalardan istenilen verim elde edilemeyecek ve halkı din konusunda aydınlatma görevi tam olarak yerine getirilmemiş olacaktır. Bunu bir kenara bırakıp, haberdar edilenlerin görüşleri ele alındığıdaysa, bu grubun içerisinde yaklaşık % 30'luk bir kesimin, bu faaliyetlerden memnun olmadığı, erkeklere odaklanarak hazırlanmış hizmetler yanında, kadınlara yönelik yapılan programları yetersiz bulduğu görülmektedir. Buna göre, kadınların yaklaşık yarısı, ya bu hizmetlerden haberdar olmadığı ya da yapılan hizmetleri yeterli bulmadığı için, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden faydalanamadığını belirtmektedir.

9. Kadınların “İslam’ın Cinsiyete Göre Eğitim Anlayışı”nı Algılama Durumları

Örneklem olarak seçilen kadınların, İslam Dini’nin cinsiyet bakımından, öğrenmeye yönelik bakış açısını algılama durumuna göre frekans dağılımı Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: “İslam’ın Cinsiyete Göre Eğitim Anlayışı”nı Algılama Durumlarına Göre Kadınların Dağılımı

İslam Dini’nin, Cinsiyete Göre, Öğrenmeye Yönelik Bakış Açısını Algılama Durumu	N	%
Öğrenme konusunda kadın ve erkeğe eşit derecede sorumluluk verilmiştir.	483	85,3
Öğrenme konusunda erkeklere daha fazla sorumluluk verilmiştir.	29	5,1
Öğrenme konusunda kadınlara daha fazla sorumluluk verilmiştir	54	9,5

Tablo 9’a göre, bu soruyu cevaplayan kadınların % 85,3’ü İslam Dini’nde, öğrenme konusunda kadın ve erkeğe eşit derecede sorumluluk verildiğini, % 9,5’i kadınlara daha fazla sorumluluk verildiğini, % 5,1’i ise erkeklere daha fazla sorumluluk verildiğini düşünmektedir.

264
OMÜİFD

Kadınların, eşitlikten yana olan bu tutumları, kimilerinde gerçek dini bilgiye erişmiş olmalarının tabii bir sonucu, kimilerindeyse kendi beklentilerinin bir yansıması olarak ortaya çıkmış olabilir. Örneklem grubundaki kadınların önemli bir kısmının, çeşitli eğitim düzeylerinde ve farklı dini bilgi kaynaklarından aldıkları din eğitimiyle, dinimizin bu konudaki tavrına dair soruyu, bilinçli bir şekilde cevaplamış olmaları muhtemeldir. Soruya, çok düşük oranlarda da olsa, erkeklere daha fazla sorumluluk verildiği şeklinde yanıt verenlerin ise, geleneksel düşünce kalıplarıyla olaya baktıkları ve kadınların eğitilmesi konusunda, hurafelerden uzak İslami bilgilerden haberdar olmadıkları düşünülebilir.

Uysal’ın çalışmasında, kadınların kendilerine yüklenen cinsiyet rollerinde değişiklik yapılmasından yana oldukları, özellikle “egemenlik” konusunda, erkeğe üstünlük tanıyan düşünce yapısının değişmesini istedikleri ortaya çıkmıştır. Bununla beraber, geleneksel tutum ve beklentile-

rin de varlığını sürdürdüğü görülmektedir.³⁹ Yine Uysal tarafından yapılan bir diğer çalışmada da, toplumun düşünce ve fikir liderliğinin daha çok erkeklerin elinde olmasının gerekliliğine inanan kadınların oranının çok da düşük olmadığı dikkat çekmektedir. Bu konuyla ilgili sorulan soruya, ilk yetişkinlik dönemindeki kadınların % 74'ü, orta yetişkinlik dönemindeki kadınların ise % 69,7'si "hayır" cevabını vermiştir.⁴⁰ Elde edilen bu sonuç, kadınların yaklaşık % 30'unun, entelektüel anlamda kadınlara çok da güvenmediğini ve erkekler tarafından yönetilen bir dünya düzeninden yana olduklarını göstermektedir. Aynı çalışmada yöneltilen bir diğer soruya verilen cevaplar da bu düşünceleri destekler niteliktedir. Buna göre, "Kadınlar günümüzün entelektüel ve sosyal problemlerini çözmede gittikçe daha çok sorumluluk almalı ve önderlik etmelidir" ifadesine, ilk yetişkinlik dönemindeki kadınların % 31,4'ü evet derken, orta yetişkinlikte bu oran % 32,9'a çıkmıştır.⁴¹

Coşkun'un araştırmasında ise yöneltilen soru biraz farklı olmasın karşın, cevaplardan elde edilen sonuç, oldukça dikkat çekicidir. Buna göre, "İslam Dini'ne göre, aile ve toplumda, kadın ve erkek birbirinden üstün konumda değildir" şeklindeki yargıya, örneklemin % 56,8'i katıldığını ifade ederken, % 31,7'si katılmadığını, % 8,3'ü ise fikri olmadığını söylemiştir.⁴² Üstünlük kavramını, öğrenmeye yönelik bakış açısıyla ilişkilendirdiğimizde, cinsin üstünlüğüne atfedilen düşüncenin, öğrenim görme konusunda da aynı eşitsizliği öngörebileceğini farzetmek mümkündür. Buna göre de, anketimizden elde ettiğimizden kısmen farklı bir sonuç karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar, İslam'da kadın-erkek eşitliğinin olduğunu düşünenlerin sayısı fazla olsa da, bu fikre katılmayanların oranı da azımsanmayacak kadar çoktur. Bu farklılık, örneklem grubundaki kadınların farklı sosyo-kültürel çevrelerden gelmiş olmasından

³⁹ Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, ss. 124-125.

⁴⁰ Veysel Uysal, "Yetişkinlikte Dindarlık ve Kültürel Arka Plan", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 237.

⁴¹ Uysal, "Yetişkinlikte Dindarlık ve Kültürel Arka Plan", s. 239.

⁴² Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, s. 190.

kaynaklanabileceği gibi, iki çalışmanın farklı zamanlara ait araştırmalar olmasından da kaynaklanabilir.

Kadınlara daha fazla sorumluluk verildiğini düşünenlerin ise, kadının toplumun çekirdeğini oluşturan ailede üstlendiği önemli görevler nedeniyle, daha fazla eğitilmesinin gereğine inandıkları ya da kadınların daha ağır dini yükümlülüklerle sorumlu tutulduğunu düşündükleri için bu seçeneği tercih ettikleri söylenebilir.

Araştırmamız kapsamında, “yaygın din eğitiminde kadın” bağlamında önemli gördüğümüz birtakım konularda, kapalı uçlu sorulara ilave olarak, daha geniş bilgi edinmek amacıyla, bazı açık uçlu sorulara da yer verilmiştir. Bunlardan biri, dini konularda kadınları şüpheye düşüren konularla ilgili olandır. Bu soruda, kadınlardan, akıllarına takılan ya da uymakta güçlük çektikleri konuları yazmaları istenmiştir. Kadınların verdikleri cevaplardan bazıları şöyledir:

266

OMÜİFD

Dini konularda bilgi eksikliğimin olduğunu düşünüyorum. Günlük olarak yapmam gereken dini ibadetlerimi tam olarak bilmiyorum. Dinimizin biz kadınlardan istediği özel ibadetler var mı, bilmek istiyorum./ Namazımı Allah'tan çok korkmama rağmen saati saatine ya da uzun süreli kılamıyorum ve yaptığım ibadetin ne kadar doğru olduğundan emin değilim. Şüpheli ibadeti yaptığımda daha da uzaklaştığımı hissediyorum ve cevap bulamadığım ardı kesilmez sorular./ Kişilerarası ilişkilere dair hükümleri uygulamakta güçlük çekiyorum. Tokalaşma, göz teması gibi yasakların zamana ve kişilere göre değişmezliğine takılıyorum./ İmanla kılık kıyafetin ilgisi olmadığını düşünüyorum. / Dini inancım kuvvetli fakat, başörtüsü konusunda tereddütteyim./ Bazı konularda tereddütte bırakıyorlar. Kesin bu böyle veya olumsuz demiyorlar. Birinin dediği diğerini tutmuyor. Kesin çözüm bekliyorum./ Farklı farklı cemaatlerden çıkan ve birbirini tutmayan fikir veya davranışlar. Bazı aşırı dinci kesimlerin çok aşırıya kaçması. Birlik beraberliğin olmaması. Dindar sanılan insanların hemen hepsinin sahtekar olması./ Kabir ve kabirden sonraki hayat konusunda bilgi eksikliğinden kaynaklanan şüphelerim var. / Ahiret hayatı ile ilgili satılan ve oldukça fazla olan kitaplar şüpheye düşürüyor. Yazılanlar hem fazla abartılı, hem de sanki gidilip görülmüş ve geri gelinmiş gibi. Bu kitaplar acaba ne kadar doğru? Özellikle Cen-

net, Cehennem konusunda. / Cennet'te kadının durumu./ Kadın ve erkek arasında neden bu kadar fark var? Kadınlara neden daha çok yasak var? Kadının sesi bile yasak. Bu günümüzde mümkün mü? Din bu kadar katı mı?

Bu ve buna benzer verilen cevapların tümünü çokluk derecesine göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- İbadetlerin (özellikle namaz ve oruç) nasıl yapılacağı ve geçerliliği ile ilgili şüphe ve endişeler, gündelik hayata dair konularda merak edilenler,

2- Başörtüsü emrinin gerekliliği ve uygulamada karşılaşılan güçlükler,

3- Din adamlarının birbirleriyle çelişen ifadeleri ve tutarsız tutumları,

4- Tarikat ve mezheplerle ilgili konularda oluşan soru işaretleri,

5- Ahiretle ve kaza-kader inancıyla ilgili şüphe ve sorular,

6- İslam'da kadın-erkek eşitliği,

7- İnanca dair şüpheler.

Ankette yer alan bir diğer açık uçlu soruda, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden sorumlu resmi bir kurum olan DİB'den, kadınların neler beklediği sorulmuştur. Kadınların verdikleri cevaplardan bazıları şöyledir:

Daha çok, öğrenme merakı ve imkanı olmayan kırsal kesimlerde yaşayan kadınlara, genç kızlara bilgilendirme yönünde faaliyetlerde bulunulabilir. / Çalışan hanımlar için işyerlerine, namaz kılabilmek için yerlerin ayarlanması konusunda kurumlara yardımcı olmaları. / Yapılmakta olan faaliyetler hiç aktif değil ve hiç iyi duyurulmuyor. Hiçbir faaliyetten haberdar olamıyoruz. Çünkü kadınlara ulaşamıyorsunuz. Ve vaizelerin daha sempatik ve güler yüzlü, cana yakın olmalarını istiyorum. Kendilerine çeki-düzen versinler./ Ben, DİB'den şunu istiyorum: Camilerdeki abdesthaneler bayanlara göre bir yere yapılmalı. Örneğin, tuvalette abdest almak bana çok dokunuyor. Erkekler dışarıda mis gibi bir ortam-

*da ama kadınlar idrar kokuları arasında abdest alıyor. Bence yetkililer utanmalı-
lar. Lütfen bu çehreyi düzeltsinler.*

Kadınların verdikleri cevaplardan hareketle, DİB'den beklentileri şu şekilde özetlenebilir:

1-Kadınları ve özellikle de köylerde yaşayanları bilgilendirme amaçlı daha fazla program yapılması, bu programlarda çeşitli konulara değinilerek kadınların yoğun bir biçimde bilinçlendirilmesi,

2-Yapılan faaliyetlerden kadınların daha fazla haberdar edilmesi,

3-İslam Dini'ni anlatanların daha hoşgörülü ve etkili bir üslup kullanması,

4-Halkın tümünün faydalanabileceği ve kolayca erişebileceği eğitim-
sel yayınların olması,

5-İbadethanelerin, kadınlara da hitap eder hale getirilmesi, abdest almak ve namaz kılmak için daha uygun yerlerin hazırlanması.

268
OMÜİFD

D. Sonuç ve Öneriler

Araştırmada elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Ankete katılan kadınların önemli bir kısmı, kendisini dindar olarak algıladığını ifade etmiş, dini bilgileri kaynakları olarak da öncelikle ailelerini, dini içerikli kitap ve dergiler ile DİB hizmetlerini belirtmişlerdir. Yaygın din eğitimi faaliyetleri açısından oldukça önemli olan, İslam Dini'nin temel inanç ve ibadet esaslarını bilme durumunu tespit etmek amacıyla sorulan soruya ise kadınların % 42,9'u "çok iyi" bildiği şeklinde cevap vermiş, kadınların % 80'inden fazlası da, dini konuları öğrenmek konusunda çok meraklı ve ilgili olduğunu belirtmiştir. Araştırma sonuçlarında ayrıca, kadınların en güvendikleri dini bilgi kaynağının DİB, en çok faydalanılan DİB hizmetinin de televizyon ve radyo programları olduğu, kadınların, % 30,6'sının konuşma üslubunu beğenmediği, % 30'unun içeriği gerçekçi bulmadığı ve % 20'sinin de konuşma dilini anlamadığı için dini içerikli programlardan olumsuz etkilendiği tespit edil-

miştir. Ankete katılan kadınların % 30,2'si, çevrelerinde yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar olmadığını ifade ederken, % 85,3'ü de İslam Dini'nde, öğrenme konusunda kadın ve erkeğe eşit derecede sorumluluk verildiğine inandığını belirtmiştir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden kadınların daha çok faydalanmalarını sağlayacak şu önerilerde bulunulabilir:

1. Kadınlara yönelik olarak hazırlanan yaygın din eğitimi faaliyetlerinde, özellikle kadınların psiko-sosyal özellikleri, dini ilgileri ve beklentileri göz önünde bulundurulmalı, bunları tespit etmek amacıyla, daha kapsamlı alan araştırmaları yapılmalıdır.

2. Kadınların önemli bir kısmı, yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetlerinden haberdar değildir. Örneğin kadınların pek çoğu, DİB'in fetva hattına hangi numaradan erişebileceğini bile bilmemektedir. Bu sorunu ortadan kaldırmak amacıyla, her türlü iletişim vasıtası kullanılarak, yapılacak olan çalışmalar kadınlara duyurulmalıdır. Özellikle, her kesimden kadının, gerçekleştirilen bu faaliyetleri takip edebilmesi için, yapılacak olan çalışmalar düzenli olarak ilan panoları ya da bültenler şeklinde yayınlanmalı, DİB'i ve yapılan diğer yaygın din eğitimi faaliyetlerini tanıtan reklâmlar yapılmalıdır.

3. Kadınların en çok şikâyetçi oldukları konulardan biri, yürütülen dini etkinliklerin ya da ibadet için hazırlanan mekânların, erkekler merkeze alınarak planlanmasıdır. Bu bakış açısının değiştirilerek, kadınların da göz önünde bulundurulduğu, onların da huzur içerisinde, topluca yapılan ibadetlere katılımını sağlayacak mekânların hazırlanması gerekmektedir. Örneğin, camilerde kadınlar için ayrılmış ve hatta mekândan dışlanmış izlenimi uyandıran bölümler yeniden düzenlenmeli, abdest almak için hazırlanan kısımlar, İslam'ın öngördüğü temizlik anlayışına uygun bir biçimde ve kadınların da rahatça kullanabilecekleri alanlar haline getirilmelidir. Bunlar gerçekleştirildiği takdirde, pek çok kadın, daha rahat bir şekilde ve içtenlikle, yapılan dini faaliyetlere katılacaktır.

4. Yapılan dini içerikli programlarda, kadınların olumsuz etkilenmelerine neden olan faktörlerin ortadan kaldırılması ya da en azından bu doğrultuda DİB'e bağlı bir kontrol mekanizmasının oluşturulması gerekmektedir. Dini içerikli program yapan kişilerin ifadeleri, bu kurum tarafından değerlendirilmeli, hatalı ya da halkı dinden soğutacak nitelikteki konuşmalar düzeltilerek, gerekli uyarılar yapılmalıdır.

5. Gerek İmam-Hatip liselerinde gerekse İlahiyat Fakülteleri'nde yetiştirilen din eğitimcileri, hitap ettikleri kitleyi tanımanın, iletişimde etkinli bir unsur olduğunu bilecek ve bu konuda gerekli etkinliği gösterebilecek yeterlilikte yetiştirilmelidir.

6. Kadınların en çok yakındıkları konulardan biri, erkeklerin kendilerine karşı tutum ve davranışlarıdır. Bu nedenle, erkeklerden oluşan cemaatlerin bulunduğu mekanlarda, özellikle İslam'ın kadın-erkek ilişkilerine yönelik emir ve tavsiyelerine değinilmeli, bu konuda geleneklerde var olan yanlış inanç ve uygulamalar üzerinde durularak, erkeklerin kadınlara yönelik bu hatalı tutumlarından vazgeçmeleri teşvik edilmelidir.

7. Kadınların güvenilir buldukları kaynaklar içerisinde, ilahiyatçıları üçüncü sırayı koymaları ve kendi araştırmaları kadar ilahiyatçıların söylediklerine güvenmemeleri, oldukça önemli bir sorundur. Din konusunda uzman olan bu insanlara karşı, böylesine bir güven eksikliğinin yaşanması araştırılmaya değerdir. Bu imajın düzeltilmesi ve ilahiyatçıların halkla daha yakın ilişkiler içinde olması adına gerekenler, İlahiyat Fakülteleri bünyesinde yapılacak çalışmalarla belirlenmelidir.

Kaynakça

- Akşit, Vehbi, "Medyada Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Mehmet Bulut (Ed.), Cilt, 2, Ankara: DİB Yayınları, 2008, ss. 600-608.
- Altun, Rıza, *İslami Anlatım ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).
- Arslan, Ahmet Turan, "Türkiye'de Din Eğitimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 7/8/9/10, 1995, ss. 155-176.
- Arslantürk, Zeki, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

- AY, Mehmet Emin, "Öğrenci Gözüyle Yaygın Din Eğitimi ve Öğretimi Kurumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 1992, ss. 259-268.
- Aydın, Betül, "Bireysel Özgürlük ve Erdem", *21. Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*, Orhan Oğuz, Ayla Oktay ve Halis Ayhan (Yay. haz.), İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004, ss. 77-90.
- Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Bilgin, Beyza, "Diyanet ve Kadın Eğitimi", *Yaygın Din Eğitimi Sorunları Semineri*, Kayseri: İBAV Yayınları, 2003, ss. 24-41.
- Bilgin, Vejdi, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, 2003, ss. 193-214.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Coşkun, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Çarkoğlu, Ali & Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, IPM (İstanbul Politikalar Merkezi), Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi, 2009, <https://research.sabanciuniv.edu> (8 Mayıs 2011).
- Çelik, Celalettin, *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Çevik, İzzet, *21'inci Yüzyılda Türk Milli Eğitimi*, Ankara: İSMAT, 2001.
- Dam, Hasan, "Yetişkinlerin Din Eğitimi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Görev Ve Çalışma Yönergesi*, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/mevzuat>, (13 Nisan 2012).
- Dodurgalı, Abdurrahman, *Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Görmez, Mehmet, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, ss. 487-496.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010.
- Köktaş, M. Emin, *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köylü, Mustafa, "Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Öğretiminin Genel Özellikleri", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*, M. Faruk Bayraktar (Ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, ss. 85-113.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: İstanbul Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).
- Meriç, Nevin, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, İstanbul: Elest Yayınları, 2004.
- Onay, Ahmet, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

- Perşembe, Erkan, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu'nun İki Köyünde Karşılaş-tırılmalı Bir Alan Araştırması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üni-versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991).
- Smart, Ninian, "Din ve İnsan Tecrübesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ali İhsan Yitik (Çev.), Sayı, VII, 1992, ss. 423-444.
- Taş, Kemaleddin, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- _____, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama-Müzakereler", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, İlyas Çelebi (Ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, ss. 502-509.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1991.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm> (18 Aralık2011).
- Türkiye İstatistik Kurumu, *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı 2009, 2010*, <http://www.tuik.gov.tr> (27 Temmuz 2010), s. 8.
- Uysal, Veysel, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- _____, "Yetişkinlikte Dindarlık ve Kültürel Arka Plan", *Yetişkinlik Dönemi Eğiti-mi ve Problemleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, ss. 207-243.
- _____, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar*, 8/3-4, 1995, ss. 263-271.
- OMÜİFD Yıldız, Murat, "Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

