

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ



Mütefekkir • Yıl:1 • Sayı:2 • Güz • 2014

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN : 2148 – 5631

Sahibi

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Yıl:1 • Sayı:2 • Güz • 2014

Uluslararası Hakemli Dergi
(Yılda İki Sayı Yayınlanır)

Editör/Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

Editör Yardımcıları/Assistant Editor in Chief

Osman DURMAZ • Uğur AK • Ali Fahri DOĞAN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL • Yrd.Doç.Dr. Mustafa ŞEN
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU • Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA • Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR
Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ • Öğr. Gör. Murat AKKUŞ

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkezi Derslikler Binası
Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382. 288 28 28 • Faks: 90.382.288 28 84

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih

O.Zahid Çifçi

Baskı&Cilt

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory Board and Academic Referees

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Ün.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Abdullah HARMANCI, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet ARAS, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Ü. Ün.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet Mahmut el-CUBURI, Irak Ün.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. A.Muhammed MERAĞI, R.T. Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamanu Ün.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ali DADAN, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ali ÖĞE, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Engin ERDEM, Ankara Ün.
Prof. Dr. Galip VELİJİ, Tetova Devlet Ün.	Yrd.Doç.Dr. A. Sıdika OKTAY, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Erhan TECİM, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Hidayet IŞIK, Ç. Onsekiz Mart Ün.	Yrd.Doç.Dr. Faruk SANCAR, R.T.Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Ün.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Ün.	Yrd.Doç.Dr. Hakan UĞUR, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Muş Alparslan Ün.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. H. Üleyvi HÜSEYİN, Uluslararası Irak Ün.
Prof. Dr. Kadir ALBAYARAK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Ün.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Ün.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Ün.	Yrd.Doç.Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Ün.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. İsmail BİLGİLİ, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. K. A. BAKKALOĞLU, Marmara Ün.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYARAK, S.Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. Mucahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Ün.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. M. Mucahit DÜNDAR, Sakarya Ün.
Prof. Dr. Mustafa ÇKMAKLIOĞLU, Ankara Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mucahit KÜÇÜKSARI, N.Erbakan Ün.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Ün.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Memduh en-NABİ, R.T.Erdoğan Ün.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muhammed ÖZDEMİR, Katip Çelebi Ün.
Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU, S.Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muhammed SARI, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Kars Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muharrem YILDIZ, S.Demirel Ün.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa Kayıhan ERBAŞ, Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Şırnak Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa KİSPET, Kastamanu Ün.
Prof. Dr. W.Mohd Nor WAN, Malezya Teknoloji Ün.	Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Ün.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R.T.Erdoğan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Muzaffer TAN, Ankara Ün.
Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Necmettin GÜNEY, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R.T.Erdoğan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Ün.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Ün.
Doç. Dr. Erdiç AHATLI, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ömer Faruk ERDEM, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Erşan SEVER, Aksaray Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ömer ÖZPINAR, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. H İbrahim KAÇAR, Marmara Ün.	Yrd.Doç.Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Ün.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Ramazan ŞAHAN, Muş Alparslan Ün.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Ün.	Yrd.Doç.Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Ün.
Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Ün.	Yrd.Doç.Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Ün.
Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamanu Ün.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Ün.	Yrd.Doç.Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Ün.
Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU, Sakarya Ün.	Yrd.Doç.Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Ün.
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Yaprak KALEMOĞLU VAROL, Aksaray Ün.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N.Erbakan Ün.	Yrd.Doç.Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Ün.
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Ün.	Yrd.Doç.Dr. Zafer YILDIZ, S.Demirel Ün.
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK, Gümüşhane Ün.	Yrd.Doç.Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Ün.
Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Ün.	Yrd.Doç.Dr. Murat AK, N.Erbakan Ün.
Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N.Erbakan Ün.	Dr. Kevser ÇELİK, S.Demirel Ün.
Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Ün.	Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Ün.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Uluslararası Irak Ün.
Yrd.Doç.Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Ün.	

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Naim ŞAHİN • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit AVCI • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM • Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU • Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ • Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN • Bozok Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Adem EFE • Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK • Gümüşhane Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK • İzmir Katip Çelebi Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR • İ. Katip Çelebi Ünv. Sos. ve Beş. Bil. Fak.
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM • Aksaray Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK • Aksaray Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammed SARI • Aksaray Ünv. Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Murat AK • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Abdullah HARMANCI • N.Erbakan Ünv. Sos.ve Beş. Bil. Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Sami YILDIZ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK • Sinop Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Dr. Kevser ÇELİK • Süleyman Demirel Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi
Öğrt. Gör. Ramazan AYDIN • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Öğrt. Gör. Kasım KÜÇÜKTOSUN • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Okt. Ekmel Emrah HAKMAN • Aksaray Ünv. Yabancı Diller Yüksek Okulu
Okt. Serkan BOYRAZ • Aksaray Ünv. Yabancı Diller Yüksek Okulu

Yayın ve Yazım İlkeleri

Genel İlkeler

- Mütefekkir Dergisi uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- Mütefekkir Dergisi'nde sosyal bilimlerin her alanıyla ilgili bilimsel çalışmalar yayınlanır.
- Yayınlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Diğer dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
- Yazı, <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutefekkirdergisi@gmail.com ve mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.
- Yazıları yayınlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı takdim edilir.

Yayın İlkeleri

- Mütefekkir'de yayınlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır.
- Daha önce herhangi bir şekilde yayınlandığı tespit edilen (ya da yayınlanan araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel kriterlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel kriterlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı 2 (iki) hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayınlanabilmesi için iki hakemin olumlu olması gerekir. Yine iki hakem tarafından "yayınlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayınlanmaz.
- Hakemlerden biri "Yayınlanabilir" diğeri "Yayınlanamaz" görüşü bildirirse araştırma bir üçüncü hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı hangi görüşü desteklerse o karar verilerek uygulanır. "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Yayın Kurulu gerek gördüğü takdirde dördüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
- Düzeltilmelerden sonra tekrar görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
- Yazılar en fazla 20 sayfa (resim, şekil, harita, vb. ekler dahil en fazla 30 sayfa) olmalıdır.

- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. 5 kelimelik anahtar kelimeler İngilizce ve Türkçe olarak eklenmeli, makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda Kaynaklar verilmelidir.

Dipnot ve Atıf İlkeleri

MLA Stil

- Kitap: Kitap yazarının soyadı veya meşhur adı, adı, eser adı (italik), çeviri, tahkik, sadeleştirme, edisyon gibi yayına hazırlayanın adı, soyadı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, varsa cildi ve sayfası
Örnek: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, s. 35.
Örnek: Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî, 1. baskı, Beyrût, 1990, V/116.
- Makale: Makale yazarının soyadı ve adı, makale adı (tırnak içinde ve italik), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, baskı yeri ve tarihi, cildi veya yılı, sayı numarası, sayfası
Örnek: Önkâl, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", Mütefekkir, Konya, 2005, Yıl: 3 Sayı: 6, s. 9-49.
- Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri, kitap bölümleri makalelerin referans usulüne uygun olmalıdır.
- Hadislerle yapılan atıflar Concordance usulüne uygun olmalıdır. Örnek: Buhârî, İmân 15.
- Müellif ve eserler, ilk geçtiği yerde tam künye ile verilmeli; sonraki atıflarda yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı yazılmaktadır. Örnek: Taberî, Târih, I/20.
- Arapça eser isimlerinde birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Örnek: Zehebî, Târihu'l-İslâm, II/15.

APA Stil

- Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Örnek: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (Gökay vd. 2002).
- Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.
- Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: "Tanpınar (1976: 131), bu konuda"
- Yayımlı olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.
- İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Köprülü (1926)" (Çelik 1998'den).

Kaynaklar:

- Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir:
- Karahan, Leyla ve Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK.
- Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matb.
- Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

Publishing and Writing Principles

General Principles

- Mütfekkir is a refereed academic journal.
- Mütfekkir publishes scholarly articles about every field of Social Sciences.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, Arabic and English. However, upon the decision of the editorial board, articles in other foreign languages may also be published.
- Via the online article uploading and checking system on <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>, the authors can log in to a personal web page with an email address and a password, send their articles and check the referee process. At the same time, articles can be delivered through mutefekkirdergisi@gmail.com and mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr, and also through regular mails.
- Contributors will be given the relevant published issue.

Publishing Principles

- Articles submitted for consideration of publication in Mütfekkir must be academic, original and make contributions to the concerning area.
- Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas.
- The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around one-hundred-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstr-

racts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.

- Each article should include a bibliography at the end.

Footnote Writing Principles

MLA Style

- a. Book: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, which edition, printing place and date, volume and page. Example: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, p. 35. Example: Yaqut al-Hamavi, Mu'cem al-Buldan, ed. Farîd Abdulaziz al-Jundî, 1st. Edition, Beirut, 1990, V/116.
- b. Article: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (*italic* and in quotes), title of journal or book (*italic*), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page. Example: Önkâl, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", İstem, Konya, 2005, Year: 3, Issue: 6, p. 9-49.
- c. Published symposium papers, entries for encyclopaedia, book chapters should be same with the articles.
- d. References to the hadiths should be in accordance with Concordance. Example: Bukhari, İman 15.
- e. The authors and the books should be given in the full name and title but in the following references surname or famous name of the authors and short title of the book should be mentioned. Example: Tabari, Tarikh, I/20.
- f. In the Arabic books names the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters. Example: Dhahabi, Tarikh al-Islam, II/15. Example: Ibn Sa'd, al-Tabaqat al-kubra, II/25

APA Style

- a. The references within the text should be in parenthesis as following: (Köprülü 1944), (Köprülü 1944: 15).
- b. If there are more than one writers, only the surname of the first author and et.al. should be written :(Gökay et al., 2002).
- c. In the bibliography, all the authors of multiple-author article should be given.
- d. If the name of the author is given in the text, only the publication year should be given "Tanpınar (1976: 131), thinks that"
- e. For the works and manuscripts which do not have publication date, only the author should be written; for the works such as encyclopaedia etc. which do not have an author, the name of the work should be written.
- f. In the citations from a secondary resource, the primary resource should also be written : "Köprülü (1926)" (cited Çelik, 1998).

Bibliography

- a. The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors in any of the following formats. If there are more than one works of an author, it should be ordered according to the publication date. If the date is the same, then it should be as follows: (1980a, 1980b).
- b. Karahan, Leyla and Ülkü Gürsoy (2004). Kavâid-ı Lisân-ı Türkî 1893. Ankara: TDK
- c. Köprülü, Mehmet Fuat (1961). Azeri Edebiyatının Tekâmülü. İstanbul: MEB Yay.
- d. Shaw, Stanford (1982). Osmanlı İmparatorluğu. trns. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matb.
- e. Timurtaş, F. Kadri (1951). "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri". İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV (3): 189-213.

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA	Editörden...	11
	التشهير الاعلامي حقيقته وإثاره دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون Edilme ve Etkileri - İslam ve Hukuk Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme- عادل فاضل عبد الطائي	13
	AHLAK FELSEFESİ EKSENİNDE GÜNAH KAVRAMI The Concept of Sin on the Axis of Ethics Hasan OCAK	39
	AN OUTLINE OF QUNAWI'S REFLECTIONS ON DIVINE NAMES IN TERMS OF ONENESS OF THE BEING/WAHDAT AL-WUJÛD Vahdet-i Vucud Açısından Ana Hatlarıyla Konevî'nin Esmâ Anlayışı Ali Fahri DOĞAN	57
	KONU HADİSLERİ BAĞLAMINDA MESCİD-İ NEBEVÎ VE ORADA YAPILAN İBADETLERİN FAZİLETİ The Masjid al-Nabawî and the Virtue of the Worships Performed there within the Context of the Related Hadiths Aşır ÖRENÇ	71
	"DİYET" BİR CEZÂ MIDIR? (CEZÂÎ VE MEDENÎ MÜEYYİDE AÇISINDAN "DİYET") Is "Diyah" a Punishment? İbrahim PAÇACI	87
	EFLATUN VE ARISTOTELES'İN POLİTİKAYA DAİR GÖRÜŞLERİ AÇISINDAN İBN HALDÛN'UN MUKADDİME METNİ Ibn Khaldun's Text al-Muqaddima in terms of Plato's and Aristotle's Views of Policy Muhammet ÖZDEMİR	107

ARAŞTIRMA	KUR'AN'DA TOPLUMSAL ÇATIŞMA Social Conflict in Qur'an <i>Mustafa SARMIŞ</i>	123
	KENDİMİZİ TANIMAK VE ÖTEKİ: CEMİL MERİÇ'DE AVRUPA MEDENİYETİNİN TEKELLEŞMESİNİN ELEŐTİRİŐİ Knowing Ourselves and "The Other": A Critique of the Monopoliza- tion of European Civilisation in Cemil Meriç's Works. <i>Uğur AK</i>	153
ÇEVİRİ	LİBERAL BİR KÜLTÜRDE DİNİ ÖZGÜRLÜK MÜMKÜN MÜ? "IS RELIGIOUS LIBERTY POSSIBLE IN A LIBERAL CULTURE?" <i>David S. CRAWFORD / Çev.: Mehmet EVREN</i>	165
	سلم الوصول الى علم الاصول فى توحيد الله والتباع الرسول (ص) ALLAH'IN BİRLİĞİ VE HZ.PEYGAMBER (S.A.V.)'E TÂBİ OLMA KONUSUNDA KELÂM İLMİNE ULAŞMANIN BASAMAKLARI <i>Şeyh Allâme Hafız b. Ahmet b. Ali el-Hakemî/ Çev.: Süleyman KOYUNCU</i>	179
	EVİRİM VE HÜR İRADE: DARVİNCİ DOĐADIŐILIĐIN SAVUNMASI "EVOLUTION AND FREE WİLL: A DEFENSE OF DARWINIAN NON-NATURALISM" <i>JOHN LEMOS / Çev.: NURİ ÇİÇEK</i>	199
KITAP TANITIMI	AŞK'IN FELSEFESİNE DAİR/Prof. Dr. Ömer Özden (İstanbul, 2012) <i>Mehmet EVREN</i>	215
NOSTALJİ	AKSARAY'IN TARİHİ ÖNEMİ VE VAKIFLARI <i>M. Zeki ORAL</i>	221

Editörden...

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. **mütefekkir**, bir İslami İlimler Fakültesi dergisi olarak; alanıyla ilgili güncel sorunlara yönelik fikir üretmeyi asıl amacı olarak görürken, sosyal bilimlerin bütün alanlarını kapsayan geniş bir yelpazeyi faaliyet alanı olarak belirlemekte ve bu alanlarda üretilen fikirleri desteklemeyi ve yayın hayatına kazandırmayı bir görev telakki etmektedir. Bu alanlarda üretilen çalışmalar, uluslararası akademik yayın kriterlerine uygun bir şekilde değerlendirildikten sonra **mütefekkir**'de yer bulmakta ve ilim geleneğine eklenmektedir. **mütefekkir**'de yer alan yayınlar, Türkçe İngilizce ve Arapça olabileceği gibi, yayın kurulunun onayı ile diğer dillerde de olabilmektedir. Akademik yayınlarda var olması gereken genel geçer kurallar **mütefekkir**'e gönderilen çalışmalarda da bulunmalıdır.

Bu sayımızda sekiz telif, üç; tercüme, bir; kitap inceleme ve bir de nostalji olmak üzere on üç çalışma yer almaktadır. Bu sayımızda biri Arapça, diğeri de İngilizce olmak üzere yabancı dilde iki telif çalışma bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da diğer dillerden yayının kabul etmeyi ve hakemleme süreci olumlu tamamlananları yayımlamayı umuyoruz.

mütefekkir, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayını toplamakta ve hakemlemektedir.

Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Bu sayımızdan itibaren ulusal ve uluslar arası bir çok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmeye başlamıştır. Ayrıca dergimiz ULAKBİM DERGİ Park'ta yer almış ve burada yer almanın sağladığı avantajla yazarlarının çalışmalarına DOI numarası da vermeye başlamıştır.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıyametli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c.)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ

Editör

التشهير الاعلامي حقيقته وإثاره دارسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون

بحث تقدم به ا.م.د عادل فاضل عبد الطائي*

ÖZET

Bir Vakıa Olarak Medya Teşhiri ve Etkileri -İslam ve Hukuk Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme-

Teşhirin normal ve anormal olan çeşitleri vardır. Duruma göre de hükmü değişir; mubah veya haram teşhir gibi. Hüküm değiştiği gibi ceza da değişir. Fakihler, teşhirin tazminatı konusunda üç farklı görüş ortaya koymuşlardır. Birincisi, manevi zararların tazminatının maddi şekilde ödenmesinin caiz görülmesidir. İkincisi; her durumda manevi zararların tazminatının caiz olmamasıdır. Üçüncüsü ise; manevi zararların ta'zir yoluyla maddi olarak ödenmesinin caiz olmasıdır. Bu durumda iş, yargıya taşınır. Modern hukuka gelince, bazı devletler, teşhir suçuyla ilgili bazı cezalar koymuşlar, basın hürriyetini sınırlamışlar ve basına yansımış teşhir için büyük miktarda maddi tazminatlar getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Teşhir, Ta'vid, Medya, Sosyal Medya.

ABSTRACT

Media Exposal and its Effects as a Fact –Comperative Analysis in terms of Islam and Law-

Exposal has got types ranging from normal to abnormal. Its judgement changes according to the situation, such as forbidden exposal and permissible exposal. Faqihs (Islamic Canonists) have put forth three points of view as regards with the indemnity of the exposal. First, it is permissible to meet the indemnity of moral damages through material payment. Second, it is not always permissible to meet the indemnity of moral damages. Third, it is permissible to meet the indemnity of moral damages through material payment using ta'dhir (bodily punishment). In this case, the issue is referred to the jurisdiction. When it comes to modern law, some states have determined some penalties about exposal, restricted the media freedom and implemented large amount of indemnities for the exposals occurred through media.

Keywords: Exposure, Compensation, Media, Social Media

المقدمة

الحمد لله الذي لم يزل، ولا يزال، وهو الكبير المتعال، خالق الأعيان والآثار، ومكور الليل على النهار، والنهار على الليل، العالم بالخفيات، جعل لنا في القصاص حياة، وأصلي، وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين

القائل (لا ضرر ولا ضرار)¹، أما بعد .

مع إتساع نطاق الحياة تشعبت المسؤولية، وتداخلت بعض الأحكام، لذا سعى كثير من الفقهاء لدراسة المسؤولية التقصيرية أو المدنية عن الأضرار التي تصيب الأفراد، سواء كانت بشكل متعمد أو غيره، وسواء كانت مادية أو معنوية، ومن خلال إطلاعي على ما كتب في هذا المجال، وجدت توافقاً بين فقهاء الشريعة والقانون في جواز التعويض عن الضرر المادي، لكن اختلفوا في التعويض عن الضرر المعنوي، من حيث التعريف ومن حيث الجواز ومن حيث حقيقة هذا التعويض، ومن أهم مجالات التعويض المعنوي التشهير الإعلامي، و تناولت المحاكم العربية والعالمية، هذه القضية وشاعت بين الناس، لذا قررت الكتابة في هذا الموضوع لعلي أقف على مكامن لم تهيء لغيري، أو أضيف شيئاً جديداً من خلال الاطلاع على أقوال الفقهاء مع مقارنة بسيطة للقانون الوضعي، وبعض القوانين الدولية الأخرى، مع تعريف الضرر والتعويض في فصل تمهيدي، فكانت خطتي في البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: التمهيد، وفيه تعريف الضرر والتعويض.

* استاذ مساعد في جامعة أفسري، كلية العلوم الاسلامية.

¹ خرجه أبو داود في المراسيل، مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، 1408، باب الإضرار، 294/1، وابن ماجه في سننه، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، باب من بنى في حقه ما يضر مجاره 784/2، والحاكم في مستدرکه، بتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990، باب حديث معمر بن راشد، وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرج له، 66/2، والبيهقي في سننه الكبرى، بتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، باب الإضرار 114/6، وأحمد في مسنده ط2 الرسالة 55/5، ومالك في موطأه بتحقيق الأعظمي، باب القضاء في المرفق، 1078/4، والطبراني في معجمه الأوسط، بتحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد الحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمین - القاهرة، باب من اسمه أحمد، 307/1، والدارقطني في سننه، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، كتاب البيوع 51/4، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، بتحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1404 - 1984، أول مسند ابن عباس 397/4، قال ابن حجر في نصب الرأية: له عدة طرق منها عن ابن عباس مرفوعاً، وطريق آخر عند الدارقطني مرفوعاً فيه إبراهيم وثقه أحمد وضعفه أبو حاتم وحديث الخدي أخرجها الحاكم وصححه، أما حديث أبي هريرة، فلأخرجه الدارقطني مرفوعاً، أما حديث أبي لبابة، رواه أبو داود في المراسيل، أما حديث ثعلبة بن مالك، رواه الطبراني، أما حديث جابر فرواه الطبراني في معجمه الأوسط، وروى أيضاً عن عائشة، وقال في مجمع الزوائد، رواه الطبراني في الأوسط، وفيه إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس، وخلاصة القول إن الحديث له طرق كثيرة، فيعتضد بعضها ببعض، وتلقته الأمة بالقبول، وهو أصل مهم تفرعت منه الكثير من القواعد الفقهية، بنظر: نصب الرأية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، صححه عبد العزيز الفنجاني، بتحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1997م، 4/384-386، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت - 1412 هـ، باب لا ضرر، 198/4.

المبحث الثاني: التشهير، تعريفه وانواعه واثاره .

المبحث الثالث: حكم التعويض عن التشهير الاعلامي.

أما أهم العقبات التي واجهتني فهي المصادر القانونية ؛ لأنني كتبت مجتهداً هذا ، وأنا في المهجر ، لذا استعنت بشبكة المعلومات الدولية ، وأشرت الى الرابط الذي أخذت منه المعلومة ، وأخيراً ، فلا ادعي الكمال فيما كتبت ، لكن حسبي أني بذلت ما بوسعي ، ولقد احسن من قال : (أنني رأيت انه لا يكتب انسان كتابا في يومه الا قال في غله : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان افضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر).²

المبحث الاول : التمهيد

المطلب الاول : تعريف الضرر واقسامه وانواعه :-

الضرر لغة : هو ضد النفع ، وقيل هو الضيق ، من ضره يضره ضرا ، والاسم الضرر، والمضرة خلاف المنفعة ، ومنه قوله عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار)³ ، فالضرر ابتداء الفعل ، و الضرار ، الجزاء عليه ، وقيل الضرر ما تضرر به صاحبك وتنتفع أنت به ، و الضرار ، الاضرار من غير نفع ، والضرر الحاق الأذى بالغير ، ومنه ضر فلان أي الحق به مكروها ، أو أذى⁴ .

الضرر اصطلاحاً : هو إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً ، أو هو كل نقص يدخل على الأعيان فيشمل من خلال التعريفين الإلتاف والإيذاء ، وقد ينشأ الضرر ، بالقول أو الفعل أو الترك ، وقد يكون متعمداً ، أو غير متعمد.⁵

أقسام الضرر :-

1.الضرر المادي :هو كل اذى مس حقا ماليا أو مصلحة مشروعة أو سبب تلفا جسمانيا، يتضح لنا إنه إيذاء محسوس ، يؤدي الى خسارة مالية أو تفويت كسب أو يسبب تلفا لبعض أعضاء جسم الإنسان.⁶

2.الضرر المعنوي : هو الأذى الذي يصيب حقا أو مصلحة غير مالية أو غير محسوسة ، كالمساس

² هذا القول للعماد الأصفهاني :معجم الأدباء ، لياقوت الحموي ، مقدمة الكتاب ، دار المستشرق - بيروت .

³ سبق تخريجه

⁴ ينظر :لسان العرب لابن منظور ، مطبعة المعارف ، فصل الرءاء باب الضاد ، 2573/4 ، مختار الصحاح للرازي ، تحقيق محمود خاطر ، باب الضاد : 403 ، تاج العروس للزبيدي ، 385/12 .

⁵ ينظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة : الثانية ، 1986م ، 165/7 ، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة ، للقرطبي ، حققه : د محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت - لبنان ، الطبعة : الثانية ، 1988 م ، 262/10 ، شرح سنن ابن ماجه للسيوطي ، قديمي كتب خانة - كراتشي ، 10/ 169 ، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني ، تحقيق : طه سعد ، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ، الطبعة : الأولى ، 1424هـ - 2003م ، 66/4 ، الفقه الاسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي دار الفكر - سورية - دمشق ، الطبعة الرابعة المنقحة 587/6 .

⁶ ينظر :المصادر السابقة

بالعاطفة والشعور أو شرف الانسان أو اعتباره، ومنهم من سماه بالضرر الأدبي.⁷

أما في القانون: هو أي إخلال يطرأ بحق أو مصلحة مالية للمضروور.⁸

قد يجد البعض تداخلا بين الضرر المادي والمعنوي، كما في إصابة الجسم فهو ضرر مادي؛ لكونه اعتداء على حق الانسان في الحياة وسلامته، ومن ناحية أخرى أصاب الانسان في عاطفته وشعوره، ويصيبه من جراء ذلك الغم والحزن، وهي أشياء معنوية، لذلك قد يصعب التفريق بينهما، ومن خلال ذلك وجدنا اختلافا في تعريف الضرر المعنوي بين فقهاء الشريعة والقانون.⁹

انواع الضرر المعنوي:

1. الضرر الذي يصيب الجسم، فيترك أثارا ناجمة عن جرح، كالألم الذي يرافق الجرح أو التشوهات التي يتركها، وتسمى بالعاهة المستديمة، فتترك أمراضا نفسية، لا يمكن الشفاء منها بسهولة.¹⁰
2. الضرر الذي يصيب عاطفة الانسان، وشعوره كالمساس بمعتقدات الانسان، وعاداته وتقاليده.¹¹
3. الضرر الذي يصيب اعتبار الانسان الاجتماعي، والعشائري، من خلال الانتقاص والتشهير عن الطريق السب، وإطلاق التخريصات، والتقوليات، التي تمس كرامة الانسان.¹²
4. الضرر الأدبي الذي يتأتى من جراء الاعتداء على حقوق الانسان الثابتة له، كحق التملك وحق الأمومة، وغيرها.¹³

المطلب الثاني: تعريف التعويض:

التعويض لغة: هو الخلف والبدل، وهو العوض، ويقال: أعاضه اي عوضه، وأعتاض أو تعوض أي أخذ العوض.¹⁴

التعويض اصطلاحا: سماه بعض الفقهاء بالضمان، ولم يفرق بعض الباحثين بين الضمان

⁷ ينظر: الشرح المتنتع على زاد المستقنع لخدم بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، 1422، 374/15، فتح المبين لشرح الأربعين لابن حجر، مطبعة الشرقية، القاهرة، 1322، 211.

⁸ ينظر: مصادر الالتزام عبد المجيد الحكيم، ط4، بغداد، 1974، 531/21، القانون المدني في الالتزامات المطبوعة العالمية، 1964، 315/2، الوجيز في النظرية العامة للالتزام، بغداد، 1971، : 463.

⁹ ينظر: المصادر السابقة في الهامشين 8.7.

¹⁰ ينظر: الحاوي الكبير للماوردي دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1999 م، 148/12، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 314/7، العناية شرح البداية 282/10.

¹¹ ينظر: المصادر السابقة، الأم للشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1990م، 168/4، المقدمات المهمات لابن رشد دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1988 م، 39/2، الشرح المتنتع على زاد المستقنع 457/14.

¹² ينظر: المدونة للإمام مالك دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، 494/4، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت، 58/8، تحفة المحتاج وحواشي الشرواتي 172/9، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، للمقدسي، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت - لبنان، 273/4، مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى للدمشقي المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، 1415هـ - 1994م 226/6.

¹³ ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 152/7، شرح مختصر خليل، 156/8، المغني لابن قدامة المقدسي دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، 1405، 206/6، الخلاصة في فقه الأقليات علي بن نايف الشحود 46/4.

¹⁴ ينظر لسان العرب 192/7، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الحنفي، مؤسسة الرسالة بيروت، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، 1/575، المعجم الوسيط: 643، القاموس المحيط: 350.

والتعويض ، والذي ينظر الى التعريف اللغوي والاصطلاحي يجد الفرق الكبير بينهما ، فالضمان في اللغة من ضمن الشيء ضمانا وضمنا ، اي كفل به ، وضمين اذا كفل به ، وفي الاصطلاح : هو ذمة الضامن تتضمن الحق ، و يتضح لنا أن التعويض أعم من الضمان ، والضمان بمعنى الكفالة ، والتعويض بمعنى البذل ، وسماه بعض الفقهاء بالأرش ، وتبعاً لذلك وجدت عدة تعريفات للتعويض منها : شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو أعمال ، أو هو الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع ، أو هو دفع ما وجب من بدل بسبب الحاق ضرر بالغير .¹⁵

المبحث الثاني: التشهير وفيه :-

المطلب الاول : تعريف التشهير:

التشهير لغة : شهر يشهر وشهير ومشهور أي معروف المكان ، ويقال رجل شهر وشههور ، وشهر سيفه أي سله ، وأظهره ، والشهرة ظهور الشيء في شئعة ، وقيل هي الوضوح .¹⁶
أما اصطلاحاً فقد تناولت كتب الفقه التشهير بصور متعددة منها :

الإعلان عن جرم الإنسان والمناداة عليه بذنبه في الحلق الذي اشتهر تواجد به ، ليعلم الناس حقيقة هذا الرجل ، ويكون التشهير غالباً في الجرائم التي يعتمد على ثقة الناس كشاهد الزور في شهر في السوق أو المسجد الذي يرتاه¹⁷ ، والتشهير الذي يرافق إقامة الحدود ، امثالاً لقوله تعالى : (وَلْيُشْهِدْ عَدَاِبَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)¹⁸ ، التشهير حقيقة الأمر ، هو مصطلح قانوني اقتبس من كتب الفقه ، وأول من استخدم التشهير القاضي شريح ، والمراد به اطلاق معلومات أو افتراءات أو إشاعات كاذبة الهدف منها الحاق الضرر بالشهر به ، سواء كان المشهر به فرد ، أو مؤسسة ، وقيل هو كل أشكال التعبير التي تجرح كرامة الأشخاص أو المؤسسات ، ومن خلال من سبق نستطيع تعريف التشهير : هو كل أشكال التعبير التي تجرح كرامة الأفراد ، أو المؤسسات من خلال اطلاق معلومات حقيقية خصوصية ، أو افتراءات كاذبة تسبب ضرراً ، ومعاناة ، أو ازدياً من الغير تجاهه .¹⁹

أما في القانون : هو اطلاق معلومات أو اشاعات كاذبة ، أو حقيقية ذات خصوصية ، أو تلميحات عن شخص أو مؤسسة ، مما يسبب ذلك ضرراً للمشهر به أو معاناة ، وقسم التشهير في القانون الى قسمين هما : التشهير الشفوي (oral defamation) ، والتشهير الكتابي (written defamation) ولم تفرق بعض القوانين بينه وبين القذف كما في القانون الانكليزي (Defamation).²⁰

¹⁵ ينظر: المبسوط 73/ 20 ، مجلة الاحكام العدلية مادة 92 ، مادة 416 ، 790 ، صفحة 790 ، المدع شرح المقنع عالم الكتب بيروت 134/4 ، الموسوعة الفقهية 35/13 ، المطلاع على ألفاظ المقنع لشمس الدين البعلبي مكتبة السواي ط1 2003 .

¹⁶ ينظر: لسان العرب 431/4 فصل الشين المعجمة ، مختار الصحاح : 170 ، تاج العروس 262/12-263 .

¹⁷ ينظر : الأم للشافعي ، 134/7 ، الهداية شرح بداية المبتدئ 131/3 ، بدائع الصنائع 289/9 ، مختصر اختلاف العلماء 360/3 .

¹⁸ جزء من الآية 2 سورة النور .

¹⁹ ينظر : روضة الطالبين 154/1 ، المغني 261/9 ، شرح منحة الجليل 164/4 ، المغني 261/9 .

²⁰ ينظر : مدعى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الانسان واعتباره من التشهير - دراسة مقارنة لزيد فالح بشابشة ، أطروحة

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة .:

1. الإعلان : مشتق من أعلن يعلن الأمر ،وعلانية إذا شاع الأمر وظهر ،فتبين لنا إن الاعلان في الاصل إظهار الشيء ،والعلانية خلاف السر .²¹
- اصطلاحا : وجدت أكثر من تعريف للإعلان فقد عرفته دائرة المعارف الفرنسية ،وعرفته جمعية التسويق الامريكية ، وعرفه بعض الباحثين بتعاريف مختلفة ، لكن خلاصة الأمر أقول : هو الأنشطة الإعلامية لتعريف الجمهور بشركات أو جمعيات أو أشخاص أو منتج معين أو خدمة ، من خلال النشر في الصحف ، أو وسائل الأعلام الأخرى ، بغية استمالته لتقبل الشيء المعلن عنه .²²
2. الإظهار : ظهر يظهر ظهورا ، إذا برز بعد خفاء ،ومنه يقال ظهر الحمل إذا تبين وجوده ،وظهر لي كذا ،إذا علم ما لم يكن يعلم .²³
3. الأعلام : مصدر أعلم يعلم أعلما ، وأعلمه الامر ، أي أخبره به ،وعلمت على الشيء علامة ،أي الأثر بالشيء الذي يتميز به عن غيره ، والعلم ،الراية .²⁴
- اصطلاحا : نشر الحقائق والأخبار بين الجماهير ، من خلال وسائل الإعلام ، كالصحافة والإذاعة والسينما ، والمحاضرات والندوات ، وغيرها ، بغية التفاهم والإقناع ، أو لجلب التأييد .²⁵
4. الإفشاء : فشا خبره يفشو فشوا ،إذا ذاع ، وفشا الفساد انتشر ،وهو عام في كل شيء ، ومنه افشاء السر وتفشي الخبر ، إذا كتب على كاغذ رقيق .²⁶
- اصطلاحا : لا يختلف المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي ،لكن اقترن السر بالإفشاء ،والمراد به إذاعة الأخبار والأسرار بشكل متعمد .²⁷
5. الإشاعة : مشتقة من الفعل أشاع ، اما الشائعة فمشتقة من الفعل شاع الخبر ويشيع شيعوعة ، أي ذاع ، وسهم مشاع وشائع ، أي غير مقسم .²⁸
- اصطلاحا : هي المعلومات والأفكار التي يتناقلها الناس دون أن تكون مستنلة الى مصدر موثوق
→ →
دكتوراه كلية الحقوق جامعة دمشق ،منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية ، المجلد العشرون ، العدد الثاني ، يونيو 2012 ، 621- 660 ، نقلا عن الشبكة الدولية للمعلومات ، <http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/>

²¹ ينظر : لسان العرب فصل العين المهملة :228/13 ، المعجم الوسيط 625/2 ، تاج العروس 35 /408.

²² ينظر : علم الاجتماع الجماهيري وبناء الاتصال ، لقباري محمد اسماعيل ، دراسة في الإعلام واتجاهات الراي العام ، منشأة المعارف بالإسكندرية : 56 ، نقلا عن رسالة ماجستير للطالبة صفاء محمد المبيض ، كلية الشريعة والقانون ، الجامعة الإسلامية غزة 2009 ، 8 .

²³ ينظر : لسان العرب فصل الظاء المعجمة 523/4 ، مختار الصحاح ط ه ر ، 197/1 ، مقاييس اللغة 3 /471 .

²⁴ ينظر : لسان العرب فصل العين المهملة 419-419/12 ، معجم مقاييس اللغة ، دار الفكر ، مادة علم ، 109/4 .

²⁵ ينظر : فن العلاقات العامة والإعلام ، د إبراهيم إمام ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، 1968 ، نقلا عن موقع كتب العلاقات العامة ، الشبكة الدولية للمعلومات : 186 .

²⁶ ينظر: لسان العرب 155/15 ، مختار الصحاح ف ش ا ، 240/1 .

²⁷ ينظر :السياسة للفارابي، تحقيق فؤاد احمد مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، الطبعة الأولى ، 28/1 ،در السلوك في سياسية الملوك للماوردي تحقيق فؤاد احمد ، دار الوطن ، الرياض 71/1 .

²⁸ ينظر : لسان العرب فصل الشين المعجمة 191/8 ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية مادة شيع 3 /1240 ، مختار الصحاح ش ي ع ، 171/1 .

يشهد بصحتها، أو هي الترويح لخبير مختلق لا أساس له من الواقع، أو قد يجوي اليسير من الحقيقة.²⁹
6. المجاهرة: مشتقة من الفعل جاهر يجاهر مجاهرة وجهارا، وجاهر بالعداوة بدأء بها، وجاهر بالأمر كشفه، وأصله رفع الصوت قال تعالى: (وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا 31 30

اصطلاحا: لا يختلف المعنى هنا لكن قد يأتي مضافا أو مضاف اليه، نحو قولك المجاهرة بالمعصية، أي الحديث بها أو القيام بها أمام الناس، أو الصلاة الجهرية، وهو رفع المصلي صوته إذا قرأ القرآن وضدها المخافتة.³²

المطلب الثالث: اقسام واثار التشهير .:

يقسم التشهير الى عدة أقسام:

1. باعتبار حكمه:

أ. تشهير مباح: وهو التشهير الذي يرافقه إقامة الحدود، قال تعالى: (وَليُشْهَدَ عَدَايَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)³³، قال الفقهاء والمفسرون صيغة اللفظ القرآني تدل على الوجوب، لكنه هنا مباح وليس واجبا، والمقصود بالطائفة، من الواحد الى الألف، وبحضور طائفة من المسلمين تقام الحدود، وفيه فوائد كثيرة ذكرها المفسرون، منها الإعتبار بما شهدوا، وهذا الأمر المهم في الإشهار هنا، ثم ليبلغ الشاهد الغائب، وإعانة ولي الأمر في تنفيذ الحكم، وقال بعضهم يشهر بهم لأنهم أهل خزي، كما في قطع الطريق قال تعالى: (ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)^{34 35}

ب. تشهير محرم: وهنا التشهير يكون بصور متعددة، فإذا كان الشخص بريئا مما يشاع عنه ويقال فيه، أصبح التشهير محرما؛ لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)³⁶ وقوله عليه السلام: (أيما رجل أشاع على رجل مسلم كلمة وهو منها بريء، يرى أن يشينه في الدنيا كان حقا على الله تعالى أن يرميه بها في النار)³⁷، وإذا كان المشهر به يتصف بما شهر به لكنه غير مجاهر به، ولا يضر غيره بفعله، كان

²⁹ ينظر: الإشاعة تعريفها وأنواعها وعوامل انتشارها، د. صبري محمد خليل أستاذ الفلسفة بجامعة الخرطوم مقال منشور في الشبكة الدولية للمعلومات.

³⁰ جزء من الآية 110، سورة الاسراء.

³¹ ينظر: معجم مقاييس اللغة للرازي تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979، 487/1، مادة جهر، ختار الصالح ج ه ر، 63/1.

³² ينظر: معاني وأعراب القرآن للزجاج، 264/3، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 169/1.

³³ جزء من الآية 2 سورة النور.

³⁴ جزء من الآية 33 سورة المائدة.

³⁵ ينظر: بحر العلوم المسمى تفسير السمرقندي، لأبي الليث السمرقندي، 495/2، مفاتيح الغيب للرازي 582/3، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 60/7، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 221/4، الذخيرة للقرافي 305/4، درر الحكام شرح غرر الأحكام 62/2، المهذب في فقه الأمام الشافعي للشيرازي 342/3.

³⁶ جزء من الآية 19 سورة النور.

³⁷ أخرجه ابن أبي الدنيا في كتابه، ذم الغيبة والنميمة ت بشير محمد، مكتبة ذر البيان - دمشق، ط1، 1992، والمغني عن

التشهير محرماً أيضاً، وهو من باب الغيبة التي نهانا عنها عليه السلام، بقوله: (أتدرون ما الغيبة، قال: هو ذكر أخلك بما يكره)³⁸، ومن الصور الأخرى أيضاً، تشهير الإنسان بنفسه، بأن يكون صاحب معصية ويحدث الناس عن معصيته، التي ستره الله بها، كما قال عليه السلام: (كل أمي معافى إلا المجاهرين)³⁹.⁴⁰

2. باعتبار الشهر:

أ. تشهير يقوم به ولي الأمر سواء كان الحاكم، أو القاضي، وهو في صورتين، الصورة تشهير عند إقامة الحدود أو التعزير، قال تعالى: (وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)⁴¹، فتقام الحدود بملاً من الناس لزجر المذنب، ولاتعاط الأخرين به، وكذا في التعزير إن علم الحاكم فيه مصلحة، قال الماوردي: (للامير إذا رأى من الصلاح في ردع السفلة أن يشهر بهم وينادي عليهم مجرائمهم ساغ له ذلك)⁴²، أما الصورة الأخرى تشهير يقوم به القاضي لأصحاب المعاصي، الغاية منه لئلا يندع الناس بهم، كالذي يندع الناس ويستغل غفلة البعض، وشاهد الزور.⁴³

ب. تشهير يقوم به المحكوم: ومن صور هذا التشهير، تشهير الناس بعضهم ببعض، كما ذكرنا ذلك في صور التشهير المحرم، وتشهير الناس للحاكم الظالم، أن كان من باب النصح له، أو من باب تأليب الرعية عليه، للثور عليه وردعه عن الظلم.⁴⁴

3. باعتبار الشهر به:

أ. تشهير للأفراد: هو الذي يجري بين الناس بذكر البعض عيوب بعض، أو الانتقاص من الآخرين، من خلال التناول على الأعراض والسمعة، والمكانة الاجتماعية، وازدراء الأديان أو المعتقدات، العرفية أو العشائرية.

→ →

حمل الأسفار في الاسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، مطبوع بهامش الإحياء لأبي الفضل العراقي، دار ابن حزم بيروت ط1، 2005، 1048/1، وقال أخرجه ابن أبي الدنيا موقوفاً على أبي الدرداء، ورواه الطبراني بلفظ أخر مرفوعاً من حديثه، وأخرجه أيضاً ابن أبي وهب في الجامع في الحديث، باب البغي، ت مصطفى حسن، دار ابن الجوزي، الرياض ط1، 1995، 390/1، وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت حسام المقدسي، مكتبة المقدسي القاهرة، 1994، والمتقي الهندي في كنز العمال ت: بكرى حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة ط5 1981، 38/16.

³⁸ أخرجه مسلم في صحيحه، باب تحريم الغيبة 2001/4، وأبو داود في سننه، باب في الغيبة 420/4، والترمذي في سننه باب الغيبة، 329/4، وقال حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه الكبرى باب ولا يغترب بعضكم بعضاً، 268/10، والبيهقي في سننه الكبرى 417/10.

³⁹ أخرجه البخاري في صحيحه باب شر المؤمن على نفسه 20/8، ومسلم في صحيحه باب النهي عن هتك شر النفس 2291/4، والبيهقي في سننه الكبرى باب ما جاء في الاستتار بستر الله 572/8، والطبراني في معجمه الصغير باب من اسمه عبد الله 378/1.

⁴⁰ ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد 279/2، الدر المختار وحاشية ابن عابدين 410/6، المدخل لابن الحاج 209/3، 202/1.

⁴¹ جزء من الآية 4، سورة النور.

⁴² الاحكام السلطانية للماوردي 324/1، ووجدته ايضاً لدى القاضي ابي يعلى الفراء، في كتابه الاحكام السلطانية 260/1.

⁴³ ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 60/7، شرح فتح القدير 234/5،

⁴⁴ ينظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، 1988م، 33/1.

ب. تشهير للمؤسسات : هو قيام الفرد أو مجموعة الأفراد ، بإطلاق المعلومات الصحيحة ، أو الإشاعات الكاذبة ، أو الافتراءات ، التي تمس كيان سياسي ، أو مؤسسة ، أو جماعة ، أو طائفة ، و تسبب لهم معاناة ، أو خسارة مالية ، أو ازدياء الآخرين لهم .

4. باعتبار الغاية منه :

أ. تشهير عقوبة : لعل الغاية من التشهير ايقاع عقوبة على المذنب ، التي يكون لها دورا اكبر في زجره ، ولها اثر معنوي في نفسه ، وتؤدي الى تحقيق اثر اكبر مما تؤديه العقوبة المادية ، فالإنسان اجتماعي بطبعه ، ويحسب للمجتمع اكبر حساب ، ومن صور التوبيخ ، الاشهار على رؤوس الخلائق ، فيكون الشخص المشهر به ، عبرة وعظة لغيره ، وقيل في الاشهار تنكيل للزانيين ، وفيه تبريع ، وتوبيخ ، وفضيحة اذا كان بحضور الناس .⁴⁵

ب. تشهير اعلام : وهنا يتم التشهير لإعلام الناس بحالة معينة ، لئلا يصيبهم ضرر أو غرر من بعض الأفراد ، كالتشهير بشاهد الزور ، أو التشهير بأصحاب المعاصي والفسقة ، والتشهير بالطبيب السيء ، والتشهير بالتاجر أو ذا الصنع الغاش ، والمفتي المظل ، والتشهير برواة الحديث ، في باب الجرح والتعديل .⁴⁶

ج. تشهير نصيحة ، قد يشبه الصورة السابقة ، لكن الصورة الاولى تكون تشهيرا للجمهور ، فهي من صور التشهير العام ، أما هذه الصورة فتكون خاصة ، فلا يشهر بالشخص الا إذا طلب منه ذلك ، بأن يسأل عن حال الشخص ، إما للمصاهرة ، أو للمشاركة ، كما قال عليه السلام : (الدين نصيحة)⁴⁷

د. تشهير كراهية : هنا يكون الدافع من التشهير الكراهية ، فيقوم المشهر بإطلاق معلومات أو اشاعات كاذبة عن شخص أو مؤسسة معينة ، لا لشيء فقط لكراهيته لهذا الفرد أو المؤسسة ، فيقوم بإذاعة الافتراءات ، لإيقاع الضرر بالمشهر به ، فيسبب له معاناة وازدياء من الغير تجاهه .

هـ. تشهير للإساءة : وهو مدار بحثنا عليه ، وهو اكثر صور التشهير انتشارا في الوقت الحالي ، والهدف من هذا التشهير إطلاق معلومات مغلوبة ، للإساءة للآخر ، وتقليل حظوظه ، وجعل الناس تفقد الثقة به والعزوف عنه .

5. باعتبار المجال الذي يتناوله التشهير :

أ. تشهير اقتصادي يحدث هذا النوع بين المؤسسات التجارية نتيجة للمنافسة الغير مشروعة ، فيطلق بعض الأفراد ، أو المؤسسات معلومات خاطئة للإساءة لجهة تجارية ، لتقليل حظوظها ، وانتفاع المشهر بذلك ، لتحقيق مكاسبه ، وزيادة حظوظه على حساب المشهر به .

ب. تشهير سياسي : وبرز هذا النوع في الوقت الراهن ، وشاع بين الناس وتناولته وسائل الاعلام

⁴⁵ ينظر: معاني القران واعرابه للزجاج: 29/2 ، تفسير ابي حاتم 8/2521 ، تفسير ابن كثير 8/6 ، درر الحكام شرح مجلة الاحكام 458/4 .

⁴⁶ ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام 458/4 .

⁴⁷ أخرجه البخاري في صحيحه ، باب الدين نصيحة 21/1 ، ومسلم في صحيحه ، باب الدين النصيحة 74/1 ، وأبو داود في سننه ، باب الدين النصيحة 441/4 ، والترمذي في سننه ، الباب السابق 388/3 ، والنسائي في سننه الكبرى ، باب النصيحة للإمام 188/7 .

فيحدث التشهير بين قطبي الحكومة والمعارضة أو بين الكيانات السياسية المختلفة ، وهدفه الإحتراب السياسي، وعرض سينات الخصم ، لاستمالة الجمهور ،وتحقيق مكاسب سياسية .

ج. تشهير اجتماعي: أو التشهير الإلكتروني، وهو النبي يكون عبر مواقع التواصل الاجتماعي ، من خلال السب والقذف ، والصور والتعبيرات العنصرية والطائفية، أو اطلاق معلومات حقيقة ذات طابع شخصي ، الغاية منها التشهير ببعض الشخصيات الاجتماعية ، والنيل منهم من خلال هذه التخرصات والمعلومات .

آثار التشهير .:

في ضوء حديثنا عن التشهير تبين أنه قد يترك أضراراً مادية ، كالإساءة الى شركة أو منتج معين عبر اطلاق معلومات خاطئة ، تسبب عزوف الجمهور عنه ، أو أضرار معنوية ، كالأزدراء لفكر أو مذهب معين ، أو للسمعة ، أو للتسقيط السياسي ، وهي كثيراً ما تحدث بين الأحزاب السياسية المتناحرة ، وقد يختلف مدى الضرر المتولد من هذا التشهير من حالة الى أخرى ، وتتفاوت أيضاً نظرة الناس الى الآثار فمنهم من يرجح الجانب المعنوي على المادي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فقد تكون الآثار لفترة قصيرة ، وقد تكون لفترات طويلة .

الفرق بين التشهير والقذف

وجدت بعض القوانين لا تفرق بين التشهير والقذف ، لكن الفقهاء فرقوا بينهما ، وحقيقة الأمر يوجد تداخل بين التشهير والقذف ، من حيث كون الأثنين يصيبان اعتبار الإنسان وشرفه ،ويمكن معرفة الفرق بينهما من خلال تعريف القذف ، فالقذف لغة :هو عبارة عن الرمي مطلقاً ، أما اصطلاحاً :هو الرمي بالزنا صريحاً ، وعند الحنابلة الرمي بالزنا واللواط ، وهو القذف الموجب للحد ، وفيه شرطان إحصان المقذوف ، وعجز القاذف عن إثباته بالبينة ، قال تعالى : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً⁴⁸) أما التشهير فهو السباب ، والغيبة والنميمة ، وهذه كلها ليس فيها حد⁴⁹ ، قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا)⁵⁰ ، وقوله تعالى : (وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ)⁵¹ وقال (صلى الله عليه وسلم) : (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ ، كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا ، فِي بِلَدِكُمْ هَذَا ، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا)⁵² .

⁴⁸ جزء من الآية 4 ، سورة النور .

⁴⁹ ينظر :لسان العرب فصل القاف ، 277/9 ، تاج العروس ق ذ ف ، 241/24 ، تبين الحقائق للزيعلي 199/3 ، العناية شرح الهداية 316/5 ، الكافي في فقه اهل المدينة 1075/2 ، بداية المجتهد 224/4 ، المبدع في شرح المقتع ، لبرهان الدين ، دار عالم الكتب، الرياض، 2003، 75/9 .

⁵⁰ جزء من الآية 58 ، سورة الاحزاب .

⁵¹ جزء من الآية 12 ، سورة الحجرات .

⁵² أخرجه البخاري في صحيحه ، باب الخطبة أيام منى ، 176/2 ، ومسلم في صحيحه باب تغلظ تحريم الدماء 1305/3 ، وابن ماجه في سننه ، باب الخطبة يوم النحر 1015/3 ، وأبو داود في سننه ن ، باب صفة حج النبي ، 122/2 ، والنسائي في سننه الكبرى باب الخطبة يوم النحر ، 189/4 ، وابن خزيمة في صحيحه الخطبة يوم عرفة ، 250/4 .

الفرق بين التشهير والافتراء

الافتراء هو الكذب والاختلاق، قال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ)⁵³، وقوله تعالى: (قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ)⁵⁴ ولم يفرق بعض الفقهاء بين الفرية أو الافتراء، والقذف؛ لأن علي (رضي الله عنه) قال: في شارب الخمر إذا سكر هنى، وإذا هنى افتري، وحد المفتري ثمانون جلدة، أي حد القذف، لكن يختلف القذف عن الافتراء، لأن الافتراء أعم، والتشهير أعم من الافتراء، لأن التشهير قد يتناول معلومات صحيحة، لكنها ذات خصوصية، والافتراء فيه التعزير، وقد يصل الى الحد أي حد القذف إن استوفى شروط القذف، أما التشهير ففيه التأديب.⁵⁵

المبحث الثالث .:

المطلب الاول: حكم التعويض عن التشهير الاعلامي عند الفقهاء:

الشارع الحكيم حرم هذا النوع من الضرر، واتفق جل الفقهاء على هذا الامر، لكن اختلفوا في جواز دفع المال للمشهر به الذي لحقه ضرر معنوي، الى فريقين: منهم من أجازوه، ومنهم من منعه، والذين أجازوه، اختلفوا في كونه عقوبة أم تعويضا، واصل الخلاف، من حيث كون التعويض المادي يكون عن الضرر المادي، اما الضرر المعنوي، فليس فيه تعويض، هذا من جهة ومن جهة أخرى، الضرر المعنوي لا يصلح أن يكون محلا للمساومات، ولا يمكن تقديره بتعويض مناسب، فالضرر الذي يصيب الشرف والكرامة والشعور، لا يمكن جبره بمبلغ مالي، الألام اسمى من أن تكون ميدانا للمتاجرة، أما الفريق الآخر من العلماء فذهب الى جواز التعويض، وقالوا الغاية من التعويض النقدي هو لجبر آثار الضرر، وليس لرفعه، ومن جهة أخرى، هو ترضية للمضرور، وعقوبة لمحدث الضرر، الغاية ردع الفاعل، وزجر الآخرين، وبعد هذا العرض البسيط، يتضح لنا، إن للفقهاء ثلاثة أقوال:

القول الاول: جواز دفع الأموال للتعويض عن الضرر المعنوي، وهو ما ذهب اليه الشافعية، والحنابلة في قول، والمالكية، واليه ذهب من الصحابة علي رضي الله عنه.⁵⁶

القول الثاني: لا يجوز التعويض عن الضرر المعنوي بكل حال، واليه ذهب ابن حزم الظاهري، والحنفية، والحنابلة في قول.⁵⁷

القول الثالث: جواز دفع الأموال عن الضرر المعنوي، ولكن على سبيل التعزير، ويوكل الامر الى ولي الأمر فيقرر، ما هو مناسب، لذلك، واليه ذهب أبو يوسف من الحنفية، والمالكي في قول، والشيخ تقي الدين من الحنابلة.⁵⁸

أدلة الفريق الاول من العلماء:

⁵³ جزء من الآية 38 سورة يونس .

⁵⁴ الآية 69، سورة يونس .

⁵⁵ ينظر: لسان العرب فصل الفاء، 153/15، القاموس المحيط فصل الفاء 1321/1، المدونة 494/4، شرح مختصر خليل للخرشي 85/8، تحفة المحتاج بشرح المنهاج وحواشي الشرواتي 172/9، الاقناع في فقه الامام احمد حنبلي 273/4، مطالب اولي النهي في شرح غاية المنتهى 226/6 .

⁵⁶ بنظر: الحاوي الكبير 297/12، المغني 582/9 .

⁵⁷ بنظر: الخلى 12/11 .

⁵⁸ بنظر: الاقناع في فقه الامام احمد بن حنبل 270/4، مطالب اولي النهي في شرح غاية المنتهى 224/6 .

القران :

1. قال تعالى (وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا) ،⁵⁹ قال الطبري في تفسيره : (إن اقامة الظالم على سبيل الحق ، وعقوبته بما هو أهل ، تقويما له ، وفي ذلك أعظم المدح)⁶⁰ ، والعقوبة المادية أكثر وقعا على النفس ، فهي عقوبة للجاني وتعويضا للمجني عليه ، لذا لجأت الكثير من القوانين الوضعية اليها ، وذكر الفقهاء إن الجراح وأن كانت خطأ ، فهي سيئة ، فجزاؤها مثلها ، والسيئة الماثلة ، الغرامة الماثلة ، أن لم يكن قود ، والجراح النفسية والأدبية أنكى ، واشد من الجراح الجسدية فتأخذ حكمها ، ورد ابن حزم هذا كله ، قال جنابة الخطأ ليست سيئة ، لأن السيئة ما نهى الله عنه⁶¹ ، قال تعالى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ، ومعلوم أن فعل الخطأ ليس بمتمعد ، ويحدث من المرء دون قصد .

2. قال تعالى : (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) ،⁶² ، قال أبو بكر : يا رسول الله كل ما نعمل نؤاخذ به ؟ فقال : يا أبا بكر اليس يصيبك كذا وكذا ، فهو كفارة⁶³ ، إذن كل عمل يجب الجزاء عليه ، وإذا كان ذلك اضرار بالآخر ، فهنا الجزاء عليه أولى ، لأنه سبب للآخر ضرا ، والضرر يزال ، ومن أسباب إزالة الضرر ، تعويض المتضرر ، فالتعويض هنا ، جزاء على الفعل السيء ، وإزالة لآثاره .

3. قال تعالى : (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ)⁶⁴ ، قيل في تفسير هذه الآية أن اخذ أحدهم من الاخر شيئا ، فعلى الآخر اعطاه مثله⁶⁵ ، وهذا النص دليل قوي في المسألة ، فالذي أصابه الضرر ، من خلال التشهير به ، لا يحق له معاقبة المشهر ، بالتشهير أيضا ، لأن التشهير محرم ، إذن ما العقوبة على الضرر المتحقق من هذا الفعل ، الجواب ، برفع الضرر أو إزالة آثاره ، من خلال التعويض ، وليس بإنشاء ضرر جديد ، لأن الشريعة الاسلامية منعت الضرر ، كما في الحديث (لا ضرر ولا ضرار) .

4. قال تعالى : (فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ)⁶⁶ ، قيل في تفسير هذه الآية إن العدوان الأول ظلم ، والثاني جزاء عليه ، وهو عدل ، لأنه عقوبة للظلم على ظلمه ، وأفضل طريقة للتعويض ومعاقبة الآخر ؛ وبه تحقق أمران ، الأول رفع الضرر أو إزالة بعض آثاره ، والثاني عقوبة الجاني على فعله من خلال دفعه المال ، والشريعة الاسلامية الغراء منعت الاعتداء بنصوص كثيرة ، وأن جاء السياق بلفظ الاعتداء في النص أعلاه ، الا أن المراد به دفع الاعتداء ، قال تعالى : (وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَآ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)⁶⁷ .

السنة :

1. قوله عليه السلام : (مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عَرَضِهِ أَوْ شَيْءٍ ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ ، قَبْلَ أَنْ

59 جزء من الآية 42 ، سورة الشورى .

60 ينظر تفسير الطبري 524/21 .

61 ينظر : الخلى 12/11 .

62 جزء من الآية 123 ، سورة النساء .

63 تفسير ابن كثير 286/4 ، تفسير ابن رجب الحنبلي 359/1 .

64 جزء من الآية 26 ، سورة النحل .

65 ينظر : تفسير عبد الرزاق 361/2 ، تفسير الطبري 322/17 .

66 جزء من الآية 194 ، سورة البقرة .

67 جزء من الآية 190 ، سورة البقرة ، والآية 87 ، سورة المائدة .

لَا يَكُونُ دَيْنًا وَلَا جِرْهَمًا⁶⁸، والتحلل يكون بإعطاء كل ذي حق حقه، وأما الأشياء المعنوية فالذي يذهب منها لا يعود، لذا كان التعويض لإزالة اثر الضرر أو تخفيفه، فالتشهير يمس اعتبار الإنسان ومكانته، لذا كان إعطاء التعويض للمشهر به من باب التحلل، وتعويضاً لما أصابه من أضرار.

2. قوله عليه السلام: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)⁶⁹، فالضرر هو إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً، والضرار هو إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة، من خلال ذلك يتضح لنا، عدم جواز الضرر ابتداءً، وعدم جواز الضرر انتهائاً، فأن وقع الضرر من الآخر، كالتشهير، لم يجوز للمشهر به، التشهير بالآخر، أو السب والقذف، لم يجوز للذي وقع عليه السب والقذف، سب الآخر وقذفه، للنهي الوارد في الحديث، فإذا وقع السب أو التشهير من احديهما، وجب عليه دفع التعويض.

3. قوله عليه السلام: (مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ)⁷⁰، والحقوق تورث، فمن تسبب بضرر معنوي لشخص، ثم توفي كان لورثته المطالبة بالتعويض عما أصابه.

4. ذكرت كتب الحديث والسير قصة الأعرابي الذي جاء يطالب بدينه، فقال عليه السلام بشأنه: (دَعُوهُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا)⁷¹، وأعطي أكثر من حقه لأنه روع، وخاف الصحابة.

5. قضى عثمان في قضية الرجل الذي ضرب صاحبه حتى احدث، بثلاث اللدية خلافاً للقياس⁷².

العقل

كما جاز دفع التعويض في الضرر المادي، جاز دفعه في المعنوي، وقيل أجمعت الأمة على ضمان ما اتلف من الأموال بالخطأ والعمد، والغاية من التعويض هي رفع الضرر وإزالة آثاره، ويتم ذلك بإعطاء المتضرر تعويض مالي مناسب، وقد تكون الحاجة ملحة للتعويض أكثر مما هو عليه في الضرر المادي، إذ قد ينتفع المتضرر من المبلغ المادي، ففي بعض الأحيان قد يؤدي التشهير الى ترك المشهر به العمل، أن كان قد مس اعتباره ومكانته في العمل، أو قد يلحقه أضرار مادية من جراء التشهير، وهنا التعويض المادي يزيل بعض آثار هذا الضرر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، في بعض المجتمعات قد يتنازل الإنسان عن التعويض المادي الناجم عن الضرر المادي، إما بسبب كرمه أو لغنه، فيصفح عن غريمه، لكن قد يكون التنازل عن التعويض في الضرر المعنوي غير مقبول اجتماعياً، لا بل قد تلزم بعض

⁶⁸ أخرجه البخاري في صحيحه، باب من كانت له مظلمة، 129/3، مسند احمد ط الرسالة 337/16، السنن الكبرى للبيهقي، باب ما جاء في التحلل، 108/6.

⁶⁹ سبق تخريجه

⁷⁰ أخرجه البخاري في صحيحه، باب الصلاة على من ترك ديناً، 118/3، ومسلم في صحيحه، باب من ترك مالا فلورثته، 1237/3، وابن ماجه في سننه، باب من ترك ديناً، 807/2، وأبو داود في سننه باب في ميراث ذوي الارحام 82/3، والترمذي في سننه، باب من ترك مالا 484/3، والنسائي في سننه الصلاة على من عليه دين 65/4.

⁷¹ أخرجه البخاري في صحيحه، باب الوكالة في القضاء، 99/3، والترمذي في سننه، باب استقراض البعير او الشيء 608/3، وقال حديث حسن صحيح، واحمد في مسنده، الجزء الخامس عشر، ط الرسالة 228/15، والبيهقي في سننه الكبرى، باب الرجل يقضيه خيراً منه 574/5.

⁷² روي هذا الاثر عن ابن المسيب أن عثماناً قضى في اللذي يضرب، حتى يُحْدِثَ بئُثُ الدِّيَةِ، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه 24/10، باب هل يضمن الرجل، وابن ابي شيبه في مصنفه 426/5، باب الرجل يضرب الرجل حتى يحدث، والمتقي الهندي في كنز العمل 112/15 كتاب الديات.

الأعراف أخذ التعويض والمطالبة به ، (المعروف عرفا كالمشروط شرطا) ⁷³ قال الفقهاء بضرورة رفع الاذى عن المتضرر ، أو تخفيف الآثار الناجمة عنه ، ولا يتم ذلك إلا من خلال التعويض ، فالضرر المادي الناتج عن فعل الجاني يوجب عليه دفع تعويض مادي للمجني عليه ، وكذا الحال في الضرر المعنوي ، فإن قيل التعويض المادي غير مناسب للأضرار المعنوية ، نقول : (إن ما لا يدرك كله لا يترك كله) ⁷⁴ ، فحرمان المتضرر من التعويض هو استمرار للضرر ، وروي عن محمد بن الحسن في الجراحات حكومة عدل ⁷⁵ ، بقدر ما لحق الجرح من الم ، ومعلوم إن الألم شيء معنوي ، لذا جعل تقدير التعويض عليه لأهل البصارة والخبرة ، وهنا الأمر متروك للقاضي ، أو ولي الأمر يقدر ما يراه مناسب ، وذكرت كتب المالكية إذا وهم الشهود ، أو ثبت كذبهم ، وكانت شهادتهم في عتق ودين أو العقل ، وجب القصاص في أموالهم مالا ، ودية ⁷⁶ ، فكما وجب التعويض بسبب ، وهم الشهود أو كذبهم في حقوق مالية ، وجب التعويض في الحقوق المعنوية قياسا.

أدلة الفريق الثاني :

1. قال تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) ⁷⁷، وجه الدلالة ، التعويض هو اخذ للمال بالباطل ؛ لأن التعويض المادي مقرر شرعا عن الضرر المادي ، ويمكن تقدير مقدار الضرر ومقدار التعويض المناسب له ، أما الضرر المعنوي ، فلا يمكن التعويض عنه بمقدار مالي ، لان آثاره غير مادية ، أدبية ، غير محسوسة ، فلا يمكن تقدير التعويض المناسب لها ، فتكون تبعا لأهواء الشخص القائم على احتساب مقدار التعويض ، وقد يتفاوت التعويض في الحالة الواحدة لاختلاف الأشخاص القائمين على احتساب مقداره ، وبالتالي المال الزائد عن الحد ، هو أكل للمال بالباطل .

2. قال تعالى : (وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) ، وذكر الطبري في تفسير هذه الآية من قيل له أخزأك الله يرد على القائل أخزأك الله ⁷⁸ ، هكذا ، أي رد الشتيمة من غير زيادة عليها ، لأن الزيادة اعتداء ، والله لا يجب المعتدين .

3. قال تعالى : (وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا) ، ومعناه إجابة قائل الكلمة بمثلها ، كما في تفسير النص السابق ، وقيل أيضا في الجنائيات تغرم بمثلها من غير زيادة ⁷⁹ .

4. قال تعالى : (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) ، فالعدوان الأول ظلم ، والثاني عدل ، لأنه جزاء عليه ، وقيل في معناها أن المشركين كانوا يتعاطون المسلمين بالشتيم والأذى

⁷³ ينظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 206/4، قواعد الفقه محمد عميم البركتي المجددي، الصدف، كراتشي، 1، ط1، 1986، 125/1.

⁷⁴ هذه القاعدة وردت على السن الكثير من العلماء، وقيل إنها مثل عربي ، ولم أقف على القائل ، لكن أول من استعملها الماوردي بلفظ مشابه العجز عن بعض الواجبات لا يسقط ما بقي منها ، ووجدت القاعدة باللفظ السابق عند ابن نجيم في كتابه البحر الرائق شرح كنز الدقائق دار الكتاب الاسلامي ط2: .

⁷⁵ بنظر : مجلة الأحكام العدلية ، المادة 912 ، والمواد التي تليها ، 177/1، والمادة 924/179/1.

⁷⁶ بنظر : حاشية الدسوقي 207/4 ، منح الجليل شرح مختصر خليل 502/8 ،

⁷⁷ جزء من الآية 188، سورة البقرة .

⁷⁸ بنظر تفسير الطبري 524/20 - 525 ، تفسير النعالي 323/8 .

⁷⁹ بنظر تفسير الطبري 547/21 ، روح المعاني 70/24 .

فأمر الله المسلمين من يجازي منهم أن يجازي بالمثل والصبر والعفو افضل.⁸⁰

العقل :

1. إن مقصد الضمان الجبر ، وليس في معنى التعويض أي نوع من الجبر ، فهو يحفف بالفقير ولا يردع الغني لذا وضعت الشريعة الإسلامية ما يناسب الاعتداء على المال المعنوي من عقوبات تعزيرية .
2. أن تقويم الضرر المعنوي ليس له ضابط ويختلف باختلاف الأشخاص .
3. يعد هذا النوع من الضمان من باب أخذ المال على العرض كما في مواهب جليل (ومن صالح من قذف على شخص أو مال ، لم ييجز)⁸¹ والمثل العليا تأبى المساومة على العرض والشرف .
4. إن الشرع الحنيف جعل القصاص ضربا بضرب ، وأذى بأذى ، فمن شج رجلا فالتحمت ، ولم يبق لها أثرا سقط الارش لزوال سببه ، أما الايذاء بالسب والشتم ، فيرد بمثله دون الزيادة ، فلا ضمان عليه .

أدلة الفريق الثالث :

وضف الفريق الثالث من العلماء بعض أدلة الفريق الثاني ، وأضافوا إليها ما يأتي :

1. قال تعالى : (وَتَعَزَّرُوا وَتَوَقَّرُوا)⁸² ، التعزير في اللغة له معان عديدة ، كما في الآية ، دل على التوقير والنصرة ، ومن معانيه أيضا التأديب ، والمنع ، ويقترّب المعنى اللغوي من الاصطلاحي ، لأن في تأديب المذنب ، نصرة له على نفسه ، ومنعه من الظلم ، فإذا ادب استقام.⁸³
2. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)⁸⁴ ، فإذا بلغ التشهير ، مبلغ القذف وجب به الحد ، أي حد القذف ، وما كان دون ذلك ، فقد الحق الشرع بذلك التعزير على السب والأذى بالقول على حسب اجتهاد الأمام في ذلك ،⁸⁵ والتعزير بالمال ثبت بالسنة ، وللحاکم أن يلجا الى ما هو مناسب ، وأمضى في العقاب ، وقال ابن قيم الجوزية : (اتفق العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد ، بحسب الجنابة في العظم والصغر ، وحسب الجاني في الشر ، وعدمه)⁸⁶ .
3. ذكرت كتب الفقه الكثير من الصور التي تؤيد هذا الراي ومنها :

أ. اذا قال رجل لآخر : يا كافر ، يا خبيث ، يا فاجر ، أو يا ابن الفحبة فلا حد عليه ؛ لأنه ما نسبه ولا امه الى صريح الزنا ، فالفجور قد يكون بالزنا وغيره ، والقحبة من يكون منها ذلك الفعل ، أو لا ، فلا يكون قذف بصريح الزنا ، ولا يجوز إيجاب الحد بالقياس ، ولأنه ارتكب محرما ، وليس فيه حد ،

⁸⁰ ينظر : تفسير الطبري 310/3 .

⁸¹ ينظر : المدونة 4/249 ، مواهب جليل شرح مختصر خليل 6/305 .

⁸² جزء من الآية 9 ، سورة الفتح .

⁸³ ينظر : الشرح المتع على زاد المستقنع 6/199 .

⁸⁴ جزء من الآية 4 ، سورة النور .

⁸⁵ تبصرة الحاکم في أصول الأفضية 2/139

⁸⁶ ينظر : تبصرة الحاکم في أصول الأفضية ومناهج الأحكام لابن فرحون ، مكتبة الكليات الأزهرية ط 1 ، 1986م ، 289/2 ، أنوار البروق في انواء الفروق 4/209 .

والحقه نوع شين بما نسبه اليه ، لذا تقرر التعزير ، ومن صور التعزير ، دفع بعض الاموال .⁸⁷

ب. الفاسق اذا اذى جاره ولم ينته ، تباع عليه داره ، وهذه عقوبة في المال.⁸⁸

ج. القذف عن أبي حنيفة فيمن قال لغيره : يا فاسق ، يا لص ، فأن كان من أهل الصلاح ، ولا يعرف بذلك فعلى القاذف التعزير ، لأن الشين يلحقه أن كان بهذه الصفة وأن كان يعرف به لم يعزر.⁸⁹

د. يجوز التعزير بأخذ المال ، وبه قال مالك ، واليه ذهب أبو يوسف ، ومن قال بنسخ العقوبة المالية فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلا واستدلالا ، ويؤيد ذلك فعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها ، ومن ادعى النسخ فليس معه سنة أو اجماع يصح دعواهم ،⁹⁰ وقالوا: في الذي يضرب رجل ثم يحدث الشين ، قال أبو يوسف يجب عليه الأرش وهو حكومة عدل ؛ لأن الشين أن زال ، فالألم الحاصل ما زال ، فيجب تقويمه ، وقال محمد يجب عليه أجره الطبيب⁹¹ ، لأن المتضرر محتاج للطبيب ، وثن الدواء ، فوجب على الجاني بفعله ، فصار كأنه اخذ ذلك من ماله ، وفي التشهير كذا الحال ؛ لأن المشهر به قد يتعرض لأضرار مادية من التشهير ، كخسارة عمل ، أو منصب ، أو بوار تجارة ، وقد تكون أضرار معنوية ، تخلف آثار نفسية على المشهر به ، فيحتاج الى جلسات نفسية ، أي يحتاج الى الطبيب والدواء ، فتجب هذه على المتسبب ، قیاسا على الذي يضرب الرجل فيسب له الشين ، على قول محمد ، وقد تكون الآثار التي يسببها التشهير أشد وقعا من الضرب ، وقد يحتاج صاحبها ، لفترة علاج طويلة الأمد ، ورد أبو حنيفة على ذلك كله ، بقوله المنافع على أصلنا ، لا تتقوم الا بعقد أو شبهة ، ولم يوجد في حق الجاني ، فلا يغرم ، نقول الأمر هنا مختلف لتحقق الضرر ، والضرر يزال ، ومن أوجه إزالة الضرر التعويض المالي ، الذي يعين صاحبه في دفع مصاريف العلاج.

هـ. يجوز التعزير بأخذ المال على وجه التغريم ، وأمثلة ذلك في الشريعة الإسلامية ، كثيرة جدا منها : إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من الثمر ، ومضاعفة الغرم على كاتم الضالة ، وأخذ شطر مال مانع الزكاة⁹² ، و أمره - عليه الصلاة والسلام للابس خاتم الذهب بطرحه ، فطرحة ، فلم يعرض له أحد ، والتعزير يختلف باختلاف الاعصار والأمصار ، فرب تعزير في بلد يكون إكراما في بلد آخر إهانة.

العقل :

جاءت الشريعة الإسلامية منذ قرون بالكثير من التشريعات ، لمعالجة جرائم معينة ، وأوكلت الى ولي الأمر تحديد مقدار ونوع العقوبة ، ونظرا لتطور الحياة وتشعبها ، فقد استحدثت جرائم جديدة لم تعرف من قبل ، وبما أن الشريعة الإسلامية خالدة ، ومناسبة لكل زمان ومكان ، لذا وجدناها قد ابتكرت التعزير لمعالجة جرائم كثيرة ، وهو ما توجهت اليه الكثير من القوانين الوضعية ، فوسعت الشريعة الإسلامية سلطان القضاء ، وفسحت المجال أمامه ، في اختيار العقوبة المناسبة ، أما سلطان القاضي في التشريعات الوضعية فهو أضيق بكثير ، لذا نجد الكثير من فقهاء القانون قد دعوا الى توسيع سلطان

⁸⁷ بنظر : المبسوط 119/9 ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 65/7 ، البيان في مذهب الشافعي 533/12 ، المغني 87/9

⁸⁸ تبصرة الحكام 291/2 .

⁸⁹ بنظر : معين الحكام 178/1 .

⁹⁰ بنظر : معين الحكام 195/1 .

⁹¹ بنظر : الأصل 466/4 .

⁹² بنظر : بدائع السلك في طبائع الملك 160/2 .

القاضي ، ودعوا أيضا الى تعين الجرائم دون تعيين عقوبتها، ثم تعين العقوبات التي يستطيع القاضي تطبيقها، ويترك له أن يختار هو لكل جريمة العقوبة الملائمة بعد تقدير ظروف الجريمة وظروف الجاني ، وهو ما سارت عليه الشريعة الإسلامية في جرائم التعزير⁹³، ومن صور التعزير ، التعزير بالمال ، وهي العقوبة المناسبة ، للتشهير ؛ لأن فيه جنائية معنوية ، وقد يصلحها آثار مادية ، وأخذت بهذه العقوبة ، كثير من القوانين الوضعية ، لأن المصلحة تقتضي سنّ الأنظمة الزاجرة بأنواعها ، ومنها التعزير المالي ، ومن صور ذلك : من يخالف تلك التعليمات المنظمة للمرور ، غرامة مالية ، لردع من يعرض أمن الناس للخطر في الطرقات والأسواق من أصحاب المركبات ووسائل النقل الأخرى وهو موافق لأحكام الحسبة المقررة.⁹⁴

إن الالتزام بتلك الأنظمة التي لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية واجب شرعا، لأنه من طاعة ولي الأمر فيما ينظمه من إجراءات بناء على دليل المصالح المرسله، وينبغي أن تشمل تلك الأنظمة على الأحكام الشرعية التي لم تطبق في هذا المجال.

مناقشة الأدلة والراي الراجح :

الشريعة الإسلامية نظام متكامل ، تسعى لإسعاد الناس في الدنيا والآخرة ، من خلال ترتيب العلاقة بين العبد وربّه ، والعلاقة بين الناس فيما بينهم ، فمن خلال استقراء النصوص ، ثبت حفظ الشريعة لحقوق الآخرين ، قال تعالى : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) ، والذي ورد في النص الحقوق المالية أما الحقوق الغير مالية فهي محل خلاف بين العلماء ، ولم نجد لها تفصيلات في كتب الفقه، لذا قاس بعض العلماء الحقوق الغير المالية على الحقوق المالية ، ورد على هذا ابن حزم قائلا هذا قياس ، والقياس كله باطل ، و نرد عليه نقول : مع تعقد الحياة وزيادة تشعباتها ، ظهرت هذه الحقوق ، فهل ترك هذه الحقوق بدعوى لم يرد نص يدل عليها ، وما ذنب الذي لحقه الضرر يترك بلا تعويض ، أو إزالة بعض آثار الضرر ، وقد تصاحب الضرر بعض الآثار الجانبية ولإزالتها ، يحتاج لأنفاق بعض المال ، فهل يتحمل المتضرر ، الضرر والآثار المادية أيضا ، وهذا زيادة في الضرر ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، إن فرض الغرامة أو التعويض لها فوائد عديدة من اهمها هي ردع الجاني ، وجعله يفكر مليا قبل الاقدام على هذا الامر ، ومع زيادة تعقيدات الحياة اصبح كل شيء مرهونا بالجانب المادي ، فإزالة الضرر أو آثاره ، لا تتم الا من خلال بذل المال ، ورفع الدعوى والتقاضى لإثبات الضرر تحتاج الى مصاريف ، وعلاج بعض الأضرار كما قال محمد بن الحسن : (حكومة عدل)⁹⁵ ، فالل الذي يؤخذ هنا هو ليس من باب المساومات على العرض أو الشرف وإنما تعويض مالي للتخفيف عن المتضرر ، فكما إن الدية لا تعيد شيء ، كذا الحال هنا ، ولا يمكن فصل الجانب المادي عن الجانب المعنوي فيبينهما تداخل ، فمن تعرض للتشهير ، وأسيء الى سمعته سواء كان فرد أو مؤسسة ، ولحقه أذى مادي ومعنوي من جراء التشهير ، وجب إزالة هذا الضرر أو تخفيفه ، فاذا قلنا بعدم أخذه التعويض فقد تسببنا بزيادة الضرر عليه ، وأما من قال بعدم جواز التعويض محتجين بعدم إسعاف النصوص المؤيدة للتعويض نقول إن الجميع اتفقوا على جواز التعويض عن الضرر المادي ، وقياسا على الضرر المادي نقول بجوازه عن

⁹³ بنظر : الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة 722/1 .

⁹⁴ بنظر : الفقه الجنائي الإسلامي مقارنا 149/1 .

⁹⁵ بنظر : المبسوط للسرخسي 81/26 ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 315/7 .

الضرر المعنوي ، وأخذ القانون بهذا الرأي وجعل القانون الغرامة أو التعويض وسيلة رادعة للجاني ، فإذا لم يضع القانون عقوبة على التشهير ، لكانت سمعة الناس وأعراضهم عرضة للتقلبات و التخرصات ، لتناولها السفهاء دون رادع ، لذا تميل الى الرأي القائل بدفع المال سواء كان على سبيل التعويض أو التعزير أما قولهم إن العرض والسمعة لا تقبل المساومات ، نقول التعويض هنا ليس من باب المساومات ، كما أن الدية لولي المقتول لم تكن من باب المساومات .

المطلب الثاني : التشهير في القانون

أن جريمة التشهير من الجرائم التي علجتها التشريعات الوضعية ، بأحكام خاصة سواء من حيث الأثبات ، أو من حيث العقوبة ، لما لهذه الجريمة الأثر البالغ على المجتمع ، وعلى شخص الإنسان ؛ لأنها قد تتضمن معلومات شديدة الخصوصية ، أو افتراءات ماسة بالشرف ، والسمعة ، وقد تتعدى ذلك الى المؤسسات العامة ، والهيئات الخاصة ، فقد يكون الهدف من التشهير ، الإساءة ، أو قلب الحقائق ، أو التشويه ، من خلال نقل عنهم معلومات تحتل الصلح ، والكذب ، لذلك تناولت المحاكم العربية ، هذه القضية ، وكثر فيها الترافع ، والتنازع ، ومن أمثلة ذلك ما أصدرته المحكمة الكويتية ، في أبريل 2012 ، الى يونيو 2013 ، على مدونين ومستخدمين للشبكة الدولية للمعلومات (الأنترنت) ، بتهمة التشهير ، والإساءة للأمير ، وفي مملكة البحرين أصدرت المحكمة الجنائية ، في 15 مايو 2013 ، أحكاما بسجن خمسة مدونين بتهمة إهانة الملك ، وفي السعودية قضت محكمة في أواخر السنة بسجن شاب مع الغرامة بتهمة تشهير مواطن آخر⁹⁶ ، وفي القانون الأردني تناولت المادة 188 ، من قانون العقوبات (الذم والقدح والتحقيق) ، فجاءت نصوص تفسيرية متضمنة للتشهير ، كما في المادة 48 أيضا ، والتي جاء فيها : (لكل من وقع عليه اعتداء غير مشروع في حق من الحقوق الملازمة لشخصيته ، أن يطلب وقف هذا الاعتداء مع التعويض عما يكون قد لحقه من ضرر)⁹⁷ ، أما القانون المصري المعدل فقد تناول جرمي السب والقذف ، بالمادتين 302 ، 308،306 ، من قانون العقوبات⁹⁸ ، أما قانون العقوبات العراقي ، رقم 111 ، لسنة 1969 المعدل ، المادة 433/1 ، جاء فيه : (القذف هو اسناد واقعة معينة الى الغير بإحدى طرق العلانية... الخ) ، وأعتبر المشرع العراقي التشهير عبر الصحف والمجلات ، أو وسائل الإعلام من الظروف المشددة التي تستوجب تشديد العقوبة ، وفق المادة 19 من قانون العقوبات⁹⁹.

المطلب الثالث : تعارض قانون التشهير مع بعض القوانين الأخرى

كما سبق تبين لنا إن التشريعات الوضعية قد تناولت قضية التشهير بأحكام مختلفة ، في حين يعتبر العديد من الناشطين والمنظمات الحقوقية وفي مقدمتهم منظمة (هيومن رايتس) ، أن تهمة التشهير

⁹⁶ ينظر: القذف والتشهير الإلكتروني ، إعداد زبير الجازي ، نشر في 16/يونيو/2013 ، barid@rcinet.ca .

⁹⁷ ينظر: قانون العقوبات الأردني رقم 16 لسنة 1960 وتعديلاته لعام 2010 ، نقل عن الشبكة الدولية للمعلومات الموقع الرسمي للأستاذ الخلمي محمد البرماوي و الرابط التالي : <http://www.lawjo.ten/vp/showthread.php?p=95764> .

⁹⁸ ينظر: قانون العقوبات المصري رقم 93 لسنة 95 الجريدة الرسمية العدد 21 بتاريخ 1995/5/28 .

⁹⁹ ينظر : قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969 المادة 433 ، نقلا عن موقع الخلمي مازن عبد الستار العبيدي موقع قانوني عراقي الجزء الرابع من قانون العقوبات الجرائم على الأشخاص ، المنشور في 23 فبراير 2011 .

والقذف الإلكتروني وسيلة لترهيب وإسكات المعارضين ، إن المشرع وضع بعض القوانين الرادعة ؛ لمنع التشهير ، الا أن قانون التشهير سلاح بيد السياسيين أو الحكومات بصورة عامة للنيل من خصومهم ولعاقبة الصحفيين ، ولطمس التقارير الصحفية النزينة والبناءة ؛ لذلك سعت الكثير من الدول لتحقيق التوازن بين حماية السمعة ، وحماية حرية التعبير ، ثم نشأ خلاف في القوانين التي يحاكم بها المشهر ، هل يحاكم وفق قانون العقوبات الجنائي ، أم وفق القانون المدني ، وسعت قوانين حقوق الإنسان الدولية الى أن تتصف الشخصيات العامة والجهات الحكومية بالتسامح تجاه النقد والرقابة بشكل أكبر من الأشخاص العاديين وليس أقل منهم ، ونصت المادة 19 ، من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الأطراف التي صادقت على المعاهدة أن تحمي حق التعبير ، وقد وقع العراق على هذه المعاهدة في عام 1969 ، وصادق عليها في عام 1971¹⁰⁰ ، وفي الدستور العراقي لسنة 2005 النافذ المادة 38 تضمنت حرية التعبير ، ويعارض ذلك الكثير من القوانين التي كبلت حرية التعبير ، من خلال النصوص الجنائية المتعلقة بالتشهير في القانون الجزائي لسنة 1969 ، وقانون المطبوعات لسنة 1968¹⁰¹ ، وفي اغلب الأحيان يكون الفرد أو المؤسسة المشهر به أما ذو مال أو جاه ، مما يسمح له بتوكيل افضل المحامين للنيل من خصومهم أو ابتزازهم ، وشراء سكوتهم بالمال ، ومثال على هذه الحالة القضية رقم 2011/ 2027 ، اطراف الدعوى الصحفي الماس كوشر باييف ، ودولة كازاخستان ، وفي 16 كانون الثاني / يناير 2009 خلصت المحكمة الى إدانة الصحفي وبتغريمه تعويض مالي كبير ، وهكذا أصبحت حرية التعبير مقيدة ، فممنع التشهير ليس معناه الغاء حرية التعبير ، وحرية التعبير ليس معناه حرية التشهير واطلاق الاتهامات ، فالصحفيون يستفادون من قانون حرية التعبير فهم يكرسوه لمصلحتهم ، والمؤسسات والهيئات تستفاد من قوانين منع التشهير ، وهكذا جرى ويجري الأمر في كثير من الدول ، و الذي نراه أن كلمة الفصل في مثل هذه القضايا هي للقضاء ، فينظر القاضي أن كان احد الأطراف قد استغل الحق الذي منحه إياه القانون لصالحه ، وفق قاعدة (التعسف في استعمال الحق)¹⁰² ، لذا حرصت بعض التشريعات الوضعية لتلافي هذه الإشكالية واعمال القانونين دون التعسف في استخدام قانون لطرف على حساب الآخر.¹⁰³

الخاتمة

تبين لنا إن التشهير على أنواع متعددة ، كالتشهير المذموم ، وكذا حكمه ، فقد يكون مباحاً ، أو محرماً ، وكذا العقوبة المترتبة عليه فقد تصل الى الحد ، إن استوفى شروط القذف ، قال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)¹⁰⁴ ،

¹⁰⁰ ينظر :العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200الف د-21 المؤرخ في 16 كانون / ديسمبر 1966 ، تاريخ بدء النفاذ 23 اذار /مارس 1976 ، وفقاً لأحكام المادة 49 ، الشبكة الدولية للمعلومات ، مرصد فاروس ، القانون الدولي .

¹⁰¹ ينظر :الدستور العراقي لسنة 2005 المنشور في جريدة الوقائع ، رقم العدد 4012 ، بتاريخ 2005/12/28 .

¹⁰² ينظر : نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي 1/345 ، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب 1/245 .

¹⁰³ ينظر :اللجنة المعنية بحقوق الانسان البلاغ رقم 2011/ 2027 ، قرار اعتمده اللجنة في دورتها 107 11-28 مارس/اذار 2013 ، المقدم من الماس كوشرباييف بتاريخ 6/ايلول/سبتمبر 2010 تاريخ الرسالة الاولى .

¹⁰⁴ الآية 23 سورة النور .

وإن لم يستوفي فيه التعزير ، ويوكل تقدير العقوبة الى ولي الأمر ، وفق ما يراه مناسب ، أما في القانون الوضعي كذلك تختلف عقوبة التشهير بحسب الألفاظ المذكورة ، واختلف الفقهاء في حكم التعويض عن التشهير الى ثلاثة أقوال :

القول الأول : جواز دفع الأموال للتعويض عن الضرر المعنوي ، وهو ما ذهب اليه الشافعية ، والحنابلة في قول ، والمالكية ، واليه ذهب من الصحابة علي (رضي الله عنه) . القول الثاني : لا يجوز التعويض عن الضرر المعنوي بكل حال ، واليه ذهب ابن حزم الظاهري ، والحنفية ، والحنابلة في قول . القول الثالث : جواز دفع الأموال عن الضرر المعنوي ، ولكن على سبيل التعزير ، ويوكل الأمر الى ولي الأمر فيقرر ، ما هو مناسب ، لذلك ، واليه ذهب أبو يوسف من الحنفية ، والمالكي في قول ، والشيخ تقي الدين من الحنابلة ، أما القانون الوضعي فقد وضعت بعض الدول عقوبات على جريمة التشهير ، وقيدت حرية الإعلام ، وكبلت الإعلام بتعويضات مالية كبيرة ، أما الراي الراجح ، فتبين لنا أن من قل بالتعويض سواء كان على سبيل التعزير ، أو التعويض أقوى استدلال ، ووافق قوله نصوص كثيرة ، هي جوهر الشريعة الإسلامية ، ومبناها ، لأن الشريعة حفظت الأنسان ، وماله ، وسمعته ، وأقامت الحدود ، وصيانة ، ووقاية ، قال تعالى : (وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)¹⁰⁵ ، وبهذا الراي ، أخذت الكثير من القوانين ؛ لأن الاعتداء على سمعة الأنسان إيذاء ، ويترك الكثير من الآثار المادية والمعنوية ، لذلك وجدنا الكثير من التشريعات في هذا الباب ، لكن عارضتها تشريعات أخرى ، تتعلق بحرية الإعلام ، لكن على المشرع ، الإنصاف في هذا الجانب والموازنة بين حرية الإعلام والتشهير ، فحرية الإعلام لا تعني التعسف في استعمال هذا الحق بإيذاء الآخرين ، والنيل منهم ، وإنما نقل الحقائق والمعلومات بمهنية ، واحترام خصوصيات الآخرين .

المصادر والمراجع

1. الإبهاج بشرح المنهاج للسبكي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995 .
2. الإشاعة ، تعريفها وأنواعها وعوامل انتشارها ، د. صبري محمد خليل ، أستاذ الفلسفة بجامعة الخرطوم مقال في النت .
3. الأشباه والنظائر ، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت 970هـ) ، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م .
4. الأشباه والنظائر لتقي الدين السبكي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1991 .
5. الأحكام السلطانية لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ، الشهرير بالماوردي (ت 450هـ) ، دار الحديث - القاهرة .
6. الأحكام السلطانية للفراء ، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت 458هـ) ، محمد حامد الفقي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1421 هـ - 2000 م .
7. الإفتاح في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجواوي المقدسي ، ثم الصالحلي ، شرف الدين ، أبو النجا (ت 968هـ) ، عبد اللطيف محمد موسى السبكي ، دار المعرفة بيروت - لبنان .
8. أنوار البروق في أنواء الفروق ، المسمى (الفروق) ، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهرير بالقرافي (ت 684هـ) ، عالم الكتب ، اعمل تاريخ الطبع .

¹⁰⁵ جزء من الآية 190 ، سورة البقرة .

9. الأم للشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ)، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.
10. البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت 970هـ) تكملة البحر الرائق محمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالخاصة: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، اهل تفاصيل الطبع.
11. البحر المحيظ في أصول الفقه لابي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، دار الكتي الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994.
12. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت 587هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م.
13. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، دار الحديث - القاهرة، 1425هـ - 2004 م.
14. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، حقيقته: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
15. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت 1205هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
16. تحفة المحتاج في شرح المنهاج لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ - 1983 م، (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي - بيروت)، اهل تاريخ الطبع.
17. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم (ت 327هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - 1419 هـ.
18. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م.
19. تفسير ابن رجب الحنبلي المسمى (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت 795هـ)، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى 1422-2001 م.
20. تفسير عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، دار الكتب العلمية، دراسة وتحقيق: د محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1419هـ.
21. تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن ل محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأمل، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
22. تفسير السمرقندي المسمى (بحر العلوم)، لأبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، دار الفكر - بيروت، تحقيق: د محمود مطرجي.
23. التقرير والتحرير، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي

- (ت 879هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة: 1417هـ - 1996م.
24. تيسير التحرير محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمر باد شه الحنفي (ت 972هـ)، دار الفكر - بيروت، اهمل تاريخ الطبع.
25. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المشهور (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
26. الجامع في الحديث لعبد الله بن وهب بن مسلم القرشي أبو محمد المصري (ت 197هـ)، تحقيق د. مصطفى حسن حسين أبو الخير، دار ابن الجوزي السعودية، 1996 م.
27. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بلماوردي (ت 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.
28. الخلاصة في فقه الأقبليات، جمع وإعداد، الباحث في القرآن والسنة، علي بن نايف الشجود، اهمل تفاصيل الطبع.
29. درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو متلا أو المولى - خسرو (ت 885هـ)، دار إحياء الكتب العربية، اهمل تاريخ الطبع.
30. الدر المختار المسمى (رد المختار على الدر المختار) لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين اللبشقي الحنفي (ت 1252هـ)، دار الفكر - بيروت الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
31. الدستور العراقي المنشور في جريدة الوقائع العراقية رقم العدد: 4012، بتاريخ 2005/12/28، عدد الصفحات: 32.
32. الذخيرة، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م.
33. ذم الغيبة والنميمة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت 281هـ) بحققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق - سورية، مكتبة المؤيد، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1992 م.
34. روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ) بتحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ / 1991م.
35. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، اهمل تاريخ الطبع.
36. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، اهمل تاريخ الطبع.
37. سنن الدار قطني وعمدة المفتين، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهلي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت 385هـ) حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد النعم شلي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بروهم، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
38. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جري الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
39. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المحقق: مكتب تحقيق

- التراث ، دار المعرفة - بيروت ، الطبعة : الخامسة 1420 هـ .
40. شرح التلويح على التوضيح ، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 793 هـ)، مكتبة صبيح بمصر ، الطبعة ، اهل تفاصيل الطبع .
41. شرح سنن ابن ماجة للسيوطي شرح سنن ابن ماجه مجموع من 3 شروح: (مصباح الزجاجة) للسيوطي (ت 911 هـ)، (إنجاح الحاجة) لمحمد عبد الغني المجدي الحنفي (ت 1296 هـ)، (ما يليق من حل اللغات وشرح المشكلات) لفخر الحسن بن عبد الرحمن الحنفي الكنكوهي (1315 هـ)، قديمي كتب خانة - كراتشي اهل تفاصيل الطبع .
42. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ،محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني ،(ت1122) بتحقيق ،الناشر دار الكتب العلمية ، 1411 بيروت .
43. شرح فتح القدير، لكامل الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، (ت 681 هـ) ، الناشر دار الفكر ، بيروت ، اهل تاريخ الطبع .
44. شرح القواعد الفقهية ،لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت1357 هـ)، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا ،الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا ، الطبعة: الثانية، 1409 هـ - 1989 م .
45. الشرح المتمتع على زاد المستقنع ، لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت 1421 هـ) ، دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى، 1422 - 1428 هـ .
46. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ،لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393 هـ) بتحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م .
47. صحيح مسلم ، (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261 هـ) ،المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، اهل تاريخ الطبع .
48. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَدَ التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت 354 هـ) ، المحقق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة: الثانية، 1414 - 1993 ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م .
49. علم الاجتماع الجماهيري وبناء الاتصال ، لقباري محمد إسماعيل ، دارسة في الإعلام واتجاهات الراي العام ، منشأة المعارف بالإسكندرية : 56 ، نقلا عن رسالة ماجستير للطالبة صفاء محمد المبيض ، كلية الشريعة والقانون ، الجامعة الإسلامية غزة 2009.
50. العناية شرح الهداية ، لمحمد بن محمد بن محمود ، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابر تي (ت 786 هـ) ، دار الفكر ، اهل تاريخ الطبع .
51. فتح المبين لشرح الأربعين لابن حجر ، مطبعة الشرقية ، القاهرة ، اهل تاريخ الطبع .
52. الفقه الإسلامي وأدلته ، للدكتور وهبة الزحيلي ، دار الفكر ، سوريا ، الطبعة الرابعة المنقحة المعدلة لما سبقها ، اهل تاريخ الطبع .
53. فن العلاقات العامة والإعلام للدكتور إبراهيم إمام ، مكتبة الأجلو المصرية القاهرة، 1968 ، نقلا عن موقع كتب العلاقات العامة الشبكة الدولية للمعلومات .
54. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لأحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهرى المالكي (ت 1126 هـ)، دار الفكر ، 1415 هـ - 1995 م .

55. قانون العقوبات الاردني رقم 16/ 1960، وجميع تعديلاته، المنشور في الجريدة الرسمية رقم 1487، تاريخ 1960/1/1، والمعدل بآخر قانون رقم 8/ 2011، والمنشور في الجريدة الرسمية برقم: 5090، تاريخ 2011/5/2.
56. قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969 المنشور في جريدة الوقائع العراقية بعدد المرقم 2482، تاريخ 1975/7/28.
58. قانون العقوبات المصري رقم 12 لسنة 2003 المنشور في الجريدة الرسمية.
59. القانون المدني في الالتزامات، المطبعة العالمية، 1964.
60. القذف والتشهير الالكتروني مقال اعداد زبير الجازي، نشر في 16/يونيو/ 2013 barid@rcinet.ca
61. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي دمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (وصورتها دور علة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة)، طبعة: جديلة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م.
62. قواعد الفقه محمد عميم الإحسان المجدي البركتي، الصدف ببلشرز - كراتشي، الطبعة: الأولى، 1407 - 1986.
64. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د محمد مصطفى، الزحيلي، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
65. الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، المحقق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م.
66. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القرظي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت 1094هـ)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.
67. لسان العرب، ل محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
68. المدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت 884هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.
69. المبسوط، ل محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)، دار المعرفة - بيروت، 1414هـ - 1993م.
70. مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، المحقق: نجيب هوايني، الناشر: نور محمد، كارخانته تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، اهمل تاريخ الطبع.
71. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت - 1412 هـ.
72. الخلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرظي الظاهري (ت 456هـ)، دار الفكر - بيروت، اهمل تاريخ الطبع.
73. مختار الصحاح، لزبن الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ/1999م.
74. مختصر اختلاف العلماء لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت 321هـ)، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الثانية، 1417.

75. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، لتقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار الحنبلي (ت 972هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1997م.
76. مدى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الإنسان واعتباره من التشهير - دراسة مقارنة لزياد فالح بشابشة، أطروحة دكتوراه كلية الحقوق جامعة دمشق، منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، المجلد العشرون، العدد الثاني، يونيو 2012، 621 - 660، نقلا عن الشبكة الدولية للمعلومات، <http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/>.
77. المدخل، لإبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهرير بابن الحاج (ت 737هـ)، دار التراث، اهل تاريخ الطبع.
78. المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
79. المستدرك على الصحيحين لإبي عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ) بمحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411 - 1990.
80. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م.
81. مسند أبي يعلى لإبي يعلى أحمد بن علي بن المثني بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت 307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة الأولى، 1404 - 1984.
82. مصادر الالتزام عبد المجيد الحكيم، ط4، بغداد، 1974، 531/21، القانون المدني في الالتزامات المطبوعة العالمية، مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (ت 1243هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1415هـ - 1994م.
83. المطلع على ألفاظ المقنع، لحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، أبو عبد الله شمس الدين (ت 709هـ)، المحقق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السواهي للتوزيع، الطبعة الأولى 1423هـ - 2003م.
84. معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت 311هـ)، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
85. معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م.
86. المعجم الأوسط، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، اهل تاريخ الطبع.
87. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.
88. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهرير بابن قدامة المقدسي (ت 620هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، 1405.

89. المغني عن حمل الأسفار ، لأبي الفضل العراقي سنة الوفاة 806 هـ ، تحقيق أشرف عبد المقصود ، مكتبة طبرية الرياض ، 1995 م .
90. مفاتيح الغيب ، الإمام العالم العلامة والخبير البحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى - 1421 هـ - 2000 م .
91. المقدمات الممهدة ، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520 هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م .
92. منح الجليل شرح مختصر خليل ، محمد بن أحمد بن محمد عليش ، أبو عبد الله المالكي (ت 1299 هـ) ، دار الفكر - بيروت ، 1409 هـ/1989 م .
93. المهذب في فقه الإمام الشافعي ، لابي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت 476 هـ) ، دار الكتب العلمية ، اهمل تاريخ الطبع .
94. الموافقات ، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790 هـ) ، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، الطبعة الأولى 1417 هـ/1997 م .
95. الموسوعة الفقهية الكويتية ، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت ، عدد الأجزاء: 45 جزءاً ، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ) ...الأجزاء 1 - 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت ،الأجزاء 24 - 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفاة - مصر ،الأجزاء 39 - 45: الطبعة الثانية، طبع الوزارة .
96. نصب الراية لأحداث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي لجمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت 762 هـ) ، تحقيق: محمد عوامة ،مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان ،الطبعة: الأولى، 1418 هـ/1997 م .
97. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، أحمد الريسوني ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، الطبعة: الثانية - 1412 هـ - 1992 .
98. الهداية في شرح بداية المبتلي ، لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت 593 هـ) ، المحقق: طلال يوسف ، دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان ، اهمل تاريخ الطبع .
99. الوجيز في النظرية العامة للالتزام ، بغداد ، 1971 .
100. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ، الشيخ الدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي ، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ، الطبعة: الرابعة، 1416 هـ - 1996 م .

AHLAK FELSEFESİ EKSENİNDE GÜNAH KAVRAMI

Hasan OCAK*

ÖZET

İnsanoğlunun dünyasında iki temel kavram vardır: Güzel ve çirkin, doğru ve yanlış, sevap ve günâh. Bu ikilemin varlığı insanoğlunun hürriyetinin bir neticesidir. Zira özgürlüğü olmasaydı söz konusu ikilemlerden biri olmayacak diğeri ile zorunlu olarak yetinecekti. Dini emir ve yasaklara karşı gelme ve yaratıcıya başkaldırmanın da ortak adı olan günah da, bu zıt ikilemlerden birisidir. İnsanoğlu bu dünyaya imtihan için gönderilmiştir. Günah, bu imtihandan beklenen neticenin ortaya çıkması için imtihanın bir gereğidir. Günahların olmayışı, insanın imtihanı kaybetme ihtimalinin/hakkının olmaması demektir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Günah, Ahlak Felsefesi, İslam, Felsefe

ABSTRACT

The Concept of Sin on the Axis of Ethics

Humankind has two major conceptions in his world: good and evil, right and wrong, righteousness and sinfulness. This dichotomy is the result of man's freedom; for, if he lacked freedom, he would not have one of these dichotomies and become content only with the other. Sin, being the common name for violating religious commands and prohibitions, and disobeying the will of the Creator, is one of these opposite binaries. Man is sent to this world for being tested. Sin is required in this test in order the expected result to emerge. The absence of sins is the absence of the possibility/right that man might/could lose the test.

Key Words: Morality, Sin, Ethics, Islam, Philosophy

GİRİŞ: AHLAK VE GÜNAH KAVRAMLARI

Ahlak ilminin konusunu, duygu, düşünce ve davranışları hakkında iyi veya kötü şeklinde değer hükümleri verilebilen yegâne varlık olan insanın akıl, irade, vicdan gibi ahlaki kabiliyetleri ile öfke şehvet vb. duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve reziletleri tetkik ve tahlil etme ve bu kabiliyet ve duygulardan ahlaki hayat adına yararlı olanları geliştirmenin, zararlı olanların da ıslah etmenin yollarını araştırmaktır.¹ Dolayısıyla ahlak kötülükleri engellemeyi, iyilikleri yerleştirmeyi hedef alır.

Ahlak kısaca neyi yapmalıyız, neyi yapmamalıyız? sorusunun cevabını araştıran bir ilimdir. Şu halde bu ilim bize hayır ve şer hakkında bilgi vermeyi, insan olarak uymak zorunda olduğumuz kaide ve kanunları, vazife ve sorumlulukları tanıtmayı, böylece ahlaki ve içtimai bakımdan mükemmel bir insanlık meydana getirmeyi gaye edinir.²

Günah, inanan insanlar için, dinin ahlaki boyutunda çok fazla öneme sahiptir. Dine inanan insan iyiliklere yönelmeyi ve günahattan uzak durmayı ancak o dinin ahlak sistemi içerisinde bulur. Zira dinden kaynaklanan ahlak, dinin diğer ilkeleri (inanç/ibadet) gibi bağlayıcıdır. Kişinin sergilediği bir davranış neticesinde lehinde ya da aleyhinde bir hüküm terettüp edeceği ahlak kurallarıyla uyuşup uyuşmayacağı konusu, onun dini hayatının bir parçasını oluşturur.³ Ancak bir dine inanmadığı halde dinen günah sayılan bir takım davranışlardan kaçınan kimseler için ne diyeceğiz? Örneğin ateist bir insan için dine inanma ve ona bağlı olarak ahirette hesap verme inancı vs. olmadığı halde son derece dürüst, iyiliksever, yardımlaşmayı seven, hırsızlık yapmayan ve ondan nefret eden birisi olduğu gözlemlenebilir. Bu insanlar da kendilerince birtakım ahlaki ilkelere sahiptirler. Ancak bu ahlak çoğu kere sübjektiftir. Zira bu sistemin, herkesin üzerinde hakim olan bir kontrolcüsü yoktur.

Toplumları yöneten ahlak yasaları vardır. Genelde, yeryüzünde yaşayan insanlara baktığımızda hemen hemen her toplulukta aynı ahlak yasalarının hüküm sürdüğü, aynı ahlak ilkelerinin insanlar tarafından benimsendiği görülür. Hiçbir toplumda hırsızlığın takdir edilip övüldüğüne şahit olunamaz. Ahlak yasaları yönünden insanlık birliğin etrafında saf durmuş gibidir. Bu yasaların benimsenip uygulanmasında sözbirliği edilmiş gibi bir durum görülmektedir. Bunun sebebi açık ve kesin olarak insanlığın başlangıçta tek bir toplum oluşu ve yeryüzüne ayak ba-

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul ts., s. 101; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, ss. 21-22; Mustafa Çağrıncı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s.21.

² Çağrıncı, Mustafa, A.g.e. s.22.

³ Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya 1984, 287 vd.

şınsından itibaren sürekli ilahi talimatlara muhatap bulunuşudur. Yeryüzüne dağılan insanlar iman, ibadet konularında tahrifler, tağyirler, tebdiller, değişmeler düzeltmeler yaptılar ama ahlak yasaları konusunda pek fazla bir değişiklik yapamadılar.⁴

Günah ya da seküler anlamda suç, toplumun önünde hoş karşılanmayıp ayıp ve çirkin olarak değer bulmuş, zıddı olan iyilik güzellik, barış, sevgi ve ıslah kavramları da dünyadaki tüm insanlar tarafından genel kabul görmüş ve tüm insanlık tarafından ideal değerler olarak kabul edilmiştir. Ama ne yazık ki dünyada kin ve nefret, zulüm ve gözyaşı, işgal ve soykırım, sömürü ve katliamlar, insanları açlık ve susuzluğa terk ederek; insanların emeklerinin karşılığının verilmemesi, hak ve hürriyetlerinin ellerinden alınması ve aklımıza gelebilecek her türlü günahla eş olarak kullanılan suçlar, hiçbir zaman eksik olmamıştır. Geliştirilen hiçbir ahlaki sisteme riayet edilmemiştir.⁵

Dindar olmanın ötesinde iyi bir insan olmanın da şartı -günah olarak saydığımız- çirkin davranışlardan uzak kalarak üstün değerlerle yaşamak olarak kabul edilmiştir. Kötü ve çirkin işlerden uzak kalıp sürekli iyiliği arzu etmek ve iyilik peşinde koşmak tüm ahlak düşünce sistemlerinin ortak değerleridir.⁶

Esasen insanlarda herkesin sevip sayacağı, itibar edeceği erdemli bir topluluk oluşturma ve insanlık suçlarında uzak kalma temayülü vardır. Ancak iyilik ve güzellik hususunda tarih boyunca üzerinde bir birliktelik sağlanmış değildir. Örneğin tüm insanların ortak kanısı; terörle mücadeledir. Dünyada hiçbir toplum terörizmi savunmaz ve terörizmi de ahlak olarak idealine almaz. Bizatihi teröristlik yapan kişi dahi terörün kötü olduğu ve onunla mücadele edilmesi gerektiği görüşündedir. Ancak dünyaya baktığımız zaman güçlü toplumlar kendi zihni yapısına uymayan insanı terörist olarak görebiliyor ve binlerce kişiyi bir bomba ile öldürmekten çekinmiyor. Öldürülen toplumlara baktığımız zaman da onlar; kendi vatanlarını müdafaa eden milli mücadelenin içerisinde, teröristlik şöyle dursun, onurlu bir mücadelenin içerisinde yer almaktan şeref duyan insanlar olarak kendilerini tanıtıyorlar. Şimdi bütün bunlar karşısında baktığımız zaman temelde her iki taraf da haklı görünmektedir. Dünyada ortak bir düşünce ile şu haklı ya da şu haksız diyebilecek her iki tarafın da kabul edebileceği ortak ahlak /etik ilkeleri yoktur.⁷

İşte dünyada ortaya çıkan her türlü ihtilafın, savaşın, zulmün ve insanlık suçlarının temel sebebi de budur. Bunlardan bir tanesi haklıdır diyelim, onun kim olduğu bilinse de karşı taraf bir takım çıkarları dolayısıyla bunu kabul etmemektedir.

⁴ Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", Islamic Culture, XIII 1974 , s. 6;

⁵ Majid Fahry: *Ethical Theories in Islam*, Leiden, 1991, s. 31; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, ss. 54-56.

⁶ Goldziher, *Muslims Studies*, New York 1977, s. 206-207

⁷ Greg Bankoff; *Risk Bölgeleri: Batının Terör Üzerine Görüşleri ve İslam'ın Yeri*; Çev: Şahin Gürsoy, Hakkı Kardeşin; Dini Araştırmalar, Cilt: 7, s. 20, s. 380

İşte bütün bunlardan dolayı haklılar değil de güçlüler egemenliğini sürdürmektedirler. Bu hadiseleri incelediğimiz zaman “insan öldürmek” bütün dinlerde ve ahlak sistemlerinde büyük bir suç olarak telakki edilmiştir. Ancak öldüren taraf bozgunculuğun ve kötülüğün kaynağının kurutulduğu görüşünde iken, diğer taraf ise masum bir insanın öldürüldüğü görüşündedir. Ortada bir suç var ve her iki taraf da haklılığını ispat etmeye çalışmaktadır.⁸

Din ahlaki bir yaşayışı hedef almaktadır. Fakat ahlak zorunlu olarak dine bağlı kalmamaktadır. Sosyal veya başka nedenlerle ateist olduğunu söyleyen kişi veya grupların da bir tür ahlak anlayışına sahip oldukları görülmektedir.⁹

Biz burada diyoruz ki dünyada genel geçer herkesin üzerinde anlaşabileceği bir ahlak sistemi ancak bütün insanların kuvvetinin üzerinde ilahi bir güç tarafından vaz' edilmelidir. Çünkü bana göre doğru olan bir başkasına göre yanlış olmaktadır. Her ahlak sistemi meseleye dar bir bakış açısından yaklaştığı için, bünyelerinde bazı eksiklikleri barındırıyor olmaları kaçınılmazdır. Bu bakımdan, esas konumuza geçmeden önce, geliştirilmiş olan ahlak sistemlerine bu yönleriyle kısaca bir değinmek faydalı olacaktır.

1. Sezgici Ahlak ve Günah:

Sezgici ahlak; ahlaki değerleri sezgi yoluyla kavradıklarına inananların ahlak anlayışıdır. Sezgi yoluyla kavranan bu değerler, bütün insanlar için objektif olarak doğru, evrensel olmak durumundadır. Çünkü sezgi, yeni ahlaki değer ortaya koymamakta fakat insan sezgi yoluyla var olanı keşfetmektedir. Ahlaki değer veya prensipleri sezgi yoluyla kavrama yetisi her insanda kuvve halinde mevcuttur. Belli davranışların doğruluğu yanlışlığı, iyiliği kötülüğü sadece sezgi yoluyla apaçık olarak bilinir. Sezgi yoluyla bilinen evrensel ahlaki değerler, basit ve apaçık olarak bilinme vasıflarına sahiptirler. Bu sebepten herhangi bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlar.¹⁰

H. Bergson ve G.E. Moore gibi düşünürlerin savunduğu bu sezgici ahlak teorisinde adından da anlaşılacağı gibi sübjektif duygusallık, objektifliğin yerini alıyordu. Bu teoriye göre biz bir şeye iyi veya kötü derken objektif gerçekliği anlatmaktan çok kendi duygularımızı dile getirmiş oluyoruz.¹¹

Aralarındaki bazı ayrılıklara rağmen, Moore'un sezgiciliğini W.D. Ross ve H.A. Prichard da savunmuşlardır. Bu düşünürlerin ortak yanı, iyiliğin temelindeki

⁸ Ahmed Mahmud Suphi, *el-Felsefeti'l-Ahlakiyye fi Fikri'l-İslam*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye. Beyrut, 1992. ss. 41-44.

⁹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s.103.

¹⁰ Richard Rorty, „Intuition, *The Encyclopedia of Philosophy*, edit.: Paul Edwards, The Macmillan Company, New York, c. IV, ss. 204-212; Descartes, *Akılın İdaresi İçin Kurallar*, Çev: Mehmet Karasan, 2. bsk., İstanbul 1989, s. 14

¹¹ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, s.73.

sevgiyi görebilmeleridir. Onlar göre iyiyi tanımlayamayız. Fakat eninde sonunda onun ne olduğunu sezeriz.¹²

Günahı tam anlamıyla merkeze alamayan ahlak teorileri, tüm insanlık için objektif bir kuram sergileyememiştir. Zira herkesin sezgileri; düşüncelerine, hislerine, fikri yapısına ve dünya görüşüne göre şekillenir. Dolayısıyla bir işin kötülüğü, ortak bir kanı ile değil de insanların sezgisine kaldıysa bu su götürmez bir gerçek olmak-tan uzaktır. Çünkü insandaki sezgi bazen şehvetinin ya da hırsının esiri olabilir.

2. Duygucu Ahlakta Günah:

Bu teori, ahlakın, gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade arzu ve istekleriyle ilgili boyutuna dayandığını savunur. John Lock, David Hume ve John Stuart Mill gibi düşünürler ahlakın temeli olarak duyguyu alırlar.¹³

Epikür'e göre insanın dünyada gerçekleştirmesi gereken şey, mutlu bir hayattır. "Biz mutlu kılacak şeyleri tatbik etmeye, kendimizi alıştırmak zorundayız. Çünkü eğer mutlu isek bu, her şeyimizin olması demektir. Fakat eğer değilsek bütün davranışlarımız mutluluğu elde etmeye yönelmelidir. Mutlu bir hayatı gerçekleştirmenin ise iki önemli şartı vardır:

1.Ölüm ve Tanrı fikrinin davranışlarımızda hiçbir tesiri olmamalıdır.

2.Bütün arzularımız kolayca tatmin edilebilir türden arzulara yani basit bir hayat için gerekli arzulara indirgenmelidir.¹⁴

Epikür, Tanrıların varlığını inkar etmez. Bununla birlikte onların mükemmel bir mutluluk içinde olduklarını bu sebepten dünya ve insan işleriyle ilgilenmediklerini söyler. Bu nedenle Tanrıya iman ve ibadet gibi inanç ve davranışlarda bulunmasının anlamsız olacağını vurgular. Ruhun ölümsüzlüğünü inkar ederek insanı ölüm korkusundan kurtaracağını ümit eder ve şu düşünceyi telkin eder: "Ölümün, senin için bir hiç olduğuna kendini inandırmaya alıştır. Çünkü iyi ve kötü, bir duygu ve şuur haline delalet eder. Oysa ölüm, bütün duyguların kaybolması demektir. Bu sebepten ölümün bir hiç olmasının doğru bir şekilde anlaşılması, ölümlü bir hayatı zevk alınır bir hale getirir. Bu durumda ölümden korktuğunu söyleyen bir kimse aptaldır. Çünkü biz var iken, ölüm olmayacak, ölüm geldiğinde ise biz olmayacağız. Demek ki ölüm, insanın hem dirisi hem de ölüsü için hiçbir şey ifade etmemektedir."¹⁵

¹² Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979, s. 33

¹³ Aydın Hüseyin , "İyi –Kötünün belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü", Marife Dergisi, Sayı, 2 s.133.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa, 2000, s. 225; Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", Doğu-Batı, Sayı:4, Ankara, 1998, s. 16

¹⁵ Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987, s. 106.

David Hume ve John Stuart Mill, ahlaki değerleri insanın içgüdüğü ile temellendirir. Tanrı'nın istekleri ile ahlaki değerler arasında ilgi kurulamaz. Mill, "Ahlaki iyi veya kötüyü belirleyen esas kriter, fayda veya en büyük mutluluk ilkesidir." demektedir. Haz ile mutluluğu özdeşleştirerek insana haz veren her şeyi iyi, acı verenleri de kötü saymaktadır. Böylece Mill, buradan hareketle hedonist (zevkçi) ahlaka ulaşır.¹⁶

Duygu ile temellendirilen ahlak, faydacı ve menfaat gözetken bir yapıdadır. Bergson'a göre "Şahsi menfaat peşinde koşan zeki bir varlık çok zaman kamu menfaatinin istediğinin tam tersini yapar." Ölçünün haz ve mutluluk olarak konulması sadece kamu menfaatinin engellemez; insandaki ahlak bilincinin ortadan kaldırılması sonucuna vararak fert ve topluma müştereken zarar verir. Ayrıca menfaatin doğrusu evrensel değil subjektiftir.¹⁷

Uyuşturucu bağımlısı bir insan içtiği her ilaçtan zevk aldığı halde uyuşturucu tüm dünyada kötü görülerek yasaklanmıştır. Söz konusu düşünce, ahlak olma iddiasını yitirmiştir. Çünkü bir insanın zevk aldığı davranış başkası için, bırakın ondan zevk almayı onun için belki en büyük zulümdür.

Ölüm fikrinden uzaklaştırmaya çalışan bu sistemde günah fikri, zaten tartışılmadığı gibi toplumda yaşayan insanlara mutluluk sunma yerine sadece iyilik tavsiyelerinden ibaret bir eğlence sunmaktan başka bir fikir ortaya koyamamıştır.

3.Akılci Ahlak ve Günah

İlk olarak Sokrates'te görülen bu yaklaşım Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir.

Sokrates'te erdemlerin tümü bilgelige dayanmaktadır. Bilgi insanları doğru eyleme, bilgisizlikte yanlış eyleme götürür. Ahlaki eylemlerin kaynağı bilgidir. Kimse kötüyü isteyerek yapmaz. Çünkü insanın kötüyü iyiye üstün tutması doğasına aykırıdır.¹⁸

Aristo'da akıl, faal (active, etkin) ve münfail (passive, edilgen) olmak üzere ikiye ayrılır. Faal akıl mantıki muhakeme yapabilme ve düşünme melekesi, pasif akıl da bu melekeye boyun eğen, onun emirlerine itaat eden taraftır. Böylece faziletler de ikiye ayrılır. 1-Düşünce faziletleri (intellectual virtues): Bunlar "bilgelik" ve "doğru hüküm verme" gibi aklın faziletleridir. 2-Karakter veya ahlak faziletleri (moral virtues): Bunlar da, "cömertlik" ve "ölçülülük" gibi ruhun arzulayan, isteyen kıskaç faziletleridir. Düşünce faziletleri eğitim ile karakter faziletleri de alışkanlıkla

¹⁶ S. J. Mill, *Faydacılık*, Çev: Nazmi Coşkunlar, MEB Yay., İstanbul, 1965, s. 19-20

¹⁷ Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, Çev: Mehmet Karasan, MEB, Yayınları, Ankara, 1949, s. 56

¹⁸ Grigoris Petrov, *Sokrat ve İnsanlar*, Çev: Hasip A. Aytuna, İstanbul, 1973, s. 13.

elde edilir.¹⁹

Ahlaki eylem ve davranışlarımızda duygunun ya da ruhun binlerce etkisinin, aklın ahlaki özellikteki yapısına karşı sürekli çatışma halinde olduğunu söyleyebiliriz. Aklın ahlakı vardır. Akıl, ahlaka uygun davranmak gerektiği bilincinde olduğu sürece kendi özüne uygun bir duruş halinde olabilir. Ancak duygu ve duygulanım için tam da bunları söylemek zordur. Onlar ahlaka aykırı olduklarında bile kendi doğalarına ve varlık tarzlarına ters düşmüş olmazlar.²⁰

Rasyonalist ahlakın önemli isimlerinden biri olan İmmanuel Kant ahlaklılıkla mutluluğun birleşmesinden oluşan en yüksek iyinin elde edilmesini öncelikle bir sorun olarak görür. Kant, bu sorunu çözmek için kurtuluşu, varlığını kendi akıl dünyasında kavradığımız özgürlük idesiyle birlikte ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını birer postulat olarak koymakta bulur. Ruhun ölümsüzlüğü postulatına tam ahlaki uyum için muhtacdır. Niyetlerimizle ahlak kanunu arasında tam bir uyum görebilmek için "sonsuzca bir ilerleme"nin mümkün olması gerekir. Böyle bir ilerleme içinse varlığın devam etmesi, rasyonel kişiliğin yok olmaması şarttır.²¹

Kant'a göre "iyiyi isteme" vazifeden dolayı yapılan fiillerde ortaya çıkmakta ve bu vazifeden dolayı yapılan bu fiil, sırf eğilim ve arzudan dolayı yapılanlardan ayrılmaktadır. Bu konuyu açıklarken Kant, vazifenin ahlak kanununa saygıdan dolayı davranmak manasına geldiğini söyler. Vazife kanununa saygıdan dolayı davranışta bulunma zorunluluğudur.²²

Kant, akılla temellendirdiği görüşünü evrensel kılmak için şöyle der: "Öyle hareket et ki, iradenin tabi olduğu evrensel kural yani itaat ettiğin kanun evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun."²³ Söz konusu ilke insanlığı iyiliklere motive etme açısından son derece önemli bir sözdür. Ama burada ince bir ayrıntı unutulmuştur. O da İslam'a göre davranışların anlam kazandığı niyet kavramıdır. Zira niyet olmadığı takdirde bu ilke yalnızca kalabalıkların olduğu yerde varlığını sürdürebilir. Ama kimsenin olmadığı mahalde insanın bu şekilde davranması, sırf insanlarla düşüncede beraber olma fikrinin amacına ulaşması uzak bir ihtimaldir. Zira aşkın bir varlığın korkusunu taşımayan birisi sırf bir ilkeye uyarak her zaman ahlaklı davranamaz. Zira çekici olan kötülükler akli esir alabilirler.

Kant'ın "hareket et" emir kipinin içerdiği anlamı, niyetlerimizi de içine alacak şekilde genişletsek bile "İyilik güzel ahlaktır, günah ise kalpte yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şeydir"²⁴ hadisinin ifade tarzındaki yetkinlik ve mükem-

¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev., Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s. 11.

²⁰ Şahin Filiz, *Ahlakın İnsani ve Dini Temelleri*, Konya, 1998, s.41

²¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev.: İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, TFK Yay., Ankara 1999, s. 147.

²² Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2*, İÜEF Yay., İstanbul 1968, s. 55.

²³ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 93.

²⁴ Müslim, *Birr*, 14.

melliğe ulaşması mümkün olamaz. Kant'ın bu sisteminde insanları birbirlerine kötülük etmeye çoktan hazır farz etsek bile, kötülük iradesi eylem olarak fiilen hariçte tecelli etmedikçe kimseye zarar gelmez. Bu sebepten Kant'ın “kesin buyruğu” ahlak yasasını ve ahlaki görevi adeta yalnızca eylemlere has kılar gibi gözükmektedir.²⁵

Kant pratik akılla temellendirdiği teorisini, dini ahlakın temeli olan Tanrı ile sonuçlandırmak zorunda kalır. Kant'a göre insanı bir Tanrı'nın var olduğu inancına götüren ahlak yolunun başlangıç noktası sahip olduğumuz zihinsel yatkınlıktır. “Doğanın güzellikleri arasında, sakin ve rahat bir şekilde varoluşun zevkine eren bir insanı düşününüz. Bu insan içinde bir ihtiyaç duyacaktır. Bir varlığa minnet ve şükran duygularını iletme ihtiyacı. Yine düşünelim ki aynı insan başka bir zaman ancak gönüllü fedakârlıklar sonucu yerine getirebilecek bir dizi ödevlerin ağırlığı altında bocalayıp durmaktadır. Bu durumda da o, içinde bir başka ihtiyaç duyacaktır. Görevini yerine getirirken bir yaratıcıya boyun eğme ihtiyacı. O düşüncesizliğe kapılarak ödev çizgisinden sapsa ve bunun için herhangi bir kimseye hesap vermek zorunda olmasa da kendi kendisini kınayan bir yargıcın sesini içinde duyar gibi olacaktır. Bu insan, tek kelime ile akıl sahibi, ahlaki bir varlığa muhtaç olduğunu anlayacaktır. Çünkü o, bir gaye için yaratılmıştır. Bu gaye hem insanı, hem de dünyanın yaratıcısı olan bir varlığın mevcudiyetini zorunlu kılar.”²⁶

Kant ince bir ayırıma dikkat çekerek bir fiili ödevde uygun olarak yapmakla, onu ödevden dolayı yapmak bir ve aynı şey değildir der. Şu veya bu arzumuz yerine gelsin diye ödevde uymuş olabiliriz fakat ödevden, ahlak kanununa saygıdan dolayı bir eylemde bulunmuşsak, iyiyi istemiş ve saf pratik aklın kanununu yerine getirmiş sayılırız. Bu şekilde hareket eden insan kendi empirik şartlarını aşabilmekte ve tabiatın mekanizminin üstüne çıkabilmektedir. Bu insanın kişiliğinden başka bir şey değildir. Öyle bir kişilik ki insanı “gayeler ülkesi”nin şerefli bir üyesi haline getirir.²⁷

Kant'ın ahlak kanıtını şu şekilde maddeleyerek özetleriz;

1. İnsan en yüksek iyiyi tam anlamıyla gerçekleştirmekle görevlidir.

2. Öyleyse bu gerçekleştirme mümkün olmaktadır.

3. Fakat insan tek başına kaldığı sürece en yüksek iyiyi tam anlamıyla gerçekleştiremez.

4. Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü mantıken zorunludur.²⁸

Günah olarak sayılan kötülükleri tüm insanlar için ortak değerlerde buluşturma-

²⁵ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 349.

²⁶ Mehmet S. Aydın, *Age.*, s. 112-113.

²⁷ Mehmet S. Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı*, İslami Araştırmalar, sayı: 2, yıl: 1986, s. 15.

²⁸ Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 44

nın Tanrı fikri olmaksızın gerçekleşmeyeceğini anlayan Kant, ahlak sistemini, insanları aşan bir otoritenin varlığına inanarak başarılı olabileceğini belirtmiştir.

3.4.Dine Dayanan Ahlak Sisteminde Günah:

Din ile ahlak kavramları günlük hayatta çoğu kez birlikte kullanılan birinin diğerini çağrıştırdığı iki kavramdır. Bunun sebebi her iki müessesenin birbirine ihtiyaç duymasındır. Zira ahlak, evrensellik ve istikrar için mutlak değerlere ve otoriteye ihtiyaç duyar. Tanrı inancından uzak suni bir ahlak oluşturmak zannedildiği gibi kolay değildir. İnsanı aşmayan her otorite yine insan tarafından tesirsiz kılınıp bertaraf edilebilir. Tanrının varlığına inanan bir insanın dini ve ahlaki tecrübeleri, ayrı, ayrı değil iç içedir. Zira bir yandan akla (insana) diğer yandan vahye (Tanrı'ya) dayanır.²⁹ İslam ahlakı söz konusu olduğunda ahlakın kaynağının İslam dini ve Allah'a iman olduğu, hatta Allah'a imanın da ahlaki bir eylem olduğu görülür.³⁰

Din ile temellenmeyen teorilerin hemen hepsinde eksik olan unsur, ahlak ilkelerinin belirlenmesinde zaman ve zemine göre değişmeyen, vahiy gibi sabit bir ölçütün olmayışıdır.³¹ Zira dini ahlakta bazı emir ve yasaklar vardır ki bunlar teabüdi olarak vaz' edilmiştir, o şekilde inanılır.

İslam ahlakında domuz eti yemek ve içki içmek haramdır. Zina etmek haramdır/günahdır. Şimdi domuz eti yemenin haram/günah oluşunu din dışı bir temele oturtursak, bunun savunulacak bir tarafı belki de yoktur. Şayet sağlığa zararlı dersek, birisi çıkararak; uzun ömürlü olmasını domuz eti yemesine bağlayabilecektir. Zevkçi ve mutlulukçu ahlak anlayışlarına göre domuz eti yemek, içki içmek, nikâhsız birlikte olmak hiçbir zaman suç değildir. Belki aksine mutlu olmanın formlarından biri olarak ahlakın bir parçasıdır.

İslam'da dini sorumlulukla, dini ahlak birbirlerinin yerine kullanılarak aynı anlama gelmektedir. İslam ahlakında kriter, herhangi bir ilkenin toplumun bütün fertlerince kabul edilmesi değildir. Zira bütün insanlık İslam ahlakının karşısında olabilir. Müslüman kişi: "bütün insanlık bu ahlaka sahipken ben onlara karşı gelmeyeyim" diyerek kalabalığa uymayı ahlakın bir gereksinimi olarak kabul edemez, çünkü bütün insanların yanılma payı vardır.

Ahlaki değerlerin ideal olmasına gelince bütün öteki tercihler haz ve eleme aittirler. Gerçi onlarda da suje objeye doğru yönelmiş ve onu kavramış olsa bile, her eylem bireysel ve tek kalmaya mahkûmdur. Haz verdiği için veya elem verdiği için beğenilmeyen şeylerin başkaları için de aynı olmasını isteyemeyiz. Burada tercihlerdeki bireysellik açıktır. Haz ve elem tercihlerinde nesnellik söz konusu değil-

²⁹ Hüsamettin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1996, s. 182.

³⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 128.

³¹ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 1996, s. 161.

dir. Ancak bunlar ideal değerler içerisinde bulunurlarsa onların etkileriyle bireysel olanı aşmaya doğru yönelebilirler.³²

İslam ahlakı dairesinde düşündüğümüzde domuz eti yemeyen içki içmeyen birisinin, sırf sağlığına zarar verdiği için dolayı uzak durması onun, İslam ahlakına sahip birisi olduğunu göstermez. Ya da zina etmeyi toplum ya da yakınlarının kınaması korkusuyla, aids hastalığı endişesiyle yapmaması, hırsızlık, cinayet vb. günahlardan da buna benzer sebeplerden dolayı kaçınması, İslam ahlakına göre onun övülecek bir ahlaka sahip olduğunu göstermez.³³

İslam'da ahlaklılık, kişide kötülüğü yapabilme özgürlüğü elinde olduğu, kınanma endişesi olmadığı halde herkesin gördüğü bir yerde olduğu gibi kimsenin görmediği bir yerde de günah işleme istidadı mevcutken onu yapmamasıdır.

Kur'an'da geçen "*Biz insana şahdamarından daha yakınız*".³⁴ "*Bilmezler mi ki Allah, açığa vurdukları şeylerden de, gizlediklerinden de haberdardır*"³⁵ gibi ayetlerle insanın her anının rabbi tarafından yakinen kontrol edildiği ilkesi vicdana yerleşerek insanın hal ve hareketlerini bu murakabe altında gerçekleştirme düşüncesi İslam ahlakının insandaki bireysel kontrol mekanizmasının yaptırımını açıklar.

Örf ve adetlere uyan kimse sadece toplumla uyuşma halinde olma ve içtimai telakkiye uyum göstermenin ötesinde bir gaye gütmeyiz. Hâlbuki ahlak kanunlarına uyan kimse ideal olarak kendi vicdanında bu kanunlarda bir kutsallık gördüğünden: ruhunu selamet ve kemale ulaştırmak, insanlık şerefini korumak, Allah rızasını kazanmak gibi yüksek düşüncelerden dolayı ahlaki davranışlarda bulunur.³⁶

Kur'an, uhrevi sorumluluğun mahiyetini anlatan ve "hesap günü" olarak tabir ettiği o günün çetin azabına uğramamak için dünyada kötülüklerden uzak durmayı öğütler.

"Herkesin (iyilik ve kötülük olarak) yaptığı şeyleri karşısında hazır bulacağı o günde (insan) isteyecek ki kötülükleri ile kendisi arasında uzun bir mesafe bulunsun."³⁷ O gün Allah kötüler hakkında şu emri vermektedir: "*onları tutuklayın: çünkü onlar sorguya çekilecekler.*"³⁸ "*Yüzlerinin ateşte paramparça olduğu o gün, 'eyvah bize!' diyecekler, 'Keşke Allah'a itaat etseydik! Ve diyecekler ki Ey Rabbimiz biz büyüklerimize ve reislerimize uyduk onlar da bizi yoldan çıkardılar rabbimiz onlara*

³² Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul, 1946, s.13.

³³ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara 1986, s. 153; Bkz. Hulusi Arslan, "*Ahlakî Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik*", *Tabula Rasa*, 13, 63-80 2005, s. 75; Dan Sperber, "*Ahlâkî Göreceliğe İlişkin Antropolojik Notlar*", *Etiğin Doğal Temelleri*, ed. Jean-Pierre Changeux, Çev. Nermin Acar, Ankara 2002, s. 292.

³⁴ Kâf, 50/16.

³⁵ Bakara, 2/77.

³⁶ Mustafa Çağrıncı, *Age*, s. 28.

³⁷ Âl-i İmran, 3/30.

³⁸ Saffat, 37/24.

iki kat azap ver! Onları büyük bir lanetle rahmetinden kov."³⁹ *Keşke o gün (hayvanların toprak olduğunu görünce) bir toprak olsaydım diyecektir.*"⁴⁰ Bu ve benzeri birçok ayette bu mesaj verilmektedir. Belki dünyada bize güzel görünen birçok günah çok tatlı gelecek ve hiç de karşılığında ceza almadan kurtulacağız. Ama bütün bunların karşılığının görüleceği ve adaletin o gün gerçekleşeceği fikri, inanç sahiplerine önceden haber verilerek böylece günahların işlenmesi durumunda karşılaşılabilecek vahim sonucu hatırlatmaktadır.

Neticede ahlakın kişiyi günahattan koruma noktasındaki işlevi ancak İslam ahlakının önerileri ve onun eğitimiyle gerçekleşir. Yukarıda da söylediğimiz gibi insanın kendi ahlak ilkesine uygun olan bir davranış, İslam'a göre günah olabilmektedir. İnsanları günahattan engelleyen bir ahlak sisteminde; öncelikle kendisini her yerde görüp ve gözetleyen ve bunları kaydeden bir Tanrı inancının olması, "İnsanlar öldükten sonra tekrar diriltilecek ve dünyada işledikleri günahların hesaplarını verecektir" bilincinin olması gerekir.

"Öldükten sonra ebedi bir hayata kavuşma inancı insanın ahiret alemindeki saadetini temin ettiği gibi ahirette kainatın yaratıcısı önünde hesap verme duygusu cemiyetteki fenalıkları, fitne ve fesadı, zulüm, cinayet ve haksızlıkları önleyen biricik amildir. Böyle bir iman insan kalbinde bir polis gibi yerleşirse insanı daima hayır işlemeye, şerden kaçınmaya, kötü şeyleri terk ederek faziletlerle süslenmeye hak ve adalete uymaya Allah'tan korkarak her yerde onun koyduğu hududu aşmamaya sevk eder."⁴¹ Yine aynı şekilde İslam ahlakının bir parçası olan ölümü düşünmek ve ölüm korkusuyla günahlardan kaçınmak da ahlakın günahı engellemedeki büyük işlevlerinden birisidir. Şöyle ki: "Mümin kabir hayatını düşündükçe ve orada karşılaşacağı nimet ve azabı hatırladıkça, kabrin ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacağını tasavvur ettikçe oraya hazırlanacaktır. Kabirdeki azaptan kurtulmak, kabrini cennet bahçelerinden biri yapmak için Allah'ın emir ve nehyine daha çok dikkat edecek ve hem de dünyadan sonraki hayatın mutluluğunu kazanacaktır."⁴² Şimdi de Din ahlakı ile beşeri ahlakın insanı kötülüklerden uzaklaştırma iyiliklere yöneltmede etkinliğini karşılaştıralım.

5. Kötülüklerden Korunmada Din Ahlakı ile Beşeri Ahlakın Farkı:

İnsanlara iyi, faziletli ve erdemli yaşama şekli sunma gayretinde olan ahlak anlayışları, ilke ve prensiplerini her zaman mensuplarına aktarma, işin önemini ve lüzumunu anlatma durumu ile karşı karşıyadır. Çünkü ahlak, bir noktada fedakârlıktır, diğerkâmlıktır, kendi arzu ve isteklerini bırakıp bir ideal uğruna bir davaya

³⁹ Ahzap, 33/ 66-68

⁴⁰ Nebe, 78/40.

⁴¹ Süleyman Toprak, *Ölümünden Sonraki Hayat Kabir Hayatı* Ankara, 1997, s. 27-28.

⁴² Mustafa Rahmi Balaban, *Tarih Boyunca Ahlak*, İstanbul, 1949, s. 27

sahip çıkmaktır. Dolayısıyla dünyada maddi bir karşılığı yoktur. Onun için bu husta insanların inandırılması, kalben özümsemesi ve bireylerin ikna edilmesi ve prensiplerin insanların akıl süzgecinden geçirilmesi lazımdır ki insanlar üzerinde bir otoritesi ve manevi yaptırım bulunsun. Aksi halde kimsenin görmediği bir yerde iyi davranmanın mantığı her zaman bulunamayabilir.

Şimdi dine inanmayan insanların iyiliklerini nereye koyacağız. Onlar kendileri için belirledikleri bir ahlaka uyma arzusuyla yola çıkmışlardır. Bir noktada bu ilkeleri kendilerine vazife yapmışlardır. İnsan kendi çizmiş olduğu vazifeye her zaman uyabilir mi ya da karşılıksız bir iş yapabilir mi? Zira din ahlakında insanın yaptığı bir uhrevi karşılığı vardır. Vazife, genellikle insanın yapmakla mükellef bulunduğu, sorumluluğu gerektiren ve müeyyidesi olan iş, tutum ve davranışlar için kullanılır. Dini ahlakta vazife imanın bir gereği olan Allah'ın emrine, iradesine ve rızasına uygun düşen her bir iştir. Her vazife bir emrin ya da yasağın sonucudur.

Vazife ahlakını ilk defa dillendiren Kant'tır. Vazife ahlakında, her ahlak sistemi ahlaki dayandırdığı temel esas üzerine farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kant'a göre vazife: aklın belirlemiş olduğu ahlak kanununa saygının yapılmasını zaruri kıldığı iş⁴³ şeklinde tarif etmiştir. Emir ve yasağın neticesinde doğan vazifenin arkasındaki yaptırım gücü yine her ahlak sisteminde farklıdır.

Seküler ahlak teorilerinin en büyük yanılması, insanın başka yönlerden olduğu gibi ahlak bakımından da inanma ihtiyacından bağımsız olamayacağı gerçeğini göz önüne almamalarıdır. Sözcüleri ünlü Fransız sosyolog E. Durkheim batı ahlak eğitiminde çok önemli ve tesiri olan bir eserinde ahlakın din ile bağlantısını tamamiyle kopararak dinin yerine içtimai şuuru koymaya çalışmıştır.⁴⁴

Bu ahlak anlayışında kalplerden "Allah'a saygı" şuuru silinerek meydana gelecek boşluğun "Topluma Saygı" hissi ile doldurulması hedef alınmıştır. Ne var ki laik eğitimcilerin müdahaleleriyle insanın inanma ihtiyacında bulunan mukaddes ve müteal varlık ile bağlantısını koparmaya zorlaması -görüldüğü kadarıyla- fertler ve toplumlar için iyi şeyler getirmemiştir. Dini şuurun zayıfladığı toplumlardaki ahlaki düşüşler gösteriyor ki kalplerden dini ve uhrevi sorumluluk kaygısının çekilmesini, ahlaki ve içtimai sorumluluk düşüncesinin silinmesini takip etmekte ve hürriyet düşüncesi her türlü ahlaki kayıtlardan sıyrılma arzusunu almaktadır.⁴⁵

İnsanlığın temel bir vazifesi olarak kabul edilen iyilik, güzellik, hürriyet, adalet, yardımseverlik gibi duygusal kavramlar herkesin kötü dediği insanın dahi dilinden düşmez. Çünkü insan bu hareketleriyle insandır. Tersini düşündüğümüzde insanın kötülükleri savunması, insanlığından çıkmasıyla eşdeğerdir. Bu davranışları insan-

⁴³ İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, 1980, s. 89, 90.

⁴⁴ E. Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. A. Berkay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 56

⁴⁵ Coşkun Can Aktan, *Ahlaki Yeniden Yapılanma ve Toplam Ahlak Doğru 1* : Ahlak ve Ahlak Felsefesi, Arı Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği, İstanbul, 1999, s. 78

lardan gerçekten samimi olarak dillendirenler olduğu gibi kahramanlık adına, ri-yakârlıklı toplumdaki tepki korkusuyla sergileyenler de vardır. Burada dikkatimizi çeken husus bu iyi davranışları kişinin kimsenin görmediği, bilmediği bir yerde de yalnız başına aynı davranışı sergilemesi o davranışı “ahlaklı” kılar.

Nitekim İslam ahlakı kişiye “Senden ortaya çıkmasını, halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de kendi kendine yapma”⁴⁶ telkininde bulunur.

İnsanları zorla günahlardan uzaklaştırarak, onları iyiliklere yönelterek hiçbir zaman onları ahlaklı bir fert olarak kazanamayız. İyilik gibi kötülük de insanın içindedir ve insan herhangi bir dış tesirle, şartların değişmesiyle, zorla alıştırmaya ile kaba kuvvetle ıslah edilemez. İnsanın içindeki potansiyel bir güç olan iyilik enerjisini harekete geçiren güç, dini duyarlılığı kaybolmamış bir vicdan olmalıdır.

Ahlaki ödev, farazi veya mantıki bir zarurettten ibarettir. Çünkü insan eylemde bulunurken kendi kendisi ile çelişkiye düşmek istemediği içindir ki, eylemlerini akli bazı kavramlara dayandırma zorunluluğu duyar. Bu anlamda ahlaki ödev, zorunluluk duymayı anlatan farazi veya mantıki bir zaruret olarak görülebilir. Bu nedenle asıl ödev insanın serbest davranışlarını aklın verilerine göre ve algıladığı düzenin gerekleri çerçevesinde düzenleme işleminden başka bir şey değildir.⁴⁷ Ahlaki ödevdeki zorlama; bir düzen yahut müesseseden geliyorsa bu kanun ahlakiliği olur.

İstisnasız her insan bir takım ahlak kanunlarına riayet etmek suretiyle kendi vicdaniyla ahenk içinde yaşamak isteyebilir hangi ve ne türden kanunlar olduğu önemli değildir. Herkes iyilik yapamaz. Fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir. Birçok kişi haksızlıkların düzeltilmesine katkıda bulunamaz fakat her insan kendine veya başkasına yapılan haksızlığı kınayabilir. Ahlak, fiilin kendinde olmayıp, her şeyden evvel insanın doğru dürüst yaşamak istemesinde, iradesinde, iradesinin çabasında kendi kurtuluşunun mücadelesindedir.

Dürüst bir davranışın arkasında her zaman kuvvetli bir ahlaki vicdanın bulunduğu zannederiz. İnsanların davranışları ile bu davranışların arkasındaki gerçek sebepler arasında bağlantı kurmak çok zordur. Benliğin savunma mekanizmaları yüzünden kendi davranışlarımızın gerçek sebebini bilmediğimiz haller bile olmaktadır. Bu zorluk başkalarının davranışını değerlendirmekte daha fazla karşımıza çıkar bizi bu konuda yanıltan başlıca iki tip vardır.1- Başkalarını aldatmak için maksatlı bir şekilde doğru davranış gösterisinde bulunanlar 2- İçinde bulunduğu çevre kötü harekete imkan vermediği için doğru davrananlar⁴⁸

Kant, bir ahlakın arkasında hangi güç olursa olsun onun korkusuyla yapılan

⁴⁶ Şemseddin Münavi, *Feyzu'l-Kadir Şerh-u Camiu's-Sağir*, Mısır, 1938, C. V, s. 463.

⁴⁷ İsmail Killoğlu, *Hukuk-Ahlak İlişkisi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s.332.

⁴⁸ Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul, 1995, s. 68.

“kötülüklerden uzak durma” eylemini ahlaki bulmaz. O, bu konuda şöyle der: Ahlak kanunu mesut ve bedbaht olacağımızı nazarı itibara almadan bizden iyilik yapmamızı ister. Eğer ahlaki emirlerin arkasında harici bir otorite varsa ve biz bu otoritenin emrine, ondan korktuğumuz için itaat ediyorsak bu itaat ahlaki sayılmaz. Bu otoritenin iyi olduğuna inandığımız için ona itaat etmiş oluruz.⁴⁹ Kant'ın bu düşüncesi ile dini ahlaki da tedbir ahlakının (bir otoritenin korkusuyla bir işi gerçekleştirme ahlakı) içine sokarak eleştirmek son derece yanlıştır.

Aynı şekilde J. P. Sarte bu konuda şöyle der: “Allah inancı, insan hürriyetinin feda edilmesine sebep olur. İşte bu tezat dolayısıyla Allah inancına bağlanmak, sonunda insanın kendi hür varlığını kaybetmesine sebep olmaktadır”⁵⁰

Güzel bir harekette bulunmak, başkalarını düşünmek, onlara yardım etmek dolayısıyla bundan doğan kazanç, asla bencil değildir. Kişi yaptığı iyiliğin karşılığını karşısından bekleme ile Tanrı'dan bekleme halini, bir menfaat düşüncesiyle ondan kaçındığı gerekçesiyle eleştirmek son derece yersizdir. Dini özellikler taşıyan tedbir motiveleriyle dini olmayan motiveler arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Tedbirli bir teistle tedbirli bir ateist arasındaki fark; tedbirli ateist, sırf kendi konumundan veya toplumun kınamasından korktuğu için kötülük yapmaktan kaçınıyorsa, kanun ve toplum elinin yetişmediği yerde istediğini yapmakta bir sakinca görmeyecektir. Oysa teist içinde geçirdiği en gizli niyetleri bile bilen bir Tanrı'nın varlığına inanmaktadır. Mehmet S. Aydın bu düşüncüyü şöyle eleştirmektedir: Tedbirli tutumla ahlaki tutumu karşı karşıya koyanlar teistin içinde bulunduğu inanç boyutunu ve psikolojik şartların değerlendirilmesini yeterince yapamamakta ve Tanrı'dan korkmayla kanundan ya da toplumdan korkmayı bir ve aynı sanmaktadır.⁵¹

Beşeri ahlakta ahlaklılık özgürlüğün bir neticesidir. Dolayısıyla insan dini ahlakı yaşayarak özgürlüğünü kullanmadan korkuyla fiilleri gerçekleştirdiği inancı, dini tam anlamamadan kaynaklanmaktadır. İnsan rabbi karşısında bir köle değil, onun iradesini gerçekleştirmek üzere yaşayan bir halifedir.

Ateist ahlakında insanın amacı, kendini olabildiğine güçsüz kılmak değil, en büyük güce ulaşmaktır, insanın boyun eğmesi değil kendini her yönden geliştirmesi en büyük erdemdir. Bu anlayışta inanç, kişinin kendisine önerilenlere, önerenin hatırı için razı olmak değil, düşünceleri ve duygularıyla edindiği deneyime dayanan kesin bir kanıdır. Onlarda sevinç havası ağır basar, oysa ilahi dinde üzüntü ve suçluluk havası ağır basar.⁵²

“İnsanlardan öylesi vardır ki, bu dünya hayatı hakkında görüşleri senin hoşu-

⁴⁹ İmmanuel Kant, Age., s. 78

⁵⁰ İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Konya, 2001, s.181.

⁵¹ Mehmet S. Aydın, Age., s. 211.

⁵² İlhami Güler, “Allah İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu” *İslami Araştırmalar*, Sayı 3, Ankara, 1991, s. 200.

na gider; (dahası) kalbindekileri Allah'a şahit tutar. Üstelik tartışmada son derece ustadır. Ancak hakimiyeti eline alır almaz yeryüzünde fesat çıkarmaya ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır"⁵³ ayetinin iniş sebebi farklı olsa bile inanmadığı halde iyi şeyler söylemeye çalışan insanların her zaman samimi olamayacağı anlatılmaktadır.

İnsanı günaha sevk eden ve insanın en büyük düşmanı olan şeytan inanmayan insanın peşini bırakmaz. "Rahman'ın uyarısını görmezden gelmeyi tercih eden kimseye gelince, Biz onun içine öteki kişiliğini oluşturmak üzere (kalıcı) bir şeytani dürtü yerleştiririz"⁵⁴ ayeti ile "ve (bize karşı isyankar olduklarından) onlara (şeytani dürtülerini) can yoldaşları olarak musallat ettik; ve bunlar, önlerine serilmiş olan ile, bilgi alanlarının dışında kalanı kendilerine güzel gösterdi. Ve böylece kendilerinden önce gelip geçmiş olan diğer (günahkâr) insan ve görünmeyen insan ve görünmeyen varlık toplulukları için geçerli olan (ceza) vaadi onlar için de geçerli olacaktır. Kuşkusuz onlar(in hepsi) hüsrana uğrayacaktır"⁵⁵ ayetiyle Allah'a inancı olmayan insanların kötülükle dolu olduğunu ve onların iyilik isteği taşısalar bile şeytanın ve nefislerinin esaretinden kurtulamayacakları İslam inancına göre kesindir.

İnanmayanlarda da güzel ahlaka rastlamak mümkün ise de, sağlam iman zemini üzerine oturmadığı için bu davranışların istikrarlı olması mümkün değildir.⁵⁶ Çünkü bunlar insanın kendi yapısını bilmemektedir. İnsanın iç yapısını zaafalarını ve kuvvetleri ancak onu yaratan bilir. Hadis olup olmadığına dair tartışmalar bir yana "Kendini bilen Rabbini bilir"⁵⁷ sözü belki burada önem kazanabilir. Dolayısıyla Allah'ı bilmeyenler kendilerini bilmemektedirler. Kendisi istediği kadar iyilik peşinde koşarsa koşsun o kimse nefsinin ve şeytanın dürtülerinden kurtulamaz. Bunların ahlakını inkâr edemeyiz ama bu ahlak istikrarlı değildir. Her an çözümlenme ihtimaliyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla onlardan her zaman faziletli, erdemli ve yüksek değerlerle yaşayan insanlar diye bahsetmemiz mümkün değildir.

Hiçbir otorite ve kanun tanımayarak, ahlakı kendine bir vazife kabul edip sürekli iyi harekette bulunmak fikri pratikten çok uzak bir düşüncedir. Felsefi teoriler geniş halk kitlelerinin zihni gelişimine hizmet ettikleri halde kalplere tesir etme ve ahlak ilkelerini ruhların derinliklerine indirip orada yaşatma konusunda din ve inanç kadar başarılı olamamışlardır. Dolayısıyla insanın kutsalı tanınması ve kötülükleri günah olarak telakki etmesiyle iyilik peşinde koşması ve iyi bir insan olması söz konusudur.

⁵³ Bakara, 2/204-205.

⁵⁴ Zuhruf, 43/36.

⁵⁵ Fussilet, 41/25.

⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 101.

⁵⁷ Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, tsz., C. II, s. 262; Bahsi geçen ifade konusunda tartışmalar söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Prof. Dr. Ali Yardım: *Mesnevi Hadisleri*, Kayseri, 1970, s. 137

SONUÇ

İnsan özgür olarak yaratılmış bir varlıktır. Ne melekler gibi sadece hayır işlemek üzere yaratılmış, ne de hayvanlar gibi otonom; iradesiz yaratıktır. Günah işlemek, yolların iyi ve kötü olarak belirlenmiş ve bu yollardan birisini seçme hususunda muhayyer bırakılmış, dolayısıyla iradesini kullanabilme gücüyle yaratılmış bir varlık için söz konusu olabilir. Aynı şekilde onun fiilleri bir anlam taşıyabilir. Kendilerine iyi ve kötü arasında bir seçim hakkı verilmemiş olan melek ve hayvanlar için günahın bir anlamı yoktur.

Günah işlemek, insanın sahip olduğu iyi ve kötü istidatları, nitelikleri ile birlikte düşünüldüğünde bir anlam taşır. Allah insana, günaha girebilecek potansiyel gücü verdiği gibi, onun üstesinden gelebilecek takva cihetini de ihsan etmiştir.⁵⁸ Bunların dışında Allah, insana yasakladığı şeylere düşkünlük eğilimi de vermiştir. Günahlarda bulunan cazibenin etki alanından kurtulmak zordur. Dolayısıyla, insanlığuna yalnızca yasakların gösterilmesi bir başına anlamlı sayılmazdı. Yasağın anlam taşıyabilmesi için insanda ona meylin bulunması da gerekiyordu. Çünkü ona meyl olsun ki, ondan kaçınabilmek değerli olsun.

Günahın tersi olan iyi amelleri gerçekleştirmek, Kur'an'da "sarp yokuş"⁵⁹ olarak ifade edilmiştir. İslamın emir ve yasaklarının insan nefsine ağır gelmesi, bu meyanda anlamlıdır. Çünkü İnsan kendiliğinden zorunlu olarak Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmiş olsaydı bu itaatın bir anlamı olmazdı. Allah Teala, insanlara verdiği bu tabiatla birlikte günahların anlamını ve nesnelerini de tanıtmıştır. Allah Teala, insanların günahlara düşeceğini bildiği için kötülük ve iyilikten bir tarafa karşılık vermede, tüm toleransını ve lütfunu iyiliklere kat kat sevap vermeden yana kullanmıştır.

İnsanların sınırsız arzu ve isteklerini frenlemek ve onları iyi davranışlara yönleltmek için geliştirilmiş olan ahlak anlayışları ve hukuk oluşumları, insanlar için arzu edilen neticeyi vermede yeterli olamamışlardır. Çünkü kanunları vaz'edenler insanların inançlarına ve gönüllerine söz konusu hedefleri yerleştirememişlerdir. Bu düşünce ile kişi, insanlar ve kanun önünde iyi bir insan olsa bile fırsatını bulduğu ilk anda çözüme ve arzularına teslim olma hali ile karşı karşıyadır. Çünkü insandaki nefis ve şeytanî meyillerden ancak ihlaslı insanların kurtulabileceği⁶⁰ Kur'an'da beyan edilmektedir.

Aynı şekilde inanmayanların kötülük ve suç anlayışlarında deneyim ve tecrübe ile bir fayda söz konusu iken, Kur'anî günah anlayışında insan için bir deneyim ve tecrübe ile faydanın olması söz konusu değil, bilakis Şari'in rıza ve hatırı için ondan

⁵⁸ Şems, 91/8.

⁵⁹ Beled, 90/11.

⁶⁰ Bkz. Yusuf, 12/53; Sad, 38/83.

kaçınma vardır. Örneğin inanan birisinin domuz etini yememesi onda bir takım hastalıkların doğacağı için değil, Allah'ın rıza ve hatırı içindir. Burada domuz eti isterse sağlığa son derece faydalı olsun hiç önemli değildir.

Ancak Allah'ın rızasını talep eden insanlar da günahtan hali değildir. Allah Teala bu durumu bildiği için günahkarların cezasını hemen vermemiş onları ertelemiştir. Nitekim Kur'an, dünyada her günah işleyenin cezasının hemen verilmesi söz konusu olsaydı; hiçbir canlının olmayacağını⁶¹ bildirir. Peygamberimiz de eğer insanlar hiç günah işlememiş olsaydı; Allah'ın onları helak ederek yerlerine günah işleyip sonra tevbe eden kulları yaratacağını⁶² beyan etmektedir. Ancak Kur'an'da günahı ifade eden kavramların çoğu inkarcıların ve müşriklerin özellikleriyle ilgilidir. Mü'minlerin günahları ise arızı bir durumdur. Onlar iman ettiği halde rabbinin emirlerini yerine getirmeyerek ya da yasaklanan bir şeyi yaparak günaha düşerler. Ancak onların bu günahı, bir karşı gelme, bir isyan, bir inkâr, bir kibir, bir tuğyan ve bir meydan okuma değildir. Bunun tersine imanı olduğu halde unutmama, yanılma, gaflete düşme, ihmal etme veya nefse ve şeytana geçici olarak kanmadır.

Kur'an'da toplum olarak günahın geçtiği ayetlere bakıldığında zaman çoğu kere itikadi anlamda günaha saplanan toplumlar olduğu görülür. Ne var ki onların içerisinde hiç günaha girmedikleri halde, onların günahlarına mani olmadıklarından aynı akıbeti paylaştıkları anlatılır. Onun için mü'minler bu konuda uyarılarak onların da eski kavimler gibi aynı hataya düşmemeleri istenir.

Kur'an, günahın insanların iradeleri ile azalıp yok olmasını, iyiliklerin hakim olmasını hedefler. Bu şekilde toplumun ve insanlığın üstün değerlere sahip olarak erdemli yaşamasını sağlar. Allah insanlığın günahtan kurtulmasını ister. Bunun için peygamberler ve kitaplar göndermiştir.

Kaynakça:

- » Acluni, Keşfu'l-Hafa, Beyrut, tsz., C. II, s. 262;
- » Ahmed Mahmud Suphi, el-Felsefetil'l-Ahlakiyye fi Fikri'l-İslam, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye. Beyrut, 1992.
- » Ahmet Cevzici, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yay., Bursa, 2000,
- » Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev., Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997,
- » Bayraktar Bayraklı, Kur'an'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları, İstanbul, 1999.
- » Bedia Akarsu, Ahlak Öğretileri, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982,
- », Immanuel Kant'ın Felsefesi/Ahlak Öğretileri-2, İÜEF Yay., İstanbul, 1968,
- » Coşkun Can Aktan, Ahlaki Yeniden Yapılanma ve Toplam Ahlaka Doğru (1) : Ahlak ve Ahlak Felsefesi.; Arı Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği, İstanbul, 1999,
- » Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar, Çev: Mehmet Karasan, 2. bsk., İstanbul 1989,
- » E. Durkheim, Sosyoloji Dersleri çev. A. Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006,
- » Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, İstanbul, 1995,
- » Goldziher, Muslims Studies, New York 1977, s. 206-207
- » Greg Bankoff; Risk Bölgeleri: Batının Terör Üzerine Görüşleri ve İslam'ın Yeri; Çev: Şahin Gürsoy, Hakkı Karasahin; Dini Araştırmalar, Cilt: 7, s. 20,
- » Grigoris Petrov, Sokrat ve insanlar, Çev. Hasip A. Aytuna, İstanbul, 1973,

⁶¹ Bkz.Fatır, 35/45.

⁶² Bkz..Tirmizi, Cennet, 2.

-
- » Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1979,
 - » Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", Doğu-Batı, Sayı:4, Ankara, 1998,
 - » Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, s.103.
 - » Henry Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, Çev. Mehmet Karasan, MEB, Yayınları, Ankara, 1949,
 - » Hilmi Ziya Ülken, Ahlak, İstanbul, 1946,
 - » Hulusi Arslan, "Ahlakî Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik", Tabula Rasa, 13, 63-80 (2005), Dan Sperber, "Ahlakî Göreceliliğe İlişkin Antropolojik Notlar", Etiğin Doğal Temelleri, ed. Jean-Pierre Changeux, Çev. Nermin Acar, Ankara 2002,
 - » Hüsametdin Erdem, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Sebât Ofset Matbaacılık, Konya 1996,
 - » Hüseyin Aydın, "İyi –Kötünün belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü", Marife Dergisi, Konya
 - » Immanuel Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara,1980,
 - » Seçilmiş Yazılar, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.,
 - » İzutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul ts.,
 - » İbrahim Coşkun, İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi, Konya, 2001,
 - » İlhami Güler, "Allah İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu" İslami Araştırmalar, Sayı 3, Ankara, 1991.,
 - » Allah'ın Ahlakîliği Sorunu Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998,
 - » İsmail Kılıoğlu, Hukuk-Ahlak İlişkisi, İFAV Yay., İstanbul, 1996,
 - » Kamıran Birand, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987,
 - » Majid Fahry: Ethical Theories in Islam, Leiden, 1991,
 - » Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", Islamic Culture, XIII (1974),
 - » Mehmet Emin Erişirgil, Kant ve Felsefesi, İnsan Yay., İstanbul 1997,
 - » Mehmet S. Aydın, Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği, İslami Araştırmalar, sayı: 2, yıl: 1986,
 - » Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, TDV Yay., Ankara 1991,
 - » Muhammed Abduh, Tevhid Risalesi, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay. Ankara 1986, s. 153;
 - » Mustafa Çağrı, Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı,
 - » Mustafa Rahmi Balaban, Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul, 1949,
 - » Prof. Dr. Ali Yardım: Mesnevi Hadisleri, Kayseri, 1970,
 - » Recep Kılıç, Ahlakın Dini Temeli, TDV Yay., Ankara 1996,
 - » Richard Rorty, ,Intuition, The Encyclopedia of Philosophy, edit.: Paul Edwards, The Macmillan Company, New York,
 - » Ross Poole, Ahlâk ve Modernlik, çev. Mehmet Küçük, İstanbul 1993,
 - » S. J. Mill, Faydacılık, Çev: Nazmi Coşkunlar, MEB Yay., İstanbul, 1965,
 - » Sadık Kılıç, Kur'an'da Günah Kavramı, Konya 1984,
 - » Süleyman Toprak, Ölümünden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı) Ankara, 1997,
 - » Şahin Filiz, Ahlakın İnsani ve Dini Temelleri, Konya, 1998,
 - » Şemseddin Münavi, Feyzu'l-Kadir Şerh-u Camiu's-Sağir, Mısır, 1938,
-

AN OUTLINE OF QUNAWI'S REFLECTIONS ON DIVINE NAMES IN TERMS OF ONENESS OF THE BEING/WAHDAT AL-WUJÛD

Ali Fahri DOĞAN*

ÖZET

Vahdet-i Vücûd Açısından Ana Hatlarıyla Konevî'nin Esmâ Anlayışı

Vahdet-i Vücûd teorisyenleri arasındaki en önemli şahsiyetlerden biri olan Konevî, selefi İbn Arabî gibi ilâhî isimlere ciddi önem vermiştir. Klasik tasavvuf dönemi müelliflerinin aksine Konevî, ilâhî isimler meselesini sadece zikir açısından ele almamış, aynı zamanda ontolojik açıdan da meseleyi değerlendirmiştir. Tasavvufî ontolojisini açıklarken ilâhî isimleri merkezî bir noktaya yerleştirmiştir. Ona göre Cenab-ı Hak'tan ilk taayyün ya da tezahür eden varlıklar, ilâhî isimler ve sıfatlardır. Ayrıca fizikî âlemdaki her bir nesne ilâhî bir ismin tecellisi veya mazharıdır. Bu isimler Konevî'nin fikirlerinde öylesine ön plandadır ki onun esmâya dair görüşünün, varlık görüşüyle neredeyse aynı anlama geldiğini düşünmek mümkündür. Bu çalışmada Konevî'nin varlık görüşünün büyük ölçüde ilâhî isimlere istinad ettiği fikrinden hareketle, onun esmâü'l-hüsnâ anlayışının ana hatları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlahî İsimler, Konevî, Vahdet-i Vücûd

ABSTRACT

Being one of the most important figures among the *wahdat al-wujûd* (oneness of the being) theoreticians, Qunawi paid a significant attention to the Divine Names, like his predecessor İbn Arabî. Unlike the authors of classical period of sufiism, Qunawi tackled the issue of Divine Names not only with regard to the *Dhikr*/remembrance/repitition of the divine names but also to ontological concerns. He placed the Divine Names in a central position while describing his Sufistic ontology. According to him, the first things manifested/disclosed from the God are His names and attributes. Everything in the physical world is the self-disclosure of a divine name, or the loci of manifestation/*madhar* of that name. These divine names have got such an eminent position in Qunawi's ideas that it is almost possible to consider his reflections on the divine names paramount to his ontological views. From the point of view that Qunawi's ontology is mainly based on Divine Names, an outline of his reflections on divine names has been introduced in this study.

Key Words: Divine Names, Qunawi, Wahdat al-Wujûd

INTRODUCTION

Sadr al-Dîn al-Qunawi (d. 673/1274) is one of the eminent figures in the dissemination of ibn Arabî's (d. 638/1240) teaching, which is named "Wahdat al-Wujûd" after his life-time, though it is not enough to denote the teaching of ibn Arabî. Being both a disciple and a step-son of ibn Arabî, Qunawi grew up spiritually and physically under the influence of his master and step-father. As a result, his sufistic views were moulded by Sheikh al-Akbar ibn Arabî. Qunawi internalised and then reflected ibn Arabî-style of philosophical Sufism to such an extent that his followers, who regarded ibn Arabî as the greatest master/*Sheikh al-Akbar*, considered him as the Great Master/*Sheikh al-Kabeer*. This means that Qunawi is not a mere interpreter to ibn Arabî; on the contrary, he re-designed and systematised the teaching of his master. Besides, he raised very important disciples including Sa'd al-Dîn Sa'îd Farghânî (d. 699/1300), Mu'ayyad al-Dîn Jandî (d. 691/1292 [?]) and Fakhr al-Dîn 'Irâqî (d. 688/1289), all of whom played an important role in the conveyance of the theory of *wahdat al-wujûd* to various centers of Islam as of 13th century.

Featuring such an eminent position, Qunawi placed the Divine Names at the center of his ontology. Before examining his views about the Divine Names, we had better briefly check the position of Divine Names among Muslims in general. In Islamic literature, Divine Names have always been of high importance within the works and ideas of Muslim scholars, with a wide variety of disciplines ranging from *Kalâm* (theology) to *Tasawwuf* (mysticism/sufism), from *Fiqh* (Islamic law) to *Sunnah* (tradition). The preliminary source of Islam, the Qur'an, attributes the beautiful names to God: "All the beautiful names are His."¹ The general view of the scholars about the divine names depends on the prophetic saying reported by Abû Hurairah: "God has got 99 names (1 less from 100). He who memorises/counts them enters into the Heaven". Ibn Majah and Tirmidhi added a list of 99 Divine Names at the end of this report.² The Divine Names that we recite are in these lists.

1- General Approach to Divine Names in Sufism

Among the Islamic Disciplines, Sufism is the mostly-interested one in the Divine Names. During the classical period of sufism, Divine Names found an important room for themselves in a sufi's life with the help of *Dhikr*. *Dhikr* is a sufistic concept derived from the Arabic root "ذکر" which means "to remember" or "to

* N.Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora öğrencisi.

¹ Surah al-Hashr, 59/24

² Tirmidhi, "Da'awât", 82; Ibn Mâjah, "Du'â", 10.

recite". The most common and well-known way of *Dhikr*³ is carried out by repeating the Divine Names in definite numbers, mostly calculated through *Abjad*.⁴

From the time of al-Ghazzâlî, Sufism started to gain a new dimension, later called "Philosophical Sufism". Ibn Arabî was the most influential figure in this type of Sufism. This new type of Sufism not only dealt with the traditional sufi practises like *dhikr* and *mujâhadah*, but it also handled ontological and epistemological problems. The representatives of this type produced ideas about the creation of the universe and the sources of knowledge. Named as *Wahdat al-wujûd* later, this type of Sufism gave a great importance to the Divine Names in the process of Creation of the Universe. As a result, Divine names acquired one more dimension in Islamic literature in addition to *dhikr*: a role in the creation of the universe.

In order to understand the Qunawi's view of Divine Names and their role in his ontological ideas, we had better look briefly at ibn Arabî's approach to Divine names. It is possible to say that, the Divine Names help us know the God, whom we can't understand and know without His names and attributes. On the other hand, considering the Divine Names as the principles which provide the necessary knowledge about the God cannot be possible without seeing their dual function. One of these functions is that the Divine Names are the origin of the existence. With this point of view, divine names are underlying causes of the universe. The second function of the Divine Names is that they are the source of the knowledge. Inasmuch as knowledge is about existence, the Divine Names, being the primary source of the existence, are also the main reference of knowledge.⁵ We must examine ibn Arabî's teaching about the Divine Names with this perspective. To start with, according to ibn Arabî, the Divine Names that we know and that have a definite number are not the real names of God. They're the worldly names of God's actual names that exist in His Supreme Realm.⁶ Besides, God created the whole universe in order to observe the essences of His Names.⁷ We shouldn't forget that, although we talk about 99 Divine Names, the number of real Names of God is infinite.⁸ Pointing out the relation between the Divine Names and the Universe in ibn Arabî's Teaching, Chittick states that Islamic theology commonly calls creatures the "acts" (*af`âl*) of God. He also reports that, according to ibn Arabî, these

³ For details and types of *Dhikr* see Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yay., 2009 5th edition, pp. 728-730

⁴ According to abjad calculating system, letters in the Arabic alphabet have certain numerical values. For example the letter "ا" has the value of 1, the letter "س" has the value of 60, the letter "ض" has the value of 800 etc. If you want to calculate the abjad value of a word, you add the numeric values of the letters that word consists of. For example, the abjad value of the word "نكر" is 700 + 20 + 200 = 920. For the details about abjad see Mustafa Uzun, "Ebcad", *DIA*, X, pp. 69-70

⁵ Kartal, Abdullah, *İlahî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayy Kitap, 2009, pp. 139-141.

⁶ Kılıç, Mahmut Erol, *ibn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Yay., 2009, p. 312.

⁷ İbn Arabî, *Fosoos al-Hekam*, ed. Abû al-'Alâ Afeefy, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî p. 48.

⁸ İbn Arabî, *ibid*, p. 65

acts are nothing but the "traces" (*athar*) of God's names, the *Vestigia Dei*. The Dhât (the Essence of God) is the ultimate source of all names and all realities. In Himself, God knows everything that will appear in the universe for all eternity, because all things are simply the traces of His knowledge of His Essence, which is Infinite and Absolute Being. So, God knows not only His own names, but also the names of all things. If He calls Himself by many names both in the Quran and in other scriptures, it is because the traces of the names are infinitely diverse.⁹

The relation between wujud and the nonexistent things is described with regard to the divine names in ibn Arabî's works. Some of these names point to the wujud's perfections/*kamâl*; such as life, knowledge, desire, and power. The traces of these perfections can be seen in the universe; nevertheless, the names themselves have no independent existence. For, they are simply words that designate relations and the relations themselves are not entities. As a result, it is possible to think that names are words that represent the manner one thing is related to another thing. The "things" which have an established connection might be said to have wujud, but the actual connections do not. However, the traces and properties of the relations can be noticed everywhere, so a nonexistence - the relation - leaves its traces in wujud. Relations appear once we conceptualize the entities which are said to have wujûd or to be in wujud. Besides, the names arise from the traces that are perceived in the things, so they arise from the things. Since the things arise from wujud, the traces in fact belong to God.¹⁰

2. Divine Names according to Qunawi

Qunawi's approach to the Divine Names is based upon the background of his master ibn Arabî. It is very obvious that most of Qunawi's views depend on ibn Arabî's views about the Divine Names. Qunawi handles them in terms of Divine Knowledge. According to him, the topic of the Divine Knowledge is the Existence of God and the principles/*mabâdî* are Essential Names of God/*Asmâ al-Dhât*. Moreover, these Names comprise Verbal Names/*Asmâ al-Fi'l* and Adjective Names/*Asmâ al-Sifât* which are subjective to *Asmâ al-Dhât*.¹¹ Qunawi also states that the reason behind the existence of the universe is the demand of these Names for appearance (*talab al-dhuhûr*), which is consistent with ibn Arabî's ideas.¹² From this point of view, Divine Names are the substance of existing things and provenance of the possible beings. Nothing can exist without these Names.

⁹ Chittick, William "On the Cosmology of Dhikr", within *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2004, pp. 55-56.

¹⁰ William Chittick, *the Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 39-40.

¹¹ Qunawi, *Miftâh Ghayb al-Jam' wa al-Wujûd*, ed. Dr. Âsim İbrahim al-Kayyâlî, Lebanon: Dâr al-Kotob al-Ilmiyyah, 2010, p. 3.

¹² Ekrem Demirli, *Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005, p. 231.

Besides, the grounds of the Possible Realm can remain constant only by depending on these names. If it hadn't been for the judgements (ahkâm) and effectiveness (tasarruf) of these Names, there would be no name as regards with the existence of the universe and no image would appear.¹³

Qunawi's view of the Names depends directly on ibn Arabî and indirectly on ibn Qâsî, as Ekrem Demirli, who has studied Qunawi's knowledge and existence reflection as a doctoral thesis, expresses. In this idea, all the divine names carry each others' meanings implicitly. It is obvious that these sufis were inspired by the Qur'anic verse "Pray to Him whether with the name *Allah* or *Rahmân*, all the beautiful names are his".¹⁴ As a result, it is possible that any divine name can be attributed to another; for, all the Divine Names designate a single reality: the Absolute Being (al-Wujûd al-Moutlaq).¹⁵ To summarize, we can say that on the one hand, the Divine Names are differentiated concepts each having its own meaning and influence; on the other hand, despite their different meanings and influences, all the Divine Names designate the same reality, that is, the God.

2.a. General Categorization of Divine Names according to Qunawi

We encounter the idea of ibn Arabî that the Divine Names we know here in this physical world are the names of the Real Names in Qunawi's approach to the issue, as well.¹⁶ Moreover, in the introduction of his book *Sharh Asmâillâh al-Husnâ*, Qunawi reminds us that the Divine Names are infinite:

The names are infinite. For, they consist of stages involving the property of God. This property is the essences of the possible beings. These essences can't be characterised with finiteness because they are identical to the God's affairs. No ending can be considered for God's affairs either in the World or Hereafter.¹⁷

According to Qunawi, the origin of the Divine Names is the First Entification of God/*Taayyun al-Awwal*. Thinking *Martaba al-Ghayb* as the first, *Taayyun al-Awwal* is the second level of Divine Presences. According to the sufis who favor *wahdat al-wujûd* theory, there are several phases that existence has undergone for the present-level of physical world. Chittick expresses these phases as follows:

Sadr al-Din Qunawi, Ibn al-'Arabi's most influential disciple, seems to have coined the expression "the five divine presences", referring to the five domains in which the name God exercises its influence in a global fashion. In Qunawi's terms,

¹³ Qunawi, *Sharh Asmâillâh al-Husnâ*, trns. Ekrem Demirli with the name of *Esmâü'l-hüsânê Şerhi*, İstanbul: İz Yay., 2011, p. 10.

¹⁴ Sûrah al-Isrâ, 17/110.

¹⁵ Demirli, *ibid*, p. 325.

¹⁶ Qunawi, *an-Nafahât al-Ilâhiyye*, edt. Muhammad Khaj, Tahran: Intishârât-i Mawlâ, 1969, p. 72.

¹⁷ Qunawi, *Esmâü'l-hüsânê Şerhi*, p. 14.

the first presence is the divine knowledge, which "embraces all things"¹⁸. Hence the divine knowledge, by embracing everything, whether divine or created, delineates the total sphere of influence of the name God. However, this is on the level of God Himself, within His own non-manifest knowledge. The second presence is the spiritual world, which manifests the full range of the properties of the name God in the appropriate spiritual modes of existence. The third and fourth presences are the imaginal and corporeal worlds, and the fifth presence is the perfect human being, who is the "all-comprehensive engendered thing" (al-kawn al-jâmi'). The divine presence specific to the perfect human being is the whole of reality on every level, which is to say that he experiences simultaneously the first four levels in their fullness and total integration. After Qunawi, "the five divine presences" becomes a standard discussion among Sufi theoreticians, though a wide variety of schemes are offered to explain exactly what it signifies.¹⁹

In this first Entification of God which is called *Taayyun al-Awwal*, all the Divine Names are united / *mujmal*. They haven't differed from each other yet (*tafseel*). However, in the second entification called *Taayyun al-Thânî*, these Names differentiate from each other. According to Qunawi, four main names appeared first from four Essential/ Dhâtî Adjectives: Life / *Hayat*, Knowledge / *Ilm*, Will / *Irâdah*, Might / *Qudrah*. So, the four primary names are: *al-Hay* (the Living), *al-'Alîm* (the Knowing), *al-Murîd* (the Willing) and *al-Qadîr* (the Mighty).²⁰ Qunawi's statements remind us the *Seven-Imam/Leader-Names* theory of Ibn Arabî. In his *Inshâ al-Dawâer*, Ibn Arabî expresses that all the Divine names have seven *Imam* Names: *al-Hayy* (the Living), *al-'Alîm* (the Knowing), *al-Murîd* (the Willing), *al-Qadîr* (the Mighty), *al-Qâil* (the Locutor), *al-Jawâd* (the Generous), *al-Muqsîd* (the Equitable). Rest of the Divine Names are subjective to these seven names according to Ibn Arabî.²¹

Another categorization of Divine Names in Qunawi's reflection is the classification of the names as *Asmâ al-Fi'l* (Verbal Names), *Asmâ al-Sifât* (Attributal Names) and *Asmâ al-Dhât* (Essential Names).²² However, it is al-Farghânî, one of the forecoming disciples of Qunawi, who expounded these categories. For in-

¹⁸ Sûrah al Mu'min, 40/7

¹⁹ William Chittick, "Presence with God", reached at <http://www.ibnarabisociety.org/articles/presence.html> on April 19th, 2014. The original article was first published in the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Vol. XX, 1996. For details about Divine Presences see "The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari", *The Muslim World*, 72:1982, pp. 107-28.

²⁰ Qunawi, *al-Foqoq fî Asrâri Mostanedâti Hekam al-Fosoos*, ed. Muhammad Khaji, Tehran: Intishârât-i Mawlâ, 1413-1371, p. 242.

²¹ Ibn Arabî, *Inshâ al-Dawâir*, ed. H. S. Nyberg, Leiden: Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, p.33; *al-Futûhât al-Makkiyya*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Îlimiyyah, ed. Ahmad Shams al-Dîn, 2011, I, p. 157.

²² Qunawi, *al-Îjâz al-Bayân fî Ta'weel al-Umm al-Qur'ân*, ed. Jalâl al-Dîn Ashteyânî, Qum: Moassasa-e Bostân-e Ketâb, 1423-1381, pp. 97-98.

stance Verbal names designate the acts of God such as *al-Bâith* (the Resurrector), *al-Ghafoor* (the Forgiving) etc. According to al-Farghânî, Verbal Names have influence in the levels of Universe/*Marâtib al-Kawn*. Attributal names designate some aspects of God, such as *al-Aleem* (the Knowing) and *al-Murîd* (the Willing). Again Fahrgânî states that these Attributal Names are not the same as the Essence / *al-Dhât*. Essential names are the direct names of God and they are the aspects and entifications which are the same as the Essence (Ayn al-Dhât). These names include *Allah*, *al-Rahmân* (the All-Merciful), *al-Rahîm* (the All-Beneficent).²³

Qunawi also classified the Divine Names with linguistic concerns. For example, he states that some of the Names are Pronouns such as He (*Huwa*), We (*Nahnu*), I (*Ana*). Some of them are References (*Kinâyah*) which al-Farghânî calls *Mudharât* such as *al-Khâliq* (the Creator), *al-Jâel* (the Maker). In addition to them, there are regency names (*neyâbah*). Although regency names have subjects, these are not real subjects. Qunawi gives such an example “a shirt protects you from the sun”. According to him, He who protects is in fact God; however, the shirt is a regent. It protects on behalf of God.²⁴

Qunawi handles the afore-mentioned tradition about the number of the names in a sufistic way. According to him, the phrase “1 less than 100” in the tradition is for enhancement. This kind of statement is safer not to make a mistake. Because ninety-nine is like seventy-seven, nine is like seven, etc. By doing so, God has discarded a misunderstanding. Another thing in the tradition that Qunawi expounds is the concept of “*ihthâ*” which is translated as *memorizing* or *counting*. Qunawi attributes deeper meanings to this concept. He states that, according to Men of God (Ahl-Allah), *ihthâ* means being qualified with these Names, appearing with the Realities (Haqâiq) of them and being servants ('abd) in accordance with the results of them.²⁵ Consequently, Qunawi recalls us the famous saying among the sûfis: “Acquire the morals of God (Tahallaqû bi Ahlâk-Allah)”.

2.b Roles of the Divine Names in the Creation of the Universe

Qunawi determines two demands of the Divine Names: the demand to be known and the demand to exert their influences. According to him, the reason behind the existence of the universe is these demands. On the other hand, Qunawi emphasizes that the names or *a'yân al-thâbitah*²⁶ (immutable entities), which are

²³ Sa'd al-Dîn al-Farghânî, *al-Muntahâ al-Madârik*, ed. Dr. Âsim Ibrâhîm al-Kayyâlî, Lebanon: Dâr al-Kotob al-Ilmiyyah, 2007, I, pp. 44-45

²⁴ Qunawi, *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*, p. 14.

²⁵ Qunawi, *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*, pp. 15-16.

²⁶ A'yân al-thâbitah is an Arabic phrase that could be translated as immutable entities. These entities are the imaginary counterparts of physical beings in the Knowledge of Allah. They exist in the Second Entification Taayyun al-Thâni but they don't have a real existence, in ibn Arabî's words, they haven't smelled the existence yet For details, see Suad al-Hakîm, *al-Mu'jam al-Sufî al-Hikmah fî Hudûd al-Kalimah*, Beirut: Dâru Nadrah, 1981., pp. 831-839 .

their loci of manifestation/*madhâr*, come up in a position that are coloured with each other. In other words, names or *a'yân al-thâbitah* not only show their own effects and influences, but also show each others' as well. This results in reciprocity of the relation between the objects in the physical world. Besides, a kind of amalgamation among the elements in the physical world exists among the Divine names and realities/*haqâiq*. In fact, the amalgamation among the elements is the result of the one among the names.²⁷

Qunawi also states that all the figures perceived in this world, are the effigies (*soorat* - plural: *souwar*) of the Realities of the Names, and Divine and Universal Levels. For instance the Great Pen (*Qalam al-A'lâ*), which is the firstly-created object and has written whatever will happen till the Doomsday, is the loci of manifestation/*madhâr* of the name *al-Mudabber* (the Ruler) and the effigy of the attribute Qoudrah (Power). The Preserved Tablet (*Lawh al-Mahfouz*), on which the Great Pen writes the Knowledge of God till the Doomsday, is the appearance place of the *al-Moufassil* (the Elaborating). All the orbits (*falak*) and stars in them are the effigies and levels of the Names. The Angels are the effigies of the influences of the Names. Elements are the effigies of the Names that pertain to the Cloud ('Amâ)²⁸. The Sun is the loci of manifestation of *al-Muhyî* (the Reviver).²⁹

We see the reflections of ibn Arabi's idea that God created the things in the number of Divine Names on Qunawi. As a result of this idea, there becomes a relation between any existing thing and a divine name. Qunawi handles this relation with the concept of *Rabb al-Khâs* (Personal/Private Lord), which was first coined by ibn Arabi. According to this idea, Qunawi states that the Divine Names are means between the universe and God; moreover, any existing thing depends on God via a particular name. So, this particular Divine Name is the *Rabb al-Khâs* (Private Lord) of that thing. While all the things have this characteristic, humans have a more comprehensive and encompassing position. The human, who is also the small universe */âlam al-saghîr*, is in relation with all the creatures. So, every human features knowledge about everything. In other words, the human is an apograph of everything. Within the power and level of the human, with the means of what he has from that thing, he has the potential of prefiguring everything. This is also prevalent in the realm of God because He encompasses everything. Thus, he who knows God thoroughly can know the reality of everything through inclusion and obligation.³⁰

The relation between the Divine Names and the existence is also the source

²⁷ Demirli, *ibid*, p. 231

²⁸ 'Amâ is the arabic word which means *Cloud*. This divine cloud is the result of *Nafas al-Rahmânî* and the origin of the nature in ibn Arabi's teachings. For details see Suad al-Hakîm, *al-Mu'jam*, p. 821.

²⁹ Qunawi, *al-Miftâh*, pp. 49-50

³⁰ Demirli, *ibid*, pp. 327-328.

of Qunawi's views on the singularity (*wahdah*) and plurality (*kasrah*). According to him, the name God is the origin of all the singularity and plurality.³¹ Singularity is the Attribute of God and plurality is the Universe's. With this regard, singularity and plurality are opposite concepts. However singularity has a relative plurality inasmuch as *one* is half of two, a third of three, a quarter of four etc. These are obligatory judgements for the singularity of *One*; yet, they are relative judgements, not real. Besides, plurality has its own singularity. This singularity is the result of the singularity of the whole, being plenary and entire.³² Demirli restates Qunawi's ideas by saying that singularity is the essence of the existence. Plurality, on the other hand, has a relative existence. What's more important, in order the plurality to exist, it should transform into singularity and comprise a singularity. This is what Qunawi called singularity in plurality. We understand that Qunawi tackles with a singularity which includes two types. One of them is an absolute oneness called *Ahadiyyah*. This kind of singularity hasn't got an opposite concept that includes plurality. The other type of singularity involves some plurality and is called *Wâhidiyyah*. Not only is this *wâhidiyyah* the origin of all the singularity, but also is the bridge between God and the plurality. This singularity is the Names and Attributes of God.³³

Perfection (kamâl), Creation and Divine Names

The relation between the Divine Names and the Universe has got another aspect called Perfection / *Kamâl*. According to Qunawi, the universe has emerged so as the *Kamâl* (of the Essence / *Dhât*) to appear.³⁴ This Perfection is handled in two ways: Perfection of the Essence (*Kamâl al-Dhâtî*) and Perfection of the Names (*Kamâl al-Asmâî*). Qunawi states that both of these perfections stem from the Names.³⁵ Perfection of the Essence doesn't need anything to appear. Here the Perfection is carried out by the Essence for Himself.³⁶ In the Perfection of the Names, *Dhât* appears for Himself through His loci of manifestation/*madhâhir* or self-disclosure places/*majlâ*.³⁷ We can remember the saying "I loved to be known..." which is the central point of *Wahdat al-Wujûd* theory. In order to be known, the Essence appeared for Himself through Himself in the first entification. In this level or presence, there is absolute unity called *ahadiyyah*, nothing except for the Essence exists. As a result, the first type of perfection, which is the aim of

³¹ Qunawi, *al-Foqooq*, pp. 236-237.

³² Qunawi, *al-Nafahât*, pp. 52-53.

³³ Demirli, *ibid*, pp. 227-288.

³⁴ Qunawi, *al-Nafahât*, pp. 95-96.

³⁵ Qunawi, *al-Nosooos fî Tahqîqî Tawr al-Mahsoos*, ed. Jal'al al-Dîn Ashteyânî, Tehran: Moassasa-e Châb wa Dâneshgâh-e Mashad, 1396, p. 51.

³⁶ Abd al-Razzâq Qashânî, *Latâif al-A'lâm fî Ishârâti ahl al-Ilhâm*, ed. Ahmad Abd al-Rahmân Sâiyih et. Al., Beirut: Maktaba al-Saqâfah al-Dîniyyah, 2005, II, pp. 595-596.

³⁷ Qashânî, *ibid*, p. 467.

the creation of the universe, happens. In the second entification, the Names and Attributes of the Essence show up, differentiating from each other called *ta-mayyuz*. In this level, again there is a unity but this time a relative unity called *wâhidîyyah* which includes an implicit plurality. This singularity stems from the plurality of the Names and Attributes. Here, the Essence appears for Himself through these Names and their appearance places, which results as Perfection of the Names.

Moreover, Qunawi states that each divine name that is related to the universe has a perfection pertaining to itself and directed to itself. This perfection is completed, shows up and takes place with the appearance of the influences and results of a name on existing things. The appearance of a name's sovereignty occurs through demanding help from the name *Allah* in order to show the perfection within itself. In other words, divine names demand God to make apparent what will complete their perfection and make out their sovereignty. This is possible only through turning of each of these names to their origin with the influence of each other's over everything and getting the colour of all the other names.³⁸ To sum up, we can say that the most comprehensive name *Allah* allows all the other names to reach their perfection with a self-disclosure on a *majlâ* by bestowing them an existential help which sufis call *madad al-wujûdî*.

Self-disclosure / Tajallî and Divine Names

Self-disclosure, which is the English translation of *Tajallî*, is a very important concept in *wahdat al-wujûd* theory. This universe is nothing but the self-disclosures of various divine names according to the sufis having embraced ibn Arabî's teachings. Qunawi expresses that the self-disclosure happens as regards with the level of *al-Dhâhir* (the Manifest), *al-Bâtin* (the Non-manifest), and *al-Jâmî* (the Comprehensive). For, plenary levels of the self-disclosure are restricted with these names. If the self-disclosure belongs to *al-Dhâhir*, and happened in the visual realm (*âlam al-shâdah*), it allows the self-disclosure place (*majlâ*) to see the *Haqq* as a disposition / *hâl* in everything. If the self-disclosure belongs to *al-Bâtin*, and the *majlâ* perceives what it perceives through its own unseen realm (*âlam al-ghayb*) and within this realm, this self-disclosure expresses the singularity of existence (*ahadiyyah al-wujûd*). If the self-disclosure belongs to *al-Jâmî*, and the perceiver perceives it in the middle level that combines the *ghayb* / unseen and the *shâdah* / visible and as regards with this level, he/she achieves the position of awareness of the two-sides (unseen-visible) and the position of combining two favors. According to Qunawi, these self-disclosures belong to the Divine Names.³⁹

³⁸ Qunawi, *al-Ijâz*, p. 99.

³⁹ Qunawi, *al-Ijâz*, pp. 40-41.

Divine Names and the Perfect Man

In *wahdat al-wujûd* theory, perfect man or *al-insân al-kâmil* is a very important concept. It is also possible to describe ibn Arabi's teachings under the title of "human perfection" or as the path to becoming perfect man.⁴⁰ As mentioned before, all the entities that we encounter in the physical world are the result of Divine names. In other words, any entity in the world is the result of a particular name and this relation is called *Wajh al-khâs* or *Rabb al-Khâs*. However, perfect man is the loci of manifestation / *madhar* of all the names, not a particular name. As Chittick mentions, God created the universe to manifest the fullness of His generosity and mercy. Through the cosmos, being displays the infinite possibilities latent within itself. But it only manifests itself in its fullness through Perfect Man, since he alone actualizes every divine character trait, or every quality of Being. He also states that in perfect man, the unity of the dynamic and static dimensions of ibn Arabî's cosmology can be seen.⁴¹

It is usual for us to encounter similar ideas in Qunawi's reflections. According to him, in the end, the human can harvest the result of the namely or cosmic realities for which he was a *madhâr* at the beginning. This situation provides the human a comprehensiveness called *jam'iyyat* which is also known as the "reality of the realities / *haqîqat al-haqâiq*". The situations of the perfect humans are the secrets of this reality and its differentiated images. The perfect man is the *madhâr* of this reality and appears via this reality. As a result of this comprehensiveness, the portion of the perfect man among the Divine Names is the name "*Allah*". For, each entity except for the human is issued from the *Haq* and depends on *Allah* with one of His names later. This particular name is private for it and the order/*hukm* of *Allah* determines over him as regards with this name which is dominant on him.⁴²

Qunawi gives information about the creation of the Perfect Man in an elaborated way in his *Miftâh*.⁴³ In *Foqooq*, he considers the perfect man, who is the representative of the most comprehensive divine name "*Allah*", as the heart of all the extant things. The perfect man is an isthmus between necessity/*wujûb* and possibility/*imkân*. In addition, he is a mirror between the Eternal Essence and the finite things (*hâdith*).⁴⁴ In other words, the perfect man is a mirror on which the God sees the perfection of His creation, or the Perfection of the Names / *al-kamâl al-*

⁴⁰ Hülya Küçük, "Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû'l-Hakam ibn Barrajân and Muhyî al-Dîn ibn al-Arabî as Developer of His Hermeneutics", within *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft ZDMG*, Band 163, Heft 2, 2013, p. 403.

⁴¹ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York: The State University of New York Press, 1989, p. 30.

⁴² Qunawi, *al-Miftâh*, pp. 76-77.

⁴³ Qunawi, *al-Miftâh*, pp. 86-96.

⁴⁴ Qunawî, *al-Foqooq*, p. 248.

asmâî. On the other hand, the created things / *khalq* see the self-disclosures of their Lord's names on this mirror. To sum up, we can say that Qunawi attributes a central position to the Perfect Man as regards with being a representative of the totality of the Divine Names, which is called *jam'iyyat*.

CONCLUSION

Like many *wahdat al-wujûd* sufis, Qunawi loaded deeper meanings to the role of the Divine Names, as well. According to him, divine names have a direct and significant impact on the creation of the universe. Qunawi handled the divine names in various categories. Also he repeated the idea of ibn Arabi about the infinity of the names. According to him, and to ibn Arabî as well, the names we know here and their numbers are the names of the real Names. Being first entities differentiating from the God, divine names followed the levels of the universe (*al-marâtib al-kawn*). These names are the reason behind the multiplicity in the universe, as well. On the other hand, whatever exists in the universe is the result of a divine name because they are the appearance places of those names. As we understand from his ideas, Qunawi produces an ontological view in the centre of which are divine names. As a result, we can say that when we examine his ontological views, it means that we are studying his approach to divine names.

Bibliyography:

- » Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yay., 2009 (5th edition).
- » Chittick, William, "On the Cosmology of Dhikr", within *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East* (edt. James S. Cutsinger), Indiana: World Wisdom, 2004, pp. 55-56.
- », *The Sufi Path of Knowledge*, New York: The State University of New York Press, 1989, p. 30.
- », *the Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-Arabi's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- », "Presence with God", reached at <http://www.ibnarabisociety.org/articles/presence.html> on April 19th, 2014.
- » Demirli, Ekremi, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005, pg. 231
- » al-Farghânî, Sa'd al-Dîn, *al-Muntahâ al-Madârik*, edt. Dr. Âsim İbrâhîm al-Kayyâlî, Lebanon: Dâr al-Kotob al-Ilmiyyah, 2007.
- » al-Hakîm, Suad, *al-Mu'jam al-Sufî al-Hikmah fi Hudûd al-Kalimah*, Beirut: Dâru Nadrah, 1981.
- » Ibn Mâjah, *Sunanu ibn Mâjah*, edt. Muhammad Foâd Abd al-Bâqee, Dâru lhyâi al-Kotob al-Arabî.
- » Ibn Arabî, *Fosoos al-Hekam*, edt. Abû al-'Alâ Afeefy, Beirut: Dâr a'l-kitâb al-Arabî.
- », *Inshâ al-Dawâir*, edt. H. S. Nyberg, Leiden: Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill.
- », *al-Futûhât al-Makkiyya*, edt. Ahmad Shams al-Dîn, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyyah, 2011.
- » Kartal, Abdullah, *İlahi İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- » Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber: ibn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Yay., 2009, p. 312.
- » Küçük, Hülya, "Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû'l-Hakam ibn Barrajan and Muhyî al-Dîn ibn al-Arabî as Developer of His Hermeneutics", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, Band 163, Heft 2, 2013, p. 403.

-
- » Qashânî, Abd al-Razzâq, *Latâif al-A'lâm fî Ishârâti ahl al-Ilhâm*, edt. Ahmad Abd al-Rahmân Sâiyh et. Al., Beirut: Maktaba al-Saqâfah al-Dîniyyah, 2005.
 - » Qunawi, Sadr al-Dîn, *Miftâh Ghayb al-Jam' wa al-Wujûd*, edt. Dr. Âsim İbrahim al-Kayyâlî, Lebanon: Dâr al-Kotob al-İlmiyyah, 2010.
 - », *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*, trns. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2011.
 - », *al-Nafahât al-İlâhiyye*, edt. Muhammad Khaj, Tahrân: Intishârât-i Mawlâ, 1969
 - », *al-Foqooq fî Asrâri Mostanedâti Hekam al Fosoos*, edt. Muhammad Khaji, Tahrân: Intishârât-i Mawlâ, 1413-1371.
 - », Qunawi, *al-İ'jâz al-Bayân fî Ta'weel al-Umm al-Qur'ân*, edt. Jalâl al-Dîn Ashteyânî, Qum: Moassasa-e Bôstân-e Ketâb, 1423-1381.
 - », *al-Nosoos fî Tahqîqi Tawr al-Mahsoos*,edt. *Jal'al al-Dîn Ashteyânî*, Tahrân: Moassasa-e Châb wa Dâneshgâh-e Mashad, 1396.
 - » Tirmidhî, *Jâmi al-Kabeer*, edt. Beshshâr Awwâd Ma'roof, Dâr al-Ghayb al-İslâmî, 1996.
 - » Uzun, Mustafa, "Ebced", *DIA*, İstanbul, 1994, X.

KONU HADİSLERİ BAĞLAMINDA MESCİD-İ NEBEVÎ VE ORADA YAPILAN İBADETLERİN FAZİLETİ

Aşır ÖRENÇ*

ÖZET

İbadet maksadıyla ziyaret edilebilecek üç mescidden biri olan Mescid-i Nebî, İslamın on kusur yıllık Medine döneminin yönetim merkezi, istişare mekânı ve en önemlisi de ibadet merkezi gibi birçok fonksiyonu yerine getirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kabrinin de bu mescidin içerisinde bulunması, Müslümanlar açısından daha bir önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in bu mescidde yapılan ibadetlerin Mescid-i Haram (Kâbe) hariç diğer bütün mekânlardan daha faziletli olduğunu bildirmesi, kabrini ziyarete gelenlere çeşitli müjdeleri haber vermesi sebebiyle Müslümanlar, kabri-şerifi ziyareti tarih boyunca önemsemiş, en önemli ibadetlerden kabul etmiş ve Mescid-i Nebevî'yi de ziyaret ederek orada ibadet etmeye gayret göstermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mescid-i Nebî, İbadet, Fazilet, Ziyaret.

ABSTRACT

The Masjid al-Nabawî and the Virtue of the Worships Performed there within the Context of the Related Hadîths

Masjid al-Nabawi, one of the three mosques that can be visited for the purpose of worship, have been settled for many functions such as government center of about ten years of Medina period, consultation place and most importantly a worship center. Furthermore, its being the grave of the Prophet increases the importance of this place for Muslims. Since The Prophet notifies that the pray in this place is more virtuous than the ones in other places except Masjid al-Haram (Kaaba) and gives glad tidings for those who visit his Holy Grave. Muslims have cared about visiting his Holy Grave throughout the history, considered it as one of the most important worships and tried to pray while visiting this place.

Keywords: Hadith, Mescid-i Nebevî, Pray, Virtue, Visitation.

GİRİŞ

İslam'daki iki kutsal şehirden birisi olan Medine'ye apayrı bir fazîlet kazandıran Kabr-i Şerif'in de içinde bulunduğu, inşaatında bizzat Hz. Peygamber'in çalıştığı, İslam'ın üç kutsal mescidinden biri olan Mescid-i Nebevî, hem şehir açısından hem de Müslümanlar tarafından ayrı bir kıymeti haizdir. Mescid-i Nebevî'nin fazîleti hakkında birçok rivayet gelmekle birlikte konumuz açısından önemli olan rivayetler ışığında mescidin kutsiyet ve fazîleti ortaya konmaya çalışılacaktır.

Rivayetler Bağlamında Mescid-i Nebevî'de Kılınan Namazların Fazîleti

Hz. Peygamber, mescidinde kılınan namazların Kâbe hariç diğer mescidlerde kılınan namazlardan çok daha fazîletli olduğunu *"Benim (Medine'deki) bu mescidimde kılınan bir namaz, (Mekke'deki) Mescid-i Haram müstesna başka mescidlerde kılınan bin namazdan (sevab bakımından) daha hayırlıdır"*¹ sözüyle ifade ederek Mescid-i Nebevî'nin önemini ve fazîletini açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Enes'ten gelen konu hakkındaki bir rivayette *"Kim benim mescidimde hiç kaçırmadan kırk vakit namaz kılsa ona ateşten beraat ve azabdan kurtuluş yazılır. Nifaktan da uzak olur"* buyrulmuştur.² Hadisin Taberânî'de geçen rivayetinde *"Nifaktan da uzak olur"* kısmı geçmemektedir. Bu hadis, Nubeyt b. Ömer (veya Amr) isimli râvisi sebebiyle tenkide maruz kalmıştır. Ancak, İbn Hibbân, bu râviyi sika/güvenilir râviler arasında saymıştır.³ İbn Hacer de, İbn Hibbân'ın bu râviyi sika râviler arasında zikredişini dile getirmektedir.⁴ Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in

* Yrd. Doç. Dr. SDÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, 179/795 , *el-Muvatta, Muvatta*, Kible 5, hadis no: 9, I, 196, Çağrı Yayınları, 1410/1989, İstanbul; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *Sünen-i Dârimî*, Salât, 131, hadis no: 1390, tahkik ve ta'lik: Mustafa Dîb el-Bağâ, Dâru'l-Kalem, 1412/1991, Dimeşk; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahihu Müslim* 261/875 , Hac 94, hadis no: 505, 506, 507 1394 , tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992, Beyrut; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni, 273/887 , *Sünenü İbn Mace*, İkametü's-Salât 195, hadis no: 1404, Dâru'l-Ma'rife, 1416/1995, Beyrut; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, 279/892 , *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizî*, Salât, 243, hadis no: 325; Menâkıb 68, hadis no: 3916, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdü'l-Bâki, İbrahim Atve, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y, Beyrut. Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu ve bu bab'da Hz. Ali, Hz. Meymune, Hz. Ebu Said, Hz. Cübeyr b. Mut'im, Hz. Abdullah b. Zübeyr, Hz. İbn Ömer ve Hz. Ebu Zerr'den de rivayet geldiğini belirtmektedir. Bkz: Tirmizî, *Sünen*, II, 148; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, 303/915 , *Sünenü'l-Kübrâ*, II, 33, tahkik: Abdülgaffar Süleyman Bündârî, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991, Beyrut; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, , III, 246, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut.

² Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lehmî, 360/971 , *Mu'cemü'l-Evsat*, VI, 211, hadis no: 5440, tahkik: Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, 1415/1994, Riyad; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî, 241/855 , *el-Müsned, Müsned*, III, 155, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1984, Beyrut.

³ İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, Kitâbü's-Sikât, V, 48, I. Baskı, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye , 1400/1980, Haydarâbad.

⁴ İbn-i Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, 852/1449 , *Ta'cilü'l-Menfaa bi-Zevâidi Ricalil-Eimmeti'l-Erbaa*, II, 304, tahkik: İkrânullah İmdadülhak, I. Baskı, Dâru'l-Beşairil-İslâmiyye, 1996/1416, Beyrut.

Müsned'inde, Taberânî'nin de *Mu'cemu'l-Evsat*'ında bu hadisi naklettiğini ve ravilerin sika olduğunu söyleyerek, hadisin bir bölümünü Tirmizî'de de⁵ nakledildiğini belirtir.⁶ Münzirî de, Heysemî'nin verdiği bilgileri ifade ederek râvilerinin sahih râviler olduğunu belirtir.⁷ Kastallânî de isnaddaki ravilerin tamamının Sahih'in ravileri olduğunu belirtmektedir.⁸ Görüleceği üzere hadis hasen derecesinden aşağıya düşmemekte, ulema hadisle amel edilebileceğini, belirtmektedir. Günümüzde de hac menasiki yerine getirilirken çoğu kimse hadiste bildirilen fazilete erişebilmek için Mescid-i Nebevî'de rivayete binâen kırk vakit namazı tamamlamak için cemaatle kılmaya özen göstermektedir.

Ayet-i kerimede bildirilen⁹ Takva mescidinin bu mescid olduğu da rivayetlerde bildirilmektedir. Nitekim rivayette bildirildiğine göre Hadre oğullarından bir kimse ile Amr b. Avf oğullarından biri temelleri takva üzerine atılan mescid konusunda o mescidin Mescid-i Nebevî veya Mescid-i Kuba olduğu hakkında münakaşa edip durumu Hz. Peygamber'e sormaları üzerine O da kendi mescidini kastederek "o mescid burasıdır ve burada çok hayırlar vardır" buyurmuştur. Rivayetten anlaşıldığı üzere takva mescidi Mescid-i Nebevî'dir.¹⁰ Nitekim İbn Kesîr, Mescid-i Nebevî'nin âyette sözü edilen sıfata daha lâayık olduğunu ifade etmektedir.¹¹

Cumhura göre Mekke, Medine'den faziletli olduğu gibi, Kâbe de Mescid-i Nebevî'den daha faziletlidir. İmam Mâlik ile bir takım ulemaya göre bilakis Medine, Mekke'den, Mescid-i Nebevî de Kâbe'den faziletlidir.¹² Kâdi İyâz, Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu yerin dünyanın en faziletli yeri olduğunu, Mekke ve Medine'nin yeryüzünün en faziletli mahalleri bulunduğu ittifak edildiğini, yalnız Kabri Şerif'in yerinden sonra bu iki beldenin hangisinin faziletli olduğunda ihtilâf edildiğini dile getirmektedir.¹³ Bu yerlerde kılınacak namazdan muradın ne olduğu

⁵ Tirmizî, Salât, 64, hadis no: 241

⁶ Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, 807/1405 , *Mecmâ'uz- Zevâid ve Menbâü'l-Fevâid*, IV, 8, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1402/1981, y.y.

⁷ Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavî, 656/1258 , *et-Terğîb ve't-Terhîb*, II, 215, ta'lik: Mustafa Muhammed Ammâra, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut.

⁸ Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, II, 329, Matbaatü'l-Meymeniyye, 1891, Bulak.

⁹ Tevbe 9/108.

¹⁰ Tirmizî, Salât 241, hadis no: 323. Hadisin benzer varyantları için bkz: Müslim, Hac 96, hadis no: 514 1398 ; Tirmizî, Tefsir, 10, hadis no: 3099; Nesâî, *Sünen*, II, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 8, 91; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II, 334, Da'ru'l-Ma'rife, 1411/1990, Beyrut.

¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, 774/1373 , *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 218, Mektebetü'l-Maârîf, 1979, Beyrut.

¹² Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nûri, 676/1277 , *el-Minhâc fi Şerhi Sahihî Müslim b. Haccac Şerhu Sahihî Müslim* , IX, 163-166, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut. Mekke ve Medine'nin hangisinin daha faziletli olduğuna dair geniş çaplı bilgi için bkz: Bennûrî, Muhammed Yusuf, *Meârifü's-Sünen Şerhu Süneni't-Tirmizî*, III, 323-329, el-Mektebetü'l-Bennûriyye, t.y, Pakistan.

¹³ Kâdi İyâz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsûbî, 544/1149 , *Şerhu Sahihî Müslim li-Kâdi İyaz/İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, IV, 511, I. Baskı, tahkik, Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefa, 1419/1998, y.y.; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, 321/933 , *Şerhu*

konusu da tartışılmıştır. Hanefîlerden Aynî, Keşmirî ve Tahâvî'ye göre hadislerde ifade edilen namazdan murâd farz namazlardır. Şâfiî ve Mâlikîlerden bazılarında göre ise farz veya nafîle bütün namazlardır.¹⁴

Çoğu fukahaya göre Kâbe'de kılınan namaz Mescid-i Nebevî'de kılınan namazdan daha fazîletlidir. Bu konuda gelen hadislerin zahiri de bunu göstermektedir. Hattâ Hz. Ömer'in minber üzerinde "*Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz, başka mescidlerde kılınan namazdan yüzbin derece daha fazîletlidir*"¹⁵ dediği ve orada bulunanlardan buna kimsenin itiraz etmediği rivayet olunmaktadır.¹⁶

Nevevî, Hz. Peygamber'in Mescidinde namaz kılmaya düşkün olan kimsenin o zamandaki mescid kısmında (Hz. Peygamber'den sonra ilâve edilen kısımda değil) namaz kılması gerektiğini de ayrıca ifade eder. Nevevî'ye göre Hulefâ-i Râşidîn zamanında yapılan ilâvelerde kılınan namaz için bu derece sevab yoktur. Çünkü fazîletin bin kat artışı Hz. Peygamber'in mescidi hakkında vârid olmuştur. Hz. Peygamber, bu mânâyı "*...bu mescidimde...*" buyruğuyla ayrıca te'yid etmiştir. Fakat Mescid-i Haram'ın bu şekilde olmadığını, ona sonradan yapılan ilâvelerde kılınan namazın hükmünün içinde kılınan namaz gibi olduğunu da Nevevî söylemektedir.¹⁷ Bu konuda İbn Hacer, Nevevî'nin yukarıda naklettiğimiz Hz. Peygamber zamanındaki mescit kısmında namaz kılmanın daha fazîletli olduğu yönündeki görüşünü zikrederek bu görüşe katılıp katılmadığı hususunda sükût etmiştir. Aliyyü'l-Kâri, Subkî ve başkaları, Nevevî'nin bu görüşüne katılmışlardır. İbn Teymiye ise bu görüşe karşı çıkararak bâzî eserleri delîl göstermiştir. İmâm Mâlik'e bu husus sorulmuş ve fazîletin Hz. Peygamber zamanındaki mescid semtine münhasır olma-

→ →

Meânî'l-Âsâr, III, 128, tahkik: Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993, Beyrut.

¹⁴ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, IX, 163-166; Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, 855/1451, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, III, 85, Dâru't-Tabâati'l-Âmire, t.y, y.y; Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, II, 434, Dâru'l-Ma'rife, t.y, Beyrut; İbn-i Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, 852/1449, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, III, 55, Dâru'l-Mârife, t.y, Beyrut.

¹⁵ Humeydî, Ebü Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa, 219/834, *el-Müsned*, hadis no: 941, tahkik, Ta'lik: Habiburrahman A'zamî, I. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988, Beyrut; Tahâvî, Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, 321/933, *Şerhu Müşkîlî'l-Âsâr*, II, 61, tahkik: Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994, Beyrut; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, 852/1449, *el-Metâlibü'l-Âliye bi-Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, VII, 169, hadis no: 1329, I. Baskı, Dâru'l-Âsime, tah: Sa'd b. Nâsir eş-Şesrî, 1419/1998, Riyad; Fâkihî, Ebü Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas, 272/885, *Ahbâru Mekke fî Kadimi'd-Dehr ve Hadisih*, II, 96, hadis no: 1199, tah: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, II. Baskı, Dâru'l-Hidr, 1414/1994, Beyrut.

¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 686.

¹⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, IX, 163-166. Hz. Peygamber'in kendi sağlığında genişletmede bulunduğunu bilmekteyiz. Sade ve son derece fonksiyonel olan Mescid-i Nebevî, müslümanların sayısının artmasıyla ihtiyaca cevap veremeyince h. 7. yılda 628 Hayber dönüşü yeni ilâvelerle genişletildi. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in teşvikiyle Mescid-i Nebevî'ye bitişik bazı yerleri buraya dâhil etmek amacıyla satın almıştır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 70; Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, 385/995, *Sünenü'd-Dârekutnî*, IV, 195, tahkik: Seyyid Abdullah, Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Mehâsin, 1386/1966, y.y; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, 458/1066, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 167, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut; Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed b. Eyüb el-Lehmî, 360/971, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I, 196. Hadis no: 521, tahkik ve tahrîç: Hamdi Abdül-Mecid es-Selefi, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, t.y, Beyrut.

dığını savunarak Mescid-i Nebevî'ye yapılan ilâvenin bu fazileti barındırmaması durumunda Râşid halifelerin birçok sahâbi'nin huzurunda ilâve (yapılan ilâveye kimse karşı çıkmamış) yapmayı caiz görmemesi gerektiğini zikretmiştir. Diğer taraftan rivayete göre Hz. Ömer, Mescid-i Nebevî'ye ilâve işi bitince şöyle söylemiştir: “Eğer mescid Cebâne'ye kadar uzasaydı, başka bir rivayete göre de Zülhüleyfe'ye kadar uzasaydı hepsi Resûlullah'ın mescidi olurdu”¹⁸ buyurmaktadır.¹⁹

Konu hakkında Hz. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste de Hz. Peygamber'in “Eğer bu mescid San'a'ya kadar genişletilseydi mescidim olacaktı”²⁰ mealindeki hadis bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bir başka rivayette de “Bu mescide ne ilâve yapılırsa, hepsi benim mescidim olurdu” buyrulmaktadır.²¹ Mübârekfûrî, Hz. Ebû Hureyre'nin hadisinin sahih olması durumunda ihtilafın ortadan kalkacağını, hadisin delil olup olamayacağını bilemeyeceğini ve hadisin senedine ulaşmadığını söylemektedir.²² Suyûtî, bu hadisi zikrederek Zübeyr b. Bekkar'ın, *Ahbâru Mekke* adlı kitabında tahric ettiğini söyleyerek hadisin sıhhati hakkında sukut etmektedir.²³ Münâvî'de hadisin sıhhati üzerinde konuşmazken, Azîzî, Suyûtî'nin hadisi hasen gördüğünü söylemektedir.²⁴ Görüleceği üzere Mescid-i Nebevî'ye ilave yapılabileceği ve bu ilavelerin mescidden sayılabileceğini bildiren hadisler zayıftır.²⁵ Fakat günümüzde İmam Malik'in konu hakkındaki görüşü ağırlık kazanmakta ve Mescid-i Nebevî'nin ilavelerle birlikte tamamı mescidden sayılmaktadır. Bize göre de günümüzde Müslümanların sayısının artması sebebiyle Hz. Peygamber zamanındaki mescid kısmında ibadetin çok büyük meşakkat ve izdihama sebebiyet vereceği de göz önüne alınırsa İmam Mâlik'in bu konudaki görüşü daha isabetlidir.

¹⁸ Semhûdî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed, *Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, II, 242, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, 1374/1955, Beyrut.

¹⁹ Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, 1353/1935, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, II, 281, tashih: Abdu'l-Vahab Abdu'l-Lâtîf, Müessesetü Kurtuba, 1406/1985, Kahire: Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, 1014/1606, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkati'l-Mesâbih*, II, 392-396, Dâru'l-Fikr, 1412/1992, Beyrut.

²⁰ Deylemi, Ebû Şüca Şeyreveh b. Şehrâdâr, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, III, 378 hadis no: 5152, tahkik: Saîd b. Besyûnî Zaglul, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1985, Beyrut; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-Vefa*, II, 242; Hindî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akval ve'l-Efâl*, XII, 337, hadis no: 34832, tashih: Saffet es-Saka, Müessesetü'l-Risâle, 1399/1979, Beyrut.

²¹ İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed, *Kitabü'l-Cevherü'l-Munazzam fi Ziyâreti'l-Kabri's-Şerîfi'n-Nebevî'l-Mükerrrem*, s. 121-122 tahkik: Muhammed Zeynühhüm ve Muhammed Azib, I. Baskı, Mektebetü Medbûlî, 2000, Kâhire.

²² Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, II, 282, tashih: Abdu'l-Vahab Abdu'l-Lâtîf, Müessesetü Kurtuba, 1406/1985, Kahire.

²³ Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, 911/1505, *Câmiu's-Sagîr*, hadis no: 7431, Feyzü'l-Kadir içerisinde, Dârü'l-Ma'rife, 1391/1971, Beyrut.

²⁴ Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, 1031/1622, *Fezû'l-Kadir Şerhi'l-Câmiî's-Sagîr*, V, 314, Dârü'l-Ma'rife, 1391/1971, Beyrut; Azîzî, Ali b. Ahmed el-Bulâkî, 1070/1659, *es-Siracü'l-Münir bi-Şerhi'l-Câmiî's-Sagîr*, III, 194, Matbaatü'l-Hayriyye, 1304/1886, Mısır.

²⁵ Aclûnî'nin rivayet hakkındaki geniş açıklaması için bkz: Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, 1162/1749, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül-İlbas Amma İştêhere mine'l-Ehâdis alâ Eîsineti'n-Nas*, II, 27, hadis no: 1605, tahkik: Ahmed Kalaş, Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ty, Haleb.

Mescid-i Nebevî'de Kılınan Namazların Fazîleti Hakkındaki Rivayetlerin Tahriri

Âlimlerin çoğunluğuna göre mekanlara üstünlük ve kutsallık kazandıran için de yapılan ibadetin başka mekanlarda yapılan ibadete tercih edilmesi sebebiyledir.²⁶ Buhârî şârihi Aynî, Hz. Ebu Hureyre'den rivayet edilen “Benim (Medine'deki) bu mescidimde kılınan bir namaz, (Mekke'deki) Mescid-i Haram müstesna başka mescidlerde kılınan bin namazdan (sevab bakımından) daha hayırlıdır”²⁷ hadisinin birçok sahabiden değişik lafızlarla geldiğini söyledikten sonra, rivayetin diğer ravi ve tariklerini şöyle sıralamaktadır:

1. Hz. Alî ve Hz. Ebu Hureyre'den gelen rivayeti Bezzâr *Müsned*'inde “Benim mescidimde kılınan namaz, Mescid-i Haram hariç diğer mescidlerdeki bin namazdan daha fazîletlidir” şeklinde tahrir etmiştir. Aynî, hadisin senedinde bulunan Seleme b. Verdan'ın zayıf olduğunu ve Hz. Ali'den işitmediğini nakletmektedir.²⁸

2. Hz. Meymûne'den gelen rivayeti Müslim *Sahih*'inde, Nesâî *Sünen*'inde²⁹ “Mescidimde kılınan namaz Kâbe mescidi haricinde diğer mescidlerdeki bin namazdan daha fazîletlidir” lafızla tahrir etmiştir.

3. Hz. Ebû Saîd'den gelen rivayeti Ebû Ya'lâ, *Müsned*'inde³⁰ tahrir etmiştir. Ebu Ya'lâ'nın tahrir ettiği hadiste fazîlet miktarı yüz namaz olarak ifade edilmiştir. Hadisin manası şu şekildedir: “Bir kere Rasûlullah, birisi ile vedâlaştı, sonra da ona: “Nereye gidiyorsun?” diye sordu. O kişi de: “Beytül-Makdis'e gitmek istiyorum” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: “Benim şu mescidimde kılınan bir namaz, Harem Mescidi müstesna olmak üzere, başka mescidlerde kılınan yüz namazdan efdaldir” buyurdu. Hadisin isnadı sahîhdir.

4. Hz. Cübeyr b. Mut'im'den gelen rivayeti Ahmed b. Hanbel, Bezzar ve Ebu Ya'lâ, *Müsned*'lerinde, Taberânî de *Mu'cemü'l-Kebîr*'de,³¹ tahrir etmiştir. Aynî, se-

²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, III, 54-56.

²⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, 256/870 , *Sahihu'l-Buhârî*, Fadlu's-Salat 1, hadis no: 1190, Beytül-Efkârî'd-Düveliyyeti, 1419/1998, Suudi Arabistan; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihü Müslim*, Hac, 94, hadis no: 505, 506, 507 1394 ; tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992, Beyrut; Tirmizî, *Salat*, 243, hadis no: 325, Menâkıb 68, hadis no: 3916; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, 303/915 , *Sünenü'l-Kübrâ*, II, 33, tahkik: Abdülgaffar Süleyman Bündârî, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991, Beyrut; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, 255/868 , *Sünen-i Dârimî*, *Salat*, 131, hadis no: 1390, tahkik ve ta'lik: Mustafa Dîb el-Bağâ, Dâru'l-Kalem, 1412/1991, Dimeşk; Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, 179/795 , *el-Muvatta*, Kible 5, hadis no: 9, I, 196, Çağrı Yayınları, 1410/1989, İstanbul; İbn Mâce, *İkametü's-Salât* 195, hadis no: 1404; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, 321/933 , *Şerhu Müşkîlil-Âsâr*, III, 126, tahkik: Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994, Beyrut; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, III, 246.

²⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, III, 684-685.

²⁹ Müslim, Hac 94, hadis no: 510 1396 ; Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, I, 256, hadis no: 770.

³⁰ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, 307/919 , *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, II, 293, hadis no: 1165, tahkik: Hüseyin Selim Esed, I. Baskı, Dâru'l-Me'mun li't-Tûras, 1407/1987, Beyrut. Heysemî, Ebu Ya'lâ'nın ricalinin sahih olduğunu söylemektedir. Heysemî, *Mecmâu'z-Zevaid*, IV, 6.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 80; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 408, hadis no: 7412; Taberânî, Ebu'l-

nedde bulunan Muhabbed b. Talha'nın, diğer ravi Cübeyr'den işitmediğini söylemektedir.³²

5. Hz. Abdullah b. Zübeyr'den gelen rivayeti Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde, Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*'de, İbn Hibbân *Sahih*'inde³³ tahrir etmiştir. Hadisin lafzı *"Benim bu mescidimde kılınan namaz Mescid-i Haram dışındaki diğer mescidlerdeki namazdan daha efdaldir Mescidi Haram'daki namaz ise buradaki yüz namazdan daha efdaldir"* şeklindedir. Heysemî, Ahmed b. Hanbel ve Bezzar'ın sened ricalinin sahih olduğunu söylemektedir.³⁴ Aliyyu'l-Kâri'de Zehebî'den naklen hadisin isnadının Buhârî ile Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu söylemektedir.³⁵ İbn Hacer el-Askalâni, İbn Abdulber'den naklen bu rivayetin merfu mu mevkuf hadis mi olduğu hakkında raviler arasında ihtilaf vuku bulduğunu fakat bu rivayetin sahabenin kendi ichtihadiyla söyleyebileceği bir söz olmadığını ve hadisi Hz. Peygambere isnad eden ravilerin daha kuvvetli olduğunu dolayısıyla hadisin mevkuf olduğunu bildirmektedir.³⁶

6. Hz. İbn Ömer'den gelen rivayeti Müslim *Sahih*'inde, İbn Mâce de *Sünen*'inde³⁷ tahrir etmiştir.

7. Hz. Ebû Zer'den gelen rivayeti Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsât*'ta³⁸ tahrir etmiştir. Taberânî'nin tahrir ettiği bu hadiste ise fazilet miktarı bin yerine dört yüz namaz olarak geçmektedir. Rivayet şu şekildedir: "Biz, Rasûlullah'ın huzurunda bunların

→ →

Kâsim Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lehmî, 360/971 , *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 151, hadis no: 1606; tahkik ve tahrir: Hamdi Abdü'l-Mecid es-Selefi, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, t.y, Beyrut; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, 235/849 , *Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsar*, V, 162, hadis no: 7594, tahkik: Muhammed Avvâme, I. Baskı, Dâru Kurtuba, 1427/2006, Beyrut; Tahâvî, *Şerhu Müskillil'Âsâr*, II, 61, hadis no: 600; Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Dâvud b. Carud Fârisî, 204/819 , *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, hadis no: 992, tahkik: Muhammed Hasan, Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I. Baskı, 1425/2004, Beyrut; Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî, 292/905 , *el-Bahrü'z-Zehhâr Müsnedü'l-Bezzâr* , hadis no: 423, tahkik: Mahfuz er-Rahman Zeynullah, 1409/1988, Beyrut.

³² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 684-685.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 5; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, 256/870 , *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 94, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1360/1941, Beyrut; İbn Balaban, Ebu'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah, 739/1339 , *Sahihu İbn Hibban bi Tertibi İbn Balaban, Sahih*, IV, 499, hadis no: 1620, tahkik, tahrir ve ta'lik, Şuayb Arnaut, II. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993, Beyrut; Bezzar, *Müsned*, hadis no: 425; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, I, 245; Tayâlisî, *Müsned*, hadis no: 1367.

³⁴ Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid*, IV, 4.

³⁵ Aliyyü'l-Kâri, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, II, 393, Dâru'l-Fikr, 1412/1992, Beyrut.

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 55.

³⁷ Müslim, *Hac* 94, hadis no: 509 1395 ; İbn Mâce, *İkametü's-Salat*, 195, hadis no: 1405; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, V, 246; Tayâlisî, *Müsned*, II, 389, hadis no: 1936, Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, I, 303; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Asar*, III, 126; Nesâî, *Sünen*, V, 213; Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, 211/827 , *el-Musannef*, V, 121, hadis no: 9136, tahkik: Habîbü'r-Rahman A'zamî, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, 1403/1982, Beyrut; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 163, hadis no: 7595.

³⁸ Taberânî, Ebu'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lehmî, 360/971 , *Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 495, hadis no: 6979, tahkik: Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, *Mektebetü'l-Maârif*, 1415/1994, Riyad; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 509; Tahâvî, *Şerhu Müskillil'Âsâr*, II, 67, hadis no: 608.

hangisi efdaldır, Rasûlullah'ın Mescidi mi yoksa Beytül-Makdis mi? diye müzâkere etmiştik. Rasûlullah, “Benim şu mescidimde kılınan bir namaz, Beytül-Makdis Mescidi'nde kılınan dört yüz namazdan efdaldır. Benim mescidim ne güzel namaz kılınacak yerdir!” buyurdu.

8. Hz. Erkam b. Ebu'l-Erkam'dan gelen rivayeti Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde, Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*'de³⁹ tahrîc etmiştir. Hadisin lafzı şöyledir: Bir adam Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber nereye gidiyorsun diye sorunca adam Beyti Makdis tarafına eliyle işaret ederek O tarafa ya Rasûlallah dedi. Hz. Peygamber “Ticaret yapmaya mı gidiyorsun?” diye sorunca adam, hayır namaz kılmak için gidiyorum dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Medine'ye işaret ederek buradaki namaz –Şam tarafını işaret ederek- oradaki namazdan bin kat fazîletlidir” buyurdu.⁴⁰

9. Hz. Enes'den gelen rivayeti Bezzâr, *Müsned*'inde, Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*'ta⁴¹ tahrîc etmiştir. Hadisin lafzı “Benim bu mescidimdeki namaz Mescid-i Haram haricindeki diğer mescidlerdeki bin namazdan daha efdaldır” şeklindedir. Heysemî, senedde bulunan Ebu Bahr el-Bekravî'nin bir cemaat tarafından zayıf sayılsa da Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un, onu sika saydığını söylemektedir.⁴²

10. Hz. Enes'ten gelen sevap derecesi ellibin namaz olarak bildirilen bir başka rivayeti İbn Mâce, *Sünen*'inde⁴³ tahrîc etmiştir. Hz. Enes'ten gelen rivayette şöyle buyrulmaktadır: “Bir adamın kendi evinde kıldığı namaza bir namaz sevabı verilir. Oturduğu beldenin sakinlerinin devam ettikleri camide kıldığı namaza yirmi beş kat sevap verilir. Cuma namazının kılındığı camide kıldığı namaza beş yüz kat sevap verilir. Mescidi Aksa'da kıldığı namaza elli bin kat sevap verilir. Benim mescidimde kıldığı namaza da elli bin kat sevap verilir. Mescidi Haram'da kıldığı namaza ise yüz bin kat sevap verilir.” Hadisin bazı tariklerinde Mescid-i Aksa'da kılınan namazın sevap derecesi beşbin olarak geçmektedir.⁴⁴

Bûsirî, hadisin senedinin zayıf olduğunu söyleyerek senedde bulunan Ebu'l-Hattab ed-Dimeşkî'nin halinin bilinmediğini, yine seneddeki Zureyk hakkında da konuşulduğunu söylemektedir. Ebu Zur'a, Zureyk'in rivayetinde bir beisin olmadığını söylemektedir. İbn Hibban'da onu hem sikalar⁴⁵ hem zayıflar⁴⁶ arasında zik-

³⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, I, 307, hadis no: 907; Hâkim, *Müstedrek*, III, 504.

⁴⁰ Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid*, IV, 5; Heysemî Taberânî'nin isnadının sahih olduğunu söylemektedir.

⁴¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, IV, 541, hadis no: 3920.

⁴² Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid*, IV, 6.

⁴³ İbn Mâce, *Salat* 198, hadis no: 1413; Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 112, hadis no: 7008; İbn Adıyy, *Kamil*, VI, 327.

⁴⁴ Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, hadis no: 5079.

⁴⁵ İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikat*, IV, 239, I. Baskı, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1400/1980, Haydarâbad.

⁴⁶ İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed Bûstî, *Kitâbü'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâi ve'l-Metrukîn*, I, 301, tahkik: Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Bâz, t.y., Mekke.

rederek, tek başına bazı şeyleri rivayet ettiğini ve sikaların hadislerine benzemediğini, dolayısıyla sika zatların hadislerine uygun olmadıkça rivayetiyle delil alınamayacağını söylemektedir.⁴⁷

Suyûtî hadisin diğer şahidlerinden dolayı hadis için sahih hükmünü vermiştir. Fakat Münâvî, Suyûtî'nin bu görüşüne katılmayıp bu hadisi İbnü'l-Cevzî'nin sahih saymadığını, İbn Hacer'in de hadisin senedinin zayıf olduğunu söylediğini ifade etmektedir.⁴⁸

11. Hz. Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayeti İbn Mâce, *Sünen*'inde⁴⁹ tahrir etmiştir. Hadisin lafzı "*Benim mescidimdeki namaz Mescid-i Haram hariç diğer mescidlerdeki bin namazdan daha efdaldir. Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz ise onun dışındaki mescidlerde kılınan yüzbin namaza bedeldir*" şeklindedir. Bûsirî, hadisin isnadının sahih ricallerinin ise sika olduğunu söylemektedir.⁵⁰ İbn Hacer Askalâni İbn Mâce'nin senedinin sika olduğunu söyledikten sonra hadisin son cümlesi bazı nüshalarda, *Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz onun dışındaki mescidlerde kılınan yüzbin namaza bedeldir*" cümlesi '*Onun dışındaki mescidlerde kılınan yüz namaza bedeldir*' şeklinde gelmiştir. Bu ifade birinci şekliyle Mescid-i Nebevî hariç onun dışındaki mescidlerde kılınan yüzbin namaza bedeldir anlamına gelmekteyken ikinci şekliyle Mescid-i Nebevî'de kılınan yüz namaza bedeldir anlamına gelmektedir.⁵¹ Günümüzde basılı olan İbn Mâce nüshalarında rivayet "yüzbin" olarak geçmekteyken Tahâvî aynı rivayeti "yüz kat" olarak tahrir etmiştir.⁵² Nitekim Tahânevî de elindeki İbn Mâce nüshalarında sadece birinci rivayetin geçtiğini, ikinci rivayetin ise bulunmadığını söyleyerek bunu nüshaların güvenilir olmamasına ve dikkatli tahkik yapılmamasına bağlamaktadır.⁵³

12. Hz. Sâd b. Ebî Vakkâs'tan gelen rivayeti Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ *Müsned*'lerinde⁵⁴ tahrir etmiştir. Hadisin lafzı "*Benim mescidimde namaz, Mescid-i Haram müstesna diğer mescidlerdeki bin namazdan daha hayırlıdır*" şeklindedir. Heysemî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ'nın senedinde bulunan Abdur-

⁴⁷ Bûsirî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail, *Misbâhu'Z-Zücâceti, fi Zevâidi İbn Mâce*, II, 835, hadis no: 503, tahkik: Avd b. Ahmed eş-Şehrî, *Câmiatü'l-İslâmiyye*, 1424, Medine.

⁴⁸ Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, hadis no: 5079; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, IV, 289.

⁴⁹ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salat* 195, hadis no: 1406; Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 62, hadis no: 599, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 343-397.

⁵⁰ Bûsirî, *Misbâhu'z-Zücâce*, II, 829 hadis no: 500.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 55.

⁵² Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, 321/933, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 127, tahkik: Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zührî en-Neccâr, *Âlemü'l-Kütüb*, 1414/1993, Beyrut.

⁵³ Tahânevî, Zafer Ahmet el-Osman ve Eşref Ali, 1310/1394-1280/1362, *İ'lâü's-Sünen*, V, 147, *İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, t.y, Pakistan.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 184; Ebu Ya'la, *Müsned*, II, 112, hadis no: 174, Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 126.

rahman b. Ebi'z-Zinad'ın zayıf olduğunu söylemektedir.⁵⁵

13. Hz. Ebû'd-Derdâ'dan gelen rivayeti Bezzar, *Müsned*'inde,⁵⁶ tahrir etmiştir. Hadisin lafzı "*Mescid-i Haram yüzbin namaz, benim mescidimdeki namaz bin namaz, Mescidi Aksa'daki namaz ise beşyüz namaz yerindedir*" şeklindedir. Münzirî, Bezzar'ın isnadının hasen olduğunu söylemektedir.⁵⁷

14. Hz. Âişe'den gelen rivayeti İbn Ebî Şeybe, *Musannef*'inde ve Tirmizî, *İlel*'inde rivayet etmiştir.⁵⁸ Hadisin lafzı "*Mescidimdeki namaz diğer yerlerdeki namazdan bin kat daha efdaldir*" şeklindedir.⁵⁹ Bu hadislerin çoğunluğu mânâ itibarıyla Hz. Ebu Hureyre'nin hadisleri gibidir. Görüleceği üzere bazılarında sevâb derecesi farklılık arz etmektedir.

Mescid-i Nebevî'de Kılınan Namazların Fazîleti Hakkında Vârid Olan Rivayetlerin Yorumlanması

Yukarıda zikrettiğimiz konu hakkındaki Hz. Ebu Hureyre'nin hadisi ve benzer tariklerle gelen diğer hadisler, Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın fazîletini Mescid-i Harâm'daki namazın fazîletinden hâriç tutmuştur. Mescid-i Harâm'ın istisnâ edilmesi çeşitli mânâlara muhtemeldir. Beyan edilen ihtimalleri Mübarekfûrî, şöyle sıralamaktadır:

a) İstisnanın mânâsı şöyledir: Benim mescidimdeki bir namaz, Mescid-i Haram'da kılınan bin namazdan üstün değil, daha az sayıda üstündür.

b) Mescid-i Haram'da kılınan namaz, benim mescidimde kılınan namazdan daha üstündür.

c) Her iki mescidde kılınan namazın fazîleti eşittir. İhtimalleri sıraladıktan sonra Mübarekfûrî, Mescid-i Nebevî'de kılınan namazların daha fazîletli olduğunu söyleyen kişilerin Mescid-i Haram'da kılınan namazların Mescid-i Nebî'de kılınan namazlardan daha fazîletli olduğuna delalet eden hadisleri dikkate almadıklarını dile getirerek ihtimalleri sıralayanları eleştirmiş ve Mescid-i Haram'ın daha fazîletli olduğunu ifade eden hadisleri sıralamamıştır.⁶⁰

Mâlikîler'den Ebû Bekir Abdullah b. Nâfi'ye göre bu istisnanın mânâsı, Mescid-i Nebevî'de kılınan namaz diğer mescidlerde kılınan namazdan bin kat, Kâbe'de kılınan namazdan ise bin kattan biraz aşağı olmak üzere fazîletlidir demektir. Mâlikî ulemasından bir cemaatın görüşleri de bu şekildedir. Hattâ bazıları bu görüşü İmam Mâlik'den de rivayet etmişlerdir. Diğer âlimlere göre Kâbe'de kılı-

⁵⁵ Heysemî, *Mecmâu'z-Zevaid*, IV, 5.

⁵⁶ Bezzar, *Müsned*, hadis no: 4142; Tahâvî, *Şerhu Müşkilil-Âsâr*, II, 69, hadis no: 609.

⁵⁷ Münzirî, *Terğîb ve't-Terhîb*, II, 216.

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 164, hadis no: 7597.

⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 684-685.

⁶⁰ Mübarekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 282-283.

nan namaz Mescid-i Nebevî'de kılınan namazdan daha fazîletlidir. Hadîslerin zahiri de bunu göstermektedir. Hz. Abdullah b. Zübeyr'den Hz. Ömer'in minber üzerinde, "Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz diğer mescitlerde kılman yüz bin namazdan daha fazîletlidir" derken işittiğini aktarmaktadır. Süfyan, Ashabın Mescid-i Haram'da kılınan namazı Hz. Peygamber'in mescidi hariç diğer mescitlerde kılınan yüz bin namazdan daha fazîletli gördüklerini söylemektedir. Mescid-i Haram'ın ona fazîleti yüz namaz kadardır.⁶¹ Bûsîrî, bu hadisin ravilerinin güvenilir olduklarını belirtmiştir.⁶² İbn Hacer, Süleyman b. Atik'in İbnü'z-Zübeyr'den, onun da Hz. Ömer'den rivayetini kaynak göstermeden zikretmiştir. Atâ'nın İbnü'z-Zübeyr'in kendisinden rivayetini ise⁶³ Abdürrezzâk'a nisbet ederek zikretmiştir. Yine İbnü'z-Zübeyr'den merfû olarak nakledilen bir rivayeti de Ahmed b. Hanbel'e nispet etmiş ve İbn Abdilber'den İbnü'z-Zübeyr'den nakledilen rivayetin merfû veya mevkuf olduğu konusunda ihtilaf edildiğini, merfû olarak nakledenlerin daha sağlam ve hafızaları daha güçlü olduğunu söylemektedir. İbn Hacer "Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz yüz bin namazdan daha fazîletlidir" cümlesinin Hz. Ömer'e ait olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Aslında Ulemânın bu babdaki tartışmaları Mekke ile Medine'nin fazîletleri hakkındaki ihtilâftan dolayıdır.

Medine'de ve Mescid-i Nebevî'de Namaz Dışında Yapılan Diğer İbadetler ve Faziletleri

Mescid-i Nebevî'de namaz kılma ibadeti dışında başka amellerin de fazîletli olduğuna dair hadisler de rivayet edilmiştir. Fakat bu rivayetlerin çoğu sened itibarıyla zayıftır.⁶⁵

Medine'de Ramazan orucunu tutmak veya orada Cuma namazını kılmanın fazîleti hakkında Hz. İbn Ömer'den gelen rivayette "Benim mescidimde kılınan bir namaz Mescid-i Haram hariç diğer yerlerdeki kılınan bin namaz gibidir. Medine'de ramazan orucunu tutmak diğer yerlerdeki bin ay ramazan orucunu tutmak gibidir. Medine'de Cuma namazı kılmak diğer yerlerde kılınan bin Cuma namazı gibidir" buyrulmaktadır.⁶⁶ Rivayeti tahrir eden Beyhakî, hadisin zayıf olduğunu

⁶¹ Humeydî, *Müsned*, II, 420, hadis no: 941.

⁶² Bûsîrî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail 840/1436 , *İthâfû'l-Hiyeretü'l-Mehere bi-Zevâ'idü'l-Mesani'dü'l-Aşere*, II, 19, hadis no: 950, tahkik: Heyet, Dâru'l-Vatan, I. Baskı, 1999/1420, Riyad.

⁶³ Tahavi, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, II, 61, hadis no: 597.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 44.

⁶⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, I, 170; Said er-Rufâî, Salih b. Hamid, *el-Ehâdîsü'l-Vâride fî Fezâilü'l-Medîne*, s. 328, Dâru'l-Hudayrî, t.y, y.y.

⁶⁶ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali , 458/1066 , *Şuabü'l-İman*, VI, 44 hadis no: 3852, I. Baskı, tahkik ve tahrir: Abdülalî Abdülhamîd Hâsir, Mektebetü'r-Resîd, 1423/2003, Riyad; Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, hadis no: 5108; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, 1031/1622 , *Fezû'l-Kadîr Şerhi'l-Câmi'l's-Sağîr*, IV, 227, Dâru'l-Ma'rife, 1391/1971, Beyrut; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaeddin Abdurrahman b. Ali, 597/1201 , Ebvâbu Zikri Medinetü'r-Resul, s. 54, tahkik: Merzuk Ali İbrahim, 1414/1993, Medine.

söylemektedir. Suyûtî, hadisin hasen olduğunu söylemiş, fakat Münâvî, buna itiraz ederek rivayetin zayıf olduğuna hükmetmiştir.⁶⁷

Mescid-i Nebevî'de ilim öğrenmenin fazîleti hakkında da müstakil rivayetlerde gelmiştir. Konu hakkında Hz. Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette şöyle buyrulmaktadır: *"Hayırlı bir şeyi öğrenmek veya öğretmekten başka hiç bir maksadı olmayarak benim mescidime gelen kimse, Allah yolunda savaşan mücâhidin mertebesindedir. Bundan başka bir niyetle (mescidime) gelen kimse de başkasına âit bir eşyaya bakan kimse mesabesindedir."*⁶⁸ Aynı konuda Mescid-i Nebevî'de ilim öğrenmenin sevabının mücahidlerin cihad sevabına denk olduğu hakkında Hz. Sehl b. Sa'd'dan *"Kim hayrı öğrenmek veya öğretmek amacıyla bu mescidime gelen kimse Allah yolunda mücahit mesabesindedir. Kim de bunun dışında insanların bidatlerinden olan başka bir amaçla mescidime gelirse başkasına âit eşyaya hayranlıkla bakan kimse durumundadır"* lafzıyla⁶⁹ ve orada ilim öğrenmenin sevabının hac sevabı kadar olacağı hakkında Hz. Ebû Ümâme el-Bâhilî'den *"Kim bir hayrı öğrenmek veya öğretmekten başka bir şey dilemeksizin mescide gidersen, kendisine hacca tamam olan bir hacının ecri nasip olur"* lafzıyla⁷⁰ hadisler rivayet edilmiştir.

Hadiste sözü edilen mescid, Medine'deki Mescid-i Nebevî'dir. Sindî, hadiste ifade edilen tahsisin Mescid-i Nebevî'ye ait olmasını, belirtilen fazîletin sadece buraya mahsus olması veya hadisin buyrulduğu konuşmanın bu mescidde vuku bulması sebebiyledir ki bu takdirde de diğer mescidlerin hükmünün de bu tahsisin içine gireceğini ifade etmektedir. Yine Sindî, hadisin konusunun Mescid-i Nebevî'ye namaz için gelenlerin dışında kalan kimseleri kapsadığını da ifade etmektedir. Çünkü mescidlerin kuruluşunun asıl gayesi namazdır. İlim öğrenimi ve öğretimi ile meşgul olmanın cihada benzetilmesinin sebebi ise ilmî çalışmalarda dinin ihyası, şeytanın mağlubiyeti, nefsin terbiye edilmesi ve şehvânî arzuların kırılması gayretinden dolayıdır. Bu nedenledir ki *"Bununla beraber müminlerin hepsinin topyekûn sefere çıkmaları uygun değildir. Öyleyse her topluluktan büyük kısmı savaşa çıkarken, bir takım da din hususunda sağlam bilgi sahibi olmak, dinî hükümleri öğrenmek için çalışmalı ve savaşa çıkanlar geri döndüklerinde kötülüklerden*

⁶⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, VI, 44, hadis no: 3852; Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, hadis no: 5108; Münâvî *Feyzu'l-Kadir*, IV, 227.

⁶⁸ İbn Mâce, *Mukaddime* 17, hadis no: 227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 350-418-527; İbn Hibban, *Sahih*, I, 288, hadis no: 87; Hâkim, *Müstedrek*, I, 91; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 359, hadis no: 6472. Bûsirî hadisin isnadının sahih olduğunu söylemektedir.

⁶⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, VI, 215, hadis no: 5911. Heysemî, hadisin senesinde Buhârî ve İbn Hibban'ın sikalarından gördüğü, Nesâî ve bir cemaatin ise zayıf gördüğü Ya'kub b. Humejd'in bulunduğunu söylemektedir. Heysemî, *Mecmâ'u'z-Zevâid*, I, 123.

⁷⁰ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 94, hadis no: 7473; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, VI, 97; Hâkim, *Müstedrek*, I, 91, hadis no: 311. Hâkim'in *Müstedrek*'ine yaptığı zeylinde Zehebî, bu hadisin Buhârî'nin şartları üzerine sahih olduğunu söylemektedir. Münzirî hadisin isnadında beis olmayıp rivayetin hasen olduğunu ifade etmektedir. Münzirî, *Terğîb ve't-Terhîb*, I, 104.

sakinmaları ümidiyle, onları uyarmalıdır"⁷¹ ayetinde de belirtildiği üzere bir cemâatin ilmî çalışmayı sürdürmek için savaştan geri kalmaları İslâmî bir emir mahiyetindedir.⁷²

Bu âyet, dini iyi öğrenme ve öğretilmesi hususunun son derece gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılması, Allah'ın hidâyetininin, kurtarıcı prensip ve ölçülerinin kısacası İslâm'ın doğru bilinmesine bağlıdır.⁷³

SONUÇ

Mescid-i Nebevî'de kılınan namaz ve namaz dışında yapılan diğer ibadetlerin faziletine dair rivayetler, konunun önemini ve hassasiyetini ortaya koymaktadır. Kılınan namazların kat kat faziletli olduğunun sahih rivayetlerle bildirilmesi, mescide ziyareti ve orada namaz ve onun dışındaki hayırlı amellerin yapılmasına teşvik etmektedir. Rivayetlerin bildirdiği üzere Mescid-i Nebî'de ibadet etmek, özellikle namaz ibadetini yerine getirmek büyük önem arz etmekte ve kat kat sevabı beraberinde getirmektedir.

Namazın dışında kalan maksadlar arasında ilmî çalışma için mescidlere ve benzeri yerlere gidenlerin sevabı belirtildikten sonra hadisin son kısmında başka maksatlarla bu kutsal yerlere gidenler, başka şahıslara âit eşyaya bakıp duran kişiye benzetilmektedir. Çarşıya gidip her hangi bir alış-veriş yapmayıp sırf mağazalarda ve pazarda bulunan ticâret eşyasına bakmakla yetinen kimsenin herhangi bir kazanç sağlamadığı gibi, camilere başka amaçlarla giden kişi de bir fayda elde edemeyeceği ortaya konmaktadır. Hadis gerek Hz. Peygamber'in mescidi ve gerekse diğer mescidlerin ilim alışveriş yerleri olduğunu, din eğitim ve öğretimi yönünden de mâbedlerden istifâde edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça:

- » Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, (211/827), *el-Musannef*, tahkik: Habibü'r-Rahman A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982, Beyrut.
- » Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, (1162/1749), *Keşfü'l-Hafa ve Müzilü'l-İlbas Amma İştehere mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nas*, tahkik: Ahmed Kalas, Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ty, Haleb.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî, (241/855), *el-Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1984, Beyrut.
- » Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, (1014/1606), *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkati'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, 1412/1992, Beyrut.
- » Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî, (855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru't-Tabâati'l-Âmire, t.y, y.y.
- » Azîzî, Ali b. Ahmed el-Bulâkî, (1070/1659), *es-Siracü'l-Münîr bi-Şerhi'l-Câmiî's-Sagîr*, Matbaatü'l-Hayriyye, 1304/1886, Mısır.

⁷¹ Tevbe 9/122.

⁷² Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdu'l-Hâdî, 1138/1725 , *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, I, 149-150, tahkik ve tahric: Halil Me'mûn, Dâru'l-Mârife, 1416/1995, Beyrut.

⁷³ Yıldırım Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Mealî*, s. 205, Işık Yayınları, 2002, İstanbul.

- » Bennûrî, Muhammed Yusuf, *Meârifü's-Sünen Şerhu Süneni't-Tirmizi*, el-Mektebetü'l-Bennûriyye, t.y, Pakistan.
- » Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali , (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut.
- »*Şuabü'l-İman*, VI, 44 hadis no: 3852, I. Baskı, tahkik ve tahrîc: Abdülalî Abdülhamîd Hâsir, Mektebetü'r-Reşîd, 1423/2003, Riyad.
- » Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî, (292/905), *el-Bahrü'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, tahkik: Mahfuz er-Rahman Zeynullah, 1409/1988, Beyrut.
- » Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyyeti, 1419/1998, Suudi Arabistan.
- »*et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1360/1941, Beyrut.
- » Bûsirî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail (840/1436), *İthâfû'l-Hiyereti'l-Mehere bi-Zevâ'idü'l-Mesânidi'l-Aşere*, tahkik: Heyet, Dâru'l-Vatan, I. Baskı, 1999/1420, Riyad.
- »*Misbâhu'Z-Zücâceti, fi Zevâidi İbn Mâce*, tahkik: Avd b. Ahmed eş-Şehrî, Câmîatü'l-İslâmiyye, 1424, Medine.
- » Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahkik: Seyyid Abdullah, Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Mehâsin, 1386/1966, y.y.
- » Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, (255/868), *Sünen-i Dârimî*, tahkik ve ta'lik: Mustafa Dîb el-Bağâ, Dâru'l-Kalem, 1412/1991, Dimeşk.
- » Deylemî, Ebû Şüca Şyreveyh b. Şehrâdâr, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, tahkik: Saîd b. Besyûnî Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1985, Beyrut.
- » Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, (307/919), *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, tahkik: Hüseyin Selim Esed, I. Baskı, Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1407/1987, Beyrut.
- » Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas, (272/885), *Ahbâru Mekke fi Kadimi'd-Dehr ve Hadisih*, tah: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, II. Baskı, Dâru'l-Hidr, 1414/1994, Beyrut.
- » Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Da'ru'l-Ma'rife, 1411/1990, Beyrut.
- » Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, (807/1405), *Mecmâ'uz-Zevâid ve Menbâü'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1402/1981, y.y.
- » Hindî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadî Han Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'âl*, tashih: Saffet es-Saka, Müessesetü'r-Risâle, 1399/1979, Beyrut.
- » Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa, (219/834), *el-Müsned*, tahkik, Ta'lik: Habiburrahman A'zamî, I. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988, Beyrut.
- » İbn Balaban, Ebu'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah, (739/1339), *Sahihu İbn Hibban bi Tertibi İbn Balaban*, tahkik, tahrîc ve ta'lik, Şuayb Arnaut, II. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993, Beyrut.
- » İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, (235/849), *Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsar*, tahkik: Muhammed Avvâme, I. Baskı, Dâru Kurtuba, 1427/2006, Beyrut.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, (852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Mârife, t.y, Beyrut.
- »*el-Metâlibü'l-Âliye bi-Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, I. Baskı, Dâru'l-Âsime, tah: Sa'd b. Nâsir eş-Şesrî, 1419/1998, Riyad.
- »*Ta'cilü'l-Menfaa bi-Zevâidi Ricali'l-Eimmeti'l-Erbaa*, tahkik: İkramullah İmdadülhak, I. Baskı, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996/1416, Beyrut.
- » İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed, *Kitâbü'l-Cevherü'l-Munazzam fi Ziyâreti'l-Kabri's-Şerifi'n-Nebevi'l-Mükerrrem*, tahkik: Muhammed Zeynüühüm ve Muhammed Azib, I. Baskı, Mektebetü Medbûlî, 2000, Kâhire.
- » İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's-Sikat*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti, (Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye), 1400/1980, Haydarâbad.
- » İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, 1979, Beyrut.
- » İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni, (273/887), *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Ma'rife, 1416/1995, Beyrut.
- » İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed Büstî, *Kitâbü'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâi ve'l-Metrukîn*, I, 301, tahkik: Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Bâz, t.y, Mekke.

- » İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, (597/1201), Ebvâbu Zikri Medinetü'r-Resul, tahkik: Merzuk Ali İbrahim, 1414/1993, Medine.
- » Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsûbî, (544/1149), *Şerhu Sahihî Müslim İli-Kâdî İyaz/İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, I. Baskı, tahkik, Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefa, 1419/1998, y.y.
- » Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Matbaatü'l-Meymeniyye, 1891, Bulak.
- » Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, Feyzü'l-Bârî alâ Sahihî'l-Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, t.y, Beyrut.
- » Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, (179/795), *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, 1410/1989, İstanbul.
- » Mübarekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi-Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, tashih: Abdu'l-Vahab Abdu'l-Lâtîf, Müessesetü Kurtuba, 1406/1985, Kahire.
- » Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, (1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhi'l-Câmiî's-Sagîr*, Dâru'l-Ma'rife, 1391/1971, Beyrut.
- » Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülkavî, (656/1258), *et-Terğîb ve't-Terhîb*, ta'lik: Mustafa Muhammed Ammâra, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut.
- » Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim* (261/875), tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992, Beyrut.
- » Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, (303/915), *Sünenü'l-Kübrâ*, tahkik: Abdülgaffar Süleyman Bündârî, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991, Beyrut.
- » Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nûri, (676/1277), *el-Minhâc fî Şerhi Sahihî Müslim b. Haccac (Şerhu Sahihî Müslim)*, Dâru'l-Fikr, t.y, Beyrut.
- » Said er-Rufâî, Salih b. Hamid, *el-Ehâdisü'l-Vâride fî Fezâilî'l-Medîne*, Dâru'l-Hudayrî, t.y, y.y.
- » Semhûdî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Abdullah b. Ahmed, *Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbârî Dâri'l-Mustafa*, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), 1374/1955, Beyrut.
- » Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdu'l-Hâdî, (1138/1725), *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, tahkik ve tahric: Halil Me'mûn, Dâru'l-Mârife, 1416/1995, Beyrut.
- » Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr , (911/1505), *Câmiu's-Sagîr*, (Feyzü'l-Kadîr içerisinde), Dâru'l-Ma'rife, 1391/1971, Beyrut.
- » Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lehmî, (360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, tahkik ve tahric: Hamdi Abdü'l-Mecid es-Selefi, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, t.y, Beyrut
- »*Mu'cemü'l-Evsat*, tahkik: Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, 1415/1994, Riyad.
- » Tahânevî, Zafer Ahmet el-Osman ve Eşref Ali, (1310/1394-1280/1362), *İ'lâü's-Sünen*, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y, Pakistan.
- » Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, (321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, tahkik: Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993, Beyrut.
- » Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi, (321/933), *Şerhu Müşkîli'l-Âsâr*, tahkik: Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994, Beyrut.
- »*Şerhu Meâni'l-Âsâr*, tahkik: Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993, Beyrut.
- » Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Dâvûd b. Carud Fârisî, (204/819), *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, tahkik: Muhammed Hasan, Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, 1425/2004, Beyrut.
- » Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, (279/892), *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizî*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdu'l-Bâki, İbrahim Atve, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y, Beyrut.

“DİYET” BİR CEZÂ MIDIR? (CEZÂİ VE MEDENÎ MÜEYYİDE AÇISINDAN “DİYET”)

İbrahim PAÇACI*

Özet

Hukuk kurallarının kabul ve tatbik edilmesini zorlamak amacıyla kanunlara konulan hükümlere *hukukun müeyyideleri* denir. Bu müeyyideler, mahiyetleri bakımından, cezaî ve medenî müeyyide kısımlarına ayrılır. Fıkıh kitaplarının ceza bölümünde ele alınan diyet, mağdur veya yakınlarının kaybını bir ölçüde tazmin etmeyi amaçlayan medenî müeyyidedir. Eylemin durumuna göre tek başına uygulanabileceği gibi, bir cezaî müeyyide ile birlikte de tatbik olunabilir.

Diyet, aralarındaki bazı farklılıklara rağmen, günümüz hukuk sistemlerinde kabul edilen öldürme ve müessir fiillerde mahkemece takdir edilen maddî ve manevî tazminata benzemektedir. Diyetin miktarını belirlemek içtihadî bir konu olduğu için, günümüzde diyet miktarının, mahallî örf ve ülke şartları da göz önünde bulundurularak iki tarafın hakkını gözetilen ölçüde bir değer olarak tespit edilmesi uygun olur.

Anahtar Kelimeler: Diyet, ceza, hukuk, müeyyide.

Abstract

Is "Diyah" a Punishment?

The provisions included into law, in order to force the implementation of and the obedience to the rules and regulations are called sanctions. These sanctions are named as penal or civil sanctions in terms of their compositions. Examined in the criminal law chapters of *fiqh*, *Diyah* (blood Money) is a civil sanction that aims to compensate the loss of the victim or his/her relatives to an extent. Diyah can be levied either alone or together with a penal sanction depending on the severity of action.

Although there are differences, diyah is similar to the material and moral indemnities determined by the court in case of homicide and physical violence in today's law system. As, the determination of the quantity of diyah is a decisional one, it would be convenient to ascertain a value by considering local customs and the country's circumstances, protecting the rights of both parties.

Keywords: Diyah, punishment, law, sanction

GİRİŞ

İnsan toplumsal bir varlıktır ve tarih boyunca her zaman toplu halde yaşamıştır¹. Fakat, bunun yanında insanın tabiatında, kendi çıkarlarını önde tutma, kendisi için uygun olanı elde etme arzusu da bulunmaktadır. Bir de toplumda her çeşit karakterden insanın bulunması, bunların kuvvet ve zekâ seviyelerinin farklı olması, kendisi için istediğini elde etme hırsı, toplu yaşamının faydaları yanında bazı sakıncalarını da ortaya çıkarmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak da, fertlerin birbirlerine ve topluma, toplumun da fertlere karşı hareket tarzları ile birbirleriyle olan münasebetlerini düzenleyen kaideler bulunmaktadır. Aksi halde toplumda düzenden, intizamdan söz edilemez.

Toplumunu düzenleyen kurallar bulunmakla birlikte, toplumu oluşturan bireylerin hepsi, zorlayıcı bir unsur bulunmaksızın hukuk kurallarına uyacak kadar faziletli, cemiyet ruhunu içine sindirmiş değildir. Bu sebeple, insanları hukukun emir ve yasaklarına uymaya zorlayan bir takım tedbirler düzenlenmiştir ki, bunlara *müeyyide* denilir.

İslâm hukukunda *diyet* ve *erş*, cana veya uzuvlara karşı işlenen cinayetlerde uygulanan medenî müeyyidedir. Fakat klasik fıkıh kaynaklarında *diyet* konusu, genellikle ceza hukuku ile ilgili bölümde yer almaktadır. Günümüzde de, İslâm Cezâ Hukuku ile ilgili yazılan eserlerde, diyet ve erş ceza olarak ele alınmaktadır². Bu ise cezanın şahsiliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bu çalışmada, diyetin ceza olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

I. DİYETİN TANIMI VE UYGULANMASI

A. Diyet

İslâm hukukçuları şahsa yönelik cinayeti; adam öldürme, müessir fiil ve anne karınıdaki ceninin ölümüyle sonuçlanan cinayetler olmak üzere üçe ayırırlar.

Can veya can hükmündeki uzuvların kaybına neden olan eylemlerde ödenen mal veya paraya *diyet*³; ölümlü sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. ibrahimpacaci@aksaray.edu.tr

¹ Edis, Seyfullah, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara 1987, 4-5.

² bk. Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Bulak 1313, 6/126; Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râyik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut ty. 8/372; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendi, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul 1984, 6/641; Mansur b. Yünus el-Buhutî, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-Iknâ'*, Beyrut 1982, 6/5; Abdulkadir Üdeh, *et-Teşri'u'l-Cinâiyi'l-İslâmî Mukarinen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Beyrut 1992, 1/663, 2/175, 189, 201, 261; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fi'l'u'd-Dâr ve'd-Damânu Fih*, Dimeşk 1988; Abdülazîz el-Hayyât, *el-Müeyyidâtü't-Teşri'iyye*, Kahire 1986, 121-123; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dimeşk 1989, 6/298; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, İstanbul 1994, 9/473-478; Ali Şafak, "Erş", *DİA*, İstanbul 1995, 11/308.

³ Ali Bardakoğlu, "Diyet" *DİA*, 9/473; İbrahim Paçacı, "Diyet ve Erş" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara → →

(*müessir fiillerde*) ödenen miktarı belirli mal veya paraya *erş*; miktarı yetkili merci tarafından takdir edilecek olan bedele *hükümet-i adl*⁴ ve ceninin düşmesine neden olan eylemden dolayı ödenmesi gereken tazmînata da *gurre*⁵ denir. Diyet, *erş* ve *gurre*, cana veya uzuvlara karşı işlenen cinayetlerde uygulanan birer medenî müeyyide olup, aynı zamanda bir cezaî müeyyide ile birlikte tatbik olunabilir.

1. Adam Öldürmede Diyet

Klasik fıkıh kaynaklarında adam öldürme, Hanefîlere göre kasten, kasta benzer, hatayla, hata yerine geçen adam öldürme ve ölüme sebebiyet verme olmak üzere beşe⁶; içlerinde Şâfîî ve Hanbelîlerin de yer aldığı cumhura göre, kasten, kasta benzer ve hata ile olmak üzere üçe⁷; Malikîlere göre ise, kasten ve hata ile olmak üzere ikiye⁸ ayrılır.

a. Kasten Adam Öldürmede Diyet

Kasıtlı olarak adam öldürmede asli ceza kısastır. Ancak hak sahibinin kısastan vazgeçmesi veya kısasın herhangi bir sebeple uygulanamaması durumunda diyet söz konusu olmaktadır. Burada, belirlenmiş bir diyet yoktur, kâtil ile maktulün velisinin anlaşmış miktar ödenir. Bu sebeple Hanefî ve Malikîlere göre, kasten öldürmede, kısastan diyete dönülebilmesi için kâtilin de kabul etmesi şarttır. Karşılıklı anlaşmayla belirlendiği için Hanefîler, ödenen bedele, diyet yerine, *sulh bedeli* denilmesini uygun görmüşlerdir. Buna göre diyet, ikinci derecede müeyyide konumundadır. Diğer taraftan, kısasın uygulanması mümkün olmayan durumlarda, ağırlaştırılmış diyet ödenir.⁹ Şâfîî ve Hanbelîlere göre ise diyet, asli müeyyidedir. Maktulün velisi, kısas veya ağırlaştırılmış diyetten birini seçme hakkına sahiptir; kâtilin rızasına bakılmaz.¹⁰

b. Kasıtsız Adam Öldürmede Diyet

Kasta benzer ve hatayla öldürme ile ölüme sebebiyet vermede diyet, nasla

→ →
2006, 126.

⁴ Ali Şafak, "Erş" *DİA*, 11/307; İbrahim Paçacı, "Diyet ve Erş" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 126, "Erş"150.

⁵ Muhsin Koçak, "Gurre" *DİA*, İstanbul 1996, 14/211; İbrahim Paçacı, "Gurre" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 203.

⁶ Şemsüleim es-Serahsî, *Mebûsât*, İstanbul 1982, 26/59; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râyik*, 8/327; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1986, 4/158; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/221.

⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhi'l-İmâmî's-Şâfîî*, Tahkîk: Muhammed Zuhaylî, Dimeşk, Beyrut 1996, 5/8-9, 77; Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzî'l-Minhâc*, Mısır 1958, 4/2; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, Riyad 1997, 11/444; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/222.

⁸ Ebu'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasarî Sîdî Halîl Hâşiyetü'd-Desûkî* ile birlikte, 4/242-243; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, 2/397; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/223.

⁹ Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1986, 4/167; Abdülgani el-Ganîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Beyrut ty 3/149; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/309; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, 9/475.

¹⁰ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/48-49; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/309-310; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, 9/475.

belirlenmiş bir müeyyidedir. Kur'ân-ı Kerim'de, "Yanlışlıkla olması dışında bir müminin diğer bir mümini öldürmesi düşünülemez. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ailesi bağışlamadıkça onlara diyet ödemesi gerekir. Yanlışlıkla öldürülen kişi, mümin olmasına rağmen, ailesi size düşman olan bir topluluktan ise, mümin bir köle azat etmesi gerekir. Bu toplulukla aranızda anlaşma varsa, mümin bir köle azat etmesi ve ailesine diyet ödemesi gerekir. Azat etmek için köle bulamayanlar, Allâh'ın tövbelerini kabul etmesi için ara vermeden iki ay oruç tutar. Allâh her şeyi hakkıyla bilir ve her şeyi yerli yerince yapar." buyrulmaktadır¹¹. Fakat Kur'ân'da, diyetin miktarı ve ödenme şekli hakkında bilgi yer almamaktadır.

Diyetin miktarı ve ödeme şekli, hadis ve sahabeden gelen rivayetlerle belirlenmiştir. Hz. Peygamber diyeti, 100 deve olarak belirlemiştir. Bunun yanında bazı hadislerde, diyetin 1.000 dinar altın, 10.000 veya 12.000 dirhem gümüş, 200 sığır, 2.000 koyun veya 200 elbise olduğu da belirtilmiştir¹². Hadislere bakıldığında, diyetin belirlenmesinde devenin esas alındığı, diğer maddelerin buna göre değerlendirildiği görülür. Nitekim bir hadiste şöyle anlatılmaktadır: "Rasûlullâh (s.a.s.) hata ile öldürmenin diyetini yerleşik yaşayanlara dört yüz dinar altın veya onun karşılığı gümüş olarak belirlemiştir. Bunu yaparken de, deve fiyatlarını esas almıştır. Deve pahalınca diyeti artırmış, ucuzlayınca da azaltmıştır. Rasûlullâh zamanında deve fiyatları, dört yüz dinarla sekiz yüz dinar arasında değişiyordu; gümüş olarak karşılığı ise sekiz bin dirhemdi."¹³ Hz. Ömer de, deve fiyatları yükseldiği için, diyetin değerini 1.000 dinar altın, 12.000 dirhem gümüş, 200 sığır, 2.000 koyun, 200 elbise olarak belirlemiş ve her bölge halkının kendi yöresinde yaygın olan maldan vermesi gerektiğini belirtmiştir¹⁴.

Fıkıh mezhepleri, diyetin belirlenmesinde bu haberleri esas almıştır. İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) göre diyet, 100 deve, 1.000 dinar altın veya 10.000 dirhem gümüştür. Bunlardan birisiyle diyet ödenebilir¹⁵. İmâmeyne göre, bunlara ek olarak, 200 sığır, 2.000 koyun veya 200 elbise de diyet olarak verilebilir¹⁶. İmâm Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen bir görüş, İmameynin görüşü gibidir. Fakat ona göre elbise, aslın dışındadır; diğerleri bulunmadığında ancak diyet elbise olarak verilebilir. Çünkü aralarında önemli farklar

¹¹ en-Nisa, 4/92.

¹² Ebu Dâvûd, Diyât 18, 19, 20; Tirmizî, Diyât 1; Nesâî, Kasâme 30, 32, 44; Mâlik, Muvatta, Ukûl 1, 9.

¹³ Ebû Dâvûd, "Diyât" 20.

¹⁴ Ebû Dâvûd, "Diyât" 18; Ebû Bekir Ahmed b. El-Huseyn el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Beyrut 2003, 8/135.

¹⁵ Merğînânî, el-Hidâye, 4/177-178; İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, 6/573-574; Meydânî, el-Lübâb, 3/149; Derdir, eş-Şerhu'l-Kebîr, 4/266; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 6/309.

¹⁶ Merğînânî, el-Hidâye, 4/177-178; İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, 6/573-574; Meydânî, el-Lübâb, 3/149; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, 6/309.

bulunmaktadır ve bu sebeple elbisede standardı yakalamak zordur¹⁷. Şâfiilere ve Hanbelîlerin çoğunluğuna göre ise, diyetle asıl olan deve ve bunun miktarı da 100'dür. Ancak anlaşma veya devenin bulunamaması durumunda kıymeti verilebilir¹⁸. Nitekim Hz. Peygamber devrinde diyet 400-800 dinar veya 8000 dirhem iken, deve fiyatları yükseldiği için 1000 dinar ve 12.000 dirheme çıkarılmıştır¹⁹. Hata ile adam öldürmede develerin vasfı ise, iki, üç, dört ve beş yaşında yirmişer dişi deve ile bir yaşını tamamlamış yirmi erkek devedir. İmam Mâlik ve Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre bu yirmi erkek devenin iki yaşını tamamlamış olması gerekir²⁰. Şii âlimler hata ile öldürmede develerin dört gruptan seçileceği görüşündedir²¹.

İslâm bilginlerinin çoğunluğu, kasıtlı ve kasta benzer adam öldürmede ağırlaştırılmış diyet uygulanacağını kabul etmiş ve bu ağırlaştırmanın, yalnız deve ile ödenmesi durumunda, develerin vasfında olacağını söylemiştir. Bu görüşte olanlardan Hanefîlere ve bazı Hanbelîlere göre diyet, bir, iki, üç ve dört yaşını tamamlamış develerin her grubundan yirmi beşer olmak üzere 100 dişi devedir²². İmam Muhammed (ö. 189/805), İmam Mâlik, İmam Şâfiî, bazı Hanbelîler üç ve dört yaşında otuzar dişi deve ve beş yaşında karnında yavrusu bulunan kırk deve²³; Şîa'ya göre ise, üç ve dört yaşında otuz üçer dişi deve ve beş yaşında karnında yavrusu bulunan otuz dört devedir²⁴. Develerin yaş ve cinsleriyle ilgili bu görüş ayrılığı, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen farklı rivayetlerden kaynaklanmaktadır.²⁵

İslâm bilginlerinin çoğunluğu, ağırlaştırmanın sadece deve ile ödenmesi durumunda olduğunu kabul etmekle birlikte, bir kısım İslâm bilgini, kasıt ve kasta benzer cinayetlerde develerin değerindeki artış oranının altın ve gümüşe yansıtılması gerektiğini söylemiştir²⁶. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hz. Ömer (r.a.) döneminde, deve fiyatları artınca altın ve gümüşten ödenen diyetin artırılması²⁷, ağırlaştır-

¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/7-8.

¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/6-7; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/53-56.

¹⁹ İbn Mâce, "Diyât", 6; Ebû Dâvûd, "Diyât", 20; Nesâî, "Kasâme", 33-34.

²⁰ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/72; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/410.

²¹ Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Küleyni, *el-Kâfi*, Tahran 1365, 7/282; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm*, Tahran 1365, 10/158.

²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/573; Şeyhzâde Damâd, Abdurrahman Efendi, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, İstanbul 1991, 2/637-638; İbn Kudâme, *Muğni*, 12/6 vd.; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/304.

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/573; Şeyhzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/637-638; İmam Mâlik, *Müdevvene*, 4/558-559; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/409-410; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvî fî Fikhi's-Şâfiî*, 12/212-215; Şirâzî, *Mühezzeb*, 2/195-196; İbn Kudâme, *Muğni*, 12/6 vd. ; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/304-305.

²⁴ Küleyni, *el-Kâfi*, 7/282; Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm*, 10/158.

²⁵ Tirmizî, "Diyât", 1; İbn Mâce, "Diyât", 4; Ebû Dâvûd, "Diyât", 19; Abdurrazzâk b. Hemâm, *Musannef*, 9/283; Dârakutnî, *Sünen*, 3/177; Beyhakî, *Sünen*, 8/74 .

²⁶ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/304; Ali Bardakoğlu, "Diyet" *DİA*, 9/476.

²⁷ Ebû Dâvûd, "Diyât" 18; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/135.

rılmış diyetle develerin değerindeki artışın altın ve gümüşe yansıtılmasının uygun olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında İmam Şâfî ve İmam Ahmed b. Hanbel ile İmâmiyye fakihleri, öldürme fiilinin haram aylarda, harem bölgesinde olması veya tartışmalı olmakla birlikte yakın akraba arasında cereyan etmesi durumunda da diyetin ağırlaştırılacağı görüşündedir. İmam Mâlik, bunlardan sadece babanın kusurlu bir davranış sonucu oğlunu öldürmesi durumunda diyetin ağırlaştırılacağını kabul eder. Hanefiler ve bazı Hanbelîler ise bu özel ağırlaştırma sebeplerini kabul etmezler.²⁸

Fakihlerin hemen hepsi, kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı oranında olduğu görüşündedir²⁹. Buna karşılık, kadının diyetiyle erkeğin diyetinin eşit olduğunu kabul eden bilginler de bulunmaktadır³⁰. Gayrimüslimin diyeti konusunda farklı görüşler ortaya konmuştur. Kitap ehlinde olan zimmî ve müste'menin diyeti, Mâlikî ve Hanbelîlere göre Müslüman erkeğin diyetinin yarısı³¹; Şâfiîler ve İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre üçte biridir³². Mecûsîlerin ve diğer din mensuplarının diyeti ise 800 dirhem gümüşdür³³. Hanefîler, kanları hukuken korunmuş olması sebebiyle İslâm ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin diyetinin, Müslümanlarınki ile aynı olduğu görüşündedir.³⁴

2. Müessir Fiillerde Diyet

Yaralama ve sakatlamayla sonuçlanan müessir fiiller de, kasıtlı veya kasıtsız olabilir. Müessir fiil, kasıtlı olarak gerçekleştirilmiş ise, aslî ceza kısastır. Ancak suç ile kısas arasında denkliği sağlamak çok defa mümkün olmadığı ve maksadı aşma ihtimali bulunduğu için, kısasın uygulama alanı sınırlıdır. Kısas uygulanması mümkün olmayan hallerde ise verilen zararlar orantılı miktarda mağdura tazminat ödenir. Yaralama kastı bulunmaksızın meydana gelen müessir fiillerde ise, kısas söz konusu değildir. Bu durumda da, mağdura tazminat ödenir. Bu tazminata genel olarak *erş* denilmekle birlikte; nasla belirlenmişse *erş* veya *erş-i mukadder*; belirlenmesi yetkili mercie bırakılmışsa *hükümet-i adl* veya *erş-i gayr-i mukadder* denir.³⁵

²⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/573; Şeyhzâde, *Mecma'u'l-Enhur*, 2/637-638; İmam Mâlik, *Müdevvene*, 4/558-559; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/409-410; Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvî fi Fikhi's-Şâfiî*, 12/212-215; Şirâzî, *Mühezzeb*, 2/195-196; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/54; İbn Kudâme, *Muğni*, 12/6 vd. ; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/304-307; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, 9/.

²⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/178; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/413-414; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/57; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/56.

³⁰ Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîmetü ve'l-Ukûbetu fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Kâhire ty., 506-507; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/311..

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/414; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/51-53.

³² Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/53; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/413-414.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/55; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/575.

³⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/575.

³⁵ Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1999, 83-84; Ali Şafak, "Erş" *DİA*, 11/307; İbrahim Paçacı, "Diyet ve Erş" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 126, "Erş" 150.

Erşin belirlenmesinde hareket noktası, tam diyetdir. Erşin miktarı; yaralamanın derecesi, suçun işleniş tarzı, müessir fiilin yol açtığı kayıp, organın hayati fonksiyonu, tek-çift veya daha çok oluşu gibi hususlar göz önünde bulundurularak, tam diyete göre belirlenmiştir.³⁶

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, hangi tür yaralama ve sakat bırakmalarda kısas uygulanacağı veya ne kadar erş ödeneceği konusunda çok sayıda açıklama ve uygulaması bulunmaktadır.³⁷ İslâm hukukçuları da bunlardan hareketle, erş konusunda geniş ve kapsamlı bir hukuk doktrini oluşturmuşlardır.

İslâm hukukunda müessir fiiller genel olarak; bir organı yok eden fiiller, bedenî veya insanî bir fonksiyonu iptal eden fiiller, baş ve yüzdeki yaralamalar, vücuttaki yaralamalar şeklinde dört kategoride incelenir.

Müessir fiil, insanın bir organını veya bedenî bir fonksiyonunu tamamen yok etmişse yahut fitrî özelliğine ciddi ölçüde zarar vermişse tam diyet; bundan aşağı yaralamış ise verilen zararlar orantılı olarak belirlenen erş ödenir.

İslâm hukukçularının bir kısmı, kadının erşinin tam diyetin üçte birini, bir kısmı da yirmide birini aşmadığı sürece erşine eşit olduğu görüşündedir. Ancak Ebû Hanîfe ve Şâfîî, kadının diyetinin erşin diyetinin yarısı olması kuralının genel olup yaralamaları da kapsadığını ileri sürer.³⁸

3.Cenin Diyeti: Gurre

Bir fıkıh terimi olarak *gurre*, ana karnındaki ceninin düşmesine neden olan eylemlerden dolayı ödenmesi gereken tazminatı ifade eder.³⁹

Müessir fiil, tehdit, korkutma veya ilaç kullanma sonucunda ceninin düşmesi halinde, *gurre* ödenir. Hz. Peygamber, kavga eden iki kadından, diğersinin çocuğunu düşürmesine sebep olanın *gurre* olarak bir köle veya cariye vermesini emretmiştir⁴⁰. İslâm bilginleri de, bunun değerini göz önünde bulundurarak *gurre*yi 1/20 diyet, yani 5 deve veya 50 dinar olarak belirlemişlerdir.⁴¹

³⁶ bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/177, vd.; Kadizâde, Şemsüddin Ahmed b. Kûder, *Netâicu'l-Efkâr fî Keşfi'l-Rumûzi ve'l-Esrâr "Tekmiletü Fethi'l-Kadîr"*, Beyrut 1977, 10/270, vd.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/573, vd.; Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 4/266, vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/105, vd.; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/53, vd.; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/342-361.

³⁷ Nesâî, "Kasâme" 47; Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990, 1/552; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, Beyrut 1988, 14/508; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, H.No: 7507 , 4/89, H.No: 16606-16772 , 8/79-99.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/425; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/57; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/178; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/57; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/359-360.

³⁹ Muhsin Koçak, "Gurre" *DİA*, 14/211; İbrahim Paçacı, "Gurre" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 203.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Diyât" 19; Tirmizî, "Diyât" 15.

⁴¹ Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1982, 7/322; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/415; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/66; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/103, 105; Muhsin Koçak, "Gurre" *DİA*, 14/211.

Gurre ödenmesi için ceninin ölü olarak düşmesi, organlarının kısmen de olsa belirmiş olması ve annenin bu esnada hayatta olması gerekir. Cenin sağ olarak doğduktan sonra ölürse, gurre değil tam diyet ödenmesi gerekir. Çocukla birlikte anne de ölürse, iki tam diyet ödemesi gerekir. Ceninin düşmesine neden olan kişinin, ceninin annesi, babası veya başka bir kişi olması arasında fark yoktur. Ceninin düşmesini kastedip etmemesi de hükmü değiştirmez. Gurre, ceninin mirası kabul edilir ve miras hukuku hükümlerine göre mirasçılara taksim edilir. Ancak ceninin düşmesine neden olan kişi mirasçılar arasında ise, bu mirastan hisse alamaz. Hanefî ve Şâfiîlere göre gurre, ceninin düşmesine sebep olan kişinin âkilesi tarafından ödenir.⁴²

B.Diyet/Erş Yükümlüsü

İslâm hukukunda diyet veya erş yükümlüsü, fiilde kasıt bulunup bulunmamasına ve erşin miktarına göre değerlendirilmiştir.

Kasten adam öldürmede kâtil, diyeti tek başına üstlenir ve fakihlerin çoğunluğuna göre, kendisine vade de tanınmaz⁴³. Fakat Hanefiler, kasten adam öldürmede ödenen diyeti sulh bedeli olarak kabul ettikleri için, bu hususun anlaşma şartlarına bağlı olduğunu söyler.⁴⁴

Hata ile öldürmede diyet, öldürenin âkilesi tarafından ödenir. Bu konuda görüş birliği bulunmaktadır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu, öldüren kişinin âkileye dâhil olup, diyetten kendi hissesine düşen miktarı ödeyeceği görüşündedir.⁴⁵

Âkile, Hanefîlere göre, failin bağlı bulunduğu divan üyeleridir. Bunlar, aynı ücret siciline kayıtlı askeri birlik mensuplarıdır. Ama fail, herhangi bir divana mensup değilse âkilesi, yakınlık derecesine göre erkek akrabasıdır. Usul, fûrû ve eşler âkilenin dışındadır.⁴⁶ Hanefî mezhebinde âkile kavramı geliştirilerek, belli bir bölgedeki aynı sanat ve meslek erbabı ve işçilerin de kendi aralarında âkilenin fonksiyonunu icra edebileceği şeklinde bir doktrin geliştirilmiştir.⁴⁷

Şâfiî ve Hanbelîlere göre ve Mâlikîlerde tercih edilen görüşe göre âkile, failin baba tarafından erkek akrabasıdır. Malikîlere ve Hanbelîlerde tercih edilen görüşe

⁴² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 7/325-327; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/103-107; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/415-416; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/59-69; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/362-367; Muhsin Koçak, "Gurre" *DİA*, 14/212.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/412-413; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/55; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/13; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/307-310.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 6/49, 7/249-256; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 8/274-275; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Beyrut ty. 4/27; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/307-310.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 7/255; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/638, 640; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/412; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/13, 95; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/19-22; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/328-329.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, 7/255-256; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/640; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/322-323.

⁴⁷ Hamza Aktan, "Âkile" *DİA*, İstanbul 1989, 2/248.

göre, usul ve fūrū' âkileye dâhildir. Şâfîiler ise, Hanefîiler gibi, usul ve fūrū'u âkilenin dışında tutar.⁴⁸

İslâm bilginlerinin çoğunluğu, kasıt benzeri öldürmeyi hata ile öldürme gibi değerlendirerek diyet borcunu âkilenin üstlenmesi gerektiğini söylemiştir⁴⁹. Fakat İmâmîye ve diğer bir grup İslâm hukukçusu, diyeti tek başına kâtilin üstlenmesi gerektiği kanaatindedir⁵⁰. Mâlikîiler ise, kasıt benzeri öldürmeyi, kasten adam öldürme içinde değerlendirdikleri için, kâtilin diyeti tek başına üstleneceği görüşündedir⁵¹.

Öldürenin çocuk veya deli olması halinde İslâm bilginlerinin çoğunluğu, kasıt-hata ayrımı yapmaksızın diyeti âkilenin üstleneceğini kabul etmiştir. İmam Şâfîî ise, temyiz gücüne sahip olmayan çocuğun cinayetini, hata ile öldürme hükmünde kabul etmekle birlikte, mümeyyiz olan çocuğun kasten adam öldürmesi durumunda, diyetin çocuğun malından ödeneceği görüşündedir.⁵²

İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, yaralama ve sakatlamayla sonuçlanan müessir fiillerde erşi ödemekle yükümlü olan kişi, prensip olarak failin kendisidir. Fakat ödenmesi gereken miktar, Hanefîilere ve Şîaya göre diyetin yirmide birini, Mâlikî ve Hanbelîlere göre üçte birini geçmesi durumunda erşi âkile üstlenir. Şâfîiler ise, miktarı ne olursa olsun erşin âkile tarafından ödenmesi gerektiği görüşündedir⁵³.

Diyet, âkileye dâhil kişiler arasında taksim edilir. Fakat kadın, çocuk, deli ve fakirlerden alınmaz. Failin ve âkilenin diyeti ödeyemez durumda olması halinde diyet, devlet bütçesinden ödenir⁵⁴.

İslâm ülkelerinde ceza hukuku alanında yapılan kanunlaştırmalarda, diyet uygulamasının devam ettiği görülmektedir. Fakat diyet miktarının tespiti, genelde mahkemelerin takdirine bırakılmış veya ülkenin iktisadî şartlarına göre bir düzenleme yapılmaya çalışılmıştır. Bedevî Arap kabileleri arasında yapılan incelemelerde de, diyet uygulamasının aralarında devam ettiği, fakat gerek usul, gerekse miktar bakımından İslâm hukukunun klasik çizgisinden sapmaların bulunduğu gözlenmiştir. Bunun sebebi, söz konusu çevrede âkile ve devlet bütçesi desteğinin

⁴⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/95; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/39-44; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/413; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/323-324.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/251, 255; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/530, 574; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/15-19; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/95; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/317.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/255; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/326; Ali Bardakoğlu, "Diyet" *DİA*, 9/

⁵¹ Derdir, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 4/242-243; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/397, 412-413.

⁵² Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/97; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/188; Derdir, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 4/237; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/412; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/10; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/445, 12/29; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/309.

⁵³ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/322; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/229; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/581; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/425; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/30; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/95; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/360-361.

⁵⁴ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/324-325.

bulunmaması ve kanuni düzenlemelere gidilmemiş olmasıdır. Bütün bunların yanında bölge halkının gelir seviyesi de düşük olduğu için, diyet miktarı düşük belirlenmiştir.⁵⁵

Diğer taraftan diyetin, mağdurun bütün zararını tazmin ettiği söylenemez. Bu sebeple, özel ve haklı gerekçelerin bulunması durumunda, diyetin yanı sıra ayrıca tazminat istenip istenemeyeceği tartışma konusudur.⁵⁶

II. MÜEYYİDENİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ

A. Müeyyidenin Tanımı

Müeyyide kelimesi, sözlükte kuvvetlendiren manasındadır⁵⁷. Hukuk kavramı olarak ise, *yaptırım* kelimesiyle eş anlamlı olarak, kanun, ahlak gibi kurumların buyruklarının yerine getirilmesini sağlayan güç anlamına gelmektedir⁵⁸.

Din kurallarının müeyyidesi daha çok uhrevi olup, Allah korkusu, cennet, cehennem gibi metafizik tasavvurlardır. Ahlâk kuralları da, devletin maddi müeyyidesinden mahrumdur. Fakat bu kurallar, toplumun manevi müeyyidesi ile desteklenmiştir. Hukuk kurallarının müeyyidesi ise, cebir ve zorlamadır; hukuk kurallarını ihlal eden, sadece ayıplanmakla kalmaz, fiili bir karşılığa da maruz kalır.

Toplumunu oluşturan bireylerin hepsi, müeyyide tehdidi olmaksızın hukuk kurallarına uyacak kadar faziletli, cemiyet ruhunu içine sindirmiş değildir. Bu sebeple, mükelleflerin hukuk kurallarına uymalarını temin etmek amacıyla, insanları hukukun emir ve yasaklarına uymaya zorlayan bir takım tedbirler düzenlenmiştir; işte bunlara *hukukun müeyyideleri* denilir. Buna göre müeyyide, “hukuk kural ve esaslarının kabul ve tatbik edilmesini zorlamak için kanunlara konulan hükümler” şeklinde tarif edilebilir⁵⁹.

Hukukta müeyyideler, sadece cezadan ibaret değildir; fertlerin zarara uğramasını önlemeye, meydana gelen zararın giderilmesine yönelik müeyyideler de bulunmaktadır. Müeyyide, hukuka uygunluğu sağlamak amacıyla konulan tedbirler olduğuna göre, bunların mutlaka ceza olması gerekmez; yokluk, fesat, tazminat

⁵⁵ Ali Sadık Ebû Heyf, *ed-Diyetü fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyyeti ve Tatbîkuhâ fi'l-Kavânini ve Âdâti Mısra'l-Hadîsiyyeti*, Kahire 1932, 149-185; İvaz Ahmed İdrîs, *ed-Diyetü Beyne'l-Ukûbeti ve't-Ta'vîdi fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'l-Mukâran*, Beyrut 1986, 373-444, 608-618; Ali Bardakoğlu, “Diyet” *DİA*, İstanbul 1994, 9/478.

⁵⁶ Ali Bardakoğlu, “Diyet” *DİA*, 9/478.

⁵⁷ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, “أيد” *Lisanü'l-Arab*, 4/42; Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdi, “أيد” *el-Kamusu'l-Muhit*, 1/275.

⁵⁸ Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talat Tekin, Hamza Zülfikar, “Müeyyide”, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, 2/1052, “Yaptırım” 2/1596.

⁵⁹ Sadri Maksudi Arsal, *Hukukun Umumi Esasları*, Ankara 1937, 54-57; Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi Sosyoloji Açısından Hukuk*, Ankara 1960, 149-152; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 1973, 10; Yüsun Binatlı, *Hukuk Hakkında Umumi Malumat ve Medeni Hukuk*, İstanbul 1959, 18; Mustafa Reşit Belgesay, *Türk Kanunu Medenisi Şerhi Umumi Esaslar, Şahsın Hukuku*, İstanbul 1945, 1/19.

gibi düzenlemeler de, kişilerin hukuka uygun davranmasını sağladığı için müeyyidedir.

Bunun yanında İngiliz hukukçulardan Jeremy BENTHAM bazı durumlarda mükâfatın da müeyyide olabileceğini kabul etmiştir. Zira onun ahlâk teorisinde, insan davranışını haz ve elem duygularının belirlediği kabul edilmektedir. Ona göre, ceza şeklindeki yaptırım tehdit; mükâfat nitelikli yaptırım ise davettir. Bu sebeple, en çok kullanılan yaptırım ceza olmakla birlikte, çok sınırlı bir alanda da olsa, bazı durumlarda mükâfat, yaptırım olarak kullanılabilir.⁶⁰ Aynı şekilde Buckland da, mükâfat verilmek suretiyle halkın devlet düzenine uymasının sağlandığı bir hukuk düzeninin mümkün olduğunu kabul eder⁶¹.

İslâm hukukunda mükâfatın müeyyide olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. İlâhi kaynaklı oluşu İslâm hukukuna, akide -hukuk- ahlak bütünlüğünden kaynaklanan hukuka saygı ve çift yönlü müeyyide özelliği kazandırmıştır⁶². Bu sebeple İslam Hukukunda muamelatta bile, helal-haram düşüncesi, uhrevi mükâfat ve ceza anlayışı bulunmaktadır. Bunun yanında mükâfat, maddi müeyyide olarak da kullanılmıştır. Nitekim bu çerçeveden olarak İslâm'a ısındırmak veya zararlı faaliyetlerine engel olmak amacıyla, gayrimüslimlere zekâttan pay ayrılmıştır⁶³. Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesinde, gazileri teşvik etmek amacıyla, bir düşman öldürenin, öldürdüğü düşmanın üzerindeki ganimete sahip olacağını bildirmiştir⁶⁴. Aynı şekilde, ülkedeki işlenmemiş toprakları ekonomiye kazandırmak maksadıyla, araziyi ihya edene vermiştir⁶⁵. Bununla birlikte, âhirete ilişkin manevi müeyyideler dışında, İslâm Hukukunda mükâfatın müeyyide olarak kullanıldığı yerler çok sınırlıdır.

B.Müeyyide Çeşitleri

Hukuka uygunluğu sağlamak amacıyla, devlet otoritesinin elinde bulunan müeyyideler; genel olarak, ceza verme, zorla yaptırma, tazminat ödetme, geçerli saymama ve iptalini isteme şeklinde sıralanabilir. Bu müeyyideler nitelikleri bakımından, maddî ve manevî müeyyide; hukuki maksatları bakımından, caydırıcı ve teşvik edici müeyyide; mahiyetleri bakımından ise, cezaî ve medenî müeyyide kısımlarına ayrılır.⁶⁶ Konumuzla ilgisi sebebiyle bu bölümde cezaî ve medenî müey-

⁶⁰ Jeremy Bentham, *The Limits Of Jurisprudence Defined*, yy. 1945, 224-225

⁶¹ W. Buckland, *Some Reflections On Jurisprudence*, yy. 1945, 88-89.

⁶² Mustafa Ahmed Ez-Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fikhiyyu'l-Âmm, el-Fikhu'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedid*, Dimeşk 1967, 1968, 1/49-50; M. Tahir İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Akyüz Vecdi ve Erdoğan, Mehmet , İstanbul 1988, 185; Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li Dirâseti'l-Şeriatî'l-İslâmiyye*, yy. ty., 57.

⁶³ et-Tevbe 9/60.

⁶⁴ Müslim, "Cihâd", 41; Buhârî, "Farz'il-Humus", 18, "Megâzi", 54, "Ahkâm", 21; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 100, 136, 138; Tirmizî, "Siyer", 13; İbn Mâce, "Cihâd", 29.

⁶⁵ Buhârî, "Hars", 15; Ebû Dâvûd, "İmâre", 37; Tirmizî, "Ahkâm", 38.

⁶⁶ Bk. İbrahim Paçacı, *İslâm Hukukunda Medenî Müeyyideler*, Bastırılmamış Doktora Tezi , İstanbul →→

yideler ele alınacaktır. Cezaî ve medenî müeyyideler, hukuka aykırı eylemin mahiyetine göre tatbik edildiği için, öncelikle kanuna aykırı fiillerin çeşitleri açıklanacaktır.

1.Hukuka Aykırı Fiil Çeşitleri

Hukuka aykırı fiiller; cezaî gayri kanuni hareketler ve medenî gayri kanuni hareketler olmak üzere ikiye ayrılır. Çoğunlukla hukuka aykırı eylemler, tatbik edilen müeyyidelere göre taksim edilmiştir: Kanunsuz hareket bir ceza gerektiriyorsa, cezaî gayri kanuni hareket; ceza değil de bir fiili ifa mecburiyeti, maddî tazminat veya yokluk gibi bir müeyyide gerektiriyorsa, medeni gayri kanunî hareket olduğu belirtilmiştir⁶⁷. Ancak, kanuna aykırı hareketlerin bu şekilde tanımlanması, “Cezaî gayri kanunî hareketler, cezaî müeyyide tatbik edilen hareketlerdir. Cezaî müeyyideler, cezaî gayri kanunî hareketlere uygulanan müeyyidelerdir” şeklinde bir kısır döngüye yol açar.

Bununla birlikte, gayri kanunî hareket çeşitlerini, farklı tanımlayanlar da bulunmaktadır. Alman filozofu Hegel, kanunsuz hareketleri failin haleti rühiyesi noktasından ayırmış ve eğer hareket şuurlu ve kasıtlı olarak meydana gelmişse cezaî; kasıt ve şuur dışında meydana gelmişse medenî gayri kanunî hareket olduğunu belirtmiştir⁶⁸. Fakat bu tanım da isabetli değildir. Zira medeni hukuka aykırı hareketler, kasıtlı işlenebilir; buna karşılık ihmal, cezaî gayri kanunî hareket olmasına rağmen, bunda doğrudan kasıt yoktur.

Rus hukukçu Spasoviç, gayri kanunî hareketin, objektif hukuku ihlal etmesi durumunda cezaî, sübjektif bir hakkı ihlal etmesi halinde ise medenî olduğunu söylemiştir⁶⁹. Çoğunlukla hukuka aykırı hareketler, aynı zamanda bir sübjektif hakkı da ihlal ettiği için, bu yaklaşım tenkit edilmiştir. Nitekim hırsızlık, cezai gayri kanunî hareket olmakla birlikte, kişinin hakkı da ihlal edilmektedir⁷⁰. Tenkitte haklılık payı bulunmakla birlikte, tanım tamamen yanlış da değildir; belki noksandır. “Eğer gayri kanunî hareket objektif hukuku ihlal ediyorsa, aynı zamanda sübjektif bir hakkı ihlal etse de cezaî gayri kanunî harekettir; sadece sübjektif bir hakkı ihlal ediyorsa, medenî gayri kanunî harekettir.” denilebilir. Böylece, eleştiriye mahal kalmaz.

Cezaî gayri kanunî hareketler ile medenî gayri kanunî hareketleri birbirinden ayırmak için kesin kriter bulmak güçtür. Fakat ikisi arasında, önemli farklar bulunmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

→ →
1998, 14-23.

⁶⁷ Sadri Maksudi Aarsal, *Hukukun Umumi Esasları*, 166-169; M. Tahir Taner, *Ceza HukukuUmumî Kısmı*, İstanbul 1949, 1961, 12; Subhi Mahmesanî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mucebâti ve'l-Ukûd*, Beyrut 1948, 1/110-112.

⁶⁸ Sadri Maksudi Aarsal, *Hukukun Umumi Esasları*, 166.

⁶⁹ Sadri Maksudi Aarsal, *Hukukun Umumi Esasları*, 166.

⁷⁰ Sadri Maksudi Aarsal, *Hukukun Umumi Esasları*, 166.

a) Medenî gayri kanunî hareketler, hususi hukuka ait kuralların; cezaî gayri kanunî hareketler ise, amme hukukuna ait kuralların ihlalinde söz konusudur.

b) Cezaî suçların müeyyidesi ceza; medeni suçların müeyyidesi ise, zorla icra, zararın tazmin ve tamiri veya zarara mani olmak gibi hukukî yaptırımlardır.

c) Cezaî suçlar, “*kanunsuz suç olmaz*” kuralı gereğince, kanunda teker teker açıklanır; medeni suçlar ise, çok çeşitli olabileceğinden kanunda ayrı ayrı açıklanmaz.

d) Cezaî suçlarda, ceza vermek için bir zararın meydana gelmesi şart değildir; hâlbuki medeni suçlarda şarttır. Meselâ adam öldürmeye teşebbüs, zarar oluşmasa da, cezaî suçtur.

e) Cezaî bir suçun taksirle işlenmesi ancak istisnâ hallerde mümkün iken, medenî suçların tümü hem kasten, hem de taksirle işlenebilir.

f) Cezaî suçlarda müeyyide tatbiki için, genelde mağdurun dava açması şart koşulmazken, medenî suçlarda dava şarttır.

Şunu da ilave etmek gerekir ki, bazı haksız fiiller hem cezaî müeyyideyi, hem de hukuki müeyyideyi doğurabilir. Bu durumda faile, hem ceza verilir, hem de medenî müeyyide uygulanır. Mesela hırsızlık hem bir suçtur, hem de çalınan malın geri verilmesini veya tazmin edilmesini gerektiren bir fiildir. Bunun gibi taksir ile adam öldürme veya yaralama da, hem cezaî müeyyideyi, hem de tazminatı gerektirir⁷¹.

2. Medenî ve Cezaî Müeyyideler

Medenî müeyyideler; haksız bir durumun ortadan kaldırılarak eski halin iadesi, hukuk kurallarına aykırı işlem veya akdin iptali ve bu işlemlerden doğan zararın tazmini gibi müeyyidelerdir. Bu tür müeyyideler, ihlal edilen hakkın, tamirini hedefler. *Cezaî müeyyideler* ise, bedene, hürriyete, haklara ve mala taalluk eder. Bunlar medenî müeyyidelerden tamamen başka mahiyette ve nispeten daha şiddetlidir ve suçlunun tenkilini hedefler⁷². Hukuka aykırı fiillerde hangi tür müeyyidenin uygulanacağına ölçü, yukarıda açıklanan gayri kanunî hareket çeşitleridir; hukuka aykırı eylem, cezaî gayri kanunî hareket ise cezaî müeyyide, medenî gayri kanunî hareket ise medenî müeyyide tatbik edilir.

Diğer bir yaklaşıma göre ise, fiilin doğurduğu zarar, doğrudan toplum düzenini etkiliyorsa, cezaî müeyyideye uygulanır. Kamu düzenini etkilemeyen ihlaller ise, cezalandırılmamalıdır. Bu sebeple, fertler arası ilişkileri düzenleyen medenî hukuk

⁷¹ M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku*, 9, 84; Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul-1985-1987, 2/599-600; Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Ceza Hukuku Dersleri Umumi Kısım*, İstanbul 1958, 76-77; Kayıhan İçel, Süheyl Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku*, İstanbul 1987, 29-33; Sadri Maksudi Arsal, *Hukukun Umumi Esasları*, 166.

⁷² M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku*, 10; Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/599-600; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/252.

kurallarının ihlalinde, ceza uygulanmamalıdır. Çünkü fertler, bu gibi ihlallere karşı, önceden tedbir alabilir, haklarını koruyacak vasıtalara müracaat edebilir. Örneğin alacaklı, kefil isteyebilir; borçlu borcunu vermezse, alacaklı haciz yoluyla hakkını alabilir; zararını tazmin ettirebilir. Bu durumda zararı giderildiği için, daha ilerisine gitmeye gerek olmadığı gibi, toplumsal bir fayda da yoktur.⁷³

III. CEZÂİ VE MEDENÎ MÜEYYİDELER AÇISINDAN "DİYET"

Diyetin bir ceza mı, yoksa tazminat mı olduğu öteden beri tartışılmaktadır. Fakat fıkıh kitaplarında *diyēt*, genellikle, cezalarla ilgili bölümde incelenmiştir. Gerek klasik fıkıh kaynaklarında, gerekse daha sonraki dönemlerde yazılan ceza hukuku ile ilgili eserlerde diyēt, İslâm Ceza Hukukunun (*ukûbât*) ana konularından birini teşkil etmektedir. İslâm hukukunda cezalar *had*, *kısas-diyēt*, *ta'zîr* şeklinde üç ana gruba ayrılmıştır. Buna göre *diyēt* ve *erş*, cezaî müeyyide olarak görülmektedir. Nitekim bir kısım İslâm bilgini, diyetin bir ceza olduğu açıkça ifade etmektedir⁷⁴.

Hâlbuki diyēt ve *erş* ceza değil, medenî müeyyidedir. Çünkü diyēt ve *erş*in amacı, faili cezalandırmak değil, mağdurun veya yakınlarının zararını gidermektir. Cezâî ve medenî müeyyide kavramları açıklanırken, cezanın suçlunun canını, malını veya hürriyetini hedef alan bir müeyyide olduğu, suçlunun tenkilini gaye edindiği; buna karşılık medenî müeyyidelerin, haksız bir durumun ortadan kaldırılarak eski halin iadesi, hukuk kaidelerine aykırı olan muamele ve akitlerin iptali, zararın tazmini gibi müeyyideler olduğu ve ihlal edilen hakkın tamiri hedeflendiği belirtilmişti. Diyēt veya *erş* de gözetilen gaye de, faili cezalandırmak değil, mağdurun, imkânlar ölçüsünde, kaybını telafi etmektir. Ayetteki "...*ailesi bağışlamadıkça onlara diyēt ödemesi gerekir*."⁷⁵ ifadesi de bunu göstermektedir. Nitekim bazı tefsirlerde diyetin, öldürülenin ailesine, kaybettiklerine bedel olarak verildiği belirtilmektedir⁷⁶.

Diğer taraftan failin diyēt veya *erş*le yükümlü olması için cezaî ehliyete sahip olmasının şart koşulmaması da, bunların amacının mağdur veya yakınlarının kaybını tazmin etmek olduğunu göstermektedir. Bunun için küçüğün, delinin, sağlık personelinin, kamu görevlilerinin, hayvan ve eşyanın yol açtığı ölüm, yaralama ve sakatlıklarda, gerekli illiyet bağı kurulabildiği ve mağdur, hukukun koruması al-

⁷³ M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku*, 10-11.

⁷⁴ bk. Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik*, 6/126; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râyik*, 8/372; İbn Âbidîn, *Reddî'l-Muhtâr*, 6/641; Buhutî, *Keşşâfu'l-Kinâ'*, 6/5; Abdulkadir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâi*, 1/663, 2/175, 189, 201, 261; Hayyât, *el-Müeyyidâtü't-Teşrî'iyye*, 121-123; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/298; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1984, 1/239-240; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *DİA*, İstanbul 1993, 7/475; "Diyēt", *DİA*, 9/473-478; Ali Şafak, "Erş", *DİA*, 11/308.

⁷⁵ Nisa 4/92.

⁷⁶ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut ty., en-Nisâ 4/92 , 1/459; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, Nisâ 4/92 , 7/11.

tında olduğu sürece, diyet veya erş ödenir⁷⁷. Kur'ân-ı Kerim'de hata ile adam öldürme için belirlenen, köle azat etme ve yakınlarına diyet ödeme şeklindeki yaptırımın⁷⁸ ikisi de kaybın tazminine yöneliktir: Birincisi, Müslüman toplumun kaybetmiş olduğu bireyi telafi etmeyi; ikincisi, ölenin yakınlarının kaybını tazmin etmeyi amaçlamaktadır. Zararın tazmini, kaybın telafisi ise, daha önce de belirtildiği gibi, medenî müeyyidelerin ayırıcı özelliklerindedir.

Diyet veya erşin gayesi kaybın telafisi değil de faili cezalandırmak olsaydı, mağdur veya yakınlarının af yetkisinin olmaması veya affetmelerinin cezayı tamamen ortadan kaldırmaması gerekirdi. Çünkü ceza, kamu hukuku alanına; medenî müeyyideler ise çoğunlukla özel hukuk alanına girmektedir. Bunun için adam öldürme ve müessir fiillerde, mağdurun kısas ve diyet hakkı dışında devletin, kamu düzenini sağlamak amacıyla başka bir ceza takdir etme yetkisi bulunmaktadır ve mağdur veya yakınlarının haklarından vazgeçmesi bu cezayı etkilemez. Nitekim kasten adam öldürmelerde, maktulün yakınlarının, bedel karşılığında veya karşılıksız kısıstan vazgeçmeleri, cezayı tamamen ortadan kaldırmamaktadır; devletin tazir uygulama yetkisi devam etmektedir⁷⁹.

Burada diyet veya erşin, *takibi şahsi şikâyete bağlı suçlar* gibi olduğu; mağdurun hakkından vazgeçmesi halinde cezanın düşebileceği akla gelebilir. Ancak, takibi şahsi şikâyete bağlı suçlarda da, ceza mağdur veya yakınlarına ödemede bulunmak şeklinde değil, ya suçlunun cismine, ya hürriyetine, ya da malına yönelik bir ceza olmakta ve bu cezalar da Devlete ödenmektedir.

Kasten adam öldürmenin dışında diyetin âkileye yüklenmesi de, diyet ve erşin medenî müeyyide olduğunu göstermektedir. Çünkü cezanın şahsiliği, İslâm hukukunun temel prensiplerinden biridir:

Cezalarda şahsilik, herkesin kendi fiilinden sorumlu olması; kimsenin başkasının işlediği suçtan dolayı cezalandırılmaması anlamına gelir. 5237 sayılı Türk Ceza Kanununun 20. maddesinde “*Ceza sorumluluğu şahsidir. Kimse başkasının fiilinden dolayı sorumlu tutulamaz*” denilmektedir. İslâm dini, Arap toplumunda kabul edilen kolektif sorumluluğu reddetmiş; yerine cezanın şahsiliği prensibini getirmiştir. Buna göre, cezayı suçu işleyen çeker, suça iştiraki olmayan kimseler, başkasının işlediği suçtan dolayı ceza görmez. Bir kişi, akrabalık veya dostluk derecesi ne olursa olsun, başkasının işlediği suçtan sorumlu tutulmaz.⁸⁰

Bu prensip Kur'ân-ı Kerim'de, dünya ve ahiret hayatında geçerli genel ilke ola-

⁷⁷ Ali Şafak, “Erş”, *DİA*, 11/308.

⁷⁸ Nisa 4/92.

⁷⁹ Abdulkadir Üdeh, *et-Teşri'ü'l-Cinâiyi'l-İslâmî*, 1/445.

⁸⁰ Abdulkadir Üdeh, *et-Teşri'ü'l-Cinâî*, 1/394; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/239-240; Yüksel Salman, *İslâm Ceza Hukukunda Cezayı Düşüren Haller*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, 7; Ali Bardakoğlu, “Cezâ” *DİA*, İstanbul 1993, 7/475.

rak ortaya konmuştur: İsrâ suresinde, “Doğru yolda giden faydasını kendi görür; doğru yoldan sapan ise zararını kendi çeker. Hiç kimse, başka birinin günahını yüklenemez...”⁸¹; Müddessir suresinde de, “Herkes yaptığına karşılık rehidir; onun karşılığını görecekler.”⁸² buyrulmaktadır. Bunun dışında, çeşitli vesilelerle herkesin yaptığıının kendisine yarar veya zarar vereceği, hiç kimsenin başkasının işlediği suçtan sorumlu tutulmayacağı vurgulanmıştır⁸³. Hz. Peygamber de, “Herkes yalnız kendi yaptığından dolayı cezalandırılır; baba oğlun, oğul da babanın yaptığından dolayı cezalandırılmaz.” buyurmuştur⁸⁴. Ayet ve hadisin ortaya koyduğu bu prensip, İslâm hukukunun ilk oluşumundan itibaren tatbik edilmiştir.

Hâlbuki kasten adam öldürmenin dışındaki cinayetlerde, diyet failin âkilesine yüklenmektedir. Bu durumda, diyet ve erş ceza ise, suçsuz kimseler asıl suçu işleyenle birlikte ve aynı ölçüde cezalandırılmaktadır. Bu ise, temelini Kur’ân ve sünnetle bulan suç ve cezanın şahsiliği ilkesine aykırıdır. Buna göre diyet ve erş ceza değil medenî müeyyidedir ve bunun için, suç ve cezanın şahsiliği ilkesi kapsamına girmez.

Diyet ceza kabul edilen eserlerde, diyeti âkilenin üstlenmesinin bu prensibin istisnası olduğu belirtilmekte ve bu durum, yardımlaşma ve benzeri gerekçelerin yanında, âkilenin suça engel olma yükümlülüğü konusundaki noksanlığıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.⁸⁵ Oysa âkilenin suça engel olma yükümlülüğü, hata ile adam öldürmede değil, kasten adam öldürmede daha fazladır. Kasten adam öldürmede ise, mağdurun velilerinin kısıstan vazgeçip diyet almaları durumunda, diyet kâtil tarafından ödenmektedir. Ayrıca hata ile adam öldürmede, âkilenin fiili önlemesi de çoğu zaman mümkün değildir. Çünkü failin kendisi bile, öldürmeyi kastemediği için birini öldüreceğini bilmemektedir. Dolayısıyla âkile, çoğunlukla önceden bu eylemden haberdar olup ona engel olamaz.

Diğer taraftan Hz. Peygamber, kişinin hata ile yapılan eylemlerden sorumlu olmadığını bildirmişti⁸⁶. Modern hukuk sistemlerinde de, kaçınılmaz hatanın cezaı düşürdüğü kabul edilmektedir⁸⁷. Türk Ceza Kanununda da, “Suçun oluşması kastın varlığına bağlıdır.”⁸⁸; “İşlediği fiilin haksızlık oluşturduğu hususunda kaçınılmaz bir hataya düşen kişi, cezalandırılmaz.”⁸⁹ denilmektedir. Buna göre, kaçınılması mümkün olmayan hata ile birinin ölümüne sebebiyet veren kişi suçsuz; mümkün olan hata ile sebebiyet veren ise en fazla taksirli suç işlemiş olur. Dolayısıyla bazen kendisi-

⁸¹ İsrâ 17/15.

⁸² Müddessir 74/38.

⁸³ En’âm 6/164; Fâtır 35/18; Fussilet 41/46; Necm 53/38, 39

⁸⁴ Tirmizî, “Fiten” 2; İbn Mâce, “Diyât”, 26. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Diyât”, 2.

⁸⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/318; Ali Bardakoğlu, “Diyet”, “Cezâ” *DİA*, 7/475.

⁸⁶ İbn Mâce, “Talâk” 16; Hakim, *el-Müstedrek*, “Talâk”, Beyrut 1990, H.No: 2801, 2/216; Taberânî, *Mu’cemu'l-Kabîr*, Kahire 1994, 2/97.

⁸⁷ Suhlî Dönmezer, Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1999, 2/317.

⁸⁸ TCK, Madde: 21.

⁸⁹ TCK, Madde: 21/4.

nin bile suçsuz olduğu bir durumda, âkileye yüklenen diyeti ceza kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu itibarla diyet bir ceza değil, mağdur veya yakınlarının kaybını bir ölçüde tazmin etmeyi amaçlayan medenî müeyyidedir. Eylemin durumuna göre tek başına uygulanabileceği gibi, bir cezaî müeyyide ile birlikte de tatbik olunabilir.

SONUÇ

Günümüz modern hukuk sistemlerinin de kabul ettiği suç ve cezanın şahsiliği, İslâm ceza hukukunun ilk teşekkülünden itibaren uygulanan temel prensiplerden biridir. Bununla birlikte bir takım fikhî eserlerde diyetin, bu prensibin istisnası olduğu belirtilmektedir.

Hâlbuki diyet ve erş ceza değil, medenî müeyyidedir. Dolayısıyla diyet ve erş, suç ve cezanın şahsiliği prensibinin istisnası değildir. Nitekim konu incelendiğinde diyet ve erşin, failin cezalandırılması amacıyla olmayıp, meydana gelen mağduriyetin hafifletilmesi ve tazmini gayesine yönelik olduğu görülür. Bunun için, failin sorumlu olması için cezaî ehliyete sahip olması aranmaz.

Bu yönüyle diyet, öldürme ve müessir fiillerde mahkemece takdir edilen destekten yoksun kalma tazminatına, maddî ve manevî tazminata benzemektedir. Fakat diyetin miktarı, ödeme yükümlülüğü, hak sahipliği... bakımlarından sözü konusu tazminattan farklıdır.

Bazı İslâm ülkelerinde diyet miktarının tespitinin mahkemelerin takdirine bırakılması veya toplumun iktisadî şartlarına göre diyetin belirlenmesi içtihadî tercih olarak değerlendirilebilir. Çünkü rivayetler ve mezhep görüşlerindeki farklılıklar, konunun içtihadî olduğu sonucunu çıkarmamıza imkân sağlamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, cahiliye dönemindeki diyet miktarını esas alması⁹⁰; asr-ı saadette diyet 400-800 dinar veya 8000 dirhem iken, daha sonra deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle 1000 dinar ve 12.000 dirheme çıkarılması⁹¹, diyet miktarının içtihadî olduğuna işaret etmektedir. Bunların yanında ağırlaştırılmış diyet, âkile ve âkilenin sorumluluğu konularında İslâm bilginlerinin farklı görüşler ortaya koyması da konunun içtihadî olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, diyet olarak verilen bu malların değerleri, ilk dönemlerde birbirine yakındı. Günümüzde ise bunlar arasında oransız bir fark bulunmaktadır. Bu durumda diyet ödemede, taraflardan birine veya yargıya bu mallardan birini seçme hakkı tanıma bir takım yanlışlıklara yol açacaktır. Bu sebeple çağımızda diyet miktarının, mahallî örf ve ülke şartları da göz önünde bulundurularak iki tarafın hakkını gözeten ölçüde bir değer olarak tespit edilmesi uygun olacaktır.⁹²

⁹⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 7/280; Celalüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ fi'l-Fikhi ve Ulûmî't-Tefsîri ve'l-Hadîsi ve'l-Usûli ve'n-Nahvi ve'l-İ'râbi ve Sâiri'l-Fünûn*, Beyrut 1983, 2/219; Şah Veliyyullah Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut 2005, 1/187.

⁹¹ İbn Mâce, "Diyât", 6; Ebû Dâvûd, "Diyât", 20; Nesâî, "Kasâme", 33-34.

⁹² Ali Bardakoğlu, "Diyet" *DİA*, 9/478.

Kaynaklar:

- » A. Şeref Gözübüyük, Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları, Ankara 1973,
- » Abdulkadir Udeh, et-Teşrî'ü'l-Cinâiyi'l-İslâmî Mukarinen bi'l-Kânûni'l-Vad'î, Beyrut 1992,
- » Abdurrazzâk b. Hemmâm, Musannef,
- » Abdülazîz el-Hayât, el-Müeyyidâtü't-Teşrî'iyye, Kahire 1986,
- » Abdülgani el-Ğanîmî el-Meydânî, el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb, Beyrut ty
- » Abdülkerim Zeydân, el-Medhal li Dirâseti's-Şerâti'l-İslâmiyye, yy. ty.,
- » Alâüddin el-Kâsânî, Bedâi'ü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi', Beyrut 1982,
- » Ali Bardakoğlu, "Ceza", DİA, İstanbul 1993,
- » Ali Bardakoğlu, "Diyet" DİA, İstanbul 1994,
- » Ali Haydar, Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, Beyrut ty.
- » Ali Sadık Ebû Heyf, ed-Diyetü fi's-Şer'ati'l-İslâmiyyeti ve Tatbîkuhâ fi'l-Kavânini ve Âdâti Mısra'l-Hadîsiyyeti, Kahire 1932,
- » Ali Şafak, "Erş" DİA, İstanbul 1995, 11/307;
- » Beyhakî, Sünen, 8/74 .
- » İbrahim Paçacı, İslâm Hukukunda Medenî Müeyyideler, (Bastırılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1998,
- » Buhutî, Keşşâfu'l-Kinâ',
- » Celalüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, el-Hâvî li'l-Fetâvâ fi'l-Fikhi ve Ulûmi't-Tefsîri ve'l-Hadîsi ve'l-Usulî ve'n-Nahvi ve'l-İ'râbi ve Sâiri'l-Fünûn, Beyrut 1983,
- » Dârakutnî, Sünen, 3/177;
- » Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'ân, Beyrut 2006, (Nisâ 4/92), 7/11.
- » Ebû Bekir Ahmed b. El-Huseyn el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Beyrut 2003, 8/135.
- » Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehzîbu'l-Ahkâm, Tahran 1365, 10/158.
- » Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Küleynî, el-Kâfî, Tahran 1365, 7/282;
- » Ebû Dâvûd, es-Sünen
- » Ebû İshâk eş-Şîrâzî, el-Mühezzeb fi'l-Fikhi'l-İmâmî's-Şâfîi, (Tahkîk: Muhammed Zuhaylî), Di-meşk, Beyrut 1996,
- » Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî, İstanbul 1986,
- » Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, el-Hâvî fî Fikhi's-Şâfîi,
- » Ebu'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr, eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasarı Sîdî Halîl (Hâşiyetü'd-Desûkî ile birlikte),
- » Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzur, Lisanü'l-Arab,
- » Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, el-Kamusu'l-Muhit,
- » Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, İstanbul 1985,
- » Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Beyrut 1990,
- » Hamide Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk), Ankara 1960,
- » Hamza Aktan, "Âkile" DİA, İstanbul 1989,
- » Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatır, Talat Tekin, Hamza Zülfikar, "Müeyyide", Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, Ankara 1988,
- » Hayrettin Karaman, Anahatlarıyla İslâm Hukuku, İstanbul 1984,
- » Hayrettin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku,
- » Hayyât, el-Müeyyidâtü't-Teşrî'iyye, 121-123;
- » İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendi, Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr, İstanbul 1984,
- » İbn Mâce, es-Sünen
- » İbrahim Paçacı, "Diyet ve Erş" Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara 2006,
- » İbrahim Paçacı, "Gurre" Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara 2006,
- » İmam Mâlik b. Enes, el-Müdevvenetü'l-Kübrâ,
- » İsmail b. Ömer İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut ty., (en-Nisâ 4/92),
- » İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diyetü Beyne'l-Ukûbeti ve't-Ta'vîdi fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'l-Mukâran, Beyrut 1986,
- » Jeremy Bentham, The Limits Of Jurisprudence Defined, yy. 1945
- » Kadızâde, Şemsüddin Ahmed b. Kûder, Netâicu'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûzi ve'l-Esrâr "Tekmiletü Fethi'l-Kadîr", Beyrut 1977,
- » Kayıhan İçel, Süheyl Donay, Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku, İstanbul 1987,

-
- » M. Tahir İbn Aşur, İslam Hukuk Felsefesi, (Çev. Akyüz Vecdi ve Erdoğan, Mehmet), İstanbul 1988,
 - » M. Tahir Taner, Ceza Hukuku (Umumî Kısmı), İstanbul 1949, 1961,
 - » İmâm Mâlik b. Enes, el-Muvatta,
 - » Mansur b. Yûnus el-Buhutî, Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-Iknâ', Beyrut 1982,
 - » Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedâ, İstanbul 1986
 - » Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc, Mısır 1958, 4/2;
 - » Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, Beyrut 1988, 14/508;
 - » Muhammed Ebû Zehra, el-Cerîmetü ve'l-Ukûbetu fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Kâhire ty., 506-507;
 - » Muhsin Koçak, "Gurre" DİA, İstanbul 1996, 14/211;
 - » Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, el-Fi'lu'd-Dâr ve'd-Damânu Fih, Dimeşk 1988;
 - » Mustafa Ahmed Ez-Zerkâ, el-Medhalu'l-Fikhiyyu'l-Âmm, el-Fikhu'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd, Dimeşk 1967, 1968,
 - » Mustafa Reşit Belgesay, Türk Kanunu Medenisi Şerhi (Umumî Esaslar, Şahsın Hukuku), İstanbul 1945,
 - » Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, el-Muğni, Riyad 1997,
 - » Müslim, el-Câmiu's-Sahîh
 - » Nesâî, es-Sünen
 - » Osman b. Ali ez-Zeylâ, Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Bulak 1313,
 - » Sadri Maksudi Arsal, Hukukun Umumi Esasları, Ankara 1937,
 - » Subhi Mahmesanî, en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mucebâti ve'l-Ukûd, Beyrut 1948,
 - » Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1999,
 - » Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, Ceza Hukuku Dersleri (Umumi Kısım), İstanbul 1958,
 - » Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku (Genel Kısım), İstanbul-1985-1987,
 - » Şah Veliyyullah Dihlevî, Huccetullâhi'l-Bâliğa, Beyrut 2005,
 - » Şemsüleimme es-Serahsî, el-Mebûd, İstanbul 1982,
 - » Şeyhzâde Damâd, Abdurrahman Efendi, Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur, İstanbul 1991,
 - » Taberânî, Mu'cemu'l-Kabîr, Kahire 1994, 2/97.
 - » Tirmizî, es-Sünen
 - » Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû, Dimeşk 1989,
 - » W. Buckland, Some Reflections On Jurisprudence, yy. 1945,
 - » Yûsuf Binatlı, Hukuk Hakkında Umumi Malumat ve Medeni Hukuk, İstanbul 1959,
 - » Yüksel Salman, İslâm Ceza Hukukunda Cezayı Düşüren Haller, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993,
 - » Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nuceym, el-Bahru'r-Rayik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Beyrut ty.
-

EFLATUN VE ARISTOTELES'İN POLİTİKAYA DAİR GÖRÜŞLERİ AÇISINDAN İBN HALDÛN'UN MUKADDİME METNİ*

Muhammet ÖZDEMİR**

ÖZET

Bu çalışmada, İbn Haldûn'un *Mukaddime* metni, siyaset felsefesine ilişkin temel Antik metinler bağlamında bir arkeolojiye tabi tutulmaktadır. Öncelikle Aristoteles'e ait *Politika* kitabının Ortaçağ İslâm felsefesinde bilinip bilinmediği, Arapçaya tercüme edilip edilmediği ve İbn Haldûn'un söz konusu metinden ne kadar haberdar olduğu tartışılmaktadır. İkinci olarak Antik Yunan filozofları olan Eflâtun ve Aristoteles'in politikaya dair görüşlerinin temelleri üzerinde durulmaktadır. Üçüncü olarak *Mukaddime*'de yapılan politik değerlendirmelerin temel bağlamları ve iki Antik Yunanlı düşünürün fikirleriyle ilişkisine yer verilmektedir. Dördüncü olarak *Mukaddime*'deki politik görüşlerin özgünlüğü ve yeniliğine dair modern bulgulara değinilmektedir. Çalışmanın iddiasına göre, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de kullandığı tahlil yöntemi Aristoteles'in *Politika*'sındakine yakındır ve Aristoteles'in görüşlerinden habersiz olmayan Müslüman düşünür tarihi temel bir kavram yapması bakımından yenidir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Mukaddime, Siyaset Felsefesi, Eflâtun, Aristoteles, Politika, Devlet.

ABSTRACT

Ibn Khaldun's Text al-Muqaddima in terms of Plato's and Aristotle's Views of Policy

In this study, Ibn Khaldun's work al-Muqaddima is investigated in the context of basic Ancient texts which are relevant to the political philosophy. Firstly, whether Aristotle's book *Politics* is known in medieval Islamic philosophy or not and it has been translated into Arabic or not and how much Ibn Khaldun is aware of this text are discussed. Secondly, we focus on the basis of views of Plato and Aristotle which are related to policy. Thirdly, the basic contexts of political considerations in al-Muqaddima and the relation between al-Muqaddima and two Ancient philosophers' opinions are mentioned. Fourthly, we focus on modern findings about the originality and innovation in al-Muqaddima's political thoughts. The study claims that Ibn Khaldun's method for investigation in al-Muqaddima is close to Aristotle's and he innovatively made the history as a basic concept, being not unaware of Aristotle's views.

Key Words: Ibn Khaldun, al-Mukaddima, Political Philosophy, Plato, Aristotle, Politics, Republic.

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı metninin, öncelikle iki Antik Yunan filozofu Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair eserleri ve görüşleri açısından yerini tayin etmek ve ikinci olarak Ortaçağ'da kaleme alınmış söz konusu metnin özgünlüğüne ilişkin felsefi saptamalarda bulunmaktır. İslâm felsefesinin veya Müslüman coğrafyalarda Ortaçağ boyunca icra edilen felsefi faaliyetlerin büyük ölçüde kadim Yunan mirasına dayanmış olması dolayısıyla ilk elde *Mukaddime* metninin hangi Yunan filozofuna yakın durduğu tartışılmaya açılacaktır. İkinci olarak, modern düşünürlerden bazılarının görüşlerinin İbn Haldûn'un görüşleriyle benzerlik göstermesinden hareket edilerek sonraki modern düşünürlerin mevzu bahis olan metinle fikri münasebetlerine yer verilecektir.

Böyle ortaya konulan akademik araştırmaların müşterek gayesi, *Mukaddime* metninde içerilen felsefi, dini, içtimai ve örfi bağlamların daha iyi anlaşılabilmesine imkân temin etmektir. Bazı araştırmalarda ise, İbn Haldûn'un çoğunlukla hareketli ve siyasi nitelikli olan yaşamı göz önünde bulundurularak ilgili görüşler açısından bir neticeye varılmaya çalışılmaktadır. Kendinden önceki ve sonraki ünlü yazarların metinleriyle mukayese bağlamında *Mukaddime*'nin anlaşılmaya çalışılması bir yöntem olduğu gibi İbn Haldûn'un biyografisinden hareketle bir anlam açığa çıkarma girişiminde bulunulması da başka bir yöntemdir. Biz ise, İbn Haldûn'un Antik Yunan'dan özellikle Eflâtûn ve Aristoteles'in eserlerini okuyup okumadığını soruşturmanın yanı sıra hem Yunanlı düşünürlerden, hem *Mukaddime* metninden ve hem de modern politik eserlerden alınmış ana temaların birbirleriyle karşılaştırılmasının daha yararlı olacağını varsayıyoruz. Çünkü ana temalar metinlerin etrafında döndüğü meseleleri ele vermektedirler. Böylelikle Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair görüşlerinden oluşturulmuş ana temalar ile modern düşünürlerin politik yaklaşımlarından edinilmiş temaların İbn Haldûn'un ana temalarıyla mukayese edilmesi sayesinde bir neticeye varmaya çalışacağız.

1. Aristoteles'in Politika Metni ve İbn Haldûn

Önemli bir İbn Haldûn ve İslâm felsefesi araştırmacısı olan Ahmet Arslan, İbn Haldûn ve *Mukaddime* metni üzerine yaptığı bir incelemede, İslâm dünyasının Aristoteles'in *Politika* adlı metninden haberdar olmadığını; çünkü söz konusu metnin Arapçaya çevrilmediğini öne sürmektedir. Arslan, meseleyi görece daha sistematik bir bağlama yayarak, klasik dönemde -miladi 13-14. yüzyıllar öncesini kast ediyor- İslâm coğrafyasında Plotinos'un Plotinos olarak tanınmadığını, onun

* Bu çalışma, Hitit Üniversitesi tarafından 01-03 Kasım 2013 tarihlerinde Çorum'da düzenlenen bulunan "Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu"nda sunulmuş bildiri metninin gözden geçirilmiş, önemli eklemeler ve çıkarmalar yapılarak düzeltilmiş ve geliştirilmiş bir nüshasıdır.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, muhammetozdemir34@yahoo.com.

eserlerinin Aristoteles'in eserleriyle karıştırılmış olduğunu ve neticede Yeni-Platoncu Plotinos'un eserlerinden hareketle İslâm düşüncesinde Eflâtûn'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerinden yola çıkan siyaset felsefelerinin varit olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Aristoteles'in *Politika* metninin klasik İslâm düşüncesinde bilinmediği, okunmadığı ve politika üzerine tüm yazımların Platoncu olduğu iddia edilmektedir (Arslan, 2009a: 229-230).

Ahmet Arslan'ın bulgusu, hem İslâm felsefesi tarihi bakımından hem de İbn Haldûn düşüncesi ve *Mukaddime* metninin tarihi bakımından önemlidir. Fakat söz konusu iddianın bu denli kesin bir hükmü doğrulayacak nitelikte bir veri alanından hareket edip etmediğini irdelemek gerekmektedir. Çünkü bazı İslâm felsefesi araştırmalarında aydınlanmacı bir çerçeveden ve sorunlaştırma tarzından yola çıkılmakta ve felsefe ve din münasebetleri bağlamına ziyadesiyle yoğunlaşma, metinler arası mukayese ve tahlil yolunun göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Nitekim Arslan'ın İbn Haldûn incelemesi de aydınlanmacı bir bağlamda anlaşılabilir olmakta ve aydınlanma biraz biraz İslâm felsefesine uygulanmaktadır (Arslan, 2009a: viii, x, 14, 145, 196, 285, 407; krş. Terkan, 2007: 21-47). Burada kastettiğimiz, bilimin ve felsefi bilginin dinden, metafizikten ve inanç alanlarına ilişkin her türlü tartışmadan arındırılmasının meşru olduğunu kabul ederek metinlerin anlamlarına tarihi değer verme teşebbüsüdür. İslâm felsefesi ve genel olarak İslâm düşüncesi gibi kültürel çalışmalar alanına giren tarihsel araştırma sahalarında, Michel Foucault'ya değin aydınlanma sorgulanmış ve ona ait bağlamların abartılmış olduğu fark edilmiş değildir (Foucault, 2011: 162-192).

İslâm felsefesi tarihi yazarları, Yeni-Platoncu Plotinos'a ve Proclus'a ait eserlerin -*Theologia* ve *Liber De Causis*-, İslâm dünyasında görülen tercüme faaliyetleri sırasında Aristoteles'e ait sanıldığını ve böylece Arapçaya çevrilerek kabul gördüklerini; ayrıca ünlü Müslüman filozoflardan hiçbirinin Grekçe bilmediğini ortak bir saptama olarak aktarmaktadırlar. Hatta Peter Adamson ve Richard C. Taylor, İslâm coğrafyasında erken dönemde felsefe yapan ve Arapça yazan filozoflardan hiçbirinin, Aristoteles'i, Hıristiyan Skolastik filozofların okudukları kadar okumamış olduklarını; çünkü tümünün Arapça tercümeyle sınırlı bir okuma ölçüğüne sahip bulduklarını belirtmektedir (Fahri, 2000: 21, 45-46; Adamson&Taylor, 2007: 3). İslâm felsefesi tarihi yazarlarının genellikle aynı şekilde naklettikleri durum, Arslan'ın yukarıdaki iddiasının temel dayanağı gibi görünmektedir. Ne var ki, burada mevzubahis olan tarihçilerin değerlendirmelerindeki müşterek yoğunlaşmanın genellikle İbn Sînâ dönemi öncesiyle sınırlandırıldığını; ayrıca onların da mütercimlerin felsefe bilmediklerini varsayarak hareket ettiklerini ifade etmemiz lüzumludur. Müslüman filozofların felsefe metinlerini tercüme edildikleri Arapçadan okumuş olmaları, onların Aristoteles'in metinleri sanılan söz konusu iki metnin yarattığı felsefi uyumsuzlukları görmelerini engellemeyecektir. Nitekim daha 9. Yüzyılda yaşamış olan Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî'nin, Plotinos ve Proclus'a ait eserle-

rin Aristoteles'e ait olmadığının farkında olduğu bildirilmektedir (Adamson&Taylor, 2007: 41).

Yunan tarzı felsefeyle meşgul olan Müslüman düşünürlerin, daha 11. yüzyılda, Aristoteles'in Grekçeden tercüme edilmiş felsefi metinleri arasındaki uyumsuzlukların farkında olduklarının ve bazı eserlerin ona aidiyetinden kuşkulandığının göstergesi, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ilk mukaddimesinde söyledikleridir. Gazzâlî, kendi eserinde felsefi görüşleri tahlil ederken, Aristoteles felsefesini en iyi anlayan ve aktaran iki filozof olan Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerine dayanacağını; çünkü Aristoteles'in eserlerini tercüme edenlerin ve ona şerhler yazanların bıraktıkları Arapça eserlerin güvenilir olmadığını, onların bir kısmının bozulma ve değişmeye uğradığını, bir kısmının da felsefeyle uğraşanlar arasında tartışmalı kabul edildiğini dile getirmektedir (Gazzâlî, 2006: 12-13). Gazzâlî'nin tanıklığı, daha fazla verimizin bulunmayışı dolayısıyla önemlidir. Çünkü Abdurrahman Bedevî, Kindî'nin Grekçe bilip bilmediğine ilişkin bir incelemesinde üzücü olanın, Aristoteles'in *Metafizik*'i dışında Eflâtûn ve Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmiş olduğu hicri ikinci asrın ikinci yarısı ve üçüncü asrın ilk yarısındaki felsefi eserlerin zamanımıza ulaşmaması olduğunu belirtmektedir (Bedevî, 2010: 179-180). Gazzâlî'nin haber verdiğinden anladığımızı göre, onun döneminden önce, Aristoteles'in Arapçada bulunan eserleri üzerine akademik bir tartışma mevcuttur ve hangi anlayışın tam olarak Aristoteles'e ait olduğunu fark etmenin bağlayıcı bir yolu bulunmamaktadır. Benzer bir sorun yirminci yüzyılda bile söz konusudur ve mesela Aristoteles yorumcusu David Ross, Aristoteles'in bazı eserlerinin kendisine ait olup olmadığına ilişkin tartışmaları aktarmaktadır (Ross, 2011: 26-45). Gazzâlî'nin tanıklığının önemli olduğunun tarihsel kanıtı, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazmayı uygun bulduğu büyük, orta ve küçük ölçeklerdeki şerhlerdir. Çünkü İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinin ve fikirlerinin yanlış anlaşıldığını düşünmüş ve onun eserlerine çeşitli hacimlerdeki yorum kitaplarını yazmak konusunda kendini mecbur hissetmiştir (Karlığa, 2004: 380-386; Sarıoğlu, 2006: 33-44). Nitekim Abdurrahman Bedevî'nin haber verdiğine göre, -Ahmet Arslan'ın saptamasını tartışmaya açacak tarzda- İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri arasından ihtisar ettiği ikisi, *Politika* ve *Retorika*'dır (Bedevî, 2010: 164). Anlaşılabildiği kadarıyla, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserleri üzerine yaptığı kapsamlı çalışmayla Gazzâlî'nin tespiti arasında bir ilişki mevcuttur. Bizi ilgilendiren ise, Aristoteles'in eserlerine ilişkin bir tartışmanın daha 11. yüzyılda kayda değer bir düzeyde cereyan ettiğidir. Söz konusu tartışma, çağdaş İslâm felsefesi araştırmacılarından bazılarının ihmal ettikleri bir gerçeği gözler önüne sermektedir. Gazzâlî'den önce felsefe yapmış olanların -mesela İbn Sînâ'nın-, hangi eserlerin Aristoteles'e ait olmadığıyla ilgili bir bilgiye sahip olmadıkları iddiası, hiç değilse kesin değildir. Bize göre ise, *Politika* adlı metni de dâhil Aristoteles'in eserleri bilinmektedir ve mesela Fârâbî söz konusu eseri anmaktadır.

10. yüzyılda yaşamış Müslüman bir filozof olan Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde, Aristoteles'in medenî ilme dair bir eserini bizzat ismini vermeksizin anmakta ve ondan alıntı yapmaktadır. Aktarılan içerikte Aristoteles, medenî ilme (el-ilmü'l-medenî) dair eserinin hemen başında, izafetin (görelilik) yalnızca bir yasa ve zulüm sanıldığını belirtmekte; aktarımı yorumlayan Fârâbî ise, Yunan filozofunun mevzubahis olan sözleriyle göreliliğin varlığının zayıf olduğunu kastedtiğini öne sürmektedir (Fârâbî, 2008: 32). Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm* adlı eserinde medenî ilim veya felsefeyi tarif ederken bizzat isim vererek Aristoteles'in *Politika* metnini anmaktadır. Hatta "*Bôlîtika Kitabı*", herhangi bir tercüme gerekliliğinden dolayı bizzat telaffuz edilmekte ve Eflâtûn'un *Siyaset Kitabı (Devlet)* ondan sonra ikinci sırada anılmaktadır (Fârâbî, 1990: 128-129). Bu iki kayıttan anlaşıldığına göre Fârâbî, Aristoteles'in *Politika* adlı metninden haberdardır; çünkü *İhsâü'l-Ulûm*'da tarif edilerek tanıtılan medenî ilmin detayına dair ortaya konulmuş bulunanlar, Eflâtûn'un *Devlet* metninin içeriğine değil, aksine Aristoteles'in *Politika* metninin muhtevasına uymaktadır. Ne var ki, *Kitâbu'l-Hurûf*'taki alıntı bugün elimizdeki *Politika* metninin başında bulunmamakta; Aristoteles'in bir başka eseri olan *Nikomakhos'a Etik*'in başında ise, "çünkü görelilik bir filize benzer, varlık için rastlantısaldır" ifadesi bulunmaktadır (Aristoteles, 2007; 2009: 14). Aristoteles'in *Politika* metninde bulunmayan bağlam, onun diğer eseri olan *Nikomakhos'a Etik*'te bulunmakta; fakat orada da aktarıldığı şekliyle değil, yorumlandığı şekliyle bulunmaktadır. Bu durum, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine bir şerh yazmış Fârâbî'nin (Adamson&Taylor, 2007: 62) felsefi birikimiyle çelişmekte gibi görünmektedir; ama filozofun ilimlerin sayımına dair eserinde medenî ilme ve siyasete dair getirdiği izahlar ve bizzat *Politika*'yı anmış olması, kati bir tenakuzu tali bir konuma itmektir. Yani Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta medenî ilim dediği tetkik sahası, ahlak felsefesi veya etik değildir ve elbette alıntı yanlış sahaya bağlanmışsa da, bizzat o ilmin anılması yeterlidir. Fârâbî'nin alıntısı mantığa dair olduğundan Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri de akla gelmektedir; fakat söz konusu eserin başında göreliliğe dair bir değininin bulunmadığı belirtilmelidir (Aristoteles, 2013).

İslâm felsefesi tarihinin klasik döneminde Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının Arapçaya çevrilip çevrilmediğini ve Müslüman filozofların söz konusu metnin muhtevastından haberdar olup olmadıklarını tartışan Shlomo Pines da bizim gibi Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından hareket etmektedir. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'sinde yer alan "Aristo bunu *Politika* kitabında açıkladı" ibaresinden yola çıkan Pines, aynı eserde bulunan efendi-köle tahlillerini de göz ardı etmemektedir. Pines, Fârâbî'nin halefi olan Ebû'l-Hasen Âmirî'nin *Kitâbü's-Saâde ve'l-İs'âd* adlı eserinde bizzat adını anarak Aristoteles'e yaptığı atıfların, Yunan filozofunun *Politika* metninin içeriğiyle örtüştüğünü de tespit etmiştir. Bu kanıtları değerlendiren Pines, İslâm felsefesinin klasik döneminde Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının bulunduğunu belirtmekte ve mevzubahis olan kitabın ilk iki bölümünün Arapçaya kesinlikle çevrilmiş olduğu saptamasında bulunmaktadır. İslâm felsefesi üzerine değerli

araştırmalarıyla tanınmış olan Dimitri Gutas ise, *Politika* kitabının ikinci kitabından ziyade altıncı kitabının çevrilmiş olmasının daha muhtemel olduğunu öne sürmektedir. Esasen Gutas, “Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler” başlıklı kapsamlı araştırmasının Aristoteles külliyyatına ilişkin bölümünde *Politika*’nın bir kısmının “Kitâb fî ilmi’l-medenî, Kitâb fî tedbîrî’l-müdün ve yüsemâ Fûlîtikûn” isimleriyle Arapçaya tercüme edilmiş olduğunu belirtmektedir. (Korkut, 2006: 131; Gutas, 2013: 785).

Artık Ahmet Arslan’ın iddiasının hiç olmazsa kesinlik arz etmediği ve yüksek bir ihtimalle Aristoteles’in *Politika* metninin İslâm filozofları indinde meçhul olmadığı; ayrıca Aristoteles’in bir süre sonra Plotinos’tan ayırt edilebildiği ortaya çıktığına göre, İbn Haldûn’un *Politika*’yı okuyup okumadığını tahlil edebiliriz. Abdurrahman Bedevî, İbn Haldûn’un *Politika* metniyle ilişkisini özel olarak tartışıp bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Bedevî’ye göre, İbn Haldûn’un *Mukaddime* metninde içerilen siyasi görüşler, Eflâtûn’un *Devlet* metnindeki muhtevaya kıyasla Aristoteles’in *Politika* kitabında işlenmiş görüşlere daha yakındır (Bedevî, 2010: 163). Aşağıda bu meseleyi detaylı olarak inceleyeceğimiz için şimdilik İbn Haldûn’un *Politika*’yla münasebetinin tahlil edilmesi uygun olacaktır.

Bedevî, İbn Haldûn’un, Eflâtûn’un siyasi görüşlerine dair çalışmalar yaptığı halde herhangi bir tarzda *Politika*’yı anmadığını ve dolayısıyla onun Aristoteles’in eserini okumuş olduğundan emin olabileceğimiz bir kanıtın bulunmadığını söylemektedir. Fakat İbn Rüşd’ün kitaplarından oldukça haberdar olan İbn Haldûn, en azından Endülüslü filozofun *Politika* ve *Retorika*’ya yazdığı özet (muhtasar) kitapları okumuş olmalıdır. Bununla beraber *Mukaddime* yazarı, İbn Rüşd’ün özetlerde bulunan kendi görüşleriyle Aristoteles’in siyasi görüşlerini tefrik edebilecek tarzda bir yetkinliğe de sahipmiş gibi davranmakta ve mesela Endülüslü filozofun “asabiyet”in bulunmadığı bir toplumda yetişmiş olması dolayısıyla muhtasar metinlerde Aristoteles’in bazı görüşlerini yeterince aktarmadığını öne sürmektedir. Bu yorumda bulunmasının gerekçesi, ihtisar edilen metindeki görüşte İbn Haldûn’un “asabiyet” yaklaşımı ile uyuşmayacak bir izahın bulunmasıdır. Bedevî, İbn Rüşd’ün ihtisar ettiği *Politika* ve *Retorika*’ya herhangi bir şekilde kendi görüşlerini eklemediğini hatırlatarak buradan İbn Haldûn’un *Politika*’yı doğrudan okumamış olduğu neticesine ulaşmaktadır. O halde *Mukaddime* yazarı, Aristoteles’in siyasi görüşlerinden kesinlikle haberdardır; fakat onun *Politika*’sını okumuş olduğu ihtimali ya yoktur veya düşüktür. Abdurrahman Bedevî, İbn Haldûn’un *Politika*’yı benimsemediği veya ondan yeterince faydalanmadığı için medeni bir felsefe yapamadığını ve hatta onun bir filozof olmadığını öne sürmektedir (Bedevî, 2010: 157-168; krş. Câbirî, 2003: 340-344).

Bedevî’nin olumsuz felsefi nitelik ve filozofluk yorumlarına katılmamakla beraber İbn Haldûn’un Aristoteles’in *Politika* metnini okumamış olduğu saptamasına biz de katılmaktayız. Çünkü İbn Haldûn, toplumsal yaşam üzerine siyasal nitelikli

kuramsal düşünce geliştirdiği için bir filozof sayılmalıdır ve şayet o, *Politika* metnini okumuş olsaydı, "asabiyet" in bulunmadığı bir toplumda yetişmenin İbn Rüşd ile sınırlı olmadığını fark edebilecekti. Söz konusu terim, Aristoteles'in *Politika*'sı için de yenidir.

2. Eflâtûn ve Aristoteles'in Politikadan Anladıkları

Ortaçağ ve sonraki dönemlerde gerek İslâm coğrafyasında üretilmiş siyaset felsefelerini anlamak için ve gerekse modern gelişmiş toplumlarda üretilen siyaset felsefelerini anlamak için her seferinde öncelikle Eflâtûn ve Aristoteles'in politikaya dair görüşlerini anlamak şarttır. Böylelikle politikaya ilişkin ilk kavramların ve ayrımların yaratıldığı Antik Yunan'dan itibaren gelişmeye devam eden siyaset felsefelerini izlemek mümkün olabileceği gibi daha fazla olarak anlaşılacak istenen metnin çeşitli karşılaştırmalar üzerinden kendini anlamaya daha iyi sunabileceği varsayılmaktadır. Nitekim bir siyaset felsefesinde içerilmiş anlamları açığa çıkarılmayla ilgili görece daha verimli bir yöntem geliştirilebilmiş değildir. İbn Haldun'un *Mukaddime* metninin tarihte ve özel olarak politikanın tarihinde durduğu yeri tespit ve ondaki temel bağlamların açığa çıkarılması sadedinde de söz konusu yöntem önemlidir.

Birçok felsefe tarihçisi Eflâtûn'u felsefe yapmaya iten temel etkenin siyaset olduğunu, onun bilgi ve ahlak da dâhil çeşitli felsefi sahaları siyasetin içinde değerlendirip açıklamış olduğunu söylemektedirler (Jones, 2006: 181; Arslan, 2008: 203-213). İslâm felsefesindeki telaffuzuyla Eflâtûn veya Batı dillerindeki telaffuzuyla Platon için yapılabilecek en iyi tespit budur. O, öğrencilerinden biri olan Aristoteles'ten başlayarak bütün insanlık tarihini hem felsefe yapmanın temel nitelikleri bakımından hem de siyasete dair tahliller yapmanın tarzı bakımından önemli ölçüde belirlemiştir. Eflâtûn'un siyaset felsefesini ana hatlarıyla bulabildiğimiz temel metin ise *Devlet*'tir. Bu metin farklı şekillerde incelenmiş olmakla birlikte bizim açımızdan onda açığa çıkan iki ana tema bulunmaktadır. Birincisi, *Devlet* kitabı, diyalogdaki konuşmacılardan olan Thrasymakhos'un "Doğruluk, güçlü'nün işine gelendir." cümlesi veya iddiası ile başlamaktadır. Biz, söz konusu iddiayı "güçlü olan haklıdır" şeklinde ifade edebiliriz. Eflâtûn, söz konusu iddianın dayandığı toplumsal deneyimleri tersyüz edecek bir teori yaratmaya çalışmaktadır. İkincisi ise, *Devlet* kitabı, çokluğu birliğe indirmeye çalışarak insani sorunları ve özellikle siyaset sorununu çözmeye çalışmaktadır. *Devlet*'te konuşan ve ironik bir şekilde her şeyi bilen Sokrates'in saptamasıyla iyilik bir ve bütün kalma, kötülük ise birçok olma ve bölünmedir (Platon, 2012: 17, 166). Yani tecrübi sorun, güçlü olanın haklı olmasıdır. Bu sorunun kaynağı -kavramsal olarak- çokluk ve çözümü de birliktir. Söz konusu iki temanın Eflâtûn'un politikaya dair esas görüşlerini kapsadığını ve kendisinden sonra tüm siyaset felsefelerini etkilediğini düşünüyoruz (Ruby, 2012: 21-22). Mesela modernlerden Jean-Jacques Rousseau da *Toplum Sözleşmesi* adlı eserine güçlü olanın haklılığı sorunuyla başlamakta ve sorunun

kaynağını yine çoklukta bulduğu halde çözümünü birlik yerine sözleşmede bulmaktadır (Rousseau, 2010: 6-7, 28-31). Eflâtûn'un *Yasalar* diyalogu ise, çoğun bir yapılmasının yaratacağı sıkıntıların yasalaştırmayla nasıl çözüleceğine ilişkindir ve yasanın kaynağına dair bir tartışmayla başlayan kitap bizim kapsamımızın dışındadır (Platon, 2007). *Yasalar*'ın Ortaçağdaki Arapça özetinde *-Kitâbü'n-Nevâmîs li-Eflâtûn-* bireylerin veya yurttaşların ahlaki yetkinlikleri için nübüvvet (Peygamberlik), namaz ve oruçtan söz edilmiş olması, çokluğun birliğe indirilmesiyle ilgili yasalaştırma algılarının Platonik düzeyde bile değişebildiğinin bir örneği olarak alınabilir (Bedevî, 1982: 200-201).

Yukarıdaki tespitlerimiz bağlamında Eflâtûn'un politikayı, doğru insanı yaratmakla ilgili bir toplumsal dünya tasavvuru olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Hem *Devlet* kitabında, hem de *Yasalar* kitabında insanın kötülüğe yönelmesiyle ilgili varoluşsal tahliller söz konusu olmakta ve her seferinde mesele, eğitim ile kesinlikle çözülmüş gibi varsayılmaktadır (Platon, 2012: 236, 316-317; 2007: 74-77). Eflâtûn'a göre, doğru veya iyi insanı yaratmanın mümkün tek toplumsal dünyası olarak devlette her şey önceden belirlenip kurumsallaştırıldığında ve yasalaştırıldığında insanlardan kaynaklanan tüm kötülükler engellenebilecek ve her insan sadece mutlu olacaktır. Birçok ihtiyaç veya çıkarın ortak bir kavram altında eşitlenerek birleştirilmesi ve artık farklılıkların ortadan kaldırılması, bir toplumun düzeni için esas koşuldur. Bu bakımdan modernlerden Karl Marx'ı çağırıştırır tarzda Eflâtûn'a göre filozofun görevi halkı dönüştürmektir (Balibar, 2000: 23; Platon, 2012: 214).

Aristoteles'e geldiğimizde, onun siyaset felsefesi bağlamında hocasından farklılaştığını söylememiz gerekmektedir. Aristoteles'in siyaset felsefesindeki temel metni *Politika*'dır ve onun genel felsefi karakteriyle etiğe yaklaşımına paraleldir. Eflâtûn'un *Devlet*'inden farklı olarak *Politika*, devletin iyi için kurulmuş insani bir ortaklık olduğunu söyleyerek başlar ve söz konusu iyinin bir ihtiyaç, bir çıkar, bir doğa, bir adalet ve zorunluluk olduğunu, dışarıdaki tecrübî dünya üzerinden kanıtlamaya çalışarak devam eder; ayrıca devlette çokluktan birliğe gidişin iyi olmadığını özellikle belirtir (Aristoteles, 2007: 11-15, 39). Eflâtûn'un yaklaşımındaki gibi Aristoteles'te de öne çıkan birkaç tema bulunmaktadır. Bir tanesi, Aristoteles'in her şeyi kendi doğası üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmasıdır. Filozof için doğa birçok anlamı bir arada çağırştırmaktadır. Bir varlığın işlevi, varolma gayesi, ihtiyacı, durumu, düzenliliği ve iyisi onun doğası olarak görülmekte ve genellikle söz konusu doğa, tüm tahlillerin merkezinde iş görmektedir. Doğalara ilişkin saptamalar tabiatın ve sosyal hayattan alındığı için filozofun yaklaşımı görece deneyseldir. Buna bağlı olarak Aristoteles'te fark edilen bir durum, onun varlığı veya tabiat ile toplumsal yaşamı olduğu gibi olumlaması ve söz konusu görünümü de doğa demesi ve zorunluluk atfetmesidir. Filozof, varolanı kendi değer yargılarına göre değiştirmeyi ve birleştirmeyi değil; mümkün olduğu kadar farklılık-

ların korunmasını savunmaktadır. Mevzubahis olan farklılıklar arasında mülkiyet ve güç farklılığı da bulunmaktadır (Ross, 2011: 373-378). Aristoteles'te fark edilen ikinci tema ise, insanın doğası gereği politik (toplumsal) bir canlı olduğunu düşünmesidir (Aristoteles, 2007: 14; 2009: 17). Toplumsal yaşam, devlet, kurumlar ve yasalar aslında sadece insanın ihtiyaçlarının giderilmesi, onun doğasının gereğine uygun davranılması ve mutlu edilmesi içindir; dünyada insanla ilgili söylenenlerin ve yapılanların başka bir gayesi olmamalıdır. Böylece filozof açısından yurttaşlık bir statü değil, her halkın doğal yatkınlığına bağlı olarak ibra edilmiş bir sözleşme olmaktadır (Thilly, 2007: 173-174; Arslan, 2009b: 279-280; Ruby, 2012: 26-28). Aristoteles'te fark edilen üçüncü tema ise, onun toplumsal devrimler üzerinde durmuş olmasıdır. Filozof, kendi dönemine gelinceye değin Yunan sitelerinde meydana gelen toplumsal devrimleri, ortaya çıkış nedenleri, başkaldırıları önleme yolları ve sorunların çözümü bakımından incelemektedir. *Politika*'nın yazarının devletin yanına zaman zaman gücün otoritesini yerleştirdiğini görüyoruz (Aristoteles, 2007: 162-179; Arslan, 2009b: 304-315). Anayasa tartışmalarını üçüncü tema ile birlikte değerlendirmek lüzumludur. Bizim açımızdan Aristoteles'in siyaset felsefesinde öne çıkan üç tema bulunmaktadır ve onlar da yukarıda ifade ettiğimiz şekildedir. Bu arada Eflâtûn'un politik görüşleriyle benzeşecek şekilde Aristoteles'in de sözgelimi devlet şekillerini tartışmış olduğunu ve daha önemli olarak, -H. W. F. Hegel'in Geist'i ile örtüşecek tarzda- *Politika* yazarının, üstün nitelikli devlet başkanının bizzat kendisinin yasa olduğunu ve yaptıklarının yargılanamayacağını öne sürdüğünü belirtmek gerekmektedir (Aristoteles, 2007: 93-94, 107-108; Hegel, 2003: 100-103).

3. İbn Haldûn'un Mukaddime Metninde Politika

Öncelikle *Mukaddime* metninin alıştığımız türden bir siyaset felsefesi eseri olmadığını, -mutlaka aktüel kavramlarla ve modern sosyal bilimlerle karşılaştırma üzerinden anlatmak lüzumluysa- onun daha ziyade tarih üzerine eğilmiş toplum temelli bir metafizik veya sosyolojiye dair esaslı bir inceleme olduğunu söylememiz önemlidir. İbn Haldûn, söz konusu eserinde, tarihe nedenselliği uygulayan ilk kişi olarak "umrân" adını verdiği bir toplum bilimini yarattığından ve onu uyguladığından söz etmekte; ayrıca kurumsal olgular olarak insanların yarattıkları toplumsal nitelikli varlıkların neden ve nasıl ortaya çıktıklarını araştıracağını taahhüt etmektedir (İbn Haldûn, 2005: 38-43; Arslan, 2009a: 56-66; Görgün, 2009: 325-368).

İkinci olarak, *Mukaddime* adlı eserin, devletle müstakil olarak ve bir siyaset felsefesi yapacak tarzda ilgilendiğini ve önemli bir alanını onun çeşitli şekillerini tahlile ayırdığını fark etmek lüzumludur. Eserin muhtevasında umrân ve asabiyet terimleri tekrar tekrar telaffuz edilerek bir devletin nasıl meydana geldiği, nasıl yıkıldığı, gücün ondaki etkisi, devlet başkanının vasıfları, vatandaşların vasıfları ve resmi devlet kurumlarının, ordunun, toplumsal dini durumların kurumsallaşma

tarzlarıyla pek çok sorun detaylı bir analizle ele alınmaktadır (İbn Haldûn, 2005: 144-298). *Mukaddime*'nin söz konusu bölümü üzerinde farklı araştırmacıların tetkikleri bulunmaktadır ve İbn Haldûn'un devlet görüşü daha ziyade buradan çıkarılmaktadır. Pek çok araştırmacı, "umrân" (uygarlık veya kültür), "asabiyet" (egemen olma arzusunu tetikleyen bir tür yoksunluk bilinci) ve "haseb" (egemenlerde ailelere yayılmış olarak bulunan asalet) gibi ilk defa İbn Haldûn tarafından toplumsal yaşamdaki değişimlerin ve yaratılan kurumların anlaşılması için kullanılan kavramları tahlil ederek hem *Mukaddime* metnini anlamaya çalışmış, hem de ondaki siyaset felsefesi ve siyaset sosyolojisinin muhtevalarına nüfuz etmeye çabalamışlardır. Burada bizi ilgilendiren ise, *Mukaddime*'deki politik görüşün yeniden ortaya konulmasından ziyade söz konusu politik kuramlaştırmada öne çıkan temaların saptanmasıdır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı çalışmasında siyaset felsefesi veya politika açısından önemli olan üç ana tema bulunmaktadır. Belirtmek gerekir ki müellif, eserine, tarih biliminden söz ederek başlamakta, sonra umrândan söz edip onun doğası üzerine konuşmakta ve ilk faslın ilk mukaddimesinde de hem başlıkta hem de muhtevada insani bir aradalığın (toplum) zorunlu olduğunu söylemektedir ("el-Mukaddimetü'l-ûlâ: Fî Enne'l-İctimâ'e'l-İnsâniyye Darûriyyün"). Buna göre İbn Haldûn öncelikle tecrübî davranmakta, tanık olduğu olayların yanı sıra tarihi bilgilerin analizine önem vermektedir. İkinci olarak ise yazar, tecrübî veri ve tarihi veriden hareketle edindiği bir toplumsal veya insani doğayı özgül bir konuma yerleştirmekte ve daha sonra ona dayanarak tahlillerde bulunmaktadır (İbn Haldûn, 2005: 7-50). O halde birinci tema, İbn Haldûn'un tanık olduğu sosyolojik durumların yanı sıra analitik bir tarihsel tecrübeyi önemsemesi ve sürekli kullanmasıdır. İkinci temamız ise, *Mukaddime* yazarının, varsaydığı insani doğa veya özgül hakikate bağlı kalmasıdır. İbn Haldûn'da rastlanan üçüncü tema, "asabiyet" terimidir ve toplumsal değişimlerde bilinç tarzları ve krizlerinin ne denli etkin olduğunu imlemektedir (İbn Haldûn, 2005: 120-124). Sâtî el-Husrî, G. W. F. Hegel'in köle efendi diyalektiğine benzer şekilde bir bedevî-hadârî diyalektiğine göndermede bulunan söz konusu "asabiyet" terimi için önemli yorumlarda bulunmakta ve onun, İbn Haldûn'un özgünlüğünün görüldüğü ve bütün sisteme yayılmış esas terimi olduğunu söylemektedir (el-Husrî, 2001: 195-215). İbn Haldûn açısından politik bir değerlendirme yapmak gerektiğinde onun için devletin, insani ihtiyaçların giderilmesi gayesiyle varlık bulmuş, tarihsel ve toplumsal bakımdan zorunlu ve nedenselliklere bağlı bir kurum olmasının yanı sıra insanın gelişmesini ve uygarlık kurmasını mümkün kılan bir birim olduğunu söyleyebiliriz (Rosenthal, 1996: 123-124).

Eflâtûn ve Aristoteles'in başat temalarıyla İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki ana temaları kıyaslandığında, arada birtakım benzerliklerin ve farklılıkların mevcut olduğu; ama muhakkak bir saptama yapmak lüzumlu olduğunda ise, *Mukaddime*

metninin Aristoteles'in *Politika*'sında öne çıkan temalara görece yakın olduğu söylenebilir. Çünkü hem Aristoteles hem de İbn Haldûn, insan ve toplumla ilgili bir doğadan hareket etmekte, her ikisi de insanın zorunlu toplumsallığına vurgu yapmakta ve toplumsal değişim veya devrimlerin gelişimini açıklamaya çalışmaktadırlar. Fazladan olarak Aristoteles, devlet şekillerini ve anayasa faaliyetlerini daha sistematik tartışmakta; İbn Haldûn ise, tarihi ve toplum üzerine eğilmiş bir bilimi nedensellik kategorisi çerçevesinde tahlil ederek bilinç krizlerinin sosyal hadiseleri nasıl yarattığını sistematik bir şekilde etüt etmektedir. Ayrıca Abdurrahman Bedevî'nin saptadığı şekilde mesela Aristoteles'in "haseb" veya "asalet"ten anladığıyla İbn Haldûn'un anladığı farklıdır. İlkine göre asalet, kişinin, bir şehre ilk ya da çok eskiden yerleşen topluluklardan birine mensubiyetiyle, yönetici veya hatırı sayılır olma ile ve hür olma ile ilgiliyken ikincisinde asabiyet sahibi olarak elde edilmiş iktidarla ilgilidir ve daha psikolojik bir bağlamı bulunmaktadır (Bedevî, 2010: 164-165). Bir başka açıdan İbn Haldûn'un mülkiyeti ve ekonomik gelişmeyi ahlaki olarak olumlamadığını ve ahlaki yetkinlikle ekonomik gelişmeyi ters orantılı gördüğünü, belki bu açıdan Eflâtûn'dan etkilenmiş olabileceğini; oysa Aristoteles'in ekonomik gelişmeye karşı olumsal davrandığını söyleyebiliriz. Ana temaların detaylarında hem Eflâtûn'un görüşleriyle hem de Aristoteles'in görüşleriyle uyumlu veya bunlara aykırı olduğu izlenimi verebilecek pek çok örnek bulunabilir. Ne var ki, yukarıda tespit ettiğimiz ana sabiteler bağlamında Eflâtûn'un siyaset felsefesiyle İbn Haldûn'un siyaset felsefesi arasında temel bir uyuma bulmak kolay görünmemektedir. Çünkü *Mukaddime* yazarı, doğrudan dışarıdaki toplumsal yaşamdan hareket etmekte ve tarihsel tecrübeler ışığında onu olduğu gibi olumlamaktadır. *Devlet* kitabının yazarı ise, zihnindeki doğrulardan hareket ederek dışarıdaki toplumsal yaşamın yanlışlığını dile getirmekte ve iyiliği içerisinde yaşanan toplumun değiştirilmesine bağlamaktadır. Yine de İbn Haldûn'un politikaya dair görüşlerinin özgün olduğunu ve Aristoteles'e olan yakınlığına rağmen ondan farklılaştığını söylemek gerekmektedir. İbn Haldûn ve ona ait *Mukaddime* metni üzerine önemli bir araştırması bulunan Stephen Frederic Dale, Müslüman düşünürün Aristoteles'in metinlerinde içerilen görüşlere paralel düşündüğünü; fakat onu aşan ve ilk defa kendisi tarafından yaratılmış bir paradigma ortaya koyduğunu belirtmektedir (Dale, 2006: 433-436).

4. *Mukaddime'deki Görüşlerin Özgünlüğü*

Süleyman Uludağ, *Mukaddime* metni çevirisine yazdığı akademik değerlendirmede, İbn Haldûn'un modern düşünürlerden Machiavelli, Montesquieu, Vico, Rousseau, Tard, Comte ve Marx ile ilişkilendirildiğini belirtmekte; Ahmet Arslan da, onun önce Marksizm ile sonra serbest piyasa ekonomisiyle ilişkili ele alındığını söylemektedir (Uludağ, 2009: 118-127; Arslan, 2009: xvii). Sâtî el-Husrî, İbn Haldûn'un son derece özgün bir araştırma ve bilim dalı bulduğundan emin olduğu için kendini övücü ifadeler kullandığını ve gerçekten de tarihte daha önce bulun-

mayan bir disiplinin yaratıldığını dile getirmektedir. Husrî, sorulan sorular, verilen cevaplar ve izlenen yöntemle ilgili olarak *Mukaddime*'nin son derece özgün bir eser olduğunu belirtmektedir. Belki *Mukaddime* yazarının talihsizliği, bulunduğu alanın kendi koyduğu temeller üzerinden geliştirilmemiş olmasıdır (el-Husrî, 2001: 97-103). Dale, İbn Haldûn'un *Mukaddime* metnini Emile Durkheim ve March Bloch gibi modern sosyolog ve tarih analistlerinin paradigmaları bağlamında yeniden değerlendirmekte; yöntem ve üslup olarak bakıldığında İbn Haldûn'un, Yunan felsefesinden alınmış bir anlamlandırma ile tarih üzerine analiz yapan ilk filozof olması anlamında "son Yunanlı ve ilk tarih analisti" olduğunu belirtmektedir (Dale, 2006: 431-432).

Her dört araştırmacı ve başka uzmanlar, İbn Haldûn ve *Mukaddime* metnini kendinden tarihsel olarak sonraya ait düşünür, metin ve fikirlerle ilişkili olarak tahlil ettikleri halde kendinden önceki tarihlere ait düşünür, metin ve fikirlerle münasebetini sorgulamamaktadırlar. Bizim burada yaptığımız tarzda nadiren Antik Yunan felsefesi veya İbn Haldûn'dan önceki dönem İslâm felsefesiyle mukayeseler yapılıyor olsa da, İbn Haldûn'un görüşleri genellikle kendisinden sonraki dönemlerle karşılaştırılmaktadır. Kuşkusuz Ebû Nasr el-Fârâbî'nin tarihte akli bir doğa veya gelişim arayan felsefe tarihi kurgusu İbn Haldûn'dan önce önemli bir detaydır; çünkü onun yaklaşımında felsefe tarihi, bir İslâm felsefesini yaratacak tarzda akli ve zorunlu olarak sürekli gelişmektedir (Özdemir, 2014). Bir noktaya değin Fârâbî'nin yaklaşımı İbn Haldûn'u etkilemiş olabilir. Fakat İbn Haldûn'un *Mukaddime*'deki görüşlerinin özgünlüğü nedeniyle benzeri detaylar pek göz önünde bulundurulmamakta ve söz konusu metin, kendisinden sonraki düşüncelerle irtibatlı olarak ele alınmaktadır. Özellikle umrân, asabiyet ve tarihsel determinizm konusunda o, hiçbir düşünürden ve metinden doğrudan etkilenmemiş görünmekte; herhangi bir yerden bir teori alıp uygulamışa benzememektedir. Aksine modern ardıllarının fikirlerinde onunkilerle ilginç benzerlikler bulunmakta ve mesela Hegel'in köle-efendi diyalektiği, Marx'ın burjuva-proleter diyalektiği doğrudan bedevî-hadârî diyalektiğini çağrıştırmaktadır. Çünkü her üç tarih felsefesi teması da bilinç içerikleri ve kırılmalarıyla ilgilidir ve tarihsel kanunlarla kendilerini meşrulaştırmaktadırlar. Nitekim Akif Kayapınar, söz konusu bilinç krizlerini ve kırılmalarını göz önünde bulunduran incelemesinde, İbn Haldûn'un asabiyet kavramıyla siyaset teorisinde yeni bir açılıma sebep olduğunu belirtmektedir (Kayapınar, 2009: 121-160). Biz de daha önce yapmış olduğumuz ve toplumsal ayrıcalıkların çeşitli toplumsal değişimleri önceleyen bilinç krizlerini yarattığını savunan bir incelemede, söz konusu asabiyet kavramı ve bedevî-hadârî diyalektiğini kullanmıştık (Özdemir&Yelocağı, 2012; Özdemir, 2013). Ayrıca İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de geliştirdiği ve modern Avrupa'da çeşitli uyarılma ve yeni eklemelerin yapıldığı tarih felsefesine ilişkin çıkarımlar, Türkçede geliştirilen modern düşünce için de ilham kaynağı niteliğindedir. Onun hem Türk modernleşmesinin farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmesi açısından hem de modern Türk düşüncesinin izleyeceği yeni pa-

rametreler ve felsefi temalar bakımından önemli olduğu belirtilmelidir.

İbn Haldûn, *Mukaddime* metninde, birçok özgün tahlilde ve tespitte bulunmaktadır. Onun İslâm tarihi, felsefesi, kelamı, hukuku ve devlet teşkilatlanması bakımından söyledikleri, kendinden önce başka Müslüman bilginlerin söylediklerinin bir devamı niteliğindedir. Sözelimi iklimler ve tavırlar nazariyesinde söyledikleri, kendinden önce hiç dile getirilmemiş şeyler değildir; fakat ilk defa onun uyguladığı toplumsal bağlamlar bulunmaktadır. Böylelikle *Mukaddime*'deki görüşlerin, İslâm coğrafyasında yapılmış felsefi ve bilimsel faaliyetlerden farklı bir merkezle ilişkilendirilmesine gerek olmadığı ve söz konusu metnin temel kavramlarında oldukça yeni olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmada İbn Haldûn'un *Mukaddime* metnini kaleme almasından önce İslâm felsefesinin varlık bulduğu coğrafyada Aristoteles'in *Politika* adlı kitabının okunup okunmadığını ve ilk metinde içerilmiş politik görüşlerin iki Yunan filozofu olan Eflâtûn ve Aristoteles'in siyaset felsefesine dair görüşleri bağlamında edindiği yeri incelemiş bulunuyoruz. Bizim bulgularımıza göre, İbn Haldûn'dan önce de Aristoteles'in *Politika* kitabı İslâm coğrafyasında bilinmektedir. 12. yüzyılda Endülüs coğrafyasında Aristoteles'in eserleri üzerine çeşitli özet ve yorum çalışmaları yapmış olan İbn Rüşd, Yunanlı filozofun *Politika* ve *Retorika* adlı kitaplarını özetlemiştir. Ayrıca ondan epey bir zaman önce 10. yüzyılda felsefe yapmış olan Fârâbî, *Politika* metninden ve onun muhtevsından haberdar olduğunu kanıtlayacak politik değinilerde bulunmaktadır. Genellikle sorunlaştırıldığı tarzda Aristoteles ile Plotinos'un eserlerinin karıştırılması olgusu, Gazzâlî'nin yaşadığı 11. yüzyılda noktalanmışa benzemektedir.

İbn Haldûn'un Aristoteles'in *Politika*'sından ve onun muhtevsından haberdar olduğu kesin ise de, bizzat söz konusu metni okuyup okumadığı kesin değildir. Hatta *Mukaddime* yazarının İbn Rüşd'ün özetlediği metinler hakkında yaptığı olumsuz yorumlara bakıldığında İbn Haldûn'un *Politika* metnini okumamış olduğu, onun içeriğini söz konusu özet metinlerden öğrendiği anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* metninde benimsenen ana temalarla Eflâtûn'un ve Aristoteles'in siyaset felsefelerindeki ana temalar karşılaştırıldığında, *Mukaddime*'nin muhtevsının Eflâtûn'a nispetle Aristoteles'e yakın olduğu fark edilmektedir. Çünkü Eflâtûn politikayı, güçlünün haklı olmasının engellenmesi ve bir toplumda çokluktan ve çeşitlilikten kaynaklanan çatışmaları bire indirerek çözmek olarak anlamaktadır. Eflâtûn'un bu şekilde dışarıdaki gerçek toplumsal yaşamı olumsuzlamasından farklı olarak önce Aristoteles ve sonra İbn Haldûn, insanın zorunlu toplumsal doğasından söz etmekte, doğrunun ve iyinin çoklukta ve çeşitlilikte olduğunu öne sürmekte ve toplumsal değişimlerin nedenlerinden bahsetmektedirler. Bununla birlikte İbn Haldûn tarihin bizzat kendisi için de geçerli bir doğa-

dan söz etmekte ve böylelikle insanın yarattığı tarihin aslında tekrar insanı yarattığını söyleyerek Aristotelesçi doğa yaklaşımını daha ileriye taşımaktadır. Aristoteles ve İbn Haldûn arasında birtakım önemli benzerlikler olduğu ölçüde farklılıklar da bulunmaktadır. İbn Haldûn, tarihe ve bilinç krizlerine yüklediği misyonla Yunan selefini geride bırakmakta ve modern ardıllarını haber vermektedir. Örneğin Hegel'in ve Marx'ın tarih felsefeleri, İbn Haldûn'un tarih üzerine söylediklerine çok benzer unsurlar içermektedir. Eflâtûn ve İbn Haldûn'un politik görüşleri arasında bulunabilecek benzerlikler ancak detaylarla sınırlıdır ve Müslüman düşünür, Aristoteles'in gerçekçi görüşlerini daha ileriye taşımıştır.

İbn Haldûn'un *Mukaddime* metni, kendisinden önceki ve sonraki siyaset felsefesi ve tarih felsefesi metinleriyle kıyaslandığında özgün politik ve tarihsel görüşlerin bulunduğu bir çalışma olarak belirginleşmektedir. Her halükarda İbn Haldûn seleflerinden çok modern ardıllarıyla kıyaslanarak incelenmektedir. Bu veri, onun özgünlüğünün açık bir kanıtı durumundadır. Tarih ve coğrafyadaki veri alanının eksik oluşu üzerine birçok eleştiri getirilmiş olmasına karşın geriye uygulanabilirliği güçlü bir sistem bırakmıştır. İbn Haldûn'un kendisi de tarihsel bir özgünlüğe sahip olduğunun farkındadır ve bunu ifade etmekten geri durmamıştır. Eflâtûn ve Aristoteles'ten sonra İbn Haldûn'un da daha önce hiç yapılmamış bilimsel bir etkinliği sistematik olarak icat etmek ve uygulamak bakımından takdir edilmesi gerekmektedir. Tarih ve toplum üzerine nedensellik fikrine dayalı bir metafizik yapmanın mucidi İbn Haldûn'dur ve modern ardılları –İbn Haldûn'u bilerek veya bilmeyerek- onun açtığı yoldan yürümüşlerdir.

Kaynakça:

- » Adamson, Peter&Taylor, Richard C. (2007), *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul.
- » Aristoteles (2007), *Politika*, (Çev.: Ersin Uysal), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- » Aristoteles (2009), *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- » Aristoteles (2013), *Retorik*, (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.
- » Arslan, Ahmet (2008), *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Arslan, Ahmet (2009a), *İbn Haldun*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- » Arslan, Ahmet (2009b), *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Balibar, Etienne (2000), *Marx'ın Felsefesi*, (Çev.: Ömer Laçiner), Birikim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Bedevî, Abdurrahman (1982), "Kitâbü'n-Nevâmîs Li-Eflâtûn", *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Dârü'l-Endelüs, 3. Baskı, Beyrut.
- » Bedevî, Abdurrahman (2010), *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, (Çev.: Muharrem Tan), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- » Dale, Stephen Frederic (2006), "The Last Greek and the First Annaliste Historian", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No 3, August, s. 431-451, Cambridge.
- » El-Câbirî, Muhammed Âbid (2003), *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çeviren: A. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- » El-Husrî, Sâtî (2001), *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- » Fahri, Macit (2000), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- » Fârâbî (1990), *İhsa'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*, (Çev.: Ahmet Ateş), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- » Fârâbî (2008), *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul.

- » Foucault, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- » Gazzâlî, Hüccetül-İslâm Ebû Hâmid (2006), *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk: Mahmûd Debîcû), Dârü't-Takvâ, Dimaşk.
- » Gutas, Dimitri (2013), "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler", *İslâm Felsefesi Tarihi ve Problemler* içinde, (Çev.: İbrahim Halil Üçer; Ed.: M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, s. 777-797, İstanbul.
- » Görgün, Tahsin (2009), "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İbn Haldun Güncel Okumalar*, (editör: Recep Şentürk), İz Yayıncılık, İstanbul.
- » İbn Haldûn (2005), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (thk: Saîd Mahmûd Ukayyel), Dârü'l-Cil, Beyrut.
- » Jones, W. T. (2006), *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- » Karlığa, Bekir (2004), *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- » Kayapınar, Akif (2009), "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İbn Haldun Güncel Okumalar*, (editör: Recep Şentürk), İz Yayıncılık, İstanbul.
- » Korkut, Şenol (2006), "İbn Haldûn'un "es-Siyâsetü'l-Medeniyye" Teorisine Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s. 115-140.
- » Özdemir, Muhammet&Yelocağı, Süleyman (2012), "Medeniyet Kavramının Psikolojik Gelişimi İçin Ayrılkçı Bir İzlek: 'Toplumsal Seçkinler' ve 'Seçkin Olmayanlar'", International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges, Proceeding Book, İzmir University, s. 2641-2650.
- » Özdemir, Muhammet (2013), "İbn Haldun ve Hegel Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013*, p. 415-428, Ankara.
- » Özdemir, Muhammet (2014), "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/4 Spring 2014*, p. 901-926, Ankara.
- » Platon (2010), *Yasalar*, (Çev.: Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalacı Yayınları, 3. Basım, İstanbul.
- » Platon (2012), *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 23. Basım, İstanbul.
- » Rosenthal, Erwin I. J. (1996), *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (Çev.: Ali Aksu), İz Yayıncılık, İstanbul.
- » Ross, David (2011), *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalacı Yayınları, İstanbul.
- » Rousseau, Jean-Jacques (2010), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev.: Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.
- » Ruby, Christian (2012), *Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul.
- » Sarioğlu, Hüseyin (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- » Terkan, Fehrullah (2007), *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara.
- » Thilly, Frank (2007), *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- » Uludağ, Süleyman (2009), "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime 1*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

KUR'AN'DA TOPLUMSAL ÇATIŞMA*

Mustafa SARMIŞ**

ÖZET

Kur'an insanların düşüncelerini ve dünya görüşlerini etkilemekte, böylece onların davranışlarını yönlendirmektedir. Kur'an'ın temel amacı, insanı ve toplumu Allah merkezli bir yaşamla tanıştırmak ve onların değişmelerini sağlamaktır. Kur'an, toplumdaki haksızlıkların ve eşitsizliklerin önüne geçmekte ve kutsal olanın temel alınarak toplumun adaletli bir yapıya sahip olmasını istemektedir. Kur'an'a inanan mü'minler, bu düşüncelerle toplumun yapısını değiştirmek için çatışmaya girmektedirler. Kur'an, bu anlamda toplumsal çatışmaların mü'minlerin engellenmeleri nedeniyle ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Kur'an, toplumsal çatışmalarda yöneticilerin ve gücün önemini belirterek, mü'minlere çatışma sürecinde toplumsal yasalar çerçevesinde belli bir yöntem izlemelerini istemektedir. Kur'an, sınıfsal, ekonomik ve çoğulcu toplumlardaki çatışmaları değerlendirirken toplumsal düzenin sağlanmasının yanında, çatışmaları kutsal bir zemin üzerine oturtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişim, Toplumsal Çatışma, Savaş, Çatışma Kuramları, Kur'an Sosyolojisi.

ABSTRACT

Social Conflict in Qur'an

Qur'an affects people's thoughts and worldviews, so it steers their behaviors. The main aim of Qur'an is to introduce a way of life with Allah at the centre to individuals and society and to provide a change in people's attitudes. Qur'an aims to overcome inequalities and unfairnesses in the society and to dominate the life with holy rules so that there will be a fair society. Believers in Qur'an dispute with these thoughts to change the structure of the society. Qur'an emphasizes that social conflicts occur because of these obstructions made by the rest of the society to prevent the believers. Drawing attention to the importance of the rulers and their power, Qur'an advises the believers to follow a method during the conflicts. Qur'an says that conflicts are based on a sacred ground while providing a social order when it assesses the disputes in economical, classical and pluralist societies.

Key Words: Social Change, Social Conflict, War, Conflict Theories, Sociology of Qur'an.

GİRİŞ

Kur'an'da yer alan toplumsal çatışmalar, olaylar, metotlar, toplumsal yasalar ve yönlendirmelerle insanların önüne serilmektedir. Kur'an'ın toplumsal çatışmalara bakışının araştırılmasıyla müslümanların zihinlerinde yer alan çatışma düşüncelerinin beslendikleri kaynakların, çatışma süreci ve alanlarının öğrenilmesiyle İslam toplumuna yansımalarının neler olduğu ve böylece toplumsal çatışmaların gerçek yönlerinin nasıl olduğu daha iyi kavranabilecektir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan toplumsal çatışmaların nedenleri, Kur'an'ın toplumsal çatışmalarla ulaşmak istediği hedefleri, diğer dinlere ve inançlara karşı toplumsal çatışma açısından bakışının araştırılması önem arz eden bir konu olmaktadır.

Makalemizde Kur'an'da toplumsal çatışmanın alanları, temel dinamikleri ve çatışmaya doğru giden süreçler tespit edilerek mü'minlerin çatışmalarına neden olan başlıklar incelenmiştir. Böylece Kur'an'ın sunduğu çerçevede mü'minlerin toplumsal çatışmalarının hangi çerçevede ve yönlendirmelerle sürdüğü, çatışmalarda hangi noktaların önemli olduğu, ne tür ölçütlerin değer kazandığı ve çatışmaların toplumsal değişime olan etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca sosyolojinin ve Kur'an'ın toplumsal çatışmaya yaklaşımları kavram ve kuramlar açısından karşılaştırılarak benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir.

A) Kur'an'da Toplumsal Çatışmanın Alanları ve Temel Dinamikleri

Kur'an'da toplumsal çatışmanın değerlendirilmesinde öncelikli olarak mü'minlerin bilinç yapısının araştırılması gerekmektedir. Kur'an, öncelikle insanı maddi dünyanın olumsuz etkilerinden uzaklaştırmakta ve insanın bilinç yapısını şekillendirerek hayatın bu ideal çizgilerle sürdürülmesini istemektedir. Dolayısıyla mü'minlerin hayatını şekillendirecek olan etken Kur'anî bilinçsel altyapıdır. Kur'an'ın birincil hedefi, dinini yaşayacak olan mü'minin bilinç yapısını değiştirmektir. Bu bakımdan çatışmaların ilk olarak mü'minin düşünce dünyasında, daha sonra davranışlarında aranması gerekmektedir.

1. 'Seküler Büyü'nün Bozulması: Sorumsuz Bireyden 'Mü'min'e Geçiş

Kur'an'la tanışan insan için yaşanan hayat artık bambaşka bir şekle bürünmektedir. İnsan vahiy öğretisini kabul ederek kendisindeki eksiklikleri ve yanlışlıkları kabul etmiş, kendisinin eğitime muhtaç olduğunu ve hayatın anlamını bulmada özgür olmadığını farkına varmıştır. Vahiy gereği gibi anlayan mü'min bireyin zihni artık tamamen şekillenmiş bir durumdadır. Nihayetinde Kur'an'ın insanı oluşturmak istediği bilinç yapısı oluşmuş ve bu mü'min, hayata farklı bir yer olarak bakmaya başlamıştır. Seküler büyü bozulmuştur artık:

Allah'ın sonsuz kudreti¹ karşısında kendisinin hiçbir gücü olmadığını anlayan

* Bu makale, 2006 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalında yapılan "Kur'an'da Toplumsal Çatışma" adlı basılmamış Yüksek Lisans tezimizden faydalanılarak
→→

kibirli insan, bir anda kendisinin ne kadar zayıf bir varlık olduğunun farkına varmıştır. Mü'min, kendisini var eden 'gerçek Rabbi'ni tanımış ve kendisini eğitmesi için tüm varlığıyla ona teslim olmuştur. Hayatın anlamını bulan mü'min,² asıl gerçekliğin ahirette olduğunu anlayarak³, yaşamındaki zevklerinin bir yanılısına ve geçici bir heves olduğunu, bu dünyanın oyun ve eğlenceden başka bir şey olmadığını⁴ tüm kalbiyle kabul etmeye başlamıştır. Yalnızca Allah'a dayanıp güvenen⁵ mü'min, dinini yaşamak için önünde hiçbir engel görmemekte ve hiçbir şey onu durduramamaktadır. Babası, oğlu ya da karısıyla olan bağlarını belirleyen unsurun dini bir temele dayanması⁶ nedeniyle, mü'min olmasıyla birlikte en yakınları bile bir 'öteki'ye dönüşebilmektedir.

Hastalıkta, sıkıntıda, savaşta, emirlerin yerine getirilmesinde⁷ ve bunun gibi her durumda kesinlikle Allah'a kulluktan vazgeçmeyen, dinini yaşamaktan asla bıkmayan ve Rabbinin her zaman hatırlayan⁸ bir mü'min oluşmaktadır. Allah yolunda şehit olmanın her şeyden daha hayırlı olmasını⁹ ve "Rabbimiz Allah'tır" diyen Allah'ın dostlarının korkmayacaklarını ve üzülmeceklerini¹⁰ duyan mü'min, dini için 'her şeyi'ni ortaya koymaktadır.¹¹ Onun imanı tüm benliğini sarmış ve imanı yüzeysel bir sözden çok daha derin bir bağlılığa dönüşmüştür.¹²

Doğruların yalnızca Allah'ın vahyi tarafından belirlenmesi¹³ nedeniyle mü'min, kendi düşüncelerini vahiy bilgisine onaylatmadan batıl düşüncelerin etkisine girmemekte ve dolayısıyla vahyin izin vermediği bir düşünce biçiminin yaşamında

→ →
hazırlanmıştır.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi Din Sosyolojisi Doktora öğrencisi.

¹ 2/Bakara, 107, 115; 4/Nisa, 45, 131-133; 6/En'am, 59; 16/Nahl, 40; 27/Rahman, 17; 28/Kasas, 69; 29/Ankebut, 10; 36/Yasin, 82; 37/Saffat, 5; 40/Mü'min, 68; 41/Fussilet, 47; 57/Hadid, 6; 67/Mülk, 13-14. 50/Kaf, 16; 57/Hadid, 4; 58/Mücadele, 7; 70/Mearic, 40; 73/Müzemmil, 9.

² 2/Bakara, 22, 29; 4/Nisa, 48, 116; 7/A'raf, 29; 41/Fussilet, 33; 49/Hucurat, 7; 51/Zariyat, 56.

³ 2/Bakara, 25, 82; 40/Mü'min, 49; 50/Kaf, 17-18; 99/Zilzal, 7-8.

⁴ 2/Bakara, 212; 3/Â-i İmran, 14; 6/En'am, 32; 10/Yunus, 54; 18/Kehf, 46; 20/Taha, 103-104; 23/Mü'mininun, 113; 28/Kasas, 60. 29/Ankebut, 64; 40/Mü'min, 39; 44/Duhan, 38-39; 46/Ahkaf, 35; 47/Muhammed, 36; 57/Hadid, 20; 60/Mümtehine, 3.

⁵ 2/Bakara, 150; 3/Â-i İmran, 160, 175; 9/Tevbe, 13; 41/Fussilet, 15; 64/Teğabün, 13.

⁶ 9/Tevbe, 23, 113-114; 11/Hud, 45-46, 81; 15/Hicr, 60; 27/Neml, 57; 29/Ankebut, 32-33; 58/Mücadele, 22.

⁷ 4/Nisa, 65; 33/Ahzab, 36; 37/Saffat, 102.

⁸ 1/Fatiha, 6; 3/Â-i İmran, 191; 4/Nisa, 103; 6/En'am, 162; 7/A'raf, 51, 205; 9/Tevbe, 67; 10/Yunus, 12, 22-23; 16/Nahl, 53-54; 17/İsra, 67; 20/Taha, 126; 21/Enbiya, 20; 29/Ankebut, 65; 30/Rum, 33; 33/Ahzab, 42; 39/Zümer, 8; 40/Mü'min, 55; 45/Casiye, 34; 48/Fetih, 9; 59/Haşr, 19; 76/İnsan, 25.

⁹ 3/Â-i İmran, 154, 156-157, 168; 47/Muhammed, 4-6.

¹⁰ 10/Yunus, 62; 46/Ahkaf, 13.

¹¹ 7/A'raf, 120-126; 12/Yusuf, 33; 20/Taha, 70-73; 21/Enbiya, 57-69; 26/Şuara, 46-51; 37/Saffat, 91-97; 85/Buruc, 4-7.

¹² 2/Bakara, 4, 207, 218; 3/Â-i İmran, 92, 134-135, 173; 5/Maide, 54, 56; 8/Enfal, 2; 13/Ra'd, 22; 22/Hac, 35, 41; 23/Mü'mininun, 3; 24/Nur, 63, 72; 25/Furkan, 73; 28/Kasas, 54-55; 48/Fetih, 29; 50/Kaf, 33; 67/Mülk, 12; 76/İnsan, 8.

¹³ 5/Maide, 44-45, 47; 12/Yusuf, 40; 62/Cum'a, 5.

hiçbir yeri olmamaktadır. Dünya hayatının bir imtihan olduğunu¹⁴ ve yalnızca “*iman ettim*” diyerek cennete giremeyeceğini¹⁵ öğrenen mü'min, Allah'ın rızasını kazanmayı dileyerek korkuya, açlığa, canının ve malının gitmesine¹⁶ sabretmekte ve dini için çaba göstermeyi 'kurtuluş' amacıyla kendisi için bir görev¹⁷ bilmektedir. Sonsuz bir cehennem azabından korkan ve cennete girme ümidiyle bu dünyanın geçici güzelliklerini bir tarafa bırakan mü'min, Rabbinin yardımının her zaman yanında olduğunu¹⁸ bilerek en zor durumlarda bile yalnız olmadığını hissetmektedir.

Mücadele etmekten ve sabretmekten vazgeçmeyen mü'min için bireysel ve toplumsal başarı, va'd edilmiş bir gerçek olarak¹⁹ kendisini beklemektedir. Bireylikten uzaklaşarak çevresindeki yanlışlıkları da dikkate alan ve onları düzeltmeye çalışan²⁰ mü'min, bireysel ve toplumsal kurtuluşun bir arada gerçekleşebileceğini anlayarak toplumda bir yer edinmek için tüm mücadelesini vermeye başlamaktadır.

2. Kur'an'da Toplumsal Çatışmada Taraflar

Kur'an'da 'mü'minler'in²¹ dışında Ehl-i Kitap, Hıristiyan, Yahudi, Sâbî, Mecûsî, müşrik, münafık ve bunun dışında ateist ve deistliğe varan söyleme sahip olan değişik inanç mensuplarından bahsedilmektedir. Toplumsal çatışmaların anlaşılması bakımından bu inanç mensuplarına yönelik bir sınıflandırma yapıldığında temelde iki farklı grubun var olduğu görülmektedir: 'Gayrimüslimler'²² ve 'Kâfirler'. Bu kategorik grupların mü'minlere karşı gerçekleştirdikleri tutumlarına bakılarak böyle bir sınıflandırma yapmaktayız. İnancı ve dini ne olursa olsun bireylerin tutum ve davranışlarına bakılarak böyle bir sınıflandırma yapılması, doğrudan inançların ve dinlerin genelleyci bir üslupla hedef alınmasına engel olacaktır.

Kur'an, mü'minlerle din uğrunda savaşmayan ve mü'minleri yurtlarından çı-

¹⁴ 8/Enfal, 28; 9/Tevbe, 16; 11/Hud, 7; 18/Kehf, 7; 47/Muhammed, 31; 64/Teğabün, 15; 67/Mülk, 2.

¹⁵ 2/Bakara, 214; 29/Ankebut, 2-3.

¹⁶ 2/Bakara, 155; 3/Âl-i İmran, 186.

¹⁷ 33/Ahzab, 72; 59/Haşr, 21.

¹⁸ 2/Bakara, 104; 3/Âl-i İmran, 13, 123-126; 8/Enfal, 9-12, 43-44.

¹⁹ 2/Bakara, 50; 3/Âl-i İmran, 55-56. 6/En'am, 89; 9/Tevbe, 32; 17/İsra, 81; 24/Nur, 55.

²⁰ 11/Hud, 62, 87; 103/Asr, 1-3.

²¹ 'Müslüman' yerine 'mü'min' kavramını tercih etmemizin nedeni, iman etmek ve müslüman olmak arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. 49/Hucurat, 14. İmanı kalbine tam olarak yerleşmemiş bir müslümanın, yukarıda özellikleri verilen mü'minin vasıflarına gerçek manada sahip olmaması nedeniyle onun toplumsal çatışmalar açısından önemi azalmaktadır.

²² Kur'an'da yer almamasına rağmen bu kavramı tercih etmemizin nedeni, makalede kullanmaya çalıştığımız anlama benzer biçimde müslüman olmayan her türlü inancı kapsamı ve İslam literatüründeki sık kullanımından kaynaklanmaktadır. Ancak bu noktada, İslami literatürde makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız şekilde 'gayrimüslim' ve 'kâfir' kavramları arasında bir fark gözetilip gözetilmediği konusunun ayrı bir araştırma kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmeliyiz.

karmayan kimselere adil davranılmasının yasak olmadığını,²³ antlaşmalarını bozmayan ve mü'minlere dürüst davranan müşriklere, mü'minlerin de dürüst davranmasını emretmektedir.²⁴ Bu bakımdan bu 'gayrimüslim' grubu başkalarına ve mü'minlere zarar vermeyen, sözüne sadık, ahlaki bakımdan olgun²⁵ kimselerden oluşmaktadır. Aynı zamanda Allah, mü'minlerin yaşam tarzına yönelik herhangi bir baskı oluşturmayan bu tür bireylerin bir gün iman edebileceğini hatırlatarak onlara kötü davranılmamasını istemektedir.²⁶ Bu bakımdan Kur'an'ın şiddetle eleştirdiği kimseler gayrimüslimler değildir; bilakis onlar temelde iyi bir karaktere sahip olduğu gibi iman edebilecek potansiyel de kendilerinde bulunmaktadır, bu nedenle mü'minlerin 'davet ümmeti'ni²⁷ oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda gayrimüslimler, toplumsal çatışmaların ortaya çıkması ve muhatabı olması açısından konumuzu doğrudan ilgilendirmemektedir.

İnancı ne olursa olsun 'birlikte yaşama bilinci'ne sahip bireylerle mü'minlerin aynı toplum içerisinde yaşamalarında herhangi bir sakınca olmadığı gibi, Kur'an'ın oluşmasını istediği toplumsal yapının tam da böyle bir özelliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Hz. Muhammed'in Medine'de gayrimüslimlerle yaptığı sözleşme²⁸ ile oluşturulan çoğulcu toplumsal yapı bunun en güzel örneğidir: Herkesin özgürce dinini yaşayabildiği, kimsenin inancına, ibadetlerine karışılmadığı, inananların toplumsal huzursuzluklara yol açmayacak şekilde inançlarının gerektirdiği davranışları yerine getirebildiği ve birlik ve dayanışmanın gerçekleştirildiği bir toplumsal yapı.

'Gayrimüslimler'in en önemli özellikleri şunlardır:

1. Toplumsal bütünlüğü bozacak davranışlar sergilememeleri,
2. Davranışlarıyla mü'minleri engellememeleri,
3. Kendilerini iletişime ve değişime açık görmeleridir.

Kur'an'ın doğrudan muhatap aldığı ve üzerinde en çok durduğu 'kâfirler' grubu, gayrimüslimlerin özelliklerini kendinde barındırmayıp tam zıt özelliklere sahiptir. Kâfirlerin karakter ve davranış yönünden olumsuz bireysel özellikleri, inkârcı yapıları ve karşıtlık düşünceleri, iletişime ve değişime kapalı olmaları ve olumsuz toplum yapılanmaları değerlendirildiğinde, bunların toplumsal çatışmalara kaynak oluşturması bakımından önemli sonuçlar doğuran özellikler olduğu anlaşılmaktadır. Kâfirlerin bu özellikleri incelenmeden, mü'minler ve kâfirler arasındaki toplumsal çatışmaların doğru bir şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir.

²³ 60/Mümtehine, 8.

²⁴ 9/Tevbe, 4, 7.

²⁵ 3/Â-i İmran, 75, 113-115.

²⁶ 2/Bakara, 121; 60/Mümtehine, 7.

²⁷ T. Abdülkadir Hamid, Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi, Çev. Vahdettin İnce, Ekin yay, İstanbul, 2001, ss.113-114.

²⁸ Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, Çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara, 2003, ss.188-211.

3. Kâfirlerin Özellikleri

3.1. Karakter ve Davranış Yönünden Olumsuz Bireysel Özellikleri

Bireylerin davranışlarına yön veren önemli bir özellik olarak kişilerin psikolojik yapıları toplumda çok önemli sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin, Mekkeliler'in özelliklerinden olan kibirlenme, sınırsız biçimde kendine güvenme, hiçbir otorite önünde eğilmeme, şeref duygusu gibi eğilimler 'cehl' kavramının çerçevesinde oluşan karakterlerdir. Mekkeliler'in bu özelliklere sahip olmaları İslam'ı kabul etmemelerine neden olmuş, bu nedenle onlar kendilerini düzeltmeye gelen Peygamber'e düşman kesilmişlerdir. Yani onların kötü bir karaktere sahip olmaları onların iman etmelerinin önüne geçmiştir.²⁹ Aynı şekilde peygamberlerin sürekli olarak toplumun zenginleriyle çatışma içerisinde olmaları,³⁰ mal ve mülk hırsının iman etmeye önemli bir engel oluşturduğunu göstermektedir.

Kâfirlerin zaman zaman, "keşke biz de müslüman olsaydık," demeleri³¹ onların içinde her ne kadar iman etme düşünceleri olsa da, sırf inatlarından dolayı iman etmediklerini göstermektedir. Şeytanın kibri nedeniyle kâfirlerden olduğu³² ve aynı şekilde Firavun ve ileri gelenlerinin de kibre kapılarak Hz. Musa ve Hz. Harun'u reddettikleri³³ görülmektedir. Hz. Âdem'in iki oğlu arasındaki çatışmanın,³⁴ Hz. Yakub'un oğullarının Yusuf'u öldürmek için plan kurmalarının,³⁵ Yahudilerin peygamberin kendilerinden gelmemesine dayanarak Kur'an'ı inkâr etmelerinin³⁶ nedeninin kıskançlık olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu örneklerle Kur'an, insanın inatçılık, kibir, kıskançlık gibi olumsuz psikolojik özelliklerinin sadece bireyi ilgilendiren bir durum olmadığını; bu özelliklerin gruplar arasında karşıtlığın zeminini oluşturma gibi çok önemli psikososyal etkiler barındırdığını göstermektedir.

3.2. İnkârcı Yapıları ve Karşıtlık Düşünceleri

'Küfür' kelimesi örtmek, gizlemek, birinin yaptığı iyiliğe veya verdiği nimete nankörlük etmek anlamlarını taşımaktadır.³⁷ Bu bağlamda 'kâfirler'in de gerçeği bilmesine karşılık bunu saklamaya çalışmaları onların iyi niyetli olmadıklarını göstermektedir. Bu kelimedeki anlamın 'inançsızlıkla' eş değer olmadığını görülmesi ile çatışmanın nedeninin, kâfirlerin içten içe besledikleri düşmanlıkları olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü küfür, imana konu olan şeyler hakkında bilgi sahibi olmamak

²⁹ Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar yay., 2.Bas, İstanbul, 1991, ss.96-108; Faruk Aktaş, Kur'an'da Cehalet Kavramı, Ekin yay, İstanbul, 2001, s.82; Ramazan Altıntaş, Bütün Yönleriyle Cahiliyye, Ribat yay, Konya, tarihsiz, ss.76-87.

³⁰ 23/Mü'minun, 33; 34/Sebe', 34; 43/Zuhruf, 23.

³¹ 15/Hicr, 2.

³² 2/Bakara, 35; 7/A'raf, 12-18; 15/Hicr, 31-33; 38/Sad, 74; 44/Duhan, 34-35; 45/Casiye, 24.

³³ 10/Yunus, 75; 23/Mü'minun, 45-47; 29/Ankebut, 39.

³⁴ 5/Maide, 27.

³⁵ 12/Yusuf, 8-11.

³⁶ 2/Bakara, 90, 109, 146, 213; 3/Âl-i İmran, 18.

³⁷ İzutsu, a.g.e, ss.165-167; Aktaş, a.g.e, ss.242; Altıntaş, a.g.e, ss.78-79.

değil; onları içine sindirerek kabul etmemektir.³⁸ Bu nedenle onların içlerinde iman duygusu olmasına rağmen gerçeği gizlemek için çabalamaları, onların 'bilinçli bir şekilde' mü'minlere karşı olduklarını göstermektedir. Karşıtlık düşüncesinin sonucu olarak kâfirler, psikolojik açıdan mü'minlere büyük bir düşmanlık beslemekte ve onların bu karşıtlığı dengesiz ve orantısız davranışlar sergilemelerine neden olmaktadır. Bu bakımdan kâfirlerin inkârcılığa neden olan ve toplumu etkileyen böyle bir psikolojik yapıya sahip olmalarında 'karşıtlık' duygusunun önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Mü'minlerin kâfirlere yönelik tüm iyi niyetlerine rağmen; kâfirlerin iki yüzlülük yaparak kinlerinden parmaklarının uçlarını ısırmasını, mü'minlerin iyiliklerine üzüldükleri gibi aynı zamanda onların başına gelen bir musibete de sevinmeleri, kalplerindeki büyük düşmanlıkları, kin ve düşmanlık dolu sözler söylemeleri, fenalık yapmaları ve mü'minlerin hep sıkıntıya düşmelerini istemeleri³⁹ gibi birçok olumsuz davranış, karşıtlığın çok önemli sonuçlar doğuran bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Yahudiler, Tevrat'a inandıklarını söyleyerek Kur'an'ı kabul edemeyeceklerini söylemektedirler; ancak Kur'an, onların bu söylemlerindeki ciddiyetsizliği açığa çıkarmakta ve onların bile bile Allah'ın kelamını bozarak değiştirdiklerini bildirmektedir.⁴⁰ Bu bakımdan Kur'an, onların inkâra yönelik meşrulaştırmaya çalıştıkları dayanakların çürük olduğunu göstermekte ve asıl meselenin düşmanlıktan kaynaklandığını vurgulamaktadır. Yahudilerin "*İşittik ve isyan ettik*"⁴¹ demelerinin ve emanetleri sahiplerine vermeyerek, "*Ümmilere karşı yaptıklarımızdan bize vebal yoktur*"⁴² sözlerinin arkasında karşıtlık düşüncesinin olduğunu görmekteyiz. Böylece onlar hem haksız davranışlarını bu açıklamalarıyla desteklemekte, hem de kendileri dışındaki kişilere olan tavırlarını meşru göstermeye çalışmaktadırlar. Mü'minleri "*sefih*" (akılsız ve ahmak) kişiler olarak nitelendiren⁴³ münafıkların sözlerinin de karşıtlığı göstermesi bakımından önemli olduğunu görmekteyiz. Onlar kendilerinin ıslah edici kimseler olduklarını söyleyerek⁴⁴ kendi davranışlarını meşru göstermeye çalışmaktadırlar. Bu açıdan kâfirlerin hem düşmanlıkta sınır gözetmedikleri, hem de düşmanlıklarını gizleyerek mü'minlere karşı yapmış oldukları davranışlarını çeşitli yöntem ve söylemlerle meşrulaştırma yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.

³⁸ M. Sait Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan yay, 2. Bas, İstanbul, 2001, s.36.

³⁹ 3/Â-i İmran, 118-120.

⁴⁰ 2/Bakara, 75, 91.

⁴¹ 2/Bakara, 93.

⁴² 3/Â-i İmran, 75.

⁴³ 2/Bakara, 13.

⁴⁴ 2/Bakara, 11.

3.3. İletişime ve Değişime Kapalı Olmaları

İletişimin sağlanamadığı toplum yapısı kendisini her türlü değişime kapalı tutmaktadır. Bunun sonucu olarak bireylerin mevcut toplumsal yapıdan farklı bir düşünceyi hayata geçirmesi imkânsızlaşmaktadır. Kur'an bu durumu şu şekilde betimlemektedir: Bir yanda yanlış davranışları düzeltmek isteyen bir uyarıcı; diğer tarafta ise hiçbir şekilde uyarılardan anlamayan ve kesinlikle düzelmeye niyetleri olmayan bir inkârcılar grubu.⁴⁵ Aynı şekilde, kâfirlerin Kur'an indikten sonra onun getirdiklerini beğenmeyerek başka bir Kur'an getirilmesini veya Kur'an'ın değiştirilmesini istemeleri⁴⁶ de onların farklı olana bakışını bizlere anlatmaktadır. Kâfirlerin bu şekilde gelen uyarılara kulak tıkamaları, uyarılsalar da uyarılmasalar da onlar için bir şeyin değişmeyeceğini⁴⁷ göstermektedir.

Yahudilerin ve Hıristiyanların dinine uymadıkça, onların Peygamber'den razı olmayacakları;⁴⁸ Hud Peygamber'in uyarılarının tümünü dinleyen kavmin "Sen öğüt versen de, vermesen de birdir" şeklinde cevap vermeleri;⁴⁹ kâfirlerin Kur'an okunurken onun dinlenmemesini istemeleri, gürültü yaparak onun sesini bastırma istemeleri⁵⁰ böyle bir toplumla iletişimin tamamen ortadan kalktığını ve bu toplumun değişime karşı durduğunu göstermektedir. Bu nedenle kâfirlerin iman etmek için Peygamber'den birçok mucize istemelerine⁵¹ rağmen, Allah'ın onların bu isteklerine karşılık vermediğini görmekteyiz. Çünkü Allah, kâfirlerin her türlü mucizeyi görseler bile yine de onların iman etmeyeceklerini;⁵² Kur'an, kâğıt üzerine yazılmış bir kitap olarak indirilseydi bile Kur'an'ı inkâr edeceklerini ve onu büyü olarak nitelendireceklerini⁵³ söylemektedir. Bunun nedeni inanmayan bir topluma delillerin ve uyarıların bir fayda sağlamamasıdır.⁵⁴ Bu nedenle böyle bir yapıya sahip kimselerin kendileri dışındaki bilgilere ve uyarılara tamamen kapalı olmaları, bu grupların toplumsal çatışmaları potansiyel olarak kendinde barındırdığını göstermektedir.

Kur'an, önyargılı ve hiçbir delile dayanmayan ifadeleri eleştirerek⁵⁵ doğru bilginin önemine dikkat çekmektedir. Doğrulara karşı olumsuz tavır takınmadaki ne-

⁴⁵ 2/Bakara, 6; 11/Hud, 12; 27/Neml, 80-81; 30/Rum, 52-53; 31/Lokman, 7; 36/Yasin, 10; 45/Duhan, 8.

⁴⁶ 10/Yunus, 15.

⁴⁷ 36/Yasin, 10.

⁴⁸ 2/Bakara, 120.

⁴⁹ 26/Şuara, 124-136.

⁵⁰ 41/Fussilet, 26.

⁵¹ 6/En'am, 8, 36.

⁵² 6/En'am, 25, 109; 7/A'raf, 146; 10/Yunus, 13.

⁵³ 6/En'am, 7.

⁵⁴ 10/Yunus, 101.

⁵⁵ 4/Nisa, 157; 6/En'am, 116; 10/Yunus, 36, 66; 17/İsra, 101; 22/Hac, 3, 8; 40/Mü'min, 35, 56; 45/Casiye, 32.

denlerden biri olarak kulaktan dolma bilgilere sahip olma, zan ve tahminde bulunma gösterilmektedir.⁵⁶ Bu nedenle düşünceler donuklaşmakta ve gelişim sağlanamamasına neden olunmaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda müşriklerin Allah'ın indirdiğine uymamalarının nedenlerinden biri geleneksel yapılarına sıkıca bağlı olmalarıdır. Bireysel ve toplumsal gelişmeye engel olan bu muhafazakâr yapı nedeniyle⁵⁸ Kur'an, insanların körü körüne atalarının izlerinden gitmelerini ve akıllarını kullanmamalarını eleştirmektedir; çünkü onlar, atalarının bir şeyden anlamayan veya yanlış yolda giden kimseler olma ihtimalini göz ardı etmektedirler.⁵⁹ Bu nedenle bireylerin bu şekilde bilinçsizce geleneklerine bağlanmaları, onların hem yeniliklere kapalı olduğunun bir göstergesi olmakta, hem de bu durum gerçeklerin kabul edilmesinde büyük bir engel olarak durmaktadır. Aynı zamanda olumsuz kültürel yapılarına sıkıca bağlı olan ve hakikat karşısında değişime direnç gösteren bu mevcut yapılanma toplumsal çatışmalara önemli bir zemin oluşturmaktadır.

3.4. Olumsuz Toplum Yapılanmaları

Toplumdaki bireylerin çoğunluğunun olumsuz davranışlar sergilemeye başlamasıyla birlikte toplumsal yapı bozularak hayatı bu yönde şekillendirmeye başlanmaktadır. Bu bakımdan kâfirlerin bireysel davranışlarının etkileri kendilerini aşarak toplumsal bir karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla kâfirlerin olumsuz bireysel özellikleri toplum içerisinde arzu edilmeyen birçok olumsuz durumun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır:

Kâfirler cimridirler,⁶⁰ yoksulu doyurmaya teşvik etmezler,⁶¹ maddiyat uğruna her türlü sahtekârlığı yaparlar,⁶² Allah'tan geldiğini unutarak mallarını kimseye paylaşmadan biriktirirler⁶³ ve onları Allah yolundan alıkoymak için harcarlar,⁶⁴ çalım satmak, insanlara gösteriş yapmak ve Allah yolundan alıkoymak için insanları yurtlarından çıkarırlar,⁶⁵ ahitlerini hiç çekinmeden bozarlar,⁶⁶ yeryüzünde fitne ve fesat çıkarırlar,⁶⁷ mü'minlerin ibadetlerine engel olurlar.⁶⁸

Kâfirler, kendilerini alt sınıflardan üstün görerek toplumsal statülerinin kay-

⁵⁶ 2/Bakara, 78.

⁵⁷ Mehmet Yolcu, Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi, Denge yay, 2.Bas, İstanbul, 2005, s.267; Şaban Ali Düzgün, Din, Birey ve Toplum, Akçağ yay, Ankara, 1997, s.92.

⁵⁸ Ejder Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, İnsan yay, İstanbul, 1995, s. 128.

⁵⁹ 2/Bakara, 170; 5/Maide, 104; 7/A'raf, 28, 70; 10/Yunus, 78; 11/Hud, 62, 87; 24/İbrahim, 10; 26/Şuara, 74-76; 31/Lokman, 21; 43/Zuhruf, 22-24.

⁶⁰ 3/Âl-i İmran, 180.

⁶¹ 69/Hakka, 34; 89/Fecr, 18; 107/Maun, 3.

⁶² 2/Bakara, 275, 279; 3/Âl-i İmran, 130; 11/Hud, 84-85; 17/İsra, 35; 26/Şuara, 181-183.

⁶³ 28/Kasas, 78-80; 104/Hümeze, 2-3.

⁶⁴ 8/Enfal, 36.

⁶⁵ 8/Enfal, 47; 60/Mümtehine, 1.

⁶⁶ 8/Enfal, 56.

⁶⁷ 2/Bakara, 27.

⁶⁸ 2/Bakara, 114, 217.

bolmasından endişe duyarlar,⁶⁹ çıkarlarının kaybolmasından korkarlar ve bu nedenlerle iman etmeyi reddederler. Örneğin Mekke'nin cahiliye olarak adlandırılan dönemi taassup, zulüm, saldırganlık, kabalık, güçlülerin zayıfları ezdiği, putçuluğun, fuhşun, faizin, kumarın, kan davasının yaygınlaştığı bir dönemdi.⁷⁰ Farklılıkların bile kabul görmediği⁷¹ böyle bir yapılanmanın karşısında duran Kur'an, Kureyş'in bu yapısını değiştirmek istemekteydi. Ancak böyle bir toplumda diledikleri gibi yaşamlarını süren 'elit kâfirler', Hz. Muhammed'in Kur'an'la davetini sadece bir inanç meselesi olarak algılamadılar; aksine ekonomik yapılarını, iktidarlarını engelleyecek ve böylece güçlerine son verecek bir çağrı olarak gördüler. Dolayısıyla onların İslam davetine karşı çıkmalarının ve mü'minlerle çatışmalarının temel nedenini çıkarları oluşturmaktaydı.⁷²

Kur'an'da, çatışmaların toplumsal konum açısından kimler arasında geçtiğine baktığımız zaman genellikle şu manzarayı görmekteyiz: Güçlüler ile zenginlerin aynı safta olmaları ki bu kişiler kâfirlerdir; karşılarında da güçlülerin zayıf ve küçük düşürdüğü ezilenler vardır ki bunlar da çoğunlukla mü'mindir.⁷³ Buradan da anlaşılacağı üzere kâfirler güç sahibi olarak her şeyi yapabileceklerini düşünmektedirler.⁷⁴ Örneğin, güç sahibi seçkin kâfirler bu güçleri sayesinde kendilerine gelen peygamberleri reddetmekle kalmayıp,⁷⁵ ayrıca peygamberleri ve ona inananları hapsedeceklerini, işkence edeceklerini, memleketlerinden çıkararak sürgün edeceklerini, tekrar kavmin eski dinine döndüreceklerini, taşıyacaklarını, öldüreceklerini söyleyerek⁷⁶ inananları tehditle korkutmakta ve bu söylediklerini gerçekleştirmekte de hiçbir sınır tanımamaktadırlar.⁷⁷

⁶⁹ 6/En'am, 53,124; 7/A'raf, 75-76; 11/Hud, 27; 14/İbrahim, 10; 23/Mü'minun, 24; 26/Şuara, 11,111; 38/Zuhuruf, 32.

⁷⁰ Aktaş, a.g.e, ss.194-197; Altıntaş, a.g.e, ss.193-220; Mustafa Aydın, İslam'ın Tarih Sosyolojisi, Pınar yay., 2.Bas, İstanbul, 2001. ss.58-64; Celaleddin Vatandaş, Tevhid ve Değişim, İstanbul, Pınar yay, 1992, ss.102-105; Ömer Özsoy, Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması, 2.Bas, Fecr yay, Ankara, 1999, ss.92-98.

⁷¹ 4/Nisa, 89.

⁷² Muhammed Abid el-Cabiri, Arap-İslam Siyasal Akıl, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi yay, 2.Bas, İstanbul, 2001, s.72, 127-138; Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", Çev. Kazım Güleçyüz, İslam'da Siyaset Düşüncesi kitabının içinde, İnsan yay, İstanbul, 1995, s.7; İslam, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay, 6.Bas, Ankara, 2000, s.58; Özsoy, a.g.e, ss.130-131; İlhami Güler, "Kur'an'da 'Cihad'ın Teolojisi-Politiği", Politik Teoloji Yazıları kitabının içinde, Kitabiyat yay, Ankara, 2002, s.43; Aydın, a.g.e, ss.87-89; Vatandaş, a.g.e, ss.9-52; Murat Kayacan, Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar, Ekin yay, İstanbul, 2004, s.69; Yolcu, a.g.e, s.269, 274; Şimşek, a.g.e, ss.128-132.

⁷³ Cabiri, a.g.e., s.93; Vatandaş, a.g.e., ss.48-50. Kur'an'da bahsi geçen kavimlerin özelliklerinin ve güçlerinin nasıl olduğuna dair tarihi bilgiler için bkz: Özsoy, a.g.e., ss.103-112.

⁷⁴ 11/Hud, 91; 26/Şuara, 54-56.

⁷⁵ 34/Sebe', 34-35.

⁷⁶ 7/A'raf, 82, 88; 14/İbrahim,13; 20/Taha, 71; 26/Şuara, 29, 49, 116, 167; 27/Neml, 48-49, 56; 29/Ankebut, 24; 36/Yasin, 18; 44/Duhan, 44.

⁷⁷ 85/Buruc, 4-7.

4. Allah'ın ve Mü'minlerin Kâfirlere Karşı Tutumu

Kâfirlerin toplumu etkileyecek şekildeki yapılanmalarının mü'minler üzerindeki etkisi çatışmanın önemli unsurlarından biridir. Buradaki çatışmanın nedeni kâfirlerin kendi içlerindeki olumsuz yapılanmaları ve onların mü'minlere olan tavırları nedeniyledir. Ancak kâfirlerin bu yapılanmaları Allah tarafından oldukça sert bir şekilde eleştirilmekte ve kötülenmektedir. Allah'ın kâfirlere olan bu bakışı mü'minlerin ister istemez etkilenmelerine neden olmakta ve bu bakış mü'minler tarafından içselleştirilerek kâfirlere karşı tutumlarının olumsuzlaşmasına neden olmaktadır. Ayrıca zaten kâfirlerin davranışlarından rahatsız olan mü'minler, Allah'ın kendilerine destek olmasıyla birlikte kâfirlere karşı tutumlarını meşrulaştırmaktadırlar. Bu bakımdan buradaki çatışmanın nedeni kâfirlerin yapılanmalarından farklı olarak, bizzat Allah'ın mü'minler üzerindeki yönlendirmesiyle oluşmaktadır. Bu bakımdan bu iki nedenin birbirinden oldukça farklı olduğunu belirtmeliyiz:

Kâfirler koyu bir cehalet içersinde kalmış gafillerdir,⁷⁸ karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir,⁷⁹ kalplerine cahiliye taassubunu yerleştirmiş⁸⁰ kendini bilmezlerdir,⁸¹ cansız bir taş kadar değerleri yoktur,⁸² onlar sapıtmışlardır,⁸³ insanın en büyük düşmanı şeytan olmasına rağmen⁸⁴ kendilerine şeytanları dost edinmişlerdir,⁸⁵ canlıların en kötüsüdürler,⁸⁶ ancak bir pisliktirler,⁸⁷ en aşağıların arasındadırlar,⁸⁸ hiçbir şeyden anlamayan hayvanlar gibi⁸⁹ hatta daha da şaşkıncıdır,⁹⁰ sonsuza dek lanetlenmişlerdir ve yüzlerine bile bakılmayacak kadar rezil bir durumdadırlar,⁹¹ hayatta kalmalarının nedeni günahlarının daha da fazla artması içindir.⁹²

Kâfirler, nefislerinin tüm isteklerini yerine getirerek kendilerini ilahlaştıran⁹³ ve dünya hayatını satın alan kimselerdir.⁹⁴ Onların çoğu ancak ortak koşarak Al-

⁷⁸ 51/Zariyat, 11.

⁷⁹ 2/Bakara, 171; 6/En'am, 39.

⁸⁰ 48/Fetih, 26.

⁸¹ 2/Bakara, 130; 28/Kasas, 55.

⁸² 2/Bakara, 74.

⁸³ 4/Nisa, 135.

⁸⁴ 2/Bakara, 168-169; 4/Nisa, 118-119; 20/Taha, 117; 36/Yasin, 60; 35/Fatır, 6.

⁸⁵ 4/Nisa, 76; 7/A'raf, 27, 30.

⁸⁶ 8/Enfal, 55.

⁸⁷ 9/Tevbe, 28.

⁸⁸ 58/Mücadele, 20.

⁸⁹ 2/Bakara, 171.

⁹⁰ 7/A'raf, 179.

⁹¹ 2/Bakara, 88, 161-162; 3/Âl-i İmran, 87-88; 4/Nisa, 52; 7/A'raf, 44.

⁹² 3/Âl-i İmran, 178.

⁹³ 45/Casiye, 23.

⁹⁴ 2/Bakara, 86.

lah'a iman ederler,⁹⁵ dinlerini oyun ve eğlence edinerek dünya hayatının kendilerini aldatmasına kanarlar.⁹⁶ Bu nedenle kâfirler, mü'minlerin Allah'tan umdukları şeyleri ümit edemeyecek⁹⁷ ve yaptıkları amelleri de boşa çıkacaktır.⁹⁸

Kâfirlerin dünyada yaptıklarının karşılığı olarak çok ağır bir şekilde eleştirilmelerinin yanı sıra onların bu yaptıklarının karşılıksız bırakılmayacağı da aynı sertlikte anlatılmaktadır. Aynı zamanda kâfirlerin tavırlarının nasıl karşılanması gerektiği de mü'minlere sunulmaktadır:

Mü'minler, Allah ve Resülü'ne karşı savaşılan kâfirlere karşı tüm güçleriyle mücadele edecek, onların eylemlerine kayıtsız kalmadan gereken her türlü önlemi alacak ve gerektiğinde onları cezalandıracaklardır.⁹⁹ İnsanları sömüren faizciler hem Allah ve Resülü'ne savaş açmış kabul edilecekler,¹⁰⁰ hem de şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kabirlerinden kalkarak cehenneme gideceklerdir.¹⁰¹ Mü'minlerin ibadetine engel olan kimseler zebanilerin eline bırakılacaktır.¹⁰² Allah, kâfirlerin düşmanlıklarına karşılık olarak kendisinin de onlara düşman olduğunu,¹⁰³ bu nedenle onların bu tavrı nedeniyle kalplerine korku saldığını¹⁰⁴ ve meleklerle de savaşılan kâfirlerin boyunlarını ve bütün parmaklarını vurmalarını emretmektedir.¹⁰⁵ Eğer kâfirler yaptıklarına devam ederlerse hem bu dünyada rezil olacaklar, hem de sonsuza dek cehenneme atılarak¹⁰⁶ en şiddetli azaba çarptırılacaklardır.¹⁰⁷

5. Mü'min ve Kâfir Karşıtlığının Oluşumu

Farklılığın ileri bir aşaması olan karşıtlık, grupların birbirlerine karşı çatışma içerisine girmesini sağlayan çok önemli bir kapsama sahiptir. Şunu söyleyebiliriz ki, karşıtlık düşüncesi oluşmadan çatışmaların ortaya çıkması pek mümkün görünmemektedir. Farklılık tek başına çatışmanın ortaya çıkmasını sağlayamamakta; fakat karşıtlık düşüncesi grupların birbirlerinin yaşamlarını değiştirmek istemelerinin zihinsel alt yapısını oluşturmaktadır. Bu farklı yaşamların farklı özelliklerinden daha önemli olan konu, bu grupların birbirlerinin yaşamlarını değiştirme istekleridir. Böylece karşıtlık düşüncesi ve toplumsal yapıyı değiştirme isteği, bu iki

⁹⁵ 12/Yusuf, 106.

⁹⁶ 7/A'raf, 51.

⁹⁷ 4/Nisa, 104.

⁹⁸ 47/Muhammed, 1, 8-9; 9/Tevbe, 17.

⁹⁹ 5/Maide, 33.

¹⁰⁰ 2/Bakara, 279.

¹⁰¹ 2/Bakara, 275; 3/Â-i İmran, 130.

¹⁰² 96/Alak, 9-18.

¹⁰³ 2/Bakara, 98.

¹⁰⁴ 3/Â-i İmran, 151.

¹⁰⁵ 8/Enfal, 12.

¹⁰⁶ 2/Bakara, 39, 217; 4/Nisa, 169; 9/Tevbe, 63, 68; 72/Cin, 23.

¹⁰⁷ 2/Bakara, 85; 3/Â-i İmran, 11; 41/Fussilet, 16; 50/Kaf, 24-25; 59/Haşr, 4.

grubun birbirlerine karşı yüksek bir karşıtlık düşüncesi oluşturmalarına ve birbirlerini sürekli olarak tehdit olarak görmelerine neden olmaktadır.

Kâfirler ile mü'minler arasındaki karşıtlığa baktığımız zaman, özellikle kâfirlerin yaşamlarının olumsuz özellikleri ve Allah'ın kâfirlere bakışının sertliği göz önüne alındığında, mü'minler ile kâfirlerin düşünce, davranış ve hayat tarzı bakımından tamamen farklı uçlarda olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki farklı düşünüş ve yaşam tarzının birbirinden oldukça farklı ve yüksek bir karşıtlık düşüncesine sahip olduğunu belirtmeliyiz. Buna örnek olarak Kâfirun suresi gösterilebilir: "Kâfirun suresi, İslam'ın, tebliğ ettiği tevhidî inanış ile esasen uyumsuzluk arz eden her şeyden bağımsızlığının resmen ilanıdır."¹⁰⁸ Ayrıca Kur'an'ın '*Lâ ilâhe illallah*' formülünün başka tanrıları olumsuzlama üzerine kurulu bir tevhid ifadesi olarak¹⁰⁹ insanları kulluğa çağırmasının da başlı başına çatışmayı ortaya çıkaran bir durum olduğunu söylemeliyiz. Fakat buradaki karşıtlık düşüncesi çatışmanın eyleme dönüşmüş hali değildir; karşıtlık burada potansiyel çatışma olarak kendisini gizlemektedir.

Gayba iman etme, namaz kılma ve mallarını Allah yolunda harcama¹¹⁰ gibi özelliklerin bir grubun yapmış olduğu davranışların aksine yapılan davranışlar olarak gösterilmesi; mü'minlerin gazaba uğrayanların yolundan gitmek istemeyerek¹¹¹ kâfirlerin yaşadığı hayatı kesinlikle kabul etmemeleri; Kur'an'ın mü'minler için bir yol gösterici¹¹² olmasına karşılık onun rehberliğini kabul etmeyen kâfirlerin yer alması; kâfirler ve mü'minlerin durumunun kör ve sağır ile, gören ve işiten kimselerin durumu gibi olması;¹¹³ mü'minlerin kurtuluşa ererek¹¹⁴ cennette elde edecekleri eşsiz nimetlere karşılık, kaybeden kâfirlere uygulanacak cehennem azabının yüksek derecedeki şiddeti gibi karşılaştırmalar insanları tamamen iki gruba ayırarak¹¹⁵ karşıtlığın oluşmasını sağlamaktadır.

Mü'minlerin tağutu reddedip, Allah'a inanmaları emredilmektedir.¹¹⁶ Yani Allah'ın kendisi dışındaki tapınılan her şeyin¹¹⁷ mü'minler tarafından kabul edilmeyerek, hayatlarından da çıkartılması istenmektedir. Çünkü inananların dostu Allah'tır ve Allah, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır; kâfirlerin dostu ise tağuttur

¹⁰⁸ İzutsu, a.g.e, s.151.

¹⁰⁹ Özsoy, a.g.e, ss.21-22.

¹¹⁰ 2/Bakara, 3.

¹¹¹ 1/Fatiha, 7.

¹¹² 2/Bakara, 2.

¹¹³ 11/Hud, 24.

¹¹⁴ 2/Bakara, 5.

¹¹⁵ 47/Muhammed, 1-3; 53/Necm, 30; 59/Haşr, 20; 64/Teğabun, 2; 68/Kalem, 35; 69/Hakka, 48-51.

¹¹⁶ 2/Bakara, 256, 4/Nisa, 60; 16/Nahl, 36; 39/Zümer, 17.

¹¹⁷ Tağutun geniş anlamı için bkz: Altıntaş, a.g.e, ss.41-48.

ve onları aydınlıklardan karanlıklara bırakır.¹¹⁸ Böyle bir durumda 'öteki'nin mü'minler için hiçbir değerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca haddi aşan yöneticiler de olan bu tağutların¹¹⁹ reddedilmesinin, mü'minlerin hiçbir zaman toplumu yönlendiren bu kişilere sevgi beslemesini yasakladığı gibi, onları reddetmesini gerektirmektedir. Örneğin Hz. İbrahim, kavmine onların taptıklarından uzak olduğunu, putların kendisinin düşmanı, dostunun ise Allah olduğunu; bu nedenle onlar bir tek Allah'a inanıncaya kadar aralarında sürekli bir düşmanlık ve öfke oluştuğunu söylemektedir.¹²⁰

Tüm bu örnekler mü'minlerin kâfirlerle toplumsal çatışmalarına önemli bir temel oluşturmaktadır. Ancak mü'minler ile kâfirlerin arasındaki karşıtlığın belli bir derecesi ve seviyesi olması gerekmektedir. Sonu gelmez bir karşıtlık düşüncesi Allah'ın istemediği bir davranıştır. O halde karşıtlığın bizler için önemi çatışmaya dönüşme ihtimalinde yatmaktadır. Mü'minlerin ve kâfirlerin inanış ve davranışları karşılıklı olarak birbirlerinin düşüncelerini şekillendirmekte ve bu düşünceler de çatışmalarına neden olmaktadır.

6. Farklılaşma, Toplumdan Ayrılma ve Çoğulcu Yaşam

Mü'minlerin ortaya çıkan yeni dini kabullenmeleri ile kâfirler ile aralarında sürtüşmeler de başlamış olmaktadır. Mü'minler, toplumu Allah'ın istediği şekilde değiştirmeye çalışırken, karşılarında onlara engel çıkartan kâfirler durmaktadır. Aynı toplum içerisindeki bu iki karşıt grubun birbirlerine olan bu tavırları nedeniyle toplum içinde karmaşa çıkmaktadır. Bu nedenle Allah, mü'minlerin toplum içinde kâfirlerden uzaklaşmalarını, onlardan farklılaşarak ayrılmasını istemektedir. Bu farklılaşma isteğinin nedeni mü'minlerin ayrı bir toplum haline gelmesi için yeryüzünde ayrı bir kimlik oluşturmaları gerektiğindedir. Benzemek, toplumda kâfirlerin istediği düzene entegre olmak anlamı taşıdığına göre, toplumsal anlamda kâfirlerin üstün olduğu bir toplumda yaşayanların ister istemez onlardan etkilenmeleri mümkün olabilecektir.¹²¹ Toplum her şekilde bir bütün olmasına rağmen, karşılıklı çatışmanın olması ve toplumdan vazgeçme ihtimalinin bulunmaması nedeniyle toplumdaki bu gruplar arasında bir ayrılaşmaya gidildiğini belirtmeliyiz. Bu bakımdan mü'minlerin kâfirlerden farklılaşmaları ve ayrılmaları, çatışmalara kaynak oluşturması bakımından çok önemli bir kapsama sahiptir.

Hız. Muhammed, kâfirlerle birlikte yaşam içerisinde bulunan mü'minlerin kendi grupları içinde bulunmasını isteyerek, onların başkalarından etkilenmesini engellemeye çalışmıştır. Ayrıca mü'minlerin farklı dindeki insanların davranışlarına

¹¹⁸ 2/Bakara, 257.

¹¹⁹ Vatandaş, a.g.e, ss.105-109.

¹²⁰ 26/Şuara, 77; 60/Mümtehine, 4.

¹²¹ İbn-i Haldun, Mukaddime, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2 Cilt, İstanbul, 2004, c.1, ss.200-201.

mü'minlerin kendilerine özgü davranışlar oluşturması şartıyla muhalefet etmelerini istemiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse, Hz. Muhammed muhalefet amacıyla giyinmeyi, tıraş şeklini, saç boyamayı, avlu temizliğini, kabir işlemlerini, aşure gününü oruç tutulmasını, sarık takılmasını, mest ve ayakkabıyla namaz kılınmasını, selamlaşmayı vb. hep mü'minlerin kendilerini kâfirlerden ayırmaları için, onlara benzememek için değiştirmiştir.¹²² Müslümanların Mekke'de kible olarak Kudüs'e yönelmelerinin nedeninin müslümanlarla müşrikler arasındaki ayrımı belirlemek olması;¹²³ yine aynı şekilde Medine'de kiblenin Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmesi¹²⁴ de onlardan farklı olmak için yapılan uygulamalara örnek olarak vermek mümkündür. Kâfirlerin bu şekilde mü'min toplumdan ayrılması, iki farklı grubun oluşmasını sağlamaktadır. Aynı toplum içerisinde yaşanılrsa bile, ilişkiler hep sınırlı bir şekilde sürdürülecek ve böylece de kâfirler hep 'öteki' olarak kalacaktır. Bu durumun ise toplumsal çatışmalara zemin oluşturan bir yapıya dönüşmesi kaçınılmaz olarak durmaktadır. Ancak burada, mü'minlerin, birlikte yaşama bilincine sahip olan 'gayrimüslimler' ile aksi tutum sergileyen kâfirlerden farklılaşmaları arasında toplumsal çatışmalara sebebiyet vermesi açısından fark olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Gayrimüslimlerden de farklılaşan mü'minler, onlarla birlikte yaşamayı sürdürürken ilişkiler normal bir şekilde ilerlemekte; dolayısıyla gayrimüslimler, kâfirler gibi 'öteki'leştirilmemektedir.¹²⁵

Kâfirlerin mü'minlerden isteklerine bakıldığı zaman, onların farklılıklara tolerans göstermedikleri görülmektedir. Çünkü kâfirler yaptıkları kötülüklerin farkında olarak kendilerinin kötülüğünü ortaya çıkaracak farklı bir yapılanmanın varlığını kabullenmemeleri nedeniyle, mü'minlere kendileri gibi inkâr etmelerini ve böylece aralarında hiçbir fark kalmayarak eşit olmalarını istemektedirler.¹²⁶ Bir toplumun içerisinde, o toplumdan farklı olarak ortaya çıkan her türlü yapılanmanın tepkiyle karşılaşacağı kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle muhafazakâr bir toplumsal yapının içerisinde, özellikle de o toplumsal yapının içerisinde karşı kültür oluşturma amaçlı ortaya çıkan yeni hareketlerin büyük bir tepkiyle karşılaşacağı görülecektir.

Toplumsal yapıyı değiştirmek istemeyen, sadece kendine ait bazı özelliklerde farklılık taşıyan yeni bir oluşumun ise o toplumda bir çatışma çıkaracağını söylememiz pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu oluşumun geleneksel yapıyla her hangi bir sorunu yoktur; onun ayırıcı özelliği sadece farklı oluşudur. Yine de yerleşik toplumların içerisindeki her türlü farklılaşmanın şüpheyle karşılanacağı

¹²² Hayati Yılmaz, Toplumsal Dönüşümde Sünnet, Rağbet yay, İstanbul, 2004, ss.128-131.

¹²³ Fazlurrahman, İslam, s.64.

¹²⁴ 2/Bakara, 142-143.

¹²⁵ İlk dönem İslam toplumunda müslümanlar ile gayrimüslimlerin birlikte yaşama bilincine sahip olduklarına dair örnekler ve ortaklaşa bir medeniyet kurduklarına yönelik bilgiler için bkz: Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", İstanbul Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.22, 2010, ss.99-124.

¹²⁶ 4/Nisa, 89.

unutulmamalıdır; çünkü farklı olmak başlı başına dikkat çeken bir durumdur. Bu nedenle ayetteki eşit olma isteğinin oldukça anlamlı olduğunu görmekteyiz: Eşit olunsun ki her şey yolunda gitsin; ne kendilerine kâfir denilsin, ne de inandıklarını söyleyenler böylece kendileriyle uğraşsın. Dolayısıyla çatışmaya neden olan en başta gelen özelliğin farklılık olduğunu görüyoruz. Fakat farklı olmak tek başına yeterli olmayarak, farklılığın yeni bir yapılanmanın oluşmasını istemesi ile o farklılığın bir tehdit olarak algılanması sağlanmaktadır. Örneğin, inkâr edenler Hz. Salih'e kendisinin peygamber olduğunu söylemeden önce ümit beslenen biri olduğunu söylemektedirler;¹²⁷ ancak Hz. Salih'in tebliğiyle birlikte kâfirler için Hz. Salih'in düşman olmaya başladığını görüyoruz. Yine aynı şekilde Hz. Muhammed'e 'el-emin' diyenler, risaletten sonra Peygamberin en azılı düşmanları olmuşlardır.¹²⁸ Bu bakımdan mü'minlerin kâfirlerden ayrılmasının arkasında yatan temel düşüncenin, Allah'ın istediği şekilde toplumsal yapının değiştirilmesi olduğunu görmekteyiz.

Mü'minlerin babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları bile olsa Allah'a ve Resulü'ne düşman olanlarla dostluk etmesinin yasak olması;¹²⁹ Peygamberin müşriklere yüz vermemesi ve onlardan güzellikle ayrılmasının emredilmesi;¹³⁰ mü'minlerin mü'minleri bırakıp kendi inançlarıyla alay eden ve oyun konusu yapan kâfirleri dost edinmemeleri, onlara meyletmemeleri gerektiği;¹³¹ kâfirlerin birbirlerinin dostları olduğu için¹³² iman edenlerin onlara uyarılsa imanlarından sonra onları inkâra yönelteceklerinin belirtilmesi;¹³³ mü'minlerin boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirmeleri ve 'Selam' diyerek onları terk etmeleri gerektiği, çünkü mü'minlerin kendini bilmezlerle birlikte olamayacaklarının söylenilmesi;¹³⁴ Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiği veya alay edildiğinin işitilmesi durumunda kesinlikle orada bulunulmaması gerektiği, şayet o ortam terk edilmez ise mü'minlerin de kâfirlere benzeyeceğinin belirtilmesi¹³⁵ ve Peygamber'in kâfirlerle inanç noktasında hiçbir şekilde uzlaşma yapmaması¹³⁶ toplumdaki farklılaşmanın ve ayrımlaşmanın nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Bu bakımdan hicret etmeyerek kâfirlerle

¹²⁷ 11/Hud, 62.

¹²⁸ Ali İhsan Karataş, "Hz. Peygamber'in sav. Gayrimüslimlere Karşı Tutumu", Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yay., Çorum, 2007, ss.395-400; Abdulcelil Candan, Kur'an'da Hak-Batıl Mücadelesi, 2 Kaynak yay, Ankara, 2000, s.264; Kayacan, a.g.e, s.85.

¹²⁹ 58/Mücadele, 22; 60/Mümtehine, 1, 13; 9/Tevbe, 114.

¹³⁰ 15/Hicr, 94; 53/Necm, 29; 73/Müzzemmil, 10.

¹³¹ 11/Hud, 113; 45/Casiye, 19.

¹³² 5/Maide, 51.

¹³³ 3/Âl-i İmran, 100, 149.

¹³⁴ 28/Kasas, 55.

¹³⁵ 4/Nisa, 140; 6/En'am, 68.

¹³⁶ 109/Kâfirun, 1-6.

birlikte yaşamayı tercih eden mü'minler, tavırlarını bu şekilde düzeltmelidirler¹³⁷ ki, kâfirlerden etkilenmeyerek kendi kimliklerini koruyabilmeleri mümkün olabilsin.

Mü'minlerin kâfirlerle birlikte yaşamaları elbette mümkündür; fakat kâfirlerin kesinlikle Allah'ın dinine ve mü'minlere yönelik olumsuz bir tavır sergilememeleri gerekmektedir. Mü'minlerin o toplum içerisinde belli bir otorite üstünlüğü var ise kâfirlerin zarar verici bir tavır takınmaları mümkün olmayacaktır; ancak mü'minlerin otorite kurmadığı durumlarda kâfirlerin diledikleri her şeyi yapabilecekleri açıktır. Bu nedenle Allah, toplum içerisinde mü'minlerin mutlaka üstünlük kurmalarını istemektedir. Mü'minler üstünlük kuramayacak bir konumda iseler, öncelikle kâfirlerin kendilerine müdahalede bulunmadığı bir toplumsal yapı içerisinde yaşamlarını devam ettirmeleri mümkün olabilecektir ki, kâfirlerin genel özellikleri dikkate alındığında bu ihtimalin gerçekleşeceğini düşünmemiz mümkün görünmemektedir. Ancak mü'minlere karşı olumlu tavırlar sergileyen ve onlarla birlikte yaşamayı kendilerine dert edinmeyen 'gayrimüslimlerin' böyle bir toplumsal yapıda mü'minlerin yaşantılarına müdahale etmeyeceklerini düşünebiliriz. Ayrıca böyle bir yaşamda mü'minlerin dinlerini yaşayabilmeleri için mutlaka kendi kimliklerini koruyabilecek bir yapılanmaya sahip olmaları gerekmektedir. Aynı zamanda mü'minlerin, kâfirlerin ve gayrimüslimlerin üstün olduğu bir toplumda yaşamayı devam ettirmeleri ancak bir geçiş aşaması olarak kabul edilebilecek ve bu aşamanın sonunda ise mutlaka inananların istediği doğrultuda bir yaşamın oluştu- rulması gerekecektir.

Bu nedenlerle Kur'an, çoğulcu topluma karşı çıkmamaktadır; ancak Kur'an'da toplumun İslamlaştırılması gibi bir hedefin bulunması ve toplumsal yaşamda Kur'an hükümlerinin uygulanmasının zorunlu olması nedeniyle güç sahibi olan tarafın müslümanlar olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda her ne kadar çoğulcu bir toplum yapısı kabul edilse bile, toplumdaki egemen gücün müslümanlar olması şartıyla veya İslam'ın özgürce yaşanabildiği bir toplumsal yapıda çoğulcu toplumun kabul edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde müslümanların dinlerini yaşayamadığı bir toplumda çoğulcu yaşam önerilerinin Kur'an'a göre hiçbir anlamı kalmamaktadır.

7. Kural ve Yaptırımların Çatışmaya Neden Olması

Toplumsal yaşamın getirdiği bir zorunluluk olarak insanların istek ve çıkarlarının toplumla çatışmaması gerekmektedir. Eğer böyle bir durum gerçekleşirse bireylerin istekleri değil; toplumun devamı ve düzeninin sağlanabilmesi için toplumun istekleri öne çıkarılacaktır. Bunun için Allah, toplumsal hayatta uyulması ge-

¹³⁷ 4/Nisa, 139,144; 5/Maide, 57, 81; 60/Mümtehine, 9. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmak amacıyla bir işbirliği kurulabileceği de bir istisna olarak belirtilmektedir: 3/Âl-i İmran, 28.

reken kuralları insanlara bildirmiş ve insanların hayatlarını kendisinin emirleri çerçevesinde yaşamalarını istemiştir. Kâfirler, mü'minlerle aynı toplum içerisinde yaşarken Allah'ın ahlaki, ekonomik ve siyasi açıdan ortaya koyduğu toplumsal emirlerinin uygulanmasını kendi yaşamlarını ortadan kaldıracak bir tehdit olarak görmeleriyle birlikte mü'minlerin bu toplumsal yaşamı oluşturma isteklerine karşı çıkmaktadırlar. Mü'minlerin uygulamak istedikleri toplumsal kurallardan bazıları şunlardır:

Ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik etmek, insanlara güzel söz söylemek,¹³⁸ kimseye alay etmemek, kötü zandan sakınmak,¹³⁹ akraba haklarına riayet etmek,¹⁴⁰ verilen sadakaları başa kakmayarak fakirlerin gönlünü kırmamak,¹⁴¹ yetimlere bakmak ve haklarını gasp etmemek,¹⁴² sevdikleri insanların aleyhine bile olsa adaletli olmak, iftira atmamak,¹⁴³ yolda kalmışlara, fakirlerle ve kölelere sevdiği mallardan harcamak, zekâtı vermek,¹⁴⁴ çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı yapmamak,¹⁴⁵ fitne çıkarmamak, kan dökmek, birbirlerini yurtlarından çıkartmamak,¹⁴⁶ hırsızlık yapmamak, ölçü ve tartıda adaletli olmak,¹⁴⁷ antlaşmaları bozmamak,¹⁴⁸ faiz yememek,¹⁴⁹ zina yapanlara ceza vermek,¹⁵⁰ kısas yapmak¹⁵¹ olarak belirtilmektedir.

Bu emirlere bakıldığı zaman bireylerin kalbî olarak iman etmelerinin yanı sıra, toplumun huzurunu ve toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak emirlerin de yerine getirilmesinin çok önem arz ettiğini görmekteyiz. Mü'minlerin hem Allah'ın emirlerini uygulayabilme, hem de toplumsal yaşamın hak ettiği konuma ulaşması adına başlattığı mücadeleleri toplumsal çatışmalara neden olabileceği gibi; mü'minlerin egemen olduğu bir toplumda bu emirleri yerine getirmeyenlerin çatışma içerisine girmeleri de mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Allah'ın belirlemiş olduğu bu toplumsal emirler, her iki grubun da karşılıklı olarak toplumsal çatışma içerisine girmelerine neden olabilmektedir.

Kur'an, ekonomik ve sosyal bozukluğun kimi dışı vuran çarpıcı çelişkilerine,

¹³⁸ 2/Bakara, 83, 4/Nisa, 36.

¹³⁹ 49/Hucurat, 11-12.

¹⁴⁰ 4/Nisa, 1.

¹⁴¹ 2/Bakara, 262-263.

¹⁴² 4/Nisa, 2, 6, 10.

¹⁴³ 4/Nisa, 135; 24/Nur, 15; 25/Furkan, 72.

¹⁴⁴ 2/Bakara, 177; 16/Nahl, 91.

¹⁴⁵ 16/Nahl, 90.

¹⁴⁶ 2/Bakara, 84.

¹⁴⁷ 6/En'am, 152.

¹⁴⁸ 16/Nahl, 92.

¹⁴⁹ 2/Bakara, 275.

¹⁵⁰ 24/Nur, 2, 4.

¹⁵¹ 2/Bakara, 178-179.

insanilik ve ahlakilik ilkelerine aykırı düşen tutum, davranış ve uygulamalara açık ve net biçimde mahkûm edici mesajlar ve tenkitler yöneltilmiş, insanların dikkatlerini bu çelişkilere çekmiştir.¹⁵² Kur'an, servetin belli ellerde toplanması ve bunlar arasında dönüp dolaşmasını kabul etmemekte, emrettiği zekât ibadetiyle zenginler ile fakirler arasında ortaya çıkabilecek sınıf çatışmalarını önleyerek toplumsal bağı güçlendirmektedir. Kur'an, toplum içindeki bireylerin statülerine, zenginlik ve fakirliklerine bakılmaksızın¹⁵³ herkese dinin anlatılmasını, güçlü kimseleri fakirlere tercih etmek gibi yanlış bir tutumun olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁴ Kur'an, bu anlamda toplumun ezilen kesimini oluşturan yoksul, güçsüz, düşkün, yetim gibi birimlerden oluşan sınıfları korumaya yönelik bir duyarlılık ve kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır.¹⁵⁵ Dolayısıyla Kur'an, tüm toplumsal sınıflara hitap ederek, hangi temele dayanırsa dayansın hak gaspına dayalı, eşitliğe dayanmayan ve statüler arasında geçiş imkânı bulunmayan toplumsal sınıflaşmayı reddetmektedir. Dolayısıyla toplumsal yapının yeni yüzü de böylece ortaya çıkmaktadır: Tüm insanların yalnızca Allah'ın dinini yaşamak için oluşturdukları, zenginliğin ve elitliğin önemli olmadığı, herkesin ameliyle değerlendirildiği bir toplumsal yapı oluşacaktır. Bu durumu kabullenmeyen kâfirler ise mü'minlerin karşılarında durarak kendi çıkarlarını düşünmekte ve bunun sonucunda toplumsal çatışmalara neden olmaktadır.

Toplumun gerek düşünüş, gerekse davranış oluşturma kapsamında bireyleri etkileme gücü ne kadar önemli olursa olsun, bu durum bireylerin kendilerini tamamen toplumun eline bırakması anlamına gelmemektedir. Çünkü toplumun etkisinden sıyrılarak onun olumsuz değerlerini yok sayan, doğruları ve gerçekleri gören kişilerin mevcut olduğu Kur'an'ın bizlere sunduğu Firavun'un mü'mine eşi ve onun sihribazları, Ashab-ı Kehf ve Antakyalı mü'min örnekleriyle anlaşılmaktadır.¹⁵⁶ Dolayısıyla toplumların uyarılmamaları bireylerin gaflet içinde kalmalarına neden olacağı için¹⁵⁷ Allah, insanların birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmelerini,¹⁵⁸ mü'minlerin içinde hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü nehyeden bir topluluğun bulunmasını istemektedir.¹⁵⁹ Allah, insanlar nasıl olsa inanmayacaklar diyerek hiç bir şey yapılmamasının doğru olmadığını bildirerek¹⁶⁰ insanların bilgisiz

¹⁵² 69/Hakka, 33-35; 70/Mearic, 17/21; 89/Fecr, 18-21; 92/Leyl, 5-11; 104/Hümeze, 1-3. Yolcu, a.g.e, s.243; Düzgün, a.g.e, s.69; Ali Soylu, Kur'an'da Servet Dağılımı, Pinar yay, İstanbul, 2003, s.50.

¹⁵³ 11/Hud, 31; 26/Şuara, 114.

¹⁵⁴ 6/En'am, 52; 80/Abese, 1-10.

¹⁵⁵ 18/Kehf,32-44; 19/Meryem, 73-74; 23/Mü'minun, 55-61; 68/Kalem, 17-33. Yolcu, a.g.e, s.267.

¹⁵⁶ 18/Kehf, 10-26; 26/Şuara, 46-51; 36/Yasin, 20-27; 66/Tahrim, 11. Bkz: Özsoy, a.g.e, ss.140-141.

¹⁵⁷ 36/Yasin, 6.

¹⁵⁸ 103/Asr, 3.

¹⁵⁹ 3/Âl-i İmran, 104, 110; 31/Lokman, 17.

¹⁶⁰ 7/A'raf, 164.

kalmalarına ya da kötülük yapmalarına izin verilmeyeceğini vurgulamaktadır. Toplumdaki kötülüklerin düzeltilmediği takdirde bu durumun tüm toplumu etkileyerek insanların günahını daha fazla artırması¹⁶¹ ve toplumsal çöküşle karşılaşılması¹⁶² nedeniyle Kur'an, toplumda oluşan olumsuz durumlara karşı tarafsız kalınmasını bile kabul etmemektedir.¹⁶³ Bu durumun toplumsal çatışmalara kaynak oluşturabilecek bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu sebeplere bağlı olarak dinler arası tebliğ çalışmalarının mü'minler için zorunluluk olması nedeniyle, tebliğin önünde engel oluşturacak kâfirlerin çatışmalara neden olması da mümkün olabilecektir.

8. Toplumsal Çatışmaların En Son Aşaması: Savaş

Allah, dileseydi bütün insanların iman edeceğini buyurarak, Peygamber'in insanları zorla iman ettiremeyeceğini,¹⁶⁴ kendisine yüz çevirenlere karşı bir şey yapamayacağını, çünkü Peygamber'in onların başına bekçi olarak gönderilmediğini,¹⁶⁵ bu nedenle Peygamber'in inkâr edenlere karşı görevinin, onlar yüz çevirseler bile yalnızca duyurmak olduğunu söyleyerek¹⁶⁶ İslam dininde zorlama olmadığını¹⁶⁷ bildirmektedir. Bu bakımdan insanların iman etmemelerinin savaş sebebi olamayacağını görmekteyiz.

İslam'da mü'minlerin kâfirlerle savaşmalarının geçerli kabul edilebilmesinin temelinde haksızlığa uğramak vardır. Bu nedenle antlaşmalarını bozan, inananları yurtlarından çıkararak ve onlara saldıranlara karşı mü'minlerin Allah yolunda savaşmaları emredilmektedir.¹⁶⁸ Kur'an, savaşın ancak savunma amacıyla yapılmasını kabul ettiğinden dolayı savaşa katılmayan kişileri şiddetle kınamaktadır; çünkü onlar kendi toplumlarını korumayarak toplumu düşmana karşı savunmasız bırakmaktadırlar.¹⁶⁹ Aynı zamanda mü'minlere savaş izni verilmesinin diğer bir nedeni de, inancı ne olursa olsun insanların zulme uğramalarıdır.¹⁷⁰ Bu bakımdan insanlara yönelik her hangi bir olumsuz davranış sergilemeyen gayrimüslimlere karşı, yalnızca iman etmemeleri nedeniyle Allah için savaş açılmasının İslam'a göre yanlış bir tutum olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.¹⁷¹ Bu nedenlerle

¹⁶¹ 4/Nisa, 85.

¹⁶² Mazharuddin Sıddıki, Kur'an'da Tarih Kavramı, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar yay, İstanbul, 1982, ss.25-29; Candan, a.g.e.s.298.

¹⁶³ Aktaş, a.g.e., s.269; Şimşek, a.g.e., s.231; İbn-i Haldun, a.g.e., c.1, ss.224-225.

¹⁶⁴ 10/Yunus, 99.

¹⁶⁵ 4/Nisa, 80; 6/En'am, 107; 42/Şura, 48.

¹⁶⁶ 3/Âl-i İmran, 20; 5/Maide, 92.

¹⁶⁷ 2/Bakara, 256.

¹⁶⁸ 8/Enfal, 39; 9/Tevbe, 5, 12-13, 36, 73, 123; 66/Tahrim, 9.

¹⁶⁹ Şimşek, a.g.e. ss.289-293; Ahmet Yaman, İslam Devletler Hukukunda Savaş, Beyan yay, İstanbul, 1998, ss.54-55, 90-92; Abdurrahman Ateş, Kur'an'a göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu, Beyan yay, İstanbul, 2002, ss.242-266; 306-307; Fazlurrahman, İslam, s.66.

¹⁷⁰ 4/Nisa, 75; 5/Maide, 32.

¹⁷¹ İslam dünyasında insanlara küfürlerinden dolayı savaş açmanın zorunlu olduğu yönündeki cihad
→→

mü'minlerin kendi istekleri doğrultusunda savaş açmadıklarını ve savaşmalarının haklı temellere dayandığını görmekteyiz. Kur'an'ın mü'minlere emrettiği savaşın amacı itibarıyla incelendiğinde başlıca üç şekilde gerçekleştiği görülmektedir:

1. Meşru müdafaa savaşı,
2. Yardım maksadıyla yapılan savaş,
3. Mevcut bir savaşın devamı olarak yapılan savaş.¹⁷²

İslam'ın hedefi insanların yeryüzünde huzurlu bir yaşam sürmeleri ve Allah'ın istediği şekilde bir toplumsal yaşamda özgürce dinlerini yaşayabilmeleridir. Mü'minler böyle bir toplumsal yapı oluşturmak için şiddet yolunu takip etmeyecekler; ancak böyle bir düzeni kurmaya yönelik önlerine çıkan kâfirlerin baskılarına karşılık olarak çatışmadan da kaçınmayacaklardır.¹⁷³ Çünkü mü'minlerin yaşamak istedikleri toplumsal yaşamın insanlığın huzura kavuşacağı özelliklere sahip olması nedeniyle çatışmayı başlatan tarafın ilk olarak mü'minler olduğu gibi görünse de, aslında çatışmanın sebebinin bizzat kâfirlerin toplumsal yaşamlarından kaynaklandığını anlamaktayız.

Mü'minlerin, Allah'ın izniyle düşmanlarını öldürmeleri,¹⁷⁴ savaşmalarının Allah'ın mü'minler aracılığıyla kâfirleri cezalandırmasının göstergesi olması,¹⁷⁵ Allah'ın savaşlarda düşmanı öldürenin mü'minler değil kendisinin olduğunu söylemesi¹⁷⁶ mü'minlerin savaşlarının meşrulaştırıldığını göstermektedir. Ayrıca mü'minlerin Allah katında çok önemli bir fonksiyon gördüklerini anlamalarıyla mücadelelerinde yaptıkları her hareketin bizzat Allah tarafından yönlendirildiğinin bilincinde olmaları sağlanmaktadır. Böylece mü'minlerin yaşamlarının her alanında bu durumu hissetmeleriyle güçlerinin artmasına yönelik çok önemli bir destek sağladıklarını görmekteyiz.

B) SOSYOLOJİNİN VE KUR'AN'IN TOPLUMSAL ÇATIŞMAYA BAKIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Toplumsal çatışma kavramının sosyolojide çok önemli bir kapsama sahip olduğu görülmektedir. Kur'an'ın da toplumsal çatışma kapsamında konuları işleme- si Kur'an ve sosyoloji arasında toplumsal çatışma kavramı ve toplumsal çatışma-

→ →

anlayışının nasıl olduğu; İslam'ın ilk dönemlerinde Ehli Kitab'a yumuşak bir üslup kullanılmasına rağmen, Medine döneminde Ehli Kitab'ın ve müşriklerin ters davranışları nedeniyle bu üslubun sertleştirilerek onlarla savaşılmasının emredildiği; bu nedenle bu savaş ayetlerinin o dönemin şartlarıyla ilgili olduğu için tüm dönemler için geçerli bir hüküm olmadığına dair bkz: Mustafa Öztürk, "Kur'an'a Göre 'Öteki'nin Konumu", Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları kitabının içinde, Ankara Okulu yay, Ankara, 2004, ss.146-164.

¹⁷² Ateş, a.g.e., s.290, 293.

¹⁷³ Fazlurrahman, İslam ve Siyasi Aksiyon, s.22.

¹⁷⁴ 3/Âl-i İmran, 152.

¹⁷⁵ 9/Tevbe, 14, 52.

¹⁷⁶ 8/Enfal, 17.

nin işleyiş süreçlerinde hem mü'minlerin, hem de kâfirlerin çatışmalarını açıklamasına yönelik önemli benzerlikler taşıdığını göstermektedir. Sosyolojik yaklaşımda toplumsal çatışmaların nedenleri ve sonuçları üzerinde aşağıdaki kavramların ve değerlendirmelerin Kur'an ile 'benzerliklerini' genel başlıklar halinde şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Çatışmaların uyumsuzluk,¹⁷⁷ uzlaşmazlık,¹⁷⁸ anlaşmazlık,¹⁷⁹ zıtlasma ve ters düşme,¹⁸⁰ amaç farklılığı,¹⁸¹ karşıtlık,¹⁸² engellenme,¹⁸³ muhalefet,¹⁸⁴ baskı, güç, otorite ve çıkar¹⁸⁵ kavramları çerçevesinde yorumlanması.

b) Toplumsal grupların psikolojik ve kültürel farklılıklarının olması,¹⁸⁶ bu farklılıkların istekler, değerler, inançlar ve çıkarlar üzerinden gerçekleşmesi.¹⁸⁷

c) Çatışmanın iki veya daha çok kişi veya grubun bir diğerini ortadan kaldırmaya veya etkisizleştirmeye çabaladığı bir etkileşim formu olması;¹⁸⁸ bilinçli bir mücadele şekli olarak¹⁸⁹ kişisel, doğrudan ve yıkıcı olması;¹⁹⁰ mücadele etmenin dışında, karşı tarafı yenerek¹⁹¹ onu zarara uğratmak ve ortadan kaldırmanın olması.¹⁹²

d) Nefret, kıskançlık, bencillik, değer yargıları, özlemler gibi bireylerin istek ve çıkarlarına dayalı psikolojik öğelerin toplumsal çatışmalara kaynak oluşturması.¹⁹³

¹⁷⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Ayraç yay, Yayına Hazırlayanlar: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ankara, 2000, s.616; Emin Karip, *Çatışma Yönetimi*, 3.Bas, PegemA yay, Ankara, 2003, s.3; Salih Güney, *Davranış Bilimleri*, 2.Bas, Nobel yay., Ankara, 2000, s.216.

¹⁷⁸ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji-Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*, Çamlıca yay, 4.Bas, İstanbul, 2001, s.344.

¹⁷⁹ Güney, a.g.e, s.216; Orhan Gökçe - N. Ata Atabey, *Davranış Bilimleri Ders Notları*, Editör: Orhan Gökçe, Dizgi Ofset, 2.Bas, Konya, 2003, s.256.

¹⁸⁰ Gökçe, a.g.e, s.256.

¹⁸¹ Arslantürk, a.g.e, s.344.

¹⁸² Giddens, a.g.e, s.616; Güney, a.g.e, s.216; Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum yay, Konya, tarihsiz, s.113-114.

¹⁸³ Gökçe, a.g.e, ss.257-259.

¹⁸⁴ Arslantürk, a.g.e, ss.342-343.

¹⁸⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet yay, İstanbul, 2004, s.50.

¹⁸⁶ Karip, a.g.e, s.26.

¹⁸⁷ Karip, a.g.e, s.3; Gökçe, a.g.e, ss.257-259; Fichter, a.g.e, s.113.

¹⁸⁸ Fichter, a.g.e, s.113.

¹⁸⁹ Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş "Temel Kavramlar"*, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi yay., Ankara, 1995, s.107; Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri*, Yunus Emre yay., c.2, 2.Bas, Konya, 1994, s.340; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 7.Bas, İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayar-Yayın ve Yardım Vakfı yay., İstanbul, 1978, s.196; Gökçe, a.g.e, s.256.

¹⁹⁰ Tezcan, a.g.e, s.107.

¹⁹¹ Gökçe, a.g.e, s.257.

¹⁹² Dönmezer, a.g.e, s.196; Arslantürk, a.g.e, ss.342-343.

¹⁹³ Kızılcılık, a.g.e, c.1, s.85, 342; c.2, s. 251-252, 343, 388, 401, 477; Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal yay, 3.Bas, İstanbul, 1997, s.133; Georg Simmel, *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*, Çev.Ahmet Aydoğan, İz yay, İstanbul, 1999, ss.65-69. Arslantürk, a.g.e, s.439; Giddens, a.g.e, s.5.

e) Toplumun bireyleri düşünce ve davranış açısından etkilemesi nedeniyle,¹⁹⁴ bireylerin toplumun inançlarından vazgeçmekte zorlanmaları ve buna bağlı olarak geleneksel yapılarla sıkıca bağlı bu kişi ve grupların toplum içinde ortaya çıkan yeni hareketlere tepki göstererek bu hareketleri engellemeye çalışmaları.¹⁹⁵

f) Sınıf bilincinin başka sınıflara göre farklılık, kendi sınıfına göre ise bir benzerlik bilinci olması,¹⁹⁶ bireyin öneminin sınıfının temel özelliklerinden etkilenerek oluşması,¹⁹⁷ bireyin kendi çıkarını bütün halkın çıkarı olarak evrenselleştirebilmiş olması¹⁹⁸ ile mü'minlerin grup bilinçleri arasında benzerlik olması.

Sosyoloji ve Kur'an'ın toplumsal çatışmaya bakışındaki '*farklılıklarını*' çatışma kuramları ve genel tartışma konuları etrafında şu şekilde sıralamamız mümkün-dür:

a) 'Fonksiyonalizm'in toplumdaki çatışma ve gerginlikleri negatif ve yıkıcı olarak ele alması, çatışmanın sosyal sistem açısından pozitif fonksiyonu olmaması¹⁹⁹ ve bu süreci engellemeye yönelik çeşitli yaptırımlar uygulanması gerekliliği²⁰⁰ düşünceleri ancak Kur'an hükümlerinin uygulandığı bir İslam toplumu için geçerli bir söylem olabilmektedir. 'Çatışma kuramcıları' için çatışmanın, sürekli olarak var olması, toplumsal değişim için itici bir güç olarak kaçınılmaz olması, toplumsal ilerlemeye katkı sağlayarak fonksiyonel bir işlev üstlenmesi, toplumsal baskı ortamlarında ortaya çıkarak sorunları çözmesi²⁰¹ şeklindeki genel fikirler de İslam'ı yaşanabilir kılmak için çatışma içerisine giren mü'minlerin durumlarını anlatmada ancak geçerli olabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an için toplumsal düzenin korunmasının ya da toplumsal çatışmanın yapılmasının geçerlilikleri genel geçer bir kural olarak ortaya koyulmamaktadır. Kur'an, mü'minlerin toplumsal konumlarını tespit etmelerini ve buna göre düzeni koruma veya çatışma içerisine girme tutumlarını belirlemelerini istemektedir.

¹⁹⁴ Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü Marx ve İdeoloji, Bilim ve Sanat* yay, Ankara, 2005, s.38, 114; Marx, 1844 *İktisadi ve Felsefi El Yazmaları*, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları Karl Marx kitabının içinde, Hil yay, İstanbul, 2004, s.45; Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev., Hayriye Erbaş, Gündoğan yay, Ankara, 1993, s.92; Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, 2.Bas, Rağbet yay, İstanbul, 2000, s.47, 58; Kızılcelik, a.g.e., c.1, s.390; Marx-Engels, *Alman İdeolojisi Bölüm I*, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları-Karl Marx kitabının içinde, Hil yay, İstanbul, 2004, s.132, 137; Giddens, a.g.e, s.6.

¹⁹⁵ Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri, Gelenek* yay, İstanbul, 2004, s.62; Berger, a.g.e, s.48, 62-63, 83; Kızılcelik, a.g.e., c.1, s.134; c.2, s.376; Poloma, a.g.e, s.104; Arslantürk, a.g.e, s.418.

¹⁹⁶ Dönmezer, a.g.e, s.313; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal yay, 2.Bas, İstanbul, 2003, s.81, 93; Özer Özankaya, *Toplumbilim*, 8. Baskı, Cem yay, İstanbul, 1994, s.189.

¹⁹⁷ Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, s.94; Kızılcelik, a.g.e, c.2, s.297.

¹⁹⁸ Marx, *Alman İdeolojisi*, ss.126-127, 143, 174; *Komünist Partisi Manifestosu*, s.81-82.

¹⁹⁹ Kızılcelik, a.g.e, c.2, s.11; Poloma, a.g.e., s.132.

²⁰⁰ Kızılcelik, a.g.e, c.2, s.105.

²⁰¹ Kızılcelik, a.g.e, c.1, s.82; c.2, ss.17-18; 340; 395-397; 409-410; 414; Simmel, a.g.e, s.29,30; 34; 47-48; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, ss.175-189.

b) Marx, bilincin hayatı belirleyemeyeceğini,²⁰² hayattan kopuk düşüncelerin insanı yabancılaştırdığını²⁰³ ve bireylerin kandırılmalarına sebep olduğunu²⁰⁴ ve salt düşüncenin pratikte gerçekleşmeyeceğini²⁰⁵ söylemektedir. Marx, gerçek hayatın temellerini toplumsal yaşamın içinden çıkartmakta²⁰⁶ ve kendisine maddesel gerçekliğe²⁰⁷ bağlı olarak üretim biçimlerini²⁰⁸ temel almaktadır. O bu nedenle bilinci belirleyen toplum olduğunu,²⁰⁹ maddi koşulların değişmesiyle bilincin de ona göre değişeceğini²¹⁰ iddia ederek insanları düşüncelerin sahteliğinden uzaklaştırmakta ve insanlığı gerçek yaşama dönmeleri için uyarmaktadır.²¹¹

Marx'ın, düşüncenin hayatı belirlemeyeceği şeklindeki bu iddialarının hiçbir şekilde Kur'an tarafından kabul edilmediğini görmekteyiz. Çünkü Kur'an ilk olarak insanın düşüncelerini değiştirerek onu maddi dünyanın sahte gerçekliğinden uzaklaştırmakta ve ideal olan yaşamı önüne sermektedir. Buna bağlı olarak insan, Kur'an'ın sunduğu bu yaşamı kendi hayatında uygulamaya yönelik çaba sergilemekte, gerektiğinde toplumsal çatışmalara bile girebilmektedir. Dolayısıyla maddesel gerçeklik ve ideal gerçeklik üzerinden gerçekleştirilen toplumsal çatışmaların birbirinden çok farklı özelliklere ve sonuçlara sahip olduğunu söylememiz gerekmektedir.

c) Diyalektik anlayışın temelinde her şeyin sürekli bir değişim içerisinde olması²¹² düşüncesi yer almaktadır. Hegel, düşüncelerin tarihsel koşullara bağlı olarak değiştiklerini ifade ederek²¹³ genel geçer doğruların da değişebileceğini söylemektedir. Aynı zamanda doğruların değişmediği ve bundan dolayı dünyanın değişmez olduğunu ileri süren hâkim güçlerin toplumdaki konumlarını temellendirdiği ve pekiştirdiği düşünülmektedir.²¹⁴

'Doğru'ların toplumların durumlarına ve gelişimlerine bağlı olarak değiştiğini iddia eden diyalektik anlayışın Kur'an tarafından onay görmesi mümkün görünmemektedir. Kur'an, tüm zaman ve toplumlar için insanlığa genel doğrular ve ilke-

²⁰² Marx-Engels, Din ve İdeoloji, Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, Der: Yasin Aktay- M. Emin Köktaş, Din Sosyolojisi kitabının içinde, Vadi yay., 2. Bas, Konya, 1998, s.122.

²⁰³ Marx, 1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, ss.79-80.

²⁰⁴ Marx, Alman İdeolojisi, ss.141-142; Din ve İdeoloji, s.123; Komünist Partisi Manifestosu, s.94.

²⁰⁵ Marx, Feurbach Üzerine Tezler, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları Karl Marx kitabının içinde, Hil yay, İstanbul, 2004, ss.104-106; Marx, Alman İdeolojisi, 2004, s.119.

²⁰⁶ Marx, İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, s.85, 88, 95, 98-99; Hilav, a.g.e, s.176.

²⁰⁷ Çelik, s.69; Arslantürk, a.g.e, s.371.

²⁰⁸ Marx, Alman İdeolojisi, ss.112-113, 120-122, 131.

²⁰⁹ Marx, Din ve İdeoloji, s.122; Alman İdeolojisi, ss.117-119, 123; Komünist Partisi Manifestosu, s.94; İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, s.43, 80-81; Raymond Aron, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Çev. Korkmaz Alemdar, 4. Bas, Bilgi yay, Ankara, 2000, s.123.

²¹⁰ Marx, Komünist Partisi Manifestosu, s.94.

²¹¹ Marx, Alman İdeolojisi, ss.112; Çelik, a.g.e, s.102.

²¹² Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 10. Bas, İstanbul, 1999, s.24; Hilav, a.g.e., s.24-25.

²¹³ Çelik, a.g.e, s.67.

²¹⁴ Hilav, a.g.e, s.51, 77; Marx, Alman İdeolojisi, ss.141-142.

ler belirlemekte ve insanlığın bu doğrulardan hiçbir şekilde ayrılmasını istemektedir. Toplamların şartlara bağlı olarak farklı yapılanma içerisine girmeleri ancak Kur'an'ın sunduğu genel doğru ve ilkeler çerçevesinde gerçekleşmesi mümkündür. Aksi takdirde değişimin diyalektiğe bağlı olarak sadece toplumsal süreçlerle oluşması, toplumsal çatışmaların insanileşerek dnyevileşmesine neden olacak ve ilahi kaynağın devre dışı bırakılması anlamına gelecektir.

Diyalektik anlayış, zıtlıkları içerisinde barındırmakta ve gelişimin sağlanabilmesi için zıtlıkların tüm süreçlerde var olmasını zorunlu görmektedir.²¹⁵ Bunun sonucunda ilerlemenin karőıtını yok ederek değil;²¹⁶ diyalektik süreçle (tez-antitez-sentez) sağlanması gerekmektedir.²¹⁷ Hegel, bu diyalektiği idealist felsefenin aracı olarak kullanırken; Marx ise onu materyalist bir felsefenin aracı olarak kullanmış²¹⁸ ve Hegel'in baş aşağı duran diyalektiğini ayakları üstüne evirerek²¹⁹ diyalektiği toplumsal süreçlere uygulamıştır. Marx'a göre, gelişmenin itici gücü, zıt gler arasındaki mücadeledir. Bundan dolayı ilerlemenin temel gücü, barışın gelişimi değil, mücadelelerin artmasından kaynaklanmaktadır.²²⁰

Bu diyalektik anlayışta toplumsal gelişim için zıtlıklara ihtiyaç olması sonucunda olumsuzlama sürecinde Şu anki durumla gelecek olan durum arasında sürekli bir gerilim oluşacağını²²¹ anlamamız, toplumsal yapıları temelinden sarsan bir durumun kabul edildiğini göstermektedir. Fakat toplumsal düzenin korunmasına önem veren Kur'an tarafından böyle bir anlayışın kabul edilebilmesi mümkün değildir. Kur'an mü'minlerin karşısında duran zıtlıkları gelişimi sağlayan bir olgu olarak görmemekte; aksine insanların kurtuluşunu engelleyen ve toplumsal gelişmenin önünde duran bir yapı olarak anlaşılmasını istemektedir. İslam mevcut toplumdaki değerlerle çatışmaya girmekte; fakat bunu yaparken o toplumun değerlerini İslami yönde değiştirerek gelişmeyi sağlamaktadır. Bu bakımdan İslam'ın diyalektiğe bakışı, toplumdaki olumsuz zelliklerin İslami yöne doğru değişiminin sağlanmasını içermekte ve bu değişim bir sentez olarak ortaya çıkmamaktadır. Değişim, sonsuza kadar değil, sadece İslam'ın istediği Şekilde bir toplum oluşuncaya kadar sürmektedir.²²² Burada İslam'ın karşısında duran kötülükler ve onların temsilcileri olan kâfirlerin İslam'ın ya da İslam toplumlarının gelişimine yönelik özel bir rolü olduklarını söyleyebilmemiz mümkün değildir. Burada Allah tarafından

²¹⁵ Kongar, a.g.e, s.115; Kızılcelik, a.g.e, c.1, s.83; c.2, ss.510-512.

²¹⁶ Hilav, a.g.e, s.16, 81.

²¹⁷ Kongar, a.g.e, s.117; Hilav, a.g.e, ss.189-190.

²¹⁸ Kongar, a.g.e, s.116.

²¹⁹ Marx, Alman İdeolojisi, s.118; İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, ss.79-101; Feurbach zerine Tezler, s.106; elik, a.g.e, s.64.

²²⁰ Aron, a.g.e, s.122.

²²¹ elik, a.g.e, s.68.

²²² İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi, ev. Rıdvan Kaya, Bir yay, İstanbul, 1986, ss.66-67; Candan, a.g.e., s.215.

kâfirlere özel bir rol biçilmemektedir; kâfirler iradelerine bağlı olarak ortaya çıkarıldıkları toplumsal çatışmalarla diyalektik anlayışın olumlu özelliklerinden olan, olguların daha iyi kavranılması²²³ ve dinamizm kazanılmasına²²⁴ yönelik mü'minlerin toplumsal yaşamlarına katkı sağlamaktadırlar.

Diyalektik anlayışın temellendirilmesinde Hegel ve Marx'ın düşünce ve eylem arasındaki yaptıkları seçimi de Kur'an kabul etmemektedir. Kur'an ilk olarak düşüncelerin değişmesini daha sonra da değişen düşüncelere bağlı olarak toplumsal yapının değiştirilmesini istemektedir. Dolayısıyla Hegel ve Marx'ın aksine, değişim hem düşünce hem de eylemin birlikteliğinden ortaya çıkmaktadır.

d) Marx, toplumsal değişimin nedenini üretim biçimindeki değişmelerin, ekonominin ve toplumsal sınıfların oluşturduğunu söylemektedir.²²⁵ Marx, her yeni üretim biçiminin yeni bir sınıf ve yeni bir ideoloji yarattığını, bunun sonucunda yeni üretim tekniği nasıl burjuva sınıfını yarattı ise, aynı tekniğin proleter sınıfı da yarattığını söyleyerek²²⁶ toplumsal çatışmaların zeminini belirlemeye çalışmaktadır. Ancak tüm insan etkinliklerinin Marx'ın ileri sürdüğü gibi üretim biçimi tarafından²²⁷ belirlenmediği açıktır. Sosyal kurumların gruplar arası çatışmadan doğdukları ve varlıklarını sürdürdükleri²²⁸ anlayışının doğru olduğunu söylememiz de mümkün değildir. Ayrıca, toplumlardaki sınıf ve kast yapısının, Marx'ın ileri sürdüğü gibi iki yönlü yapıdan²²⁹ çok daha karmaşık olduğu da görülmektedir.²³⁰ Bu bakımdan Marx'ın üretim biçimlerine bağlı olarak ideolojilerin ve sınıfların ortaya çıktığını söylemesi ile mü'minlerin toplumsal çatışmalardaki fonksiyonları arasında bir paralellik kurmamız mümkün değildir. Mü'minler toplumsal şartların ürünü olarak toplumsal çatışmalarını gerçekleştirmemektedirler; onlar yalnızca Allah'ın istediği şekilde bir yaşamı elde etme amaçlı mücadelelerini sürdürmektedirler.

Kur'an'da, Marx'ın ekonomik temelli²³¹ bahsetmiş olduğu proletaryanın burjuvaziyi devirmesi²³² şeklindeki bir çatışmanın olmadığını görmekteyiz. Mü'minlerin toplumdaki haksızlıklara karşı çıkararak adil topluma doğru ilerlemek için mücadele

²²³ Ejder Okumuş, *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar yay, İstanbul, 2003, s.45.

²²⁴ Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, *Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 2001, ss.119-120; Talip Özdeş, "Çatışma veya Uzlaşma -21.Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur'an Açısından Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi e-dergisi*, s.9; Şimşek, a.g.e, s.274, 283.

²²⁵ Kongar, a.g.e, ss.124-125.

²²⁶ Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, s.69; *Alman İdeolojisi*, s.158.

²²⁷ Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, s.94; Kongar, a.g.e., ss.122-123.

²²⁸ Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, s.74, 141-142; Aron, a.g.e., s.123.

²²⁹ Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, ss.57-58.

²³⁰ Ba-Yunus, s.27; Marx'ın bu kuramına yönelik eleştiriler için bkz: Philippe Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, Çev. Hüsnü Dilli, *İletişim yay.*, İstanbul, 199, s.50, 67; Kızılcılık, a.g.e., c.2, s.312.

²³¹ Marx, *Alman İdeolojisi*, s.168.

²³² Marx, *Komünist Partisi Manifestosu*, s.96-99; *Alman İdeolojisi*, s.167, 176; Marx, *Din ve İdeoloji*, s.123; Beneton, a.g.e., ss.25-26; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, *Bilim ve Sanat Yay*, Ankara, 2003, s.654.

etmeleri, tüm insanların eşit olması, üstünlüğün ancak takva ile belirlenmesi ve bunun gibi toplumsal anlamda İslam'ın belirlemiş olduğu yaşamı elde etmek için başlatılan çatışmanın Marx'ın kuramına benzediğini belirtebiliriz. Ancak Kur'an, insanların eşit olduğunu söylemesiyle sınıfsız bir toplum oluşturmak istememekte, bu anlamda toplumsal sınıfların varlığını, işbirliğinin ve işleyiş bütünlüğünün sağlanması için bir realite olarak kabul etmektedir.²³³ Bu bakımdan İslam'da doğuştan gelen statüler değil; kazanılan statüler önemli olmaktadır.²³⁴ Bu nedenle Marx'ın sınıf çatışmalarının Kur'an'da yer almadığını görmekteyiz. Ancak karşıt toplum anlayışlarının karşı karşıya gelmesinden dolayı bir toplumsal çatışma çıkmaktadır: Bir taraf mevcut yapıyı korumak isterken, diğer taraf ise bu mevcut yapıyı alt üst eden yeni bir oluşum içerisine girmektedir. Bu nedenle çatışmalar belli sınıflara ait olmamakta, tüm sınıfları kapsayan genel bir oluşum sağlanmaktadır. Kur'an, çatışmanın her dönem var olacağını belirtmektedir; ancak bu çatışma Marx'ın ileri sürdüğü gibi üretim sistemlerine bağlı olarak gelişen ekonomik temelli sınıf çatışmaları şeklinde olmayıp, İslam toplumunun oluşması için kâfirlerin müslümanları engellemeleri nedeniyle ortaya çıkan sürekli bir çatışma şeklidir.

SONUÇ

Her ne kadar insanların hoşuna gitmese de,²³⁵ yeryüzü dengelerinin sağlanması amacıyla²³⁶ çatışmaların olması kaçınılmaz olarak durmaktadır. Nitekim kâfirlerle mücadele içerisine giren peygamberlerin tümü yalanlanmış ve toplumlarıyla çatışmak zorunda bırakılmışlardır.²³⁷ Ancak mü'minlerin hiçbir şekilde kişisel çıkar amaçlı mücadele etmemeleri,²³⁸ bu çatışmaların toplumun huzurunu bozan, geleneksel yapıyı kargaşaya sürükleyen veya toplumsal gelişimi engelleyen bir olgu olarak nitelendirilmesini engellemekte ve ayrıca mü'minlerin çatışmalarını meşrulaştırmaktadır.

Kur'an'da toplumsal çatışmaların oluşum sürecinin belli aşamalarla gerçekleştiğini görmekteyiz. Dinin insan hayatına anlam kazandırması ile mü'minin bilinç yapısı şekillenmekte ve bunun sonucunda bireysel dini düşüncenin toplumsallaşması gerçekleşmektedir. Mü'minlerin toplum içinde düşünüş ve davranış yönüyle farklılaşmaları ve inançlarının gerektirdiği şekilde yaşamak istemeleri toplumsal çatışmaların ilk önemli nedenlerini oluşturmaktadır. Mü'minlerin inançlarının aynı zamanda toplumsal bir karşılık bulması onların tepkiyle karşılaşmalarına neden

²³³ Soylu, a.g.e., s.43, 51, 170-173.

²³⁴ Ayrıca Hz. Muhammed'in toplumsal sınıflara bakışı ve sınıflar arası çatışmayı önleyici hadisleri için bkz: Yılmaz, a.g.e., ss.36-40.

²³⁵ 2/Bakara, 216.

²³⁶ 2/Bakara, 251; 22/Hac, 40.

²³⁷ 22/Hac, 42-44; 38/Sad, 12-14.

²³⁸ 22/Hac, 41.

olmaktadır. Mü'minlerin karşısında duran kâfirler, mü'minlerin oluşturmak istedikleri toplumsal yapının kendilerinin çıkarlarının gitmesine neden olacağını görmele-ri ile tüm güçleriyle çatışma içerisine girmektedirler.

Kur'an, kâfirlerin özelliklerini ve toplum yapılanmalarını mü'minlere bildirerek onları uyarmakta ve mü'minlerin kâfirlerden farklı olduklarını göstererek onlardan uzaklaşmalarını sağlamaktadır. Bunun sonucunda mü'minler ile kâfirler arasında karşıtlık düşüncesinin ortaya çıkmasıyla çatışmanın temelleri oluşmaktadır. Bu sırada Kur'an, mü'minlerin kendi içlerinde kenetlenmelerini sağlayarak kuvvetli bir yapı oluşturmalarını istemektedir. Ayrıca ortaya çıkabilecek toplumsal çatışmaların hangi temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini belirleyerek, mü'minlerin mücadelelerinin en doğru bir şekilde geçmesi için sistemli bir şekilde onlara yol göstermektedir. Böylece inananların toplumdaki değişikliği gerçekleştirmeleri için tüm bilgiler ve işaretler gösterilerek toplumun ilahi yöne doğru dönüştürülme mücadelesi de başlatılmış olmaktadır.

Kaynakça:

- » AKTAŞ, Faruk, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İstanbul, 2001.
- » ALTINTAŞ, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Ribat Yay., Konya, tarihsiz.
- » ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., 4.Bas., Ankara, 2000.
- » ARSLANTÜRK, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji-Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*, Çamlıca Yay., 4.Bas., İstanbul, 2001.
- » ATEŞ, Abdurrahman, *Kur'an'a göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, Beyan Yay., İstanbul, 2002.
- » AYDIN, Mustafa, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi -İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., 2.Bas., İstanbul, 2001.
- » BA-YUNUS, İlyas-Ahmed, Ferid, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İstanbul, 1986.
- » BENETON, Philippe, *Toplumsal Sınıflar*, Çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
- » BERGER, Peter L., *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., 2.Bas., İstanbul, 2000.
- » EL-CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., 2.Bas., İstanbul, 2001.
- » CANDAN, Abdulcelil, *Kur'an'da Hak-Batıl Mücadelesi*, 2 Kaynak Yay., Ankara, 2000.
- » ÇELİK, Nur Betül, *İdeolojinin Soykütüğü Marx ve İdeoloji*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005.
- » DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayar-Yayın ve Yardım Vakfı Yay., 7.Bas., İstanbul, 1978.
- » DÜZGÜN, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara, 1997.
- » FAZLURRAHMAN, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., 6.Bas., Ankara, 2000.
- » ———, *“İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde”*, Çev. Kazım Güleçyüz, İslam'da Siyaset Düşüncesi kitabının içinde, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- » FİCHTER, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Yay., Konya, Tarihsiz.
- » GİDDENS, Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yay., Yayına Hazırlayanlar: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ankara, 2000.
- » GÜLER, İlhami, *“Kur'an'da ‘Cihad’ın Teoloji-Politiği”*, Politik Teoloji Yazıları kitabının içinde, Kitabiyat Yay., Ankara, 2002.
- » GÜNEY, Salih, *Davranış Bilimleri*, Nobel yay., 2.Bas., Ankara, 2000.
- » GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 10.Bas., İstanbul, 1999.
- » GÖKÇE, Orhan, N. Ata Atabey, *Davranış Bilimleri Ders Notları*, Editör: Orhan Gökçe, Dizgi Ofset, 2.Baskı, Konya, 2003.

-
- » İBN-İ HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2 Cilt, İstanbul, 2004.
 - » İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pinar Yay., 2.Bas., İstanbul, 1991.
 - » HAMİD, T. Abdülkadir, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 2001.
 - » HİLAV, Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yay., 3.Bas., İstanbul, 1997.
 - » KARATAŞ, Ali İhsan, "Hz. Peygamber'in (sav) Gayrimüslimlere Karşı Tutumu", Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Nisan 2007, İslami İlimler Dergisi Yay., Çorum, 2007.
 - » KARİP, Emin, *Çatışma Yönetimi*, 3.baskı, PegemA Yay., Ankara, 2003.
 - » KAYACAN, Murat, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavrılar*, Ekin Yay., İstanbul, 2004.
 - » KIRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
 - » KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, 2 Cilt, Yunus Emre Yay., 2.Baskı, Konya, 1994.
 - » KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.
 - » KÖKTAŞ, M. Emin, *Türkiye'de Dini Hayat-İzmir Örneği*, İşaret Yay., İstanbul, 1993.
 - » MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.
 - » MARX, Karl, *1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları*, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları Karl Marx kitabının içinde, Hil Yay., İstanbul, 2004.
 - » ———, *Feuerbach Üzerine Tezler*, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları-Karl Marx kitabının içinde, Hil Yay., İstanbul, 2004.
 - » MARX, Karl-Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi Bölüm I*, Çev. Ahmet Fethi, Felsefe Yazıları-Karl Marx kitabının içinde, Hil Yay., İstanbul, 2004.
 - » ———, *"Din ve İdeoloji"*, Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, Der: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Din Sosyolojisi kitabının içinde, Vadi Yay., 2. Bas., Konya, 1998.
 - » ———, *Komünist Partisi Manifestosu*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., 2.Bas, İstanbul, 2003.
 - » MORRIS, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Çev. Tayfun Atay, İmge Yay., Ankara, 2004.
 - » MUSTAFA, Nevin Abdulhalık, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001.
 - » OKUMUŞ, Ejder, *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pinar Yay., İstanbul, 2003.
 - » ———, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan yay, İstanbul, 1995.
 - » ÖZANKAYA, Özer, *Toplumbilim*, 8. Baskı, Cem Yay., İstanbul, 1994.
 - » ÖZDEŞ, Talip, "Çatışma veya Uzlaşma -21.Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur'an Açısından Bir Bakış", Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü İnternet Dergisi.
 - » ÖZSOY, Ömer, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, 2.Bas, Fecr Yay., Ankara, 1999.
 - » ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an'a Göre 'Öteki'nin Konumu'", Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
 - » POLOMA, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev., Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara, 1993.
 - » SİDDİKİ, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pinar Yay., İstanbul, 1982.
 - » SİMMELE, Georg, *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul, 1999.
 - » SOYLU, Ali, *Kur'an'da Servet Dağılımı*, Pinar Yay., İstanbul, 2003.
 - » SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörürü", İstanbul Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.22, 2010.
 - » ŞENTÜRK, Recep, *Yeni Din Sosyolojileri*, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.
 - » ŞİMŞEK, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., 2. Bas., İstanbul, 2001.
 - » TEZCAN, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş "Temel Kavramlar"*, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara, 1995.
 - » VATANDAŞ, Celaleddin, *Tevhid ve Değişim*, İstanbul, 1992.
 - » YAMAN, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yay., İstanbul, 1998.
 - » YILMAZ, Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
 - » YOLCU, Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yay., 2.Bas., İstanbul, 2005.
-

KENDİMİZİ TANIMAK VE ÖTEKİ: CEMİL MERİÇ'DE AVRUPA MEDENİYETİNİN TEKELLEŞMESİNİN ELEŞTİRİSİ*

Uğur AK**

ÖZET

Kendini tanımak, ötekini anlamaktan ve aradaki farkları bilmekten geçer. Batı, kendini tanıırken hep bir öteki belirlemiş, onu bir düşman olarak görmüştür ve ötekine göre de konum almıştır. Bu konum, onun kendini sürekli dinamik tutmasını sağlayarak sürekli bir gelişimi de beraberinde getirmiştir. Cemil Meriç, bizim de kendimizi tanımamız gerektiğini ortaya koyar; fakat bu Batı'dan farklı olarak ötekini düşman olarak görmek değildir. Meriç için her medeniyet denktir ve her biri diğerinden faydalanmalıdır; ancak o, Batı medeniyetinin 18. asırdan itibaren elde ettiği teknik, iktisadi, askeri ve siyasi üstünlükle artık tek bir medeniyet algısı oluşturmasına karşı çıkmaktadır. Bu algı, özellikle geri kalmış medeniyetler tarafından da kabul edilen bir algı halini almasıyla sadece Batı değerlerinin kabul edilmesini de beraberinde getirmiştir. Biz bu çalışmada Meriç'in, bu algının yanlışlığını ve yeniden kendimiz olmamız için ortaya koyduğu çözümleri ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Cemil Meriç, Medeniyet, Batı Medeniyeti, Kendimizi Tanımak, Öteki.

ABSTRACT

Knowing Ourselves and "The Other": A Critique of the Monopolization of European Civilisation in Cemil Meriç's Works.

In order people to know themselves, they have to understand the others and be aware of the differences. While knowing itself, the West always detected "others", considered them as enemies and acknowledged a position with regard to "others". Allowing the West to stay dynamic, this position brought about a constant development. Cemil Meriç puts forward that we should know ourselves, as well. However, this doesn't mean considering "others" as enemies. According to Meriç, all the civilisations are paramount to each other and they should benefit from each other. Nevertheless, he rejects the West Civilisation's constructing a perception of a single civilisation with its technical, financial, military and political superiority. Being acknowledged especially by un-developed civilisations, this perception has caused western values to be adopted as well. In this study, we try to handle the wrongness of this perception and the solutions introduced by Meriç for us to be ourselves again.

Keywords: Cemil Meriç, Civilisation, West Civilisation, Knowing ourselves, Other.

GİRİŞ

Cemil Meriç'in (ö. 1987) Batı Medeniyeti karşısındaki temel bakışı, ne tamamen kabul ne de tamamen reddetme şeklinde olmuştur. Meriç'in, Batı'nın tüm insanlık tarihi içerisinde sadece bir kesiti ifade ettiği anlayışını benimsediğini görmekteyiz. O, ne Batı Medeniyetini yere göğe sığdıramayanlar gibi bir Batı aşığı, ne de Batı'yı yerin dibine gömenler gibi bir Batı düşmanı olmuştur. Batı'yı kendi bakış açısıyla değerlendirirken bunu objektif kıstaslara göre yapmayı da ihmal etmemiştir. Meriç, öncelikle kendimizi sonra da Batıyı tanımamız gerektiğini belirtmektedir. Bundan dolayı konuya Avrupa'nın coğrafi keşifler ve sonrasını döneme kısa bir bakışla başlamayı düşünüyoruz.

14. asır Avrupa'sında, dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin ortaya çıkması Avrupa'da coğrafi keşiflere giden yolu aralamış oldu (İnalçık, <http://tarikhmedeniyet.org>, 2014). Osmanlı'nın 15. ve 16. asırda Akdeniz'in doğusuna tamamen hâkim olması Hıristiyan Avrupa'yı önemli ölçüde sınırladı (Arnold, 1995: 9), bu durum sebebiyle Avrupalılar yeni ticaret yolları bulmak amacıyla daha önce bilinmeyen denizlere ve okyanuslara açılmaya başladılar. Bu seferler birçok yeni okyanusların ve kıtaların bulunmasıyla sonuçlandı. İlk keşif denemeleri 14. asrın başlarında Fransız ve Cenevizli gemiciler tarafından Atlantik Okyanusu ve Afrika kıyılarına doğru yapıldı. Ancak konumu karasal olarak dezavantajlı olan Portekiz'in deniz yolları konusundaki durumu karadaki durumunun tam tersiydi. Okyanus akıntıları onu avantajlı duruma getiriyordu. Portekizliler 14. asrın sonunda Batı Afrika kıyılarını keşfe çıkmış ve Atlantik kıyılarında sömürgecilik faaliyetlerine başlayarak refah düzeyini geliştirmişlerdi (Arnold, 1995: 16).

Coğrafi keşifler, Reform ve Rönesans hareketlerinin etkileriyle gelişmiş oldukları gibi kendileri de bu hareketlerin gelişimini etkilemişlerdir. Bu keşifler sonucunda Avrupa yeni kıtalara yayılma ve onların zenginlik kaynaklarını ele geçirme olanağı elde etmiştir.

Sömürge faaliyetleri, ekonomik anlamda refaha ulaşan Batı'nın artık Batı dışındakileri kendisine göre değerlendirdiği yeni bir dönemi de başlatmıştır. Batı sömürgeciliğinin giderek artan bir seyir gösterdiği ve sonrasında daha yoğun olarak kendisini hissettirdiği dönemde bu bakış açısıyla artık dünya ikiye ayrılmıştır. Batılı olanlar ve olmayanlar. Bu ayrımında Batı için, 'kendisi olmayan' herkes, barbardır, vahşidir (Hocaoğlu, 2000: 11).

Sömürgecilik faaliyetleri, Avrupa'nın kendisini merkezleştirme amacına hizmet eden bir doktrin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doktrin onun kendini mer-

* Bu makale 17-19 Ocak 2014 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Medeniyet Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

kezi bir konuma yerleştirirken izlediği yolları meşrulaştırma amacı da güder. Bu yollar ırk, ekonomik, ahlaki sebeplere bağlayarak açıklamayı amaçlar (Meriç, 1980: 289).

Avrupa'da 15. asırda sanat dalında başlayan yenilikçilik hareketleri 18. asırda bilim, din ve felsefe konularına da yayılmıştır (Demir, Acar,1993: 311); fakat bu düşüncenin kaynakları Antik Yunan dönemi gelişmelerine kadar dayandırılabilir (Kıllıoğlu, 1990: 127). Nitekim Aydınlanma, geçmişten tamamen bir kopuş özelliği taşımamış, Rönesans ve onun bir sonucu olan bilimle evrilmiştir (Alatlı, 2010: 917). Aydınlanmayla birlikte batıl inançlar yerine özgürlükçü, akılcı ve bilimsel bulgular benimsenmiştir (Kıllıoğlu, 1990: 127) .

Sanat, din, bilim ve felsefede ortaya çıkan yeni düşüncelerin ilk defa sıradan insanların günlük yaşamını etkilediği bir gelişme olarak Sanayi Devrimi karşımıza çıkmaktadır. Bu devrim, makine gücü kullanarak ürünleri daha kolay ve ucuz imal ederek Avrupa halkının refah düzeyini hızla yükseltmiş, bunun sonucu olarak da 16. asra kadar tarih boyunca aşağı yukarı sabit kalan kişi başına düşen millî gelir aniden katlanarak artmaya başlamıştır. Bu da bir nüfus patlamasına yol açmış, Avrupa kıtasının diğer kıtalara oranla askeri ve ekonomik gücünü arttırmıştır (Küçükkalay, 1997: 61-62). Bu gelişmelerde özellikle buhar makinesinin rolü büyüktür. Buhar makinesi hem fabrikalarda insan gücü yerine kullanılmaya başlanmış, hem de gemi ve lokomotiflerin daha hızlı hareket etmesini sağlayarak insan ve maddelerin daha hızlı bir şekilde ulaşımını sağlamıştır (Demir, Acar,1993: 311).

Coğrafi keşifler sonucu Avrupa'ya diğer kıtalardan getirilen zengin kaynaklar sosyal yapıda yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu sınıf yeni Avrupa'nın da değişim motoru görevini üstlenen "Burjuva"dır. Marks'ın Kapitalist orta sınıf olarak tanımladığı burjuva, sosyal statüsünü ve gücünü, mevcut sosyal yapıdaki köylü-soylu ayırımından faklı olarak eğitiminden, işveren konumundan ve zenginliğinden almıştır (Dursun, 1990: 224-226). Coğrafi keşifler ve yeni ticaret yollarının bulunması sonucu ortaya çıkan yeni servet, kapitalizm ve sanayi devriminin gelişimini olumlu yönde etkilemiştir (Arnold, 1995: 36).

Kapitalizm, coğrafi keşifler, aydınlanma ve sanayi devriminin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkan bir sistemdir. Kavram itibarıyla Latineden gelir ve ilk olarak aydınlanmanın da öncülüğünü yapan İtalya'da 13. asırda kullanılmaya başlanmış ve daha sonra diğer Avrupa ülkelerine dağılmıştır. Ancak bir sistem olarak karşımıza İngiltere'de yaşanan sanayi devrimi sonrasında üretimin tüketimi karşılama hatta daha da fazla üretimin yapıldığı 18. asır sonlarında çıkmaktadır (Özel,1990: 340-341).

16. ve 19. asırlar arasında gelişen kapitalizm, 19. asırda artık Avrupa'nın iktisadi açısından en etkili sistemi olmuştur. Kapitalizm bu asırlar arasında meydana gelen coğrafi keşifler, sömürgecilik, Rönesans, Reform hareketleri ve Sanayi Devrimlerinin doğal bir sonucudur.

Avrupa'nın Dünya görüşü Hıristiyanlık, Burjuvazi ve Sosyalizm olarak üç sınıfta toplanır. Hıristiyanlık kilisenin eseridir, 16. asırda etkisini kaybetmeye başlamıştır. Burjuvazi, isyandır ve temelinde hürriyet, akıl ve bireycilik vardır; ancak Avrupa sınıflı bir yapıya sahiptir ve sonuçta bu görüşün de miadı dolmuştur. 18. asırda sınıfsız toplum düşüncesi ortaya çıkmıştır. Liberalizm, dünyada yeni bir sınıfın, Sosyalizm hareketinin ortaya çıkmasına engel olamamıştır (Meriç, 2006b: 281-282).

16. asırdan 19. ve 20. asra kadar yaşanan bu gelişmeler Meriç'in değimiyle Osmanlı'yı Avrupa karşısında Gülüver durumuna düşürmüştür. Önce cüceler ülkesinde bir dev ve sonrasında devler ülkesinde bir cüce. Batı'da yaşanan bu gelişmeler son dönemde bir çöküş içerisine giren Osmanlı'nın kurtuluşunun Batı'ya yönelmekte olduğu tezini de ortaya atmış hatta güçlendirmiştir. Meriç bu düşüncesini "Türk aydını yaklaşık iki asırdır yenilik peşindedir ve aydınımızın idealar dünyası ise Batıdır. Batı'dan gelen her gölge mağara duvarlarımızda bize hakikat olarak görülmektedir (Meriç, 1998: 111)" diye ifade etmiştir. Abdullah Cevdet'te (ö. 1932) döneminin aydınlarıyla aynı düşünceyi paylaşmıştır. Onun içinde tek medeniyet vardır ve o da Avrupa medeniyetidir. Abdullah Cevdet için kurtuluşun tek çaresi de Avrupa medeniyetiniydi (Meriç, 2003: 141), tıpkı Namık Kemal'de (ö. 1888) olduğu gibi (Meriç, 1998: 193-194).

MEDENİYET KAVRAMININ TARİHSEL SÜREÇTE TANIMI

Medeniyet veya uygarlık, sözlük anlamı olarak; a) barbarlık durumundan çıkıp törelere bağlı olarak belirli bir yurt içinde birlikte yaşama, b) kültür durumu anlamında geniş bir toplumun bütün bölümlerinde ortak olan dinsel, ahlaksal, estetik, teknik ve bilimsel nitelikteki toplumsal olayların bir bütünü (Akarsu, 6. Baskı: 185-186) veya değişik coğrafyalarda yaşayan insanların ürettikleri bilgi, teknoloji, yapı, kurum, inanç, sanat eseri, vb. maddi-manevi ürünlerin belirli bir zaman dilimindeki genel adıdır (Demir, Acar, 1993: 365).

Terim, Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medine isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen medeniyet kelimesinin, kök itibarıyla "yönetmek" (es-siyâse) ve "mâlik olmak" anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medenî (medeniyete) ve medîni ise "şehir mensup olan, şehirli" mânasına gelmektedir (Kutluer, 2003: 296). Günümüz Türkçesinde ise kavram uygarlık terimiyle karşılanmış ve a) (Sözcük anlamı) Barbarlık durumundan çıkıp törelere bağlı olarak belirli bir yurt içinde birlikte yaşama, b) (Sonradan kazandığı anlam) Bilim ve tekniğin ilerlemesi ile yaratılan yaşama koşulları ve bunun sonucu ortaya çıkan yaşamada kolaylık sağlama, usçullaşma ve yetkinleşme, yaşama biçimlerinin daha bir incilmesi durumu, c) (Daha geniş olarak kültür durumu anlamına) Geniş bir toplumun bütün bölümlerinde ortak olan dinsel, ahlaksal, estetik, teknik ve bilimsel nitelikteki toplumsal olayların bir bütünü (www.tdk.gov.tr, 2014) anlamlarında kullanılmıştır.

Kavram olarak 17. asırda karşımıza çıksa da medeniyetler tarihi insanlık tarihi kadar eskidir; çünkü medeniyetleri kuran insanlıktır. Bu konuyla ilgili en eski ve sistemli çalışmalardan birini İbn Haldun (ö. 1406) yapmıştır. İbn Haldun 14. asırda “umran” kavramını bir kavmin sosyal-dini düzenini, adet ve inançlarını ifade etmek için kullanmıştır. Bu kavram günümüzde kültür veya medeniyet kavramlarını karşılamaktadır (Aslantürk, Amman, 1999: 105). Zaten Türkçede medeniyet kavramını ilmi çerçeveye oturtan Cevdet Paşa, medeniyeti iki temel kavram üzerine beşeri ihtiyaçların karşılanması ve ahlaki bakımdan olgunlaşma olarak ele alırken İbn Haldun’dan etkilenmiştir; fakat Cemil Meriç, Cevdet Paşayı, İbn Haldun’un “umran” kavramını tam olarak anlamamakla suçlar. İbn Haldun kavramı hem bedeviliği hem de haderîliği kapsayıcı şekilde kullanmıştır (Meriç, 2006: 86). Aslında İbn Haldun umran’ı, ilk aşaması bedevilik olan daha sonra ise haderîleşme geçiş şeklinde tanımlamaktadır. Söz konusu geçiş dinamik bir süreçtir, bedevi ve haderî toplumların teması sonucunda doğal ilişki ve çelişkilerin sonucunda meydana gelir (Elibol, 1989: 16-17). Ali Paşa (ö. 1880) şu ifadeleriyle yaşanan bu hercümerce son vermek ister: “medeniyet, insan toplumunu kuran fertlerin her yönden tam bir güven içinde yaşamaları, asayiş ve refah nimetlerinden yararlanmaları demektir; ne var ki emniyet ve refah zamanla gelişir, bu gelişmenin adı terakkidir işte”. Meriç bu tanıma açar ve iki maddede ele alır;

Avrupa’nın şimdiki “civilisation”u değildir medeniyet. Her toplumun kendine göre bir medeniyeti vardır.

Terakki de, cemiyeti tertip eden fertlerin daha aydınlık, daha insanca, daha mutlu bir hayat gerçekleştirmek için harcadıkları gayretler bütünüdür (Meriç, 1998: 190).

Avrupa’da ise 17. asıra kadar zarafet anlamındaki *police* kavramı şehirliliği ifade eden bir kelime olarak kullanılmaktayken bu asırda yerini Fransızca kökenli *civiliasition*’a bırakmıştır. Yeni kavramın tam olarak ne anlama geldiği konusunda tam bir mutabakat sağlanamamıştır. İki asır boyunca bir belirsizlik yaşandıktan sonra ilk olarak Akademik Lugat’ın 3. cildinde medenileştirme eylemi olarak tanımlanmıştır (Meriç, 2006: 81).

19. asırda Almanlar fikri ve bilimsel ilerleme için kültür, maddi ilerlemeler için de medeniyet kavramlarını kullanarak bir ayrıma gitmişlerdir. Aynı asırda Taylor (1871) kültür terimini Amerikan İngilizcesine kazandırırken medeniyetle eş anlamı kullanmış ve maddi, fikrîsel, bilimsel kısaca insan hayatını ilgilendiren tüm unsurları bu kavram altına toplamıştır (Marshall, 1999: 442). Fransızlar ise kültür ve medeniyet ayırımına sadık kalarak insanın olgunlaşması için harcanan çabaya kültür, dünyayı değiştirmek için yapılan hareketlere medeniyet demişlerdir (Aslantürk, Amman, 1999: 203-205). Bu tanım kültür kavramına evrensel bir anlam kazandırmıştır ve Avrupa kelimeyi böylece benimsemiştir (Meriç, 2006a: 82).

CEMİL MERİÇ'E GÖRE MEDENİYET KAVRAMININ TEKELLEŞMESİ SÜRECİ

Meriç, Akademik Lügat'te yapılan tanımın Avrupa'nın iştahını kabarttığını belirtir; çünkü ortada bir medenileştirme varsa bir de medenileştirecek olmalıdır ki bu 19. asır ve sonrasında iktisadi ve siyasi gücü elinde bulunduran Batı'dan başkası olamayacaktır. *Civilisation* bu tanımıyla Avrupa için artık sömürgeci meşurlaştırıcı bir aracı haline almıştır (Ata, 2014: 166); çünkü tanım Avrupa'yı kılavuz medeniyet konumuna getirmiştir (Meriç, 2006: 81). Artık Batı doğru bilginin ve gelişmişliğin kaynağıdır. Geri kalmış olan toplumlar Batı'yı örnek alarak gelişebilirler.

Bu durum *eurocentric* bir dünya görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bugünkü Avrupa kendine âşiktir diyen Meriç, Batı medeniyetinin *eurocentric* algısını da "Medeniyet Batı'nın istilasidir. Batı'nın kendisidir. Gerçek ve tek örnek Batı'dır." sözleriyle dile getirmiştir (Meriç, 2006b: 304-305); fakat durumun daha vahim olanı ise Batı'nın bu düşüncesinin kendi aydınımız tarafından da kabul görmesidir. Hiçbir hakikatin kendi insanımızla değer kazanmayacağı düşüncesinin şuurlatımızda oluştuğunu ifade eden Meriç, Avrupa'nın bize sunduklarının da içtimai hayatımıza uyum sağlayamayacağını belirtmiştir (Meriç, 2006b: 303).

Özellikle teknik ve iktisadi anlamda ilerleme göstermesi hasebiyle Osmanlı aydını da II. Mahmut döneminden sonra Batı eksenli düşünmeye başlamıştır. Artık Batı tarzı ıslahatlar yapılmaya ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu sorunların çözümünün Batı'da ve Batılılaşmakta olduğu düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır. Bu düşünce o kadar kabul görmüştür ki, artık aydınlarımız Batı'nın ortaya çıkardığı her yeniliği iyi-kötü ayrımı yapmaksızın ithal eder hale gelmişlerdir (Meriç, 2003: 168).

Meriç, Batı'nın Doğu üzerinde nasıl bu kadar etkili olabildiği üzerinde de kafa yormuştur. O'na göre Batı kelimelerle oynamış ve oynadığı her kelimeyle bizim idrak kabiliyetimizi biraz daha karıştırmış ve köreltmıştır. Yukarda da bahsettiğimiz gibi medeniyet veya kültür olarak karşımıza çıkan *civilisation* kavramı iki asır boyunca tanımlanamamış, hatta tam anlamıyla bugün bile tanımı yapılamamıştır. Batı, Doğu'nun dinamiklerini oluşturan geleneksel kavramların yerine yenilerini üretmiş ve bu kavramların tam olarak anlamlarını da hiç bir zaman ortaya koymamıştır. Bu kavramlara en güzel örneklerden ikisi kültür ve medeniyettir. Bu iki kavramın aynı anlamda mı yoksa farklı anlamlarda mı kullanıldıkları bile bir mefhumdur. Meriç, Avrupa'nın şuurlumuzu felce uğrattığı iki kelime olan kültür ve medeniyet kavramlarının II. Meşruiyetten itibaren dilimize girdiğini ve 161 manası olan bu meçhul kavramın yerine bizde irfan kavramının bulunduğunu ifade eder (Meriç, 2006b: 304). Bugün dilimizde kültürfizik, kültür mantarı veya kültürlü insan gibi değişik alanlarda kullandığımız kültürün tam bir tanımını yapmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Batı'nın kavramlar yoluyla zihni yapımızla oynaması, Avrupa karşısında aşağılık duygusu içerisindeki gençliğin, Batı'nın kendisine aşladığı mefhumlar nedeniy-

le idrakini yitmesine neden olmuştur (Meriç, 2006b: 304). Bu anlayış artık Batı'nın üstünlüğünü kabulle devam eder. Sonuç ise artık kendini ve kendi değerlerini küçük gören hatta mazisine küfreden bir neslin ortaya çıkmasıdır. Batı, mazisini çok iyi bilir ve yaşadığı acıları da başarıları da unutmaz; fakat durum bizde tam terstir. Meriç'in deyiimiyle Avrupa mazisine hürmetkârdır; bizde, aydın olmanın ilk şartı maziye sövmektir (Meriç, 2006a: 309). Maziye tanımak istikbal için en büyük teminattır. Avrupa bu hakikati çok iyi bildiği için, bizde bu küçüklüğü yaratmaya muvaffak olmuştur (Meriç, 2006b: 365). Bu anlamda tarihin tarafsız bir ilim olmadığını belirten Meriç, Batı'nın tarihini, Batı insanının üstünlüğünü ispat etmek için kullandığı bir araç olarak görmektedir (Meriç, 2006b: 294).

Batı insanı Batılıya göre üstündür, Avrupa için insanlık Avrupa sınırları içersinde biter (Meriç, 2006b: 281). Hatta Avrupa için insan tarafından üretilen kültür ve medeniyet, sadece Batı sınırları içersindedir. Bunun sonucu da Avrupalı'nın Doğu düşüncesini vasat bir düşünce olarak yaftalaması olmuştur (Meriç, 1998: 142). Sosyoloji'nin isim babası olan A. Comtu'un (ö. 1857) üç hal yasasındaki tasnifi de aslında Batı'nın düşüncesini bizlere çok güzel bir şekilde göstermektedir. Comte, üç devirden bahseder: Teolojik devir, Metafizik devir ve Pozitif devir. 19. asırda pozitif çağa sadece Avrupa geçmiştir ve tüm toplumlar bu süreci yaşayacaktır. Sonuçta, yine kılavuz görevi üstlenen bir Avrupa karşımıza çıkmaktadır. Çünkü sadece Avrupa pozitivizm aşamasındadır ve diğer toplumlar da aynı süreçlerden geçerek Avrupa'nın zaten içersinde bulunduğu aşamaya gelmeye çalışacaklardır. Batı geliştirdiği bu düşünce tarzında başarılı olmuştur. Bu başarı, Dostoyevski'nin (ö. 1881) "Avrupa'yı kendimizden daha iyi tanıyoruz" dediği gibi, artık kendimizi unutmamıza ve yönümüzü Batı'ya dönerek sadece Batı'yı tanımamıza neden olmuştur. Meriç, Dostoyevski'ye bir de ekleme yapar ve "biz ne kendimizi tanıyoruz ne de Avrupa'yı, Avrupa'yı Avrupa'nın istediği kadar tanıyoruz" (Meriç, 2003: 106) ifadelerini kullanarak Batı'nın başarısını gözler önüne serer.

Meriç bir Avrupa düşmanı değildir ya da *eurofobisi* de yoktur. Onun asıl derdi bizimledir. Bizim biz olabilmemiz için öncelikle kendimizi tanımamız gerektiğinden bahseder. En başta *eurocentric* bakış açısına karşı çıkar; çünkü O tek bir kültür veya medeniyet fikrine karşıdır. Bir değil birçok kültür vardır dünyada ve bu kültürlerin değerleri de birbirine denktir. O yüzden bir kültürün diğer kültüre veya kültürlere üstünlüğünden bahsedilemez (Meriç, 2006a: 110). Batı kültürü mevcut kültürlerden bir tanesidir ve ne Batı kültürünün diğerlerine, ne de diğerlerinin Batı kültürüne bir üstünlüğünden bahsedilemez; ancak "bugün bütün dünya Avrupalılaştırmıştır" (Meriç, 2006b: 301) diyerek üzüntüsünü dile getiren Meriç'e göre daha vahim olan ise Batı'nın bize ve kendinden olmayan bütün ülkelere kendi hayat tarzını empoze etmesidir (Meriç, 2006b: 306).

Elbette Avrupa'yı tanıyacağız; ancak bilgi kendimizden/kendimizi tanımaktan başlar (Meriç, 2006b: 301). Gerçek entelektüel, önce ülkesinin haklarını, düşman

dünyaya haykırmak zorundadır. Ülkesinin bütününü bütün dünyaya karşı müdafaa etmelidir (Meriç, 2003: 58); ancak Avrupalının kavramlar üzerinde yaptığı deformasyon devam etmiştir. Entelektüel kavramı da, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen bir mefhum halini almıştır (Meriç, 1998: 15). Filozoflar 19. asırda yeni bir isim ile anılmaya başlanmış ve entelektüel kavramı ortaya çıkmıştır (Meriç, 1998: 37); fakat artık entelektüel, filozoflardan farklı olarak yeni bir misyon üstlenmiştir. Bu misyon teknik bilgilere dayanarak hâkim sınıfın yani Avrupa'nın/Avrupalının çıkarlarını korumaktır. Bugün hâkim sınıf dünya düzeninde Batı toplumdur ve entelektüeller Batı'nın çıkarlarını korumak amacıyla. Sömürge çağındaki psikiyatrların Afrikalıların aşağılığını ispatlamak için bilimsel teorileri kullanmaları gibi (Meriç, 1998: 37).

O zaman Türk entelektüeller dilini, dinini, tarihini bilmek zorundadır (Meriç, 2006b: 348). Bir entelektüel yabancı dil bilmesede olur, çok kitap okumaya da ihtiyacı yoktur. Yeter ki ana dilini gerçekten bilsin. Kelimeleri secereleriyle tanısın. Asıl olanları adilerden ayırsın (Meriç, 2003: 108). Böylece önce kendisini ve değerlerini öğrensin.

TEKELLEŞME KARŞISINDA MERİÇ'İN BİZE SUNDUĞU REÇETE: OKUMAK, ANLAMAK VE (KENDİNİ VE ÖTEKİNİ) TANIMAK

“Çare, Batı'yı bütün olarak tanımaktır” demiştir Meriç. “Batı'nın içtimai ve iktisadi tarihini bir bütün olarak bilmek gerekir” der ve ekler: “iyi tarafları kadar kötü taraflarını da anlamak gerekiyor”. Batı'nın bugün sahip olduğu teknik üstünlüğün bir ümitsizliğe neden olmaması gerektiğini belirtir ve tek yolun Batı karşısında mevcut durumu kabullenmekten ziyade Batı'yı her yönüyle tanımak olduğunu dile getirir. “Ecdadımızın fetihlerini irfanla tamamlayalım” düşüncesini savunur. Batı'nın dün olmadığı gibi bugün de, yarında bizden büyük olmadığını dile getiren Meriç bunun yanında gelecek nesiller içinde ödevlerimizden bahseder: Kendimizi tanımak, saygı duymak ve değerlerimizi gelecek nesillere aktarmak (Meriç, 2006b: 284-285).

Meriç'e göre Avrupa'yı dev olarak görmekten kurtulmak; fakat kendimizi dev olarak görmemek lazım (Meriç, 2006b: 344). Milletler arasında bir öncelik/üstünlük yoktur. Medeniyetler birbirlerini tamamlar ve güzelleştirir (Meriç, 2006b: 237). Doğu Batı'ya Batı da Doğuya bu anlamda muhtaçtır. Doğu-Batı kutuplaşması, Batı'nın eseri olan çok yersiz bir tasniftir (Meriç, 2006b: 23). Bu tasnife Ortaçağ'daki Müslüman-Doğu ile Hıristiyan-Batı çatışması, Avrupalının Asyalıya düşman gibi bakmasına yol açmıştır (Meriç, 2006b: 108); fakat bir elmanın iki yarısını oluştururlar.

Kaderimizi çizen Avrupa'nın siyasi ihtirasları: kullandığımız kelimeler onun emellerini dile getiriyor. Kulağımıza fısıldanan lafızları hudut ve şümullerinden habersiz fısıldayıp duruyoruz (Meriç, 2003: 52). İrfan (Bkz. Uludağ, İslam Ansiklope-

disi, İrfan maddesi), düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelime. Beşeri beşer yapan vasıfların tümüdür. Kültür, homo ekonomikus'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şaldır (Meriç, 2003: 173). Batı iktisadi amaçları için kullandığı kavramları sosyal alanda da hâkim kılmak ister. Bu onun üstünlüğünü perçinleyeceği bir yoldur. Bizim kendi kavramlarımızı anlamamız ve gerekirse bu kavramları Batı'nın kavramları yerine geçirecek kullanmamız gerekir; fakat bizim Batı karşısında içinde bulunduğumuz küçüklük psikolojisi kendi değerlerimizi de küçük görmemize neden olmuştur. Bu bağlamda "İslamiyet terakkiye mani midir?" diye soran Meriç Batı düşüncesi karşısında İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldun gibi düşünürleri örnek göstererek ve İslamiyet'i düşünce ve bilimsellik açısından Batı dünyasının dini olan Hıristiyanlıkla karşılaştırarak "Hıristiyanlık terakkiye ne kadar engelse İslamiyet de o kadar engeldir" der (Meriç, 2006b: 194).

Bütün Avrupa'yı mahkûm etmemek için iki farklı Avrupa tasvir eder Meriç: birincisi Liberal, romantik, şiir ve hayal peşinde koşan, ikincisi bütün dünyayı sömürge olarak gören. (Meriç, 2006b: 345)

Meriç, Batı karşısında kendi değerlerimizi reçete olarak sunar ve bunu gerici-lik olarak görenlere de "murdar bir halden muhteşem bir maziye kanat çıkmak gerici-lik ise her akli başında insan gericidir" diye cevap verir (Meriç, 2003: 80). Aslında Avrupa'nın Ortaçağ murdarlığından kurtulmak için geçmişe yönelerek Rönesans'ı gerçekleştirilmesi de böyle bir gerici-lik değil miydi(!)?

Meriç'e göre çağdaş insan, insanın yarısıdır. Ona kutsiyetini ve bütünlüğünü kazandırmanın yolu murâkabe. Bizi ne yalnız veli kurtarabilir, ne ihtilalci. Kutuplar arasında âhenk kurulmadıkça insanlık tehlikededir (Meriç, 2003: 212). Meriç Doğu ile Batı'nın bir bütünü temsil ettiğinin ve birbirlerini tamamladığının bilincindedir. Ona göre ikisi arasında bir üstünlük olmadığı gibi bir düşmanlık da yoktur; fakat bizim kendi değerlerimiz olduğu gibi Batı'nın da kendine ait değerleri vardır. Bu farklılık bir çatışma nedeni olmadığı gibi kendimizi küçük görmemize de gerek yoktur. Bizim Batıyla teknik anlamda yarışır hale gelmemiz sadece kendimiz olduğumuzda mümkündür Meriç'e göre. Bunun da tek yolu okumaktır. Hem kendimizi hem de Batıyı okumaktır.

SONUÇ

Meriç, döneminin ve kendinden önceki neredeyse iki asrı aşkın bir zaman diliminde yaşanan kültürel ve entelektüel algı biçiminin analizini yaparak bize içinde bulunduğumuz karanlık tabloyu göstermeye çalışmaktadır. O sadece sorunu ortaya koymakla da yetinmemiş, çözüm yollarını da bizzat sunmuştur. Çözüm yollarını sunarken de medeniyet olarak kendinden başkasının yok oluşunu bir çare olarak sunmamıştır. Meriç için her toplum, her medeniyet aynı ölçüde önemli ve değerlidir. Bundan dolayı da bir medeniyetin yükselişi bir diğersinin çöküşüne bağlamamıştır. Tam tersine o tüm medeniyetleri gücümüzün yettiği ölçüde tanımayı ve on-

lardan da yararlanmayı tavsiye etmektedir.

Meriç, içinde bulunduğumuz olumsuz durumun asıl sorumlusu olarak da yine kendimizi görmektedir; çünkü biz kendimizi, değerlerimizi kaybettiğimiz ve Batı'yı ve onun değerlerini tanıyıp kayıtsız şartsız kabullenmeye başladığımız andan itibaren üreten değil, tüketen bir duruma geçtiğimizi ifade eder. İktisadi ve teknik alanda yaşanan gerileme beraberinde kültürel olarak Batı'nın üstünlüğünü kabul ettiler. Batı'dan gelen hiçbir bilgiyi eleştirmeden kabul ederek bataklıkta çırpındıkça batan bir insan gibi, ilerlemek için sadece Batı'ya yöneldikçe geriledik ve sonuçta da idrakimiz kaybettik.

O, içinde bulunduğumuz durumdan sadece, kendimizi ve Batıyı okuyarak, tanıyarak kurtulabileceğimizi belirtir; ancak bu okuma, kendi kavramlarımızla gerçekleştireceğimiz bir okumadır. Bu okuma her şeyiyle okumadır. Hem kendimizi hem de Batı'yı ve diğerlerini iyisiyle, kötüsüyle okumaktır. Meriç'e göre bizde Batı gibi sadece kendimizi yüceltmemeliyiz; çünkü medeniyetlerin birbirlerine üstünlükleri söz konusu değildir. Her bir medeniyet değerlidir görüşünü savunan Meriç, bizde ekonomik ve teknik üstünlüğümüz olduğunda nasıl davranacağımız konusunda da bir yol göstermekte ve "irfan" kavramına dikkat çekmektedir. Meriç, medeniyet kavramının içeri boşaltılmış olarak gördüğü için yerine kendimize ait olan bir kavramı kullanarak tekrar özümüze dönmeyi amaçlamıştır.

Meriç bizim kendimizi tanımamız için bir ötekine ihtiyacımız olsa da bu ötekinin düşman olarak algılanması gerekmediğini, her bir medeniyetin ortaya koyduğu değerlerle diğerlerinden ayrıldığını ifade etmektedir. O, Batı düşünürlerinin içine düştüğü hatadan kurtularak ötekini düşman olarak algılamak yerine ondan gelişim adına faydalanmayı savunmuş bir düşünürdür.

Kaynakça:

- » AKARSU, Bedia. (6. Baskı). Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitapevi, İstanbul.
- » ALATLI, A. (2010). Batı'ya Yön Veren Metinle III, İlke Yay. İstanbul.
- » ARNOLD, D. (1995). Coğrafi Keşifler Tarihi, (çev. Osman Bahadır), Alan Yay. İstanbul.
- » ASLANTÜRK, Z. & AMMAN, T. (1999).Sosyoloji, İFAV Yay. İstanbul.
- » ATA, R. (2014). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Mütefekkir, Sayı:1, Konya.
- » DEMİR, Ö. & ACAR, M. (1993). Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yay. İstanbul.
- » DURSUN, D. (1990). Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay. İstanbul.
- » ELİBOL, Sadettin (1989). İnsanlığın Tarihi Üzerine, Akçağ Yay. Ankara.
- » HOCAOĞLU, D. "Bir Kere Daha Düşünmek İçin İyi Bir Fırsat".
- » İNALCIK, H., <http://tarihvedmedeniyet.org>, 2014
- » KILLIOĞLU, İ. (1990). Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay. İstanbul.
- » KUTLUER, İ. (2003) İslam Ansiklopedisi, İSAM, Ankara.
- » KÜÇÜKKALAYCI, M. (1997), Endüstriyel Devrim ve Ekonomik Analizlerinin Sonuçları, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Isparta, s. 51-68.
- » MARSHALL, G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü, (Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yay. Ankara.
- » MERİÇ, C. (1980). Kırk Ambar, İletişim Yay. İstanbul.
- » MERİÇ, C. (1998). Mağaradakiler, İletişim Yay. İstanbul.
- » MERİÇ, C. (2003). Bu Ülke, İletişim Yay. İstanbul.
- » MERİÇ, C. (2006a). Umrandan Uygurluğa, İletişim Yay. İstanbul.
- » MERİÇ, C. (2006b). Sosyoloji Notları, İletişim Yay. İstanbul.

-
- » MERİÇ, C. (2012). Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde, İletişim Yay. İstanbul.
 - » Muhalif., Yıl: 1., Sayı: 12, 2000, s.11.
 - » ÖZEL, M. (1990). Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay. İstanbul.
 - » TDK, www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.54522ea2332847.00009684
 - » ULUDAĞ, S. (2003). İslam Ansiklopedisi, İSAM, Ankara.

LİBERAL BİR KÜLTÜRDE DİNİ ÖZGÜRLÜK MÜMKÜN MÜ?*

“IS RELIGIOUS LIBERTY POSSIBLE IN A LIBERAL CULTURE?”

David S. CRAWFORD** / Çev. : Mehmet EVREN***

“Dini özgürlük kavramının ne anlama geldiğini anlamaya çalışırken karşılaştığımız sorunlardan biri, siyasi ve hukuki liberalizm tarafından şekillendirildiren kültürün, kabul edilebilir kamusal söylemidir.”

1.

Bu panelin başlığını oluşturan soru, öncelikle “dini özgürlüğün” ne olduğunun bilinmesini gerektirmektedir. Asıl sorun konferansın temelini oluşturan konunun oldukça elle tutulamaz bir kavram olduğudur. Ne var ki, ifadenin kendisi bir anlam belirsizliğine davet çıkarmaktadır. Muhtemelen, antropolojik ve teolojik bir bakış açısından, eğer Augustinus’cu “tatminsizlik” veya *homo religiosus* kavramını ciddiye alırsak, “dini özgürlüğü” merkezi özgürlük realitesine kadar basite indirgemek isteriz. Ama elbette, ifade sadece antropolojik değil, aynı zamanda siyasi-

* Bu metin ilk olarak 21-23 Şubat 2013 tarihleri arasında Amerika Katolik Üniversitesi Papa II. John Paul Enstitüsü’nde yapılan ‘İnsan Onuru ve Dini Özgürlüğün Yeniden Keşfi’ adlı konferansta sunulmuştur. Çeviriye esas alınan metin ise *Communio* dergisinde yayımlanmıştır Communio 40.2, pp. 422-437, Summer–Fall 2013 . © 2013 by Communio: International Catholic Review .

** David S. CRAWFORD is associate professor of moral theology and family law at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at The Catholic University of America.

*** Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

hukukidir. “Dini” somut olarak niteleyenin, bağımsız “özgürlük”le birleştirildiği gerçeği, “dini özgürlüğün” sadece siyasi-hukuki özgürlüğün alt-türleri olduğunu ortaya atmaktadır ve doğası itibarıyla dini olarak görülmemesinin nedeni bu mudur? Eğer böyleyse, dini özgürlük, özgürlüğün merkezi olduğu realitesi yerine birçok özgürlükten biri olarak davranılacaktır. İlk başta reddedilen şey, bu “özgürlüklerin” ilgili altta yatan özgürlüğün ileri adımları ve gelişimleri olması gerektiğidir. Bu şekilde anlaşılan bir “dini özgürlük”, hükümet tarafından garanti edilen “ilk” ve “en temel” hak veya özgürlük olarak değerlendirilebilir; fakat bu hala herkes için haklar veya özgürlüklerden biri olacaktır.

Hiç şüphesiz, modern devletin karmaşası ve teknolojik gücündeki artışla birlikte, insan hareketleri üzerindeki sürekli büyüyen düzenleyici ve bürokratik gözetimle kendisine tayin edilmiş insanların iyiliği sorumluluğunun tüm yüküyle, bu haklar ve özgürlükler (dokunulmazlık veya istihkak halini almış olsun olmasın) çoğalarak artmaya devam edecektir. Bu çoğalarak artma, temel özgürlüklerin (en geniş şekliyle kabul edilen) tanınması ve güvenliğine yönelik sürekli bir artış teşkil etse de etmese de bunlardaki azalma (detaylı tanım ve düzenleme yoluyla) bir başka soru işaretidir. Eğer bu, gerçekten sadece birçok “özgürlük”ten biri ise her iki durumda da “dini özgürlük için sonuç, liberal hakların genel hukuki kutsiyeti içerisindeki yerini gittikçe daha da küçüldüğü şeklindedir.

İşaret ettiğim noktayı görebilmek için, ‘Gösterim A’¹ da yer alan Sağlık ve İnsani Hizmetlerinde (HHS), gebelik önleyici hizmetler² üzerine kopan son tartışmalar yardımcı olacaktır. Eğer yukarıdaki nokta doğruysa, Kilise ve liderlerine sunulan çelişkili problemin açıklanması çok uzun sürebilir. Bu noktada piskoposlar zor bir duruma düşmektedir. Bu tartışmadaki mevcut tek tutunma noktası, dini özgürlük kavramı olarak görünmektedir. Dini özgürlük kategorisi, yetkinin istihdamla ilgili olan Kilisenin otonom düzeni ve faaliyetlerine dışarıdan müdahalesi temelinde geçerliymiş gibi görünebilir.

Ne var ki, eğer dini özgürlüğün merkeziliği ve bir medeni hak olarak azaldığı doğruysa, aynı şey bir kaldıraç noktası olarak kullanılabilirliği gerçeği için de geçerlidir. Mesela, eğer gebelik önlemenin serbest olması kadınlara insan kaynakları piyasasında eşit konum ve erişim sağlayacaksa ve eğer Kilise ve dini odaklı teşekküller bu piyasaya işverenler olarak girerlerse, “dini özgürlük” iddiası, diğer temel haklarla birlikte doğrudan tartışma konusu haline gelir. Bu iki hak arasında nasıl denge kuracağız? Her zaman olduğu gibi bu denge, sebep sonuç ilişkisinin temel noktası haline gelmekte; öyle ki, bir biriyle rekabet eden hakları veya ilgi

¹ Çevirenin Notu: 21-23 Şubat 2013 tarihleri arasında Amerika Katolik Üniversitesi Papa II. John Paul Enstitüsü’nde yapılan ‘İnsan Onuru ve Dini Özgürlüğün Yeniden Keşfi’ adlı konferansta gösterilen veriye ulaşamamıştır.

² Bu görev 2010 Ekonomik Bakım Yasası mevcut yönetimin yasamadaki başarısının uygulanmasının bir işaretidir.

noktalarını kapsamakta ve onları yönlendirerek aralarındaki çelişkiyi çözmektedir. Birçok Katolik, bu amaçla hassas sebep-sonuç ilişkisi-doğa kanununu- işaret etmekten çekinmez. Doğa kanunu en az iki şekilde oyuna katılabilir: ilk olarak, “dini özgürlüğün” diğer haklarla ilgili destekleyici durumuyla ilgisi; ikinci olarak, gebelik önlemenin faydalı ve faydalı olmayan veya bunun hukuki durumuyla ilgisi.

Bunların ilkinin göz önüne aldığımızda, “din”in hem toplumun ortak iyiliğinin hem de bireyler olarak vatandaşların iyiliğinin ve gelişiminin ayrılmaz dâhili bir parçası olduğu tartışılabilir. Gerçekte de prensipte dini inancın hiçbir zaman zora koşma olmayacağını ve böylece, vatandaşların dini reddetmede bile özgür olduklarını kabul ederek, dinin insanların temel iyilikleri için olduğunu, her ikisinin de diğer temel kişisel ve kültürel iyilikler doğurduğunu ve düzenlediğini tartışılabilir. Böylece, bir biriyle rekabet eden hakların birinin diğerine karşı geldiğinde, dinin toplumda benzersiz bir konuma sahip olduğunu ve özel korumalara, muhtemelen daha çok bir önceliğe uymak zorunda olduğu sonucuna varabiliriz. Ne yazık ki, bu tür bir tartışma sadece Katolik kitle üzerinde geçerli olmakta ve günümüz liberal kültür için bir bütün olarak gücünü kaybeden bir ikna yeteneğine sahip gibi gözükmektedir. Gerçekte, düşünen inanç sahibi olmayan insanlar veya ateistler şu sonuca varabilirler kamu yararından uzak olduğu için din topluma zarar vermektedir ve vatandaşların bundan kurtulması gerekmektedir. Bu yüzden, bu sorun birçoğumuz tarafından bariz şekilde anlaşılırken, mevcut tutarsızlığa bağlı olarak ortaya çıkan daha kapsamlı tartışma içerisinde sadece duymazlıktan gelmektedir. Ortaya çıkan sonuç ise “ilginç şekilde” fazla çekici gelmeyen tartışmaların süregiden bir tekrardır.

Elbette, bu doğrultular boyunca tartışmayı izlersek, sorunun gerçekten “dini özgürlüğü” ilgilendirdiğini öngörebiliriz. İlginçtir ki sadece küçük bir grup tartışmaya³ bu şekilde katılmanın paradoksal boyutunu fark edebilmiştir.

Kilise ve önderleri dini özgürlük kategorisine işlerlik kazandırmak konusunda kendilerini sınırlandırılmış hissederken, gebelik önlemenin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusu Katoliklere göre doğa kanunlarından biridir. Buna göre, eğer “dini” kelimesini dar anlamda alırsak, Katoliklerin büyük kısmı, bu sorunun tam olarak da “dini” olmadığını düşünmektedir. Tüm bunlardan sonra, gebelik önlemenin reddedilmesi, bir “Katolik” ahlaki kapsamında özel bir husus olarak değerlendirilmez, fakat insan varlıkları evrensel bir gerçek olarak değerlendirilir. Buna göre, bir kimse Kilise liderlerinin soruna “dini özgürlük” bakış açısı noktasından ziyade gebelik önlemenin iyi veya kötü oluşu bakış noktasından yaklaşabileceğini düşünebilir. Bu durum elbette bizi kanun ve ahlak veya medeni kanun ve doğa kanunu arasındaki ilişki hakkındaki tartışmaya geri götürecektir, muhtemelen gebelik ön-

³ Onlardan biri Profesör Patrick J. Deneen: “Religious Liberty?” *Front Porch Republic* 16 February 2012 , <http://www.frontporchrepublic.com/2012/02/religious-liberty>.

lemenin kanuni veya kanun dışı (elbette kanun ve ahlak arasında bir ayırım olduğundan) olmasıyla alakalı olmayacak, fakat bunun topluma veya bireylere zarar verip vermemesiyle ilgili olacaktır. Bunun mecburi bir hizmet olması gerekmekte ve bu bağlamda devlet, kurumları Katolik veya bir başkası olsun, teşvik etmeli mi, edebilir mi konusunu içerecektir.

Yine, mevcut tartışmada yararlanılan dini özgürlük kategorisinin mevcut tartışmada kullanılması, Kilise liderlerinin gebelik önlemenin iyiliği veya kötülüğü sorusunu bir yana bırakarak, bir bütün olarak bireyler mi yoksa toplum için mi olduğunu göstermektedir. Buna karşın, temel inançlarda kilise otonomisinin yalın şekilde yerleştirilmesi için sorunun kültürel olarak indirgenmiş kavramını kabul etmişlerdir. Bu durumda, istihdam uygulamalarını nasıl etkileyebilirler. Ne var ki Kilise hiçbir zaman tüm medeni kanunlardan istisna tutulduğu iddiasında bulunmamıştır. Kilise niçin bundan muaf olmalı? Buna göre kaçınılmaz olarak, içerisinde doğa kanunu sebep-sonuç ilişkisinin bu çelişkiyle ilgili olabileceği, gebelik önlemenin ahlaki durumuyla ilgilenen ikinci bir yola yönlendirilmekteyiz.

Buna göre, Kilisenin bakış açısından durumun mantığı, gerçekte gebelik önleme üzerine doğa kanunu sebep sonuç ilişkisinin kendisinin otonomi iddiasının ardında gizlendiğini ortaya atmaktadır. Emir, mesela dindar olanlar da dâhil çalışanların tam olarak bu doğa kanunu sonucu arka planı dolayısıyla emeklilikte avantajlar verme zorunluluğundan oldukça farklı olsun. Bu yolu halkın göz önünde izlemeyen Kilise liderleri en azından kendi değerlendirme yargılarına göre yapamayacaklarını ortaya koyarlar. Bariz şekilde, kültür için asıl önemli sorunu ilgilendiren doğa kanunu tartışmalarının, dini özgürlüğün önemi için olanlara göre daha az makul görülmektedir. Harekete geçirilmesi gereken dini özgürlük kategorisi böylece kendisini ortaya çıkarmaktadır. Eğer soruya, gebeliği önlemenin kendisine ait iyi veya kötü yanlarıyla ilgili altta yatan (doğa kanunu) gerçek noktasından yaklaşılamazsa, buna göre, sorunun sadece devletin kendi düzenlemelerine uymak zorunda bırakma otoritesi seviyesinde yaklaşılmalıdır. Böylece, gerçek ve iyilik sorunu olmaktan ziyade, görüldüğü üzere soru sadece Kiliseyle, ilişkili olduğu otoriteler konusunda, güç ve otonomiyle alakalı soru yönüyle ilgili olabilir. Eğer Kilisenin konumu, iyi yönlerle ilgili arka plandaki doğa kanunu tartışmasını işaret ederse, ama Kilise soruna sadece nispi güçlere (otonomiye karşı devlet otoritesi) indirgeme şeklinde davranmaya zorlarsa, Kilisenin konumunda seviyesi düşürülemeyen bir çeşit gerilimle yalnız bırakılmış oluruz. Gerçek hayatta, Kilise, gebelik önleme üzerine kendi öğretisinin bir tür egzotik ve temel olarak rasyonel olmayan (ve muhtemelen insani olmayan) "Katolik ahlaki"⁴ şeklinde bir davranış sergilemelidir. Diğer bir deyişle, kendi reaksiyonu şu noktaya indirgenmiş gibi gözükabilir: "Sizden inancımızı anlamanızı bekleyemeyiz, fakat bize saygı duymanızı bekleyebili-

⁴ A.g.e.

riz.” Bu noktada eğer doğa kanunu, sebep-sonuç ilişkisi bir zemin kazanamıyorsa, varsaymaya başladığımız şekliyle, bir biriyle çatışan haklar arasında bir arabulucu olarak hizmet edemez. Bunun yerine, korunma arayan dünya görüşlerinden birinin *içeriklerini* meydana getiren parçalardan birine ve dışarıdan rasyonel zemine sahip olmadığı düşünülen bir içeriğe indirgenir!

Ne var ki, “dini özgürlük” gibi bir biriyle çelişen haklara ve diğer yandan “sağlık hizmetlerine eşit erişim” veya “iş gücüne tam katılım” veya “cinsiyetler arası eşit muamele ve davranış” hususlarına çözüm sunar gibi gözüken başka bir tür rasyonel görüş bulunmaktadır. Ve ne yazık ki yeterli ikna gücüne sahip olan bu ikinci tür rasyonelitedir. Bu alternatif, bir biriyle çelişki içerisinde bulunan haklar arasında arabuluculuk yapmaya çalışan: nihai olarak rasyonel olmayan tikelci inançlar (veya “teolojik” veya “metafiziksel” veya “ahlaki” gerçek iddiaları: hepsi aynı yere gelmektedir) olarak muamele edilenleri korumakta; diğer sosyal faydalara erişimde eşitlik için kamusal olarak rasyonel endişelerden köklerini almaktadır. Tartışma bu şekilde bir çerçeve içerisine alındıktan sonra, hangi haklar kümesinin ağır basacağı barizdir. Dini özgürlükten kaynaklı tartışma, nihayetinde kaybetmesi olası olan diğer bir deyişle, tartışmadır çünkü kendi derinde yatan temellerini kamusal akıl bağlamında anlaşılabilir şekilde ifade etmede başarısızdır. Bu konuya dayanan çelişki, dini özgürlüğün anlamını anlamaya çalışırken son derece temel bir problemi vurgulamaktadır. Kültür siyasi ve hukuki liberalizm tarafından meydana getirildiği durumda, bu kamu söyleminin kabul edilebilir bir şekil sorunudur. Kilise kendisini ve kamu alanındaki rolünü “insanlık alanında uzmanlık”⁵ olarak anlar. Eğer Katoliklik için kültürü şekillendirmek temel öneme sahipse, önermek için arayışta olduğu şekil tam olarak “uzmanlık” veya bilgi üzerine temellenir. Gerçi, siyasi ve hukuki liberalizm kendisini tam olarak şekle direnme olarak ispatlamıştır. Aslında, yukarıdaki ifade Kilise ve daha geniş kapsamlı kültür arasındaki gittikçe artan çatışmalı ilişkinin özellikle bir insan bireyin kimlik sorusuyla ilişkili olarak doğduğunu ortaya atmaktadır. İşte tam bu noktada Kilisenin önerileri çekicilik kazanmaktan uzaktır.

Ne var ki, ironik bir şekilde, Kilisenin kendi otonomisini ve dâhili düzeni (HHS’nin zorunlu kıldığı durumda görüldüğü üzere) kurmadaki yetersizliği, rasyonel insanlık görüşünü kamuya açık olarak sunabilme konusundaki daha temel yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden aslında, Kilisenin kültüre bir şekil vermek olarak adlandırıldığı üzere, kendi algısını terk ederek kültürel getto içerisine çekilme kabiliyeti, gerçekte ne olursa olsun ilgili her yolla kamuya açık şekilde kendi heveslerini söylemlendirmeden vazgeçmeye karşı radikal bir şekilde meydan okunmuştur. Diğer bir deyişle, Kilise, sosyal veya siyasi bakış açısından ger-

⁵ Paul VI, Address to the General Assembly of the United Nations 4 October 1965 , 1: AAS 57 1965 , 878; cf. Encyclical Letter *Populorum progressio* 26 March 1967 , 13: AAS 59 1967 , 263–64.

çekten önemli olan bir şeyi etkilemediği sürece kendi tuhaf yolunda devam etme konusunda serbesttir. Bu durum, Kilise için gerçek bir kriz anlamına gelmektedir çünkü bu Kilisenin kendi öğretilerinin ve inanışlarının gerçek dünya ile ilgili sonuçlarına inanmak en tabii doğasıdır (çünkü kilisenin öğretileri zararsız şekilde “teolojiktir”), kilise aynı zamanda “dışa dönük” unsurlarca yönlendirilirken, her zaman “içeride dönük” kalmaz. Bu bütün çetrefilli sorun bize, Kiliseyi sessizleştiren kamu rasyonalitesinin anlamı ve en derin temelini daha net şekilde anlamamız konusunda meydan okumaktadır.

2.

Rasyonalitenin bu şeklini hedef alabilmek için, muhtemelen John Rawls’ın çalışmasından daha iyi bir yer bulamayız; iki sebepten, ilki bir Amerikan filozofu olarak sahip olduğu üstünlüğü, ikincisi ise kamusal nedensellik konusu üzerindeki etkisi.

Eğer liberalizm çoğunlukla “çoğulculuk” bariz gerçeğine ve büyük canlılık yaratacak doğasına yönelik verilmiş gerekli *yanıt* olarak haklılaştırılırsa, Rawls’ın bize kendi kitabında⁶ “siyasi liberalizm” olarak ifade ettiği bilgi sivil bir iyiliktir. Konuya girerken, çoğulculuk liberal kurumlar⁷ altında çalışan insan nedeninin “doğal çıktısıdır”.

Bir felaket olmaktan uzak bir şekilde, böylece, çoğulculuk sağlıklı siyasi düzenin ve meydana getirdiği toplumun bir işaretidir.⁸ Bu husus, her biri iyi ve gerçek kavramlarına kendi “kapsamlı” kavramlarından ulaşan vatandaşların ortaya koyduğu bir üründür. Gerçekte bu, Rawls’ın kişileri ahlaki bireyler olarak gördüğü anlayışın temelinde, vatandaşın temel görevidir. Mesela birine görev vermek, bir başkasının görevidir; birinin sonu, bir diğerinin sonudur.

Tekçilik tarafından vurgulanan tirancılığı önlemek için, düşünülen kişilik kaynağına özgürlük tam olarak yerleştirilmelidir. Fakat bu tez, özgürlük, doğruluk ve iyilik arasındaki ilişkinin açık bir kavrayışı içerisinden köklerini almaktadır. Doğru ve iyi, özgürlüğün dâhili düzeni olarak öngörülmezler, ama bunun harici sınırları olarak görülürler. Bu yüzden özgürlük boş veya önemsiz özgürlük olarak anlaşılır. Bir özgürlük en temelde “A” veya “B,” “X” veya “Y” seçenekleri arasında engellenmemiş tercih olarak anlaşılır çünkü Rawls için kişiler olarak görevimiz kendimize kendi görevimizi vermektir. Bu engellenmemiş seçenek, en nihai şey konusundaki anlayışımıza ulaşmamızda temel teşkil eder yani, özellikle insanla ilgili unsurlarda, bunların anlamlarını ilgilendiren büyük sorulara yanıt vermek gibi. Böylece,

⁶ John Rawls, *Political Liberalism* New York: Columbia University Press, 2005 [expanded edition] . Çevirenin Notu: Türkçesi: John Rawls2007 , Siyasal Liberalizm çeviren; Mehmet Fevzi Bilgin, Yayınevi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁷ A.g.e., 441.

⁸ A.g.e., xxiv.

Rawls'in özgürlük kavramının siyasi düzenine yerleşimi, özgürlüğün doğası hakkında bir ön yargıya neden olmaktadır; mesela kendi tezinde kısmen gömülü olan siyasi antropoloji içerisinde geçen kendi yoluyla işleyen bir yargıda bulunma gibi.

Artık Rawls aynı zamanda siyasi liberalizmi, siyasi ahlak olarak ele almaktadır. Yazar, "siyasi liberalizmin" prensiplerinin sadece *yaşayış tarzı* bağlamında anlaşılması gerektiğini, aynı zamanda uygun şekilde adil ve siyasi adalet kavramına tekabül eden temel olarak alınması konusunda ısrarcı olmuştur. Her şeyden önce bu, insanları çeşitli sosyal ve siyasi değerlerin avantajlı noktasından daha iyi duruma getirmektedir çünkü çoğulculuk vatandaşları bütüncül bağlamda iyilik ve doğrunun çoklu kavramlarıyla kuşatır ve vatandaşların daha liberal ve daha hoşgörülü olmasıyla sonuçlanır. Fakat siyasi ahlakçılık olarak, bu aynı zamanda kamu rasyonelliği şeklini de önermektedir.

Yazarın düşüncesinin bu özellikleri, Rawlsçı siyasi liberalizm düşüncesinin kendisinin –kendi niyetlerine karşı şekilde⁹- belirli nihai bakış açısını doğru ve yanlış, sadece siyasi doğru ve iyi değil, aynı zamanda tamamen insani doğru ve iyile birlikte temsil edip etmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Kendi şeklini verdiği kamu rasyonelitesi buna göre, gerçekte tam insani doğru ve iyi anlayışı içerisinde kök salmış olabilir. *İnsan bireyinin kim ve ne olduğuna dair açık bir anlayış içerisinde kök salmış olabilir.* İnsan kişiliği, her hangi bir şey olmadan önce, bir seçici bir kişidir.

Ben "ben onun niyetine karşı olarak"şunları söyledim çünkü bu nokta, farklılaşan veya hatta rekabet eden ama makul seviyede insan doğrusu ve iyiliğini tüm kavramları, yani Rawls'ın "kapsamlı doktrinler" olarak adlandırdığı her hangi biri üzerinde zorlayıcı veya ayrıcalık sağlayıcı olmadan aracılık etme imkânı arayan etkileşime girebilecek siyasi liberalizmin tam çekirdek noktasıdır. Düşüncesinin kökeninde, uygun siyasi veya uygun kamusal nedenlerin hiçbir zaman kendilerinin belirli tek bir kapsamlı doktrin somutlaşamayacağı prensibi bulunur. Bunun yanında, Rawls için uygun siyasi ve kamusal neden her zaman her hangi bir kapsamlı doktrinden bağımsız olarak haklı gösterilebilir. Yani bir kimsenin sadece kapsamlı şekilde ifade etmesi normalken, gün sonunda bu anlayışın rasyonel olarak kapsamlı inanıştan ayrılabilir durumda olmasına rağmen yine de kamusal olarak inandırıcıdır. Bu Rawls'ın siyasi liberalizmin "koşul"u olarak adlandırdığı şeydir. Elbette koşul, eğer uygun şekilde siyasi söylemin parçası olarak kalacaksa, kamusal nedenleri kapsamlı olarak doğru ve iyi sorusundan ayıran bir çeşit kapsamlı doktrin olması gerekmektedir. Bu son işaret edilen noktanın çıkarımları, Rawls adaletin siyasi ifadesinin ileri sürülmesinde taahhüt eden vatandaşların şartlarının doğasını açıkladığında açık ve seçik hale gelmektedir. Vatandaşların siyasi söyleme katılabilmesi için, makul kapsamlı doktrinlere sahip olmalıdır. "Makul olma",

⁹ A.g.e., xxiv.

bize söylenene göre, işbirliğine dair adil şartları önermek ve kabul etmek anlamına gelmektedir. Elbette, “adil olmanın” ne anlama geldiği sorusu hala açık bir şekilde kalmış olmasına rağmen, her hangi mütevazı bir din, felsefe veya genel insan sağduyusu kendi adalet anlayışı içerisinde adil olmayı öngörülebilir şekilde kucaklamalıdır.

Fakat Rawls makul olmayandan bahsetmeye başladığında, diğer taraf ortaya çıkar. “Makul olayan” kapsamlı doktrinler, siyasal “tüm gerçekle” ilgili tuttuğu gibi sınıflandırılır. Yani başka şekilde söylemek gerekirse, makul olmayan doktrinler, siyaset bir derece gerçek manada “bütün gerçek” içerisinde köklerini alıyorsa veya somut şeklini buradan alıyorsa “alakalı” olduğudur. Yazar bunu, “Siyasi liberalizm siyasallığın bütünsel gerçek bu ısrarı demokratik vatandaşlıkla ve meşru kanun fikriyle uyumlu olduğu nazarıyla bakar.”¹⁰ Böylece, yazar bir emrivakiyi etkileme imkânı arayan kimselerin siyasal söylemin bir parçası olamayacakları sonucunu ortaya koymaktadır. Elbette Rawls, bu bağlamı sadece Devlet gücünü istekli olmayan bir nüfus üzerinde gösterenler üzerine işaret eder.¹¹ Ne var ki, Rawls’ın düşüncesi burada sadece tiranları ve diktatörleri içine almaktadır. Gerçekte, tüm gerçeği bir siyasal soru olarak reddetmesi, sadece uygun şekilde siyasal olduğu müddetçe siyasal söylemin kapsamlı şekilde doğru ve iyi hakkında *olamayacağı* daha genel prensip üzerinde değişkenlik göstermedir. Böylece bütünsel gerçeği siyasallığa dâhil eden kişilerin siyasal söylemden dışlanması, liberal görüşlerin mantığına göre sadece kamusal nedenin temelini ifade ediş yoludur. Diğer bir şekilde söylemek gerekirse, siyasal söyleme girebilmek ve bu söylemde meşru bir katılımcı olarak yer edinebilmek için bir kimsenin hem siyasal hem de adil liberal anlayışı hali hazırda benimsemesi gerekmektedir.

Bu yüzden, kapsamlı arkaplanımda belirttiği gibi insan iyilikleriyle ilgili bir öneride bulunabilirim. Fakat nihayetinde bu iyilikleri siyasal veya hukuki alanlarla ilişkili olduğu sürece kamusal nedenselliğin standartlarına göre sunmalıyım. Ancak bu, kamusal nedenin etkin şekilde sadece liberal kamusal neden olduğu müddetçe kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez. İfade etmek gerekirse, kamusal neden özgürlüğün üstünlüğünü kendini gerçekleştirmede engellenmeyen bir seçenek olduğunu varsayar. Böylece önerilen kamusal, siyasal veya hukuki olarak alakalı olan “iyiler”, bu ilgisiz özgürlük hissi içerisinde köklerini bulan iyilikler olmalıdır. Diğer bir deyişle, liberal olamayan gerçek, iyilik ve özgürlük hakkındaki en derin inanışlarının detaylandırması olarak kendi siyasal ve adil bakış açılarını ifade edemeyen bu kapsamlı doktrinler, her zaman makul olmayan bir görünüme sahip olacak ve elbette siyasiyadan tümünden vazgeçecekler veya siyasaya yönelik inanışlarıyla ilişkisine göre vazgeçeceklerdir.

¹⁰ A.g.e., 447.

¹¹ A.g.e., 442.

3.

Elbette, Rawls, politiğin doğasıyla ilgili tezinin, toplumun, kültürün veya kişinin daha geniş anlayışlarıyla ilgili olarak nötral durumdan oldukça uzak olduğunu son derece farkındadır. Yazar mesela her “kapsamlı doktrin” siyasi liberalizmin altında gelişemeyeceğini belirtme konusunda son derece isteklidir. Bu tür doktrinleri benimseyenlerin, bunların kendi inanışlarını yansıtamayabileceklerini beklerler. Rawls’a göre bu, siyasi olarak adil bir toplumda sadece katılımın bir bedelidir.

Bir kimse, kamusal nedensellik ve koşul prensiplere göre birinin kendi adalet kavramı önerebilir; eğer bunlar siyasi liberalizm içerisine kendi makul olabilme standardıyla birlikte dâhil edilemiyorsa, ama birinin aynı zamanda bir başkasının en derin inanışına karşı kaçınılmaz şekilde kayıtsız kalmayı kabul etmeye karşı istekli olmalıdır.

Burada en az iki gerçek açıklanmıştır. Birincisi, Doktorlar, D.C. Schindler ve Michael Hanby¹² çalışmalarında geliştirdiği konulara uygun olarak, Rawls siyasi liberal düzeni üstü örtülü şekilde, aslında çeşitli kapsamlı doktrinlerin uyum gösterdiği veya gösteremediği daha üst gerçekçilik seviyesinden görmektedir. Elbette, siyasallaşmanın gerektiği gibi siyasallık içerisinde kalacağı ve kapsamlı doktrine uyum gösterdiği yönündeki tartışmasının en büyük yüküydü; bundan ziyade, ölçülmesi gereken ve siyasi liberalizmle ilgili olarak başı dönen kapsamlı bir doktrindir. Bu gerçek, önceliğin söylendiği gibi sadece siyasi öncelik olduğu gibi masum bir şekilde sunulmuştur. Olabildiği kadar, kapsamlı doktrinlere gerekli olan yeri ayırma görevini üstüne alarak, Rawls’ın siyasal ifade ettiği gibi, devlet etkin şekilde bunları düzenlemekte, nitelemekte ve gözden çıkarmaktadır.

Böylece, gerçek şekilde ve insanların düşüncelerinde, daha kuşatıcı bir gerçeğin devletin olduğu üstü kapalı bir anlayış bulunmaktadır. Bu yüzden, gerçek bir yolla, insanların akıllarında, devlet ve siyasi düzen, “kapsamlı doktrinlerin”, özellikle dini olanların, şimdiye kadar doldurdukları düşünülen kültürel ve sosyal alanı doldurmaya başlar. Gerçekte, siyasi liberalizm, kendi safi mantığına ve yapısına göre yapı kurmaya yardımcı olamaz fakat etkin şekilde dini inanışı yerinden etmektedir. Bu hususu mevcut makalenin tartışma konusunu yansıttığı gibi, ait olduğu bağlamda yeniden yerli yerine koymak için, her hangi bir sosyal ve kültürel olarak kabul edilebilir rasyonel halini tamamen sağlamasa da buna adım atabilir.

İkincisi, Rawls kamu ve özel arasında, özel ahlakın şüpheli olamayacağını, kamu veya siyasi ahlakın bulunabileceğini bariz bir ayrımla açıklarken, yukarıdaki çalışmanın öne sürdüğü üzere ve Rawls’ın temel olarak ifade ettiği üzere en sade şekilde ifade edilmiştir. Ahlak, hepsinden öte rasyonel unsur üzerine temellen-

¹² D.C. Schindler, “Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good: The Totalitarian Logic of Self-Limitation,” *Communio* 40 Summer– Fall 2013 : 577–615, and Michael Hanby, “Absolute Pluralism: How the Dictatorship of Relativism Dictates,” 542–576.

mektedir.

Kamusal olarak rasyonel, fakat bireysel olarak irrasyonel olan veya kamusal olarak irrasyonel, bireysel olarak rasyonel olan ahlaklıktan bahsedilebilir mi? Buna göre bir kimse, altında vatandaşın barışçıl şekilde kendi en derin inanışlarına karşı kayıtsızlıkla yaklaşımı kabul etmeye istekli olmak zorunda olduğu koşullar hakkında kendisine sormalı mıdır? Bu vatandaş daha çok şunu söylemelidir; bir devrimi başlatın mesela bu Rawlsçı bir siyasi ahlaklılığın ve onun insan aklının hegemonyasına yönelik eğiliminin temsilidir. Gerçekte, tam olarak siyasi liberalizm bir ahlaklılık olduğundan, birinin uzun dönemli inanışlarının sadece kendi inanışlarına sahip olmayla tatmin olamadan değil, daha ziyade kültürel olarak ilişkili, özü itibarıyla savunulabilir olarak kendi feragatlarının doğruluğu ve gerekliliği kabul etme ile riske girdiği zaman yeterli görülecekmiş gibi görünebilir. Elbette, Rawls'ın ve genellikle bu sonuçları yumuşattığı liberalizmin çeşitli yönleri içerisinde kaynaklar olduğu anlaşılmalıdır. Siyasi liberalizmin aşağı yukarı doktrinsel olarak açıklanamayacağı şeklinde bir şey ileri sürme niyetinde değilim. Benim ifade ettiğim nokta daha çok kendi çekirdek özgürlük anlayışının anlamı ve bunun konumlandırılması içerisinde bunun daha çok bir liberal siyasi düşüncenin mantığının bir parçası olduğu ve bunun yukarıda tanımlanan doğrultuda ilerlemeye eğilim göstereceğidir. Böylece, daha yumuşak versiyonlar bile, Katolikliğin makul bulma ihtimali olan şeyi tehdit eden bir iç mantık geliştirme eğiliminde olacaktır.

Yukarıdaki iki noktayı resmetme yoluyla kişiye özeline kamu nedenselinin demokratik prensiplerinden kendi görünür izolasyonuna bağlı olarak Rawls'ın siyasi liberalizmin aile içerisinde ataerkil yapılara izin verebileceği ve hatta sağlamlaştırabileceği şeklinde feministlere yönelik cevabına dikkat çekmeye değer. Bu noktada, liberal olmayan ilişkiler için bir derece hoşgörünün diğer önemli prensipleri korumak için gerekli olduğu doğrudur (gönüllülük esasında kaldığı müddetçe), ne var ki bu yapılar zamanla siyasi liberalizmin içerisinde daha geniş prensiplerin etkisiyle çözüleceği hususunu tartışmıştır. Yazar konuyu haklı olarak ifade ederken, aile daha geniş kültürden izole olmuş bir şekilde düşünülemez ve geniş kültür savunucusu olduğu siyasi kültüre karşı nötral kalmayacaktır. Diğer bir deyişle, Rawlsçı devlet, aile ilişkileri gibi liberal olmayan ilişkilere kendi bağlamında ihtiyat için (mesela bireysel haklar, kişisel mahremiyet, dini özgürlük vb. gibi risk durumundaki diğer liberal değerlerin hatırına) hoşgörülü yaklaşacak, ama hoşgörülen liberal olmayan ilişkilerin zamanla ortadan kalkacağı şeklinde ağır basan düşüncenin, çevreyi saran kültürün baskınlığı altında siyasi liberalizm ve eğitim gibi buna ait kurumlar içerisinde şekillenmektedir.

4.

Şimdi "Gösterim A" ya HHS koşul çelişmesine dönelim. Bahsettiğim gibi, Kilise için problem, kendisini sahip olduğu "dini özgürlük" iddiasını temel alarak, kabul edilebilir kamusal neden formu olarak hizmet edebilecek şekilde ifade edememe-

siydi. Kilisenin doğa kanunu nedenselliği, insan iyilikleri önermeye bağlı olabilir—mesela, dinin iyiliği veya insanın gebelik önleyicilerin kötülüğüyle ilgili iyiliği. Fakat bu iyiliklerin bir insan kişiliğinin kim ve ne olduğu hakkında kamusal neden içerisinde ifade edebilme yeteneğini önceden görülebileceği şekilde gelişmesi oldukça zor olabilir. Örneğin, sadece kendi-kendini gerçekleştiren özgürlük öznesi yerine insan öznesinin “*corpore et anima unus*”¹³ olarak entegrasyonu hakkında bir şey söyleyemiyorsak, gebelik önlemenin en azından ahlaki açıdan şüpheli olduğunu tartışmak zor olabilir. Ama gördüğümüz üzere, bu temel soru hakkında pek fazla söyleyebileceğimiz bir şey yoksa buna göre, “dini özgürlük” sorusu sadece rasyonel olmayan otonomi hakkının, meşru kamusal nedenin liberal kavramları bağlamında hali hazırda ifade edilebilen bir başka hak üzerine veya ona karşı yerleştirilmesi haline gelir.

Liberalizmin, siyasi söylemin “bütün gerçek” hakkında olabileceği fikrinin temelde reddi bariz şekilde siyasalın eşyanın doğası hakkında olabileceği fikrinin reddi olacaktır. Liberalizmin, bütünü sorularına üstün şekilde özgürlük önceliği, “ne” sorularının, bu durumda ve özellikle hangi kişi ve kiminle ilgili sorularının bir ertelemesi anlamına gelir. İnsan kişiliğinin kim veya ne olduğunu söylemek için doğa veya antropoloji üzerine yerleşmek, gerçek veya iyinin kapsamlı kavramlar sorusunun yerleştirilmesini gerektirebilir. Bir şeyin ne olduğunu söyleyebilmek, onun mükemmeliyetinin, tamlığının veya iyiliğinin ne olduğu sorusuna bir yanıt önermektir. Bu yüzden, bu durum bütünsel gerçek ve bütünsel iyilik sorusunu yerleştirmek olabilir. Gerçekte, bir kimsenin kendi kapsamlı doktrinini seçme özgürlüğü, kişinin gerçeği anlayışı gibi bir noktaya ulaşma özgürlüğüne yol açmaktadır. Böylece, daha önce söylediğim gibi, siyasi ve hukuki amaçlar doğrultusundaki siyasi liberalizm düşüncelerinde, daha önce seçici olan kişi her hangi bir şey olabilir. Liberalizm ve onun kamu nedenselliği şekli, özgürlüğümün özellikle ne ve kim olduğum konusunda kendi kararımı gerçekleştirdiğini varsaymaktadır. Özgürlüğün bu yerleşimi, gerçekliğe dönük genel yaklaşımı bir bütün olarak, yine siyasi-hukuki amaçlarla ifade etmektedir. Bu da örneğin liberalizmin zorunlu olarak deneysel bilgi temelini lehinde olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü dünyaya formal ve insani şeylerin de dâhil olduğu nihai sebepler şeyleri anlamaya çalışacaktır.

Bundan dolayı, Kilise ve liberal kültür arasındaki en büyük uzlaşmazlığın bir şekilde bir insan varlığı olmanın ne olduğuyla, özellikle bizlerin fiziğiyle, vücuda sahip oluşumuzla, mesela cinsellik sorusu ve gebelik önleme konusunda zorunlu sigorta kapsamının ilk arka planı olan toplum ve kilisede kadının rolüyle ilgili olması bir tesadüf değildir.

Bu sorunlar ilk başta kendi kaynağı olarak özgürlük kavramının, mekanik ve deneysel düzende fiziksellik kavramının, gerçek ve değerler ayrımı kavramının

¹³ Çevirenin Notu: Latince bir kelime olup *beden* ve *ruh* anlamına gelmektedir.

egemenliğine zarar vermektedir. Kendi fiziksellik ve görünürlüğü içerisindeki vücut kendimi adlandırmayı her zaman tehdit eder; kim ve ne olduğumu bana söyler. Bu gibi endişe doğurur. Özgürlüğümü ya alt kişilik hususu mekanizması içinde veya Yaratıcı Tanrı dayatmaları içerisinde tuzağa düşürmekle tehdit eder.

5.

Elbette, her liberal düşünür Rawls değildir. Böylece, Rawls'un siyasi-öncesi ahlaki destek ihtiyacını vurgulayabilecek olan tartışmasının henüz daha ılımlı, daha muhafazakar ve "Katolik" versiyonu hakkında bir şey söylüyor gibi gözükabilir. Diğer haklarla birlikte dini özgürlük, toplumun bu tür ahlaki formasyonunu hassas şekilde koruyabilir, ama liberal siyasi düzen buna bağlıdır.

Maalesef, bu bakış açısı aynı zamanda siyasi amacın soyut tercihi olarak anlaşılan özgürlüğün önceliğine bağlı olma eğilimi gösterir. Örneğin, John Courtney Murray, dini özgürlüğü saf hukuki terimler içerisinde tanımlamış; beş prensip belirlemiştir.¹⁴ Bunlardan ilki, bir kimsenin "kendinden sorumlu olduğu" "bağımsızlık"tan köklerini alan insan saygınlığı bağlamında tanımlanmıştır. Bu da sahip olduğu, "özgür toplum prensibi" olarak adlandırdığı "toplumdaki bir kişiye mümkün olduğu kadar özgürlük tanınması gerektiği ve bu özgürlüğün gerekmediği takdirde kısıtlanmaması gerektiği" şeklinde başka bir prensiple ilişkilidir. Prensiplerden bir diğeri, kamusal güçlerin "ortak iyilik için ilk ve temel endişe bir insan kişiliğinin ve onun saygınlığının etkin şekilde korunmasıdır." Ancak, bu "saygınlık" belli şartlara bağlanır, ilk ve en önde geleni "bağımsızlıktır". Buna göre benim sorum, başlangıç noktası özgürlük içerisinde olan veya doğması muhtemel özgürlük türü olan bir çeşit siyasi rasyonalitedir.

Elbette bir kimse doğa kanunu gerekçelerini kamudan gerekçeler olarak ortaya koymada serbesttir. Fakat bu doğa kanunu gerekçeleri özgürlük öncelikleri şeklinde ifade edilemediği sürece ve tüm bu önceliğin anlamı, kamu nedenselinin liberal kavramlarının bunları neredeyse tamamen kendi rasyonel içerikleriyle etkisizleştirecektir. Ve bu, gay evliliğine yönelik HHS koşulundan, insan kişiler üzerine biyo-mühendislik çalışmalarını ilgilendiren geleceğe yönelik sorulara kadar Kilisenin toplumun geri kalanıyla olan ilişkisini altüst eden sorunları barındırması bağlamında doğru olacaktır.

Dini özgürlüğün liberal ifadesi, dini özgürlüğün birçokları arasındaki bir özgürlük şeklinde anlaşılması şeklinde sistemleştirilmiştir. Fakat bunu yaparken, kendi içeriğinin kamu rasyonalitesinin kabul gören bir şekli olduğunu garanti etmektedir. Böylece, bu dini özgürlüğün savunucuları, özgürlüğün liberal kavramlarının ifadesi ve kendi antropolojik önceliği şeklindeki birbiriyle rekabet eden iddialarla

¹⁴ See, e.g., John Courtney Murray, S.J., "Arguments for the Human, Right to Religious Freedom," in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, ed. J. Leon Hooper (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993 : 238ff.

karşılaştıklarında kendilerini içinden çıkılmaz bir durumda bulmaktadırlar. Ortaya çıkan sonuç sadece Kilisenin mevcut kamu ortamında daralan taban görünürlüğü değil, aynı zamanda Kilisenin insan anlayışının hem kültürel olarak genel, hem de kültürün bir parçası olarak kendilerine inanışları bağlamında anlaşılabilirliğindeki azalmadır. İşte bu yüzden, liberalizmin dini özgürlüğü koruması son derece şüphelidir. Gerçekte dini inanç, liberalizmin benzemesi ve görüntüsü şeklinde ifade edilebildiği ölçüde özgür olarak kalabilmektedir. Farklı şekilde söylemek gerekirse, liberalizm kaçınılmaz olarak hem “din” hem de “özgürlük” liberal şartlarda tanımlandığı müddetçe “dini özgürlüğü” koruma eğilimde olacaktır.

سلم الوصول الى علم الاصول في توحيد الله والتباعد الرسول (ص)

ALLAH'IN BİRLİĞİ VE HZ.PEYGAMBER (S.A.V.)'E TÂBİ OLMA KONUSUNDA KELÂM İLMİNE ULAŞMANIN BASAMAKLARI

Şeyh Allâme Hafız b. Ahmet b. Ali el-Hakemî
Çev.: Süleyman KOYUNCU*

ÖNSÖZ

Eş Şeyh el Allâme Hafız b. Ahmet b. Ali el Hakemî, Ramazan'ın 24. Gecesi Hicrî 1342, Mîladî 1924 tarihinde Madaya şehrine bağlı Selam kasabasında dünyaya gelmiştir. Mekke ulamasından birisi olan Hakemî o mîntıkada en çok bilinen meşhur bir âlimdir

Babası çiftçilik ve davarcılıkla meşguldü. Bu konuda babasına yardım ederdi. İffet, haya, ahlak ve güzel davranışlar bakımından son derece güzel yetiştirilmiş olan Hafız, akranları arasında zekası ile de temayüz etmiştir. Ailesi ile birlikte Sema şehrine bağlı Cadî' kasabasına göçerler. Babası Hafızı ve büyük abisi Muhammed'i Kur'an kursuna kayıt yaptırır. Kısa zamanda Kur'an'ı tecvitle okur, ardından da kısa zamanda hıfzını tamamlar. Çok sevdiği hattatlığa merak sarar ve en iyi şekilde hattatlığı öğrenir. Daha sonra mükemmel bir Mushaf yazar. Cadî'da onu okutacak âlim olmadığından baba evinde fıkıh, feraiz, hadis, tefsir ve kelim ilimleriyle ilgili bazı kitapları okumuştur.

Hafız, 1358 yılının başlarında ilmini daha da ilerletmek üzere Necd'e gider. Orada büyük âlim Abdullah b. Muhammed ibn Hamd el Kar'avî'nin medresesine

katılır. Aslında Kar'avî annesi tarafından Hafız'ın dedesidir. Kar'avî Hicrî 1315 tarihinde Anize'de dünyaya gelir, 1389 tarihinde de Riyad'da vefat eder.

Gerekli dersleri hocası el Kar'avî'den alır. Her okuduğu kitabı ezberlemeye gayret eder ve bunu başarır. Kendisi henüz on dokuz yaşında bir genç olmasına rağmen hocası el Kar'avî ondan "Allah'ın Birliği ile ilgili" bir kitap yazmasını ister. Ayrıca bu kitabın, öğrencilerin kolay ezberlemeleri bakımından "manzum" olmasını talep eder. "Süllemü'l Vusul İlä İlmî'l Usul Fi Tevhîdillâhi ve't tibâir-Rasûl (s.a.v.)" adlı manzum kitabını Hicrî 1362 yılında bitirir. Bu kitabı yazmayı hocasını kıramadığı için kabul etmiş, fakat korku ve büyük bir tedirginlikle başladığı mazumeyi bitirdikten sonra, hem hocasından, hem muasır ulamadan takdir görmüştür. Bu manzume kitabın ilk baskısı, Mekke şehrinde Kral Suud b. Abdülaziz'in maddi katkılarıyla Hicrî 1373 senesinde yapılmıştır. Daha sonra bu manzumeye yazdığı kalın iki ciltlik muhteşem şerhi "Mearicü'l Kabul" da, Kahire'de Selefîyye matbaasında Hicrî 1377 senesinde basılmıştır. Bu şerhi yazmayı da Hicrî 1366 senesinde bitirmiştir.

Daha sonra hocası el Kar'avî tarafından Hicrî 1363 tarihinde Samta medresesine müdür olarak atanır. Hicrî 1373 tarihinde Suudî Arabistan Eğitim Bakanlığı tarafından Gazen'de açılan bir liseye müdür tayin edilir. Daha sonra Hicrî 1374 tarihinde Samta'da Sosyal Bilimler Enstitüsüne müdür atanır. Bütün bu zaman dilimlerinde ilmî hizmetlerden uzak kalmamıştır.

El-Hakemî Samta'daki İlim Enstitüsünde müdürlük görevine devam ederken Hicrî 1377 senesinde hacca gider. Ne yazıkki hac menasiklerini yaptıktan sonra hastalanır ve Mekke'de otuz beş (35) yaşında iken vefat eder ve orada defnedilir.

El Hakemî, tevhit, mustalahu'l hadis, fıkıh, fıkıh usulü, feraiz, tarih, siyer, en nesâih, el vasaya ve el âdâbü'l ilmiye gibi, bütün ilim dallarında eser yazmıştır. Bu eserlerden nesir ve manzum suretinde yazılanlar vardır. Bu meşhur manzumesini de aruz sisteminde "hezec, recez ve remel" gibi üç bahirden ikincisi olan "recez" ile yazmıştır. (Bu önsöz, oğlu Ahmed b. Hafız el Hakemî yazmıştır.)

Halil b. Ahmed'in aruz sisteminde muctelibe" denilen üçüncü dairedeki üç bahirden (hezec, recez, remel) ikincisi olup genel sıralamada yedinci bahirden Tef'ileleri yedi harflidir (sübaiyye). İlet ve zihaf müstef'ilün (--) tef'ilesinin altı defa tekrarlanmasıyla meydana gelir. Cevherî'nin sıralamasına göre ise recez, "müfredat" denilen ve bir tek tef'ilenin belli sayılarda tekrarıyla oluşan bahirler arasında yer alır.

Recez, kelime manası itibariyle develerin sağrısında beliren ve kalkarken ayaklarının titremesine sebep olan bir hastalık türüdür. (Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi, c.34, s.509, İstanbul, 2007.)

* Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

"Allah'ın Birliği ve Peygamber'e (S.A.V.) Tâbi Olma Konusunda Kelâm İlmine Ulaşmanın Basamakları"

1. Allah'tan yardım dileyerek (her işime) O'nun ismi ile başlarım;(dinî ve dün-
yevî bütün işlerimi) idare eden ve bana yardım eden Allah'tan razıyım.

2. Bize doğru yolu göstermesi ve hidayete erdirmesine ve bizi kendisi için
(inanın kullar olarak) seçmesine karşılık hamd(övme ve övülme),âlemlerin Rabbi
Allah'a mahsustur(övgüsüyle O'nu sena ediyorum).

3. (Devamlı yenilenen nimetlerine) hamd ediyor, O'nu bütün noksan sıfatlar-
dan tenzih ediyor, verdiği nimetlere (ve" şükür nimeti ziyadeleştirir " şuurunun il-
ham edene) şükrediyorum; ve kötü amellerimden ötürü O'ndan affımı diliyorum.

4. (Güzel ameller işleyerek) rızasına ulaşma konusunda bana yardım etmesini
Allah'tan istiyorum ve takdir ettiği belalar konusunda lutfu ile yardım etmesini diliyo-
rum.

5-6. (Besmeleden, hamdeleden) sonra, bütün noksanlıklardan ve ayıplardan
yüce olan Rahmandan başka ibadete müstehak hak mabud olmadığına samimi-
yetle ve şeksiz, şüphesiz şahadet ederim.

7-8.Ve bize(Allah katından) hidayet ve mucizeleri getiren; bütün mahluka-
ta nurla,hidayetle ve hak din ile Resul olarak gönderilen , yaratıkların en hayırlısı
Hz. Muhammed' in(s.a.v.) O'nun Resulü olduğuna şahadet ediyorum.

9-10.Cenab-ı Hak, Peygamberimizi övmüş. Onu, daima ve sonsuza kadar şe-
reflendirmiştir. Âl ve ashabı da Hz. Peygamber'i(s.a.v.) daima övmüştür. (Bu giriş-
ten) sonra, Peygamber 'in(s.a.v.) yolunu izlemek isteyen için bunlar, kelimeler (ve ak-
aid) ilminin prensipleriyle ilgili (yazılmış) şiirlerdir.

11-12. Bu şiirleri yazmamı benden , dileğine boyun eğmek ve isteğini imtisal
etmek zorunda olduğum birisi¹ istedi. Ben de, acziyetimi bilerek ve hata yaparım
korku ve tedirginliğimle beraber, her şeye gücü yeten , ebedi ve baki olan Allah'a
tevekkül ederek kabul ettim.

GİRİŞ

***İnsana Ne İçin Yaratıldığını , Ona Allah'ın Farz Kıldığı İlk Şeyi, İnsanın Atası
Hz. Adem'in Sirtında İken Ondan Aldığı Sözü ve İnsanın Sonuç Olarak Kime ve
Nereye Gittiğini İnsana Bildirmektedir.***

13-14.(Ey insan), şüphesiz ki, Allah Celle ve Ala'nın, yaratıklarını göz ardı
edip, başı boş bırakmayacağını bil. Bilakis, mahlukatı O'na ibadet etsinler ve İlah-
lığında da O'nu birlesinler diye yaratmıştır.

¹ Hakemî, Hâfız b. Ahmed, Meâricü'l Kabul Bi Şerhi Süllemlî'l Vusul ilâ İlmî'l Usul Fi't Tevhîdi, c. 1, s.17.
Hocası Abdullah b. Muhammed el Kar'âvî

15-16.Allah, Hz. Adem'i yarattıktan (sonraki bir zaman diliminde), onun sırtından (kıyamete kadar gelecek bütün) zürriyetini zerrelere halinde kendi sureti ile çıkardı. Ve onlardan, Allah'tan başka ibadete gerçekten müstehak hak bir mabud Rabb olmadığına dair söz aldı.

17-18. Bu birinci misakla (insanlara sorumluluklarını) hatırlatsınlar, onları uyarınsınlar ve onları müjdelesinler diye, Allah, aldığı bu sözden sonra onlara Resullerini gönderdi. Ve hak din ile de kitabı indirdi.

19.Bu sebeble, insanların Allah'a karşı (bize Resuller ve kitaplar gönderseydin yanlı yapmazdık gibi) bir hüccetleri olmasın. Bilakis (bütün kulları üzerinde en belagatlı ve ikna edici) en yüksek deliller Allah Azze ve Celle'ye aittir.

20-21.Kim o, Resulleri yalanlamaksızın (ve muhalefet etmeksizin) tasdik ederse, Rabb'ine karşı verdiği sözü tutmuş olur. Böylece, o insan cehennem azabından kurtulur ve (sözünü tuttuğu için de) cennete girmeye mirasçı olur.

22-23. Kim de (Allah'ın gönderdiği) Resullerini ve kitaplarını yalanlar, onlardan yüz çevirmeye ve uzaklaşmaya devam ederse, bu yalanlayan insan (ilk mısakı ile Resuller ve İlahi Kitaplarla tazelediği ikinci mısakından) her ikisini de bozar ve(bu durum o insanın) her iki dünyada da utanç duymasına ve değersizliğine sebep olur.

1.FASIL

Bu Bölüm Tevhidin İki Kısma Ayrılması ve Birinci Kısımın: Tevhidin (Allah'ın Varlığının Yegane Olduğunun Beyanı İle İlgilidir

24-25-26. Kulların(ın) üzerine ilk vacip olan şey, Rahman'ın yegâne, bir olduğunu bilmektir. Çünkü O, bu vecibede diğer bütün emirlerden daha büyüktür (ve öncedir). Ey anlayan kişi! Tevhit iki kısımdır: Birincisi, Rabb Celle ve ala'nın varlığını , güzel isimlerini ve yüce sıfatlarını ispat etmektir.

27-28. Çünkü O, celal ve büyüklük sıfatlarıyla muttasıf, yaratan, (yoktan) vareden ve şekil veren, geçmiş bir misali olmaksızın (bütün mevcudatı) yaratan, (bütün mahlukatı) inşa eden ve ortaya çıkaran Rabb'dir.

29. Allah, başlangıcı olmayan ilktir ve (bir şey yokken) ilk defa yaratandır. Ve O, nihayeti olmayan sonsuzdur (varlıklar yok olduktan sonra da) O, bakidir.

30. O, tektir, mutlak kudret sahibidir, (zâtı, isimleri ve sıfatları ile) ezeldir, sameddir (bütün varlık her şeyde O'na muhtaçtır) kullarına lütufkârdır, onları görüp gözetir ve O, yücedir.

31. O, karşı konulmaz gücün sahibidir, (uluhiyet ve rububiyetine zid bütün ayıplardan ve noksanlıklardan) yücedir. O, zıdlardan ve yardımcılarından (karşılaşılmayacak kadar) uludur.

32-33. Keza, kulları üzerine keyfiyetsiz fevkiyeti ve ulviyeti vardır; bu yüceliği

ile beraber ilmi ile onların (her halini) bilmekte ve onları gözetlemektedir.

34-35. Allah'ın, kullarına yakın olduğunu, (her nerede olurlarsa olsunlar kullarıyla beraber bulunduğunu) zikretmesi,² Allah'ın , kullarının üstündeki ulviyet ve fevkiyetine zıt (münafi) değildir. Çünkü, Allah kullarına yakın olduğunda ulviyetle , onlardan son derece yüce olmasında da yakınlıkla muttasıftır.

36-37. O, Hayydır,(diridir,canlıdır), ve Kayyumdur, (varlığı kendinden olan ve varlığı idare edendir). O, uyumaz. O, bütün yaratılanların kendisine benzemesinden yücedir. Zatının hakikatının nihayetine (kühüne)(insanın) algıları, (vehimler) ulaşamaz, akıl da sıfatlarının keyfiyetini bilemez (Kendi keyfiyetini ancak kendi bilir).

38-39. O, yok olmayan ebedî olan bakidir; kâinatta O'nun irade ettiği şeyin dışında hiç bir şey olmaz. Bir şeyi irade etmede ve yaratmada Rabbimiz tektir . O, irade ettiği şeyde en büyük hakimdir(hükmünü kimse geri çeviremez).

40-41. Allah kimi dilerse onu ihsanı ile muvaffak eder, kimi de dilerse adaleti ile ona yolunu kaybettirir. Kullarından (adaleti ile saptırdıklarından) şaki olanlar var, (ihsanı ile muvaffak ettiklerinden) said olanlar var...(Allah'ın yaklaştırması ile) yakınlık sahibi olan mesudlar,(Allah'ın uzaklaştırması ile) uzaklaşmış olan bedbahtlar var...

42-43.Allah (bize göre müspet- menfi her şeyi) nihai hikmetle yaratmıştır, bu hikmetinin iktizası olarak da hamde müstehaktır. O, öyle bir Allah ki, karanlıkta, sağır kayanın üstünde sürünen en küçük canlının hareketlerini görür.

44-45. Allah, geniş işitme sıfatı ile (gizli – açık) bütün sesleri işitendir.Allah açığa çıkan ve gizlenen şeyleri bilmektedir. O'nun ilmi ise açık- gizli her şeyi kuşatmıştır.

46-47. O, bütün eksikliklerden münezzehtir , hiçbir şeye muhtaç olmayandır. O'nun övgüsü büyük ve şanı yücedir. Her şeye rızık verendir. Biz yaratılmışlar olarak hepimiz O'na muhtacız.

48. Allah, kulu Musa ile gerçekten konuştu ve yaratıklarının (her halini aralıksız) bilmektedir.

49-50-51. Allah'ın kelamı hesaplanamaz, sayılamaz, bitmez ve yok olmaz; eğer bütün ağaçlar kalem , denizler (mürekkep) olsa ve bu denizlere yedi deniz daha eklense, insanlar her anı yazsalar (bütün kalemler kırılır, mürekkepler biter) ama Allah'ın kelamı asla bitmez.

52-53.Allah'ın kitabı (Kur'an'daki) açıklanmış sözü, insanlığın en hayırlısı, seçilmiş Resulüne indirilen kelimadır. Ne yaratılmış, ne de uydurmadır.

54-55. O, Kur' an, kalple ezberlenip muhafaza edilmekte, kulaklarla işitildiği

² Bakara Suresi, 2/186; Sebe' Suresi,34/50;Mücadele Suresi, 58/7; Hadid Suresi, 57/4.

gibi dil ile okunmaktadır. Keza, (Mushafta yazılı Kur'an'a) gözler ile bakılmakta ve hattı eller ile yazılmaktadır.

56-57. (Kur'an'ı okumada, yazmada ve bakmada kullanılan) bütün vasıtalar gerçeğinde yaratılmıştır. Varlığın yaratıcısı (Yüce Allah'ın) kelamı yaratılmış (mahluk) değildir. Rahman olan Rabbimizin sıfatları, hâdis ve yaratılma nitelemesinden karşılaştırılmayacak kadar yücedir.

58-59.(gizli-açık) sesler ve (güzel-çirkin) nağmeler okuyanın sesidir(mahluktur), fakat okunan Allah'ın sözüdür (asla mahluk değildir). O'nun söylediği söz değişme kabul etmez, bu zaten olamaz. Allah'ın sözünden başka daha doğru söz yoktur.

60-61-62. Sikâ râviler, insanların en hayırlısı olandan(Hz. Muhammed(s.a.v.) rivayet etmişlerdir ki, Allah Azze ve Celle ve Ala gecenin son üçte bir bölümünde (dünya semasına) iner (ve),” Tövbe eden yok mu Allah tövbesini kabul etsin?”. “Kötülük yapıp da affını isteyen yok mu, elbette o kişi, özrünü kabul edecek şefkatli, merhametli birini bulacak” der.

63-64.Allah hayırlarla ve lutuflarla (kuluna) ihsanda bulunur, ayıplarını örter, dileyenlere de istediklerini verir. Cenab-ı Hak, adil bir yargılama için dilediği şekilde kıyamet günü gelir.

65-66. Allah, Cennet-i Firdevs'te(n) dünya gözleri ile inkar edilemez biçimde görülecektir;bütün insanlar O'nu, Kur'an'ın muhkem âyetlerinde geldiği gibi ayan beyan göreceklerdir.

67-68-69.Ve insanların efendisinin hadisinde de geldiği gibi, belirsizlik ve şüphe olmaksızın, bulutsuz , açık bir havada güneş gibi şüphe etmeyecekleri gerçek bir görüşle(onlar Allah'ı görecekler). Görmek onun dostlarına lutuf olarak tahsis edilmiş, düşmanları ise bundan mahrum bırakılmıştır.

70-71.Allah'ın (kendi nefsi için) muhkem âyetlerinde tespit ettiği veya Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak bize ulaşan O'na ait bütün sıfatların hakkı onları kabul edip, teslim olmaktır.

72-73.Biz Allah'ın sıfatlarının gereğine inanarak,(Allah ve Resulünden) geldiği şekliyle, lafız ve manalarını bozmadan, onları inkar etmeden, kavramak için sıfatların künhüne dalmadan ve sıfatları bir şeye benzetip teşbih yapmadan zahirine göre kabul ederiz.

74. Bilakis bizim (inandığımız ve söylediğimiz) sözümüz, (sahabeler, tabiinler ve onlardan sonra gelen) hidayete ermiş imamların sözüdür. Ne mutlu onların yol göstericiliğiyle hidayete erenlere!

75-76.(Geride ikiye ayırdığımız) tevhidin bu nevine tereddütsüz “ tevhid-i ispat= Allah'ın kemal sıfatlarıyla varlığının ispatı” adını ver. (İlk suhurlarda, Kur'an ve Sünnette) açık vahy net bir şekilde bu tevhidi dile getirmiştir. O zaman, ışık saçıyan hidayeti vahyden iste.

77-78. (Ey insan!) Her âsinin, ayartanın, saptırının,(İslamdan) çıkarın ve ona karşı gelenin sözlerine uyma. (Muhkem ayetlerde ve sahih sünnette) açıklananı reddettikten sonra,(kişide) imandan zerre miskali bir şey kalmaz.

2.FASIL

Tevhidin İkinci Nevi Hakkındadır; O da Amaç ve İstek İfade Eden Tevhittir ki, "La İlah İllallah" "Allah'dan Başka İlah Yoktur"un Manasıdır.

79-80.Tevhidin bu ve ikinci nevi; zıdlardan (ortaklardan) arşın Rabbini birlemektir . (Allah'ı birlemek) Kulları üzerindeki hakkını inkâr değil, itiraf ederek tek bir İlah olarak Allah'a ibadet etmendir.

81-82. İlah(ımız) Tevhid-i Uluhiyetle ilk olarak (Allah'ın birliğine) davet eden Resullerini gönderdi ve o tevhit için bütün semavî kitapları ve tıbyanı (hakla-batıl ölçüsü Kur'an'ı) indirdi. O Kur'an'ı da (sure sure, ayet ayet) ayırdı.

83-84.Allah, (üstün vasıflarından dolayı) seçilmiş Resule, tevhide sırt çeviren ve onu kabul etmekten imtina eden kimselerle savaşmayı (farz olarak) teklif etmiştir. Nihayet din, gizli ve açık, ibadetin azı ile çoğu ile, küçüğü ile büyüğü ile yalnız O'na has olsun.

85-86.(Hz. Peygamber cihatla mükellef olduğu gibi) ümmeti de , Kur'an ayetlerinde vasfedildikleri gibi aynı cihatla mükellef tutulmuşlardır. Onu "Allah'tan başka ilah yoktur" lafzı ihtiva etmekte ve(ona şamil gelmektedir). Bu şehadet kelimesi , cehennemden kurtulup cennete girme ve iki cihanda da saâdete ermenin yoludur.

87-88.Her kim bu şehadet kelimesinin manasını bilerek , inanarak söyler, sözde ve fiilde gereği ile amel eder ve mü'min olarak ölürse, kıyamet günü (ateşten) kurtularak ve (korkularından) emin olarak haşrolur.

89-90-91. Şehâdet kelimesinin açıkça ortaya koyduğu ve ifade ettiği anlam: benzeri ve ortağı olmaktan yüce olan, yaratmada, rızık vermede ve(kâinat işlerini) idare etmede yegâne, bir ve tek İlah'tan başka ibadete müstehak hak İlah olmadığıdır.

92-93.(Şehadetin söyleyene fayda vermesi) yedi şarta bağlanmış ve vahyin naslarında da (Kur'an ve sünnette açık ve sahih) olarak gelmiştir. Çünkü ; (şehadet kelimesini) şartlarını yerine getirmeden sadece mücerred (dil ile) söylemek söyleyene fayda vermez.

94-95.(Bu şartlardan birincisi) şehadet kelimesini (olumsuz ve olumlu yönüyle) bilmek; (ikincisi), şüpheden ari bir bilgi ile bilmek; (üçüncüsü) şehadet kelimesinin gereklerini kabul etmek; (dördüncüsü,) teslim olmak, ne söylediğimi kavra! (beşincisi) doğru söylemek; (altıncısı) amelleri şirk şâibesinden tasfiye ederek) samimi , ihlaslı olmak; (yedincisi , şehadet kelimesine ve gerektirdiği her şeye karşı) muhabbet etmek. Allah, seni sevdiği şeylere muvaffak etsin.

3.FASIL

Bu Fasil İbadeti Tanımlama ve Bazı Çeşitlerini Dile Getirmek İle İlgilidir. Bu İbadetlerden Herhangi Bir Şeyi Allah'tan Başkası İçin Yapan Kimse Şirk Koşmuş Olur.

96. Sonra, (mahlukatın ve her şeyin uğruna yaratıldığı ve söz alındığı) ibadet, her şeyi işiten İlah'ın sevdiği ve razı olduğu şeyler için cami bir isimdir.

97-98-99-100-101.(Sünen hadis kitaplarındaki) bir hadiste , “İbadetin beyni duadır”³ geçmektedir. Allah'tan korkmak, O'na dayanmak, keza Rabbe kavuşmayı ve O'nun sevabını ummak, azabından korkmak, tezellül ve saygı göstermek, korkmak, Nasuh tövbe yapmak ve Allah'a dönmek , O'na itaatle boyun eğmek, Allah'a sığınmak, O'ndan yardım dilemek, keza Allah'a istiğâse etmek (yardım dilemek) , kurban kesmek, adakları yerine getirmek ve bunlardan başka (Kur'an okumaktan tut ta Allah için sevmeye ve kızmaya kadar her şey) ibadet çeşitlerindedir.Yolların en açığına hidayet edildin, bunu anla! Bu ibadetlerin bazılarını Allah'dan başkası için yapmak şirktir. Şirk ise, yasaklananların en kötüsüdür.

4.FASIL

Bu Fasil Tevhidin Zıddı Şirkin Açıklamasıyla İlgilidir. Şirk, Küçük-Büyük Diye İkiye Ayrılır, Her Birinin Beyanı Şöyle:

102-103. Şirk iki çeşittir: (sahibini islamdan çıkararak) büyük şirk. Bu çeşit şirk-le onu yapan ebedî olarak ateşte kalır. Çünkü, bu tür şirk affedilmez. Şirk, kulun Allah'ın dışında birini O'na denk, eş ve benzer ittihaz etmesidir (tutmasıdır).

104-105-106-107. Kul o şirk-i, şer indiği esnada kaçan bir hayrı celbetmek, aniden başına gelen bir kötülüğü defetmek için, veya Allah'tan başka hiç kimsenin güç yetiremeyeceği herhangi bir maksada ulaşmak için istemektedir. Bu ortak koşma, kulun dua ettiği, büyülediği, gayb hususunda yardımını umdukları kişi ya da yerler için, onlara sığınanların gönüllerindeki kendisiyle bilecekleri gizli bir gücü onlara isnat etmekle ortaya çıkmaktadır.

108-109. Şirk çeşitlerinden ikincisi,(sadece kişinin amelinin sevabını eksiltten) küçük şirktir. O da, Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in açıkladığı “riyadır”. Ayrıca, sahih haberlerde geldiği gibi Allah'tan başka şeylerle yemin etmek de küçük şirktir.⁴

³ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünenü't Tirmizi, İstanbul, 1981, c.5, s.456,bab,1, hadis numarası, 3372.

⁴ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî'l Hasen İsmail b. İbrahim b. el Muğire b.el Ahnef, Sahihü'l Buhârî, İstanbul, 1981, c.7,s.221, bab,1.

5.FASIL

Umumun Yaptığı Şeylerin Beyanı Hakkında. Onlardan Şirk ve Şirke Yakın Olan Vardır. Tılsım, Nazarlık; Nazar Boncuğu ve Dualarla Yapılan Rukyenin Açıklanması.

110-111-112.Kim, herhangi bir amaç için(çocukların üzerine, binalara) takılan nazar bocuğuna, küçük salyangoza veya sırtlan dişine veya halkaya veya kurt gözüne veya (okunarak düğümlenen) ipe veya kartal ve akbabanın herhangi bir kemiğine veya yayın kirişine veya bir kabrin toprağına güvenirse, Allah, o kişiyi , (git dilediğin şeyi onlar versin diye) astığı şeyin sorumluluğuna bırakır.

113-114.Sonra, (yılan ve akrep gibi hayvanların zehrinden doğan aşırı) ateşlenmeye veya nazar değmeye karşı, eğer (yapılacak dua) Kur'an ve sünnet gibi halis vahiyden olursa, dua yapılabilir. (Kur'an ve sünnetle rukye yapmak) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yolu ve onun şeriatıdır ve böyle dua yapmanın onun sünneti olmasında (ilim ehli arasında) bir ihtilaf yoktur.

115-116-117.(Kur'an, sünnet ve şeriaatta yeri olmayan) manası belirsiz dualarla rukye yapmaya gelince, bunlar şeytanın (kendi dostlarına ilham ettiği) vesvesesidir. Bu tür dualar hakkında , bunun bir şirk olduğuna dair kesin hadis gelmiştir,⁵ ondan kesinlikle sakının. Çünkü, her kim bu tür belirsiz duaları söylüyorsa, umulur ki bunun sırf bir küfür olduğunu bilmiyordur...

118-119.Veya bu tür duâların Yahudilerden alınmış, avamın aldatıldığı ve akıllarının karıştırıldığı bir sihir olduğunu da bilmiyordur. O zaman uyanık ol, ondan sakın! Gerçeği tanıyamazsın, ondan uzak olursun...

120-121. (Çocuklara ve hayvanlara) takılan (koruma amaçlı) dualar , şayet açık Kur'an ayetleri (ve sahih sünnet) olursa, (caizliği) konusunda selef arasında ihtilaf vaki olmuştur, seleften bazıları(Hz. Aişe'ye dayanarak) cevaz (olur) vermişler; onlardan bazıları ise, mekruh görüp menetmişler.

122-123Eğer (bu dua ve tılsımlar) iki vahyin (Kur'an ve sünnetin) dışında başka şeylerden oluşuyorsa, (bunları asmak) şüphesiz şirkdir. Bilakis bu (cahiliye döneminde yapılan) fal oklarıyla kısmet çekmeye benzemekte⁶ (ancak bunlar) ehl-i İslam ve imanın tarzından oldukça uzaktır.

⁵ Ebu Davud, Süleyman b. el Eş'as, Sünen-i Ebî Davud, İstanbul,1981, c.4,s.212,213, Tıp,17, H. No. 3883; İbnü Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, Sünen-i İbn Mace, İstanbul,1981, c.2, s. 1166,1167; Tıp,39, H.No.3530; En'am Suresi, 6/121.

⁶ Maide Suresi, 5/90.Câhiliye devrinde Araplar on adet ok sapı ile bir nevi kumar ve şans oyunu oynarlardı. Bunların yedisinde bazı paylar yazılı idi. Üçü de boştu. Güvenilir bir kimse, bir torbanın içinden bunları, katılanlar adına teker teker çekerti. Dolu çıkanlar maldan hisselerini alır fakirlere verilerdi. Boş çıkanlar ise bu malın parasını öderlerdi. Nezih gibi görünen bu kumar çeşidini İslam yasaklamış, böylece hiçbir şans oyununa izin vermemiştir. Araplar bu şans oyununu çeşitli alanlarda oynamakta idiler.Hâzin, Alâaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, Lübâbü't Te'vil, Fi Meâni't Tenzil, Beyrut,T.Yok, c.1, s.434.;Ali ÖZEK Ve Ark,Türkçe Meal,S.122.

6.FASIL

Ağaçtan, Taştan, Mevki-Makamdan, Kabirden veya Benzer Şeylerden Bereket ve Hayır Bekleyenin Bu Fıllı ve Mekanı Uğrak Yeri Edinmesi Şirkidir. Buraları Ziyaret Etmenin Sünnet, Bid'at ve Şirke Ayrıldığıının Beyanı.

124-125.Yüceltilmesine Allah'ın izin vermediği bir şeyi cahillerin yüceltmeyi kast etmeleri, şek ve şüphe olmaksızın şirk ehlinin amellerindedir.

126-127.Her kim, (kutsal saydığı)bir mekana veya bir taşta veya bir ölünün kabrine veya bazı ağaçlara (kudsiyet atfedip) , uğrak yeri edinerek sığınırsa, (bu hareketi) putlara ibadet edenlerin eylemleri (fiilleri) gibidir.

128-129-130-131-132-133-134. Sonra, ey İslam milleti, ziyaret üç kısma ayrılmaktadır: Eğer ziyaretçi kendi şahsı hakkında, ahireti hatırlayarak ibret alması için ,içinde gizlediği şeye niyet eder sonra kendisi ve ölümler için hatalarının affedilmesi ve bağışlanmasına dua eder, bunun için (özel olarak) yolculuğa çıkmaz ve beyinsizler gibi abuk sabuk sözler söylemezse, işte sağlam, sahih Sünen kitaplarında açık olarak gelen (Peygamber) sünneti budur; eğer (kabirlerinde namaz kılmak, itikafa girmek suretiyle) dua ve kabir ehlini (dalâlet ehlinin bir takım iftiralarına uygun olarak) Rahman'a (Celle ve Alâ) vesile yapmayı kast ederse, (bu Kur'an ve sünnette izin verilmeyen) , sonradan ortaya çıkmış bir bid'attır, dalâlettir,⁷ Risalet sahibi(Hz. Muammer'in) yolundan uzaklaşmaktır.

135-136-137. (Ziyaretçi Allah'ı bırakıp) bizzat kabrin kendisine dua eder(ve isteklerini sadece kabrin sahibinden isterse), bu fiiliyle Yüce Allah'a ortak koşmuş ve O'nu inkar etmiş olur.Yüce Allah (kendisinden başkasına) dua edenden asla hiçbir şeyi kabul etmez ve onu asla affetmez. (Ancak bütün olumsuzluklardan dönülürse insan affedilebilir) Çünkü, Rahman'a eşler ittihaz etmenin dışında (kulun Rabbinin huzuruna götürdüğü) bütün günahların affı umulur.

7.FASIL

Bu Fasil , Günümüzde Halkın Kabirlerde Yaptıkları Hataların, Açık Şirkin ve Ölülerle İlgili İfrat Derecesindeki Aşırılıkların Beyanı Hakkındadır

138- 139 Her kim kabir üzerine lamba(mum) yakar veya bir mescid inşa ederse, o kişi açıkça Yahudi ve Hıristiyanların âdetlerini yeniden canlandırmıştır.

140-141. (Kabirleri namazgâh edinmek, üzerlerine bina yapmak, uğrak yeri ittihaz etmek ve mum yakmak gibi fiillerden) çok defa Hz. Peygamber sakındırılmış ve (bu tür amelleri) yapanlar, hadis ehlinin rivayet ettiği gibi lanet etmiştir. Bilakis, Peygamber (s.a.v.) (bina şeklinde) kabirlerin yükseltilmesini, bir karıştan fazla ol-

⁷ Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l Hasen İsmail b. İbrahim b. el Muğire b el Ahnef, a.g.e, c.3, s. 167, bab.5.

masını yasaklamıştır.

142-143. Sahih haberde sabit olduğu gibi, Hz. Peygamber(S.A.V.) bütün yüksek kabirlerin yerle müsavi edilmesini (veya sadece bir karış kadar yükseltmesini) emretmiştir.Ve İslam milletini, (aşırı ünvanlarla) kabir ehlini övme konusunda uyarılmış; (bütün bu uyarılara rağmen) iblis ümmetin çoğunu ayartıp baştan çıkarmakla aldatmıştır.

144-145-146. (Şeytanın ayarttığı insanlar Kur'an ve sünnetin nassına) açıkça muhalefet ettiler, Allah ve Peygamber'in yasakladığı (aşırılık ve övme) işini irtikâp ettiler ve sakınmadılar .(Ey inanan kişi!) , onların amellerine bak, (Kabirler hakkında yasaklanan şeylerde) aşırı gittiler, (dini ölçünün ötesinde) kabirlerin üstüne inşa ettikleri binaları aşırı yükselttiler ve o binaları tuğla ve süslü taşlarla yaptılar ve kireçle badana ettiler, özellikle de bu sırda...

147-148. Kabirlerin üzerine mumlar yaktılar; nice sancak vari (şeyler) astılar ve bayraklar diktiler, insan vücudunun unufak olmuş kemikleriyle aldandılar

149.Hatta kabirlerin avlularında (dilekleri yerine gelsin, hastaları şifa bulsun diye) , cahiliye Araplarının yaptıkları gibi, aldatmaca kurbanlar kestiler.⁸

150- 151-152. (iyiliklerin celbi, kötülüklerin defi gibi, Allah'tan başka kimse- nin güç yetiremeyeceği) ihtiyaçlarını ölülerinden istediler ve dine aykırı meyil ve eğilimlerini ilahları ittihaz ettiler. İblis, (geçmişte yaptığı gibi) itaat suretinde günahları süsleyerek onları tuzağına düşürerek avladı; bilakis, o insanların bazıları, mal, can ve diliyle putlara ibadet etmeye davet eden iblisin yardımcısı oldular.

153-154. Hayret doğrusu, Kim bunları mubah kıldı ve ümmeti bu felaketlere sürükledi!? Ey kudret ve nimeti bol olan,İslamın başındaki bela ve sıkıntıları sana şekva ediyoruz

8.FASIL

Sihrin Hakikati, Sihirbazın Haddi (Şer'i Cezası), Astroloji'nin Sihirden Kabul Edilmesi ve Kahini(Falcı) Tastik Edenin Cezasının Açıklaması ile İlgilidir.

155-156. Sihir, (tarih boyunca tahakkuk etmiş) bir hakikattir, (ne hakkında yapılmışsa) onun tesiri vardır; fakat, bu tesir Cenab-ı Hakk'ın takdir etmesi sebebiyledir, Allah'ın takdir etmesi sözü ile, şeriat-i mutahharayı değil, (Allah'ın sevdiği-sevmediği bütün hükümlere şamil olan) tüm evreni kuşatan kevnî takdiri kastedi-

⁸ Maide Suresi, 5/103.İslam öncesi Arapların bâtil inanç ve âdetlerinden biri de bazı sebep ve bahanelerle birtakım hayvanları putlara kurban etmeleri , onları putlar adına serbest bırakmaları idi. Bu cümleden olarak beş kere doğuran ve beşinci yavrusu dişi olan deveye <<bahîra>> denir, kulağı çentilir,sağılmaz,sütü putlara bırakılırdı.Put namına serbest bırakılan ve sütünden yalnızca misafirlerin faydalandığı develere <<sâibe>> denirdi.Biri erkek,diğeri dişi olmak üzere ikiz doğuran koyun veya deveye <<vasîle>> derler,erkek yavruyu puta kurban ederlerdi.On nesli dölleyen erkek deveye <<hâm>> denir,o da serbest bırakılırdı. Elmalılı,Hakmi Yazır,Hak Dini Kur'an Dili,İstanbul,T.yok,C.3,S.1823.;Ali ÖZEK ve Ark.,Türkçe Meal,S.123.

yoruz.

157-158.(Öğreniyor veya öğretiyor, amel ediyor veya etmiyor olsun)sihir yapının küfrüne hüküm ver; sihir yapının şer'i cezası, Tirmizî'nin sahih kabul ettiği ve Cündep'ten rivayet ettiği hadisteki şekliyle açık, sabit sünnette geldiği gibi, inkarı ve reddi kâbil olmayacak bir tarzda ölümdür.⁹

159-160.Aynı şekilde Ömer b.el Hattab'dan rivayet edilen "Sihir yapanların öldürülmesiyle ilgili bir emir mevcuttur." İmam-ı Malik'in (Muvatta'ında) Hz. Hafsa'dan (r.anha) naklen rivayet edilen sahih bir hadiste saliki irşad edici en güçlü delil bulunmaktadır.

161- 162-163. Yıldız ilmi(astroloji) sihrin şube venevilerindedir; bunu kavra ve dikkat et; sihrin(sihir yapılan kimseden) Kitap ve sünnete dayalı meşru duâlarla kaldırılması (Cebrail a.s. Resulüllah'a Felak, Nas okuyarak sihrini çözdüğü için) meşru kılınmış. Ancak, insandan sihri kaldırmak için tekrar sihir yapmak ise haram kılınmış, menedilmiştir. Kim bir kâhini (kalben doğruluğuna inanarak) tastik ederse , Hz. Peygamber'in(s.a.v.) getirmiş olduğu islami inkar etmiş olur.

9.FASIL

Bize Dini Öğretme Konusunda Gereken Her Şeyi Meşhur Cibril Hadisinin Manası Bir Araya Getirmiştir. Hadis Üç Mertebeye Ayrılmaktadır: İslam, İman, İhsan ve Bunlardan Her Birinin Açıklanması.

164.(Ey Müslüman), şüphesiz dinin (kalple tastik, dille ikrar) bir söz, (kalp, dil ve organlarla) yapılan bir amel olduğunu bil. Dini böyle muhafaza et ve dinin kapsadığı her şeyi kavra!..

165-166-167.(Ey hakkı isteyen kimse!) Hz. Peygamberin; Cebrail(a.s.) kendisine gelerek ona (din hakkında) soru sorduğunda dinin tamamını kapsayacak şekilde (dini) üç kısma ayırarak din hakkında söylemiş olduğu şeyler sana yeter. Her üç mertebe de dinin tümüne şamil gelmektedir: İslam, İman ve İhsan; her biri bir takım(olmazsa olmaz) rükünler üzerine bina edilmiştir.

168-169. Hadisteki ifadesiyle İslam," beş (temel) üzerine kurulmuştur"¹⁰ . Araştır ve nakledildiği şekilde kavra. Bu rükünlerden ilki, (İslam binasının) en büyük temeli, rüknüdür, o da (ifrat ve tefritten uzak, eğrisi olmayan, açık, nurlu) itidalli müstakim yoldur.

170. O da Şehadet rüknüdür; (Ey ahiret saadeti isteyen mü'min!) Sırat-ı müstakimde sabit dur, asla kopmayan sağlam kulpa (şehadet) sarıl.

⁹ Cündeb'den rivayet edildiğine göre, Peygamberimizs.a.v. ," Sihirbazın cezası kılınçla öldürülmekti" buyurmuştur. Ancak başta İmam-ı Şâfii olmak üzere içtihat imamları, sihirbaz sihriyle inanarak amel etmediği sürece öldürülemez görüşündedirler. Hakemî, Hafız b. Ahmed. A.g.e, c.1, s.373.

¹⁰ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l Hasen İsmail b. İbrahim b. el Muğire b. el Ahnef, a.g.e, c.1, s8.

171-172.(Bu rükünlerden) ikincisi namaz kılmak, üçüncüsü zekat vermek, dördüncüsü oruç tutmak, (Kur'an ve sünneti) dinle ve tabi ol (Zümer,39/18.), beşincisi gücü yetenin hacca gitmesidir.

173-174-175-176.(İşte İslam'ın) rükünleri beş tanedir. Hiç şüphesiz iman için de altı rükün vardır. Azamet ve Kibriya sahibi Yüce Allah'ın (Rubûbiyet ve Ulûhiyetine) ve O'na ait olan kemal sıfatlarına ; değerli ve güvenilir meleklerle, (Peygamberlere) indirilen batıldan arınmış, temiz kitaplara , ayırım yapmadan ve şüphe duymaksızın hidayet rehberi olan Rasullere inanmak.

177-178. O Peygamberlerin ilki, Hz. Muhammed (s.a.v.) onları sona erdiren son Peygamber olduğu gibi, şüphesiz Hz. Nuh'dur(a.s.). Onlardan beş tanesi, (Gayret, sabır ve akıl bakımından diğer Peygamberlere göre biraz daha mükemmel ve kendilerine meşhur kitaplar verilen) Ahzab ve Şura¹¹ surelerinde adları geçen (Hz.Muhammed, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa) Ulu'l Azm Peygamberlerdir, (bu Sureleri) oku.

179-180-181. Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin bilineceğini iddia etmeden ahiret gününe tereddütsüz iman et. Fakat biz, Hz. Muhammed'den(s.a.v.) senedi sahih (ve lafızları açık olarak kıyamet kopmadan önce vuku bulacak bir takım emârelerle ilgili olarak) gelen bütün rivayetlere şüphesiz inanır ve tastik ederiz. Bu emareler, kıyamet gününün (yaklaştığına dair) bir takım alametler ve şartlardır.

182-183. Ölmek ve ölümden sonra kullar üzerinde zorunlu olarak haşre kadar olan safahat "ahirete iman" konusuna girer. Kabre konan herkese :” Rabbin kim, dinin ne, Peygamberin kim? “ Diye sorulur.

184-185. Tam bu sorular sorulduğu meyanda gözetip koruyan Allah sağlam sözle (şehadetle) iman edenleri sapasağlam tutar. Bu esnada şüpheli kimse ise, muhakkak ulaşacağı şeyin tehlikeli durumlar olduğunu kesin olarak bilir .

186-187.Öldükten sonra dirilmek (diriltilmek) , Allah'a kavuşmak ve kabirlerimizden sünnetsiz, ayakkabısız, çekirgeler gibi dağılmış bir halde kabirlerden kalkmak da (ahirete iman konusuna girmektedir). Kıyamet günü için nankör kâfirler,” Bu ne zor bir gündür!” derler.

188-189.(Hz. Adem'den kıyamet kopuncuya kadar yaratılmış) yerde ve gökteki bütün mahlukat, (iyi ile kötünün) ayırım günü olan kıyamet günü için, durumun çok şiddetli, korkunun ve rezil-i rusvâlığın, keder ve üzüntünün büyük olacağı bir durakta(mahşer yeri) toplanacaklar.

190-191. Kıyamet günü arz ve hesap için insanlar getirilirler; ve (aralarındaki) akrabalık alakaları kesilmiştir. Korku bulutları toplanmış, konuşmada hatibin be-

¹¹ Ahzab Suresi, 33/7; Şura Suresi, 42/13.

lagatlı konuşması anlaşılabilir hale gelmiştir.

192-193. Bütün yüzler (insanlar), her şeye hakim olan Allah için eğilip boyun büküştür; zulüm sahibinden mazlumun hakkı istenir ve zalim cezalandırılır . Haşır meydanında Melikler (kıyamet gününün ürkütücü ahvalinde) avamla müsavi olurlar . Kitap ve şahitler getirilir (ortaya konulur).

194-195. Bütün aza ve organlar (inkarcılara) şahitlik eder; bütün ayıplar ve rezillik (o gün) açığa çıkar. Bütün gizli sırlar, gönüllerdeki gizlilikler ortaya dökülür.

196-197. Amel defterleri açıldığında, (o kitaplar mü'min için) sağdan, (kafir için) soldan alınır; ne mutlu kitabını sağdan alana, ona siyah, iri gözlü hürilerle¹² müjdeler olsun .

198-199. (Amel) defterini arka tarafından solundan alana yazıklar olsun! O ateşe girecektir. (Kulların amelleri) adaletle tartılır, (hiç kimseye) zulüm yapılmaz ve hiçbir kul işlediği amelinin gayriyle cezalandırılmaz¹³.

200-201. Terazisi daha ağır basıp kurtulan insanların arasında, düşmanlarının rezil ettiği, terazisi hafif gelen iğrenç insanlar da vardır. (Kur'an ve hadislerden) Muhkem haberlerde (izahı) geldiği gibi, şüphesiz cehennem üzerine Sırat Köprüsü kurulacaktır.

202-203. İnsanlar, (iyi- kötü) amellerden (dünya hayatında) yaptıkları miktarınca farklı durumlarda sırat köprüsünden geçecekler. Böylece insanlar, (derecesine göre) cennetlere girecek; haddini aşanlar ise, yüzüstü cehenneme atılacaklar.

204-205. Cennet ve cehennem gerçektirler, (onların varlığına inanmak ahirete iman konusu ile alakalıdır). Her ikisi de (şu anda) vardırlar , yok olmazlar. Yaratıkların en hayırlısı (Nebimiz Hz. Muhammed'in Kevser) havuzu da haktır ve o havuzdan ahiret yurdunda bütün ümmeti içecektir.

206-207. Aynı şekilde, Peygamber için açılacak "livâ'u'l hamd = hamd sancağı" haktır ve bütün Resuller o sancağın altında haşır olacaklardır. Yine ayrıca Allah'ın Peygambere ikram olarak tahsis ettiği "şefaati uzma"sı haktır.

208. (Peygamberin şefaati etmesi ancak) Allah'ın izin vermesinden sonradır, yoksa durum (yanlış şeyleri) Allah'a iftira eden, (Allah'ı bırakıp) kabirdeki insanlara taparak meded bekleyenlerin gördükleri gibi değildir.

209-210. Mahşer ehli arasında; insanlar, yüce, hidayet rehberi Ulu'l Azm Peygamberlerin her birinden şefaati talep ettikten (ve onlar bunu en son Hz. Muhammed'e yönlendirdikten) sonra, (hesabın görülmesi için) Rahman'ın (huzurunda) ilk önce Hz. Muhammed (s.a.v.) şefaati edecektir.

211-212. İkinci olarak felaha (kurtuluşa) erenler için cennet kapılarının açıl-

¹² Duhan Suresi, 44/54

¹³ En'am Suresi, 6/160; Yunus Suresi, 10/54.

masında Hz. Peygamber şefaata edecektir; bu her iki şefaati de şüphesiz Allah (sadece) Hz. Muhammed'e tahsis etmiştir.

213-214.Üçüncü olarak, Hz. Muhammed(s.a.v.), hidayet dini İslam üzere ölen ve fakat günahlarının çokluğu kendilerini helak ettiği , bu yüzden de suçları sebebiyle ateşe sokulan insanlar hakkında şefaata edecektir.

215-216. İnsanlar,(bu şefaata sayesinde) ihsan sahibi, Arşın Rabbi'nin fazlı keremiyle cehennem ateşinden çıkıp cennete girecekler. Hz. Peygamberden sonra , bütün Rasuller , (Allahın) veli kulları ve doğruluk ve takva sahibi insanlar da şefaata edebileceklerdir.

217-218-219. Allah, iman üzere ölenlerin tümünü cehennemden çıkaracak, (yanmaktan dolayı) simsiyah kömür gibi oldukları halde "hayat nehrine" atılacaklar, böylece hayat bulacaklar ve (bütün organları, derileri, saçları,) nitekim selin taşıdığı tanelerin kıyıda, kenarda kendi asli heyetleri, şekilleri üzere bitmeleri gibi, tekrar bitecek.

220-221. İmanın şartlarından altıncısı, kadere (hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine) inanmaktır.Bunları kesin olarak bil ve şüphe etme. Her şey Allah'ın kaza ve kaderiyedir, ve bütün bunlar Levh-i Mahfuzda yazılıdır.

222-223. Beşeriyetin Efendisinin (s.a.v.) haber verdiği üzere Allahü Teâlânın hüküm vermiş olduğu şeylerde ne falın, ne insanların sitayişinin, ne uğursuzluk saymanın, ne cinlerin asla etkisi yoktur. Bunlara inanmak son derece yanlıştır.

224-225.(Dinin mertebelerinden) üçüncüsü ihsan mertebesidir (zahiri ve batını amellerle güzelleştirmektir). Bu, Allah'ın yanında en yüksek mertebedir. İhsan, kalbin şuur ve vukufiyette kökleşmesidir, (bu durumda) gaybi şeyler ayan beyan olur.

10.FASIL

İmanın Taatle Artması, İsyanla Eksilmesi, İslam Milletinden Bir Fasığın, Şirk Hariç, İşlediği Günahla ve Bu Günahı Helal Saymadıkça Kâfir Olmayacağı, Onun Durumunun da Allahın Dilemesine Tabi Olduğu, Tövbenin ise, Ruh Girtlağa Gelineye Kadar Kabul Edileceği Konusu.

226-227. İmanımız taatle artar, eksilmesi de hatalarla olur. İman ehli, inanç konusunda farklı üstünlüklere sahiptirler, sen sultanlar veya Rasuller gibi (olabilir) misin?

228-229. İslam milletinden olan günahkâr fâsığın imanı mutlak reddedilmez. Fakat, fık ve isyanı ölçüsünde imanı eksilmeye devam eder.

230-231-232. "Fâsık ebedi cehennemdedir" diyemeyiz. Bilakis, onun hükmü Allah'a havale edilir, Cenab-ı Hakk'ın nafiz(geçerli) meşfeti altındadır: Eğer, dilerse onu affeder, dilerse onu (günahı) miktarı cezalandırır. Eğer, iman üzere ölmüşse,

cehennemden çıkar, cennete girer.

233-234.Kıyamet gününde kitabı sağından arz edilenin hesabı kolay gelir; kim hesabı tartışırsa (kitabı solundan verilirse) cezalandırılır. İşlediği suçu (günahı) helal sayması müstesna, bir mü'mini (şirkin dışında) işlediği günah sebebiyle tekfir edemeyiz.

235-236.Ruh gırtlığa gelmeden önce, temiz Şeriat-ı Ahmediye'de geldiği şekliyle yapılan tövbe kabul edilir.¹⁴ Tövbe etmek isteyenlerden tövbe kapıları ne zaman kapanırsa gelince, güneşin batıdan doğmasıylaadır.

11.FASIL

Nebimiz Hz. Muhammed'i ve Risaletini Tebliğ Ettiğini , Allah'ın Bu Dini Bizim İçin Onunla Tamamladığını, Hz. Muhammed'in Nebilerin Sonuncusu ve Bütün Adem Oğullarının Efendisi Olduğunu ve Ondan Sonra Nübüvvet İddiasında Bulunanın Yalancı Olduğunu Bilmek.

237-238.Nebimiz Hz. Muhammed(s.a.v.) Haşim (oğullarındandır). Soyu, hiç şüphe yok ki Hz. İsmail'e(a.s.) dayanmaktadır. Allah onu bize yol gösterici, alemlere rahmet ve hidayet rehberi olarak göndermiştir.

239-240-241-242. Doğumu Mekke-i Mutahhara'da olmuş, hicreti ise,Medine-i Münevvere'ye olmuştur. Kırk yaşına girdikten sonra da kendisine vahy gelmeye başlamış . Sonra, "Ey insanlar ! Şanı yüce olan Rabbe ibadet ediniz ve O'nu birleyiniz." diye (insanları) on sene Rabbinin yoluna davet etmiştir. Vahy gelmeden önce , Hira Mağarası'nda, insanların gözünden uzak Allah'ı zikirle meşgul oluyordu.

243-244.İnsanların Efendisi elli yaşına girdikten sonra, Allah kendi Zat-ı Akdesine , karanlıkta Hz. Muhammed'e İsra (gece yürüyüşü) yaptırmış ve beş vakit namazı ona farz kılmış ve zorunlu tutmuştur.

245-246.Peygamber'in miracı sonuçlandıktan ve üç sene geçtikten sonra , kendisine İslam üzere arkadaşlık eden (sahabi olan) o andaki Müslümanlarla Medine-i Münevvere'ye doğru hicrete izin verilmiştir.

247-248.Hicretten sonra, Peygamber(s.a.v.), nankör inkarcılara ve haktan ayrılanlara yardım edenlere karşı, baş eğerek İslam dinine gelinceye, teslimiyet içerisinde İslama girinceye kadar savaşmakla emredilmiştir.

249-250-251. Risaleti tebliğ ettikten, insanları cehaletten kurtardıktan sonra, Allah din-i İslamı onunla tamamladı ve hak din ortaya çıktı ve kâim oldu Yücelerin Yücesi, her şeyden münezze olan Allah, Hz.Muhammed'in canını aldı, cennette en yüksek mertebeye"Refikü'l Âlâ" 'ya yükseltti.

252-253. Kesin bilgi ve doğrulukla şüphesiz Hz. Muhammed'in(s.a.v.)

¹⁴ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünenü't Tirmizi, İstanbul, 1981, c.5, s. 547.

Kur'an'la (bütün insanlara) gönderilmiş Resul olduğuna, Rabbi tarafından kendisine gönderilen ve indirilen her şeyi(Kitab ve hikmeti insanlara) tebliğ edip ulaştırdığına şahadet ederim.

254-255. Kendisinden sonra nübüvvet(Nebi olduğunu) iddia eden herkes, iddia ettiği şeyde yalancıdır. Hz. Muhammed(s.a.v.) ittifakla Resullerin sonuncusu ve istisnasız (mutlak manada) yaratıkların en üstünüdür.

12.FASIL

Bu Fasil, Resulullah'tan Sonra Ümmetin En Üstünü Olanları Bilmek, Sahabe-i Kiramı Güzellikleriyle Yadetmek, Onları Kötülikle Yadetmekten ve Aralarında ki İhtilaflardan Uzak Durmakla Alakalıdır.

256-257-258. Resulullah'tan sonra (Ebu Bekr onun) şefkatli halifesi gelir. Ebu Bekr es Sıddık, ümmetin ne güzel lideridir! O, (Sevr) Mağarası'nda (Hz. Muhammed) Mustafa'nın yoldaşdır, arkadaşıdır, Muhacir ve Ensarın en saygın ileri gelenidir. O, hidayet yoluna yüz çevirenlere karşı yalnız başına cihadi üstlenendir.

259-260-261. Üstünlükte, (Ebu Bekr es Sıddık'tan sonra) ikinci, şüphesiz hakkı söyleyen, doğruyu konuşan kişidir. Bu vasıflarla, çok zeki, yürekli, güçlü İslam dinine destek veren ve yardım eden , kâfirlere zarar veren , kılıcı kınından çıkaran Eba Hafs Ömer'i kastediyorum. O, şehirlerde geniş çaplı İslami fütühatları yapandır.

262-263-264. (Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'den (r. Anhüma) sonra) üstünlükte üçüncü, şüphesiz iki nur sahibi, haya ve edep timsali Hz. Osman'dır (r.a.). O, (Kur'an) ilimlerinin denizi, Kur'an-ı toplayan, kendisinden Rahman'ın meleklerinin utandığı insandır. Kainatın Efendisi (s.a.v.) Rıdvan Bey'atinde Hz. Osman'ın yerine (Mekke'de elçi olarak bulunduğu için) kendi eliyle onun adına biat aldı.

265-266.Üstünlük bakımından dördüncü kişi, Resullerin en hayırlısının amcası oğludur. O vasıfla, yüksek değere sahip olan hak imamı(hz. Ali'yi) kastediyorum. O, doğrulara karşı çıkararak dinden çıkan Haricileri ve fasık, sahtekar(hileci) Rafizileri yok eden kişidir.

267-268.Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Peygamber'in yanındaki konumu, Hz. Harun'un Hz. Musa'nın yanındaki konumu gibidir. Bu yakınlık Nübüvvet konusunda değildir. Art niyetli olmayan kimseye yetecek kadar kafi bilgiyi (daha) önce verdim.

269-270-271-272.Dört Halifeden sonra üstünlük bakımından, aşere-i mübeşşereyi ona tamamlayanlar gelmektedir. Bunlardan sonra da (üstünlük bakımından) artık değerli, güvenilir diğer sahabiler, ve Hz. Muhammed) Mustafa'nın temiz Ehl-i Beyti ve ona tabi olan seçkin önderler gelmektedirler. Bütün bunları ,

kainatın Yaraticısı, Muhkem Kitabında Feth, Hadid, kıtal , Tevbe, Enfal ¹⁵ ve diğer bazı surelerde en mükemmel özelliklerle övmüştür.

273- 274. Kur'an'da olduğu gibi, (hz. Musa'ya(a.s.) indirilen) Tevrat'ta ve (hz.İsa'ya (a.s.) indirilen) İncil'de de Sahabe-i Kiramın vasıfları tafsilatıyla bilinmektedir.¹⁶ Ayrıca onlar Hz. Muhammed'in(s.a.v.) sünnetinde de bahsedilmişlerdir. Böylece güneş doğar doğmaz âleme yayıldığı gibi, (değişik menkıbeleri ve üstünlükleri) ülkelere yayılıp herkesçe bilinir olmuşlardır.

275-276.Sonra, Allah tarafından takdir edilen bazı fiillerden aralarında cereyan eden olaylar hakkında (ileri-geri yorum yapmaksızın) susmak vaciptir. Onların hepsi, (olaylar hakkında) içtihat yapanlar ve (yaptıkları içtihattan dolayı) sevap kazananlardır. Hatalarını ise, her şeyi karşılıksız veren affeder.

SON SÖZ

Kur'an ve Sünnete Yapışmanın ve İhtilaf Meyanında Kur'an ve Sünnete Müracaat Etmenin Vacip Oluşu İle İlgilidir; Kur'an ve Sünnete Muhalefet Eden Şey de Reddedilir, Kabul Edilmez.

277-278.Allah'ın kulun amelini kabul etmesinin şartı, o, amelde iki şeyin beraber bir araya gelmeleridir; (birincisi, hatasız) doğruya isabet etmenin, (ikincisi, her şeyin sırf Allah için olduğunu ifade eden) ihlasın beraber bulunmasıdır. O, ihlas yalnız Arşın Rabbine aittir, başkasına değil, isabet ise, (Allah'tan gelen) ve Allah'ın razı olduğu dine uygunluktur.

279-280-281. Kur'an ve sünnete muhalif olan her şey, şüphesiz o reddedilir; (ibadetin fûruat ve muamelat konusunda Sahabe ve onlardan sonra gelenler arasında meydana gelen) her ihtilafın çözümü için konunun Kur'an ve sünnete havale edilmesi vaciptir. Çünkü, din ancak nakille gelmiştir; önyargıyla (vehm) ve aklın tahmin ve varsayımlarıyla değil...

1-2. Sonra buraya kadar özetledik; nazımda, toplanmasına ihtimam gösterdiğim şeyler tamamlandı. Bu nazma" Süllemü'l vusul ilâ semâ mebâhisi'l usul = Kellam ilminin yüksek bahislerine ulaştırılan basamaklar(merdiven) adını verdim.

3-4.Başlangıçta Allah'a hamd ettiğim gibi, bitirmeme karşılık da Allah'a hamd olsun. Allah'tan bütün günahları(mı) affetmesini ve bütün ayıpları örtmesini diliyorum.

5-6. (Hamd ve istiğfardan) sonra, salatü selam sonsuza kadar Resul Muhammed Mustafa'yı, sonra , Allah'ın veli kullarından kendilerine uyulan İmamların önderleri Âlini ve Ashabını da kuşatsın.

¹⁵ Fetih Suresi, 48/1-29; Hadid Suresi, 57/7-10; Muhammed Suresi, 47/2;Haşir Suresi, 59/1-24;Tevbe Suresi, 9/1.... Müşriklere karşı uyarılıyolar ; Enfal Suresi, 8/2,3,4.

¹⁶ Fetih Suresi, 48/29.

7-8. (Salatü Selam) sonsuza kadar , kalemler mürekkeple yazdıkları müddetçe, kesilmeden (onların üzerine) devam etsin. Sonra, (bu metni ve şerhi yazan) istisnasız okuyucuların tümünden duâ istemektedir.

9. Manzumenin cümlelerini sayarak bütün beyitlerin ebced hesabıyla değeri "Y.S.R." kökünden "yüsrün" kelimesinin harflarına tekabül etmektedir, o da "270" rakamıdır. Yazılış tarihi ise, yine ebced hesabıyla "el Gufranü" kelimesinin harflerinin değerine müsavidir, o da "1362" dir. (manzumenin içeriğini benden) anla ve bana (salih duâlarla, uygun vakitlerde) duâ et.

EVİRİM VE HÜR İRADE: DARVİNCİ DOĞADIŞILIKIN SAVUNMASI*

“EVOLUTION AND FREE WILL: A DEFENSE OF DARWINIAN NON-NATURALISM”

JOHN LEMOS** / Çev.: NURİ ÇİÇEK***

ÖZET

Otonominin Doğal Seleksiyonu adlı son kitabında, Bruce Waller, “Doğal Otonomi” olarak adlandırdığı bir görüşü savunmaktadır. Bu görüş, insanoğlunun, insan olmayan hayvanlarla paylaştığı, alternatif davranışları keşfetme kabiliyeti olan, fakat ahlaki sorumluluğu desteklemeyen bir otonomiye sahip olduğu düşüncesini içerir. Yazar aynı zamanda bu doğal otonominin, sivil girişimin etik prensip tarafından desteklenebileceğini ortaya atmaktadır. Bence sivil girişimin etik prensip tarafından desteklenmesi için, Waller’ın otonominin ya özgürlükçü teoriye ya da uyumcu teoriye ihtiyaç duyduğu görüşü tartışılabilir. Buna göre, değerlendirmeyi daha da ileri götürerek, Waller’ın aksine, özgürlükçü görüşün hem Darvinizm’le uyumlu olduğunu hem de nasıl otonom davranışların bunları gerçekleştiren faile ait olmasının mantıklılığı tartıştım. Böylece, özgürlükçü konumun Darvinciler için canlı bir konum olduğu sonucuna vardım. Fakat eğer doğacılık, çoğunlukla karşılaştığımız şekliyle, evrenin deterministik bakış açısını içerisinde barındırdığı şeklinde ele alınırsa (en azından kuantum-dışı seviyede), makalem “Darvinci doğa-dışılığın” savunmasında yer edinmekte zorlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hür irade, özgürlükçülük, determinizm, doğacılık, evrim, Darvinizm, Bruce Waller, Roderick Chisholm

* METAPHILOSOPHY, Vol. 33, No. 4, July 2002, pp.468-482. Published by Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.

** Coe College, Department of Philosophy and Religion, Iowa 52402.

*** Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı.

Özgürlük, determinizm ve ahlaki sorumluluğun felsefi sorunlarıyla ilgili olarak, filozoflar üç tutumdan birini benimseme eğilimi gösterirler- özgürlükçülük, uyumculuk veya katı determinizm ve genellikle bu sorunlarla ilgili olarak bu tutumların tek elle tutulur konumlar olduğu düşünülür. Fakat Bruce Waller, son eserlerinde (1998 ve 1990), “doğal otonomi” olarak adlandırdığı dördüncü bir tutumla ilgili ilginç ve coşkulu bir savunma yapmıştır. Bu görüşe göre, insanlar alternatif davranışlardan birini seçme kabiliyetimiz olduğunu içeren bir tür otonomiye sahiptir; fakat seçeneklerimiz nihayetinde genetik ve çevresel faktörlerin kontrolü altında olduğundan ahlaki olarak sorumlu olmadığımızı ifade eder. Bu görüşü savunurken Waller, üç geleneksel tutuma dair eleştirilerde bulunur ve düşüncesinin bu tutumların eksikliklerini nasıl giderdiğini açıklar. Yazar aynı zamanda benimsediği konunun diğer geleneksel üç tutuma göre, Darwin’in doğal seleksiyon teorisine daha uygun olduğunu savunmaktadır. Waller’ın çalışmaları, kişisel olarak beni özgürlük, determinizm ve sorumluluk üzerine görüşlerimi yeniden incelemeye itti ve bu makale böyle bir yeniden değerlendirmenin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Çünkü bu görüşler üzerine bir çalışma geleneksel görüşlerin yeniden-incelemesini gerekli kılmakta, Waller sorunlarla yeni, açık ve derinlemesine bakış açısıyla ilgilenilmesi gerektiğinde ısrar eder.

Takip eden kısımda, merkez düşüncelerin bazılarını ve Waller’ın doğal otonomi teorisine yönelik değerlendirmeleri açıklamaya başladım. Bunu yaparak, yazarın konumuyla ilgili olarak, onu katı-deterministlerden ayıran şeyin başkasının işine karışmama etik prensibine yönelik yaptığı savunması olduğundan bu önemli boyuta işaret ettim. Waller, doğal otonomi teorisinin, bu etik prensibin savunmasına imkan sağladığına inanmaktayken; katı-determinist görüş böyle bir prensibe yönelik her hangi bir mukayese edilebilir bir görüş sunamamaktaydı. Tartışmamda, Waller’ın başkasının işine karışmama çalışmasını savunabilmesi için ya özgürlükçülük ya da uyumluluk teorisine başvurması gerektiğini ve makalemin ilerleyen bölümlerinde ise özgürlükçü konunun Darvinciler için canlı bir seçenek olduğunu, çünkü Waller’ın bize söylediğinin aksine, bunun hem doğal seleksiyon teorisine hem de kendi içerisinde tutarlı olduğunu söyledim. Burada beyanatta bulunurken, Roderick Chisholm’un özgürlükçü konumu savunmasına dair derinlemesine değerlendirmelerine başvurdum.

Waller’ın Doğal Otonomi Teorisi

Otonomi’nin Doğal Seleksiyonu (1998) kapsamında Waller, otonomi ve ahlaki sorumluluk üzerine üç geleneksel konunun sınırlarını çizmeye başlamıştır. Waller’ın değerlendirdiği bu üç geleneksel görüş şu şekildedir:

1.Özgürlükçülük: Bizler davranışlarımızın nedeni olmayan sebep olucularıyız. Bu şekilde, otonom ve ahlaki olarak sorumluyuz. Yazar, bu görüşün C.A. Campbell ve Roderick Chisholm tarafından savunulduğuna dikkat çekmektedir.

2.*Katı Determinizm*: Tüm seçeneklerimiz nedensel olarak genetik ve çevresel faktörlerce, bizim kontrolümüz dışında belirlenir. Böylece, bizler otonom sayılamayız ve ahlaki olarak sorumlu kabul edilemeyiz. Yazar, bu görüşün B.F. Skinner ve John Hospers tarafından savunulduğunu belirtmiştir.

3.*Uyumluluk*: Tüm seçeneklerimiz nedensel olarak kontrolümüz dışında genetik ve çevresel faktörlerce belirlenmiş olsa da, bizler hala otonom ve ahlaki olarak sorumlu durumdayız. Yazar Daniel Dennett ve Harry Frankfurt'un bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.

Waller'ın sahip olduğu konum, bizim otonom ama ahlaki olarak sorumlu olmadığımız yönündedir. Yazar sahip olduğumuz türden bir otonominin, doğal otonominin insani olmayan hayvanlarla paylaşıldığını ve ahlaki sorumlulukla uyumlu bir tür otonomi olmadığını savunmaktadır.

Doğal otonomi, alternatif davranış tarzları bulabilme kapasitesidir. Bu kabiliyete sahip insanlar daha yüksek insan zekası tarafından geliştirilirken, o diğer hayvanlar tarafından da kullanılır. Doğal otonomi kavramının geliştirilmesi konusunda, Waller vahşi beyaz ayaklı farelerin davranışlarından bahsetmektedir. Yazar, içerisinde J.Lee Kavanau'nun araştırmacıların beyaz ayaklı farelerin labirent koşusu deneylerindeki davranışlarına karşı reaksiyonlarını tartıştığı çalışmasından şöyle bir alıntı yapmıştır:

“Araştırmacılar bazen, bir hayvanın bir ayrımı iyi derecede öğrendiği zaman, yine de bazı “hatalı” reaksiyonlar gösterdiği gerçeğiyle şaşkına dönerler. Gerçekte, bu reaksiyonlar hayvanın sahip olduğu davranış kalıplarının büyük kısmına belirli bir derecede değişkenliğin yapılandığı anlamını taşımaktadır. Bu değişkenlik, bir biri arasında tam olarak belirli düzeni açıklanmayan birçok değişkenin bulunduğu vahşi doğa koşullarına uyulanabilir durumdadır. (Waller 1998,7)”

Kavanau'nun yorumlarını yansıtırken Waller şöyle söylemiştir:

“Böylece, eğer bir beyaz ayaklı fare sürekli o tek doğru yolu izlemediğinde, diğer rotalar üzerinde karşılaşabileceği fırsatları kaçırmamış olur ve hızla reaksiyon göstermede yetersizliğe düşebilir ve böyle olduğunda en yararlı rotayı bulma imkanı kapanabilir veya tükenir. Bazı durumlarda alternatif rotaları izleyerek, beyaz ayaklı fare seçeneklerini açık tutmaya çalışır. (Waller 1998,7)”

Waller bu beyaz ayaklı farenin alternatif rotalar izleme kabiliyetini “doğal otonomi” ve “alternatifler-halinde-otonomi” olarak adlandırmaktadır. Yukarıda da belirttiğim gibi, yazar bunun insanlarda üst zekamızca geliştirildiğine inanmaktadır.

“İnsan zekası, beyaz ayaklı fare otonomisi ve insan otonomisi arasında önemli farklılıklar meydana getirmiştir fakat farklılıklar en iyi bu canlıların alternatif yolları aramasındaki ortak köklerinin sürecin incelenmesiyle anlaşılabilir. Beyaz ayaklı fareler alternatif yolları hassas koku, keskin gözler ve hızlı ayaklarla keşfeder. Bizim yansıtıcı analitik zekamız sahip olduğumuz en iyi keşif aracımızdır ve bu ol-

mazsa aynı beyaz ayakları farelerin hassas koku ve keskin görüşün olmadığına düştüğü durum gibi, yolların çeşitliliği ve davranışsal kalıpların incelenmesinde yetersiz hale düşerdik. Bu yüzden tam otonomi için neden temel faktördür: neden büyük ölçekte seçenekler ve olasılıklar karşımıza çıkartır ve bu seçeneklerin değerlendirilmesini kolaylaştırır. (Waller 1998,8)”

Waller, biz ve diğer hayvanların sahip olduğu bu doğal otonominin adapte edilebilir olduğunu ileri sürmektedir.

“Doğal dünya, alternatif olasılıklarının otonomisi için tam da geçerli olduğu yerdir. Sahip olduğumuz “yaşamsal strateji”, aynı memeli akrabamız beyaz ayaklı fare gibi, seçeneklerimizi açık tutabilmek için bizi şekillendirmiştir. Biz katı şekilde programlanmış davranışsal kalıplarla aynı böcekler gibi evrimleşmiş olabiliriz. Sahip olduğumuz evrimsel süreç farklı bir tutunma noktasına sahiptir: biz çeşitli yollara öncelik vermek ve yollardan biri en yakın zamanda faydalı hale geldiğinde bile, bu gibi olasılıkları sürdürmeye “programlandık”. (Waller 1998, 9-10)

Buradaki fikir, doğal otonominin değişen ortamda alternatif yolları izleme kabiliyetinin hayatta kalma ve üreme ihtiyaçlarına yardımcı olduğundan adapte edilebilir olmasıdır. Belirli çevresel ortamlarda, çevre ortamı değişirken, diğer insanlar çok çeşitli yaşamsal stratejileri izleme kabiliyetine sahipken, tek yaşamsal stratejiyi izleyen tek kişi bensem, dezavantajlı konumda olurum. Böylece, Darvinci perspektiften, insanların ve diğer hayvanların doğal otonomiye sahip olduğunu keşfetmek sürpriz olmasa gerek.

Daha önce ifade ettiğim gibi, Waller bu doğal otonominin ahlaki sorumlulukla uyumlu olmadığını düşünmektedir. Çeşitli davranışlar arasında seçim imkanına sahip olmamıza rağmen, yazar seçtiğimiz yolların bizim kontrolümüz ötesinde, genetik ve çevresel faktörlerle kontrol edildiğine inanmaktadır. Böylece, övgü ve utanç ve ahlaki sorumluluğun katılımcı kavramı, hepsi yanlış yönlendirilmiştir. Böylece, yukarıda sınırları çizilen anlamda otonomsak, ahlaki olarak sorumlu değiliz. İzleyebileceğim farklı davranış türlerinin bulunduğunu görürken ve bir yolu, bir başkasına karşı tercih edebilirken, Waller’ın düşüncesi, kontrolümün ötesinde genetik ve çevresel faktörlerle belirlenen tercihimin psikolojik durumlarla kontrol edildiğidir.

Ahlaki sorumluluktan yoksun olduğumuz iddiasına rağmen, Waller bulunduğu konunun ahlaki yargılar yapmaya müsaade edecek bir alan bıraktığını iddia etmektedir. Ahlaki sorumluluğun bulunmadığı bir dünyada ahlaki yargılamalar yapmanın rasyonelliğini savunurken iki noktayı işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, insanlar gerekli gördükleri davranış şekillerini sergilemediklerinde, kendi davranışlarını onaylamama ve onlara X’i değil de Y’yi yapmalarının gerektiğinin söylenmesi, onları izledikleri yolu değiştirmeleri yönünde cesaretlendirmektedir. İkinci olarak, yazar bir kimsenin yalan söylemekten, cinayetten sorumlu olmasa bile, kendisini suçlamadan ve/veya cezalandırmadan bizlerin yine de makul şekilde onu “ahlaki

düşkün” olarak itham ederek, kendisine yönelik onaylamama davranışı sergıleyebileceğimizi belirtmektedir (Waller 1998, 59-60).

Waller’ın Konumu Katı Determinizmle Çelişmekte

Waller ve katı deterministler ahlaki sorumluluğu reddederler. Ama katı deterministler otonom olduğumuzu reddederken, yazar bizlerin otonom olduğuna inanmaktadır. Ancak daha yakından bir incelemede, bir kimse Waller’ın sahip olduğumuzdan bahsettiği otonominin, katı deterministlerin kabul etmeye istekli oldukları bir şey olup olmadığını merak edebilir. Buna göre, bir kimse yazarın gerçekten bize katı deterministlerin önerdiğinden farklı bir konum önerip önermediğini merak edebilir.

Waller, konumunu, katı deterministlerden ayıran anlamlı derecede farklılaştırılan bir şey olduğunu iddia etmektedir. Yazar sahip olduğu alternatifler-olarak otonomi kavramının, “sorumluluk üstlenme” (TCR/take-charge-responsibility) ve başkasının işine karışmama etik prensibi üzerine yerleştirebileceğimiz nihai değer bağlamında mantıklı olduğunu savunmaktadır. Böylece, yazar sahip olduğu konum ve katı deterministlerin konumu arasında nispi bir farklılık bulunduğunu tartışmaktadır. Çünkü sahip olduğu konum ahlaki tecrübemize temel olan belirli kavramların ve prensiplerin bize mantıklı gelmesini sağlamaktadır, ama katı deterministler bu hususlarda mantıklı olamaz.

TCR, bir kişinin rolünü veya işini ve bu role veya işe sahip olmanın sorumluluklarını kabul ediyor. Bir profesör olarak bir işi kabul etmede, sınıflarımla düzenli olarak zamanında buluşmayı, sınav kağıtlarını okuyup not vermeyi vb. işlerde sorumluluk üstleniyorum. TCR, Waller’ın ahlaki sorumlulukla tespit ettiği “sadece-sorumluluğu-hakedenler”den (JDR/just-deserts-responsibility) ayrılabilir. Eğer ben bir JDR isem, buna göre benim başarılarım ve başarısızlıklarım için övülmem veya suçlanmam doğrudur. Waller’a göre, TCR, JDR anlamına gelmez. Profesör olarak verdiğim kararlar için sadece sorumluluk almam, başarılarım için övülmemi ve profesör olarak başarısızlıklarım için yerilmeyi gerektirmez. Çünkü iyi veya vasat iş çıkarmam benim kontrolümün dışındadır. Genetik ve çevresel faktörler bu rolü ne kadar iyi yapacağımı kontrol edecektir.

Waller sadece TCR’ı tartışmaya devam etmiştir. Bu durum, bir kimse veya kişi olmanın sorumluluğunu kabul etmektir; yani bir karar-verici olmayla birlikte gelen yükümlülükleri kabul etmektir.

Bir kimsenin kendisi için TCR son derece önemlidir ama bu bir ahlaki sorumluluk (sadece hak eden) değildir. Elbette, sahip olduğum değerleri göz önüne almak ve ne tür bir insan olduğum ve olmak istediğim benim sorumluluğumdur. Tavsiyeye ihtiyacım olabilir ve eleştirileri dikkate alabilirim, ama kendi sorumluluğuma sahibim ve ben – ne ailem veya partim ne de terapistim – bu kararları verir. Eğer bu sorumluluğu reddedersem (eğer başka birisi bu

sorumluluğu benim adıma alırsa), sonrasında önemli derecede zarar görürüm ve alçalır ve hatta kişiliğimi kaybederim. (Waller 1998, 44)

Waller'a göre, doğal otonomiye onaylama ve bizlerin sonuç olarak farklı alternatif yollar arasında seçeneklere sahip olduğu, TCR'nin mantıklı olduğuna bizleri ikna eden şeydi. Sadece alternatif olasılıklar arasından seçimlerimi yaptığımı kabul ederek, makul şekilde bu kararları verdiğim için sorumluluk alabilir miyim ve kendimi bunları iyi şekilde gerçekleştirmeye hazırlayabilir miyim?

Waller aynı zamanda, başkasının işine karışmama etik prensibini açıklayan ve destekleyen hususun TCR kavramı olduğuna inanmaktadır.

Ahlaki sorumluluğun reddi çoğunlukla bireysel hakların ve sorumlulukların reddi olarak görülür ve bu yüzden, karakteri şekillendiren ve davranışları kontrol eden en acımasız ve baskıcı yöntemler için açık kapı olarak düşünülür. Reddedilen şeyin, benlik-için-rol-sorumluluk (TCR) değil de ahlaki sorumluluk (JDR) olduğu anlaşıldığında, ahlaki sorumluluğun reddinin bireysel haklara yönelik bir tehdit olmadığı barizdir. Kendi yoluna gitme, kendi kendini yaratma hakkını ve bu hakkın kendi kendinin sorumluluğunu üstlenmesiyle ilişkili olarak tamamen korunmasını istiyoruz. Bu yüzden yapay JDR'nin reddi, ne gerçek değere sahip TCR'yi ne de desteklediği bireysel hakları (başkasının işine karışmama hakları gibi) tehdit etmez. Tam aksine, TCR uzmanlıkları üzerine odaklanma (ahlaki sorumluluk sis perdesi olmadan) otonom kendi kendine yapma kabiliyetlerini filizlendirip geliştirmek için yeni fırsatlar sunar. (Waller 1998, 47)

Yazarın görüşü, kendi otonomi anlayışının alternatiflerin TCR'yi mantıklı kılmasından ibaretti. Bizim TCR kapasitemiz, başkasının işimize karışmama arzumuza anlamlı kılar. Herhangi bir otonomiye reddeden katı deterministler, bireysel hakların korunması konusundaki endişemizi açıklayamayacak ve/veya haklı çıkaramayacaklardır. Katı deterministler herhangi bir tür otonominin mevcudiyetini reddettiğinde, ne TCR ne de JDR (ahlaki sorumluluk) mantıklı olur. Ama Sidney Hook'un katı deterministlerin görüşlerinin vurguladıkları noktaları not ederek belirttiği gibi "Eğer bir kimsenin davranışları her zaman hoş görülüyor veya birinin varlığından gerçekten onlar sorumlu tutulduğu zemininde açıklanıyorsa, bir kişi bir insanoğlu olarak küçülmüş hisseder. Bunun anlamı, bir nesne gibi veya aklında yer etmeyen bir kimse gibi muamele görmektir" (Hook 1958, 189).

Waller'ın Benlik için TCR Düşünceleri ve Başkasının İşine Karışmama Prensi- bi, Kendi Otonomi Anlayışıyla Uyumlu Mudur?

Waller'ın otonomi ve sorumluluk üzerine görüşleri üzerinde düşündüğümüzde, aklımıza hemen iki soru gelir. Bunlardan ilki, gerçek anlamda TCR'yi JDR'den Waller'ın yapabileceğimizi söylediği şekilde ayırıp ayıramayacağımızdır. Diğer bir deyişle, TCR (en azından tipik olarak) JDR anlamına gelmekte midir? Kesinlikle şöyle görünür, bir kimse bir işin sorumluluğunu üstlendiğinde ve bilmesi beklediğinde

(1) işin neyi talep ettiğı (2) sorumluluk alması gereken yetkinliğe sahip olsun veya olmasın, sonrasında işi batırdığında, mantıklı şekilde kendisini bu başarısızlığı için suçlayabilir ve sorumlu tutabiliriz. (1) ve (2) koşulları genellikle insanların bir işin sorumluluğunu üstlendiklerinde sağlandığından, çoğu TCR vakasında aynı zamanda JDR (veya ahlaki sorumluluk) var gibi gözükmektedir.

İlk eleştirinin geliştirmeye değer olduğunu düşünmeme rağmen, bu bölümde kısaca bizi özgürlük üzerine özgürlükçü ve/veya uyumcu görüşleri yeniden değerlendirmeye iten diğer eleştiriyi geliştirmeye çalışacağım. Daha önce bahsettiğim gibi, Waller, karar vericiler olarak sorumluluk alma kabiliyetimiz olan, benlik için TCR'den bahsetmektedir. Fakat bir kimse bunun gerçekten mantıklı gelip gelmediğini merak edebilir. Benim kaçınılmaz olarak bir karar verici olduğum düşünülebilir. Buna göre, bu sorumluluğu nasıl "üstlendiğim" belirgin değildir. İstesem de istemesem de bunu üstleniyorum.

Bunun karşısında, Waller büyük olasılıkla, hepimizin kaçınılmaz olarak karar vericiler olarak sorumluluk sahibi olduğumuzu kabul eder. Fakat hepimiz yaşamlarımızda bu boyuta sahip değiliz. Aramızda buna sahip olmayanlar, karar vermeden önce bilgi edinip değerlendirmeyerek sorumsuzca davranırlar. Böyle insanlar bir karar verici olarak sorumluluk almazlar. İşte TCR'ın benlik için anlamı budur. Doğal otonomimizin tanınması, alternatif-olarak-otonom, yaşamımızda hangi tutumu takip edeceğimizin bize bağlı olduğunu hatırlatmaktadır. Böyle bir otonomi tanımadaki yapılacak bir hata, bizi izlenen tutumdan başka bir alternatif olmadığı inancına göre böyle sorumluluklardan kaçmaya yönlendirebilir.

Cevap olarak, kendi doğal otonomimin gelecekle ilgili düşüncelerimin bana bağlı olduğunu düşünmek için gerçekten bir neden vermediğini kabul ettiğime dikkat çekebilirim. Nihai olarak Waller'ın görüşü için, verdiğim kararlar kontrolümün dışındaki genetik ve çevresel faktörler altındadır. Verdiğim kararlarda iyi veya kötü olsam da veya bir karar verici olarak sorumluluğu üstlensem de, benim kontrolümün dışındadır. Ve karar verişim, kendi kontrolüm dışında olduğundan, benim başkasının işine karışmamayı değerlendirmem gerçek anlamda haklı gösterilmemiştir. Buna verdiğim değer, ancak kendi hayatım üzerinde sahip olmayı istediğim kontrol kadardır. Çünkü Waller'ın görüşü benim bu kontrole sahip olduğum anlamına gelmez; benim başkasının işine karışmamayı değerlendirmem için yeterli açıklama ve haklı gösterme sağlanamaz. Nihayetinde başkasının işine karışmanın mazur gösterimi, bunu sadece girdilerini genlerden ve çevreden alan ve sonrasında kararları böyle belirli faktörlere göre almaya başlayan bir makine olarak görmeyen benlik kavramı üzerinde yatmaktadır. Sivil girişimin değerinin bir anlamı sahip olması için, elde özgürlükçü veya uyumluluk konumları gibi bir şey olması beklenilir.

Özgürlükçü Konuma Yeniden Bakış

Otonominin Doğal Seleksiyonu'nda, Waller otonomi üzerindeki hem özgürlük-

çü hem de uyumcu konumları reddetmeye yönelik nedenleri sıralamaktadır. Belirtmiş olduğum gibi, yazarın bu konumlardan herhangi birini sivil girişimin değerini savunabilmesi için kabul etmesi gerekir. Yazarın uyumculuk konumunun uygulanmasında tuhaf ve benzer bir tartışmayı öne çıkartırken, bunu takiben dikkatimi yazarın özgürlükçü konumdaki yaklaşımına yöneltmek istedim. Waller'ın aksine, özgürlükçü konum Darvinciler için önemli bir seçenek olduğu üzerinde tartışacağım.

Waller, bilinmezler ve mucizeler arasında gizlenmiş olan özgürlükçü görüşü reddetmektedir. Özgürlükçü anlayışa göre, otonom davranış ne öncül olaylara ne de insani temsile neden olur. Her birimiz, davranışlarımızın kaynağının nedeni olmayan asıl yanı bakımından yeri değiştirilmemiş bir yer değiştirenizdir. *Otonominin Doğal Seleksiyonu*'nda, yazar, özgürlükçü duruşa karşı iki ana sav öne sürer. Ana savlarından bir tanesi, özgürlükçü konumun Darwinizm'le uyumsuz olduğunu gösterme girişimidir. Diğer ise, bir kimsenin kendisinin sahip olduğu seçeneklerden biri anlamında olmadığını gösterme girişimidir.

Özgürlükçü Konum Darwinizm'le Uyumlu Mudur?

Waller'ın ilk savı şu şekilde işler:

Özgürlükçü alternatif seçenekler – çevresel ortamdan bağımsız olarak uygulanan seçenekler – alternatif olasılıkların doğal değerini yozlaştırmaktadır. Doğal ortamımızın ürünleri olarak, içinde yaşadığımız ortamdaki uzun dönemli veya kısa dönemli kullanışlılıklarıyla şekillenen, değişmekte olan ortamımıza reaksiyon olarak seçimde bulunmak için mevcut alternatifler arzu ederiz. Ahlaki sorumluluğun gerektirdiği steril yalıtılmış özgürlükçü alternatifler etkin şekilde reaksiyon göstermemiz gereken çevresel güçlerle şekillendirilmemektedir. Tam aksine, özgürlükçü seçenekler çevresel etkilerden izole edilmelidir: özgürlükçü seçenekler “yetkinliğe sahip olmadan sorumlu” olacağı bir şey olmalıdır ve böylece “kalıtım ve çevreden” etkilenmezler. Fakat doğal otonomi –alternatifler olarak- (beyaz ayaklı fareler kadar insanlar tarafından uygulanan) çevresel şekillenmeye sıkı sıkıya bağlıdır. (Waller 1998, 11)

Waller'a göre, eğer biz Darvini doğacıysak, otonom karar verme kabiliyetini adapte olunabilir olarak görmemiz gerekir. Ve eğer böyleyse, buna göre böyle bir adapte olunabilir bir kabiliyetin sonucu olarak sahip olduğumuz alternatifler, bize hayatta kalma ve üremede karşılaştığımız mücadelede yardımcı olmalı ve bu şekildeki alternatifler çevresel ve genetik koşullarımız tarafından şekillendirilmelidir. Ne var ki yazar aynı zamanda özgürlükçü konumun eğer otonomlarsa kararlarımızın kalıtımla veya çevreyle şekillenmemesi gerektiğini savunmaktadır.

Bu sav sorunludur. Özgürlükçü seçeneğin genetik ve çevresel faktörlerden tamamen izole edildiği şeklinde anlaşılması gerektiği doğru değildir. Waller'ın ifadesinin aksine, özgürlükçü bir kimse, genetik ve çevresel faktörlerin bir kimsenin bir davranış hareketi seçmeden önce değerlendirebileceğinin alternatif davranış-

ları şekillendirmede rol oynadığını kabul eder. Özgürlükçü bir kimse, genetik ve çevresel faktörlerin bir kimseyi bu alternatifler karşısında bir şekilde davranışa iteceğini kabul eder. Fakat bir özgürlükçünün kabul etmeyeceği şey, bu tür alternatifler arasında tüm insan kararlarının nihai olarak genetik ve çevresel faktörlerle kontrol edileceğidir. Genetiğimiz ve çevremiz bizleri belirli bir şekilde davranış göstermeye yönlendirirken, bunlar otonom olarak davrandığımızda, davranışlarımız üzerinde *tamamen belirleyici* değillerdir.

Roderick Chisholm, arzularımızın nasıl bizleri, bir şekilde davranmayı şart koşmadan nasıl belirli bir şekilde davranmaya itebileceğini değerlendirmiştir. (Bakınız: Chisholm 1964.) Arzuların genetik ve çevresel nedenleri olabileceğinden, bizi bunu yapmaya zorlamadan belirli bir şekilde davranmaya yönlendiren Chisholm'un arzulara yönelik açıklaması aynı zamanda genetik ve çevresel koşulların bizleri zorunlu tutmadan böyle davranmaya yönlendirdiği şeklinde genişletilebilir. Buna ilaveten, bir başka özgürlükçü olan C.A. Campbell, genetik ve çevresel faktörlere göre sahip olduğumuz yönlendirmelere karşı ahlaki mücadelemizle ilgili kendi nesnel farkındalığımıza çekici gelen özgürlükçü konunun gerçekliği için sahip olduğumuz delillerin büyük kısmını devam ettirmektedir. (Bakınız Campbell 1957). Campbell, bu güçlere karşı kendi iç mücadelemize yönelik farkındalığın, bizim davranışlarımızı neden olmayan nedenleri şeklinde davranma kabiliyetimiz hakkında bilgilendirdiğine inanmaktadır. Ama genetik ve/veya çevresel olarak meydana getirilen yönlendirmelere karşı mücadelemiz bizim özgürlükçü otonomimiz için bir işaret özelliği taşıırken, Campbell çoğunlukla kalıtsal ve çevresel koşulların dikte ettiği şekilde davranışta bulunduğumuzu kabul etmektedir. Yine de, davranışımızı kalıtsal ve çevresel faktörlerin dikte ettiği şekilde gerçekleştirdiğimizde, bu dürtülere karşı mücadele etme kabiliyetine sahip bireyler olarak bunların yönlendirmelerine uyup uymaması bize bağlı olduğundan, bu yaptığımız şey açısından otonomi ve ahlaki sorumluluk taşımadığı anlamına gelmez.

İnsanların özgürlükçü otonomi ve ahlaki sorumluluk taşıırken, diğer hayvanların taşınamaması herhangi bir Darvinci prensibi ihlal etmez. Darvinci bakış açısından, bu bir derece "sürpriz" veya "beklenmedik" bir durum olabilir; bizlere insanları tür olarak diğer hayvanlardan ayıran işaretler olarak görülen büyük beyinler ya da hayatımızın diğer boyutları gibi biyolojimizi dikkate almak hiç de şaşırtıcı değildir. Sosyo-biyolog E.O.Wilson'un biyolog determinizmine yanıt olarak Stephen Gould şöyle ifade kullanmış "[İnsan evriminde önemli ölçüde artan düşünce kapasitesi]" ve değişken esnek olmayan programlanmış bir aracı, sosyal davranış temelinde, doğrudan özellik öğrenmeye yönelik programlanmamış öğrenmenin yerine geçecek yeterli mantık ve hafıza verilmiş olan oldukça değişmez bir organ haline dönüştürmek için yeterli nöral bağlantılar eklemiştir (Gould 1977, 257). Gould burada özgürlükçü otonomiye savunma niyetinde olmak zorunda olmamasına rağmen, bakış açısı bizim ilgimizi çekmektedir. İnsan beyni büyüklüğündeki diğer ilk

türlere kıyasla farklılık, belli bir derecede farklılıktır ve bu farklılık derecesi, insanların diğer hayvanlara kıyasla yapabildiği şeylere yönelik kabiliyetlerinin *türleri* ve çeşitleri bakımından büyük miktarda etkiye sahip olduğu derecedir. Böylece, insanların, başka hayvanların sahip olmadığı bir özgürlükçü otonomi kapasitesine sahip olabileceğine inanmaya yönelik biyolojik bir temel bulunmaktadır. Buna ilaveten, insanların tek başına roman yazdıkları, senfoni besteledikleri, nükleer fizik alanında çalıştıkları vb. gerçekleri değerlendirdiğimizde, bizi diğer hayvanlardan ayıran başka bir kabiliyete –özgürlükçü otonomiye- sahip olduğumuzu keşfetmek hiç de şaşırtıcı olmaz. (Biz ve diğer hayvanlar arasındaki farklılığı ortaya koyan benzersiz insan kabiliyetleri hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Daniel Denet 1995, özellikle Bölüm 3. Dennett Darvinci ve biyoloji üzerine iyi bilgi sahibi olan bir filozoftur. Bir özgürlükçü değil de daha çok bir uyumcu olmasına rağmen, insan varlıklarının dil alanındaki kabiliyetlerinin onları diğer hayvan türlerinden ayıran yetenekler verdiğiğine inanmaktadır.)

Waller, benim genetik ve çevresel ortamın bizi buna zorunlu tutmaksızın belirli şekilde davranmaya yönelttiğine dair görüş açımı karşı çıkabilir. Bu iddia, benim özgürlükçü otonom seçeneğinin genetik ve çevresel faktörlerden izole edilmiş olarak düşünülmemesi gerektiğine dair savımda merkezi bir rol oynamaktadır. Waller, neyin mecburi tutulmadan yönlendirildiğini ve bu ayrımın bir anlamı olup olmadığını bilmek isteyebilir.

Bu açıklığa kavuşturma talebine bir yanıt geliştirme sürecinde, Chisholm'un görüşlerini inceleyebiliriz. Yazara göre, varsayalım ki bir kimse, belirli bir A olayının ortaya çıkması için bir isteğe sahip olsun. Yazar, bu kişinin arzusunun, eğer A olayının meydana gelmesi için bir şey yapmaya karşı koyamazsa, kendisini harekete geçme konusunda *mecburi kıldığını* ve bu kişinin arzusunun eğer A olayının *olması* için güdüsüne direnemezse, bu kişiyi harekete geçmeye *yönlendirdiğini* belirtmektedir. Bu yüzden, mesela varsayalım ki Fred, Barney'in karısı Betty ile birlikte olmak istesin. Bu arzu, eğer baştan çıkarma veya teklif etme gibi bir şeyler yapma dürtüsüne karşı koyamıyorsa, Fred'i onunla birlikte olmaya mecbur bırakmaktadır. Bu arzu, eğer Fred ve Betty arasındaki cinsel ilişkinin ortaya çıkmasına yönelik dürtüye karşı koyamazsa, kendisini yönlendirir. Varsayalım ki Betty, Fred'in aklını başından almış ve onun yatağına girmiş ve kendisiyle cinsel ilişkiye başlamış olsun. Fred'in Betty ile cinsel ilişkiye girme arzusu, eğer Betty'i yolundan alıkoymaya izin verecek dürtüye direnemezse, kendisini bunu yapmaya yönlendirebilir. Fred cinsel ilişkinin ortaya çıkmasıyla ilgili dürtüye direnebilme kabiliyetine sahip olup ama bunların ortaya çıkmasıyla ilgili dürtüye karşı koyamadığından, bu analizde bir arzunun mecburi tutulmadan yönlendirilebildiğini söylemek mantıklı olur. Arzuların mecburi tutulmadan yönlendirilmesi yaygındır. İnsanların kendilerinin yapmadığı veya sebep olamadığı ama olmasını arzu ettiği, olmasına izin verdiği birçok şey vardır. Bu durum bir çoğumuzun erdemlerimizin sınırlarını keşfettiği yollardan

birdir (bakınız: Chisholm 1964).

Chisholm'un mecburiyet olmadan yönlendirilen arzular hakkında söylediği şey, mecburiyet olmadan yönlendirilen genetik ve çevresel koşullar anlamında genişletilebilir. Çünkü bu arzular makul bir biçimde genetik ve çevresel faktörlerin ürünleri olarak görülebilir. Bu yüzden, arzulara dayanan ve mecburi olmayan, bizi belirli bir şekilde davranmaya yönlendiren genetik ve çevresel faktörlerin hakkında konuşmak mantıklı gelir. Böylece, özgürlükçü otonom seçeneğini tamamen genetik ve çevresel faktörlerden izole edilmiş şekilde göremeyiz. Bunun yerine, özgürlükçü otonom karar verme sürecimiz, mecburi olmadan yönlendirilen arzular veya genetik ve çevresel faktörlerce şekillendirilir. Bu durum çoğu zaman (1) arzularımızla tutarlı bir şekilde davrandığımızda, (2) bir şeyin olmasına izin vermediğimizde, meydana gelebilir. Şunu değerlendirelim; varsayalım ki Fred, arkadaşının karısı Betty ile cinsel ilişkiye girmeyi tasarlamak yerine, bu akşam kendi karısı Wilma ile cinsel ilişkiye girmeyi tasarlasın. Bu durumda Wilma ile seks yapma arzusu dolayısıyla bunu düşünmeye başlamış olabilir. Şimdi varsayalım ki, Fred cinsel ilişkiyi akşam başlatsın. Kendi karısıyla cinsel ilişkiye girmesiyle sonuçlanacağı gerçeği, kendisinin bu arzu tarafından mecbur bırakıldığı anlamına gelmez. Sadece arzularının emrettiği şeyi izlediği gerçeği, bu arzu tarafından mecbur bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Arzuya göre davranmak, arzunun tatmin edilme durumunu ortaya çıkarmak için bir şey yapmaya yönelik dürtüye direnme kabiliyetince gerekli kılındığı hususuyla uyumludur. Arzu Fred'i mecbur bırakmadan yönlendirmiş olabilir ve bu arzuyu mecbur bırakmadan yönlendirme, yansıtıcının şekillenmesinde değerlendirilen verilerin ve bu akşam karısıyla olan seksin iyi bir şey olabileceği yargısı olarak değerlendirilen her şeyin bir parçasını oluşturuyor olabilir. Arzularla veya genetik ve çevresel faktörlerce şekillendirilen böyle bir değerlendirmeyi içeren yargıya ulaşarak, Fred karısıyla cinsel ilişkiye girme durumuna geçmiş olabilir. Fakat bu davranış, mecbur bırakılmamış ama yönlendirilmiş arzular veya genetik ve çevresel faktörlerce şekillendirilen bir davranış olabilir. Özgürlükçü otonom kararlarımızın büyük bir kısmı, mecburi olmayan arzular veya bu yöndeki genetik ve çevresel faktörler tarafından şekillendirilmektedir.

Özgürlükçü Görüş Sahip Olduğum Seçenekleri Benim Olarak Göremez Mi?

Waller özgürlükçü konuma ahlaki sorumluluk kavramının korunması için niyet edilirken, bunu aynı zamanda bir kimsenin hareketlerini nasıl kendisinin düşünceleriymiş gibi makul görülmesinin mümkün kılındığını tartışmıştır. Özgürlükçü seçeneği işaret ederken şunları yazmıştır:

Ama doğacı için, hoş olmayan sorular üzerine hemen bir hayal kırıklığı başlar: eğer benim önceden şekillenen karakterimden değilse, bu seçenekler nereden gelir? Eğer seçenek benim geçmişimden ve karakterimden geliyorsa, arzularım ve zekam buna göre nasıl benim seçeneğim olabilir? Bu tür mucizevi otonom seçenekler tamamen sahip olduğum kümülatif genetik ve öğrenme

ve sosyal geçmişimle şekillenmiş olan benliğim, bana bağlı seçim ve açık seçim sürecimden tamamen ayrılmış görünür. Ahlaki sorumluluğun mucizevi korunuşu, otonom seçeneğin tutarlı olarak ele alınmasına bağlı gibi gözükmektedir (Waller 1998, 36).

Bu tartışma, bir kimsenin geçmişine ait özgürlükçü seçeneklerin, karakterinden, arzularından ve zekasından “baskın” olduğunu varsayar. Ama bununla ne demek istendiği belirgin değildir. Bir özgürlükçü, serbestçe arzu edilmiş olan bir davranışta karakter, arzular ve beğenin davranışı mecbur kılacağını düşünmez. Ama belirli bir şekilde davranışta bulunmaya yönlendirilebileceğini düşünebilir. Ve biz çoğunlukla böyle bir yönlendirmeye teslim oluruz. Bu yüzden, insanların karakterleri, arzuları, vb. hakkında bilgi sahibi olduğumuzda, onların ne yapacağını tahmin edebilme kabiliyeti ediniriz. Fakat bunlar hala davranışa mecbur kılmaz ve bu da sürekli kendimizi ve diğerlerini karakterlerinin dışında veya arzularının karşısında vb. davranışlarda bulunurken onlara şahit olma nedeninin bir parçasıdır.

Yani, eğer “baskın olma” ile Waller “mecbur tutulmamayı” kast ediyorsa, buna göre özgürlükçü bir otonominin karakteri, arzuları ve geri kalan kısmı bastırıldığı doğrudur. Ama yine de bu bize, davranışlarımıza mecbur bırakmadan, kararlarımızı şekillendirmek veya bizi belirli şekillerde davranmaya yönlendirmek için yeterli alan bırakır. Karakterimizin dışında, arzularımızın hilafına, vb. gerçekleştirilen davranışların hakimiyetinde, bu da onlardan sahip olmalarını bekleyebileceğimiz rolden fazla bir şey değildir. Gerçekten sorumlu olmadığı bir durumda karakteri dışında davranan bir kimsenin böyle davranmasından sorumlu olduğunu, çünkü sadece birinin karakterinden çıkan davranışların kendisine ait olduğunu söylemek istiyor muyuz? Tipik olarak cesur olan ama bugün korkakça davranan birinin şimdiki korkakça davranışı yüzünden suçlanması gerektiğini, çünkü şimdiki korkakça davranışlarının kendisine ait olmadığını söyleyebilir miyiz? Bunların hepsi, karakterlerinin dışında davranan belirli karaktere sahip insanlar için çok geneldir. Bunun sonucu olarak, bir davranışın sadece onun karakterinden kaynaklandığında bir aracıya sahip olduğunu ortaya atabilmek, insanlara tipik olarak dayandırılan ve onların sorumlu tutulduğu birçok davranışın artık makul şekilde bu yönde değerlendirilmediği anlamına gelmektedir. Gerçekte, eğer (1) ben sadece biriyim ve (2) toplumda böyle bilinirim ve (3) Waller’ın görüşünün doğru olduğunu varsayarsak, bu da bana gelecekte adaletsiz saldırılara geçme yetkisi verir ve bu davranışların hiç biri, Waller’ın görüşüne göre gerçekten benim değildir.

Bu seviyede bir tartışmaya yanıt verirken, Waller, bir davranış karakteri dışında olduğunda, o aracının davranışı olmadığı görüşüne katılmak zorunda olmadığını iddia edebilir. Her zaman ifade edebileceği şey, bunun sadece aracının bilmediğimiz bir karakterine dair bir işaret olduğudur. Karakter dışında gerçekleştirilen bir davranış olarak görünen şey, gerçekten karakter dışında yapılan şey değildir; bundan ziyade, bizler sadece o kişinin gerçek karakteri konusundaki bilgisizliği-

mızdır. Bunun sonucu olarak, o kişi, karakterin bizi normal hayatta davrandığımız gibi davranmaya mecbur bırakmadığı iddiasına destek olarak karakteri dışında davranan insanlar kavramına yönelik etkisiz referansım olarak benimseyebilir.

Bu tür bir yanıt ne yazık ki doğru bir çağrışım yapamaz. Bunların hepsi, gerçekten doğru şeyi yapmaya yönlendirilen, iyi karakterdeki insanların bazı durumlarda olumsuz şekilde davranması konusunda yaygındır. Bir kişinin sadece, adaletin gerektirdiklerini yapan bir insan olduğunu bilir ve onu bazı durumlarda adil olmayan bir hareket yaparken görebiliriz. Muhtemelen bu davranışında, kendisini adaletsizliğe itebilecek çok az şeyden biri tarafından bu davranışa itilmiştir.

Çalışmada incelenmekte olanlara yanıt alabilmenin tek yolu, adalet veya cesaret gibi belirli bir karakter özelliğini sürdürebilmek, bir kimsenin her zaman adil olan şeyi yapmasını gerektirecektir. Böylece, adil veya cesur olarak görünen bir kimseye geçmiş davranışlarının bir kaydı verildiğinde, adil olmayan ve korkakça bir şey yapmasıyla sonuçlanır; gerçekten onun karakterini bilmediğimize inanmak için nedenimiz vardır. Ama bu belirli bir karakter özelliğine sahip olmanın standartlarını oldukça yükseğe taşır. Kimse makul olarak adil insanın her zaman adaletin gerektirdiği şeyi yapmasını veya cesur insanın her zaman cesurca davranmasını beklemez.

Ortaya koyduğum tartışmaya yönelik bir başka muhtemel yanıt arasında, eleştirilerimde karakter üzerinde fazlaca vurgunun olması bulunabilir. Adil olan biri adil olmayan bir harekette bulursa bile ve hareketi birisine yapsa bile, bu kişinin psikolojisinde bu hareketin neden yapıldığını açıklayan bir başka boyut bulunur. Bu yüzden, mesela, eğer benim ünlü olma arzum, benim adil bir kimse olduğum gerçeğine rağmen beni adil olmayan şeyler yapmama yönltebilir. Buradan, davranışa yönelten arzu ve davranışlar bana ait olmasına rağmen, bu karakterin dışındadır. Böylece, tartışmamın aksine, Waller'ın görüşüne göre bir aracıya sahip olması için karakterin bir davranışa neden olmasını gerektirmez; bundan ziyade, sadece karakter, arzu ve beğeni, neden ve davranış gibi aracının psikolojisinin bazı boyutlarını gerektirir.

Bunun hakkında biraz daha düşünelim. Adil olan ama aynı zamanda gerçekten ünlü olmayı isteyen bir kişiyi göz önüne alalım. Bir gün, hızla ve kolayca tek bir adaletsiz girişimle ünlü olduğunu görerek, arzusuna yenik düşmüş ve adil olmayan bir davranışta bulunmuştur. Tipik olarak, bu gibi durumlarda adil olan insan açık olandır ve muhtemelen durum üzerine acı çekecektir. Varsayımımıza göre adil bir insan adil olmanın gerektirdiği şeyi yapacaktır ve bu yüzden adil olmayan şekilde davranma yönünde güçlü bir arzu duyduğunda, harekete geçmeden önce temkinli olacaktır. Bu temkinlilik süreci, bir kişinin en az iki yoldan birini seçerek davranış sergileyebileceği olasılığını ortaya atmaktadır. Ama eğer böyleyse, davranışını açıkladığına katıldığım arzu bunu mecbur bırakmaz. Bunun yerine, aracıya tek bir şey yapmak için belirli bir yönlendirme veya belirli bir neden verir. Ama temkin-

lilik sürecindeki diğer alternatiflere karşı kıyaslanan yönlendirme değildir. Karakterimiz, arzularımız, değerlerimiz gibi şeyler, temkinlilik sürecinde değerlendirilen şeyi şekillendirir. Fakat temkinli olan, karar veren ve harekete geçen asıl aracının kendisidir. Ve böyle bir aracı, karakterinin ve arzularının üzerinde olan bir şeydir. Böylece aracı, özgürlükçü konunun vurguladığı bağlamda özgürdür.

Buna ilaveten, bir aracının karakteri ve arzularının üzerinde olduğunu söylemek, onun davranışlarının kendisinin olduğu anlamına gelmez. Aracının içten gelen davranışlarına yönelik mecbur bırakmayan nedenler (yönlendirmeler) bulunduğu, nedenler özgürlükçü seçeneğin işareti olan temkinlilik süreci içerisinde değerlendirme olarak verilebilir ve buradan, bu davranış aracıya ait olur. Eğer arkadaşımın kafasına vurmak için beni buna mecbur bırakmayan bir arzu duyuyorsam ve bunu yapıp yapmama konusunda temkinlilik sürecini yaşama kapasitem varsa ve gidip ona vurmuşsan, buradan, bu olayla ilgili temkinli olsam da olmasam da, bu davranış, sahip olduğum herhangi bir arzu tarafından sıradan olarak mecbur bırakılmamış olsa da benimdir. Temkinlilik sürecinde sahip olabileceğim herhangi bir nedene veya yönlendirmeye sahip olmak, bu nedenin mecburi olan bir neden olmadığını ortaya koymaktadır. Ve neden (yönlendirme) mecbur bırakmasa da, bu benim nedenimdir (yönlendirme) ve bu yüzden bu davranışı benim yapar.

SONUÇ

Bu makaleyle birkaç şey başarmış olmayı umuyorum. Bunlardan ilki, Waller'ın doğal otonomi teorisi içerisindeki merkezi fikirlerle ilgili açık ve doğru bir anlayış yansıtabilmeye gayret ettim. İkinci olarak, Waller'ın sivil girişiminin etik prensip açısından işlev kazanması için, ya özgürlükçü ya da uyumcu bir konum benimsemesi gerektiğini tartıştım. Ve üçüncü ve son olarak, Waller'ın aksine, özgürlükçü görüşün Darvinciler için canlı bir seçenek olduğunu göstermeye çalıştım. Bu savduğum son noktaya ilgili bir destek olarak, iki ana nokta gösterdim. Birincisi, özgürlükçü görüş insanların diğer hayvanlarca paylaşılmayan özgürlükçü otonom seçenek açısından benzersiz bir kabiliyete sahip olduğunu gösterirken, bu durum Darwinizm'le uyumsuz ve (1) biyolojinin diğer boyutlarıyla (bizim düşünce kapasitemiz) ve (2) sanat ve bilimle uğraşmamız gibi bizi özel yapan şeyler şaşırtıcı değil midir? İkinci olarak, özgürlükçü konunun, bir aracının nasıl sahip olduğu davranışları özgürce istediğini tutarlı anlamda gerçekleştirdiğini tartıştım.

Son olarak, doğacılık kavramını kısaca tartışmak isterim. Makalenin başlarında, Waller'ın doğacılığı deterministik evrende bir inanış olarak aldığı işaret etmiştim. Eğer bir kimse, deterministik evrene inanırsa, buna göre her olayın daha önce gelen olaylarca sıradan şekilde gerektirildiği şekilde anlaşılmalıdır. Waller, doğacılığı deterministik evrene yol açtığını düşünenler arasında yalnız değildir. Son kitabında Owen Flanagan (1996), ahlaki sorumluluğun uyumcu görüşünü sa-

yunmuş ve kendisini doğacı olarak tanımlayarak doğacılığı alttaki gibi açıklamıştır:

Doğacılıkla, sadece tüm olgunun doğal olduğu ve sıradan prensiplere bağlı olduğu görüşünü kast etmek istedim. Akıl, bilinç, insan iradesi, doğal şeylerden oluşan diğer olgular gibidir ve doğal geçmişe sahiplerdir ve doğa kanunuyla açıklanabilir. (Flanagan 1996, 56-57)

Flanagan'ın uyumculuk konumunda dikkat çekici olan şey içerisinde tüm olgunun “doğa kanunu” [deterministik] bağlamında açıklanabilir olduğundan, bu doğacı bakış açısının benimsemesinden dolayı büyük bir ölçüt olarak verilmiştir.

Bu makalede savunduğum özgürlükçü konum, evrene yönelik böyle bir deterministik bakış açısı gerektiren doğacılık türüyle uyum göstermemesidir. Fakat inanıyorum ki, verileri değerlendirdiğimizde, bu gibi deterministik bir görüşü reddetmek için iyi bir nedenimiz var: davranış göstermede ve karar vermedeki sezgisel algılarımız, insanların karakter dışında ve yönlenmeye karşı davranış sıklığı, bazen dahil olduğumuz ihtiyatlı sürecin doğası ve bizi hayvanlardan ayıran daha bir çok neden. Değerlendirmelerde tartıştığım gibi, bir kimsenin Darvinizm'den vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Sonuçta, “Darvinci doğa-dışıılık” olarak tanımlanabilecek bir görüşü geliştirip savunmada bir anlamda sıçramalar gerçekleştirdim.

Referanslar:

- » Campbell, C. A. 1957. *On Selfhood and Godhood*. London: George Allen and Unwin.
- » Chisholm, Roderick. 1991. “Human Freedom and the Self,” Lindley Lecture, University of Kansas. Reprinted in *Metaphysics: Classic and Contemporary Readings*, edited by Ronald C. Hoy and NathanOaklander, 360–66. Belmont, Calif: Wadsworth, 1991. Originally published in 1964.
- » Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon and Schuster.
- » Flanagan, Owen. 1996. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- » Gould, Stephen J. 1977. *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*. New York: Norton.
- » Hook, Sidney. 1958. “Necessity, Indeterminism, and Sentimentalism.” In *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, edited by Sidney Hook, 180–92. New York: New York University Press.
- » Waller, Bruce. 1990. *Freedom Without Responsibility*. Philadelphia: Temple University Press.
- » —. 1998. *The Natural Selection of Autonomy*. Albany: State University of New York Press.

AŞK'IN FELSEFESİNE DAİR PROF. DR. ÖMER ÖZDEN (İSTANBUL, 2012)

Mehmet EVREN**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Ömer Özden tarafından yayın hayatına kazandırılan nadide eserlerden biri olan “Aşk Felsefesi, Türk ve Batı Düşüncesinden Örneklerle” adlı kitabı Arı Sanat Yayınları tarafından İstanbul’da 2007 yılında çıkmıştı. Kitabın 2. baskısı da aynı yayınevinde 2012 yılında “Aşk’la” adıyla yayınlandı.

Yazarın diğer kitapları;

“İbn-i Sinâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

“Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal” Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

“Bir İnanç ve Kültür Terkipçisi Yahya Kemal” Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011; 2. baskı 2013.

“Erzurum’da Ramazan”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

“Resimlerle Türk Düşünce Tarihi”, Arı Sanat Yayınları, 2014.

Elbette yazarın kitapları bunlarla sınırlı değil; Prof. Dr. Osman Elmalı ile ortak

* Öğretim Görevlisi, Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

bir çalışma sonucu ders kitabı olarak yayınladıkları, İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011; 2. baskı 2012; 3. baskı 2013.) ve bunun devamı niteliğinde olan Yeniçağ Felsefesi Tarihi, (Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012; 2. Baskı 2014.) isimli çalışmaları da bulunmaktadır.

Varlık, tarih, bilgi, değer ve kültür hakkında yayınladığı kitaplarının yanında yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış pek çok bildiri, araştırma, bilimsel makaleleri bulunmaktadır.

Yazar, aynı zamanda gazete ve dergilerde edebiyat, düşünce ve sanat konularından tutun da kitap eleştirileri ve seyahat yazıları da yazmaktadır. Ayrıca TRT Erzurum Radyosu'nda on yıl boyunca her hafta canlı yayında kültürel sohbetler yaptığı, yerel ve ulusal televizyonlarda kültürel programlara katıldığı gözlemlenmiştir.

Yazar hakkındaki bu tanıtıcı ifadelerden sonra Aşk'la isimli kitabına geçebiliriz: Yazar, kitabına aşk kavramı hakkındaki "Aşk, üç harften ibaret olmasına rağmen, yaşayanlar için 'hayatın anlamı budur' dedirten, hakkında herkesin bir şeyler bildiğini sandığından dolayı üzerinde en çok düşünülen, konuşulan, yazılan, fakat yaşanıp düşünülmedikçe, konuşulup yazılmadıkça gizeminin daha da arttığı, çok bilinmeyenli bir denklem gibidir. Aşk hakkında, günlük hayattan en yüce duyguların işlendiği sanata kadar, her alanda söylenecek söz vardır. Bu değerlendirmelerden biri de felsefedir. Zaten felsefede her söz, aşk ile söylenir. Çünkü philosophy (felsefe) terimi, aşk ile yakından ilgilidir. Gerek Batı, gerek Türk düşünce ve sanat hayatında aşk üzerine söylenip yazılmış pek çok makale, şiir ve kitap vardır. Aşk hikâyelerine, romanlarına ve şiirlerine bakıldığında aşkı yaşamının oldukça sıkıntıları içerdiği görülmektedir. Ama aşk hakkında yazmak, yaşamaktan da zor bir iş olsa gerek. Üzerinde farklı değerlendirmeler yapılan aşkın, gelip geçici mi, yoksa sürdürülebilir ve sürekli mi olduğu sorusuna da cevap aramaya gayret edilmiş, estetikle olan yakın ilgisinden dolayı konu, estetik unsurlar da dikkate alınarak inceleme yoluna gidilmiştir..." bilgilerine yer vererek başlamaktadır.

Dilimize Arapçadan geçmiş olan Aşk terimi, Türkçeleşmiş bir kelime olup, "tutkulu bir şekilde delicesine sevmek" anlamını taşımaktadır. Yazar kitabında, aşk ve varlık temalarını işlerken aşkın kozmolojik boyutu, evren ve insan üzerinde etkin güç olarak sevgi veya aşkın ne kadar değerli bir varlık ögesi olduğundan ilk kez söz eden kişinin, İlkçağ teologlarından aynı zamanda şair ve ozan olan Hesiodos (İ.Ö. 8. yy.) olduğunu belirtmektedir. Hesiodos'a göre kaos dışında hiçbir şey mevcut değilken ilk var olan, evren ve evrendeki her şeyi meydana getiren kozmik kuvvet, "ölümsüz tanrıların en güzeli olan Eros'tur."

Hesiodos, kendisinden aktarılan bir fragmanında şunları söylüyor:

*"Önce ölümsüzler soyu yoktu,
Eros birleştirmeden önce her şeyi.
Birbirleriyle birleştiklerinde meydana geldi.
Gök, Okeanos, Toprak ve bütün bahtlı tanrıların göçmez soyu."*

Aşkın ontolojik yani varlık boyutundan söz eden yazara göre aşk, düşünürlerin fikirlerinde sadece kozmik bir güç olmakla kalmamış, giderek hayatın her sahnesinde, evrenin her noktasında kendini göstermeye, hissettirmeye başlamıştır. Adeta her şeyin açıklamasında aşk yer almış ve aşka yer varmış. Aşkı “güç” olarak tasvir eden yazarımıza göre, her şeye gücü yeten aşk, her şeyin özü, mahiyeti ve hatta İbni Sina’ya göre hüviyeti durumundadır. Varlığın ne olduğunu belirleyen, onun mahiyeti olduğu gibi, ona anlam kazandıran da hüviyettir. Mademki aşk, varlığın özü ve hüviyeti durumundadır, öyleyse her şeye varlık kazandıran, hareketlendiren veya durduran, doğurtan, inandıran, sevindiren, üzüntü veren, belki mübalağalı olacak ama ölümü bile hoş gösteren hep odur; kısacası evrende görüp bildiğimiz her şey aşkın eseridir.

Aşkın Tanrısal boyutundan söz ederken, Platon’un Şölen isimli eserinde aşkı tanrısalılaştırdığını ifade etmektedir. Yazar, Platon’un, Şölen’de kendi düşüncelerini Eryksimakhos’un dilinden “aşk, yüce, yüceler yücesi bir tanrıdır; tanrı işlerinde de insan işlerinde de etkisi sınırsızdır” şeklinde aktardığını belirtmektedir. Platon’a göre aşk, bütün tanrılardan daha eski olan, hatta yaratılmamış olan bir tanrıdır. Başlangıçta bir karmaşa içindeki belirsizlikte ilk belirli varlık, aşktır. Platon’a göre “hiçbir şey insanı aşk kadar güzel yaşatmaz.” İnsan, Sevgi Tanrısı’nın kendisine üfllediği kabul edilen sevgi gücüyle, bütün zorlukları aşar. Yine yazarımız sadece Batı dünyasının değil doğu toplumlarının da görüşlerini sunmaktadır. Türk düşünürleri de Platon ile aynı fikri paylaşmaktadırlar. Farabi ve İbni Sina’ya göre Tanrı’nın, aşkın bizzat kendisi olduğunu belirten yazar, bu filozoflarımızın Tanrı’ya hem aşk, hem âşik, hem de ma’şuk vasıflarını yüklediklerini belirtmektedir.

Kitapta aşkın, estetik ve mistik boyutundan da bahsedilerek Tanrı’nın, özünün gereği olan aşkla, kendisinden başka varlıkları yarattığına ve onlara kendi öz’ünden ve aşk’ından da kattığına dikkat çekilmektedir. Yazara göre, mutasavvıfların düşüncesinde ‘başkası’ sözü, Tanrı’nın somutlaşmış görüntüsü olarak kabul edilen ve varlıksal boyut kazanarak, soyut halden somut hale geçmiş olan varlıklar yani evren ve içindekilerdir. İşte Yunus, bunu

*“Ben bu suretten ilerü, adum Yunus değüliken,
Ben olidum ol bennidüm, bu aşkı sunandayidum”*

misralarıyla anlatmaktadır. Bu anlatımda Yunus’a göre ‘başkası’ denilebilecek bir varlık yoktur. Gerçek ve tek varlık, Tanrı’dır; başkası denilenler onun yansımından başka bir şey değildir.

Aşk ve insan konusuna değinen yazar, aşk ve bilgi arasındaki ilişkide Mevlânâ’yı örnek göstermektedir. Konuyla ilgili olarak Mevlânâ’dan “aşkı olan kimsenin yeri âşikler meclisidir; akli olan kimse ise, o meclisten ve bizden uzak kalmıştır” cümlelerini aktararak aşkın, aklın kuralına uymadığını belirtmektedir. Aşk ile bilgi, daha başlangıçta buldukları yer itibarıyla farklılık gösterirler. Bilginin yeri akıldır, aşkın yeri kalp, hatta kalpteki yeri de gönüldür. Bilgi öğrenmekle

elde edilir, ama aşk öğrenilmez; çünkü aşk duyguyla ilgilidir. Hiçbir duygu öğrenilmez. Dolayısıyla aşk, hissedilir ve öğrenilmeden yaşanır. Bilgi öğretilir, aşk öğretilemez. Bilgiye ulaşmak için bir alt yapı ve ön hazırlık gereklidir, aşk ise birdenbire ortaya çıkar.

Yazar, aşkın varoluşsal boyutunu anlatırken Tanrı'nın kendisi ve başkası'na duyduğu aşk sonucunda meydana gelen varlıkların en önemlisinin, insan olduğunu belirterek, bu konuda Hilmi Ziya Ülken(1901-1974)'in "sevgi başlangıçtır, insan istenen sondur. Biri yola çıkmak, öteki ulaşmaktır. Biri daima ilerleme halindeki ruhu koşturan kuvvettir, öteki onun her zaman isteyeceği akıbettir..." ifadelerine yer vermektedir.

Aşkın platonik boyutundan söz ederken, bu aşkın, yaygın olarak ve basitçe, tek taraflı aşk olarak bilinen, daha üst bir anlatımla iki sevgilinin birbirine kavuşmaması tarzında anlaşılan ve kaynağını Platon'dan alan, bu sebepten dolayı da "literatüre Platonik (Eflatuni) Aşk adıyla geçen bu anlayış, geçici güzelliklere değil, güzellik ide'sine, salt güzelliğe duyulan aşkın ifadesidir." cümlelerine yer verdiği görülmektedir.

Platonik aşkın en güzel örneklerinden biri hepimizin bildiği gibi Türk edebiyatında Leyla ile Mecnun, Batı edebiyatında da Romeo ve Juliet hikâyeleridir. Leyla ile Mecnun hikâyesini şiire en güzel şekilde aktaran, Fuzulî'dir. Fuzulî tarafından, edebî anlatıma kavuşturulan bu hikâyeye göre Kays, zengin bir ailenin tek çocuğudur. Doğduğundan beri ağlayan Kays, genç ve güzel bir kızı görünce ağlamayı bırakmıştır. Fuzulî'ye göre Kays'da doğuştan bir sevgi tomurcuğu vardır, bu yüzden sevebileceği birini görünce susmuştur. Güzelliğe eğilimi olan, çocuk bile olsa ondaki aşk duygusudur, yoksa akli ermeyen bir çocuk güzelliği nereden bilsin!

Aşkın, sanatla olan ilgisi konusuna değinen yazar, Erich Fromm'ın sevmeyi, bir sanat olarak gördüğünü belirtmekte, aşk ve sanat arasında ayrılmaz bir bağ olduğuna işaret ederek, sanata ilham kaynağı olan aşk ve sevginin de bir sanat olduğunu söylemektedir. Tanrı'nın yaratmasıyla, insanın sanat eseri üretmesi arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Şöyle ki Tanrı'yı varlık oluşturmaya götüren sebep aşk olduğu gibi, Tanrı'dan başka varlıklar arasında yapıp etme özelliği bulunan tek varlık olan insanı sanat meydana getirmeye sevk eden amillerden biri de aşktır. Bu bakımdan "aşkın mantığı, yaratıcının mantığı gibidir" ifadesine yer vermektedir. Şu farkla ki Tanrı, Zorunlu Varlık olarak özgür iradesiyle yaratma eyleminde bulunduğunda, insan olurlu varlık olarak özgür istenciyle sanat eserleri yaratmaktadır. Arif Nihat Asya'nın San'at şiiri bize bunu anlatır;

*"Sen mermeri yaratırsın; ben ondan saray yaparım!
Suya ektiğin kamışı, keser biçer, ney yaparım!"¹*

¹ Arif Nihat Asya, "Ses ve Toprak", 2005 Ötüken Neşriyat

Ama her iki tür yaratmada da sevk edici amil, aşktır. Sanatçılar da Tanrı'nın yaratması gibi, eserlerini aşkın gücüyle gerçekleştirir. Aşk, sanatçının ilham kaynağıdır. "Aşk olmadan meşk olmaz" sözü de bundan dolayı söylenmiş olsa gerektir.

Yazar kitabında son olarak aşk ve evlilik konusuna da yer vermiştir. Yazarın burada değindiği en önemli vurgular, aşkın evliliği bitirmediği yönünde yoğunlaşmaktadır. Yazara göre evliliğin aşkı bitirdiğine ilişkin sözler, aile müessesesini yok etmeyi amaçlamaktadır. Yazar, evliliğin aşkı bitirmediğini, tam aksine aşk her gün tazelenirse bu evliliğin daha da pekişeceğini bahsetmektedir. Aşktaki samimiyet, evlilikte de korunur ve çıkar ilişkileri yerine dürüstlük ve sadakat konursa, evlilikte aşkın devam edeceğini belirten yazar, evlilik müessesesinin ve onun ürünü olan ailenin de aşk gibi kutsallaşacağını vurgulamaktadır.

Kaynak;

» H. Ömer ÖZDEN "Aşk Felsefesi", 2007 Arı Sanat Yayınevi.

AKSARAY'IN TARİHİ ÖNEMİ VE VAKIFLARI *

M. Zeki ORAL

1932-1941 senelerinde Niğde tarihi, 1942 - 1954 yıllarında Konya tarihi tetkikleri ve neşri ile meşgul olurken Niğde'nin; Nahita, Nakita, Nikide, Niğde, Konya'nın; İkonyom, Kuniye diye anıldığı Hititler, Kapadokyalılar, Roma ve Bizanslılar zamanında adı Kursaura, Garsaura, Archelais olan bir belde karşımıza çıkıyor. Niğde, Konya tarihleri nereye kadar uzanıyorsa Kursaura, Archelais de beraber geliyordu.

Selçukîler devrinde Anadolu şehirlerinden bazıları, eski adlarının biraz değişmesi ile devam eder. En yakın misali yukarıda yazdığımız Niğde ve Konya'dır. Bazı şehirler ise eski adlarını bırakmış birer vesile ile yeni adlar almışlardır. Phiemilyum=Akşehir, Kapadokya Krallarının sonuncusu adıyla anılan Archelais= Aksaray isimleri de bu kabildendir.

Anadolu Selçukîlerinden II.Kılıçaslan'ın (1156-1192) Aksaray'da beyaz yapı taşından yaptırdığı muazzam sarayı şehre adını vermiş Selçukîler devrinde ve daha sonra Aksara-Aksaray adı devam etmiştir. IV.Kılıçaslan'ın bu sarayın merdivenlerini atı ile çıktığına dair Selçuk tarihî kaynaklarında sarahat vardır.

Tarihin her çağında mevcut olan Aksaray III.Kapadokya yahut küçük Kapadokya bölgesi şehirleri arasında idi.

* Vakıflar Dergisi, Ankara 1962, sayı:5, s.223-240.

Aksaray, Konya ile birlikte 1077 (H. 470) yılında Anadolu Selçukluları tarafından zapt edildi. 1080 (H. 477) vukuatı arasında Kutulmuş oğlu Süleyman'ın Konya ve Aksaray hükümdarı olarak adı geçer. 1106 (H. 500) tarihlerinde hükümdar olan I. Süleyman oğlu I.Kılıçaslan da yine Konya ve Aksaray hükümdarı olarak tarihe geçmiştir.¹

II. Kılıçaslan Aksaray'a çok önem verdi. Camiler, kervansaraylar, bedestenler yaptırdı. Kalesini tahkim etti. (Bugün çarşı, park ve hükümet binaları olan saha o zamanki kale içinde iç şehir idi. Kale dışında ise ayrıca varoşları, mahallâtı vardı. Seyyitler, gaziler, âlimler, tüccarlar getirterek Aksaray'a yerleştirdi. Bu suretle Selçuk ordularının umumî karargâhı şekline gelmiş olan Aksaray'a gayri müslimlerin ve başka hüviyet ve asaleti belirsiz kimselerin girmelerine müsaade etmedi. Bu itibarla Aksaray Dârü'z-zafer, Dârü'l-cihâd adlarıyla de anıldı.²

II.Kılıçaslan son günlerinde memleketini on bir oğlu arasında taksim etmiş Aksaray'la Sivas'ı oğlu Kutbü'd-din Melik Şah'a vermiştir.³

(30/Ekim/1888). Kayıtlı bulunduğu sicil No.: 295. Belge No: 1034.

Bâis-i tastiri kitâb-ı şer'î oldur ki, Medîne-i Ankara'da Hoca hindî gayr-ı müslim mahallesinde sâkin Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye tebaasının Rum milletinden Yuvan Veled-i Hacı Prodöbromos Veled-i Kili nâm kimesne medîne-i mezbûre mahkeme-i ser'iyyesinde mün'akid meclis-i şeri şerifde zikri âti vakfına licci'ttescil mü-tevelli nasb ve ta'yîn eyleği medîne-i mezbûrede İmamyusuf mahallesinde sâkin devlet-i müşârünileyha tebaasının milleti merhumesinden Taşçıoğlu Yuvan nâm-ı diğêr Cıvan veledî İliya veledî Bodos mahzarında bitav'ihî takrîr-i kelâm ve ta'bir-i an'il-merâm idüb zikri âti vakfın sudûruna değîn yedimde olub bin üçyüz dört sene-i rûmiyesi Nisanının onuncu günü tarihiyle müverrah işbu bir kit'a sened-i hâkanî nâtik olduğı üzere mezkûr Hocahindî mahallesinde kâin bir taraftan Rum mektebi ve bir taraftan Topal Yasef menzili ve iki taraftan tarîk-ı âm ile mahdûd Boynueyri zâde Merhum Hacı Mes'ud Ağa veresesinden onüç bin yığirmi kuruş semen-i medfa' mukabilinde işтира idüb ol veçhile yedimde mülk-i müşterâm ve hakım olan, on iki rakam ile mürakkam fevkani ve tahtanî buyût-i adîde ve malzemec-i sâireyi müştemil bir bab menzilimi bi-cümîet'it-tevâbi' v'el-levâhik ve kâffet'il-hukuk v'el-merâfık vakf-ı sahîh-i müebbed ve habs-i sarıh-i muhalled ile vakf ve habs idüb şöyle şart eyledim ki, menzil-i mezkûr bâ ma'rifet-i mütevellî îcar olunub hâsıl olan gâilesi medîne-i mezbûrede sâkin Rum milletinin fukarâ ve bîkes sib-yânına verile ve îcar olunamayub da gaile hâsıl olmadığı takdirde menzil-i mezkûr derûnunda millet-i merkumenin fukarâ ve bîkes sib-yânı iskân edile ve mürûr-ı eyyâm ve kürûm-ı a'vâm ile menzil-i mezkûr müşrif-i harâb olub ta'mîri

¹ İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, Kahire tab'ı cilt:8, sahife 240.

² el-Veledü'ş-Şefik sahife 292, Anonim, Selçukname Matbu Nüsha sahife 38.

³ Melikşah'a ait bir kitabe İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı:1-IV,1956, sahife 150'de tarafımdan neşredildi.

gayr-ı kaabil ve şart-ı mezkûra riâyet müteazzer olursa b'il-izn'îş-şer'î veya ma'rifet-i mütevellî bedel-i misliyle tâlibine ferağ vc tefvîz ve bedeli kabz ve irbâh olunub hâsıl olan gâilesi mutlaka medîne-i mezkûrede sâkin olan millet-i merkumenin fu-karâ ve bîkes sıbyânına verile, mâdâm ki ben hayatta olam, vakf-ı mezkûruma ben hasbî mütevellî ve nâzır olam ve benim vefatımdan sonra vakf-ı mezkûruma medîne-i mezbûrede sâkin millet-i merkûmenin eşhâs-ı mu'teberânı hasbî nâzır olalar ve eşhâs-ı merkume-i mu'teberenin müntehabları olan bir kimesne dahi hasbî mütevellî ola deyü menzil-i mezkûru ba'de't-tahliye mütevellî-i mezbûr Co-ni'ye teslim, ol dahi tesellüm idüb şâir mütevellîlerin tasarrufları gibi tasarruf itmiş idi didikde mütevellî-i merkum dahi ba'de't- tasdik emr-i vakf-ı mezkûr tamam ve hâl-i teslim encâm bulduktan sonra vâkif-ı mezbûr Yuvan, vakf-ı mezkûreden rücû-ı birle menzil-i mezkûru kel-evvel mülkine istirdadını da'va ve mütevellî-i mezbûr Civan dahi teslimden imtinâ' ile her biri huzûr-ı şer'-i şerîfde كما هو المسطور في الكتب الفقهية müterâfiân ve her biri ber nehç-i şer'i kavim fasl ve hasma tâlibân olduklarında بالخلاف على رأي من يراه من ائمة المجتهدين vakf-ı mezkûrun sıhhat ve lü-zûmuna hükm-i sahîh-i şer'î ve kaza-i sarîh-i mer'î idilüb ol veçhile vakf-ı mezkûr sahîh ve lâzım ve mütehattem olub min ba'd nakz ve nakzına mecâl muhâl ve ibtâl ve ta'tîli mümteni'ü'l-ihtimâl oldu. Cerâ zâlike ve hurrîre f'i-yem'ir-râbi' v'el-ışrîn min Safer'il-hayr li-seneti sitte ve selâse mie ve elf.

Şuhûdul-hâl:

Mahkeme-i şer'îye ketebesinden mekremetlü Mustafa Nuri Efendi. Ve kete-beden İsmail Hakkı Efendi. Ve El- Hac Kamil Efendi. Eytam Müdürü Hacı Ali Efendi Ve Sermuhzır Ömer Ağa. Ve gayr.

235 yıl devam eden Anadolu Selçukîlerinin idaresi zayıfladığı vakit Aksaray da diğer Anadolu şehirleri gibi İlhânilerin idare ve nüfuzları altına girmiş İlhanî ku-mandanlarının belli başlı merkezlerinden biri olarak kalmıştır.

İlhanîlerin Anadolu'dan çekilmesi, Selçukîlerin çökmesi üzerine kurulan bey-liklerden Karaman oğulları Aksaray'ı elde ettiler. Bir aralık Sivas sultanı Kadı Bur-hanü'd-din Ahmed tarafından da zaptedilmiş ise de Fatih Sultan Mehmed tarafın-dan kat' olarak zaptedilinceye kadar Karaman oğulları elinde kaldı. Bu tarihe ka-dar Anadolu'nun ilmî, İktisadî, İçtimaî merkezlerinden birisi olarak önemini muha-faza etti.

Fatih, Aksaray ve çevresinde Karaman oğulları taraftarlığını azaltmak, yeni fethettiği İstanbul'da Türk ekseriyetini temin etmek gibi iki taraflı bir siyaset takip ederek Aksaray'dan birçok müfessir, muhaddis, âlim ve mutasavvıf ile halktan yüzlerce aile alarak İstanbul'a yerleştirmiş, İstanbul'un bugünkü Aksaray mahallesi o zaman kurulmuştur. Aksaray Osmanlı İmparatorluğu idaresinde yakın zamanlara kadar Konya vilâyetine bağlı bir sancak merkezi idi. Son yıllarda bir aralık da vilâyetliğe kavuşmuş iken 27 yıl evvel Niğde'ye bağlı bir kaza merkezi haline geti-rilmiş idi.

Mevkiinin önemi, tarihî eserleri, halıcılığı, ziraata ve hayvan beslemeye elverişli geniş arazi ve ovaları, meyve ve üzüm bağları nihayet kültürlü, uyanık ve çalışkan halkı ile engin ve zengin mazarisine uygun geniş bir istikbale namzet olduğunu görüyoruz.

Aksaray'ın tarihi safahatı hakkında yapılan şu hülâsaya esas olan ve yukarıda söylediğimiz gibi tarihte Konya ve Niğde ile atbaşı beraber giden Aksaray'ın da tarihini yazmaya başlamış ve senelerden beri tetkikat ve tettebbuatım devam etmiştir. Elde edilen neticelere ve hazırlanan müsveddelere göre Aksaray tarihi şu bölümleri ihtiva etmektedir:

1. Aksaray'ın Kursaura, Archelais olduğu devirlere ait tetkikler,
2. Selçukîler elinde Aksaray :
 - a- Bu devirde Aksaray'da geçen tarihî vukuat,
 - b- Aksaray'da Selçuk âbideleri, kitabeleri, vakfiyeleri, san'at tarihi bakımından tavsifleri, plân ve fotoğrafları,
3. Karaman oğulları zamanında Aksaray:
 - a- Karaman oğulları zamanında vukua gelen tarihî olaylar,
 - b-Karaman oğulları devri âbideleri, kitabeleri, vakfiyeleri, tarif ve tavsifleri, plân ve resimleri,
4. Aksaray'ın Sivas Hükümdarı Kadı Burhanüd - din tarafından zabtı, Karaman oğulları ile yapılan mücadelelerde Aksaray,
5. Aksaray'ın Osmanlılara geçmesi :
 - a- Osmanlılar devrinde Aksaray'da vukua gelen başlıca tarihî hâdiseler,
 - b- Aksaray ve çevresindeki Osmanlı eserleri, vakfiyeleri, kitabe plân ve resimleri,
6. Aksaray meşahiri: Aksaray'da yetişmiş meşayih, ulema, şuara, Ahi'ler, Devlet adamları, hayır sahipleri,
7. Aksaray'da tarihî mezarlıklar ve mezar taşları: Bugüne kadar tespit edilmiş olan dört yüz küsur mezar taşının tarihî simalar, içtimaî meslekler ve san'atlar bakımından tasnifi dil, yazı, tezyinat nokta-i nazarından tahlili,
8. Aksaray'da basılmış paralar: Bu paraların tarifi, üzerlerindeki yazıların okunuş şekilleri,
9. Aksaray'da ölü binalar: İsimleri kitaplara geçmiş fakat kendileri yıkılmış olan tarihî eserler,
10. Eski coğrafya ve seyahatnamelerde Aksaray: Bu eserlere göre Aksaray'ın tarihî, coğrafi, iktisadî, içtimaî durumu.

Buraya kadar Aksaray'ın tarihî önemini belirtmeye çalıştık. Şu ifadelerimizi bazı belgelerle de teyit etmek faydalı olacaktır. Bu münasebetle Aksaray'da bulu-

nan kitabelerden bir kaçı ile Aksaray tarihi için olduğu kadar Türk tarih ve kültürü için de birer hazine oldukları şüphesiz olan mezar taşlarından 22 tanesini buraya kaydediyorum. 2-9 Nolu inşa kitabeleri ile mezar kitabeleri henüz neşredilmemişlerdir.

1

جدد عمارة هذا لدرب المبارك بسبب الوهن الاحراق في ايام دولة السلطان
الاعظم غياث الدنيا والدين ابي الفتح كيخسرو بن قلع ارسلان خلد الله
سلطانه على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله سراج الدين احمد بن
الحسين المتولي يوفى مشيد الممالك في سنه سبع و سبعين و ستمائة

Konya- Aksaray yolundaki Sultanhanı'nın cümle kapısı üzerinde bulunan tamir kitabesidir. Bir satırdır, beyaz mermer üzerine güzel bir. Selçuk sülüsü ile yazılmıştır. Türkçesi: «Yangın sebebiyle bozulmuş, gevşemiş olan bu mübarek, büyük kapı⁴ sultanların en büyüğü, Fetih Babası, din ve dünyanın yardımcısı Kılıçaslan oğlu Keyhüsrev'in -Allah sultanlığını ebedî kılsın- devletli günlerinde kulların zayıfı Allah'ın rahmetine muhtaç, mütevellî ve devlet mimarlığı görevini yapan (yahut memleket umurunu idare eden) Hüseyin oğlu Siracü'd-din Ahmed'in eliyle 677 yılında yenilendi, onarıldı» demektir.⁵ Kitabeden anlaşıldığına göre Sultanhanı'nın cümle kapısı bir yangın sebebiyle harap olmuş, III. Keyhüsrev zamanında yeniden onarılmıştır. Yangının bir kaza neticesinde değil bir isyan, bir baskın zamanında kasten çıkarılmış olduğunu zannediyoruz. Çünkü Konya-Aksaray yolu üzerindeki bu kervansaray Sivas-İzmir, Ankara-Adana ve başka anayolların üzerindedir. Bu ellerden gelip geçen kervanların konakladıkları yerdir. Orta zamanlarda iktisadi önemi büyük olduğu gibi yapısının azameti ve metaneti sebebiyle birçok âsilerin de sığındıkları bir kal'a mahiyetindedir.

Kervansaray civarında Selçuklular ile İlhanî kumandanları arasında harpler de olduğunu biliyoruz. Nitekim Ulcaytu Sultan Mehmed'in ilk günlerinde İlhanî kumandanlarından İrcin Anadolu'ya geldiği vakit Sultan hanına iltica etmiş olan Türk beylerinden İlyas'ı yirmi bin süvari ile muhasara etmiş idi. İki ay süren muhasara esnasında ne mancınık taşlarından, ne çelik zırhları delip geçen ok yağmurlarından ne de nefit ve ateş saçan âletlerden fayda hasıl olmamıştır.⁶ Bunlar hanın metanetini ifade eden cümlelerdir.

Kitabede adı geçen III. Keyhüsrev (1264 - 1283) hakkında İbni Bibi nüshalarında malûmat vardır. Tekrarına lüzum görülmedi. Sirâcüd-din Ahmed hakkında da geniş bilgilere sahip değiliz.

⁴ Derb büyük kapı demektir. Kamus tercümesi cilt 1, sahife 239.

⁵ Bu kitabe Friedrich Sarre'nin Reise'in Klein Asien kitabında neşredilmiştir. Orada (الى رحمة ربه) الى رحمة الله (الى رحمة ربه) yazılmıştır. (هذا الدرب) هذا الدرب (سيدي؟ الممالك) مشيد الممالك

⁶ Müsameretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr, Türk Tarih Kurumu neşriyatı sahife 299.

2

- 1- باني هذا المصلى محمد
- 2- الحداد ادام الله
- 3- توفيقه في سنة تسع وسبعماية

Bu kitabe Sinne çayıyndaki mezarlık bozulurken oradaki müsellâdan alınarak Aksaray'ın Özdil mahallesinde Musa Tekden'in evine getirilmişti. Biz Musa'nın evinde gördük. Mermer üzerine sülüsle yazılmıştı. (Resim 1) Eb'adı 0.41 X 0.29 dur. Türkçesi (*Demirci Mehmed bu müsellâyı 1309-1310 (H. 709) yılında yaptırdı. Allah ona yardımlarını devamlı kılsın*) demektir. Demirci Mehmed'in zamanının hayır sahibi zenginlerinden olduğu anlaşılmaktadır.

3

- عمر هذه العمارة لتعليم القرآن لوجه الله تعالى حمزه بڭ بن سنان
بڭ تاريخه سنه خمس و ثلثين و تسعمايه نسله امام غزالي

Aksaray'ın Bîmârthane mahallesindeki mektep kitabesidir. Kitabenin bulunduğu bina harap olmuş mektep bahçesindeki Hamzabey mezarının etrafı bir duvarla çevrilerek kitabe bu duvara konmuş bulunmaktaydı. Son yıllarda kitabe buradan da alınarak Gazi Okulu yanında yeni yapılan camiin kapısı üzerine konmuştur. 0.20 X 1.64 metre eb'adındadır. Sülüs celisi ile yazılmıştır. Türkçesi: «*Yüce Tanrı'nın rızası için Kur'an okunmak üzere bu imareti İmam-ı Gazali neslinden Sinan bey oğlu Hamza bey 1528 - 1529 (H. 935) yılında yaptırdı*» demektir.

4

Hamza beyin kabri yukarıda işaret olduğu gibi okul avlusunda idi. Mezar bugün mevcuttur. Mezar taşının başında ümera kavuğu olan kare prizması şeklindeki bir şahide vardır. Bunun gövdesinin dört yüzüne şu yazılar yazılmıştır :

- 1- انتقل من دار الفنا الى
- 2- دار البقا المرحوم
- 3- المغفور السعيد
- 4- الشهيد المحتاج

Türkçesi: «*Rahmet olunmuş, esirgenmiş mübarek şehit, fena evinden (Dünyadan) baka evine (Ahrete) göçtü*» demektir. Ne yazık ki mezarın ayak taşı kaybolmuş, Hamza beyin ölüm tarihi de meçhul kalmıştır. Oralarda yapılacak esaslı araştırmalarla meydana çıkarılması muhtemeldir. Sonradan konmuş olan ayak taşında şu hadis-i şerif yazılıdır :

5

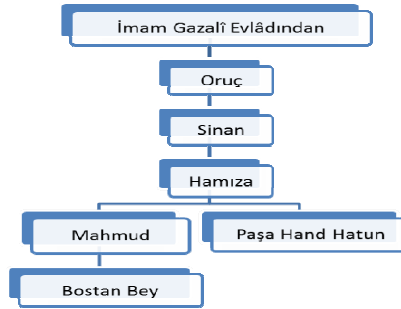
- 1- القبر باب كل ناس داهاها
- 2- الموت كاس كل ناس شاربها

Bunun tercümesi de; «*Kabir bir kapıdır, bütün insanlar ondan girerler, ölüm bir kâsedir herkes ondan içer*» demektir.

Mektebi yaptıran Hamza beyin vakıflar arşivinde ve Aksaray'da mütevellileri

elinde bir vakfiyesi vardır. Vakfiyenin özeti şudur: «Hayır ve hasenat sahibi, cömertlik ve bereketler madeni, salihler dostu, yüksek zevatin iftihar, İmam-ı Gazalî evlâdından Oruçbeyoğlu Sinan bey oğlu Hamza bey çeledi Aksaray'ın Selime, Absar köyleriyle Kızılhayat mezarının tamamı, Sinir köyünün 12 sehimde 3 sehim, Tavşancı mezarının 12 sehimde 3 sehimin Musiler mezarının 12 sehimde 6 sehimini oğullarına ve oğlunun oğlu Mahmut oğlu Bostanbey ile kızı Paşa'Hand hatuna -ki bu kız ölünce hissesi yine oğullarına kalacaktır.- ve nesilleri süresince evlâtlarına vakfedilmiştir. Oğullarından kimse kalmazsa kız evlâtlarına bunlardan da kimse kalmazsa Aksaray haricinde talim-i sibyan (çocuk okutmak) için yaptırdığı mektep masraflarına ve mektep yanında vakfın gelirlerinden bir zaviye yaptırılıp vakfın hâsılatı bu zaviyeye gelip giden misafirlere sarfedilmesini şart kılmıştır. Tevliyet hayatta oldukça kendi nefesine sonra evlâdına kalacak bunlardan kimse kalmazsa Aksaray hâkiminin re'yle mütevellî tâyin olunacaktır. Mütevellilere tevliyet için bir ücret verilmeyecektir.» Vakfiye Evâil-i Cemaziyü'l-J-evvel 936 H. yılında tescil edilmiştir.⁷ Kitabede adı yazılan İmam-ı Gazalî (Hüccet ül-İslâm Zeyn üd-din Ebu-Hâmit Muhammed bin Muhammed bin Muhammet bin Ahmed et-Tûsî) dir. Bu zat İslâm bilginlerinin en büyüklerinden ve Şâfiî mezhebi fukahasının seçkinlerinden âlim, mütefekkir ve birçok değerli eserler yazmış bir müelliftir. 1058 (H. 450) yılında Tûs şehrinin Gazale köyünde doğmuş birçok yüksek vazifelerde bulunmuş ve seyahatler yapmış 1111-12 (H. 505) yılında ölmüştür.⁸

İmam-ı Gazalî neslinden olduğunu vakfiye ve kitabelerinde yazdırmış olan Hamzabey ecdadının Tûs'dan Aksaray'a göç etmiş olması mümkündür. Mevcut vesikalara göre bu sülâle hakkında şöyle bir şecere düzenledik:⁹



6

1- عمر هذه العارة على پاشا الغازى في زمان سلطان سليمان خان
2- حفظهما الله من لنيران سنة اثني وستين و تسعمائة

⁷ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defler 617 sahife 122.

⁸ Kamûs'ül Alam, cilt:5, sahife 3277.

⁹ Konya Müzesi, Ser'iyeye Sicil Defteri, cild:1 sahife: 181.

9

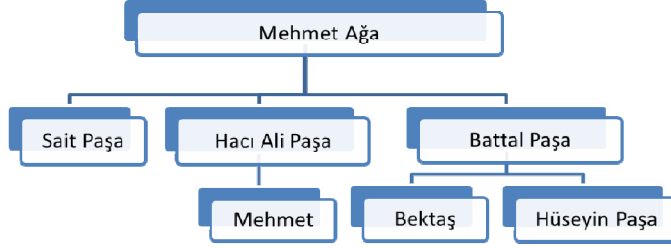
- 1- شهنشاہ معظم عبدالحمید خانک کہ خاک درکھی اکسیر اعظمدر بو د نیادہ
- 2- یتشدی دور عد لندہ بیوک بر بندہء صادق تقدم ایتدی اسلاف کرامہ ز ہد تقوادہ
- 3- نظیر ابن ادم سر قرین خسرو اعظم علی نام علی القدردر درکاہ مولادہ
- 4- امک صرفیلہ یابدی بو سبیلی فی سبیل اللہ مکافاتن خدا احسان ایدہ دیوان کبرادہ
- 5- بو صودن خلق عالم حصہ مند لذت اولدقجہ ذلال کو ثر ایچونلر اب اجدادی عقبادہ
- 6- بیگ اوچیوز اون سکزدہ بشلنوب تأسیس بنیانہ بیگ اوچیوز اون طقوزدہ آب صافی آندی مجردہ
- 7- ملکلر عارشہ یازسون جوہار تاریخن ابراهیم ثواب و اجر اولوب مقصد بو شادروانی انشادہ

Bu kitabe Ulu Cami avlusundaki şadırvana aittir. Cami etrafının düzenlenmesi sırasında şadırvan bozulmuş kitabe belediye mahzenine kaldırılmıştır. Güzel bir nesih ile beyaz mermer üzerine yazılmıştır. Eb'adı 1.00x0.66 metredir. Kitabe Osmanlıcadır, bu günkü şivemizle ifadesi şöyledir: «*Yüce Hakan Abdül-Hamid hanın dergâhı (Sarayı) nın toprağı olağan üstü bir kuvveti haizdir. Onun adaletli zamanında yetişen büyük ve doğru bendesi dindarlıkta geçmiş büyüklerden üstündür. O Ethem oğluna benzer padişah yakınlerinin başıdır. Hükümdarın sarayında değeri yüksektir. Adı Alidir. Allah rızası için emek sarf ederek bu sebili yaptı. Hûda büyük divanında emeğinin karşılığını ihsan buyursun. Dünyanın halkı getirdiği suyu içip lezzet aldıkça onun geçmişleri de ahirette kevser suyundan içsinler. 1902'de (H. 1318) şadırvanın yapılmasına başlandı 1319'da temiz suyu suyulundan akmağa başladı. İbrahim, bu cevher tarihi melekler arşa yazsın, çünkü bu şadırvanı yapmaktan maksat yalnız sevap ve ecirdir.*»

8, 9 sayılı kitabelerde adı geçen Ali Paşa Aksaray'ın Ortaköyünden Mehmet Ağanın oğludur.

İstanbul'a giderek saraya intisap etmiş doğruluğu, zekâsı sayesinde Sultan Hamid' in dikkatini çekmiş ve yakınları olmuştur. Sultan Hamid kendisiyle sık sık görüşür, ona (Sofu Ali) diye hitap edermiş, sonra küçük kardeşi Sait Paşayı saraya almış, onu da paşalık payesine yükseltmiştir. Ali Paşa yeğeni Hüseyin'i İstanbul'a getirerek padişaha takdim etmiş idi. Hüseyin'in hizmet ve safiyetinden de memnun olan sultan Abdülhamid ona da paşalık verdi. Bir gün Sultan Hamid Ali Paşa ile görüşürken memlekette daha kimlerim var diye sormuş Ali Paşa bir de kardeşi bulunduğunu söyleyince Sultan Hamid ona da (paşalık) verdim, gelsin görüşelim, diye ferman eylemiştir. Hemen sarayda bir paşalık üniforması, elbise ve kılıncı hazırlanarak Hüseyin Paşa ile Aksaray'a gönderilmiş, Ali Paşanın kardeşi, Hüseyin Paşanın babası olan Battal Paşayı İstanbul'a getirmişlerdir. Rivayete göre Battal Paşa köyden ayrılmak istememiş ise de «*Ferman vardır!*» diyerek ısrar edilince razı olmuş ve paşalık elbiseleriyle köyde birkaç gün oturup kalkmasını öğrendikten sonra yola çıkmışlar, uğradıkları şehir ve kasabalarda ikram ve izzet görerek İstanbul'a gelmişlerdir. Ali Paşa bunları karşılamış konağında misafir etmiş, sonra Abdül-Hamid'e takdim eylemiştir. Battal Paşa köy hayatına alışık olduğu için İs-

tanbul'da çok durmamış tekrar köyüne gelmiştir. Aksaray'da yaptığım incelemele-
re göre bunlar hakkında şöyle bir şecere düzenlemek mümkün olmuştur.



Bu sülâleden Hüseyin ve Bektaş'ın çocukları halen Ortaköydedir. Ali Paşa'nın Aksaray merkezinde kitabelerini yazdığımız şadırvan ve köprüsünden başka Ortaköy'de kubbeli bir camii bulunduğunu haber aldım, fakat henüz göremedim.

MEZAR KİTABELERİ

1

Bir taraftan

- 1- الشهيد السيد
- 2- السادات سيد محمد
- 3- بن سيد قاسم

Diğer yan yüzünde :

- 1- في شهر جمادى
- 2- الأول سنة ثلاث
- 3- و خمسين و ثمانمائه

Belediye mahzeninde muhafaza edilen mezar taşları arasındadır. Mermerdir. Türkçesi: «Seyyit Kasım oğlu Seyyitler (Hazret-i Muhammed S. A.V evlâdı) efendisi Şehit Mehmed 1449-50 (H. 853) yılı cemaziyülevvel ayında öldü» demektir.

2

- 1-المرحوم (Kırık)
- 2- سيد محمود في ربيع الآخر
- 3- سنة احدى خمسين سبعمائه

Bu mezartaşı Ervah'ta, Somuncu Baba türbesi civarındadır, mermerdir. Türkçesi : «Rahmet olunmuş Seyyid Mahmud 1350-51 (H. 751) yılı Rubiulâhir ayında (öldü)» demektir.

Bu iki kabir sâdâtтан yani Hazret-i Muhammed S.A.V soyundan iki zata aittir. Ervah kabristanında sâdâtтан daha başkalarının kabirleri de vardır. Bunlar 14, 15.

yüzyıllarda Aksaray'da sâdâtın bir çok kimseler bulunduğunu gösterir. II. Kılıçaslan (1156-1192) zamanında sâdâtın Seyit Hasan ve taallûkatı Anadolu'ya celb edilmiş, bunlar Anadolu'nun bazı önemli şehirlerine ve bu arada Aksaray'a iskân edilmişlerdi.¹²

14, 15. yüzyıllarda Anadolu'da yayılmış olan tasavvuf ceryanları Aksaray'a gelmiştir. Mevlevî, Halvetî, Burakî, ve Alevî tarikatlarına mensup bir çok kimselerin mezar taşları vardır. Örnek olarak aldığımız şu iki kitabe bunlardandır.

3

Bir yüzünde:

- 1- هذه القبر المرحوم
- 2- خواجه عثمان بن عمر
- 3- المولوى في جمادى

Diğer yüzünde:

- 1- الآخر سنة
- 2- خمسين و سبعمائة

Bu mezar taşı SomuncuBaba türbesi civarındadır. Mermerdir, Türkçesi: «*Bu kabir rahmet olunmuş Mevlevî Ömer Oğlu Osman'ındır. 1349 - 50 (H. 750) yılı Cemaziyülâhir ayında öldü*» demektir.

4

Bir taraftan:

- 1- بابا اكمل ادين بن شيخ
- 2- اوحدالدين عفى عنها

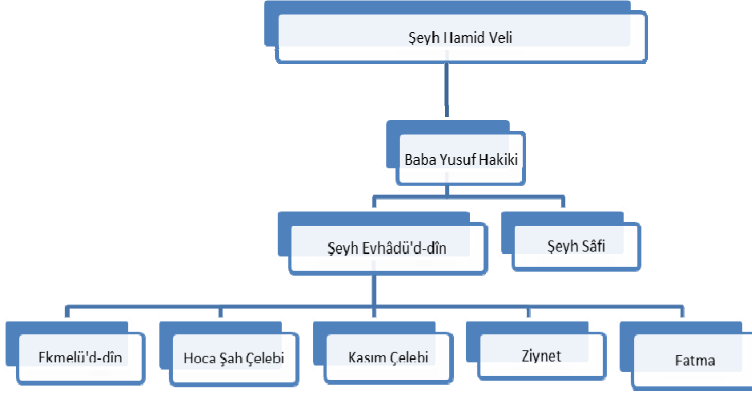
Diğer yan yüzünde:

- 1- تاريخه فى شهر شعبان من
- 2- شهر سنة سبع و ثمانين و ثمانمائة

Bu mezar Baba Yusuf Hakikî türbesi yanındaki üçler kabristanıdır. (Resim 3) Türkçesi : «*Şeyh Evhadü'd-din oğlu Baba Ekmelü'd-din Allah onları af buyursun 1482 - 83 (H. 887) yılı Şaban ayında (öldü)* demektir.

Şeyh Evhadü'd-din oğlu Baba Ekmelü'd-din Somuncu Baba (Şeyh Hâmid Veli) evlâdındandır. Bunların Vakıflar Genel Müdürlüğünde ve hâlâ Aksaray'da yaşayan torunları elinde vakfiyeleri, Aksaray'da Yusuf Hakikî türbesi yanındaki kabristanda mezarları vardır. Vakfiye ve kabir taşlarına göre şu şecere düzenlendi.

¹²Ankara ahileri şeceresi. Vakıflar arşivi No: 1907, Prof. Osman Turan Selçuk Kervansarayları, Türk Tarife Kurumu belleteni. Cilt X sahife 467, Prof. Osman Turan, Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar. Sahife 121.



Ervah mezarlığında 13 ve müteakip yüzyıllarda vefat etmiş birçok ilim adamlarının kabirleri de vardır:

5

Yan yüzünde :

- 1- شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة و اولو العلم قائما با
- 2- القسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الإسلام

Baş tarafında :

- 1- A هذا
- 2- مرقد الامام
- 3- B العالم
- 4- البارع الورع
- 5- الفقه امام المذهبين
- 6- [Kırık...]
- 7- [Kırık...]

Ayak tarafında :

- 1- C الله
- 2- الى رحمة الله تعالى
- 3- يحيى بن عبدالله(?)
- 4- قدس الله روحه
- 5- العزيز توفى شهر

Diğer yan yüzünde:

- 1- جمادي الاخر سنة ثمان و ثلثين و ستمائة اللهم ارحم لمن قرا ودعا له الخفرة
- 2- وتفضل عليه والروح و الرحمة و السيرت و المغفرت [وكلله؟] قرينا ومونسه

Bu kabir Ervah mezarlığının Cennet deresi mevkiindedir. Muazzam bir lâhdin baş, ayak ve yan yüzlerine şu yazılar yazılmıştır. Yan yüzünde sûre 3, âyet 18, 19 dan bir parçadır. Türkçesi: «Allah şu hakikati, kendinden başka bir Tanrı olmadığını adaleti ayakta tutarak (delilleri ve âyetleriyle) açıkladı. Melekler (bunu ikrar etti)

hakikî ilim sahipleri (nebiler, âlimler) de (böylece inandı) ondan başka hiç bir Tanrı yoktur. O mutlak galiptir. Yegâne hüküm ve hikmet sahibidir. Hak din Allah indinde İslâm'dır. (Müslümanlıktır.)¹³

Bu kabir imam, bilgin, güzel huylar sahibi, günahlardan çekinen, din ilimlerini iyi bilen ve mezhepler imamı Abdullah oğlu Yahya -Allah rahmet ve aziz ruhunu kutsal eylesin- 1240 - 41 (H. 638) yılı Cemaziyülâhîr ayında vefat etti. Allah bu mezara okuyan ve dua edene rahmet buyursun. Allah onu yakınlığı, ünsiyeti, mağfiret, siyret ve rahmetiyle rahatlıklara kavuştursun. Üstün kılsın.» demektir. Bu zat Selçuklular'ın kemal devrinde yaşamış bir bilgin ise de mehazlarda adına rastlayamadım. Sandukası klâsik Selçuk devrinin en müttekâmil rumîleri, zencirekleri ve geçmeleriyle süslüdür. (Resim 4)

6

- 1- في جميدالاول سنة سبعين سبعمائة
- 2- قد توفي الامام الخبير
- 3- الهمام الشهيد المرحوم
- 4- السعيد المهتاج الى رحمة الله تعالى
- 5- مولانا شرف الدين عليش بن محمد
- 6- بردالله مضجعه

Bu mezar taşı Somuncu Baba türbesi yukarısında yamaçlardadır. Mermerden yapılmıştır. Türkçesi: «Mehmed oğlu büyük îmam rahmet olunmuş, himmet sahibi, mübarek şehit yüce Tanrının rahmetine muhtaç Şerefü'd-din Alişir Efendimiz 770 H. yılında vefat etti. Allah kabrini rahat ve serin eylesin».

7

Bir tarafında:

- 1- هذا القبر المرحوم
- 2- المغفور الى رحمة الله
- 3- تعالى خواجه رشيد بن

Diğer yan yüzünde:

- 1- عبد الوهاب
- 2- الخافيظ الاقسري
- 3- في تاريخه شعبان سنة
- 4- خمس ستين و سبعمائة

Bu kabir Ervah mezarlığının kalanlar mevkiindedir. Türkçesi: «Bu mezar Aksaray'lı Hafız Abdulvehhab oğlu rahmet olunmuş, esirgenmiş hoca Reşid'e aittir. 1368-69 (H. 765) yılında öldü. Allah rahmet eylesin.» demektir.

¹³ Hasan Basri Çantay, Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim, cilt 1, sahife 85.

8

Bir tarafından :

- 1- انتقل من دارالفنا [الى]
- 2- دارالبقا العبد اضعيف المختاج
- 3- المعفور الى رحمة الله تعا
- 4- لى كريم الدين محمود بن محمد [ا] لروم [ى]

Diğer tarafında:

- 1- الاقسرايى فى تاريخه
- 2- ببست هـ [خ] تم ماه جمادى
- 3- الاخر سنه ار [بع] و عشرين و سبعمائه

Bu mezar taşı Ervah kabristanının Somuncu Baba türbesi civarındadır. Mermerdir. (Resim 5-6) Türkçesi «*Rahmet olunmuş, esirgenmiş Allahın rahmetine muhtaç zayıf kul Anadolu Aksaray'ından, Mehmed oğlu Kerimü'd-din Mahmud 724 yılı Cemaziyülâhir ayınının 27 sinde dünya evinden ahiret evine göçtü.*» demektir.

Kerimü'd-din Mahmud bin Muhammed, Anadolu Selçukluları Devleti'nin son zamanları yani Moğollar idaresinde Anadolu Selçukluları hakkında Müsameretü'l-Ahbar ve Müsayeretü'l-ahyar yahut Kitab-ı Tezkire-i li Mahmud Aksarayî adında ve 1323 (H. 723) yıllarında bir tarih kitabı yazmıştı. Bu kıymetli eserin zamanımıza iki nüshası intikal etmiştir. Birisine Ayasofya kütüphanesinde olduğu için Ayasofya nüshası, diğerine de Yenicami nüshası denilmektedir. Bu kitaptan ilk defa 1332 (H. 733) yıllarında el-veledüş-Şefik adında umumî bir tarih yazmış olan Nikideli (şimdiki Niğde) Kadı Ahmet Hoteni bahsetmiş, Türk âlim ve tarihçilerinden Müneccim başı kitabının Anadolu Selçukluları kısmı için bundan geniş ölçüde faydalanmıştır.

Son tarihçilerimizden Ahmet Tevhid, Efdalüddin, Halil Ethem, Zeki Velidi Toğan, Mükrimin Halil ve başkaları yazdıkları makalelerde bu eseri mehzaz olarak göstermişlerdir.

Haşan Fehmi Turgal Müsameretü'l-Ahbar'ın Anadolu Selçukîleri kısmını telhisen Türkçeye çevrilerek Konya mecmuasının 1-6. sayılarında neşretti. Kitabın tamamı kıymetli ilim adamlarımızdan Nuri Gençosman tarafından Türkçe'ye tercüme edildi. Bir heyet marifetiyle bastırıldı. Adına "Selçuki Devletleri Tarihi; Aksaraylı Kerimüddin Mahmud'un Müsameretü'l -Ahbar adlı Farsça tarihinin tercemesidir.) denildi. Sonra sayın Profesör Osman Turan tarafından kitabın metni mükemmel bir mukaddeme ile Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında ve (Müsameretü'l-Ahbar, Moğollar zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi) namile yayınlandı. (III. Seri, No 1)

Sayın Fikret İştan aynı eserin Anadolu Selçukîleri kısmını Almanca'ya tercüme ederek neşretti. Buraya kadar adını saydığım Türk ilim adamlarından başka Rus bilginlerinden W. Barthold, Moğol tarihçisi D'ohsson ve başkaları bu kitap hakkında tetkiklerde ve neşriyatta bulunmuşlardır.

İşte bu âlem-şumul kitabın müellifi (Kerimü'd-din Mahmud bin Muhammedü'l-Aksarayî) hakkında malûmat ancak onun kitabını yazarken münasebet düştükçe kaydettiği memuriyetleri ve ifa ettiği hizmetlerinden ibarettir. Kendisinin nerede ve hangi tarihte öldüğü bilinmiyordu. Yukarda adı geçen âlimler bu zatın ölüm tarihi hakkında ya sükûtu ihtiyar etmişler. Yahut (nerede ve ne zaman öldüğü malûm değildir.) kaydıyla iktifa eylemişlerdi. Kerimü'd-din Mahmud'un mezar taşı bulunca bu şüpheler aydınlanmış oldu. Mezar taşı Ervah mezarlığında Somuncu baba türbesi civarında bulunmuştur. Bu sahada bir kaç tane türbe harabesi de vardır. Türbelerin gövde ve külah kısımları yıkılmış, mahzenleri toprak altında kalmış ise de mezar taşı meydandadır. Beyaz mermerden yapılmıştır. Güzel bir Selçu-kî nesri ile yazılmıştır. Bazı yerleri aşınmış ise de kalan harf bakiyelerine göre tamamını okumak mümkün olmuştur. Sözün kıyası Kerimü'd-din Mahmud yukarda yazıldığı gibi Aksaray'da ve 27 Cemaziyel-ahir 724 hicri, (20 Haziran 1324 Perşembe) tarihinde vefat etmiş ve Ervah mezarlığına defnolunmuştur.

9

Bir tarafından:

- 1- هذا القبر المرحوم المغفور
- 2- المحتاج محمد بك بن علي
- 3- الى رحمة الله تعالى في اوائل

Diğer tarafında :

- 1- شهر الله المبارك
- 2- رجب الاصم سنة اربع
- 3- وثلثين و سبعمائه

Bu mezar taşı da Somuncu Baba Türbesi civarındadır. Mermerdir. Türkçesi “Bu kabir rahmet olunmuş, esirgenmiş, hakkın rahmetine muhtaç Ali oğlu Mehmed Bey'indir. 1333-34 (H.734) yılı Allah'ın mübarek Recep ayı evvelinde öldü.” demektir.

10

Bir tarafından :

- 1- توفي الرحوم
- 2- سيدالكتاب شمس الدين
- 3- محمد المرحوم طاب ثراه

Diğer tarafında :

- 1- في غرهه رمضان
- 2- اربع و خمسين
- 3- و سبعمائه

Bu mezar da Somuncu Baba Türbesi yanındadır. Mermerdir. Türkçesi “Kâtipler efendisi, yazar, Şemsü'd-d i n Mehmed 1353 (H. 754) yılı Ramazan ayının ilk günlerinde vefat etti.” demektir.

Bilindiği gibi Müsameretü'l-Ahbâr'ın Ayasofya nüshası 734 H., Yenica mi nüs-

hası 745 H. yıllarında ve Aksaraylı kâtip ve muharrir Ali oğlu Mehmed adına bir hattat tarafından kopya edilmiştir. Yukarıda 9, 10 numaralı mezar kitabelerinden birinin bu zata ait olması ihtimalini düşünüyorum. 9 No. lu mezar kitabesinde Baba Adı ile beraber (Ali oğlu Mehmed) yazılmış ise de el kabında kâtip ve hattatlığa dair bir kelime bulunmadığı gibi 734 H. yılında vefat etmiş bulunması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Halbuki 10 No. lu mezar taşında “Baba” adı yazılmamış olmasına rağmen “elkap ve ölüm tarihi” kitabı yazan Ali oğlu Mehmed'in mezar taşı olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

11

Bir tarafından :

- [Kırık...] -1
- [Kırık...] المرحوم المغفور سيد
- 3- الفتوه و المروة اخى نامدار

Diğer tarafında :

- 1- عمر بن المرحوم اخى رشيد الى رحمة الله
- 2- تعالى في اثنين من شهر ربيع
- 3- الاخر سنة اربع و ثلثين و سبعمائة

Bu mezar taşı Sinne Çayırı mezarlığından belediye mahzenine nakledilmiş taşlardır. Mermerdir, Türkçesi «*Merhum Ahi Reşid oğlu Fütüvvet ve mürüvvet sahiplerinin efendisi rahmet olunmuş, esirgenmiş ünlü Ahi Ömer 1333-34 (H. 734) yılı Rebiul-âhir ayının ikinci gününü öldü. Allah rahmet eylesin*» demektedir.

12

Bir tarafından :

- 1- انتقلت من دار الفنا الى
- 2- دار البقى المرحومه
- 3- فاطمه خاتون [بنت]

Diğer tarafında :

- 1- اخى محمد المعروف
- 2- فرشته في خامس ذي
- 3- القعدة سنة ستين و سبعمائة

Bu mezar taşı Somuncu Baba Türbesi civarındadır. Mermerdir. Türkçesi “*Fe-rişte diye anılan Ahi Mehmet kızı rahmet olunmuş, Fatma Hatun 1358-59 (H.760) yılı Zilkaa'de ayının beşinde dünyadan ahirete göçtü.*” demektir. Aksaray'daki Ferişte Hatun Cami'inin banisi olmak ihtimali vardır.

13

- 1- انتقل من دار لفنا [الى]
- 2- دار [ر] البقى اخى پاشا
- تاريخه سنه
- رابع و خمسين و ثمانمائه

Bu kabir de Somuncu Baba Türbesi civarında Kuddusî Baba oğlu Hacı Abdurrahman çevriği (Haziresi) yanındadır. Mermerdir. Türkçesi “*Ahi Paşa 1450-51 (H. 954) yılında fena evinden baka evine göçtü.*” demektir.

Aksaray ahilerinden üç tanesinin kabir kitabesini de yukarıya dercetmiş buluyorum. Türk büyük kalpliliğine, mertliğine, cömertliğine misafir ve fukara severliğine tamamen uygun olan İslâm dininin emir ve tavsiye ettiği iyi huylar, kardeşlik, mürüvvet, sahâvet, düşkünlere yardım, gözü, kulağı, eli, ayağı, nefsi haram olan şeylerden sakınmak ve başkaları gibi dinî, İçtimaî meziyetleri birleştirerek kendisine hareket üssü, şiar edinen ahilik Orta Asya ve Anadolu'da ve diğer İslâm ülkelerinde hükümdar saraylarında esnaf ve halk tabakalarında en geniş manasiyle tutulmuş ve benimsenmiştir. Ahilik binlerce vatandaşın yetişmesinde refah ve saadetinde millî, dinî ve sosyal terbiye kurumu olarak yüzyıllar boyunca yaşamıştır. Başkalarının saadet ve selâmeti uğrunda kendi rahatını feda edecek kadar başkalarını düşünme esasına dayanan ahilik, mensuplarını yalandan, riyadan, haksızlık ve ihtikârdan korumuş, sosyal düzensizlikleri önlemiş felâketzedeleri fakirleri, yolları, Tanrı misafirlerini bağrına basmıştır. Aksaray mezarlıklarında ahilere ait bunlardan başka birçok mezar taşları daha vardır Bunlar gösteriyor ki ahilik Aksaray 'da da geniş çapta yer bulmuştur.

14

Bir tarafından :

- 1- فى تاريخ شوال
- 2- امير سالغن شاه قتناو
- 3- بن ميرم قتلو

Diğer tarafında :

- 1- فى سنه [ثلاثين؟]
- 2- و سبعمايه

Ervah mezarlığının Şeyh Hamza Türbesi yanındadır. Mermerdir. Türkçesi “*Mirrim Kutlu oğlu Salgın Emiri (beyi) Şah Kutlu 1329-30 (H. 730) yılı Şevval ayında (vefat etti)*” demektir.¹⁴

15

- 1- هذا القبر المرحوم المقتول
- 2- ملك الاكاديشه حاصبيك بن سعيد في
- 3- شوال سنه ثلاث و أربعين وسبعمايه

Sinne Çayırı mezarlığından belediye mahzenine naklolunan mezar taşlarından birisidir. Mermerdir. Türkçesi “*Bu kabir Said oğlu rahmet olunmuş maktul İğdişler Beyi Has Bey'indir. 1341-42 (H. 742) yılı Şevval ayında vefat etti.*” demektir.

¹⁴ Saliyaneli vergi, emlak üzerine tevzi olunan salgın, yılda eda olunan salgın saliyaneli salmak, vergi tarh etmek lehçe-i Osmanî Cild 1, sahife 622. Yakın zamanlara kadar Anadolu köylerinde tahsildara salgucu derlerdi.

İğdiş Beyliği Selçuk Devleti teşkilâtında bir ünvandır. Vazifesi develerin ahuruna bakan yahut akşam ahuruna dönemeyen öküz ve develeri takip eden teşkilâtın başıdır.¹⁵

16

Bir tarafından :

- 1- هذا القبر
- 2- المرحومه مال
- 3- بنت باجو

Diğer tarafında :

- 1- فى شهر شوال
- 2- سنة خمسين
- 3- وسبعمايه

Bu kabir taşı da Ervah mezarlığında Somuncu Baba Türbesi civarında bulunmuştur. Mermerdir. (Resim 7) Türkçesi “*Bu kabir Bayçu kızı rahmet olunmuş Mal Hatunudur. 1349-50 (H.750) yılı Şevval ayında öldü.*” demektir.

Bayçu, Moğolların Bisiud kabilesindedir. Cengizhan Devleti'nin yetiştirdiği en kuvvetli kumandanlardandır. 1243 yılında vukua gelen Köseadağ Harbi'nde Anadolu Selçuklularını mağlup etmiştir. Bilâhare Anadolu'ya iki defa gelmiş bir çok zulümler yapmıştır. Başarılı geçen askerlik hayatından dolayı kendisine gurur gelmiş olan Bayçu'yu hiç sevmeyen Hulâgü tarafından öldürülmüştür.¹⁶ Kızı Mal Hatununda Aksaray'da vefat etmiş olduğu bu mezar taşından anlaşılmaktadır.

17

- 1- هو الباقي
- 2- بكشهرى واقسرائى سنچاقلىرى
- 3- متصرفى ايكن طاءر روح
- 4- قدسيسى عارج معارج عليين
- 5- وداخل نعمتكدهء بهشت
- 6- برين حلبلى ملك
- 7- احمد پاشازاده مرحوم
- 8- ومغفرت نشان عثمان پاشا
- 9- حضر تلاترينك روح پرفتوح
- 10- لريچون سنه ۱۲۳۰ الفاتحه
- 11- فى رايوم
- 12- جمعه
- 12-13

¹⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, sahife 115,360. *Türkiye Selçuklulari hakkında resmi Vesikalar*, sahife 173-177.

¹⁶ Bertolt Spuler'den Cemal Köprülü tercümesi, İran Moğolları, Türk Tarih Kurumu Neşriyatı, sahife 563. İbn Bibi Aksarâyi tezkiresi, Menâkibu'l-Ârifin gibi me'hazlerde Bayçu hakkında geniş bilgiler vardır.

Bu kabir Ervah mezarlığında Cemalüd-din Aksarayî Türbesi hizasında dağ eteklerine doğru olan alandadır. Mermerdir. (Resim 8) Mezar taşı Osmanlıcadır. Bu günkü şivemize şöyle çevrilebilir.

“Bey şehri ve Aksaray Sancakları mutasarrıfı¹⁷ iken kutsal ve yüksek ruhu ni-met yeri olan Berrin cennetine girmiş olan Halebli Melek Ahmed Paşanın oğlu rahmet ve mağrifet olunmuş Osman Paşa Hazretleri'nin yüksek derecelere açıl-mış olan ruhu için fatiha (okuyunuz) 1814-15 (H. 1230) yılı Rebiülevvel ayının 12. Cuma günü (vefat etti).”

Osman Paşa mezar taşında yazıldığı gibi Halebli Melek Ahmed Paşanın oğlu-dur. Kapucubaşı sonra Beylerbeyi ve Kütahya mütesellimi oldu. 1797-98 (H.1211)

Rebiülevvelinde vezir olarak Ankara ve Kayseri inzimamiyle Anapa valisi oldu. Konya, Kandiya, Hanya valiliklerinde de bulunmuştur. Son memuriyeti olan Aksa-ray ve Beyşehir mutasarrıfı iken vefat etmiştir. İdareli bir vezirdi.¹⁸

18

- 1- هذا القبر المرحوم محمد بك
- 2- بن همام الدين عطار في شهر
- 3- رجب سنة خمسين وسبعماية

Bu mezar taşı Ervah'da Perekzade Haşan Efendi çevriği civarındadır. Mermer-den yapılmıştır. Türkçesi “Bu kabir Humâmü'd-din oğlu Attar Mehmed'indir 1349-50 (H. 750) yılı Recep ayında öldü.” demektir.

19

- 1- توفى المرحوم
- 2- خاص بك بن
- 3- احمد الصراف

Bir tarafından :

- 1- في خامس عشر
- 2- شوال سنة
- 3- اربع وستين وسبعماية

Bu mezar taşı da Ervah Mezarlığında Şeyh Hamza Türbesi civarındadır. Mer-merden yapılmıştır. Türkçesi “Ahmed oğlu, rahmet olunmuş sarraf Hasbey 1362-63 (H.764) yılı Şevval ayının 15'inde vefat etti.” demektir.

20

- 1- هذه القبر المرحومه
- 2- ملكه خاتون بنت طغراق في جمادى الأول
- 3- سنة ثلث وأربعين وسبعماية

¹⁷ Osmanlı devri mülki teşkilatında il ve ilçe arasında bir de mutasarrıflık vardı.

¹⁸ Sicill-i Osmânî, cilt 1, sahife 260; cilt 3 sahife 439.

Somuncu Baba Türbesi yanındadır. Mermerdir. Türkçesi “*Bu kabir Tuğrak kızı rahmet olunmuş Melike hatunudur. 1342 - 43 (H.743) yılı Cemaziyelevvel ayında vefat etti.*” demektir.

21

- 1- هذه القبر المرحوم حاجي
- 2- حسين بن بكتمور في
- 3- شعبان سنة خمسين وسبعماية

Bu mezar taşı da Somuncu Baba Türbesi civarında yamaçlara doğru olan alandadır. Mermerden yapılmıştır. Türkçesi “*Bu kabir Beğtemür oğlu rahmet olunmuş Hüseyin’indir. 1349-50 (H. 750) yılı Şabanında vefat etti.*” demektir.

18 - 21 No’lu mezar taşlarında görüldüğü gibi Ervah Mezarlığında esnaf ve halka ait olmakla beraber eski ve türlü yönlerden değerli mezar taşları da vardır.

22

Baş tarafında :

- 1- بوقبر علی دده
- 2- اوغلی قاضی ابراهیم قزی خا
- 3- تون پاشاتونق قبریدر. وبونوک
- 4- روحی اچون منکورقاضی اوج
- 5- بیگ آچه وقف ایوب معامله شرعیه دن
- 6- حاصل اولن ربحی شیخ حامد خلیفه لرنندن
- 7- سنان خلیفه وبعده اولاد متصرف

Diğer tarafında:

- 1- اوله دوشن به وینج شنبه
- 2- کن قیر اوزرنده بر جزو اوقمق
- 3- وسایر ایامده اوده او
- 4- قفق بویله ذکر اولن
- 5- شرط اولوب بو آچه
- 6- نوک تولیتی حاجی محمد اوغلی
- 7- اخی چلبی یه و اولادنه

Ayak tarafında:

- 1- شرط او
- 2- لنمشدر و بو آچه نوک اوننه
- 3- اون [Bir kelime kırık] دخی ربحی اوله ور
- 4- بحک الت آچه د [ه] بر آچه متو
- 5- لینگ اوله وتاریخ طفقوزیور
- 6- اللی نوک رجبی واقع اولمشدر

Bu mezar taşındaki yazılar Türkçe’dir. 16. yüzyıl şivesiyle yazılmıştır. Bu günkü konuşma dilimize şöyle çevrilebilir. “*Bu kabir Ali dede oğlu Kadı İbrahim’in kızı Hatun Paşa’nındır. Kadı İbrahim, kızının ruhu için 3000 akça vakf etmiştir. Pazartesi ve Perşembe günleri kabrin başında diğer günler evde bir cüz (Kur’an-ı Kerim) okumak şartıyla Şeyh Hâmit Halifelerinden Sinan Halife bu akçanın rebhine (kârı,*

temettüü) mutasarrıf olacak. Yani alacaktır. Hacı Mehmed Oğlu Ahmed Çelebi ve evlâdı da mütevellî olacak (akçanın idaresine çalışacak) ve rebhin altıda biri tevliyet hissesi olarak kendisine verilecektir. Akça rebhinin (senede) 10 akçada (bir) akça olması şarttır. Vakfiye 1543 – 44 (H.950) yılı Recep ayında yazılmıştır.

Meseleyi biraz açıklayalım: Kadı İbrahim bu vakfını ve şartlarını belki daha mufassal olarak tespit ve mahkemeye tescil ettirmiştir. Fakat Aksaray'da ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde buna dair bir kayıt bulunamamıştır. Mezar taşından anlaşıldığına göre 3000 akça 10 u 10 (bir) (vakfiyelerde hep onu onbir bazan on- bir buçuk akça hesabıyla mürabahası kabul edildiğine göre) bunu da onu onbir akça olarak kabul edersek 3000 akçanın senelik mürabahası 300 akça olur. Bunun 1/6 i yani 50 akçası mütevellî olan Ahmed Çelebi ve evlâdına, 250 akçası da kabrin başında ve evinde Kur'an okuyacak olan Sinan Halifeye verilecektir.

Bazı vakfiyelerin kitabeler gibi mermere yazılarak mevkuf olan binaların duvarlarına konmuş olduğunu biliyorduk. Fakat mezar taşlarına yazılmış bir vakfiyeye, ilk defa Ervah mezarlığında rastlanmıştır. Bu mezar taşı Somuncu Baba Türbesi'nde muhafaza edilmektedir

Mezar taşlarının kültür tarihimiz için bir hazine olduğunu yazmıştık. Ecdadımızın taşıdıkları isimlerden bazılarını da buraya derç ederek bu bahse son veriyoruz.

Fidi ağa	فدى آغا
Doğdu	دوغدى
Kovdu	قودى
Oğulbey	اوغلبىك
Dura hatun	طوره خاتون
Ümmi paşa	امى پاشا
Bahtışah hatun	بختشاح خاتون
Mahdum paşa	مخدوم پاشا
Satılmış	صاتيلمش
Oruç	اوروج
Kılavuz	قلاوز
Mah paşa	مه پاشا
Efendi Çelebi	افندى چلبى
Tuti Melek	طوطى ملك
Efendire hatun	افندره خاتون
Kaymak	قايماق قايمق
Devlet hatim	دولت خاتون
Humay hatun	همای خاتون
Selçuk hatun	سالچوق خاتون
Ferişte	فرشته
Sultan Kutlu hatun	سلطان قتلو خاتون
Esen hatun	اسن خاتون
Yolbeyi	يول بىكى

Simgöl hatun	سيمگل خاتون
Giçi hatun	کچی خاتون
Has hatun	خاص خاتون
Melike hatun	ملك خاتون
Dursun hatun	طورسون خاتون
Kutlu Melek	قتلو ملك
Begtemür	بگتمور
Alişir	عليشير
Asil bey	اصيل بك
Mal hatun	مال خاتون
Gira efendi	گرا افندی
Dölendî Hatun	دولندی خاتون
Güneri	گون آری
Döndü hatun	دوندی خاتون
Cevher hatun	جوهر خاتون
Has bey	حاصبك
Şah Kutlu	شاه قتلو
Mîrim Kutlu	میریم قتلو
Elbeyi	ایلبيکی
Boz bey	بوز بك
Ildus (Yıldız) hatun	ايلدوس (ييلديز) خاتون
Dursun	طورسون
Paşa hatun	پاشا خاتون
Ulu hatun	اولو خاتون
Emre	امرہ
Sevinç	سوینچ
Inci	اینجی
Gümüş	گمش
Bayram hatun	بیرام خاتون
Güngeldi	گنگلدی
Paşa bey	پاشا بك
Polat bey	بولات بك
Yadigâr	يادگار

AKSARAY VAKIFLARI

Vakıf yapmak İslâm dini icaplarındanadır. Hayrat ve vakıflar hakkında muhtelif âyeti kerimeler ve hadisi şerifler vardır.

Her hususda olduğu gibi vakıf yapmakta da ümmetine imtisal nümunesi olan Fahr-i Kâinat Hz. Muhammed Mustafa (SAV) Efendimiz Fedek bahçelerini fukaraya vakfetmişlerdir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'in de vakıfları vardır. Abbasiler'den sonra İslâmiyeti himaye ve müdafaada alemdarlık vazifesini üzerine almış olan âli cenap milletimizin hükümdarları, vüzerası, ümerası ve başka yüz binlerce hayır sahipleri yaptırdıkları cami, mescit, medrese, mektep, zaviye, çeşme, köprü ve

başka hayır eserlerinin devlet ve millete muhtaç olmadan faaliyetlerini devam ettirebilmeleri ve masraflarını karşılaması için arazi, emlak ve nukuddan vakıflar yaparak temin ettikleri gelir kaynakları ile eserlerinin hizmetlerinde çalışacak mütevellî, nazır, imam, hatip, müderris, vaiz, kayyım, hademe, meremmetçi (mütemadi onarımlara bakan kimse) vakfın nevi'ne göre aşçı, ekmekçi hatta pirinç ayıklayıcı, buğday dövücü gibi kimseler için yıllık, aylık ve günlük vazife (maaş ve ücretler) tâyin etmişlerdir.

Vakfın idare memurları demek olan mütevellî, nazır, kâtip, cabi (tahsildar) vakfın gelirlerini alırlar, masraflarını yaparlar, böylece vakıf, vakfiyesindeki şartlara göre kendi kendini idare eder, gider. Yaptığım etütlere göre asırlarca faaliyetlerini devam ettirmiş vakıflar vardır. Meselâ Konya Sırçalı Medresenin tam 700 yıl başka kimsenin yardımına muhtaç olmadan vakıf malı ile idare edilmiş olduğu tespit edilmiştir.

Vakıflar tesis edildikleri esaslara göre iki kısımdır.

A – Zürrî (evlâda mevkuf) vakıflar: Bu cins vakıflarda vâkıf, arazi, emlak ve nukud gibi malını nesilleri süresince evlâdına vakfeder. Nesli kesilince mevkufat vakfiye şartlarına göre bir cami, medrese ve başka hayratın hizmetlerine yahut müslümanların fukarasına kalır.

B – Hayrî vakıflar: Hayır vakıflarda vâkıf, emvalini mevcut veya kendisinin yeniden yaptırdığı bir hayır eserin yaşatılmasına bağlamıştır. Hangi cins vakıf olursa olsun vakıflar bir vakfiye ile tespit olunur.

Vakfiyeler: Vakfiyeler, vakfın esas ve şartlarını ihtiva eden bir senet, bir vasiyetname gibidir. Bazen bir sahife bazen de bir kaç yüz sahife tutarında bir kitap şeklinde olur. Şu esasları ihtiva eder:

1– Başlangıç: Yüce Tanrıya hamd ve senalar, sevgili Peygamberine, evlâd ve ashabına selâm ve dualar bu kısımda ifade olunur.

2– Vâkıfın hüviyeti: İcabında şahitlerle tevsik olunarak vâkıfın kim olduğu mufassalan yazılır.

3– Vakfedilen arazi, emlak veya nukudun (mevkufatın) miktar ve cinsi, hudutları, vasıfları.

4– Hayır eserlerin cinsleri, mevki ve hudutları.

5 – Vakıf şartları :

Vakıf binaların idare ve onarımları, burada çalışacak hizmetlilerin maaşları, vakıf gelir ve giderlerinin suret-i idaresi, vakfın dinî esaslara uygunluğu hiç bir kimse tarafından bozulamayacağı ve başka şartları,

6– Vakfın tescili: Vâkıf vakfedeceği şeyleri bir tescil mütevellisine devir ve teslim eder. Beraberce mahkemeye giderler. Hâkim ve şahitler huzurunda muhakeme olurlar. Nihayet hâkim müçtehidin kavline göre vakfın lüzumuna hükmeder.

7– Vakfiye tarihi: Vakfiyenin sonuna vakfın hükme bağlandığı günün tarihi yazılır.

8 – Vakfiyenin şahitleri: Vakfın tescili anında mahkemede bulunan sözüne inanılır müslümanlardan kimler varsa, vakfiyenin sonuna bunların isim ve imzaları yazılır. Böylece vakfiye tekemmül etmiş olur.

İşte bu esaslar dairesinde tesbit ve tescil edilmiş, vakıf defterlerine vakfiyeleri veya şahsiyetleri yazılmış olarak Aksaray merkez ve köylerinde 211 vakıf vardır. Bunlar konularına göre şöyle sıralanabilir:

Adet	Cinsi
1	Han
101	Cami
55	Mescit
4	Tekke
15	Zaviye
1	Türbe
5	Medrese
3	Muallimhane
1	Buk'a (Mübarek yer)
4	Hankahvemektep
14	Mirâblık (suların idare taksim memurluğu)
3	Keyyallık (Kilecilik)
1	Musluk
1	Şinikçi
1	Mahkeme kâtipliği
1	Çeşme
211	

Bu vakıflardan Şeyh Hâmid Veli Hazretlerinin oğlu Baba Yusuf Hakikî tarafından tanzim ettirilmiş 1479 (H. 884) tarihli vakfiyeyi misal olarak kaydedelim. Aslı Arapça olan vakfiyenin mealen tercümesi:

“Hamd etmek, Ulu Tanrıya yaraşır. Dua onun Resulü üzerine olsun. Bundan sonra (bilinmelidir ki) bu doğru ve din esaslarına uygun olan vakfiyenin baş tarafı tasdikli sonu selâmette (şahitlerle tevsik olunmuş) tur. Rıza ve ülfet ile yazılmış tertip ile söylenmiştir.

Kâmil mürşitlerin şeyhi, muhakkikler efendisi, halkı hak yoluna hidayet eden (ulaştıran) merhum Şeyh Hâmid'in -toprağı güzel, mezarı nurlu olsun- oğlu mürşit ve muhakkiklerin iftihar ettiği, sâliklerin (ehl-i tarikat) ve Allah'ın kullarının kutbu (yücesi), din ve devletin baş tacı Baba Yusuf tarafından; rızaları sorularak şer'i şahitlikte bulunan Yusuf oğlu Hacı Mezit, Hacı Ahmed oğlu İdris Dede, Ahmed oğlu Mevlâna Muhyüddin ve hatiplerin faziletlisi dindar, hayır sahibi insanların medarı iftiharî Hatip Mehmed Pir Paşa'nın şahadetleriyle Taşkesdik, Arapini, Saraycık, Danışmedli mezraalarının bütün hakları ve ekleriyle birlikte 12 sehimde 9 sehmini vakfetti.

Sultanın emriyle Baba Yusuf tasarrufunda olup hasılâtının 1/4 i fukara dervişlere sarfolunan ve eskiden Sahibiye dârüz-ziyafesi (Ziyafet evi, imaret) nin vakfi

bulunan Avacık Höyüğü mezraasıyla Tovak Köyü'nü ve Kazıcık Köyü'nü bunlara ilhak etti. Eski hankah vakfiyesi gereğince tarikat ve şer'iyat esaslarına göre umumî olarak bir zat şeyhlik vazifesini yapacak ve şeyhin tarikatından olan 10 mutasavvıf bulunacaktır. Cuma ve Bayram geceleri gibi diğer mübarek geceleri (Berat, Miraç ve başkaları) ihya edecek ve beş vakit namazı kıldırıp sonunda zikir ve evrad okuyacak olan imama bir sehim verilecektir.

Vâkîf Baba Yusuf Hakiki, evkafı hasılatını 4 sehim (düşelik, hisse) itibar eylemiş, bir sehmini yukarıda yazılan şeyhe, şeyhliği cihetiyle, diğer üç sehmi de hankahda oturup evrad ve ezkâr ile meşgul olan 10 mutasavvıfın yiyip içmeleri için şart kılmıştır. Bu hasılat Hankahta yiyip içen dost ve ahbablardan başka büyükten küçükten gelip gidenlere haram kılınmıştır. Doğru yol eski usul ve dostluk üzere sahih ve şer'i olarak ve şahitlerin şehadeti mucibi bu hal ve minval üzere tesbit olunan, adı geçen köyler ve mezralar hankah mesalihine vakıf ve hapis edildi.

Müslüman kadılarının iftihar ettiği tevhid ehli valilerin öncüsü olan Mevlâna Hüsameddin Aksaray kadılığı zamanında mezkûr Sahibiyye dârüzziyafesine mevkuf olan köy ve mezraların Baba Yusuf Hakikî tarafından zam ve ilhakına dârüzziyafenin harap olması ve yeniden yapılmasına imkân olmadığı için şeriat esaslarına uygun olarak hükmetti. Ben de bu şekilde Sultan defterine kayıt ve tespit ettim. Mezkûr köy ve mezralar bu ilhak hükmü mucibince Melik Mahmud Gazi hankahına doğru ve din esaslarına uygun olarak vakfedildi. Eski vakfiye şartları gereğince 1/4 i orada sâkin olan fukaraya sarfolacak. Dostlar ve ahbablardan başka gelen ve gidenlerin büyük ve küçüklerine bir şey verilmeyecektir.

Hiç bir kimse bunu tebdil edemez. Günahı, vasiyeti işittikten sonra tebdil edenidir. İcabında senet olmak üzere bu vesika mezkûr esaslara göre 884 yılı Rebiülâhir ayının başında yazıldı.

Şahitler : Mevlâna Piri Mehmed bin Alaüd-din, İbrahim bin Abdullah ve elhaç Mahmud bin Fahrud-din Hoca ve Ali Fakih bin Mehmed Fakih

Ekmelü'd-din Hocaşah Çelebi Kasım Çelebi Ziyet Fatma



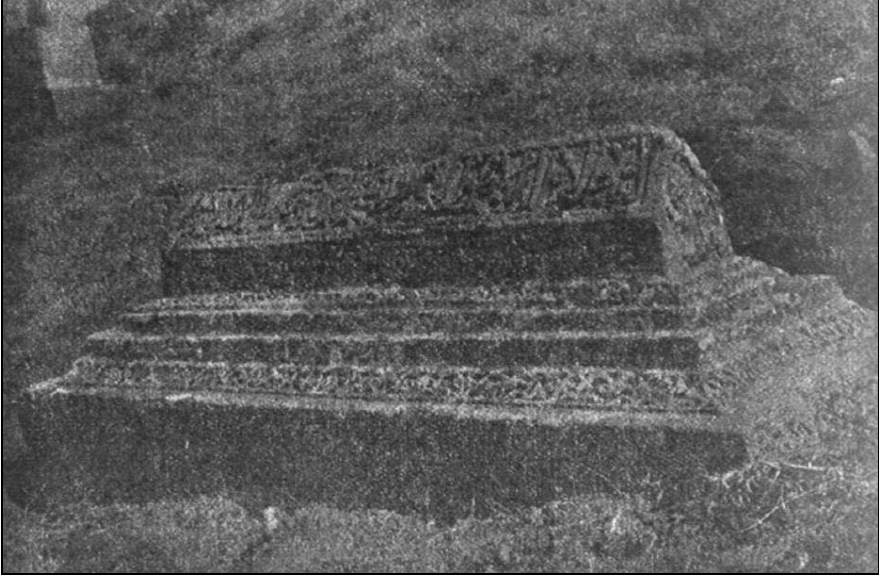
Resim 1: Sinne çayırı mezarlık kitabesi.



Resim 2: Aksaray Bedesten Kitabesi



Resim 3: Baba Ekmelüddin mezar taşı.



Resim 4:Fakih Yahya sandukası.



Resim 5: Kerimüd-din Mahmud Aksarayi mezar taşı.



Resim 7: Mal Hatun Kabir taşı.



Resim 8: Osman Paşa mezar taş