

# **marife**

**bilimsel birikim**

yıl : 1      sayı : 1      Bahar 2001

# marife

bilimsel birikim

## **editör**

Ahmet Yaman

## **editör yardımcıları**

Cem Zorlu ♦ Hidayet Işık

## **yayın kurulu**

Mehmet Akgül ♦ Seyit Bahçivan ♦ Ahmet Çaycı  
Kamil Güneş ♦ Dilaver Güreer ♦ Hidayet Işık  
Fikret Karapınar ♦ Muhiddin Okumuşlar ♦ Fethi Ahmet Polat  
Adem Şahin ♦ Muhammed Tasa ♦ Cem Zorlu

## **yönetim adresi / yazışma**

Cem Zorlu - Hidayet Işık  
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram – Konya  
0.332.323 82 50

## **web**

www.marife.org

## **e - posta**

posta@marife.org

ISSN: 1303-0671

**marife** hakemli bir dergidir.

**marife**'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir.

Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Dergide yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, diskette veya elektronik posta aracılığıyla gönderilmelidir.

## **dizgi / iç düzen**

marife

## **kapak**

Muhiddin Okumuşlar

## **basılı & cilt**

sebat ofset matbaacılık - 0.332.342 01 53 / Konya  
www.sebat.com / sebat@sebat.com

Mayıs 2001 KONYA

## İçindekiler

*editörden* ♦ 5

*makaleler*

İMÂM BUHÂRÎ'NİN SİYÂSET ANLAYIŞI:  
"YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ"  
Mustafa Ertürk ♦ 7

HADİS VE SÜNNET TERİMLERİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM:  
FAZLURRAHMAN'IN HADİS VE SÜNNET AYIRIMI  
İbrahim Hatiboğlu ♦ 33

BİR KAVRAM OLARAK "FİKİH KÂİDELERİ" YA DA  
İSLAM HUKUKUNUN GENEL İLKELERİ  
Ahmet Yaman ♦ 49

İSLÂM CEZA HUKUKUNDA KADINLARIN ŞAHİTLİĞİ  
Yaşar YİÇİT ♦ 77

ABBÂSÎ DEVLETİ'NE KARŞI İLK SİLAHLI HAREKETLER  
Cem Zorlu ♦ 95

OSMANLI MAHALLESİ  
SOSYAL KONTROL VE KEFALET SİSTEMİ  
Tahsin Özcan ♦ 129

OSMANLI SAN'ATINDA HAT  
Fevzi Günüş ♦ 153

HZ. ÖMER DÖNEMİNDE SOSYAL YAPI VE DEĞİŞME  
Hayri Erten ♦ 175

FAHREDDİN RAZİ'DE VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ  
Süleyman Tuğral. ♦ 195

CEZA HUKUKUNUN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ  
(KARŞILAŞTIRMALI BİR TAHLİL)  
Rudolph Peters  
Çeviri: Abdullah Kahraman ♦ 207

**araştırma notları**

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TOPLUMSAL DEĞİŞME;  
YAŞAMA PRATIĞI, KÜLTÜR VE DİN İLİŞKİSİ  
Mehmet Akgül ♦ 225

KALP ve RUHU TANIMLAMAYA ÇALIŞAN BİR MEZHEP: PİETİZM  
ve EĞİTİMDEKİ İZDÜŞÜMLERİYLE A. HERMANN FRANCKE  
Yurdagül Mehmedoğlu ♦ 235

KADININ ŞAHİTLİĞİ ÜZERİNE  
Orhan Çeker ♦ 243

**kitap / tez**

Einführung in die Religionspsychologie  
(Din Psikolojisine Giriş)  
Abdülkerim Bahadır ♦ 247

The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience  
(Dînî Davranış, İnanç ve Tecrübenin Psikolojisi)  
Adem Şahin ♦ 250

Reuven Firestone, Journeys in Holy Lands.  
The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis  
Özcan Hıdır ♦ 252

İsrâiliyyât -Hadis ilişkisi  
(Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)  
İbrahim Hatiboğlu ♦ 255

**nostalji**

MU'TEZİLE VE HUSÛN-KUBUH  
Muhammed Şerafuddin ♦ 259

## editörden

*B*esmele ile Çıkarken

*T*ürkiyemizin genelde sosyal, özelde din/İslam eksenli bilimler alanındaki akademik ve entellektüel birikimini yansıtmayı amaçlayan hakemli dergimiz *marife*'nin ilk sayısı ile karşınızdayız. Bu tanışıklığı lütfeden Yüce Yaratıcı'ya hamdediyor; elçisine selamlarımızı gönderiyor ve birlikteliğimizin uzun ömürlü olmasını diliyoruz.

Salt ve kuru bir bilgi-bilim fenomeni ötesinde, tarihin ve aktüalitenin bozmadığı selim akılla, inançlı vicdanların irfanına da vurgu yaptığımız, ve bu iki olguya yani bilgiyle irfana dayanan bir amel/duruş görevimizin olduğuna inandığımız için ismimiz "*marife*" oldu. Bu bağlamda, yapılan bilimsel araştırmalar ve ulaşılan sonuçların sınırlayıcı haz dünyasında tek başına bir hayatı değil, bireyi ve toplumu temel/vazgeçilmez değerlerle kucaklayacak bir hizmeti hedefliyoruz. Arzumuz, çeşitli ulusal ve beşerî zaafarla bulandırılan ölçüleri, kendi aslı görünümü, mantığı ve saflığı içinde tutabilmektir.

Bilimsel ve entellektüel yönüyle *marife*; akademik araştırmalara, araştırma notlarına, tanıtımlara, nitelikli çevirilere ve eleştirilere yer verecektir. Bunların yanında, müteveffâ veya berhayat olsun, bu toprakların yetiştirdiği değerli ilim adamlarımızın daha önce yayımlanmış ürünlerinden bir tanesi, kendilerine göstereceğimiz vefâ görevimizin bir gereği olarak nostalji sayfasında yer alacaktır.

İslam hukukundan sanat tarihine, felsefeden iktisat-kültür tarihine geniş bir yelpaze bulacağınız bu ilk sayımızla sizleri başbaşa bırakırken, ilim adamı ve araştırmacılarımızın hem ürünleri hem de eleştirileriyle bizleri yalnız bırakmayacaklarına inanıyor, saygılar sunuyoruz.

*Ahmet Yaman*



# İMÂM BUHÂRÎ’NİN SİYÂSET ANLAYIŞI: “YÖNETEN-YÖNETİLEN İLİŞKİSİ”

-el-Câmi’u’s-Sahîh’deki Bâb Başlıkları ve Buhârî’nin Bireysel Tavrı Çerçevesinde-

Mustafa ERTÜRK\*

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, yaşamı oluşturan “anlam evrenin” bütün boyutlarıyla ve veçheleriyle alâkalı olup bunların hiçbirine kayıtsız kalamaz. Daha özeldir insan hayatı bağılı bulunduğu kültürel evrenden anlamını alır ve biçimlenir. Kişiye bu ortam içerisinde bazı yükümlülüklerin ve rolün verilmesi veya onun birtakım görevleri üstlenmesi o insanın diğer toplumsal hâdiselerle olan ilişkisini ortadan kaldırmaz. Çünkü şu veya bu şekilde kendisi de ilgi alanı içerisinde yer almaktadır. Sosyal ortam içerisinde en alt kesimden en üst kesime kadar herkes yaşadığı her hâdiseden kendince etkilenecek ve bu etkilene sürecinde de bağılı bulunduğu görev ya da sorumluluklarını ona göre düzenleyecektir. Bu düzenleme en aktif hâlden en pasif hâle kadar muhtelif eylem süreçlerinde gerçekleşecektir. Dolayısıyla hayatı ve bu hayat içerisinde yaşayan insanları görev ve sorumluluk bilinci çerçevesinde kesin ve kalın çizgilerle ayırmak hemen hemen imkansız gibidir.

İslâm düşünce tarihinde de pek çok âlim bağılı bulunduğu değerleri korumak, yaymak ve yaymak için farklı bilgi verileriyle kendilerini donatmışlardır. Edindikleri bilgileri, bir sistem halinde somutlaştırmışlar ve bunun içinden konuşmuşlar ve eylemlerini gerçekleştirmişlerdir. Kur’ân, tefsir, hadîs, fıkıh, kelam, felsefe ve tarih gibi değişik ilim dallarında temayüz gösteren ulemayı bu çerçevede değerlendirebiliriz. Ancak onların bu muhtelif branşlarda görev üstlenmeleri diğer ilim dallarından veya sosyal hayatın başka problemlerinden soyutlandıkları anlamına gelmemektedir. Bilakis İslâm düşünürleri karşılaştıkları meseleleri çözmeye konusunda ilgi alanları dışında da bazı fikir ve görüşlere sahip olmuşlar ve bunları dile getirmişlerdir.

Belli bir dönemden sonra Kur’ân’dan sonra en sahih kaynak olma özelliğini kazanmış<sup>1</sup> *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadîs kitabının musannifi Muhammed b. İsmail el-Buhârî de

\*Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. sares38@yahoo.com

(ö. 256/870) yaşadığı dönemde İslâm toplumuna yön vermiş, onları fikir ve görüşleriyle aydınlatmış İslâm dünyasının önde gelen isimlerinden biridir. O genellikle hadîşçiliği ile şöhret bulmuş, bunun yanında fikhî ve itikâdî görüşleriyle de ilgi görmüş bir şahsiyettir. Buhârî hakkında yazılan eserlerde daha ziyade hep bu yöndeki değerlendirmeler ön plana çıkarılmıştır.<sup>2</sup> Buhârî'nin devrin siyâsî ve sosyal hâdiselerinden, gündelik işlerle uğraşmaktan mümkün merteye kaçtığı, kendisini devamlı ilme (hadîse) verdiği ve sadece bu uğurda gayret gösterdiği öne çıkarılan başka hususlardandır.<sup>3</sup> Halbuki, biraz önce de belirttiğimiz gibi, bir insanın içerisinde yaşadığı dînî, siyâsî, sosyal ve kültürel hâdiselerden müstağnî kalması ve bunlardan etkilenmemesi mümkün değildir. Çok yerinde ifade edildiği üzere, Buhârî, "rivâyetleri mükemmel seçimiyle iyi bir hadîşçi<sup>4</sup>, tasnifinde ortaya koyduğu düşünceleriyle iyi bir kelamcı, fıkıhçı ve ahlakçıdır. İnhisarcı bir anlayışla onu belirli bir kategoriye hapsedmek o zamanın bilimsel tasnifi açısından doğru olmadığı gibi görüşlerini ve eserini anlamak bakımından da ufuk daraltmaktır".<sup>5</sup> Nitekim o, döneminin hassas konularından olan "kulların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığına veya Kur'ân'ın mahluk olup olmadığına" yönelik tartışmalarda kendine ait fikir ve görüşleri, hadîs âlimlerinin şiddetli muhalefetine rağmen, cesurâne bir tavırla dile getirmiş, inandıklarını söylemekten çekinmemiştir.<sup>6</sup> Bu konuda bir eser<sup>7</sup> kaleme almış olması söylediğimizin en önemli göstergesidir. Ayrıca kaynaklarda zikredilen eserlerine göz attığımız zaman onun hadîs ilmi yanında, kelam, fıkıh ve tarih ilmiyle de ilgilendiğini ve bu branşlara yönelik düşüncelerini kaleme aldığını görmekteyiz.

Farklı açılardan incelenmeyi hak eden Buhârî'nin siyaset anlayışı bu araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Buhârî'nin böyle bir anlayışının bilinmesi, gerek Buhârî'nin

<sup>1</sup> Bk. Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar (Hadîs-Sünnet Özel Sayısı)*, C. 10, sy. 1-3, 1997, s. 100-109.

<sup>2</sup> Hayatı hakkında bilgi için mesela bk. Zehebi, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm* (h.251-260) (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1992, s. 238-273, no:401; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü'r-risâle), (I-XXIII), Beyrut 1981-1985, XII, 391-471; İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (I-IX), Haydarabad 1952, VII, 191, no: 1086; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasaru Tarihi Dimaşk li İbni Asâkir* (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), (I-XXII), Dimaşk 1990, XXII, 22-31; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü's-Sikât* (nşr. Abdülmu'tî el-Kal'acî), (I-IX), Haydarabad 1973, IX, 113; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad* (nşr. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), (I-XIV), Beyrut trs, II, 4-37, no. 426; Süyûti, Ebû'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman, *Tabakâtü'l-huffâz* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1973, s. 248-249; Abdülhâlık, Abdülğani, *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhuh*, Cidde 1985; A'zamî, Muhammed Mustafa, Yavuz, Yusuf Şevki ve Öğüt, Salim, "Buhârî", DİA, İstanbul 1992, VI, 368-376; Uğur, Mücteba, *Buhârî*, Ankara 1989, Kültür Bakanlığı Yayınları; *Büyük Türk-İslam Mütefekkeri Buhârî* (1987 yılında Kayseri'de yapılan Uluslararası Sempozyum'un Tebliğ Metinleri), Kayseri 1996.

<sup>3</sup> Mesela bk. Zehebi, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Müessesetü'r-risâle), I-XXIII, Beyrut 1981-1985, XII, 405, 448-449.

<sup>4</sup> Gerçi İmam Buhârî ile birlikte İmam Müslim'in Sahîh'lerine gerek geçmişte gerekse günümüzde tenkitlerin yapıldığını da burada ilave etmek gerekir. Yapılan tenkitler ve bu tenkitlerin değerlendirmesiyle ilgili mesela bk. Kandemir, M. Yaşar, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İSAV tarafından 18-20 Kasım 1995 tarihinde İstanbul Dedeman Otel Salonlarında gerçekleştirilen Uluslararası Sempozyum'un tebliğ metinleri) İstanbul 1997, s. 335-376. Bu tebliğin müzakeresi için, bk. a.g.e., s. 377-394; Hatiboğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar (Hadîs-Sünnet Özel Sayısı)*, C.X, sy. 1-3, Ankara 1997, s. 1-14 (makalenin arapça metni: s. 15-29).

<sup>5</sup> Akyüz, Ali, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları" (I. İslam Düşüncesi Sempozyumu'nda (26-27 Ekim, İstanbul 1996) sunulan tebliğ), s. 3-4.

<sup>6</sup> Yavuz, "Buhârî" (Akaid'e Dair Görüşleri), DİA, İstanbul 1992, VI, 372.

<sup>7</sup> Buhârî, Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-redd ale'l-cehmiyye ve eshâbi't-ta'tîl (nşr. Müessesetü'r-risâle), Beyrut 1990.



Sahîh'ini tasnif ederken takip ettiği tebvîb ve tasnif mantığını gerekse Sahîh'indeki rivâyetleri yorumlama açısından büyük bir katkı sağlayacaktır. Bu konuda yazılanlar<sup>8</sup>, üzerinde durmak istediğimiz meselenin ve temellen-dirme yönteminin dışında kaldığı için, hem metodik hem de yorumlama mantığı açısından orijinal gördüğümüz hususlar çerçevesinde tartışmayı sürdüreceğiz.

Bu çalışmamızda, makale boyutunda, Buhârî'nin siyaset anlayışını iki yönden tespit etmeye çalışacağız;

Birincisi, *el-Câmi'u's-Sahîh*'deki "bâb başlıkları": Her ne kadar Buhârî'nin devlet yöneticiliği, idarecilik veya siyaset hakkında herhangi bir eseri bulunmasa da<sup>9</sup>, onun gerek dînî gerek sosyal ve siyâsî hayatın hemen her yönüyle ilgili görüşlerini bâb başlıklarıyla az veya çok Sahîh'ine yansıttığını bilmekteyiz.<sup>10</sup> Nitekim onun hakkında "Fıkhu'l-Buhârî fi terâcimihî = Bu-hârî'nin görüşü (fıkhi, anlayışı) onun bâb başlıklarındadır"<sup>11</sup> ifadesi darb-ı

<sup>8</sup> Birincisi, Sultan Bayezit (II) ve Yavuz Sultan Selim zamanında yaşamış kazaskerlik ve kadılık görevlerinde bulunmuş olan Muhyiddîn Seydî Çelebi'nin (ö. 931/1525) Sahîh-i Buhârî'deki, ahkam-ı sultaniye ile ilgili hadîsleri tahrîc ettiği *Müstahreç mine'l-hadîs* adıyla yazdığı ve Sultan Bayezit (II)'e ithaf ettiği bir eserdir. Bu eser *Buhârî'de Yönetim Esasları* ismiyle Mehmet Erdoğan tarafından hazırlanarak neşredilmiştir (İstanbul, Aralık 2000). Bu eserle ilgili bazı hususlara dikkat çekmek gerekecektir:

(1). Eser, neşreden de ifade ettiği üzere, yüksek ilmî bir düzeyi temsil etmemektedir. (2). Kitaba neşreden tarafından verilen isimde isabet edilmediğini düşünmekteyiz. Zira, "Buhârî'de Yönetim Esasları" başlığı, bizzat Buhârî'nin Sahîh'indeki gerek bölümlere gerekse bab başlıklarına göre Buhârî'nin yönetim anlayışını çağrıştırmaktadır. Halbuki, eserde Sahîh'ten tahrîc edilen hadislerin çoğunluğu, bazıları dışında (mesela bk. *a.g.e.*, s. 138, 157, 161, 162, 191, 193, 196, 197, 227, 230-236) Buhârî'nin hem bâb başlıklarına uygun değildir, hem de yönetimle hiç ilgisi olmayan hadisler Seydî Çelebi tarafından yöneticilikle alakalı olarak zikredilmişlerdir (bk. *a. g. e.*, s. 88, 121, 131, 132 vd.). Belki kitabın başlığına, ya "Sahîh-i Buhârî'deki Hadîslerle Göre Yönetim Esasları" ya da "Seydî Çelebi'ye Göre Yönetim Esasları" vb. denilebilirdi. Dolayısıyla bu başlığın Buhârî'nin yönetim anlayışını, Sahîh'deki bab başlıkları çerçevesinde, ifade etmediğini düşünmekteyiz. Gerçi "Buhârî'deki" ifadesinden Buhârî'nin eserine nispet edildiği de akla gelebilir. Elbette ki, Seydî Çelebi de kendi anlayışına göre, konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak hadislerden yönetim ve yöneticiyle alakalı hükümler çıkarabilir. Ancak böyle bir durumda bu anlayışın Buhârî'ye ait olmadığı halde bizzat Buhârî'ye nispet edilmesi, Buhârî'nin yönetimle ilgili düşüncesini aksettirmeyeceği gibi hadislerin kendi bağlamı dışında yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına da vesile olacaktır. (3). Neşredilen eserde kalın harflerle konulan başlıklar, müellif tarafından da konulmadığı için, kitabın sunuş bölümünü dikkatli okumayanlar için yanıltıcı olabilir. Çünkü o başlıklar bizzat neşreden tarafından, Seydî Çelebi'nin hadislerden çıkardığı sonuçlara göre olup zaman zaman günümüze de işaret etmek için güncelleştirilerek konulmuştur. (4). Son olarak bu eserin müellif tarafından Sultan Bayezit (II)'e ithaf edilmesi, neşreden de ifade ettiği gibi (bk. s. 19), ulemanın ümerayı desteklemek amacıyla yazılmış olduğunu ve bu sebeple de Buhârî'nin yöneticilere yönelik (çekimsen veya onlardan uzaklaşmak gibi) bir tavrın aksi istikametinde olduğunu da dikkate almak gerekir. Bütün bunlara rağmen, Osmanlı ulemasının yöneticilere hak ve sorumluluklarını hatırlatmak gibi bir görev üstlenerek bu tür eserleri kalem almalarını takdirle karşılamak gerekir.

Buhârî'nin siyaset anlayışına yönelik zikredeceğimiz ikinci bir çalışma da, Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'ın "İmam Buhârî'nin Buhârâ Emîri ile Münasebetleri" isimli tebliğidir. Bu tebliğ Buhârî'nin bir yöneticiye (Buhârâ Emîri Hâlid b. Ahmed ez-Zühli) yönelik tavrıyla ilgili bilgi vermekte ve onun, Sahîh'de açıkça zikredilmeyen, siyaset anlayışına dikkat çekmektedir (*Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî* (1987 yılında Kayseri'de yapılan Uluslararası Sempozyum'un Tebliğ Metinleri), Kayseri 1996, s. 39-45)

<sup>9</sup> Eserleri hakkında geniş bilgi için mesela bk. A'zamî, Muhammed Mustafa, "Buhârî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 371-372.

<sup>10</sup> Mesela bk. Akyüz, "İmâm Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları" (I. İslam Düşüncesi Sempozyumu'nda (26-27 Ekim, İstanbul 1996) sunulan tebliğ), s. 1-17; Toksan, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (terâcimü Sahîhi'l-Buhârî)", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî - Uluslararası Sempozyum*, Kayseri 1996, s. 109-125.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, Beyrut 1988, s. 11.

mesel haline gelmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca bâb başlıkları da Buhârî'nin genel fikriyatını öz bir şekilde yansıtan bilhassa Buhârî'ye mahsus bir hususiyet kabul edildiği için Sahih'deki bâb başlıkları üzerine geçmiş dönemlerde de birçok eser yazılmıştır.<sup>13</sup> Bu bölümdeki tespitler yoğunluk itibarıyla "Sulh", "Fiten" ve "Ahkâm" bölümlerindeki bâb başlıklarından teşekkül etmektedir.

İkincisi ise Buhârî'nin hayatında yöneticilere yönelik ferdî tavır ve yaklaşımlarıdır. Buhârî'nin hayatıyla ilgili yazılmış kaynaklardan onun yöneticilerle olan ilişkilerini Sahih'inde savunduğu yönetim anlayışıyla da mukayese ederek pratik hayatındaki siyaset anlayışını tespit etmeye gayret edeceğiz.

Buhârî'nin "Selef inancına aykırı görüşler ileri süren Cehmiyye, Mu'tezile, Havâric ve Şîa'yı tenkit ederek Ehl-i Sünnetin oluşumuna katkıda bulunan ilk Sünnî âlimlerden sayılması"<sup>14</sup> sebebiyle siyaset anlayışının da Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde olacağına dâir bir itiraz gelebilir. Böyle bir itirazın kısmen haklılık payı bulunmakla birlikte, onun, Sahih'indeki hadîsleri tasnif ederken aynı zamanda hangi mantık çerçevesinde rivâyetleri ele aldığı, bilhassa siyâsî içerikli hadîsleri bâb başlıklarında nasıl değerlendirdiğini görmek, (tekrar ifade etmek gerekirse) Buhârî'yi ve Sahih'indeki hadîsleri anlamada ve onun yorumlarını değerlendirmede önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu arada şunu belirtelim ki, bu çalışmamızda rivâyetlerin sahih olup olmadığına yönelik herhangi bir değerlendirmeye girmeyecek, tespitlerimizi sadece bâb başlıkları ile başlıklar altında zikredilen bazı rivâyetlere ve bu rivâyetlerin zikredildiği Sahih'teki diğer bölümlere, gerekli görülen yerlere dipnotlarda açıklamalar yapmak suretiyle, göndermelerde bulunacağız.

Bâb başlıkları çerçevesinde tespit edeceğimiz Buhârî'nin siyaset anlayışının, esasında siyaset felsefesi, sosyoloji ve tarih bilimi yönüyle de tetkik edilerek incelenmesinin gerekli olduğunun farkındayız. Ancak biz bu tür bir çalışmanın bilhassa konunun uzmanları tarafından gerçekleştirilmesi zaruretine inanmakta ve böyle bir çalışmanın yapılmasını umut etmekteyiz. Ayrıca sınırlı alanda bile olsa gerçekleştirmeyi düşündüğümüz bu mütevazı çalışmanın, bu konuyla alakalı çalışacak olan diğer ilim dallarındaki uzmanlara da ışık tutmasını temenni etmekteyiz.

<sup>12</sup> Gerçi yapılan araştırmalarda Buhârî'nin Sahih'indeki sadece hadîsleri değil, aynı zamanda bâblarını tasnifinde de kendinden evvelki literatüre tâbi olduğu belirtilmektedir. (Geniş açıklama için bk. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 69-82). Sezgin, Buhârî'nin kendinden önceki hadîs edebiyatına tabi olmasının, onu şahsî tasarruftan mahrum duruma düşürmediğini belirterek şöyle demektedir: "O kendi intihab kabiliyetini ve bunların te'lifindeki muvaffakiyetini her hadîs alışında gösterebiliyordu. Mesela, Muvattâ'nın pek te baş taraflarına isabet etmeyen "Mâ Câ'a fi'l-Our'ân" bâbındaki bir çok hadîsin en uygununu seçerek kitabının "bad'al-vahy" adlı ilk bâbına geçirmekle kendi tasarrufunu da göstermiştir. Burada şimdiden söyleyelim ki Buhârî'nin, bu bâblardan intihab ederken kendi sübjektivitesini hakim kıldığı mesele sıhhat bakımından hadîslerin tefriki meselesiydi" (Sezgin, *a.g.e.*, s. 82). Ali Toksar da bir çalışmasında konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "O, terâcim diye bilinen bu başlıkları koyarken daha önceki muhaddislerin fikirlere yararlanmakla birlikte onları aynen taklit ettiği söylenemez. Diğer bir ifade ile Buhârî Sahih'ini bâb ve bâb başlıkların tertip ve tanzimde öncekileri aynen taklit etmeyip, onların görüşlerinden de istifade ederek, yepyeni ve orijinal bir yol takip etmiştir" (Bk. Toksar, "a.g.m.", s. 125).

<sup>13</sup> Bâb başlıkları üzerine yapılan çalışmaların listesi için bk. Toksar, "a.g.m.", s. 110-111; Kemal Sandıkcı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991, DİB Yayınları, s. 134-138.

<sup>14</sup> Yavuz, "Buhârî (Akaid'e Dair Görüşleri), DİA, VI, 372.

## I. BUHÂRÎ'NİN SİYÂSET ANLAYIŞI: İDÂRE ETME SANATININ SAHÎH'İNDEKİ TEMEL YAPISI

Sözlükte, yönetmek, gözetmek, işleri üstlenmek, yetiştirmek<sup>15</sup> anlamlarına gelir. Buna göre kavram olarak siyaseti, halkın hayatına değer kazandıran ve onların hukuka dayalı adalet ve özgürlüğü amaçlayan bir yaşam sürmesini mümkün kılacak tarzda yönetildiği bir sistem ve politika olarak tarif edebiliriz. Çünkü fert ile iktidar arasındaki ilişkiler, bir başka deyişle haklar ve belirlenen kurallar, kurumlar arasındaki ilişkiler ağının oluşturduğu yapılar, siyasetin temel konusunu oluşturur.<sup>16</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında, Buhârî'nin de özellikle yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkileri belirleyen görüşleri bulunmaktadır. Buhârî gerek zikrettiği hadîslerde gerekse bâb başlıklarında "siyaset" kelimesinden hiç bahsetmez. Sadece bir yerde "atın idare edilmesi/siyâsetü'l-feres" anlamının geçtiği bir rivâyete yer verir<sup>17</sup> Buhârî yöneten yönetilen arasındaki ilişkilere dâir görüşlerini deyim yerinde ise siyasete bulaşmamak için Sahîh'inde sadece bâb başlıklarında zikretmeyi tercih etmiştir. Mesela, "el-Ümerâ"<sup>18</sup>, imâret<sup>19</sup>, imâmet<sup>20</sup>, kudât<sup>21</sup> ve bey'ât<sup>22</sup> gibi devlet başkanlığına, yöneticiliğe/idareciliğe *doğrudan* atıfta bulunan siyasetle ilgili herhangi bir bölüm (Kitâb, ebvâb) Buhârî'nin Sahîh'inde isim olarak yer almamaktadır. Fakat Sahîh'de, görünüşte fikhî bir kavram olan, ancak içeriğine bakıldığında yalnız devlet yönetiminde değil, toplumun her kesiminde yönetici olanlara veya olacılara kısmen hitap eden görüşlerin (bâb başlıklarının) ağırlık teşkil ettiği bir bölüm yer almaktadır. Bu bölüm de Kitâbü'l-ahkâm'dır.<sup>23</sup> Ayrıca gerek yöneten-yönetilen arasındaki ilişkileri temelde düzenleyen Kitâbu's-sulh, gerekse bu ilişkiler sonunda ortaya çıkabilecek birtakım problemlere ve sosyal hâdislere işaret eden Kitâbü'l-fiten gibi bölümler de ismen zikredilmişlerdir. Bununla birlikte o, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkileri belirleyen bir kısım kaide ve kuralları da muhtelif bölümler içerisindeki bâb başlıklarında zaman zaman zikretmiştir.

Şimdi biz Buhârî'nin Sahîh'indeki bazı bölümlerde (özellikle "Sulh", "Fiten" ve "Ahkâm" bölümlerinde) yer alan bâb başlıklarındaki görüşleri dikkate alarak onun siyaset anlayışını, bir başka ifadeyle yöneten-yönetilen ilişkisine dâir Buhârî'nin düşüncelerini aktarmaya çalışacağız.

<sup>15</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "svs" mad.

<sup>16</sup> Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Ankara 2000, s. 22.

<sup>17</sup> Buhârî, "Nikâh", 107.

<sup>18</sup> İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Saîd Muhammed el-Lejhâm), I-VIII, Beyrut 1989, VI, "28" nolu bölüm, I, 247-280.

<sup>19</sup> *Concordance'a* göre Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*'inde 33 nolu bölüm, I-V, İstanbul trs, Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs, *Sünen*'inde 19 nolu bölüm, I-V, İstanbul 1992.

<sup>20</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*'inde 10 nolu bölüm, I-VIII, İstanbul trs.

<sup>21</sup> Nesâî'nin *Süneni*'nde 49 nolu bölüm.

<sup>22</sup> Nesâî'nin *Süneni*'nde 39 nolu, Mâlik b. Enes'in el-Muvataa'ında, (I-II), İstanbul 1992, 55 nolu bölüm.

<sup>23</sup> Nitekim ahkâm kelimesinin tekili olan hüküm kelimesinin sözlükte "iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek manalarında masdar; ve ilim, derin anlayış; siyasi hakimiyet, karar ve yargı" anlamlarında isim olarak yer alması (Bk. *Lisânü'l-arab*, "hkm" mad.) Kitâbü'l-ahkâm'ın idari mekanizmada bulunanlara ve bunlarla ilgili hususlara yönelik bir bölüm olduğunu göstermektedir.

### 1.1. Siyasetin Amacı: Güven ve Huzuru Sağlamak

Buhârî'nin, yöneten yönetilen ayırımı yapmaksızın bir müslümanda bulunması gereken temel hususiyetlerine dâir farklı bölümlerde yer alan görüşlerini şöylece özetleyebiliriz: Müslüman "müslümanların elinden ve dilinden sâlim olan"<sup>24</sup>, kendisi için sevdiği/istediği bir şeyi müslüman kardeşi için de isteyen ve bunun îmânî bir tavır olduğunun şuuruna varan<sup>25</sup>, birbirine zulmetmeyen<sup>26</sup>, hem mazlûma hem de zâlîme yardım eden kimsedir.<sup>27</sup> Bu açılardan bakıldığı zaman din, Allah için, Resûlü için ve müslümanların imâmları (yöneticileri) ile halk için nasihat etmektir.<sup>28</sup> Buhârî toplumsal barışı ve huzuru sağlamanın en temel görevinin kişilerin birbirlerinin haklarına saygılı davranmaları gerektiğini ve bu çerçevede kişiler arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin birbirlerine nasihat etmelerini dînî bir vacibe olarak kabul etmektedir. Karşılıklı hak ve hukuka saygı, huzur ve güvenin en temel şartıdır.

İnsanlar arasında barışı ve huzuru sağlamanın her müslümanın görevi olduğunu farklı bâb başlıklarında sık sık vurgulayan Buhârî bunun için *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Kütüb-i Semâniye (sekiz hadîs kitabı) içerisinde bir başka eserde bulunmayan "Kitâbu's-sulh" adıyla<sup>29</sup> on dört bâbtan oluşan özel bir bölüm tahsis etmiştir.<sup>30</sup>

O, bu bölümün ilk bâbında "insanların aralarını düzeltmekle ilgili nakledilen (âyet, haber)ler (mâ câe fi'l-islâhî beyne'n-nâs)" başlığını zikreder ve Nisâ sûresinin 114. âyetine atıfta bulunur. Bu âyete göre; Allah insanların kendi aralarında (özellikle topluluk içerisinde) fısıldaşmalarının ancak ya bir iyilik veya bir sadaka yahut insanların arasını düzeltmek maksadıyla yapıldığı zaman hayırlı olacağından bahsetmektedir.<sup>31</sup> Böylece Buhârî toplumsal barış için Allah'ın hoş karşılamadığı bir hareketin dahî (topluluk içerisinde iken en az iki kişinin birbirlerine fısıldaşmalarının) meşru sayılacağı düşüncesiyle âyete işaret etmektedir. Bu âyeti zikrettikten sonra, bir yöneticinin insanlar arasında barışı sağlamak için arkadaşlarıyla birlikte gitmesinden söz eder.<sup>32</sup> Sulh bölümündeki bu ilk başlıkta dikkatimizi çeken husus, yöneticinin (el-imâm) belki temel görevinin insanlar arasında barışı sağlamak olduğuna işaret etmesidir. Üstelik bu başlığın altında kaydedilen rivâyet de oldukça ilginçtir. Rivâyete göre; Hz. Peygamber'e, Amr b. Avf Oğullarından bazıları arasında bir çekişme olduğu haberi gelince, o da bir grup ashabıyla birlikte kavga edenlerin aralarını düzeltmek için gider. Bu arada namaz vakti de gelmiş, Bilal ezanı okumuştur.

<sup>24</sup> Buhârî, "İman", 4.

<sup>25</sup> Buhârî, "İmân", 7.

<sup>26</sup> Buhârî, "Mezâlim ve'l-gasb", 46.

<sup>27</sup> Buhârî, "Mezâlim ve'l-gasb", 4-5.

<sup>28</sup> Buhârî, "İmân", 42.

<sup>29</sup> Buhârî'nin bazı nüshalarında "kitâb", bazılarında "bâb", kimisinde de "ebvâb" şeklinde kaydedildiği bildirilmektedir. (Bk. İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî*, (I-XIII), Beyrut 1988, V, 226-227).

<sup>30</sup> Buradaki sulhtan, ister farklı isterse aynı dîn mensupları arasında olsun toplumun huzurunu temin için her türlü barış kastedilmiştir. İbn Hacer sulhun (farklı dîn mensupları arasında, kan-koca arasında, âdil ve âdil olmayan topluluk arasında, birbirlerine gazaplananlar arasında vb.) değişik kısımlardan bahsettikten sonra Buhârî'nin buradaki sulhtan/barıştan amacının da barışın her çeşidi olduğunu ifade etmektedir (*Fethu'l-bâri*, V, 227).

<sup>31</sup> "Onların fısıldaşmalarının bir çoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka yahut bir iyilik yahut da insanların arasını düzeltmeyi isteyen (in fısıldaşması) müstesna. Kim Allah'ın rızasını elde etmek için bunu yaparsa, biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz" (en-Nisâ (4), 114).

<sup>32</sup> Buhârî, "Sulh", 1.

Ancak Hz. Peygamber henüz dönmemiştir. Bilal Ebû Bekir'in yanına gidip, "Namaz vakti girdiği halde, Hz. Peygamber henüz gelmedi. Sen imâm olur musun?" demiş ve Ebû Bekir de bu teklifi kabul etmiştir..."<sup>33</sup> Bu rivâyet aynı zamanda Ebû Bekir'in halîfeliğine delil olarak ileri sürülmekle birlikte, Buhârî, rivâyetin başında yer alan Hz. Peygamber'in namaz vakti girdiği halde insanların aralarını düzeltmek için ayrıldığına dâir cümleyi esas alarak bâb başlığına delil getirmektedir. Buhârî'nin kaydettiği ikinci rivâyet ise Hucurât sûresinin 9. âyetinin (Eğer mü'minlerden iki grup kavga ederse/(iktetelû) aralarını ıslah edin) nüzûl sebebinden bahseden rivâyettir.<sup>34</sup>

Sulh bölümünün ikinci bâb başlığı ise yine toplumdaki hastalığın en önemlilerinden olan ve İslâm'ın kesinlikle yasakladığı yalan söylemenin "barış ve huzur için" meşru sayılabileceğine dâirdir. "İnsanların arasını düzeltene yalancı değildir". Bu başlığa göre, barış ve huzur için yalan söylemek meşru kabul edilmekte, hoş karşılanmayan bir fiille dahi olsa, toplum barışına önem verilmektedir. Bu başlık altında zikredilen hadîs ise Hz. Peygamber'in insanların arasını düzeltmek için yalan söyleyen kişinin yalancı sayılmaya çağıyla ilgilidir.<sup>35</sup>

Üçüncü bâb başlığı "İmâmın arkadaşlarına "Haydin! Gidip (kavga edenleri) barıştıralım" sözü"dür.<sup>36</sup> Buhârî yine burada idarecinin ilk görevinin toplum barışını sağlamak olduğuna açıkça işaret etmektedir. Bu başlığın altında da Kubâ halkının aralarında baş gösteren bir kavga sebebiyle Hz. Peygamber'in "Haydin! Gidip onları barıştıralım" dediği rivâyet yer alır.<sup>37</sup>

Dördüncü bâb başlığında Buhârî Nisâ sûresinin 128. âyetini zikreder: "Karı ile kocanın kendi aralarında bir sulh antlaşması yapması(nda bir günah yoktur). Sulh (daima) hayırlıdır".<sup>38</sup> Buhârî bu bâbda toplumun en küçük birimi olan aile (karı-koca) arasında dahî barışın sağlanması gerektiğine yönelik düşüncesini âyetten delil getirerek belirtmektedir.

Barışa sık vurgu yapan Buhârî beşinci bâb başlığında sadece haksızlık ve zulüm üzerine yapılan barışın kabul edilemeyeceğini belirterek şöyle der: "Aralarında anlaşmazlık bulunan kimseler, haksızlık/zulüm üzerine (İslâm'ın hadlerini çiğneyen) bir barış antlaşması yapmaları halinde bu barış kabul edilmeyecektir (merdûd)"<sup>39</sup>. Böylece Buhârî barışın ve antlaşmanın *sadece adâleti temin etmek ve zulmü önlemek maksadıyla yapılması* gereğine işaret etmektedir. Yoksa insanların (müslümanların kendi aralarında bile) birbirlerine karşı açıkça ortaya koydukları/koyacakları zulümlerine rıza göstermek veya zulmü bir başka gerekçeyle haklı göstermek amacına dayalı olmamalıdır.

Buhârî bundan sonraki bâb başlıklarında; barış antlaşmasının nasıl yazılacağından<sup>40</sup>, müşriklerle yapılan antlaşmadan<sup>41</sup>, diyet konusunda yapılan barıştan<sup>42</sup>, Hz. Pey-

<sup>33</sup> Buhârî, "Sulh", 1.

<sup>34</sup> İbn Hacer birinci rivâyet (Sehl b. Sa'd rivâyeti) ile ikinci rivâyet (Enes rivâyeti) arasında bir çelişkinin olduğunu; "zira Amr b. Avf Oğulları Evs kabilesindedir ve onların yeri de Kubâ'dadır. Enes rivâyetinde bahsedilen Abdullah b. Übey ve Sa'd b. Ubâde'nin kabilesi ise Hazreçli olup ikamet yerleri de Âliye'dir" diyerek aralarındaki bu husumetin nereden kaynaklandığını tespit edemediğini belirtir (*Fethu'l-bârî*, V, 228).

<sup>35</sup> Buhârî, "Sulh", 2.

<sup>36</sup> Buhârî, "Sulh", 3.

<sup>37</sup> Bu rivâyet birinci bâbta zikredilen hadîsin bir başka senedle gelen tarifinin bir parçasıdır. (Buhârî, "Sulh", 1).

<sup>38</sup> Buhârî, "Sulh", 4.

<sup>39</sup> Buhârî, "Sulh", 5.

<sup>40</sup> Buhârî, "Sulh", 6.

gamber'in torunu Hasan b. Ali'nin iki müslüman grup arasındaki barışı sağlamasından<sup>43</sup>, yöneticinin hasımlara barış teklif edip edemeyeceğinden<sup>44</sup>, insanlar arasında barışı ve adâleti temin etmenin üstünlüğünden<sup>45</sup>, yine yöneticinin hasımlar arasında barışı sağlamak için bir teklifte bulunduğu haksız olan tarafın barışa yanaşmaması halinde yöneticinin apaçık delil olan hükümle hükmetme yetkisinin olduğundan<sup>46</sup>, yine alacaklılar ve miras sahipleri arasında barışın sağlanmasından<sup>47</sup> ve son olarak alacaklının borcuyla ilgili olarak sulhun gerçekleşmesinden<sup>48</sup> bahseden konulara değinmiştir.

Buhârî bu bölümle (Kitâbu's-sulh), toplum barışının sağlanması için toplumun en küçük biriminden en üst kademesine kadar herkesin bir görevinin olduğunu ve her türlü gayreti göstermesi gerektiğine açıkça işaret etmiştir.

## 1.2. Güven ve Huzuru Sağlamanın Temeli: Fitneden Kaçınmak

Buhârî'ye göre, toplumun barışı ve huzuru önemli bir husustur. Dolayısıyla bu toplumun huzurunu bozacak herhangi bir fitneye sebep olmamak ve fitneden kaçınmak müslümanın temel görevidir. Buhârî bu vesileyle fitnelere kaçmanın da dînî ve îmânî bir vazife olduğunu bilhassa Sahîh'inin İmân bölümünde zikrederek belirtir.<sup>49</sup> Böyle bir düşünceye sahip olan Buhârî Sahîh'inde bunun için yine "Kitâbü'l-fiten" ismiyle özel bir bölüm ayırmış ve bu bölümde insanların fitneye düşmemek için neleri yapmaları veya yapmamaları gerektiğini bâb başlıklarıyla ifade etmiştir. O bu bölümde kısmen gelecekte olacağı belirtilen kısmen de mevcut siyâsî ve sosyal fitnelere işaret etmektedir.<sup>50</sup>

Kısacası Buhârî toplumsal barışı ve huzuru temin etmek için kimden ve nasıl gelirse gelsin her türlü fitneye ve kargaşaya sebep olmamanın ve fitneden kaçınmanın gereğine özellikle vurgu yapmaktadır. O, yönetenden yönetilene kadar toplumun her kesimine yönelik yaptığı bu ikazdan sonra, yönetici konumunda bulunan insanların ve idarecilerin neleri yapması gerektiği hususunda, Kitâbü'l-ahkâm adıyla bir bölüme yer verir ki bu bölüm, önceden de belirttiğimiz gibi, isim açısından sarahaten yöneticilerle ilgili gözükmemektedir. Ancak içeriği özellikle ilk bâb başlıkları devlet kademesinde bulunan yöneticileri daha fazla ilgilendirmektedir. Nitekim İbn Hacer bu bölümün ahkâm ve hüküm

<sup>41</sup> Buhârî, "Sulh", 7.

<sup>42</sup> Buhârî, "Sulh", 8.

<sup>43</sup> Buhârî, "Sulh", 9.

<sup>44</sup> Buhârî, "Sulh", 10.

<sup>45</sup> Buhârî, "Sulh", 11.

<sup>46</sup> Buhârî, "Sulh", 12.

<sup>47</sup> Buhârî, "Sulh", 13.

<sup>48</sup> Buhârî, "Sulh", 14.

<sup>49</sup> Buhârî, "İmân", 12.

<sup>50</sup> Biz başka bir çalışmamızda Buhârî'nin Kitâbü'l-fiten'i tasnif ediş gayesiyle ilgili olarak; yirmi sekiz bâb başlığından üçte ikisinin Hz. Peygamber'in vefâtından sonra bir takım siyâsî veya başka gerekçelerle binlerce müslüman kanının akmasına sebep olan fitnelerin tekrar yaşanmamasına ve müslümanların sürekli uyanık ve dikkatli olmalarına yönelik ikaz ve uyarılardan teşekkül ettiğini, ateşin çıkması, zamanın tegayyür etmesi, putlara tekrar ibâdet edilmesi, fitnelerin doğudan çıkması, deccalin, Ye'cûc ve Me'cûc'ün zuhûru gibi, uzak gelecekte olacağı tahmin edilen, büyük hâdiselerden bahseden bâb başlıklarının ise Kitâbü'l-fiten'in sonlarına doğru zikredilmesinin de o büyük fitnelere karşı müslümanların yine dikkatli ve uyanık olmaları gerektiği mesajını verdiğini belirtmiştik. Daha geniş bilgi için bk. Ertürk, Mustafa, *Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Metin Tenkidî Prensipileri Açısından Değerlendirilmesi* (doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s.225-226.

verenle (hâkim) ilgili hususlara işaret ettiğini belirttikten sonra "hâkim" kelimesinin halîfe ve kâdiya da şâmil olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Bu arada Buhârî'nin Sahîh'inde Kitâbü'l-fiten'den sonra Kitâbü'l-ahkâm'ı zikretmesinin esprisi de muhtemelen şu olsa gerekir: Öncelikle hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin görevi; nereden ve kimden gelirse gelsin fitneye sebep olmamak ve fitneye düşmemek için her türlü çabayı sarfetmeleridir. Buhârî daha sonra yönetici/idareci konumunda bulunanlara toplumun barışı ve huzuru için yapmak zorunda oldukları görevleri hatırlatmaktadır.

Şimdi yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkileri belirleyen bazı temel kriterleri Kitâbü'l-ahkâm'daki bâb başlıklarından birkaç örnek vererek Buhârî'nin siyaset anlayışını biraz daha belirginleştirmeye çalışalım.

### I.3. Yöneticinin Konumu: Yetkileri ve Sorumlulukları

Buhârî "Kitâbü'l-ahkâm"ın ilk bâbında yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin esasını belirlemek için Kur'ân'dan "Allah'a, Resûlüne ve sizden ulü'l-emre itaat ediniz"<sup>52</sup> âyetini delil getirir. Bu bâbın altında Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Resûle itaat=Allah'a itaat, Resûle isyan=Allah'a isyan, Resûlün emîrine itaat=Resûle itaat, Resûlün emîrine isyan=Resûle isyan" şeklinde formüle edeceğimiz merfû bir haberi nakleder.<sup>53</sup> İkinci rivâyet ise İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği "Dikkat ediniz! Hepiniz çobansınız. Hepiniz idaresi altında bulunan kişilerden sorumludur..." mealinde başlayan hadîstir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Buhârî Kitâbü'l-ahkâm'ın ilk bâbında âyeti ve buna bağlı olarak zikrettiği rivâyetleri delil getirmekle hem yönetilene hem de yöneticiye bir mesaj vermektedir; yönetilenin görevi yöneticiye itaat, yöneticinin görevi de idaresi altında bulunan kimselerden sorumlu olmaktır.

Buhârî ikinci bâbda, o dönemin tarihî şartları açısından da meseleye bakıldığında, emîrin (halîfenin) kimlerden olacağına dâir tartışmaya işaret eder ve "Emîrler Kureyş'tendir" başlığını koyar. Bu başlığın altında Muaviye'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "İnne hâze'l-emr fi Kureyş...(şüphesiz ki bu iş Kureyş'dedir)" hadîsi ile, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e atfen "Kureyş'ten iki kişi kaldıkça şu emr işi Kureyş'le devam eder" hadîsini kaydeder.<sup>55</sup> O, bu bâb başlığı ve zikrettiği rivâyetlerle halîfenin Kureyş'ten olması gerektiği fikrini benimsemiş olmaktadır.<sup>56</sup>

İmâm Buhârî, halîfenin (emîrin) kimden olacağına dâir tartışmalara açıklık getirdikten sonra, yöneticilerin temel sorumluluğundan bahseden bir bâb başlığı koyar: "Hikmetle hüküm verenin ecri bâbı". Bu bâb başlığın devamında da Mâ'ide sûresinin 47. âyetini zikreder: "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse onlar fasıkların tâ kendileridir". Buhârî bu bâbın altında Abdullah İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in "Ancak iki kişiye ğibta edilir:

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 95.

<sup>52</sup> En-Nisâ, 59.

<sup>53</sup> Sahîh'in "Cihâd" bölümünde de zikredilen bu rivâyetin devamında "İmâm, arkasında savaşılan ve kendisiyle korunulan bir kalkandır. Eğer Allah'tan korkmayı emreder ve âdil olursa bununla kendisine ecir verilir, şayet bunun dışında bir şey söylese kendi aleyhinedir" cümlesi yer almakta ve "Babü yukâtelü min verâihî'l-imâmi ve yüttekâ bihi" başlığı altında zikredilmektedir ("Cihâd", 109).

<sup>54</sup> Buhârî, "Ahkâm", 1. Ayrıca bk. "Cumâ", 11, "İstikrâz", 20, "Vesâyâ", 9, "Itk", 17, 19, "Nikâh", 81, 90.

<sup>55</sup> Buhârî, "Ahkâm", 2.

<sup>56</sup> Hilafetin Kureyş soyundan gelip gelmeyeceğine dâir bir çalışma için bk. Hatipoğlu, Mehmed Said, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik-Hilafetin Kureyşliliği", AÜİFD, XXIII, s. 121-213.

Birincisi Allah'ın kendisine mal verdiği ve onu Hakk yolunda harcayan, diğeri ise Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve o hikmetle hüküm veren ve onu başkalarına öğreten kimseye" <sup>57</sup> hadîsini kaydeder. Buhârî'nin, idarecinin Allah'ın indirdiği ile hükmetmesi gerektiği fikrini münzel vahiyle, halîfeliği/emîrliği/yöneticiliği belirli bir kabileye (Kureyş'e) hasretmesi o konuda Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyetle ilişkilendirmesi de, yine din esasına dayalı bir devlet anlayışının olduğu geleneksel yönetim anlayışı çerçevesinde düşünecek olursak, dîn-siyaset ilişkisinin ne derece birbirine bağlı olduğu görülmektedir.

Yönetilenin yöneticiye nasıl itaat etmesi gerektiğine dâir bir sonraki bâb başlığı ise Buhârî'ye göre itaatın her zaman mutlakiyet ifade etmediğini açıkça göstermektedir: "Ma'siyet olmadığı sürece İmâm'a itaat etmek bâbı"<sup>58</sup> Buhârî bu bâb başlığıyla yöneticilere sadece "ma'siyet"i emretmeleri halinde itaat edilemeyeceğini vurgular ve itaate "dîni" bir kavramla kayıtlama getirir. Ancak bâb başlığı altında zikrettiği ilk rivâyet oldukça ilginçtir:

Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'den nakletmektedir: "Sizler vâlilerinizin ve kumandanlarınızın emirlerini dinleyiniz ve onlara itaat ediniz; üzerinize tayin olunan vâli, başı siyah kuru üzüm gibi Habeşli bir köle olsa bile"<sup>59</sup>. Bu rivâyet ma'siyet bağlamından ziyade, tayin olunan idarecinin ırkı, nesebi ve toplum içerisindeki konumunu dikkate almaksızın, hatta o günün toplumunda en aşağı mertebede bulunan Habeşî bir köleye dahi itaatın gerekliliğinden bahsetmektedir. İkinci rivâyet İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği, bir kişinin emîrinde kerih gördüğü bir şeyden dolayı isyan etmeyip sabretmesine ve cemaatten ayrılan kişinin cahiliyye ölümü ile öleceğine dâir rivâyetir.<sup>60</sup> Üçüncü rivâyet ise başlığa uygun olarak İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği bir rivâyettir. Bu habere göre, müslüman kişi sevdiği veya sevmediği hususlarda imâmın (yöneticinin) emirlerini işitip ona itaat etmesi gerekir. Ancak ma'siyetle emrolunduğu sürece onları dinlemek ve itaat etmek gibi bir sorumluluğu yoktur.<sup>61</sup> Burada dikkatimizi çeken husus, "kerih" kavramı ile "ma'siyet" kavramının birbirinden ayrılmasıdır. Yani kerih görülen herşeyin ma'siyet olmayacağıdır. Kaydedilen dördüncü rivâyet ise Hz. Ali'den gelmektedir. Bu rivâyette bir seriyye esnasında başlarına tayin olunan bir kumandanın bir şeye sınırlendiği için idaresi altındakilere ateşe girmelerini emrettiği bir olay anlatılır. Bu hâdise Hz. Peygamber'e aktarılınca, o da "Eğer onlar ateşe girselerdi ebediyen bir daha oradan çıkamazlardı. Yöneticiye itaat ancak *ma'ruf*'da olur"<sup>62</sup> buyurmuştur. Burada zikredilen hadîse göre yöneticiye itaat "ma'ruf" kavramıyla da kayıtlanmaktadır. *Halbuki ma'ruf, sadece şer'î değil, aynı zaman da örfî bir kavramdır.*<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Buhârî, "Ahkâm", 3. Ayrıca bk. "İlim", 15, "Zekât", 5, "İ'tisâm", 13.

<sup>58</sup> Buhârî, "Ahkâm", 4.

<sup>59</sup> Ayrıca bk. "Ezân", 54, 56, "Zekât", 4 (bu bölümde Ebû Zerr Hz. Osman'ın yönetiminden şikayet etmekte ve "şayet başıma bir habeşiyi yönetici tayin etselerdi işitip itaat ederdim" diyerek serzenişte bulunmaktadır).

<sup>60</sup> Ayrıca bk. "Fiten", 2.

<sup>61</sup> Ayrıca bk. "Cihâd", 108.

<sup>62</sup> Ayrıca bk. "Meğâzî", 59.

<sup>63</sup> Ma'ruf, münker'in zıddı olup akıl ile idrak edilen ve şerâtin güzel gördüğü her şeye denir. Ma'siyet ise herhangi bir emre kasıtlı olarak muhalefet etmek demektir (Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-T'arîfât* (nşr. Abdülmün'im el-Hafnî), Kahire trs., s. 250; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, (I-IV), Matbaa-i Bahriyye, İstanbul 1225, III, 673, IV, 1089). Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen bir âyete göre Allah (c.c.) Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır: "Sen af yolunu tut ve *örf ile emret* ve câhillerden yüz çevir" (el-A'râf (7), 199). Müfessirler bu âyette zikredilen örf kelimesini sadece şer'î bir kavram olarak değerlendirmemektedirler. Örf kelimesine



Buhârî, idarecilik işinin pek zor olduğunu ve bu konuda ona talip olunmaması gerektiğini "Emîrlik ve idarecilik istemeyen kişiye Allah'ın yardım edeceği"<sup>64</sup> ve buna karşılık göreve talip olunması halinde kişinin yalnız bırakılabileceğini de "Emîrlik isteyen kişinin emîrlik işinde yalnız bırakılıp yardım olunmayacağı" adlı bâb başlıklarıyla ifadelendirir.<sup>65</sup> Her iki bâbın (5-6) altında da Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Semüre'ye, kimseden emîrlik istememesini, eğer isterse kendisinin bu konuda yalnız bırakılacağını, ancak talip olmadan kendisine idarecilik verilirse kendisine yardım edileceğini...<sup>66</sup> belirten, senedinin baş tarafı kısmen farklı olan aynı rivâyeti zikretmektedir. Bu nedenle de idarecilik yapmak için hırslı olmanın kerih kabul edildiğini (hoş karşılanmadığını) bir başka bâb başlığıyla (Bâbü mâ yükrahu mine'l-hırsı ale'l-imâreti) haber vermektedir.<sup>67</sup>

Buhârî bundan sonraki iki bâbta kendisine halkı koruyup gözeterek yöneticilik görevi verilen kişilere sorumluluklarını hatırlatan başlıklar koyar: "Kendisine halkı idare etme görevi verilen kişi nasihat etmezse" isimli bâbın altında Ma'kıl b. Yesâr'ın (Basra valisini hasta yatağında ziyaret ettiğinde kendisine) Hz. Peygamber'in "halkı yönetmek üzere tayin edilen bir vâli, nasihatıyla halkı koruyup gözetmezse (bir başka tarîke göre; halka zulmetmiş halde ölürse) o kişi cennetin kokusunu alamayacaktır" şeklindeki hadîsi nakleder.<sup>68</sup> Diğer bâb başlığı ise şudur: "Halkı sıkıntıya sokan kimseyi Allah da sıkıntıya sokar (Bâbü men şâkka şakkallahû aleyhi)". Bu bâbın altında da Cündeb b. Abdullah el-Becelî'nin Hz. Peygamber'in "Her kim duyulsun diye bir iş işlerse, kıyamet gününde Allah da onun rüsvâlığını duyurur. Her kim de halka meşakkat verirse Allah da kıyamet gününde o kimseye meşakkat verir..." hadîsini zikreder.<sup>69</sup>

Buhârî daha sonra zikredilen bâblarda genellikle fikhî hüküm veren kâdî veya hâkimlerin uyması gereken bazı kurallara yönelik bâb başlıkları ve bunlara uygun gördüğü rivâyetleri kaydeder. Ancak konumuzu ilgilendiren yöneten yönetilen arasındaki ilişkileri belirleyen bazı bâb başlıkları da bulunmaktadır. Mesela bir yöneticinin (valinin) bir yere iki kumandan gönderdiği zaman, onlara birbirlerine itaat etmelerini ve birbirlerine öfkele-nip isyan etmemelerini emretmesi<sup>70</sup>, bir hâkimin, öldürülmesi vacip olan kimse hakkında (mertebeye) üstünde bulunan imâmdan (yöneticiden) bunun için ayrıca izin almaksızın

---

"ma'rûf ve güzel fiiller veya aklın hoşnut olduğu ve şerîatin kabul ettiği her güzel haslet" olarak, tefsir etmektedirler (mesela bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm* (nşr. Muhammed Elbennâ-Muhammed Âşûr-Abdülazîz Çanım), (I-VIII), Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, III, 536-537; Neseî, *Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, Tefsîrü'n-Neseî* (nşr. Kahraman Yayınları), (I-IV), İstanbul 1984, II, 91; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü'l-tefâsîr*, (I-III), Dersââdet Yayınları, trs., I, 488 ).Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır örf ile ma'ruf arasında bir ilişki olduğunu belirttiikten sonra "urf ile emretmek demek "her urf, her ma'ruf me'murün bihtir, emredilmesi vacibdir" demek değildir. Ya'ni her emir bir ma'rufur. Fakat her ma'ruf me'murün bih değildir" diyerek oldukça mühim bir tespitte bulunmaktadır. Ayrıca insanlar arasında şayi' olmuş iyi kötü her şeyin, her âdetin örf olmadığını, ce-halet, dalâlet veya cebr-ü idlâl ile şayi' olmuş alışılmış bir takım kötü âdetlerin haddi zatında bâtil ve çirkin ve nehy-ü ibtal olunması lazım gelen münkerattan olduğunu da kaydederek her örfün güzel olmayabileceğine işaret etmektedir (bk. *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-IX), (Eser Neşriyat), IV, 2357-2358). Buhârî de âyette zikredilen "örf" kelimesine "ma'rûf" demektedir ("Tefsîru Sûreti'l-A'râf (7)", 5).

<sup>64</sup> Buhârî, "Ahkâm", 5.

<sup>65</sup> Buhârî, "Ahkâm", 6.

<sup>66</sup> Ayrıca bk. "Eymân", I; "Keffârât", 10.

<sup>67</sup> Buhârî, "Ahkâm", 7.

<sup>68</sup> Buhârî, "Ahkâm", 8.

<sup>69</sup> Buhârî, "Ahkâm", 9.

<sup>70</sup> Buhârî, "Ahkâm", 22.

öldürmekle hüküm vermesi gerektiği (Bâbü el-hâkim yahkümü bi'l-katli alâ men vecebe aleyhi dâne'l-imâmi'l-lezî fevkahu)<sup>71</sup>, İmâmın hasımlar arasında meydana gelen bir da'va sırasında onlara öğüt vermesi<sup>72</sup>, üst düzeydeki bir yetkilinin kendisi tarafından tayin edilen idareciler hakkında rasgele kötüleme yapanın kötülemesine aldirmaması gerektiği (Bâbü men lem yekteris bi ta'ni men lâ ya'lemü fi'l-ümerâ'i hadîsen)<sup>73</sup>, idarecinin insanların aralarını düzeltmesi<sup>74</sup>, yine üst düzeyde bulunan idarecinin tayin ettiği görevlilerini hesaba çekmesi (Bâbü muhâsebeti'l-imâmi ummâlehu)<sup>75</sup>, yöneticinin sırdaşları ile devlet işlerini danışıp istişare edeceği kişiler<sup>76</sup>, idarecinin suçlularla konuşmaktan, kendilerini ziyaret etmekten ve benzeri şeylerden kaçınıp kaçınmayacağı<sup>77</sup> ve ölümünün ardından kendisinden sonra birisini tayin edip etmeyeceği (Bâbü'l-istihlâfi)<sup>78</sup> gibi bâb başlıkları yer almaktadır. Bu arada yöneticiye nasıl bey'at edileceği (Bâbü keyfe yübâyi'u'l-İmâmü'n-Nâse)<sup>79</sup>, bey'at ettikten sonra bey'atten geri dönmek isteyen<sup>80</sup> ile yöneticiye sadece dünya menfaati için bey'at eden kişinin durumları (Bâbü men bâye'a racülen lâ yübâye'uhu illâ li'd-dünyâ)<sup>81</sup> ve bir kimsenin sultanın (devlet yöneticisinin) huzurunda onu övmesinin, oradan çıktığı zaman da bunun zıddını söylemesinin çirkinliği (Bâbü mâ yükrahu min senâi's-sultân ve izâ harace kâle ğayra zâlike)<sup>82</sup> şeklindeki bâb başlıklarıdır.

Buhârî Kitâbü'l-ahkâm'ın dışında yöneticiyle ilgili olarak diğer bölümlerde de görüşlerini bazı bâblarda zikreder: Yöneticinin emrini işitip ona itaat edilmesi<sup>83</sup>, cezayı hak eden kişinin cezasının kaldırılması için yöneticinin şefaati olmaması<sup>84</sup>, işlerini şûra yöntemiyle halletmesi gerektiği<sup>85</sup>, yönetimi altında bulundurduğu kişileri güçleri nisbetinde sorumlu tutması<sup>86</sup>, savaşa katıldığı halde verilen emir gereği yöneticinin ğanimetten ona hisse

<sup>71</sup> Buhârî, "Ahkâm", 10. Bu bâb başlığı siyasetçinin (yöneticinin) hiçbir zaman adli yargıya müdahale edemeyeceğine açık bir şekilde işaret etmektedir ki, günümüzün tabiriyle yargının bağımsızlığının güvence altına alınmasına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>72</sup> Buhârî, "Ahkâm", 20.

<sup>73</sup> Buhârî, "Ahkâm", 33.

<sup>74</sup> Buhârî, "Ahkâm", 36.

<sup>75</sup> Buhârî, "Ahkâm", 41.

<sup>76</sup> Buhârî, "Ahkâm", 42.

<sup>77</sup> Buhârî, "Ahkâm", 54. Bu bâb başlığı da suçlu olduğu kesinleşmiş olan (hangi mevkide bulunursa bulunsun) insanlarla devlet yöneticilerinin hiçbir şekilde ilişki içerisinde bulunmalarına açıkça işaret etmektedir.

<sup>78</sup> Buhârî, "Ahkâm", 51.

<sup>79</sup> Buhârî, "Ahkâm", 43.

<sup>80</sup> Buhârî, "Ahkâm", 47.

<sup>81</sup> Buhârî, "Ahkâm", 48.

<sup>82</sup> Buhârî, "Ahkâm", 27. Bu bâbın altında İbn Ömer'e bazı insanların gelip sultanın huzurunda onların lehine, çıktıkları zaman da aleyhlerine konuştuklarını söyledikleri zaman, İbn Ömer'in "Biz bu fiili (Peygamber zamanında) münafıklık sayıyorduk" dediğini; Ebû Hüreyre'den de insanların en şerlisinin iki yüzlü olan kimseler olduğunu şunlara bir yüzle bunlara başka yüzle gelir" şeklindeki Hz. Peygamber'in sözünü nakleder.

<sup>83</sup> Buhârî, "Cihâd", 108.

<sup>84</sup> Buhârî, "Hudûd", 12. Bu bâb başlığı da adâletin mutlak anlamda tecelli etmesi için yönetici konumunda bulunan insanların gerçek anlamdaki görev ve sorumluluklarından en önemlilerine işaret etmektedir. Cezayı hak eden kişiyi hiçbir zaman idareci bağışlayamaz. Bir başkasının adına şefaati olamaz. Zira böyle bir durum karşısında yöneticiye ve konumunda bulunduğu müesseseye güven kaybolur.

<sup>85</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 28.

<sup>86</sup> Buhârî, "Cihâd", 111.

ayırp ayırmayacağına<sup>87</sup> dâir olağanüstü hallerde yapması gereken vazifelerine yönelik bâb başlıkları da bulunmaktadır.

#### 1.4. Yönetilenin Tavrı: İtaat ve Sabır (*Sabır Teorisi*)

Şimdi yukarıda sayılan görevlerden bir kısmını yerine getirmeyen yöneticiye karşı alınması gereken tavra dâir Buhârî'nin anlayışını inceleyelim. O, yönetilenin yöneticiye karşı tutumunu, Kitâbü'l-ahkâm'da da belirttiği gibi, yöneticiye itaat edilmesi gerektiğini âyetten de delil getirerek savunmaktadır. Zira yöneticiye itaat bir nevi Allah'a itaat demektir. Ancak ma'ruf olmayan veya Allah'a isyan teşkil edecek bir şeyi emrettiği zaman itaat edilmezdi. Ne var ki Buhârî, itaatle ilgili kayıtlama getirdiği son ilkenin aksine Sahîh'in bir başka bölümünde bir başka ilke getirmektedir. Her ne olursa olsun yöneticiye mutlak itaat gerekir ve hoşlanılmayan, razı olunmayan işler olduğu zaman da sabrederek itaat edilmesi zorunludur. Yani pasif sabır gerekir. O bu ilkeyi daha ziyade Kitâbü'l-fiten'in ikinci bâbında ve kaydettiği hadîslerle zikretmektedir.

Buhârî bu ilkeden bahsetmeden evvel, genel olarak bir toplumda fitne çıktığı zaman o fitnenin herkesi kuşatacağını bu vesileyle müslümanların fitneye karışmamalarını ikaz etmek için, Kitâbü'l-fiten'in birinci bâbına, sadece zulmedenlere isabet etmeyecek olan fitneden sakınmalarını emreden âyeti<sup>88</sup> delil getirerek başlamaktadır. Buhârî, âyetin devamında "Hz. Peygamber fitnelerden sakındırmıştır" diyerek, kendi sözünü kaydeder. O, bu bâb başlığı altında ashab olarak nitelenen insanların Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir takım hâdiseler çıkardıkları, irtidat ettikleri veya gerisin geriye döndükleri için Havz'ın başına yaklaşılmayacağını ifade eden rivâyetlere yer verir.<sup>89</sup> Böylece o, her çeşit fitneye karışmanın helakı getireceğini, o fitnenin yaş-kuru demeden herkese isabet edeceğini âyetten de delil getirerek bir uyarı yapmak istemektedir. Dolayısıyla da hoş gitmeyen birtakım işlerden dolayı yöneticiye isyan etmenin fitneye sebep olacağını, halbuki Hz. Peygamber'in müslümanları fitneden sakındırdığını da belirterek sabır teorisinin öncüllerini hazırlamaktadır. Çünkü sabretmenin mükafaatı Hz. Peygamber'le ahirette Havz başında buluşmaktır.

Buhârî bu vesileyle esas konumuzu ilgilendiren ikinci bâb başlığında Hz. Peygamber'in "Benden sonra hoşunuza gitmeyen işler (umûr) göreceksiniz" hadîsi ile Abdullah b. Zeyd'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği "...Benimle Havz'da karşılaşınca kadar **sabredin**" hadîsini<sup>90</sup> zikreder.<sup>91</sup> Buhârî haksızlık, zulüm, kayırmacılık gibi birtakım nâhoş hâdiselere sebe-

<sup>87</sup> Buhârî, "Cihâd", 115, "Humus", 11, 14, "Cizye", 2.

<sup>88</sup> el-Enfâl (8), 25.

<sup>89</sup> Bu bâb'taki hadîslerin metin tenkidi prensipleri açısından yapılan geniş değerlendirmesi için bk. Ertürk, *Buhârî'deki Bazı Fiten Hadîslerinin Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Değerlendirilmesi* (doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 221-291.

<sup>90</sup> Buhârî, "Megâzi", 56. Buhârî bir başka bölümdeki bâb başlığında yine Abdullah b. Zeyd'in Hz. Peygamber'den naklettiği sözünü kaydeder (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 8, bâb başlığı). Ancak bu başlık altında sadece Enes b. Mâlik ile Enes b. Mâlik'in Üseyd b. Hudayr vasıtasıyla Hz. Peygamber'den gelen rivâyetleri zikreder. (bk. a.g.y.)

<sup>91</sup> Buhârî, "Fiten", 2. Buhârî bu bâb başlığında ta'likan zikrettiği İbn Zeyd'den gelen hadîsi Mûsâ b. İsmail – Vühayb – Amr b. Yahya – Abbâd b. Temîm – Abdullah b. Zeyd tarihleriyle Sahîh'inin bir başka bölümünde kaydeder. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Huneyn gazvesinde ele geçirilen ganimetten Ensâr'a bir şey vermemiş, (Mekke fethi esnasında yeni müslüman olan) müellefe-i kulüb'e vermişti. Bunun üzerine Ensâr'dan bazıları bunu yadırgamıştı. Hz. Peygamber kendilerini teselli edici mahiyette sözler söylemiş ve sözünün sonunda da "benden sonra esere (kayırmalar) (İbn Hacer "esere" kelimesine "dünyalık" anlamını verir. Bk. *Fethu'l-bârî*, XIII,

biyet veren idarecilere karşı alınması gereken tavrı Hz. Peygamber'in hadîslerinden örnekler getirerek ortaya koyar. Direnişten ve isyandan daha çok, fikrî temele ve ıslaha yönelik çabaları simgeleyen sabır kavramıyla sunulan bu tavır Sahîh'in diğer bölümlerinde de zaman zaman kendini göstermekle beraber, bilhassa bu bâb başlığı ile altında dercedilen hadîsler arasındaki münasebetlerde daha bâriz görülmektedir.<sup>92</sup>

4) göreceksiniz. Havz'da benimle karşılaşınca kadar sabredin" buyurmuştu. (Bk. Buhârî, "Megâzî", 56; Ayrıca, Affân - Vüheyb - Amr b. Yahya - Abbâd b. Temîm - Abdullah b. Zeyd tarikiyle gelen aynı hadîs için ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VII, 420, hadîs no: 37001). Bu rivâyet ayrıca muhtasar olarak "Kitabu't-temennâ"da da zikredilmektedir (Mûsâ-Vüheyb-Amr b. Yahya-Abbâd b. Temîm - Abdullah b. Zeyd tarikiyle sadece : "Hicret olmasaydı Ensâr'dan birisi olurdu...Ensâr bir vadiye girse ben de oraya girerdim" şeklindedir. Bk. Buhârî, "Temennâ", 9) ve Ebu't-Teyyâh'ın Enes b. Mâlik'ten bu hadîsin tâbî'i olarak rivâyette bulunduğu da kaydedilmektedir. (Buhârî, "Temennâ", 9). Ebu't-Teyyâh'ın Enes'ten gelen rivâyetine baktığımızda Enes b. Mâlik şöyle demektedir: "Mekke fethi günü Hz. Peygamber Kureys'e ganimet verdiği zaman Ensâr: "Vallahî bu hayret edilecek bir şeydir. Kılıçlarımızdan Kureys'in kanı damlıyor, ganimetler ise onlara veriliyor" demişti. Bu söz Hz. Peygamber'e ulaştıca Ensâr'ı çağırmış...ve sonunda "Eğer Ensâr bir vadiye girse ben de onlarla beraber girerdim" buyurmuş (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 1). Öncelikle Ebu't-Teyyâh'ın Enes'den gelen rivâyetindeki "Mekke fethi günü" ifadesinin tarihî açıdan doğru olmadığını söyleyelim (daha geniş açıklama için bk. Ertürk, *a.g.e.*, s. 91-92).

<sup>92</sup> Bâb başlığı ile hadîsler arasındaki münasebette bazı problemler gözükmektedir. Şöyle ki, Abdullah b. Zeyd tarikiyle gelen rivâyette "Benden sonra sizin hoşunuza gitmeyen bir takım kayırmalar/esere (üsra) göreceksiniz" kaydı olduğu halde bâb başlığında *umûr* kelimesi zikredilmiştir. Dolayısıyla Buhârî *esere* kelimesini muhtemelen ya İbn Mesud tarikiyle gelen hadîsten hareketle *umûr* kelimesiyle aynı anlamda gördüğü için zikretmiş olabilir veya siyâsî nedenlerle ortaya çıkan fitnelerden sakındırmak ve bu konudaki tartışmalara belki de son vermek için *umûr* kelimesini ön plana almış olabilir. Bu rivâyetin muhtelif varyantlarına baktığımız zaman Hz. Peygamber'in Huneyn gazvesinde kendilerine ganimet vermediği Ensâr'a hitaben söylediği sözler sadece dünyalık mal ve mülkle alakalı olmayıp, aynı zamanda emîr veya valî tayini için de kaydedilmektedirler. Bu sebeple söz konusu rivâyetlerle ilgili dikkat çekilmesi gereken bazı hususlara işaret edelim:

Bâb başlığında zikredilen gerek Enes'ten gerekse İbn Zeyd'den gelen rivâyette Hz. Peygamber'in Ensâr'a söylediği söz mal ve mülk konusunda olduğu halde, yine Enes'in Üseyd b. Huda'yr'dan rivâyet ettiği haberde (Ensâr'dan) birisi Hz. Peygamber'e gelerek "falan kimseyi (İbn Hacer soruyu soranın Üseyd b. Huda'yr, zekât memuru veya valî olarak tayin edilen kişinin Amr b. el-Âs olabileceğini tahmin etmektedir (*Fethu'l-bârî*, VII, 93) tayin ettiniz de beni tayin etmediniz" demesi üzerine Hz. Peygamber "Şüphesiz sizler benden sonra kayırmalar (esere) göreceksiniz. Buna sabrediniz. Tâ ki bana Havz başında (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 8) kavuşuncaya kadar"(Buhârî, "Fiten", 2, "Menâkibü'l-Ensâr", 8) buyurmuştur. Aynı ifadeler Hz. Peygamber'in Ensâr'a gelecekte başlarına emîrlik ve valî tayini konusunda olacak bir takım nâhoş hâdiseleri söylediğini gösteriyor.

Abdullah b. Muhammed - Süfyan - Yahya b. Saîd - Enes tarikiyle gelen bir başka rivâyete göre Enes b. Mâlik Yahya b. Saîd'le birlikte (Basra'dan Şam'a Haccac'ın yaptığı zulümleri şikâyet etmek ve onu inşafa getirmesi için Velid b. Abdilmelik b. Mervan'ın yanına varmışlardı. Enes (bu arada), Hz. Peygamber'in Ensâr'ı çağırarak kendilerine taksim ettiği Bahreyn arazisinden bir kısmını onlara vermek istediğini, onların da "Kureys'li muhacir kardeşlerimize verdiğin kadarını da bize vermezsen kabul etmeyiz" dediklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de "öyleyse size bir şey yok" diyerek "Bana kavuşuncaya kadar sabredin. Zira benden sonra birtakım kayırmalar/üsre size isabet edecek" buyurduğunu nakletmiştir (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 8, "Cizye", 4) İbn Hacer, bu rivâyete ilgili olarak, aslında cizye alınmak üzere Bahreynlilerle sulh antlaşması yapıldığını, antlaşma yapılan bir memleketin taksim edilemeyeceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in cizye ve haraçdan elde edilecek geliri Ensâr'a vermeyi kastettiğini belirtmektedir (*Fethu'l-bârî*, VI, 206).

Zübeyr b. Adî, Enes b. Mâlik'e Haccac'ın yaptığı zulümlerini şikâyet etmek için gittikleri zaman Enes'in "Sabrediniz! Zira sizin üzerinize öyle bir zaman gelecek ki, ondan sonra gelecek zaman daha şerli olacak tâ ki Rabbinize kavuşuncaya kadar" diyerek bu sözü Hz. Peygamber'den işittiğini söylemiş (Buhârî, "Fiten", 6) Anlaşıldığı kadarıyla Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in yukarıdaki rivâyete göre Ensâr'a hitaben söylediği söz genelleştirmiş ve bu şekilde anlamıştır. Dolayısıyla Haccac'ın zulmü karşısında ne yapılacağıyla ilgili şikâyetlere "sabrediniz..." diyerek tavsiyede bulunmuştur. Bu rivâyet de sultana veya halîfeye itaatın devam etmesini ve emîrden gelecek zulümlere karşı sabredilmesini tavsiye eden görüşü desteklemek için Hz. Enes tarafından rivâyet edilmiştir.

.....

Buhârî hoşla gitmeyen işler ve birtakım kayırmalar karşısında yönetilenin alması gereken sabır tavrına ilişkin olarak İbn Mesud, İbn Abbas, Ubâde b. Sâmî ve Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği, metinleri farklı, beş hadîsi kaydeder:

Kitabu'l-fiten'in ikinci bâbında yer alan birinci hadîs, Abdullah b. Mesud târikiyle gelir. Bu rivâyette Hz. Peygamber: "Benden sonra kayırmalar/esere<sup>93</sup> ve sizin hoşunuza gitmeyecek birtakım işler/umûr<sup>94</sup> göreceksiniz. Bunun üzerine oradakiler: "Ey Allah'ın Resûlü! (O durumda) bize ne emredersiniz?" diye sordular. Hz. Peygamber "Onların (umerânın/idarecilerin)<sup>95</sup> hakkını kendilerine verin<sup>96</sup> siz de hakkınızı Allah'tan isteyiniz" buyurur.<sup>97</sup>

Abdullah b. Muhammed-Hişâm-Mamer-Zührî-Enes b. Mâlik târikiyle gelen ve aynı konudan bahseden hadîste Hz. Peygamber yine Ensâr'a hitaben "şiddetli kayırmalar (üsre(esere) bulacaksınız. Allah'a ve Resûlüne kavuşuncaya kadar sabredin. Ben Havz'ın başında olacağım" buyurmuş. Enes: "(Ancak) sabretmediler." demiş (Buhârî, "Megâzî", 56). Ebû'l-Yemân-Şuayb-Zührî-Enes târikiyle gelen rivâyette aynı hadîs zikredilmiş ve rivâyetin sonunda Enes "(Ancak) sabredemedik (felem nasbir) demiş (Buhârî, "Humus", 19. Huneyn gazvesi neticesinde ganîmetlerin dağıtılmasıyla ve Hz. Peygamber'in Ensâr'a yaptığı tavsiyeler ve övücü sözleriyle ilgili diğer rivâyetler için ayrıca bk. Buhârî, "Megâzî", 56, "Temennâ", 9).

Rivâyetlerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in Ensâr'a hitaben "Benden sonra sizin hoşunuza gitmeyen bir takım kayırmalar (esere) veya işler (umûr) göreceksiniz. Bana (Havz'da) kavuşuncaya kadar sabredin..." sözlerinin bir yandan ya Hevâzin ganîmetlerinden ele geçirilen mal konusunda ya da Bahreyn arazisinden elde edilecek gelirin taksiminde yahut emîrlik, zekât memuru veya vali tayini meselesinde söylendiği zikredilmektedir. Hz. Peygamber'in aynı ifadeleri her üç olay için de kullanmasında her ne kadar bir sakınca olmadığı ve bunun aklen mümkün olduğu söylene bile anlatılan olaylar ile rivâyetler arasında sanki bir tenakuzun olduğu gözükmemektedir. Halbuki bazı kaynaklarda Huneyn gazvesi neticesinde Hevâzin ganîmetlerinin paylaşımı esnasında Ensâr'a ganîmetten hiçbir şey verilmediği ve Ensâr'dan bir kısım gençlerin buna razı olmadığı, Hz. Peygamber'in Ensâr'ı över nitelikte konuşma yaptığı ve onları teselli ettiği zikredilmekte, fakat gelecekte gerek emîr tayininde gerekse mal ve mülkle alakalı Ensâr'ın hoşuna gitmeyen bir takım olaylarla karşılaşacakları kaydedilmemektedir (mesela bk. İbn Hibban, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, Beyrut 1987, s. 357-358; Gazalî, Muhammed, *Fikhu's-sire (Resûlullah'ın Hayatı)*, (çev. Resul Tosun), İstanbul, 1991, s. 429-431). Ayrıca Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî'den de bu konuyla ilgili başka rivâyetler de gelmiştir. Ancak kimi rivâyette Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ensâr'ın bir takım kayırmalarla karşılaşacakları, kiminde de bu haberin zikredilmediğini görüyoruz (Hemmam b. Münebbih, *Sahîfe*, (nşr. Fuad Fevzi Abdullmuttalib), Kahire 1985, hadîs no: 57; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdürrezzak'ın *el-Musannefi* ile birlikte) (nşr. Habîburrahman el-A'zâmî), (I-XI), Beyrut 1983, XI, 59, hadîs no: 19905; Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 2, "Temennâ", 9; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannefi*, VII, 418-420, hadîs no: 36997, 37001; Abd b. Humejd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd* (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmud - Muhammed Halîl es-Sâ'idî), Beyrut 1988, s. 286-287).

<sup>93</sup>Kayırmaların mal, mülk ve kendi nefsi için tercihte bulunmak gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir (bk. Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf, *el-Kevâkıbü'd-derârî*, (I-XXV), Beyrut 1981, XXIV, 146; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 4; Aynî, Bedrüddin, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. M. el-Babî el-Halebî), (I-XX), Mısır 1972, XX, 59). Bir başka yoruma göre *esere* kelimesinin esas manası, halkın haklarının tamamını veya bir kısmını gasbetmek demektir (Ebû Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdâfaası*, (trc. Mehmed Görmez, Mehmed E. Özafşar), (I-II), Ankara 1990, II, 19. Ayrıca bu hadîsin yorumu için bk a.g.y.

<sup>94</sup>Buradaki umûr'dan maksadın "dîn işleri" olduğu belirtilse de (bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 4) Aynî'ye göre "esere"den bedeldir. Bazı rivâyetlerde "esere" ile "umûr" kelimeleri arasındaki vav harfi sakittir ki bu durumda "umûr" kelimesi "esere" kelimesine bedeldir (bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 59).

<sup>95</sup>İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 4.

<sup>96</sup>Sevrî'nin rivâyetinde "sizin üzerinize gerekli olan hakkı onlara veriniz", yani zekâtınızı ve cihâd halinde nefsinizi verin, anlamında değerlendirilmiştir (bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 4; Aynî, *Umdetü'l-bârî*, XX, 59).

<sup>97</sup>Ayrıca bk Müslim, "İmâre", 45; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, "Fiten", 25, I-VI, İstanbul 1992. İbn Hacer'e göre bu hadîsi destekleyen başka rivâyetler de vardır ki, zikredilen hadîsler Hz. Peygamber sonrası hilafet hakkında ortaya çıkacak tartışmalara bizzat işaret etmektedir. Hatta o, İsmâîlî'nin *Müsned*'inden Ebû Müslim el-Havlânî - Ebû Ubeyde b. Cerrah ve Ömer senediyle gelen bir rivâyette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: "Cibril bana geldi ve "ümme'tin senden sonra fitneye karşı olacak" dedi. Ben de "O fitne

İkinci hadîs: Müsedded - Abdulvâris (b. Said) - Ca'd (Ebû Osman) - Ebû Racâ' (el-Utâridî) - İbn Abbas - Hz. Peygamber: "Kim emîrdeki bir şeyi kerih görürse *sabretsin*. Zira her kim *sultan* (a itaat)dan bir karşı dışarı çıkarsa o câhiliyye ölümü ile ölür."<sup>98</sup>

Üçüncü hadîs: Ebu'n-Nu'mân - Hammad b. Zeyd - Ca'd Ebû Osman-Ebû Recâ' el-Utâridî - İbn Abbas - Hz. Peygamber: "Her kim emîrinden hoşlanmayacağı bir şey görürse *sabretsin*. Çünkü kim *cemaatten* bir karşı ayrılırsa o ancak câhiliyye ölümü ile ölür."<sup>99</sup>

Bu hadîsin benzeri "Kitabu'l-ahkâm"da Süleyman b. Harb - Hammâd - Ca'd - Ebû Recâ' - İbn Abbâs - Hz. Peygamber senediyle zikredilir: "Kim emîrde bir şey görür ve o şeyi kerih sayarsa *sabretsin*. Zira hiç bir kimse yoktur ki *cemaatten*<sup>100</sup> bir karşı ayrılınsa da o haliyle ölmesi câhiliyye ölümü<sup>101</sup> olmasın."<sup>102</sup>

İkinci ve üçüncü hadîslerin her ikisi de sahâbî İbn Abbas<sup>103</sup> târikiyle gelmelerine ve her iki hadîsin de ortak ravisi el-Ca'd Ebû Osman olmasına rağmen ikinci hadîste *sultan'a* itaattan, üçüncü hadîste *cemaatten* ayrılmanın ve o hal üzere ölmenin câhiliyye ölümü ile ölüneceği ikazı yapılır. Fakat her iki rivâyette ortak olan devlet başkanı, vali, kumandan gibi üst kademede yer alan veya yönetici durumunda olan kişilere, velev ki kötü bir şey yapsa bile, itaat edilmesi ve sabredilmesi emredilmiştir.

Dördüncü hadîste Ubâde b. Sâmit'in Hz. Peygamber'e, hoşlarına gitse de gitmese de zor ve kolay anlarda yani her türlü şartlarda ve her konuda kendisine itaat edecekleri üzerine biat ettiklerini ve kendisine *emîrlîk (yöneticilik)* verilen kişilere de, ancak kendile-

---

nereden gelecek?" diye sordum. O da "Umera ile Kurrâ'dan. Umera insanlara haklarını vermeyecekler onlar da haklarını isteyecekler. Kurrâ da bu umeranın yolundan gidecek ve böylece fitne çıkaracaklar" dedi. Ben "Peki, bunlardan nasıl sâlim olacaksınız?" dedim. O "(talebten) vazgeçmek ve sabretmek suretiyle. Eğer umeranın haklarını onlara verilerse alırlar, vermezlerse terkederler" dedi (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 4). Bu tavsiye her ne kadar Ensâr'a yapılsa da hükümün umum ifade ettiği de belirtilmektedir (bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 3).

<sup>98</sup>Buhârî, "Fiten", 2. Ayrıca bk. Müslim, "İmâre", 56.

<sup>99</sup>Buhârî, "Fiten", 2.

<sup>100</sup> Yapılan bir araştırmada rivâyet metinlerinde sık geçen 'cemaat' kelimesinin de ne anlama geldiğinin çok tartışıldığı, bunlar içerisinde Taberî'ye nisbet edilen görüşün dikkat çekici olduğu belirtilir. Taberî'ye göre 'cemaat' kelimesi siyasi bir lider üzerinde ittifak eden müslüman topluluğu ifade eder (bk. Özafşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyyât*, sy. 3, Ankara 1998, s. 40). Yukarıdaki iki rivâyetten birinde cemaat diğerinde sultan kelimesinin zikredilmesini bu bağlamda değerlendirirsek, yukarıdaki yorumun kısmen isabetli olabileceğini söyleyebiliriz.

<sup>101</sup> Kirmânî, kişinin "câhiliyye ölümü ile ölmesi" ikazından maksadın kâfir olarak değil de, âsî olarak öleceği anlamına geldiğini ve bu hadîslerin "sultanın" fık ve zulumünden dolayı azledilemeyeceğine ve bu konuda ona itaatan vazgeçilemeyeceğine ve tartışmaya dahi girilemeyeceğine delil olduğunu ileri sürer (Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XXIV, 147). Bu arada el-Küleynî'nin de "İmâmı olmadan ölen kimsenin câhiliyye ölümü ile öleceği" konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivâyeti kaydetmesi şüphelerle ehl-i sünnet'in farklı varyantta bile olsa benzer prensibi paylaştıkları gözükmektedir (el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Furû' mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Ğifârî), (III-VIII), Beyrut 1980, VIII, 146). Küleynî'nin naklettiği rivâyette "imâm" kelimesi yerine "sultana itaat" veya "cemaate tâbi" olma düşüncesi bir karşı muhalefetin düşüncesi olabilir mi? gibi bir soru da insanın aklına gelebilmektedir. Tabii ki bunun tersini düşünmenin de mümkün olduğunu zikretmemiz gerekir. Bu konuda dikkat çekici bir yorum için ayrıca bk. Mûsâ Carullah, *Kitâbü's-sünne* (nşr. Mehmet Görmez), Ankara 1998, s. 80-83.

<sup>102</sup> Ayrıca bk. Buhârî, "Ahkâm", 4.

<sup>103</sup> Hz. Peygamber'e nisbet edilmeksizin sadece İbn Abbas'a nisbet edilen bir rivâyet daha vardır: "Her kim itaatten bir karşı ayrılır ve ölürse, onun ölümü câhiliyye ölümüdür" (Bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI (Abdürez-zak'ın *el-Musaunefî*'i, içerisinde), 330 (hadîs no: 20682), 339 (hadîs no: 20708). İbn Abbas'tan başka Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e nisbet ederek "Kim cemaatten ayrılır, itaatten çıkar ve ölürse, onun ölümü câhiliyye ölümüdür..." (Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, XI, 339 (hadîs no:20707) şeklinde rivâyetler de vardır.

rinde apaçık bir küfür<sup>104</sup> bulunmadıkça, tam itaat edeceklerine dâir biat ettiklerini söyleyen mevkûf hadîs zikredilir.<sup>105</sup>

Beşinci hadîs. Muhammed b. Ar'are - Şube - Katade - Enes b. Mâlik - Üseyd b. Hudayr senediyle gelen rivâyette (Ensar'dan) birisinin Hz. Peygamber'e gelip falancayı yönetici tayin ettin beni tayin etmedin" demesi üzerine Hz. Peygamber "Benden sonra bir takım işler göreceksiniz, bana kavuşuncaya kadar *sabredin*" buyurduğuna dâir hadîs kaydedilir.<sup>106</sup>

Bu hadîs de istenmeyen veya yaptığı bir iş beğenilmeyen yöneticiler karşısında sabredilmesine delil olarak zikredilmiştir.

Bu ikinci bâbtaki hadîslerin tamamına yakını devlet yönetiminde veya idareci konumunda bulunan kişilere karşı, zulümetmeler bile, isyan edilmemesi ve sabredilmesi gerektiğine yönelik deliller olarak zikredilmektedirler.<sup>107</sup> Bu rivâyetlerin asıl zikrediliş gayelerinin sadece Hz. Peygamber'in ileride insanların başlarına gelecek felaketleri önceden haber verdiğini ifade etmek için olmadığıdır. Zira başlık altında zikredilen hadîslerin bir kısmı yöneticilerin yaptıklarına sabredilmesini tavsiye etmektedir. Hatta Ubâde b. Sâmit'in Hz. Peygamber'e hangi konularda biat ettiklerine dâir rivâyetin delil olarak gösterilmesi idareciye hangi hususlarda beyat edildiğini ve itaat edildiğini belirtmek için olsa gerektir. Elbette bütün bu rivâyetlerin zikredilmesindeki bir başka amaç, bir zamanlar İslâm toplumunu kasıp kavuran, yüzbinlerce müslüman kanının dökülmesine neden olan siyâsî otoriteyle alâkalı ortaya çıkan fitnelerin bir daha yaşanmamasına yönelik uyarılardan ibaret olabilir. Dolayısıyla Buhârî de bâb başlığı altında zikrettiği rivâyetleri, fitnelere sebep olabilecek başkaldırıların doğru olmadığını ve İslâm toplumuna bir fayda sağlamayacağını düşündüğü için insanlar arasında çıkmış ve çıkabilecek fitneleri önlemek ve bu konudaki tartışmalara açıklık getirmek gayesiyle zikretmiştir diyebiliriz.

Buhârî bu bâbtan sonraki başlıklarda genellikle ileride olacak siyâsî ve sosyal fitnelere işaret etmekte ve fitne halinde ne yapılması gerektiğine dâir ikaz ve uyarılarda bulunmaktadır.<sup>108</sup> Bu başlıklar içerisinde pasif sabırla ilgili birkaç bâb başlığı da dikkatimizi çekmektedir:

<sup>104</sup> İslâm âlimleri hadîste geçen "küfür" kelimesini bazıları "meâsî", yani "İslâm ahkâmından olduğu kesinlikle bilinen apaçık münker şeyler", bazıları da "meâsî" değil "apaçık küfür" anlamına geldiğini söylerler. Ayrıca "nizâ" kelimesini "savaşmak (kıtâl)" anlamında olduğunu söyleyenler de vardır (Kirmânî, *el-Kevâkıbü'd-derâri*, XXIV, 148). Hadiste zikredilen "ve en nünâzia'l-emre ehlehû" ifadesindeki "el-emr"den maksatın "mülk ve imâret" (devlet yöneticiliği) olduğunu belirtirler (mesela bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 61).

<sup>105</sup> Buhârî, "Fiten", 2. Zâlim umeranın (yöneticilerin) zulmunu fitne çıkarmadan vazgeçirebileceği, aksi takdirde güç getirilmediği ve fitne endişesi olduğu zaman vacib olanın sabretmek olduğu belirtilmiştir. Bir kısım âlimler başlangıçta fâsıkın saltanatına bey'at etmenin caiz olmadığını, eğer sultan âdil davrandıktan sonra zulum etmeye başlarsa ona isyan edip etmeme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela Aynî'ye göre "baş kaldırmak" caiz değildir, ancak küfür sâdir olursa bu durumda baş kaldırmak vacibtir, der (Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 61).

<sup>106</sup> Buhârî, "Fiten", 2; Muhammed b. Beşşar-Ğunder-Şube-Katade-Enes b. Mâlik-Üseyd b. Hudayr-Hz. Peygamber senediyle aynı hadîs "Menâkibü'l-Ensâr"da zikredilmiştir ki bu rivâyette "...ale'l-Havz" ibaresi yer alır." (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 8.) Ayrıca Muhammed b. Beşşar-Ğunder-Şube-Katade-Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyette Ensâr'ın istikbalde nahoş hâdiselerle karşılaşacağı zikredilmez (bk. Buhârî, "Meğâzî", 56).

<sup>107</sup> Nevin A. Mustafa, ehl-i sünnetin çoğunluğunun, taşkınlık, zulüm ve haksızlık yapan yöneticiye karşı sabredilmesi görüşünü benimsediğini ve bu görüşün zikredilen hadislerle dayandığını söylemektedir (*İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, s. 229).

<sup>108</sup> Buhârî, "Fiten", 3-28.

Fitne esnasında oturanın ayakta durandan daha iyi olacağından bahseden bir başlık, pasif halde olmanın eylem halinde olmaktan daha hayırlı olacağına işaret etmektedir. Nitekim bu başlığın altında zikredilen birinci ve ikinci hadîste Hz. Peygamber'in, fitnelerin olacağını, o fitnelerde oturanın ayakta durandan, ayakta duranın yürüyenden, yürüyenin koşandan daha iyi olacağını, hatta fitneden kaçmak için sığınılacak bir yer bulunursa sığınılmasını tavsiye eden beyanı zikredilmektedir.<sup>109</sup> Fitneler esnasında pasif sabırla alakalı bir başka bâb başlığı ise şudur: "Fitnelerden uzaklaşmak için çölde yaşamak (veya uzlete çekilmek) (et-tearrub fi'l-fitne)".<sup>110</sup>

Elbetteki fitnelerin ortaya çıkması halinde pasif sabır içerisinde olma halinin, zâlim yöneticiye karşı pasif sabır tavrı arasında gözle görülür bir fark bulunduğu izlenimini vermektedir. Zaten Buhârî de bu tür durumlarda fitneden kaçmayı sık sık vurgulamakta, hatta fitnelerden Allah'a sığınmanın gerekliliğine işaret etmektedir.<sup>111</sup>

Netice olarak Buhârî, yönetici tarafından gelen her türlü olumsuzluk karşısında, hem fitneye sebep olmamak hem de fitneler esnasında kargaşayı daha da artırmamak için yönetilenin yöneticiye karşı tavrının, geleneksel İslam düşüncesindeki ehl-i sünnette hakim anlayış olan ve muhalefetin bir türü kabul edilen "sabır" tavsiye etmektedir. "Her şeyi sîneye çekmek" de diyebileceğimiz, bununla beraber yapılan haksızlığın ve zulmün meşruluğunu tasdik etme ve kabullenmeyi de ihtiva etmeyen böylesi bir muhalefet anlayışının Kur'ân'da tavsiye edilen "sabır"la ne kadar denk düşüp düşmediği tartışmalıdır. Ancak görüldüğü kadıyla Kur'ân'da tavsiye edilen ve övülen sabır, Allah'ın emirlerine ve hükümlerine boyun eğip sebat etmeyi gerektiren ve bu tutum karşısında sabredene bü-

<sup>109</sup> Buhârî, "Fiten", 9. Başka rivâyetlerde, uyuyanın uyanık olandan vs. değişik versiyonlarda gelmekte ve hepsinde de fitne esnasında pasiflik halinin bir üst derecesindeki hareketlilik halinden iyi olacağı açıkça ifade edilmiştir. Mesela bk. Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah, *Kitâbü'l-Fiten* (nşr. Züheyl Zekkâr), Beyrut 1993, s. 78.

<sup>110</sup> Bu başlıkta zikredilen rivâyete göre Seleme b. el-Ekva' Haccac'ın huzuruna çıkarıldığı zaman Haccac ona "Sen çöle hicret etmekle dîninden döndün" demiş, o da " Hayır, Rasûlullah bana çölde yaşamaya izin verdi" karşılığını vermiş. (İbnu'l-Esir'in dediğine göre Medîne'ye hicret ettikten sonra mazereti olmaksızın tekrar çölde yaşamaya devam eden kişiler mürted kabul ediliyormuş. Hatta bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin olduğu da belirtiliyor (bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII XIII, 34.) Öyle anlaşılıyor ki Seleme de Medîne'ye hicret ettikten sonra Hz. Peygamber'den izin isteyerek tekrar çölde yaşamaya devam etmiş. Haccac da sahabeye eziyet etmekten zevk alsa gerektir ki, Seleme'nin Hz. Peygamber zamanında yaptığı ve halk arasında hoş olmayan çöle geri dönüşünü hatırlatmış. Rivâyete göre Seleme Hz. Osman şehid edildikten sonra ortaya çıkan huzursuzluklardan kaçmak için Rebeze denilen yere göç etmiş, orada bir kadınla evlenip çoluk çocuğa karışmış ve ölümüne yakın zamanda Medîne'ye h.74'te geri dönmüş ve bu tarihte vefat etmiştir. Bu tarihte Haccac, İbn Zübeyr'i öldürüp Hicaz valisi olmuş ve Medîne'ye yerleşmişti. İşte bu sırada Seleme de Medîne'ye geri dönmüştü ki, rivâyette anlatılan olay budur (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 35).

İkinci hadîs Ebû Saîd'den rivâyet edilmektedir. Bu rivâyete göre müslümanın hayırlı malının koyun olmasının yakın olduğu ve müslümanın dînini fitnelerden kurtarmak için o koyunla kah dağların başını kah vadilerin yağmur düşen yerlerini; otlakları seçeceği belirtilmiş. Dolayısıyla bu hadîste Buhârî fitnelerden kaçınmak için dağlara ve çöllerde uzlete çekilmenin gerekli olduğuna inanmakta ve bu konuda Hz. Peygamber'den varid hadîsi delil olarak ileri sürmektedir. Belki de çöle veya fitnelere kaçınmak için bir başka yere göç eden sahâbînin durumuna işaret etmek istemiştir. Ayrıca bu hadîs istikbalde meydana gelecek siyasi olaylar nedeniyle nasıl tedbir alınması gerektiğini haber vermektedir.

Hattâbî, bu hadîsin fitne günlerinde uzlete çekilmeyi teşvik ettiğini söyler (Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimu's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (nşr. Abdüsselam Abdüşâfi), I-IV (iki cilt halinde), Beyrut 1991, IV, 315.) Bu hadîs için ayrıca bk. İbnü'l-Mübârek, Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Abdillâh b. el-Mübârek* (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Riyad 1987, s. 161; Abd b. Humeyd, *Müsned*, s. 306.

<sup>111</sup> Mesela bk. Buhârî, "Fiten", 15 nolu bâb başlığı.



yük mükafatlar verileceği Allah tarafından vâd edilen bir davranış biçimi olup<sup>112</sup> kişinin şahsî alanına yöneliktir. Şahsî davranışına özgü alandan kötülüğe karşı tutum alma ve onu değiştirmeye çalışma konumuna geçildiğinde bu sabır anlayışının dayanağı ve gerekçeleri İslâm siyasî düşüncesinde bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>113</sup> Ayrıca bu meselenin güncel yönüne bakıldığında, yöneticiye karşı böylesi bir muhalefet anlayışının modern siyaset teorilerinden "sivil itaatsizlik"<sup>114</sup> karşılayıp karşılamadığı da bir kısım siyaset felsefesi uzmanlarınca tartışma konusudur.

## II. BUHÂRÎ'NİN FERDÎ TAVRI VE YÖNETİCİLERLE OLAN MÜNASEBETLERİ:

### 2.1. Yöneticilere Karşı Tavrı ve Yaklaşımı

Kaynaklar Buhârî'nin kimliğinden bahsederlerken onun pek çok meziyetinden övgüyle söz ederler. Bunlar arasında; onun insanların yanında tamahkar olmadığı, insanların işleriyle uğraşmadığı ve *tek uğraşısının ilim olduğu*<sup>115</sup>, onun şahsî yapısında insanlara zulmetmek olmadığı gibi kendisine zulmedenlere de büyük bir insanlık örneği vererek onların helak olması için beddua etmediği, konumuz itibarıyla, dikkat çekenler arasındadır. Mesela, Buhârî'nin *me'seletü'l-lafz* konusunda kendisine zulmedenlere ve iftira edenlere karşı niçin beddua etmediğini soran Abdülmecid b. İbrahim'e, Hz. Peygamber'in "Benimle Havuz başında buluşuncaya kadar sabredin"<sup>116</sup> hadîsi ile "Kim kendisine zulmedene beddua ederse, intikam almış olur (intesara!)"<sup>117</sup> rivâyetini naklederek cevap vermesi onun siyaset anlayışının da bir göstergesi kabul edilebilir.

Buhârî yaklaşık 16 senede tamamladığı<sup>118</sup> Sahîh'ini tasnif ederken pek çok memleket gezmiş, bir çok âlimle görüşmüş ve onlarla fikir alışverişinde bulunmuştu. Bu süre içerisinde, onun siyasetçilerle veya idarecilerle mümkün merteye bir araya gelmekten uzak durduğu, hatta onların tavassutuna bile karşı çıktığı gelen haberler arasındadır. Zehebî'nin, Buhârî'nin takva sahibi biri olup sultandan uzaklaştığını ve onların arasına girmedeğini<sup>119</sup> ifade etmesi Buhârî'nin idarecilerle olan münasebetinde takip ettiği yolu açıkça ortaya koymaktadır. Yine Buhârî'nin maddî menfaati için bile asla bir idarecinin vasıta kılınmasını dahi kabul etmemesi ve onların minneti altına girmek istememesi de<sup>120</sup> Buhârî'nin yöneticilerle arasında belli bir mesafe koyduğunu göstermektedir.

<sup>112</sup> Bk. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1987, "s-b-r" mad.

<sup>113</sup> Pasif muhalefetin bir türü olan "sabır" anlayışının İslam siyasî düşüncesindeki temelleri ve bu konuda ileri sürülen iddialarla ilgili geniş açıklama için bk. Mustafa, A. Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, "Sabır Ekolü (Medresetü's-sabr)", s. 229-274.

<sup>114</sup> Mesela bk. Ökçesiz, Hayrettin, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul 1994; Sarıbay, A. Yaşar, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994; Habermas, Jürgen, *Sivil İtaatsizlik* (çev. Hayrettin Ökçesiz), Afa Yayınları, İstanbul 1995; Uyanık, Mevlüt, *İslâm Siyaset Felsefesinde "Sivil İtaatsizlik"*, Seba Yayınları, Ankara 1998.

<sup>115</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 405, 448-449.

<sup>116</sup> Buhârî'nin haksızlık, kayırmalar vs. karşısında fitne çıkmaması için yönetilenin yöneticiye yönelik tavrıyla ilgili delil getirdiği bir rivâyettir. Bu hadîsle ilgili kaynaklar ve kısmî değerlendirmeler yukarıda geçmişti.

<sup>117</sup> İkinci rivâyetin (bk. Tirmizî, "Daavât", 102) zayıf olduğu muhakkikler tarafından ifade edilmektedir (mesela bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 461).

<sup>118</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 405.

<sup>119</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 465.

<sup>120</sup> Bir defasında kendisi Firebr'de iken Âmül kentine alacaklının geldiği haber verilmiş. Kendisine gidip o kişiden mallarını almasını istemişler. O da "Onu korkutmak bize yakışmaz" demiş. Kendisine Âmül kentinin valisi Ebû

## 2.2. Buhârâ Emîri'ne Karşı Tavrı ve Gerekçeleri

Yukarıda verdiğimiz bilgiler çerçevesinde Buhârî'nin siyaset anlayışına göre; ma'siyeti emretmediği sürece yöneticiye mutlak itaat gerekir. Ancak şimdi vereceğimiz aşağıdaki örnek onun siyaset anlayışındaki farklı bir yönüne işaret etmektedir. Zikredeceğimiz olay Buhârî'nin Buhârâ emîri ile olan münasebetidir:

Buhârî, aynı zamanda hocası olan Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî (ö. 258/872)<sup>121</sup> ile Nişâbur'da aralarında geçen talihsiz olayın<sup>122</sup> ardından Nişâbur'dan son derece üzgün bir vaziyette ayrılmış, önce Merv'e oradan da öz memleketi olan Buhârâ'ya dönmüştü. Buhârâlılar kendisini burada büyük coşkuyla karşılamışlar, o da ilmî birikimlerini burada hemşehrilerine vermeye başlamıştı. Talihsizlik onun peşini burada da bırakmamıştı. Aradan çok zaman geçmeden Tâhîrî<sup>123</sup> yöneticilerden Buhârâ valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühîlî (ö. 270/883)<sup>124</sup> Buhârî'ye haber göndererek *es-Sahîh*'i, *et-Târihü'l-Kebîr*'i ve diğer kitapları saraya getirerek kendisine okuması için haber göndermişti. Buhârî, valiye haber vermesi için elçiyle "Ben ilmi zelîl edemem (aşağılayamam, küçük düşüremem). Bu ilmi insanların kapılarına kadar götüremem. Eğer bu hususta bir ihtiyacın varsa, mescidime veya evime gelirsin. Şâyet bu senin hoşuna gitmezse sen sultansın. Beni (ilim) meclisinden men edersin. Böylece Kıyamet gününde Allah yanında benim bir mazeretim olur. Zira ben ilmi saklayamam. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber "Kime bir ilim sorulur ve o da onu gizlerse kendisine ateşten bir gem vurulur" buyurmuştur, diye haber gönderir.<sup>125</sup> Bir başka rivâyete göre, bunun üzerine, emîr'in tekrar elçi göndererek sadece çocukları için sarayın

---

Seleme el-Küşânî'ye Havarizm'e bir mektup yazıp o adamdan malın alınması için yardımcı olması konusunda istekte bulunmasını istemişler. Ancak o buna da razı olmamış. Ancak arkadaşları Sultanın huzuruna çıkıp onunla bu konuda görüşmüşler. Sultan da Havarizm valisine mektup yazmış. Bu haber Buhârî'ye ulaştınca o bunu hoş karşılamamış ve hemen o da bir mektup yazarak Havarizm'deki arkadaşlarına alacaklıyı sıkıştırmalarını ve iyilikle davranmalarını istemiş. Borçlu Âmül'e gelince Merv'e doğru yola çıkmış. Tüccar arkadaşları toplanmışlar ve Sultan'a haber vermişler. Sultan da borçluya karşı şiddet kullanmayı istemiş, ama Buhârî buna da karşı çıkarak borçluya her yıl 10 dirhem vermesi üzerine anlaşmış. Borçlunun vereceği miktarın tamamı ise 1025 dirhemmiş. (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 446).

<sup>121</sup> Hayatı hk. Bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 273-285.

<sup>122</sup> Kısacası mes'eletü'l-lafz konusunda başlayan ve kıskançlığa kadar giden bu elim olay hakkında geniş açıklama için mesela bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 30-33; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 453-463.

<sup>123</sup> Tâhîrî Hanedanı (milâdî 821-873-4), Bağdat şehrinin doğusunda ilk olarak müstakil bir Devlet kuran, vaktiyle Halife Me'mun'un itimad ettiği ve bu Halife'nin ordularını el-Emîne karşı başanlı ve muzaffer bir şekilde sevk ve kumanda eden Horasanlı komutanlardan ve İranlı bir kölenin soyundan gelen Tâhir b. Hüseyin'in 821'de başşehri Horasan bölgesinde bulunmak üzere Bağdat'ın doğusunda kalan bütün eyalet ve ülkelerin valiliğine atanmasıyla kurulan bir hânedandır. Böylece Tâhîrîler resmî olarak sadece halifeler tarafından atanan Horasan valileri idi ve merkezî hükümete belirli miktarda vergi ödemekteydiler. Onlar buna rağmen aslında bağımsız hükümdarlar idi. Tâhîrîler ile halifelerin ekonomik menfaatleri genelde uyduğu için, aralarında zıtlığa yol açacak pek fazla neden yoktu. Tâhîrîler kuvvetli sünî idi ve Bağdat'daki otoritelerin onayıyla bölgelerindeki Şîi ve diğer muhalif mezhep mensuplarına karşı mücadele etmekteydi. 874 yılında Buhârâ Emîri Ya'kub b. Leys es-Saffâr Tâhîrîleri ortadan kaldırarak hanedanlığa son vermiştir. III. (IX.) yüzyılda Horasan valileri merkezlerini Merv'den Nişâbur'a taşıyınca Buhârâ'nın idaresi Mâverâünnehr'in diğer kısımlarının idaresinden ayrıldı...Bu süre içerisinde Buhârâ da doğrudan Horasan'daki Tâhîrîlere bağlı bir vali tarafından idare ediliyordu. (Geniş açıklama için bk. Frye, Richard Nelson, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ* (çev. Hasan Kurt), Ahmet Yesevî Üniversitesi-ne Yardım Vakfı Bilig Yayınları, Ankara, trs., s. 71; Şeşen, Ramazan, "Buhârâ", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 363; *Bukhara an Oriental Gem*, (editör in chief: Alisher Azizkhodjayev), Tashkent 1997.).

<sup>124</sup> Zehebî bu valinin Buhârâ'da çok hayırlı hizmetler yaptığını ve muhaddislerle büyük ikram ve izzette bulunduğunu kaydederek, aleyhinde herhangi bir ifade kullanmaz (bk. *A'lâmü'n-nübelâ*, XIII, 137).

<sup>125</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 464

dışında bir mescitte bir gün tayin etmesini istediği, Buhârî'nin de başkaları için ayrıcalık tanıyarak böyle bir meclis aktedemeyeceğini bildirerek bu teklifi de kabul etmediği nakledilmektedir. Buhârî'den gelen bu red cevabına sinirlenen Emîr onun yanında yer alan bazı ilim adamlarının da desteğini alarak, Buhârî aleyhinde bir kampanya başlatmışlar...ve sonunda Buhârâ emîri Buhârî'nin şehirden çıkmasını emretmişti. O da öz vatanından ayrılmak zorunda kalmıştı."<sup>126</sup>

Bu olayda konumuzla alâkalı dikkat çeken husus şudur: Emîr (vâîf), yani yönetici ma'siyet teşkil etmeyen bir şeyi emrettiği halde Buhârî niçin vâlinin emrini kabul etmemiş ve emîre itaat etmemiştir? Bu sorunun cevabının aranması gerekmektedir. Halbuki, kendisinin de fitne çıkması için sık sık dile getirdiği anlayışa göre; sadece Allah'a ve Peygamber'e isyan konusunda yöneticiye itaat edilmeydi. Ne var ki, onun burada ileri sürdüğü gerekçe "ilmi başkalarının ayağına götürerek onu zelîl etmemek veya başkalarına ayrıcalık yapmamak" idi. Görünüşte Buhârî'nin ifadelerinden akla gelen ilk şey, yöneticiye itaat edilmemesi gereken hususlardan biri de şu olmaktadır: "Sultanın/emîrin sarayında veya bir başka yerde ayrıcalık yaparak ilim öğretilmesi konusunda yöneticinin emrine itaat edilmez". Bu durum karşısında yöneticiye itaatte bir başka ölçü, ilmi başkalarının ayağına götürerek onu küçük düşürmek veya ilimde başkalarına ayrıcalık tanımak, düz mantıkla bakıldığı takdirde, Allah'a ve Resûlü'ne isyanla, yani ma'siyetle eş değer olarak gözükmektedir, sonucu çıkabilir. Öyle ise burada bir başka inceliğin bulunması gerekir. Buhârî'nin anlayışına göre, yöneticiye, yukarıdaki bir rivâyette geçtiği üze-re,<sup>127</sup> sadece ma'siyeti emrettiği zaman değil, aynı şekilde marûf'a aykırı bir şeyi emrettiği halde de itaat edilmeydi. Ya yöneticinin ayağına ilmin götürülmesi o dönemin şartlarında ma'rufa aykırı idi ya da bu itaatsizliğin arka planında fikrî, siyasi ya da bazı sebepler bulunmaktaydı. Şimdi bunun muhtemel sebeplerini görelim:

1. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, yöneticiye, "emîrin huzuruna ilmin götürülmesi yahut başkalarına ayrıcalık yaparak ilmin öğretilmesine dâir bir emir geldiği zaman itaat edilmez", şeklindeki bir ölçüyü Buhârî'nin Sahîh'inde tespit edemedik. Özellikle Kitâbü'l-İlim'de yönetici-ilim ilişkisi çerçevesinde sarahaten böyle bir bab başlığına veya rivâyete rastlamadık. Ancak Buhârî öncesi ve sonrası dönemlerde alimler arasında Buhârî'nin tavrına benzer başka yaklaşımların da olduğunu kaynaklardan tespit edebilmekteyiz ki<sup>128</sup> bu duruma göre "ilmi başkalarının ayağına götürmek ve makam ve mevkilerinden dolayı ayrıcalık tanımak" veya benzer taleplerde bulunmak ma'rufa aykırı idi.

<sup>126</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 31-33; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 465; Çakan, "İmam Buhârî'nin Buhârâ Emîri İle Münasebetleri", *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum*, Kayseri 1996, s. 39-45.

<sup>127</sup> Buhârî, "Ahkâm", 4, "Meğâzî", 59.

<sup>128</sup> Gerçi bu noktada Buhârî'nin Kitâbü'l-İlm'i Kitâbü'l-İmân'dan sonra zikretmesi, ilmin ve âlimlerin faziletine dâir gerek bab başlıkları ve rivâyetleri kaydetmesi onun ilme verdiği önemi ve ilmin mertebesini açıkça göstermektedir. Fakat yöneticiye ilmin, deyim yerinde ise, sultanın ayağına götürülmesi veya sultanın çocuklarına özel bir meclis tahsis etmesi emrine karşılık itaat edilmemesiyle ilgili böyle bir şart, Sahîh'te açıkça yer almamaktadır. Bununla beraber ilmin yüceliğini, alimin şeref ve haysiyetini koruma adına Buhârî öncesi dönemde de Buhârî'nin tavrına benzer tavırların olduğunu görmekteyiz: Mesela; Rebî'a b. Yezîd (ö. 123/741) isimli bir alim, Emevî halifesi Velid b. Yezîd'in (ö. 123/741) huzuruna girdiğinde, Velid: "Ey Rebî'a, haydi bize hadis rivâyet et" demiş. Fakat Rebî'a bu isteği kabul etmemiş ve bunun gerekçesini de, Velid'in huzurundan ayrıldıktan sonra: "Ses sanatçısından şarkı söylemesini ister gibi, ey Rebî'a, haydi bize hadis rivâyet et, teklifinde bulunan şu herife bakın hele" diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Yine Horasan bölgesinin tanınmış alimlerinden Abdullah İbn Mübarek (ö. 181/797)'e Horasan valisinin oğlu (Merv valisi Abdullah b.Ebü'l-Abbâs et-Tarsûsî) İbn Mübarek'ten kendisine hadis rivâyet etmesini istemiş, İbn Mübarek de onun bu isteğini kabul etmemiştir

2. Bir başka ihtimal de Buhârâ emîri ile aralarında itikadî ve fikhî görüş ayrılığından dolayı Buhârî, vâlinin emrine itaat etmemiş olabilir. Bu ihtimal çerçevesindeki bir iddiaya göre; Buhârâ emîrî'nin bir rivâyete göre mu'tezile, bir diğerine göre haricî görüşe sahip olduğu, dolayısıyla Buhârî ile aralarında bazı konularda görüş ayrılıklarının olabileceği, bilhassa valinin Buhârî'nin Nişâbur'dan ayrılmasına sebep olan (Kur'ân'ın mahluk olup olmadığına dâir) konuda da farklı bir görüşe sahip olabileceği ve kendi görüşünü vali olarak halk arasında yaymak için her fırsatı değerlendireceği dikkate alındığı zaman, Buhârî'yi saraya davet etmesinin, sadece onun eserlerini okumak veya ilim öğrenmek amacını taşımadığı, aksine onu saraya bağlayarak yaygın şöhretinden ve halk üzerindeki tesirinden faydalanmak istemiş olabileceği ileri sürülerek<sup>129</sup> Buhârî'nin böyle bir oyuna gelmediği ifade edilmektedir.

Buhârî'nin şehirden uzaklaştırılmasının arkasındaki bir başka gerekçe de hocası ez-Zührlî'nin Buhârâ emîrine mektup yazarak "Bu adam sünnete aykırı tavrını açıkça ortaya koymuştur" diyerek şikayette bulunmasının ayrı bir anlam taşıdığını, bunun sadece kıskançlık eseri olmadığını bilakis o dönemin tabii bir hali olan mezhep tutuculuğundan da kaynaklandığı belirtilmekte<sup>130</sup> ve şöyle bir neticeye varılmaktadır: "...Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda söylenebilir ki, Buhârâ valisi Buhârî'yi, sadece isteklerini kabul etmediği, emirlerini dinlemeyip halkın gözünde küçük düşürdüğü, nihayet etrafındakiler tarafından kısıktırıldığı için Buhârâ'dan sürgün etmemiştir. Onu yurdundan çıkmasına başta kendi görüşlerinin aksini savunması, halk arasında daha çok onun görüşlerinin benimsenmesi sebep olmuştur"<sup>131</sup>

Buhârî'nin şehirden uzaklaştırılmasının sebeplerinden birinin Buhârâ emîri ile olan itikadî veya fikhî görüş ayrılığı olabileceği şeklindeki düşünce, kanaatimizce, tahminden öteye gitmemektedir. Zira Buhârâ emîrinin Buhârî'den ayrı olduğu görüşler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, kaynaklarda net olarak yer almamaktadır. Üstelik itikadî yönden Tâhirîlerin sünnet inanca çok sıkı bağlı oldukları, hatta Bağdad'daki otoritelerin onayıyla

---

(Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlaki'r-râvi ve âdabi's-sâmi'* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), (I-II), Beyrut 1994, I, 531-533). Bu konuda zikredilebilecek pek çok örnek, Buhârî'nin tavrına benzer tavırlara misal gösterilmektedir (ayrıca bk. Çakan, "a.g.m.", s. 41). Buhârî ile aynı dönemde yaşamış olan ve aralarında da hoca talebe ilişkisi bulunan Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman'ın (ö. 255/868) Sünen'inde "ilimde müsavât (ilimde eşitlik)" (bk. *Sünen* (nşr. Fevâz Ahmed ez-Zemzeli – Hâlid es-Seb' el-'Alemî), I-II, Beyrut 1987, "İlim", 36) ve "siyânetü'l-ilm (İlim korunması)" (bk. *a.g.e.*, "İlim", 47), Buhârî sonrasında da mesela Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi' li ahlaki'r-râvi ve âdabi's-sâmi'* isimli eserinde (I, 531-535) "Sultanlara hadis rivâyet etmeyenler (men kâne lâ yuhaddisü's-selâtîn)" başlığı ile Hatib ile aynı dönemde yaşamış Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlîhi* isimli eserinde (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), (I-II), Riyad 1994, I, 631-647) "Âlimin zalim sultanın müdahalesini zemmetmesi (zemmü'l-âlimi alâ müdâheleti's-sultânî'z-zâlim)" başlıkları altında gerek Hz. Peygamber'den gerekse diğer alimlerden bu konuyla ilgili haberlere yer vermeleri, ilimde hiçbir kimseye ayrıcalığın tanınmayacağına, emîrin dünyalık vererek kendi isteği doğrultusunda hareket edilmeyeceğine, yöneticilerin her istediği zaman alimlere hükmedemeyeceğine, ilmin hürriyetini, şeref ve haysiyetini korumaya yönelik benzer düşüncelerin ve uygulamaların olduğuna işaret etmektedir. Netice olarak, gerek Buhârî dönemi öncesi ve sonrası benzer tavırlarda ve yaklaşımlarda bir örflüğün olduğunu, Buhârî'nin de bu örften ayrı kalmadığını ve dolayısıyla ma'rufa aykırı bir emir karşısında Buhârî'nin yöneticiye itaat etmediğini söyleyebiliriz.

<sup>129</sup> Uğur, Mücteba, *Buhârî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 37.

<sup>130</sup> Uğur, *a.g.e.*, s. 37-38.

<sup>131</sup> Uğur, *a.g.e.*, s. 38.

bölgelerindeki Şîf ve diğer muhalif mezhep mensuplarına karşı mücadele ettikleri<sup>132</sup> belirtilmektedir.<sup>133</sup> Öyle ise Buhârî'nin Buhârâ'dan uzaklaştırılmasında bir başka sebep daha olabilir. O da Hureys b. Ebü'l-Verkâ'<sup>134</sup> ve Muhammed b. Ahmed b. Hafs (ö. 270/883)<sup>135</sup> gibi rey ehlinde olduğu ileri sürülen Buhârâlı bazı ilim adamlarının büyük rolü olabileceğidir ki emîrin de onların görüşlerinden, sadece siyâset otoritesini korumak için, etkilendiğini söyleyebiliriz.<sup>136</sup>

3. Bir başka muhtemel sebep de M. Uğur'un da belirttiği gibi Buhârî, Buhârâ valisinin kendi otoritesini, halk arasında sevilip sayılan birisi olması hasebiyle, daha fazla kuvvetlendirmek ve saygın bir ilim adamını yanına alarak ilmi ve ilim adamını bir takım siyâset emellerine alet etme düşüncesini sezmiş olacağından valiye itaat etmemiş olabilir. Zira şurası tarihen sabittir ki, İslam tarihinin belirli dönemlerinde siyasi otoriteler ve yöneticiler kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak için ya halkın saygı duyduğu ilim adamlarını yanlarına çekmeye gayret etmişler, kendi görüşlerini yaymak ve halka kabul ettirmek için onların otoritelerinden istifade etmişler ya da itikadî ve fikhî anlamda aynı görüşe sahip olmamakla birlikte onların fikirlerine sahip çıkarak ilmi ve ilim adamlarını siyasi emellerine âlet etmişlerdir.<sup>137</sup>

Buhârî'nin, sebep ne olursa olsun, Buhârâ emîrine karşı takındığı tavır Sahîh'inde sarahaten belirtilmeyen siyâset anlayışına aykırı bir anlayıştır. Ancak o, bu tavrıyla "ilme, ilim adamının özgürlüğüne ve ilmi kanaatlerine sahip çıkmış, müslümanları sağlam sünnet verileri ile eğitmiş ve bu uğurda karşılaştığı idari baskıları da göğüsleyerek"<sup>138</sup> günümüze de ışık tutacak ilke ve prensipleri ilim adamlığına yakışır bir üslup içerisinde sunmuştur.

## SONUÇ

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* isimli eserinden, ağırlıklı olarak da "Sulh", "Ahkâm" ve "Fiten" bölümlerindeki bâb başlıklarından Buhârî'nin siyâset anlayışını yöneten yönetilen ilişkisini tespit etmeye gayret ettik. Bu anlayışı elbetteki günümüzün dinî, sosyal, hukukî ve siyâset şartları muvacehesinde anlamak veya günümüz şartlarına göre değerlendirmek zordur. Dolayısıyla gerek bâb başlıklarındaki Buhârî'nin görüşlerini gerekse başlıklar al-

<sup>132</sup> Bk. Frye, Richard Nelson, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ* (çev. Hasan Kurt), Ahmet Yesevî Üniversitesi Yardım Vakfı Bilig Yayınları, Ankara, trs., s. 71.

<sup>133</sup> Mesela Nişabur valisi Abdullah b. Tâhir'in hadis taraftarlarını desteklediği ve ırcâ fikrini benimseyenleri çeşitli şekillerde cezalandırdıkları belirtilmektedir (bk. Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 179).

<sup>134</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (251-260), s. 272; Kurt, Hasan, *OrtaAsya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1998, s. 336

<sup>135</sup> Bk. Zehebî., *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 617.

<sup>136</sup> Buhârâ Emîri'nin Buhârî ile aralarında geçen olaydan sonra rey ehlinde (Mürçî) âlimlerin görüşlerine başvurması ve onların fikirleri doğrultusunda Buhârî'yi şehirden uzaklaştırması, o dönemde Buhârâ'da Mürçî âlimlerinin otorite sahibi olduklarını göstermektedir. Nitekim Muhammed b. Ahmed'in Buhârâ halkı arasında önemli bir nüfuz sahibi olduğu belirtilmektedir. (Ayrıca bk. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 259-261).

<sup>137</sup> Mesela bk. Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990; Macit, Nadim, "Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemleri", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 7, 1994, s. 113-130; Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999.

<sup>138</sup> Çakan, "a.g.m.", s. 45.

tında dercettiği rivâyetleri anlamada o dönemin şartlarını dikkate almak gerekmektedir. Mesela hilafetin Kureyş kabilesinden olacağına dâir görüşü örnek gösterebiliriz. Bununla beraber zamanın ve şartların değişmesiyle dahi olsa bazı ilkeler değişmemekte ve zamanımıza da bazı mesajlar vermektedir. Şimdi bu tespitler çerçevesinde şu sonuçlara ulaşmak mümkün gözükmektedir:

a. Buhârî'ye göre fertlerin ve fertlerden oluşan toplumun huzurunu temin etmenin yolu öncelikle sulh ve barıştır. Barışı sağlamak hem yöneticinin hem de yönetilenin görevidir.

b. Bu bağlamda siyasetin tek amacı, halkın huzurunu ve mutluluğunu sağlamaktır. Dolayısıyla yöneticinin ilk görevi fertlerin ve toplumun huzurunu bozacak icraat ve uygulamalardan kaçınmaktır. Yönetilen de yöneticisinden hoşlanmadığı herhangi bir şeyi gördüğü zaman hemen isyan etmemeli, fitneye sebep olabilecek hareketlerden uzak durmalıdır.

c. Buhârî'ye göre, yönetici (o dönemin dinî ve toplumsal yapısı çerçevesinde) dinin kendisine vermiş olduğu bir takım yetkileri (mesela kendisine mutlak itaat edilmesi yetkisini) asla kötüye (ma'rufa aykırı bir şekilde) kullanmamalıdır. Yani yönetici dini kendi siyasi ve şahsî emellerine âlet etmemelidir.

d. Yönetici nasihatıyla halkı yönetmeli, ceza verilmesi gereken kimseye (affedilmesi için) aracı olmamalı, işlerinde istişareyi ön planda tutmalı, yönetimiyle halkı sıkıntıya ve meşakkate sevketmemeli, insanların aralarını düzeltmeli, görevlendirdiği kimseleri devamlı hesaba çekmeli, suç işleyenlerle diyalogtan kaçınmalı, yönetici sadece kendisine tahsis edilen maaşı almalı, işçinin davetine icabet etmeli ve yönetilenleri güçleri nisbetinde sorumlu tutmalıdır.

e. Yine o dönemin dinî ve sosyal şartları gereği, yönetilenin de, Allah ve Resûlüne isyanı ve ma'rufa aykırı bir şeyi emretmediği sürece yöneticiye itaat etmesi gerekir.

f. Yönetilenler arasında, bilhassa ilim adamları ilme ve ilmin üstünlüğüne gölge düşürecek hareket ve tavırlardan kaçınmalıdırlar. İlim adamları yöneticilerin, ilmi, siyasi ve kişisel arzularına âlet etmelerine fırsat vermemeleri ve bilimsel özgürlüğü korumaları gerekir. Tarih boyunca ulema-umera ilişkilerinin zaman zaman sıkıntılara uğradığı bir gerçektir. İlim adamı hiçbir zaman toplumdaki ve siyasetten (modern manadaki politika kastedilmiyor) uzaklaşamaz. Ayrım gözetmeksizin her mevki ve kademedeki insanlarla ilişki içerisinde olmalı, bilgisini onlarla paylaşmalı, dinî deyimle bilgisinin zekâtını vermelidir. Bunlar arasında yönetici konumunda olanlarla da ilişkilerini, marufa uygun bir şekilde korumalıdır. Zira otoritenin, bilimsel gerçeklerle ve bilim adamlarıyla istişare ederek insanları idare etmesi halkın huzur ve mutluluğunu sağlamada en emin yol olarak gözükmektedir. Şayet yöneticilerle ipler tamamen koparılsa, teorik planda ilmin ve ilim adamının da pek fazla etkinliği olamaz. İşte bu noktada, yöneten ile bilim adamı arasında bir mesafenin korunarak ilmin ve ilim adamının şeref ve haysiyetini rencide etmeyecek şekilde ilişkilerin geliştirilmesi daha sağlıklı olacaktır. Nitekim, Buhârî de bunu yapmış, insanlara ilim meclisleri akdederek bilgisini onlarla paylaşmaya çalışmış, ancak kendi görev alanına, emîrin sırf yöneticilik vasfına dayanarak, müdahale etmesine izin vermemiştir. Zira emîrin talebinde ne dinî ne de kamu menfaati söz konusudur, aksine şahsî bir menfaat gözükmektedir.

g. Bu noktadan hareketle bilim adamları arasında sık sık görülen bilimsel haset ve kıskançlığın ilmin ve ilim adamının haysiyetine ne derece gölge düşürdüğü görülmektedir.

Bilhassa bu hasetliğin ve kıskançlığın siyâsî otoriteyi arkalarına alıp onları da yanlış yönlendirerek onarılması güç vahîm sonuçlara götürmeleri ise bir başka acı gerçek olarak tarih sahnesinde yerini almaktadır. Nitekim Zühî ile Buhârî arasındaki düşünce farklılığından dolayı bir ilim adamının kıskançlık ve hasetliğinin, belli bir döneme kadar kendisine saygı duyulan bir ilim adamını (mesela Muhammed b. Yahya ez-Zühî'yi) ve önceleri pek çok hayırlı işlere damgasını vurarak halk arasında takdir toplayan bir yöneticiyi (Buhârî Emîri Hâlid b. Ahmed'i) Buhârî'yi kendi öz memleketinden uzaklaşmasına vesile oldukları için, menfi yönden nasıl etkilendikleri gayet açık olarak gözükmektedir.

h. Son olarak şunun da bilhassa ilave edilmesi gerekir: Bir yöneticinin ya da bir siyasetçinin ilim adamlarına, sırf siyâsî ve şahsî çıkarlarından dolayı müdahale ederek bilimsel özgürlüğü ortadan kaldırıcı davranışlarda bulunması ve o idarecinin bu tavrına ilim adamının müsaade etmesi ilmin ve bilim adamlığının haysiyetini ve şerefini nasıl zedeliyorsa, *aralarındaki görüş farklılığından dolayı ilim adamlarının da birbirlerine karşı bilimsel özgürlüğü kısıtlayıcı, her ne şekilde olursa olsun, psikolojik ve manevi baskı türünden, birtakım tavır ve hareketlerde bulunmalarının da ilme ve bilim adamlığına o derece zarar vereceği âşikardır*. Bilimsel özgürlük, sadece "istenilen veya arzu edilen" fikir ve düşüncelerin söylenmesi doğrultusunda değil, aksine "istenilmeyen ya da ilk bakışta hoş karşılanmayan" görüşlerin de serbestçe söylenmesine müsaade edilmesi, o düşüncelere ve karşıt fikirlere karşılıklı olarak usûlünce ve üslubunca tartışarak katlanılması demektir. Belki bu ilke ve prensibin ilim adamları tarafından uygulanması gerçek anlamda bilimsel düşünce ve özgürlüğün her zaman ve mekanda gerçekleşmesine daha iyi imkan hazırlayacaktır. Aksi takdirde, hangi otorite olursa olsun kendi gücünü ve kuvvetini daha da sağlamlaştırmak için kendisinden daha fazla otoritesi olan ilmin gücünü ve bu güce sahip olan ilim adamlarını yanına alarak müspet veya menfi olabilecek icraatlarını meşrulaştıracaktır. Elbette ki, ilmin ve bilimsel gücün bu onurunu korumak da zelîl etmek de ilim adamlarına bağlıdır.





# HADİS VE SÜNNET TERİMLERİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM: FAZLURRAHMAN'IN HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

İbrahim HATİBOĞLU\*

## Giriş

Hadis kavramı, özellikle ıstılahların şekillendiği dönemlerden itibaren muhad-dislerce, Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrir ve hallerini ifade etmek üzere kullanıldı. Fıkıhçı-lar ise tanımlamayı hükme konu teşkil eden rivâyetleri dikkate alarak yaptıkları için, Hz. Peygamber'e has bazı fiilleri, onun yaratılış (halkî) ve ahlâkî (hulkî) özelliklerini hadis kavramına dahil etmemişlerdir. Muhtevaya dair bu ayırım bir yana, klâsik kaynaklarda sahâbe ve tâbiînün söz, fiil ve takrirlerine dair rivâyetlere de hadis denildiği olmuştur.<sup>1</sup> Aynı şekilde sünnet de yaygın şekli ile, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil ve takriri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hadisi sadece Hz. Peygamber'in sözlü rivâyetleri karşılığı kullananlara göre sünnet daha geniş bir kavramdır. Bu ıstılahî farklılık dışında iki terim arasında herhangi bir fark görülmemiştir. Konunun tarihî boyutunu kısaca ortaya koymak gerekirse, -özellikle tanımların kesinlik kazandığı müteahhirîn dönemi (hicri III. yüzyıl veya Hatîb el-Bağdâdî sonrası) dikkate alındığında- hadis usûlü kaynaklarında genelde hadis ve sünnet terimleri arasında fark gözetilmemiş ve her ikisinin de kapsamı itibariyle aynı şeyi ifade ettiği ve birbirinin yerine; Hz. Peygamberin kavî, fiilî, takrîrî sünneti veya hadisi şeklinde kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

\* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul. ihatiboglu@hotmail.com

<sup>1</sup> İmam Mâlik'in "fî hâza'l-hadîs hamsü sünen" gibi ifadelerini de büyük ölçüde fıkıhçıların tanımlaması çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Klâsik dönemde sünnet-hadis ayırımı ve bunun çağdaş dönemde algılanışı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkıhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998; Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodîk Bir Yaklaşım: Mâlik'in Muvatta'ı Üzerine* (der. ve çev. Mehmet Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. Burada geçen tanımlarda sahâbe ve tâbiîn sözlerine de hadis denilmesinin, Fazlurrahman'ın yaşayan sünnetin kaynağı olarak gördüğü hadis kavramıyla ilgisi yoktur.

<sup>2</sup> İbn Cemâ'a, *el-Menâhîlü'r-ravî*, Dârü'l-fikr, Dimaşk 1406, s. 30 vd.; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut ts., s. 2-3; Subhî es-Sâlih, *'Ulûmi'l-hadîs ve mustalahuhî: 'arz ve dirâse*, Beyrut 1959, s. 3-10; Ahmed Naîm,

.....

Hadis ve sünnet kavramları çağdaş araştırmalarda<sup>3</sup> eleştirel bir bakışla yeniden incelenmeye başlanmakla birlikte, bu çalışmalarda ulaşılan sonuçlar özellikle son dönemlere kadar klâsik anlamından bağımsız değildir. Bu çerçevede *modern dönemde* hadis ve sünnet kavramlarını birbirinden ayıran ilk müslüman düşünür -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mûsâ Cârullah Bigiyef'tir (ö. 1949). Bigiyef, lügat anlamıyla "*bir şeyin yüzü ve görünen kısmı*,"<sup>4</sup> terim olarak ise, "*Şâri-i hakîm'in sözleri, işleri ve müsaadeleri*"<sup>5</sup> şeklinde tanımladığı sünneti, genel anlamıyla, *sünnetullah*, *sünnetü'n-nebî* ve *sünnetü'l-evvelîn* diye üçe ayırır. Kısaca, ona göre sünnetullah Allah'ın kâinatın işleyişinde takip ettiği düzen, sünnetü'l-evvelîn geçmiş ümmetlerin başından geçen olaylar, sünnetü'n-nebî ise, "*Hz. Peygamber'in gerek kendi ümmetine gerekse bütün insanlığa risâletini tebliğ ederken, nebevî fiilleri, hikmetli sözleri veya bir kimsenin hareketini bilip ikrâr ederek onayladığı, ayrıca krallara ve kabilelere gönderdiği mektuplarla ortaya koyduğu yol*"dur.<sup>6</sup> Bu tariftan anlaşılacağı üzere Bigiyef sünneti, Resûlullah'ın bütün halinde ortaya koyduğu yolun adı olarak anlar. Bu anlamda sünnet, Kur'an'ın tatbikini ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in sîretini de içermektedir. Bigiyef'in bir başka münasebetle sünneti, "*Hz. Peygamber'in din olarak ortaya koyduğu her şey*"<sup>7</sup> biçiminde tarif etmesinden de hareketle onun sünnete bir hayat tarzı anlamı verdiğini söylemek mümkündür. Bu tanımlama/anlayış gereği Bigiyef, sünneti sonraki nesillere aktaran her bir rivâyet için hadis terimini kullanmaktadır. Böylece o sünnete daha fonksiyonel bir konum kazandırarak onu bir hayat tarzı şeklinde anlamıştır. Bu sebeple Bigiyef'e göre Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi tebliğ ederken yaptıkları ve kastettikleri yanında onun kişisel hayatı ve insanlarla kurduğu içtimâ münasebetleriyle ilgili sîreti de sünnete dahildir.<sup>8</sup> Bigiyef sünneti bir hayat tarzı kabul ettiği için, onun mihverinin ve bütün öğretilerinin kaynağının Kur'an olduğunu ifade etmiştir.<sup>9</sup> Bu yaklaşım da onu sünneti, Kur'an'ı da içine alan genel/geniş bir mefhûm şeklinde görmeye ve neticede sünnete teşrîhî bakımdan öncelikli bir değer vermeye götürmüştür.

Bütün bunların yanında bir başka sünnet taksimi daha yapan Bigiyef, İslâm'da, kişi ve toplum için faydalı şeylerin meşrû ve hatta yapılması istenen bir iş olduğuna dikkat çekmiş ve "*Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnete uyanların ecri kendisinedir; kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir*"<sup>10</sup> hadisinden istidlâl-

"Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1984, s. 4-8; Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Vecîz fi 'ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1407/1987, s. 17-27; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XV, 27.

<sup>3</sup> Hadis ve sünnet kavramları bu dönemde de geniş ölçüde geleneksel şekli ile anlaşılıp kullanılmakla birlikte, çalışmamızda bu anlayışa aykırı çağdaş yaklaşımlar incelendiği için yaygın kabul üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla buradaki başlık söz konusu dönemde hadis ve sünnete bakışların tamamını değil sadece eleştirel yaklaşımların izlerinin tesbiti nokta-i nazarından değerlendirilmelidir.

<sup>4</sup> Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, Bhopal 1945, s. 79.

<sup>5</sup> Bigiyef, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917, s. 7.

<sup>6</sup> Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 6.

<sup>7</sup> Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 7.

<sup>8</sup> Bigiyef, *el-Veşî'a fi nakdi 'akâ'id-i Şî'a*, Kahire 1982, s. 6; a.mlf., *Kitâbü's-Sünne*, s. 6, 51.

<sup>9</sup> Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 6; a.mlf., *Kitâbü's-Sünne*, s. 6.

<sup>10</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1981, "Zekât", 69-70; Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1981, "İlim", 14-16; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Zekât", 64; Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Mukaddime", 14-15; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Mukaddime", 44; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, İstanbul 1981, "Kur'an", 41.

le sünneti, *sünnet-i nebeviyye* ve *sünnet-i vaz'ıyye* şeklinde ayırmış ve *sünnet-i vaz'ıyyeyi*, "toplumun ıslahı amacıyla dönemin hükemâsının<sup>11</sup> ortaya koyduğu hükümler" olarak tanımlamıştır.<sup>12</sup> Modern dönemde ilk defa Bigiyef'in kullandığı bu terim, ondan sonra muhtevâsı dinin bütün alanlarını içerecek şekilde daha da genişletilerek, Fazlurrahman (ö.1989) tarafından *yaşayan sünnet* şeklinde ifade edilmiştir. Ancak Bigiyef de dahil olmak üzere hiç bir düşünür, İslâm dünyasında sonraki dönemlerde görüleceği şekli ile, hadis ve sünneti kesin biçimde birbirinden ayırmamıştır. Onlar her ne kadar kavram olarak daha çok sünnet terimi üzerinde durmuş olsalar da, rivâyetler söz konusu olunca daha çok hadis kelimesini kullanmışlardır.

Çağdaş düşünürlerden Reşid Rıza da (ö. 1935), din ile alakalı olmak üzere, Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrîr şeklindeki rivâyetlerin, münekkitlerin ölçüleri çerçevesinde sıhhatinin tespiti halinde, bağlayıcılık kazanacağını belirtmiş<sup>13</sup> ve sünneti fakihlerin ıstılahına uygun biçimde tarif etmiştir. Aynı şekilde hadis ve sünneti birbirinden ayırt etmeksizin, "Allah Resûlü'nden nakledilen söz, fiil ve takrirler" olarak tarif eden Ahmed Emin de (ö. 1954), öncelikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin görüp duyduklarını anlattıkları haberlerin, onlardan sonra da tabîînin sahâbeden naklettiklerin hadislerle dahil edildiğini söylemiştir.<sup>14</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Ahmed Emin sünnet, hadis, eser ayırımına girmeden, tarifleri en geniş anlamıyla ve birbirinin yerine kullanmıştır. Onun, sahâbe ve tâbîînin görüp duyduklarını da hadis şeklinde tanımlaması, yine yukarıda işaret ettiğimiz, ıstılahların kullanımı ile ilgilidir.

## I. ŞARKİYATÇILARDA HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

Şarkiyatçılar hadis ya da sünnet kelimesi yerine çoğunlukla *Islamic tradition* ifadesini kullanırlar. Latince *tradere* kelimesinden türeyen *tradition*, dinî ya da uhrevî muhtevâlî bir konuda dönüşüm ya da şekil değişikliğini ifade için kullanılır. Kelimenin lügat anlamı, "genellikle sözlü olmak üzere bir düşünceyi, inancı, âdeti veya geleneği nesilden nesle intikal ettirmek"<sup>15</sup> şeklindedir. Bu tarife göre, (dinin bilinen esasları açısından ister doğru ister yanlış olsun) önceki nesillerden sonrakilere aktarılan her şey geleneğin (tradition) bir parçasıdır.

<sup>11</sup> Hükemâyî ve görevlerini nasıl yaptıklarını Bigiyef, *ehl-i ilmin mârifetiyle, hayat tecrübesiyle vaz' kılınır* ifadeleriyle anlatmıştır. Görüldüğü gibi, *hükemâ* yerine ehl-i ilm, ortaya koyma terimini de, şâri'in fiili için kullanılan *vaz'* kelimesi ile dile getirmiştir (*Şeriat Esasları*, s. 5).

<sup>12</sup> Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 80; a.mlf., *Şeriat Esasları*, s. 5. Bigiyef'in bu kavramı hangi amaçla geliştirdiği açıkça anlaşılacakla birlikte, daha sonra Fazlurrahman tarafından metodik bir biçimde ortaya konulan yaşayan sünnet ile ilişkisinin bulunup bulunmadığı incelenmelidir. Ancak, Bigiyef'in sünnete dair diğer görüşlerinin birleştirilmesi durumunda iki anlayışın sonuçta ulaştığı nokta itibarıyla birbirinden oldukça uzak bir anlamda kullanıldığı anlaşılacaktır; Bigiyef geleneksel sünnet anlayışı ile çözümlenemeyeceğini düşündüğü hususlarda sünnet-i vaz'ıyye kavramını kullanmayı düşünürken, Fazlurrahman sünneti yaşayan sünnet anlamında kullanır ve hadisleri de yaşayan sünnetin kaydedilmesinden ibaret olarak görür ve onu mevcut hali ile istidlale elverişli saymaz.

<sup>13</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, Kahire 1327, XII, 694.

<sup>14</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965, s. 208. Ahmed Emin'in burada dile getirdiği *dahil edilme* eyleminin müsteşriklerin ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'e nisbet edilerek kitaplara geçtiği anlamında mı kullanıldığı yoksa, hadis usulcülerinin en geniş anlamıyla merfû, mevkuf ve maktû rivâyetleri hadis şeklinde ifade etmelerini mi kastettiği anlaşılacaktır. Yine burada işaret edilen görüşler ile tenkidî yaklaşımı temsil eden Fazlurrahman'ın düşüncesi arasında doğrudan bir paralellik kurmak da hayli zordur.

<sup>15</sup> A Merriam Webster, *Third New International Dictionary*, ed. Phiyip B. Gove Springfield, Massachusetts 1981, s. 2422-2423.

Ayrıca kelime şarkiyatçılarca hadis ilmindeki *anane* veya *hadise* karşılık kullanılmakla birlikte, *anane*de haberin kesin surette işitildiğini gösteren bir lafız zikredilmesi, *hadiste* ise Hz. Peygamber'in (ya da sahâbe ve tâbiînin) söz fiil ve takrirlerinin senedi ile birlikte zikredilmesi söz konusudur. Oysa *tradition* kelimesi zımnen râvilerin meçhul olmasını ifade eder. Yine *hadis* rivâyetinde sürenin uzunluğu (nâzil isnad) hoş karşılanmazken *tradition* için bu şarttır. *Traditiona* Türkçe karşılık olarak eski rivâyetler/nakiller demek daha uygundur. Şu halde bu kelimenin *hadise* karşılık olarak kullanılması doğru değildir.<sup>16</sup> Ayrıca kelimenin anlamı, kökündeki bu muhtevânın yanında sonradan *değişimi* de ihtiva edecek şekilde genişlemiştir. Her ne kadar bazı hadis araştırmalarında sonradan *sunnah* ya da *hadith* şeklinde ifade edilse de *Islamic tradition* kavramı, özünde bu iki mânâyı sürekli korumuş ve müslümanların bakışından çok Batılı araştırmacıların yaklaşım şekliyle anlaşılacak istenmiştir.

Hadis ve sünneti bir ayırma tâbi tutan ilk müsteşrik Ignaz Goldziher'e (ö.1921) göre bu kavramlar ilk dönemlerde Peygamber'e has söz, fiil ve davranışları ifade etmek için kullanılmamıştır. Ona göre hadis, *Peygamber'e isnâd edilen şifahî bir tebliğ/ ifade* anlamına gelirken sünnet, *dinî veya hukukî bir konuda İslâm toplumunda öteden beri uygulanmakta olan âdetleri ifade eder*.<sup>17</sup> Fazlurrahman'a göre bu ifadelerin zamanla Hz. Peygamberin davranışları karşılığında kullanılmaya başlanması, çok kaynaklı anlayıştan homojen bir yapıya geçişe önemli bir katkı sağlamıştır.<sup>18</sup> Bu otorite ile müslümanlar istedikleri şeyleri dinlerine dahil ederek Peygamber'e nisbet etmeye başlamışlardır.<sup>19</sup> Aynı düşünce bir başka müsteşrik Henry Lammens tarafından, Hz. *Peygamber'in sahih denen sünneti ile sahâbe ve tâbiîn âdetlerinin birbirine karşarak*, Hz. *Peygamber'in uygulamaları şeklinde bir güç haline geldiği* biçiminde dile getirilmiş, muhteva itibarıyla sünnetin ilk dönem rivâyetlerini ihtiva eden genel bir mefhum olduğu iddia edilmiştir. Yine Lammens, hadis ve sünnet ifadelerini ayırarak hadisin, *sünneti hukukîleştirmek amacıyla sonradan Peygamber ve sahâbeye nisbet edilen sözler* şeklinde tarif ederek, sünnet teriminin kendi ifadesiyle, hadislerin çıkışından sonra zuhur ettiğini savunmuştur.<sup>20</sup>

David S. Margoliouth da, sünnet kelimesi yerine *hikmet* kelimesini ele alırken yaşanan geleneğe ve kelimedeki anlam değişimine dikkat çekmiştir. Hikmetin sünnet karşılığında kullanılmaya başlanması sürecinde ifade ettiği anlamın, Hz. *Peygamber tarafından*

<sup>16</sup> Ahmed Naîm, "Mukaddime", Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarîh Tercemesi, s. 85-86.

<sup>17</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London 1967, II, 24.

<sup>18</sup> Fazlurrahman, onun sünnet kavramına getirdiği yorumu çelişkili bulmaktadır. Ona göre Goldziher, sünnetin iki unsuruna dikkat çekmiştir: Tarihî bir olgu olduğu iddia edilen davranış, bu davranışın gelecek nesiller için kural haline gelmesi. Bu durumda Goldziher'e göre, İslâm'ın gelişi ile sünnet kavramının muhtevası, müslümanlar için Hz. Peygamber'in örnek davranışı, yazılı hale getirilmiş fiil ve sözlerine dayanan ameli kurallar şeklinde bir manâ değişikliğine uğramıştır. Bu durumda o, hadis ve sünneti aynı anlamda kullanmış aralarındaki farkın sadece, hadisin sırf nazarı bir haber olması, sünnetin ise bağlayıcı bir nitelik kazanarak, müslümanlar için ameli bir ilke haline gelmesi olduğunu savunmuştur. Onun bu konuda Goldziher'e getirdiği bir diğer itiraz da, yaptığı tasnifte hadis ve sünnet arasındaki farkı anlaşılır tarzda açıklayamadığı noktasındadır. Goldziher'in sözlerinden, hadis ve sünnetin birlikte zuhûr ettiği görüşünde olduğu anlaşılmalıdır. Fazlurrahman'a göre ise ilk dönem kaynaklara göre böyle bir şey mümkün değildir (*Islam*, 45).

<sup>19</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 17-19. Aynı şeyi Guillaume da, hicrî III. yüzyılda müslümanların hukuk, âdet ve inançların Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin uygulamalarına dayanmasının zorunluluğu yönündeki arzuların kuvvetli oluşuna başlamaya çalışmış, bu arzunun onları çok sayıda hadis uydurup, bunları Hz. Peygamber veya sahâbeye isnat etmeye sevk ettiği ileri sürmüştür (Alfred Guillaume, *Islam*, London 1976, s. 89).

<sup>20</sup> Henry Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, London 1968, s. 69.

ortaya konulan İslâm'ın ilk günleri ile ilgili hikâyeler şeklinde hayatta kalmış ve izlenebilir örnek mânâsında, *izlenegelen yol* (the beaten track), *emsal/örnek* (precedent), *gelenek* (custom) gibi kelimelerle izah edildiği iddiasında bulunmuştur. Ona göre de, *sünnet* (practice) tabiri hicrî II. asrın sonlarından önce daha genel bir anlamda kullanılmaktaydı. Bu kavramın sadece Hz. Peygamber için kullanılması, daha sonraki dönemlere rastlar. Sünnet ifadesi önceleri, *geçmişteki uygulama* (past practice) veya bid'atin karşılığı olarak *bilinen uygulama* (known practice), ya da sadece *uygulama* (practice) şeklinde kullanılmış ve yalnız Hz. Peygamber'e değil, Allah'a, müslümanlara, İslâm'a, ilk iki halîfeye veya onlarla beraber Peygamber'e nisbet edilmiştir.<sup>21</sup>

Hadis, sünnet ve yaşayan sünnete yükledikleri anlam itibariyle Fazlurrahman ile aralarında büyük benzerlikler bulunan Joseph Schacht, ilk dönem fıkıh ekollerinin uygulamasında sünnetin, *yaşayan gelenek* (living tradition) anlamına geldiğini ve bu mânâda kullanıldığını ileri sürmüştür. Bu da ona göre genelde, *gelenek* (tradition) veya *üzerinde icmâ edilen uygulama* anlamına gelmekteydi.<sup>22</sup> Schacht bu tarife, *toplumun icmâ ettiği uygulama* ilâvesini yaparken, Hamilton A. Gibb, kayda gerek duymaksızın sünnet için, *toplumun sözlü olarak aktarılan âdetleri* tanımını uygun görmüştür. Gibb, buna karşılık hadisi ise Goldziher gibi, sünnetin bir taşıyıcısı kabul etmiş, bütün halinde sünnetin, hadis formu ile nakledildiğini ve genel olarak hadis adıyla anıldığını ifade etmiştir. Ancak Gibb tarifinde, Goldziher'in hadis için söylediği, *bağlayıcı kaideler içeren taşıyıcı* tanımlamasını, her türlü hadis için kullanmıştır.<sup>23</sup>

Şu halde Fazlurrahman'ın benimsediği ve ilahî iradeye dayalı anlayışa karşı çıkan (pozitivist) Batılı ilim adamları arasında da yaygın görüşe göre sünnet ifadesi, "*nesilden nesle uygulanmış ve uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması nedeniyle kâidevîlik vasfı kazanmış fiilî uygulama*" için kullanılmıştır. Bu tanıma göre sünneti sünnet yapan onun kâide (norm) haline gelmiş olmasıdır<sup>24</sup> ve kâidevîlik gücünü de belli bir dönemden beri devam eden fiilî uygulama olmasından almaktadır. Çünkü normatifliğin önüne geçen uygulama dönemi de yine bir davranışı kural olarak benimsemiş anlayışından doğmuştur. Dolayısıyla bu bakışa göre sünnetin ahlâkî ilkeler taşıma (bağlayıcılık) vasfı kural koyuculuğundan daha önde bir esastır.

## II. FAZLURRAHMAN'IN HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

Çoğu Batılı araştırmacı gibi Fazlurrahman da sünneti *tradition* (gelenek) kelimesiyle ifade etmiş ve ona şarkiyatçılarla aynı anlamı yüklemiştir. Ancak Fazlurrahman kelimenin, "*bir düşünce, inanç ve âdeti nesilden nesle aktarmak*" şeklindeki ilk anlamının yanında, değişimi de beraberinde getirdiğine ısrarla vurgu yapmıştır.<sup>25</sup> Bu sebeple ona göre, gelenek içeri-

<sup>21</sup> David Samuel Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London 1914, s. 68-69.

<sup>22</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 58. Ayrıca bk. Joseph Schacht, "Law and Justice", *The Cambridge History of Islam*, II, 1970, 539-568. Bu dönemde sünnetin Schacht'ın söylediği anlamda kullanıldığı düşüncesi, Fazlurrahman tarafından da benimsenmiştir (bk. İsmail Hakkı Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", İAD, IV/4, 285-294). Sünnet terimi için bk. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet* (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 46-54.

<sup>23</sup> Hamilton A. R. Gibb, *Muhammedanism: A Historical Survey*, Oxford 1949, s. 73-75.

<sup>24</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, s. 1.

<sup>25</sup> Bu vurgu, Fazlurrahman'ın yönteminde önemli yeri bulunan konumuzla ilgili iki noktanın açıklanmasında bize yardımcı olmaktadır. Bunların ilki, ilk dönemde sünnetin değişim geçirmeksizin yazılı veya sözlü yollarla tasnif

sinde aktarılan her şey, sürekli ve zorunlu bir değişime uğrar. Onun *tradition* ile yapmak istediği vurgu, kelimenin değişim veya dönüşüm ifade eden kısmıdır.<sup>26</sup> O, şarkiyatçıların sünneti veya hadis ilmini ifade etmek için kullandıkları *Islamic tradition* kavramının, (sürekli ve zorunlu biçimde dahilî bir parçası olmak üzere) önceki nesillerin katkıları yanında, zamanla kavrama giren İslâm dışı bazı yeni unsurları da içerebileceğine işaret etmiştir. Yine Fazlurrahman, zihnindeki ideâl İslâm'ın karşılığı olarak kullandığı *tarihî İslâm* veya *geleneksel İslâm* kavramlarını, genelde *muslim tradition* (sünnet, İslâm geleneği) şeklinde isimlendirmiştir.<sup>27</sup> Bu yaklaşımla Fazlurrahman müsteşrikler gibi, hadis veya sünnete karşılık kullanılan *muslim/Islamic tradition* ifadesi ile *geleneksel İslâm* kavramını yakın anlamda kullandığını ortaya koyar.

Hadis ve sünnetin birbirinden ayrı anlamlar taşıdığı tezi, yukarıda da ortaya konulduğu üzere ilk defa Fazlurrahman tarafından ortaya atılmış değildir.<sup>28</sup> Bu terimlerin farklılığına daha önce Goldziher de işaret etmekle birlikte, hadis ve sünnet kavramları arasındaki farklılığa en ayrıntılı biçimde temas eden Fazlurrahman olmuştur.<sup>29</sup> Ona göre, aynı şeyi ifade etmemeleri sebebiyle bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi zorunludur. Başta Fazlurrahman olmak üzere bu görüşteki yenilikçilere göre hadislerin oluşumu, sünnetin ardından gelen bir süreçtir; klâsik hadis âlimlerince kabul edildiği gibi sünnete esas teşkil eden ve ondan önce gelen bir şey değildir. Daha açık bir ifade ile hadisler, toplumda yaşayan sünnetin yazılı bir dökümünden ibarettir. Dolayısıyla hadisler yaşayan sünnete paralel biçimde gelişmesini sürdürmüştür,<sup>30</sup> ancak sünnetin muhtevasının zamanla yaşayan gelenek ve şahsi yorumlarla genişlemesi sonucu, hadis ve sünnetin ayrılması gündeme gelmiştir. Bunun üzerine mevcut uygulamaya normatiflik (kâidevîlik/kuralsallık) kazandırmak amacıyla hadisçiler, Hz. Peygamber'in yaşantısına uyan tatbikatı kaydedip, aşırı yorumları ise reddetmek üzere kapsamlı bir faaliyete başlamışlardır.<sup>31</sup>

---

döneminin sonuna kadar korunduğu düşüncesine katılmadığı, diğeri de *yaşayan sünnet* kavramına yüklediği, toplumun, ihtiyaçları ışığında problemlere çözüm üretmesi ve çözümün öncekilerden farklı olması durumunda ise, bunun genel İslâmî süreç içerisinde tabii bir gelişim olduğu iddiası.

<sup>26</sup> Fazlurrahman, "Social Change and Early Sunnah", *Islamic Studies* (IS), II/2, 1963, 214; İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", *American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, 245.

<sup>27</sup> Özdemir, "The concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's thought", *AJISS*, IX/2, 246.

<sup>28</sup> İslâm'ın ilk yıllardan itibaren hadis ile sünnet birbiri yerine kullanılmaya başlamıştır (bkz. dipnot 2; Ayrıca Goldziher de bunu sünnet ve hadis arasındaki farka işaret etmeden önce, esasen bu iki terimi birbirin yerine ya da aynı anlamda kullanmanın da bazı haklı tarafları olduğunu ifade etmektedir [bkz. *Muslim Studies*, II, s. 24]). Tarihî açıdan hadislerin güvenilirliğini kabul etmek istemeyen bazı araştırmacılar ise, hadislerin bağlayıcılığını kısmen kabul etmekle birlikte, benimsedikleri çağdaş hadis tenkitçiliğinin sonuçları ile tutarlı hale getirmek gayesiyle bu yöntemi geliştirmişlerdir. Fazlurrahman ile aynı yıllarda, *An Essay on the Sunna* (Lahore, 1966) adlı eserinde S. M. Yusuf da bu terimleri ele almıştır. Açık bir şekilde sünnet ile hadisi ayıran Yusuf sünneti, "her hangi bir hadis metninden farklı olarak yaşanan bir uygulama" şeklinde tanımlamış, kuralsallık içeren sünnetin hadisten çıkmadığını tam aksine, aynı zamanda hadislerin de temelini oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu görüşünü, Fazlurrahman gibi, ilk devir uygulamaları ispatlama gayreti içinde olan Yusuf, sünnetin geçerliliğini hadislerden değil, hadislerin temelini sünnetten aldığı savunmuştur. Zira ona göre, en güzel rivâyet şekli, uygulanarak nesilden nesle aktarılan (S. M. Yusuf, *An Essay on the Sunna*, Lahore 1966, s. 24-31).

<sup>29</sup> Fazlurrahman, Goldziher'in bu kavramları birbirinden ayırdığını, fakat maksadını anlaşılır bir şekilde ortaya koyamadığını ileri sürmüştür. *Islam*, s. 44-45.

<sup>30</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, s. 103. Fazlurrahman'ın bu görüşleri Schacht'ın fikirleri ve yaşayan gelenek kavramı ile hayli benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple o Schacht'ın görüşlerini, *temel noktaları itibarıyla çürütülemez* olarak değerlendirmiştir.

<sup>31</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 75-76.

Fazlurrahman, peygamberlik müessesesi üzerindeki çalışmalarının kendisini, "hadis ve sünnet kavramları arasında ayırım yapılmasının zorunlu olduğu" sonucuna ulaştırdığını söylemiş<sup>32</sup> ve hadisi; kelime olarak, "*hikaye, rivâyet ve haber*" anlamında kullanmıştır. Terim olarak ise, aynı adı taşıyan İslâmî disiplinin bir dalı olarak, genellikle çok kısa ibarelerden oluşan, ve "Hz. Peygamber'in sözleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri veya özellikle yaşlı sahâbe ve daha özeldede, ilk dört halife hakkında bilgi vermeyi amaçlayan sözlü/şifahî haber" şeklinde tarif etmiştir.<sup>33</sup> Aynı şekilde, nebevî hadis kavramını da kullanan Fazlurrahman'a göre bu ifade, pratik gayelere mâtuf, cemaat içinde çıkmış problemleri çözmek için söylenen sözleri ifade eder, bu yüzden de nebevî sünnetin muhtevası son derece sınırlıdır.<sup>34</sup> Bu özellikleri ile fakihlerin serbest yorumlarına da konu olan bu tür rivâyetler, hem fikhî hem de itikadî konulara kaynaklık etmesi sebebiyle farklı sonuçlar arz edebilir. Yani bu tür hadisler bir anlamda, inanç esasları, fikhî kurallar ve dinî prensiplerin vasıtası olmuştur.<sup>35</sup>

Fazlurrahman hadisleri muhtevâ açısından da değerlendirerek üç gruba ayırır. Hadis kaynaklarında rastlanmayan bu taksime göre hadisler, *teknik hadis*,<sup>36</sup> *tarihî/biyografik hadis* ve *dinî hadis* adlarıyla üç başlık altında incelenmiştir. Teknik hadisler, genellikle fikhî, sosyal, ekonomik, siyâsî konulara dair rivâyetleri; tarihî/biyografik hadisler, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili siyer kitaplarındaki rivâyetleri; dinî hadisler de namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerle ilgili hadisleri içerir. Ona göre, teknik hadislerin dışındaki diğer birçok hadis tarihsel<sup>37</sup> kabul edilmekle beraber, teknik hadisler bütünü ile tarihsel değildir. Bu kavramla Fazlurrahman, temel anlamda hukukî ve kural koyan, bizzat İslâmî metodoloji ile ilgili olduğunu söylediği hadisleri kastetmiş ve aynı zamanda temel (fundamental) hadis şeklinde isimlendirdiği bu kısmı, teknik hadis içinde değerlendirmiştir.<sup>38</sup> Fazlurrahman'a göre bu tanımlamada kullanılan *temel hadis* kavramının tarihî olmadığının ortaya konulması durumunda, birçok hadisin<sup>39</sup> tarihîliği hakkındaki deliller de kendiliğinden iptal edilmiş olacaktır.<sup>40</sup> Burada sözü edilen hadis, sonuçta nebevî sünnete (modele) ve ilk nesillerin bunu esas alarak gerçekleştirdikleri eserlere dayanmaktadır. Fazlurrahman

<sup>32</sup> Fazlurrahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 287.

<sup>33</sup> Fazlurrahman, *Islam*, London 1966, s. 53-54.

<sup>34</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 10.

<sup>35</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

<sup>36</sup> Fazlurrahman burada İngilizce "technical hadith" ifadesini kullanmakta ve bundan ne kastettiğini muhteva olarak açıklamaktadır. Konuya dair bir makalede bu tabir, "uygulama hadisleri" şeklinde çevirilmiştir. bk. Alparslan Açıkgöç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar* (İA), IV/4, 242-244.

<sup>37</sup> O tarihsel ifadesiyle, bir probleme çözüm getirmek amacıyla belirli toplumsal şartların ürünü olarak ortaya çıkmış, ancak daha sonra Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş rivâyetleri kasteder.

<sup>38</sup> Fazlurrahman, "Sunnah and Hadith", *Islamic Studies* (IS), I/2, 28-29; a.m.f., *Islamic Methodology*, s. 71; krş. Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, 293.

<sup>39</sup> Fazlurrahman, burada geçen *birçok* kelimesine dikkat çekerek, *bütün* kelimesi yerine bunu seçtiğini ancak buradaki bütün ile birçok arasındaki farkın teorik olmaktan öteye bir mâna ifade etmediğini, hangi hadisin tarihsel olup olmadığının sınırlanmasının ve belirlenmesinin şimdilik söz konusu olmadığını ileri sürmektedir (*Islamic Methodology*, s. 71-72).

<sup>40</sup> Fazlurrahman'ın, temel hadis ifadesine hangi anlamı yüklediği, bunlar içerisinde nelerin tarihselliğini savunduğu burada açıkça belirtilmemekle beraber, genel değerlendirmelerinden onun, tarihî ve biyografik olmayan ve temel hadis kavramı içine giren hadislerin yaşayan sünnet olma halini koruyabilenleri tarihsel kabul etmediğini söylemek mümkündür. Bu yüzden o, sünnetin kural koyucu vasfının esnetilerek yaşayan sünnet formunu kazanmasının sağlanmasını savunmuştur.

tarihî olmadığını söylediği bu tür hadisten, Hz. Peygamber'in sünnetinden tamamen ayrı olmadığını düşündüğü, kendi ifadesiyle, yaşayan sünneti (sünnetin özündeki hikmeti) kasteder.<sup>41</sup> Bir başka ifadeyle Fazlurrahman yaşayan sünnetin, yazıyla aktarılan değişkenlik vasfına sahip rivâyetlerde geçen *özle ilgili hususlarını* temel hadis olarak isimlendirmiştir.

Fazlurrahman'a göre yaşayan sünnet ile Hz. Peygamber'in sünneti arasında çok sıkı bir bağ vardır. İlk dönem hukukçu, idareci ve mütefekkirleri, nebevî sünneti müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme yaşayan sünneti oluşturmuştur. *Şu halde hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımından başka bir şey değildir.* Hz. Peygamber'in hadislerle ortaya konulan sünneti, tıpkı yaşayan sünnette mevcut olduğu gibidir. Bununla birlikte yaşayan sünnet nebevî model dışında, bu modelin değişik bölgelerdeki farklı yorumlarını da ihtiva etmektedir. Yaşayan sünnetin bölgeler arasında arz ettiği farklılık, onun sözlü biçimde dile getirilmiş hali olan hadise de yansımıştır. Ancak ilk üç asrın yaşayan sünneti ile onun hadislerle ifade edilmesi arasındaki fark şudur: *"Yaşayan sünnet, yaşayan ve devam edegelen bir süreç olduğu halde, hadis kesindir ve yaklaşık ilk üç asırlık yaşayan sünnet sentezine sınır koymaksızın devamlılık kazandırmayı amaçlamıştır".*<sup>42</sup>

Fazlurrahman, kelime olarak çiğnenmiş yol anlamına geldiğini söylediği sünneti ıstılahta, "sözlü rivâyetlerin giderek tatbikâta doğru değişen bir süreci sonucu ortaya çıkan ve daha çok takrîr veya yaşayan gelenek biçiminde tezahür eden uygulama" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, zamanın geçmesi ve ihtiyaçların belirmesiyle, daha az sözlü rivâyetler, genellikle de örneklik niteliğine sahip takrîr ve fiilî uygulamalar, tatbikâta doğru meyleden bir değişim sürecine girmiştir. Fazlurrahman, sözden ziyâde takrîre dayanan uygulamaya veya fiiliyatta yaşayan geleneğe bir bütün olarak sünnet demektedir.<sup>43</sup> Kendisinin de ifade ettiği gibi, onun sünnetin manasında var olduğunu kabul ettiği normatiflik ya da bağlayıcılık, ancak özü itibarıyla Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Yani ona göre sünnet, İslâm toplumunun bütün halinde Peygamberî sünneti yorumlamasıdır. Elbette ki peygamber örneği anlamındaki sünnet, İslâm toplumunun bütünü tarafından ortaya konulan sünnetin formal/hukukî kaynağıdır. Bununla birlikte peygamber örneğini gerçek anlamda ortaya koyan, tek tek hadisler olmayıp bunların genelidir. Yani ona göre (her dönemde) İslâm toplumu, peygamberî örneğin ruhu üzerinde kendi sünnetini oluşturmakla ve icmâ prensibi ile de onu garanti altına almakla sorumludur.<sup>44</sup>

Birbirinden farklı nitelikteki bu hadis ve sünnet tariflerinin yorumundan üçüncü bir sünnet tarifi daha çıktığından söz eden Fazlurrahman, buna bağlı olarak sünnetin muhtevâ bakımından anlamı tanımlamasını gündeme getirmiştir. O, muhtevâ bakımından ise sünneti, çiğnenen bir yol olmaktan çok, sürekli olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzetmiş, sünnet teriminin daima, Hz. Peygamber'in gösterdiği örneğin özüne

<sup>41</sup> Fazlurrahman, tarihsel olmadığını söylediği hadis ile yaşayan sünneti kastettiğini şu ifadesi ile dile getirmiştir: "Öyleyse şu sonuca ulaşmamız gerekmektedir: Hadis, nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu, yaşayan sünneti temsil etmektedir" (*Islamic Methodology*, s. 74).

<sup>42</sup> Fazlurrahman, "Sunnah and Hadith", IS, I/2, 3; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 74-75; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 243.

<sup>43</sup> Fazlurrahman, *İslam*, s. 54.

<sup>44</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 6, 18.



tâbi bir seyir takip ettiğini ifade etmiştir.<sup>45</sup> Ona göre, önceki iki anlam ile de alakalı olan muhtevâ bakımından sünnet, "bir hadis veya sünnet rivâyetinden, yorum sayesinde amelî kural-larla ilgili birkaç dayanak noktası elde etmek üzere ortaya çıkarılan sonuçtur."<sup>46</sup> Fazlurrahman'ın da ifade ettiği gibi bu tarife göre, rivâyetlerin özünde mevcut bulunan sünnet, önceki dönemlerde ve gelecekte yorum sayesinde ortaya çıkarılmış olacaktır.<sup>47</sup> Bu sebeple Fazlurrahman'a göre, Şâfiî öncesi dönemde sünnet ve icmâ terimleri birbirleriyle sıkı bir ilişki halinde olup bu iki terim aynı anlamda kullanılıyordu. Buradan hareketle Fazlurrahman Şâfiî'den önceki dönemde sünnet ifadesinin, bütün toplumun fiilî uygulamasını ifade etmek üzere tamamen bir şemsiye kavram olarak, Şâfiî sonrasında ise, öncekinin aksine sadece Peygamber'in sünnetini ifade için kullanıldığına inanır.<sup>48</sup> O ayrıca, Şâfiî'den sonra bile sahâbe uygulamalarına halâ sünnet denildiğini söyleyerek, onun şemsiye bir kavram olarak kullanıldığı görüşünü güçlendirmeye çalışır.<sup>49</sup>

Fazlurrahman'a göre sünnet, örnek davranış demektir. Sünnete yüklenen, kendisine fiilen uyulmuş olma vasfı, asıl itibarıyla onun manasında var olan bir husus değildir. Arapça'daki, "bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek ya da bir örnek ortaya koymak" anlamındaki 'senne' fiili, daha sonradan model kabul edilen davranış için kullanılmaya başlanmıştır. Sünnetin özünde, diğer insanlar tarafından fiilen uyulma değil, ahlâkî bakımdan bağlayıcılık niteliği mevcuttur.<sup>50</sup> Bu izahla o, sünnetin mutlaka uyulması gereken davranış biçimi olduğunu kabul etmeyip, ahlâkî kural ifade etme özelliğine vurgu yapmıştır. Bu görüşü savunduğu için de, "Kim iyi bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnetle amel edenlerin sevâbi kendisine, kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir" şeklindeki hadiste<sup>51</sup> geçen, sünnet-i hasene tabirinin fiilî uygulamayı imâ eden yönünü görmezlikten gelmiş ve ayrıca kötü uygulamaya işaret eden sünnet-i seyyie ifadesini de bu anlamda 'hasene'nin karşılığı kabul etmemiştir. Yine Fazlurrahman, muhtemelen kendisine uyulması gereken örnek davranış olma niteliği kazandıracığı için, sünnet kelimesine bütünüyle yürünmüş yol anlamının verilmesini doğru bulmamıştır.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Fazlurrahman, *Islam*, s. 55. Bu temsille o, Hz. Peygamber'in uygulamalarının özünü nehir yatağına, zamana göre farklılık arzeden davranışları da nehir yatağından akan suya benzetir.

<sup>46</sup> Fazlurrahman, *Islam*, s. 57. Fazlurrahman'ın burada sözünü ettiği yorum meselesinin Nevevî tarafından Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'ine yapılan *el-Minhâc* isimli şerhi'nde veya Aynî'nin, Buhârî'nin eseri üzerine yazdığı *Umdetü'l-kârîsi*'nde görüldüğü gibi, "hadisten çıkarılan hükümler" başlığı ile alakası yoktur. Zira Fazlurrahman'a göre buna benzer sonuç çıkarımları, hadislerde yer alan ve açık bir şekilde söylenen ifadelerden hareketle yapılmıştır.

<sup>47</sup> Teknik hadis ile ilgili fikirlerini hayli karmaşık ve dağınık bir şekilde veren Fazlurrahman'ın bu kavramla kastettiği, yaşayan sünnet içerisinde yer alan ve yaşayan sünnetin ruhunu/özünü oluşturan, yine kendi ifadesiyle *tesbîti de oldukça güç* salt Nebevî unsurlardır (*Islamic Methodology*, s. 81).

<sup>48</sup> Fazlurrahman, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, 1/1, 12; a.m.f., *Islamic Methodology*, s. 10, 19; a.m.f., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 18. Onunla aynı dönemde, benzer fikirlere Pakistan'da İslâm konusundaki çalışmaları ile bilinen Abbot Freeland da işaret etmiş, Şâfiî'nin sünneti sadece Hz. Peygamber'e hasreden kişi olduğunu, hadislerin bağlayıcı birer esas haline geldiğini ifade etmiştir (*Islam and Pakistan*, New York 1968, s. 22).

<sup>49</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, 19. Şâfiî sonrasında da bunlara sünnet denilmesi, tamamen ıstılahî bir farklılık olup, bu kullanım sahâbe uygulamasının Hz. Peygamber'den gördükleri davranış modelini yansıttığı esasına dayanmaktadır.

<sup>50</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

<sup>51</sup> Müslim, "Zekât", 69-70; Tirmizî, "İlim", 14-16; Nesâî, "Zekât", 64; İbn Mâce, "Mukaddime", 14-15; Dârimî, "Mukaddime", 44; Muvatta', "Kur'an", 41.

<sup>52</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

Fazlurrahman, sünnete yüklediği bu yeni anlamı, ikinci anlamıyla sünnet veya yaşayan sünnet kavramları ile ifade etmiştir ki bu, cemaatin icmâi da denilebilecek genel İslâmî uygulamalar sonucu ortaya çıkan İslâm ile özdeştir. Yaşayan sünnetin dayanağı ise, nebevî sünnet veya kavram olarak sünnettir. Şu halde ona göre sünnet, özü itibariyle nebevî, içeriği itibariyle de yaşayan sünnet şeklinde değerlendirilebilir.<sup>53</sup> Dolayısıyla sünnet kavramı, ulemânın içtihadı ile (ilk üç asırdaki) siyasî otoritenin devleti yönetmesi sürecinde yaptıkları tasarrufları da içine almaktadır.<sup>54</sup> Tarih boyunca Kur'an ve hadisler şeklinde aktarılan Peygamberî sünnet üzerindeki çabaların bir ürünü olarak yaşayan sünnet, ümmet içerisindeki siyasî, kelâmî veya ahlâkî birçok esasın teşekkülünde önemli roller üstlenmiştir.<sup>55</sup> Yine Fazlurrahman'ın yaklaşımına göre sünnet, içtihat ve icmâ sayesinde varlığını sürdürmek ve hiç bir zaman durağanlıkla sonuçlanacak bir dönüşüm içerisine girmemek zorunda idi. Ancak bu sağlıklı gelişmeye, Ortaçağdaki sosyal ve dinî yapıya istikrar kazandırmak uğruna, Şâfiî tarafından yapılan müdahaleyle engel olunmuştur.<sup>56</sup> Fazlurrahman'a göre onun müdahalesi, hür düşünce temelli fıkıh mezheplerini bile etkilemiş ve onlar dahî Şâfiî'nin *haber-i vâhîde* dair görüşünü kabul etmek zorunda kalmışlardır.<sup>57</sup>

Fazlurrahman'a göre, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının, ilk neslin şekillendirdiği yaşayan sünnete kaynaklık ettiği gayet açıktır. Zira onların, Hz. Peygamber'in - özellikle peygamber sıfatıyla- yaptıkları, söyledikleri ve yaşayan sünnete kaynaklık eden uygulamaları hakkında konuşmaları son derece tabii bir şeydi.<sup>58</sup> Bununla birlikte hadis ile meşguliyet, Hz. Peygamber zamanında büyük ölçüde gayri resmî idi ve müslümanların sadece günlük hayatı ile ilgili hususlarla sınırlıydı.<sup>59</sup> Bu sebeple ona göre, şayet nebevî sünnetin taşıyıcısı durumunda bir hadis varsa, mutlaka pratik gayelerle, yani cemaat içinde görülen problemleri çözmek için söylenmiştir. Hadislerin yönetici ve kadılar tarafından mevcut şartlara göre rahatça yorumlanması ve yaşayan sünnetin oluşturulması bu temele dayanır.<sup>60</sup> Ne zaman ki yaşayan sünnet, hadis şekline sokulup Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlandı, bu yaratıcı süreç kısa bir duraklama devresinin ardından tamamen sona ermiş oldu.<sup>61</sup> Ona göre, klâsik ulemânın kastettiği manası ile sünnetin muhtevâsının, her zaman ve mekânda geçerli olma vasfı yoktur. Aynı şey Kur'an için de ge-

<sup>53</sup> Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 242.

<sup>54</sup> O içtihadı, "içinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde, kural içeren bir nassın veya benzer geçmiş bir uygulamanın anlaşılması ve bundan çıkarılan genel ilkenin teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil edilmesi çabası" olarak tanımlar (*Islam and Modernity*, s. 8).

<sup>55</sup> Fazlurrahman, "The Post-Formative Developments in Islam", IS, I/4, 2; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 31.

<sup>56</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 24, 31, 87. Onun, içtihad-hadis ve icmâ-sünnet benzerliğine dair görüşlerinin değerlendirmesi için bk. Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul 1998, s. 201-208.

<sup>57</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 139-140.

<sup>58</sup> Burada da dikkat edilirse, Fazlurrahman, Hz. Peygambere ait sözleri veya davranışları, nakletmeleri veya anlatmalarından söz etmekten ziyade, *Peygamber sıfatıyla yaptığı ya da söylediği şeyler hakkında konuşmaları* ifadesini kullanmaktadır. Bu bilinçli bir ifade olup kendi düşünce sisteminin bir gereğidir. Çünkü Hz. Peygamberin söz veya fiillerinin aktarıldığını kabul etmek, ilk dönemlerde de bilinen anlamda sünnete Kur'an'dan sonra ikinci mertebede de olsa bir değer atfedildiğini onaylamak anlamına gelir.

<sup>59</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; a.mlf., *Islam*, s. 54.

<sup>60</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 243.

<sup>61</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 139.

çerlidir. Yani mutluluk, Kur'an'ın da özel durumlarına değil,<sup>62</sup> sadece *genel ilkelerine* aittir. Fazlurrahman, bu ilkenin geçmiş ulemâdan bazılarının işler hale getirdikleri gibi günümüzde de mutlaka işletilmesi gerektiği inancındadır.<sup>63</sup> Yani İslâm cemaati, tarihî birtakım olaylar karşısında Hz. Peygamber'i harekete geçiren şeyi tespit ederek onun ışığında vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla âyet ve hadislerin dış görünüşleri veya kelimelerin ifade ettiği zâhirî mânalar değildir.<sup>64</sup>

Fazlurrahman bir başka değerlendirmesinde ise sünneti, *ideâl sünnet* ve *yaşayan sünnet* şeklinde ikiye ayırmıştır. İdeâl sünnet, bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışları, yaşayan sünnet ise, İslâm toplumunun ideâl sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir. Fazlurrahman'a göre, hadis ilimlerinin altın çağı olarak nitelendirilen hicrî üçüncü yüzyıldaki faaliyetlerin (hadis hareketlerinin) ortadan kaldırmayı hedeflediği sünnet de ikinci kısım olarak tasnif edilen yaşayan sünnettir.<sup>65</sup>

Öte yandan sünnet kavramının Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirler şeklinde anlaşılmasını eleştiren Fazlurrahman, bu tabiri, sahâbe ve sonraki nesildeki tabiîn ve ulemânın görüşlerini de içeren bir şemsiye kavram olarak gördüğü için, özel olarak bilinen şekliyle, *sahâbe kavli*, *mevkuf* ve *maktû* hadis gibi bir ayırım yapmamış, bu kavramları sünnet içinde değerlendirmiştir. Onun, "*Sahâbenin, üzerinde görüş birliğine vardığı uygulamasına sünnet denilmeye devam edilmiştir*"<sup>66</sup> şeklindeki ifadelerinde geçen sahâbenin sünneti tanımının, hadis ilimlerindeki hadis, haber ve eser ayırımlarıyla veya mevkuf hadis tanımlamasıyla bir ilgisi yoktur. Bu yaklaşım, sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin fiil ve sözlerinin yaşayan sünnet içerisinde değerlendirilmesi ile ilgilidir.

**Hadis ve sünnet terimleri arasındaki fark:** Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere, Fazlurrahman'ın eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu bir konu da hadis ve sünnet terimleri arasındaki farktır. Onun konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşler son derece açıktır. Fazlurrahman mutlak anlamdaki sünneti, yaşayan sünnet şeklinde isimlendirmiştir. Bu anlamdaki sünnet, öncelikle ve büyük ölçüde uygulamaya yöneliktir. Buna karşılık nebevî hadis diye nakledilen rivâyetler, (zaman zaman çelişen) farklı sonuçlar arz edebilir.

<sup>62</sup> Hem Kur'an hem de sahih sünnetin zahiri itibarıyla tarihselliğini ifade eden bu kavram, özellikle Fazlurrahman tarafından açık bir biçimde ifade edilmek yerine, *özel durumlarına değil* gibi kapalı biçimde seslendirilmiştir. Bu daha açık ifadeyle, her iki kaynağın zahiri itibarı ile, ahlâkî ve ontolojik alandaki bazı hususlar dışında ancak tarihsel bağlamı için geçerlidir. Her zaman ve mekan için geçerliliği söz konusu değildir. İki temel kaynağın geçerli unsurları, Fazlurrahman'ın ifadesi ile onların genel ilkeleri ile ilgilidir. Bunların tesbiti de düşünörlere aittir.

<sup>63</sup> Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 20. Fazlurrahman burada Ebû Hanîfe ve Şâfiî öncesi dönemdeki bazı ulemâya atfen söylediği uygulamaları da gündeme getirerek görüşlerine destek aramaya ve delil getirmeye çalışmıştır. Ancak onun kullandığı deliller görüşünü desteklemekten hayli uzaktır.

<sup>64</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 20. O bu görüşlerine Kur'an'da yer alan şahitlik ile ilgili âyetleri örnek vermekte ve İmam Mâlik'in iki yemin şartına karşılık, bir şahit ve yeminle medenî davaları onayladığını ifade etmektedir. Ancak Mâlik burada "el-Yemin me'a'ş-şâhid" bölümünde konu ile ilgili görüşünü hadise dayandırmıştır. Fazlurrahman ise onun hadise dayanmasını fazla dikkate almamış, yerleşmiş uygulamayı esas aldığı ifade etmiştir. Kanaatimizce, yerleşmiş uygulama da Hz. Peygamber'in aynı hadisine dayanmaktadır. Buradaki hadis ile uygulamayı bir birinden farklı görme gayreti bir zorlamadır.

<sup>65</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 15, 30, 87.

<sup>66</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 18.

Hadis ise, sadece fikhî ilkelerin değil, aynı zamanda dinî inanç esaslarının da aracı olmuştur.<sup>67</sup>

Fazlurrahman'a göre, hadis ile sünnet arasındaki farklardan birisi de, sünnetin muhtevâ itibariyle değişime açık olmasına rağmen hadisin, değişmeyen ve sözlü bir ifadeye sahip olmasıdır. Yapmış olduğu bir başka tarifinde de Fazlurrahman sünneti, -farklı bölgelere göre değişiklik arz etmiş olsa da-<sup>68</sup> "ilk müslüman nesillerin, Allah elçisinin göstermiş olduğu örneği ellerindeki yeni malzemeler ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda, yorumlamak suretiyle yaklaşılmaya çalıştıkları bir ideal, tedricî ve sürekli devam eden bir yorum" şeklinde tarif etmiştir.<sup>69</sup> Fazlurrahman'ın bu tariflerine göre, hadis ve sünnet Hz. Peygamber'den hemen sonraki dönemde aynı öze yani Resûlullah'a dayanıyordu ve hukukî idi. Yine sünnet kavramı, daha çok sözsüz fiilî uygulama anlamına geldiği için sonraki nesillerde fiil, sünnet anlamına büründü. Onun kullandığı anlamıyla sünnet kavramı, özde Hz. Peygamber'e dayanmış olmasına rağmen, sonraki nesillerde muhtevâsı mutlaka değişmek, kaynağını cemaatin fiilî tatbikatından almak zorundaydı.<sup>70</sup> Ancak gelişmeler bunun aksine cereyan etti.

### III. DEĞERLENDİRME

İslâm çağdaşçılığının gelişim sürecine paralel olarak hadis ve sünnet kavramlarına bakış da değişmiştir. Başlangıç itibariyle bu iki kavramın mutlaka ayırt edilmesi gerektiği şeklinde bir kanaat mevcut değilken, sonuçta bu hususta bir zorunluluk doğduğundan bile söz edilebilir. Bu konuda günümüzde ileri sürülen farklı kanaatleri Mûsâ Cârullah Bigiyef'e kadar götürmek mümkündür. Ondan önce, Batılı kaynaklarla temasa geçilmişse de, - Goldziher'den önce bu iki kavram ayrılmadığı için- konumuzla ilgili farklı fikirler ileri sürülmemiştir.

Klâsik hadis usûlü kaynaklarında hadis ve sünnet kavramları her ne kadar neticede birbirinin müterâdifi şeklinde takdim edilmiş olsa da, onları ifade etmek için ayrı ıstılahlar kullanılması, aralarındaki bir tür farklılığa işaret etmektedir. Ayrıca ilk dönemlerde sünnet kelimesine yüklenen anlam, hem Hz. Peygamber'in uygulaması veya Kur'ân'ın ve onun getirdiği emirlerin ruhuna uygun davranış hem de hadis kelimesine verilen anlamları kuşatacak genişliktedir. Zira ilahî dinin tebliğcisinin getirdiği her şey bir bütün halinde sünnet tanımının çerçevesine girecek niteliktedir. Bu açıdan modern kaynaklardaki şekli ile kavramların müterâdif olmadığı fikri, hadis ve fıkıh usûlü eserleri esas alınmak ve tarihî boyutuna da dikkat çekilmek suretiyle ele alınsaydı fikrî bütünlük ve kapsamlı bir bakış

<sup>67</sup> Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

<sup>68</sup> Fazlurrahman Şâfiî öncesi yapılan serbest yorumların gerekli olduğunu, daha sonra da aynı şekilde serbest yorumlara devam edilmesi gerektiğini savunmuş ancak, ilk dönemdeki serbest yorum için geliştirilmiş tutarlı bir kurallar sistemi olmadığı, nitekim ilk fıkıh okullarının serbestçe yorum yapma usullerini kullanırken gereğinden fazla ileri gittiklerini söyleyerek, Şâfiî'nin yaptığı gibi bir sistemleştirmenin o dönem için gerekliliğini ifade etmiştir (*Islam and Modernity*, s. 18).

<sup>69</sup> Fazlurrahman'ın tarifinde, *bölgelere göre sünnetin farklılık arz etmesi ve bu farklı uygulamaların da yine sünnet içerisinde değerlendirilmesi* şeklindeki yaklaşımı, sonraları ortaya çıkacak farklı anlayışların da yine Nebevî sünnet içerisinde değerlendirilmesine yol açması açısından oldukça önemli bir basamaktır.

<sup>70</sup> Fazlurrahman, *Islam*, s. 56. Bu sözler onun, Hz. Peygamberin sahih hadislerinin hüccetliğini benimsemediğinin, aksine zaman ve mekâna paralel değişebilirliğini savunduğunun ifadesidir.

açısı yakalanmış olurdu.<sup>71</sup> Oysa, ortaya atılan ayırım fikrinin kaynağının tarihî tenkit metodolojisine dayalı Batı düşüncesi olması nedeniyle, konunun bu boyutu tamamen ihmal edilmiştir. Bu sebeple kanaatimizce, klâsik ve modern kaynakların her ikisi de dikkate alınarak hadis ve sünnet kavramları hakkında kapsamlı bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Düşüncede yaşanan değişim sürecinin başlarında hadislerin veya sünnetin sıhhati esasına dayalı lafzî değerlendirmelerle iktifa edilirken, Fazlurrahman'ın geldiği noktada, spekülâtif, yoruma dayalı bir hadis ve sünnet tanımı ve ayırımı önerisinde ısrar edilmiştir. Fazlurrahman'ın sünnet anlayışı Batılı düşünürlerin anlayışı ile önemli paralellikler arz etmektedir. Gerek kelimeleri gerekse ıstılahları kullanırken ve onların muhteva tahliline yönelik izahlarda, onların Batı'daki kullanımlarından hareket edilmiştir. Oysa aynı kavramlar çıkışı itibariyle İslâmîdir ve temelde İslâm kaynaklarında konu edilmiştir. Onun düşüncesini *living tradition*, *Islamic tradition*, *historical Islam*, *traditional Islam* gibi ifadeler üzerine bina etmesi bunu gösterir. Fazlurrahman sünneti yaygın anlamından tamamen farklı manada; "ilk müslüman nesillerin yaşadığı İslâm'ın bir kaydı" şeklinde tarif ettiği gibi, hadisi de Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri anlamında değil, "yaşayan sünneti aktaran bir vasıta" olarak tanımlamış ve senedleri de tamamıyla uydurma kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre hadisler yaşayan sünnetin ve icmân yerini alarak, tek başına sünneti temsil etme iddiasıyla oluşturulmuştur. Bu çerçevede yaptığı yeni tanımlamaları izah etmek üzere de, teknik hadis, tarihî/biyografik hadis, dinî hadis, temel hadis, yaşayan sünnet gibi değişik yeni kavramlar kullanmıştır.

Hadis ve sünnet kavramları aralarında fark gözetmenin ne gibi sonuçlar doğuracağına gelince; bunun gerekliliğini savunanlar muhtemelen, genel anlamda sünneti eleştirmekle ortaya çıkacak toplumsal tepkiden kurtulmak, hadisleri eleştirmek isterlerse onların sahih olmadığını tek tek ispatlamak suretiyle görüşlerini rahatlıkla dile getirmek gibi hedefler gözetmişlerdir. Aksi taktirde, düşünüldüğü anlamda hadislerin güvenilir olmadığını iddia eden bu yaklaşımın, usul kaynaklarında yaygın biçimde benimsenen bir tanımlamayı kabul etmesi kendi içerisinde bir çelişki olurdu.

Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet kavramlarının aralarındaki farklılığı temel alarak ortaya attığı metodolojisine getirilecek en temel eleştirilerden birisi de, nebevî sünnetin içeriğinin tarihî ve açık bir şekilde tespit edilmesinde, tereddütlerin ve güçlüklerin bulunabileceğidir. Fazlurrahman'ın lafızların arkasında gizli olduğunu ve ehil kimselerce keşfedilmesi gerektiğini iddia ettiği nebevî sünneti tespit çabası, sonuçta Hz. Peygamber ile gelecek nesiller arasındaki bağların kopmasına ve dolayısıyla nebevî sünnetin kesin biçimde yok olmasına neden olabilecektir. Oysa Hz. Peygambere ait verilerin aynen kourdunun kabul edilmesi, daha sonraki yorumlara imkân sağlayacaktır.

Fazlurrahman'ın düşüncesinin temelini, *sünnet otoritesinin hadisin tarihî olarak güvenilir kabul edilmesi esasına dayandığı* iddiası oluşturmaktadır. Bu sebeple sünnetin güvenilirliğinin ispatlanması veya çürütülmesi bu tartışmalarda son derece önemlidir. Yaygın kanaate göre hadis ile sünnet arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Buna göre, hadis bir hususa işaret eder ve bu hadisten bir hukukî sonuca varılır. Ancak buna karşı en önemli

<sup>71</sup> Özellikle fikhî kullanımlar bağlamında bu yaklaşımları dikkate alarak yapılmış araştırmalar yok da değildir. Meselâ bkz. Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodîk Bir Yaklaşım: Mâlik'in Muvatta' Üzerine*, s. 53-70.

muhalefet, sünneti hadisten ayırmakla başlamıştır. Bu yeni anlayışa göre ise, hukukî uygulama o konu ile ilgili hadisten öncedir ve ondan bağımsızdır. Yani sünnet toplumun uyguladığı İslâm, hadis de bunun sözlü ifadesidir.

Ortaya atılan argümanlardan da anlaşılacağı üzere Fazlurrahman'ın bu değerlendirmeleri İslâm geleneği içerisinde tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere farklı ilim dallarını içerisinde ele alınan muhtelif terimler gündeme getirilerek ileri sürülmüştür. Ancak o iddialarını bunlardan herhangi birini esas alarak değil, tamamı ile onlara yüklediği yeni anlamlar çerçevesinde ortaya koymuştur. Dolayısıyla tartışmanın zeminini sağlam bir şekilde tespit etme imkânı yoktur. Yine içtihad-hadis ve icma-sünnet arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken savunduğu görüşler ne İmam Şâfiî öncesi ne de sonrasındaki kanaatleri yansıtmaktan uzaktır. Bu çerçevede Şâfiî'ye biçilen menfî rol de toplumsal olaylar açısından benzeri görülmedik derecede abartılı ve içtimâî gerçeklerle uyum arz etmekten uzaktır. Zira bir kişinin daha önce sağlıklı işleyen bir yapıyı tamamen ters bir istikamette, sağlıklı bir yapıya dönüştürmesi sosyolojik olarak imkânsızdır. Bu bağlamda Şâfiî'nin yaptığı, ancak kendisinden önceki ulemânın büyük çoğunlukla uygulamakta oldukları ilmî usulleri sistematik biçimde kaydetmekten ibarettir. Bunun aksi söz konusu olsaydı yapılan en küçük farklı tekliflerin bile şiddetle eleştirildiği dönemin yoğun ilmî ortamında Şâfiî'nin ilmî otoritesini sürdürmesi imkânsız olurdu. Kaldı ki Şâfiî eserlerinde geçmişte icmâ edilen uygulamalara sürekli atıfta bulunup bunlara katıldığını ifade etmekle kendisi hakkında yapılan bu tür değerlendirmelerin yanlışlığını ifade etmiştir.

Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet ayırımına dair görüşlerini temellendirdiği teorik çerçeve de sağlıklı gözükmemektedir. Onun bakış açısına göre her ne kadar Şâfiî öncesi dönemde yaşayan sünnet (sosyal yapı) sağlıklı bir biçimde işlemekte ise de onun müdahalesi ile daha sonraki dönemde aynı fonksiyonu hadis literatürü (sözel yapı) üstlenir olmuştur. Bu da işleyen sağlıklı yapının bozulması anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere bu iddialar aynı anda birbirine zıt *tarihî materyalist teori* ve *idealist teorinin* birlikte kullanılmasından ibarettir ki bu yöntem bilgi sosyolojisi açısından teorik anlamda çelişkiye düşmek demektir. Dolayısıyla Fazlurrahman görüşlerini ortaya koyarken aynı teorik çizgiyi sürdürmemiş, başlangıçta yaşayan sünnetin toplumu yönlendirdiğini savunurken Şâfiî'nin müdahalesiyle bir kırılma gerçekleştiğini ve hadislerin topluma rehberlik etmesi esasının kabul edildiğini iddia etmiştir. Halbuki böyle bir kırılma gerçekleşseydi Şâfiî öncesi dönemde kullanılan kavramların daha sonra terk edilmesi ya da tamamen eski anlamını yitirmesi gerekirdi. Oysa söylenilenin aksine kavramlaşma süreci ondan sonra da her ilim dalında gelişen bir tarzda tekâmülünü sürdürmüştür.

Teorik açıdan yaptığımız bu değerlendirmenin ardından Fazlurrahman'ın yaptığı sünnet hadis ayırımının önemine gelince, onun buradan varmak istediği sonuç, sünnetin vahyi yorumladığı gibi, ulemânın da vahyi yorumladığını ve yorumlayacağını anlatmaktır. Ne var ki Fazlurrahman'ın gerçekleştirmek istediği yorumlama faaliyeti, Hz. Peygamber'in sünnetine doğrudan bağımlı olmayacak, neticede ulemânın yorumlama gayreti önceki dönemlerden tamamen farklı bir hale gelebilecektir.

Sonuç olarak Fazlurrahman'ın hadis sünnet ayırımının temelinde, öncelikle sünnet denilince sadece Hz. Peygamber'in uygulamalarının, hadis denilince de Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran rivâyetlerin anlaşılmasının yanlışlığına dikkat çekme; dolayısıyla bunların bağlayıcılığını daha tartışmaya açık bir zeminde tartışma düşüncesi yatmaktadır. Bu durumda kanaatimizce Fazlurrahman istediği hadisi kabul etme, reddetme veya Hz.

Peygamber ile ilgisi olmayacak tarzda yeni bir yorumla sunma fırsatını elde etmeyi hedeflemiştir. Öte yandan İslâm ilim geleneğinde kabul edildiği şekli ile hadis sünnet arasındaki ilişkinin yanlış temellere dayandığının ispatlanması durumunda teklif edilecek yeni önerilerin kabul ettirilmesi daha da kolaylaşacaktır. Hangi sebeple olursa olsun ileri sürülen bu görüşlerin hedefine ulaştığını söylemek -şu an için- zor gözükmemektedir. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın, sünneti icmâ ile hadisi de içtihat ile paralel görmek ve bunların her birinin yaşayan sünneti ve bunun kayda geçirilmiş halini ifade etmek üzere kullandığı açık olmakla beraber, iddiasını ispatlamada başarı sağladığını söylemek hayli zordur.





# BİR KAVRAM OLARAK “FİKİH KÂİDELERİ” YA DA İSLAM HUKUKUNUN GENEL İLKELERİ

Ahmet YAMAN\*

## Giriş

Kamu ve özel hukukun hemen her alanında uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan komprime hukuk kurallarına, “*hukukun genel ilkeleri*” adı verilmektedir. Bir başka ifadeyle hukukun genel ilkeleri, kanunlardaki münferit kuralların temelini teşkil eden ve bilinçli ya da bilinçsiz hukukî yargılarımızı etkileyen, hukuk idesinden doğmuş büyük fikirler ve genel gerçekliklerdir.<sup>1</sup>

Hukukun genel ilkeleri (*les principes generaux du droit; allgemeine rechtsgrundsätze*), pozitif/mer’î hukuk düzenlemelerinin üstünde, bütün insanlığın hayatına uygulanabilecek, ve akıl ile hukukun vazgeçilmez temel idesi olan “adalet”e uygun ideal hukuk kurallarını temsil ederler.

Hemen her hukuk sisteminde, çoğu veciz ifadeler şeklinde olan ve geniş uygulama sahası bulunan bu tür ilkeler görülmektedir. Mesela insanlık tarihinin köklü hukuk sistemlerinden birisi olan Roma hukukunda, tafsilatlı hükümler yanında genel yaklaşımların da varlığı bilinmektedir. “Eşit hakka mâlik olanlar arasında engel olan, en kuvvetlisidir”<sup>2</sup>, “Kimse zilyetliğin hukukî sebebini bizzat değiştiremez”<sup>3</sup>, “Cins tamamen yok olamaz”<sup>4</sup>, “İcâzet vekalet demektir”<sup>5</sup> gibi genel kaideler, bu meyanda hemen göze çarpmaktadır.

Aynı şekilde, orta zamanların Katolik Kilise hukukunu derleyen C.İ.Canonicî’de “Sükût eden kabul eder” anlamında *qui tacet consentire videtur* ilkesi yer almaktaydı.<sup>6</sup>

\* Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. yamanahmet@hotmail.com

<sup>1</sup> Edis Seyfullah, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara 1993, s. 146

<sup>2</sup> Koschaker Paul, *Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, Ankara 1977, s.121(In pari causa potior est causa prohibentis)

<sup>3</sup> Koschaker, age., s.129 (Nema sibi ipse causam possessionis mutare potest)

<sup>4</sup> Koschaker, age., s. 192 (Genus pesire non censetur)

<sup>5</sup> Koschaker, age., s. 258 (Ratihabito mandato comparatur).Başka bazı genel ilkeler için bkz. Koschaker, age., s.142, 143,145,214,268,352,

<sup>6</sup> bkz.Koschaker, *Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, s. 58

İslâm hukukunda da, ilk dönemlerin birikiminden istifadeyle orta zamanlardan itibaren bu anlamı ifade edecek tarzda "*el-Kavâidü'l-Fıkhîyye*" veya "*el-Kavâidü'l-Küllîyye*" terimleriyle genel fıkıh prensipleri tesbit edilmiş ve edebiyatı teşekkül etmiştir.

Biz burada, bir kavram olarak "fıkıh kaidesi" üzerinde duracak, tarifî, tarihî süreci, faydaları, kullanım alanları, sınıflanması ve edebiyatı başlıklarıyla konuyu ele almaya çalışacağız.

## A. TARİF

*Kavâid*, sözlükte; esas, kural, kanun ve temel/asıl anlamlarına gelen kâide kelimesinin çoğul şeklidir. Bu kelime teknik anlamda; "*kapsamına giren olayların hükümlerini genellikle bildiren, özlü ifadelerde billurlaşan küllî (genel) hükümlerdir*"<sup>7</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

Şunu hemen ifade edelim ki, bu tarif daha çok gramer, matematik, mantık vs. gibi statik ilimler için söz konusudur. Onun için, değişen ve sürekli gelişen bir saha olduğu ve tek tek ele alındığında herbirinin istisnaları olup kaidenin uymadığı durumlar bulunabildiği için, tarifte geçen "*küllî (genel) hükümdür*" yargısının hukukta her zaman geçerli olmayacağı, dolayısıyla hukuk kaidesinin bu incelik göz önüne alınarak tarif edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür<sup>8</sup>.

Bu yaklaşımın hareket noktası, "*küllî*"liğe atfedilen sözlük yorumudur. Gerçekten de en temel kaidelerde bile kapsama alanı dışında kalan bazı istisnaî durum ve hükümlerin bulunabileceği dikkate alındığında, her zaman değil, çoğu zaman ve dolayısıyla herkes için değil, çoğu kimse için geçerli olabilecek ilkelerden bahsetmek gerekecektir.

Fakat küllî kavramına verilen sözlük anlamı dışında, kaidelerin kendilerine özgü mahiyet ve karakterlerinden hareket edildiğinde farklı bir yorum imkanı da bulunmaktadır. Nitekim Hamevî (v.1098/1687) gibi bazı yazarlar, küllîlikten maksadın, söz konusu kaidenin bir başka kaidenin altına girmemesi olduğunu söylerler.<sup>9</sup> Buna göre küllîlikte önemli olan husus, bazı fertlerin dışarıda kalıp kalmaması değil; bağımsız olup olmaktır. Aynı bakış açıysalardır ki Ö.N.Bilmen de (v.1971) "*Kavâid-i Fıkhîyyeden herbiri pek ihatalı birer esas olup, başka kaidelerin çerçevesine dahil bulunmadığı cihetle küllî vasfını haizdir*" demektedir.<sup>10</sup> Fıkıh kaidelerini bir bütün halinde değerlendiren Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (v.1936) ise bu bütüncül bakış doğrultusunda küllîliğe farklı bir açılım

<sup>7</sup> Bakara 2/127; Nahl 16/26; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfradât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut ty. s.409; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut 1987, s.195; Sübkî Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* I-II (thk: Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed İvad) Beyrut 1991, 1/11; İbn Nüceym Zeynüddin, *el-Fevâidü'z-Zeyniyye fi Mezhebi'l-Hanefiyye*, Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye-Fıkhü Hanefî, No: 1304, v.1a; Hamevî Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu Uyûni'l-Basâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I-IV, Beyrut 1985, 1/51; Tehânevî Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn* I-II, İstanbul 1984, 2/1176; Mustafa Zerka, *el-Medhalü'l-Fıkhîyyü'l-Âm*, I-III, Dimaşk 1965-1969, 2/947

<sup>8</sup> İbn Nüceym, *el-Fevaid* v.1a; Hamevî, a.g.e., 1/151; Güzelhisarî Mustafa b. Muhammed, *Menâfi'ü'd-Dekâik Şerhu Mecâm'i'l-Hakâik*. İstanbul 1303, s.305; Nedvî Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye*, Dimaşk 1991, s.40 vd.; Bâ Huseyn Yakub b. Abdülvehhâb, *el-Kavâidü'l-Fıkhîyye el-Mebâdi el-Mukavimât el-Masâdir*, Riyad 1418/1998, s. 32-33

<sup>9</sup> Hamevî, *Ğamzu Uyûni'l-Basâir*, 1/51

<sup>10</sup> Bilmen Ö. Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhîyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1967, 1/254. Ayrıca bkz. Hisnî Ebu Bekr b. Muhammed, *Kitabul'l-Kavâid* I-IV, (thk. Şa'lân Abdurrahman A.) Riyad 1418/1997, 1/31 (tahkik edenin mukaddimesi)

getirmektedir: "Bu kaideler yekdigerini tahsîs ve takyîd ettiklerinden, minhaysülmecmu' külliyyet ve umumiyetlerine halel gelmez. Yani kavâid-i mezkûradan hariç ve müstesna mesele bulunmaz".<sup>11</sup>

Bütün bu izahlardan sonra bir hukuk aksiyomu ve postülatı olmasına da dikkat çekmek bakımından fıkıh kaidelerini şöyle tarif edebiliriz: *Detay (cüz'î/fer'î) fıkıh meselelerinin hükümlerini bilebilmek için, o fıkıh meselelerin çoğunluğuna uygulanabilen ekserî hükümdür*.<sup>12</sup> Yani kaideler, ibadetler ile beraber hukukun her şubesinden kapsamına giren konularla ilgili olarak her zaman değil, çoğu zaman geçerli; istisnasız herkesi değil, çoğu kişiyi kuşatan (küllî değil, ağlebî) hukukî hükümler veren hukuk prensipleridir.

Bir diğer ifadeyle, İslâm hukukunun maksat ve esasını yansıtan fıkıh kaideleri, birbirine benzer ve bir tek kıyas altında toplanabilen hükümlerin bütününden çıkarılmış ortak noktalarlardır. Bundan dolayıdır ki hukukçular, hukukun genel ilkelerine göre kural koymaya, *genel/tümel kıyas* (analogie globale=gesamtanalogie) ismini vermişlerdir.<sup>13</sup>

Bu son açımdan hareketle bir noktaya işaret etmeliyiz ki, hukuk vecizeleri biçiminde formülleştirilmemiş de olsa İslam hukukuna hakim olan felsefe ve zihniyet ile ana konular ve şemsiye hükümlere de bazı yazarlarca "küllî kaide" ismi verilmiştir. Mesela Gazzâlî (v.505/1111), cüz'î kıyas çözümlenmeleri karşısında İmam Şâfiî'nin (v.204/819) küllî kaidelere öncelik tanıdığını belirtirken verdiği örnekle de kaideden kasdının ne olduğunu ortaya koyar: "... bu sebeptendir ki Şâfiî, üzerine ağır bir madde atarak birisini öldüren bir kâtilin, kısas kaidesi iptal edilmesin ve kanlar heder olmasın diye ölüm cezasına çarptırılacağı söyler".<sup>14</sup>

Aynı şekilde Şâtibî de (v.790/1388) İslam hukukuna yön veren temel düşünce ve makâsı bu tamlama ile ele almıştır.<sup>15</sup> Açıkça görüleceği üzere gerek Gazzâlî'nin gerek Şâtibî'nin kullanımları, bizim burada ele aldığımız biçimiyle teknik bir içerik kazanmış "küllî kaide" kavramından farklıdır.<sup>16</sup>

Hukukî tefekkürün temel elemanlarını oluşturan veciz fıkıh kaideleri; soyut, genel, sürekli ve objektif bir karakter arzeder. Soyutluktan maksat, kaidelerin belli bir olaya değil, aynı kategoriye giren bütün olaylara uygulanması; genellikten maksat ise aynı durumdaki herkese uygulanmasıdır. Aynı şekilde, sayısı belirsiz ve gelecekte meydana gelmesi muhtemel olayların hepsine uygulanabilmesi fıkıh kaidelerinin sürekliliğini; belli kişi ya da kesimler için değil, hukukun muhatabı olabilecek herkes için öngörülmesi de objektifliğini göstermektedir.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* I-IV, İstanbul 1330, 1/26

<sup>12</sup> Hamevî, age 1/51 (Hukmün ekseriyyün lâ külliyyün yentabiku alâ cüz'iyyatihî li tu'rafe ahkâmuhâ minhu); Muhammed Ali İbnü'l-Merhûm, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidi's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fıkhiyye* I-IV, Beyrut ty (*el-Furûk'un hâmişinde*), 1/36; Güzelhisârî, age, s.305; İzmirli İsmail Hakki, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, 1/186; Zerka, age 2/946, 948; Muhammed Zühaylî, *en-Nazariyyâtü'l-Fıkhiyye*, Dimaşk 1993, s.199

<sup>13</sup> Edis, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, s. 146

<sup>14</sup> Gazzâlî, *el-Merhûl*, Dimaşk-Beyrut 1998, s. 576, 611. Nisbeten yakın bir kullanım için bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, Kahire 1989, s. 42

<sup>15</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât* I-IV, ty. yy. 1/31; 2/38; 3/6-7,48

<sup>16</sup> Böyle genel kullanımlarla teknik kullanım arasındaki farkın detayları için bkz. Keylânî Abdurrahman, "Kavâidü'l-Makâsîd: Hakikatühâ ve Mekânetühâ fi't-Teşri", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, sy:18 (Güz 1999), s. 28-34

<sup>17</sup> Hukuku oluşturan kurallara ilişkin bu tür nitelikler için bkz. Edis, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, s. 8-9

## B. TARİHİ SÜREÇ

Söz konusu kaideler bir anda değil, zaman içerisinde oluşmuş ve gelişmiştir. İslâm hukuk edebiyatında, önce hüküm çıkarma kaynaklarından ve metotlarından yani *usûlü'l-fıkḥ*'tan bahseden eserlerle, hukukî/fer'î hadise ve hükümleri konu edinen eserler yani *furû'u'l-fıkḥ* eserleri yazılmıştır. Önceleri meseleci bir üslupla oluşmaya başlayan, sonra doktriner bir hüviyete bürünen fıkḥ edebiyatı, mezheplerin kökleşmesini takiben genel yaklaşım ve ilkelerin tesbit edildiği ürünler vermeye başlamıştır. Mezheplerin kurucu müctehitlerinin miras bıraktığı furû çözümler üzerinde icra edilen istikrâ/tümevarım yöntemi, 4/10. yüzyıldan itibaren bu tür ürünlere hem sayısal hem de niteliksel bir ivme kazandırmıştır.

İşte bu süreçte hukukî nasların delaletlerinden<sup>18</sup>, usûl-i fıkḥ prensiplerinden<sup>19</sup>, gramer kurallarından<sup>20</sup>, benzer hükümler arasındaki ortak illetlerden<sup>21</sup>, kanun koyucunun gerçekleştirmesini hedeflediği maksatlardan<sup>22</sup> ve akıl kurallarından<sup>23</sup> istifadeyle, pekçok hükmü bir araya toplayan fıkḥ kaideleri tesbit edilmiştir<sup>24</sup>.

Fıkḥ kaidelerinin ilk şekilleri, Asr-ı Saâdet'ten müctehid imamlar devrine uzanan bir süreçte ortaya çıkmıştır. Esasen Kur'ân'ın bazı komprime ayet veya cümleleri, kaideleştirme olgusuna zemin hazırlayacak bir üsluba sahiptir. Sözelimi "...Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur."<sup>25</sup>; "...Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez..."<sup>26</sup>; "...İyilik ve sakınma konusunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın..."<sup>27</sup> ayetleri bu çerçevede hatırlanabilir.

Bunun yanında Hz. Peygamber'in (s.a.v) *cevâmiu'l-kelim* olan kimi sözleri ki -bazı yazarlarca *el-ehâdisü'l-külliyeye* olarak anılır<sup>28</sup>- aynı anda bir çok şer'î hükmü kapsamından dolayı fıkḥ kaidesi olarak da temessül etmiştir. İbn Hazm'ın (v.456/1064) ifadesiyle *cevâmiu'l-kelim*, o son derece özlü lafız dizgesi ile bir taraftan şâz yani dışarda bir şey

<sup>18</sup> Mesela Bakara 2/228, Nisâ 4/19 ayetlerinin delaletinden çıkarılan "*Âdet hakem kılınur*"; Bakara 2/285, Nisâ 4/28, A'râf 7/157 vb. ayetlerin delaletinden çıkarılan "*Meşakkat kolaylığı getirir*"; Niyet Hadisi'nin delaletinden çıkarılan "*Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir*" gibi kaideler.

<sup>19</sup> Mesela "Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır"; "Kıyasa aykırı olarak sabit olan hüküm, emsal teşkil etmez"; "Örfün belirli hale getirdiği bir şey şart koşulmuş sayılır" gibi kaideler.

<sup>20</sup> Mesela "*vav harfi mutlak cem/sadece bir arada olmak anlamındadır*" kaidesi gibi. Nahivci Kisâî ile İmam Muhammed arasında geçen bir konuşma, basit bir gramer kuralının hüküm çıkarımındaki etkisini biraz da nükteli bir biçimde göstermektedir: "Fıkḥ konularıyla ilgili olarak ne sorulursa sorulsun mutlaka nahiv kaidelerini kullanarak bir cevap verebilirim" iddiasını öne süren Kisâî'ye karşı İmam Muhammed sorar: "Söyle bakalım, sehiv secdesi yaparken yanılan kimse yeniden sehiv secdesi yapar mı?". Kisâî'nin cevabı şudur: "Hayır, çünkü taşğire uğrayan, bir kez daha uğramaz: *inne'l-musağğar lâ yusağğar*". Hısnî, *el-Kavâid*, 1/39 (tahkik edenin mukaddimesi).

<sup>21</sup> Mesela "Bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de kalkar"; "Şer'î/hukukî cevaz, tazminat sorumluluğunu kaldırır"; "Kişi ikranyla ilzâm edilir" gibi kaideler.

<sup>22</sup> Mesela "Zarar giderilir"; "İki kötü arasında kalındığında ehveni tercih edilir"; "Zaruretler yasakları mubah hale getirir" gibi kaideler.

<sup>23</sup> Mesela "Bir şey için sabit olan, o şeyin benzeri için de aklen sabit olur"; "Bir şeye malik olan kimse o şeyin mutlak gereklerinden olan şeye de sahip olur"; "Asıl sâkıt olunca fer de sâkıt olur" gibi kaideler.

<sup>24</sup> Medkûr Muhammed Sellâm, *Usûlü'l-Fıkḥ'l-İslâmî*, Kahire 1976, s.328; Zerka, age 2/951-2; Nedvî, age s.79 vd.; Bâ Huseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkḥiyye*, s. 223 vd.

<sup>25</sup> Bakara 2/233

<sup>26</sup> En'âm 6/164

<sup>27</sup> Mâide 5/2

<sup>28</sup> bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Beyrut 1996, s. 13

bırakmazken, diğer taraftan da asıl murad edilen hususun dışında başka bir şeye delalet etmez.

Keza Hz. Ömer'in (r.a) Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği ve İslâm hukuk tarihi açısından büyük önem taşıyan mektupta çok veciz bir üslupla bazı temel kaideler zikredilmiştir. Bir kısmı aynı zamanda Hz. Peygamber'in sözü olan bu kaideler şunlardır: "*Delil getirmek iddia edene, yemin ise inkar edene düşer*"; "*Helâli haram kılan veya haramı helâl kılan sulh dışında, müslümanlar arasında sulh caizdir*"; "*Daha önce bir had cezası almadıkça veya yalancı şahitlik sabıkası olmadıkça ya da velîlik ve yakınlık sorumluluklarında kusuru bulunmadıkça bütün müslümanlar âdildir*"<sup>29</sup>. Yine "*Haklar, koşulan şartlar yerine getirilince kesinleşir*"<sup>30</sup>, "*Hak kadîmdir, hiçbir şey onu nakzedemez*"<sup>31</sup> gibi küllî ifadeler de ona aittir.

Aynı şekilde ilk imamlardan nakledilen özlü ve kapsamlı hüküm cümleleri kaide özelliği taşıyor ve kaidelendirme fikrinin aslında zihinlerde bulunduğunu gösteriyordu. Mesela İbnü'l-Kâsım'ın (v.191/806) İmam Mâlik'e (v.179 /795) atfen bildirdiği "*Elbiseyi pislemeyen şey, suyu da pislemez*"<sup>32</sup> ile "*Yeryüzü ile senin aranda bulunan şey yeryüzüne dahildir*"<sup>33</sup> kaideleri ve yine İmam Mâlik'in Muvattâ'nın değişik yerlerinde geçen bazı ifadeleri bunu göstermektedir<sup>34</sup>.

Hükümleri genel esaslara bağlama çabasının ilk örneklerine, kaide literatürünün gelişiminde diğer doktrinlere göre daha çok emekleri olan Hanefîlerin kurucu müctehitlerinde de rastlamaktayız. Mesela İmam Ebu Yusuf (v.182/798), *Kitabu'l-Harâc*'ının değişik yerlerinde böyle ilkelere yer vermektedir: "*Devletin izni ihtilaflı çözer*"<sup>35</sup>; "*Hukuk devleti ilkesi esastır*"<sup>36</sup>; "*Toplumsal bir zarara sebep olan tasarruflar geçersizdir*"<sup>37</sup>; "*Uluslararası ilişkilerde, müslümanlar açısından en faydalı, İslâmî açıdan da en ihtiyatlı seçenek asıldır*"<sup>38</sup>.

Yine aynı dönemde İmam Muhammed eş-Şeybânî (v.189/805), "*Hem ücret hem de tazminat bir arada bulunmaz*"<sup>39</sup>; "*Zaruretin söz konusu olduğu her şeyde araştırma caizdir*"<sup>40</sup>; "*Kullanılmasında sakınca olmayan şeyin satımında da sakınca yoktur*"<sup>41</sup> gibi kaideye benzer hükümlere yer vermiştir.

İmam Şâfiî de (v.204/819), ictihatlarını temellendirirken zaman zaman genel prensipler tesbit edip onlardan hareket etmiştir. Bazı fakihlerin, "*Helalin doğurduğu mahremiyeti haram daha fazlasıyla doğurur*"<sup>42</sup> kaidesine dayanarak, fâsid bir nikah akdinin cinsel ilişki bulunmasa bile hurmetü'l-musâherayı yani evlenme ile meydana gelen hısımlığı doğura-

<sup>29</sup>Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* I-X, Beyrut ty., 10/115.

<sup>30</sup>Buhârî, *Şurât* 6; *Nikâh* 52 (Makâtü'l-hukûk inde'ş-şurût)

<sup>31</sup>İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-Habîr* I-IV, Beyrut 1986, 4/196

<sup>32</sup>Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ* I-VI, Beyrut ty., 1/6 (Küllü mâ lâ yüfside's-sevbe felâ yüfside'l-mâe)

<sup>33</sup>Mâlik, age. 1/46 (Mâ hâle beyneke ve beyne'l-ardı fe hüve minhâ; teyemmümlle ilgili olan bu söz Yahya b. Said kanalıyla gelmiştir.)

<sup>34</sup>Mesela bkz. Muvattâ, *Hudûd* 2, 4, 10.

<sup>35</sup>Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, Kahire 1396, s. 70

<sup>36</sup>Ebu Yusuf, age., s.71 (Leyse li'l-imam en yuhrice şeyen min yedi ehadin illâ bi hakkın sâbitin ma'rûf)

<sup>37</sup>Ebu Yusuf, age., s. 101

<sup>38</sup>Ebu Yusuf, age., s. 211 (Ya'mel fi zâlik bimâ kâne aslah li'l-müslimîn ve ahvat li'l-İslam)

<sup>39</sup>Şeybânî, *el-Asl (el-Mebsût)* I-V, Beyrut 1990, 3/39 (Lâ yectemi'u'l-ecru ve'd-damân)

<sup>40</sup>Şeybânî, age., 3/30-31 (İnne't-teharri yecûz fi külli mâ câzet fihi'd-darûra)

<sup>41</sup>Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* I-IV, Haydarabad 1968, 2/772. Bunlarla birlikte Şeybânî'nin kaleminden çıkan diğer bazı ilkeler için bkz. Nedvî Ali, *el-Kavâid ve'd-Davâbitu'l-Mustahlasa mine't-Tahrîr Şerh-i Câmi'l-Kebîr*, Kahire 1411/1991, s. 139 vd.

<sup>42</sup>Küllü mâ harramehû el-halâlu fe'l-harâmu eşeddü lehû tahrîmen

çağını iddia ettiklerini bildiren Şâfiî, mukâbil bir ilke sevk ederek bu kanaatin doğru olmadığını söyler: "Neseb ve evlenme hısımlığı Şâri'in insanlara lutfettiği birer nimettir. Bu nimetlere hukuk dışı yollarla sahip olunamaz; zira *helal/hukukî bir sebeple sabit olan nimet/hak, haram/hukuk dışı bir yolla sabit olmaz*".<sup>43</sup> Aynı şekilde süt hısımlığının meydana gelmesi için emzirmenin ilk iki yıl içinde gerçekleşmesini ilgili ayetten<sup>44</sup> istinbât ettikten sonra bu istinbâtını şu ilke ile temellendirmiştir: "*Allah Teâlâ'nın subûtunu bir süre ile kayıtladığı hüküm, süre geçtikten sonra söz konusu olmaz*".<sup>45</sup> "*Necasetin varlığı kesinleşmedikçe yer temizdir*"<sup>46</sup>; "*Bütün şeyler aslına reddedilir, ruhsatlar da kendi sınırlarını taşmaz*"<sup>47</sup>; "*Susana bir söz isnad edilmez*"<sup>48</sup>; "*Bir işte daralma/sıkıntı olursa genişler*"<sup>49</sup>; "*Başta helal olan sonda da helal olur*"<sup>50</sup> gibi kaideler de yine İmam Şâfiî tarafından kullanılmıştır.

Daha sonraları kaideleştirme fikri gelişmiş ve fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışını takiben müstakil bir edebiyat hüviyeti kazanmıştır. İşte bu aşamada, her hükmün bir illeti olduğu, hükümler değişik fıkıh konularında bulunsun bile ortak illetlere sahip olduğu, binaenaleyh tek bir illetin pek çok hükmü toplayacağı (*ta'llül'l-ahkâm*) anlayışı, kaidelerin ortaya çıkarılmasında büyük rol oynamıştır<sup>51</sup>.

Mesela, kanûnen geçerli bir nikah akdi ile kurulmuş olan evlilik ilişkisi, bu ilişkiyi ortadan kaldıran bir sebep meydana gelmedikçe, ne kadar zaman geçerse geçsin devam ediyor kabul edilir. Bu, aile hukuku ile ilgili bir hükümdür. Aynı şekilde, bir mala sahip olan kişi, ne kadar uzun süre geçerse geçsin, o mal üzerinde mülkiyet hakkını kaldıran bir sebep zuhur etmedikçe malın sahibi olmaya devam eder. Bu da, eşya hukukuyla ilgili bir hükümdür. Benzer şekilde, borçlu olan bir kimsenin borcunu ödemediğine dair bir delil bulunmadıkça borcunun devam ettiği kabul edilir. Bu hüküm de, borçlar hukukuyla ilgili bir örnektir.

Üç ayrı hukuk dalına ait bu hükümlerin ortak noktası, tümevarım yolu ile anlaşıl-maktadır ki, varlığı bilinen bir hükmün, onu ortadan kaldıran bir sebep olmadıkça varlığını devam ettirmesi prensibidir. İşte bu prensip, hukukun her sahasında geçerli olacak tarzda "*Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır*" şeklinde bir fıkıh kaidesine dönüşmüştür.

Hukukun asıl hedefi olan adaleti gerçekleştirme esprisine matuf ve hukuk düşün-cesinin müsellemtâtından sayılan<sup>52</sup> bu fıkıh kaidelerinin sağlayacağı faydalara geçmeden önce, bu noktada konuyla ilgisi olabilecek bazı ıstılahlara da dikkat çekmek istiyoruz:

**a.Eşbâh ve Nazâir:** Eş, benzer, denk gibi anlamlara gelen<sup>53</sup> bu kelimeler ıstılah olarak; görünüşte birbirine benzeyen fakat hemen fark edilmeyip dikkatli bir araştırmayla

<sup>43</sup> en-Ni'metü elletî tesbütü bi'l-halâl lâ tesbütü bi'l-haram. Şâfiî, *el-Ümm* I-IX, Beyrut 1993, 5/42-43

<sup>44</sup> Bakara 2/233

<sup>45</sup> mâ ce'ale'llâhu teâlâ lehü ğâyeten fe'l-hukmu ba'de mudiyyi'l-ğâyeti fihî ğayruhû kable mudiyyihâ. Şâfiî, age., 5/48

<sup>46</sup> Şâfiî, age., 1/120

<sup>47</sup> Şâfiî, age., 1/165 (el-Eşyâ küllühâ merdûdetün ilâ usûlihâ ve'r-ruhasu lâ yüteaddâ bihâ mevâduhâ)

<sup>48</sup> Şâfiî, age., 1/275

<sup>49</sup> Zerkeşi Muhammed b. Bahâdir, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* I-III, Kuveyt 1402, 1/120

<sup>50</sup> Şâfiî, age., 1/113. Ayrıca bkz. 1/147, 1/187, 1/320

<sup>51</sup> Bigiyef Musa Cârullah, *Kavâid-i Fıkhiyye*, Kazan ty., s.6; Zerka Mustafa, Nedvî'nin eserine yazdığı takdim s.9

<sup>52</sup> İzmirli, *İlm-i Hılâf*, 1/187

<sup>53</sup> Şebek kelimesinin "kıyasü's-şebek" olarak fıkıh usûlünde ve ayrıca fıkıhın değişik alanlarındaki kullanım örnekleri için bkz. Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, 2/223 vd.

tesbit edilebilen bir illet ve nüans dolayısıyla hükümleri farklı olan meseleleri ifade ederler<sup>54</sup>.

Şunu ifade edelim ki, bu iki kavram yan yana kullanıldığında biri diğerinin atf-ı tefsiriymiş intibaini vermektedir.<sup>55</sup> Fakat gerçekte aralarında şöyle bir fark vardır: Eşbâh ile, birbirine benzeyen ve aynı hükmü alan meseleler, nazâir ile ilk bakışta benzeşmeler de hüküm itibariyle farklı olan meseleler kastedilir. Nitekim İbn Nüceym (v.970/1562), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'inin hemen ilk cümlelerinde telif sebebine değinirken bu kavramlara yüklenen anlamları bu şekilde açıklamıştır.<sup>56</sup> Ayrıca mukaddimesinde, altıncı bölümün ismini *el-eşbâh ve'n-nazâir* olarak vermişken, içeride bu bölüme geldiğinde *el-furûk* başlığını koyması da bu iki kavram arasında ince bir nüansın varlığını göstermektedir. Bu isimle İbn Nüceym'den daha önce bir eser telif eden Süyûtî de (v.911/1505), nazâir kelimesine vurgu yaparak bu alana girecek konuların "furûk" olarak isimlendirileceğini belirtir.<sup>57</sup>

Bununla birlikte, kökünde bulunan benzer, eş, denk anlamları dolayısıyla nazâir kelimesinin bu teknik açılımının dışında kullanıldığı da olmuştur. Mesela Merğînânî (v.593/1197), *el-Hidâye*'sindeki *Kitabu'l-Me'âkil*'in sonunda "Bu konuyla ilgili bir çok mesele vardır. Her kim bu konuyla ilgili ilkeyi göz önüne alırsa önüne çıkacak benzer (nazâir) ve farklı (azdâd) ihtimallerin hükümlerini tahrîc edebilir" cümlesiyle<sup>58</sup> böyle bir kullanımda bulunmuştur.

Şâfiî hukukçu Zerkeşî de (v.794/1392), kendisine Kutbüddîn es-Sinbâtî'den ulaşan "Fıkıh nazâiri bilmektir" tanımlamasını benimseyerek naklederken nazâirden maksadın, fakihe mezhebinin ana ilkelerini topluca sunan, son tahlilde hukukî düşüncenin kaynaklarına ileten ve dağınık hükümleri bir dizide toplayan kaideler olduğunu belirtir.<sup>59</sup>

Görüleceği üzere nazâir terimi, bu iki fakihin dilinde sözlük anlamı ile kullanılmış, bizim yukarıda yaptığımız tahlilde ortaya çıkan furûk içeriği hissettirilmemiştir. Burada bir kere daha ifade edelim ki, nazâir terimi eşbâhtan farklı olarak, istisnaları ve görünüşte benzeşen ama farklı hükümler alan meseleleri gösterir. Nitekim Süyûtî bir başka eserinde, lügat itibariyle aynı anlamlara gelse de *şebîh*, *mesîl* ve *nazîr* kavramlarının açılımında ince bir ayırım bulunduğunu vurgular: Buna göre aralarında her açıdan eşitlik bulunanlar *mümâsele*; bir çok benzerlik bulunan seyler *müşâbehe*; sadece bir veya bir kaç yönden benzeşen seyler ise *münâzara* terimi ile ifade edilir. Onun için derler ki, "bu şey, diğer bütün açılardan farklı olsa da şu açıdan onun nazîridir"<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> el-Mesâil elletî tüşbihü ba'duhâ ba'dan mea ihtilâfihâ fi'l-hukm li umûrin hafiyye edrakahâ el-fukahâ bi dikkati anzârhim; Hamevî, age 1/38; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Beyrut 1983, s.7; Fâdânî Muhammed Yâsîn b. İsâ, *el-Fevâidü'l-Ceniyye Hâşiyetü'l-Mevâhibi's-Seniyye Şerhi'l-Ferâidü'l-Behiyye fî Nazmü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fî'l-Eşbâh ve'n-Nazâir alâ Mezhebi's-Şâfiyye*, I-II, Beyrut 1991, 1/24; Tâcüddîn es-Sübkî de şöyle tanımlamıştır: Hüve en yectezibe'l-fer'a aslâni ve yetenâzeuhû me'hazâni fe yunzar evlâhumâ ve ekseruhumâ şebehen fe yulhaku bihî. Nedvî, age, s.64. Ayrıca krş. s.428; Baktır Mustafa, "Eşbâh ve Nazâir", DİA. 11/456

<sup>55</sup> bkz.Hisnî, *Kavâid* 1/28 (tahkik edenin mukaddimesi).

<sup>56</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Beyrut 1985, s. 16

<sup>57</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 7

<sup>58</sup> Merğînânî, *el-Hidâye* I-IV, İstanbul 1986, 4/231 (Yümkinuhu't-tahrîc fimâ verade aleyhi mine'n-nazâir ve'l-azdâd)

<sup>59</sup> Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, 1/65-66

<sup>60</sup> Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî* I-II, Beyrut 1988, 2/273

Eşbâh ıstılahı esasen temelini, Hz. Ömer'in (r.a) Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta kullandığı "birbirine benzeyen meselelerin hükümlerini iyice öğren de diğerlerini bunlara kıyasla!"<sup>61</sup> cümlesinde bulmuştur.

8/14. yüzyıldan itibaren bazı fakihler, fıkıh kaidelerini ve birbirine benzer görünen meseleler arasındaki hüküm farklılıkları ile fıkıhın ilginç inceliklerini bu ıstılah altında telif ettikleri eserlerde ele almışlardır<sup>62</sup>. Şâfiî hukukçu İbnü'l-Vekîl Muhammed b. Ömer'in (v. 716/1317) *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'i bu isimle yazılan kitapların ilki olarak bilinmektedir.<sup>63</sup> Fıkıh kaidelerini de içeren eserlere bu ismin verilmiş olması, muhtemelen, kaideler yanın-da hatta nicelik itibariyle ondan daha çok oranda furûk, hıyel, elğâz, hikaye, cem-fark ve diğer konulara yer verilmiş olması; bunların hepsinin de görünüşte benzer ama içerikte farklılıklar taşıdığı olmasındır<sup>64</sup>. Fakat konuyla ilgilenen yeni yazarlardan Yakub Bâ Huseyn'in de dediği gibi<sup>65</sup>, kavramların alanını bu kadar genişletmek doğru değildir. Çünkü eşbâh ve nazâir kavramlarının hem sözlük kökü hem de benimsenmiş ıstılah anlamı, az önce de vurguladığımız üzere, dış görünüş itibariyle birbirine benzer gibi olmakla birlikte illet ve buna bağlı olarak da hüküm itibariyle farklı detay meselelerin birleştikleri (*cem*) ve ayrıştıkları (*fark*) noktaları ortaya koymaktır. Kaide kavramı da esasen eşbâh-nazâir'den farklı bir açılıma sahip olmakla birlikte, eşbâh edebiyatında kaidelere yer verilmiş olması, kaidelerin kapsayıcı üslubundan dolayı farklı meselelerin ilk bakışta yanlış değerlendirilmesine ve gerçekte ilgili olmayan kaideden çıkarılmasına sebep olabileceğinden olsa gerektir. Bu yanı sıra düşmemek için önce kaideler yeterince açıklanmış, neyi içerip neyi dışarda tutacağı tesbit edilmiş, sonra da eşbâh-nazâir meseleleri incelenmiştir. Mezkur edebiyat ürünlerinde eşbâh-nazâir başlığının kullanılmasının bir başka sebebi de, öyle görünüyor ki, kaidelerin dışındaki diğer çeşitlemelere ve uzaktan da olsa bunlarla ilgili olabilecek konulara yer verebilme arzusudur. Bu arzunun gerçekleştirilmesinin sadece "kavâid" başlığıyla uyumlu olmayacağı ortadadır.

**b. Furûk:** Az önceki izahlardan da anlaşılacağı üzere *furûk*, görünüşte birbirine benzeyen fakat daha dakîk bir araştırma neticesinde ortaya çıkan ve birini diğerine kıyas etmeye engel olacak bir nüans dolayısıyla illet ve hükümleri farklı olan meseleler ya da kaidelerdir<sup>66</sup>. Veya tersinden bir bakışla, şekil yönüyle farklı oldukları halde aynı hükme

<sup>61</sup> Beyhakî, *Sünen* 10/115; İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-Habîr*, 4/196; Neseî Ömer, *Tilbetü'l-Talebe*, İstanbul 1311, s.130; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s.6-7; Nedvî, age, s.66. Zâhirî hukukçu İbn Hazm, Hz.Ömer'in söz konusu mesajını haber veren rivâyetin iki varyantının da metrukü'l-hadis ve mechûl râvîler dolayısıyla sahih olmadığını söyler. bkz. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* I-VIII, Kahire ty. 7/1003. Fakat muhaddislerin tesbitlerine göre mezkur metin daha başka bir çok tarihten de rivâyet edilmiştir. bkz. İbn Hacer, age, aynı yer. İbn Kayyım'ın belirttiği üzere selef alimleri bu mesajı benimsemiş ve yargılama ilkeleri için esas kabul etmişlerdir, bkz. *İ'lâmu'l-Muvakkî'in* I-IV, Beyrut 1991, 1/68

<sup>62</sup> Eşbâh ve Nazâir terimi diğer ilim dallarında da kullanılmıştır. Mesela, Mukâtil b. Süleyman (v.150/767), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi Tefsiri'l-Kur'ân*; Muhammed b. İmâd el-Misrî (v.887/1482), *Keşfü's-Serâir fi Ma'nel-Vücûh ve'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*; Halid Ebu Bekr b. Hâşim (v.380/990) ve Hâlid Sa'îd b. Hâşim (v.390/1000), *Kitabu'l-Eşbâh ve'n-Nazâir min Eş'arî'l-Mütekaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-Muhadramîn*; Suyûtî (v.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'n-Nahv*. (bkz. Nedvî, age s.69-70; ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunân* I-II, İstanbul 1941-42, 1/98-101)

<sup>63</sup> bkz. Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", DİA. 11/457

<sup>64</sup> bkz. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 15; Bâ Huseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 95

<sup>65</sup> Bâ Huseyn, age., s. 97-98; ayrıca bkz. Hisnî, *Kavâid* 1/29 (tahkik edenin mukaddimesi)

<sup>66</sup> Dımaşkı Ebu'l-Fadl, *el-Furûku'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1992, s.5 vd.; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* s.7; Tehânevî, *Keşşâf* 2/1129; Cüveynî, *el-Furûk* v.1'den Nedvî, age, s.73; Özen Şükrü, "Furûk", DİA.13/223. Furûk ile ilgili eserler



sahip olan meseleler ya da kaidelerdir. Yukarıda değindiğimiz gibi eşbâh-nazâir kavramındaki nazâir, furûka hamledilebilir. Nitekim Süyûtî'nin de, nazâir kelimesine vurgu yaparak bu alana girecek konuların "furûk" olarak isimlendirileceğini söylediğini belirtmiştir.<sup>67</sup>

Furûk, aslında Arap dilcilerinin Arapça kelimelerin anlam farklarını ortaya koymak için kullandıkları bir terimdir. Onlar bu çabaları sonunda, anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki semantik farkları göstermek, böylece hem dilin zenginliğini isbat hem de yanlış kullanımlardan onu korumak amacındaydılar.<sup>68</sup> İşte aynı yöntem ve amacın fer'î hukukî hükümler üzerindeki uygulaması fikhî furûku gündeme getirmiştir. Buradan hareketle iki detay mesele arasında bulunan görünüşteki ortak yönler "cem", ince bir tahlil sonucu ortaya çıkan uyumsuz yön ve nüanslar "fark" olarak isimlendirilmiştir. Bir örnek üzerinde belirlemeye çalışarak şu soruya cevap arayalım: Zinet eşyası zekâta tabi midir?

Tasarruf veya nakit amacıyla elde bulundurulan altın ile süs veya takı olarak kullanılmak için bulundurulan altın, maden değerleri bakımından görünüşte ortaktırlar (cem yönü). Fakat tahlil edilince elde bulundurma amaçlarının farklı olduğu ortaya çıkıyor (fark yönü). Konuya cem yönünden bakılırsa zekâtın gerekeceğini, fark yönünden bakarsak<sup>69</sup> gerekmeyeceğini söyleyebiliriz. İşte bu bir furûk meselesidir.

**c. Dâbita:** Fıkıh kaidesi söz konusu olduğu zaman akla gelen bir diğer terim de budur. Dâbita; sadece bir bölümle ilgili meseleleri biraraya toplayan dar kapsamlı prensiptir. Oysa kaide, o alanın bütün bölümlerinde geçerli olabilecek, dolayısıyla dâbitayı da kuşatacak geniş kapsamlı genel prensiptir<sup>70</sup>. Şu halde kaide ile dâbita arasında mahiyet yönüyle birlik, şumül yönüyle farklılık vardır. Sübkî gibi kimi kavâid edebiyatı yazarları bu incelikleri belirtmek amacı ile dâbitayı "özel kaideler" olarak nitelerler<sup>71</sup>. Bununla birlikte kök anlamlarındaki yakınlık sebebiyle kaide ile dâbita arasında fark görmeyenler de vardır.<sup>72</sup>

Mesela, "Muktedînin namazı imamın namazına bağılıdır"<sup>73</sup> hükmü, sadece namaz konusunda geçerli bir dâbitadır. Fakat "Vücûdda bir şeye tâbî olan hükümde de ona tâbî olur" veya "Tâbî olan şeye ayrıca hüküm verilmez" önermeleri, namaz dahil bütün konularda geçerli birer prensiptir, yani kaidedir.

**d. Külliyyât:** Aynı konumdaki kişilerin hepsi için aynı hükmü belirleyen küllî kaziyelere yani tümel önermelere *külliyyât* denilmektedir. Bu tür önermeler genellikle cüz'î fikhî hükümleri ifade etmekle birlikte, hükümlerini tümel ifade formu olan "kül" kelimesi ile vazettiklerinden dolayı bu isimle anılmışlardır. Külliyyât adı altında toplanan bu ifade-

hakkında eskiden yapılmış eksik bir giriş için bkz: Schacht Joseph, "Aus Zwei Arabischen Furûq-Büchern", *Islamica* ii/4, (1926), s.505-37

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 7

<sup>68</sup> Kılıç Hulusi, "Furûk", *DİA*. 13/222-223

<sup>69</sup> Bazı müellifler, şer'î naslarla birlikte aklın ve hissî delillerin, ahkam konusunda "fark"ın esas alınması ve hükmün ona göre konulmasını gerektirdiğini belirtirler.bkz.Özen, "Furûk", *DİA*.13/224

<sup>70</sup> Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* 1/11; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* s.166; Hamevî, age 1/31; Tehânevî, age 2/886; Ali Haydar, age 1/27; Berkî Ali H., *Hukuk Mantiği ve Tefsir*,Ankara 1948, s.120; Zühaylî Muhammed, *en-Nazariyyâtü'l-Fıkhiyye*, s.201-202

<sup>71</sup> Subkî, age 1/93

<sup>72</sup> bkz. Bâ Huseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 58-59. Dâbit kelimesinin klasik kaynaklardaki bazı farklı kullanımları için bkz. Bâ Huseyn, age., s. 63-65

<sup>73</sup> Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, Mısır 1320, s.51

ler, cümle başlarındaki "kül" kelimesinden soyutlanırlarsa, birer dâbita haline gelirler. Zira bu tümel önermeler, hem içerikleri itibariyle çok dar kapsamlıdırlar, hem de cüz'î hükümler olmaları dolayısıyla konuya özeldirler.

Söz gelişi "Eşinden ayrılan *her kadının*, iddet süresince mesken ve nafaka hakkı vardır"; "Satımı caiz olan *her şeyin* tazmini söz konusudur"; "Bakılması haram olan *her şeye* dokunmak da haramdır" gibi önermeler<sup>74</sup> burada hatırlanabilir. Külliyyât'ı ilk defa özel bir çalışmada bir araya getiren kişi olarak, mâlikî fakih Muhammed Makkarî (v.758/1356) ismi öne çıkmaktadır. O, *Amelu men Tabbe limen Habbe* ismini verdiği eserinde, orta öğrenim seviyesindeki öğrenciler için 524 külliyyeyi fıkıh bablarına göre sıralamıştır.<sup>75</sup>

**e. Usûl-i fıkıh kaidesi:** Fıkıh kaideleri arasında az da olsa bazı usûl-i fıkıh kaidelerinin şöret bulmuş olması yanında, fıkıh usûlünün konusu olan şer'î deliller arasında, küllî fıkıh kaidelerinin de sayılmış olması<sup>76</sup> ve ayrıca usûl ve furû' şeklinde ikiye ayrılan fıkıh ilminde, bu fıkıh kaidelerinin en çok usûl kısmına uygun düşeceği görüşü, bu iki tip kaidenin birbirine karıştırılmasına sebep olmaktadır.

Bir kategorileştirme yapmak gerekirse genel bir bakış açısıyla bu kaidelerin usûlü'l-fıkıh'a dahil edilebileceği düşünülebilir. Nitekim mâlikî hukukçu Karâfî (v.684/1285) ve ondan sonra şâfiî hukukçu Zerkeşî ile hanefî fakih İbn Nüceym'in tesbitleri de bu yöndedir.<sup>77</sup> Fakat daha özel ve yakın bir nazar atfedildiğinde, kullanım alanı bakımından kaidelerin, usûl kaidesi ve fıkıh kaidesi tarzında kategorileştirilmesi daha uygun düşmektedir. Zira fıkıh kaidesi, İslâm tatbîkî hukukuna ilişkin genel prensipleri verirken, usûl-i fıkıh kaidesi İslâm nazarî hukukuna dair esas prensipleri karşılamaktadır. Binaenaleyh usûl kaidesi, konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metot ve yolunu gösteren, dolayısıyla konusu delil ve hüküm olan kuraldır/önermedir. Oysa fıkıh kaidesinin konusu mükelleftin fiilidir, ve benzer fiillerde uygulanacak ortak hükmü ifade etmektedir<sup>78</sup>.

"Emir vücûb ifade eder", "Amm lafız, bütün fertlerini kesin bir delaletle kapsar" önermeleri birer usûl prensibidir ve delillerden hüküm çıkarırken fakihe yol gösterir. Halbuki fıkıh kaidesinin özel olarak böyle bir fonksiyonu yoktur. Bir başka ifadeyle usûl kaidesi, konuya özel tafsîlî delilden bilvâsita yani dolaylı olarak hüküm çıkarmaya yararken fıkıh kaidesi, doğrudan hükme ulaştırabilir. Mesela "Nehiy haramlılık ifade eder" usûl ilkesi, söz gelişi zinanın haramlılığını doğrudan ortaya koyamaz. Bu ilke ancak "Zinaya yaklaşmayın..."<sup>79</sup> ayetiyle beraber değerlendirilirse hüküm çıkarmaya yardımcı olur. Fakat fıkıh kaidesinin kendisi çoğu zaman tafsîlî bir delile gerek kalmadan hemen bir hüküm ortaya koyabilir. Mesela "Bir şeyden yararlanmak, tazmin sorumluluğuna bağlıdır" kaidesi, hıyâr-ı ayb'a istinaden müşterinin iade ettiği bir hayvan için satıcı, iadeden önce kullandı diye müşterisinden bir ücret talep edemez, hükmünü derhal doğurmaktadır.

Şer'î deliller arasında fıkıh kaidelerinin de sayılmış olmasına gelince, şuna dikkat etmeliyiz ki, bu kaideler fer'î delillerin en sonunda sayılmıştır. Bunun anlamı şudur: Çö-

<sup>74</sup> Uzunca bir listesi için bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* 3/104-117

<sup>75</sup> bkz. Bâ Huseyn, age., s. 81

<sup>76</sup> bkz. Hâdimî Muhammed, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, İstanbul 1308, s.2; İzmirlî, *İlm-i Hilâf*, s.191; Medkûr, age, s.330

<sup>77</sup> Karâfî, *el-Furûk* (*Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*) I-IV, Beyrut ty. 1/2-3; Zerkeşî, age., 1/71; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 15

<sup>78</sup> Hanefî M. Hüseyin, *el-Medhal li Dirâseti'l-Fıkhi'l-İslâmî* I-II, Kahire 1969, 1/255; Nedvî, age s.427; Bâ Huseyn, age., s. 138

<sup>79</sup> İsrâ 17/32

zümü gereken hadiseyle ilgili hüküm, istinbât metotlarını kullanarak Kitap, Sünnet ve İcma' gibi üç aslî delilden; istihsân, istislah, sedd-i zerâ'i vs. gibi öncelikli fer'î delillerden çıkarılmıyorsa o takdirde, hadiseyi kapsamına alabilecek uygun bir fıkıh kaidesine müracaat edilir.

Fıkıh kaidelerinin usûl kısmına uygun düşeceği konusunda ise, Karâfi'nin (v.684/1285) *el-Furûk*'un hemen başında yaptığı şu sınıflamayı vermekle yetineceğiz: Hz. Muhammed'in (sas) getirdiği hukuk sistemindeki kurallar ikiye ayrılır, 1. Usûl (temeller) 2. Furû' (detay hükümler). Usûl kuralları da ikiye ayrılır: a. Usûl-i fıkıh: Hukûkun delilleri ve hüküm çıkarma metotları yani metodolojik ve felsefî esaslar. b. Küllî fıkıh kaideleri: İslâm hukukunun hikmet ve maksatlarını bildiren çok faydalı prensiplerdir. Her bir kaidenin pekçok teferruatı vardır ki, bunlar usûl-i fıkıhın konusu değildir<sup>80</sup>.

Aralarında bulunan bu farkla birlikte bazı usûl kaideleri; fakihler tarafından furû' kitaplarında çokça kullanılmaları, hüküm çıkarımında onlardan faydalanmaları ve mükel- lefin davranışlarını da kapsamı sebebi ile fıkıh kaideleri arasında mütalaa edilmiştir.

"Kıyası aykırı olarak sabit olan şeye bir başkası kıyas edilemez"; "İctihad bir diğer icthadla bozulmaz"; "Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır"; "Örfen bilinen şey şart koşulmuş gibidir"; "Vacibi tamamlayan şey de vaciptir" gibi, gerçekte usûl-i fıkıh konusu olan önermeler buna örnek olarak verilebilir<sup>81</sup>.

Burada sırası gelmişken, fıkıh kaideleri ile fıkıh nazariyeleri (hukuk teorileri) arasındaki farkı belirtmemiz de yerinde olacaktır:

**f. Fıkıh nazariyesi**, hukukun özel bir bölümünün ya da konusunun ana unsurları, temel şartları ve hükümleriyle detaylı olarak tetkik edilmesi ve o sahada her zaman geçerli olacak neticelere varılmasıyla oluşan temel alan teorisini ifade eder. Hak teorisi, mülkiyet teorisi, muhayyerlikler teorisi, ehliyet teorisi, akit teorisi ve isbat teorisi gibi<sup>82</sup>.

Fıkıh kaideleriyle ilgili olarak bizim de kendisinden çok istifade ettiğimiz "*el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*" isimli tezi<sup>83</sup> hazırlayan Ali Ahmed en-Nedvî, fıkıh kaidesi ile fıkıh nazariyesi arasındaki farkı şu iki noktada toplamıştır: a. Fıkıh kaidesinin bizzat kendisi bir hukukî hüküm taşır. Bu hüküm, kapsamına giren her detay mesele için geçerlidir. Fıkıh nazariyesi ise böyle bir hüküm koymaz.

b. Fıkıh kaidesi, ana unsur ve temel şartları (erkân ve şurût) muhtevi değildir. Halbuki fıkıh nazariyesi için bunlar zorunludur. Bu erkân ve şurûta göre ilgili konunun teorisi oluşturulabilir<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Karâfi, *el-Furûk* 1/2-3; Zerkeşi, age., 1/71. Rahâvî el-Mısri'nin değişik bir izahı için bkz. Medkûr, age, s.330. Bu noktada İbn Nüceym'in "Üzerine fer'î hükümlerin bina edildiği kaideleri bilmeye gelince, bu gerçekte usûl-i fıkıhtır" ifadesini Hamevî, "Bu, usûl-i fıkıh gibidir, yoksa hakikaten usûl-i fıkıh değildir" şeklinde açıklamaktadır. İbn Nüceym, age, s.15; Hamevî, age 1/34. Bu konuda ayrıca bkz. Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara ty.,s.149; Haseballah Ali, *Usûlüt-Teşri'i'l-İslâmî*, Mısır 1396, s.343; Bâ Huseyn, age., s. 135 vd.

<sup>81</sup> M. S. Medkûr, age, s.328; A. Nedvî, age, s.402 vd.

<sup>82</sup> Zerka, age 2/947 ve 1/235-6; Nedvî, age, s.54

<sup>83</sup> Neşredilen bu tezin tanıtımı için bkz. Yaman Ahmet, "Fıkıh Kaideleriyle İlgili Yeni Bir Kitap", Diyanet İlmî Dergi cilt: 30, sayı: 2 (1994), s.121-123

<sup>84</sup> Nedvî, age, s.55-6. krş. Ebu Zehra, *Usûlül-Fıkıh*, Kahire ty., s.8. Bu konuda ayrıca bkz. Ebu Sünne Ahmed F., *en-Nazariyyâtü'l-Âmme li'l-Muâmelât fi's-Şer'ati'l-İslamiyye*, Mısır 1967, s. 44 vd.; Abdülvehhâb Ebu Süleyman, "*en-Nazariyyât ve'l-Kavâid*", Mecelletü Câmi'ati Melik Abdilazîz sy.2(1398), s. 58 vd.

Söz konusu kaidelerin faydalarına, kullanım alanlarına ve edebiyatına geçmeden önce son olarak da pozitif hukuktaki hukuk prensipleriyle fıkıh kaidelerini karşılaştırmak istiyoruz.

Pozitif hukuk prensipleri ile fıkıh kaideleri, bazı noktalarda birleşmekle beraber hem menşe', hem de mahiyet itibarıyla birbirinden farklıdır.

Pozitif hukuklardaki prensipler, hukukî özdeyişlerde yer alan mantık ilkeleri; tümevarım yoluyla elde edilen ilkeler ve siyasal rejimin yapısından ve bakış açısından çıkan ilkeler olmak üzere üç türde tezahür etmektedir.<sup>85</sup> Hukukî özdeyişlerde yer alan mantık ilkeleri dışındaki diğer iki türü, hukukun müsellemtâtı (axiom, postülat) anlamında birer değişmez ilke olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira bunlar, ait oldukları hukuk düzenlerine hakim olan düşünceyi yansıtan ve tümevarım/indüksiyon yolu ile ulaşılmış mevzî özellikteki ortak noktalardır.<sup>86</sup> Mesela Türk Borçlar Kanunu'nun "İş sahibi, akdin hususi halleri ve işin mahiyeti noktasından hakkaniyet dairesinde kendisinden istenilebileceği derecede çalışmak dolayısıyla maruz kaldığı tehlikelere karşı icap eden tedbirleri almaya...mecburdur" hükmünü âmir 332. maddesinden tümevarım yoluyla, yazılı olmayan şu hukuk ilkesi çıkarılabilmektedir: "Üçüncü kişileri tehlikeye maruz kılan bir durum yaratan veya böyle bir duruma giren kimse zarar doğmasını önlemek için şartların gerektirdiği özeni göstermekle ve koruyucu önlemler almakla yükümlüdür".<sup>87</sup>

Pozitif hukukun genel ilkeleri, bazen de siyasal rejimin temel düşüncelerinden çıkarılabilmektedir.

Bu durumda belirli bir özel kuraldan çok, siyasî düşüncelerle hukuk idesinin bulunduğu noktadan bahsedilebilir. "Kamu düzeni kuralı", "toplum yararı", "insan haysiyeti", "mahremiyetin/gizlilik alanının korunması", "kişisel hürriyetlerin devredilemezliği" gibi genel terimlerle ifade edilen anayasal ilkeler de işte bu üçüncü tür hukuk ilkesini örneklemektedir.<sup>88</sup>

İşte bunlar, hukukun müsellemtâtı (axiom, postülat) anlamında birer prensip değildir. Onlar, bu hukuk düzenlerine hakim olan düşünceyi yansıtan ve tümevarım yolu ile ulaşılmış mevzî özellikteki ortak noktalardır. Bunun yanında, pozitif hukuk düzenlemeleri ile bağlı olmaksızın, hukukun son tahlilde tek hedefi olan adaleti gerçekleştirmede esas alınacak temel tavır simgeleyen vecizeler anlamında hukuk prensipleri de oluşmuştur ki, bunlar, pozitif (olan, yaşayan) hukuk düşüncesine karşı, tabîî (ideal ve olması gereken) hukuk düşüncesinin ortak ürünleridir.<sup>89</sup>

"Özel kural genel kuralı geçersiz kılar", "Sonraki kural öncekine tekaddüm eder", "Zamanda tekaddüm eden hakta da tekaddüm eder", "Zaruret yasak tanımaz", "Rıza haksızlığı gidermez", "Geçersiz olan geçerli olanı sakatlamaz" gibi hukukî özdeyişlerde<sup>90</sup> yer alan mantık ilkelerini birer aksiyom olarak burada hatırlayabiliriz.

Ne var ki, bu son gruptaki ilkeler ile fıkıh kaideleri arasında menşe bakımından da bir fark vardır. Bunlar neticede dinî ve ahlâkî temellere bağlı olsalar bile, menşe' itibarıyla

<sup>85</sup> Edis, Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri, s.148-150

<sup>86</sup> bkz.Dönmez İ.Kâfi, "Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", Yeni Ümit cilt: 3, Sayı: 18 (1992), s. 24

<sup>87</sup> Edis, age., s. 149

<sup>88</sup> Edis, age., s. 150

<sup>89</sup> Dönmez,"agm", s. 24

<sup>90</sup> Edis, age., s. 148-149

esasen insan aklının ideal hukuk anlayışı için gösterdiği fikrî çabaların ürünleridir.<sup>91</sup> Oysa fıkıh kaideleri, kanun koyucu (şâri') olan ve kullar için en güzel ve adil hükümleri hukuk olarak vazeden Allah'ın mesajının ve İslâm hukukunun ana kaynaklarının iyi anlaşılması uğrındaki fikrî çabaların ürünüdür; yoksa ayrı bir ideal hukuk arayışının değil.<sup>92</sup>

Bundan dolayı, Kur'ân-ı Kerîm ve Sahih Sünnette karşılığını bulan hukukî prensipler ve tabiatıyla cevâmiu'l-kelim lafızlar, mahiyet itibarıyla birer aksiyomdur.

## B. FAYDALARI VE DEĞERİ

Fıkıh kaideleri, hukukî meselelerin çözülmesindeki temel tavrı gösterirler ve fıkıhın özünü teşkil ederler. Bunlar İslâm hukukunun hakikatini ve mantığını verir, kaynak ve esrarını bildirirler.<sup>93</sup>

Tek tek fer'î hükümleri öğrenmenin sonu olmayacağı için, ortak özellikteki fer'î hükümlerin hepsini kapsayan kaideyi öğrenmek suretiyle fıkıhın bütünü kavranılmış olur. Kuvvetli bir hukuk mümârese ve melekesi kazandıracığından, kişiyi *tahrîc* yapmaya ehil kılar ve yeni meselelere çözüm bulmayı kolaylaştırır. Nitekim Kâsânî (v.587/1191), hanefî fıkıh edebiyatının en didaktik ve sistematik ürünlerinden birisi olan *Bedâiu's-Sanâi'* isimli eserinin mukaddimesinde, fıkıhın küllî bilgilerine ulaşmanın yollarından biri olarak "*tahrîcü'l-mesâil alâ kavâidihâ ve usûlihâ*"yı sayar ve bu yöntemin değerini şu cümleyle özetler: Böylece fıkıh ilmi daha hızlı kavranılır, daha kolay öğrenilir ve daha çabuk hıfzedilir.<sup>94</sup>

Ali Haydar Efendi'nin küllîliğe getirdiği yorum<sup>95</sup> muvacehesinde söylesek, bir bütün halinde düşünüldüğünde hukukî hükümleri tamamıyla ihata ettiği için dolayı, fıkıh kaidelerini kavrayan kişi, İslâm hukukunun (şeri'anın) felsefesine ve maksadına vakıf olduğundan kısmî icthad melekesine de sahip olabilir. Zaten İbn Nüceym, nitelikli kavâid bilgisinin kişiyi en azından fetvada müctehit konumuna yükselteceğini söylemiştir.<sup>96</sup>

Şâfiî fakihlerinden ve kavâid edebiyatı müelliflerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî de, on altı sınıfa ayırdığı fıkıh ilimleri arasında 10. sırada "*ma'rifetü'd-davâbit ve'l-kavâid*" diye fıkıh kaideleri ilmini sayar ve bunun diğer dokuz sınıf arasında en faydalısı ve en kamili olduğunu söyleyerek, bu ilim sayesinde fakihin icthad mertebesine layık olacağını bildirir.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Mesela 1811 tarihli Avusturya Medenî Kanunu 7. maddesi, kanun metni veya bu yoksa kıyas ile çözüm-lenemeyen meselelerde "...özenle derlenmiş ve titizlikle incelenmiş vakıalan göz önünde tutarak tabii hukukun genel ilkelerine göre hüküm verilmelidir" diyerek (bkz. Edis, age., s. 147) bu noktaya parmak basmaktadır.

<sup>92</sup> Bu karşılaştırma için bkz. Dönmez, "Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", s.24. Ayrıca krş, Belgesay M. Reşit, "Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukuk", İstanbul Ü. Hukuk F. Mecmuası, sayı: 2-3 (1946), s.564

<sup>93</sup> İşte bu özelliklerinden dolayı, İslam Konferansı Örgütü'ne bağlı olarak çalışmalarını sürdüren Mecmau'l-Fikhi'l-İslami/İslam Fıkıh Akademisi, 1408/1988 yılındaki 4. Dönem Toplantısı'nda, hem Akademi'nin çalışmalarında hem de genel fıkıh araştırmalarında istifade edilmek üzere Fıkıh Kaideleri Ansiklopedisi projesini yürürlüğe koymuştur. bkz. *Karârât ve Tavsiyât Mecmau'l-Fikhi'l-İslami li'd-Devrât* 1-10, Cidde-Dimaşk 1988, s. 81

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* I-VII, Beyrut 1982, 1/2

<sup>95</sup> bkz. *Dürru'l-Hukkâm* 1/26; bu makalede 11. dipnot.

<sup>96</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 10

<sup>97</sup> Zerkeşî, age 1/66,69-71. Ayrıca Suyûtî, age, s.6. Yusuf Karadâvî de, şeri'atın küllî kaidelerini bilmeyi, icthad ehliyeti şartları arasında sayar. bkz. Karadâvî Yusuf, "*Likâât ve Mu'hâverât havle Kadâya'l-Asr*", er-Rabita el-İslâmiyye sy:349 (1414), s.60-61

Bunların yanında hakimin hüküm, müftünün fetva verirken basiretli ve isabetli olmalarını sağlayan fıkıh kaideleri, ayrıca diğer memurların görevlerini yerine getirirken uyacakları hareket prensiplerini bildirmekte; müslüman halka da yaşayışını şer-i şerife göre ayarlamasında yardımcı olmaktadır<sup>98</sup>.

Yalnız şu da ifade edilmelidir ki, insanın bozulmamış doğasının ve vicdanının zorunlu olarak gerekli kıldığı, üstelik akl-ı selimin de onay vereceği bu genel ilke mahiyetindeki esasları, herhangi bir toplumun hukukî hayatını düzene koyacak pozitif/mevzû hukuk şeklindeki cüz'î kurallar seviyesinde değerlendirmemek gerekir.

### C. KULLANIM ALANI

Bu başlık altında, fıkıh kaideleri hüküm istinbatında delil olur mu? İftâ ve kadâda kendilerine dayanılır mı? sorularına cevap bulmaya çalışacağız.

Hz.Ömer (r.a), yukarıda yer verdiğimiz genelgesinde, hakkında özel/tafsîlî bir delil olmayan hususlarda ortak noktalardan ve dikkate değer benzerlikten hareketle hüküm verilebileceğini söylemekteydi. Bu anlayış bizi, aralarında büyük benzerlikler bulunduğu tekil olayların metodolojik açıdan birbirine kıyas edilebileceğine, şâfiîlerin kavramlarıyla konuşursak "*kıyasü ğalebîti'l-eşbâh*" veya "*kıyasü's-şebeh*" sonucuna götürmektedir. Bu son noktadan hareketle, birbirine şekil ve hüküm itibarıyla benzeyen meselelerin bileşkesini alıp onu yani bir fıkıh kaidesini makîsü'n-aleyh yapabilir miyiz?

Usûl kaideleriyle arasındaki farkı tesbit sadedinde de söylediğimiz gibi kimi kaideler, bazı müelliflerce şer'î deliller arasında sayılmıştır<sup>99</sup>. Fakat şunu belirtmeliyiz ki, bu kaidelerin büyük kısmı, aslında usûl-i fıkıh kaidesi olup, furû-ı fıkıhda da çok kullanılmaları sebebi ile fıkıh kaidesi gibi zannedilenlerdir. Mesela; "*Kesin olarak bilinen bir şey şüphe ile ortadan kalkmaz*", "*Âdet hakem kılınır*", "*Suçsuz ve borçsuz olmak esastır*", "*Zarar ortadan kaldırılır*", "*Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir*" gibi kaideler böyledir. Aynı şekilde Hz.Peygamber'in (s.a) çözümlenmelerinde kullandığı ve sonradan kaideler arasına alınan "*Bir şeyden istifade(nimet), tazmin sorumluluğuna (damân) bağlıdır*"<sup>100</sup>, "*Hayvanların kendiliklerinden verdiği zararlar tazmin edilmez*"<sup>101</sup> gibi ilkeler de, kaynak değerinin kuvveti dolayısıyla istinbatta kullanılabilirler.<sup>102</sup>

İşte daha çok Kitap ve Sünnet nassına dayalı ve istisnaları hemen hiç olmadığı için küllî sayılan böyle temel kaideler, hüküm istinbatında delil olarak kullanılırlar<sup>103</sup>. Bir adım ötede Karâfi'nin kanaatine göre, hükümleri, aralarındaki cüz'î münasebetlere göre değil de küllî usûl ilkelerine göre tahrîc etmek daha elverişli bir yöntemdir.<sup>104</sup> Çünkü bu tür kaideler "*fıkıhın esaslarını teşkil eden usûl ve edillenin birer zübdesidir. Bunların herbiri bir şer'î delile müstenittir. Bunların birçokları müteaddid şer'î delillerin tettebbu' ve istikrası neticesi bulunmak-*

<sup>98</sup> Karâfi, *Furûk* 1/3; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* 1/10; Suyûtî, age, s.6; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid* 1/66; Hamevî, age 1/34; Ali Haydar, age 1/5, 24-5; Bigiyef, age, s.6; Bilmen, age, 1/254; Berki, age, s.120 vd; Zerka, age 2/943; Nedvî, age, s.61, 289 vd.

<sup>99</sup> bkz. Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, s.2.; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s.191; Medkûr, *Usûlü'l-Fıkıhi'l-İslamî*, s.330

<sup>100</sup> Ebu Davud, *Büyû* 71; Tirmizî, *Büyû* 53; Nesâî, *Büyû* 15; Müsned 6/49

<sup>101</sup> Buhârî, *Diyyât* 28; Müslim, *Hudûd* 45; Müsned 2/228

<sup>102</sup> bkz. Keylânî, "Kavâidü'l-Makâsid:Hakikatühâ ve Mekânetühâ fi't-Teşri", s.30-31

<sup>103</sup> Karâfi, *el-Furûk* 4/40; Bennânî, *Hâşiye a'lâ Cem'i'l-Cevâmi'* 2/290'dan naklen. Nedvî, age s.294-5.

<sup>104</sup> Karâfi, *el-İhkâm*, s. 42

tadır. Bu cihetle bunlar, yalnız muayyen bir delil-i şer'iden me'hûz olan kaidelerden daha kuvvetlidir"<sup>105</sup>.

Hatta Ebu Hanîfe ve Mâlik gibi bazı imamlar, haber-i vâhidin kabulünde onların, İslam hukukunun genel ilkelerine yani küllî kaidelere uygunluğunu ölçü olarak benimsemişlerdir. Bunun yanında İmam Şâfiî ise, genel ilkelere aykırı hadislerin bulunabileceğini, bunların o genel ilkelerin istisnaları olabileceğini söylemiştir<sup>106</sup>.

Yine; küllî sayılan, bir diğer ifade ile tartışmasız ve istisnasız kabul edilen ya da Karâfi'nin deyimıyla "*el-kavâidü's-sâlime ani'l-mu'ârid*"a dayanarak mahkemede hüküm verilmesi mümkündür. Hatta öyleki, ona göre, hakim in verdiği hüküm şu dört esastan birisiyle çelişmesi durumunda bozulur: Nas, icmâ', celi kıyâs ve küllî/sağlam kaide<sup>107</sup>.

Karâfi bu noktada, *el-mes'eleü's-süreyciyye* olarak bilinen konuyu<sup>108</sup> örnek vermektedir: Bir süreyciyye meselesi ile karşılaşan yargıç, eğer boşamanın gerçekleşmeyeceği yönünde bir karar verirse kararı bozulur; çünkü bu karar, "*şart meşrûtu ile beraber bulunur*" sağlam kaidesine ters düşmektedir. Aksi halde süreyciyye meselesindeki şart (kocanın 'eğer boşarsam' sözü), hiçbir surette meşrûtu (önceden üç talakın meydana gelmesi) ile beraber bulunamaz; çünkü üç talakın, kocanın talakından önce gerçekleşmesi halinde, kocanın talakının bir anlamı kalmaz, bu bir devr/kısır döngüdür.<sup>109</sup>

Bunlar dışında kalan diğer fıkıh kaidelerine gelince, burada kanaatimizce, birbirine benzer ve bir tek kıyas altında toplanabilen hükümlerin bütününden çıkarılmış ortak nokta anlamındaki kaide ile böyle olmayan ve genel yaklaşımları sergileyen diğerlerini ayırmak gerekir. Metodolojilerinde kıyasa verdikleri yer ile orantılı olarak hanefilerin bu hukuk yönteminde kullanılan illetleri birer küllî kaide haline getirmiş olmaları dikkate alınırsa<sup>110</sup>, veciz bir kaide haline getirilmiş ortak illetlere bağlı olarak hüküm ve fetva verilebileceğini söyleyebiliriz. Böylece hukuk düzeninin bütünlüğü ve tutarlılığı da sürdürülmüş olur.

Daha açık bir ifadeyle belirtelim ki, müctehitlerin şer'î delil ve çözümlerinin bütününden çıkardığı ve yeni olaylarda ölçü olarak kullandığı genel kuralları (*kavâid âmme* ve *küllüyyât ictihadiyye*) bulunmaktadır. Bir konuyu çözüme kavuşturmak üzere ele alan müctehit, öncelikle konuyla ilgili özel bir delilin olup olmadığını araştırır; böyle bir delil bulunmadığı takdirde, benimsediği genel kuralları işleterek sonuca ulaşmaya çalışır. Bu aşamada genel kurala ters düşen bir delil ile karşılaşılması halinde ise, o olayı genel kuraldan istisna ederek delilin gereğince amel eder. İşte bu, hanefilerin kıyasa aykırı istih-

<sup>105</sup> Bilmen, age, 1/254.

<sup>106</sup> Şâfiî, *el-Üm* 1/273; Şelebî Mustafa, *Ta'îlü'l-Ahkâm*, Beyrut 1981, s. 339; Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1981, s.116, 121

<sup>107</sup> Karâfi, *el-Furûk* 4/40; 1/75. Fıkıh kaidelerinin temellendirilmesi ve teorisiyle ilgili güzel bir çalışma yapan Bâ Huseyn, Karâfi'nin buradaki yaklaşımını genelleştirerek onun kavâidden hüküm çıkarmayı uygun bulduğunu yazar (bkz. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 268-270). Oysa Karâfi, her kaideye değil, muânzdan salim olan kaidelere bu hakkı tanımaktadır.

<sup>108</sup> Şafiî hukukçu İbn Süreyc'e (v.306/919) atfen bu isimle ya da *tesric* veya *devru't-talak* isimleriyle bilinen mesele şudur: Koca hanımına karşı 'eğer ben seni boşarsam, sen bu boşamamdan önce üç talak ile boş olmuş ol' derse İbn Süreyc'e göre boşama gerçekleşmez. Çünkü kocanın her boşamasından önce kadın, zaten beynûnet-i kübrâ ile boş olmuş olacağından, talaka mahal olma özelliğini yitirmiş olur.

<sup>109</sup> Karâfi, *el-Furûk* 1/74-75; 4/40

<sup>110</sup> bkz. Şelebî, *Ta'îlü'l-Ahkâm*, s. 337,339; Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 193

san (*istihsan alâ hılâfî'l-kıyas*) dedikleri uygulamadır.<sup>111</sup> Anlaşılacağı üzere buradaki kıyas-tan maksat, fıkıh usûlündeki bilinen anlamıyla bir hukukî kıyas değil, yerleşmiş genel kural anlamındaki tümel hukukî tefekkürdür.

Ebu Hanîfe'ye atfedilen şu çözümlene, bu noktada güzel bir örnektir: Oruçlu olduğunu unutarak yiyen-içen bir kimse hakkında, orucunun bozulmayacağını bildiren Ebu Hanîfe "Bu konuda rivâyet olmasaydı kıyasa göre hükmederdim" demektedir. Burada kullandığı kıyas kelimesinden kasdı ise "Bir şeyin ruknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar" biçiminde formülleştirilen genel kuraldır. Buna göre orucun ruknü olan yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak kalma (imsâk) ortadan kalkınca orucun da bozulması gerekecektir. Fakat konuyla ilgili özel rivâyet<sup>112</sup>, imsakı unutarak zedeleyenin kapsam dışında kaldığını, dolayısıyla genel kuralın bu olaya uygulanamayacağını (*ma'dûlün bih ani'l-kıyas*) göstermektedir.<sup>113</sup>

Aynı şekilde Gazzâlî, *tertîbu'l-edille* bahsinde İmam Şâfiî'nin kullandığı delilleri Kitap, sünnet, icma ve kıyas olarak sıraladıktan sonra şu bilgiyi ekler: Kıyas işleminde küllî kaideler cüz'iyâtтан önce değerlendirilir; eğer küllî ilke yoksa o zaman icma konuları ve fıkıh metinleri araştırılır; bunlarda da bulunamazsa sorun, kıyasü's-şebih ile çözümlenir.<sup>114</sup>

Şâtîbî de *el-Muvâfakât*'nin ikinci mukaddimesinde usûlü'l-fıkıh'ta kullanılan önerme ve kendisine dayanılan delillerin kesin olması gerektiğini söyledikten sonra, bu önerme ve delilleri üç grupta toplar: Aklî mukaddimeler, örfî mukaddimeler, naklî mukaddimeler. Naklî olanların en üst düzeyini mütevatir haberlerden elde edilen bilgiler ile şeriatın kaynaklarının tek tek taranması sonucunda elde edilen neticeler oluşturur.<sup>115</sup> İşte bu sonucunu küllî fıkıh ilkelerini gündeme getirmektedir.

Buraya kadar belirlediğimiz niteliklerde olmayan genel yaklaşımlara ve kaidelere gelince, onlar istinbât hususunda tek başına delil olamazlar. Konuya ait özel bir delil bulduktan sonra onu destekleyen bir asıl vasfıyla hüküm tesbitine yardımcı olabilirler o kadar. Çünkü bu kaideler, önce de vurguladığımız gibi, herbirine ait pek çok müstesneyât bulunduğundan küllî değil, ağlebîdir. Ağlebî olan bir kaide, kat'î değil zannî olarak hükme medar olabilir ki, zaten zan da kesin bilgi (*el-ilmu'l-yakîn*) vermez.<sup>116</sup> Fakat bunlar genellikle müsellemtan olduğu için hükümlerin tesbitinde olmasa bile, özel delilinden çıkarılan hükmün ayrıca teyidinde delil olarak kullanılabilirler<sup>117</sup>. Mesela Ali Haydar Efendi'nin de verdiği bir örnekte olduğu gibi Merğînânî, asıl borçlunun berâeti şartıyla icra edilen kefalet akdinin, havâle sayılacağını açıkladıktan sonra, bu hükmü teyit amacıyla "Akitlerde itibar maksat ve içeriğedir yoksa lafza değil" kaidesine göndermede bulunmuştur.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Şelebî, age., s. 337 (Şelebî'nin kendisi bu prosedürün tekellüf içerdiğini söyler); bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* I-II, Beyrut 1993, 2/199-202

<sup>112</sup> Buhârî, *Savm* 26; Tirmizî, *Savm* 261

<sup>113</sup> Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* 1/392; Serahsî, *Usûl* 2/153; ayrıca bkz. Önder Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı* (Yayımlanmamış doktora tezi), Konya 2000, s. 78-82

<sup>114</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 576,611; krş. Şâfiî, *el-Üm* 1/276

<sup>115</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/35

<sup>116</sup> Hamevî, *Çamzu Uyûni'l-Basâir* 1/37

<sup>117</sup> Ali Haydar, age 1/24

<sup>118</sup> *el-Hidâye* 3/90; Ali Haydar, age 1/24



Binaenaleyh, sırf bu tür fıkıh kaidelerine dayanarak fetva ve hüküm vermek doğru değildir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'ine güzel bir şerh yazan Hamevî, bu konuda yine ondan şöyle bir nakilde bulunur: "Bu kaide ve dâbitaların gereğine göre fetva vermek caiz değildir. Çünkü bunlar her zaman değil, çoğu zaman geçerlidir"<sup>119</sup>. Mecelle Heyeti de Mazbata'da durumu şöyle tasrih etmiştir: "Hukûkâm-ı şer', bir nakl-i sarih bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez"<sup>120</sup>.

Zaten uygulamaya bakıldığında fıkıh kaidelerine hüküm bina edilmediğini, bu kaidelerin, hukukî problemin hükmünü, konu ile ilgili özel nassa veya ilgili kaidenin dayanağını teşkil eden nassa göre tesbit ettikten sonra meselenin hikmet ve illetini desteklemek amacıyla kaydedildiğini görüyoruz<sup>121</sup>.

O halde hakim, öncelikle, olaya uygulayacağı özel bir delil ve hüküm bulmaya çalışacaktır. Eğer böyle delil ve çözümler bulamaz ise o takdirde, bu problemi kapsamına alabilecek bir kaideye dayanarak hüküm ve fetva verebilir<sup>122</sup>. Bu son durumda her nekadar zanna dayanılıyorsa da yakînî bilgiye ulaşılamayan durumlarda zann-ı gâlibe göre hüküm vermekten başka bir yol yoktur.<sup>123</sup> Aksi halde tevakkuf etmek gerekecektir ki, bu da meselenin o anda çözümsüz bırakılması anlamına gelir.

Bununla birlikte, "Bir şeyde helalliği ve haramlığı gerektiren bir durum aynı anda bulunsa haramlık yönü ağır basar", "Kişinin, kendisinin taraf olduğu bir işte şahitliği kabul edilmez", "Zilyetlik mülkiyetin değil, tasarrufun varlığını gerektirir." gibi bazı özel usûl-i muhâkeme (yargılama) kaideleri de vardır ki, bunlar hüküm verirken delil olarak kullanılırlar<sup>124</sup>.

Bütün bunlardan sonra fıkıh kaidelerinin bir başka kullanım alanından daha bahsedebiliriz. Aynı konuda farklı deliller ve yorum tarzlarına istinaden müctehitler tarafından farklı hükümler ortaya konmuşsa, fıkıh kaideleri o görüşler içinden râcih olanını tesbitte yardımcı olabilirler. Bir başka ifadeyle fıkıh kaideleri, istinbat ve tahrirde değilse de tercihte kullanılabilirler.<sup>125</sup>

Bu bahse noktayı koymadan önce belirtelim ki, pozitif hukuk teorisyenleri de hukukta boşluk bulunması halinde *hukuk yaratmak* ile görevlendirilen yargıcın, hukukun genel ilkelerini kullanarak boşlukları doldurabileceğini belirtmişlerdir. Yargıcın söz konusu genel ilkelere göre kural koyması, daha önce de belirtildiği gibi genel (tümel) kıyas biçiminde olmaktadır.<sup>126</sup> Nitekim 1942 tarihli İtalyan Medenî Kanunu'nun 12. Maddesi "Eğer uyumsuzluk kesin bir kural ile çözüme bağlanamıyorsa, benzer olayları yahut benzer konuları düzenleyen hükümlere başvurulacaktır; bu halde dahi durum şüpheli kalıyorsa mahkeme kararı, devletin yürürlükteki hukuk düzeninin genel ilkelerinden esinlenecektir" biçimindeki hükmüyle<sup>127</sup>, aynı prosedüre işaret etmektedir.

<sup>119</sup> Hamevî, age 1/37.

<sup>120</sup> Ali Haydar Efendi de "... Bir kitab-i mu'teberde hususî meseleye zaferyâb olunmadıkça, mezkur kavâid-i fıkhiyyeyi tatbikan amel ve hüküm olunamaz" der. Düreru'l-Hukkâm 1/23

<sup>121</sup> Ali Haydar, age. 1/24; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s.150

<sup>122</sup> Nedvî, age, s.295

<sup>123</sup> bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr* 2/354

<sup>124</sup> bkz. Nedvî, age, s.297-309.

<sup>125</sup> krş. Bâ Huseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 279

<sup>126</sup> Edis, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, s. 146

<sup>127</sup> Edis, age., s. 148

## D. SINIFLANMASI

Fıkıh kaidelerini, önce kaynakları ve tesbit edilmelerine, sonra da kapsam, kendilerine verilen değer ve oynadıkları role, daha sonra da bağımsız olup bir başka kaidenin kaydı, şartı veya istisnası olup olmamasına göre üç açıdan sınıflamak mümkündür:

**1.** Kaynakları ve tesbit edilmelerine göre fıkıh kaideleri, *mansûs* ve *müstanbat* olarak iki sınıfa ayrılır<sup>128</sup>:

**a.** Gerçekte lafızları, Hz. Peygamber'in (sas) *cevâmiu'l-kelim*, yani az kelime ile çok derin ve kapsamlı manalar içeren sözleri olan ve sonradan fakihlerce kaide olarak tesbit edilenler. Mesela "Hayvanların kendiliğinden yaptığı yaralama, öldürme ve zararlar tazmin edilmez"<sup>129</sup>; "Birşeyden faydalanmak, onu tazmin etme sorumluluğuna bağlıdır"<sup>130</sup>; "Zarar vermek ve uğranılan zarara zararla karşılık vermek yoktur"<sup>131</sup>; "Delil getirmek, iddiada bulunana; yemin ise inkâr edene düşer"<sup>132</sup> kaideleri gibi.

**b.** Genel ve muallel hukukî nasların delaletlerinden çıkarılmış ve kaide haline getirilmiş olanlar.<sup>133</sup> Mesela, "Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir" ile "Akitlerde itibar, maksat ve manayadır; kelime ve lafızlara değildir." kaideleri, "Amellerin değer ölçüsü niyetlerdir"<sup>134</sup> hadis-i şerifinden; "Zarar ortadan kaldırılır" kaidesi "Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur" hadis-i şerifinden; "Helal ile haram bir noktada birleşirse haramlılık vasfı galip gelir" kaidesi "Helal de haram da apaçık belli olmakla birlikte, aralarında bazı şüpheli durumlar da vardır..."<sup>135</sup> hadis-i şerifinden; "Âdet hakem kılınır" kaidesi, Bakara 2/228, Nisâ 4/19 ve A'râf 7/199 ayetleriyle "... Örf'e göre sana ve çocuğuna yetecek kadarını al"<sup>136</sup> hadis-i şerifinden; "Meşakket kolaylığı getirir" kaidesi, bir çok rivâyet malzemesi yanında Bakara 2/185, Nisâ 4/28, A'râf 7/157 vb. ayetlerden istifadeyle tesbit edilmiştir.

Aynı şekilde "İki mefsedet çatıştığında, zararı en az olanını tercih etmekle diğeri savılır", "Büyük zarar daha hafif zararla giderilir" ve "İki şerden en ehveni tercih edilir" gibi kaideler de Bakara 3/217 ayetinin anlamından çıkarılmıştır<sup>137</sup>.

**c.** Sahabe uygulamaları başta olma üzere ilk üç neslin yaklaşım ve anlayış-davranış yöntemlerinden çıkarılanlar. Mesela "İctihat icthadı nakzetmez" ilkesi, İbnü's-Sabbâğ'ın verdiği bilgiye göre sahabe icmasına dayanmaktadır. Zira Hz.Ömer (r.a), daha önce Hz.Ebu Bekr'in (r.a) çözümlendiği bir olayı yeniden ele almış ve farklı biçimde karara bağlamıştır. Yine Hz.Ömer, aynı konuda değişik zamanlarda farklı hükümler vermiş ve bu davranışını 'o önceki hükmümüzdü bu ise şimdiki' şeklinde gerekçelendirmiştir.<sup>138</sup>

<sup>128</sup> Nedvî, age, s.235 vd.

<sup>129</sup> Buhârî, *Diyât* 28,29; Müslim, *Hudûd* 45, 46; Ebu Davud, *Diyât* 27; Tirmizî, *Zekât* 16; Muvatta, *Ukûl* 12.

<sup>130</sup> Ebu Davud, *Buyû'*, 71; Tirmizî, *Buyû'* 53; Nesâî, *Buyû'* 15; İbn Mâce, *Ticârât* 43.

<sup>131</sup> İbn Mâce, *Ahkâm* 17; Muvatta, *Akdiye* 31; Müsned 5/327.

<sup>132</sup> Buhârî, *Rehn* 6; Tirmizî, *Ahkâm* 12; İbn Mâce, *Ahkâm* 7.

<sup>133</sup> Bu yönde bir çabanın göstergesi olarak kaydedelim ki Süyûtî, sevkettiği her kaideye hadis veya eser malzemesinden bir temel bulmaya çalışmış, bunun için zayıf görülen rivâyet malzemelerinin turûk ve şevâhidini bulmaya gayret etmiş; bu davranışıyla da övünmüştür. bkz. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 5

<sup>134</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy* 1; Müslim, *Imârâ* 155; Ebu Davud, *Talak* 11

<sup>135</sup> Buhârî, *İman* 39; Müslim, *Müsâkât* 107; Ebu Davud, *Buyû'* 3; Tirmizî, *Buyû'* 1; Nesâî, *Buyû'* 2

<sup>136</sup> Buhârî, *Buyû'* 95; Müslim, *Akdiye* 7; Ebu Davud, *Buyû'* 79; Nesâî, *Kudât* 31; İbn Mâce, *Ticârât* 65

<sup>137</sup> Nedvî, age, s.272-7; Bâ Huseyn, age., s. 201 vd.

<sup>138</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin* 1/86; Ali Haydar, *Düraru'l-Hukûkâm* 1/69

**2.** Kapsam, kendilerine verilen değer ve oynadıkları role göre ise fıkıh kaideleri dört gruba ayrılabilir<sup>139</sup>:

**a.** Temel fıkıh kaideleri: Bunlar hiçbir zaman vazgeçilmeyen, hukukun bütününe yansıyan ve hukukun müsellemâtından (axıom) olup hemen hiç istisnası bulunmayan ana kaidelerdir ki, bazı yazarlar bunları "*el-Kavâid el-Külliyeye el-Kübrâ*" vasfıyla anarlar.

"*Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir*", "*Kesin olarak bilinen şey şüphe ile ortadan kalkmaz*", "*Zarar giderilir*", "*Meşakkat kolaylığı getirir*" ve "*Âdet hakem kılınır*" kaideleri böyledir.

Bu beş kaide<sup>140</sup> ile beraber hanefîlerin bunlara eklediği "*Niyet bulunmadıkça sevap da alınmaz*" kaidesi, İslâm hukukunun özeti sayılmış ve bütün meselelerin bunların etrafında döndüğü söylenmiştir<sup>141</sup>. Fakat Taceddin Sübkî (v.771/1369) ve Süyûtî gibi bazı müellifler böyle bir kategorilelendirmeyi zorlama olarak niteler ve kabul etmezler.<sup>142</sup>

**b.** Meşhur fıkıh mezheplerince kabul edilmiş, fakat bir öncekilere göre daha dar çerçeveli olup, genel değil özel önemi bulunan kaideler. Yukarıdaki altı küllî kaide dışında kalan diğer kaideler genellikle böyledir. *Mecelle'*de zikredilen kaidelerin büyük kısmı da bu gruba girer.

**c.** Bir veya birkaç mezhep tarafından kabul edilmiş, diğerlerince benimsenmemiş olan kaideler. Mesela "*Ücret ile tazminat birlikte olmaz*" kaidesi şâfiîlerce; "*Ruhsatlar günahlarla birlikte geçerli olmaz*" kaidesi hanefîlerce kabul edilmemiştir. Aynı şekilde "*Vakfedenin şartı, Şâriin nassı gibidir*" ile "*İletin çokluğu ile tercih vaki olmaz*" kaideleri hanefîlerde makbul olup, şâfiîlerde reddedilmişken; "*Eşyada asıl olan, onun mubah sayılmasıdır*" kaidesi şâfiîlerde makbul, hanefîlerde değildir. Zira, hanefîlerde tercih edilen görüşe göre, eşyada asıl olan *tevakkuftur*, yani hükmü kesin olarak ortaya çıkıncaya kadar beklemektir<sup>143</sup>.

**d.** Aynı mezhebe bağlı fakihler arasında ihtilaf konusu olmuş kaideler. Mesela "*Şu anda devam eden/bulunan bir şeye, önceden de varmış hükmü verilebilir*" kaidesini İmam Muhammed (v.189/805) kabul ederken, İmam Ebu Yusuf (v.182/798) bazı istisnalar getirerek kabul etmemiştir. Konuyla ilgili olarak aynı mezhep içinde farklı değerlendirmeler olduğu için bu kaideler genellikle soru cümlesi şeklinde ifade edilirler.<sup>144</sup>

**3.** Ve nihayet fıkıh kaideleri, bağımsız olup olmaması açısından da ikiye ayrılırlar<sup>145</sup>:

**a.** Bir başka kaidenin kayıt ve şartı ya da istisnası olmayıp kendi başına müstakil olan kaideler. Az önce zikri geçen beş temel kaidenin dışında "*Kelamın amel ettirilmesi, ihmalden evladır*", "*Bir şeyden istifade etmek tazmin sorumluluğuna bağlıdır*", "*Soru, cevap verilirken iade edilmiş sayılır*", "*Özel velâyet genel velâyetten kuvvetlidir*" gibi ilkeler bu gruba dahildir.

**b.** Bir başka kaideyi izaha ya da uygulamaya yarayan veya diğer kaidenin kaydı, şartı veya istisnası olanlar. Mesela "*Sonradan ortaya çıkan niteliklerde aslolan yokluktur*" ile "*Berâet-i zimmet asıldır*" ilkeleri, "*Şüphe ile kesin bilgi zâil olmaz*" kaidesinin adem/yokluk yö-

<sup>139</sup> bkz. Nedvî, age, s.313-5; Bâ Huseyn, age., s. 118 vd.

<sup>140</sup> En temel kaidelerin beşe indirgenmesinde, İslâmın beş temel üzerine kurulduğunu bildiren hadis hareket noktası olmuştur.bkz. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 8

<sup>141</sup> İbn Nüceym, fıkıh kaidelerini iki kısımda mütalaa etmiş ve 1. kısımda bu altı kaideyi incelemiştir. *el-Eşbâh*, s.19-102

<sup>142</sup> bkz. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* 1/12; Süyûtî, *el-Eşbâh*, s.7-8

<sup>143</sup> bkz. İbn Nüceym, age, s.65-6; Süyûtî, age, s.141; İzmîrli, *İlm-i Hilâf*, s.187-8.

<sup>144</sup> Mesela bkz.Süyûtî, age., s. 162 vd.

<sup>145</sup> Bâ Huseyn, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*, s. 127-128

nüyle tatbikatına açıklık getirmektedir. Aynı şekilde "Zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunurlar" ve "Zarar bir başka zararlar giderilmez" ile "Büyük zarar daha küçük zarar ile giderilir" ilkeleri, "Zarar giderilir" genel kuralının kaydı ve şartı konumundadırlar.

## E. EDEBİYATI/LİTERATÜR

İslâm hukuk edebiyatını; *usûl* kitapları, *furû'* kitapları ve *kavâid* kitapları tarzında genel hatlarda üç grupta mütalaa etmemiz mümkündür. Tarih itibariyle önce *usûl* ve *furû'* kitapları, IV. asrın başlarından itibaren de *kavâid* kitapları telif edilmiştir.

Bazı *kavâid* edebiyatı yazarlarının ortaklaşa naklettiği bir hikayeye göre, bu konudaki ilk teşebbüs IV. asır Irak hanefî fakihlerinden *Muhammed Ebu Tahir ed-Debbâs* tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu rivâyete göre Ebu Tahir Muhammed b. Muhammed ed-Debbâs, hanefî mezhebinin önemli fıkıh prensiplerini 17 madde halinde toplamıştır<sup>146</sup>. Bu 17 maddeyi daha sonra çağdaşı *Ebu'l-Hasen el-Kerhî* (v.340/952) genişletmiş ve 37 maddeye çıkarmıştır. Yine bir hanefî fakih olan *Ebu Hafs Ömer en-Neseî* de (v.537/1141) bunları örneklerle açıklamıştır<sup>147</sup>.

Hanefî hukukçuların, fıkıh kaidelerinin tesbit ve kitabetindeki bu tarihî öncelikleri öyle görünüyor ki, doktrinlerinin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmaktadır. Onlar *usûlden* çok *furû'* ile meşgul oluyor ve *usûlün* tesbitinde *furû'* başlangıç noktası kabul ediyorlardı. Bu kabul neticesinde *furû'* hakim olacak esasları genel prensip halinde belirlemeye yöneldiler. Nazarî ve hayalî hukuk meseleleriyle uğraşıp, onlara hüküm bulabilme gayreti de buna eklenince, prensipleri tesbit, onlar için neredeyse bir ihtiyaç haline gelmişti<sup>148</sup>.

Literatürü takip açısından burada, eşbâh ve nazâir ile *furûk* kitaplarını da kapsayacak tarzda, *kavâid* eserlerini mezheplere göre ve sadece isimleri ile zikredeceğiz:

## I. HANEFİ MEZHEBİ

1. *Kitabu'l-Furûk*: Ebu'l-Fadl Muhammed b. Salih es-Semerkindî el-Kerâbîsî (v.322/934). Topkapı Sarayı no:1181/1<sup>149</sup>

2. *Usûlü'l-Kerhî*: Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Huseyn el-Kerhî (v.340/952). Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazar* isimli eserinin sonunda, Kahire 1320.

3. *Te'sîsü'n-Nazâir*: Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v.373/983). 74 tümel yaklaşımı ihtiva eden eser, Ali Muhammed Ramazan tarafından Câmîatü'l-Ezher'de tahkik edilmiştir.

4. *Te'sîsü'n-Nazar*: Ebu Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer ed-Debûsî (v.430/1039). Kahire 1320. Genel prensip haline gelmemiş, daha ziyade bir mezhepte kabul görmüş dâbitaları kapsamaktadır.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> İbn Nüceym, age, s.15-6; Suyûtî, age, s.7; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ty., s.187; Zerka, age 2/954; Nedvî, age, s.100.

<sup>147</sup> Kerhî'nin tesbit ettiği ve Ömer Neseî'nin örneklendirdiği bu kaideler, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazar* isimli eserinin sonunda basılmıştır. Kahire 1320. Bu noktada şunu da belirtelim ki, Mecelle Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası'nda yer alan ve kaideleri toplayarak bunların altında detay fikhî meseleleri dercetme çığırının X. asır fakihlerinden İbn Nüceym tarafından açıldığını belirten ifade izaha muhtaçtır.

<sup>148</sup> Medkûr, *Medhalû'l-Fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1964, s.112-3

<sup>149</sup> bkz. Schacht, "Aus Zwei Arabischen Furûq-Buchern", s.505-506

5. *el-Furûk fi'l-Fıkâh*: Ebu'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî (v.570/1174). Kuveyt 1982.<sup>151</sup>

6. *Telkîhu'l-Ukûl fi Furûki'l-Menkûl*: Büyük Sadru's-Şerîa (8/14.yüzyıl). Süleymaniye Vehbi Efendi no:467/1; Hacı Mehmed Efendi no:984.<sup>152</sup>

7. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*: Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym (v.970/1562). Kalkûta 1240; İstanbul 1290.<sup>153</sup>

8. *el-Fevâidü'z-Zeyniyye fi Mezhebi'l-Hanefiyye*: Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym. Daha çok, çeşitli fikhî konularla ilgili 225 dâbitayı ele almaktadır. Kalkûta 1244, Demmâm 1994. Mukaddime kısmında, kendinden önce Kâdî Hân ve Hulâsa isimli eserin yazarının, örnekleriyle beraber kimi dâbitaları ele alıp incelediğini haber verir<sup>154</sup>.

9. *Kavâidü'l-Fıkâh*: Zeynüddin İbn Nüceym. Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye Fıkhu Hanefi No: 1304. Hem kâideleri hem de dâbitaları içeren bu risâlede müellif 421 prensibi ele almıştır.

10. *Ğamzu Uyûni'l-Basâir alâ Mehâsini'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*: Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö.1098/1687). İbn Nüceym'in yukarıdaki ilk eserinin şerhidir. Leknev 1284; İstanbul 1290.

11. *Mecâmi'u'l-Hakâik*: Ebu Saîd Muhammed b. Muhammed el-Hâdimî (v.1176/1762). Müellif, gerçekte bir fikhî usûlü kitabı olan eserinin sonunda 150 kadar kaide, dâbita ve aslı biraraya getirmiştir. İstanbul 1288.

12. *Şerhu Hâtîmeti Kavâidi'l-Usûl ve'l-Furû*: Süleyman Kırkağâcî. İstanbul 1299.

13. *et-Tahkîku'l-Bâhir şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*. Muhammed Hibetullah et-Tâcî (v.1224/1809). Medine Arif Hikmet no:1165-1167.

14. *İthâfu'l-Ebsâr ve'l-Besâir bi Tebvîbi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*: Muhammed Ebu'l-Feth el-Hanefî. (13/19. yüzyıl). İskenderiye 1289.

15. *Nüzhetü'n-Navâzir ale'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*: İbn Âbidîn Muhammed Emin (v.1252/1836). İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'i ile birlikte Dımaşk 1983.

16. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*: 1869-1876 yılları arasında hazırlanan bu medenî ve kısmen usûl/yargılama hukuku kodunun Mukaddimesi'nin ikinci makalesi 99 kaideyi dercetmiştir. Burada, tabiatıyla bellibaşlı Mecelle şerhlerini de zikretmeliyiz:

a. *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*: Ali Haydar Efendi. İstanbul 1330. Bu şerhin, Fehmî el-Hüseynî tarafından yapılan Arapça tercümesi de 1925'te Hayfa'da neşredilmiştir.

b. *Rûhu'l-Mecelle*: Hacı Reşîd Paşa. İstanbul 1326.

c. *Mir'ât-ı Mecelle*: Mesud Efendi. İstanbul 1297.

d. *Mir'ât-ı Mecelle*: Yusuf Asaf. Kahire 1894.

e. *Şerhu'l-Mecelle*: Selim Rüstem Bâz (v.1328/1910), Beyrut 1888.

<sup>150</sup> Ayrıntı için bkz. Kılıç Yusuf, "Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-Nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti", İslam Medeniyeti, c:5, sy:5 (1982), s. 45-88

<sup>151</sup> bkz. Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* I-III. Kahire 1398, 1/386; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.176; Brockelmann, GAL. I-II, Leiden 1943-1949, 1/375, 464; Schacht "agm", s.508; Özel Ahmet, *Hanefî Fıkhi Alimleri*, Ankara 1990, s.60.

<sup>152</sup> bkz. GAL 1/380; Schacht "agm", s.509; Özel, age, s.76-7.

<sup>153</sup> Sonraki dönem hanefî fikhî literatüründe özel önem kazanan bu eserle ilgili olarak bkz. Çarâyibe Muhammed Rahîl, "Dirâse Tahliyye ve Nakdiyye li Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir fi'l-Fıkhi'l-Hanefî", Mûte li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât 11/6, Mûte 1417/1996, s. 433-472; Baktr Mustafa, "el-Eşbâh ve'n-Nazâir", DîA. 11/458-459

<sup>154</sup> İbn Nüceym, *el-Fevâidü'z-Zeyniyye*, v.1a.

- f. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*: H.M. Ziyâeddîn Türközâde. İstanbul 1312.
- g. *Kitabu'l-Edilleti'l-Asliyyeti'l-Usûliyye Şerhu Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye fi Kısmi'l-Hukûki'l-Medeniyye*: Muhammed Saîd el-Ğazzî. Dimeşk 1919.
- h. *Tafsîl li Tavâihî'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye ve'l-Usûliyye fi Evveli Mecelleti'l-Ahkâmi'l-Adliyye*: Süleyman Hasbî. İstanbul 1299.
- ı. *Tevâfukât-ı Kavâid-i Külliyye*: Muhammed Rif'at. İzmir 1313<sup>155</sup>.
- i. *Teşrihu'l-Kavâidi'l-Külliyye ile Şerhu Kavâidi'l-Mecelle*: Abdüssettar b. Abdillâh el-Kırîmî. İstanbul 1297.
- j. *Telhîsu Kavâid-i Külliyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye*: Ali Ulvi. İstanbul 1317
- k. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kavâid-i Külliyyenin İzahı*: Atıf Bey. İstanbul 1316
- l. *Kavâid-i Külliyye Şerhi*: Ahmet Ziya Efendi. Konya 1996.
- m. *İdâhu'l-Kavâid*: Mustafa Haşim Hafîd Koca. İstanbul 1295
- n. *İzahlı ve Mukayeseli Mecelle Küllî Kaideleri*: Hilmi Ergüney, İstanbul 1965.
- o. *Hukuk Mantığı ve Tefsir*: Ali Himmet Berki, Ankara 1948. Berki bu eserinin V. kısmında (s.129-203) Mecelle'nin fıkıh kaidelerini pozitif Türk hukuku ve konularıyla mukayese ederek açıklamaktadır.
- ö. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukumuzun Ana Meseleleri*: M.R.Belgesay. İstanbul 1947
- p. *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*. Mustafa Yıldırım. İzmir 2000
17. *el-Ferâidü'l-Behiyye fi'l-Kavâid ve'l-Fevâidü'l-Fıkhiyye*: İbn Hamze el-Hüseyinî Mahmud b. Muhammed. Dimaşk 1298.
18. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*: Ahmed ez-Zerka el-Halebî. Beyrut ts.
19. *Kavâidü'l-Fıkıh*: Şeyh Amîmü'l-İhsân el-Benclâdîşî. Bangladeş ts.
20. *el-Kavâidü'l-Külliyye*: Ahmed Hacı el-Kürdî.
21. *Kavâid-i Fıkhiyye*: Musa Cârullah Bigiyef, Kazan ty.
22. *Kitâbu'l-Furûk fi'l-Fıkıh*: İmam Necmeddin İbn Ebî Becr en-Nîsâbüri<sup>156</sup>.
23. *el-Mevâhibu'l-Âliyye Şerhu'l-Ferâidi'l-Behiyye fi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*: İbn Battâh el-Ehdel, Lübnan 1407.
24. *Kavâidü'l-Fıkıh*: el-İmamu'l-Müceddidî el-Berketî, Karaçi 1407.
25. *el-Kavâid ve'd-Davâbitu'l-Mustahlasa mine't-Tahrîr Şerh-i Câmii'l-Kebîr*: Ali Ahmed en-Nedvî.Kahire 1411/1991. Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr*'i üzerine Cemaleddin Hasîrî (v.636/1238) tarafından yapılan şerhten çıkarılan kaide ve dâbitaları içermektedir.

## II. Şâfiî MEZHEBİ

1. *el-Furûk fi Furûi's-Şâfiyye*: Ebu'l-Abbâs İbn Süreyc (v.306/918). Literatürde "furûk" ismiyle yazılmış ilk kitap olarak bilinmektedir.<sup>157</sup>
2. *el-Cem' ve'l-Fark (el-Furûk)*: Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (v.438/1046). Süleymaniye Turhan no:146<sup>158</sup>.
3. *el-Furûk*: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (v.482/1089).Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Fıkhu's-Şâfiî no:915.

<sup>155</sup> Bu şerhlerin bazıları için bkz. Öztürk Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s.113-6

<sup>156</sup> bkz. Schacht, "agm", s.505-6

<sup>157</sup> Özen, "Furûk", DİA. 13/225

<sup>158</sup> Brockelmann, GAL.Suppl., Leiden 1937-42, 1/667

4. *el-Kavâid fi Furû'l-Ş-Şâfiyye*: Muhammed b. İbrahim el-Câcermî es-Sehleki (v.613/1216).
5. *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihî'l-Enâm*: İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm (v.660/1261). Beyrut ts. Sadece maslahat kaidelerini etraflıca ele alan bir eserdir. İbn Abdisselâm'ın diğer eseri *el-Kavâidü's-Suğrâ* da (Kahire 1988). Aynı nitelikte muhkasar bir eserdir.
6. *Kitabü'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*: İbnü'l-Vekîl Muhammed b. Ömer (v.716/1316).Riyad 1413/1993. Fıkıh literatüründe bu adla yazılan kitapların ilk örneği olarak bilinmektedir.
7. *el-Mecmû'u'l-Müzheb fi Kavâidi'l-Mezheb*: Halîl b. Keykeldî el-Alâî (v.761/1359), Kuveyt 1994.
8. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*: Tâcüddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali (v.771/1369). Beyrut 1411/1991.
9. *Matâliu'd-Dekâik fi tahrîri'l-Cevâmi ve'l-Fevârik*: Cemaleddin Ebu Muhammed el-İsnevî (v.772/1270). Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye-Fıkhu'ş-Şâfiî no: 277; yy.,ty. Müessesetü't-Teâvüni'l-Câmiî.
10. *el-Mensûr fi'l-Kavâid*: Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî (v.794/1391) Kuveyt 1402. Bu eser, alfabetik olarak kaleme alınan ilk kavâid kitabı olarak bilinmektedir.
11. *Kitâbü'l-Mesâil ve'l-İlel ve'l-Furûq*: Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nesevî<sup>159</sup>.
12. *Kitâbu'l-Vesâil fi Furûq'il-Mesâil*: Ebu'l-Hayr Selâme b. İsmail el-Makdisî İbn Cemâ'a (v.480/1087)<sup>160</sup>.
13. *el-Kavâid*: Ebu Bekr b. Muhammed el-Hisnî (v.829/1425). Riyad 1418/1997. el-Alâî'nin yazdığı eserin muhtasarıdır.
14. *Muhtasar min Kavâidi'l-Alâî ve Kelâmi'l-İsnevî*: İbn Hatîb ed-Dehşî (v.834/1431). Musul 1984
15. *el-İ'tinâ fi'l-Fark ve'l-İstisnâ*: Bedruddin Muhammed b. Ebi Bekr el-Bekrî (v.871/1466). Beyrut 1991; *el-İstiğnâ fi'l-fark ve'l-İstisnâ* başlığıyla Mekke 1988.
16. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*: Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (v.911/1505). Mekke 1334.
17. *el-Makâsîdüs-Seniyye fi Beyâni'l-Kavâidi'ş-Şer'iyye*: Abdülvehhab Şa'rânî (v.973/1565) Zerkeşî'nin eserinin muhtasarıdır.
18. *el-Kavâidü'l-Külliyeye fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*: Abdurrahman es-Sâbûnî.Haleb 1964.
19. *el-Fevâidü'l-Ceniyye Hâşiyetü'l-Mevâhibi's-Seniyye Şerhi'l-Ferâidi'l-Behiyye fi Nazmi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye fi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir alâ Mezhebi'ş-Şâfiyye*: Ebu'l-Feyd Muhammed Yâsin b. İsa el-Fâdânî el-Mekkî (v.1410/1989). Beyrut 1991.

### III. MÂLİKİ MEZHEBİ

1. *el-Furûku'l-Fıkhiyye*: Dimaşkî Ebu'l-Fadl Müslim b. Ali (v.5/11.yüzyıl), Beyrut 1992.
2. *en-Nazâir*: Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr (v.422/1030). Fas Karaviyyin no:2/382.

<sup>159</sup> bkz. Schacht, "agm", s.509

<sup>160</sup> bkz. Schacht, "agm", s.509

3. *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk* (veya sadece *el-Furûk*): Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebi'l-A'lâ el-Karâfi (v.684/1285). Beyrut ts.
4. *Tertîbu'l-Furûk ve'htisârûhâ*: Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Bekkûrî (v.707/1307). Mağrib 1994.
5. *Envâru'l-Burûk fî Te'akkubi Mesâili'l-Kavâid ve'l-Furûk*: İbnü's-Şât Kasım b. Abdillâh (v.727/1326). Aynı müellifin, *İdrâru's-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk* ismi ile Karâfi'nin *el-Furûk*'una yaptığı bir haşiye de vardır. Beyrut ts. *el-Furûk* ile beraber.
6. *Tehzîbü'l-Furûk ve'l-Kavâid's-Seniyye fî'l-Esrâri'l-Fıkhiyye*: Mu-hammed Ali İbnü'l-Merhûm. Beyrut ts. *el-Furûk*'un hamisinde.
7. *el-Kavâid*: Muhammed b. Muhammed el-Makkarî (v.758/1356). Mekke ty. Câmîatü Ümmi'l-Kurâ. Bu eser, fıkıh bablarına göre telif edilmiş ilk kavâid kitabı olarak bilinmektedir.
8. *el-Müzheb fî dabtı Kavâidi'l-Mezheb*: Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (9/15.yüzyıl). Tunus Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye no:14891.
9. *İdâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Mâlik*: Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî (v.914/1508). Rabat 1400/1980; *İdâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Ebî Abdillâh Mâlik* ismiyle Trablus 1991.
10. *Uddetü'l-Burûk fî Telhîs mâ fi'l-Mezheb mine'l-Cumû ve'l-Furûk*: Ahmed el-Venşerîsî (v.914/1508). Beyrut 1990.
11. *el-Mencûr ale'l-Menheci'l-Muntehab*: Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mencûr (v.995/1587). Fas 1305. Ebu'l-Hasen Ali b. Kasım'ın (v.912/1506) *el-Menhecü'l-Muntehab alâ Kavâidi'l-Mezheb* isimli manzûmesinin şerhidir.
12. *el-İsâf bi't-Taleb Muhtasaru Şerhi'l-Menheci'l-Muntehab alâ Kavâidi'l-Mezheb*: Ebu'l-Kasım b. Muhammed b. et-Tivânî (Çağdaş mâlikî hukukçusu) Bingazi 1395. Bu eser, Ebu'l-Hasen Ali b. Kasım et-Tücbî'nin (v.912/1506) *el-Menhecü'l-Muntehab alâ Kavâidi'l-Mezheb* isimli manzumesine Ahmed Ali el-Fâsî (v.995/1586) tarafından yapılan şerhin muhtasardır.
13. *el-Külliyâtü'l-Fıkhiyye*: İbn Gâzî el-Mâlikî (919/1519). Fas ty.
14. *ed-Düreru'l-Behiyye fî İdâhi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*: Muhammed Nureddin Bencer. Mısır 1415/1994.
15. *el-Yevâkîtü's-Semîne fî nazâiri Âlimi'l-Medîne*: Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilvâhid. Tunus Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye no:14708.
16. *en-Nazâiru'l-Fıkhiyye*: İbn Abdûn Muhammed el-Miknâsî. Tunus Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye no: 14862

#### IV. HANBELÎ MEZHEBİ

1. *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*: Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî (v.597/1201). Süleymaniye Esad Efendi no:305
2. *el-Furûk alâ Mezhebi'l İmam Ahmed*: Muhammed b. Abdillâh İbn Süreyc es-Sâmerrî (v.616/1219).Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye-Usûlü'l-fikh no:2745.
3. *el-Fusûl ve'l-Furûk*: Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Makdisî (v.638/1240).<sup>161</sup>.

<sup>161</sup> bkz. el-Bekrî Muhammed b. Ebî Bekr, *el-İtinâ fî'l-Fark ve'l-İstisnâ I-II*, (thk. Sübeyti' Suud b. Mesud), Beyrut 1991, 1/22-3 (tahkik edenin mukaddimesi).



4. *el-Kavâidü'n-Nûraniyyetü'l-Fıkhiyye*: İbn Teymiyye Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim (v.728/1328) Kahire 1399. İsmninin yaptığı çağrışımın aksine bazı fikhî konuları ihtiva etmektedir.
5. *İdâhu'd-Delâil fi'l-Furûk beyne'l-Mesâil*: Ebu Muhammed Abdurrahman ez-Züreyrânî (v.741/1340), Mekke 1414.
6. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*: İbn Kâdî el-Cebel Ahmed b. el-Hasen (v.771/1369).
7. *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid*: İbn Receb Abdurrahman b. Şihâb (795/1392) *el-Kavâid* adıyla Kahire 1352/1933.
8. *Kitâbu'l-Furûk fi'l-Fıkîh*: Zeynüddin Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen es-Sâmerrî (v.795/1392)<sup>162</sup>.
9. *el-Kavâidü'l-Külliyeye ve'd-Davâbitu'l-Fıkhiyye*: İbn Abdilhâdî Yusuf b. Hasen (909/1503), Beyrut 1994.
10. *Kavâidü Mecelleti'l-Ahkâmî's-Şer'iyye alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*: Ahmed b. Abdillah el-Kâfî el-Hanefî (v.1359/1940), Tihâme 1401.
11. *el-Kavâid ve'l-Usûlü'l-Câmia ve'l-Furûk ve't-Tekâsîmu'n-Nâfia*: Abdurrahman b. Nasır es-Su'dî (v.1376/1957), Riyad 1985.

## V. Şİ'Â MEZHEBİ

1. *Kitâbü'l-Kavâidü'l-Fıkhiyye*: Mirza Hasen el-Müsevî (v.1395/1975), Neced 1969.
2. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*: Mirza Bâkır b. Zeynilâbidin.
3. *el-Kavâidü'l-Külliyeye fimâ yübnâ aleyh kesîrun min Mu'dalâti Mesâilil-Fıkîh ve'l-Usûl*: Ali b. Muhammed el-Müsevî el-Behbehânî.
4. *el-Anâvîn fi'l-Kavâidü'l-Usûliyye ve'l-Fıkhiyye*: Miftah b. Ali el-Merâğî el-Hüseynî<sup>163</sup>.
5. *Bedîu'd-Düer fi Kaideti Nefyi'd-Darar*: Humeynî Mustafa b. Musevî (v.1368/1948). Humeynî bu eserinde söz konusu kaide ile ilgili olarak şîi fıkıh literatüründe çok sayıda eser yazıldığını söylemekte, yirmi kadarını ismen zikretmektedir. yy. 1993.  
Burada son olarak, konumuzla ilgili bazı çalışmalara ve doğrudan ilgisi olmamakla beraber, usûl-i fıkıh kaideleri ile ilgili bazı eserlere de değinmek istiyoruz:
1. *Tahrîcü'l-Furû' ale'l-Usûl*: Muhammed b. Ahmed ez-Zencânî (v.656/1258). Beyrut 1382.
2. *Miftâhu'l-Vüsûl ilâ binâi'l-Furû' ale'l-Usûl*: Ebu Abdillah et-Tilmisânî el-Mâlikî (v.771/1369). Kahire 1962.
3. *et-Temhîd fi Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl*: Cemalüddin Ebu Muhammed el-İsnevî (v.772/1370). Beyrut 1400.
4. *el-Kavâid ve'l-Fevâid fi'l-Fıkîh ve'l-Usûl ve'l-Arabiyye I-II*: Ebu Abdillah Muhammed b. Mekki el-Âmilî (v.786/1384), Bağdad 1980.
5. *el-Kavâid ve'l-Fevâidü'l-Usûliyye*: Ebu'l-Hasen el-Ba'î el-Hanbelî (v.803/1400). Mısır 1403.
6. *el-Vüsûl ilâ Kavâidü'l-Usûl*: Muhammed b. Abdillah et-Timurtâşî el-Hanefî (v.1004/1595).

<sup>162</sup> bkz. Schacht "agm", s.507.

<sup>163</sup> Bunlarla birlikte diğer şîi müelliflerin kitapları için bkz. Medkûr, *Usûlü'l-Fıkîh*, s.342.

7. *Teshîlü'l-Husûl alâ Kavâidi'l-Usûl*: Muhammed Emin Süveyd ed-Dimaşkî (v.1355/1936). Dimaşk 1412.
8. "*en-Nazâriyyât ve'l-Kavâid*": Abdülvehhâb Ebu Süleyman. Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdilazîz Sayı 2, 1398/1978.
9. "*el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*": Muhammed Mustafa Zümeylî, Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, sy. 5, 1402.
10. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*: Ahmed Ali en-Nedvî, Dimeşk 1991 (İkinci yayın).
11. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye li'l-Fıkhi'l-İslâmî, Neş'etühâ-Ricâlühâ-Asâruhâ*: Ahmed Muhammed el-Husarî. Kahire 1993.
12. "*es-Suyutî ve'l-Kavâidü'l-Fıkhiyye*": M. Mustafa Zühaylî, Mecelletü Mecma'l-Lügati'l-Arabiyye, Dimeşk 1992.
13. "*el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Tarîhu Tak'idihâ*": Muhammed es-Şerîf er-Rahmûnî, Cevheru'l-İslâm sayı: 7-8 sene: 10. Tunus 1978.
14. *Mevsu'atü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*: Muhammed Sıdkı b. Ahmed el-Burnu. Riyad(?) 1416. Neşredilen bölümü sadece elif harfini ihtiva etmektedir.
15. *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukuha*: Mustafa Saîd el-Hın. Beyrut 1982; üçüncü yayın (İlk yayın 1972). Türkçe tercümesi: *İslâm Hukûkularının Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Kayseri 1993.
16. *el-Kâidetü'l-Külliyeye 'İmâlû'l-Kelâm Evlâ min İhmâlih' ve Eseruhâ fi'l-Usûl*: Mahmud Mustafa Abûr Heramûş, Beyrut 1987.
17. *İslâm Hukukunda Küllî Kaideler*: Mustafa Baktır (Yayımlanmamış çalışma, Erzurum 1988).
18. "*el-Kavâidu'l-Fıkhiyye ve Tahricu'l-Furû' ale'l-Usûl*": Salih b. Ğânim es-Sedlân (Mecelletü'l-Buhûsi'l-Fıkhiyye el-Muâsıra, sayı:17/1413-1993 içinde s.114-142).
19. *İslâm Hukukunun Kur'an'daki Genel Pirensipleri*: Hasan Güleç. İzmir 1996.
20. *Nazariyyetü't-Tak'idi'l-Fıkhiyye ve Eseruhâ fi İhtilâfi'l-Fukaha*: Muhammed Ravkâ. Rabat 1414/1994.
21. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye el-Mebâdi el-Mukavvimât el-Masâdir*: Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Huseyn. Riyad 1418/1998.
22. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyyetü'l-Kübrâ ve mâ Teferra'a anhâ*: Salih b. Ğânim es-Sedlân. Riyad 1417.
23. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye Târihuhâ ve Eseruhâ fi'l-Fıkf*: Muhammed el-Vâilî, Medine 1987.
24. *el-Kavâidü'l-Kübrâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*: Abdullah A. Aclân, Riyad 1416.
25. *el-Vecîz fi İdâhi'l-Kavâidi'l-Külliyeye*: Muhammed Sıdkı el-Burnu, Beyrut 1983.
26. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye ve Devruhâ fi İsrâi't-Teşrîati'l-Hadîse*: Muhyî Hilal Serhân, Bağdat 1987.
27. *Kâidetü 'el-Yakîn lâ Yezûlü bi'ş-Şek'* Dirâse Nazariyye Te'sîliyye Tatbîkiyye: Yakub b. Abdilvehhab Bâ Huseyn, Riyad 1416.
28. *'el-Meşakka Teclibu't-Teysîr' Dirâse Nazariyye ve Tatbîkat*: Salih b. Süleyman Yusuf, Riyad 1988.
29. *et-Tahrîr fi Kâideti 'el-Meşakka Teclibu't-Teysîr'*: Amir Said Zeybârî, Beyrut 1994.
30. *el-Medhal ile'l-Kavâidi'l-Fıkhiyyeti'l-Külliyeye*: İbrahim Muhammed Harîfî, Amman 1998.

31. *Mevsûatü'l-Kavaid ve'd-Davâbitü'l-Fıkhiyye el-Hâkime li'l-Muâmelâti'l-Mâliyye fi's-Şerâti'l-İslamiyye* I-III: Ali Ahmed Nedvî. yy. 1999.

İslâm hukukunun belli başlı prensiplerini gösteren fıkıh kaideleri ile ilgili bu küçük etüdü Karâfi'nin şu tesbitleri ile noktalamak istiyoruz: İslâm hukukunun esrar ve hikmetini ifade eden bu kaidelerin fıkıh ilminde çok önemli ve büyük bir yeri vardır. Hukûkçu bunları ihata etmedeki gücüne göre büyür ve değer kazanır. Fıkıhın değişik yönleri bu kaidelerle ortaya çıkar, fetva yolları bunlarla aydınlanır. Bu kaideleri öğrenmeksizin detay meseleler ile meşgul olan kimse, o meseleler arasında zıtlıklar/farklılıklar bulunduğu için bocalar ve sayısız tali meseleyi ezberlemek zorunda kalır. Oysa hukuku, küllî kaideler yolu ile öğrenen kimse, detay meseleler zaten bunların içinde toplandığı için onların hepsini ezberleme ihtiyacı duymaz. Başkasına karmaşık ve çelişkili gelen meseleler ona basit ve münasip gelir<sup>164</sup>.

<sup>164</sup> Karâfi, *el-Furûk*, 1/1-3



# İSLÂM CEZA HUKUKUNDA KADINLARIN ŞAHİTLİĞİ

Yaşar YİĞİT\*

## GİRİŞ

Jarışel sürece baktığımızda gerek vahiy kaynaklı hukuklarda gerek beşeri hukuklarda toplumu meydana getiren bireylerin, hukuk tarafından koruma altına alınan ve günümüzde de temel haklar olarak nitelendirilen önemli hakları vardır. Yaygın anlayışa göre dinin, canın, aklın, ırzın(nesil) ve malın muhafazası bu hakların başlıcalarını teşkil etmektedir. Söz konusu haklar, İslâm hukuk doktrininde **zarûriyyât-ı dîniyye** (Dinin koruyup gözettiği vazgeçilmez temel değerler) şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>1</sup>

İnsanlara sağlanan bu hakların dokunulmazlığı vardır.<sup>2</sup> Başka bir ifadeyle bu haklara yöneltilen haksız saldırılara karşı hukuk tarafından nitelik ve niceliği değişse de çeşitli türden yaptırımlar konulma gereği duyulmuş ve tarih boyunca bu doğrultuda düzenlemeler yapılmıştır. Kişilerin belirtilen haklarına yapılan saldırılara karşı konulan yaptırımların devreye girebilmesi için herşeyden önce hukukun belirlediği ölçüler çerçevesinde yargı organlarında söz konusu saldırının ya da suçun ispat edilmesi gerekmektedir. Çünkü ortaya atılan her iddianın doğruluk ihtimali kadar yalan olma ihtimali de söz konusudur. Bu ihtimal göz önünde bulundurulmadan her türlü haksız saldırı iddiasında kişilere, hukuk tarafından konulmuş yaptırımları uygulamak telafisi imkansız sonuçlar doğurmaktan hiç de uzak değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in, " İnsanlara (delile dayanmayan) her davaları sebebiyle (istedikleri) verilseydi, birtakım insanlar, bazı kimselerin mal ve canlarını (elde etmek için) iddiada bulunurlardı. Oysa davalıya yemin düşer."<sup>3</sup> hadisiyle hukuki hiçbir delile dayanmayan sözlere istinaden hüküm vermenin ne derece sakıncalı ve riskli olduğuna işaret edilmiştir.

\* Dr., D. İ. B., Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı. protokol@diyanet.gov.tr

<sup>1</sup> Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, Beyrut 1994, II, 324; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak, ty., I, 288; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 151.

<sup>2</sup> Bkz. Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, s.82 vd.

<sup>3</sup> Müslim, *Sahîh*, İstanbul 1992, "Akdiye", I.

İslâm'da, kişinin ne zulüm etmesi ne de zulüm görmesi tasvip edilmiştir. Bu durum "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur."<sup>4</sup> ifadesiyle kurallaştırılmıştır. Buna göre toplum bireyleri arasında adaletin sağlanması temel amaçtır. Haksızlığa uğrayan ve haksız saldırıyı gerçekleştiren, başka bir deyimle suçlu ve mağdûr taraf, zulme uğratılmaz. İşte bu nedenle İslâm yargılama hukukunda suçların ispatında tamamen objektif kistaslar esas alınmış, bazı hukuk sistemlerinde olduğu gibi vicdânî delil olgusu kabul görmemiştir. Zira suçsuz bir kimseye yanlış yere ceza vermektense, yanlışlıkla suçunun affi tercih edilmiştir. Nitekim Peygamber (s.a.s), "Elinizden geldiği kadar (en ufak bir şüphe bulunduğu), müslümanların cezalarını kaldırmaya çalışın. Onun için bir çıkış varsa, bırakın gitsin. Devlet başkanının (yetkili mercii) afa hata etmesi, cezalandırmada hata etmesinden hayırlıdır."<sup>5</sup> sözüyle bunu güzel bir şekilde dile getirmiştir. Ancak şuna da işaret edelim ki, İslâm muhâkeme hukukunda ilke olarak her ne kadar objektif kistaslar esas alınmışsa da kişilerin vicdânî noktada da kendilerini sorgulamaları önerilmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.s), "Ben de bir insanım. Sizler aranızdaki anlaşmazlıkları (çözüme kavuşturmam için) bana getirmektesiniz. Olabilir ki, biriniz huccetini (delillerini) diğerinden daha iyi arzeder, ben de ondan işittiğim şekilde (haksız olduğu halde onun lehine) hükmedebilirim. Bu suretle kime bir şey veririm (bölersem), onu almasın. Zira bununla ona ancak ateşten bir parça vermiş (bölmüş) olurum."<sup>6</sup> sözüyle bu gerçeği dile getirmekte ve kişilerin manevi noktada da kendilerini sorgulamalarını öğütlemektedir. Ancak bu tavsiye, sadece manevi boyutta önem arz etmektedir. Mahkeme tamamen objektif ölçütlere göre davayı hükme bağlamak durumundadır. Ancak taraflardan birisi gerçekte haksız olduğu halde delilleri sunmadaki beceri ve bilgisi sonucunda haklı konumuna gelebilir. İşte bu noktada İslâm, kişilere vicdânî bir sorgulama yükümlülüğü getiriyor ve her ne kadar mahkeme sizin lehinize hükmetse de, siz hakkı sahibine teslim edin demekten de geri kalmıyor.

Toplumsal hayattta meydana gelen anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasında, hakkı ihlal edilen tarafın (mağdûr) herşeyden önce yargı organlarında (mahkeme) dâva açması<sup>7</sup> ve dâvasını hukuken geçerli kabul edilen deliller doğrultusunda ispat etmesi

<sup>4</sup> Mecelle, madde 19.

<sup>5</sup> Tirmizî, "Hudûd", 2;İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, V, 160. Açıklama için bkz. Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezi Şerhu Câmi'i'l-Tirmizî*, Kahire 1991, IV, 688.

<sup>6</sup> Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, "Şehâdât", 27;Müslim, "Akdiye", 3;Ebû Davûd, *Sünen*, İstanbul 1992, "Akdiye", 7;Mâlik, *Muvatta*, İstanbul 1992, "Akdiye", 1;Nesâî, *Sünen*, İstanbul 1992, "Âdâbu'l-Kudât", 13

<sup>7</sup> Hukuk terimi olarak dâva; bir kimsenin başka bir kimseden hâkim huzurunda hakkını istemesi anlamına gelmektedir.(Bilmen, Ö.Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilâhâtü Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, VIII, 80;Behnesî, A.Fethi, *el-Mevsûatü'l-Cinâiyye fi'l-Fıkhu'l-İslâmî*, Beyrut, 1984, III, 44; Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, İstanbul 1973, s.88; el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye (Kuveyt), XX, 270; Yavuz, Cevdet, "Dâva", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) IX, 12; Zuhayfî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dimeşk 1989, VI, 772.) Bir subjektif hakkın yargı yoluyla istenmesi yetkisine de dâva hakkı denilmektedir. (Üstündağ, Saim, *Medeni Yargılama Hukuku*, İstanbul 1989, I, 229;Bayındır, Aziz, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İstanbul 1986, s.67.) Hak isteminde bulunan şahsa davacı (müddeî), kendisinden istemde bulunulan şahsa davalı (müddeâ aleyh), istenilen şey ve hakka, dâva konusu (müddeâ ve müddeâ bih) terimleri kullanılmaktadır. (Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhu Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, Beyrut 1994, XVIII, 292;Bilmen, VIII, 81;Yavuz, "Dâva", DİA.) İslâm hukukunda suçlar, had, cinâyet ve ta'zir olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İşlenen suçlar bu ayırımında yer alan gruplardan birinin kapsamında ele alınmaktadır. Bu suçlarda mağdûr tarafı ya fert ya da kamu temsil eder. Ancak suç kime karşı işlenirse işlensin, mağdûr sadece ne ferttir ne de kamu. Çünkü suç ister kamuya karşı işlensin ister ferde karşı, bir yönüyle de diğer tarafa etki etmektedir. Fakat bu etkinin ağırlığına göre suçun fert ya da kamu hakkı ile ilgili oluşu tespit edilmekte ve dâva hakkı da bu temel üzerine oturtulmaktadır. Buna göre hadler gibi kamusal hakkın hakim olduğu suçlarda devlet, yetkili organları vasıtasıyla, herhangi bir fert tarafından dâva

gerekir. Burada ispat yükümlülüğü mağdûr tarafa düşmektedir. Çünkü İslâm hukukunda, "Beraat-i zimmet asıldır."<sup>8</sup> ilkesi ile kişilerin suçsuzluğu kurallaştırılmıştır. Bu nedenle hemen hemen bütün hukuk sistemleri tarafından davaların mahkemede ispatı için belirli vasıtalar konulma ihtiyacı zaruret halini almıştır. Bu bağlamda Şahitlik, yemin ve yemin etmekten kaçınma (nukûl) İslâm muhâkeme hukukunda ispat vasıtaları olarak ele alınmaktadır.<sup>9</sup> İkrar ise, bir ispat vasıtası değildir. Çünkü ispat, kabul edilmeyen bir iddianın doğruluğunu ortaya çıkarmak için yapılır. İkrar ise, kişinin suçunu veya hakkındaki iddiayı kabul etmesidir. İddia kabul edildikten sonra artık ispatına gerek kalmaz. Nitekim kodifikasyon hareketlerinin ilk örneğini teşkil eden *Mecelle*'de, "Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hüccet-i kâsıradır."<sup>10</sup> denilmek suretiyle ikrarın ancak kişisel bazda kalan bir delil olduğu ifade edilmiştir.

Kadınların şahitliği geçmişte ve günümüzde İslâm hukukunda tartışılan konuların başında gelmektedir. İncelememizde kadınların şahitliğini ceza hukuku ekseninde ele alarak yer yer değerlendirme ve tercihlerde bulunacağız.

#### A. GENEL OLARAK ŞAHİTLİK VE ŞAHİTLERDE ARANAN NİTELİKLER:

Şahitlik; bir kimsenin başkasındaki hakkını ispat için Şahidin görerek bildiği şeyi, hakim in huzurunda ve tarafların karşısında, "şehadet ederim (gördüm)" sözüyle ifade etmesidir.<sup>11</sup>

---

açılmaksızın kendiliğinden, taraf olarak suçlu hakkında, dâva açma hakkına sahiptir. Kamu hakkı ile ilgili suçlarda, aynı zamanda toplumun her ferdi de dâva açma hakkına sahiptir. (Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut 1986, VI, 277; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Dimeşk 1986, s.145; Behnesî, *el-Mevsûa*, III, 48; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XVII, 146; Bilmen, VIII, 229; Bayındır, s.133.) Öldürme ve yaralama suçları gibi kişisel hakları ilgilendiren ceza dâvalarında ise, yetkili mercin suçlu hakkında koşuşturma ve soruşturma yapılabilmesi için, mağdûrun mutlaka dâva açması gerekmektedir. Aksi takdirde suçlu hakkında cezai bir işlem yapılamaz. Ancak bazı hukukçuların belirttiği gibi, ölümlü sonuçlanan fiillerde yetkili merci, kamu adına re'sen dâva açma hakkına sahiptir. (Kâsânî, VI, 277; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s.145; İbn Ferhûn, *Tebziratu'l-Ahkâm fi Usûli'l-Akdiyye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Kahire 1986, II, 259; Bilmen, VIII, 229; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XX, 296; Bayındır, s.133.) Ta'zir suçlarında da işlenen suç niteliği itibarıyla ya fert ya da kamuya karşı işlenmiştir. Bu tür suçlarda da dâva açma hakkı mağdûra aittir. Geniş bilgi için bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*, Beyrut 1994, VIII, 285; İbn Ferhûn, I, 106; Tarablusî, Muînu'l-Hukkâm, Kahire 1973, s. 58; Atar, *Fahrettin, İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara, ty., 184; Bayındır, s.99; Behnesî, *el-Mevsûa*, III, 43; Üstündağ, I, 227.

<sup>8</sup> Mecelle, madde 8.

<sup>9</sup> İspat vasıtaları hakkında bkz. Kâsânî, VI, 266; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut, ty., XI, 416; Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul 1951, II, 139; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, ty., VI, 446; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VIII, 46; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, Mısır 1985, IV, 426; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut, ty., IX, 393; İbn Ma'cûz, *Vesâilü'l-İsbât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, yy., 1984, s.21; Bilmen, VIII, 119; Nebhân, M.Farûk, *Mebâhis fi't-Teşri'l-Cinâiyi'l-İslâmî*, Beyrut 1981, s.231; İbrâhimbey, A., *Turuku'l-İsbâti's-Şer'iyye mea İhtilâfi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, 1985, yy., s.112; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-Fıkhi'l-Cinâiyi'l-İslâmî*, Beyrut 1983, s.17; Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, s.141; Akşit, M. Cevat, *İslâm Ceza Hukuku*, İstanbul 1976, s. 128; Terhûnî, M.Ahmed, *Hucciiyetü'l-Karâin fi İsbâti'l-Cinâi fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Bingazi 1993, s. 37; İdrîs, Abdülfettâh Mahmûd, *el-Kadâ bi'l-Eymân ve'n-Nukûl*, Kahire 1993, s.38; Bayındır, s.143.

<sup>10</sup> Mecelle, madde 78.

<sup>11</sup> Serahsî, *el-Mevsûat*, Beyrut 1978, XVI, 111, 112; Kâsânî, VI, 266; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm fi Şerhu Gurri'l-Ahkâm*, İstanbul 1319, II,370; İbn Âbidîn, VIII, 172; İbnü'l-Hümâm, VI,446; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil li Şerhu Muhâtasarı Halil*, Beyrut 1992, VI, 150; Bilmen, VIII, 123; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 17; Terhûnî, *Hucciiyetü'l-Karâin*, s. 37; Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır 1986, s. 742; Mecelle, madde 1683.

Şahitler usûlüne uygun bir şekilde ifadelerini verince, hâkimin Şahitler hakkında güvenilirlik soruşturması (ta'dil ve tezkiye) <sup>12</sup> yaptıktan sonra yapılan şahitliğe göre hüküm vermesi zorunludur.<sup>13</sup>

Şahitliğin hukuki dayanağını, Kitap, Sünnet ve icmâ delilleri teşkil etmektedir.<sup>14</sup> Nitekim bu bağlamda İslâm hukukçuları birçok âyet<sup>15</sup> ve hadisi<sup>16</sup> şahitliğin meşrûiyeti için delil getirmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de, bir borç ilişkisinde yapılması gerekenler anlatılırken, "...Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için-iki kadın (olsun)."<sup>17</sup> ifadesiyle, tarafların aralarında gerçekleştirdikleri hukuki işleme şahit tutması önerilmiştir. Aynı şekilde, "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin."<sup>18</sup> âyeti de şahitliğin delilleri arasındadır. Peygamber (s.a.s) de, davacı olan birisine "Ya iki şahit getirirsin yahut o (davalı) yemin eder. Bunlardan başka bir hakkın yoktur."<sup>19</sup> buyurmuştur.

Şahitliğin meşrûluğu noktasında İslâm hukukçuları arasında da görüş birliği vardır.<sup>20</sup>

İslâm hukukunda şahitlik meşrû görülmekle birlikte şahitliği ifa edecek kişilerde birtakım şartların bulunması gerekli görülmüştür. Âkil- bâliğ (akıllı-ergen) olmak, hürriyet, adalet, görme özürsü olmama (olayın vukuunda), olayı bizzat görmek, zabt (şahidin tanık olduğu olayı muhafaza edecek yeterlikte belleğe sahip olması), dilsiz olmamak gibi nitelikler şahitlerde bulunması gerekli görülen genel şartlardır.<sup>21</sup> Fakihler arasındaki görüş farklılıklarını bir tarafa bırakırsak bu şartlara ilaveten meydana gelen olay ya da hukuki işlemin türüne göre şahidin müslüman olması, kazf suçundan dolayı cezaya çarptırılmış olması, erkek ya da kadın olması gibi nitelikler de şahitlerde bulunması gerekli görülen şartlardır.<sup>22</sup>

<sup>12</sup> Bkz.Kâsânî, VI, 270;Mevsilî, II, 142;Molla Hüsrev, II, 372;Bilmen, VIII, 152; Bayındır, s. 181.

<sup>13</sup> Kâsânî, VI, 282; Molla Hüsrev, II, 457;Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr(el-Muğnî ile), XI, 423; Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhu'l-Kitâb*, Beyrut 1985, IV, 54;Bayındır, s. 143.

<sup>14</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 2;Makdisî, eş-Şerhu'l-Kebîr, XII,2;Terhûnî, s.39; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 18; Ferhat, M.Naîm, *et-Teşrû'l-Cinâiyü'l-İslâmî*, Cidde 1984, s.216; Ebû'l-Futûh, *en-Nizâmu'l-İkâbî'l-İslâmî*, Kahire 1976, s. 256;Akşit, s. 130.

<sup>15</sup> Bkz. el-Bakara, 2/282; en-Nisâ, 4/15,135;el-Mâide, 5/8,106;et-Talak, 65/2;en-Nûr, 24/4, 6.

<sup>16</sup> Bkz. Buhâri, "Rehn", 6, "Şehâdât", 1-14;Müslim, "Akdiye", 2, 9,Ebû Davûd, "Akdiye", 13-21; Tirmizî, "Şehâdât", 1-4;Muvatta, "Akdiye", 2-5.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>18</sup> en-Nisâ, 4/15.

<sup>19</sup> Buhâri, "Rehn", 6, "Şehâdât", 20.

<sup>20</sup> İbn Kudâme, XII, Makdisî, XII, 2;Terhûnî, s. 40;Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 19;Ferhât, M.Naîm, *et-Teşrû'l-Cinâiyü'l-İslâmî*, Cidde 1984, s. 217.

<sup>21</sup> Bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 113;Kâsânî, VI, 266;Mevsilî, II, 141;İbnü'l-Hümâm, VI, 455;İbn Kudâme, XII, 27;İbn Rüşd, II, 385;Hattâb,VI, 150;Şirbînî, IV, 427;Meydânî, IV, 57;Bilmen, VIII, 125;Üdeh, Abdulkadir, *et-Teşrû'l-Cinâiyü'l-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûnî'l-Vad'i*, Beyrut, ty., 1,396;Terhûnî, s.40;Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 32;Ferhât, s. 217;Bayındır, s. 145;Akşit, s. 131;Akgündüz, s. 742.

<sup>22</sup> Mevsilî, II, 140;İbn Hazm, IX, 395; İbn Kudâme, XII, 27;İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, VIII, 178; İbn Rüşd, II, 385;Meydânî, IV, 55;İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Beyrut 1989, s. 126;a.mlf., *l'İlmu'l-Muvakkâin an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973, I, 92;Üdeh, II, 410;Bayındır, s. 158.



İslâm ceza hukuk doktrininde zina suçu dışındaki had ve kısas suçlarının ispatı için yukarıdaki nitelikleri taşıyan iki erkeğin şahitlikte bulunması şart koşulmuştur.<sup>23</sup> Zina suçunda ise, dört kişinin (erkek) şahitliği gerekli görülmüştür.<sup>24</sup> Hemen hemen bütün İslâm hukukçularına göre had ve cinâyet suçları dışındaki hukuki davalarda ise, bir erkekle birlikte kadınların şahitliği de kabul edilmiştir. Ancak bu tür davalarda, iki kadının yaptığı şahitlik, bir erkeğin şahitliğine denk kabul edilir. Doğum, bekâret gibi sadece kadınların muttali olabileceği hususlarda ise, kadınların aralarında erkek şahit bulunmaksızın tek başına şahitlik yapabilecekleri ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

İslâm hukukunda şahitlik, ihtiyaç duyulduğunda yerine getirilmesi (edası) farz (görev) kabul edilmiş bir ispat vasıtasıdır. Nitekim bu zorunluluk Kur'an-ı Kerim'de, "Şahitler (şehadetî edaya) çağırıldıklarında, gelmezlik etmesinler."<sup>26</sup>, "Şahitliği gizlemeyin. Kim onu gizlerse, bilsin ki onun kalbi günahkârdır. Allah yapmakta olduklarınızı bilir."<sup>27</sup> ve "Şahitliği Allah için yerine getirin."<sup>28</sup> âyetleri ile dile getirilmiştir. Buna göre kişinin şahitliğine ihtiyaç duyulan hususlarda şahitlikten kaçınmaması bir görevdir. Hukuken belirlenen şartları taşıyan kişi, hakkın ortaya çıkmasını sağlayacak başka bir delil ya da tanık yoksa, şahitlik yapmak zorundadır.

Toplumsal perspektiften baktığımızda şahitliğin yerine getirilmesi, farz-ı kifayedir (kitlesele farz=görev), hatta eda safhalarına göre şahitlik, farz-ı ayn (kişisel farz =görev) konumuna bile gelmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, şahitliğin yerine getirilmesindeki bu zorunluluk, daha çok mal ve can güvenliğine karşı işlenen suçlarda söz konusu olmaktadır. Başka bir deyişle, kişisel haklara karşı girişilen haksız saldırılarda tanıkların şahitlikten kaçınmaları İslâm hukuk terminolojisi ve hükümler hiyerarşisinde, farz-ı ayn olarak nitelendirilmektedir.<sup>29</sup> Şahısların mal veya can güvenliğine karşı işlenen suçlarda şahitlik zorunludur. Bu tür olaylara şahit olan ve belirli nitelikleri taşıyan kimsenin şahitlik yapmaması, yukarıda naklettiğimiz âyetlerden de anlaşılacağı gibi, İslâm'da tasvip edilmiştir. Zira burada şahitliğin gizlenmesi, başka bir şahsın hakkının zayi olmasına neden olmuş, dolayısıyla da şahitliği gizleyen kişi, bir anlamda zulme iştirak etmiştir. Bu da İslâm'ın tasvip etmediği bir tutumdur. Ancak İslâm ceza hukukunda had kapsamında ele alınan suçlarda, olaya tanık olan kimse, şahitlik edip etmeme noktasından serbesttir. Şunu belirtelim ki, bu tür suçlarda, şahitliğin gizlenmesi daha uygun ve faziletli görülmüştür.<sup>30</sup> Nitekim zina suçu işleyen Mâiz'i, Resûlullah'ın yanında ikrara teşvik eden Hazzâl isimindeki kişiye Hz. Peygamber'in "Keşke onu elbisenle örtseydin (de görmeseydin). Bu senin için

<sup>23</sup> Serahsî, XVI, 114;Kâsânî, VI, 277;Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XI,421; İbnü'l-Hümâm, VI, 450;Molla Hüsrev, II, 371;Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 441;İbn Rüşd, II, 387;Bilmen, VIII, 124;Akşit, s. 133.

<sup>24</sup> Kâsânî, VI, 277;Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XII,5; İbnü'l-Hümâm, VI, 450; Molla Hüsrev, II, 371;Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 441;İbn Rüşd, II, 387;Bilmen, VIII, 124; Akşit, s.133.

<sup>25</sup> Kâsânî, VI, 279;Mevsilî, II, 140;İbnü'l-Hümâm, VI, 451;İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 387;Şirbînî, IV, 442;Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 684; Meydânî, IV, 56;İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 128; Üdeh, II, 410;Akşit, s. 133; Bayındır, s. 158.

<sup>26</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>27</sup> el-Bakara, 2/283.

<sup>28</sup> et-Talak, 65/2.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 177;Kâsânî, VI, 282;Mevsilî, *el-İhtiyar*, II, 139;İbnü'l-Hümâm, VI, 447; İbn Kudâme, XII, 3;Şirâzi, *el-Mühhezzeb*, II, 323;Şirbînî, IV, 450;İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, yy., ty., I, 256;Hattâb, *Mevâhib*, VI, 194;İbn Kayyım, *l'âm*, I, 96;Meydânî, IV, 54; Bilmen, VII, 124; Atar, s. 192;Akşit, s. 134.

<sup>30</sup> Serahsî, XVI, 114;Kâsânî, VI, 282;Mevsilî, II, 139;İbnü'l-Hümâm, VI, 448;Meydânî, IV, 54; Hattâb, *Mevâhib*, VI, 164;Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl* (Mevâhib ile), VI, 166;Akşit, s. 135.

*daha hayırlı olurdu.*"<sup>31</sup> buyurması, bu çeşit suçların deşifre edilmemesine en güzel delil olsa gerek. Zira bazı suçların deşifre edilmesi, topluma, suçluya uygulanacak cezadan daha fazla zarar vermektedir. Ayrıca bu konuda Peygamber (s.a.s), "*Kim bir müslümanın ayıbını örterse, Allah'da kıyamet gününde onun ayıbını örter.*"<sup>32</sup> ifadesiyle kul hakkı bulunmayan suçlarda, kusurların ifşa edilmemesinin önemini vurgulamıştır.

Şahitliği eda etmenin veya gizlemenin faziletli kabul edilmesinde, maslahat (fayda) ve mefsedet (zarar) dengesinin<sup>33</sup> gözetilmesi temel ölçüttür. Buna göre şahitlik, niteliği itibarıyla had suçu da olsa herhangi bir şahsın hakkının zayi olmasına neden olacak bir konuda ise, haliyle şahitlikte bulunmak daha faziletli ve makbul olacaktır. Örneğin hırsızlık suçunda, şahit hırsızlık olayını gördüğü halde gizlerse, bir hakkın zayi olmasına sebep olacaktır. Ancak burada mal sahibi mahkemede dâva açmazsa o zaman şahidin re'sen böyle bir suça şahitlik için müracaatı uygun olmayabilir. Bir de tanıklıkta, kaynaklarda ifade edildiği gibi, hırsıza el kesme cezasının uygulanmasını önlemek için formel manada suçun oluşumunu etkileyecek ancak malı çalınan kimsenin de mağdûr olmasına sebebiyet vermeyecek ifadelerin kullanılması daha uygun kabul edilebilir. Örneğin malın çalındığına tanık olan şahidin "malı çalarken gördüm" yerine "malı alırken gördüm" ifadesini kullanması gibi. Bu tarz bir ifadeyle, bir taraftan mal sahibinin hakkının zayi olması önlenirken, diğer taraftan da hırsıza el kesme cezası uygulanmasına mani olunmuş olur.<sup>34</sup> Ancak kişisel haklara zarar vermeyen sadece kamusal hak ile ilgili suçlarda şahitliğin gizlenmesi daha uygun olabilir. Örneğin içki içen bir şahıs, kamu düzenini bozucu nitelikte eylemlerde bulunmadığı sürece onun bu suçuna tanıklık etmek yerine gizlemek daha faziletli olabilir.<sup>35</sup>

## **B. SUÇLARIN İSPATINDA KADINLARIN ŞAHİTLİĞİ**

İslâm hukukunda kadınların şahitliği konusundaki tartışmalar daha çok ceza hukukunda odaklanmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi hukukçuların çoğunluğu tarafından kadınların had ve karşılığında kısas uygulanan cinâyet suçlarında şahitliği kabul edilmiştir. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle İslâm ceza hukukunda suçlar ve cezalar hakkında genel bir bilgi vermenin daha isabetli olacağı kanısındayız.

### **1. Genel Olarak Suç ve Cezalar:**

İslâm ceza hukukunda suç; Allah Teala'nın had veya ta'zir cezalarıyla cezalandırıldığı hukuki yasaklar<sup>36</sup>, mala veya cana karşı işlenen, şer'an haram kılınmış fiil<sup>37</sup>, Allah'ın, yapılmasını yasakladığı bir şeyi yapmak, yapılmasını emrettiği bir şeyi yapmamak<sup>38</sup> ve yapılması halinde ceza verilen yasak fiilin işlenmesi ya da terkinde ceza verilen bir fiilin adı<sup>39</sup> şekillerinde tanımlanmıştır.

<sup>31</sup> Ebû Dâvud, "Hudûd", 7; Muvatta, "Hudûd", 3; Müsned, V, 217.

<sup>32</sup> Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58; Ebû Davûd, "Edeb", 38; Tirmizî, "Hudûd", 3.

<sup>33</sup> Maslahat ve mefsedet konularında bilgi için bkz. Bûtî, S. Ramazan, *Davâbitü'l-Maslahâ fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimeşk 1992, s. s.27.

<sup>34</sup> Mevsilî, II, 140; İbnü'l-Hümâm, VI, 450; Molla Hüsrev, II, 371; Meydânî, IV, 55.

<sup>35</sup> Benzeri yaklaşım için bkz. Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, VI, 165; Mevâk, *et-Tâc*, VI, 166.

<sup>36</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Beyrût 1990, s.361.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 84.

<sup>38</sup> Ebû Zehra, *el-Cerime fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, yy., ty., s.24 ; Hasaneyn, İzzet, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Cerime*, yy., 1984, s.13.

<sup>39</sup> Üdeh, I, 66.

Ceza ise; Şâriin (Kanun koyucunun) yapılmasını emrettiği bir şeyin terki veya yapılmasını yasakladığı bir şeyin yapılması durumunda, failini caydırmak amacıyla koymuş olduğu yaptırıma denir.<sup>40</sup> Daha kapsamlı bir tanımı şöyle yapabiliriz: Şâriin fert ya da kamu menfaati gereği yapılmasını emrettiği fiillerin terki veya terkedilmesini istediği fiillerin yapılması durumunda, hukuken sorumlu şahıslara uyguladığı maddi ve manevi yaptırımlar topluluğuna ceza denir.

Günümüz ceza hukukunda ise suç; sorumlu bir şahıs tarafından, müspet veya menfi bir hareketle meydana getirilen, ceza tehdidini taşıyan bir kanundaki tarife uygun ve hukuka aykırı olan bir fiil şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>41</sup> Ceza ise; suç işleyen kişiye, hukuka aykırılığın ve kusurluluğun ağırlığına göre uygulanan ve kişiyi belirli bazı yoksunluklara uğratan yaptırım şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>42</sup>

Suç ve cezanın kökeni insanlık tarihi kadar eskidir. Gerçek şu ki, insanın var olduğu yerde suç da vardır. Nitelik ve niceliği değişse de suçun işlendiği yerde ceza söz konusu olmuştur. Nitekim ilk peygamber ve ilk insan Hz. Adem ve eşinin kendilerine yasaklanmış bir davranışta bulunmaları ve bu davranış sonucunda cezalandırılmaları, suç ve ceza kavramlarının insanlık tarihi ile temellendirilmesi noktasında bize bir fikir vermektedir. Kur'an-ı Kerim'de, "Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennette yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yiyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik."<sup>43</sup> âyeti ile dile getirildiği üzere Allah Teâla, Hz. Adem ve eşine uymaları gereken bir yasak koymuştur.<sup>44</sup> Hz. Adem ve eşinin bu yasağı çiğnemeleri ve cennetten çıkarılışları, hukuki anlamda bir suçun işlenmesi ve karşılığında bir cezanın verilmesinin ilk örneğini teşkil etmektedir.

İslâm ceza hukukunda suçlar ve karşılığında uygulanan cezalar genelde hadler, cinâyetler (öldürme ve yaralamalar) ve ta'zir cezaları olmak üzere üçlü bir ayırma tâbi tutulmaktadır. Bu ayırım, bütün suç ve cezaların adeta omurgasını teşkil etmektedir.

Bir İslâm hukuku terimi olarak had; Allah hakkı (kamu hakkı) olarak uygulanması gereken, miktarı belli cezalara denir.<sup>45</sup> Dolayısıyla had suçları da; "Şâri' tarafından karşılığında, kamu hakkı olarak uygulanması gereken, miktarı belli cezalar konulmuş suçlar" şeklinde tanımlanabilir.

Zina, hırsızlık, kazf (zina isnadı), yol kesme (eşkıyalık), içki içme, irtidad (dinden dönme) ve bağy (yasal düzene isyan) suçları ve bu suçlar karşılığında uygulanan cezalar, genelde had suçu ve had cezası olarak nitelendirilmiştir. Uygulanacak ceza miktarının belirli oluşu, hakimin takdir yetkisinin bulunmaması, affın geçersiz oluşu ve kamusal hak (Allah hakkı) gereği uygulanışları bu tür suç ve cezaların en belirgin özellikleridir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Behnesî, el-Mevsûatü'l-Cinâiyye, IV, 72.

<sup>41</sup> Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1967, I, 316.

<sup>42</sup> İçel-Kayihan, Ceza Hukuku, İstanbul 1993, I, 27.

<sup>43</sup> el-Bakara, 2/35.

<sup>44</sup> Âyetin tefsiri için bkz. Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, Beyrut 1990, III, 3; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, İstanbul 1986, I, 78; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, ty., I, 321; Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1986, I, 129.

<sup>45</sup> Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi, VII, 33; Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 79 ; İbnü'l-Hümâm, Fethü'l-Kadir, Beyrût, ty., V, 3; Behnesî, Medhal, s.21.

<sup>46</sup> Kâsânî, VII, 33; Mevsilî, IV, 79; İbnü'l-Hümâm, V, 3; İbn Âbidîn, VI, 3; Üdeh, I, 81; Cezîrî, Kitabu'l-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbaa, Beyrût 1986, V, 9; Gâmidî, Esbâbu Sukûti'l-Ukûbe fî'l-Fıkhî'l-İslâmî, Mekke 1994, s. 25; Ebû

Söz konusu ayırımında yer alan cinâyet suçları ise; insanın canına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenmesi yasak olan fiillere denilmektedir.<sup>47</sup> İslâm ceza hukukunda insanın can ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar; kasten öldürme (*amden katl*), kasıt benzeri öldürme (*şibh-i amd*), hataen öldürme (*hataen katl*), kasten işlenen müessir fiiller (*yaralama ve sakatlamalar*), hataen işlenen müessir fiiller ve tesebbüben (dolaylı) öldürme ve yaralama şeklinde bir ayırıma tabi tutulmaktadır.

Cinâyet suçları ve karşılığında uygulanan cezalar, klasik kaynaklarda, "cinâyât (öldürme ve yaralamalar)", "cirâh (yaralamalar)" ve "diyât (diyetler)" başlıkları altında ele alınmaktadır.<sup>48</sup> Bu başlıklar altında daha çok kısas ve diyet cezalarını gerektiren suçlar işlendiğinden, bazı kaynaklarda bu suçlar, kısas ve diyet suçları şeklinde de isimlendirilmektedir. Bu tarz bir kullanımda büyük ölçüde, fakihlerin, "cinâyet" kelimesini bu fiillere ad olarak kullanmayı gelenekselleştirmelerinin etkisi vardır.<sup>49</sup> Kapsam olarak incelediğimizde, genel adıyla cinâyet, özel adıyla kısas ve diyet suçlarının, kişinin ya hayatına ya da vücut bütünlüğüne karşı işlenmiş suçlar olduğunu görürüz. Vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar da günümüzde "Müessir fiil" terimi ile ifade edilmektedir. Müessir fiiller, ölümle sonuçlanmayan yaralama, herhangi bir organ ya da uzvun işlevini yitirmesine sebebiyet veren fiillerden ibarettir.<sup>50</sup> Cinâyet suçları karşılığında uygulanan kısas ve diyet cezalarında mağdûr veya mirasçıları, suçluyu af edebilir. Kul hakkı ile ilgili olmalarından dolayı, hak sahibi şahsın suçluyu affı geçerlidir.<sup>51</sup> Suçlunun, hak sahibi tarafından af edilmesi durumunda kendisine kısas cezası uygulanmaz. Ancak yetkili merci, uygun görürse kamu menfaati gereği suçluya ta'zir cezası uygulayabilir. Nitekim önde gelen İslâm hukuk ekollerinden Maliki mezhebinin görüşü de bu doğrultudadır.<sup>52</sup>

Ta'zir cezaları ise; had ve cinâyet suçları dışında kalan, yasaklığı bazen nasslarla ifade edilmekle beraber ceza miktarı belirtilmemiş olup takdir ve tayini yetkili mercie bırakılmış olan, kişi ya da kamu yararı adına uygulanması gereken cezalara denilmektedir.<sup>53</sup> Ta'zir suç ve cezalarının çerçevesi oldukça geniştir. Had ve cinâyet suçlarında olduğu gibi belirli bir sınır veya sayı söz konusu değildir. Yetkili merci, fert veya toplum zararına gördüğü herhangi bir fiili yasaklayıp, bu fiilin işlenmesi durumunda failine ceza uygulayabilir. Ta'zir suçları, cezalarının miktarının nasslarda takdir edilmemesi, affin geçerli

Zehra, *el-Ukûbe fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Kahire, ty., s.105; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, I, 125; Avvâ, *Fî Usûli'n-Nizâmi'l-Cinâiyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 123; Bardakoğlu, Ali, "Ceza", DİA

<sup>47</sup> İbn Kudâme, IX, 318; Mevsilî, V, 22; Bilmen, III, 27; eş-Şazeli, "Cinâyet", DİA.

<sup>48</sup> Bkz. Kâsânî, VII, 233; İbn Kudâme, IX, 318; İbn Rüşd, II, 330; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, Mısır 1967, VII, 247; Mevsilî, V, 22; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, ty, VIII, 326; Kâdızâde, *Netâicu'l-Efkâr fi Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr* (Şerhu Fethi'l-Kadir'le) IX, 137; Bilmen, III, 27; Husarî, *el-Kısas, ed-Diyât ve'l-İsyânu'l-Müsellaḥ fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Kahire 1988, s.53; Zeydan, Abdülkerim, *el-Kısâs ve'd-Diyât fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1998, s. 25; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 215; Behnesî, *el-Cerâim fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Kahire 1988, s. 215; Gâmidî, s.49; Üdeh, I, 79 ; Şafak, Ali, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, Erzurum 1977, s.66; eş-Şazeli, "Cinâyet", DİA.

<sup>49</sup> Kâsânî, VII, 233; Kâdızâde, *Netâicu'l-Efkâr*, IX, 137.

<sup>50</sup> Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1996, s.41

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 154; İbn Âbidîn, X, 196; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kına' an Metni'l-İknâ'*, Beyrût 1982, V, 542; Husarî, *el-Kısâs*, s.544; Rekbân, A. el-Alî, "el-Afv ani'l-Kısâs", M.A.Ş., sy.X, Riyad 1399, s.275; Üdeh, II, 157.

<sup>52</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratu'l-Hukûm*, II, 259; Üdeh, I, 81; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s.102.

<sup>53</sup> Kâsânî, VII, 63 ; Mâverdî, *el-Ahkâm*, s.386 ; Akşit, s.50.

olması ve hakimin takdir yetkisinin bulunması gibi özellikleriyle diğer suçlardan ayrılmaktadır.<sup>54</sup>

## 2. Kadınların Şahitliği:

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslâm ceza hukukunda suç ve cezalar, had, cinâyet ve ta'zir şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulmuştur. Bu suçları işleyen kişilere her hukuk sisteminde olduğu gibi fert ve toplum düzenini korumak amacıyla belli yaptırımlar uygulanır. Kişilerin ikrarı dışında mağdûr tarafından yargı organlarına intikal ettirilen bu suçların ispat edilmesi gerekli görülmüştür. İspat vasıtalarının başında da şahitlik gelmektedir.

İslâm ceza hukukunda daha önce de belirttiğimiz gibi, fakihlerin çoğunluğuna göre, zina suçu dışındaki had ve kısas gerektiren cinâyet suçlarının ispatı için belirli nitelikleri taşıyan iki erkeğin şahitlikte bulunması şart koşulmuştur.<sup>55</sup> Bu tür suçların ispatında iki erkek şahidin tanıklığının gerektiği görüşünün hukuki dayanağını, "...Erkeklerinizden iki şahit bulundurun..."<sup>56</sup> âyeti teşkil etmektedir.<sup>57</sup> Ne hikmetse, bir borç ilişkisinde takip edilecek hukuki prosedürü dile getiren bu âyeti, zina dışındaki had ve cinâyet suçlarına uyarlayan hukukçuların çoğunluğu, bu âyetin kadınların şahitliğinin de hukuki dayanağını teşkil eden "...Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için-iki kadın (olsun)."<sup>58</sup> kısmını almamışlardır. Zina suçunda ise, dört erkeğin şahitliği gerekli görülmüştür.<sup>59</sup> Bu görüşün hukuki temeli ise, "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin."<sup>60</sup> ve "İffetli kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin..."<sup>61</sup> âyetlerine dayanmaktadır. İslâm hukukçuları bu âyetlere dayanarak zina suçunun ispatı için dört erkek şahidin tanıklığını gerekli görmüşlerdir. Burada konusu mal olan diğer hukuki davalarda olduğu gibi iki kadın şahit bir erkek şahit yerine kabul edilmez.<sup>62</sup> Başka bir ifadeyle zina suçunda kadınların şahitliği geçersizdir. Hukukçuların yukarıda naklettiğimiz âyetlerin lafzî yorumlarını esas almaları böyle bir sonuca ulaşmalarında en önde gelen etkidir. Âyette geçen " *minkum*" lafzî Arap dil kurallarına göre erkekler için kullanılır. Bu lafzın kadınlar için kullanımı ise "*min-künne*" şeklindedir. Önde gelen İslâm hukuk ekollerinden Hanefî, Şafîî, Maliki ve Hanbelî mezhepleri başta olmak üzere İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, kadınların had ve

<sup>54</sup> Bkz. Kâsânî, VII, 62;İbn Kudâme, X, 347; Şurunbulâlî, *Gunyetu zevi'l-Ahkâm* ( Dureru'l-Hukkâm ile), II, 74; Mâverdî, *el-Ahkâm*, s.387; İbn Kayyim, *l'âmû'l-Muvakkûn*, II, 118; Merdâvî, *el-İnsâf*, Beyrut 1957, X, 239;Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, Cidde, ty., XXII, 304; Âmir, Abdülazîz, *et-Ta'zir fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, Kahire 1969, s.52; Üdeh, I, 80 Avvâ, s. 257;Bardakoğlu, Ali, "Ceza", DİA.

<sup>55</sup> Serahsî, XVI, 114;Kâsânî, VI, 277;Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XI,421; İbnü'l-Hümâm, VI, 450; Molla Hüsrev, II, 371;Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 441;İbn Rüşd, II, 387;Bilmen, VIII, 124; Akşit, s. 133.

<sup>56</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>57</sup> Kâsânî, VI, 279;Mevsilî, II, 140;Mergînânî, *el-Hidâye* (Fethu'l-Kadir'le), VI, 451;Molla Hüsrev, II, 371;Harezmi, *el-Kifâye*, VI, 451;Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ala'l-Hidâye*, VI, 451; Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 442.

<sup>58</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>59</sup> Serahsî, XVI, 114;Kâsânî, VI, 277;Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XII,5; İbnü'l-Hümâm, VI, 450;Molla Hüsrev, II, 371;Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 441;İbn Rüşd, II, 387;İbn Kayyim, *l'âm*, I, 91;Bilmen, VIII, 124;Akşit, s. 133.

<sup>60</sup> en-Nisâ, 4/15.

<sup>61</sup> en-Nûr, 24/4.

<sup>62</sup> Kâsânî, VI, 277;Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XII, 5;İbnü'l-Hümâm, VI, 450; Şurunbulâlî, II, 371;Meydânî, IV, 55;Şirbînî, IV, 441;İbn Rüşd, II, 387;Bilmen, VIII, 124.

kıyas suçlarında hemcinsleri veya erkeklerle birlikte şahitliği geçersizdir.<sup>63</sup> Malikiler, kasten müessir fiillerde kadınların erkeklerle birlikte (iki kadın bir erkek) şahitliklerinin kabul edileceği görüşüyle çoğunluğun görüşünden ayrılmışlardır.<sup>64</sup> Hukukçuların çoğunluğu, kadınların bu tür suçlarda tanıklığını kabul etmemekle birlikte, bazı durumlarda kadınların şahitliğinin geçerli olabileceğini ancak suçluya kadınların şahitliğine dayanarak aslî cezanın<sup>65</sup> yerine bedel cezanın<sup>66</sup> uygulanabileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin kadınlara ait hamamlarda meydana gelen öldürme olaylarında kadınların şahitliği ile her ne kadar kıyas cezası uygulanmazsa da suçlu, diyet ödemekle yükümlü tutulur.<sup>67</sup> Buna karşılık hemen hemen bütün İslâm hukukçularına göre, had ve cinâyet suçları dışındaki hukuki davalarda bir erkekle birlikte kadınların şahitliği de kabul edilmiştir. Bu tür davalarda kadının şahitliğinin geçerli kabul edilmesinin hukuki dayanağı ise, "...Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için-iki kadın (olsun)." <sup>68</sup> âyetidir.<sup>69</sup> Doğum, bekâret gibi sadece kadınların muttali olabileceği hususlarda ise, kadınların tek başına şahitlik yapabileceği ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

Çoğunluğun görüşüne karşın başta Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732)<sup>71</sup>, Hammâd b. Ebî Süleyman (ö.120/738)<sup>72</sup> gibi tâbiînin büyükleri olmak üzere, Zahiriler ve bir kısım ilim adamı, hukukun diğer bölümlerinde olduğu gibi ceza hukukunda da kadınların (iki kadın bir erkek yerine kaim olmak üzere) erkeklerle birlikte şahitliklerinin kabul edileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>73</sup> Bu görüş sahiplerine göre, zina suçu dışındaki suçlar ile hukukun her bölümünde bir erkekle birlikte iki kadının şahitliği yeterli ispat vasıtasıdır. Kadınların aralarında erkek olmaksızın şahitlikleri kabul edilmez. Zina suçunda ise, kadınların hemcinsleriyle birlikte (iki kadın = bir erkek olmak koşuluyla) yapacakları şahitlik geçerli-

<sup>63</sup> Mâlik, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Bağdat 1970, IV, 160;Şafii, *el-Ümm*, Beyrut 1973,VI, 14,15; Kâsânî, VI, 279;Mevsilî, II, 140;İbnü'l-Hümâm, VI, 451; İbn Rüşd, II, 387;Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 333;Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VIII, 310;Şîrbînî, IV, 442;Cessâs, I, 684; Meydanî, IV, 56; İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 128; Üdeh, II, 410;Akşit, s. 133.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, II, 388;Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, IV, 185;İbn Ferhûn, *Tebîratü'l-Hukâm*, I, 211 vd.;İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1968, s. 204,233.

<sup>65</sup> Aslî cezalar: Suçun doğrudan doğruya karşılığı olan cezalardır. Öldürme suçu için kıyas, hırsızlık suçu için el kesme cezaları gibi. Bkz. Üdeh, I, 632; Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-Fıkhu'l-İslâmî*, Beyrût 1983, s.123.

<sup>66</sup> Bedel cezalar: Kanun koyucunun, suça karşılık koymuş olduğu asli cezanın, hukuki bir sebeple uygulanamaması durumunda, asli cezanın yerine geçen cezalardır. Örneğin, kıyasın uygulanamaması durumunda diyet, had ve kıyas cezaları tatbik edilemediğinde ta'zir cezasının uygulanması gibi. Bkz. Üdeh, I, 632.

<sup>67</sup> İbn Kayyım, *l'lâm*, I, 97;Bayındır, "Kadın", Kur'an Mesajı, c.II, sy. 13-15,İstanbul 199, s. 136.

<sup>68</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>69</sup> Mevsilî, II, 140;İbn Kudâme, XII, 10;İbn Rüşd, II, 387.

<sup>70</sup> Kâsânî, VI, 279;Mevsilî, II, 140;İbnü'l-Hümâm, VI, 451;İbn Kudâme,XII, 23;İbn Rüşd, II, 387; Molla Hüsrev, II, 372;Şîrbînî, IV, 442;Hattâb, VI, 181;Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 684; Meydanî, IV, 56;İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 128;a.mlf., *l'lâmu'l-Muvakkîn*, 92; Üdeh, II, 410;Bayındır, s. 158.

<sup>71</sup> Tâbiî devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir zat.Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I, 284;Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 163;a.mlf., "Atâ b. Ebû Rebâh", DİA.

<sup>72</sup> Büyük İslâm hukukçusu Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında yer alan ve Tâbiî devri Kufe şehrinin önde gelen fakihlerinden.bkz. Aras, M.Özgü, "Hammâd b. Ebû Süleyman", DİA.

<sup>73</sup> İbn Hazm, *el-Muhalâ*, IX, 395;İbn Kudâme, XII, 5;İbn Rüşd, II, 387;İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, 128 vd.;Bilmen, VIII, 126;Üdeh, II, 411;Ebû Yahya, M.Hasen, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", Mecelletü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, c.VI, sy. 14, Kuveyt 1989, s. 201; Ateş, I, 491.

dir.<sup>74</sup> Bu görüşte olan hukukçular, "...Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için-iki kadın (olsun)."<sup>75</sup> âyetinden hareketle, erkeklerle birlikte kadınların şahitliğinin kabulüne mani herhangi bir engelin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu âyetin zâhiri anlamı söz konusu görüşün belli başlı delillerindedir.<sup>76</sup> Zira bu âyette erkeklerle birlikte kadınların şahitliği de kabul edilmiştir. Önde gelen İslâm hukukçularından İbn Hazm (ö.456/1063), çoğunluğun görüşünü tenkit ederek ceza hukuku da dahil olmak üzere bütün hukuki ilişkilerde kadınların şahitliğinin geçerli olması gerektiğini etraflıca tartışmıştır. Ayrıca ona göre, iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine eşit kabul edilmek koşuluyla (8 kadın = 4 erkek şahit) zina suçunda, kadınların tanıklığı caizdir.<sup>77</sup> Bu noktada Atâ b. Ebî Rebâh'tan da "Eğer sekiz kadın bir kadının zina suçu işlediğine şahitlik etseydi, onu recmederdim."<sup>78</sup> sözü nakledilmektedir.

Tazir suçlarında ise, kadınların şahitliği noktasındaki görüşler, çerçevesi oldukça geniş olan bu suçlar karşılığında uygulanacak ceza türüne göre değişmektedir. Dövme, hapis gibi bedenî (fiziki) cezalarda İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, kadınların erkeklerle ya da sadece hemcinsleriyle birlikte yapacakları şahitlikleri kabul edilmez.<sup>79</sup> Diğer bir kısım hukukçuya göre ise, bu tür ta'zir suçlarında kadınların erkeklerle birlikte şahitlikleri kabul edilir. Hanefi mezhebinin hakim görüşü de bu doğrultudadır.<sup>80</sup> Başta İbn Hazm olmak üzere diğer bir kısım fakih'e göre ise, fiziki ceza gerektiren ta'zir suçlarında da kadınların erkeklerle veya sadece hemcinsleriyle birlikte yapacakları tanıklıkları geçerlidir.<sup>81</sup>

Karşılığında para cezaları gibi malî ceza uygulanan ta'zir suçlarında ise, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, erkeklerle birlikte kadınların (bir erkek- iki kadın) şahitliği geçerlidir.<sup>82</sup> Yine Hanefi, Şafii ve Hanbeli mezheplerine göre, bu tür suçların ispatında kadınların aralarında erkek bulunmaksızın hemcinsleriyle yapacakları şahitlik geçerli değildir.<sup>83</sup> Buna karşın Maliki ve Zahirilere göre, kadınların aralarında erkek bulunmaksızın hemcinsleriyle yapacakları şahitlik geçerlidir.<sup>84</sup> İslâm hukukçuları had ve kısas suçlarında Gayr-i Müslim bir kadının müslüman aleyhinde şahitliğinin kabul edilmeyeceği noktasında görüş birliği içindedirler.<sup>85</sup>

<sup>74</sup> Bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Muhalâ*, IX, 395; İbn Kayyim, *et-Turuk*, s. 129; a.m.f., *l'lâm*, I, 97; Bilmen, VIII, 126; Ebû Yahya, *agm.*, s. 201.

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>76</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, 126; a.m.f., *l'lâm*, 92 vd.; Ebû Yahya, *agm.*, s.203.

<sup>77</sup> İbn Hazm, IX, 395; İbn Kayyim, *et-Turuk*, s.132.

<sup>78</sup> İbn Hazm, IX, 398; İbn Kayyim, *et-Turuk*, s.130.

<sup>79</sup> Kâsânî, VII, 65; Mahallî, *Şerh ala Minhâci't-Tâlibîn*, Kahire 1956, IV, 325; Kalyûbî, *Hâşiye*, IV, 325; İbn Dûyân, *Menâru's-Sebil fi Şerhi'd-Delîl*, Dimeşk 1979, II, 74; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s. 216.

<sup>80</sup> Kâsânî, VII, 65; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s. 215.

<sup>81</sup> İbn Hazm, IX, 396; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s. 215.

<sup>82</sup> Kâsânî, VII, 65; İbn Hazm, IX, 396; İbn Kudâme, VIII, 97; Derrîr, *Şerh*, IV, 187; Mahallî, IV, 324 vd.; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s. 217.

<sup>83</sup> Kâsânî, VII, 65; Mahallî, IV, 168, 325; İbn Kudâme, VIII, 8; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s.219.

<sup>84</sup> İbn Hazm, IX, 396; Derrîr, IV, 187; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s.219.

<sup>85</sup> Mevsîlî, II, 149; Şirbînî, IV, 427; Üdeh, II, 405; İbn Cüzey, s. 202; Ebû Yahya, "Hukmu Şehâdeti'n-Nisâ fi'l-Ukûbât", s. 192; Bayındır, s. 159.

### DEĞERLENDİRME

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de kadın, hemen hemen her boyutuyla tartışma konusu olmaktadır. Ahlak, hukuk ve diğer ilim dalları perspektifinden bakıldığında bu tartışmanın özellikle hukuk ve ahlak ekseninde yoğunlaştığını görmekteyiz.

İslâm muhâkeme hukuku açısından baktığımızda kadınların şahitliğinin kabulü ya da reddi noktasında yukarıda da belirttiğimiz gibi değişik görüşler ileri sürülmüştür. Zaman zaman belirtilen görüşler baz alınarak kadın-erkek eşitliği zaviyesinden İslâm'a karşı yersiz ve de tutarsız iddiaların gündeme getirildiğini görmekteyiz. Yine bazen söz konusu görüşlerden hareketle, İslâm'ın kadına yeterli ilgiyi göstermediği onu adeta ikinci sınıf bir yaratık statüsünde değerlendirdiği iddiaları ileri sürülmektedir. Aslında bu iddiaların bir kısmı hareket noktası itibarıyla kısmen de olsa tutarlı gözükmemektedir. Zira kadınların şahitliğinin reddedilmesinin veya tanıklıkta iki kadının bir erkeğe denk tutulmasının gerekçeleri açıklanırken bazı kaynaklarda hiç de makul ve de isabetli olmayan söz ve bilgilere yer verilmiştir. Örneğin kadınların dinlerinin ve akıllarının eksikliği, hafızalarının zayıf olduğu, erkekten yaratıldıkları için, erkeğin kadına nispetle daha üstün olduğu gibi görüşler vardır.<sup>86</sup> Bu söz ve bilgiler zaman zaman yaygın hadis kaynaklarında yer alan ve Peygamber'e (s.a.s) isnat edilen sözlerle de desteklenmiştir.<sup>87</sup> Bu kaynaklarda nakledilen yorumlar ya da görüşler, İslâm açısından bağlayıcı nitelik ve statüde değildir. Söz konusu görüşlerin tutarlılığı, İslâm'a başka bir ifadeyle onun ana kaynakları olan Kitap ve Sünnete uygunluğu ile ölçülür. Yöneltilen tenkidlerin isabeti de bu kaynaklardaki bilgiler esas alındığı sürece tutarlı olabilir ve İslâm'ı bağlayabilir. Aksi takdirde niteliği ve statüsü ya da İslâm dünyasında şöhreti ne derece yaygın olursa olsun herhangi bir ilim adamı veya mezhebin görüşü esas alınarak İslâm'a karşı yapılan tenkidler, tutarsız olacaktır. Dolayısıyla söz konusu tenkidler, tenkide konu olan görüşün temsilcisi ilim adamı veya mezhebi ilgilendirecektir.

İslâm'da, kadın herşeyden önce erkek gibi Allah'ın, "*Şüphesiz biz insanı en güzel şekilde yarattık*"<sup>88</sup> sözünün kapsamına giren bir varlıktır. O da erkek gibi Allah katında değerlidir. Hak ve görevleri noktasında denge vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "*Kadınların erkeklerle karşı sorumluluklarına denk biçimde hakları vardır...*"<sup>89</sup> ifadesi bu gerçeği vurgulamaktadır. Söz konusu kaynaklardaki iddialar bir tarafa bırakılırsa, kadınlara verilen değeri ifade eden birçok âyet<sup>90</sup> ve hadis<sup>91</sup> vardır. Bu bağlamda erkeklere eşleri ile iyi geçinmeleri tavsiye edilmiştir. "*...Onlarla güzellikle geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, sabredin, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir.*"<sup>92</sup> buyurulmuştur.

Kadınla erkek arasında psikolojik ve fizyolojik açıdan bazı farklılıklar bulunduğu da bir gerçektir. Eğer her konuda erkek kadın arasında bir eşitlik aranırsa o zaman yaratılan varlığı erkek ya da kadın şeklinde farklı iki kavramla ifade etmek yersiz olurdu. Nitekim

<sup>86</sup> Bkz. Serahsî, XVI, 113;Kâsânî, VI, 279;İbnü'l-Arabî, 253;Cessâs, I, 699.

<sup>87</sup> Buhârî, "Hayz", 6, "Şehâdât", 12;Müslim, "İmân", 132;Ebû Davûd, "Sünnet", 15;İbn Mâce, "Fiten", 19;Müsned, II, 67;Dârimî, "Vudû", 104.

<sup>88</sup> et-Tîn, 95/4.

<sup>89</sup> el-Bakara, 2/228.

<sup>90</sup> Örnek olarak bkz. en-Nisâ, 4/19.

<sup>91</sup> Buhârî, "İlim", 31;Müslim, "Hac", 147;Ebû Davûd, "Menâsik", 57, Nikâh, 41;Tirmizî, "Radâ", 11;İbn Mâce, "Nikâh", 50,51; Dârimî, "Nikâh", 34; Müsned, II, 329.

<sup>92</sup> en-Nisâ, 4/18.



çağımız düşünürlerinden Dr. Alexis Carrel, kadın-erkek arasındaki farklılığın sadece fizyolojik açıdan olmayıp bir çok sebeplerden ileri geldiğini belirttikten sonra sözlerine şöyle devam ediyor: "İşte bu esasları bilmemek feminizm öncülerini, her iki cinsin aynı terbiye, aynı meşgale, aynı yetki ve sorumlulukları alabilecekleri inancına sevk etmiştir. Gerçekte kadın erkekten önemli derecede farklıdır. Kadının vücudundaki hücrelerin her biri cinsinin izlerini taşır. Organik ve bilhassa sinir sistemleri için de durum aynıdır. Fizyolojik kanunlar da yıldızlar âleminin kanunları kadar sert ve merhametsizdirler. Onların yerine insani arzuları koymak imkansızdır. Onları oldukları gibi kabul etmek zorundayız. Kadınlar kabiliyetlerini kendi tabiatları istikametinde geliştirmeli, erkekleri taklit etmeye kalkmamalıdır. Medeniyetlerin ilerlemesinde kadınların rolü erkeklerinkinden daha yüksektir. Bu rolü terketmemeleri gerekir."<sup>93</sup>

Kadın-erkek arasındaki psikolojik ve fizyolojik farklılıklar, haklar veya yükümlükler noktasında bir eksi ya da artı puan kazandırmaz. Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, İslâm'da hak-yükümlülük dengesi her zaman korunmuştur. Bu dengenin sağlanması veya bozulmasında, cinsiyet temel bir ölçüt değildir. Kur'an-ı Kerim'de, "*Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde yükümlü kılar.*"<sup>94</sup> âyeti sorumlulukta denge unsurunu en güzel şekilde dile getirmektedir. Şunu belirtelim ki, zaman, evrendeki hemen hemen herşeyi eskitmekte ve yıpratmakta, buna karşın bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında bir çok ilahî mesajı yenilemekte, onları daha açık ve anlaşılır hale getirmektedir. Dolayısıyla ilahî mesaj ekseninde ortaya atılan görüş ve yapılan yorumlar, daha tutarlı bir nitelik kazanmaktadır. Bu noktada, tarihsel süreç içinde ilmi ehliyetlerinden endişe etmediğimiz birçok bilgin tarafından, âyet ve hadis dayanaklı yorumlar ve ortaya atılan görüşler de değişmeye, yıpranmaya belki de yenilenmeye mahkumdur. Nitekim İslâm hukukunda, sadece alimlerin görüşleri değil hükümlerin de zamanla değişebileceği realitesi, "*Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz.*"<sup>95</sup> ifadesiyle formüle edilmiştir.<sup>96</sup> Ortaya atıldığı zaman diliminde, kişiler ya da toplum tarafından hiç de kabul görmeyen birkısım yorum ya da görüşlerin, zamanla daha tutarlı bir seviyeye ulaştığı ve kabul gördüğü de bir gerçektir. Buna karşılık yapıldığı dönemde toplum tarafından benimsenen ve makul kabul edilen görüş ve yorumların da zamanla tutarsız hale geldiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla kişilere isnat edilen hiçbir görüş ya da yorum, değişmezlik veya tutarsız konumuna düşmeme nitelik ve masumiyetine sahip değildir. Ayrıca görüş veya yorumların isabeti, kişinin şöhretiyle değil ilgili oldukları alanda temel kabul edilen kaynaklara -ki İslâm için bunlar Kitap ve Sünnettir- uygunlukları ile ölçülür.

İslâm ceza hukukunda kadınların şahitliği konusundaki görüşleri, verdiğimiz bu genel bilgiler çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslâm ceza hukukunda had, karşılığında kısas uygulanan cinâyet suçları ve fiziki cezanın söz konusu olduğu ta'zir suçlarında kadınların şahitliği, çoğunluk hukukçular tarafından geçersiz kabul edilmiştir. Buna karşılık hemen hemen bütün İslâm hukukçularına göre had ve cinâyet suçları dışındaki hukuki davalarda, bir erkekle birlikte kadınların şahitliği

<sup>93</sup> Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, İstanbul 1976, s.114.

<sup>94</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>95</sup> Mecelle, madde 39.

<sup>96</sup> Hükümlerin zamanla değişikliğe uğraması hakkında bilgi için bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 15 vd; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 100; Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dimeşk 1989, s. 227.

de kabul edilmiştir. Örneğin kısas yerine diyet uygulanması gibi karşılığında mal (tazminat) söz konusu olan suçların ispatında aralarında erkek bulunmak koşuluyla kadınların şahitliği (iki kadın + bir erkek) kabul edilmiştir. Çoğunluğu temsil eden bu görüş sahipleri, kadınların şahitliğinin kabul edilmemesinde şahitlik ile ilgili âyetleri, bazen lafzî bir yoruma tâbi tutmuşlar, bazen de belirli bir konuda inen âyeti diğer konulara kıyas etmişlerdir. İslâm hukuk metodolojisi açısından bunda yadırganacak bir şey yoktur. Ancak bu kıyas ve lafzi yorum işleminin subjektif değil objektif ilkelere bağlanması ve bu doğrultuda seyretmesi gerekir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kadınların şahitliği noktasında âyetler arasında yapılan kıyas ve lafzi yorumlarda, bu kurala uyulmadığını görmekteyiz. Örneğin zina suçunun ispatında dört şahit bulunması gerektiği ifade edilirken, "*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin...*"<sup>97</sup> âyetine dayanılmış, diğer suçların ispatında iki şahit gerekir görüşünün hukuki temeli ise, aslında borç ilişkisini düzenleyen "*...Erkeklerinizden iki şahit bulundurun...*"<sup>98</sup> âyetine dayandırılmıştır. Ancak bu âyetin, iki kadın ile bir erkeğin şahitliğinin de iki erkeğin şahitliğine denk tutulduğunu belirten, "*...Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için-iki kadın (olsun).*"<sup>99</sup> kısmı ne hikmetse had, cinâyet ve fiziki ceza gerektiren ta'zir suçlarının ispatında delil olarak alınmamıştır. Zina suçunun ispatında şahitlerin hepsinin erkek olması gerektiği görüşüne, âyetteki<sup>100</sup> "*...sizden*" anlamına gelen "*min-kum*" lafzının Arap dilinde erkekler için kullanıldığı tezinden hareket edilerek ulaşılmıştır. Kur'an'ın geneli açısından olayı değerlendirdiğimizde böyle bir tezle hareket etmemiz bizi içinden çıkamayacağımız birçok problemle karşı karşıya bırakır. Çünkü birçok âyette, ilke olarak Arap dilinde erkekler için kullanılan "*...kum*" lafzı kesin olarak kadınları da bu hitabın kapsamına almaktadır. Böyle bir yaklaşımla hareket edilirse, kadınlar İslâm'da farz ya da haram kabul edilen birçok yükümlülüğün dışında kalırlar. Kur'an-ı Kerim'de bu tür bir ifade kullanımı yanlış anlaşılmanın önüne geçmek içindir. Kur'an'ın genel üslubu içinde Arap dilinde normalde erkek muhataplar için kullanılan "*kum, hum vb.*" lafızlar aynı zamanda kadınları da kapsamına almaktadır. Aynı şeyleri kadınlar için kullanılan, "*...hünne, kunne vb.*" lafızlar için söyleme imkanımız yoktur. Söz konusu âyetlerde şayet bu tür lafızlar kullanılsaydı, hitabın kapsamı daraltılmış olurdu. Bu nedenle Kur'an'ın genel üslubu dikkate alındığında, erkekler için kullanılan zamir, emir ve nehiy kiplerinin kadınları da kapsadığı görülür. Örneğin orucun farzîyetini bildiren âyette, "*...size*" anlamındaki "*...aleykum*"<sup>101</sup> lafzı kullanılmıştır. Yine zinanın haramlığını ifade eden âyette, "*Zinaya yaklaşmayın...*"<sup>102</sup> ifadesi de Arap dil kurallarına göre erkeklere hitap şeklindedir. Ancak kadınlar da zina suçu işlememek ve oruç tutmakla yükümlüdürler. Dolayısıyla çoğunluğun suçların ispatı noktasında kadınların şahitliğinin reddi noktasında âyetlere getirmiş oldukları lafzî yorum, kanaatimizce isabetli değildir. Bu âyetler kadınların da erkekler gibi gerek had gerekse cinâyet suçlarında şahitliğine engel teşkil etmez. Görüldüğü gibi had, cinâyet ve ta'zir suçlarında erkeklerle birlikte kadınların şahitliğini yasaklayan ne bir âyet ne de bir hadis söz konusu değildir. Bu âyetler dışında çoğunluk fakihler, görüşlerini

<sup>97</sup> en-Nisâ, 4/15.

<sup>98</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>99</sup> el-Bakara, 2/282.

<sup>100</sup> en-Nisâ, 4/15.

<sup>101</sup> el-Bakara, 2/183.

<sup>102</sup> el-İsrâ, 17/32.

destek için sahabî ve tâbiîn söz ve uygulamalarından da istifade etmişlerdir. Ancak sahabî ve tabîlere atfedilen söz ve görüşlerde de farklılıklar vardır. Çoğunluğun, herhangi bir sahabî ya da tabîinin sözünü tercihteki ölçütü nedir bu net değildir.<sup>103</sup> Şöyle ki, önde gelen tâbiîn fakihlerinden Atâ b. Ebî Rebâh ve Hammâd b. Ebî Süleyman, had ve cinâyet suçlarında erkeklerle birlikte kadınların şahitliğini kabul etmektedirler. Hatta Atâ, zina suçunda iki kadın bir erkeğe eşit olmak koşuluyla sekiz kadının şahitliğinin kabul edileceğini belirtmiştir.<sup>104</sup> Daha sonraki dönemlerde de bu görüş bazı İslâm hukukçuları ve özellikle de Zahiriler tarafından kabul edilmiştir.<sup>105</sup> Zahiriler ve bir kısım ilim adamı hukukun diğer bölümlerinde olduğu gibi ceza hukukunda da kadınların (iki kadın + bir erkek olmak üzere) erkeklerle hatta zina suçunda hemcinsleriyle birlikte şahitliklerinin kabul edileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre, zina suçu dışındaki suçlar ile hukukun her bölümünde bir erkekle birlikte iki kadının şahitliği yeterli ispat vasıtasıdır. Kadınların aralarında erkek olmaksızın şahitlikleri kabul edilmez. Zina suçunda ise, iki kadın=bir erkek olmak koşuluyla sekiz kadın dört şahit yerine geçer. Sahâbî ve tâbiîler tarafından kadınların şahitliğinin reddi veya kabulü noktasında değişik görüşler ileri sürüldüğüne göre, bu konunun tartışmaya açık olduğu sonucuna varmaktayız. Şayet bu konuda açık ve kesin bir nass olsaydı, değişik görüşler ortaya atılmazdı.

Bazı kaynaklarda kadınların şahitliğinin reddi konusunda veya iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulmasının nedeni açıklanırken ileri sürülen birkısım delil veya yorumları İslâm'la bağdaştırmak mümkün değildir. Örneğin iki kadının şahitliğinin bir erkeğin tanıklığına denk tutulmasının nedeni açıklanırken, onların akıllarının ve dinlerinin noksanlığı gündeme getirilmektedir.<sup>106</sup> Bu akıl ve din noksanlığı onların şahitliğinde iki kadının bir erkeğe denk tutulmaları sonucunu doğurmuştur. Hakikaten bazı kadınların akli melekeleri erkekler kadar gelişmemiş olabilir. Ama aynı şeyi bazı erkekler için söylemek de mümkündür. Dünyada yaşamını sürdüren "Bütün erkekler akıllıdır." gibi bir genelleme yapılamayacağı gibi, "Bütün kadınlar zayıf akıllıdır." şeklindeki bir genelleme de isabetsizdir. Aynı şekilde iki kadının şahitlikte bir erkeğe denk tutulmasındaki hikmet açıklanırken dinlerinin noksanlığının dile getirilmesi ve bu bağlamda da kadınların kendilerine özgü halleri gereği bazı zamanlar birkısım ibadetleri yapamamalarının gerekçe gösterilmesi İslâm'la bağdaşmamaktadır. Söz konusu iddialar, yaygın hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerle de desteklenmeye çalışılmıştır.<sup>107</sup> Ancak bu ve benzeri hadislerin, hangi ortamda, hangi amaçla söylendiği dikkate alınmalıdır. Peygamber (s.a.s) acaba insan olarak hiç mi latife yapmadı? O'nun her sözünü, hüküm kaynağı olarak mı alacağız? Bu iddialara mesned teşkil eden hadisin bazı eserlerde<sup>108</sup> yapılan açıklamalarını hiç de ikna edici bulmadığımızı ifadeyle yetinerek, bu tür rivâyetlerin dinin geneli açısından da süzgeçten geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bir insanın dininin bütünlüğü cinsiyeti ile mi takdir edilir? Kadın yaratılışı gereği, onu yükümlü tutan Yaratıcı'sının emirleri uyarınca bazı özel hallerde birkısım ibadetleri

<sup>103</sup> Uygulamadan örnekler için bkz. İbn Hazm, IX, 398; İbn Kayyim, *et-Turuk*, s. 129.

<sup>104</sup> İbn Kayyim, *et-Turuk*, s. 130.

<sup>105</sup> İbn Hazm, IX, 398; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 114.

<sup>106</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 335; Serahsî, XVI, 113; Kâsânî, VI, 279; İbnü'l-Arabî, 253; Cessâs, I, 699.

<sup>107</sup> Buhârî, "Hayz", 6, "Şehâdât", 12; Müslim, "İmân", 132; Ebû Davûd, "Sünnet", 15; İbn Mâce, "Fiten", 19; Müsned, II, 67; Dârimî, "Vudû", 104.

<sup>108</sup> Örnek olarak bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi'l-Buhârî*, Beyrut, ty., II, 269.

belirli zamanlar eda edememektedir. Burada kadın söz konusu ibadeti kendi heva ve hevesinden dolayı değil o ibadetin edasında gerekli görülen şartlar gereği terketmek zorunda kalmaktadır. Bu mantıkla hareket edildiği takdirde nisap miktarı mali güce sahip olmadığı için zekât veremeyen, hac yapamayan müslüman fakirin dini de noksan olacaktır. Böyle bir anlayışın da isabetli olmadığı izahtan vârestedir. Herşeyden önce Allah, hiçbir nefsi taşıyamayacağı yükü sorumlu tutmayacağını ifade etmektedir.<sup>109</sup> Yine İslâm'da üstünlüğün, fazilet ve saygınlığın başka bir ifadeyle dini bütünlüğün ölçütünün cinsiyet değil, takva olduğu, "Şüphesiz ki, Allah katında en değerli (saygın) olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanızdır...." âyetiyle dile getirilmektedir. Bu tür yorumların hiçbirisine katılmadığımızı ama buna karşılık kadınların genelde erkeklere nispetle yaratılış itibarıyla daha duygusal olduklarını ve bu duygusallığın hukuki olaylarda göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmek durumundayız. Örneğin, bir öldürme veya yaralama olayında genelde erkekler kadınlara göre daha soğukkanlı davranabilmekte ve olayı daha detaylıca gözlemleme imkanına sahip olabilmektedirler. Ancak bu durum kadınların bu tür olaylarda hiçbir şekilde şahitliklerinin kabul edilmemesini gerektirmez. Had suçu olarak kabul edilen zina, içki içme, hırsızlık gibi suçlarda kadınların aynı tavrı sergilediklerini ifade etmek zor olsa gerek. Bu tür suçlarda kadınların şahitliğini tamamen reddetme yerine, erkeklere nispetle dikkatli davranılmasının adaletin gerçekleşmesi açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Âyette<sup>110</sup>, şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk tutulmasının gerekçesi, kadınlardan herhangi birisinin olayı unutmaması durumunda diğersinin hatırlatması şeklinde açıklanmaktadır. Söz konusu unutmama, şüphe konumunda değerlendirildiğinden, kadınların şahitliği ceza hukukunda özellikle had ve cinâyet suçlarında kabul edilmemiş veya kadınların şahitliği ile asli ceza değil bedel ceza uygulanması öngörülmüştür. Bu kapsamda yer alan suçların cezaları hakikaten ağır olduğundan bir yönüyle de bu tür suçların örtülmesi yolu tercih edilmiş veya ispat zorluğu getirilmiştir. Ancak bu anlayış, hukuki anlamda kadınların şahitliğinin reddini gerektirecek tutarlılıkta değildir. Zira aynı şüpheyi erkeklerin şahitliğinde de taşımak mümkün olabilir. Birçok ilim adamının da kabul ettiği gibi, kadınların geneli bakımından unutkanlık, erkeklere nispetle daha fazla söz konusu olmaktadır. Burada unutkanlığı zeka geriliğine veya akıl noksanlığına bağlamak yanlıştır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifade ettiği gibi, nice zeki insanlar, duygusallıkları ve olaylardan fazlaca etkilenmeleri sebebiyle unutkandırlar.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi kadınların şahitliğinin had, kısas ve fiziki ceza gerektiren ta'zir suçlarının ispatında reddi konusunda doğrudan bir nass bulunmamaktadır. Sahâbi ve tabiilere atfedilen sözlerde ise bir birlikteliğin olduğundan söz etmek imkansızdır. Bu noktada çok farklı sözler nakledilmiştir. Dolayısıyla bize düşen, tercih ettiğimiz ya da ileri sürdüğümüz görüşün herşeyden önce İslâm'ın ana kaynaklarına aykırılık arz etmemesi ve kamu maslahatını gerçekleştirir nitelikte olmasıdır. Başka bir ifadeyle tercih edilen ya da ileri sürülen görüşün, zamanımızda uygulanabilirlik nitelik ve gücüne sahip olması gerekmektedir. Örneğin bir cinayeti veya hırsızlık olayını gören ve gördüğü hadiseyi nakledebilecek akli yeterliliğe sahip kadının şahitliğini kabul etmediğimizde, elde edeceğimiz fayda veya

<sup>109</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>110</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>111</sup> Elmalılı, II, 982.

uğrayacağımız zarar düşünölmeye değmez mi? Bu tür suçların ispatında kişilerin cinsiyetini, tanıklıklarının kabul veya reddinde yeterli bir ölçüt mü göreceğiz?

Çağımız koşullarını göz önünde bulundurduğumuzda Zahirilerin temsil etmekte oldukları ve tarihi kökeni itibariyle bazı tabiîn büyüklerine dayandırdıkları görüşleri kanaatimizce daha isabetli görünmektedir. Burada Zahirilerin görüşünü tercih ederken, hepsine saygı duyduğumuz çoğunluğun görüşünün tutarsız olduğunu söylemiyoruz. Kadının toplumdaki o günkü konumu itibariyle böyle bir görüşün benimsenmesi belki de zaruri idi. Ancak şartların ve kadının çağımız toplumlarındaki konumunun değıştiğı açıktır. Toplumsal hayatın hemen hemen her safhasında kadın, geçmişe nispetle daha etkin rol üstlenmiş durumdadır. Haklı ile haksızın ayırt edilmesi suretiyle adaletin gerçekleşmesini temin etmek şahitlikte temel amaçtır. Şahitlikte de kişinin muttali olduğu ya da gördüğü bir olayı aynen aktarabilecek derecede akli yeterliliğe sahip olması en önde gelen şarttır. Kadınların akli melekelerinin gelişmediğı, dolayısıyla gördükleri olayı aynen aktarabilecek yeterliliğe sahip olmadıkları tezinden hareketle şahitliklerini reddetmek, gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Geçmişteki birtakım örneklere odaklanarak kadınlar hakkında böyle bir genellemeye gitmek bizi çıkmaza sürükleyecektir. Zira çağımızda kadınlar hemen hemen hayatın her safhasında yer almaktadır. Eğitim, siyaset, ekonomi gibi konularda kadınlar da söz sahibi konumundadırlar. Dolayısıyla kadınların şahitliğinin reddi konusunda akli yetersizlik hukuki ve de tutarlı bir argüman olmaya uygun değildir. Bu noktadan hareket edersek gerçekten ilginç sonuçlarla karşılaşırız. Örneğın akli yetersizliğini gerekçe göstererek had veya cinâyet suçunun işlendiğine şahit olan üniversite hocası bayanın tanıklığını kabul etmeyeceğiz, ama aynı olaya tanık olan erkek öğrencisi (A)'nın şahitliğini kabul edeceğiz. Bütün bu ve benzeri örneklemeler bizi, şahitlikte cinsiyetin mi yoksa tanık olunan olay hakkında bilgi ve görgü sahibi olmanın mı temel dayanak kabul edilmesi gerektiğı sorusuna cevap bulmaya itmektedir. Klasik kaynaklarda nakledilen bilgi ve uygulama örneklerini göz önünde bulundurduğumuzda şahitlikte temel esasın, akli yeterlilik yanında olaya muttali olma (bilgi sahibi olma, görme, duyma vs.) olduğunu tespit edebiliriz.

Hukuk kurallarının veya görüşlerin isabetinde, zaman adeta laboratuvar misyonunu üstlenmiştir. Nitekim ideal hukuk denilen olması gereken hukukun ilkelerine insanlık, çağlar sonra nice uğraş ve tecrübeler sonucunda ulaşabilmiştir ve ulaşmaya devam edecektir de. Sürekli gelişim ve değışim içinde olan insanlık, geçmişte isabetli görünen ve isabeti noktasında asla şüphe duyulmayan birçok görüşün artık günümüzde yetersiz kaldığı düşüncesiyle sorgulanması gerektiğı inancını taşımaktadır. Bu durumu çok tabii karşılamak gerekir. Zira evrensel nitelikli mesajlar topluluğı olan Kur'an, hemen hemen her sûre ve hatta sahifesinde insanlığı düşünmeye, tefekküre, ders almaya sevk etmektedir.<sup>112</sup> İnsanların körükörüne ve bilinçsizce başkalarını taklidini de haklı olarak yermektedir.<sup>113</sup> Bu bağlamda çoğunluk İslâm hukukçusu tarafından benimsenen, kadınların had, kısas ve ta'zir suçlarının ispatında şahitliğinin kabul edilmemesi görüşünün, büyük ölçüde konu ile ilgili nassların o günün sosyal ve toplumsal şartları doğrultusunda yorumlanmasından kaynaklandığını ifade edebiliriz. Genel olarak geçmişte kadının sosyal konumu

<sup>112</sup> Bkz. Abdulbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfêhres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İst. 1986, " F-k-r", " A-k-l", "A-b-r", "N-z-r", "D-b-r (Tedebbur)", "Z-k-r" mad.

<sup>113</sup> el-Bakara, 2/170.

gereği bu görüş, şahitliğin temel espirisi açısından da isabetli gibi görünebilir. Ama herşeyden önce bu durum fikhî (hukukî) bir konudur. Fikhî bir görüşün tutarlılığı için de belirli hukuk normlarına uygun hareket etmek gerekmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi artık çağımızda kadının toplumdaki konumu ile erkeğin konumu arasında fark kalmamıştır. Birçok erkeğin muttali olamadığı, olaya kadınlar tanık olabilmektedir. Böyle bir durumda cinsiyeti ön plana çıkararak kadınların tanık olduğu fert ve toplum haklarını ihlal eden bir çok olayda şahitliklerinin kabul edilmemesi, birçok olayın çözüme kavuşturulamaması sonucunu doğurur. Bu nedenle de birçok insan mağdûr olabilir. Din ve akıl noksanlığı gibi kendilerine izafe edilen birtakım eksiklikler gerekçe gösterilerek kadınların şahitliğinin şüphe konumunda değerlendirilmesi de isabetli gözükmemektedir. Ayrıca günümüzde her hangi bir suçun ispatında sadece şahitlerin sözlü ifadeleriyle yetinilmekte olayın çözümüne yardımcı başka adli deliller de toplanmaktadır. Örneğin öldürme suçunda kullanılan silahların balistik tetkiki, parmak izleri, adli tıp raporları vb. birçok maddi delil gündeme gelmektedir. Aynı şekilde zina suçunda D.N.A. testi gibi testler, suçların ispatında ve aydınlatılmasında göz ardı edilemeyecek boyutta önem kazanmıştır. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, çağımızda herhangi bir suçun görgü tanıkları, muhâkeme hukukunda ispat vasıtası olarak kabul edilmekle birlikte, bu ifadeleri test edecek nitelikte yardımcı adlî delilere başvurma ihtiyacı da duyulmaktadır. Bu durum adaletin gerçekleşmesinde daha etkin bir yoldur. Bu tür testlerin sonuçları, şahitlerin ifadeleri ile örtüş-tüğünde olayla ilgili ifadeler daha da güç kazanmaktadır. Olayla ilgili testlerin sonuçlarını ve adlî bulguları, ifade sahibi şahidin cinsiyetine göre değerlendirmek ve buna göre hüküm vermenin isabetli bir yol olmayacağı açıktır. Bütün bu anlattıklarımıza istinaden kadınların da erkekler gibi, şahitliğin şartlarını taşıdıkları sürece hukuken her bölümünde tanıklıklarının geçerli kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

## ABBÂSÎ DEVLETİ'NE KARŞI İLK SİLAHLI HAREKETLER

Cem Zorlu\*

*A*bbâsîler, İslâm tarihi içerisinde, uzun ömürlü devletlerden birisini kurmuşlardır. Emevîlere karşı 32 yıl sabırla sürdürülen bir davet sürecinden sonra kurulan Abbâsî Devleti'nin ilk halifesi, Ebu'l-Abbas'ın dört yıl süren iktidarı döneminde, genç devleti derinden etkileyen güçlü bir muhalefet hareketine rastlamamaktayız. Dört yıllık bu kısa dönem, Abbâsî propagandacılarının cazip vaatlerine kanarak Abbâsî Daveti'ne katılan değişik grupların umutlu bekleyişleri ile geçmiştir.

Mansur iktidara geldikten sonra, Abbâsî Daveti çatısı altında toplanan ve her birinin yeni devletten beklentileri olan çok farklı niteliklere ve gayelere sahip gruplardaki bu ümidin yavaş yavaş hayal kırıklığına dönüştüğünü görmekteyiz. Bu grupların isteklerine bazı komutanların siyâsî beklentileri de katılınca, Abbâsî Devleti'ne karşı büyük bir muhalif güç ortaya çıkmıştır. Aslında devletin kurulduğu ilk günlerde değişik oturumlarda resmi ağzlar tarafından dile getirilen devletin Abbâsî hanedanına ait olduğu olgusu, Ebu'l-Abbas'ın yumuşak tabiatı neticesinde pratikte pek şiddete dönüşmemiştir. Ancak siyâsî bir dahi olan Mansur'un sert ve şiddete yönelik politikaları aile içi çatışmaları körüklemiş ve muhalif grupları harekete geçirmiştir.

İşte Mansur'un 20 yıllık iktidar döneminde ortaya çıkan 25 civarında büyüklü küçüklü isyanları, sebeplerini ve arka planlarındaki dinî, siyâsî, sosyal ve ekonomik fenomenleri bir makale sınırları içerisinde incelemeye çalışacağız.

### I. VALİ VE KOMUTANLARIN İSYANLARI

Tarihte meydana gelen ihtilaller ve isyanlar incelendiği zaman görülecektir ki, pek çok ihtilal ve isyanın akabinde isyancılar ile ihtilalciler, kendi içlerinde ihtilafa düşmüşler, zamanla isyan ve ihtilal kendi evlatlarını yemeğe başlamıştır. Başka bir deyişle, isyancılar ve ihtilalciler, menfaat çatışmasına girerek iç hesaplaşmalara başlamışlardır. Tarih, bunun pek çok örneği ile doludur.

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi. czorlu@hotmail.com

İşte Abbâsî devriminin hemen akabinde gerçekleşen olaylar da bu tarihî gerçeği ve geleneği yansıtmaktadır. Ebu'l-Abbas döneminde Ebu Müslim, Horasan'da önemli Abbâsî davetçilerini ve nüfuzlu şahsiyetleri tasfiye etmiştir. Ebu Müslim'in kendisi de Mansur döneminde aynı akibete uğramaktan kurtulamamıştır. Irak'da, ömürlerini ve enerjilerini Abbâsî Daveti uğrunda tüketmiş olan davetçiler, komutanlar ve valiler, Ebu'l-Abbas ve Mansur tarafından acımasızca ortadan kaldırılmışlardır. Çünkü bu önemli şahsiyetler, devletin bekası için zorunlu (!) olan görevlerini tamamlamışlar ve varlıkları da artık devlet için gerekli değil, tehlikeli hale gelmiştir. Bunun üzerine halife de, ya suikast yoluyla ya isyana zorlayarak devletin ordusunu üzerine sevk etmek suretiyle ya da başka bir metod ile onları ortadan kaldırmıştır.

Gerçekten bu insanlar, zamanla kazandıkları siyâsî ve askerî nüfuzlarını Halife Mansur'a karşı kullanarak, kuruluş aşamasında devleti uzun süre meşgul etmişlerdir.

### 1. Abdullah b. Ali İsyanı

Abdullah, Abbâsî Daveti'ni başlatan Muhammed b. Ali'nin kardeşi,<sup>1</sup> davetin Muhammed'den sonraki imamı İbrahim b. Muhammed'in ve ilk iki halife Ebu'l-Abbas ile Ebu Cafer Mansur'un amcaları idi.<sup>2</sup>

Tarihi kaynaklar, Abbâsî Daveti esnasında Abdullah'ın kayda değer siyâsî bir faaliyetinden bahsetmezler.<sup>3</sup> Siyâsî ve askerî alandaki şöhretine, son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'i Zap suyu savaşında yenmesiyle<sup>4</sup> ve Şam bölgesinde Emevilere yönelik yaptığı soykırımla<sup>5</sup> ulaştı. Daha sonra Abbâsî Devleti'ne yönelik Şam bölgesinde cereyan eden ayaklanmaları bastırarak, bu şöhretini pekiştirdi.<sup>6</sup> Bu başarılarının karşılığı olarak Ebu'l-Abbas tarafından h. 132/m750 yılında Şam'a vali olarak atandı<sup>7</sup> ve isyan tarihi olan h. 136/m. 754'e kadar Şam, Kinnesrîn, Humus ve Ürdün'ün idaresini devletin resmi valisi olarak elinde tuttu.<sup>8</sup>

Abdullah b. Ali, Ebu'l-Abbas'ın 13 Zilhicce 136/9 Haziran 754 tarihinde vefat etmesinden hemen sonra, bu halifenin vasiyeti gereği Mansur'a biat edilince kendisine verilen veliahtlık sözünün çiğnendiğini ve Ebu'l-Abbas'tan sonra hilafetin kendi hakkı olduğunu iddia ederek Şam bölgesinde isyan etti.<sup>9</sup>

Tarihi kaynaklar, Abdullah'ı isyana sevkeden bu veliahtlık işi hakkında şu bilgiyi verirler: Ebu'l-Abbas, son Emevî halifesi Mervan'ı ortadan kaldıracak olan kişiyi veliahtı yapacağına söz vermiştir. Bunun üzerine Abdullah, o kritik günlerde 150 bin kişilik Mervan'ın ordusunun üzerine yürüyerek onu öldürmüş ve Emevî hilafetini fiilî olarak sona

<sup>1</sup> Zübeyrî, Nesebu Kureş, nşr. E. Levi Provençal, Kahire, 1982, s. 29.

<sup>2</sup> Müellifi Mechul, Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve Fihî Ahbâru'l-Abbas ve Veleğihi, nşr. Abdülaziz Durî-Abdülcebbar Muttalibî, Beyrut, 1971, s. 147.

<sup>3</sup> Hasan Fadl Zainulanî, Siyasetu'l-Mansur Ebî Cafer ed-Dâhiliyye ve'l-Hâriciyye, Bağdat, 1981, s. 109-110.

<sup>4</sup> Taberî, Tarih, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1380-1387/1960-1967, VII, 432-435.

<sup>5</sup> Safedî, Vâfi bi'l-Vefeyât, nşr. Sven Dederling v. dğr. Beyrut, 1411/1991, XVII, 321.

<sup>6</sup> Taberî, age., VII, 443-446.

<sup>7</sup> İbn Asakir, Tarihu Medineti Dimeşk, nşr. Ömer b. Ğarâme, Beyrut, 1415/1995, XXXI, 62.

<sup>8</sup> Taberî, age., VII, 460, 465, 457.

<sup>9</sup> Belâzurî, Ensâbu'l-Eşraf, nşr. Abdülaziz Durî, Beyrut, 1398/1978, III, 105; Taberî, age., VII, 470, 474.



erdirmiştir. <sup>10</sup> Verilen bu söz, sözde kalmış, Ebu'l- Abbas ölürken siyâsî ve sosyal baskılar neticesinde kardeşi Mansur'u yerine veliyaht tayin etmiştir. <sup>11</sup>

Abdullah'ı isyana sevkeden bu temel faktörün yanı sıra bazı yar unsurları da şöyle sıralayabiliriz:

Abdullah b. Ali'nin yanında Osman b. Surâka el-Ezdî ve Bekkâr b. Müslim el-Ukaylî<sup>12</sup> gibi daha önce Abbâsî Devleti'ne karşı isyan etmiş, fakat cezalandırılmayıp affedilmiş olan Şam bölgesinden bazı önemli şahsiyetlerin varlığı ve destiği, Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla nüfuzlarını kaybetmiş olan Şamlılar'ın bu isyanda kışkırtıcı bir rol oynadıkları ihtimalini akla getirmektedir.<sup>13</sup> Onlar, Abdullah'ın kendilerine reva gördüğü acımasız tavırlara rağmen, Şam'da Emevî hilafetini tekrar canlandırmak<sup>14</sup> veya en azından şimdilik Abbâsî Devleti'ni zayıflatarak sonra da kolayca işini bitirebilmek<sup>15</sup> için bu aile içi çatışmadan kendilerine pay çıkarmaya çalışmışlardır. Şamlılar'ın Abdullah'a bu destekleri, Hz. Ali ile Muaviye zamanından beri süregelen Şam-Irak kavgasında, kabilecilik ve bölgecilik dürtüsü ile yapılan hamlelerden biri idi.

Faruk Ömer bu isyanı, bir taht kavgasından öte Abdullah'ın küskünlüğünü fırsat bilen Şamlılar'ın bir isyanı ve yeni devlete karşı daha önce Suriye'de gösterilen silahlı tepkilerin bir halkası olarak değerlendirmekte ve sözünü şöyle sürdürmektedir: "Görünen o ki, Abdullah ile Suriyeliler arasında karşılıklı bir çıkar ilişkisi söz konusu idi. Herbiri, hedefini gerçekleştirmek için diğerdinden istifade etmiştir. Abdullah'ın hedefi hilafet, Suriyeliler'in hedefi ise, Horasanlılar'dan intikam almak, kaybettikleri imtiyazları tekrar elde etmek ve Irak'a kaptırmış oldukları siyâsî üstünlüğü yeniden kazanmak idi."<sup>16</sup>

Jacob Lassner'e göre ise, Suriyeliler bu isyanı, Emevî hilafetini ihya etmek veya o dönemdeki Şam'ın nüfuzunu tekrar elde etmek için değil, bilakis sadece Suriye'nin merkezî yönetime karşı daha özerk olmasını temin için desteklemiştir.<sup>17</sup>

Abdullah'ın ordusu içindeki pek çok şahsiyet ve komutanın son Emevî halifesi Mervan'ın bürokratlarından ve Emevî azatlılarından olması; askerlerin büyük çoğunluğunun Şam, Cezire ve Musul yörelerinden olması ve Şamlı teknokratlar, Züfer b. Asım el-Mühellebî'nin Kinnesrîn'e, Hakem b. Dabân'ın Filistin'e, Osman b. Surâka el-Ezdî'nin Şam'a vali, Mansur b. Caûne'nin de emniyet müdürü olarak atanması<sup>18</sup> bu isyanın sadece coğrafi olarak değil, aynı zamanda insan unsuru itibarıyla de bir Şamlılar isyanı olduğunu göstermektedir.<sup>19</sup>

Abdullah'ı isyana sevkeden ve ona güven duygusu veren diğerd bir unsur, komutası altında bulunan daha önceki mücadelelerde tecrübe kazanmış ve özellikle de Bizans'a

<sup>10</sup> Taberî, age., VII, 474; Ezdî, Tarihü'l-Mevsil, nşr. A. Habibe, Kahire, 1387/1967, s. 163; İbn Kesir, Bidâye ve'n-Nihâye, nşr. A. Ebû Mulhim v. dğr, Beyrut, 1407/1987, X, 45

<sup>11</sup> Ya'kûbî, Tarih, Beyrut, 1415/1995, II, 361-362.

<sup>12</sup> Belâzurî, age., III, 105.

<sup>13</sup> Hüseyin Muhammed Süleyman, ed-Devletü'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî, Riyad, 1404/1984, s. 83.

<sup>14</sup> Nebile Hasan, Tarihü'd-Devleti'l-Abbâsiyye, İskenderiye, 1988, s. 106.

<sup>15</sup> Haldun Nevvâf Şevha, Mevkıfu Biladi-Ş-Şam mine'l-Hilafeti'l-Abbâsiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, (Basılmamış Y. Lisans tezi), İrbid, 1413/1992, s. 125-129.

<sup>16</sup> Faruk Ömer, el-Abbâsiyyüne'l-Evâil, Beyrut, 1390/1970, I, 139.

<sup>17</sup> Jacob Lassner, "Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansûr Murder His Uncle Abdullah b. Ali...", Studies in Memory of Gaston Wiet, Jerusalem, 1997, s. 72-73.

<sup>18</sup> Belâzurî, age., III, 106

<sup>19</sup> Şakir Mustafa, Devletü Beni'l-Abbas, Kuveyt, 1973, I, 210.

karşı savaş için özenle hazırlanmış ve eğitilmiş büyük bir ordunun varlığı idi.<sup>20</sup> Belâzurî'nin asker sayısını 100 bin<sup>21</sup> olarak verdiği bu ordu, o günün şartları içerisinde gerçekten büyük bir güç idi.

Son Emevî halifesi Mervan'ı ortadan kaldırmak ve Şam bölgesindeki ayaklanmaları bastırmak suretiyle genç devletin bölgedeki otoritesini temin eden Abdullah'ın<sup>22</sup>, o ana kadar valilik dışında siyasette çok etkin bir rolü bulunmayan Mansur karşısında kendisini hilafete daha layık görmesi gayet tabii idi.<sup>23</sup> O, bu iddiasını Ebu'l-Abbas'ın vefat haberi ulaşınca komutanlarının huzurunda açıkça dile getirmişti.<sup>24</sup> Ayrıca Abdullah, sadece yeğeni Mansur'a karşı değil, yaşça kendisinden büyük diğer kardeşlerine karşı da devletin kuruluş aşamasında oynadığı önemli rolden dolayı, kendisini hilafete daha layık görüyordu.<sup>25</sup>

Abdullah, Mansur'a karşı, daha sonra Abbâsîler'in Alioğulları karşısında, hilafetlerini veraset çizgisi içerisinde meşrulaştırmak için kullandıkları "*amcanın hilafete daha layık olduğu*" argümanını kullanmıştı.<sup>26</sup> O, isyanını meşrulaştırmak için şöyle diyordu: "*Ebu'l-Abbas kendisinden sonra beni halife olarak atamıştır. Çünkü ben, onun amcasıyım ve varisiyim. Dolayısıyla ancak ben hilafete layığım.*"<sup>27</sup>

Abdullah b. Ali bu duygularla ve saiklerle isyanını ilan ederek kısa süre içerisinde Şam, Cezîre, Kinnesrîn, Filistin, Rak'a, Haleb, Diyar-ı Rabîa, Diyar-ı Mudar ve Harran'ı kontrolü altına aldı<sup>28</sup> ve buralara valiler atadı.<sup>29</sup> Kardeşi Abdüssamed'i de veliahtı olarak ilan etti.<sup>30</sup>

Mansur, Ebu'l-Abbas vefat ettiği zaman hac emiri olarak gittiği Mekke'den dönmekte idi.<sup>31</sup> Gerçekte Mansur, kardeşi Ebu'l-Abbas'ın Abdullah b. Ali'ye veliahtlık sözünden haberdar olmalı ki, daha yolda iken Abdullah'ın isyan edebileceğinden bahsederek istişarelerde bulundu. Bu istişareler neticesinde hızla başkent Enbar'a vararak devletin kontrolünü eline aldı.<sup>32</sup>

Enbar'a ulaştıktan bir müddet sonra Abdullah'ın isyan haberi Mansur'a ulaştı.<sup>33</sup> Halife, isyandan vazgeçmesi için amcasına bir kaç mektup yazdı<sup>34</sup> ise de, bunlar, onu ikna etmekten çok üzerine sevkedeceği orduyu hazırlayabilmek için vakit kazanmak amacını taşıyordu. Aslında Mansur amcasının bu işten vazgeçmeyeceğini biliyordu; fakat bu vesile ile ileride problem çıkarabilecek bir rakibini saf dışı bırakmak istiyordu.

<sup>20</sup> Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, Newyork, 1986, s. 130; Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi: Emevîler- Abbâsîler*, Ankara, 1979, s. 93.

<sup>21</sup> *Ensab*, III, 198.

<sup>22</sup> Mahmud Şakir, *et-Tarihü'l-İslâmî*, Beyrut, 1411/1991, V, 107-108.

<sup>23</sup> Mahmud Şakir, *age.*, V, 107.

<sup>24</sup> Belâzurî, *age.*, III, 188

<sup>25</sup> M. Şakir, *age.*, V, 107.-108

<sup>26</sup> F. Ömer *age.*, I, 140.

<sup>27</sup> İbn Asem, *Kitabu'l-Futûh*, Beyrut, 1406/1986, IV, 282.

<sup>28</sup> Belâzurî, *age.*, III, 106; Taberî, *age.*, VII, 475-476.

<sup>29</sup> Belâzurî, *age.*, III, 189.

<sup>30</sup> Belâzurî, *age.*, III, 106.

<sup>31</sup> Dîneverî, *el-Ahbaru't-Tivâl*, nşr. A. Amir-C. Şeyyâl, Bağdat, ts. (*Metekbetü'l-Müsenna*), s. 378.

<sup>32</sup> Belâzurî, *age.*, III, 189. İbn Kesîr, *age.*, X, 64.

<sup>33</sup> Ya'kubî, *age.*, II, 365.

<sup>34</sup> İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, nşr. M. M. Kamîha, Beyrut, 1407/1987, IV, 294; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut, 1408/1988, III, 302.

Mansur, Abdullah gibi ünlü ve acımasız bir komutana karşı yine onun kadar ünlü ve tecrübeli bir komutanı göndermeliydi. Bu şahıs, Abbâsî Daveti döneminde rühdünü ve devlete bağlılığını isbat etmiş Ebu Müslim'den başkası olamazdı. Mansur, hiç sevmediği hatta Ebu'l-Abbas'a öldürmesinin bile teklif ettiği Ebu Müslim'i Abdullah'ın üzerine göndermekle bir taşla bir kaç kuş vurma düşüncesinde idi:

1- Hangisi öldürülürse öldürülün Mansur kazançlı idi.<sup>35</sup> Çünkü ona göre her ikisi de devlet için tehlikeli idi.

2- Mansur, Horasan'a gitmek isteyen Ebu Müslim'i Abdullah'ın üzerine gönderek onu güç merkezi Horasan'dan uzak tutmuş olacak ve eğer galip olarak başkente dönerse Horasan'a dönme fırsatı vermeden onun da işini bitirecekti. Nitekim böyle de yapmıştı.

3- Bu seçimde diğer önemli bir nokta ise, Abdullah'ın ordusundaki Horasanlı asker ve komutanların saf değiştirmesini sağlamaktır.<sup>36</sup> Çünkü onlar Ebu Müslim'e karşı savaşmazlardı.<sup>37</sup>

Ebu Müslim beraberindeki 40 bin kişilik ordu<sup>38</sup> ile Nusaybin'e ordugah kurmuş olan Abdullah'ın üzerine yürüdü. Abdullah, saf değiştirirler endişesi ile 17 bin Horasanlı askeri öldürmüş<sup>39</sup> olsa bile yanındaki iyi donatılmış yaklaşık 80 bin kişilik ordu ile hem sayısal hem de techizat bakımından üstünlüğe sahipti.

Savaş, Abdullah'ın ordusunun bu üstünlüğüne rağmen Ebu Müslim'in askeri dehası ve Abdullah'ın savaş öncesinde ve sonrasında yaptığı askeri ve stratejik hatalar<sup>40</sup> yüzünden Şam ordusunun yenilgisi ile son buldu. Abdullah askerlerini yüzüstü bırakarak şanına yakışmayacak bir şekilde savaş meydanından kardeşi Abdüssamed'le birlikte kaçtı ve diğer bir kardeşi Basra valisi Süleyman'a sığındı.<sup>41</sup>

H. 136 yılının Zilhicce ayında başlayan<sup>42</sup> ve h. 137 yılının Cemaziyelahir ayında sona eren<sup>43</sup> bu isyan ve ardından ortaya çıkan çatışmalar esnasında ölenlerin sayısı hakkında kaynaklar, kesin bir rakam vermezler, sadece pek çok kişinin öldürüldüğünü belirtmekle yetinirler.<sup>44</sup> Abdullah b. Ali de h. 139/m. 757 yılında tutuklanarak hapsedildi<sup>45</sup> ve h. 143/m. 764 yılında düzenlenen bir suikast sonucu hapisshanedede öldürüldü.<sup>46</sup>

İsyanın neticelerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Abdullah'ın isyanı, Abbâsî ailesi içerisinde hilafet merkezli ilk siyâsî çatışmadır. Uzun davet sürecinde birlik ve beraberliğini koruyabilen aile, ilk kez bir hizipleşmeye sahne olmuştur.

<sup>35</sup> Zehebî, Siyeru Alami'n-Nübelâ, nşr. Ş. Arnaut v. dğr., Beyrut, 1401-1409/1981-1989, VII, 88-89.

<sup>36</sup> Y. Debbus Mutran, Min Tarihi Suriye ed-Dünyevî ve'd-Dinî, Beyrut, 1983, V, 232.

<sup>37</sup> Taberî, age., VII, 472.

<sup>38</sup> İbn Asem, age., IV, 383.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî, Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mulûk, nşr. M. A. Ata, Beyrut, 1412/1992, VIII, 4.

<sup>40</sup> Bu hatalar için bk. Cem Zorlu, Ebu Cafer el-Mansur Döneminde Dînî, Siyâsî, ve Sosyal Mahiyetli İsyanlar, (Basılmamış Doktora Tezi) Konya, 1999, s. 22-25, 42-44.

<sup>41</sup> Taberî, age., VII, 478-479.

<sup>42</sup> İbn Tağriberdî, en-Nucûmu'z-Zâhira, nşr. F. M. Şaltut v. dğr., Kahire, 1390-1392/1970-1972, I, 333.

<sup>43</sup> Taberî, age., VII, 478; Ezdî, age., s. 164.

<sup>44</sup> Menbicî, Muntehab min Tarihi'l-Menbicî, nşr. Ö. A. Tedmurî, Trablus, 1406/1986, s. 119.

<sup>45</sup> Taberî, age., VII, 501; Müellifi Mechul, el-Uyun ve'l-Hadâik, Bağdat, ts. (Mektebetü'l-Müsenna), III, 226-227.

<sup>46</sup> Belâzurî, age., III, 113; Taberî, age., VIII, 7.

2- Bizans'la mücadele esnasında hem siyâsî hem de askerî alanda bölge insanına ihtiyaç duyacağını farkedenden Mansur, Abdullah'ın isyanını desteklemelerine rağmen Suriyeliler'i affederek onlara idarî ve askerî görevler verdi. Böylece Abbâsî Devleti'nin kuruluşu ile ortaya çıkan ve Abdullah'ın isyanı ile artan, taraflar arasındaki gerginlik ortadan kalktı.

3- Mansur ile Ebu Müslim arasındaki güven problemi bu isyanla su yüzüne çıkmıştır. Ebu Müslim, Abdullah'la savaşmak istememiş<sup>47</sup>, Mansur da yenilgi sonrası Ebu Müslim'in eline geçen Abdullah'ın hazinesinin tesbiti ve sayımı için bir uzman gönderme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>48</sup>

4- Savaş öncesi askerinin güvenini ve sempatisini kazanmak için halife, asker maaşlarını 60 dirhemden 80 dirheme yükseltmiştir.<sup>49</sup>

5- Mansur, Abdullah'ın isyanından sonra diğer amcalarından da endişe ederek zamanla onların idarî ve askerî görevlerinde kısıtlamalara gitmiştir.<sup>50</sup> Mansur sadece amcalarına yönelik tedbirle yetinmemiş, Abbâsî ailesi üyelerini siyasetten uzak tutmak için başkentten uzaklaştırmış, hatta bir kaç dışarda başkente yakın bölgelerden hiç birine ikta vermemiştir.<sup>51</sup>

6- Abdullah'ın Emevî hanedanı üyelerini öldürerek ele geçirdiği kıymetli mal ve mücevherler, merkezî hükümete intikal ederek, Abdullah'a karşı ordu techiz edilirken yapılan aşırı harcamalar sonucunda boşalan devlet hazinesi için önemli bir gelir kaynağı olmuştur.

## 2. Cehver b. Merrâr el-Iclî İsyanı

Fudayl kabilesinin Icl kolundan<sup>52</sup> olan Cehver'in ismi, tarih kitaplarında ilk olarak h. 130/m. 748 yılında Ebu Müslim'in Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın üzerine gönderdiği Kahtabe b. Şebib'in ordusundaki komutanlar arasında geçmektedir.<sup>53</sup> Abbâsî ailesinin güvenini kazanan bu komutan, daha sonra h. 132/m750 yılında Cezire, Azerbaycan ve Ermenistan valisi Ebu Cafer el-Mansur tarafından bölge emniyet teşkilatının başına getirilmiştir.<sup>54</sup>

Cehver'in neden isyan ettiği konusunda tarih kitapları şu bilgileri vermektedir:

H. 137/m. 755 yılında Horasan'da Sünbaz isimli bir şahıs Ebu Müslim'in intikamını almak için isyan etmişti. Kısa sürede Horasan'ın büyük bir kısmını ve Maveraünnehir'i ele geçiren Sünbaz'ın üzerine o ana kadar kendisine verilen idarî ve askerî vazifeleri başarıyla yerine getiren, cesur ve yiğit komutan Cehver gönderildi.<sup>55</sup> Cehver, 60. 000 Sünbaz taraf-

<sup>47</sup> Yakubî, age., II, 365.

<sup>48</sup> Uyûn, III, 219.

<sup>49</sup> Belâzurî, age., III, 107.

<sup>50</sup> Ahmed Şamî, ed-Devletü'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, Demam, 1404/1983, s. 63.

<sup>51</sup> S. Ahmed Ali, Bağdâd: Medinetü's-Selam, Bağdat, 1985, I, 29.

<sup>52</sup> Ömer Rıza Kahlâle, Mu'cemu Kabâili'l-Arab; Dimeşk, 1368/1949, II, 756.

<sup>53</sup> Dîneverî, age., s. 364; Taberî, age., VII, 388-389.

<sup>54</sup> Taberî, age., VII, 453, 458.

<sup>55</sup> Belâzurî, age., III, 247.

tarını öldürerek isyanı kanlı bir şekilde bastırdı.<sup>56</sup> Ve bu başarısından dolayı Rey valiliğine tayin edildi.<sup>57</sup>

Cehver, Sünbaz'dan elde ettiği ganimetlerin tümünü askerlerine dağıttı. Kardeşi Ebu'l-Abbas'dan boş bir hazine devralan ve devlet hazinesini doldurmak için her türlü fırsatı değerlendirmeğe çalışan Mansur, bu dağıtımı duyunca Cehver'i hainlikle suçlayarak valilikten azletti ve yerine Mucâşi b. Yezid'i tayin etti.<sup>58</sup>

Para konusunda Mansur'un hassasiyetini bilmesi gereken Cehver, bu yüzden daha önce Ebu Müslim'in başına gelenleri çok çabuk unutmuşa benziyordu. Herşeye rağmen onun -rivâyetlerin belirttiğine göre<sup>59</sup>- cömertlik vasfı ağır basmış ve bütün ganimeti askerlerine pay etmişti. Ünlü komutan, valilikten azlını hazmedemeyerek halifenin bu emrine karşı geldi ve yeni vali Mucâşi'i öldürerek başını başkente gönderdi.<sup>60</sup> Böylece Mansur'la Cehver arasındaki ipler koptu.

Halife doğu eyaletlerinde tekrar sükuneti sağlamak için, hemen Ömer b. Hafs komutasında bir öncü birliği, ardından da Muhammed b. Eşas komutasında büyük bir orduyu Cehver'in üzerine gönderdi. Cehver, hilafet ordusu karşısında büyük bir bozguna uğrayarak kardeşi ile birlikte kaçmak zorunda kaldı.<sup>61</sup>

Cehver ile kardeşi önce, o esnada Cezire bölgesinde isyan etmiş olan hâricî Mülebbed'e katılarak güç birliği yapmak istediler. Yolda onun öldürüldüğü haberini alınca, Azerbaycan valisi Yezid b. Hatim'e sığınmak için Azerbaycan'a yöneldiler. Fakat ihanete uğrayarak yakın dostları tarafından Yezid'e ulaşmadan öldürüldüler.<sup>62</sup>

Bu isyanla ilgili bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz:

Mansur, Abdullah b. Ali'nin Emevîler'den aldığı kıymetli malları ele geçirdikten sonra, Ebu Müslim'den Sünbaz'a ondan da Cehver'e intikal eden ve Cehver'in de askerleri arasında paylaştırdığı hazine uğrunda sadık bir komutanını harcamaktan kaçınmamış ve tarihçilerin kendisine verdiği "*Ebu'd-Devânîk*" (*Metelik babası*) lakabına uygun olarak hazinesini güçlendirmek için her türlü riski almaktan çekinmemiştir.

Halife, kendisine isyan edenlere karşı çok sert tepki göstermekle birlikte sadık bendelerini de mükafatlardırmaı ihmal etmemiştir. Bu isyanı bastıran başkomutan Muhammed b. Eşas'ı Rey'e; komutan Ömer b. Hafs'ı da Basra'ya vali tayin etmiştir.

İsyanda dikkati çeken bir başka nokta şudur: Abbâsîler'e karşı Sünbaz'ın yanında yer alan bölge insanı, yine Abbâsîler'e karşı bir Abbâsî valisinin yanında yer alarak merkezî hükümete karşı her fırsatta tepkisini dile getirmeye çalışmıştır.

Hâricîlik fikrini benimsememiş olmasına rağmen Cehver'in hâricî Mülebbed'e katılma düşüncesi, isyancılar arasında dava birliği olmasa bile hedef birliğinin birleştirici bir unsur olduğuna dair tipik bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>56</sup> Taberî, age., VII, 495; Makdisî, Kitabu'l-Bed ve't-Tarih, Paris, 1916, VI, 83.

<sup>57</sup> A.y.

<sup>58</sup> A.y.

<sup>59</sup> A.y.

<sup>60</sup> Belâzurî, age., III, 247.

<sup>61</sup> Belâzurî, age., III, 247. Taberî, age., VII, 497.

<sup>62</sup> Belâzurî, age., III, 247.

### 3. Abdulcebbar b. Abdurrahman el-Ezdî İsyanı

Arab kabilelerinin en büyük ve en meşhurlarından biri olan Ezd kabilesine mensub Abdülcebbar, davet döneminde Abbâsîler'in değişik bölgelere seçip gönderdikleri 70 davetçiden biridir.<sup>63</sup> Aynı zamanda o, Cehver gibi Kahtabe'nin ordusunda bir komutandır.<sup>64</sup>

Abbâsî Devleti kurulduktan sonra ilk iki halife döneminde h. 132/m.750'den Horasan'a vali atıldığı h. 140/m.758 yılına kadar başkent emniyet teşkilatının başında bulunmuştur. Sadece Abdülcebbar değil, kardeşleri de değişik askerî ve idarî kademelerde devlete hizmet etmişlerdir.<sup>65</sup>

Abdulcebbar, Horasan'da çok iyi bir yönetim ortaya koyarak devletin bölgedeki nüfuzunu güçlendirdi.<sup>66</sup> Fakat Horasan valiliğinde gözü olan başkent emniyet müdürü Müseyyeb b. Züheyr, Abdülcebbar ile Mansur'un arasını açmak için bir komplo kurarak Abdülcebbar'a şöyle bir mektup yazdı:

"Bir gün Mansur bana şöyle dedi: Kim Horasan'a vali olur, madden ve manen orayı imar eder, halkına iyi davranır, ordusunu doyurur ve hele hele bütün bunları yaptıktan sonra hazinesinde de 10 milyon (dirhem) olursa, işte gerçek vali odur."<sup>67</sup>

Abdülcebbar bu mektubu okuyunca, halifenin takdirini kazanmak ve konumunu güçlendirmek için hemen halifeye şöyle bir mektup yazdı:

"Harcamaları çıktıktan ve askerlerin maaşlarını ödedikten sonra, hazinemde 10 milyon (dirhem) kalmaktadır."<sup>68</sup>

Mansur bu mektubu alır almaz, bu parayı istedi. Fakat bu kadar para Horasan hazinesinde yoktu. Abdülcebbar, Müseyyeb'in tuzağına düşerek yalan söylemişti. Halife de ısrarla bu parayı istiyordu.<sup>69</sup>

Görülmektedir ki Müseyyeb, hem Mansur'u hem de Abdülcebbar'ı çok iyi tanıyordu. Halifenin gözüne girebilmek için Abdülcebbar'ın yalan söyleyebileceğini tahmin etmişti.

Abdülcebbar, yalanı ortaya çıkınca, bizzat huzuruna gelip özür dilemek için halifeden izin istedi. Fakat halife bunu kabul etmedi. Çünkü Müseyyeb'in sürekli kıskırtmaları neticesinde Mansur'un ona güveni sarsılmıştı. Bunun üzerine çaresiz kalan ve gururu kırılan Abdülcebbar, "Ebu Ca'fer beni kendine kulluğa çağırıyor" diyerek kızgınlığını ve hıncını açığa vurdu<sup>70</sup> ve h. 141/m. 758'de isyan etti.<sup>71</sup>

Halife, ikna etmek ve zaman kazanmak için yazdığı mektuplara<sup>72</sup> Abdülcebbar'dan olumlu bir cevap alamayınca, oğlu komutasında güçlü bir orduyu bölgeye sevketti.<sup>73</sup> Ordu bölgeye ulaştınca, Abdülcebbar'ın halife ile sürtüşmeye girmesinden hoşlanmayan

<sup>63</sup> Ahbaru'd-Devleti'l-Abbâsiye, s. 221.

<sup>64</sup> Taberî, age., VII, 390-391.

<sup>65</sup> Halife b. Hayyat, Tarih, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1414/1993, s. 335-350.

<sup>66</sup> Belâzurî, age., III, 228.

<sup>67</sup> Belâzurî, age., III, 227.

<sup>68</sup> A.y.

<sup>69</sup> A.y.

<sup>70</sup> A.y.

<sup>71</sup> Ya'kubî, age., II, 371; Uyûn, III, 228; Taberî, age., VII, 508.

<sup>72</sup> Bu mektuplar için bk. Cem Zorlu, age., s. 62-63.

<sup>73</sup> Uyûn, III, 228; Taberî, age., VII, 509.

Mervurruz halkı, hilafet ordusuna da güvenerek Merv'de bulunan Abdülcebbar'la savaşa tutuştular.<sup>74</sup> Abdülcebbar'ın saflarında çözümler başladı. kısa bir süre içerisinde yanında çok az bir grup kalan Abdülcebbar için kaçmaktan başka çare kalmamıştı. Yanında kalan beş sadık adamıyla bir pamuk tarlasına sığınan Abdülcebbar yakalanarak ailesi ile birlikte başkente gönderildi.<sup>75</sup>

Mansur, Abdülcebbar'ı el ve ayaklarını kestirerek öldürttü ve ailesini de Yemen'e yakın bir ada olan Dehlek'e gönderdi.<sup>76</sup>

H. 137/m. 755 yılında Ebu Müslim'in öldürülmesinden beri siyâsî ve sosyal çalkantıların eksik olmadığı Horasan bölgesinde, Abdülcebbar'ın isyanının bastırılmasından sonra h. 150/m. 767 yılındaki Üstazsîs isyanına kadar sessizlik hâkim olmuştur. Üç dört senelik bu çalkantılı dönem bölge halkında bıkkınlık ve yorgunluk meydana getirmişti. Halk artık barış istiyordu ve bunun için Abdülcebbar'ın yanında yer almamıştı.

Bu dönem içerisinde bölge insanı, Abbâsî Devleti'ne karşı muhalefet hareketlerini hem madden hem de manen desteklemişti. Ne garibtir ki, Abbâsîler'i iktidara taşıyan bu insanlar, yine ilk dönemde onların en güçlü muhalifleri olmuşlardır. Bu durum, aslında bölge insanının çözüm bekleyen çok önemli sosyal, ekonomik ve siyâsî problemlerinin bulunduğunu; fakat yeni devletin bu problemleri çözmede başarısız kaldığını göstermektedir.

Halifenin bölgeye gönderdiği ordu, herhangi bir sıcak çatışmaya girmediği için yıpranmamış ve zaman zaman problem çıkaran Taberistan kralının üzerine sevk edilerek aynı zamanda ikinci bir mesele de halledilmiştir. Böylece ordunun techizi için yapılan harcamalar da boşa gitmemiştir.

#### 4. Uyeyne b. Musa İsyanı

Uyeyne'nin ilk siyâsî faaliyetleri Abbâsî Daveti ile birlikte başlamıştır. H. 100/m.718 yılında Muhammed b. Ali'nin oluşturduğu "*Davetçiler Komitesi*"nin 70 üyesi arasında adı geçmektedir.<sup>77</sup>

H. 132/m.750 yılında son Emevî halifesi Mervan'ı mağlup eden Abbâsî ordusunda bir subay olarak vazife yapmıştır.<sup>78</sup>

H. 141/m.758 yılında Sind bölgesinde babası Musa'ya vekaleten valiliğini<sup>79</sup> dışında, tarih kitapları onun herhangi bir idarî ve askerî görevinden bahsetmezler.

H. 141 yılının sonlarına doğru (m.759), babasının başkentte vefatı üzerine Uyeyne, vekaleten sürdürdüğü Sind valiliğine asaleten atandı.<sup>80</sup>

Uyeyne vali olduktan bir müddet sonra, etnik açıdan hassas bir özelliğe sahip bölgede Yemenîler ile Mudarîler arasındaki dengeyi koruyamadı ve Mudarîler tarafında yer aldı. Bu politikasına karşı Yemenîler muhalefet edince de Yemen ve Rabîa kabilelerinden pek çok kişiyi öldürdü.<sup>81</sup> Böylece Sind bölgesinde anarşi ve kaos başladı.

<sup>74</sup> Taberî, age., VII, 509.

<sup>75</sup> Belâzurî, age., III, 228-229; Taberî, age., VII, 509.

<sup>76</sup> Belâzurî, age., III, 230; Taberî, age., VII, 509.

<sup>77</sup> Ahbaru'd-Devleti'l-Abbâsiye, s. 221.

<sup>78</sup> Taberî, age., VII, 432.

<sup>79</sup> Taberî, age., VII, 511.

<sup>80</sup> İbn Haldun, Tarihu İbn Haldun, Beyrut, 1391/1971, III, 200.

<sup>81</sup> Ya'kubî, age., II, 372.

Mansur bölgede olup bitenleri duyar duymaz, böyle hassas bir durumun bütün ülkeyi etkileyebileceğinden endişe ederek bölgeye Ömer b. Hafs komutasında bir ordu gönderdi ve Uyeyne'nin, valilikten istifasını istedi. Bunu gururuna yediremeyen Uyeyne, Ömer'i şehre sokmadı ve halifeyi tanımadığını belirterek h. 142/m.759 yılında isyan etti.<sup>82</sup> Ayrıca kaynaklar, Abdülcebbar isyanında olduğu gibi Müseyyeb b. Züheyr'in bu isyanda da Uyeyne'yi isyana sevkeden benzer komplosundan bahsederler.<sup>83</sup>

Ömer, bölge başkenti Mansura'yı kuşatma altına aldı. 11 ay süren kuşatma sonunda bölge halkından gerekli desteği göremeyen Uyeyne, Ömer'den eman istedi. Muhasaradan yorgun düşen Ömer de, Uyeyne'ye eman verdi.<sup>84</sup>

Bütün bu olaylardan sonra halifenin kendisini affedeceğinden endişe duyan Uyeyne, başkente giderken kaçarak Sicistan valisi Ma'n b. Zaide'ye sığınmak istedi. Uyeyne'nin Sicistan'a geldiğini duyan Yemâme kâbilesinden bir grup, katledilen akrabalarının intikamını almak için ansızın saldırarak Uyeyne'yi öldürdüler ve başını kesip Mansur'a gönderdiler.<sup>85</sup> H. 142 yılının ilk aylarında (m. 759) başlayan isyan, yine aynı yılın son aylarında (h. 142/m. 760) bastırıldı.<sup>86</sup>

Mansur, genel bir politika olarak isyancı üzerine gönderdiği komutanı işe daha ciddi ve samîmi sarılması için isyan çıkan bölgenin yeni valisi olarak atardı. Nitekim bu isyanda da öyle davranarak Ömer'i Sind'e vali tayin etti. Yeni vali Ömer, kısa süre içerisinde Uyeyne'nin açtığı yaraları sararak bölgede sükûnet ve huzûru temin etti.<sup>87</sup>

İsyanın başarısızlığındaki en büyük etken Uyeyne'nin kabilecilik duygularını kamçılayarak taraf tutması ve özellikle bölgede etkin olan Yemen kökenli kâbilelerin desteğini alamamasıdır.

Özellikle Emevîler döneminde Kaysîler ile Yemenîler arasında cereyan eden, otoritelerini kurmak veya güçlendirmek için halifelerin körüklemesiyle zaman zaman sıcak çatışmalara dönen siyâsî nüfuz kavgaları, Abbâsî döneminde halifelerin denge politikaları neticesinde azalmış; fakat yerini Arab-Acem çatışmasına bırakmıştır.

## II. İRAN KÖKENLİ İSYANLAR

İslâm orduları tarafından toprakları fethedilerek hakimiyetine son verilmesinden önce İran Devleti, zamanın iki süper gücünden birini, yani bugünkü anlamı ile Bizans batı blokunu temsil ederken, İran doğu blokunu temsil ediyordu.

Müslümanların İran'ı fethinin neticeleri, daha önceki fetihlerden - İskender'in fethi gibi - çok farklı olmuştur. Daha önceki fetihlerin İran üzerindeki tesirleri sathî ve geçici olurken, Müslümanların fethi, din, örf-adet ve dil açısından, İran üzerinde köklü ve sürekli tesirler bırakmıştır.<sup>88</sup>

Köklü bir medeniyete ve dine sahip olan İran halkı, İslam'ı kabul etmelerine rağmen onu özümseyemedikleri için, eski günlerinin özlemi içerisinde yaşamışlar; eski dinle-

<sup>82</sup> Ya'kubî, age., II, 372; Taberî, age., VII, 512.

<sup>83</sup> İbn Haldun, age., III, 187.

<sup>84</sup> Halife, age., s. 351.

<sup>85</sup> Halife, age., s. 351. Ya'kubî, age., II, 373.

<sup>86</sup> Ya'kubî, age., II, 372-373; Taberî, age., VII, 512.

<sup>87</sup> Halife, age., s. 351.

<sup>88</sup> M. Vasfi Ebû Muğlî, İrân: Dirâse Âmme, Basra, 1985, s. 190-191.



ri Mecûsîliğe son verdiği için İslâm'a, siyâsî hakimiyetlerine son verdiği için de Arablara karşı, değişik platformlarda gizli veya aşikâr mücadelelerini sürdürmeye çalışmışlardır. Özellikle sosyal ve dînî statülerini kaybeden din adamları ve soylular, bu mücadelede baş rolü oynarken, fakir tabaka da siyâsî ve ekonomik kriz dönemlerinde bu özlemlerini dile getirmişlerdir.

Özellikle bu ilk dönemde ortaya çıkan ğulat hareketleri, İrandaki bu ortamdan istifade ederek yayılma fırsatı bulmuşlar ve Mecûsîliğin, Maniheizmin ve Mazdekizmin, İslâmî fenomenlerle beslenmiş görüntüleri olarak Zındıklık, Hurremiyye ve Râvendiyeye gibi hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.<sup>89</sup>

Abbâsî Daveti, kısa bir süre içerisinde, Emevîler'e karşı olan hem İran hem de Arab muhalif hareketlerini, "Kur'an ve Sünnete dönüş," "Ehl-i Beyt'in hakkını tevât etme" gibi her gruba uygun sloganlarla kendi bünyesi içerisinde toplamayı başardı.<sup>90</sup> Mesela, Hurremiyye, kendilerinden olan Hıdâş ismindeki bir şahsın propagandası sonucu Abbâsî Daveti'ne katılmıştır.<sup>91</sup> Diğer gulat fırkalar da, söz konusu sloganların cazibesine kapılarak davete katıldılar. Gulat hareketlerin davete katılmasında, davet öncesi bu hareketlerle ilişkisi olan Ebu Müslim'in payı da büyük olmuştur.<sup>92</sup>

Bu hareketler, Abbâsî Daveti'ne, sadece vadedilen hususların cazibesine kapıldıkları için katılmadılar. Ayrıca onlar, bu davet sayesinde, içlerinde gizledikleri ve özlemini duydukları eski İran şanını ve itibarını, siyâsî, dînî ve kültürel açıdan tekrar ihyâ etmeyi hedefliyorlardı.<sup>93</sup> Abbâsîlerin başarıya ulaşabilmek için İran menşeli bu tür gruplara davetde yer vermesi, bu gruplarda dînî ve etnik açıdan benlik şuurunun canlanmasına da vesile olmuştur. Artık bu gruplar böylece, toplumsal ve siyâsî olaylarda etkin rol oynayabileceklerinin farkına varmışlardır.<sup>94</sup>

Davet başarıya ulaştıktan sonra, davete katılan her grup, yeni devletten, vadedilen sözlerin veya kendi beklentilerinin yerine getirilmesini istemeye başladı. Fakat bu genç devlet, her grubun isteklerini yerine getirebilecek ne iktisâdî ve siyâsî güce, ne de yeterli bir idâri organizeye sahipti. Ayrıca, sosyal ve iktisâdî dengelerin davet esnasında bozulmasından dolayı özellikle Horasan bölgesinde iktisâdî kriz daha derinleşmiş ve sosyal tabakalar arasındaki uçurum artmıştı. Dolayısıyla, beklentilerine cevap bulamayan ve hayal kırıklığına uğrayan bu gruplarla yeni devlet arasında, artık bağlar kopma noktasına gelmişti.<sup>95</sup>

Bu gruplardan ilk tepki Bihâferîd liderliğinde Râvendiyeye'den geldi. Ebu Müslim, bu hareketi hemen bastırdı. Daha sonra bunu Sünbâz, İshâk ve Üstâzsîs hareketleri takip etti.<sup>96</sup> Bu hareketleri, İranlı köylüler ve alt tabakanın yanısıra, zaman zaman soylular ve büyük toprak sahipleri de destekledi.<sup>97</sup> İranlılar, sadece kendi bünyelerinden çıkan bu tür hareketleri desteklemediler; aynı zamanda Sicistân ve Horasan'da Hâricî, Deylem ve

<sup>89</sup> Abdülaziz Dûrî, İslâm İktisat Tarihine Giriş, trc. Sabri Orman, İstanbul, 1991, s. 73-74;

<sup>90</sup> F. Ömer, age., I, 277.

<sup>91</sup> A. Dûrî, a.g.e., s. 79.

<sup>92</sup> A. Dûrî, a.g.e., s. 79-80.

<sup>93</sup> A. Dûrî, İlk Dönem İslâm Tarihi, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 1991, s. 129-130.

<sup>94</sup> A. Dûrî, age., s. 130.

<sup>95</sup> F. Ömer, age., I, 276.

<sup>96</sup> F. Ömer, age., I, 276; Ş. Mustafa, age., I, 270.

<sup>97</sup> A. Dûrî, age., s. 130-131.

Horasan'da Şîî hareketleri ve yine Abdülcebbâr b. Abdurrahman ve Cehver b. Merrâr gibi Arab komutanların isyanlarını destekleyerek merkezî otoriteye tepkilerini her fırsatta dile getirmişlerdir.<sup>98</sup>

Şimdi bu hareketlerde bulunan bazı ortak özellikleri sıralamak istiyoruz:

1- Bu hareketler, hem eski İnan dinlerinden hem de İslâm'dan kaynaklanan görüş ve prensipleri mezcetmek ve sunmak suretiyle, her taifeden insanları kendilerini iştirak ettirme yolunu tercih etmişlerdir. Katılanların her biri, kendi ideallerini bu hareketlerde bulmuştur.<sup>99</sup>

2- Bu hareketler, eski İnan dinleri Mazdekizm, Maniheizm ve Mecûsîliğin prangaya vurduğu İnan akıl ve ruhunun, İslâm'ın yüce ruhunu ve düşüncesini hazmedememesi neticesinde tezahür etmiştir.<sup>100</sup>

3- Bu hareketlerdeki diğer bir müşterek nokta, liderlerinin kendilerini "Beklenen Kurtarıcı" olarak takdim etmeleridir. Bu çağrı, özellikle büyük beklentiler içerisinde olan fakir ve ezilmiş tabakada büyük yankı bulmuştur.<sup>101</sup>

4- Bu hareketlerin bir çoğu, kendilerinin, bir halk kahramanı olan Ebu Müslim'le bir şekilde ilişkili olduklarını ve onun intikamını almak için yola çıktıklarını ifade ediyorlardı. İnanlılar arasında büyük şöhrete sahip Ebu Müslim'in hatırasına yönelik bu çağrı, Abbâsî Devleti'ne karşı İnan kökenli hareketlerde bir simge ve slogan olarak halk nezdinde itibar görmüştür.<sup>102</sup> Ayrıca onlar, İslâm'la asla bağdaşmayan, ancak eski İnan inancına uygun düşen bir takım harikulade özellikleri de ona atfetmeyi ihmal etmediler.<sup>103</sup>

5- Silahlı mücadele yolunu benimseyen bu hareketlerin, değişik alanlarda eserler telif etmek suretiyle, mücadelesini fikri platformda sürdüren "Şu'ûbiyye" ve "Zındıklık" gibi uzantıları da olmuştur.<sup>104</sup>

6- Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle, bölgedeki fakir tabakanın ekonomik durumu iyileşmediği gibi daha da kötüleşti. Çünkü dihkânlar, ekonomik ve sosyal imtiyazlarını muhafaza edebilmek için, Müslümanlar'ın bölgeyi fethinden hemen sonra İslâm'a girmişler ve böylece sosyal statülerini korumuşlardır. Genellikle fakir tabakanın desteklediği bu hareketler, Arab hakimiyetine karşı olduğu kadar, mevcut idareyle işbirliği içinde olan dihkânlara da karşı idi. Böyle halk hareketlerinin iki hedefi vardı: a- Yabancı sultanından kurtularak, siyâsî hürriyete; b- Dihkânların zulmünden kurtularak, sosyal hürriyete kavuşmak idi.<sup>105</sup>

Öldürüldükten sonra şöhreti ve itibarı bir kat daha artan Ebu Müslim'in intikamını almak için harekete geçen bu grupların, hareketlerini sadece tek bir nedene bağlamak mümkün değildir. Siyâsî, sosyal, dînî, iktisâdî ve psikolojik nedenler, bu hareketleri motive etmiştir. Her ne kadar bu hareketlere genelde İnanlılar katılmış ise de, bir takım siyâsî

<sup>98</sup> F. Ömer, age., I, 276-277

<sup>99</sup> F. Ömer, age., I, 277; Ş. Mustafa, age., I, 268.

<sup>100</sup> Ahmed Şelebî, Harekât Fârisiyye Muhammira Zidde'l-İslâm, Kahire, 1988, s. 16.

<sup>101</sup> F. Ömer, age., I, 277.

<sup>102</sup> F. Ömer, age., I, 278.

<sup>103</sup> M. Cemaluddîn Surûr, el-Hayâtu's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyye, Kahire, 1964, s. 182.

<sup>104</sup> Zâhiye Kaddûra, Şuûbiyye ve Eseruha'l-İctimâî ve's-Siyâsî fi'l-Hayâti'l-İslâmiyye fi'l-Asr-il-Abbâsiyyi'l-Evvel, Beyrut, 1972, s.133.

<sup>105</sup> Belyaev, E. A., el-Arab ve'l-İslâm ve'l-Hilafetu'l-Arabiyye, trc. E. Feriha, nşr. M. Zayid, Beyrut, 1973, s. 309-310.

ve iktisâdî nedenlerden dolayı Horasanlı Arablar da bu hareketlere ilgi duymuşlardır. Bundan dolayı, hareketlerin ilkeleri ve hedefleri İran kavmiyetçiliğinden beslenmiş olsa bile, merkezî yönetimden hoşnut olmayan Arab unsurlar da bunlara katkıda bulunmuştur. Ayrıca, özellikle ezilmiş fakir tabakaları cezbeden bu hareketlere, bir takım siyâsî ve iktisâdî nedenlerden dolayı -sınırlı sayıda da olsa- soylular ve dihkânların da destek verdiklerini görmekteyiz.<sup>106</sup>

Bu hareketleri motive eden etkenleri şöyle özetleyebiliriz:

1- Bu isyanlar genelde, toplumda alt tabakayı oluşturan hem İranlı hem de Arab unsurların, Arab ve İranlı emirler, soylular ve dihkânlar sınıfına karşı tepkilerini ve kızgınlıklarını ifade etmektedir. Abbâsî devriminin meydana getirdiği, büyük vaatlerle ve umutlarla dolu siyâsî ve ictimâî bir çalkantıdan sonra, bu tepkilerin bu tür gruplar arasında ortaya çıkması çok tabii idi.<sup>107</sup>

Diğer yandan, yine Abbâsî devriminin ortaya çıkardığı gönüllerdeki uyanış ve duyarlılık, kişileri kendi konumlarını değerlendirmeye ve onu değiştirmek için çaba sarfetmeye sevketti. Bu durumun dînî alanda İslâm'dan uzaklaşıp Mecûsîliği ihyâ, siyâsî alanda ise, Arab hakimiyetini kırıp İrah şahırlığını geri getirme arzusu şeklinde yansımaları oldu.<sup>108</sup>

2- Taberistân, Curcân ve Deylem gibi henüz Abbâsî hakimiyeti altına girmemiş olan bölgelerdeki İranlı emirlerin, Arab-İslâm nüfuzuna karşı direnmeleri bu hareketleri motive eden bir başka etkindir.<sup>109</sup>

3- Emevî Devleti'nin zulmüne karşı birlikte hareket ettikleri Abbâsîler'in iktidara gelmesinden sonra, hiç bir şeyin değişmediğini hatta iktisâdî alanda vergilerin arttığını ve adaletsiz toprak nizamının devam ettiğini; sosyal alanda ise tabakalaşmanın derinleştiğini müşahede eden bu gruplar, Abbâsî Daveti çatısı altında Emevîler'e gösterdiği tepkileri, değişik hareketler şeklinde de Abbâsîler'e karşı gösterdiler.<sup>110</sup>

Son olarak belirtmek istediğimiz bir nokta ise, bu hareketlere bütün İran halkının katılmamış olmasıdır. Bu nedenle hareketler, hem coğrafî hem de sosyal taban itibarıyla sınırlı kalmış ve başarıya ulaşamamıştır.<sup>111</sup>

## 1. Sünbaz İsyanı

Sünbaz, Nişapur'un Ahan köyünden sade bir İranlı'dır.<sup>112</sup> Daha sonra Nişapur'a gelip yerleşmiş ve burada sıradan mecûsi bir lider olarak hayatını sürdürürken Ebu Müslim'le tanışmıştır.<sup>113</sup> Zamanla İslâm'ı kabul eden Sünbaz, Ebu Müslim tarafından ordu komutanlığına getirilmiştir.<sup>114</sup>

Ebu Müslim'in h. 137/m. 755 yılında Mansur tarafından katledilmesi, Hurremîler üzerinde büyük bir şok etkisi yarattı. Çünkü onlar, Ebu Müslim'i imamları olarak kabul

<sup>106</sup> F. Ömer, I, 279.

<sup>107</sup> Belyaev, age., s. 305

<sup>108</sup> A. Dûrî, el-Cuzûru't-Tarihiyye li'ş-Şuûbiyye, Beyrut, ts. (Daru't-Talia), s. 41-42.

<sup>109</sup> F. Ömer, age., I, 280.

<sup>110</sup> Burhanuddin Delv, Musâheme fi İadeti't-Tarihi'l-Arabi'l-İslamî, Beyrut, 1985, s. 290.

<sup>111</sup> Ş. Mustafa, age., I, 269.

<sup>112</sup> Taberî, age., VII, 495.

<sup>113</sup> Nizamülmülk, Siyasetnâme, trc, M. Ş. Çavdaroğlu, İstanbul, ts. (İ. Ü. Hukuk Fak. Yayınları) s. 218.

<sup>114</sup> A. y.

ediyorlardı.<sup>115</sup> Bu durumu iyi değerlendiren ve bölge halkını çok iyi tanıyan Sünbaz, senelerdir gönlünde gizlediği Arab Devleti'ni yıkarak Sasânî Devleti'ni yeniden kurmak,<sup>116</sup> İslâm'ı yok ederek Mecûsîliği canlandırmak<sup>117</sup> arzusunu gerçekleştirmek için harekete geçti.

İki ay hazırlık safhasından sonra h. 137 yılının son aylarında isyanını ilan etti.<sup>118</sup> Sünbaz, her kesime uygun mesajlar vererek etrafından Mecûsîler'den, Râfîzîler'den, Hurremîler'den ve Mazdekîler'den<sup>119</sup> yüzbin kişi topladı.<sup>120</sup> İsyana katılanlar, genellikle fakir, çiftçi ve köylülerdi.<sup>121</sup> Böylece onlar, Arab Devleti ile menfaat birliği yapan dihkânların zulmünden kurtulacaklarını ve sosyal statülerinin değişeceğini zannediyorlardı.

Sünbaz kısa süre içerisinde Horasan'ın başkenti Nişapur, Cebel bölgesinin başkenti Rey, Kumis, İsfahan, Maverâünnehir'in tamamını ve Horasandaki bir çok şehri ele geçirdi.<sup>122</sup> Bu başarısından dolayı kendisine Farsçada "Muzaffer Komutan" anlamına gelen "Feyruz İsbehbud" lakabı verilmiştir.<sup>123</sup>

Mansur, çok kapsamlı ve tehlikeli bu isyanı duyunca, yiğit komutan Cehver b. Merrâr'ı 10.000 kişi ile bölgeye gönderdi.<sup>124</sup> Destek kuvvetler ve bölgeden katılanlarla halife ordusunun sayısı 20.000'e ulaştı.<sup>125</sup> Şiddetli bir savaştan sonra Sünbaz kaçmak zorunda kaldı ve Taberistan'a giderken yolda öldürüldü.<sup>126</sup> Kaynaklar bu savaşta ölenlerin sayısını 30.000,<sup>127</sup> 50.000,<sup>128</sup> ve 60.000<sup>129</sup> olarak farklı farklı verirler. Sünbaz'ın isyanı ile öldürülmesi arasındaki süre ise 70 gündür.<sup>130</sup>

Ebu Müslim'in intikamı çağrısına onbinlerce kişinin cevap vermesi, bize iki önemli noktayı hatırlatmaktadır:

a- Bölge halkı Ebu Müslim'e sadece bir komutan ve vali olarak bağlı değildi; aynı zamanda aralarında büyük bir sevgi ve gönül bağı mevcuttu. Mansur, Ebu Müslim'i öldürdükten sonra, sarayın önünde bekleyen askerlerin gönlünü para ile almayı becerebilmiştir; fakat uzak bölgelerdeki taraftarlarının ve sevenlerinin kinlerini ve tepkilerini, ancak askerî bir operasyonla bastırabilmiştir. Bölge halkının Ebu Müslim'e bağlılık ve sevgileri, daha sonraki isyanlarda da kendini göstermiştir.

b- İslâm, bölge halkı tarafından gerçekten özümsememiş ve İslâm Devleti de halkın ekonomik ve sosyal problemlerini yeterli derecede çözememiştir. Bundan dolayı

<sup>115</sup> Mesudî, age., III, 305.

<sup>116</sup> Belâzurî, age., III, 246.

<sup>117</sup> İbnu'l-Esir, el-Kamil fi't-Tarih, nşr. E. A. Kadı- M. Y. Dekkâk, Beyrut, 1407/1987, V, 113.

<sup>118</sup> Belamî, Tercuma-i Tarih Taberî, s. 406 (F. Ömer, Tarihu'l-Irak, Bağdat, 1988, s. 90).

<sup>119</sup> Nizamülmülk, age., s. 218.

<sup>120</sup> A. y.

<sup>121</sup> Taberî, age., VII, 495.

<sup>122</sup> Mesudî, age., III, 306; Makdisî, age., VI, 82; ibn Kesir, age., X, 75; İbnu't-Tıktakâ, Fahrî, Beyrut, 1386/1966, s. 171.

<sup>123</sup> Taberî, age., VII, 495.

<sup>124</sup> İbnu'l-Esir, age., V, 113.

<sup>125</sup> Mesudî, age., III, 306; Uyûn, III, 224.

<sup>126</sup> Belâzurî, age., III, 247.

<sup>127</sup> A. y.

<sup>128</sup> Menbicî, age., s. 121.

<sup>129</sup> Uyûn, III, 224; Taberî, age., VII, 495.

<sup>130</sup> Ş. Mustafa, age., I, 279.

bölge halkı, eski dinleri Mecûsîliğin ve eski devletleri Sâsânî İmparatorluğu'nun özlemi içerisinde yaşamışlardır.<sup>131</sup>

Sünbaz'ın isyanı hem dînî hem de siyâsî fenomenleri birlikte taşımaktadır. O, bir taraftan Mecûsîler'e, Mazdekîler'e ve Hurremîler'e İslâm'ı yok edip kibleyi değiştirme mesajı verirken, diğer taraftan Arab Devleti'nin sonunun geldiğini ilan etmiştir.<sup>132</sup>

Dağlık bölgelerden ve köylerden bu isyana desteğin çokluğu, Abbâsî Daveti'nin en büyük destekçisi olan bölge insanının, özellikle fakir tabakanın yeni devletten umduklarını bulamadıklarını göstermektedir.<sup>133</sup> Ayrıca Sünbaz'ın bir köylü olması, bir çok köylü ve çiftçinin bu harekete katılmasında etkili olmuştur. Onlar, kendilerinden birinin etrafında toplanarak yeni devletin vadedip fakat gerçekleştiremediği adalet ve eşitlik ilkelerini, bizzat kendileri tesise kalkışmışlardır.

Sünbaz'ın Rey şehrini aldıktan sonra Irak'a yönelişi ve Deylem hakimine artık Arab Devleti'nin sonunun geldiğini bildirmesi,<sup>134</sup> gayesinin sadece Abbâsî Devleti'nden ayrılarak Horasan ve civarında müstakil bir devlet kurmak değil, bilakis Arab Devleti'ni tamamen ortadan kaldırarak bütün toprakları üzerinde yeni bir devlet kurmak olduğunu göstermektedir.<sup>135</sup>

Bu isyanı bastıran Cehver ile Mansur arasında, Ebu Müslim'in hazinelerinin teslimi konusunda ihtilaf çıkmış ve Cehver isyan etmiştir. Cehver'in etrafında yine aynı bölgenin insanları toplanmış ve destek olmuşlardır. Böyle bir destek, bu tür isyanlarda dînî ve millî unsurların yanısıra, ekonomik sâiklerin ve menfaat dürtüsünün de etkili olduğunu göstermektedir.<sup>136</sup>

İki ay gibi kısa bir süre içerisinde çok geniş bir alanı kontrolü altına alması ve onbinlerce kişinin Sünbaz'a meylenmesi, isyanın toplumsal temellerinin uzun bir süreden beri bu işe hazır olduğunu göstermektedir.<sup>137</sup>

Ebu Müslim'in katledilmesinin siyâsî bir takım sonuçlarının yanısıra, Horasan bölgesinde Sünbaz önderliğinde toplumsal irtidat hareketleri gibi dînî sonuçları da olmuştur.<sup>138</sup> Sünbaz irtidat ettiğini ilan etmiş,<sup>139</sup> Ka'be'nin yerine güneşi kible yapma<sup>140</sup> arzusuna da binlerce insan icabet etmiştir.

Bu kadar organize olmuş büyük bir ayaklanma neden başarıya ulaşamamıştır? sorusu tabîî olarak akla gelmektedir. Bu başarısızlığı bir kaç nedene bağlayabiliriz:

Mansur, Sünbaz'ın isyanını duyar duymaz, ihmalkar davranmayıp hemen bir ordu sevk etmiş ve bu orduyu takviye güçlerle desteklemiştir. Halife, dînî açıdan kozmopolit bir yapıya sahip bu bölgenin, Ebu Müslim'in katli ile kendisini hilâfet merkezine bağlayan temel unsuru yitirmiş olduğundan, siyâsî açıdan da bir kaosa sürükleneceğinin farkında

<sup>131</sup> Isamuddîn Abdurrauf Fakî, ed-Devletu'l-Abbâsîyye, Kahire, 1987. s. 38.

<sup>132</sup> Süheyl Zekkâr, Tarihu'l-Arab ve'l-İslâm, Dîmeşk, 1402/1982, s. 270.

<sup>133</sup> F. Ömer, Abbâsîyyûn, I, 288.

<sup>134</sup> Belâzurî, age., III, 246.

<sup>135</sup> Yakub Lisez, Hutatu Bağdâd fi'l-Uhudi'l-Abbâsîyyeti'l-Ula, trc. S. A. Ali, Bağdât, 1984, s. 234.

<sup>136</sup> F. Ömer, age., I, 289.

<sup>137</sup> Ş. Mustafa, age., I, 279.

<sup>138</sup> A.y.

<sup>139</sup> Belâzurî, age., III, 246.

<sup>140</sup> Nizâmülmülk, age., s. 218.

idi. Bundan dolayı da sadece isyanı bastırmakla yetinmemiş, isyandan sonra da askerî operasyonlarını sürdürerek bölgede tekrar sükûnet ve itaati temine çalışmıştır.

Sünbaz'ın hareketini, sadece Mecûsî kitleye dayandırıp, Müslümanlar'a zulmedip İslâmî hedef göstermesi, bölgedeki Arab ve Acem Müslümanlar'ını topyekün ona karşı bir cephe oluşturmaya ve savaşmaya itmiştir. Netice itibarıyla, az fakat inançlı, fedakar ve homojen bir kitle, sayıca üstün, fakat farklı menfaatlerin bir araya getirdiği heterojen bir kitleyi mağlup etmiştir.

## 2. Râvendiyeye İsyanı

Râvendiyeye, Horasan'da Abbâsî hareketi içerisinde oluşmuş aşırı Şîî fırka Keysâniyye'yi ifade eden bir terimdir.<sup>141</sup> Zamanla bu terim, bütün Abbâsî firkalarını içine alacak şekilde genişlemiştir.<sup>142</sup> Ebu Müslim'in Horasan'a gelmesinden önce - Ebu Müslim'in Horasan'a geliş tarihi h. 128/m. 746'dır - bu fırka bölgede doğup gelişmiştir.<sup>143</sup> Taberî, h. 135/m. 752 yılında bu fırka ile Ebu Müslim'in komutanı Ebu Dâvûd Hâlid b. İbrahim arasında meydana gelen bazı sürtüşme ve çatışmalardan bahsetmektedir.<sup>144</sup>

Davet esnasında Abbâsîler Emevîler'e karşı başarıya ulaşabilmek için bütün muhâlif gruplarla hatta bazı sapık firkalarla bile iş birliğine gitmişti. İşte bu davet döneminden ilişkileri bulunan Râvendiyeye fırkasından bir grup Horasanlı, Mansur'a bağlılık ve itaatlerini ifade edebilmek<sup>145</sup> için, o günkü başkent Haşimiyye'ye geldiler ve doğrudan halifenin sarayına giderek "İşte bu Rabbimizin sarayıdır." deyip, sarayın etrafını Ka'be gibi tavaf etmeye başladılar.<sup>146</sup>

Mansur, Müslüman kamu oyunda siyâsî ve dînî itibârını zedeleyecek bu olay karşısında hemen harekete geçerek, onlara bir elçi gönderdi ve bu görüşlerinden vazgeçmelerini isteyerek onları tevbeye çağırdı.<sup>147</sup> Davalarında ısrar edince de ele başlarından ikiyüz kişiyi hapsedti.<sup>148</sup> Rabblarının kendilerini tevbeye çağırması ve arkadaşlarının hapsedilmesi onları çileden çıkarmıştı. Ravendîlere göre Mansur'un halifeliği bitmişti. Çünkü onlara göre meşrû kral ve tanrı inançları birbirinden ayrılmaz parçalardı; kral kendisinin tanrı olmadığını açıklamışsa, o artık kral da değildir. O halde o, hükümdarlık makamını gasb etmektedir ve tahttan indirilmelidir.<sup>149</sup> Bunun için hemen hazırlıklara başladılar ve h. 141/m. 759 yılının son günlerinde artık kendilerince kutsiyetini yitirmiş olan Mansur'a karşı isyan ettiler.<sup>150</sup>

Yanında yeterli derece de asker ve muhafız bulunmayan ve bizzat savaşa katılmak zorunda kalan Mansur ölümle burun buruna geldi ve çok zor anlar yaşadı ise de, Haşimiyye halkının yardımı ile bu isyanı bastırabildi ve bütün isyancıları öldürdü.<sup>151</sup>

<sup>141</sup> Ali Sami Neşşâr, Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm, Kahire, 1977, II, 264.

<sup>142</sup> A. S. Neşşâr, age., II, 261.

<sup>143</sup> Taberî, age., VIII, 83.

<sup>144</sup> Taberî, age., VII, 466.

<sup>145</sup> H. F. Zailunülânî, age., s. 334-335.

<sup>146</sup> Belâzurî, age., III, 235; Uyûn, III, 227.

<sup>147</sup> Taberî, age., VII, 505; Nevbahtî, Fıraku-ş-Şîa, nşr. H. Ritter, İstanbul, 1931, s. 47.

<sup>148</sup> Taberî, age., VII, 505.

<sup>149</sup> Edward G. Browne, A Literary History of Persia, Cambridge, 1964, I, 316.

<sup>150</sup> Uyûn, III, 227; Taberî, age., VII, 505.

<sup>151</sup> Belâzurî, age., III, 235-236; Uyûn, III, 228; Taberî, age., VII, 505-506.

İyi süvari birliklerinin olmamasından dolayı halifenin kısa bir süre tehlikeye maruz kalışı, bundan böyle daima acil durumlar için hazır bir şekilde eğlerlenmiş, gemlenmiş, techiz edilmiş nöbetçi süvari birliklerini kurmaya sevk etmiştir.<sup>152</sup> Benzer bir durum, son zamanlara kadar -Samanîler gibi- yerel idarecilerin saraylarında da yürürlükte idi.<sup>153</sup>

Mansur sadece muhafız birlikleri kurmakla yetinmedi. Ayrıca, sarayda binek bulunamayışından dolayı çatışmanın ilk anlarında-daha sonraları bir binek bulunarak getirilmişti- yaya olarak savaşmak zorunda kaldığı için, "Nöbetçi Binek" adı altında, sarayda daima sefere hazır bir atın bulundurulması adetini de tesis etti.<sup>154</sup> Rivâyetler, bu adeti ilk koyanın Mansur olduğuna ve ondan sonraki halifelerin de bunu devam ettirdiğine işaret etmektedir.<sup>155</sup>

Bu olay, Mansur üzerinde güçlü ve derin bir iz bırakmıştı. Bir seferinde dostları ile sohbet ederken, mevzu dönüp dolaşıp Râvendiyeye isyanına gelmişti ve Mansur şöyle demişti: "Hayatıma malolabilecek üç hata yaptım; her üçünden de Rabbim beni korudu: Râvendiyeye günü sarayı tedbirsizce terketmişim. Eğer serseri bir ok isabet etseydi heder olur giderdim..."<sup>156</sup>

Şahsını hedef alan böyle bir isyanın Hâşimiyye şehrinde cereyanı, Mansur'un gönlünde gerek bu şehre ve gerekse halkına karşı bir takım olumsuz intibalar bıraktı ve bu şehirden soğumaya başladı. İşte bu olumsuz intibalar, onu yeni bir başkent arayışına itmiştir. Tarihçiler, bu hususu, Mansur'u Bağdat'ı kurmaya iten nedenler arasında zikrederler.<sup>157</sup>

### 3. Üstazsîs İsyanı

H. 141/m. 759 yılında vali Abdülcebbar'ın isyanı bastırıldıktan sonra Horasan bölgesine hakim olan sükûnet h. 150/m. 767 yılında Üstazsîs isyanı ile bozuldu.<sup>158</sup>

Bir rivâyete göre<sup>159</sup> halife Memun'un anne tarafından dedesi olan Üstazsîs'in kimliği hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Suyûtî'nin "Horasan ordusu, komutanları Üstazsîs ile isyan etti."<sup>160</sup> ifadesinden onun Horasan ordusu içerisinde önemli bir mevkiye sahip olduğunu çıkarabiliriz. Ayrıca Menbicî, Üstazsîs'in 30.000 işçinin çalıştığı bir gümüş madeni sahibi olduğunu rivâyet etmektedir.<sup>161</sup>

Menbicî, Üstazsîs'in bu gümüş madeni konusunda devletle ihtilâfa düşerek isyan ettiğini nakletmektedir.<sup>162</sup> Ya'kubî ise, Mehdî'nin veliahtlığını kabul etmediği için isyan ettiğini belirtir.<sup>163</sup> Her iki olay birlikte Üstazsîs'in isyan sebebi olabilir.

Peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan Üstazsîs, çok geniş bir kitleyi etkiledi.<sup>164</sup> Horasan'ın değişik bölgelerinden insanlar, ellerine geçirdikleri baltalar, kürekler ve kazmalar-

<sup>152</sup> E. G. Browne, a.g.e., I, 317.

<sup>153</sup> A.y.

<sup>154</sup> Belâzurî, age., III, 235.

<sup>155</sup> İbnü't-Tıktakâ, s. 161.

<sup>156</sup> Belâzurî, age., III, 208; Taberî, VII, 507.

<sup>157</sup> Taberî, age., VII, 614.

<sup>158</sup> Uyûn, III, 262; Taberî, age., VIII, 29.

<sup>159</sup> İbnu'l-Esir, age., V, 191-192.

<sup>160</sup> Suyûtî, Tarihu'l-Hulefa, nşr. İ. Salih, Beyrut, 1417/1997, s. 311.

<sup>161</sup> Menbicî, age., s. 128. Menbicî isim vermemişse de, rivâyetteki bilgilerin diğer kaynaklardaki bilgilere uygunluğundan dolayı, isyan eden şahsın Üstazsîs olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>162</sup> Menbicî, age., s. 128.

<sup>163</sup> Ya'kubî, age., II, 380.

la ona katıldılar. Sayıları 300.000'e ulaştı.<sup>165</sup> Kötü idareden ve ekonomik sıkıntıdan bunalan halk bulabildiği basit bir silahla dahi olsa devlete tepkisini göstermek için bu ayaklanmaya katıldı. Üstazsîs'in taraftarları Horasan'ın büyük kısmını ele geçirdiler. Buradaki bir çok Müslümanı katlettiler ve esir olarak aldılar.<sup>166</sup>

Üstazsîs karşısına çıkan bütün bölgesel oldular yendi.<sup>167</sup> Ardarda gelen hezimetler karşısında çaresiz kalan bölge valisi Mehdî, başkentten yardım istedi.<sup>168</sup> Mansur, 12.000 kişilik seçkin bir birliği tecrübeli ve güçlü komutan Hazım b. Huzeyme komutasında bölgeye gönderdi.<sup>169</sup> Bölgeden katılanlarla Hazım'ın ordusu 34.000'e ulaştı.<sup>170</sup>

Kanlı bir savaş sonucunda Üstazsîs kaçarak bir dağa sığınmak zorunda kaldı. Daha sonra yakalanarak başkente gönderildi ve h. 151/m. 768'de orada öldürüldü. Savaşta asilerden 70.000 kişi öldürüldü ve 14.000 kişi de esir alındı. Daha sonra bu esirler de katledildi.<sup>171</sup>

Üstazsîs isyanının bastırılması ile Horasan bölgesi, Mansur döneminin sonuna kadar, bir daha siyâsî ve sosyal bir çalkantı ve isyanla karşılaşmamıştır. Mansur'un isyancılara karşı bitmez tükenmez bir enerji ve sabırla mücadelesi, kendi dönemi için bile olsa, bölgede sükûneti, hakimiyeti ve emniyeti temin için yeterli olmuştur.

Üstazsîs, daha önce isyan etmiş olan Bihâferîd'in prensiblerini savunmuştur. Şehristânî de bunu destekleyerek şöyle demektedir: "*Gerek Sîsâniyye (Üstazsîs'e nisbetle bu ad verilmiştir) ve gerekse Bihâferdiyye, her ikisi de Mecûsî fırkalarıdır.*"<sup>172</sup> Bu ifade, "*İkincinin (Üstazsîs'in) prensipleri, birincisinin (Bihâferîd) devamı niteliğindedir*" tarzındaki bir değerlendirmeyi desteklemektedir.<sup>173</sup>

Sîsâniyye fırkası muhtemelen, Üstazsîs'den sonra bazı gelişmeler göstererek Bihâferdiyye fırkasının çizgisine gelmiştir. Çünkü Üstazsîs, isyanı esnasında peygamberlik iddiası dışında Bihâferîd'in savunduğu doktrinlerden hiç birisini gündeme getirmemiş ve savunmamıştır. Ayrıca peygamberlik iddiası konusunda Üstazsîs, İshâk et-Türk ile de aynı çizgide görünmektedir. O halde, Bihâferîd, İshâk et-Türk ve Üstazsîs'in aynı ekolün müntesibleri oldukları söylenebilir.

Üstazsîs hareketi, Mansur döneminde cereyan eden aynı nitelikteki diğer hareketlerden, siyâsî ve dînî boyutunun yanısıra ekonomik boyutunun ön plana çıkmasıyla farklılık arzeder.

Tarihçi H. Fâdıl Zaînulânî, eserinde bu hareketi şöyle tanımlar: "*Bu hareket, Mecûsîlik doktrinleri taşıyan, İslâm'a özelliikle de Abbâsîler'e karşı, İran menşeli bir harekettir.*"<sup>174</sup>

Coğrafi, etnik veya dînî açıdan İran damgasını taşıyan isyanlar arasında h. 137/m. 755 yılında ortaya çıkmış, çok küçük çaplı ve sınırlı kaldığı için üzerine gidilmemiş ve

<sup>164</sup> Ya'kubî, age., II, 380; İbnu'l-Esir, age., V, 191.

<sup>165</sup> Makdisî, age., VI, 86.

<sup>166</sup> İbn Kesir, age., X, 190.

<sup>167</sup> Taberî, age., VIII, 29.

<sup>168</sup> Menbicî, age., s. 128.

<sup>169</sup> İbn Haldun, age., III, 198.

<sup>170</sup> Taberî, age., VIII, 30.

<sup>171</sup> Taberî, age., VIII, 31-32.

<sup>172</sup> Şehristânî, Milel ve'n-Nihal, nşr. E. A. Menha- A. H. Faur, Beyrut, 1413/1992, I, 284.

<sup>173</sup> F. Ömer, Târîhu'l-İrâk, s. 92.

<sup>174</sup> H. F. Zainulânî, age., s. 340.



bundan dolayı da h. 140/m. 757 yılına kadar sönük bir şekilde varlığını sürdürmüş olan İshâk et-Türk isyanını da kaydetmeliyiz.

### III. HÂRICÎ İSYANLARI

Akideleri uğrunda azimleri ve sebatları neticesinde Hâricîler, kamuoyu nezdinde beğeni ve itibar kazanmışlar ve hilâfete talib olma konusunda herkesi hak sahibi görmelerinden dolayı da, hilâfetin Kureys'e aidiyetine itiraz eden Ezd ve Temîm gibi bazı kabile ve grupların kendilerine meyletmelerini sağlamışlardır.<sup>175</sup>

Muaviye onların faaliyetlerini kudretli valileri Ziyad ve oğlu Ubeydullah aracılığı ile rahatlıkla kontrol etmişti. Yezid b. Muaviye'ye karşı Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer alan Hâricîler, onunla ihtilafa düşünce Hicaz'ı terkettiler.

Abdûlmelik b. Mervan döneminde Hâricîler, Emevîler'e karşı en şiddetli isyanlarını gerçekleştirdiler. Fakat Haccâc b. Yusuf, dirayetli komutanı el-Muhelleb b. Ebi Sufre sayesinde, onların dirençlerini kırdı. Mamafih, Velîd b. Abdûlmelik, Süleyman b. Abdûlmelik, Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdûlmelik dönemlerinde de Hâricî direnişi, değişik isyanlarla kendini hissettirmiştir.

Devletin güçlü olduğu dönemler geride kalıp, zayıflama ve çöküş sürecine girince, Hâricî isyanları Emevî Hilâfeti için büyük bir tehlike arz etmeye başladı. İşte bu dönemde en güçlü muhalefet fırkalarından biri olan Hâricîler'in, Emevî Hilâfeti'nin yıkılmasında büyük bir payı olduğu unutulmamalıdır.

Hâricîler, hilâfetleri boyunca Emevîler'i sürekli meşgul etmişlerdir. Aslında Emevîler, Hâricîler'i tamamen yokedip ortadan kaldırabilirlerdi. Fakat aynı anda bir çok muhalif grupla mücadele etmeleri, buna izin vermemiştir.<sup>176</sup>

Özellikle son Emevî Halîfesi Mervan'ın, Hâricî hareketleri yok etme çabası netice vermemiş; Hâricî düşünce ve ruhu, sadece geçici bir süre gönüllerde gizli kalmış, siyâsî faaliyetleri için de merkezden uzak Uman, Fars, Yemen, Sicistân, Kuzey Afrika ve Horasan gibi bölgeleri seçmiştir.<sup>177</sup> O ana kadar Arablar'ın özellikle de Bedevîler'in iltifat ettiği Hâricî hareket, Fars, Kirman ve Sicistân bölgelerinde İranlı; Kuzey Afrika da ise Berberî unsurları bünyesine katmıştır.<sup>178</sup>

Mervan'ın bu son darbesi ile Horasan bölgesine çekilen bazı Hâricîler'in, Emevîler'e karşı Abbâsî Daveti'ne yardımcı olduklarını görmekteyiz. Fakat, Abbâsî davası ile Hâricîler'in davası ve hedefleri arasında büyük fark vardı. Bundan dolayı, çok kısa bir süre sonra, davetin Horasan lideri Ebu Müslim ile Hâricîler'in lideri Şeybân es-Sağîr arasında çatışma çıktı ve bir çok Hâricî öldürüldü.<sup>179</sup>

Hâricîler, Emevîler'e hangi gözle bakıyorlarsa, Abbâsîler'e de aynı gözle bakıyorlardı. Onlara göre Abbâsîler de, hiç bir neseb ayırımı söz konusu olmaksızın, Müslümanlar arasında şura ve seçimle en layık olanının üzerine alması gereken hilâfet makamını gasbetmişlerdi.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> F. Ömer, Abbâsiyyûn, I, 241.

<sup>176</sup> M. Tayyib Neccâr, Tarihu'l-Alemi'l-İslâmî: ed-Devletu'l-Ümeviyye fi'ş-Şark, Riyad, 1406/1985, s. 100.

<sup>177</sup> F. Ömer, age., I, 248-249.

<sup>178</sup> Ş. Mustafa, age., I, 227.

<sup>179</sup> F. Ömer, age., I, 249-250.

<sup>180</sup> F. Ömer, Târîhu'l-İrâk, s. 77.

Ebu'l- Abbâs hilâfete geçeli daha bir sene olmamıştı ki, Hâricîler ülkenin değişik bölgelerinde Abbâsî Devleti'ne karşı isyanlar başlattılar: H.32/m.750 yılında Bureyke b. Humeyd eş-Şeybânî, vali Ebu Cafer'e karşı Cezîre'de;<sup>181</sup> Müsâfir b. Kesîr eş-Şeybânî Ermenistan ve Azerbeycan'da; el-Cüledâ b. Mes'ûd el- Ezdî Uman'da; Şeybân b. Abdülâziz el-Yeşkürî, İbn Kâvân adasında isyan ettiler.<sup>182</sup>

Muhammed Ammâra'nın Hâricî isyanları hakkında vardığı bir kanaati burada zikretmeyi, konu açısından önemli görüyoruz:

"Sonuç itibariyle şunu söyleyebiliriz. İslâm düşüncesinde devlete karşı isyanın meşruiyeti prensibi çerçevesinde ortaya çıkmış olan ilk İslâmî fırka Hâricîler olduğuna göre, bu fırkanın kendi oluşumunu ve isyanını meşrulaştırmak için dayandığı prensipler, Osman b. Affân'a karşı isyandan itibaren İslâm toplumunda zamanla netlik kazanmıştır."

"İsyancı karaktere sahip İslâmî akımlar üzerinde çalışan müfekkirlere, bu tür Hâricî isyanlardan hareket ederek, ülkede fışkın ve zulmün varlığının ve en büyük otorite olan imamın bu olaylar karşısında acziyetinin, Hâricî isyanlar için meşru bir sebep teşkil ettiği kanaatine varmışlardır."<sup>183</sup>

Ülkenin hemen hemen her bölgesinde faaliyetleri oluğu için Hâricî hareketleri bölge bölge incelemeyi uygun gördük.

## 1. Cezîre Bölgesi Hâricîleri

Cezîre bölgesi ve çevresi Emevî döneminden itibaren devlete karşı bir çok ayaklanma ve çalkantılara sahne olmuş ve bu özelliğini Abbâsî döneminde de sürdürmüştür.<sup>184</sup> Müsteşrik Adam Mez bu gerçeği şöyle vurgular: "Cezîre bölgesi farklı guruplardan bir çok asinin bir araya geldiği en büyük merkez idi. Onlar peşine düşebilecekleri bir komutan bulduklarında, öldürüp yağmalamaya daima hazır idiler."<sup>185</sup> Bunun iki sebebi vardı:

1. Bekr ve Tağlib gibi enerjik bazı silahlı Arab kabilelerin bölgede mevcudiyeti.

2. Bölgenin Arab, Kürt, Ermeni, Rum ve Fars gibi değişik unsurlar arasındaki coğrafî konumu.

Böyle bir bölgede, her türlü otoriteye karşı intifâdaya, isyana ve direnişe çağıran akımlar ve doktrinlerin, çalkantılı bir ortam oluşturmaları tabii idi. Bu bölgenin tarihinde en göze çarpan nokta, kendi görüşünü benimsemeyen her iktidara karşı isyana çağıran Hâricî mezhebinin etnik ve sosyal zemini uygun bularak yayılması idi. Musul çevresinde çadırlarda konaklayan Bedevî kabilelerin sayıca ve kuvvetçe en büyüklerinden biri olan Şeybân oğulları arasında Hâricîlik düşüncesi oldukça taraftar bulmuştu. Ve bu bölgedeki isyanlar genellikle -bir çok Hâricî imam yetiştirmiş olan Rabîa kabilesinin bir kolu olan-<sup>186</sup> Şeybân oğullarından kaynaklanıyordu.<sup>187</sup>

Halife Mansur döneminde de Cezîre bölgesi, yine -özellikle Şeybân oğullarından kaynaklanan- Hâricî isyanlarla çalkalanmıştır. Hâricîler'in bir merkezi olarak Musul, canlılığından pek çok şey yitirmiş olmasına rağmen, Hâricî hareketler genellikle yine onun

<sup>181</sup> Taberî, age., VII, 447.

<sup>182</sup> Bu isyanlar için bk. Ş. Mustafa, age., I, 228-229.

<sup>183</sup> Muhammed Ammâra, Sevra, (Mevsû'atu'l-Hadârati'l-İslâmiyye,) Beyrut, 1986, II, 486.

<sup>184</sup> F. Ömer, Târîhu'l-İrak, s. 78.

<sup>185</sup> Adam Mez, el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l- Karni'r-Râbi'l-Hicri, trc. M. Abdülhâdi Ebû Rayde, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî), II, 68.

<sup>186</sup> Ö. Rıza Kehhâle, Mu'cemu Kabâili'l-Arab, Dimeşk, 1368/1949, II, 622.

<sup>187</sup> F. Ömer, age., s. 78.

etrafında cereyan etmiştir. Musul halkının bir kısmı, Abbâsî Devleti'ne karşı oldukları için ya Hâricî hareketlere katılıyorlar veya destekliyorlar, ya da Abbâsî otoritesine karşı onları koruyorlardı.<sup>188</sup> Bazı araştırmacılar, Cezîre halkının Abbâsîler'e karşı bu olumsuz tavırlarını, Abbâsî valilerinin ve amillerinin halka zulümlerine bağlamaktadırlar.<sup>189</sup>

Abbâsîler, bu çalkantılı bölgede emniyet ve istikrarı temin edebilmek için Harb b. Abdullah er-Râvendî'yi ikibin kişiden müteşekkil bir birlikle Musul'a gönderdi.<sup>190</sup> Böylece Hâricî hareketleri kontrol altına almayı düşünüyorlardı. Abbâsîler bununla meseleyi çözemeyince, bazı nüfuzlu şahsiyetleri öldürmeye çalıştılar ayrıca halkı da cezalandırmayı düşündüler; fakat fukaha bu planlarına engel oldu. Yine bu dönemde, halk şehre sığınmasın diye Musul'un surları yıktırılmıştır.<sup>191</sup>

Cezîre'deki Hâricî isyanlarının özellikleri diğer Hâricî isyanlarının özellikleriyle takriben aynıdır: Hareketin gücü ve istikrarı liderinin şahsiyetine bağlıdır. Liderleri öldürülür öldürülmez, taraftarlar dağılır ta ki bir başka liderin etrafında toplanıncaya kadar. Bir çok kişiyi etrafına toplamasına rağmen kısa vadeli olması, Hâricî hareketlerde özellikle de Cezîre bölgesi Hâricî hareketlerinde bir güçsüzlük ve zayıflık alametidir. Hareket, devlet için tehlikeli bir boyuta ulaşmıştır ki, bir de bakarsınız bastırılmış ve yok olup gitmiştir. Cezîre bölgesindeki Hâricî hareketler takriben aynı aşamalardan geçer: Musul civarında bir Hâricî çıkar, şehre hücum eder ve ele geçirir; Musul'daki Abbâsî valisini kovduktan sonra, etrafına taraftar toplayabilmek için şehre sığınır. Sonra hareketini güçlendirmek için şehir halkından vergi toplar. Sonra da Hâricîler, başka bölgeleri zaptedip oradaki Abbâsî nüfuzunu tehdit etmek için harekete geçerler. Hemen hemen Cezîre bölgesindeki Hâricî hareketlerin takip ettikleri senaryo budur.<sup>192</sup>

Bu hareketleri gerçekleştirenlerin amacı, özetle münkerden nehy etmek değil, biz-zat onu ortadan kaldırmak olmuştur.<sup>193</sup>

Bu bölgede meydana gelen Hâricî isyanlarını - makalemizi fazla uzatmamak için - sadece ana hatları ile aktaracağız:

İlk olarak h. 137/m. 755 yılında Mülebbed b. Harmele eş-Şeybânî isyân etmiştir.<sup>194</sup> Bu isyan Abbâsîler'e karşı gerçekleşen isyanlar içerisinde pek çok çatışmanın meydana geldiği ve Abbâsî kuvvetlerinin ard arda yenildikleri ilk isyandır. Neticede, halife sadık bendeleri Horasanlılar'dan 8.000 kişiyi sevk ederek, Mülebbed'i ve 1250 taraftarını öldürmüştür. (h. 138/m. 755).<sup>195</sup>

Mülebbed'den sonra Atiyye b. Ba'ser et-Tağlibî ile Hassan b. Gassan el-Hemedânî'nin küçük çaplı isyanlarından bahsedebiliriz. Bu isyanlar kısa sürede bastırılmıştır.<sup>196</sup>

Bu bölgede son olarak h. 148/m. 65 yılında Hassan b. Mücâlid isyan etmiştir. Hassan'ın isyanı da çok etkili olmamış ve aynı yıl içerisinde bastırılmıştır.<sup>197</sup>

<sup>188</sup> F. Ömer, age., s. 80.

<sup>189</sup> Saîd Dîvecî, Târîhu Mevsil, Bağdat, 1402/1982, s. 69.

<sup>190</sup> İbnü'l-Esîr, V, 180.

<sup>191</sup> F. Ömer, Abbâsiyyûn, I, 253-254.

<sup>192</sup> F. Ömer, Târîhu'l-İrâk, s. 83-84.

<sup>193</sup> İhsan Abbâs, Tarihu Biladi'sh-Şam fi'l-Asri'l-Abbâsî, Amman, 1413/1992, s. 32.

<sup>194</sup> Belâzurî, age., III, 248; Taberî, age., VII, 495.

<sup>195</sup> Taberî, age., VII, 498.

<sup>196</sup> Belâzurî, age., III, 250-251.

## 2. Yemen Hâricîleri

Emevîler'in son döneminde Ebû Hamza liderliğinde isyan eden İbadîler'den hayatta kalanlar, Mansur döneminde Abbâsî Devleti'ne karşı bazı faaliyetlere başladılar.<sup>198</sup> İlk yaptıkları iş, Rabia ve Ezd arasındaki sürtüşmeyi sona erdirerek onları devlete karşı birleştirmek oldu.<sup>199</sup>

Bu ittifak hemen meyvesini verdi ve Yemen halkı h. 142/m. 59 yılında Mansur'a karşı isyan ederek Yemen amili Abdullah b. Rabi'i ülkeyi terketmek zorunda bıraktı.<sup>200</sup>

Mansur isyan haberlerini alınca, Yemenli tecrübeli devlet adamı Ma'n b. Zaide'yi bölgeye vali olarak atadı.<sup>201</sup> Ma'n, Rabia ile Ezd arasındaki ittifakı bozarak Yemen'de sükûneti temin etti ve pek çok Hâricîyi öldürerek bölgede harici hareketin kökünü kazıdı.<sup>202</sup>

## 3. Kuzey Afrika Haricîleri

Abdullah b. Zübeyr'den umduklarını bulamayan ve Haccâc'ın zulmü ve baskısı karşısında iyice bunulan Hâricîler, mezheplerini yayabilmek için hilâfet merkezinden uzak yerlere hicrete başladılar.<sup>203</sup> Onlar için en uygun yerlerden birisi de, merkezden oldukça uzak devletin batı bölgeleri idi.<sup>204</sup> Hâricîliğin Kuzey Afrika'ya geçiş tarihi konusunda mevcut rivâyetler ışığında, kesin bir tarih verebilmek mümkün gözükmemektedir.<sup>205</sup>

Hâricîliğin en ılımlı ve müsamahakar kolları olan İbâdiyye ve Sufriyye, bu bölgede mezheplerini yayma konusunda büyük başarılar elde etmişlerdir.<sup>206</sup> Hâricîliğin buradaki başarıları, sosyal adalet ve eşitlik genel prensiplerinin yanısıra, İbâdiyye ve Sufriyye'nin diğer Hâricî fırkalara nisbetle daha ılımlı ve hoşgörülü olan doktrinlerine dayanmaktadır. Ayrıca bu başarıda Berberîlerin zillet ve zulüm kabul etmeyen hürriyet aşığı isyankar karakterlerinin rolü de unutulmamalıdır.<sup>207</sup>

Hâricîler, Emevî valilerin zulmü altında inleyen Berberîler nezdinde büyük kabul gördüler. Emevî komutan Hassân b. Nu'mân'ın müsamahakar politikası sayesinde İslâmı kabul eden Berberîler,<sup>208</sup> henüz İslâm gönüllerine tam kök salmadan, Arab ırkçılarının zulüm ve adaletsizlikleri ile karşılaştılar. Hâricîler'in basit ve sade inanç esasları, ırkçılığı ve zulmü reddeden demokrat ve isyankar tavırları, Berberîler'i bu mezhebe cezbeder-

<sup>197</sup> Ezdî, age., s. 201-205.

<sup>198</sup> F. Ömer Abbâsiyyûn, I, 256.

<sup>199</sup> Ezdî, age., s. 175.

<sup>200</sup> Ya'kubî, age., II, 372.

<sup>201</sup> Halife, age., s. 339.

<sup>202</sup> Mesudî, age., III, 245-246.

<sup>203</sup> Sâlih Bâciyye, İbâdiyye bi'l-Cerîd, Tunus, 1976, s. 23.

<sup>204</sup> A. Hasbullah Hâc, Cemâ'atu'l-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib, (Basılmamış Doktora Tezi), Kahire, 1407/1987, s. 102.

<sup>205</sup> S. Bâciyye, age., s. 23.

<sup>206</sup> W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, trc. E. Ruhî Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 41.

<sup>207</sup> A. Hasbullah Hâc, age., s. 96.

<sup>208</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", DİA., İstanbul, 1992, V, 480.

ken,<sup>209</sup> ayrıca onlar, kendilerine her türlü zulmü reva gören Sünnî Arab devletine bir tepki olarak da Hâricîliğe yöneldiler.<sup>210</sup>

Berberîler'in bu ayrımcılığa ve zulme karşı tepkileri ile, Hâricîler'in isyancı karakterleri birleşince, bu bölgede Emevî Devleti'ne yönelik bir dizi Berberî-Hâricî isyanı ortaya çıktı.<sup>211</sup> Bu isyanlar, özellikle de Hişam b. Abdülmelik dönemindeki isyanlar, devleti uzun süre meşgul etmiştir. Hatta, Hişam'ın vefatı üzerine, isyanlardan dolayı devletin bölgedeki zayıflamış otoritesinden istifade ederek vali Abdurrahman b. Habîb, yarı bağımsız olarak hüküm sürmeye başladı.<sup>212</sup>

Abbâsî Devleti kurulunca, vali Abdurrahman b. Habîb el-Fihrî, yeni devlete bağlılığını bildirerek, Ebu'l-Abbâs vefat edinceye kadar makamını korumayı başardı.<sup>213</sup> Ebu'l-Abbâs, kısa süren hilâfeti döneminde, devletin bu uzak bölgesindeki itaatini sunmuş güçlü bir vali ile çatışmaya girme yerine, birlikte çalışmayı tercih etmişti.

Mansur'un iktidara geçmesinden bir müddet sonra, h. 137/m.754 yılında vali Abdurrahman ile halifenin arası açıldı, Abdurrahman aynı yıl bir komplo neticesinde kardeşi İlyas tarafından öldürüldü ve İlyas buraya vali olarak atandı. İlyas da h. 138/m.756 yılında Abdurrahman'ın oğlu Habib tarafından öldürüldü. Habib bölge başkenti Kayravan'a girerek valiliğini ilan etti.<sup>214</sup> Babasının katillerini barındıran Sufriyye mezhebine mensup Verfecûme kabilesi ile sürtüşmeye giren vali Habib b. Abdurrahman h. 138/m. 756'da Kayravan'ı, h. 140/m.757'de hayatını kaybetti.<sup>215</sup>

Bu tarihlerde bölgenin doğu kısımlarında ise İbâdiyye, Berberî kabileleri Zenâte ve Hûvâra'nın desteğiyle Trablus'u ele geçirerek vali Amr b. Osman'ı kovmuştu. Daha sonra batıya yönelerek Kayravan'ı Sufriyye'den aldılar.<sup>216</sup> Böylece, bütün İfrikiyye Ebu'l-Hattab'ın liderliğindeki İbâdiyyenin kontrolüne girdi. Sufriyye ise batıya çekilerek h. 141/m.758'de Sicilmase şehrini kurdu ve h.366/m.976 yılına kadar sürecek olan Benu Midrar devletinin temellerini attı.<sup>217</sup>

Kuzey Afrika'da bunlar olurken, Abdullah b. Ali, Sünbaz ve Râvendiyeye isyanları ile meşgul olan halife, bu gailelerden kurtulur kurtulmaz, h. 141/m.758'de Muhammed b. Eş'as'ı Mısır'a vali tayin ederek, Kuzey Afrika'da otoriteyi teminle görevlendirdi.<sup>218</sup>

Mısırdan sevk ettiği ordular başarısız olunca, bizzat Muhammed h. 143/m.760'da bölgeye geldi ve h.144/m.761 yılında Ebu'l-Hattab ile pek çok Har'ciyi öldürmeyi başardı; Bunun üzerine o, Kuzey Afrika valiliğine getirildi.<sup>219</sup> Aynı yıl Kayravan'ı da ele geçirerek - Orta Mağrib (Cezayir) ve Uzak Mağrib (Fas) hariç - Kuzey Afrika'yı Abbâsî Devleti'ne bağladı.<sup>220</sup>

<sup>209</sup> S. Bâciyye, age., s. 23-24.

<sup>210</sup> G. Yver, "Berbers", E12 Leiden, 1986, I, 1175; Alfred Bell, el-Firaku'l-İslamiyye fi Şimali'l-İfriki, trc. A. Bedevî, Beyrut, 1987, s. 169.

<sup>211</sup> John J. Sanders, A. History of Medieval İslam, London, 1965, s. 93.

<sup>212</sup> A. H. Hac, age., s. 112.

<sup>213</sup> İbn İzâri Merrâkuşî, el-Beyânu'l-Muğrib, nşr.G. S. Colin, E. Levi-Provencal, Beyrut, 1983, I, 64-66;

<sup>214</sup> İbn İzâri, age., I, 67-69.

<sup>215</sup> İbn İzâri, age., I, 69-71.

<sup>216</sup> İbn İzâri, age., I, 70-71.

<sup>217</sup> A. H. Hac, age., s. 125-126.

<sup>218</sup> A. H. Hac, age., s. 128.

<sup>219</sup> İbn İzâri, age., I, 71.

<sup>220</sup> İbn İzâri, age., I, 72.

Muhammed bölgenin orta ve batısında kurulmuş olan küçük Hâricî devletçiklere pek dokunmadı. Çünkü Abbâsî Devleti, Hâricî hareket önünde tampon bir bölge olarak sadece İfrikiyye'nin (Kuzey Afrika'nın batı kısmı) ellerinde kalmasına özen gösteriyor<sup>221</sup> ve bölge halkı tarafından benimsenmiş olan Hâricî hareketi, Kuzey Afrika'nın merkezden uzak bölgelerinde sınırlı bir alanda tutarak izole etmek istiyordu.

Yemenî taraftarlığı ve baskıcı tutumundan dolayı Mudarî askerleri Muhammed b. Eş'as'e başkaldırarak Kayravan'dan kovdular. Bu olay üzerine Mansur h.148/m.765'de Ağleb b. Salim'i vali olarak bölgeye gönderdi.<sup>222</sup>

Ağleb'in valiliğe gelir gelmez Kayravan surlarını tahkim ve yenilemesini kendilerine yönelik kapsamlı ve uzun vadeli bir operasyonun başlangıcı olarak değerlendiren Hâricîler ve özellikle de en büyük Berberî kabilesi Zenate, Ebu Kurra es-Sufri liderliğinde h. 150/m. 767'de isyan etti.<sup>223</sup>

Ağleb, Ebu Kurra'yı yenmeyi başardı; fakat Mudarî-Yemenî rekabeti sonucu isyan eden komutanı Yemenî Hasan tarafından aynı yıl içerisinde öldürüldü.<sup>224</sup>

Ağleb'in katli üzerine Mansur, gözüpek komutan Ömer b. Hafs'ı bölgeye vali olarak atadı. Ömer bölgede sükûneti temin etmeyi başardı. Ancak h.153/m.770 yılında Mansur'un Orta ve Uzak Mağrib'deki Hâricîler'i temizlemek için yapılacak operasyonun mezekezi olarak Tubne şehrinin surlarını inşa ettirmesi üzerine Sufriyye ve İbâdiyye güç birliği yaparak isyan ettiler.<sup>225</sup>

Taberî ve İbn Kesir'e göre, Ebu Hatim komutasında 350 bin kişilik devasa bir güçle Tubne şehrini kuşattılar.<sup>226</sup> Ömer, bir hile ile Sufriyye ve İbâdiyye arasındaki ittifakı bozarak kuşatmayı kırmayı başardı. Ancak bu kez Hâricîler bölge başkenti Kayravan'ı kuşattılar. Ömer, Kayravan'ın imdadına yetişti; fakat Hâricîler Kayravan'ı tekrar kuşatma altına aldılar. Ömer, h.154/m.771'de bu kuşatmayı kırmak için yaptığı bir operasyon esnasında öldürüldü.<sup>227</sup>

Kayravan da Ebu Hatim'in eline geçince, Kuzey Afrika'da şöyle bir siyâsî tablo ortaya çıktı:

Trablus ve İfrikiyye Ebu Hatim liderliğindeki İbâdiyye'nin hakimiyeti altına girmişti.

Orta Mağrib (Cezayir)'de Tahart merkezli Abdurrahman b. Rüstem Devleti vardı.

Uzak Mağrib (Fas)'de ise Ebu Kurra es-Sufri'nin kurduğu Tilimsan merkezli Sufriyye Devleti ve Sicilmase merkezli bir başka Sufriyye Devleti bulunuyordu.

Kayravan ve Zab bölgesindeki küçük garnizonlar dışında Abbâsîler'in bölgede nüfuzu kalmamıştı.<sup>228</sup>

Mansur'un 60 bin kişilik bir ordu ile gönderdiği Yezid b. Hatim h.155 yılının başlarında (m. 722) İfrikiyye'ye ulaşabilmişti. Yezid ile Ebu Hatim'in arasındaki şiddetli çatışmada Ebu Hatim ve 30 bin Hâricî öldürüldü. Diğer Hâricî birliklerin de üstesinden gelen Yezid, h.156/m.773'de Orta ve Uzak Mağrib hariç bütün Kuzey Afrika'yı kontrolü altına

<sup>221</sup> Seyyid Abdülaziz Salim, *Tarihu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî*, İskenderiye, 1982, s. 259.

<sup>222</sup> İbn İzârî, *age.*, I, 73-74.

<sup>223</sup> İbn İzârî, *age.*, I, 74.

<sup>224</sup> İbn İzârî, *age.*, I, 75

<sup>225</sup> A.y.

<sup>226</sup> Taberî, *age.*, VIII, 42; İbn Kesir, *age.*, X, 113.

<sup>227</sup> İbnü'l-Esir, *age.*, V, 196-197.

<sup>228</sup> A.H. Hac, *age.*, s. 141.

aldı. Yezid'in h.170/m.786 yılındaki vefatına kadar bölgeye sükûnet ve istikrar hâkim olmuştur.<sup>229</sup>

İbnu'l-Esir, Ömer b. Hafs'ın mücadeleye başlamasından Yezid'in bölgeye hakimiyetine kadar geçen süre içerisinde Hâricîler ile Abbâsî ordusu arasında 375 çarpışmanın meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>230</sup>

Mansur, devlete karşı gerçekleştirilen isyanlarla mücadeledeki azmini ve sabrını bu isyanlarda da ortaya koymuştur. Binlerce kilometre mesafeye rağmen, asla yılmadan uzun yıllar milyonlarca dirhem paralar harcayarak ve de İbnu'l-Eş'as, Ömer b. Hafs ve Yezid b. Hâtim gibi seçkin komutanlar göndererek Hâricîler'e karşı mücadelesini sürdürmüştür.

Bu mücadelesi neticesinde, Devletü Beni Midrâr, Devletü Beni Rüstem ve Devletü Ebi Kurra gibi devletçiklerin sahip oldukları topraklar hariç, bütün Kuzey Afrika'da devletin otoritesini temin etmiştir. Mansur'un bu devletçiklere müsamaha göstermesinin nedenleri şunlardır:

1- Hâricîler'e bu devletçikler bünyesinde toplanma fırsatı tanıyarak, bölgeyi Hâricî faaliyetlerden arındırmak.

2- Endülüs Emevî Devleti ile aralarında bir tampon bölge bırakmak.

Kuzey Afrika'daki bu Hâricî isyanlar, Hâricî tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Zira, doğudaki büyük çabalarına rağmen, kendilerine ait bir devlet kuramayan Hâricîler, batıda -küçük bir alanda bile olsa- bu arzularını gerçekleştirebilmişlerdir. Ayrıca bu devletçikler sayesinde, bölge insanı Berberîler, bağımsızlık ve kavmiyetçilik duygularını ifade edebilme imkânı bulmuşlardır.<sup>231</sup> Hâricîler'in bölgede daha kapsamlı başarı elde edememelerini ise şu sebeplere bağlayabiliriz:

1- Hâricîliğin bölgedeki iki kolu olan Sufriyye ve İbâdiyye kendi aralarında, Abbâsîler'e karşı gerekli dayanışma ve birliği temin edememişler, hatta zaman zaman birbirleriyle savaşmışlardır. Ebu Hâtim liderliğinde Ömer b. Hafs'a karşı ittifakları da çok uzun ömürlü olmamıştır.<sup>232</sup> Fakat zamanla Sufriyye'nin, diğer bölgelerde olduğu gibi, Kuzey Afrika'da da İbâdiyye'nin bünyesi içerisinde eridiğini görmekteyiz.<sup>233</sup>

2- Abbâsî hilâfeti, ardarda seçkin şahsiyetler komutasında ordular sevk etmek suretiyle bölgeden asla vazgeçmeyeceğini ortaya koymuş ve nüfuzunu sağlamak için kararlı bir şekilde çalışmıştır.<sup>234</sup>

Bölgedeki Hâricî hareketin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

Kuzey Afrika Hâricîleri, mezhebin prensiplerini yüzeysel anlamak ve doktrinlerini katı bir şekilde uygulamakla itham edilmişlerdir. Gerçekte Hâricî prensipler sadece zalim imama karşı isyana teşvik etmesine rağmen, çoğu kez onlar adil ve zalim farkı gözetmesizin Arab valilere karşı isyan etmişlerdir. Halbuki Ömer b. Hafs ve Yezid b. Hâtim gibi değerli ve adil valiler bölgeyi idare etmişlerdi; fakat Hâricî isyanlar, adaleti tesis etmeyi değil, bilakis Arab idaresini ve idarecilerini hedef almışlardı.<sup>235</sup>

<sup>229</sup> İbn İzâri, age., I, 78-9.

<sup>230</sup> Kamil, V, 197.

<sup>231</sup> M. İsmail Abdürrâzık, Havâric fi Biladi'l-Mağrib, byy, 1976 (Daru's-Sekâfe), s.111.

<sup>232</sup> M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 110.

<sup>233</sup> G. Levi Della Vida, "Sufriyye", İA, İstanbul, 1966, X, 783.

<sup>234</sup> M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 110.

<sup>235</sup> M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 103.

O halde bölgedeki Hâricî hareketlerin, aynı zamanda ırkçı özelliklere de sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ebu'l-Hattâb hariç, isyancı liderlerin tamamının Berberî olmaları, bu iddiayı desteklemektedir.<sup>236</sup>

Bir liderin ortaya çıkması ile başlayıp, ölümü ile sona eren ve yeni bir liderle tekrar canlanan inatçı ve ısrarcı Hâricî hareketlerinin karakteristik özelliğini, bölgedeki hareketlerde de görmekteyiz.<sup>237</sup>

Doğudaki Hâricî hareketlerle temas ve dayanışma içinde olmaması, Kuzey Afrika'daki hareketlerin genellikle en büyük çıkmazı olmuştur. Şayet aralarında güçlü bir dayanışma ve sağlam bir irtibat olabilseydi, Hâricîler daha başarılı ve kalıcı olurlardı.<sup>238</sup>

Sözkonusu ettiğimiz bölgeler dışında, Uman, Bahreyn, Yemâme, Horasan ve Sicistan bölgelerinde de küçük çaplı bazı Hâricî hareketlerine de rastlamaktayız.

#### IV. Şİİ KARAKTERLİ İSYANLAR

Gerek Emevî gerekse Abbâsî Devleti'ne karşı en güçlü muhalefet blokunu oluşturan Şia'nın, Mansur döneminde, Abbâsî Devleti'ni tehdit eden güçlü isyanına geçmeden önce, isyanın gerekçelerini anlayabilmek için, fırkanın oluşum döneminden Mansur dönemine kadarki olayların seyrini kısaca aktarmak istiyoruz:

Tarih boyunca, tek bir tanım içerisine sokabileceğimiz bir Şia fırkasından bahsedemeyiz. Peygamber(a.s.), Ebu Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) dönemindeki Şia ile, Hz. Ali'nin etrafında Basra ve Kûfe'de toplanan Şia ve Hucr b. Adıyy, Süleyman b. Surad liderliğindeki Şia arasında büyük farklar vardır. Yine bu Şia fırkalarının hepsi, bir kelam mezhebi olarak ortaya çıkan Ca'fer es-Sâdık dönemindeki Şia'dan; on iki imama inanan Şiadan; Ehli Sünnete yakın Zeydiyye Şiası'ndan ve İsmailiye Şia'sından farklıdır. Bütün bu farklılıklar, Şia fırkasına girift bir görüntü vermektedir.<sup>239</sup>

Bu bünyesel farklılıkların yanısıra, fırkanın başlangıç tarihi konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber(a.s.) in hayatında; Hazret-i Peygamberin vefatından hemen sonra; Hz. Osman (r.a.)ın hilâfeti döneminde; tahkim olayından sonra; Hz. Hüseyin'in katlinden sonra Şia'nın ortaya çıktığına dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu farklılıkların sebebi ise, Şia'nın oluşumunda farklı hadiselerin tesirinin olmasıdır.<sup>240</sup>

İlk dönemlerde, Hz. Ali'nin hilâfete daha layık olduğunu savunan, siyâsî bir grup olmaktan öte geçmeyen Şia, Hz. Ali'nin halife olması ile, onun imam ve vasî olduğunu iddia etmeye başlamıştır.<sup>241</sup> Hz. Ali'nin öldürülmesi ve Hz. Hasan'ın Muaviye lehine hilâfetten çekilmesi ile, artık Şia bir muhalefet bloğu haline geldi.<sup>242</sup>

Emevîler döneminde ilk Şîî hareket, Hz. Ali'ye minberden yapılan lanetlere bir tepki olarak Hucr b. Adıyy tarafından gerçekleştirilmiştir. Organizeli ve belirli bir siyâsî

<sup>236</sup> M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 101-102.

<sup>237</sup> H. F. Zaînulânî, age., s. 251; M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 101.

<sup>238</sup> M. İsmail Abdürrâzık, age., s. 104.

<sup>239</sup> A. Sami Neşşâr, Neş'etu'l-Fikr, II, 1-2.

<sup>240</sup> Semîra Muhtar Leysî, Cihadu's-Şî'a, Beyrut, 1398/1978, s. 25.

<sup>241</sup> S. M. Leysî, age., s. 26.

<sup>242</sup> Mehmet Azimli, Abbâsî Dönemi Şîî Karakterli İsyânlar (750-1000 yılları arası), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1994, s. 9.



hedefi olmayan sırf tepkisel bir hareket olarak değerlendirebileceğimiz Hucr'un hareketi, tamamıyla Şîî motifler de taşımamaktadır.<sup>243</sup>

H. Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesi, Şia'nın fikirlerinin kristalize olmasına ve siyâsî-dînî bir fırka haline gelmesine yol açmıştır. Ayrıca Kerbela faciası, Şîîlik ruhunun gelişmesine ve derinleşmesine, taraftarlarının artmasına tesir etmiştir. Hatta, Şîî hareketin 10-Muharrem'de ortaya çıktığı bile söylenebilir.<sup>244</sup>

H. Hüseyin'in Kerbela'da katli, İslâm toplumunda derin bir teessür ve Emevî Devleti'ne karşı büyük bir öfke yarattı. İlk organizeli, siyâsî-dînî görüşleri ve hedefleri olan Şîî hareketi diyebileceğimiz "*Tevvâbûn*" hareketi, bu olayın akabinde cereyan etti.<sup>245</sup> Şia kitlelerinin ilk samimi insanları olarak değerlendirebileceğimiz Tevvâbûn grubunun bu başarısız hareketi, pek çok acı hatıralarla tarihteki yerini almıştır.<sup>246</sup>

H. Hüseyin'in intikamını almak için ortaya çıkan ve bir takım şahsî ihtirasları da içerisinde barındıran Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaffî'nin hareketi,<sup>247</sup> Şia'nın dinî görüşlerindeki ilk önemli kırılmaları meydana getirmiş ve "*Muhtâriyye*" veya "*Keysâniyye*" denilen batıl bir fırkanın ortaya çıkmasına neden olmuş ve daha pek çok batıl fırkaların görüşlerine de kaynaklık etmiştir.<sup>248</sup>

Muhtâr'ın hareketinden sonra, Şîî hareketlerde bir fetret dönemine girilmiştir. Emevî Devleti'nin son dönemlerine kadar bu sessizlik devam etmiştir. Bu sessizliğin sebebi, Alioğulları'nın Muhammed b. Ali liderliğindeki Abbâsî hareketine destek vermeleri olabilir.<sup>249</sup>

Şimdi, Abbâsî Daveti dönemindeki Abbâsoğulları ile Alioğulları arasındaki ilişkilere temas edeceğiz.

"*Alioğulları*" ve "*Abbâsoğulları*" ifadeleri, h. 132/m.750 yılının başlarında ortaya çıkmıştır. Daha önceleri, bu iki grubu da içerisine alan "*Hâşimîler*", "*Haşimoğulları*" veya "*Âlu'l-Beyt*" ifadeleri kullanılmakta idi. Her iki grup da kendisini diğerdinden ayrı görmemiş ve Emevîler'e karşı birlikte mücadele etmişlerdir.<sup>250</sup>

H. 100/m. 718 yılında başlayan Abbâsî Daveti'ne kadar Abbâsoğulları hilafete yönelik siyâsî faaliyetlerde bulunmamışlar, bu süre içerisinde Alioğulları'nı desteklemişlerdir.<sup>251</sup> Abbâsî ailesi içerisinde siyasete ilgi duyan Muhammed b. Ali de ancak Şîî lider Ebu Haşim'in vefatı ile daveti başlatabilme fırsatı bulmuştur. Fakat işe sıfırdan başlamamış, Ebu Haşim'in Şîî hareketin liderliğini kendisine bıraktığını iddia ederek davetini mevcut organize olmuş Şîî potansiyeli üzerine kurmuştur.<sup>252</sup> Mezhepler tarihi ve tarih yazarları, Abbâsî Daveti'nin Muhtar ve Ebu Haşim'in kurdukları Keysaniyye ve Hâşimiyye fırkalarına dayandığı konusunda hemfikirdirler.<sup>253</sup>

Abbâsoğulları hilafet iddiaları için bazı argümanlar kullanmışlardır:

<sup>243</sup> Hasan Onat, Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği, Ankara, 1993, s. 59, 61.

<sup>244</sup> S. M. Leysî, age., s. 27.

<sup>245</sup> A. y.

<sup>246</sup> H. Onat, age., s. 88.

<sup>247</sup> H. Onat, age., s. 113.

<sup>248</sup> G. R. Hawting, "Mukhtâr b. Abî 'Ubayd", EI2, Leiden, New York, 1993, VII, 523-524.

<sup>249</sup> Nahide Bozkurt, "Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin İsyanı", (Yayınlanmamış Makale), s. 2.

<sup>250</sup> Ahmed Şelebî, Mevsûatu't-Târîhî'l-İslâmî ve'l-Hadâratî'l-İslamiyye, Kahire, 1978, III, 27.

<sup>251</sup> I. A. Fakî, age., s. 16.

<sup>252</sup> Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge, 1969, s. 250.

<sup>253</sup> Nebih Akil, "Ba'du Ahdâsî'd-Devleti'l-Abbâsiyye" Dirâsât Tarihiyye, Sayı: 4, Dimeşk, 1401/1981, s. 75.

1- Ebu Hâşim vefat ederken hilafet haklarını Abbâsîler'e devretmiştir.<sup>254</sup>

2- Ali soyundan gelmek Alioğulları'na hilafet hakkı veriyorsa, Hz. Peygamber (a.s.) in amcası Abbas'ın soyundan gelmek haydi haydi bu hakkı Abbasoğulları'na verecektir.<sup>255</sup>

3- Abbâsîler, şair ve yazarları iddiaları destekleyen şiir ve yazılar yazmaya teşvik etmişler, Hz. Peygamber (a.s.) ile Hz. Ali (r.a.)'nin ağzından hilafetlerini destekleyen hadisler uydurmuşlardır.<sup>256</sup>

4- Özellikle Mansur, ilk dönemlerden beri toplumun kurtarıcı olarak baktığı ve beklediği "Mehdî" ismini oğluna vererek, hilafet iddialarında bu inancı kullanan Alioğulları'na karşı konumunu güçlendirmiştir.<sup>257</sup>

Ebu'l-Abbas'ın iktidara gelmesiyle iktidarın ellerinden kaçtığını farkedenden Alioğulları, tekrar uzun bir mücadele dönemine girdiler.<sup>258</sup> Onlara göre artık Abbâsîler de, Emevîler gibi haklarını gasbeden zalimler idi.

## 1. Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin İsyanı

Abbâsî Devleti kurulduğu zaman Alioğulları içerisinde iki önemli simadan biri - diğeri Cafer es-Sadık'tır-ve Hasanoğullarının büyüğü Abdullah b. Hasan'ın oğlu Muhammed, h.100/m.718 yılında,<sup>259</sup> Medine'de doğmuş ve büyümüş<sup>260</sup> devrin ileri gelen alimlerinden ders almış,<sup>261</sup> ilim sahibi, cesur, cömert ve yalnızlığı seven bir kişi idi.<sup>262</sup> Kaynaklar, onun "*el-Erkat*," "*el-Mehdî*," "*en-Nefsüzzekiyye (Arınmış Ruh)*" ve "*Sarîhu Kureys*" lakaplarından bahsederler.<sup>263</sup>

Muhammed, hilafeti Abbâsoğulları'na kaptırdıkları h.132/m.750 yılından itibaren 13 yıldır sürdürdüğü davetini h.145/m.762 yılında bazı sebeplerden dolayı isyana dönüş-türmeye karar verdi. Bu sebeplerden kısaca bahsedelim:

Muhammed, kendisini hilafete daha layık görüyor ve Abbâsîler'i meşru haklarını gasbeden ve kendilerini hilafet konusunda aldatanlar olarak değerlendiriyordu.<sup>264</sup> Muhammed'in bu duygu ve düşüncesini isyanın temel sebebi olarak kabul edebiliriz.

Bunun yanısıra tarihçiler isyanın başka sebeplerini de aktarmışlardır:

Taberî ve Ebu'l-Ferec'e göre Muhammed, Medine valisi Riyah'ın kardeşi Musa'yı tutuklaması üzerine onu kurtarmak için isyanı başlatmıştır.<sup>265</sup>

Ezdî, babası Abdullah'ın Mansur'un hapisanesinde ölmesi üzerine intikam için Muhammed'in isyan ettiğini söylemiştir.<sup>266</sup>

Mesudî ise, akrabalarının tutuklanması üzerine Muhammed'in isyan ettiğini belirtmektedir.<sup>267</sup>

<sup>254</sup> Faruk Ömer, *Buhûs fi't-Târihi'l-Abbâsî*, Beyrut, 1977, s. 52.

<sup>255</sup> F. Ömer age., s. 65-66.

<sup>256</sup> F. Ömer age., s. 67-68.

<sup>257</sup> F. Ömer age., s. 66-67.

<sup>258</sup> Süheyl Zekkar, age., 262.

<sup>259</sup> Ebu'l-Ferec, *Makâtilu't-Talibiyîn*, nşr. A. Sakr, Kahire, ts. (*Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*), s. 237.

<sup>260</sup> Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1980, VI, 220.

<sup>261</sup> Ebu'l-Ferec, age., s. 238, 241.

<sup>262</sup> Ebu'l-Ferec, age., s. 233; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut, 1325-1327/1907-1909, IX, 252.

<sup>263</sup> Ziriklî, age., VI, 220; Kummî, *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, nşr. M. C. Meşkur, Tahran, 1963, s. 284-285.

<sup>264</sup> H. F. Zainulanî, age., s. 274.

<sup>265</sup> Taberî, age., VII, 558; Ebu'l-Ferec, age., s. 224.

<sup>266</sup> Ezdî, age., s. 181.

Ayrıca Taberî ve Ebu'l-Ferec, şehirde esen terör havasından iyice bunalan Medineliler'in teşvik ve tazyiki neticesinde Muhammed'in isyan ettiğini de söylemişlerdir.<sup>268</sup>

Tarihçilerin aktardığı bütün bu olayların Muhammed'in isyanında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, gerekli hazırlıkları tamamlamadan isyan etmesi için, Mansur'un Muhammed'i kışkırtıcı ve kurnaz politikalarının katkısı da inkar edilemez.<sup>269</sup>

Muhammed, h.145 yılının Recep ayının ilk günü (25-Eylül-762) 250 kişi ile isyanını başlattı. Hemen hapisaneye giderek tutukluları serbest bıraktı, beytu'l-male el koydu ve Medine valisi Riyah ve adamlarını tutuklayarak hapsedti.<sup>270</sup>

Medineliler'in biatını aldıktan sonra Mekke, Yemen ve Şam'a valilerini atadı. Şamlılar Muhammed'in valisini şehre sokmadılar.<sup>271</sup> Diğer iki bölge ise Muhammed'e biat ettiler.<sup>272</sup>

Mansur, isyanı haber alınca, inşası ile meşgul olduğu Bağdat'tan Kufe'ye oradan da başkente geçerek halka tehdit ve şiddet dolu bir hutbe okudu ve iştişarelerde bulundu.<sup>273</sup> İlk olarak, bölgeyi ekonomik ambargo altına almak için Mısır valisine bir mektup yazarak Hicaz'a giden erzaka engel olmasını istedi. Ardından Kufe'ye geçerek ani bir baskına maruz kalmamak için şehrin etrafına hendek kazdırdı.<sup>274</sup>

Bunlardan sonra Mansur, gerekli hazırlıklar için zaman kazanmak, barışçı yollarla meseleyi çözmek istediği mesajını kamuoyuna vermek ve tekliflerini reddederse Muhammed'i isyancı olarak takdim ederek olayların sorumluluğunu ona yükleyebilmek gayesi ile bir mektup yazdı.<sup>275</sup> Muhammed'in bu mektuba cevabına, uzunca bir cevapla karşılık vererek Mansur Muhammed'in iddialarını çürütmeye çalıştı.<sup>276</sup> Ancak mektuplaşmalar bir sonuç vermemiş, harp kaçınılmaz hale gelmişti.

Halife, yeğeni İsa b. Musa'yı 6 bin kişilik bir ordu ile Medine'ye gönderdi.<sup>277</sup> İsa, 12- Ramazan- 145/4-Aralık-762 Cumartesi günü Medine'nin tepelerine ulaştı ve şehre 4 mil uzaklıktaki Cüf'de karargahını kurarak savaş için hazırlıklara başladı.<sup>278</sup>

İsa, Mansur'un direktifi doğrultusunda Muhammed'e eman teklifinde bulundu; fakat bunu Muhammed şiddetle reddederek İsa'yı biata çağırdı. Bundan bir sonuç alamayan İsa, Medine'ye saldırdı. Savaş fazla sürmedi; 14-Ramazan-145/6-Aralık-762 Pazartesi günü Muhammed'in öldürülmesiyle şehir teslim oldu.<sup>279</sup>

Yaklaşık 2,5 ay süren<sup>280</sup> Muhammed'in isyanı başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu önemli isyanın başarıya ulaşmamasının nedenleri üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

<sup>267</sup> Mesudî, age., III, 306.

<sup>268</sup> Taberî, age., VII, 553; Ebu'l-Ferec, age., s. 260-261.

<sup>269</sup> Taberî, age., VII, 559.

<sup>270</sup> Taberî, age., VII, 554-557.

<sup>271</sup> Taberî, age., VII, 572.

<sup>272</sup> Taberî, age., VII, 561-573.

<sup>273</sup> Belâzurî, age., III, 267; Taberî, age., VII, 563.

<sup>274</sup> Belâzurî, age., III, 268.

<sup>275</sup> H. F. Zainulanî, age., s. 282.

<sup>276</sup> Bu mektuplar için bkz. Taberî, age., VII, 566-671.

<sup>277</sup> Mesudî, age., III, 307.

<sup>278</sup> Taberî, age., VII, 583,585.

<sup>279</sup> Taberî, age., VII, 557,584.

<sup>280</sup> Taberî, age., VII, 609.

Mansur, yakınlarını hapsedmek ve valileri aracılığıyla ona çok yoğun bir baskı uygulamak suretiyle Muhammed'in apar topar ve hazırlıksız isyanına neden olmuştur.<sup>281</sup>

İsa'nın ordusu Medine'ye yaklaşırken Muhammed bir hutbe okuyarak taraftarlarını yanında kalıp kalmama konusunda serbest bırakmıştır. Bu esnek tavır, Muhammed'in saflarında çözümlere yol açmıştır.

Muhammed'in isyanı için ekonomik ve beşeri kaynaklar açısından yetersiz olan Medine'yi seçmesi büyük bir hata idi. Medine artık bir kültür merkezi haline gelmişti. Ayrıca Mansur'un ekonomik ambargosu Medine'yi daha da güç bir duruma sokmuştu.

Muhammed, Medine'nin kuzey tarafını hendek kazarak bir savunma harbini tercih etmişti.<sup>282</sup> Bu taktik, hem tecrübeli süvari birliği karşısında etkisiz kalmış hem de Muhammed'in askerlerinin manevra kabiliyetini daraltmıştı.

Alioğulları'nın diğer kolu Hüseyinoğulları'nın lideri Cafer es-Sadık'ın Muhammed'i desteklememesi; bu gruptan isyana katılanların oranını olumsuz etkilemiştir.<sup>283</sup> Bu da hareketin gücünü zayıflatmış ve halk arasında motivasyon eksikliğine neden olmuştur.

Muhammed'in isyanı, bazı önemli sonuçlar ortaya koymuştur:

İsyanın sona ermesinden sonra İsa b. Musa Hasanoğulları'nın ve isyana katılmamış olmasına rağmen Cafer es-Sadık'ın mallarına el koymuştur. Bu mallar, ancak Mehdî tarafından sahiplerine iade edilmiştir.<sup>284</sup>

İsyan sonrası Medine'de ortaya çıkan kaos ve kargaşa ortamı ve biraz da isyan esnasında madden ve manen yıpranmış olan efendilerinin kıskırtmaları kölelerin isyanına neden olmuştur.<sup>285</sup>

İsyan esnasında Medine'ye konulan ekonomik ambargo devam etmiş, ancak Mehdî zamanında kaldırılmıştır.<sup>286</sup>

Mansur, isyandan dolayı Bağdat'ın inşasını durdurmak zorunda kaldığı için şehrin inşası 7 ay gecikmiştir.

Mansur Muhammed'in mektuplarına verdiği cevaplarda Abbâsî ideolojisinin dînî, siyâsî ve sosyal temellerini ortaya koymuş, zamanla bu dayanaklar güçlendirilmiştir.

Muhammed'in isyanı çok geniş bir tabanda destek görmüştür. Cüheyne, Müzeyne, Eslem, Gifar, Süleym, Bekr gibi önemli kabileler;<sup>287</sup> İmam Malik, Muhammed b. Aclan, Süfyan es-Sevrî gibi alimler;<sup>288</sup> Zeydiyye, Mutezile, Muğîriyye gibi fırkalar;<sup>289</sup> ayrıca Ensar'ın çocukları, Ömer ve Zübeyr'in torunları<sup>290</sup> bu isyanı madden ve manen desteklemişlerdir.

Hâşimîler içerisinde Cahiliyye'den beri ilk kez siyâsî anlaşmazlık neticesinde kan dökülmüştür. Artık bu kavga nesiller boyu sürmüştü ve Arablar, bunun neticesinde diğer milletler karşısında siyâsî üstünlüklerini kaybetmişlerdir.

<sup>281</sup> S. M. Leysî, age., s. 169-171.

<sup>282</sup> Taberî, age., VII, 581.

<sup>283</sup> H. Kennedy, age., s. 133.

<sup>284</sup> Taberî, age., VII, 603.

<sup>285</sup> Bu isyan için bk. C. Zorlu, age., s. 233-238.

<sup>286</sup> İbnü'l-Esîr, age., V, 161.

<sup>287</sup> Muhammed Ammara, el-İslâm ve's-Sevra, Kahire, 1408/1988, s. 248-249.

<sup>288</sup> A. S. Neşşâr, age., II, 140.

<sup>289</sup> A. S. Neşşâr, age., II, 140; F. Ömer, Buhus, s. 81-82; M. Watt, age., 192.

<sup>290</sup> Ali İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslami'l-Am, Kahire, ts., (Meketebtu'n-Nehdati'l-Mısıriyye), s. 352.

Mansur ile Muhammed'in karşılıklı yazdıkları ve Arab edebiyatı açısından da önemli olan bu nefis mektuplar, bu isyanı diğer Şiî isyanlarından ayırmaktadır. Her ne kadar pratikte bir fayda temin etmemişse de bu mektuplar, o günün dînî, siyâsî ve sosyal anlayışlarını ortaya koymasından çok önemlidir.

Mansur, Muhammed'e yazdığı ilk mektupda isyandan vazgeçtiği takdirde 1 milyon dirhem vereceğini vadeliyordu. Oldukça eli sıkı olan Mansur'un devletin bekası sözkonusu olunca aşırı cömert ve savurgan olduğunu görmekteyiz.

## 2. İbrahim b. Abdullah İsyanı

İbrahim, kardeşi Muhammed gibi seçkin bir çevrede yetişmiş, alim, şair ve cesur bir kişi idi.<sup>291</sup> İbrahim, Muhammed'in hem davetçisi,<sup>292</sup> hem de velihi idi.<sup>293</sup> İbrahim'in isyan için seçtiği Basra, Medine'den farklı olarak isyana daha uygun bir merkez idi. Şöyle ki: Basra, önemli bir ticaret merkezi olmanın yanısıra, bir hareket için önemli stratejik bir konuma sahip idi.<sup>294</sup> Deniz yoluna açık oluşu, ona ayrı bir önem kazandırıyordu.

Siyâsî eğilim açısından Basra ne Abbâsî ne de Şia yanlısı idi. Muhammed b. Ali, Basra'yı Osman taraftarı olarak tanımlamıştı.<sup>295</sup> Fakat bu, Basralılar'ın Emevî taraftarı veya Alioğulları'na karşı oldukları anlamına gelmiyordu.<sup>296</sup> Bir askerî üs olarak kurulan Basra'ya askerî tecrübe ve yetenekleri üstün Bedevî Arab kabileleri yerleşmişti. Farklı kabileler, aynı zamanda kültürel, sosyal ve dînî farklılıkları da temsil ediyordu. Bu çeşitlilik, düşünce dünyasına da yansımış, Hâricîlik, Mutezile, Şia, Murcie, Zındıklık, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi unsurların yaşayabilmesine zemin hazırlamıştı.<sup>297</sup>

İbrahim'in Basra'da başlattığı isyan, Medine'deki Muhammed isyanından ayrı değil, bilakis onun bir parçası ve uzantısı niteliğindedir.<sup>298</sup> Mansur'u iki ateş arasında bırakmak için aynı tarihte isyan etmeye karar vermişler;<sup>299</sup> fakat bazı nedenlerden<sup>300</sup> dolayı Muhammed daha önce isyan etmek zorunda kalmıştı. İbrahim ise ancak kardeşinden iki ay sonra 1- Ramazan- 145/23-Kasım-762 tarihinde isyan edebildi.<sup>301</sup>

İsyana, Ebu Hanife de dahil Kufe alimleri,<sup>302</sup> Zeydiyye ve Mutezile'den büyük bir grup<sup>303</sup> destek verdiler. Basra valisi Süfyan b. Muaviye de İbrahim'i destekliyordu. İbrahim, şehrin hazinesindeki iki milyon dirhemi ele geçirerek ekonomik gücünü de artırdı.<sup>304</sup> Kısa zaman içerisinde Basra dışında, Ahvaz, Fars, Vasıt, Kirman, Kesker, Medain ve Sevad

<sup>291</sup> Kummî, age., s. 209.

<sup>292</sup> İbn Kesir, age., X, 94.

<sup>293</sup> İbn Abdırabbih, age., V, 336.

<sup>294</sup> F. Ömer Abbâsiyyun, I, 204.

<sup>295</sup> Makdisî, age., VI, 59.

<sup>296</sup> F. Ömer, age., I, 204.

<sup>297</sup> A.y.

<sup>298</sup> Muhammed Ammâra, İslâm ve Felsefetu'l-Hukm, Beyrut, 1979, s. 708.

<sup>299</sup> İbn Kesir, age., X, 85.

<sup>300</sup> Bu nedenler için bk. C. Zorlu, age., s. 209-210.

<sup>301</sup> Taberî, age., VII, 634.

<sup>302</sup> Taberî, age., VII, 643; Ezdî, age., s. 188-189.

<sup>303</sup> Mesudî, age., III, 308.

<sup>304</sup> Taberî, age., VII, 635.

eyalet ve şehirlerini kontrolü altına aldı.<sup>305</sup> Bu başarısından dolayı ona "Müminlerin Emiri" lakabı verildi.<sup>306</sup>

İsyan esnasında Kufe'de olan Mansur, ne yapacağını şaşırılmıştı; çünkü yanında sadece iki bin kişi vardı. Diğer 30 bin askeri Rey'de Mehdî'nin yanında; 40 bin askeri İfrikiyye'de Muhammed b. Eşas'ın komutasında; geri kalanlar da İsa b. Mûsâ ile Medine'de idi.<sup>307</sup>

Mansur, İsa'ya bir mektup yazarak hemen gelmesini istedi. Muhammed'in isyanını bastırması ve ardından umre için ihrama girmiş olan İsa derhal bölgeye hareket etti.<sup>308</sup> İsa gelinceye kadar halife, İbrahim'in elindeki bazı şehirleri geri alarak çemberi daralttı.<sup>309</sup>

İbrahim, 1-Zilkade-145/21-Ocak-763 Cuma günü 100 bin kişilik ordusu ile Basra'yı terkederek Kufe'ye, Mansur'a doğru hareket etti ve Bahamra isimli köye ordugahını kurdu.<sup>310</sup> İsa da buraya geldi ve ordusunu İbrahim'in karşısına yerleştirdi. İki ordu 25-Zilkade-145/14-Şubat-763 Pazartesi günü savaşa tutuştular.<sup>311</sup> Sayıca üstün olmasına rağmen İbrahim savaşı kaybetti ve aynı gün öldürüldü.<sup>312</sup>

İbrahim'in başarısızlığının sebeplerinden bir kaçını aktarmak istiyoruz:

1- Başarısızlığın en önemli sebebi, daha önce anlaştıkları gibi iki kardeşin aynı zamanda isyan edememeleridir. Eğer ikisi de aynı zamanda isyan edebilselerdi bu Abbâsî Devleti'nin sonu olabilirdi. Zira Mansur, teker teker isyanları bastırmakta bile zorlanmış, hatta ikinci isyanda kaçmayı bile düşünmüştür.<sup>313</sup>

2- İbrahim olaylar karşısında askerî ve idarî açıdan güçlü bir tavır ortaya koyamamış ve insiyatif kullanamamıştır. Alınması gereken tedbirler ve kararlar konusunda çekimser davranmıştır.

3- İbrahim'in başarısızlığında, rakibi Mansur'un siyâsî ve askerî dehasının payı unutulmamalıdır. O, her türlü olumsuzluklara rağmen, sabır ve azimle İbrahim'e karşı mücadelesini sürdürmüştür.

4- İbrahim'in taraftarları farklı dînî ve sosyal gruplardan meydana geliyordu. Bu sosyal ve dînî farklılık, gruplar arasında rekabete ve çekişmeye yol açmıştı.

İbrahim'in isyanı, Hasanoğulları'nın devlete karşı gerçekleştirdikleri son isyandır. Muhammed ve İbrahim'in isyanı öncesi ve sonrasında Mansur, Hasanoğulları'ndan pek çok önemli şahsiyeti katlettirmiştir. Böylece Hasanoğulları uzun süre siyâsetten uzaklaşmışlardır.

İsyan sonrasında yeni vali Muhammed b. Süleyman b. Ali, Basra eşrafından 55 kişiyi astı, pek çok kişinin mallarına el koydu, evlerini yıktı ve bahçelerini tahrip etti. Valinin 3 bin ev yıktığı 20 bine yakın hurma ağacı kestiği rivâyet edilmiştir.<sup>314</sup>

<sup>305</sup> Ya'kubî, age., II, 377; Uyûn, III, 252; Taberî, age., VII, 635-636; İbn Kesir, age., X, 95.

<sup>306</sup> Kummi, age., s. 209.

<sup>307</sup> Taberî, age., VII, 638-639.

<sup>308</sup> Ya'kubî, age., II, 377.

<sup>309</sup> Taberî, age., VII, 639; İbn Kesir, age., X, 93.

<sup>310</sup> Ya'kubî, age., II, 377. Taberî, age., VII, 643.

<sup>311</sup> Mesudî, Tenbîh ve'l-İsrâf, Leiden, 1893, s. 341.

<sup>312</sup> Taberî, age., VII, 647.

<sup>313</sup> Taberî, age., VII, 647-648.

<sup>314</sup> Ali Zarîf Azamî, Muhtasar Tarihi Basra, Bağdat, 1346/1927, s. 64-65.

Mansur, isyana destek veren bazı alimlerin evlerini yıkmış, fetva vermelerini ve hadis rivâyet etmelerini yasaklamıştır.<sup>315</sup> Ebu Hanife de bu işkende furçasından nasibini almış, hatta bazı rivâyetlere göre o, bu yüzden zehirletilmiştir.<sup>316</sup>

Ebu Cafer, bu isyanlardan sonra "Mansur" (Muzaffer) lakabını almıştır. Çünkü Mansur'un bu zaferi, ilk Abbâsî döneminde hilafeti elde etmeye yönelik etkin çabaların sona erişini manasını taşıyordu.<sup>317</sup>

Bu isyanlarla birlikte beyaz renk, ilk Abbâsî döneminde Şîî isyancıların sembol rengi haline gelmiştir. Tarihçiler, "et-tebyîd" (beyazlara bürünme) terimini Muhammed, İbrahim ve diğer Şîî isyancılar için kullanmışlardır.<sup>318</sup>

Son olarak çağdaş tarihçi İmadüddin Halil'in konu ile ilgili bir yorumunu aktarmak istiyoruz:

"Meşhur tarihçi Taberî'nin, hiç bir diğer ayaklanmaya vermediği bir önemi vererek bu iki ayaklanmaya, geniş ölçüde yer ayırması,<sup>319</sup> hiç kuşkusuz bir takım gerçeklerin varlığını ortaya koymaktadır:

En başta, halkın kültürel ve sosyal plânda bu ayaklanmalara önem vermesi ve ayaklanmalara ilişkin pek çok belgeyi koruyabilmiş olması gelmektedir. Çünkü bu ayaklanmalar, propaganda aşaması sırasında Abbâsîlerce sözü verilen hedeflerin revizyona uğraması yüzünden ortaya çıkan ve büyük halk yığınlarının içine düştüğü hayal kırıklığından kurtuluşun bir odak noktası niteliğindedir.

İkinci gerçek, bu ayaklanmaların tarihsel açıdan önemidir. Çiçeği burnunda Abbâsî Devleti'nin varlığını tehdit eden ve neredeyse yıkacak olan bu ayaklanmalar, yeni devleti uzun bir süre uğraştırmış; Güneyde Mekke-Medine, Kuzeyde Basra ve çevresi olmak üzere geniş bir alana yayılmıştı.

Üçüncü gerçek, bizzat Taberî'nin bu iki ayaklanmayı benimseyen bir siyasal tavır sahibi olmasıdır. Sunduğu rivâyetler, genel çizgileriyle isyancılara ilgi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Öyle ki bu tavır, Mansur'un isyanı ve isyanın nedenleri hakkında izlediği politikaya-hafif de olsa- gölge düşürmektedir. Sanıyoruz ki eğer Taberî, kitabını Abbâsîler'in egemen olduğu bir ortamda yazmasaydı, bu gölgenin derinliği daha da artacaktı."<sup>320</sup>

Mansur döneminde söz konusu ettiğimiz bölümlere dahil edemeyeceğimiz bir dizi küçük çaplı isyanlar da meydana gelmiştir; fakat biz onlardan bahsetmeyi gerekli görmedik.<sup>321</sup>

Ülkenin hemen hemen her yanında Mansur dönemi boyunca patlak veren ve siyâsî, sosyal ve dînî grupların tamamının tepkisinin ifade eden bu isyanlar, Mansur'un becerikli politikaları sayesinde etkisiz hale getirilerek devletin temelleri sağlamlaştırılmıştır. İşte bu çabalarından dolayı da Mansur, tarihçilerin kendisine verdiği "Abbâsî Devleti'nin Gerçek Kurucusu" ünvanını hak etmiştir

<sup>315</sup> Ebu'l-Ferec, age., 362, 367.

<sup>316</sup> Ebu'l-Ferec, age., s. 368; Zehibî, el-Iber fi Haberî men Çaber, nşr. Ebû Hacir M. Said, Beyrut, 1405/1985, I, 164.

<sup>317</sup> F. Ömer, Tarihu'l-Irak, s. 75.

<sup>318</sup> F. Ömer, Buhus, s. 250.

<sup>319</sup> Taberî, ayaklanma öncesi olaylarla birlikte 150 sahife bu ayaklanmalardan bahsetmiştir.

<sup>320</sup> İmaduddin Halil, İslâm Tarihi Bir Yöntem Araştırması, trc. Ubeydullah Dolar, İstanbul, 1985, s. 139.

<sup>321</sup> Bu isyanlar için bk. C. Zorlu, age., s. 229-246.





## OSMANLI MAHALLESİ SOSYAL KONTROL VE KEFALET SİSTEMİ

Tahsin ÖZCAN\*

**B**u makalede klasik dönem Osmanlı şehir hayatının temel birimi olarak kabul edilen mahalledeki beşeri ilişkiler etrafında oluşturulan oto-kontrol mekanizması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kefalet müessesesinin işleyişi ile ilgili hususlarda bazı tesbitler yapılmaktadır. Konu arşiv belgelerine bağlı olarak örnekler etrafında ortaya konulmakta, müessesenin işleyişinde rol alan belli başlı aktörler tesbite çalışılmaktadır.

Osmanlı mahallesi hakkında klasikleşmiş olan "aynı mescidde ibadet eden cemaatin aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir"<sup>1</sup> şeklindeki mahalle tanımı daha çok ikamet mahallelerine uymaktadır. İnalçık, tarifi Gayr-i Müslimleri de içine alacak şekilde genişletmektedir: "Mahalle, bir mescid, kilise ya da sinagog etrafında yerleşen ve kendine özgü bir kimliği olan organik bir birlik, bir topluluktur (community)."<sup>2</sup> Her iki tanım da ifade edildiği gibi, mahalle halkı aynı ibadet mahallinde, yani mescid, kilise ya da sinagoda ibadet etmekte, dini bir topluluk, yani bir "cemaat" teşkil etmektedir.

Gerçekten de Osmanlı mahallesindeki beşeri münasebetler ve muhtelif kurumlar tahlil edildiğinde, mahalle halkının cemaat tarzında bir yaşama ve ictimai ilişki şekillerine sahip olduğu görülmektedir. Mahalle ahalisini, birbiri ile yekvücut olmuş, aynı ortak kaderi paylaşan, ortak hakları ve sorumlulukları bulunan bir topluluk şeklinde tanımlamak yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde, mahallelerin insan yaşamı için, yüzyüze ilişkide bulunarak<sup>3</sup> tanışıp görüşebileceği, karşılıklı sosyal ilişkilerde bulunup bunun getireceği sorumlulukları yüklenilebileceği optimal bir beşeri çevre<sup>4</sup> oluşturduğu söylenebilir.

\* Dr.,TDV. İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul. tahsinozcan@hotmail.com

<sup>1</sup> bkz. Özer Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.145; Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri", *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler* 1, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İlke Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.407-417, s.408.

<sup>2</sup> Halil İnalçık, "İstanbul" maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, (new edition/EI<sup>2</sup>) IV, Leiden 1978, ss.224-248, s.234.

<sup>3</sup> bkz. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s.85. Burada Halep, Şam, Kahire gibi şehirler dikkate alınarak mahallelerin küçük bir köy büyüklüğünde ve ortalama nüfusunun bin veya bin iki yüz civarında olduğu kaydedilmektedir.

<sup>4</sup> bkz. Dale F. Eickelman, "Is There An Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town" *International Journal of Middle East Studies* (IJMES), V/3 (June 1974), ss.274-294, s.287; Turgut Cansever, "Osmanlı Şehri", *Ev ve Şehir Üzerine Düşünceler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994 içinde, ss.115-133, s.130

Mahalle bazında oluşturulan birtakım kurumlar, mahalle halkının kuru bir kalabalık olmayıp kendi kaderi üzerinde söz söyleyebilen, gerektiğinde olayların seyrine müdahale edebilen bir topluluk olduğunu göstermektedir. Mahalle halkı, mahallenin yönetimi, emniyeti, temizliği, bakımı gibi hususların yanında, mahallenin altyapı ihtiyaçlarının giderilmesi, ahaliden ihtiyaç içinde bulunan kişilerin görüp gözetilmesi gibi hususlardan da sorumludur.<sup>5</sup>

## I. MAHALLE HALKINI KİMLER OLUŞTURUR

Mahallede kimlerin yaşadığı, yani mahalle halkını oluşturan insanların nasıl bir araya geldiği hususuna farklı izahlar getirilmektedir. Din unsuru bunlardan en çok zikredilenidir. Faroqhi, Osmanlı tebaasının kendisini tanımlamasında dini aidiyetin etnik aidiyete göre çok daha belirleyici olduğu gibi, yönetimin de tebaasını dini ölçülere göre sınıflandırdığını kaydetmektedir.<sup>6</sup> İnalçık da, mahallenin oluşumunda etnik unsurların değil, dinin merkezi rolü üstlendiğini belirtir.<sup>7</sup> Bu açıdan bakıldığında mahalle halkının genellikle aynı dine mensup olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı şehirlerinde müslüman ahalinin ikamet ettiği mahallelere ilaveten gayr-i Müslimlerin de kendilerine ait mahalleleri bulunmaktadır. Ancak, müslümanlar ile gayr-i Müslimlerin bir arada yaşadıkları mahalleler de görülebilmektedir.<sup>8</sup> Ancak, bu birlikteliğin zaman zaman problemlere yol açtığı, bunun bir sonucu olarak da farklı dinlerde insanların bir arada bulunmasının pek de istenmediği anlaşılmaktadır. Zaman zaman, müslüman mahallelerinde ve özellikle mescid civarında Gayr-i Müslimlerin oturtulmaması konusunda yetkililerin ihtar edilmeleri dikkat çekicidir.<sup>9</sup> Bu hususla ilgili fetvalar incelendiğinde de, özellikle müslüman mahalle-

<sup>5</sup> bkz. Cansever, "Osmanlı Şehri", s.124

<sup>6</sup> bkz. Suraiya Faroqhi,, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev: Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s.46.

<sup>7</sup> bkz. Halil İnalçık, "Istanbul: An Islamic City" *Journal of Islamic Studies*, 1(1990), ss.1-23, s.18. Lapidus, etnik ayrılığın dini ayrımdan sonraki bir merhale olduğunu, din esaslı ayrışmadan sonra her dini grubun kendi içinde de etnik veya mezhep esasına göre tekrar ayrıştığını belirtmektedir. bkz. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s.85 v.d. Mahallelerin oluşumunda etnik aidiyeti ön plana çıkaran izah tarzları için bkz. André Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev: Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995, s.89. Georges Marçais ikamet mahallelerinin çoğunlukla etnik yapısı ile tebarüz ettiğini kaydetmektedir. bkz. Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies* (IJMES), 19(1987), 155-176, s.156. İslam şehirlerinin bir özelliği olarak zikredilen dinsel ve etnik kökenlere göre semtlere ayrılmanın Osmanlı şehirleri için de doğru olduğu kaydedilmektedir. bkz. Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s.145. İstanbul'daki gayrimüslimlerin yerleşim şekli ve dağılımı hakkında bkz. Robert Mantran, *XVI. ve XVII Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, Eren Yayınları, İstanbul 1991, s.48 v.d.

<sup>8</sup> Örnek olarak bkz. Mehmet İpşirli, "XVII. Asır Ortalarında Tokat Şehri", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, 2-6 Temmuz 1986, Ankara 1987, ss.57-80, s.64 v.d.'de yer alan tablo. Avarız defterlerinden hareketle Tokat ilindeki mahallelerin sıralandığı ve avanz vergilerinin tesbit edildiği bu tabloda müslüman mahalleleri yanında hristiyan ve yahudilere ait mahalleler de yer almaktadır. Bunlardan Dıraz mahallesi ise hem müslim hem de gebran (Hristiyan) mahallesi olarak iki kere kaydedilmiş, yine Mihmad Hacıb mahallesi tabloda, müslim ve zimmi olarak iki kere yer almıştır. Manisa'da ise 1531 ve 1575 yıllarında gayrimüslimlerin ayrı bir mahalle teşkil edecek sayıya ulaşmadıkları; sadece vakıf odalarda ya da müslüman mahallelerinde yaşadıkları belirtilen yahudilerin bir cemaat olarak kaydedildikleri görülmektedir. bkz. Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989, s.48-51.

<sup>9</sup> bkz. Ahmed Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1592-1688), Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s.53-54; Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1689-1785), Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s.30-31.

lerinde Gayr-i Müslim unsurların çoğunluğu sağlayacak hale gelmesinin istenmediği ve buna yol açabilecek gelişmelerin engellendiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Mahalle içinde bir statü farklılaşmasının oluşmadığı, değişik zümrelerden, zengin-fakir her seviyeden ailenin farklı büyüklükteki konutlarda yanyana yaşadıkları görülmektedir.<sup>11</sup> İslam şehirleri hakkında yapılan araştırmalarda, mahalle halkının ekonomik, dini ve sosyal hayatının mahalle içinde belirgin bir sınıflaşmaya yol açacak derecede farklılaşmadığı, ilim adamı, tâcir, zanaatkar ve devlet memurlarının aynı mahallede bir arada yaşadıkları kaydedilmekte; ancak, mahalleler arasında şehrin merkezinden dışına doğru gidildikçe, ya da sur dışına çıkıldıkça nisbi bir fakirleşmenin hissedildiği de belirtilmektedir.<sup>12</sup>

Din unsuru ile etnik kökene ilaveten mahalle halkı arasında yakın akrabalık bağlarının bulunması da tabiidir.<sup>13</sup> Dolayısıyla zikredilen bu tezlerin bir hülasesi olarak, bir mahallede ikamet eden insanların birbirleri ile hem dini hem etnik açıdan, hem de akrabalık bağlarıyla irtibatlı oldukları söylenebilir.<sup>14</sup> Buna bir de dönemin yaygın bir kurumu olan kölelik ilave edilmelidir. Mahalle halkı ile etnik bir bağı olmamakla birlikte, kendilerini azad eden eski sahipleri ile azad edilmekten dolayı tesis edilen hukuki birtakım bağlarının<sup>15</sup> bulunduğu azadlı köleler de bu topluluğun zikredilmesi gereken bir parçasını oluşturmaktadır.

<sup>10</sup> Konuyla ilgili Ebussuud Efendi'nin fetvaları şöyledir:

"Zeyd-i yahudi mahalle-i müsliminde vâki olan mülk dânnı yahudiye bey' etmek istedikte, müslümanlar yahudiye bey' ettirmeyip 'elbette müslime bey' eyle' demeye kâdir olurlar mı? Elcevap: Olurlar, bey' etmek ile cemâ'at az kalmak lâzım olursa. Amma bahası ile bey' ettirilir." nakleden: M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları İşığında* 16. Asır Türk Hayatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s.94.

"Bir mescidin etrafında asla müslüman evi kalmayub kefer ihâta eyleseler, imam ve müezzin mahzâ vazifeleri için, varub mescide imamet edüb ve ezân verüb namaz kılsalar, aldıkları vazife [ücret] helâl olur mu? El-cevab: Ol evleri bahâları ile cebr ile müslümanlar alurlar; te'hîr olunmak câiz değildir. Muktezay-ı şerî'at-ı şerife budur. Bunun üzerine emr-i Sultânî dahi vârid olmuştur. Hâkim aslâ te'hîr etmeyüb mübâşeret etmek lâzımdır." bzk. Ebussuud Efendi, *Ma'ruzat*, Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri IV*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1992 içinde, ss. 35-59, s.36.

Hemen hemen benzer görüşler serdeden Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin fetvaları için bzk. Menteşizâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ Abdürrahim I*, Darü't-Tibâa el-Âmire, İstanbul 1243, s.81 v.d.

<sup>11</sup> bzk. İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkileri", *İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I* içinde, ss.355-371, s.358.

<sup>12</sup> bzk. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s.87. Tekeli, mahalle içinden çok, mahalleler arasında dini ve etnik gruplara göre bir saygınlık sıralaması görüldüğünü, müslüman mahallelerinin içkale çevresinde yoğunlaştığını kaydetmektedir. bzk. Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkileri", s.358.

<sup>13</sup> Cohen ve Lewis tahrir defterlerinden hareketle bu nevi ilişkilere işaret etmektedirler. bzk. Amnon Cohen, - Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1978, s.37. Ayrıca bzk. Eickelman, "Is There An Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town", s.283 v.d.

<sup>14</sup> İslam şehirlerindeki mahallelerin teşekkülünü bu açıdan izah eden bir değerlendirme için bzk. Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.134-135.

<sup>15</sup> Velâ-ı itaka olarak adlandırılan bu hukuki bağa göre azad edilen kişinin vârisi bulunmadığı takdirde kendisini azad eden kişi ona mirasçı olur. Ayrıntılı bilgi için bzk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu IV*, İstanbul t.y., s.68. Benzer bir ilişki de mühtedilerle buna vesile olan kişiler arasında tesis edilmektedir ki buna da velâ-ı mevâlât denilmektedir. bzk. Osman Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları* (1472-1909), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s.74-75. Konuyla ilgili fıkhi ahkam için bzk.

.....

Mahalle halkının teşekkülüne etkisi olan bir başka faktör de, mesleki ilişkilerdir. Ticari mekanlarda aynı meslek grubunda olan kişilerin dükkanları bir arada bulunduğu gibi, ikamet ettikleri evlerinin de o mesleğin adı ile anılan bir mahalle teşkil ettiği görülebilmektedir. Bu açıdan mahallenin "bütün yerleşiklerinin katıldığı bir tarikatın ya da bir loncanın veya bir milletin yerel birimi olarak" düşünülebileceği kaydedilmektedir. Ancak, dini ve mesleki ayrışma, kesin ve zorunlu bir durum olmaktan ziyade, tabii bir gelişimin sonucu olup, bunun aksi de vaki olabilmektedir.<sup>16</sup>

Görüldüğü gibi, mahalle halkı tesadüften ziyade tabii bir şekilde, dini ve/veya etnik bağlarla birbirine bağlı, aralarında akrabalık ya da benzeri ilişkiler de bulunan bir topluluktur. Bu topluluğun oluşturduğu mahalle temel bir yönetim birimi olarak kabul edilmiş; mahalleye mensup olan kişiler tahrir defterlerine ve diğer resmi kayıtlara mahallelerine göre kaydedilmişlerdir.<sup>17</sup> Kadı sicillerinde, adres tesbiti için de kişilerin hangi mahalle ya da köye mensup olduklarının kaydedilmesi yeterli görülmüştür.<sup>18</sup>

Herhangi bir şekilde teşekkül etmiş bulunan bir mahallede ikamet eden topluluk mensuplarının birbirlerine karşı birtakım sorumlulukları üstlendikleri görülmektedir ki bu, mahalle halkının birbirine kefil olması şeklinde tezahür etmektedir. Mahalleye sonradan dahil olan kişilerin de belirli bir deneme süresinin sonunda, yine kefalet müessesesi vasıtasıyla topluluğa entegre edildikleri görülmektedir. İnalçık bu sürenin genellikle dört yıl olarak uygulandığını kaydetmektedir.<sup>19</sup> Ancak, bazı örneklerde İstanbul gibi yerleşim yerlerinde bunun beş yıl olarak uygulandığı da görülmektedir.<sup>20</sup> Kanunnamelerde ise 10-15 yıllık süreden söz edilmektedir. Dolayısıyla farklı dönem ve bölgelerde, ihtiyaca göre çok daha farklı sürelerin uygulanmış olmasının ihtimal dahilinde olduğunu söyleyebiliriz.

## 2. KEFALET MÜESSESESİ

Genellikle mali kefalet şeklinde anlaşılrsa da, kefalet kavramı daha geniş bir anlam taşır. Ortak bir yaşam ya da faaliyet alanı bulunan kişilerin birbirlerine karşı muhtelif sorumlulukları paylaşmasını ifade eden kefalet müessesesi, daha çok zenaat ve ticaret ehli arasında yaygınlık kazanmıştır. Mamafih, Osmanlı şehirlerinde de benzer bir kefalet sisteminin kurulduğu ve her mahallede, fertlerin birbirlerine kefil olduğu, yani birbirlerinin "salâh ve istikamet üzere" olmalarını sağlamayı taahhüt ettikleri, içlerinde "yaramaz kimesne" bulunmadığını beyan ettikleri ve aksi bir durumun ortaya çıkması halinde de bunun getireceği sorumlulukları yüklenmeyi kabullendikleri görülmektedir. Konuyla ilgili bir örnekte, 974/1566 yılında Üsküdar'da bulunan on üç mahallenin ayrı ayrı kaydedildiği

İbrahim el-Halebi, *Mülteka'l-ebhur* II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989, s.176-177; el-Merğînânî, *el-Hidâye* III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s.303-307.

<sup>16</sup> Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri", s.407-409; Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, s.50, 145-146.

<sup>17</sup> Ergenç, XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, s.147.

<sup>18</sup> Sicillerde kişilerin isimleriyle birlikte mahalle veya köyleri de kaydedilmekte ve "falan mahalleden/köyden filan oğlu/kızı filan" denilmek suretiyle hem isim hem de adres tesbiti yapılmaktadır.

<sup>19</sup> İnalçık, "İstanbul" maddesi, El<sup>2</sup>/IV, s.234.

<sup>20</sup> 987/1579 yılına ait bir hükümde beş yıldan beri İstanbul'a gelenlerin geldikleri yere gönderilmesi istenmektedir. bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s.145.

ve her mahalle halkının "mecmûan birbirine kefil olup kat'â zükûran ve inâsan aramızda yaramaz kimesne yoktur dedikleri" sicile kaydedilmiştir. Ancak, bazı mahallelerde isim verilerek bazı şahıslara kefil olunmadığı da kayda geçirilmiştir.<sup>21</sup>

Kefalet müessesesinin Osmanlı mahallesinde yaşayan kişiler için hayati derecede bir ehemmiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mahallelerde kefilsiz bir şahsın ikametine izin verilmediği gibi,<sup>22</sup> herhangi bir şahıs hakkında şu veya bu sebeple bir soruşturma açıldığında ilk müracaat mercii, mahallede birlikte yaşadığı insanlardır. Mahalle halkının herhangi bir şahıs hakkındaki kanaati resmi otoriteler tarafından dikkate alınmakta ve hakkında verilecek hükümde bu kanaat önemli bir rol oynamaktadır. Şayet mahalle halkı kendisine kefil olur ve "iyi kimesne" olduğuna "doğruluk ve istikamet üzere" bulunduğuna şahadet ederse soruşturma büyük ihtimalle o kişinin lehine sonuçlanmaktadır. Bu nevi bir örnekte, subaşı tarafından kahpe olduğu gerekçesiyle kocasından boşanan bir kadın hakkında mahalle halkının iyiliğine şahadet etmesi üzerine bu yönde hüküm verildiği görülmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki, nefs-i Üsküdar'da Lalezâr nâm hâtun meclis-i şer'a gelüp işbu Mehmed Subaşı kahbedir deyû beni erimden boşadı dedikte mezbûre Lalezâr'ın ahvali mahalle cemaatinden tefahhus olundukta imamı ve müezzini ve sâyir cemaati, mezbûre Lalezâr eyüdü eyü bilürüz deyû şehâdet ettiklerinde mezbûre Lalezâr'ın eyülüşüne ve...paklığa... hüküm olunup bi't-talep kayd olundu fi evâsıt-ı Şevvâl el-mükerrem sene 957. Şühûdü'l-hâl....."<sup>23</sup>

Kefili bulunmayan kişilerin ise büyük bir töhmet altında kalacağı âşikardır. Bir örnekte, içki içtiği tesbit edilen bir şahsa mahalle halkının kefil olmaktan vazgeçtikleri sicile kaydedilmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf Mahalle-i Gülfem'den Şîrmerd b. Abdullah'ı meclis-i şer'a ihzâr edüp el-ân fâsıktır bi'l-fiil şurb-ı hamr etmiştir dediği müşârun ileyh Şîrmerd'den suâl olundukta ikram ettiler dört-beş kadeh şarap içtim deyû cevap verücek mezbûr Şîrmerd'in dört-beş kadeh şarap içdim dediği ikranı bi't-talep kayd-ı sicil olundu tahrîran fi evâyil-i Şevvâl el-mükerrem sene 957. Şühûdü'l-hâl....."

Cemî'i mahalle halkı mezbûr Şîrmerd el-ân fasıktır evinde bile fisk eder nefesine de kefil olmaz dediklerinde İskender nâm kimesne ben nefesine kefil olurum dediği ba'dehu subaşıya hüküm olundu bir kimesne gecede ve gündüzde evinde şurb-i hamr ide kefil olmaz ise müslümanlar ve cemaat kefil olmadılar ben de olmazım dedikte mezbûr Şîrmerd'e meclis halkı kefil olmayacak ma veka' tahrir olundu tahrîran fi evâyil-i Şevvâl el-mükerrem."<sup>24</sup>

Kefalet müessesesinin tabii bir sonucu olarak ahalinin istemediği kişinin mahallede ikametine de izin verilmezdi. İnalçık, mahallelere evli kişilerin kabul edildiğini ve bekarların mahallelere yerleşmelerinin istenmediğini belirtmektedir.<sup>25</sup> Bu hususla ilgili bir

<sup>21</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:29, v.187a.

<sup>22</sup> İstanbul mahallelerinde kefilsiz adam oturtulmamasına dair İstanbul, Galata ve Üsküdar kadılarına gönderilen 9 Zilhicce 987/1579 tarihli bir hüküm için bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), s.145-146.

<sup>23</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:15, v.84a/3.

<sup>24</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:15, v.82a/2-3.

<sup>25</sup> bkz. İnalçık, "İstanbul" maddesi, El<sup>2</sup>/IV, s.236.

örnekte, Galata kadısına gönderilen bir hükümle, Galata ve Tophane'de yerli ve evli olmayan Rum ve Ermenilerin kefile verilmeleri istenmektedir:

"Galata kadısına hüküm ki Galata'da ve Tophane'de Rum ve Ermeni taifesinden niçeleri sakin olub peremeci ve bakkal ve hammal olub nice fesadlar eyleyüb yanlarına kalub kefilleri olmamağın firar idüb ol asıllar kefile virilmek lâzımdır deyu ilâm olunmagın anun gibi yerlü ve evlü olmayub ergen olub halen haricden gelmiş olanlar Galata su başısı marifetile kefile virilmek emir idüb buyurdum ki... vardukda bu hususa bizzat mukayyed olub nayibine itimad itmeyüb Galata ve Tophane'de anun gibi yerlü ve evlü olmayub ergen olub halen haricden gelmiş olan Rum ve Ermeni taifesin Galata su başısı marifetile görüb her birisin kefile virdirüb anun gibileri kefilsiz kodurmayasın Amma mukayyed olub kefil behanesile kimesneden bir akçe ve bir habbe alınmakdan ziyade hazer eyliyesin Söyleki ihmal olunmağla su başı ve nayibin ve sayirleri bu behane ile taifei mezbureden akçe aldıkları istima oluna sonra neticesi sana ayid olur Bilmedim ve işitmedim dimiyessin Arza muhtac olanı yazub bildüresin Fi 3 muharrem 1005."<sup>26</sup>

Şayet mahallede ikamet eden bir kişinin tavır ve hareketlerinde kabul edilmez davranışlar ortaya çıkacak olursa, mahalle halkı o kişinin mahalleden çıkarılmasını isteyebilirdi. Bu durumda kadı huzurunda taraflar dinlenir, mahalleli haklı bulunursa o kişinin mahalleden ihracına hükmedilirdi. Ancak, bunun rastgele yapılmadığı, belli bir usul daire-sinde gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu gibi işlemlerin merkezinde ise mahalle mescidinin imamının bulunması dikkat çekicidir.

Mahallelinin isteği ile istenmeyen bir kadının mahalleden ihracı ile ilgili ilginç bir örnek Üsküdar mahkemesine ait sicillerde yer almaktadır:

"Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki, nefsi-i Üsküdar'da za'îmu'l-vakt olan Mehmed b. Yahya meclis-i şer'a Mehmed Paşa Mahallesi'nden Hasan b. Hızır'ın zevcesi olan Hümâ bint..... [metinde boş] ihzâr edüp üzerine takrîr-i kelâm kılup dedi ki Mustafa b. Şaban gece ile gelip kolun boynuna koyup öpüşürken görüldün dedikte mezbûre Hümâ'dan suâl olundukta inkâr ile cevap verücek mezbûr subaşından beyyine talep olunup mahalle-i mezbûreden Solak Şüca' b. Abdülhay ve Ramazan b. Hüseyin nâm kimesneler gece ile mezbûre Hümâ Hatun Mustafa b. Şaban ile kolların boyunlarına koyup öpüşürken gör-dük deyû şehadet edüp şahidân-ı mezbûrânın şehadetlerine mahalle-i mezbûre imamı olan Mevlana Hasan Halîfe b. Murad ve müezzin Hacı Kabil meclis-i şer'a gelüp işbu müşâru ileyhimâ şahitler yarar ve müstakîm kimesnelerdir bizim üzerimize şehadet etse-ler kabul ederiz deyücek şahidân-ı mezbûrânın şehâdetleri hayyiz-i kabûlde vâki' olup mâ hüve'l-vâki' bi't-talep kayd-ı sicil olundu ff evâyl-i Muharremi'l-harâm sene 958. Şühûdü'l-hâl.....

Mezbûre Hümâ Hatun için Mehmed Paşa Mahallesi'nden bazı kimesne ve kasa-ba-i mezbûre halkından bazı kimesne kasaba-i Üsküdar'da biz duralın ya bu giderülsün meşhûre müteârefe hatundur bu hatuna civâne Hümâ derler nâmahremden rahatımız yoktur mahallesinden bir kimesne veya kasaba halkından bir kimesne eyüdüdür derseler

<sup>26</sup> Ahmed Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1592-1688), s.21-22. Anadolu şehirlerinde sıkça rastlanan ve şehrin ana kütesinden genellikle tabii engellerle ayrı bir yerleşim yeri görünümündeki "Şehreküstü" isimli mahallelerin de bu açıdan incelenmesi gerekmektedir. bilgi için bkz. Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Şelçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1990, s.128 v.d.

doğru..... kasabada kâzib olalım deyip badehû mezbûre hatuna bir kimesne kefil bulunmayup mezbûre hatuna doğrudur deyû bir kimesne kefil bulunmayıcak mâ veka' bi't-talep kaydı sicil olundu tahrîran fî evâyil-i Muharremi'l-harâm sene semân ve hamsîn ve tisa'mie. [958/1551] Şühûdü'l-hâl....."<sup>27</sup>

Bir başka örnekte de, mahalle halkının evinde namahrem ile basılan bir kadın hakkında "bu mahallede ya ol dursun, ya biz duralım" diyerek ihraç talebinde buldukları görülmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki, hâliyâ zaîmu'l-vakt olan Mustafa Bey meclis-i şer'a gelüp mahalle-i Geredeli'den Kaya bint Yunus nâm hatunun evinde namahrem kimesneler var deyû istima' edüp mahallenin imamı olan Muhyiddin Halîfe b. Rasûl ve müezzin olan İsa Fakih b. Ramazan ve sâyir cemaatten Süfî Mahmud b. Davud ve Mahmud b. Kemal ve Şahkulu b. Mustafa ve Mehmed b. Hızır ve Hamza b. Mustafa ve Halil b. Abdullah nâm kimesneler ile eve varup işbu Yusuf b. Abdullah nâm kimesneyi evinin içinde bulduk dedikte gibbe'l-inkâr zikr olan müslümanlar vech-i meşrûh üzere şehadet ettiklerinde ba'de't-tezkiye şehadetleri hayyiz-i kabûlde vaki' olup mu'cebiyle hükm olunduktan sonra mahalle-i mezbûre cemaatinden mezbûrenin ahvâli suâl olunduktan cevap verüp dediler ki, mezbûre Kaya'nın evine bundan gayri nâmahrem kimesneler gelüp gitmeden hâlî değildir eyü fiil üzere yürümez işi fisk ve fücûrdur mahallede ya ol dursun ya biz duralım dediklerinde mâ hüve'l-vâki' mahalle-i mezbûre cemaati talepleriyle sicil olundu. Şühûdü'l-hâl..... [sene 965]"<sup>28</sup>

Üsküdar'da Şahinci diye bilinen Mehmed isimli bir şahıs hakkında cincilik yaptığı şeklinde vaki olan şikayette, namaz kılmaması ve cuma namazına bile gelmemesi gibi hususlar da dikkate alınarak mahalle ahalisinin "eyü kimesne değildir" diyerek kendisine kefil olmadıkları görülmektedir:

"Mahalle-i Sultâniye'den Kasab Ahmed hatunu....siye nâm hatun mahalle-i mezbûreden kuşçu demekle ma'rûf Mehmed nam kimesneden sâhib-i saâdet Paşa hazretlerine şekvâ edecek işbu Üsküdar zaîmi Kasım Bey mübâşeretle mezbûr Mehmed'in ahvâli teftîşine ferman olıcak imtisâlen li'l-emri'l-âlf mezkûr Mehmed meclis-i şer'a ihzâr olunduktan mezbûre....siye kibelinden zevci Ahmed takrîr-i dava kılup mezbûr Mehmed'den şekvâmız olup tahminen on yıl vardır ki Üsküdar sükuna varup cin ilmin bilirim deyû avrat ve oğlan ile enva'i hile ve hud'a ile kâr edinüp ezan okunduktan evine gidüp asla bir vakit namaz kılmaz târik-i salâttır haliyâ..... oldur..... zararı vardır eyü kimesne değildir dedikte gibbe's-suâl inkâr ile cevap verücek mahalle-i mezbûre halkından câbî Mustafa ve usta Ali b. Yusuf ve Mustafa b. Turhan ve berber İbrahim b. Malkoç ve mahalle-i mezbûreden cem'-i gafir mezbûr kuşçu Mehmed on yıl vardır ki..... namaz kıldığın görmedik ve cuma namazına dahî gelmez eyü kimesne değildir deyû şehadet ettiklerinde vâki' hal bi't-talep tescil olundu tahrîran fî evâsıt-ı Zilkadeti's-şerife sene 966 (1559). Şühûdü'l-hâl....."<sup>29</sup>

Bazı durumlarda da durumun vehametini anlayan kişilerin mahallelinin müdahalesine imkan bırakmadan, kendiliklerinden mahalleyi terke razı oldukları görülmektedir:

<sup>27</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:15, v.95b/3-4.

<sup>28</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:20, v.22a/5.

<sup>29</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:20, v.125b/2.

"Vech-i tahrîr-i kazıyye budur ki, Geredeli mahallesinden Mehmed b. Mes'ûd el-imam ve Ali b. Mustafa ve Hamza b. Mustafa ve Kemal b. Yakub ve Mahmud b. Kemal ve dahî nice müslümanlar..... bint..... [metinde boş] müvacehesinde işbu mezbûrenin ahvâlinden mutazarrırlarız deyû yaramazlığından şekvâ ve ğalvâ ettiklerinde mezbûre hatun bi't-tav' ihtiyârı ile siz talep dahi etmesenüz derhal İslambol'da ev tutarım giderim dediği kayd olundu hurrira fî evâhir-i Cemaziyelâhir min şuhûr-i sene tis' ve sittin ve tis'amie. [969/1562] Şühûdü'l-hâl....."<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi, mahalle halkının kendisine kefil olmadığı kişilerin o mahallede barınması mümkün değildir. Bu gibi istenmeyen kişiler ya kendiliklerinden mahalleyi terk etmekte, ya da mahalle ahalisinin talebi ve/veya adlî mercilerin müdahalesiyle mahalleden çıkarılmaktadırlar. Kadı sicillerinde zikredilen kayıtlara benzer sayısız örnek mevcuttur. Bu gibi örneklerde mahalleden ihraç işlemi fiilen gerçekleştirilmese bile kayda geçirilmesi bile mahalle ahalisinin o şahıs üzerindeki sorumluluğunu ortadan kaldırması açısından önemlidir.

### 3. MAHALLE MESCİDİ VE İMAM

Mahalle yerleşim itibariyle genellikle bir mescid etrafında toplandı<sup>31</sup> gibi, bu mescid mahallelinin en yoğun olarak kullandığı ortak mekanı teşkil etmektedir. Günde beş vakit cemaatle kılınan namaza mahallede bulunan ergenlik yaşındaki erkeklerin tamamının katılması beklenirdi. Cemaate gelmemeyi itiyad haline getiren kişi hakkında pek iyi düşünülmez, mahalleden çıkarılması dahi istenebilirdi. Evahir-i Muharrem 1130/Aralık 1717 tarihli bir hükümde "*târik-i salât ve şûrb-i hamr ve sair menâhîyi mürtekip*" olanların mahallelerinden ihracı istenmektedir.<sup>32</sup> Yukarıda cincilik yaptığı için hakkında vaki olan şikayeti naklettiğimiz şahıs hakkında şahitlik yapan kişiler namaz kılmaması ve cuma namazına gelmemesi gibi hususları da kadı huzurunda özellikle vurgulamaktadırlar.

Mescid bünyesinde, namaz kılmanın yanında yapılan vaazlar ve sair şekillerde cemaatin eğitilmesi de sözkonusudur. Bu açıdan da mescidi bir eğitim kurumu olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca cemaatin ortak buluşma ve halleşme yeri olarak da mescid ve çevresinin önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Mescidin bu gibi fonksiyonları kahvehanelerin gelişip yaygınlaşmasıyla bu gibi mekanlara taşınmıştır.

Mescidle bağlantılı olarak imamın da cemaat içinde oldukça fonksiyonel bir kişi olduğu görülmektedir. Cemaate namaz kıldırma ve diğer dini hizmetleri idare etmek imamın sorumluluklarından sadece bir tanesidir. Bunun ötesinde imam, mahalledeki her türlü ictimai faaliyetle bizzat ilgilenir, nikah merasimlerinde, doğum olaylarında, cenaze işlerinde mahallelinin hizmetine koşardı. İmamların mahallede dirlik-düzenliğin sağlanması, belirli ahlaki normların muhafazası gibi sorumlulukları da vardı.<sup>33</sup> Bu açıdan bakıldı-

<sup>30</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:22, v.167a/6.

<sup>31</sup> Bu konuyla ilgili örnekler için bkz. Emecen, XVI. *Asırda Manisa Kazası*, s.51; Mescid ve camiler dışında zaviyelerin de mahallelerin kuruluşunda önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. bkz. Emecen, age, s.51-52.

<sup>32</sup> bkz. BOA, Mühimme Defteri, Nr.126, s.269, nakleden: Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I* içinde, ss.431-437, s.433.

<sup>33</sup> Evâhir-i Şevvâl 1138/1725 tarihli bir hükümde İstanbul kadısına hitaben bazı kadınların tesettüre uygun olmayan gösterişli kıyafetler giyerek israfa sebep oldukları, maddi imkanı bulunmayanların bunlara özendiklerinden



ğında, çarşı-pazarda *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker*de bulunarak düzeni sağlayan muhtesibin ifa ettiği fonksiyonu mahallelerde imamların yerine getirdiği düşünülebilir. Bu çerçevede imamın vazifeleri arasında dini emirlerin ifasını teminle birlikte asayiş, zabıta ve beledî işler de sayılmaktadır.<sup>34</sup> Dolayısıyla imam, dini hizmetlerin yanında, resmi otoritelerle olan ilişkileri yürüten ve başta vergiler olmak üzere, mahalle halkının devlete karşı olan yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğinden de sorumlu olan bir görevli mahiyetindedir.<sup>35</sup>

Güvenilir kişiliğinden dolayı, mahallelerdeki vakıfların idaresi (tevlıyeti) veya nezaretinin de çoğu zaman imamlara tevdi edildiği görülmektedir. Dolayısıyla imam, aynı zamanda mahallenin kasasını da idare eder, vakıfların kuruluş amaçlarına uygun şekilde işletilmelerini sağlardı.<sup>36</sup>

Mescidde imamın yardımcısı olarak ezan okumak, müezzinlik yapmak gibi görevleri olan müezzinin ise mescid dışında diğer işlerinde de imama yardımcı olduğu, imam bulunmadığı durumlarda da nayibi olarak işlerin yürütülmesini sağladığı söylenebilir. Kethüda da daha çok vergilerin paylaşılması ve tahsili gibi işlerle ilgilenen bir görevlidir. Dolayısıyla, klasik dönem Osmanlı mahallesinde imamın hemen hemen yegâne otorite olduğu<sup>37</sup>, kethüda ve müezzin gibi görevlilerin imamın yardımcısı konumunda buldukları söylenebilir.<sup>38</sup>

---

geçimsizlik ortaya çıktığı ve durumun kocalarından ayrılmaya yol açacak dereceye vardığı kaydedilerek kadınların giymeleri gereken kıyafetin ölçüleri verilmekte ve bunun takibinin de imamlar vastasıyla yapılması istenmektedir. İMŞSA, İstanbul Kadılığı, Nr.7, s.57. Nakleden: Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s.434.

<sup>34</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s.435. İmamın sorumluluklarının sınırlarını tayin açısından ilginç bir örnek, kadın hapisanelerine imam evi denilmesidir. Bunun nedeni, kadınlar için ayrı hapisanelerin bulunmadığı dönemde, kadın mahkumların imamların evinde gözetim altında tutulmalarıdır. bkz. Mehmet Zeki Pakalın, "İmam Evi" maddesi, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* II, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1993, s.60.

<sup>35</sup> İnalçık, "İstanbul" maddesi, *EI<sup>2</sup>/IV*, s.234. Gayrimüslim mahallelerinde de benzer bir yapılanma olduğu, dini liderlerin mahalle halkının bütün işleriyle ilgilendiği gibi, idarecilerle ve adli makamlarla olan her türlü meselede de muhatap ve aracı konumunda oldukları görülmektedir. Örnek olarak bkz. Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam Jerusalem in the Sixteenth Century*, HUP, Cambridge, Massachusetts 1984. Özellikle "The Leadership" başlıklı üçüncü bölümde mahalle temel alınarak ahalî arasındaki ilişkiler ile dini liderlerin rolleri tahlil edilmektedir.

<sup>36</sup> Örnek bir inceleme için bkz. Cem Behar, "Kasap İlyas Mahallesi İstanbul'un Bir Mahallesinin Sos-yal ve Demografik Portresi: 1546-1885" *İstanbul Araştırmaları*, 4 (Kış 1998), ss.7-110, s.66 v.d. Makalede kendisine verilen bu yetkiyi suistimal eden bir imam hakkında da ayrıntılı bilgi verilir.

<sup>37</sup> Doğan Kuban, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar imamın mahallenin hem dini hem 'seküler' başı olduğunu kaydeder: bkz. Doğan Kuban, "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler" *Vakıflar Dergisi*, VII (1968), ss.53-73, s.66. Arap şehirlerinde imamın fonksiyonunu mahalle şeyhleri ifa etmektedir. bkz. Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, s.90; Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s.92.

<sup>38</sup> Mahalle yönetimindeki bu anlayışın önemli bir değişikliğe uğramadan Tanzimat öncesine kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. II. Mahmud döneminde imamların artan sorumlulukları yanında itibarlarındaki azalmaya da bağlı olarak 1245/1829'da muhtarlık ihdas edilmiş ve imamın birtakım vazifeleri muhtarlara tevdi edilmiştir. İnalçık, bu gelişmeyi yerel idarecilerin laikleşmesi yönünde atılan ilk adım olarak değerlendirmektedir. bkz. İnalçık, "İstanbul" maddesi, *EI<sup>2</sup>/IV*, s.234. Mamafih, muhtarlık ihdas edildikten sonra da imamın mahalledeki ağırlığı uzun zaman devam etmiş, muhtarlara bizzat mahalle imamı kefil edilmiş, mahalle halkına da muhtarlar kefil olmuşlardır. bkz. Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s.327-328. Gayrimüslim mahallelerinde ise muhtara mukabil sayılabilecek ko-

Mahalle içinde bu derece fonksiyonel bir kişi olan imamların seçimi, şüphesiz rastgele olmamaktadır. İmamlarda, dürüst ve güvenilir bir kişiliğe sahip olmanın yanında, Kur'an okumayı bilmek ve gerekli dini bilgilere sahip olmak gibi vazifesini ifa edebilmesi için gerekli asgari birtakım vasıflar aranırdı.<sup>39</sup> Bu vasıfların neler olduğu hususunda vakfiyelerde zaman zaman ayrıntılı şartlar ileri sürülmektedir. Tavâşî Hasan Bey b. Abdullah'ın 964/1556 yılında düzenlenen vakfiyesinde imamın faziletli, kıraati düzgün, doğru, güvenilir ve diyanet sahibi olması gibi vasıflara haiz olması şart koşulmaktadır.<sup>40</sup> Fatih Sultan Mehmed'e ait vakfiyelerde imamın vasıfları daha tafsilatlı bir şekilde kaydedilmektedir:

"... ve sıfat-ı mezbure ile mevsuf muhtar-ı cemâat-i müslimîn olmak fazileti ile meşhur ve maruf salih-i deyyin, âlim-i mütedeyyin, vech-i münirinde nur-ı salâh rahşan ve cebhe-i dil-pezirinde subh-ı saadet fûruzan, mürteza-yi cemaat, câmi-i levazım-ı imamet, makbul-i hassu âm, mukteda-yi âmme-i halk olmağa salih iki nefer sâlih İmam tayin oluna."<sup>41</sup>

İmamların dini bilgilerin yanında güvenilir bir kişiliğe sahip olması ve edebe muğâyir bir davranışının bulunmaması gerekirdi. Bu açıdan kadıların imamları devamlı kontrol altında tuttukları, vazifesini gereği gibi yerine getiremeyenlerin vazifesinden alındığı kaydedilmektedir.<sup>42</sup>

Mahalle halkı da gerektiğinde imamı kontrol eder ve istenmeyen durumları kadıya intikal ettirirlerdi. Dolayısıyla mahalle halkının istemediği bir kişinin mahallede imamlık yapması mümkün değildir. Konuyla ilgili bir örnekte, Üsküdar'da bulunan Hamza Fakih Mescidi cemaatinin imamın bekarlığından ve bazı davranışlarından şikayetle arkasında namaz kılmadıkları ve değiştirilmesini talep ettikleri görülmektedir:

---

cabalık vazifesinin eskiden beri mevcut olduğu anlaşılmaktadır. bkz. Çadırcı, age, s.328. Ayrıca bkz. Musa Çadırcı, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", *Belleten*, XXXIV/135 (Temmuz 1970), ss.409-420, s.410 v.d. Çadırcı, muhtelif örneklerden hareketle, muhtarlığın, imamlardan çok vergi tahsilinde ve sair resmi işlemlerde halka zulmeden âyanların yerini almak üzere ihdas edildiğini kaydetmektedir. İmamların muhtarlara kefil edilmesi de bu tezin daha tercih edilir olduğunun bir başka delilidir. bkz. a.g.m., s.411. ayrıca bkz. Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Türkiye'de Yönetim (1826-1839)" *Belleten*, LI/201 (Aralık 1987), ss.1215-1240, s.1236-1239.

<sup>39</sup> 25 Safer 985/1577 tarihli bir hükümde şikayet üzerine imam ve hatiplerin imtihan edilerek ehil olmayanların görevden alınması istenmektedir:

"İstanbul kadisına hüküm ki Hâlâ rikâbı hümayunuma nk'a sunulub mahrusei mezburede olan huteba ve eimmenin bazıları ehli ilim ve ehli Kur'an olmayub maharici hurufa riayet itmamekle şer'an iade olunmak lâzım olur deyu ilâm olunmağın umumen huteba ve eimmenin ahvalleri teftiş olunmasın emir idüb buyurdum ki vusul buldukda tehir itmiyüb darı kura şeyhlerinden bir ikisini meclisi şer'e getürdüb anların mahzarında huteba ve eimmenin ahvallerin dikkat ve ihtimamla teftiş ve tefahhus ve gereği gibi imtihan idüb ehli ilim ve salih ve mütedeyyin ve maharici hurufun riayetine kadir olub şerayiti hitabet ve imameti bilüb şer'an ehil ve hitabete istihkak ve liyakati olanları yerlerinde ibka idüb olmiyanların hitabet ve imametlerin alub müstahak olanlara tevcih ve arz eyliyesin" nakleden: Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), s.35.

<sup>40</sup> bkz. İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:18, v.36b-37b.

<sup>41</sup> Kürkçüoğlu, Kemal Edip (nşr.), *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, İstanbul 1938, s.244.

<sup>42</sup> Kazıcı, "Osmanlıda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s.432-433. 975/1567 tarihli bir hükümde bu hususla ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır:

"... Ve her mahallenin imamının eğer ilmi Kur'andır ve eğer diyanet ve istikametidir ahvalin görüb anın gibi muktedayi nas olmağa şer'an liyakatleri olmiyanları asla himayet itmeyüb yazub bildiresinki ref oluna..." nakleden: Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), s.39.

"Vech-i tahrîr-i sicil budur ki, kasaba-i Üsküdar'dan Hamza Fakih Mescidi cemaatinden Muhyiddin Halife ve Hayyât Ali ve oğlu İbrahim ve topçu Kara Hamza ve sipahi Mustafa Bey ve Hüseyin Bey ve Yusuf el-Abazî ve Karagöz Bey ve oğlu Mehmed ve Mestân Bey ve Mahmud ve Sinan Çelebi ve gayruhüm meclis-i şer'a hazırûn olup bes şekvâ eyleyüp dediler ki bazımız sipahi ve bazımız doğancı ve bazımız şehirlü olup mahallemiz içinde merhûm Hamza Fakih'in bir tatlı su kuyusu olup mahallemiz halkı andan sulanugelüp mahallemiz hâlî olmağla cariyelerimiz ve hizmetkârlarımız seferde olalım olmayalım kendüler alagelüp hâliyâ imamımız olan Cafer Fakih kuyuya karîb vakfın evinde olup mücerred olmağla odasında âyende ve râvende hâlî olmayup tavlî ve şetranç oynarlar ve avratın dahi boşayıp tekrar teehhül etmeyüp odasında emreden ve mücerredden ve gayriden hali olmamağla cariyelerimiz ve hizmetkârlarımız sudan men' olunup ve bi'l-cümle imam-ı mezbûr mücerred ve mecrûh olup ardında namaz kılmazız tabiatımız iktizâ eylemez mezbûr Cafer müdâvemet-i imam olıcak olursa sizden şekvâ edüp cilây-ı vatan itmen mukarrerdir imdi bize bir imam gerekdir ki ölümüne ve dirimize bulunup tilâvet-i Kur'ân eyleye bu makûle mücerred kimesneyi biz evimize getüremeziz cümleden Hasan Fakih'in imametine razıyuz ve talep dahi eyledük dediklerinde cemaat-i mezbûrenin şekvâsı ve talepleri ğıbbe't-talep sicil olundu tahrîran fî evâsıt-ı Evveli'r-rabıayn sene 957 [1550]. Şühûdü'l-hâl....."<sup>43</sup>

Bir başka örnekte de, Bulgurlu isimli köy halkının şikayeti üzerine imamın görevinden ayrıldığı ve yerine halkın istediği bir başka şahsın tayin edildiği görülmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki kazâ-i Üsküdar'a tabi Bulgurlu nâm karyenin halkı cem'ân meclis-i şer'a hâzırûn olup karye-i mezbûrda imam olan Halil Fakih müvâcehesinde takrîr-i merâm kılup dediler ki, imam-ı mezbûr gâyet ile şakî ve dilâzâr kimesnedir, iktidâ etmeye ikrâh ettik bir aydır mescid hâlî ve muattal kalmıştır mezbûr Halil'i imamete kabul etmeziz dediklerinde imam-ı mezbûr dahî bi'l-müvâcehe siz beni kabul etmezseniz ben dahî imametten ferağat ettim dedikte imamete kimi kabul edersüz deyû cemaatten suâl olundukta İsrâfil Halîfe nâm kimesneyi kabul ederiz dediklerinde mezbûr İsrâfil Halîfe cemaat rızasıyla imamet verilüp mâ hüve'l-vaki bi't-talep kayd olundu tahrîran fî evâyili Cümâde'l-âhir sene 969 [1562]. Şühûdü'l-hâl....."<sup>44</sup>

Ebussuud Efendi'nin konuyla ilgili bir fetvasında şöyle denilmektedir:

"Bir cami'in mahallesi halkı imam hatib olan Zeydin 'nâ-mahrem avret ile mu'âmeslesin ve haramdan ve kizbden ictinâb etmediğine bizim ittilâ'mız oldu, amma isbâta kâdir değiliz, istikrah ettik iktidâ etmeziz' deseler azl ettirmeğe kâdir olurlar mı? Elcevap: Olurlar, mahallenin eslehâsı istikrah edicek."<sup>45</sup>

Yine Ebussuud Efendi'nin fetvalarında kizble maruf olan, hemmâz (iftiracı) ve gammaz olanın imametten azledilmesi gerektiği belirtilmektedir:

"Zeyd-i imam kizble ma'rûf olup, meclis-i şer'de dahi kizbi zâhir ve sâbit olsa, mezkûr Zeyd'in imam olması şer'an câiz olur mu? Elcevap: Azle müstehak olur". "Hemmâz ve gammâz olanın imâmeti ve hitâbeti şer'an câiz olur mu? Elcevap: Azli vâcibdir."<sup>46</sup>

<sup>43</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:15, v.22a/2

<sup>44</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:22, v.159a/1

<sup>45</sup> bkz. Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, s.68.

<sup>46</sup> Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, s.68.

Benzer fetvalarda da imkanı olduğu halde sıla-i rahim yapmayan, ticaretle meşgul olan, avratının nâmahrem kişilerle görüşmesine ses çıkarmayan, ribâhorluk yapan, haram yiyen, afyon ve benzeri maddeleri kullanan, dini inançlarında bozukluk olan, kizb ve ilhad ile meşhur olan kişilerin imametinin doğru olmadığı ve bu gibi kişilerin arkasında namaz kılınmayıp imametten azledilmeleri gerektiği kaydedilmektedir.<sup>47</sup> Zaten, sicillerdeki örneklerden, daha imamın tayini aşamasında mahalle halkının onayının alındığı anlaşılmaktadır. Aynı durumun müezzin ve kethüda gibi diğer görevliler için de geçerli olduğu görülmektedir.<sup>48</sup>

Mahalle içinde mescidle bağlantılı olarak zikredilmesi gereken önemli bir kurum da zaviye ya da tekke olarak isimlendirilen birimdir. Her mahallede bir tekke ya da zaviyenin bulunduğu, ya da bu birimlerin sadece belirli bir mahalleye mahsus olduğu söylenemez. Mamafih, tekkeler de belli bir kültür, dini terbiye ve yaşam tarzının icra edildiği ve nesilden nesile aktarıldığı merkezler olarak mahalle hayatının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Tekkelerde şeyh nezaretinde yürütülen dini-tasavvufi merasimler ve verilen eğitim halkın ruh dünyasını şekillendirip toplumun manevi dinamiklerini canlı tuttuğu gibi, oluşturulan sosyal çevre de kişilerin sosyal ilişkilerinin tanziminde önemli bir faktör olmuştur.<sup>49</sup>

#### 4. MAHALLEDE OTO-KONTROL

Yukarıda da belirtildiği gibi, mahalle imamı sadece dini hizmetleri ifa eden bir görevli olmayıp, bunun ötesinde, mahalle halkının hemen hemen her türlü sosyal ve iktisadi probleminde ilk müracaat merciidir.<sup>50</sup> Yine müezzin ve kethüda gibi görevliler de muhtelif konularda imamın sorumluluklarını paylaşmakta ve işlerin yürütülmesinde ona yardımcı olmaktaydılar. Bütün bunların yanında, mahalle halkının da pasif bir şekilde olayların akışını izlemek yerine, başta imam, müezzin ve kethüda gibi görevlilerin tayini olmak üzere mahalleyi ilgilendiren her hususta müdahil olabildiği görülmektedir. Dolayısıyla, mahalle halkı, imamın riyasetinde sosyal çevrenin düzenlenmesine doğrudan katkıda bulunabilmekte, tesis edilen oto-kontrol mekanizması ile mahallede istenmeyen davranış ve ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasına engel olunmaktadır.<sup>51</sup> Tabiri caizse mahalle, kendi

<sup>47</sup> bkz. Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, s.68-70.

<sup>48</sup> Bu hususla ilgili olarak yukarıda zikredilen örneklere bakılabilir. Mahalledeki rolü açısından imamlarla ilgili olarak kaydedilen hususların benzer şekilde diğer dini cemaatlerin liderleri için de geçerli olduğu görülmektedir. Örnekler için bkz. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity Aleppo in the Eighteenth Century*, NewYork 1989, 322 v.d.

<sup>49</sup> Tekkelerin cemiyet içindeki yeri ve kültürel fonksiyonları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, s.203 v.d. Tekke ve zaviyelerin çeşitli açıdan fonksiyonları için bkz. Mustafa Kara, *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (3. baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 1990. Bölüm:I-V.

<sup>50</sup> Gayrimüslim mahallelerinde de imamın icra ettiği fonksiyonu o mahallenin dini lideri konumundaki papaz ya da hahamın ifa ettiği kaydedilmektedir. bkz. Mantran, XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat, s.54.

<sup>51</sup> İmamın mahalle içindeki sorumluluklarının boyutları Mehmet Akif tarafından "Köse İmam" başlıklı şiirde edebi bir üslupla kaydedilmektedir. bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, ss.111-116.

içinde bütünlük arzeden, kendi kendini idare eden otonom<sup>52</sup> bir şehir kesimini oluşturmaktadır.

Mahalle halkının kendi arasında oluşturduğu birlik ve dayanışmanın etkin bir şekilde işlediği, bunun kolektif bir şüura dönüşerek mahalle düzeyinde, hem fertler hem de mahallenin ortak mekanları üzerinde önemli bir denetim mekanizması olduğu görülmektedir. Bu durum mahalleler düzeyinde ortak bir ahlak anlayışı, belli davranış kalıpları, gelenekler ve hatta konuşma dilinde ortak bir şive ya da aksanın geliştirilmesine de zemin hazırlayabilmektedir.<sup>53</sup>

Mahalle halkı tarafından en istenmeyen davranış gayr-i meşru cinsel ilişkilerdir. Arşiv belgelerinde ve özellikle şer'îye sicillerinde kaydedilen örneklerden, bu konuda oldukça titiz davranıldığı ve fuhşa meyyal kişilerin devamlı tarassut altında bulundurulduğu anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Şayet bu yönde bir davranış tesbit edilirse ilgililerin derhal mahalle halkı tarafından der-dest edilerek kadı huzuruna çıkarıldığı ve davanın, genellikle fuhşıyatta tevessül eden kişilerin mahalleden ihracı ile sonuçlandığı görülmektedir. "Mahalle baskını" adıyla kurumsalaşan bu hareket tarzının fuhşu asgariye indirdiği ve ikamet mahallerinin dışına çıkararak cemiyet üzerindeki olumsuz etkilerini büyük oranda ortadan kaldırdığı tahmin edilebilir.<sup>55</sup> Kefalet müessesesi incelenirken verilen örneklerin çoğu da yine bu hususla ilgilidir.<sup>56</sup>

Konuyla ilgili bir örnekte, bir Yahudi'nin, kocası evde olmadığı bir sırada müslüman bir kadının evinde bulunduğu mahalle halkının şehadetiyle kayda geçirilmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf budur ki, Mûsâ b. Metasya nâm Yahudi Hızır b. Abdullah nâm kimesnenin evinde kendi anda yoğiken hatunu ile beraber evde bulunup mezkûr

<sup>52</sup> bkz. Ira M. Lapidus, "Muslim Cities as Plural Societies: The Politics of Intermediary Bodies", *Urbanism in Islam* içinde, ss.133-163, s.148.

<sup>53</sup> Bu hususların Evliya Çelebi, Eremya Çelebi ve 19. yüzyıl romancılarının eserlerine de yansıdığı kaydedilmektedir. bkz. İnalçık, "İstanbul" maddesi, *El<sup>2</sup>/IV*, s.235.

<sup>54</sup> Ahmed Refik tarafından zikredilen 973/1565 ve 975/1567 yıllarına ait iki hükümde namahrem ile basılan kadınlar ile, tesbit edilen fahişelerin mahallelerinden çıkarılması istenmektedir. 975/1567 yılına ait bir başka hükümde ise, fahişe kadınları nikahlayanların İstanbul dışına çıkarılması istenmektedir. bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), s.38-39. Aynı hususla ilgili diğer hükümlerde de fuhşa yol açtığı gerekçesiyle çamaşırcı kadınlara dükkan tutturulmaması, Eyüp'te kadınların kaymakçı dükkanlarına girmemeleri, genç kadınların peremelere erkeklerle beraber binmemeleri gibi hususlara dikkat çekilmektedir. bkz. a.g.e., s.39 v.d.

<sup>55</sup> Mahalle baskını hadisesi edebi eserlere de konu olmuş ve bununla ilgili olarak ilginç hikaye ve şiirler kaleme alınmıştır. Yakup Kadri'nin bir çocukluk hatırasından hareketle kaleme aldığı ve mahalle baskını konu edinen bir hikaye için bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Baskın", *Bir Serencam*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1990 içinde, ss.68-81. Yakup Kadri'nin hikayesine ilham kaynağı olan hatırası için bkz. a.g.e., s.235-237. Mahalle baskını konu edinen manzum bir örnek için bkz. Enderunlu Fazıl, *Zenanname*, Ali Rıza Efendi Matbaası, İstanbul? 1278?, "Der-Beyân-ı Âmeden-i Ahâli-i Mahalle ve İmam be-Hâne-i Fâhişe", s.97-98. Zikredilenlere ilaveten; "... mahalle baskını Ahmed Rasim, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Sermet Muhtar Alus, Reşat Nuri Güntekin ve Refi Cevat Ulunay gibi İstanbul yazarlarının kalemiyle edebiyata aktarılmış; Beşiktaşlı Gedâî, Niyazî ve Üsküdarlı Râzî'nin yazdığı baskın destanlarıyla da âşık edebiyatına girmiştir." bkz. "Mahalle Baskını" maddesi, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi V*, İstanbul 1994, s.240.

<sup>56</sup> Özellikle İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:20 v.22a/5'de kaydedilen ve kefalet müessesesi işlenirken nakledilen örnek tipik bir mahalle baskınıdır.

Mûsâ inkâr edüp müslümanlar şehadetleri ile sabit olup sicil olundu, tahrîran fî 18 Zilhicce sene 949.[1543] Şühûdü'l-hâl.....<sup>57</sup>

Bir başka örnekte de, mahallede, bir kadının evine zamanlı, zamansız, gece gündüz bazı kişilerin gelip gittiğinin tesbit edildiği ve mahalle halkının isteği üzerine kadının mahalleden çıkarılmasına hükmedildiği görülmektedir:

"Vech-i tahrîr-i sicil budur ki, Kasaba-i Üsküdar'da Hamza Fakih Mahallesi halkından Recep b. Mahmud Fakih ve Çıracak Mahmud b. Mehmed'i ve Memi Fakih b. İskender'i ve.... Ali b. Yusuf ve gayri meclis-i şer'da şekvâ edip dediler ki, mahalle-i mezbûrede sâki-ne olan..... bint Çoban Mahmud nâm hatun doğancı kısmından ve gayriden nâmahrem kimesneler ile vakitli ve vakitsiz, gecede ve gündüzde buluşup kelimât eyler dediklerinde mezbûre avrattan istintâk olundukta bazı kimesnelerin esbâbların yurum ol ecilden bana bazı kimesneler gelürler deyu kelimât eyledikde nâ-makbûl fiilden olduğu ecilden ehl-i mahalle kabul eylemez dedikleriyle mahalleden ref' olunmasına tenbîh olunup kazıyye alâ vukûihî bi't-talep sicil olundu, tahrîran fî'l-yevmi's-sâmin min şehr-i Şevvâl el-mükerrrem sene hamsîn ve tis'a mie. [950/1543] Şühûdü'l-hâl....."<sup>58</sup>

Fuuş dışında diğer istenmeyen davranışların da mahalleli tarafından engellendiği, bu nevi davranışlarda bulunanlara karşı da çeşitli müeyyideler uygulandığı görülmektedir. Bu müeyyidelerin en etkili olanı ise kuşkusuz mahalle halkının bir şahsa kefil olmayı reddetmesidir. Şer'iyecilerinde bu nevi kayıtlara sık sık rastlanmaktadır.

## 5. MAHALLENİN TEFTİŞİ

Mahallelerin zaman zaman teftişe tabi tutulduğu, mahallede "hırlı ve hırsuzdan" kimlerin oturduğunun tesbit edildiği görülmektedir. Bu teftiş esnasında mahalle halkının birbirine kefil olduklarını beyan ettikleri, ancak bazı kişilerin bundan istisna edildikleri ve mahallelinin "biz falanca şahsa kefil olmayız" şeklinde bunu ifade ettikleri görülmektedir. 1115/1703 yılında Edirne Vak'ası'ndan kısa bir süre önce, Edirne'de gerçekleştirilen bir teftiş bu uygulamanın nasıl yapıldığı konusunda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Yapılan teftiş sonunda her mahallede kimlerin bulunduğu tesbit edildiği, bunların birbirine kefil oldukları ve imamlarının da cümlesine kefil olduğu belirtilmekte, bütün bu hususların bir defter halinde kaydedilerek divanda muhafaza edilmesinin istendiği görülmektedir. Defterin sonunda "Hîn-i teftişte ba'zı mahallâtta ahali-i mahalle ihbarıyla sû-i halleri tahrir olunan kimesnelerin defteridir ki ber-vech-i âtî ale'l-esâmî zıkr olunur" denilerek her mahallede bu şekilde tesbit edilen kişilerin isimleri, sû-i halin gerekçesi ile birlikte kaydedilmekte ve ahali tarafından bazılarının mahalleden ihracının istendiği belirtilmektedir.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iyeciler Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:12, v.1d/3.

<sup>58</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iyeciler Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:12, v.30b/1.

<sup>59</sup> BOA, Kamil Kepeci, Muhtelif, Defter No:731. Defterin başında teftişin hangi nedenle ve nasıl yapıldığı hususu kaydedilmektedir:

"Mahmiye-i Edirne'de vaki' mahallât ahali-i teftiş ve birbirine kefile verile deyu fermân-ı âli sâdir olmağın imtisâlen li'l-emri'l-âlf.... şer'dan Mevlana es-Seyyid Mustafa Efendi ve Dergâh-ı Ali -dâme mahfûfen bi'l-meâli-yeniçerileri başçavuş olan el-Hâc Mustafa Ağa ve devletlû sadrazam hazretleri ağalarından fahrûl-akrân Ahmed Ağa marifetiyle teftiş ve tafahhus olunup birbirine kefil ve cümleye imamları kefil olup esâmileridir ki ber

.....

Üsküdar mahallelerinde yapılan benzer bir teftişte de bazı kadınlar hakkında iyi şeyler söylenmediği, namahrem ile görüştükleri gibi gerekçelerle kimsenin kefil olmak istemediği görülmektedir:

"Vech-i tahrîr-i hurûf oldur ki, merhûm Mehmed Paşa Camii'nde zaîm ve imam Mevlana Hasan b. Murad ve Hacı Kabil nam müezzini ve cemaatinin ekseri meclis-i şer'a hazırın olup ehl-i şenayi'den ve hırludan ve hırsuzdan cemaatinizde kim vardır deyû mübâşir olan Mustafa Çavuş mahzarında teftiş ve tafahhus olundukta Çerkes Hatun ve kızı ve Peşkûrî nam Şaban ve Hayyat İlyas Hatunu dimekle marûfe hatun kızıyla bunlar eyü değıldür namahrem kimesneler ile kelimât ederler eyü kimesneler değıldür denildikte Mevlânây-ı mezbûr imam Hasan Halife'den ve müezzini Hacı Kabil'den ve cemaatten kefil bulunmayup mezbûrân Hasan Halife [ve] Hacı Kabil'den bu hatunlar için..... bîve ve kefil olur musuz deyû sual olundukta yaramazlığın görmedik amma mezbûreler için eyü demezer..... kefil olmaz dediklerinde cemaat-i mezbûrenin birisine kefil olmadıkları sebt-i sicil olundu tahrîran fî evâhir-i Şabân el-muazzam sene 957 [1550]."<sup>60</sup>

Mahalle halkının lehte şehadet etmesi ise kişinin töhmetten kurtulması için bir vesile olabilmektedir. Edirne kadısına gönderilen 11 Safer 979/1571 tarihli bir hükümde daha önce hırsızlık isnadıyla hapsolunan bir kişinin mahallesi halkı lehinde şehadet ettiklerinden durumun yeniden teftişi istenmektedir:

"Edirne kadısına hüküm ki: Nâyibün Mehmed b. Hamza Südde-i Sa'âdetüm'e sûtret-i sicil gönderüp; 'mahmiye-i Edirne'de Hâceserver Mahallesi'nden Pîrî bin Mehmed için; 'Bursa'da ba'zı töhmet isnâdıyla mahbûs olup Asitâne'ye gönderilüp lâkin mezbûr mahalle-i merkûmede toğup böyiyüp mahalle halkından dört-beş nefer eyülûğüne şehadet eyledüklerin' bildürmiş. İmdi; sâbıkâ Silahdârlarum Kethudâsı... teftiş için vardukda, mezbûr için hammâmdan ba'zı kimesnelerün dülbendin alup ve ba'zı esbâb... sâbit olmağın tutulup habsolmuş idi. Nâyib ol vechile sicill eylemeğe sebep nedür? Buyurdum ki:... mezbûrun keyfiyet-i ahvâlin hakk üzere teftiş eyleyüp göresin; sâbıkâ sirka töhmeti sâbit olup sicill olmuş iken hâlâ nâyib-i mezbûr ol vechile sicill eylemeğe sebep nedür, fi'l-vâkı' günahı olmayup hilâf-ı vâkı' mı habsolmuşdur, yohsa hırsuzluğu mukarrer iken nâyib-i mezbûr hilâf-ı vâkı'mı sicill eylemişdür, aslı nedür; sıhhat ile ma'lûm idinüp vukû'ı üzere yazup bildüresin."<sup>61</sup>

vech-i âtı zikr olunur hurrira fi's-sâmin min muharremi-l-harâm li sene hamse aşer ve mie ve elf [8 Muharrem 1115]."

Söz konusu teftiş defterindeki bilgilerden hareketle Edirne'nin demografik durumunu inceleyen bir çalışma için bkz. Özer Ergenç, "XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne'nin Demografik Durumu Hakkında Bazı Bilgiler" IX. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21-25 Eylül 1981), Kongreye Sunulan Bildiriler III*, Ankara 1989, ss.1415-1424. Emecen, zikrettiğimiz ve Ergenç tarafından da esas alınan defterin söz konusu tarihte yapılan sayımın sadece bir kısmı olduğunu belirtmekte ve defterin tamamının BOA, A.DVN. nr.802 ve 803'te bulunduğu işaret etmektedir. bkz. Feridun M. Emecen, "Tarih Koridorlarında Bir Sınır Şehri: Edirne", *Edirne: Serhattaki Payitaht*, Haz. Emin Nedret İşli, M. Sabri Koz, İstanbul 1998 içinde, ss.49-69, s.61.

<sup>60</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:15, v. 137b/3.

<sup>61</sup> bkz. 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks> I, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1996, s.420-421, 692 numaralı hüküm.

Bu gibi teftişlerin özellikle merkezlerde periyodik olarak yapıldığı; İstanbul'da çarşı, dükkan ve evlerin her üç yılda bir teftiş edilerek bu süre zarfında şehre gelmiş olanların memleketlerine iade olundukları görülmektedir. Cevdet Paşa'nın kaydettiğine göre, bu uygulama bir müddet terkedilmiş, ancak taşradan şehre göçün artması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan asayişsizlik üzerine 1206/1791-1792 yılında şehirde yeni bir teftiş gerçekleştirilmiştir. Teftiş esnasında hane, dükkan ve bekar odaları tek tek yoklanmak suretiyle şehrin tamamı teftiş edilmiş; kefil olmayanlar, hatta kefil olup da şehirde ihtiyaç duyulmayan meslek mensupları şehir dışına çıkarılmıştır. Ayrıca, bu tarihten sonra, İstanbul'un altı ayda bir bu şekilde teftiş olunması da nizamla bağlanmıştır.<sup>62</sup>

Bu teftişlerin mahalle halkının mahallede ikamet eden kişiler konusunda daha dikkatli olmalarını sağladığı ve gayrimeşru, kanunsuz işlere ve asayişsizliğe meyilli kişileri aralarında barındırmadıkları düşünülebilir. Nitekim, yapılan teftişlerin dışında, bazı durumlarda mahalle halkının, bizzat kadının huzuruna çıkarak herhangi bir şahıs hakkında "doğruluk ve istikamet üzere bulunmadığı" v.b. şekillerde ifade vermek suretiyle kendilerinin artık o şahsa kefil olmadıklarını kayda geçirdiği görülebilmektedir. Bu gibi durumlarda şahsın ahvali soruşturulmakta ve gerekli görüldüğü takdirde mahalleden ihracı istenebilmektedir.

Herhangi bir sebeple mahallesinden ihrac edilen kişinin gittiği yerde de kontrol altında tutulduğu anlaşılmaktadır. Şayet, bu şekilde mahallesinden sürülen kişileri yeni yerleştikleri mahallenin halkı aralarına kabul etmeyecek olursa, bu takdirde şehirden de çıkarılabilmektedir. 973/1565 tarihli Bosna sancağı kanunnamesinde bu hususla ilgili olarak şu hükümler yer almaktadır:

"Ve dahi bir kimesne için hırsuz veya kaşpedir deyü mahallesi veya karyesi cemâ'ati şikâyet edüb bize gerekmez deyü red etseler, fil-vâkı' töhmeti ol kimesnenin beyn'en-nâs ma'rûf olsa mahallesinden veya karyesinden red edüb süreler. Ve eğer varduğı yerde dahi kabul etmezler ise, şehirden süreler. Amma bir kaç gün tevakkuf edeler, ta ki, ol kimesne evvelki yaramazlığına tevbe edüb islah üzerine olursa hoş, ve illâ andan red edüb şehirden süreler, çikub gide."<sup>63</sup>

Konuyla ilgili bir örnekte de kanunsuz hareketleriyle bulunduğu yerlerin insanlarını rahatsız eden ve bu yüzden bir çok beldeden sürülen Üsküdar'lı Hamza'nın İznikmid'de de aynı tarzda davranışlarda bulunduğu bildirildiğinden Kıbrıs'a sürgün edilmesi istenmektedir.<sup>64</sup> Bu olayda halkın şikâyetinin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

<sup>62</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet V*, İstanbul 1290, 107-108.

<sup>63</sup> nakleden: Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahtlilleri VI*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s.488. Bu hüküm, II. Selim dönemine ait Celalzâde Kanunnamesi'nde de hemen hemen aynı ifadelerle yer almaktadır: Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahtlilleri VII*, s.356. III. Murad dönemine ait kanunname de aynı hükmün biraz farklı ifadelerle tekrarlandığı görülmektedir: "Ve dahi bir kimesne hırsuzdur veya kaşpedir deyü mahallesi halkı veya karyesi halkı şikâyet edüb bize gerekmez deyü red etseler, vâkı'â töhmeti beyn'en-nâs ma'rûf ve meşhûr olsa, mahallesinden ve karyesinden sürüb gidereler. Gerü varduğı yerde kabul etmezler ise, bir kaç gün tevakkuf edeler; ol yerde yaramazlığına tevbe edüb salâh üzere olursa dahl etmeyeler ve illâ ol mekândan dahi red edüb gidereler." bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahtlilleri VIII*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1994, s.111.

<sup>64</sup> bkz. 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks> II, s.181-182, 1046 numaralı hüküm.



Mahalleden herhangi bir kişinin geçirdiği soruşturmada da öncelikle imam, müezzin ve mahallenin ileri gelenlerinden bilgi alınmakta, soruşturmanın akıbeti mahallelinin o kişi hakkında ortaya koyacağı kanaatin müsbet veya menfi oluşuna göre şekillenmektedir. Konuyla ilgili bir örnekte "İstanbul'da vaki olan fevâhiş" in teftişi istenmekte ve bunun ne suretle yapılacağı da:

"Dergah-ı Muallâm çavuşlarından Pirî vusul buldukta asla tehir ve terahi itmeyüb her mahallenin eğer camidir eğer mesciddir varub dahi imam ve müezzinlerin ve mahallelinin halkın cem idüb kemali dikkat ve ihtimam ile mahallelerinde eğer fahişeden ve eğer sayır ehli fesad ve feskadan her kim var ise sorub zuhure götürüb..."<sup>65</sup>

ifadeleriyle izah edilmektedir. Bu konuyla ilgili bir başka örnekte de, haklarında ribahorluk yaptıkları şikayeti vaki olan ve bu nedenle İstanbul'a kasap yazılmaları istenen Çepnioğulları'nın mal varlığı araştırılmakta, neticede mahalle halkının bu hususta lehde kanaat belirttikleri anlaşılmaktadır. Ancak, durum tekrar incelemeye alınmakta, yine mahallelinin beyanları doğrultusunda Çepnioğulları'nın İstanbul'a kasap olarak yazılması na imkan sağlayacak mali durumlarının bulunmadığı tesbit edilmektedir.<sup>66</sup>

Mahalleye istenmeyen kişilerin yerleşmesini önleyecek bir diğer mekanizma da hukuki bir hak olan şuf'a'dır. Şuf'a hakkı yoluyla, satılan bir gayrimenkulün, arzu edilmeyen kişiler tarafından satın alınması engellenerek mücavir kişiler tarafından kontrol altında tutulmasını sağlayan, dolayısıyla istenmeyen komşulukları engelleyen bir mekanizma oluşturulmaktadır. Bu açıdan şuf'a hakkı kurulu düzene intibak edemeyecek kişilerin mahalleye yerleşmelerine mani olmak suretiyle mevcut sosyal dokunun muhafazasını temin eden bir vasita olarak düşünülebilir.<sup>67</sup>

## 6. MAHALLENİN GÜVENLİĞİ VE ASAYİŞ

Fertler arasındaki dayanışma, aynı zamanda karşılıklı sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, mahalle halkının kendilerini mahallede olan bitenden sorumlu hissetmeleri, ortaya çıkan istenmeyen bir davranışın veya mahalleliye zarar verebilecek gelişmelerin önlenmesine çalışması tabii bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, zuhur eden sorunlar, büyük oranda mahalle düzeyinde halledilme yoluna gidilmektedir. Bu hususlarda oldukça titiz davranıldığı da arşiv kaynaklarındaki kayıtlardan anlaşılmaktadır.<sup>68</sup>

Asayiş konusunda mahallelinin kendi arasında halledemeyeceği meselelerin de ilgili makamlara intikal ettirildiği görülmektedir. Konuyla ilgili 976/1568 yılına ait bir hüküm örneğinde, Giresun'da hatib, imam, müezzin ve sair ahalinin kadiya müracaatla bazı kişilerin *rafz ve ilhâd* üzere bulduklarına dair şehadette buldukları bildirildiğinden Erzurum beylerbeyinden durumun iyice tahkik edilerek sabit olan cürümlerin bildirilmesi

<sup>65</sup> Ahmed Refik, Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591), s.38-39.

<sup>66</sup> bkz. İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:12, v.54ab ve 53b.

<sup>67</sup> Şuf'a konusundaki fikhî ahkam için bkz. el-Halebi, *Mülteka'l-Ebhur* II, s.195 v.d.; el-Merğınani, *el-Hidaye* IV, s.349 v.d.

<sup>68</sup> Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, s.91-92; Raymond, Şam, Kahire gibi şehirlerde meydana gelen bu gibi olaylarla ilgili değişik örnekler vermektedir. bkz. s.214.

istenmektedir.<sup>69</sup> Üsküdar kadı sicillerinde yer alan 924/1518 yılına ait bir başka örnekte de sarhoş olarak mahallede haykıran kişinin mahalle halkının şهادeti ile tazir olunduğu görülmektedir:

"Sebeb-i tahrîr-i kitâb budur ki,..... Memi b. Hacı Veli sarhoşla mahallede haykırdığı ve sarhoş olup suçu içindeki şühûd-u udûl ile ve ikrâr ile sâbit oldukta ta'zîr olunup deftere sebt olundu. tahrîran fî evâyil-i Rabîu'l-âhir sene 924 [1518]. Şühûdü'l-hâl....."<sup>70</sup>

Mahalle sınırları içinde asayiş ve güvenliğin sağlanması konusunda mahalle halkının aktif bir rol oynamasının beklendiği anlaşılmaktadır. Mahallede meydana gelen herhangi bir olayda mahalleli müdahil olabildiği gibi, bu gibi durumlarda kendilerine belli birtakım sorumluluklar da yüklenmektedir. Bu sorumluluk özellikle faili bilinmeyen suçların aydınlatılması hususunda ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir olayın faili bulunmadığı takdirde, olay mahalline mücavir olan ahali bu olaydan toplu olarak sorumlu tutulmakta, faili meçhul bir cinayet hadisesinde, maktûlün diyeti cesedin bulunduğu yerin civarında ikamet eden kişilere belli bir usul dairesinde ödetilmektedir. İslam hukukunda kasame olarak adlandırılan bu uygulama, getirdiği sorumluluk nedeniyle caydırıcı bir rol de taşımakta, halkın bu gibi işlere tevessül edebilecek eğilimdeki kişilere karşı dikkatli olmasını ve çevrede barınmalarına mani olmasını sağlamaktadır. Ortaya çıkacak herhangi bir asayişsizlik durumunda da halkın olaya doğrudan müdahalesi ve olayın aydınlatılmasına etkin bir şekilde katılımına zemin hazırlamaktadır.<sup>71</sup> Yine diyet ödemesinde ilgili kişinin âkile denilen yakın çevresinin sorumlu tutulması, fertler arasındaki oto-kontrolün daha etkin bir şekilde işleyişini sağlamaktadır.<sup>72</sup>

Mahallenin yerleşim şeklinin asayişin temini gibi hususların gerçekleştirilmesini kolaylaştıracak şekilde olduğu görülmektedir. Geliştirilen mimari tarz, mahallenin kurulduğu mevki üzerinde mahalle halkının tam bir hakimiyet tesis etmesine yardımcı olacak

<sup>69</sup> bkz. BOA, *Mühimme Defterleri*, No:7, s.779, 2131 numaralı hüküm.

<sup>70</sup> İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi, Üsküdar Mahkemesi, Sicil No:1, v.86b/4.

<sup>71</sup> Kasame konusunda bkz. Cemalettin Şen, *İslam Hukukunda Kasame*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 1996. Kasame ile ilgili fıkhi ahkam için bkz. İbrahim el-Halebi, *Mülteka'l-Ebhur* II, s.313 v.d.; el-Merğınani, *el-Hidâye* IV, s.564 v.d. Kasame ile ilgili fetva örnekleri için bkz. Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Emin Efendi, *Fetâvâ Ankaravî* I, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, s.196 v.d., Şeyhülislam Abdullah Yenişehirî, *Behçetü'l-Fetâvâ*, İstanbul 1266, s.599 v.d. Mahalle halkının diyet ve kasameden sorumlu tutulması ile ilgili bir fetva şöyledir:

"Zeyd bir mahalle içinde kimesnenin mülkü olmayan hâli yerde cerihan katil bulunup kâtili malum olmasa mahalle-i mezbûre ahalisine kasame ve diyet lâzime olur mu? el-Cevâb: Olur. Bu surette kasame olundukta ahali-i mahallenin yeminden ebâ edenlerine ne lazım olur? el-Cevâb: İkrar yahut yemin edince [ye kadar] haps olunurlar." *Behçetü'l-Fetâvâ*, s.604.

Katili malum olmayan maktûlün bulunduğu mahalle ahalisine ne suretle kasâme lâzım olacağına dair nizam için bkz. *Düstûr*, I. Tertip, c.IV, s.383. Kasame uygulamasında kamu bölgeleri ile özel bölgeler arasındaki ayırım hakkında bkz. Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, s.118-119; Kasame'nin Şam'ın Salihîye Mahallesi'nde Memlükler tarafından uygulanışı için bkz. Miura Toru, "The Structure of the Quarter and the Role of the Out-laws -The Salihîya Quarter and The Zu'r in the Mamluk Period", *Urbanism in Islam* III içinde, ss.401-437, s.414. Kasame uygulamasında, ortak sorumluluğun aşiret veya kabileye yüklendiği, ancak, sonraları şehir hayatında kabile topluluğunun yerini mahalle topluluğunun aldığı kaydedilmektedir. a.g.m., s.415.

<sup>72</sup> Diyet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Diyet" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), IX, 473-479. Osmanlı mahkemelerinde diyet uygulamaları için bkz. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988, s.198-199.

şekildedir.<sup>73</sup> Bir mahalleye giriş-çıkış yapılacak yerlerin sayısı sınırlıdır ve bunlar gerektiğinde kontrol altında tutulabilecek durumdadır.<sup>74</sup> Mahalle kapısı olarak tabir edilen bu giriş-çıkış noktaları mahallenin sınırlarını da belirlemektedir.<sup>75</sup> Buna ilaveten yaygın bir şekilde görülen çıkmaz sokak anlayışı,<sup>76</sup> ilgili mekanları biraz daha özelleştirmekte; sokaklar, ilgili ilgisiz herkesin gelip geçtiği bir transit yoldan ziyade, sadece mahalle sakinlerinin kullanımına tahsis edilen ve yabancıların rahatlıkla dolaşamayacağı bir hususiyet kazanmaktadır. Bu durum, mahremiyetin<sup>77</sup> sağlanması yanında kontrol ve güvenliğin daha kolay gerçekleştirilmesini de mümkün kılmaktadır.<sup>78</sup>

Mahallede yaşayan kişilerin birbirini tanımaları yabancıların mahalle içinde kolayca teşhis edilmesine imkan tanımaktadır.<sup>79</sup> Bu yapılanma ikamet mahallelerindeki hare-

<sup>73</sup> İslam şehrinde geleneksel mimari prensipleri ve bunun "örf"le olan ilişkisini araştıran bir çalışma için bkz. Besim Selim Hakim, "The Role of the 'Urf' in Shaping the Traditional Islamic City", *Urbanism in Islam II* içinde, ss.113-138.

<sup>74</sup> K. Goş Santos, "İslam Şehrinin Yeniden Planlanması", *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler II* içinde, ss.383-412, s.393. İslam şehirlerinde mahallelerin fiziki olarak da birbirinden belirgin bir şekilde ayrıldığı; aralarında boş alanların bulunduğu belirtilmekte, duvarla çevrilen mahallelerin geceleri dışarıyla irtibatını kesen kapı sistemlerinin bulunduğu kaydedilmektedir. bkz. Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s.133-134. Sauvaget tarafından Şam'daki bir mahalle ile ilgili olarak yapılan alan çalışmasında da benzer bulgulara ulaşılmaktadır. bkz. Toru, "The Structure of the Quarter and the Role of the Outlaws -The Salihya Quarter and The Zu'r in the Mamluk Period", s.406 v.d. Osmanlı şehirlerinde de mahalleler arasındaki bu fiziki ayrımın aynı derecede kesin hatlarla olmasa da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. bkz. Ergenç, XVI. *Yüzyılda Ankara ve Konya*, s.50. Ancak, Filistin bölgesindeki şehirlerde mahalleler arasındaki fiziki sınırların Osmanlı idaresi altında zamanla önemsizleştiği görülmektedir. bkz. Cohen-Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, s.37. Doğuya özgü olan ve İslam şehirlerinde geliştirilen mahalle anlayışının 20. yüzyılda Batılılar tarafından da benimsendiği; ABD ve İngiltere'de geliştirilen yeni şehirlerin mahalle esasına dayalı bir planlama anlayışının ürünü olduğu kaydedilmektedir. bkz. Santos, a.g.m., s.393-394.

<sup>75</sup> Mahalle kapısı inşası ve bunun yeri ile ilgili ortaya çıkan ihtilafı ilgili bir örnekte, Ankara'da Yenice mahallesi sakinleri Hatun Mahallesi sakinlerinin, sözkonusu mahalleyi kendi semtlerine bağlayan yol üzerine *büyük mahalle kapısı bina eyleyip kendi mahallelerinin taşra kalmasına neden olduklarından* yakınmakta, neticede iki mahallenin uygun bir yere müştereken kapı yapmalarına karar verildiği görülmektedir. Ankara Şer'iyye Sicilleri, VII/1512, nakleden: Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri", s.410.

<sup>76</sup> Çıkmaz sokak anlayışının İslam şehirlerinde, özellikle ikamet kesimlerinde belirgin bir hususiyet olduğu görülmektedir. Yapılan tesbitlere göre, Fes, Cezayir, Kahire gibi şehirlerde çıkmaz sokaklar toplam yol uzunluğunun yarıya yakın bir kısmını oluşturmaktadır. (Fas'ta %52,4, Cezayir'de %45,7, Kahire'de %46,8, Şam ve Halep'te %43,1) bkz. Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, s.129. Muhtelif tarihlere ait haritalardan hareketle yapılan bir başka araştırmanın sonuçlarına göre, belli başlı İslam şehirlerinde çıkmaz sokakların toplam yol ağına oranı şöyledir: Kudüs'te %18, Lamu'da %8,5, İstanbul'da %9,4, Kahire'de %34,1, Tunus'da %16,5, Qina'da %27,9, Mansura'da %33,7, Talkha'da %35,8, Dimyat'ta %7,7, Halep'te %36,4, Casbah (Cezayir)'de %17,1, Ghardaia'da %21,4, Şam'da %30,1, Fes'te %38,8. bkz. Kijima Yasufumi "Street Networks and Open Space in Islamic Cities" *Urbanism in Islam I* içinde, ss.313-335, s.335, Tablo:1. Bu anlayışın modern anlamda belediyeçilik ve kent planlamacılığının başlamasıyla terkedildiği görülmektedir. Moltke tarafından yapılan İstanbul'un ilk imar planına ait 1839 tarihli ilmuhaberde hiçbir çıkmaz yolun yapılmaması hususu da zikredilmektedir. bkz. Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkileri" s.367.

<sup>77</sup> Mahremiyet konusunu ele alan bir çalışma için bkz. Kuroda Toshio, "Privacy in the Islamic World", *Urbanism in Islam I* içinde, ss.297-312. Mahremiyet ve cinsiyet ayrımının şehir ve ev mimarisine yansması konusunda bkz. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", 167 v.d.

<sup>78</sup> Mahalle kapılarının genellikle güvenliğin azaldığı, yağmacıların ya da içsavaş gibi durumların tehditlerinin arttığı kriz dönemlerinde önem kazandığı, mahalle halkının büyük kapılar inşa ederek kendilerini saldırlardan korudukları kaydedilmektedir. bkz. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, s.94.

<sup>79</sup> Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, s.213.

ketliliği sınırlamakta, buralarda mahalle halkı dışında sadece sebze, meyve, yoğurt v.b. şeyler satan seyyar satıcılar, ya da sakalar gibi zaruri ihtiyaçları karşılayan seyyar esnaf görülebilmektedir.<sup>80</sup> İkamet mahallelerinin mimari dizaynı da buna imkan tanıyacak bir şekilde olduğundan adli vakaların en aza indirilmesi ve güvenliğin azami derecede sağlanması mümkün olabilmektedir.<sup>81</sup> Mahallelerde gece güvenliğinin de ahali tarafından sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ikamet mahallelerinin topografik ve mimari düzenlemesindeki iki temel endişenin mahremiyet ve güvenlik olduğu kaydedilmektedir.<sup>82</sup>

## 7. MAHALLENİN ORTAK İHTİYAÇLARI VE VAKIFLAR

Mahallelinin ortak kader anlayışı mali konularda da dayanışma içinde bulunmalarına zemin hazırlamıştır. Bu dayanışmanın ortaya çıkardığı kurum ise vakıflardır. Vakıfların mahallelinin ortak yaşam alanını oluşturan altyapının oluşturulmasında etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Kurulan her türlü hizmet müessesesinin yanında onun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik gelir getiren vakıflar tesis edildiği gibi, mahallelerde de ihtiyaç duyulan ortak hizmetleri yürütmek amacıyla çeşitli vakıflar oluşturulduğu görülmektedir. Ahaliden hali vakti yerinde olan kişiler her türden hayırda buldukları gibi, yapılan hayrın sürekliliğini temin amacıyla da ilave vakıflar kurmuşlardır. Mahallenin mescidi, mektebi, çeşmesi, yolu, köprüsü ve benzeri tesisleri büyük oranda mahalle ahali tarafından tesis edilmiş ve her biri için de ayrı ayrı vakıflar oluşturulmuştur.<sup>83</sup> Para vakıfları da bu

<sup>80</sup> Mantran, XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat, s.212. Mahalle aralarında zikredilen örneklerde olduğu gibi zaruri bir durum olmadıkça dükkan açılmasının ve ticari ya da sınai faaliyette bulunulmasının pek de hoş görülmediği anlaşılmaktadır. Ahmed Refik'in zikrettiği örnekler bu açıdan dikkat çekicidir. Haslar kadısına gönderilen bir hükümde şöyle denilmektedir:

"Haslar kadısına hüküm ki, Tahtı kazânda müteveffa Koca Nişancı Bey mahallesinde bazı kimesneler evlerin bozahane idüb ekşi boza pişirüb eşkıya cem olub fisk idüb hamam yolun bekleyüb müslümanların ehil ve ayali hammama gidemeyüb evlerinin tahta havlıların koparub kebab pişirürler ve subaşı dahi her hafta başında akçelerin almağla men' etmez deyu ilam olunmağın mahallei mezburede ekşi boza pişirilmeyüb ref' olunmak emir idüb buyurdum ki... vardukda emrim üzre mahallei mezburede bir ferde ekşi boza pişürtmeyüb refeyliyesin Esmemeyüb geru boza pişürenleri mühkem habs idüb arz eyliyesinki küreğe konula Fi 2 receb 1002." bkz. Ahmed Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1592-1688), s.18.

Bir başka hükümde de mahalle arasında aşçılara yemek pişirilmemesi istenmektedir:

"İstanbul kadısına hüküm ki, Mahmiyyei mezburede Emin Bey mahallesinde bazı aşçılar evler alub içinde kârhaneye idüb çarşularda beyi etmeğiyçün koyunlar pişirüb küllü ateşler itmekle evlerimizden ihtiraz eyleriz deyu mahalle halkı gelüb şekva eyledükleri ecilden buyurdum ki vusul buldukta göresin arz eyledükleri gibi ve anın gibi aşçı tayifesine pazarda beyi için dükkanlarında pişürüb evlerinde nesne pişürtmeyüb men ve ref eyliyesin Fi 9 Cemazelâhir 973 (1565)" bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı* (1495-1591), s.137.

2 Recep 983/1575 ve 12 Zilkade 983/1576 tarihli iki örnekte de İslam mahalleleri arasında Hristiyanların meyhaneye açmamaları ve açılmış olanların da kapatılması istenmektedir. age, s.50-51 ve 141-142.

<sup>81</sup> Mimari dizaynın güvenliği sağlamadaki rolü ve batı şehirlerindeki "defended neighborhoods" uygulamaları ile İslam şehirlerindeki mahalle teşkilatlarının benzerliklerine işaret eden değerlendirmeler için bkz. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance" s.170 v.d.

<sup>82</sup> A. L. Udovitch, "Urbanism, Islamic" (Joseph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, XII, New York 1989) içinde, ss.307-311, s.310.

<sup>83</sup> Osmanlı cemiyetinde vakıfların yeri ve fonksiyonları hakkında özet bilgi için bkz. Tahsin Özcan, *Kanuni Dönemi* (M.1520-1566/H.926-974) *Üsküdar Para Vakıfları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE İktisat Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 1997, s.4 v.d.

sistemin bir parçası olarak vakıf sisteminin daha etkin işleyişine katkıda bulunmuştur. Ayrıca, para vakıfları vasıtasıyla oluşturulan fonlar, mahalle halkından ihtiyacı olanlara uygun koşullarda kredi vermek suretiyle halkın kredi ihtiyacını karşıladığı gibi, bu yoldan elde edilen gelirler de fertlerin sosyal güvenliğini sağlamaya yönelik kurumsal bir altyapı oluşturmuştur.<sup>84</sup>

Para vakıflarının bir türünü oluşturan ve vakıf sistemi içinde özel bir kategori oluşturan avâz vakıflarının mahalle açısından ayrıca ele alınması uygun olacaktır. Avâz vakıflarının mahalle halkının katkılarıyla kuruldukları ve çeşitli vesilelerle yapılan bağışlarla zenginleştiği bilinmektedir.

Vakfa ait nakit ve gayrimenkullerin işletilmesiyle elde edilen gelirler mahallenin ortak ihtiyaçlarına harcadığı gibi, mahallede muhtaç durumda olan kişilerin işleri sağlanmakta ve sair ihtiyaçları da bu vakıflar yoluyla giderilmektedir. Avâz vakıflarının diğer önemli bir fonksiyonu da, mahallelinin, başta avâz vergisi olmak üzere, yükümlü olduğu birtakım vergilerin ödenmesi için ihtiyati bir fon oluşturması ve gerektiğinde ödemelerin bu fondan yapılmasıdır. Bu suretle mali yükümlülükler de ortak bir platformda ele alınarak paylaşılmak suretiyle olumsuz etkileri en aza indirilmektedir.<sup>85</sup>

Mahalleler vergi tahsilatında esas alınan bir birimdir. Tekâlif-i örfiyye ve avâz-ı divâniyye denilen vergilerin tarhında avâz hanesi denilen ölçü birimleri esas olmakla beraber, sözkonusu vergilerin tahsilinde mahalleler dikkate alınmaktadır.<sup>86</sup> Benzer şekilde, şehirlerin birtakım ortak ihtiyaçlarının karşılanması, askeri birlikler için yapılan harcamalar ve benzeri ortak mükellefiyetlerin mahalleler arasında paylaştırıldığı görülmektedir. Bunların paylaşılması esnasında haksızlık yapılmaması için mahalle imamlarının da hazır buldukları kaydedilmektedir.<sup>87</sup> Avâz vakıflarının bu nevi ortak mükellefiyetlerin

<sup>84</sup> Para vakıfları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Çizakça, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993; İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996; Tahsin Özcan, *Kanuni Dönemi (M.1520-1566/H.926-974) Üsküdar Para Vakıfları*. Daha farklı bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1999, s. 166-172.

<sup>85</sup> Avâz vakıflarının ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Ancak, vakıflar ve para vakıfları ile ilgili kaynaklarda bu konuya da temas edilerek bazı bilgiler verilmektedir. Tahsin Özcan'ın Kanuni dönemindeki Üsküdar para vakıflarını incelediği çalışmasında avâz adıyla kaydedilmiş herhangi bir vakıf kaydına rastlanmadığı belirtilirken Çizakça'nın H.1078-1220 yıllarına ait Bursa vakıfları üzerinde yaptığı çalışmada çok sayıda avâz vakfı kaydına rastlanmaktadır. bkz. Özcan, *Kanuni Dönemi (M.1520-1566/H.926-974) Üsküdar Para Vakıfları*, s.80 v.d.; Çizakça, *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, s.81 ve devamında yer alan tablolar. Ayrıca bkz. Mehmet İpşirli, "Avâz Vakfı" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 109.

<sup>86</sup> Avâz vergileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Tabakoğlu, *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 1985, s.153 v.d. Ayrıca bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Avâz" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, II, 13-19; Halil Sahillioğlu, "Avarız" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 108-109; Pakalın, "Avarız" maddesi. Avâz hanesi itibari bir hane ölçüsü olup bir avâz hanesi sayıları üç ila onbeş arasında değişen gerçek haneden oluşmaktadır. bkz. Barkan, a.g.m, s.15.

<sup>87</sup> bkz. Süleyman Sûdî, *Defter-i Muktesid* II, İstanbul 1307, s.2; Musa Çadırcı, "Anadolu Kentlerinde Mahalle (Osmanlı Dönemi)", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.257-263, s.259. Avâz ve benzeri vergilerin zaman zaman halkın tahammülünü aştığı ve çatışma ve isyanlara yol açabildiği görülmektedir. Konuyla ilgili bir örnekte Memlûkler döneminde aşırı vergilendirmenin Şam mahalleleri ile idareciler arasında zaman zaman kanlı çatışmalara varan ihtilaflara yol açtığı kaydedilmektedir. bkz. Toru, "The Structure of the Quarter and the Role of the Outlaws -The Salihya Quarter and The Zu'r in the Mamluk Period", s.417 v.d.

karşılanmasında önemli bir rol oynadığı, mali durumu yeterli olmayan ailelerin bu vakıflar vasıtasıyla dolaylı bir şekilde desteklendiği anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

İnsan doğumdan itibaren bir sosyal çevrenin parçası olur ve hayatının her safhasında bu çevre ile çeşitli ilişki düzeylerinde karşılıklı iletişim ve etkileşim içinde bulunur; inanç, düşünce ve yaşantısı bu ilişkiler neticesinde şekillenir. Bütün bu beşeri münasebetlerin bir makale çerçevesinde ele alınarak incelenmesi elbetteki mümkün değildir. Osmanlı cemiyetindeki beşeri münasebetleri mahalle düzeyinde tahlil eden bu makalede, örneklerden de hareketle beşeri münasebetlere şekil veren temel prensipler tesbite çalışıldı; bu prensiplere uygun olarak gelişen beşeri ilişkiler ve bunlara altyapı oluşturan temel kurumlar ve fonksiyonları incelendi.

Bu makalede incelenen hususlar, Osmanlı cemiyetinde de sosyal hayatın belli bir takım prensipler çerçevesinde geliştiğini, kurumsal altyapının da bu prensiplere uygun bir hayat sürmeye imkan sağlayacak tarzda şekillendiğini göstermektedir. Tesbit edilen belli başlı prensiplerin İslam'ın ortaya koyduğu kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma gibi prensiplerle örtüştüğü, yani Osmanlı cemiyetinin bir cemaat halinde İslâma uygun bir hayat tarzını yaşamaya çalıştığı, sosyal çevresini ve kurumlarını bu hayat tarzını yaşamayı mümkün kılacak ve kolaylaştıracak, hatta teşvik edecek tarzda oluşturduğu görülmektedir. Nitekim, İnalçık İstanbul şehrinin gelişmesinde gözetilen temel prensibin, şehre müsülman ahalinin dini emirlere uygun bir hayat sürmesine ve geleneksel İslam şehirlerinin sunduğu imkanlardan faydalanmasına imkan tanıyacak bir karakter kazandırılması olduğunu kaydetmekte<sup>88</sup>; şehrin temel fiziki ve topografik görünümünü oluşturan vakıf-imaret sisteminin oluşturduğu altyapının da, şehri, kişinin tam bir İslami hayatı yaşayabilmesini sağlayacak şekilde düzenlemeyi amaçladığını belirtmektedir.<sup>89</sup>

Dolayısıyla böyle bir altyapı ile yetiştirilen fertlerin, içinde yaşadıkları cemiyete karşı kayıtsız kalmamaları, birbirleri ile olan kader ortaklığının farkında olarak buna uygun davranışlar geliştirmeleri gayet tabiidir.

Osmanlı cemiyetinde beşeri ilişkilerin ferdiyetçilikten<sup>90</sup> ziyade cemaat ve cemiyetin ön planda olduğu bir anlayış çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Osmanlı cemiyetinde fertlerin bencillikten ziyade diğergam bir anlayışla hareket etmeleri, buna bağlı olarak dayanışma ve hayır anlayışının bir hayli gelişmesi sadece tesadüfi bir gelişme olmayıp cemiyetin sahip olduğu temel prensipler ve bunlara uygun çevre şartlarının tabii bir sonucudur.

Mahalle teşkilatı ve mahalle içinde oluşturulan oto-kontrol sistemi, ortak ihtiyaçların mahalle halkının katılımıyla ve kurulan vakıflar vasıtasıyla karşılanması gibi hususlar merkezden yönetimin aksine, etkin bir yerinden yönetim anlayışının ürünüdür.<sup>91</sup> İhtiyaç-

<sup>88</sup> İnalçık, "İstanbul" maddesi, El<sup>2</sup>/IV, s.226.

<sup>89</sup> İnalçık, "İstanbul: An Islamic City" s.19.

<sup>90</sup> Osmanlı toplumunda ferdiyetçiliğin gelişimi konusunda bkz. Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, LXIX (1989), ss.121-150.

<sup>91</sup> Bu hususla ilgili olarak Turgut Cansever'in babası ile ilgili bir hatırası dikkat çekicidir:

.....

lar yerinde tesbit edilmekte, hızlı ve etkin bir şekilde karşılanmaktadır. Oluşturulan kurumlar da bu işleyişi sağlamaya yöneliktir.

Zikredilen örneklerde de görüldüğü gibi, mahalle sınırlarında olup biten herşeyin sorumlusu mahallede yaşayan ahalidir. Mahalle sınırları içinde, resmi otoritelerin müdahalesinin asgari düzeye indirildiği bağımsız bir yaşam sürdürülmektedir. Ancak, bu anarşi anlamında bir bağımsızlık değildir. Mahalledeki yaşam tarzının genel çerçevesi, cemiyetin kabul görmüş hukuki normları, gelenekler ve ahlaki prensipler tarafından oluşturulmaktadır. Bunun dışında ise, hayatın akışı tabii seyrine bırakılmakta, karşılıklı kefalet ve buna bağlı olarak ortaya çıkan oto-kontrole dayalı bir denetim ile de sistemin işleyişi sağlanmaktadır. Bu suretle kişilerin özel hayatının sınırları, mümkün olan en geniş alanda belirlenmektedir.

---

"... Velhasıl Bursa'ya geldik, bir sene, belki bir buçuk sene Bursa'daki evimize heyetler geldi. İçlerinde yaşlı insanlar vardı. Babamın odası olan orta sofadaki misafir kabul odasında, ondan bir şeyler rica ederlerdi. İhtiyarların ağladıklarını görürdüm. 1940'lardan sonra, hikâyenin ne olduğunu babamdan dinledim. O yıl, 1928 yılında İçişleri Bakanlığının yetki yasasıyla birlikte, Belediyeler Yasası da çıkıyor. Gelen ihtiyarlar demiş ki; "Efendim, muhtar biz tayin edip biz azletmezsek, parasını biz vermezsek muhtara işimizi nasıl yaptırırız? Sokak bakıcısının parası bizim tarafımızdan verilmezse ne olur? Efendim bu insanların parasını bizim vermemizde ne kötülük var ki, hükümetimiz bu yetkiyi bizim elimizden alıyor? Ne kötülük var ki, bizi mahallemizi takip etmekten alıkoyuyor? Sonra efendim mahalleli, şehirli, şehrine, mahallesine bakmazsa, ilgilenmezse şehrimizin geleceği ne olur?" diye ağlarlarmış.", bkz. *İstanbul'un Dört Çağı İstanbul Panelleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.115.





## OSMANLI SAN'ATINDA HAT<sup>\*\*</sup>

Fevzi Günüç<sup>\*\*</sup>

*İ*mânın, ilâhi güzelliğin ve aşkın mahsûlü olan Güzeli San'atlarımız içinde yer alan Hat San'atının, Türk-İslâm sentezinin en müşahhas örneklerinden biri, belki de birincisi olma özelliği, onun beden kafesi durumundaki tezhîb, minyatür, ebrû, cild gibi san'atlarımızın rûhu olmasından ve onların denetlenmesinde hâkim rol oynamasından kaynaklanmaktadır.

Kadim yazımız, mensûbu olduğu büyük medeniyete tercüman olma gibi önemli bir vazifesi yanında, Kur'ân-ı Kerim'i Allah'ın sözüne yakışır şekilde yazma heyecânı ve gayreti, bu yazının san'at seviyesine yükselmesinde önemli bir âmil olmuştur. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in mânâsı ve lâfzı gibi, yazısı da önemlidir ve kutsî bir karaktere sahiptir.

Kültürlü müslümana göre hat, ressamın kullanmak zorunda olduğu vak'aların müdahalesi olmadan ilâhî güzelliğin en yakın tercümesidir.<sup>1</sup> Göze ve sâdeliği içinde rûha hitâb eden hat san'atı, tesirindeki bu önemli faktörü iyi kullanmış, değişik nevelerdeki çeşitleri ile en güzel tebliğ vasıtalarından biri olmuştur. İlâhî emirler, güzel prensipler insana takdîm edilirken onun etkileyici ve büyüleyici özelliğinden istifade edilmiştir. Sözlerinin kime ait olduğu bilinmeyen,<sup>2</sup> ama san'at kudretinin ihtişamı içerisinde bile, çok sade bir hayatın sahibi olan hattât-ı şehir Halim Efendi'nin ;

"Mazhar-ı feyz olamaz, düşmeyicek hâke nebât  
Mütevazî olanı rahmet-i Rahmân büyütür."

"Bir nebâtın feyze ererek serpilmesi için nasıl ki toprağa düşüp ekilmesi lâzımsa, Allah'ın esirgemesiyle büyüüp yücelmek de alçak gönüllü ve tevâzû sahibi olmakla mümkündür" şeklindeki, Celî Sülûs levhası ile anlatılmak istenen ve İslâmın önemli prensiplerinden biri olan tevâzû', muhataba bundan daha güzel ve nezih bir şekilde nasıl anlatılabilir ki?. Nây-ı Şerif'in neyistan'dan koparıldığı gibi, elest bezminden koparıldıktan

\* Bu makale, 10-19 Kasım 1998 tarihinde Türkmenistan Millî Müzesi ve Aşgaabat Ertuğrul Gazi Câmii'nin resmî açılışı münasebetiyle Millî Müzede Topkapı Sarayı ve Semâ Nakışhânesi ile, ilgili san'atkarların katılımıyla açılan Güzeli San'atlar Sergisi'nde sunulan tebliğin genişletilmiş şeklidir.

\*\* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. fgunuc@hotmail.com

<sup>1</sup> Arthur Upham Pope, A. Survey of Persian Art, London 1939, C.XVI., s. 1707-1708 ; M. Serin, Hat San'atı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s.24.

<sup>2</sup> M.Uğur Derman, Türk Hat San'atının Şâh eserleri, İstanbul,1982, Levha. 61

sonra, hicran ateşini ile o bezmdeki güzelliklerin asıl mânâlarını arayan insan da, r hunu hapseden perdelerini yırtabildiği ölçüde bunları doya doya tadabilecektir.

San'at en iyi terbiye metodlarından biridir. Bunun önemini çok iyi farkedenden ecdâdımız, gençleri kötü alışkanlıklardan uzaklaştırmak, onlara hayat disiplini sağlamak amacı ile m siki ve hüsn-i hat gibi san'atlarla meşgul ederlerdi. Eğitim sistemleri içerisinde belki de en başta geleni ve önemlisi olan **meşk** metodu ile, hocasının dizinin dibinde san'at eğitimi gören gençler, kaabiliyetlerine göre bir san'at dalı ile meşgul olurlarken, diğer yandan İslâmî birer düstur olan sabır, sebat, temizlik, tertib gibi güzel hasletleri de kazanırlardı. Bu sebeptendir ki Osmanlı, başta Ender n Mektebinde, daha geniş mânâda ise tekkelerde m siki, hat, tezhib, ebrû, cild, naht gibi san'atlar ile yetiştirilen güzel insanları cemiyete hediye ederlerken, esas itibariyle gayeleri, s k na, âhenge kavuşmuş bir cemiyet teessüs ettirmektir.  nk  âhenk, çoklukta birlik nizamı, parçayla bütün arasında tam bir muvâzene, renk, ses veya şekiller arasında uygunluk demektir. Bu sebeple san'at bir güzellik, güzellik ise bir âhenktir.<sup>3</sup> Huzura kavuşmuş toplum ve onun temel unsuru olan insan, bu cemiyet içinde, tıpkı müfredatı, m rekkebatı, teşrifatı tam olarak sağlanmış ve muvâzenesi tam olan istifli bir yazının esas unsuru olan harfler gibidir.

Dünyada hiçbir san'atın ulaşamadığı hat san'atındaki şekil zenginliği ve ifade gücü, s ni-i hakiki olan Allah anlayışında, bu ilâhi aşk  erağının etrafında pervâne misali dönen san'atkârın iman, edeb ve aşkında aranmalıdır. Hat San'atı gibi diğer güzel san'atlarımız da bu ilâhi aşk etrafında şekillenir ve hayat bulur. Her harfi noktada gizlidir ve noktanın tecellisi, Allah'ın birliğine işaret eden **elif harfidir**. Mürekkebin nokta ve eliften başlayarak diğer harflere akışı ise ilâhi sifatlardan bu âlemde zuhûrunu ve yaradılışını sembolize eder. Bu hakikat, şairin ;

"Bir kit bullah-ı âzamdır ser ser k in t

Hangi harfi yoklasan mânâsı hep Allah'a çıkar " 4

mırsalarında ne güzel ifadesini bulur.

Saâdet asrından önce basit bir kavim yazısı olan **cezm** ve **meşk** yazıları, İslamiyetle birlikte inkişaf etmiş ve yepyeni bir safhaya girmiştir.<sup>5</sup> Âyet ve hadislerin doğru tesbiti hat ilmini meydana getirirken, yazı mevz unda bizzat Efendimiz'in gayret ve hassasiyeti hat san'atının temellerini oluşturmuştur. Herşeyin kusursuz yapılmasını emreden, ik z eden, hatta düzelten Efendimizin, yazının da güzel yazılması hususunda k tibine ;

"Mürekkebi isl h et, kalemi yont, B 'yı uzat, Sin'i farket, Mim'i köreltme, Allah kel mını güzel yaz, **Er-rahman-'ı** uzat, **Er-rahim'i** güzel yaz " şeklindeki tavsiyeleri, meşhur haberlerdendir.<sup>6</sup> Yine Hz. Peygamber'in, İslâm dinini tebliğe memur edildiği zaman, komşu kavim ve devletleri İslâma dâvet etmek için devlet başkanlarına gönderdiği mektupların <sup>7</sup> yazılmasında da oldukça titiz davranması, daha o andan itibaren san'atkârların bu mevz da çok titiz ve hassas olmalarını sağlamıştır. Kaynaklarda sayıları 25'e ulaşan vahiy k tibleri içinde  ne çıkan Hz. Ali ve Hz. Osman'ın yazıları, harflerindeki

<sup>3</sup> M.Serin a.g.e., s.23.

<sup>4</sup> M.Serin a.g.e., s.24

<sup>5</sup> M.Serin a.g.e., s.24

<sup>6</sup> K di İyaz, es-şif , Kahire 1977, C:1, s.506 ; M.Serin a.g.e., S.47

<sup>7</sup> Ömer Rıza Doğrul, Asr-ı Saadet, İstanbul 1977, s.320.

metânet ve muvâzene, bugün bile grafik san'atkârlarını hayrette bırakacak düzgünlük ve estetiğe sahiptir.<sup>8</sup>

Osmanlı dönemi hat san'atına geçmeden önce, o dönemi iyi anlamak için Emevî ve Abbâsî dönemlerine kısa bir göz atmak gerekir.

Emevîler devrinde Kur'an ve kitap istinsâhı hızla artmaya başladı ve mushaf yazan kâtipler çoğaldı. Saraylarda halîfe adına kâtipler çalışırdı. Kûfe'den sonra Şam vilayeti, ilim ve san'at hayatının merkezi olmuş,<sup>9</sup> kûfî hat nevelerinden olan ve **celî sülûs şâmi** denilen bir yazı geliştirilmiştir. Yine ilk celî yazı<sup>10</sup> Emevîler döneminde kullanılmıştır. Bu dönemden günümüze çok az belge ulaşmasına rağmen, **mâil mekkî** yazısıyla yazılan bir mushaf sahifesi bile, o devrin yazısı hakkında yeterli bilgiyi vermektedir.

Abbâsî dönemi, Arab yazısının estetik bakımından ele alındığı en önemli dönemlerden biridir. Bu dönemde, Hat san'atında elde edilen seviye bütün İslâm ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı san'atkârları üzerinde de etkili olmuştur.

Abbâsî halifelerinin ilk zamanlarında kullanılan **Celîl, Sülûs, Tumar** ve **Sülüseyn** yazılarına **Mağribî** ve **Meşrik Kûfisi** gibi önemli yazılar ilâve oldu.<sup>11</sup> Fakat Abbâsî dönemindeki en önemli gelişme Vezir İbn-i Mukle, ondan bir asır sonra gelen İbnü'l-Bevvâb ve nihayet son Abbâsî halifesi Mu'tasım Billâh'a nisbetle Musta'sımî nisbesini alan Ebu'l-Meed, Cemaleddin Yâkût b. Abdullah el Musta'sımî ile oldu (Resim: 2). O, küçük yaşta Anadolu'dan Bağdat'a esir olarak getirilmiş ve halife tarafından satın alınmıştır. Aslen Amasya'lı bir Türk olmasına rağmen Abbâsî kültürü içerisinde yetiştiği ve o vâdide eserler verdiği için ismi, Abbâsî dönem san'atkârları içinde geçmektedir.<sup>12</sup>

Âlim, şâir ve kâmil bir insan olan ve Abdülkadir Geylânî Hz.'lerinin kendisine iltifat ederek:

"Onun elinde Allahu Teâlâ'nın sırlarından bir sır vardır."<sup>13</sup> dediği Yâkûtü'l-Musta'sımî'nin hat san'atına esas hizmeti, kendisine kadar ağzı düz kesilen kalemin ucunu meyilli keserek<sup>14</sup> aklâm-ı sitte'ye letâfet kazandırması ile olmuştur. Daha sonra, ismi ile anılacak ve farkedilecek kadar da güzel olan üslûbun sahibi olmuştur.

Müze ve Kütüphanelerde Kur'ân-ı Kerîm ve muhtelif yazıları bulunan Yâkût'un yazmış olduğu iki önemli eseri de, Konya Müzesi Kütüphanesinde dir.<sup>15</sup>

Aklâm-ı sitte diye bilinen altı çeşit yazı ki bunlar: -Sülûs-Nesih, Muhakkak, Reyhânî, Tevki' ve Rikâ yazılarıdır, her birini öğrettiği altı talebesi, kendisiyle beraber Esâtize-i Seb'a (Yedi üstad) diye anılmış ve Yâkût tavrının izleri bu öğrencileri ile beraber

<sup>8</sup> Rıfki Melul Meriç, Türk Tezîni San'atları, İstanbul 1937, s.46; M. Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli I, Ankara 1972, s. 81-82 ; Kahire Meshed-i Hüseyin'de muhafaza edilen ve Hz. Osman ve Hz. Ali'ye izâfe edilen Kur'ân-ı Kerîmler.

<sup>9</sup> Ali Alparslan, İslâm Yazı Çeşitleri I : Kûfî, San'at Dünyamız, İstanbul 1984, Sayı : 30, s.19.

<sup>10</sup> Pope Arthur Upham, a.g.e., V, s.1771, Muhiddin Serin, Hat San'atımız, İstanbul 1982, s.39.

<sup>11</sup> M.Serin, Hat San'atı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 1999, s.62

<sup>12</sup> M.Uğur Derman, VIII. T.T. Kongresi Zabıtları, Ankara 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler, c: III. Ankara 1983, s.1613-1618 ; M.Serin, Hat San'atımız, a.g.e., s. 44.

<sup>13</sup> Habib, Hat ve Hattatan, İstanbul H. 1305, s. 52. ; M.Serin, Hat San'atımız, a.g.e., s. 73.

<sup>14</sup> M. Nihat Çetin, "Aklâm-ı sitte", TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, C: II, s. 278 ; M.Serin, a.g.e., s.73.

<sup>15</sup> Erdoğan Erol, "Yâkût'un Mevlânâ Müzesindeki iki Kur'ân-ı Kerîm'inin Tanıtımı", Antalya, II. Selçuklu Eserleri Sempozyumu, Antalya 1988, s.56-63.

değişik İslâm ülkelerinde benimsenmiştir. <sup>16</sup> Hiç şüphesiz, Yâkût'un yazı üslûbundan Anadolu'daki Türk Beylikleri de etkilenmişlerdir.

Hat San'atında, Fâtih dönemi ile başlayan büyük gelişmeye ilâve olarak, kendilerine intikal eden seviye yanında, Türklerin, Orta Asya medeniyeti içinde Uygurlu dedelerinden tevârüs yoluyla gelen çok yüksek kültür ve san'at seviyeleri vardır. <sup>17</sup> Onlar yazıda olduğu kadar mimârî, resim, heykel, şiir, mûsikî, dokuma, çini, kağıt gibi san'atlarda da mâhir idiler. Arab yazısı gibi, menşei itibariyle Fenike yazısından gelen ve Uygurlu Türklerin kullandığı Uygur yazısı da sağdan sola doğru yazılan ve estetik değeri olan bir yazı idi. Bu sebeple onların yazısı, Orta Asya'da klâsik çağını idrâk etmiştir. Türkler Müslümân olduktan sonra İslâm yazısını derhal kabul etmişler ve onun en önemli tekâmül merhalelerini gerçekleştirmişlerdir.

Osmanlılar'da ilk yenilik hareketleri Fatih Sultan Mehmed ve II. Bâyezid dönemlerinde olmuştur.

Sultan II. Murâd'ın Amasya Valiliği döneminde, O'nun nişancısı ve Abdullah Ergun'un oğlu olan Bâğdâdizâde Abdullah Çelebi <sup>18</sup>, Reisü'l-Küttâb lâkabıyla bilinen ve II. Murâd zamanında Divân kâtibi olan Ahmed Çelebi <sup>19</sup>, aslen Amasyalı olan Hayreddin Marâsî'nin hocası olduğu tahmin edilen Hoca el-hâc Sinâneddin Yusuf Çelebi<sup>20</sup>, kurulu devrinin akla ilk gelen önemli hattatlarındandır.

Fâtih dönemi hattatlarından olan Yahya Sôfi ve oğlu Ali Sôfi bu dönemin en ünlü hattatlarıdır.<sup>21</sup> Yâkût tavrında ve Celî Sülûs yazıyla eserler veren baba-oğul Sôfilerin, bilhassa istiflerinde şaşırtan ama hayranlık veren bir âhenk ve saltanat vardır. Yükselme çağının başlangıcında olan bir imparatorluk için de, onu temsil eden her san'atın da öyle olması gerekmektedir. Onların en önemli eserleri Fâtih Câmii ve Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyûn'daki kitabeleridir.

Bundan sonra, hat san'atında tarihinin en önemli gelişmesi II. Bâyezid döneminde olmuş, O'nun Amasya valiliği ile başlayan ve padişahlığı ile devam eden bu gelişme içerisinde yetişen Şeyh Hamdullah da Osmanlı Hat San'atının başlangıç noktası sayılmıştır.<sup>22</sup> Şartları hazırlanmış müsâit bir zeminde asırlardır süzülüp gelen cevher, bir çerağ beklemektedir ve bu da Şeyh Hamdullah ve O'nun hem talebesi hem hocası olan II. Bâyezid ile vukû bulmuştur.

Aklâm-ı sitte'de Rûm diyârının Esâtize-i Rûm, yani Rûm'un yedi üstâdından biri kabul edilen Şeyh Hamdullah, dayısı Celâleddin, oğulları Cemâl ve Muhiddin Amâsî, Abdullah Amâsî, Şeyh Hamdullah'ın oğlu Mustafa Dede ve Esedullah Kirmânî'nin öğren-

<sup>16</sup> M.Uğur Derman, " Kitap San'atları : XIV. yy." Yüzyıllar Boyunca Türk San'atı, İstanbul 1977, s.56.

<sup>17</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Türk Yazı San'atı, Ankara 1958, s.4.

<sup>18</sup> Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi. C.I. İstanbul H.1329, s.48 ; M.Serin, a.g.e., s.97.

<sup>19</sup> Abdizâde H.H., a.g.e., s.379 ; M.Serin a.g.e., s. 97.

<sup>20</sup> Mustakîmzâde Süleyman Sâdeddin, Tuhfe-i Hattatın, İstanbul 1928, s.583 ; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Hattatları ve Hat San'atı, İstanbul 1953, s. 49.

<sup>21</sup> Mustakîmzâde Süleyman Sâdeddin, Tuhfe-i Hattatın, İstanbul 1928, s.583-584 ; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, trz., S.46 ; M.Serin a.g.e., 97-98.

<sup>22</sup> Gelibolulu M. Âlî, Menâkıb-ı Hünverân, İstanbul 1926, s. 24-25 ; M.Uğur Derman, Türk Hat San'atının Şaheserleri, İstanbul 1982, Levha:2.

cisi Ahmed Karahisârî, Bursalı Şerbetçizâde İbrahim Efendi, Osmanlı Hat Mektebi'nin teşekkülünde büyük hizmetler vermişlerdir.<sup>23</sup>

Fakat bunlar içinde babasının evliliğinden itibaren başlayan ve isminin verilmesine kadar bir Pîr-i Velî-i Münîr'in hayır duasına mazhar olan<sup>24</sup> Şeyh Hamdullah, kendisinin neşv ü nemâ bulmasına imkân veren velî tabiatlı padişah II. Bâyezid'in engin ve münbit ikliminde farklı bir şekilde parlayarak Osmanlı Hat ekolünün başlangıç noktası olmuştur.

Amasya, zengin bir kültürü Selçuklulardan devralan Osmanlı şehzâdelerinin idârî ve askerî tecrübe kazandıkları, eğitim gördükleri, ilim, san'at ve kültür hareketlerine katıldıkları, hattâ öncülüğünü yaptıkları ve nihayet devlet idaresine hazırlandıkları önemli bir merkezdir.

Şeyh Hamdullah Amasya'da Hayreddin Morâsî'den hat san'atını nazarî ve amelî olarak tahsil ettikten sonra icâzet almış,<sup>25</sup> tekâmülünü Yâkût-ul-Musta'simî ve Abdullah Sayrâfî'nin yazıları üzerinde yaptığı uzun mesafeler neticesinde elde etmiştir. O sıralarda, Amasya sancağında vali olarak bulunan Şehzâde Bâyezid-i Velî, bu feyizli meclislerin müdâvimi olmuş, talebe-hoca olmanın yanında güzel bir dostlukları da husûle gelmiştir.

Şeyh Hamdullah'ın hat san'atında yaptığı esas yenilik, Bâyezid-i Velî'nin Osmanlı tahtına oturması ve O'nu da bir vefâ ve kadirşinaslık örneği olarak İstanbul'a dâveti, arkasından saraya kâtib, hat muallimi ve Okçular Zaviyesi'ne Şeyh tâyin etmesi ile olmuştur. Hattat olan, beste yapacak kadar mûsikîye ve şiire vâkif olan padişah, bir sohbet esnasında, hazineden 7 adet Yâkût Yazısı'nı çıkarıp:

**"Bu tarzdan gayrı bir vâdî ihtirâ olursa idi iyi olurdu"** şeklinde tavsiyede bulunur.<sup>26</sup> O güne kadar Yâkût vâdisinde eserler veren Şeyh Hamdullah'ın **"Şeyh üslûbu"** nu ortaya koyacağı çileli mesâisi de bu şekilde başlamış oldu.

San'atkârların yeni bir şey yapma, ya da yeni bir üslûbu ortaya koymadaki zorlukları aşması, sadece kendi kaabiliyetinden ve vukûfiyetinden değildir. San'atkârın böyle bir andaki ızdırâbını ancak bir lütûf, bir ihsan, ya da himmet ile aşması yani ilâhî bir hediyeyle nâil olması ile mümkün olabilmektedir. Nitekim Şeyh Hamdullah'ın, Yâkût yazıları üzerindeki hummâlî çalışmaları esnasında, yazının klâsik nisbetlerini, en güzel duruş ve satır âhengini, zihninde şekillendirip eline aksettiremediği, kağıda dökemediği andaki ızdırâbı, Allah'ın lütfu ile Hızır (a.s.) zuhûr edip, elini tutarak harfleri bir bir ta'lim ettirmesi ile hafiflemiştir.<sup>27</sup> Bunun sonunda da Şeyh Hamdullah, hayâlinde yaşattığı ve kendisinden sonra hep takip edilecek olan yeni üslûbunu ilâhî bir himmetle ortaya koymuş oldu (Resim:3).

Şeyh Hamdullah, bundan sonra aklâm-ı sitte'de birbirinden güzel eserler veriyor ve rağbet kazanıyordu. Bütün hattatlar, Şeyh vâdisinde, O'nun gibi yazabilme gayreti içine giriyorlardı. Böylece, Abbâsîler'den itibaren bütün İslâm âleminde olduğu gibi Ana-

<sup>23</sup> M.Serin, a.g.e., s.99.

<sup>24</sup> M.Serin, a.g.e., s.99.

<sup>25</sup> Tuhfe, s.185 ; Nefeszâde İbrahim, Gülzâr-ı Sâvâb, İstanbul 1939, s.18. Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-Küttâb, İstanbul 1942, s.8. ; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Hattatları ve Hat San'atı, İstanbul, 1953, s.27; Ali Alparslan, "Abdullah Sayrâfî", TDV. İslâm Ansiklopedisi, C.1, İstanbul 1989, s.132 ; M.Serin, a.g.e., s.101.

<sup>26</sup> Nefeszâde, a.g.e., s.49.

<sup>27</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s.186.

dolu'da da hüküm süren Yâkût tavrı unutulmaya, onun yerini tamamiyle Şeyh üslûbu almaya başladı. Devrini tamamlayan Yâkût Mektebi, birkaç istisnâsı dışında:

"Şeyh oğlu Hamdi hattı tâ kim zuhûr buldu.

Âlemde bu muhakkak, nesholdu hatt-ı Yâkût"

beytinde <sup>28</sup> ifâdesini bulduğu şekliyle tarihteki yerini alıyordu.

Şeyh Hamdullah ekolü ile birlikte aklâm-ı sitte'nin bütün çeşitlerinde olgunluğa erişilmiş, bunun yanında, Mushaf yazılmasında o güne kadar kullanılan reyhânî yerine nesih hattı ehemmiyet kazanmıştır. Bir başka yenilik olarak da sahife ve satır nizâmının en ideâl ve güzel ölçüleri bulunmuş, zamanla muhakkak ve reyhânî yazıları terkedilerek, metinde devamlılık ve okuma kolaylığı sağlayan, insanda sadelik ve zarâfet duygularını uyandıran ve bir mânâda "**Ümmü'l Hutût**" yani yazıların anası mevkiinde olan nesih hattı ile yazılmış Kur'ân-ı Kerîm'ler tercih edilmiştir.

Aklâm-ı Sitte'nin bütün nevilerinde eserler veren Şeyh Hamdullah, fazla meşgul olamadığı Celî yazıyla da eserler vermiştir. Edirne Bâyezîd, İstanbul Fîrûz Ağa ve İstanbul Bâyezîd Câmîi'nin inşâ kitâbesi ve şadırvan avlu kapılarının içyüzündeki yazılar O'nundur. <sup>29</sup>

Şeyh Hamdullah, Sühreverdiyye Tarîkatı'nın kolu olan Zeyniyye Tarîkatın'den hilâfet de almıştır. <sup>30</sup> O'na Şeyh denilmesi, bir cihetten Okçuluk Zaviyesi şeyhi olmasından, <sup>31</sup> bir cihetten de bu hilâfet sebebiyledir.

Maddî ve mânevî huzûru bir arada çok iyi sağlamış olan Şeyh Hamdullah, Akbaba ve Alemdağı'ndaki ikâmetine çekilir, günlerce ibâdet ve zikir ile meşgûl olurdu. Onun bu alışkanlığı, daha ziyade II. Bâyezîd'in bakâ âlemine göç etmesinden sonra, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisini ısrarla İstanbul'a dâvet etmesine kadar devam etmiş, Yavuz Sultan Selim'in, Devlet-i Âliyye'nin bakâsı için, babası Sultan Bâyezîd'e olan tavrını içine sindiremediği için O'nun zamanında İstanbul'a hiç inmeyerek dostu olan padişah Bâyezîd-i Vefî'ye büyük bir vefa örneği göstermiştir. <sup>32</sup> 1520 yılında vefât eden Şeyh Hamdullah'ın tespit edilebilen 43 talebesi arasında oğlu Mustafa Dede ve damadı Şükrullah Halîfe önde gelenlerdir.

Kanunî devrinde Şemsü'l-Hat (Hat güneşi) olarak şöhret bulan Ahmed Karahisârî'nin bilhassa **celî sülûs** ve kendi tarzı olan **müsel** yazılarda ulaştığı kompozisyon güzelliği bütün hattatlar tarafından kabul edilmiştir (Resim: 4). O, daima yeni terkîbler arayan bir rûha sahiptir.

Halvetiyye şeyhlerinden Cemal Halifeye intisâb etmiş, <sup>33</sup> Esedullah Kirmânî'den ise hat meşk etmiştir. <sup>34</sup> Karahisârî, bu ünlü hattattan Yâkût tavrını öğrenerek, Anadolu'da bu ekolün ikinci kez temsilcisi olmuş ve Yâkût-i Rûm diye anılmıştır. Fakat, Şeyh Hamdullah üslûbu karşısında fazla rağbet bulmayan bu ekol, Osmanlı diyârında bir asır devam etmiş, aklâm-ı sitte'deki tesiri, kendisinin vefâtından sonra talebesinin bile Şeyh yoluna tekrar

<sup>28</sup> Gelibolulu M. Ali, a.g.e., s.24-25.

<sup>29</sup> M.Serin, Hat San'atımız, İstanbul 1982, s.49.

<sup>30</sup> Celâl Melek, Şeyh Hamdullah, İstanbul 1948, s.7 ; M.Uğur Derman, a.g.e., Levha:2.

<sup>31</sup> Nefeszâde, a.g.e., s.49.

<sup>32</sup> M.Uğur Derman, "Kanûnî Devri Yazı San'atımız", Kanûnî Armağanı, Ankara 1970, s.270.

<sup>33</sup> Müstakîmzâde, a.g.e., s.94. ; M.Serin, Hat San'atı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul, 1999, s. 109.

<sup>34</sup> Müstakîmzâde, a.g.e., s.94. ; A. Süheyl Ünver, Hattat Ahmed Karahisârî, İstanbul, 1948, s.6.

dönmeleri ile son bulmuştur. Bunun yanında celf yazı ve bilhassa istifteki tesiri, 19. yy. da celf yazıyı kemâle erdiren Râkım'a kadar devam etmiştir.

Ahmed Karahisârî'nin en önemli eseri, hiç şüphesiz ki Kanûnî Sultan Süleyman için yazdığı 61x41 cm. ebadındaki Kur'ân-ı Kerîm'dir. 1981 yılında İtalya'da bastırılan bu Kur'ân-ı Kerîm, <sup>35</sup> Yâkût tarzında, her sahifesinin ilk satırı muhakkak hatla beş satırı reyhânî hatla ve son satırı yine muhakkak hatla yazılmış, bütün sahifeleri saray nakış-hânesinde tezhîb edilmiş bir şâheserdir. Padişaha takdîm edileceği için edebinden imza konulmayan bu eser, bütün yönleriyle Kanûnî devrinin ihtişamını, san'atda gelinen zirveyi aksettirmektedir. Bu eser, 2000 yılında Kültür Bakanlığı tarafından da basılmıştır. O'nun müze ve kütüphanelerde bulunan diğer eserlerinden başka, mimârî'deki en önemli eseri İstanbul Süleymaniye Câmii kubbesine yazdığı celf cülûs "Nûr Âyeti" dir. <sup>36</sup> Siva üzerinde olduğu için zamanla tahrib olan bu yazı, 19. Asır'da Abdülfettah Efendi tarafından restore edilmiş, daha sonra ise müteahhit eliyle mahvolmuştur. Câmiin diğer yazıları, talebesi Hasan Çelebi'ye aittir.

Son derece ince ve zarif bir insan olan Karahisârî, aynı zamanda çok mâhir bir terzidir. O'nun padişah için dikmiş olduğu bir kaftanın dikiş yerleri,inceleyenler tarafından bulunamamıştır.<sup>37</sup>

Ahmed Karahisârî'nin en önde gelen talebesi Hasan Çelebi'dir. Hocasının yazılardan farkedilemeyecek derecede benzer yazılar yazan Hasan Çelebi'nin önemli eserleri, İstanbul Süleymaniye Câmii'nde taşa mahkûk ve çini üzerinde bulunan yazılardır. O'nun diğer önemli eserleri ise Edirne Selimiye Câmii'nin çini, mermer ve bozulmadan önceki siva üzerinde bulunan bütün celf sülûs yazılardır. Ahmed Karahisârî'nin diğer önemli talebeleri ; İstanbul Büyükçekmece Köprüsü üzerinde bulunan kitabede ki celfleri yazan Derviş Mehmed, ya da Karahisârî Dervîşi, Ferhat Paşa, Muhiddin Halîfe ve bu üslûbun son temsilcisi Demircikulu Yusuf Efendi'dir.<sup>38</sup> O'nun İstanbul Tophanede, Mimâr Sinan'ın yaptırmış olduğu Kılıç Ali Paşa Câmii Tâc Kapısı üzerinde bulunan Celf Sülûs Müsennâ istifi, gerçekten hem terkibi hem de âhengi bakımından, te'siri 19. asra kadar devam etmiş önemli yazılardandır.

Karahisârî'nin vefâtından sonra, Şeyh Hamdullah ekolü, bilhassa aklâm-ı sitte'de bütün hızıyla devam etmiş, her asırda, İstanbul'da dünyaya gelen üstadlar tarafından canlılık kazanmıştır. 17. asırda Büyük Dervîş Ali, A.Kapılı İsmail b. Ali, Suyolcuzâde ve Eyyûbî Mustafa b. Ömer'le devam eden Şeyh üslûbu, bu yolun en mühim üstadlarından ve yenileyicilerinden olan Hâfız Osman'la yeniden canlanmıştır (Resim: 5). Hâfız Osman, hat meşkine Büyük Dervîş Ali'den başlamış, fakat O'nun yaşlılığı sebebiyle talebesi Suyolcuzâde'den meşkini tamamlayarak 18 yaşında icâzet almıştır. Mesâisinin büyük kısmını yazıya ayıran Hâfız Osman, elinin melekesini kaybetmemesi ve, ondan da önemlisi hat

<sup>35</sup> M.Serin a.g.e., s.109.

<sup>36</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s.94; Nefeszâde a.g.e., s. 21; Muammer Ülker, Türk Hat San'atı, Ankara, 1987, s.25 ; M.Uğur Derman, Türk Hat San'atının Şaheserleri, İstanbul, 1982, Levha: 8 ; Şevket Rado, a.g.e., s. 89 ; M.Serin a.g.e., s.109.

<sup>37</sup> Ünver, a.g.e., s.6.

<sup>38</sup> Suyolcu M. Necib, a.g.e., s.49. ; M.Uğur Derman, " Kanûnî Devri Yazı San'atımız ", Kanûnî Armağanı, Ankara 1970, s. 279 ; Rado Şevket, a.g.e., s. 79.

san'atına aşkının ziyâdeliğinden dolayı hac yolculuğunda bile elinden kalemi bırakmayarak, Hat San'atı ve hattatlar için çok kıymetli olan karalamalar yapmıştır.<sup>39</sup>

Bir "Vav" harfi bile elden ele dolaşan ve kapışılan Hâfız Osman'ın şöhreti, saraya kadar ulaşmış ve sarayda Sultan II. Mustafa ve Şehzâde III. Ahmed'in yazı hocalığına tayin edilmiştir. Meşk günlerinde ihrama benzer çok sade bir elbise giyer, padişah da O'nun hokkasını tutarak hürmet gösterirdi. Tarihte Sultan II. Bâyezid-Şeyh Hamdullah örneğinden sonra ikincisine şahit olduğumuz bu padişah-hattat dostluğu, hat san'atının bu derecede kemâl bulmasındaki önemli zâhirî sebeplerden biri olsa gerekir. Sultan II. Mustafa zaman zaman hocasına hayranlığını ifade ederken: "Artık bundan sonra Hâfız Osman gibi bir hattat daha yetişemez" sözüne O, gayet mütevâzî ve samîmî bir tavırla "Sultanımız gibi, hocasının hokkasını tutan sultanlar oldukça daha nice Hâfız Osman'lar yetişir"<sup>40</sup> diyerek, istîdatların yetişmesinde, sultanların, günümüze aktarırsak hamiyet perver makam sahibi insanların tarihî ve önemli bir rol oynayacaklarını ifade etmiştir. Nitekim daha sonraki asırlar içinde yetişen, her biri bir asrın dâhî san'atkârı durumundaki İsmail Zühdfî'ler, M. Râkım'lar, Kadiasker'ler, Mehmed Şevki Efendi'ler hep böyle bir iltifâtın sonunda yetişmişlerdir. Yine onlar, daimâ, hüsn-i hat zerâfeti ile, hattat Halim Efendi'ye ait levhadaki "**Hiç**"e tâlip olmuşlar, fakat "Kendini hiç edersen hep olursun" düstûru içinde, "Hiç"likte "**Hep**" oluvermişlerdir.

Tasavvufî hayata temâyülü ve mütevâzî bir şahsiyetin sahibi olan Hâfız Osman, Sümbüliyye Tarikatı şeyhlerinden Seyyid Alâaddin Efendi'ye intisâb etmiş, içinde bulunduğu imkân ve sahip olduğu şöhrete rağmen, iç âleminin sadeliği ve inceliğini yazılarına aksettirmiştir.<sup>41</sup> Şeyh Hamdullah ekolünün bu asırdaki yenileyicisi olan ve **Şeyh-i Sâni** diye anılan Hâfız Osman, kemâle erdiği dönemlerde Şeyh Hamdullah'ın yazılarından beğendiği en güzel harfleri seçerek ve onları küçülterek, üzerinde yaptığı uzun çalışmalarından sonra, onların bünyelerinde daha güzel nispetler yakalamış, harf ve kelime aralıklarını yeniden gözden geçirerek kendine mahsus üslûbunu ortaya koymuştur. O'nun yazıda açtığı bu çığır, Şeyh Hamdullah'tan sonra bütün İslâm âleminde hâkim ve ideâl bir üslûb olmuş ve o güne kadar Şeyh gibi yazabilmek bir özellik iken, Hâfız Osman'dan sonra onun gibi yazabilmek bir gâye olmuştur. Böylece Şeyh Hamdullah'tan itibaren başlayan ve imbikten süzülen Şeyh ekolü, bu şekildeki yenilenmeleriyle 19. asırda yetişen Mehmet Şevki Efendi'de kemâle erecek ve ideâl ölçü ve güzelliğine kavuşacaktır.

Aklâm-ı sitte'de, özellikle sülûs ve nesih yazıda sayısız murakka', levha, en'am-ı şerîf, delâilü'l-hayrât ve Kur'ân-ı Kerîm yazan Hâfız Osman, hat sanatında ilk defa sülûs ve nesih hattı ile **Hilye formunu** ortaya koymuştur. Efendimiz (a.s.)'in mübarek vasıflarından bahseden ve Hz. Ali'den rivâyet edilen metinlerden seçilen ibârelerin oluşturduğu Hilye-i Saadet, form itibarıyla, devrini aşan bir sanat şaheseridir.<sup>42</sup>

1698 yılında vefat eden Hâfız Osman, mensûb olduğu Kocamustafapaşa Sümbül Efendi Dergâhı haziresine defnedilmiştir. Aralarında Sultan II. Mustafa ve III. Ahmed'in de

<sup>39</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 157 ; Suyolcu M. Necib, a.g.e., s.49 ; M. Serin, a.g.e., s.113.

<sup>40</sup> M.Serin, a.g.e., s.117.

<sup>41</sup> M.Serin, a.g.e., s.117.

<sup>42</sup> M.Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şaheserleri, İstanbul 1982, Levha :16.



bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir. Yedikuleli Seyyid Abdullah, 2. Derviş Ali, Derviş Mehmet, 2. Hasan Üsküdüârî önde gelen talebeleridir.

Hat müdekkiklerin kavline göre elinden tashihsiz olarak güzel harf çıkarmakta benzeri bulunmayan İsmail Zühdî Efendi,<sup>43</sup> Hâfız Osman ve Şeyh Hamdullah yazılarından feyz almıştır. İsmail Zühdî Efendi, Şeyh Hamdullah ve Hâfız Osman'dan sonra çığır açan bir üstad olarak bilinir ve onlardan sonra Sülüs-Nesih yazılarında süzülüp arınmayı sağlayan 3.sanatkâr olarak addedilir.<sup>44</sup> Sultan III. Mustafa devrinde sarayda başlayan hat mualimliğini vefâtına kadar sürdürmüştür.Yetiştirdiği talebeleri arasında kardeşi Mustafa Râkım başta gelir. O'nun Edirnekapı'da bulunan ve Mustafa Râkım tarafından yazılan kabir kitâbesi hat san'atının celf sülüs mezar taşlarındaki müstesna örneklerinden birisidir.

19. asır, hat san'atı bakımından en önemli asırlardan birisidir. Çünkü bu asır, Şeyh Hamdullah ile başlayan ve her asırdaki dâhî hattatlarla kemâle eren sülüs-nesih yazıların aksine bir türlü tekamülünü tamamlayamayan Celf Sülüs yazı, bu asırda Mustafa Râkım'la kemâle ermiştir. Mustafa Râkım Efendi, Fatih dönemi hattatlarından Ali Sôfî ile büyük gelişme gösteren, ama 19. asra kadar durgun bir safhaya girmiş olan celf sülüs yazının tekamülünü tamamlamış ve yepyeni bir çığır açmıştır.

Ünye'de dünyaya gelen Mustafa Râkım, bu asrın başlarında yetişen nâdir simalardan birisidir. Gençliğinde babası Mehmed Kaptan ile İstanbul'a gelmiş ve ağabeyi İsmail Zühdî Efendi'nin himayesinde hıfzını ve medrese tahsilini tamamlamıştır. Bu arada ondan sülüs ve nesih yazılarını meşk ederek 12 yaşında icâzet almış, ayrıca 2. Derviş Ali'den de hat san'atının inceliklerini öğrenerek **Râkım** mahlâsını almıştır. Hattın yanında ressamlıkla da meşgul olmuş, Reisü'l-Küttâb Râtib Efendi vasıtasıyla Sultan III. Selim'e arz edilen tablosu, padişah tarafından beğenilip kendi tasvirini yapması emredilmiştir. Huzura kabul edilip Sultan III. Selim'in resmini yapınca müderris ruûsü ile taltif edilmiş, sikke ressamlığı ve Tuğrâ tanzîmi vazifeleri de kendisine tevcih edilmiştir. Sultan II. Mahmud'a sülüs ve celfisini meşk eden Mustafa Râkım, bir ara İzmir Kadılığına getirilmiş ve çeşitli payeler almıştır. Nihayet fiilen Anadolu Kadiaskeri olan Mustafa Râkım 1823 yılında vefat etmiştir.<sup>45</sup>

Celf sülüs nev'inde, her asrın san'at seviyesine göre parça parça güzelliklere rastlanmakla beraber bir bütün olarak bu yazı nev'inde, Mustafa Râkım'a kadar her asırdaki ekol sahibi hattatlar dahi tam olarak muvaffak olamamışlardır.

Mustafa Râkım Efendi Hâfız Osman'ın en a'lâ murakka'ları üzerinde yaptığı araştırmalarından sonra, bilhassa sülüs ve nesih ile Hâfız Osman gibi yazmayı başarmış, ilm-i menâzır celf sülüs'te, önceleri satranç (kareleme) usûlü ile büyütülme yolunu muvaffakiyetle kullanarak eline meleke geldikten sonra doğrudan yazmayı başarmıştır. Usta bir figürist ressam olması ve mükemmel seviyedeki ilm-i menâzır, yani perspektif bilgisini, istiftteki büyük kaabiliyeti ile birleştirerek İslâm Âleminin en güzel celf yazılarını yazmıştır.

<sup>43</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 43

<sup>44</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 43

<sup>45</sup> İbnülemin M. Kemal İnal, Son Hattatlar, İstanbul 1955, s.272 ; M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 22.

Celî yazının konacağı yüksekliğe göre bazı harfleri daha geniş yazmak vesair değişiklikler yapmak, ancak, böyle bir yazı dâhisince mümkün olabilirdi. <sup>46</sup>Yalnız:

Şu hürmet hissine bakınız ki, günümüzde ufak bir habbe sahibi insanımızın görünme ya da ortaya çıkma arzusunun aksine O, sahip olduğu bu kadar kaabiliyet ve başarıyı frenleyebilmiş, kendisini yetiştiren ve eski tarz celî anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan ağabeyi İsmail Zühdî Efendi'nin gücenme ihtimaline karşı, celî yazıda düşündüğu bu yeni şiveyi ancak O'nun ölümünden sonra ortaya koymuştur. Hattatlar için son derece önemli bu ölçüyü Sami Efendi ve Râkım Efendi hayranı Necmeddin Efendi'den naklen Uğur Derman Beyefendi anlatmaktadır:

Meşhur hattat Sami Efendi'ye, meclisinde bulunanlardan biri:

"Efendim Râkım'ı geçtiniz deyince Sami Efendi, "Râkım geçilmez". "Kim O'nu geçmek isterse geri döner" diyerek, O'nun hat san'atındaki gücünü ve kemâlini izhâr etmiştir. Yine Sami Efendi'nin: "Eğer Râkım'ın celîlerini küçültürsek, Hâfız Osman'ın sü-lüslerini elde ederiz" dediği rivâyet edilir. <sup>47</sup>

Sülüs ve Nesih'te çok ince ve hâkimâne yazıları bulunan, ayrıca ta'lîk hattını da güzel yazabilen Mustafa Râkım Efendi, daha ziyade celî yazı ile meşgul olmuştur. Ayasof-ya Câmii'nde Sultan Mahmud imzalı büyük levha, doğrudan Mustafa Râkım elinden çıkmış bir hârikadır. <sup>48</sup>

Fâtih Câmii kiblesinde bulunan Nakş-ı dil Sultan Türbesi'nin kapı, çeşme ve mekteb yazılarından başka, İnsan Sûresi'nin yazılı olduğu kuşak yazısı içerisinde, insanın, yapısındaki ilk maddeden itibaren insan şekline gelinceye kadar ki durumunun, vasıflarının, yapması-yapmaması gereken hususların anlatıldığı âyet-i kerîmedeki, vurgu cümlesi olan:

"Onlara şöyle denir. Bu sizin için bir mükâfâttır, sizin gayretiniz karşılığını bulmuştur." <sup>49</sup> meâlindeki âyet içinde geçen 5 adet Kâf harfinin, bu âye-te dikkat çekilecek şekilde istif edilmesi, hat san'atındaki mânâ ve şekil bütünlüğünün en güzel örneklerinden birisidir.

Mustafa Râkım'ın celî yazısının bulunduğu diğer bir önemli eser de İstanbul Nusretiye Câmii'dir. Bu câmiin inşâ kitâbesi ve sebili üzerindeki kitâbelerdeki, Celî Ta'lîk yazıların dışında kalan bütün celî yazılar O'na aittir. Nusretiye Câmii yazılarının yazılma siparişi Mustafa Râkım'a verildiği zaman, câmiin inşâi esnasında câmiin durumu, yazı mekânlarını ve bu mekânlara yazılacak yazıların neler olması gerektiğine karar vermek için bir buçuk ay süre ile câmiî karşıdan ve en uygun yerinden seyretmiş, <sup>50</sup>sonunda kaabiliyeti ve menâzir ilmini, yazının büyüleyici gücü ile birleştirecek buradaki şaheserleri ortaya koymuştur. Hele câmiî harîminde bulunan kuşak yazısının, mihrâb üzerinde çift deveboynu dönüşü içerisinde (Resim: 6), harf ve terkibleri hiç bozulmadan büyük bir mahâretle coşarak ve akarak devam etmesine, muâsırı olan ve O'nun üslûbu karşısında

<sup>46</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 22

<sup>47</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 22 ; M.Serin, a.g.e., s. 133

<sup>48</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 22

<sup>49</sup> Kur'ân-ı Kerîm, İnsan Sûresi, âyet : 22

<sup>50</sup> A.Süheyl Ünver'den naklen, Hocam Hüseyin Kutlu Bey'den işittim

sertliğinden dolayı tutunamayan Mahmud Celâleddin Efendi'nin celfi sülüs yazılarına atfen şu mısralar söylenmiştir:

"Nusretiye Câmiine yazdı bir sûre kuşak  
Yâdigâr etti anı bu secdegâh-ı izzete  
Mihrâbın üstünde olan deve boynu çift dönüş  
Parmak ısırttı Celâleddin ile Esmâ İbret'e"<sup>51</sup>

Aynı deve boynu dönüşler için Hattat Sami Efendi:

"Allah Allah, olur şeyler değil"<sup>52</sup> şeklinde, hayret ifadelerini belirtmiştir.

Mustafa Râkım'ın hat san'atında yapmış olduğu bir başka yenilik de padişah tuğrâlarındadır. Kendisine kadar bazı değişik ve kısmî de olsa görülen gelişmelere rağmen, ibtidâî vaziyetteki padişah tuğrâlarını ıslah ederek ona yüksek bir estetik değer kazandırmıştır. II. Mahmud'dan itibaren tuğrâlar Mustafa Râkım'ın koyduğu ölçüler ve form güzelliği içinde yapılmıştır.<sup>53</sup>

Hattat Osmanlı padişahları içinde yazı san'atını en iyi anlayan ve yazarların başında gelen Sultan II. Mahmud, Mustafa Râkım'ın önemli talebelerindedir. Diğer talebeleri ise Hâşim ve Recâî Beyler'dir.<sup>54</sup> Fakat Râkım yolunu en iyi anlayan ve devam ettiren Abdülfettah Efendi'dir.<sup>55</sup> Sultan Abdülmecid'e olan yakınlığı sebebiyle bazen hocası Mahmud Celâleddin tarzında eserler veren Abdülfettah Efendi'nin bilhassa mimârîdeki celfi yazıları hep Râkım yolundadır.

Hayatı hakkında pek az ma'lûmat sahibi olduğumuz, nesih ve sülüs yazılarında pek latîf bir tavrın da sahibi olan Mahmud Celâleddin Efendi, celfi sülüs ve tuğrâ tavrı itibarıyla muâsır olan Mustafa Râkım Efendi'ye göre pek geride kalır. Sert ve haşin tabiatının akisleri görülen yazılarında, hareke ve hurûf-ı mühmele adını verdiğimiz ve celfi sülüs yazının vazgeçilmez unsurları olan tezyinî işaretler de gayet sınırlı olarak kullandığı görülmür. Bu sebeple, yazılarda olması gereken lekeli ve lekesiz kısımların dengesi de sağlanamamış ve çıplak kalmıştır. Bu yol Mustafa Râkım karşısında tutunamayıp inkırâza uğramıştır. Yetiştirdikleri arasında, Mehmet Tahir ve karısı Esmâ İbret Hanım önde gelen talebeleridir.

Üslûbu itibarıyla Mustafa Râkım yolunda olmayan ama ona hayranlığı dolayısıyla zaman zaman o şivede eserler veren Kadiasker Mustafa İzzet Efendi,<sup>56</sup> hat san'atının çok kıymetli mütehasşislerinden Eczacı Uğur Bey'in tavsifiyle "Hattatlar içinde en mühim mûsikîşinas ve mûsikîşinasların içinde de en büyük hattattır."<sup>57</sup>

Râkım'a hayranlığı dolayısıyla zaman zaman Fâtih Câmiî haziresinde bulunan kapının üzerindeki Âli İmrân Sûresi'nin 114. âyetini ziyaretlerinde:

<sup>51</sup> Oktay Aslanapa, Türk San'atı, İstanbul, 1984, s.433

<sup>52</sup> M.Uğur Derman, "Doğumunun 150.Yıldönümünde Sami Efendi", Konferans, 5.3.1988, İrcica, İstanbul

<sup>53</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 22

<sup>54</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 40

<sup>55</sup> Uğur Derman Bey'den işittim

<sup>56</sup> M.Uğur Derman, Kadiasker Mustafa İzzet Efendi (Konferans), 6.12.1986, İrcica, İstanbul

<sup>57</sup> Aynı Konferans..

"Tahdîs-i nimet (şükürünü yerini getirmek) olmak üzere söylüyorum. Şeyh gibi yazdım, Hâfız Osman gibi yazdım. Lâkin Râkım Celîsinin bir harfine bile yanaşamadım" dediğini, Necmeddin Hoca vasıtasıyla yine Uğur Bey'den öğreniyoruz.<sup>58</sup>

Ayasofya Câmii'nde bulunan, kalem kalınlığı 37.5 cm. ve çapı 7.5 metre olan, şu ana kadar da büyüklüğü itibarıyla İslâm âleminde benzeri yazılamayan müdevver İsm-i Celâl, İsm-i Nebî ve Çehar Yâr-i Güzîn levhalarının hattatı olan Kadiasker Mustafa İzzet Efendi'nin Râkım karşısındaki tevâzuuna bakınız. O'nun bu tevâzuunun sebebi, kendisine padişah II. Mahmud tarafından "Nakîbü'l Eşrâf, Reîsü'l Ulemâ, fiilen Rumeli Kadiaskerliği ünvanı verildiği, sarayın bütün imkânları önüne serildiği halde izin alarak gittiği hac dönüşü sonrasında saray hayatının ihtişamına karşı Eyüp Sultan Câmii imamlığını tercih etmesinden,<sup>59</sup> bu sebeple de gücendirdiği padişaha rağmen çok sade ve dervişâne bir hayatın sahibi, ama iç âleminin zenginliğinden olsa gerekir.

Bu asır içinde yetişen ve Kadiasker koluna mensûb hattatlar arasında Şefik Bey'in ayrı bir yeri vardır. O'nun kudreti celf gibi çok zor olan bir tarzı büyük bir suhûtle ve tekellüfsüz olarak yazmasındandır. İstanbul Üniversitesi kapısı üzerinde bulunan Celf Sülûs "Dâire-i Umûr-ı Askeriyye" yazısında da olduğu gibi hiçbir ön hazırlık yapmadan, sadece tefekkür istifi yaparak ya doğrudan mürekkeple veya buradaki yazısında olduğu gibi iki kalemi istenilen genişlikte birbirine bağlayarak kalıp hazırladığı bilinmektedir.<sup>60</sup>

Şefik Bey, Hat san'atında sürpriz ve şaşırtıcı istiflerin de sahibidir. "Min küllî feccin Amîk"<sup>61</sup> âyetinde olduğu gibi, yazının **nûn, lâm ve kâf** harfi çanaklarının ortak kullanımasından doğan, çok değişik tasarımları olan, bir san'atkârdır. Murakka', delâil, levha ve iki Kur'ân-ı Kerîm'den başka Sultan Abdülmecid Türbesi'nin kuşak yazıları, Kudüs'deki Kubbetü's-sahrâ'nın çinileri üzerinde bulunan Yâsîn-i Şerîf ve Ayasofya Câmii mihrâbı içine hakkolunmuş önemli celflerinden başka, onun en meşhur celf yazıları Bursa Ulu Câmii'ndedir. 1855 yılında büyük bir zelzeleden sonra, önemli ölçüde tahrib olan câmî,<sup>62</sup> restore edildikten sonra Abdülfettah Efendi ve Kalemkâr Mehmed Efendi ile birlikte câmîin duvar ve fil ayakları üzerinde bulunan bütün yazıları O'nun tarafından yenilenmiştir. Yeni bazı levhaların da ilâve edildiği câmî, birkaç bilinçsizce yapılan badana tâmiri dışında orijinal kalabilen açık hat müzesi özelliğini taşıyan tek eserdir.

İstanbul Tophane'deki Kâdirîhâne hazîresinde medfun bulunan hocası Kadiasker Mustafa İzzet Efendi'nin kabir taşının ve bundan başka İstanbul Hacı Küçük Câmii inşâ ve sebîl kitâbelerini de yazan Muhsinzâde Abdullah Bey'den<sup>63</sup> başka, Kadiasker'in diğer önemli bir talebesi de Abdullah Zühdfî Efendi'dir.<sup>64</sup>

Kendisi de kayda değer bir hattat olan Sultan Abdülmecid tarafından hattatlar arasında yapılan seçme sonunda, Medine-i Münevver'e de Mescid-i Nebî'nin bütün celf yazılarını yazmaya memur edilmiştir. 25 gibi çok genç bir yaşta bu bahtiyarlığa ulaşan Abdullah Zühdfî Efendi, ekserisi günümüze kadar gelebilen ve istif olarak da mükemmel

<sup>58</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 28

<sup>59</sup> İbnülemin, a.g.e., s.161.

<sup>60</sup> M.Uğur Derman, Kadiasker.....,

<sup>61</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Hacc Sûresi, âyet : 27, Bursa Ulu Câmii harimi duvar üzerindeki yazı.

<sup>62</sup> Kâzım Baykal, Bursa Anıtları, İstanbul 1950, s.101.

<sup>63</sup> Muammer Ülker., " Abdullah Hamdi Bey ", TDV. İslâm Ansiklopedisi, C.1, İstanbul,1989, s.103-104.

<sup>64</sup> M.Uğur Derman, " Abdullah Zühdfî Efendi ", TDV. İslâm Ansiklopedisi, C. 2, İstanbul,1989, s. 147.

olan bu celfleri, aynı zamanda İslâm dünyasında bilinen en uzun yazılardır. Abdullah Zühdî Efendi buradaki vazifesini tamamladıktan sonra Mısır'a yerleşmiş ve Mısır hattatı ünvanını almıştır.<sup>65</sup> Onun müze ve kütüphanelerde bulunan eserlerinden başka Kâhîre'deki Ümmü'l-Abbas Sebili yazıları ve Rifâî Câmîi'nin kitâbe yazıları önemli celflerindedir. İmâm Şâfiî hazîresinde medfûn bulunan Abdullah Zühdî Efendi aynı zamanda Mısır'da Osmanlı hat Mektebi'nin de ilk kurucusudur.

Bu asrın sonlarına doğru kendisinden sonra gelen bütün hattatların sülûs ve nesih yazıda feyz aldığı, yazılarını O'nun yazısına benzetmeye çalıştığı bir kâmil insan, tevâzû', incelik ve zerâfet örneği olan dâhî bir hattat daha vardır.

Kastamonu'nun Seyyidler veya (Seydiler) köyünde dünyaya gelen Mehmed Şevki Efendi, 3 yaşında annesi, dayısı Hulûsi Efendi ve kız kardeşi ile birlikte İstanbul'a gelmiş, hattat olan dayısından sülûs ve nesih meşkederek 12 yaşında icâzet almıştır. Ondaki istidâdi gören dayısı: "Oğlum ben bu yazıyı sana bu kadar öğretebilirim. Bundan sonrasını Kadiasker Mustafa İzzet Efendi ve diğer hattatlardan öğren" demesi üzerine Şevki Efendi:

"Ben sizden başka hocaya gitmem cevabını vermiştir." Dayısı Hulûsi Efendi, bu ihlâs ve samimiyet karşısında müteessir olup ağlamış ve ona hayır duâlar etmiştir. İşte bu aşk ve teslimiyet, hocasının duâsı ve lutf-ı ilâhî ile birlikte onu bütün hattatların serfirâzı yapmıştır.<sup>66</sup>

Sami Efendi'nin O'nun için:

"Hattatların içinde, kendi halinde halûk, san'atında mâhir olarak O'nu bilirim. Şevki Efendi fenâ yazmak istese de yazamaz, elinden fenâ hat çıkmaz." diye iltifat ettiği bilinir.<sup>67</sup>

Şevki Efendi uzun seneler san'at aşkıyla Hâfız Osman ve İsmail Zühdî Efendilerin yazılarını tedkik ederek onlardan feyz almıştır. <sup>68</sup>O'nun bu teslimiyet ve azmine ilâhî bir himmet de ererek hattın bütün sırlarına vâkif olmuştur.

Hiç şüphesiz Şevki Efendi velî sıfatlı mübarek bir insandır: "Her sabah namazından sonra bir Hilye-i Şerîf yazması, âdeti imiş, Bunu senelerce yapmış. Bir gece rüyâsında Hz. Peygamberi görmüş, "sana esrâr-ı hattı bildirdim" hitabına mazhar olmuştur.<sup>69</sup>

"Bana yazıyı rüyâ âleminde öğrettiler" sözü de bir tevâzû' örneği olarak Efendimizin ismi verilmeden kendisi tarafından nakledilmektedir. Kimbilir, O'nun Hz. Peygamber'le rüyâ âleminde sık tekerrür eden muârefesi, O'nun şemâilinden bahseden hilyesini çok yazmasındandır.

M.Şevki Efendi, Mustafa Râkım'dan sonra sülûs ve nesih yazılara en güzel nisbet ve şekilleri vermiş, İslâm dünyasında çok benimsenen kendi üslûbunu ortaya koymuştur.<sup>70</sup> Harflerindeki vuzûh, üslûbunun en önemli özelliklerindedir (Resim: 7).

<sup>65</sup> İbnülemin, a.g.e., s.16.

<sup>66</sup> İbnülemin, a.g.e., s.401

<sup>67</sup> M. Uğur Derman, " Hatıralardaki A. Süheyl Ünver ", Lâle Mecmuası S.6 İstanbul, 1988, s.32.

<sup>68</sup> M.Serin a.g.e., s.151.

<sup>69</sup> Ahmet Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri (1898-1986), İstanbul, 1994, s.44.

<sup>70</sup> M.Serin a.g.e., s.155.

O, son derece halûk ve affî, sîreti de güzel bir zâttır. Ruhundaki bu incelik ve zerâfetle, aynı dikkat ve itinâ ile yazdığı yazılardan elde ettiği parayla, memleketindeki muhtaçları aylığa bağladığı, nafakasını ise mille ördüğü çorapları satarak sağladığı, ancak vefâtından sonra ortaya çıkan defterinden anlaşılmalıdır.<sup>71</sup>

Şevki Efendi ömrünü gıpta edilecek manevî bir huzur ve kalb safâsıyla geçirmiş, san'at âleminin derinliklerindeki **şiiirli** âlemin ferâgatli sihri içinde en büyük yazı üstâdlarının menâkıbını zikrederek mütevâzi köşesinde mes'ûd bir ömür sürmüştür. Zamanını çoğunlukla Haseki'deki konağında, Türk Hat San'atının şaheserleri ile süslü çalışma odasında geçirmiştir.

Geceleri yazı yazmaz, yatsı namazını kıldıktan sonra mumu söndürür ve yatar, sabah namazına kalkar, sonra iki saat yazı yazar, elinin açılması için karalamalar yapardı. Kur'ân-ı Kerîm yazarken, bu huzur dolu yuvada, Şevki Efendi'nin annesi de oğlunun yazdığı Kur'ân-ı Kerîm'in kağıtlarını âharlar ve "bu işin sevâbı benim olsun" dermiş.<sup>72</sup>

Bakkal Ârif Efendi, Şevki Efendi'nin en önde gelen talebesidir. Fehmi Efendi, Pazarcıklı Hulûsi Efendi, Şükrü ve Ziyâeddin Efendi'ler de O'nun önde gelen diğer talebelere dir.<sup>73</sup>

19. asır sona ererken ve hat san'atı zincirinin halkaları artık tamamlanırken bu zincire çok büyük bir halka daha eklenecektir. Şevki Efendi'nin muâsırı olan Sâmi Efendi, san'at hüviyetini hattın en zor ve en geç tekâmül eden şekli olan celfîde ortaya koymuş ve o vâdîde eserler vermiştir. O'nun bu yolu tercih etmesinde: Şevki Efendi gibi titiz ve dâhî bir hattatın sülûs ve nesih yazılarını gördükten sonra, bundan daha güzeli yazılamaz kanaatine varmasının önemi büyüktür. Yazılarını dikkatle hazırlar, titizlikle tashihini yapar ve bir ressam gibi uzun seneler üzerinde çalışır. Talep edilen bir yazı, evinden giderken de, bir gelinin evden çıkarılmasındaki hassasiyetle onu uğurlanırdı.<sup>74</sup> Çalıştığı müsveddelerini ve beğenmediği yazılarını bir torbaya doldurur ağırlık için bir taş bağlar ve kimsenin eline geçmemesi için denize bırakırdı. Bu O'nun ne kadar ciddi olduğunu ve bu husustaki titizliğini gösterir.

Sâmi Efendi, "celfî yazı yazmadıkça hattın esrârına vâkif olunamaz " dermiş. O celfî sülûs yazıda Mustafa Râkım ve celfî ta'lıyk'da ise Yesarîzâde Mustafa İzzet Efendi tavrını güzelleştirerek devrinin hattatlarına ve sonrakilere bu yolda imâm olmuştur. O'nun celfî yazan herkes için beğenilen ve kalıpları elden ele dolaşan iki önemli celfîsinden, celfî sülûs olanı İstanbul Yeni Câmii'nde bugün câmii külliyesinden oldukça uzakta ve bir bankanın yanbaşıında garib bir şekilde duran sebili üzerindedir (Resim:). Celfî ta'lıyk kitâbesi ise, İstanbul Erenköy'deki Zihni Paşa Câmii'nde mermere mahkûktur.

Müreккеple yazılmış yazısı yok denecek kadar azdır. Zırnıkla siyah kağıda yazdığı bu celfî kalıplar, müzehhib Hüsni, Nûreddin ve Bahâ Bey'ler tarafından altınla işlenirdi.<sup>75</sup> Müze ve hususî kolleksiyonlarda ve câmilerde eserlerine çokça rastlanan Sâmi Efendi'nin

<sup>71</sup> Hocam Hüseyin Kutlu Bey, Süheyl Hoca'dan naklen anlatmıştı ; A. Güner Sayar, a.g.e., s.43.

<sup>72</sup> A.Güner Sayar, a.g.e., s.44

<sup>73</sup> M.Serin a.g.e., s.156

<sup>74</sup> M.Uğur Derman, " Doğumu'nun 150. Yıldönümünde Sami Efendi " ( Konferans ) , 8.3.1988, İrcica, İstanbul.

<sup>75</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 36.

mezar kitâbesini ve, celi sülüs'te yolunu tâkib ettiği Mustafa Râkım'a yazmış olduğu mezar taşı kitâbesi, hat san'atı bakımından da önemli yazılardır (Resim: 8).

19. yüzyıl, İslâm dünyasında sülüs ve nesih yazıdan sonra en çok kullanılan ta'lık yazının da kemâle erdiği asırdır.

Aslen bir Pehlevî yazısı olan ve İslâm yazılarından addedilen ta'lık yazı, İstanbul'un Fethi'nden sonra Osmanlı Meşhât Dâiresi ve ilmiye sınıfının resmî yazısı olmuş, muhâsebât, vesikalar, kayıtlar, edebî eserler, bilhassa dîvânlar ve şiirler, ta'lık ve incesi ile yazılmıştır. 18.asırdan itibaren ise mimârî eserlerin kitâbelerinde, mezar taşlarında, türkçe ve farsça metinlerin yazılmasında celi ta'lık yazı celi sülüs'e tercih edilmiştir.<sup>76</sup>

Osmanlı ta'lıkı, 17.asırdan sonra İmâdü'l-Hasenî Mektebi ile yeni bir safhaya girmiş, Osmanlı ta'lık üslûbunun müessisi Yesârî Mehmed Esad Efendi'ye kadar örnek alınmıştır.

Aslen Buhara'lı olan, ta'lık yazıyı İranlı meşhur hattat Mîr İmâdü'l-Hasenî'den meşkederek icâzet alan Derviş Abdî-i Seyyid Mevlevî,<sup>77</sup> Osmanlı Nesta'lık hattatların öncülerinden olan Mahmûd Nûr Tophânevî, İlk Osmanlı Nesta'lık üstâdları arasında ismi geçen ve aynı zamanda şâir'de olan Siyâhî Ahmed Efendi,<sup>78</sup> Durmuşzâde Ahmed Efendi,<sup>79</sup> Abdülbâkî Ârif Efendi,<sup>80</sup> Hekimbaşı Kâtipzâde Mehmed Refî<sup>81</sup> ve Türk Nesta'lık hattatları silsilesi içinde önemli yeri olan Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'den<sup>82</sup> sonra gelen Yesârî Mehmed Esad Efendi, 18.asrın sonlarında ta'lık yazıyı millîleştirmiştir. Anadan doğma felçli olan bu zâtın, sağ yanı hiç tutmaz sol elinde de çolaklık vardır. Ama muhabbeti ziyâdedir ve hüsn-i hat öğrenmeyi arzû eder. Sâmi Efendi'nin kavline göre, Veliyyüddin Efendi'ye müracâat eder. Ama ters mizâçlı bu zât ; "sağlamlar bitti, şimdi de solaklarla mı uğraşacağız" diyerek reddeder. Mahzun olan Esad Efendi, Mehmed Said Efendi'ye müracâatta bulunur. O yazdığı meşki ertesi hafta götürdüğünde, Said Efendi yazıya bakarak, "oğlum hoca meşk verince çalışılır, öyle getirilir, âdet böyledir, sen ise benim yazdığımı getirmişsin" deyince, Yesârî: "Bunu âcizleri yazdım Efendim" cevabını verir. Yesârî Efendi hocasının meşkini öylesine benzetmiş ki buna hocası bile şaşırılmış. Nihayet icâzet merâsiminde, onu reddeden Veliyyüddin Efendi, O'nun icâzetnâmesini görünce iç geçirip: "Bu şerefe biz nâil olacakken, hayfâ elimizden kaçırdık" der ve arkasından ilâve eder: "Cenâb-ı Hak bu zâtı, bizim enf-i istikbârımızı (burnumuzun büyüklüğünü) kırmak için göndermiştir."<sup>83</sup> der.

Şiiri Sultan Ahmed Hân'a ait olan bu hasbihaldeki ta'lık yazısı ne kadar da güzel ve şiiri gibi akıcıdır (Resim: 9).

"İftirâkınla efendim bende tâkât kalmadı

Yehpâre oldu bu dil aşkda muhabbet kalmadı

<sup>76</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 686; Habîb, a.g.e., s.239-240; Suyolcuzâde M. Necib, a.g.e., s.51; M.Serin, a.g.e., s.241.

<sup>77</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s.736 ; Suyolcuzâde M.Necib, a.g.e., s.80 ; Nefeszâde, a.g.e., s.70 ; M.Serin, a.g.e., s.241

<sup>78</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 681 ; Habîb, a.g.e., s.239-240 ; M.Serin, a.g.e., s.242.

<sup>79</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 643 ; Habîb, a.g.e., s.236 ; M.Serin, a.g.e., s.245-246.

<sup>80</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 669.

<sup>81</sup> A. Süheyl Ünver, Hekimbaşı ve Hattat Kâtipzâde Mehmed Refî, İstanbul, 1950, s.42-43.

<sup>82</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 760 ; Habîb, a.g.e., s.247

<sup>83</sup> Mustakîmzâde, a.g.e., s. 717 ; İbnülemin, a.g.e., s.535 ; M.Uğur Derman , a.g.e., Levha : 19

Şol kadar ağlatdı ben bîçâreyi hükm-i kazâ  
Giryeden hiç Hazret-i Ya'kûba növbet kalmadı."

Mehmed Esad Efendi'nin oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi, önce babasının yolunu tâkib etmiş, daha sonra da bu tavrı geliştirerek Türk Ta'lıyını en güzel âhenge oturtmuştur. Sultan III. Selim, II. Mahmud ve I. Abdülmecid zamanında inşâ veya tâmir edilen ekserî binaların kitâbelerini yazmış olan Yesârîzâde'nin vefâtından sonra terekesinden 65.000 satır celf ta'lıy yazı kalıbı çıktığından bahsedilir. Hidâyet ve Nusretiye Câmii Sebili'nin kitâbesi ve İstanbul Vilâyet Binâsı'nın kapı kitâbeleri onun en güzel celf yazılarından<sup>84</sup> (Resim: 10).

Kıbrısîzâde İsmail Hakkı Bey, Ali Haydar Bey, Kadiasker Mustafa İzzet Efendi ve Abdülfettah Efendi, onun yetiştirdiği meşhûr talebelerindedir. Fakat bunlar içinde ta'lıy yazıyı Sami Efendi'ye ulaştırmada köprü vazifesi gören,

"Ağyâr elemin çekme gönül nafîle gamdır  
Hasmın sitemin anlamamak hasma sitemdir"<sup>85</sup>

şeklindeki mânâ yüklü celf ta'lıy beytiyle hatırladığımız Melek Paşazâde Ali Haydar Bey'in ayrı bir yeri vardır.<sup>86</sup>(Resim:).

Osmanlı dönemindeki başlangıç noktasından itibaren ele alsak bile, gelişmesi 4,5 asır devam eden hat san'atı, tekâmülünü bitirmiş, hat zincirinin halkaları tamamlanmıştır. Sâmi Efendi'den sonra gelen talebeleri ve onların da talebeleri, esas itibarıyla bu zincirde yer alması gereken önemli halkalardır. Bu bakımdan burada onları da seçtiğimiz birer eserleriyle yâd etmek, hem bir vefâ borcumuzdur ve hem de mevzûumuzun tamamlanabilmesi açısından önemlidir.

Birbirinden güzel sülûs-nesih kıt'a, delâil, enam-ı şerîfleri ile temâyüz eden Hasan Rızâ Efendi'nin, en muvaffak olduğu yazı nevi nesih'ti. Denilebilir ki, nesih hatla mushaf yazmak Rızâ Efendi'de son rütbesini bulmuştur.<sup>87</sup> Büyük eb'ad hilyeleri de pek makbûl olan Hasan Rızâ Efendi'nin hepimizin bildiği ve basılan "Âyet ber-kenâr" matbû mushaf-ları ise pek makbûldür.

Tarihimizde, zaman zaman kıdemi ve dirâyetiyle önde gelen hattatlara verilmesi mûtâd olan Reîsü'l-Hattâtîn" hattatların reîsi ünvanının son defa kendisine verildiği Ahmed Kâmil Efendi,<sup>88</sup> ömrünün nihayetinde bile, perhizkâr geçen bir hayatın mükâfâtı olarak el titrememesi ve görme bozukluğu gibi sıkıntılar çekmeden güzîde eserler bırakan bir hattattır. O'nun sülûs-nesih hattıyla yazdığı kıt'alar, murakka'lar, Hilyeler, Kur'ân-ı Kerîm'den bazı sûre ve cüzler, erbâbınca aranan ve beğenilerek alınan eserlerdir.

Sâmi Efendi'den sonra zamanının en büyük üstâdı kabul edilen Nazif Efendi, önce Şefik Bey'den, daha sonra da orta yaşlarında Hasan Rızâ Efendi vasıtasıyla Sami Efendi'den yazı meşketmiştir. Şaşılacak derecede düzgün yazı çizebilen Nazif Efendi'nin esas

<sup>84</sup> İbnülemin, a.g.e., s.567, M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 31 ; Ali Alparslan, Ünlü Türk Hattatları, Ankara,1992 s.110-128 ; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Türk Yazı San'atı, Mersin, 1993, s. 60-65 ; M.Serin, a.g.e., s.255-257.

<sup>85</sup> M.Serin a.g.e., s. 260

<sup>86</sup> M.Uğur Derman, Doğumunun 150.....

<sup>87</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 47 ; M.Serin, a.g.e., s. 164.

<sup>88</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha : 49



ustalığı, celfide ve takliden yazdığı yazılarda görülür. Taklid yazı, eski bir üstadın eserine bakarak onu aynen yazmaktır ki ayrıca bir hünerdir.<sup>89</sup>

O'nun bakâ âlemine yolculuğunun arefesinde, başında duran Rahmetli Süheyl Bey'e: "Süheylciğim, biliyorum, artık emr-i Hak vâkî olacak ve bir daha kalkamayacağım. Hat san'atında istediğim şeyi yapabildim ama, yazarken kalemi bir türlü arzû ettiğim ve zihnimde düşündüğüm şekilde kullanamadım, buna hayıflanıyorum" demiş.<sup>90</sup> Aslında son derece hâkimane yazıları bulunan Kâmil Efendi'nin zihnindeki kullanım şeklinin ne olduğunu bilmediğimiz kalem hakkındaki bu düşünceleri, bu yolun tâlibi olan ve kullanılması hususunda serzenişte bulunan genç kaabiliyetlere önemli bir ölçüdür.

Her ikisi de Sâmi Efendi'nin talebeleri olan iki kardeş hattâtımızdan Neyzen Emin Efendi ve Hırka-i Şerîf Câmîi İmâm-Hatibi Ömer Vasfî Efendi'ler, 20.asrın başlarında, hat san'atında parlayan san'at güneşleridir.<sup>91</sup>

Celfî yazı terkibinde çok başarılı olan ve mimârî eserlerde çok yazısı bulunan hattatlar arasında yer alan İsmail Hakkı Bey, Medresetü'l-Hattâtîn'deki yazı hocalığından sonra, Şark Tezyînî San'atlar Mektebi ve Güzel San'atlar Akademisi'nde tezhîb dersleri vermiştir.<sup>92</sup>

Hayatı boyunca gayretle çalışan ve birçok talebesi ile birlikte güzel eserler de bırakan Hattat Aziz Efendi, Abdullah Zühdfî Efendi'den sonra Mısır'da hat san'atına önemli hizmetler yapmış,<sup>93</sup> hutût-ı mütenevvia (çeşitli hatlar) ile yazmış olduğu 7 büyük Hilye levhası O'nun hat san'atındaki kudretini göstermektedir.<sup>94</sup>

Türk ta'lık tavrının erişilmez üstâdlarından kabul edilen ve Uğur Bey'in izahıyla<sup>95</sup> "Ta'lıkla hilye yazmada kimse O'nun kâ'bına erişememiştir." dediği Mehmed Hulûsi Efendi, son derece güzel ahlâk sahibi bir insan, nezih bir Mevlvî dervişi, İstanbul Sultan Selim Câmîi 3.Müezzini idi. Ta'lık yazıyı Sâmi Efendi'den meşketmiş ve onda o kadar yok olmuş ki, Sâmi Efendi'den istenen yazılar için o, "vaktim yok, Hulûsi'ye yazdırın" demiş. Hattâ Kemâl Batanay'ın ifâdesine göre Hulûsi Efendi yazar ve Sâmi diye imzâ atarmış.<sup>96</sup>

Üsküdar Yeni Câmîi imam-hatibi, Medresetü'l-Hattâtîn, Şark Tezyînî San'atlar Mektebi ve Güzel San'atlar Akademisi'nde hocalık yapan ve millî san'atlarımızın canlı tutulmasında önemli bir rol alan Necmeddin Efendi, kültür ve san'at hayatımızda mühim mevki sahibi ve hezârfen (bin san'at sahibi) sıfatıyla anılan nâdir san'atkârlarımızdan biridir. Özbek Şeyhi Edhem Efendi'den **ebrû** san'atını öğrenen Necmeddin Hoca, cildcilik ve okçulukta mâhir, aynı zamanda iyi bir gül yetiştiricisi idi.<sup>97</sup>

20.yy'ın 2. Yarısında hat san'atı için iki önemli san'atkâr daha vardır. Bugün itibâr gören, arzû edilen bu san'atımızın yaşadığı yıllar içinde unutulmaması için kahr çeken ve

<sup>89</sup> M.Uğur Derman, Hattat Nazif Bey, 50 San'at Sever Serisi, İstanbul, 1963, s.1.

<sup>90</sup> Hocam Hüseyin Kutlu Bey, Süheyl Hoca'dan nakletmişti.

<sup>91</sup> İbnülemîn, a.g.e., s. 80-84 ; 259-261 ; M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :50-51.

<sup>92</sup> İbnülemîn, a.g.e., s. 98.

<sup>93</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :53 ; M.Serin, a.g.e., s. 172 - 177.

<sup>94</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :53 ; M.Serin, a.g.e., s. 172 - 177

<sup>95</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :55.

<sup>96</sup> M.Serin, a.g.e., s. 261 - 266.

<sup>97</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :54.

çileli birer ömrün sahibi olan Halîm Efendi ve Hâmîd Bey'ler, öyle inanıyoruz ki bakâ âleminde hat san'atı adına, bugünkü güzelliikleri ile mes'ûd ve bahtiyâr olan hattatlarımızdır.

Hat san'atında zor yazılabilecek yazıları bile çok kolaylıkla yazabilen, Uğur Derman'ın ifadesiyle, kendi boyundan büyük elif harflerini bile bir defâda çekiveren Halîm Efendi, bu mahâreti ile hat san'atında **Sehl-i Mümteni'**ye misâl sezâdır.<sup>98</sup>

Hat san'atına olan vukûfiyeti, yazıdaki metânet ve titizliğı ile hattatlar arasında takdir toplayan Hâmîd Bey, hat san'atındaki mahâreti yanında, nâzik, nezih ve beyefendi bir insandı. O'nun en güzel yazılarından biri, İstanbul Şişli Câmii tâc kapısı üzerindedir. Şişli Câmii, aynı zamanda son dönem iki büyük hattâtımız Mustafa Halîm Efendi ile Hâmîd Bey'in buluşma yeri gibidir. Oradaki bir kısım celfî yazılar da Halîm Efendi'ye âittir.

Efendimiz (a.s.)'ın mübârek işaretleri ile başlayan, bilhassa Hz. Ali'nin himmet ve gayretlerinden sonra her asırda ve farklı kültürler içinde gelişen hat san'atına hizmet eden hattatlarımızı rahmetle, minnetle yâd ediyoruz. Fakat, bu san'atın bu mükemmelliğe ulaşmasında, ecdâdımızın, İslâm dinini topluca, ilk kabûlünden itibaren Kitabullâh'ı şânına yakışır şekilde yazabilme gayretlerinin bilinmesi gerekir. Bu yücelik ;

... Onların, daha güzelini yapabilme gayreti ile zirveye yükselttikleri hat san'atı'nın kudsîliğinde, himmet sahibi insanların âlicenâplığında, esas itibâriyle ilâhî aşkın câzibesinde aranmalıdır. Yine onlar, bu muhabbetledir ki, başlangıçta basit durumdaki kavim yazısını, dünyada benzeri olmayan bi san'at haline getirirken, onda en fazla gayreti olan ecdâdımız da, şu kısa ve özlü ifâdede haklı olarak yâd edilmiştir:

"Kur'ân-ı Kerîm Mekke'de nâzil oldu,  
Mısır'da okundu ve  
İstanbul'da yazıldı."

<sup>98</sup> M.Uğur Derman, a.g.e., Levha :61.









## HZ. ÖMER DÖNEMİNDE SOSYAL YAPI VE DEĞİŞME\*

Hayri ERTEN\*\*

İslâm'ın doğuşu, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği ile başlamıştır. Yirmi üç yıl sonra Hz. Peygamber'in vefatıyla hem peygambersiz, hem de vahiyli bir döneme girilmiştir. İslâm toplumu bundan sonra kültürel, siyasal, ekonomik ve teolojik alanda gelişmelere sahne olmuş, insanlığın tecrübelerine katkıda bulunmuştur.

H.z.Ömer dönemi (634-644), İslamî anlayışın ve sosyal yapı unsurlarının biçimlendirilmesi ve belli dinamiklere dayalı olarak "sistemleştirilmesi" neticesinde yeni bir toplumun inşa edildiği tarihi periyodu temsil eder. Bu dönemin siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel yapısının belirleyici ögesi İslam dinidir. İslam'ın ferdî ve sosyal alandaki yansıması, zamanın alternatif bir toplum modelini teşkil eder. Sosyal bir varlık olan insanın, yeni dünya görüşü çerçevesinde oluşturduğu değerler, kurumlar ve ilişki sistemleri kendine özgü oluşu yanında; dün ve bugün, her alanda bunalım ve sıkıntılara düşmüş insanlığın, çeşitli zaman kesitlerinde, özlemini duyduğu ve arayışını sürdürdüğü zamanın "saadet asrını" teşkil etmektedir.

Yeni düzenin ruhu, Hz. Ömer devrinde simgeleştirildi.<sup>1</sup> Bu devir yerellikten evrenselliğe, bütün değer ve kurumlarıyla bir sıçrama ve bir yeniden yapılanma dönemidir. Bu dönüşüm geleneksel toplumun kabileci yapılanma düzeniyle ilgisini keserek, yeni bir düzen tesis etmek için Medine'ye giden Hz. Muhammed (s.a.v.)'in "Hicreti"yle başlamıştır. Hicret bir ölçüde yaşanan ferdî ve toplumsal dönüşümün temel noktasıdır. Hicret olayı ile başlayan bu yeni oluşum, insan için yeni bir bilinç odak olurken; oluşan Müslüman topluluk da yeni bir toplum ve tarihin başlangıcı olmuştur. Hz. Ömer devri de İslam tarihinin "sosyal" bir hüviyete büründüğü, kurumsallaştığı ilişki sistemlerinin oturduğu, "tarihsel" bir alanı ve de modeli simgeleştirmektedir. Dolayısıyla bu dönemin bütün yapısal unsurlarının, nesnel ve olgusal olarak incelenmesi modern/toplumsal süreçte "alternatif arayışlara sosyolojik manada önemli bulgular sağlayacaktır.

\* Bu makale "Din Sosyolojisi Açısından Hz. Ömer Dönemi ve Olayları" isimli yüksek lisans tezinden özetlenerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. hayrierten@hotmail.com

<sup>1</sup> M.G.S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, Çev. Ercüment Karataş, C.I, İst.:İz Yay., 1993, s.151.

Bu durumda toplumun yapısını ve onu meydana getiren öğeleri, bir bütünlük içerisinde ele alan ve yapının karmaşıklaşma ve değişme yoluna girmesi halinde bu değişmeye paralel fonksiyonları yerine getirebilecek yeni unsurlara cevap verebilen "yapısal-fonksiyonel" yaklaşım<sup>2</sup> çerçevesinde konunun araştırılmasında fayda görülmektedir. Araştırmamız tarihî bir dönemle ilgili olduğundan, yazılı tarihi kaynaklar üzerinde dolaylı gözlem yoluyla verilerini temin etmektedir. Şimdi bu çerçevede Hz. Ömer döneminin sosyal yapısını ele alabiliriz.

### A. HZ. ÖMER DÖNEMİNDE SOSYAL YAPI

Halife Ömer döneminde fetihlerin hızla devam etmesiyle toplum, gerek fiziksel yapı (demografik, yerleşme düzeni ve coğrafî açıdan) gerekse kültürel yapı olarak sosyal bir gelişmeye ve değişmeye maruz kalmıştır. Nüfus, iki-üç kat artmış ve devlet sınırları genişlemiştir. Farklı kültürel kimlikte (Yahudi, Hıristiyan, Zerdüşî ve Putperest) insanların topluma katılmasıyla İslâm toplumu, kültürel kimlik açısından heterojen bir özellik kazanmıştır. Bu özellik, yerleşim düzenine de yansımıştır.

Özellikle yeni yerleşim merkezlerinde mahalleler, farklı kültürel kimlikleri yansıtmıştır. Belirtmek gerekir ki, gerek siyasal kurumun, gerekse Müslüman bireylerin İslâmî değerler gereği insanları dini ve kültürel açıdan özgür kabul etmeleri, mevcut eski yerleşim merkezlerinde mahallelerin farklı kültürel kimlikleri yansıtmalarına izin vermiştir. Bu yerleşim düzeni, Müslüman olmayan toplumların kendi kültürel benliklerini koruyabilmelerine ve yaşamalarına fırsat tanımıştır. Bu bakımdan topluluklar, sosyal yapı içerisinde farklı kültürel kimlikleriyle yer alabilişleridir.

Fethedilen yerlerdeki mevcut eski şehirler dinî açıdan mahallelere bölündüğü halde; söz konusu dönemde yeni kurulan şehirler; soy açısından mahallelere bölünmüştür. Bu mahalleler, fertlerin soy kimliğini yansıtmışlardır. Fakat yeni kurulan şehirler, göçebe halinde yaşayan insanları İslâm'ın bütünlleştirici potansiyeli ile birlikte, onların kabile asabiyetlerini geri planda bırakmalarına neden olmuşlardır. Bu şehirler, İbn Haldun'un deyimiyle "neseb" asabiyetinden "sebeb" asabayitine geçişte ve Durkheim'in ifadesiyle, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişte köprü vazifesi görmüşlerdir. Araplar öteden beri kabilelerine nispetle çağrıldıkları halde; şehirleşmenin bir sonucu olarak şehirlere nispetle anılmaya başlamışlardır.

Fiziksel açıdan şehirler, ibadet yerleri çevresinde ve genellikle dışı doğru genişleyen bir gelişme göstermişlerdir. Evler, duvarlarla çevrili bahçeler içerisindedir. Şehirlerin bu özellikleri, ortaçağdaki dinî değerlerin etkisinde kalan toplumlardaki şehirleşme şekliyle ilgili genellemeye uygunluk arz etmektedir. Şehirler, gerek fizikî, gerekse kültürel açıdan örgütlenmiş, bu bağlamda sosyal roller ve ilişkiler belirgin hale gelmeye başlamıştır<sup>3</sup>.

Nüfus, fetihler sonucu İslâm toplumuna katılanlarla, doğum ve göçlerle, önceki dönemlere oranla, iki-üç kat artmış<sup>4</sup>, bir buçuk milyona ulaşmıştır. Şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki, Doğu toplumları hakkındaki yaygın kanaatin aksine, söz konusu

<sup>2</sup> Bkz. Mustafa E.Erkak, *Sosyoloji*, 4.bsk. ist.:Der Yay., 1991, s.155, 213.

<sup>3</sup> Ahmet Emin, *Fecru'l- İslam*, 10.bsk., Kahire:Mektebetü'n-Nehzati'l Mısriyye, 1965, s.188.

<sup>4</sup> Belazurî, Ahmet b. Yahya b. Cabir, *Futuhu'l Buldan*, Beyrut:Müessesetü'l-Mearif, 1987, s.378-303.



dönemde doğum oranı düşüktür<sup>5</sup>. Nüfus, doğumlardan ziyade, dış göçlerle hızlı artış göstermiştir. Müslümanlar bu dönemde neredeyse nüfus açısından azınlık durumuna düşmüşlerdir.

Toplumun demografik artış göstermesi ve kurumlaşmaya başlamasıyla, işbölümü gereği sosyal rol (görev)ler ve ilişkiler belirginlik kazanmaya başlamıştır. Bunun neticesi olarak da toplumda bir tabakalaşma oluşumunu gözlemlemek mümkündür. Müslümanlar arasında yüksek statüye sahip üst (yönetici ve erdemli insanlar) tabaka, orta tabaka, alt tabaka ve köleler şeklinde bir tabakalaşmadan bahsedilebilir. Gayr-ı Müslimler arasında da üst, orta, alt ve köleler olmak üzere dört tabaka mevcuttur. Ancak şunu hemen belirtmelidir ki bu tabakalaşma, bugüne kadar bilinen tabakalaşmalardan ayrı bir özelliğe sahiptir. Bu dönemde, fertler en alt sosyal tabaka veya sınıftan dikey bir hareketlilikle üst tabakalara yükselebilmeye imkânına her an haizdirler. Sosyal mevki elde etmede, doğuştan gelen statüler değil; sonradan kazanılan statüler geçerlidir. Kişilerin, soy ve servetleri başkaları nazarında bir değer ifade etmemiştir. Toplum bireylerinin bir üst tabakaya yükselebilmesinde ve bir alt tabakaya düşmesinde manevi statü ölçütleri ile sosyal statü ölçütleri birlikte etkin rol oynamışlardır. Halife Ömer, yönetici rollerine fertleri tayin ederken kriter olarak, sahabe olmayı, kabiliyetli ve topluma yararlı olmayı dikkate almıştır<sup>6</sup>. Liyakatli olmayanlar sosyal rollerde yükselememişlerdir. Dolayısıyla yüksek statüyü kazanmada kişinin, dini yaşayışı, eğitimi, toplumdaki başarısı, ve kabiliyeti etkin kriterler olarak yer almıştır. Sahabî olan bir Müslüman, Hz. Peygamber'den İslam dinini iyi öğrenmiş, siyasî tecrübe kazanmış, Bedir ve Uhud gibi dönüm noktası olan savaşlarda, dinî bağlılığını ve toplumdaki yararlılığını ortaya koymuştur. Ayrıca kabiliyet ve beceriye de sahip olan sahabîlere yöneticilik verilmesi; olmayana ise bu sosyal mevkinin verilmemesi<sup>7</sup>, toplumda yüksek statü elde edilmesinde, rekabete ve dikey bir sosyal hareketliliğe açıklık bırakmıştır.

Gayr-ı Müslimler, temel sosyal hak (can, mal, din ve namus)larda eşitti. Fakat İslam iktidarını kabul ettiklerini belirterek antlaşma ile topluma katıldıklarından iktidara gelme imkanları yoktu. Bu bağlamda Müslümanlardan aşağı tabakada yer almışlardır. Bunun karşılığında ise askerlik gibi bir yükümlülükten muaf tutulmuşlardır. Zımmiler söz konusu dönemde ekonomik açıdan mülk edinme, ticaret yapma ve toprakları işletme haklarına sahip olmuşlardır. Bu konuda Müslümanlardan farklı değillerdir.

Hayat stili açısından Gayr-ı Müslimler, kendi istekleri doğrultusunda, Müslümanlardan farklı kıyafet giyebilmekte ve kendi sosyo-kültürlerine göre yaşayabilmekteydiler. Zımmiler İslam'a saygı göstermek kaydıyla dinî özgürlüğe sahiptiler. Kıyafet ve din açısından bir sınıf bilincine sahip olup, ayrı bir sınıf arz etmekteydiler. Fakat bu sınıf bilinci, Müslümanlarla Gayr-ı Müslimlerin sosyal ilişkide bulunmalarına bir engel teşkil etmemiş ve sınıf mücadelesine neden olacak düzeyde görülmemiştir. Çünkü, özgürlüklerinin ve haklarının korunmasında titiz davranılmıştır.<sup>8</sup> Toplumun en alt tabakasında yer alan köle-

<sup>5</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hayri Erten, *Din Sosyolojisi Açısından Hz. Ömer Dönemi ve Olayları*, Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmış ve yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 1994, s.37-40.

<sup>6</sup> Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihü't-Taberî*, 2.bsk., C.IV, Kahire: Darü'l-Mearif, 1969-1970, s.164.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, 2.bsk., İst.: Çağ Yay., 1992, s.436.

<sup>8</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, Çev. Kemal Kuşcu, İst.: Ahmet Sait Matbaası, 1963, s.89; Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabü'-Harac*, 3.bsk., Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1382, s.37-125.

lerin sosyal statülerini değiştirebilmesine ve üst tabakalara yükselebilmelerine fırsatlar tanınmıştır.<sup>9</sup>

Nüfus, şehirleşme ve sosyal tabakalaşmayla birlikte sosyal yapıya temel teşkil eden, aile, eğitim, ekonomi, siyaset ve din gibi temel kurumlar<sup>10</sup> mevcuttur. Toplumsal kurumların oluşmasında sosyal şartların etkisi olduğu gibi, dini faktörlerin de etkisi vardır. Evrensel bir din, geniş manada müesseselerle iç içedir.<sup>11</sup> Vahiy ile belirlenmiş temel mesajın zamanla inanç ve ibadet esasları bakımından kurallara bağlanması ihtiyacı duyulmaktadır ve bunun yanında dünyevi hayatın organizasyon biçimleri ortaya konulmaktadır.<sup>12</sup> Böylece din, sosyal kurumların teşekkül etmesinde etkili olmaktadır.

Hz. Peygamber ve Ebu Bekir dönemi, İslâm dininin inanç esasları, ibadet şekilleri ve toplum münasebetlerinin örnek bir toplumda kurallara bağlandığı ve uygulandığı bir dönemdir. Hz. Ömer dönemi ise; gelişen ve büyüyen İslâm Devleti ile birlikte toplumda kurumsallaşmaların başladığı bir dönemdir. Bu dönemdeki sosyal kurumların oluşması ve işlevi, İslâm dininin sosyal gelişme ve değişimler karşısındaki tutumunu ve yaklaşımını da ortaya koyacaktır.

## 1. Yönetim

Hz. Ömer her şeyden önce "adalet"li yönetimi ile meşhur olmuştur. O'nun uygulamalarına baktığımızda da daima adaletli bir şekilde davranmaya çalıştığını tespit edebiliriz. Toplumda fertlerin hakları eşit olarak sağlanmış, herkese adil davranılmaya çalışılmıştır. Hz. Ömer'in bizzat kendisi, sıradan birisi gibi, Medine'de kadı önüne çıkıp yargılanmış<sup>13</sup>, kendi oğlu Ubeydullah'a içki içtiği için sopa vurmuştur<sup>14</sup>. Yönetimdeki bu adalet, fertlerin toplumdaki statüleri ne olursa olsun, kendilerine siyasi kurum tarafından bir ayrıcalığın tanınmadığının ifadesidir.

"Yönetim ve siyasetin eleştiriyeye açık olması", toplumda adaletin ve eşitliğin sağlanması, haksızlıkların ortadan kalkması ve yöneticilerin yanılma ihtimalinin azalarak toplumun ileriye doğru gelişmesini temin eder. Hz. Ömer de, döneminde bu esasa uymuştur. Nitekim, halktan birisi Hz. Ömer'e: "Allah'tan kork ey Ömer!" diye itirazda bulunmuş ve Hz. Ömer'in etrafındaki kimseler de o kimseye "sus! Emirulmüminine karşı fazla konuşun" demişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Bırakın onu konuşsun, eğer onlar bize öyle söylemezse onlarda hayır yoktur; eğer biz de onların doğru sözünü kabul etmezsek bizde hayır yoktur" diyerek<sup>15</sup> kendisini eleştirmeyi yasaklamamış; bilakis teşvik bile etmiştir. Abdurrahman b. Avf da Hz. Ömer'i uyarmak için zaman zaman onunla konuşmuştur<sup>16</sup>. Fertler, bu davranışlarıyla yönetim işinde rol üstlenmiş kişileri denetlemişler, dolayısıyla da yönetime katılmışlardır. Bu bağlamda söz konusu dönemde "hilafet", katılımcı bir yönetim tarzı olmuştur<sup>17</sup>. Hz. Ömer'in, topluma, kendisinin nasıl bir yönetici olduğunu

<sup>9</sup> Ebu Ubeyd, el-Kasım b. Sellam, *Kitabü'l-Emvâl*, Kahire:Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1698, s.198.

<sup>10</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya: Toplum Kitapevi, Tarihsiz, s. 125.

<sup>11</sup> Amiran K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İst.: Filiz Kitapevi, 1985, s. 271.

<sup>12</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ank.: A.Ü.İ.F.Y., 1964, s. 55-62.

<sup>13</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, s.107.

<sup>14</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kami'l-fi'l-Tarih*, C.II, Mısır:el-Matbaatü'l-Ezheriyyetü'l-Mısriyye,1301, s.240.

<sup>15</sup> Ebu Yusuf, a.g.e., s.12.

<sup>16</sup> İbn Sâd, Ebu Muhammed, *et-Tabakatü'l-Kübra*, C.III, Beyrut: Daru Sadır, 1968, s.287.

<sup>17</sup> Nevin A.Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev.Vecdi Akyüz, İst.:iz Yayıncılık, 1990,s.152-4.

sorması<sup>18</sup> da, fertlerin yönetime katılmalarını ve böylece hilafet makamını denetlemelerini istediğinin işaretleri olarak değerlendirilebilir.

"Mutlak bir otorite anlayışının yönetim ve siyasî yapıda bulunmaması", yönetici ve siyasîlerin halkla iç içe olmalarını, halkın da yönetime katılmalarını, siyasilerin yanlış olan şeyleri halka onaylatmalarını temin edecektir. Hz. Ömer yönetiminde mutlak bir otorite anlayışının varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu hususu uygulamalarda da tespit etmek mümkündür.

Hz. Ömer, her amil (vali ve memur) tayin edildiğinde kendisine vazife ve yetkilerini belirten, Muhacir ve Ensar'dan birçok kimsenin de imzaladığı bir ferman veriyor, görevli görev yerine vardığı zaman taşıdığı bu fermanı halka okuyor veya okutuyor, bu suretle herkes onun vazife ve yetkilerinden haberdar oluyor ve gerektiği zaman da onu tenkit edebiliyordu<sup>19</sup>.

Hz. Ömer (r.a.), tayin kararlarını, Muhacir ve Ensar'ın ileri gelenlerinden bazılarına da imzalatmakla, hem halkın tasvip ve desteğini de alarak yaptığı tayine güç ve destek katıyor, hem de önemli kararlara başkalarını da ortak ederek kendi üzerindeki yükümlülüğü hafifletmiş oluyordu. Bu durum O'nun kendisini mutlak bir otorite olarak görmediğinin önemli bir delilidir. Halkın, memurun yetki ve görevlerini bilmesi, o vali ve memurun otoritesini sınırlamış ve onu keyfi hareketlerde bulunmaktan engellemiştir.

Hz. Ömer (r.a.), bizzat kendisi, asker ailelerinin ihtiyaçlarını gidermiş, onlara sırında çuvalarla yiyecek maddesi taşımış, kıtlık zamanı kendi elleriyle çorba yapıp çocuklara yedirmiştir. Kendi üzerindeki elbisede on iki tane yama bulunuyordu<sup>20</sup>. Hz. Ömer, Medine yakınlarındaki kabilelerin atıyelerini divan defterini yanına alarak, bizzat kendisi dağıtmış; kabilelerin halkıyla yüz yüze gelmiş ve bu durum O'nun ölümüne kadar böyle devam etmiştir<sup>21</sup>.

Halife Ömer bu tür davranışları ile hilafeti krallıktan ve mutlak otorite anlayışı görünüşünden çıkarmış; halkın içinde yaşayan bir Halife (devlet başkanı) anlayışını getirmiştir. Halkla daima iç içe yaşamış, içinde yaşadığı toplumdan kopmamıştır. Nitekim O, valilerinin de aynı şekilde davranmalarını sağlamıştır. Kûfe Valisi Sa'd b. Ebi Vakkas'ın hükümet binasına taktığı kapıyı, halkın valinin yanına girmesine engel olduğunu söyleyerek yakırtmıştır. Vali Sa'd'a da "... Bulduğun yere halkın girmesine mani olma, kapı takma! Çünkü, bununla ahaliyi meclisinde bulunmaktan alıkoymuş, hak ve hukuklarından uzaklaştırmış olursun" diye talimat yazmıştır<sup>22</sup>.

Mısır valisi Amr b. el-As da, üzerine çıkıp halka hitap etmek için bir mimber yaptırmıştı. Hz. Ömer, bu mimberde Amr'ın, Müslümanların ensesi üzerine yükselmek istediğini; halbuki namaz kıldırırken Müslümanların, Amr'ın arkasında durmalarının, Amr'a yetmesi gerektiğini belirtmiş ve kesinlikle O mimberi parçalamasını emreden bir mektup yazmıştı<sup>23</sup>. Bu uygulamalardan anlaşılacaktır ki Hz. Ömer ve yönetimi, toplumla iç içe olmuş, yönetici ve siyasiler kendilerini halktan üstün görmemişler ve onları mutlak olarak

<sup>18</sup> Suyuti, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tarihü'l-Hulafâ*, 4.bsk., Kahire: Matbaatü'l-Fecale ve'l-Cedide, 1969, s.140.

<sup>19</sup> Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, C.IV, İst.:Eser Neşriyat, 1978, s.343.

<sup>20</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., C.III, s.29.

<sup>21</sup> Belazuri, a.g.e., s.634.

<sup>22</sup> Taberi, a.g.e. C.III, s.47.

<sup>23</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, C.II, İst.: M.E. Basımevi, 1986, s.34.

ferdi tahakkümleri altına almamışlardır. Hz. Ömer hilafet makamını, "Müslümanların emaneti" olarak görmüştür<sup>24</sup>. Açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, halife ve yöneticileri, siyasi rollerini halkla birlikte ve halkın ihtiyaçlarını hesaba katarak yerine getirmişlerdir. Yöneticilerin dokunulmazlık gibi bir ayrıcalıkları mevcut değildir. Bu durumda denilebilir ki, söz konusu dönemde hilafet yönetimi modern demokrasi anlayışından daha katılımcı bir yönetimdir.

Devlet başkanının belirlenmesine gelince Hz. Ömer, bunu "şûra" yöntemiyle çözümlenmiştir. Hz. Ömer, şûra'yı: Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Ali b. Ebi Talib, Osman b. Affan, Zübeyr b. Avvam ve Sa'd b. Ebi Vakkas'dan oluşturmuştur<sup>25</sup>. Şûra üyelerinin hepsinin önemli bir topluluğu temsil ettikleri gözlenmektedir. Üyelerin hepsi, ilk Müslüman olanlardan, ilk hicrete katılanlardan olup, Bedir ve Uhud harbinde yer almışlar ve de Hz. Peygamber'in dizinin dibinde eğitim görmüşlerdir. Şûra üyeleri, İslam'ı, ilk doğuşundan başlayarak öğrenen ve yaşayan kimselerdir. Ayrıca hepsi birden fazla evli olup, çok çocuğa sahiptirler. Şûra üyelerinin gerek kabile büyüğü olmaları, gerekse aile reisi olmaları, adeta halife olmadan önce yöneticilikteki deneyimlerini ortaya koymuş oldukları şeklinde değerlendirilebilir. Şûra üyelerinin belirlenmesinde onların, eğitim düzeylerinin, topluma yararlılıklarının, dindarlıklarının, bir topluluğu temsil ettiklerinin ve yöneticilik deneyimlerinin dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

Bu özelliklere sahip şûra üyeleri, Hz. Osman'ı aralarından halife olarak seçmişlerdir. Hz. Osman'ın hilafete gelişini bu bilgiler doğrultusunda değerlendirdiğimizde onun, hem krallık, hem saltanat, hem de çoğulcu demokrasiden ayrıldığı fark edilmektedir. Bunu İslâm toplumunun kendine has ve kendi sosyal şartlarına göre gelişen bir seçim olarak algılamak mümkündür.

Hiyerarşik açıdan siyasal yapılanmaya baktığımızda yönetimin başında Halife (Hz. Ömer) bulunmaktadır. Halifeye en yakın olan ve halifenin karar ve uygulamalarında yardımcı olan "*istişare heyeti*" vardır. İnanç esaslarını, genel ahlaki değerleri ve hukukî prensipleri ortaya koyan İslam Dini, gelişen ve değişen sosyal olayları bu esasların altında insan aklının değerlendirmesine izin vermiştir<sup>26</sup>. Hz. Ömer de değişen ve gelişen olaylar karşısında, istişare heyeti teşkil ederek, ortaya çıkan meselelere çözüm getirmeye çalışmıştır. Örneğin, fethedilen arazilerin ganimet olarak dağıtılmamasına<sup>27</sup> ve dışarıdan ülkeye ticaret yapmak için giren yabancı tüccarların ticaret mallarından gümrük vergisi alınmasına istişare ile karar verilmiştir<sup>28</sup>.

Hız. Ömer'i istişare etmeye iten ve ehil kişilerin görüşünün alınması ile daha isabetli kararların alınacağını ima eden, İslam dininin öğretisi ve değerleri olmuştur<sup>29</sup>. Halife Ömer (r.a.)'in istişare ettiği konulara dikkatle baktığımızda, İslam'ın inanç esasları ve ahlaki değerleri dışında, ortaya çıkan sosyal boyutlu olaylarda, toplumu ilgilendiren yeni gelişmelerde, değişiklikler neticesinde yürürlüğe konacak uygulamalardan sorumluluğu ağır ve riskli olacak olaylarda, toplumda ihtilafa, kargaşaya ve gruplaşmalara sebep olacak meselelerde istişareye başvurulduğunu görüyoruz. Dolayısıyla istişare vasıtasıyla

<sup>24</sup> M. Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliği", A.Ü.İ.F.D., C.XXIII, Ank.: Ank.Ü.Basımevi, 1978, s.22.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., C.III, s.24-25.

<sup>26</sup> Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çev.İ. Sarmış, İst.:Düşünce Yay.,1981, s.192.

<sup>27</sup> Ebu Ubeyd, a.g.e., s.83.

<sup>28</sup> Ebu Yusuf, a.g.e., s.135.

<sup>29</sup> Bkz., *Kur'an-ı Kerim*, Şûra, 38; Al-i İmran, 159.

devlet başkanı, ortaya çıkan sosyal gelişmelere getirilecek yeni çözümlerde, hem sorumluluğu paylaşmış, hem de yeni çözümün toplum tarafından onayını kolaylaştırmıştır. Ayrıca Hz. Ömer, istişare ile hem toplumun ehil bireylerine hesap vermiş, hem de istişareyi elden bırakmamakla her şeyin hesabını soracağına inandığı Cenab-ı Hakk'a olan hesabını unutmamıştır. Bu durum, Hz. Ömer'in iktidarını, arzusu, hevesi, ayrıcalığı ve imtiyazı doğrultusunda kullanmamasını temin etmiş olmalıdır.

İstişarelere genelde katılanlar, sahabeden kimselerdi. Halk da zaman zaman istişarelere katılıyordu. Ordu komutanları, valiler, teftiş müessesesi, yargı ve istihbarat doğrudan Halife'ye bağlıydı. Halife, merkez (Medine)de kendisi valilik görevini yerine getiriyordu. Dolayısıyla, ordu kayıtlarının yapıldığı, vergi ve maaş kayıtlarının tutulduğu ve nüfus bilgilerinin kaydedildiği bir defter olan divan, maliye ve emniyet, Medine'de Halife'ye bağlıydı. Medine'nin dışındaki vilayetlerde, vali ve bölge valileri bulunuyordu. Hz. Ömer'in idareyi, Medine, Mekke, Suriye, Cezire, Basra, Kûfe, Mısır ve Filistin olmak üzere 8 kısma ayırdığı belirtilmiştir<sup>30</sup>. Medine dışındaki vilayetlerde, divan, maliye ve emniyet, şehrin veya bölgenin valisine bağlıydı. Halife, yönetim kademesinin bütün bölümlerine doğrudan müdahale edebiliyordu ve görevlilerden hiç kimse Halife'ye bu davranışından dolayı karşı bir tavırda bulunmuyordu.

Söz konusu dönemde, yargı ve hukuk karşısında bütün fertler eşittir ve hiç bir ferdin (en yüksek siyasi yönetici dahil) dokunulmazlığı yoktur. Yargı ve hukuk önünde hiçbir fert doğuştan getirdiği veya sonradan kazandığı statü/itibar ile ayrıcalık veya imtiyaza sahip değildir<sup>31</sup>. İnsan haklarının ve özgürlüğün sadece kendilerinde olduğunu söyleyen çağdaş toplumlar bile sosyal hayatta realite olarak bunu sağlayamamışlardır. Hz. Ömer döneminde ise insanların yargı önündeki bu eşitliği, sosyal hayatta realite olarak mevcuttur.

## 2. Ekonomi

Bir toplumun sosyal yapısında ekonominin taşıdığı önemi kestirmek zor değildir. Sağlam bir mali yapı üzerine oturan bir ekonomi, güçlü devletlerin ortaya çıkışında önemli bir unsurdur. Ayrıca ekonomi, sosyal yapının alt sistemlerinden birisidir ve toplumun diğer alt sistemleri ile sıkı bağlantı halindedir<sup>32</sup>.

Siyasetle başlayan kurumlaşma, ekonomik alanda da gerçekleşmeye başlamıştır. Ekonomi, toplumun kendi dinî, hukukî ve sosyo-kültürel değerleri doğrultusunda, diğer milletlerin sosyal sistem ve tecrübelerinden de yararlanarak alt kurumlarını oluşturmuştur. Devlet gelirlerinin kaydedilip tutulacağı, kamu hizmetlerinin karşılanacağı devlet hazinesi (Beytü'l-mal) ve Divan, vergi ve ticaret sistemi bu kurumlardandır. Ticaret alanında üretici ve tüketicinin dengeli bir şekilde korunduğu, her iki tarafın da aşırı zarara uğratılmasının engellenmeye çalışıldığı bir sistem oluşturulmuştur. Ekonomide serbest piyasa anlayışı bu sistem doğrultusunda uygulanmıştır. Devlet, üretim için halkı teşvik etmiş, bunun için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Mesela, Halife Ömer döneminde halk,

<sup>30</sup> Bkz., Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, C.IV, İst.: Eser Nşr., 1978, s.339-340.

<sup>31</sup> Bu konuda örnekler için bkz. Suphi es-Salih, a.g.e., s.357; Ebu Yusuf, a.g.e., s.115.

<sup>32</sup> Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bsk., İst.:Beta Yay.,1990, s.333.

hayvancılıkla ve üretimi ile meşgul olmuşlardır. Hz. Ömer, hayvan sahiplerini besi, süt, damızlık ve et ihtiyacı için tutulan hayvanların zekâtından muaf tutmuştur<sup>33</sup>.

Devlet hazinesi, ferde faizsiz kredi ile sermaye vererek, karşılığında yapılan ticaretin kârına ve zararına ortak olma şeklinde bir uygulamaya gitmiştir. İslam'da devlet hazinesinden halka verilen ilk kredinin, Hz. Ömer döneminde verildiği belirtilmiştir. Hz. Ömer'in iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah, ordu ile Irak'a gittiklerinde, Ebu Musa el-Eş'ari, Beytü'l-mal'dan onlara bir miktar parayı, ticaret yaptıktan sonra geri ödemeleri kaydıyla vermiştir. Onlar da bu parayı alarak elverişli mallar almış, dönüşte satıp kâr elde etmişlerdir. Ana parayı da beytü'l-mal'a geri ödemişlerdir. Hz. Ömer, Abdullah ve Ubeydullah'a: "bu ne parası?" diye sormuş, onlar da durumu anlattıklarında, oğullarının elde ettikleri kârın hepsini hazineye vermiştir. Fakat Halife'ye etrafındakiler, Beytu'l-mal'dan alınan para borç olarak alınmış olamaz mı? sorularına karşılık Halife, kârın yarısını Abdullah ve Ubeydullah'a iade etmiştir<sup>34</sup>. Demek oluyor ki, hazinenin sermayesi ile çalışan emeğinden oluşan bir ticaret uygulaması gündeme gelmiştir. Bu uygulama faizsiz olmakla kapitalist, kârın mülkiyetine emekçinin ortak olmasıyla da sosyalist ekonomi sisteminden ayrılmıştır.

Ayrıca zekât müessesesi ve sadaka olgusu ekonomi ölçütüne göre, zengin sınıf ile fakir sınıf arasındaki dengeyi sağlamıştır. Hatta bütün Müslümanlara maaş bağlanması ve aylık yiyecek dağıtılması, ekonomik açıdan orta tabakanın genişlemesine katkıda bulunmuş ve sıkıntıya düşen bireyin başkalarından yardım isteyerek toplumdaki itibarının düşmesi engellenmiştir.

Halife Ömer, İslam'ın temel ilkelerini göz önünde bulundurmakla birlikte, sosyal şartları ve toplum maslahatlarını da dikkate alarak ekonomiyi düzenlemeye çalışmıştır. O, böyle bir yolla kurduğu devlet hazinesi ve divan müessesesiyle kadınlara, hasta ve çocuklara, gazilere düzenli maaş bağlamıştır. O, toplumda, sadece olması gerekeni değil; olanı (realiteyi)da hesaba katmış; günlük yemek ihtiyacının asgarisini tespit etmek üzere, otuz kişi üzerinde uygulama (deney) yapmış ve bu deney neticesine uygun yiyecekler tayin etmiştir. Böylece ilk kez, asgari geçim endeksi diyebileceğimiz ölçüleri belirtmeye çalışmıştır<sup>35</sup>. Fakat daimi ve garanti olmayan bu maaşlara güvenerek üretici düşünceden uzaklaşmaya başlayan bireyler de olmuştur.

Gerek siyasal, gerek ekonomik, gerekse sosyo-kültürel alanda toplumun örgütlenmeye başlaması ile toplumsal işbölümü hızlanmış, nüfusun artışı ile de yoğunlaşmaya başlamıştır. Toplumsal farklılaşmada yetenekli olma, okuma-yazma bilme gibi özellikler etkili bir faktör olmuştur. Medine'deki vergi teşkilatında istihdam edilenler arasında kadınların da bulunuşu hayli dikkat çekicidir. Bu hanımlar, bilhassa okuma-yazmada sahip oldukları seviye ile temayüz etmiş kimselerdir ve bunlardan Şifa Ümm Süleyman, Medine pazarının işlerini düzenlemede, gelen-giden malların kontrol ve vergilendirilmesi görevinde istihdam edilmiştir<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ebu Ubeyd, a.g.e., s.562.

<sup>34</sup> Hakkı Dursun Yıldız (Redaktör), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.II, İst.:Çağ Yay., 1986, s.184.

<sup>35</sup> Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, İst.:Pınar Yay., tarihsiz., s.234.

<sup>36</sup> İbn Hacer el-Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, C.IV, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1328, s.341; İbn Abdilber, en-Nemer el-Kurtubi, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab* (el-İsabe kenarında), C.IV, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1328, s.340-1.

Bu uygulamadan, İslam toplum yapısında, mahalli idarelerin yürütme sorumlusu/başkanı olarak ihtiyaç duyulduğunda veya sosyal şartlar gerekli kıldığında, liyakatli kadınların görev alabileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda modern kabul edilen Batı toplumlarından yüzyıllar önce Hz. Ömer döneminde yüksek bir sosyal rolde kadının görev alabildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla İslami değerlere bağlı kalmak kaydıyla kadının aile görevinin dışında ikinci bir sosyal rolü üslenerek, toplumsal işbölümünde de yerini her dönemde alabileceği anlaşılmaktadır.

Ticareti iyi bilen Hind binti Utbe, Hz. Ömer'e gelerek, ticaret yapmak için Beytü'l-mal'dan dört bin dinar borç istemiş ve Kelb oğulları kabilesine giderek orada bazı şeyler alıp-satmıştır<sup>37</sup>. Görüldüğü üzere ticarete yetenekli olan bir kadın ticaret mesleğiyle meşgul olabilmektedir. İnsanlara iyi bakmayı beceren kadınlar, ordu kurumunda askerlerin tedavileriyle meşgul olarak yer almışlardır<sup>38</sup>.

### 3. Aile

Aile, insanlığın sosyal ve kültürel gelişmesinin her basamağında yer alan bir kurumdur. Toplumun-cemaatler, kabileler veya uluslar-kültürel gelişimi ne olursa olsun, tüm bu varlıkların tezahürlerinin temel yapısı, bir erkek bir kadın ve onların çocukları ile başlayan ailedir ve bu husus, üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar evrensel bir olgudur<sup>39</sup>.

Toplumun temel kurumlarından olan aile kurumunda erkeğin yanı sıra kadının hakları da korunmuştur. Kadınlar, ev dışına çıkarak sosyal hayata katılabilmiş, liyakatli oldukları takdirde, İslâm ahlâkı çerçevesinde hareket ederek, ticaretle uğraşanları, hatta mahalli idarede yöneticilik yapanları olmuştur. Dolayısıyla İslâm toplumlarında kadının ev dışında sosyal hayata hiç çıkamayacağı şeklindeki yaygın kanaatin, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Hz. Ömer dönemi için geçerli olmadığını tespit etmiş bulunuyoruz.

Yine Doğu toplumlarında erkeklerin çoğunlukla birden fazla evlendikleri şeklindeki yaygın düşüncenin aksine; Hz. Ömer döneminde yaşayan sahabilerin çoğunun, - İslâm Dini'nin dört evliliğe izin vermesine rağmen- tek evlilikle yetindiklerini görüyoruz. Birden fazla eşle evlenen bazı kişilerin de -her toplumda olduğu gibi- sosyo-ekonomik durumu iyi olan kimseler oldukları anlaşılmaktadır.

Söz konusu dönemdeki evlilik şekillerini tespit edebilmek için bu dönemde yaşamış sahabilerin biyografisine başvurduk. Biyografisine başvurduğumuz sahabileri seçmede tesadüfi örnekleme tekniğinden faydalandık. Ele aldığımız sahabilerin çoğunun tek evli olduğunu tesbit ettik. Bu sahabiler: Tufeyl b. Haris<sup>40</sup>, Ubey b. Ka'b, Muaykib b. Fatıma<sup>41</sup>, Ebu Ubeyde b. Cerrah<sup>42</sup>, Ebu Katade, Sabit b. Dahhak, Rıfaa b. Rafi<sup>43</sup>, Hassan b. Sabit, Amr b. el-As, Fadl b. Abbas, Muğire b. Şube<sup>44</sup>, Havat b. Cübeyr, Saib b. Halad,

<sup>37</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., C.III, s.30.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., C.II, s.240.

<sup>39</sup> İlyas B. Yunus, *İslamSosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, İst.:Bir Yay., 1986, s.64.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.52.

<sup>41</sup> Nedvi, *Asr-ı Saadet*, Çev. Ali Genceli, C.IV, İst.: Sebilür-Reşat Neşr., 1964, s.328, 20.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.409.

<sup>43</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.63, 136, 205.

<sup>44</sup> Nedvi, a.g.e., C.III, s.172, 256, 381, 309.

Ebu'l-Yuas Ka'b b. Amr<sup>45</sup>, Abdullah b. Zeyd<sup>46</sup>, Ebu Eyyub el-Ensari<sup>47</sup>, Ebu Humejd es-Saidi, Ebu Abes b. Cübey'e<sup>48</sup>, Ebu Hureyre<sup>49</sup>, Mikdad b. Amr<sup>50</sup>, Cabir b. Abdullah ve Zeyd b. Sabit<sup>51</sup> ve Erkam b. Ebi'l-Erkam<sup>52</sup>dir. Bunlar, ömürlerinde tek evlilik yapmışlardır.

İslam'ın, adaletli davranılamayacağı takdirde tek kadınla evlenme tavsiyesinin<sup>53</sup> toplum tarafından benimsendiği, fakat iki hanımla evliliklerin de vaki olduğunu söyleyebiliriz. İki defa evlenen veya iki hanımı olanlar ise; Ebu Huzeyfe<sup>54</sup>, Ebu'd-Derda, Amr b. Hazm<sup>55</sup>, Sa'd b. Ubade<sup>56</sup>, Ebu Said el-Hudri<sup>57</sup>, Kudame b. Maz'un, Sehl b. Huneyf<sup>58</sup> gibi sahabilerdir.

İncelediğimiz sahabiler arasında ikiden fazla evlilik yapanlar ise, Abdullah b. Ömer<sup>59</sup>, Enes b. Malik<sup>60</sup>, Akil b. Ebi Talib ve Usame b. Zeyd<sup>61</sup>dir. Biz sahabilerin hayatları boyunca yapmış oldukları evlilikleri belirttik. Bu sebeple bu sahabilerin bazılarının eşinden boşandıktan sonra veya eşinin ölümünden sonra bir diğer evliliği yapmış olabileceği unutulmamalıdır. Ancak aynı anda birden fazla kadınla evli olduklarını söylemek de mümkündür.

Evliliklerini incelemeye çalıştığımız bu sahabilerin sınıflamasını sonradan evlilik sayılarına göre yaptık. Görüldüğü üzere fertlerin çoğunun tek kadınla evli oldukları, bazıların da iki ila dört arası kadınla evli olabildikleri ortaya çıkmaktadır. Zannedildiği gibi fertlerin birden fazla kadınla mutlaka evlendiklerini söylemek güçtür. Sosyal hayat da buna müsaade etmeyecektir. Zaten İslam ahlakı da bir ilke olarak tek eşle evliliğin (monogami) en güzel evlilik olduğunu benimsemiştir<sup>62</sup>. Bu durumda söz konusu dönemde doğu toplumlarındaki evlilik şekilleriyle ilgili yaygın kanının aksine tek evliliğin toplumda kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Hz. Ömer döneminde monogami tarzındaki evliliğin çoğunlukta olmasında Arapların neseplerine düşkünlükleri, kadınların tabii yapısındaki kıskançlık, erkeklerin ailenin maddi ihtiyaçlarını karşılamak için zor durumda kalması, mal ve servetin aile dışına çıkarılmama düşüncesi ve dışa açılan toplumun önceki üyelerinin içe kapanması gibi sebeplerin de etkili olduğu söylenebilir.

Halife Ömer (r.a.), müslümanların fetih bölgelerindeki ehl-i kitap Gayr-ı Müslim kadınlarla evlenip memleketin merkezindeki eşlerini ikinci plana attıklarını farkettiğinde, Kur'an-ı Kerim'de müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerine izin verilme-

<sup>45</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.198, 312, 90.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.536; Nedvi, a.g.e., C.V, s.365.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.484.

<sup>48</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.113.

<sup>49</sup> Nedvi, a.g.e., C.III, s.176.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.162; Nedvi, a.g.e., C.II, s.395.

<sup>51</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.146, 234.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.242.

<sup>53</sup> Kur'an-ı Kerim, Nisa, 3.

<sup>54</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s.84.

<sup>55</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.14, 84.

<sup>56</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s. 613.

<sup>57</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.42.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, a.g.e. C.III, s.401, 471.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.IV, s.142.

<sup>60</sup> Nedvi, a.g.e., C.IV, s.303.

<sup>61</sup> Nedvi, a.g.e., C.III, s.374, 221.

<sup>62</sup> Mustafa Aydın, a.g.e., s.186.



sine rağmen<sup>63</sup>, müslümanları bundan men etmiştir. Nitekim Hz. Ömer, Medain valisi Huzeyfe'den, Yahudi olan karısını boşamasını istemiş; Huzeyfe, Halife'den bunun helal mi haram mı? olduğunu sormuş (aslında Huzeyfe helal olduğunu biliyordu ama itiraz olarak sordu.), Hz. Ömer de "Hayır bu evlilik helaldir, fakat ecnebi kadınlar tatlı dilli olup aldaticıdırlar; şayet siz onlarla evliliği kabul ederseniz, bu kadınlar sizin eşlerinize üstün gelirler" diye karşılık vermiştir ve Huzeyfe de karısını boşamıştır<sup>64</sup>.

Hz. Ömer, fetihlerden sonra müslümanlara cazip gelen ve çok yaygınlaşmaya başlayan bu tür evliliklerin önüne geçmek istemiş ve bu kararını uygulamaya, diğer müslümanlara örnek ve temsil gücü fazla olan valisinden başlamıştır. O, bu kararıyla, Gayr-ı Müslim kadınlardan çok, Müslüman kız ve kadınları düşünmüş ve onların evlenmelerinin tehlikeye düşmesini önlemek istemiştir<sup>65</sup>. Ayrıca İslam'ın başlangıcında müslüman kadınların sayıca az olmalarından dolayı ehl-i kitap Gayr-ı Müslim kadınlarla evlenilmesi konusunda onlar için bir endişe yoktu. Fakat müslüman kadınların çoğalması, onların evlenememe endişesini gündeme getirmiştir. Ehl-i kitapla evliliklerin artmasına izin verilmesi, ailede çocuğun eğitilmesi ve toplumsal hayata katılmasında etkin olan kadının, birçok ailede Gayr-ı Müslim olmasına neden olacaktır. Bu sonuç ise; çocukların iyi bir İslami eğitimden geçmelerine engel teşkil edecektir.

Hz. Ömer, kötü ve erkeğine sıkıntı veren kadınların boşanabileceğini; kocanın, kadının ezizetine katlanmak zorunda olmadığını belirtmiştir. Kâbe'yi tavaf ederken ensesinde güzel bir kadını taşıyan birisi, çok güçlük ve çileler altında eşini getirdiğini, aklının kıt, kötü huylu, obur, boyu uzun ve takatsiz olduğunu anlatmış; Hz. Ömer de onu boşayabileceğini söylemiştir. Fakat adam çocukları olduğunu, bu yüzden terkede-miyeceğini söylediğinde, Halife onlara mutluluklar dilemiştir<sup>66</sup>.

Abdullah b. Mes'ud (r.a.) evine döndüğünde, içeri girmeden önce mutlaka seslenmiş veya öksürerek eşinin hoşlanılmayacak bir halini görmemek için dikkat etmiştir<sup>67</sup>. Bu durumda ailede kadının varlığının kabul gördüğünü, bir fert ve insan olarak erkek tarafından kendisine saygı gösterildiğini söyleyebiliriz. Müslümanların bu anlayışa sahip olmasında İslam'ın etkisi olmuştur. Çünkü İslamiyetten önce Araplarda ailede kadının kabul görmesi söz konusu değildir.

#### 4. Eğitim

Eğitim; bir toplumda yürürlükteki değerlerin, bilgilerin ve hünelerinin yetişen kuşaklara iletilmesi ve kazandırılmasıdır. Bu sebeple eğitim sosyal yapı ve kurumlar ile münasebet içerisindedir. Eğitimin sosyal hayattaki yeri, fertlere eğitim için tanınan fırsat eşitliği ve eğitimin sosyal tabakalaşma ile olan ilişkisi sosyolojinin yakından ilgilendiği hususlardır<sup>68</sup>.

Söz konusu dönemde eğitimin önemini kavrayan Hz. Ömer, küttab (okuma-yazma) okulları açmıştır<sup>69</sup>. Bu okullarda okuma-yazma öğretilendiğini şu rivâyetten anlamak

<sup>63</sup> Kur'an-ı Kerim, Maide, 5.

<sup>64</sup> Muhammed Baltacı, Menhecü'l-Ömer b. El-Hattab fi't-Teşri', Kahire, Daru'l-fikri'l-Ezeli, 1970, s.302-303

<sup>65</sup> Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İst.: M.Ü.İ.F., 1989, s.303.

<sup>66</sup> Maverdi, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, Yay. Yeri Yok, Mektebetü'l-E'lami'l-İslami, 1406, s.250.

<sup>67</sup> Nedvi, a.g.e., C.II, s.269.

<sup>68</sup> Mustafa E. Erkal, a.g.e., s.92.

<sup>69</sup> L. Brunot, "Mektep", *İslam Ansiklopedisi*, C.VII, İst.: Maarif Basımevi, 1957, s.654.

mümkündür. Hz. Ömer zamanında Ebu Amir Süleyman, çocuk yaşta Medine'ye harp esiri olarak gelmiş, çocuk mektebine kaydedilmiş ve kendisine harflerin yazılması öğretilmiştir<sup>70</sup>. Bu okullarda veya başka alanlarda okuma-yazmanın dışında da, eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunulmuştur. Halife Ömer, bölge memurlarına "çocuklarınıza, yüzme, binicilik, atasözleri ve güzel şiirler öğretiniz"<sup>71</sup> diye emirnameler göndermiştir. Ayrıca bu dönemde kütta okullarının haftada bir gün tatil edildiğini görüyoruz<sup>72</sup>.

Kütta okullarının Hz. Ömer devrinin sosyal yapısındaki önemli rolünü/fonksiyonunu şu olaydan anlamak mümkündür. Müslümanlar Fırat bölgesini fethettiklerinde askerler arasında elde edilen ganimetleri yazıp ve sayıp, hesabını yapabilecek sadece genç yaşta Ziyad vardı<sup>73</sup>. Bu olay söz konusu dönemde 15-20 yaşın yukarısında okuma-yazma ve hesap bilenlerin sınırlı sayıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan yeni yetişen neslin öğretim ve eğitim açısından yetişmelerinde kütta okullarının önemli fonksiyon icra ettikleri anlaşılmaktadır.

Daha önceki konularda belirttiğimiz gibi siyaset kurumunda fertlerin siyasal mevkilere yükselmesinde eğitim seviyesi bir ölçüt olarak kullanılmıştı. Gerek bu hususla, gerekse ilim sahibi insanın her toplumda az veya çok itibar göreceği düşüncesinden hareketle söz konusu dönemde fertlerin üst tabakalara yükselmesinde ve toplumda bir itibara sahip olmalarında eğitim etkin bir faktör olmuştur.

Hz. Ömer devrinde, okuma-yazma, bilgi, beceri ve hesap bilgilerinin öğretim ve eğitimi dışında, dini değerlerin ve bilgilerin öğretilmesine de önem verilmiştir. Bu hususda öğretim ve eğitim elemanları, araçları ve esaslarının temini için çaba sarfedilmiştir. Ayrıca farklı kültür ve ırklarda toplulukların katılımıyla, nüfus artışıyla genişleyen ve büyüyen dönemin toplumu, bunları gerekli kılmıştır.

Bu bakımdan yerleşim yerlerine dini öğretim ve eğitim ihtiyacını karşılayacak öğretmen (din alimleri)ler gönderilmiştir. Hz. Ömer Şam bölgesine Ebu'd-Derda, Muaz ve Ubade'yi İslam dinini öğretmeleri için göndermiştir<sup>74</sup>. Ebu'd-Derda'nın talebe sayısının 1600'e ulaştığı rivâyet edilmiştir<sup>75</sup>. Halife Ömer, Basra'ya Ebu Musa el-Eşari<sup>76</sup>, Ebu Necid İmran b. Husayn<sup>77</sup> ve Enes b. Malik'i<sup>78</sup>, Kûfe'ye Abdullah b. Mes'ud'u<sup>79</sup> aynı amaçla göndermiştir.

Yerleşim yerlerine gönderilen bu öğretmenler, Kur'an, sünnet (hadis), tefsir ve fıkıh (hukuk) öğretiminde bulunmuşlardır<sup>80</sup>. Zeyd b. Sabit özellikle feraiz (miras hukuku) öğretilmesiyle meşgul olmuştur<sup>81</sup>. Bu bağlamda öğrencilere verilen öğretime baktığımızda,

<sup>70</sup> Şibli Numani, a.g.e., C.II, s.180.

<sup>71</sup> Mevlana Şibli, a.g.e., C.IV, s.405.

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. L. Brunot, a.g.mad., s.654; Hıfzurrahman Raşid Öymen, "İslamiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri", A.Ü.İ.F.D., Ank.: Ank. Üniv. Basımevi, 1963, s.72.

<sup>73</sup> Belazuri, a.g.e., s.479.

<sup>74</sup> Ahmed Emin, a.g.e., s.188; Mücteba Uğur, *Hicri I. Asırda İslam Toplumu*, İst.:Çağrı Yay., 1980, s.141.

<sup>75</sup> Şibli Numani, a.g.e., C.II, s.182; Nedvi, a.g.e., C.V, s.17.

<sup>76</sup> Nedvi, a.g.e., C.II, s.304, 309.

<sup>77</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.VI, s.7.

<sup>78</sup> Ahmet Emin, a.g.e., s.184-5.

<sup>79</sup> Taberi, a.g.e., C.IV, s.139; İbnü'l-Esir, a.g.e., C.III, s.8; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 3.bsk., Ank.:D.İ.B.Y., 1985, s.58.

<sup>80</sup> Ahmed Emin, a.g.e., s.184; Nedvi, a.g.e., C.II, s.266.

<sup>81</sup> Nedvi, a.g.e., C.V, s.243.

resmi öğretim ve eğitimin dini muhtevalı olduğunu da tesbit ediyoruz. Ayrıca bu konuda öğretim yapan öğretmenlere maaş bağlanmıştır<sup>82</sup>. Halkın gerek kültürel, gerekse dini açıdan bilgilendirilmesine ve eğitilmesine çalışan Halife Ömer, hilafetinin başlarında askerleri ile birlikte maaş bağladığı hafızları, hukuk (fıkıh) ve hadis öğreten öğretmenleri, daha sonra eğitimle ilgili idareye devretmiş, öğretmenleri listeye almış ve aylık her öğretmene de 15 (yıllık 180) dirhem maaş vermeye başlamıştır<sup>83</sup>.

Öğretmenlere maaş bağlayan Hz. Ömer, Kur'an-ı Kerim öğrenen öğrencilere de maaş bağlamıştır<sup>84</sup>. Ancak Halife Ömer bu maaşın bağlanmasını, öğrencilerin ahkam ihtiva eden en az dört sure (Bakara, Nisa, Maide ve Nur)'yi öğrenmelerini öngörmüş ve valilerden bu öğrencilerin listesini istemiştir<sup>85</sup>. Ayrıca, öksüz, yetim ve kimsesiz çocukların masraflarını devlet üstlenmiştir<sup>86</sup>.

Bu durumda söz konusu dönemde eğitimde fırsat eşitliğinin mevcudiyeti görülmektedir. Ekonomik açıdan alt tabakada yer alan öğrenciler eğer kabiliyetli iseler, devletin kendilerine yardımıyla okuma fırsatı yakalayabilmişlerdir. Ayrıca öğrencilerin, köle veya köle çocuğu olması, erkek veya kız olması eğitimden yararlanma imkânını değiştirmemiştir. Altı yaşında bütün erkek, kız ve köle çocuklar bir ilkokul (küttap) a gitmiş, müslümana gerekli olan, Kur'an, tarih, ahlak ve hukuk (fıkıh) bilgileri öğrenmişlerdir<sup>87</sup>. Bir başka ifadeyle öğrenciler, aile veya çevresinin sosyal statüsü ne olursa olsun temel eğitim imkânlarından faydalanmada eşit imkânlarla sahip olmuşlardır. Köle bir aileden doğup yetişen Nafi gibi bir alimin mevcudiyeti de buna işaret etmektedir. Yine Ebu Hureyre'nin Cuma namazından evvel kadınlara ders vermesi<sup>88</sup> de öğretim ve eğitim fırsatı elde etmede cinsiyetin Hz. Ömer döneminde sanıldığı kadar etkili olmadığına işaret eder. Öyleki daha önce de ifade ettiğimiz gibi liyakatli ve ilim sahibi olabilmış Şifa Ümm Süleyman Medine pazarında bir kadın olarak yönetici görevinde bulunabilmiştir.

## 5. Dini Yaşayış

Hz. Ömer döneminde, fetihler ile çok fazla nüfusa sahip Gayr-ı Müslim toplumların İslam toplumuna katılmasıyla, müslümanlar nerede ise, İslam devleti içerisinde azınlık durumuna düşme durumuna gelmişlerdir. Fakat İslam'ın en son ilahi ve evrensel bir din olması ve iktidarın müslümanlarda olması gibi sebepler, İslam toplumuna katılan bu yeni ve nüfusu kabarık Gayr-ı Müslim toplulukların İslam'ı kabul etmelerine neden olmuştur. Yalnız, bu kabul etme, kısa zamanda olması ve İslam'ın kendilerine özü ile öğretilmemesi yüzünden, şekilde kalmıştır.

Ebu Ubeyde b. Cerrah, Ebu Cendel ve Zırar isimindeki kimselerin şarabı yasaklayan ayeti<sup>89</sup> kendilerine göre yorumlayarak şarab içtiklerini Hz. Ömer'e haber vermiş, bunun üzerine Hz. Ömer, onlara 80'er kamçı vurdurmuştur<sup>90</sup>. Müslümanların en değerli

<sup>82</sup> Mevlana Şibli, a.g.e., C.IV, s.408-9.

<sup>83</sup> Şibli Numani, a.g.e., C.II, s.169, 180.

<sup>84</sup> Ebu Ubeyd, a.g.e., s.371.

<sup>85</sup> Şibli Numani, a.g.e., C.II, s.182.

<sup>86</sup> İrfan Mahmud Rana, Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı, Çev.Ahmet Kot, İst.:Bir Yay. 1985, s.133.

<sup>87</sup> Will Durand, İslam Medeniyeti, Çev. Orhan Bahaeddin, Yay. Yeri Yok, Terc. 1001 Temel Eser 29, Tarihsiz, s.85-6.

<sup>88</sup> Nedvi, a.g.e., C.III, s.171.

<sup>89</sup> Kur'an-ı Kerim, Maide, 91.

<sup>90</sup> Taberi, a.g.e., C.IV, s. 96-97.

ve mübarek ayları olan Ramazan ayında bir müslüman şarab içmiş, Hz. Ömer de bu kişiye 80 kamçı ve tazir cezası olarak da 20 kırbaç vurdurmuştur<sup>91</sup>.

Şarap içenlerin sayılarında bir artış olmaya başlamıştır. Halife Ömer, şarap içtiğinden dolayı Vaşî'yi Divandan çıkartarak maaşını kesmiştir<sup>92</sup>. Vali Utbe b. Ferkad, Hz. Ömer'e şarap vergisi göndermiş, Hz. Ömer de onu görevinden almıştır<sup>93</sup>. Hz. Ömer kendi oğluna da içki içtiğinden dolayı had uygulamıştır<sup>94</sup>. Şarab içenlerin sayısının arttığını farkederek Halife Ömer, içerisinde şarap bulunan evlerin yakılmasını emretmiş ve Rüveysid isminde birinin evini yaktırıştır<sup>95</sup>. Yukarıdaki olaylarda görüldüğü üzere, toplumun bütününe oranla şarap içenlerin sayısı sayılabilir olsa da, artış eğilimi göstermesinden dolayı Hz. Ömer, şarap içmenin cezasını "40 kırbaç" dan "80 kırbaça" yükseltmiştir<sup>96</sup>.

Hız. Ömer döneminde, toplum ahlakında nadiren de olsa dürüstlüğe uymayan davranışların varlığından söz etmek mümkündür. Ma'an b. Zaide isimli bir adam, halifelik mühürünü takliden bir mühür kazdırarak, bu mühürle Kûfe haracından mal aldığı için cezalandırılmıştır<sup>97</sup>. Hız. Ömer dönemine kadar, zanaatkarların yanında bırakılmış eşya, onların kasdı olmaksızın zarara uğrar veya kaybolursa ödetilmezdi ve umumiyetle toplumda emanet duygusu hakim bulunduğu için, zanaatkarların sözlerine itimat edilirdi. Zamanla halkın eşyasına göz koyan zanaatkarların bu ödetmeme hükmünü kötüye kullanmaları, halkın zarara uğramasına ve kandırılmasına yol açmıştır. Bu sebeple Hız. Ömer, zanaatkarların yanında kaçınılması mümkün olan bir sebeple zarara uğrayan veya kaybolan eşyanın ödetilmesi hükmünü uygulamaya koymuştur<sup>98</sup>.

Basra valisi Muğire b. Şu'be, zina suçuyla suçlanmış, şahitlerden birinin Muğire'nin zina ettiğine şahitlikte bulunmaması üzerine, diğer üçüne had cezası uygulanmıştır<sup>99</sup>. Bu olayda İslam Dini'nin ve toplumun yalancı şahitliğe tahammülü olmadığı halde, yalan söylendiğini görmek mümkündür.

Halife Ömer, İslam toplumunda cahiliyye'deki gibi bazı şarap içme, yalan söyleme ve dürüst olmama gibi davranışların varlığını fark ettiğinden, eski düşmanlık hatıralarını canlandırdığı için, hiciv türündeki şiirlerin artık okunmasını da yasaklamıştır<sup>100</sup>.

Yukarıdaki olaylarda da bunu görmek mümkündür. Bu nedenle toplumun dini yaşayışının genel olarak önceki dönemlerdeki gibi devam ettiğini; fakat fethedilen bölgelerde gevşemelerin başlamaya adım attığını söyleyebiliriz. Hız. Osman dönemindeki kargaşalar da bu durumun göstergesidir<sup>101</sup>. Hız. Ömer, devamlı oruç tutan birisini duyduğunda, mistik bir dini hayata müsaade etmemek için, kamçısını alarak bu kimseyi cezalandırmaya gitmiştir<sup>102</sup>. Fakat bu çabalara rağmen izah ettiğimiz nedenlerden dolayı

<sup>91</sup> Ebu Yusuf, a.g.e., s. 164.

<sup>92</sup> Mustafa Fayda, "Divan" Maddesi, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.II, İst.:Çağ Yay.,1986,s. 172.

<sup>93</sup> Ebu Ubeyd, a.g.e., s. 72.

<sup>94</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev.Salih Tuğ, C.I, İst.:Boğaziçi Yay., 1980, s. 269.

<sup>95</sup> İbn Sa'd, a.g.e., C.III, s. 282; Ebu Ubeyd, a.g.e., s. 140.

<sup>96</sup> Muvatta, Hudud, 19, Eşribe, 2; Hayrettin Karaman, a.g.e., s. 77.

<sup>97</sup> Belazuri, a.g.e., s. 648.

<sup>98</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İst.: M.Ü.İ.F.V.Y., 1990, s. 183.

<sup>99</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., C.II, s. 266; Belazuri, a.g.e., s. 481-482; Julius Wellhausen, a.g.e., s. 55.

<sup>100</sup> Mevlana Şibli, a.g.e., C.IV, s. 464.

<sup>101</sup> Mücteba Uğur, a.g.e., s. 122.

<sup>102</sup> Şibli Numani, a.g.e., C.II, s. 373.

da İslam toplumu özellikle İran ve Hint kültürlerinin etkisiyle ileriki dönemlerde mistik bir hayata bürünmeye başlamıştır.

## B. TOPLUMSAL DEĞİŞME

Ne kadar geleneksel ve tutucu olursa olsun, her toplum sürekli değişim içindedir. Değişme, gerek kültürün, gerekse toplumun doğasında vardır. Tamamıyla statik/durağan bir toplum yoktur. Bütün insan topluluklarında sosyal değişmeden bahsedilebilir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, sosyal hayatta meydana gelen her yeni olay da toplumsal değişme değildir. **Sosyal değişme:** "toplumsal yapıda (toplumun büyüklüğündeki değişimler de bunda yer almaktadır), belirli toplumsal kurumlarda ya da toplumsal kurumlar arasındaki ilişkilerde değişimdir"<sup>103</sup>.

Sosyal değişme bir süreç içinde ortaya çıkmaktadır ve izlenebilmesi için bir süreye ihtiyaç vardır<sup>104</sup>. Bu bakımdan on yıl gibi kısa bir süre olan Hz. Ömer devrinde sosyal değişimin izlenmesinin mümkün olmayacağı ileri sürülebilir. Söz konusu dönemde sanayileşme ihtilali veya geleneksel toplum yapısından, modern toplum yapısına geçişi ifade eden bir sosyal değişmeden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu demek değildir ki bu dönemde sosyal değişme yoktur.

Hz. Ömer devrinde nüfusun önceki dönemlere oranla iki-üç kat artması, farklı din, dil ve ırka mensup toplulukların İslâm toplumuna katılması ve ülkenin coğrafyasının genişlemesiyle toplum karmaşık bir yapı kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda sosyal farklılaşma ve işbölümü hız kazanmıştır. Farklılaşma ile ortaya çıkan değişme ise, yeniden yapılanmayı gerektirir. Sosyal yapının yeni öğeleri, yeni fonksiyonlarla sosyal ihtiyaçlara cevap vererek sistemin çalışmasını temin eder<sup>105</sup>. Bu açıdan önceki dönemlere kıyasla Hz. Ömer devrinde, toplumun büyümesi ve gelişmesiyle ortaya çıkan sosyal ihtiyaçlara sistemin cevap verebilmesi için yeniden yapılanma, gerekli hale gelmiştir.

İslâm Dini, toplumda meydana gelen değişimleri dikkate almış, bu nedenle de insan aklına ve tecrübesine, Kur'an ve Sünnet esaslarının ışığı altında, kural koyma yetkisi tanımıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'e toplumda karşılaştığı yeni gelişmeleri aklıyla kıyas ederek değerlendirmesini tavsiye etmiştir<sup>106</sup>. Belirttiğimiz bu anlayış dikkate alınarak yaklaşıldığında İslâm, sosyal ve kültürel değişmeye açık bir dindir. Hz. Ömer dönemindeki sosyal gelişmelerde bunun açık işaretleridir.

Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir dönemlerinde İslâm toplumu Hz. Ömer döneminde kıyasla küçük ve homojen bir yapı özelliğindedir. Hz. Ebu Bekir ile başlayan fetihler Hz. Ömer ile hız kazanmış ve sonuç olarak farklı sosyo-kültürel yapıda milletler, İslâm toplumuna katılmıştır. Sosyal yapı da heterojen bir sosyal yapı özelliği kazanmıştır. Bu bağlamda nüfusun kısa zamanda iki-üç katına çıkışı, sosyal farklılaşmayı ve işbölümünü hızlandırmıştır. Sosyal sistemin tıkanmaması ve fonksiyonunu yerine getirebilmesi için, yeni ve de örgütlenmiş sosyal kurumlara ihtiyaç duyulmuştur.

<sup>103</sup> T.B. Bottomore, *Toplum Bilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2.bsk., İst..Beta Yay., 1984, s. 313.

<sup>104</sup> Mustafa E. Erkal, a.g.e., s. 201.

<sup>105</sup> Mustafa E. Erkal, a.g.e., s. 214.

<sup>106</sup> Ferra, Ebu Ya'la Muhammed b. el-Huseyn, *el-Ahikamü's-Sultaniyye*, 2. bsk., Yer Yok: Mektebü'l-E'lâmü'l-İslâmî, 1406, s. 62.

Hız. Ömer devrinden önceki toplumda kişisel görünen roller (valilik, kadılık, öğretmenlik, askerlik vb.) bu dönemde bağımsız kurumlar haline gelmeye başlamış<sup>107</sup> ve yeni bir sosyal yapılanma meydana gelmiştir.

Halife Ömer devrinde geniş ve verimli toprakların fethedilmesiyle, toprak mülkiyeti problemi ortaya çıkmıştır. Fetihle ele geçirilen topraklar ganimet gibi askerlere dağıtılsın mı? dağıtılmasın mı? meselesi gündeme gelmiştir. Aslında bu gelişme, ekonomik açıdan bir probleme neden olmuştur. Topraklar, zimmîlerden alınıp İslâm'ın ganimet emrine uygun olarak dağıtılsaydı (istişareler sonunda), topraklar (üretim araçları) belirli ellerde toplanacaktı. Ayrıca büyüyen toplumun ve devletin ihtiyaçlarının giderilmesi için gelir bulunamayacaktı<sup>108</sup>. Yine topraklar dağıtılsaydı, büyük nüfusa sahip zimmî (Gayr-ı Müslim) ler kendi emeklerinden faydalanamayacaklar, bu nedenle de işsiz ve köle durumuna düşeceklerdi<sup>109</sup>.

Hız. Ömer, istişareler sonunda Kur'an'ın ganimetle ilgili hükmünün<sup>110</sup> zahirine göre değil, fey ile ilgili hükmüne<sup>111</sup> göre hareket ederek, toprakları askerlere dağıtmamış; zimmîlere "haraç" vergisi karşılığında kiralamıştır. Toprakların mülkiyetini ise devlete (bütün Müslümanlara bu gelirlerden maaş bağlayarak bir yerde toprakları Müslümanlara vakfetmiştir) ait kılmıştır<sup>112</sup>. Bu uygulama ile, hem zimmîler işsiz kalmamış, hem topraklar tek elde toplanmamış, hem Müslümanlar devletten maaş olarak ganimet paylarını almış, hem de devletin ihtiyaçları için gelir temin edilmiştir.

Görüldüğü üzere, zekât, ganimet ve cizye gibi devlet gelirlerine büyük meblağlarda katkı sağlayan "haraç" geliri de eklenerek bir ekonomi kurumu oluşturulmuştur. Ekonomik açıdan sosyal yapıda meydana gelen sistemin tıkanıklığı, İslâmî esaslar altında rasyonel bir şekilde giderilmiştir. Daha önceki dönemlerde mevcut olmayan "haraç" vergi sisteminin oluşmasını, ekonomik alanda, dolayısıyla da sosyal alanda bir değişme olarak değerlendirmek mümkündür.

Yeni kurulan şehirlere gıbe kabilelerin de yerleştirildiğini ve kabilecilik duygularının zayıflatıldığını daha önce ifade etmiştik. Bu alandan kabilelerin dayanışma duygusunun bu şehirlerde yavaş yavaş yerini işbirliğine ve evrensel bir dinin (İslâm) değerlerine dayanan dayanışmaya bıraktığını söyleyebiliriz.

Hız. Ömer devrinde yeniden yapılanmada, diğer milletlerin sosyo-kültürel kurumlarından, İslâmî esaslara ters düşmemek kaydıyla, ıslah edilerek faydalanılmıştır. Divan (kayıt defteri), gümrük ve arazi vergileri, katiplik, askeri levazım dairesi ve muhasebe hususunda İran ve Bizans'ın sistem ve kurallarından kültürel temas sonunda faydalanılmıştır<sup>113</sup>. Önceki dönemlerde mevcut olmayan bu müessese ve kurallar, sosyal yapının temel kurumlarının işlevini yerine getirmesinde önemli fonksiyonlarda bulunmuşlardır. Bu faydalanma ne İslâmî kurallardan sapmadır; ne de şerf hukukun yetersiz-

<sup>107</sup> Mustafa Aydın, a.g.e., s. 193-4.

<sup>108</sup> Bu konuda Hız. Ömer'in ve istişareye katılanların fikir ve sözleri için bkz. Ebu Yusuf, a.g.e., s. 25, 27; Belazuri, a.g.e., s. 206.

<sup>109</sup> Belazuri, a.g.e., s. 627; Ebu Yusuf, a.g.e., s. 24, 141.

<sup>110</sup> Kur'an-ı Kerim, Enfal, 41.

<sup>111</sup> Kur'an-ı Kerim, Haşr, 6,7,8,9,10.

<sup>112</sup> Ebu Ubeyd, a.g.e., s. 85-6; Ebu Yusuf, a.g.e., s. 141.

<sup>113</sup> Philip K. Hitti, a.g.e., C.I, s. 251; Şibli Numani, a.g.e., c.II, s. 263.

liğinin belgeleridir. Bu değişme yeni toplumsal ihtiyaçlara göre yeni kuralların oluşmasıdır<sup>114</sup>.

Ordunun kurumlaşmasıyla- önceki dönemlerde tamamı asker olan- toplumun tamamı bu dönemde asker olmaktan kurtulmuştur. Bu bağlamda temel sosyal kurumların belirginleşmesiyle, sosyal görevler de belirgin hale gelmiş ve sosyal farklılaşma hızlanmıştır. Bu bakımdan önceki dönemlerde, Durkheim'in toplum sınıflaşmasına göre mekanik dayanışmalı olan toplum, bu dönemde organik dayanışmalı toplum haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle cemaat özelliğindeki toplum bu dönemde cemiyet özelliği taşıyan toplum haline dönüşmüştür.

Birbirleriyle temasda olan toplumların kültürlerinde bir değişimin olması kaçınılmazdır<sup>115</sup>. Bu dönemde sosyal değişimin en yavaş olduğu temel kurumlardan ailede, Arap olmayıp da, İslâmı kabul edenlerin Araplarla evlenmeleri suretiyle aile fertleri, farklı soylardan oluşmaya başlamıştır<sup>116</sup>.

Kültürel temasın etkisi sonucu kişilerde gerek dinî, gerekse ahlâkî değerlere bağlılıkta bir gevşeme olmaya başlamıştır. Söz konusu dönemde dini yaşayışla ilgili açıklamalarda da belirttiğimiz gibi, bireylerin lüks denilebilecek giyecek ve yiyeceklere yönelmesi, boşanmaların artması ve zenaatkarlardaki dürüstlük duygusunun zayıflaması gibi olayları, sosyal değişme olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim orta boy sosyal değişme kuramına göre davranışlardaki sapmalar, sosyal değişme olarak değerlendirilmektedir<sup>117</sup>.

Bazı sosyal değerler, sosyal rollere ve sosyal ilişkilere tesirde bulunurlar. Bu bakımdan sosyal değerler üzerindeki değişiklikleri, önemli yapı unsurları değişiklikleri olarak düşünmek gerekir. Hemen belirtmelidir ki sosyo-kültürel değerlerin değişmesiyle ortaya çıkacak yapısal değişmeler, uzun zaman süresi içerisinde gerçekleşecektir<sup>118</sup>. Bu bağlamda Hz. Ömer döneminde başlayan dini ve ahlâkî değerlere bağlılıktaki gevşemelerin neden olduğu sosyal değişme, bariz olarak Emeviler döneminde ortaya çıkmıştır diyebiliriz.

Hz. Ömer, gelişme ve değişme içerisinde olan toplumun sosyal sisteminin çalışması ve toplumun ihtiyaçlarına, sosyal problemlerine cevap vermesi için sosyal şartlara göre hukuki kuralların bazılarını geçici olarak askıya almış, bazılarını başka hukuk normlarına tevdi etmiş, bazan da İslâmî esasların ışığı altında yeni hukuk kuralları oluşturmuştur. Bu anlayış söz konusu dönemde İslâmî öğreti ve değerlere dayanan hukuk kurumu ile bireylerin sosyal yaşamı arasında olası uzaklıkların ve karşılığın meydana gelmesini engellemiştir. Sosyal gelişme ve değişmelere bu anlayışla yaklaşıldığı takdirde İslâm Dini, her devirde çağın bilim ve sosyal gelişmeleriyle bütünlük sağlayabilecek ve sosyal hayatta geçerliliğini devam ettirecektir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in gerek dini, gerekse hukuki alandaki uygulamalarını belirtmek yararlı olacaktır.

Hz. Ömer, İbadetlerde dinî bir hüküm ifade etmeyen değişiklikler yapmıştır. Hali- fe, nüfusun da artmasıyla mescidde dağınık bir şekilde kılınan teravih namazını, Müslüm-

<sup>114</sup> Mustafa Aydın, a.g.e., s. 186.

<sup>115</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Ank.: Bilgi Yayınevi, s. 227.

<sup>116</sup> Ahmet Emin, a.g.e., s. 91; Taberi, a.g.e., s. 218.

<sup>117</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4.bsk., İst.: Remzi Kitapevi, 1985, s.153-170.

<sup>118</sup> Sulhi Dönmezer, a.g.e., s. 429-430.

anları tek imam arkasında birleştirerek cemaate kılınması için talimat vermiştir<sup>119</sup>. Hac mevsimi dışında da Kabe'nin ziyaretçi bulabilmesi gerekçesi ile "temettu haccına" izin verilmemiştir<sup>120</sup>. Bu yasak İslâmi bir hüküm değil; tamamen sosyal ihtiyaçtan dolayı alınmış bir karardır. Halife Ömer, Müslüman nüfusunun artmasıyla Kabe'yi tavaf edenlerin izdiham oluşturmamasından dolayı, kadınlarla erkeklerin bir arada tavaf etmesini uygun görmemiştir<sup>121</sup>. Cenaze namazının tekbirlerindeki ihtilafı gidererek, dört tekbirde karar kılmıştır<sup>122</sup>.

Halife Ömer, kıtlık nedeniyle zekâtı toplatmayı ertelemiş; bazı hadlerin tatbikini durdurmuştur. Hırsızlık suçunun cezası el kesmek olup, bu her devir için geçerli olduğu halde; kıtlığın oluşturacağı açlıktan dolayı Halife, bu hükmü askıya almıştır. Aynı nedenle zina eden kadınlara da had tatbik etmemiştir<sup>123</sup>.

Belirtmek gerekir ki buraya kadar ele aldığımız açıklamalarda Hz. Ömer'in şahsi katkısını tesbit etmek mümkündür. O, İslâm'ın ruhunu ve yaşayan mantığını hakkıyla anlamış ve tatbik etmiş, din ile dünyayı/toplumunu bir bütün olarak düşünmüş ve değerlendirmiştir. O'nun bu anlayışı ile büyüyüp gelişen İslâm toplumu, sosyal bünyesini de yeniden yapılandırabilmiş, sosyal gelişme ve değişmelere cevap verebilmiştir. Bu bakımdan, dini değerlerin bozulduğu, sosyo-kültürel açıdan çöküş ve gerilemenin içinde bulunduğu İslâm tarihi dönemlerini ele alarak Batı toplumunu en ideal ve en gelişmiş toplum olarak göstermek yanlış olacaktır. Başka bir ifadeyle, sadece Batı toplumlarını doğrusal çizgide en son noktada göstermek, Doğu'da aydınlık devirlerin varlığını gözlemekten ibaret olacaktır.

## SONUÇ

Hz. Ömer devrinde, sanayileşme devrimi gibi veya sınıflar arası mücadeleden kaynaklanan bir sosyal değişme gibi bir toplumsal değişmeden bahsetmek mümkün değildir. Fakat dönemin sosyal yapısını, Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir dönemlerinin toplumsal yapısına oranla, yapısal-fonksiyonel bir yaklaşımla değerlendirdiğimizde, toplumda bir yeniden yapılanma söz konusudur. Gerek fiziksel, gerekse kültürel açıdan değişen sosyal yapı ve sosyal sistemin, fonksiyonunu yerine getirmesi ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmesi için yeniden yapılanma gerekli hale gelmiştir. Bu yapılanmada, diğer milletlerin sosyal sistemlerinden-ıslah edilme kaydıyla- faydalanılmıştır. Sosyal ihtiyaçlara çözümler, din, ilim ve akıl müvacehesinde birlikte değerlendirilerek getirilmiştir. Bu yaklaşımla toplum kurumsallaşmış ve sosyal ilişki sistemleri oturmuştur. Hz. Ömer dönemindeki bu yeni yapılanma, Hz. Peygamber dönemindeki örnek ve model toplum yapısının esaslarına göre, çağımızda, sosyal şartlar ve ihtiyaçlar gereği İslâm toplumlarının nasıl yeniden yapılanabileceği konusunda, model teşkil edebilir. Söz konusu dönemde, sosyal şartlar ve ihtiyaçlar gereği hukuki kurallar (muamelat hususunda), bazan askıya alınarak,

<sup>119</sup> İbnü'l-Esir, a.g.e., c.II, s. 241; Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 128; İbn Sa'd, a.g.e., c.V, s. 59.

<sup>120</sup> Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 132.

<sup>121</sup> Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 132.

<sup>122</sup> Mevlana Şibli, a.g.e., c.IV, s. 511; değişiklik yapılan konularda daha fazla örnek için bakınız. Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", S.Ü.İ.F.D., Sayı 6, Konya, 1996, s.297

<sup>123</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebu Ubeyd, a.g.e., s. 518; Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 234-5; Hayrettin Karaman, a.g.e., s. 77; İssa J. Boulluta, a.g.e., s. 66-7.



bazan diğer hukuk normlarına yönelinerek, bazan da İslâmi esasların ışığı altında yeni hukuk kuralları tesbit edilerek, değişime uğramışlardır. Bu bağlamda söz konusu dönemde toplum ve sosyal yaşam, sosyal değişme ve gelişmelere cevap verebilmiştir. Ayrıca bu dönemin ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın bir evlilik olmadığı ve ev dışında kadınların ihtiyaç duyulduğunda sosyal roller alabildiği görülmüştür.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz bulgular göz önüne alındığında Hz. Ömer döneminin sosyal yapısı, siyasal boyuttan, ekonomik boyuta, teolojik boyuttan, ibadet sistemine kadar çağımızın toplum yapılarına bir alternatif teşkil edecek veya katkısı olabilecek bir çok nitelikler taşımaktadır denilebilir.



## FAHREDDİN RAZİ'DE VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ

Süleyman TUĞRAL\*

### GİRİŞ

Varlık ve mahiyet problemini bir metafizik problemi olarak felsefeye mâleden Farabî'dir.<sup>1</sup> Aristo eserlerinde varlık ve mahiyetten bahsetmekte ama onu epistemolojik bir problem olarak ele almaktadır. Aristo'nun Organon'unun İkinci Analitikler adlı kitabında şu ifadeler rastlıyoruz: "İnsanın ne olduğu başka bir şey, insanın var olması da başka bir şeydir." Bu ifade insanın mahiyeti ile insanın varlığının birbirinden farklı olduğunu ihsas etmektedir. Acaba Aristo gerçekte böyle bir ayırımı mı kastetmektedir? Aristo'nun konuyla ilgili başka ifadeleri yukarıdaki ayırımın epistemolojik bir ayırım olduğunu göstermektedir. Adı geçen eserin birinci bölümündeki "Nesnenin var olduğunu öğrendiğimiz zaman da ne olduğunu araştırıyoruz,"<sup>2</sup> ifadesi bir şeyin varlığının ve mahiyetinin bilmenin konusu olduğunu göstermektedir. Yine Aristo'nun Metafizik adlı eserindeki ifadeler, bu görüşümüzü desteklemektedir: "Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mahiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun mahiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir."<sup>3</sup> Aristo'nun bu ifadesi, ona göre ontolojik açıdan varlık ve mahiyet ayırımının olmadığını göstermektedir.

Aristo'da durum bu iken Farabî'nin Füsusu' l-Hikem'deki ifadeleri önce büyük ölçüde İbn Sina'yı etkileyecek, onun varlık ve mahiyet kavramlarını felsefesinin temel kavramlarından yapmasına sebep olacak, ardından da hem müslüman hem de batılı düşünelere şu veya bu şekilde tesir edecektir.

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. stugral@ttnet.net.tr

<sup>1</sup> Atay, Hüseyin. Farabî ve İbn Sina'da Yaratma, Ankara, 1974, s. 15; Corbin, Henry. İslâm Felsefesi Tarihi (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1994, s. 289; Izutsu, Toshihiko, İslâm'da Varlık Düşüncesi (çev. İbrahim Kalın) İstanbul, 1995, s. 17.

<sup>2</sup> Aristoteles. İkinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1989, s. 101, s. 88.

<sup>3</sup> Aristoteles. Metafizik (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1985, cl.s. 332 (1031b 15-20)

Farabî ve İbn Sina'daki varlık ve mahiyet ayrımı batıda İbn Rüşd ve Thomas Aquinas, doğuda da Fahreddin Razî tarafından farklı şekillerde eleştirilecektir.<sup>4</sup> Fahreddin Razî'nin konuyla ilgili görüşlerini incelemeyen önce, felsefe dünyasını derinden etkileyen Farabî'nin Füsüs'daki konuyla ilgili görüşlerini vermekte yarar vardır:

"Etrafımızdaki her şeyin bir mahiyeti, bir de varlığı (hüviyyet) vardır. Bir şeyin mahiyeti, onun varlığı olmadığı gibi onun varlığına da girmiş değildir. İnsanın mahiyeti, varlığı olmuş olsaydı, senin insanın mahiyetini zihninde canlandırman onun varlığını zihninde canlandırman anlamına gelirdi. (Bir başka deyişle) "İnsan ne?" diye düşündüğünde insanın (bi'l-fiil) var olduğunu düşünmüş, (dolayısıyla) onun var olduğunu bilmiş olurdu. Bu da her zihinde canlandırmanın (tasavvurun) tasdiki gerektirmesine yol açardı.

Varlık (hüviyyet) da mahiyete girmiş değildir. Eğer girmiş olsaydı, onun oluşturucusu (mukavvimi) olur, mahiyetin tasavvuru da varlığı düşünmeksizin mümkün olmaz, zihnen de olsa onu mahiyetten ayırmak mümkün olmazdı. Böylece insanın varlığı cisim olmak ve canlı olmakla aynı anlama gelir, insanı insan olarak anlayan onun cisim mi canlı mı olması hususunda şüpheye düşmez, cismin ve canlının anlamını bildiğinde onun var olduğunda da şüphe etmezdi. Ama durum hiç de öyle değildir. Aksine duyular ya da kanıtların kesin bildirmesi söz konusu olmadıkça onun var olması hususunda şüpheye düşecektir. Var olanların varlığı ve hüviyeti onların kurucu unsurlarından değildir. Varlık gerekli arazlardandır (avarız-ı lâzime), (ama) ezcümle, varlık, mahiyetin ardından geliverip ona eklenen sıfatlardan (levahik) değildir. Sonradan eklenen sıfatlar zata ya zatından dolayı eklenir ve onun gerekli bir sıfatı olur, ya da ona zata dışından arız olur. Varlığı olmayana var olmakta ona tabi olacak bir şeyin (sıfatın) lâzım olması muhaldir. Mahiyetin zihin dışında hasıl olmaksızın hasıl olan bir şeyin ona gerekli olması da muhaldir. Husulün husulden sonra kendine gerekmesi, varlığın (vücut) varlıktan sonra kendine gerekmesi mümkün değildir. Yoksa kendinden önce var olmuş olurdu. Varlığın, mahiyetin kendinden kaynaklanan bir sıfat (lahik) olması da mümkün değildir. Bir sıfatın bir şeye eklenmesi ancak o şey hasıl olduktan sonra mümkündür. Bu eklenebilen sıfatların sebebi o şey olduğu takdirde durum böyledir. Sonradan eklenen sıfatların sebebi olan şey, kendine tabi olan ve gereken sıfatların illetidir. İlet malulunu ancak kendi zorunlu olduğunda gerekli kılar. İletin varlığı olmaksızın malulu gerekli olmaz. Varlık, varlığı ve mahiyeti birbirinden farklı olan şeylerde herhangi bir şekilde mahiyetin gerektirdiği bir sıfat olamaz. Olsaydı eğer varlığı kendinden olan ilk varlık, mahiyetinden farklı olurdu. Bu şöyle açıklanabilir: Her gerekli sonradan olma sıfat ya bir şeyin kendindedir ya da o şeyin dışındadır. Varlık (hüviyyet), varlıktan farklı mahiyetin kendinden gereken bir sıfat olmayınca, varlığın (hüviyyetin) mahiyete onun dışından geldiği anlaşılır. Varlığı, mahiyetinden ve mahiyetin kurucu unsurlarından (mukavvimlerinden) farklı olan şeyin varlığı o şeyin dışındadır. Bu durum mahiyeti varlığından farklı olmayan ilk varlıkta son bulur."<sup>5</sup>

Farabî'nin bu ifadeleri İbn Sina tarafından benimsendi, geliştirildi.<sup>6</sup> Buradaki en önemli husus varlığın mahiyetle aynı olmadığı ona dışarıdan geldiği görüşüydü. Bu ifade Aristo'da ancak epistemolojik düzeyde olan ayrımı, metafizik bir problem haline getiri-

<sup>4</sup> Izutsu, a.g.e., s. 17

<sup>5</sup> Farabî, Muhammed b. Muhammed. Füsusu'l-Hikem, Haydarabad, 1345, s. 2-3.

<sup>6</sup> Atay, Hüseyin. İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara. 1983, s. 35; Fazlur Rahman, Essence and Existence in Avicenna, Mediaeval And Renaissance Studies, Vol IV. London, 1958, s.2.

yor, kainattaki ilk varlık dışındaki oluşu açıklamakta varlık ve mahiyetin anahtar kavramlar olmasını sağlıyordu.

Fakat İbn Rüşd Aristo'nun bir takipçisi olarak bu ayırımı reddetti.<sup>7</sup> Fahreddin Razî ise bunu farklı bir şekilde yorumladı.<sup>8</sup>

Fahredden Razi'nin konuyla ilgili görüşlerini varlık ve mahiyet kavramlarını tahlil etmekten sonra ortaya koyabiliriz.

## A. VARLIK (VÜCÛD) KAVRAMI

### 1. DİLDE VARLIK (VÜCÛD) KELİMESİ

Arapçada vüçüd kelimesi varlık kelimesini ifade etmek için kullanılır. Bu kelime Arapçada ve-ce-de'nin masdarıdır. Ve-ce-de fiil olarak beş duyudan biriyle algılamak ya da akılla veya akıl vasıtasıyla anlamak anlamlarına gelir.<sup>9</sup>

"Vecedtü Zeyden" Zeyd'i görüp hissettiğimizi,

"Vecedtü ta'mehu" bir şeyin tadını tattığımızı ifade eder. Zemahşeri ise

"Vüçide şey'ün"ün "yok oldu" (adume)'nun hilafı olduğunu ifade eder."

"Vecedtü'd-Dâllete" ise yitirdiğini bulmak anlamındadır.<sup>10</sup> Bu anlamlardan hareketle vüçüd bir şeyin bulunması var olması anlamlarına gelir.<sup>11</sup>

Vüçudun dildeki kullanımıyla kavramlaşması arasında yakın bir ilgi olduğu görülmektedir. Hissedilen, bilinen, algılanan, bulunan bir şeyin ancak var olmasından bahsedebiliriz. Vüçudun daha çok somut nesnelere için kullanıldığını, bu anlamıyla ilgili olarak makul için de kullanıldığını görüyoruz.

Sadrüşşeria fillerin iki anlama işaret ettiğini belirtir: 1- Masdar anlamı, 2- Hasıl bi'l-masdar anlamı. Masdar anlamı yalnız zihinde söz konusudur. Hasıl bi'l-masdarın ise dış dünyada somut gerçekliği vardır.<sup>12</sup> Bu açıdan baktığımızda vüçudun hem soyut olarak zihindeki bir anlama işaret ettiğini hem de dolaylı yoldan dış dünyadaki gerçekliğe delalet ettiğini söyleyebiliriz. Vüçud masdar olarak varlık anlamında kullanılır. Var Türkçe'de uzun, yeşil gibi sıfattır, -lık eki geldiğinde onu soyut bir isim haline getiririz. Varlık bir bakıma var olmak anlamındadır. Mevcud ise var, var olan anlamındadır." Kalem mevcud" "Kalem vardır" demektir.

### 2. VARLIK (VÜCÛD) KAVRAMI

Kavramlar nesnelere ya da nesnelere ilgili durumların zihnimizde değişmeyen izlenimidir. Kavramlar zihni varlıklar olduğundan, onlara işaret etmek için kelimeleri kullanırız. Kavramlar her hangi bir disipline ait olduğunda da biz ona terim diyoruz. Cevher ya da töz dilde kıymetli madenleri ifade etmek için kullanılırken, bir terim olduğunda felsefe has anlam kazanmaktadır. Çarpma, iki nesneden birinin diğerine şiddetlice değmesi

<sup>7</sup>Atay. a.g.e., s. 86.

<sup>8</sup> a.g.e., s. 94.

<sup>9</sup>Ragıp el-İsfehânî. el-Müfredat, 1404 (yersiz), s. 512.

<sup>10</sup>Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, Esasu'l-Belağa, Beyrut, 1958, s. 666.

<sup>11</sup>Ragıp. a.g.e., s. 513.

<sup>12</sup>Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. el-Tavdih, (2 cilt) Kahire, 1327, c.1, s. 175 (Taftazânî'nin bu esere yazdığı şerh Telvih'in kenarında).

anlamında dilde kullanılırken, terim olarak bir matematik işleminin adı olmaktadır. Vücûd kelimesi de bir felsefe-kelam terimi olarak üzerinde düşünülen, tartışılan bir kavrama delalet etmektedir. Peki bir kavram olarak vücûd nedir?

Fahreddin Razî, vücûd kavramının ilklerin ilki olduğunu, mantıktaki tarif yoluyla tarif edilemeyeceğini, bir tasavvur olarak insan zihninin onu bedahaten bildiğini belirtir. Vücudun tarifıyla ilgili görüşleri şöyledir: "Tarif iki şekilde olur. Birinci tür tariften amaç bilfiil zihinde canlananın vasıtasıyla bilinmeyen canlanışı ifade etmektir. Diğer tariften amaç ise bir şeye, asıl bilgisinden daha kapalı olsa da ona işaret eden bir alametle uyarıda bulunmaktır. Vücudu ikinci türde tarif etmek mümkün, birinci türde ise mümkün değildir. Razî birinci türden varlığı "bilmenin ve kendinden haber vermenin uygun olduğu şey" ya da "özne (fail) veya nesne (münfail) olabilen şey" diye tarif edenlerin tariflerini eleştirir. Eleştirisinde bilmek, haber vermek, öznelik, nesnelik kavramlarının vücud kavramından daha kapalı olduğunu belirtir. Söz konusu kavramlar ancak vücud vasıtasıyla bilinebilir. Onları bilebilmek için önce vücudu bilmek gerekir.<sup>13</sup>

Razî vücudun bilgisiyle, tarif edilemezliği ile ilgili görüşünü mantıktaki tasavvur ve tasdik kavramlarından hareketle destekler. Tasavvur ve tasdik kavramlarını şöyle tarif eder: "Biz bir hakikatı, onun hakkında gerek var olma, gerek yok olma şeklinde olsun, bir hüküm vermeksizin idrak ettiğimizde, bu idrake tasavvur denir. Bu idrak hakkında gerek var olma, gerek yok olma cihetlerinden biriyle bir hüküm verdiğimizde de bu duruma tasdik denir.<sup>14</sup> Söz gelişi gördüğümüz bir insanı yalnızca zihnimizde canlandırmamız tasavvurdur. Onun hakkında "Bu insan oturuyor." dediğimizde, "oturuyor"la onun hakkında bir hüküm vermiş oluyoruz. İşte buna da tasdik diyoruz. Razî vücud kavramının ilk tasavvur olduğunu belirtir. Onu ilk tasavvur olarak kabul etmediğimizde bu durum ya teselsüle ya da kısır döngüye yol açacaktır. Konuyla ilgili görüşü şöyledir: "Bilmek gerekir ki her tasavvurun kazanılmış olması gerekmez. Gerekmesi halinde bu durum sonlu konularda bir kısır döngüden ibaret bir teselsüle yol açar, sonsuz konularda ise gerçek teselsüle yol açar. Bu durum anlaşılıysa şu üç hususu belirtmek gerekir: Birincisi vücud ilk tasavvurdur. İkincisi tarifi imkansızdır. Üçüncüsü de tasavvurlarda ilklerin ilkidir.<sup>15</sup>

Bu konuyu şöyle açıklayabiliriz: İnsan etrafında bir çok nesneyle karşılaşır. Bu nesnelerin dış dünyada gerçekliği bir hakikattir. Bu hakikat insan zihninde ilk canlanan, elde edilmesi için çalışılmadan kazanılan bir durumdur. Şeylerin dış dünyada gerçekliği onların var olmasıdır. Bu var olma, insan zihninin elde etmek için çalışmadığı kendiliğinden gerçekleşen, birden gerçekleşen bir tasavvurdur. Bu tasavvurdan sonra o şeyler hakkında bir hükümde bulunmamız mümkündür. Bir şeyi bilmek için, bilmek istediğimiz şeyin var mı yok mu olduğu hakkında bir hüküm verebilmek için o şeyin varlığının zihninde canlanması lazımdır. Varlığı tarif etmek istediğimizde de tarifte kullanacağımız kavramların var olmasının apaçık tasavvuru gerekir; varlığı olmaksızın tasavvuru da mümkün değildir. Biz uzaktan ne olduğunu bilmediğimiz bir şey hususunda zihnimizde ilk canlanan şey onun var olduğudur. Onun var olmağından sonra onun neliğini bilmeye çalışabiliriz. Söz gelişi "İnsan yürüyor." yargısında bulunabilmemiz için, zihnimizde ilk önce, var olmakla vasıflanan insanın insanlığından önce, var olmağıının tasavvuru gerekir. Var

<sup>13</sup>Razî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer. el-Mebahisül-Meşrikiyye 1-2, Beyrut, 1990, c. 1., s. 97-98.

<sup>14</sup>Razî, Muhassal (Tah. Hüseyin Atay), Kahire, 1411, s. 81.

<sup>15</sup>a.g.e., s. 97.

olmaklık insandan ayrıldığında da zaten insan diye bir kavramın zihnimize canlanması mümkün olmayacaktır. Bir diğer deyişle söylemek gerekirse, varlığın bilgisi varlığın neliğinin bilgisinden önce gelir. Varlık kelimesi bu halde bütün var olanların ortak bir vasfı olmaktadır. Etrafımızda gördüğümüz insanın, evin, arabanın, dağın vb. her şeyin ortak vasfı onların var olmağıdır. Bunu zihin dışındaki dünya için söylediğimiz gibi, zihin içindeki dünya için de söylemek zorundayız. "Yokluk hakkında bir hükümde bulunabilmemiz için de onun bir kavram olarak zihinde bulunması gerekir."<sup>16</sup>

Fahredden Razi, varlığın var olanların ortak bir vasfı olduğunu bir başka terimle ifade eder: Vücut müşterek fihtir (el-Vücûdu müşterekün fih).<sup>17</sup>

Müşterek kelimesinin anlamını burada açıklamamız, onun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Müşterek, dil bilgisi ile ilgili bir kavramdır, ikiye ayrılır: Müşterek-i lafzî, müşterek-i manevî. Müşterek-i lafzîyi biz Türkçede "eşsesli" terimiyle karşılarıyoruz. Eşsesli kelimeler aynı sesleri paylaşırlar ama anlamları birbirlerinden farklıdır. Bir başka deyişle farklı anlamlar aynı sesleri ortaklaşa kullanırlar. Söz gelişi y.ü.z. ses topluluğu başını ön tarafını, sayı olarak on tane onu karşılamak için kullanılır. Fiil kökü olarak kullandığımızda sudaki bilinen eylemi veya bir hayvanın derisini bedeninden ayırmayı ifade etmek için kullanılır. y.ü.z. sesleri bütün bu dört anlamda gerçek anlamdadır. Müşterek-i manevî ise bundan farklıdır. Müşterek-i manevide ses topluluğu bir çok fertte aynı özelliğe aynı anlama işaret eder. Bu da kendi içinde müşterek-i mütevatî ve müşterek-i müşekkik olarak ikiye ayrılır. Söz gelişi insan kelimesinin Ali, Ahmet, Ayşe ve Oya'da aynı derecede aynı anlama işaret etmesi müşterek-i mütevatî olarak adlandırılır. "Yeşil" kelimesinin ise yeşillik içinde farklı tonlara işaret etmesi ise müşterek-i müşekkik olarak adlandırılır. Söz gelişi çimen yeşili ile çağla yeşili yeşillikte ortaklırlar ama tonları birbirlerinden farklıdır. Bu farklılık teşkik kelimesiyle ifade edilir.<sup>18</sup>

Fahredden Razi'ye göre vücut müşterek-i mütevatî bir kavramdır. Diğer bir ifade ile varlık varlık olma cihetinden her şeyde aynı anlama işaret eder. Allah için de eşya için de varlık kavramı aynı manaya delalet eder. Varlık bütün şeylerin ortak vasfıdır.<sup>19</sup>

Fahredden-i Razi varlığı bulunduğu yer açısından ikiye ayırır:

1- Hariçte varlık, 2- Zahinde varlık.<sup>20</sup> Hariçte varlık beş duyumuzla algılanır, zihinde varlık ise yalnızca zihinde söz konusudur. Bu zihindeki varlıklar dışarıdaki varlıkların tasavvuru olabildiği gibi, dışarıda olmayan anka kuşu gibi hayali varlıkların da tasavvuru olabilir. Bu ifadelerimiz her ne kadar mevcut anlamındaki varlığın, yani var olanın taksimiymiş gibi görünse de anlaşılması gereken söz konusu varlıkların varlıkla vasıflanmış olmasıdır. Var olanın varlık sıfatı olmadığında onun var olduğundan bahsedemeyiz.

<sup>16</sup>a.g.e., s. 106, 107.

<sup>17</sup>a.g.e., s. 106.

<sup>18</sup>Müşterek hakkında bkz. Tehnevî, Muhammed Ali b. Ali, Keşşafu Istilahat'l-Fünun 1-2, İstanbul, 1984, c. 1., s. 776.

<sup>19</sup>Razi, a.g.e., s. 106 vd., El-Arbaun, Haydarabad, 1353, s. 54 vd, Metalibü'l-Ali'ye 1-9, Beyrut, 1987, c.1., s. 290 vd; Şerhu'l-İşarat, Kahire, 1323 1-2, c.1, s. 200vd. Razi'nin Muhassal'daki ifadeleri (s.147) varlığın iştirak-i lafzî yani eşsesli bir kelime olduğu istikametindedir. Razi'nin son eserlerinden biri de vefat senesi tamamladığı Metalib'dir. Diğer mezkur eserlerinde de bizim açıkladığımız tarzda bir ifade söz konusudur. Bundan hareketle Razi'nin son fikrinin bizim yukarıda açıkladığımız görüş olması gerekir.

<sup>20</sup>Razi, Mebahis, c.1, s. 130.

Fahreddin Razî'nin varlığın tarif edilemezliği, bedahetiyle ilgili, varlığın, Allah'ın dışında, var olanların ortak vasfı olması ve varlığın Hâricî ve zihnî olarak taksimi ile ilgili görüşleri İbn Sina'nın görüşlerine uymaktadır.<sup>21</sup>

Razî'nin varlıkla ilgili görüşlerini özetledikten sonra mahiyet hakkındaki fikirlerine geçebiliriz.

## B. MAHİYET KAVRAMI

### 1. MAHİYET KELİMESİ

Mahiyet kelimesinin nasıl türediği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre mahiyet kelimesi "ma hüve"ye "nisbet yası"nın eklenmesiyle oluşmuştur. Telaffuzu kolaylaştırmak için vav ve ya'lardan biri düşmüş, sıfatlıktan isme geçirmek için sonuna nüennes te'si gelmiş böylece mahiyet olmuştur. "Ma hiye"den gelmiş olması ilal açısından daha uygundur. Yalnızca ma'ya nisbet yasının getirilmesiyle oluşturulduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>22</sup> "Ma" kelimesi "ne" demektir. Ma hüve ya da ma hiye bir şeyin diğer şeylerden farklı olarak ne olduğunu öğrenmek için kullanılır. Söz gelişi ilk defa gördüğümüz bir meyve için "O ne?" dediğimizde, amacımız onun diğer meyvelerden farkını bilmektir. Mahiyet kelimesini birebir Türkçeye çevirdiğimizde "o ne-lik" gibi bir terkible karşılaşıyoruz. Dilimizde "o nelik" gibi bir tabir kullanmamaktayız. Ama söz gelişi "Bir şey gördüm, ama ne olduğunu bilmiyorum" gibi bir ifadede o şeyin varlığı ile onun özel niteliklerini ayırmış oluyoruz. Mahiyet kelimesinin yapısını inceledikten sonra terim anlamına geçebiliriz.

### 2. MAHİYET KAVRAMI

Bedia Akarsu Felsefe Terimleri Sözlüğünde mahiyet kavramını Türkçede "öz" kelimesiyle karşılamakta ve onu şöyle tarif etmektedir.: "Varlığın aslını kuran şey, temel özelliği"<sup>23</sup>. Hakikat kelimesi çoğu kez mahiyet kelimesiyle tarifini aynı ibareyle verir: "Bir şeyin mahiyeti (Bir şeyin hakikati) o şeyi o şey yapan şey(ler)dir."<sup>24</sup> Seyyid Şerif'in bu tarifi İbn Sina, Razî gibi düşünürlerin kullanımından kaynaklansa gerektir. İbn Sina mahiyetle hakikatı aynı anlamda kullanır.<sup>25</sup> Aynı kullanım tarzını Fahreddin Razî'de de görmekteyiz. el-Mebahisü'l-Meşnkiyye'sinde mahiyetle ilgili bölüme "el-faslü'l-evvel fi-temyizi'l-mahiyeti an levahikiha" diye başladıktan sonra, aynı kavramı hakikat kelimesiyle vermektedir. Konuyla ilgili görüşlerini kendi ifadesinden öğrenelim: "Her şeyin bir hakikati vardır, o şey o hakikatle o şey olur. Bu hakikat kendisinin gerekli ya da sonradan olma bütün sıfatlarından farklıdır. Atlık atlık olma cihetinden kendi kendine yalnızca atlıktır. Kendi kendinde ne tekildir, ne çoğuldur, ne vardır, ne yoktur; söz konusu kavramlar atlık kavramının içine girmez. Aksine o atlık cihetinden ancak atlıktır."<sup>26</sup>

<sup>21</sup>İbn Sina, İlahiyat, Tahran, 1303 1-2, c.1, s. 287 vd; el-İşaret ve't-Tenbihat 1-4 (Süleyman Dünya neşri), Beyrut, 1993, c.3, s. 7vd; Atay a.g.e., s. 32 vd.

<sup>22</sup>Tehanevî, a.g.e., c.2, s. 1313

<sup>23</sup>Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1987, s. 143.

<sup>24</sup>Seyyid Şerif Cürcanî. Tarifat, İstanbul, (Tarihsiz),s. 90

<sup>25</sup>İbn Sina. İşarat, c.1, s. 154.

<sup>26</sup>Razî, Mebahis, c.1, s.139, 140



Fahredden Razi mahiyeti birleşik ya da basit olmasına göre ikiye ayırır. "Birleşik mahiyet, birden fazla parçanın birleşmesiyle oluşmuş mahiyettir; basit mahiyet böyle değildir."<sup>27</sup> Bir başka cihetten de mahiyeti iki şekilde değerlendirir: 1- Zihinde mahiyet, 2- Zihin dışında mahiyet.<sup>28</sup>

Bu tariflerin ve taksimlerin ışığında konuyu şöyle açıklayabiliriz: Biz gördüğümüz nesnelere, o nesnelere kendine has özellikleriyle birbirlerinden ayırabiliyoruz. İnsan zihninin gördüğü nesnelere soyutlayarak genelleştirme yeteneği vardır. Bu yeteneği sayesinde gördüğümüz bir nesnenin benzerini bir başka yerde gördüğümüzde onun önceki gördüğümüzle aynı cinsten olduğunu biliveririz. Söz gelişi herhangi bir kalem ilk gördüğümüzde "O ne?" diye sorarız. "O" her şey için söylenen bir kelimedir. "Ne" ise kendisinden sorulan varlığın özelliğine işaret eder. Onun kalem olduğunu kendindeki yazmaya yarayan uçla yazma aracı olduğunu öğrendiğimizde bu özellikleri zihnimize nakşederiz. Gördüğümüz nesneyi renginden, ucunun çeşidinden nasıl kullanıldığından soyutlarız. Zihnimizde "ucuyla yazma özelliğine sahip bir araç" izlenimi oluşur. Bu izlenim sayesinde başka bir yerde gördüğümüz, söz gelişi dolmakalemi "o ne" diye sormaya gerek görmeden kalem kelimesiyle belirtiriz. Kalemlik ya da bizim bilmemizi sağlayan özellik işte mahiyet olmaktadır. Mahiyet mahiyet olma cihetinden sayıyla, varlıkla yoklukla nitelendirilmez. Bir başka deyişle kalemlik zihnimizde belirlenmesi için onun varlıkla yoklukla, sayıyla nitelenmesine gerek yoktur. Bu kavramlar kalemlik oluşturmaz. Ancak ona araz olurlar. Araz ise hiç bir zaman mahiyetin kendine giremez. Kalemin zihindeki özellikleri "ucuyla yazma özelliğine sahip olmak" onun mahiyetini oluşturur. Bu özellikler birden fazla olduğu için kalemlik zihinde birleşik bir mahiyettir. Bunun zihin dışındaki somut parçaları da dışarıdaki mahiyetini oluşturur. Bir şeyi o şey yapan parçalardan birini o şeyden aldığımızda o şeyin o şey olmasından bahsedemeyiz. Üçgeni örnek vermek gerekirse onu üç kenarlı düz bir şekil olarak tarif edebiliriz. Bu üç kenardan biri olmasa, ister zihinde, ister zihin dışında üçgenden bahsetmemiz mümkün olamaz. İç açılarının toplamının 180° olması ise İbn Sina'nın açıkladığı gibi (İbn Sina 180° kavramını iki dik açı tabiriyle ifade eder) üçgenin üçgen olarak belirlenmesinden sonra mümkün olur. Haliyle bu özellik üçgenin mahiyetine girmemiş olur.<sup>29</sup>

Mahiyet kavramını da gördükten sonra artık varlık-mahiyet ilişkisine geçebiliriz.

### C. VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ

Varlıkla mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır? Aristo metafizik anlamda varlıkla mahiyetin aynı olduğunu söylüyordu. Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Farabî varlıkla mahiyet arasındaki ilişkiyi Aristo'dan farklı bir şekilde ele almış birinci muallimde ancak epistemolojik düzeyde olan ayırımı metafizik bir problem haline getirmişti. Farabî ve onun konuyla ilgili görüşlerini esas alıp izah eden, geliştiren ve felsefe dünyasına mal eden İbn Sina, varlığın mahiyetten farklılığını vurguluyor, onun mahiyet için araz olduğunu belirtiyordu. "Varlık gerçekte bir araz mıdır."<sup>30</sup> Nasıl bir arazdır. Fahredden Razi İbn Sina'nın görüşünü nasıl yorumluyordu. Gerek Farabî gerekse İbn Sina varlık kavramının

<sup>27</sup>a.g.e., s. 142.

<sup>28</sup>a.g.e., s.132.

<sup>29</sup>İbn Sina a.g.e., c.1, s.159.

<sup>30</sup>Izutsu, Toshihiko. a.g.e., s. 171.

mahiyetin kurucu unsurlarından olmadığını belirtiyorlardı. Yukarıda gördüğümüz üzere Razî de varlık kavramının mahiyete dahil olmadığını söylüyordu. O halde varlık ile mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu konuyu anlayabilmemiz için Razî'nin varlık ve mahiyet ilişkisi ile ilgili görüşlerde yaptığı taksimden başlarmızda yarar vardır. Taksimde vacip ve mümkün varlık ayırımı dikkate alınmıştır. Razî, mümkün varlıklar ile vacip varlıktaki varlık-mahiyet ilişkisine dair görüşleri şöyle sıralar:

1- Mümkün varlıklarda ve vacip varlıkta varlık ve mahiyet birbirinin aynıdır.

2- Mümkün varlıklarda varlık mahiyetten ayrı, vacip varlıkta ise varlık ve mahiyet birbirinin aynıdır.

3- Mümkün varlıklarda ve vacip varlıkta varlık ve mahiyet birbirinden ayrıdır.<sup>31</sup>

Razî'ye göre Ebu'l-Hasan el-Eşari ve Mutezileden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî birinci görüşü benimsemektedirler.<sup>32</sup> Farabî ve İbn Sina ikinci görüşü benimsemektedirler<sup>33</sup> Razî ise üçüncü görüşü benimser. Ona göre varlık hem mümkün varlıklarda hem de vacip varlıkta ortak bir vasıftır. İştirak-i manevi ile medlullerine aynı derecede delalet eder. Varlıkları birbirlerinden ayıran mahiyetleridir.

Burada şu soru akla gelmektedir: Hem Farabî ve İbn Sina hem de Razî mümkün varlıklarda varlığın mahiyet için araz olduğunu söylemektedirler. Acaba bu konuda Razî meseleyi mezkur filozoflarımızla aynı şekilde mi anlamaktadır, yoksa onlardan ayrılmakta mıdır?

Razî'nin bu konuda filozoflarımızdan farklı düşündüğünü belirtip farklılık noktasını açıklamaya çalışalım.

Meselenin anlaşılmasında bize yardımcı olacak kavram araz kavramıdır. Araz kelimesinin fiil şekli a-ra-za, ortaya çıktı anlamındadır. Yolda giderken birden ortaya çıkan engel için (araza lehu arızun) derler. İsim şekliyle araz hastalık vb. cinsten ortaya çıkıp da sonra kaybolan durumları ifade etmekte kullanılır. İster az ister çok olsun dünya metanını ifade etmek için de kullanılır.<sup>34</sup> Araz kelimesi dildeki anlamlarından hareketle metafizik ve mantık terimi olarak kullanılmaktadır. Metafizikteki araz cevherin mukabilidir, mantıktaki araz ise zatın mukabilidir, buna arazi de denir.<sup>35</sup> Fahreddin Razî cevheri, herhangi bir konum (mevzu)da bulunmayan, arazi ise bir konumda bulunan, ibaresiyle tarif eder.<sup>36</sup> Söz gelişi ağaç kendisi bir şeye bağlı olarak var değildir. Ama yeşil ağaçta bulunan bir özelliktir. Yeşilin onu taşıyan bir şey olmaksızın hariçte varlığını düşünemeyiz. Ağaç bu durumda cevher, yeşil ise araz olmaktadır.

Mantıktaki araz ise beş tümelden son ikisidir: Hassa ve genel araz (araz-ı am). Hassa bir tabiata, bir hakikata mahsus olan, o türün dışında bulunmayan arazdır. Genel araz ise bir hakikate mahsus değildir. Söz gelişi "gülmek" yalnızca insan tabiatına mahsus bir özelliktir. "Yürümek" ise insanda da hayvanda da görülen bir özelliktir. Genellik ifade eder. Gülmek hassa, yürümek ise genel araz olmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Razî, Metalib, c.1, s. 290 vd; Mebahis, c.1, s. 112, 120; el-Arbain, s. 53vd; Şerhu'l-İşaret, c. 1, s. 200vd.

<sup>32</sup> El-Arbain, agy.

<sup>33</sup> Farabî, Füsüs, s.2; İbn Sina, a.g.e., c.3, s. 49 vd; Razî, Şerhu'l-İşarat, c.1, s. 200vd.

<sup>34</sup> Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. Mucemu'l-Vasit. İstanbul, 1986 1-2, c.2, s. 593, 594.

<sup>35</sup> Tehanevî, a.g.e, c.2, s. 986.

<sup>36</sup> Razî, Mebahis c.1., s.236.

<sup>37</sup> Tehanevî, agy.

Araz arız olduğu hakikat için gerekli olup olmamaklığı açısından lazım (gerekli) ve mufarık (ayrı) olarak ikiye ayrılır. Lazım (gerekli) arazın bulunduğu mahiyetten ayrılması mümkün değildir. Söz gelişi yazmak potansiyel (bi'l-kuvve) olarak insandan ayrılmayan bir özelliktir. Mufarık (ayrı) arazın ise bulunduğu şeyden ayrılması mümkündür.<sup>38</sup> Söz gelişi insan için "fiili olarak ata binmek" bu kabildendir. Konuyla ilgili olarak, burada arazın mahiyetten farklı olduğuna dikkat çekmemiz gerekir. Hem metafizik anlamda hem de mantıktaki anlamıyla araz bulunduğu şeyin hakikatine dahil değildir. Onun kurucu bir unsuru değildir. Burada üçgen şeklini örnek vermemiz meselenin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Üçgenin üç kenardan müteşekkil bir şekil olduğunu biliyoruz. Üçgenin bir özelliği de iç açılarının toplamının 180° olmasıdır. "Üçgen iç açılarının toplamı 180° olan bir şekildir" dediğimizde bu önerme doğrudur. Fakat 180° olmak üçgenin kurucu unsuru değildir. Onun mahiyetini oluşturmaz. Mahiyet tamamlandıktan sonra 180° olmak gerçekleşir. 180° olmak üçgenin araz-ı lazımdır, yani mezkur özellik ondan ayrılmaz. Üçgenlik 180° olmanın illetidir. Ama eşkenar üçgen olmak böyle değildir. Onun zorunlu bir özelliği değildir. Başka bir üçgenin üç kenarı da birbirinden farklı olabilir.

Arazla ilgili bu açıklamalardan sonra varlıkla mahiyet arasındaki ilişkiye geçebiliriz.

Farabî ve İbn Sina varlığın mahiyetin arazı olduğunu söylediklerinde kastettikleri acaba yukarıda açıklamasını yaptığımız türden bir anlam mı? Söz gelişi "Üçgen vardır," önermesi "Üçgen, iç açılarının toplamı 180° olan bir şekildir," türünden bir önerme midir? Farabi tercümesini giriş bölümünde verdiğimiz metinde varlığın mahiyet için araz-ı lazım olduğunu söylüyordu. Bu ifade insanı yanıltabilir. Buradaki araz-ı lazımlık 180°nin üçgen için araz-ı lazım olması gibi değildir. Bir başka deyişle üçgen 180° olmanın illetidir ama mahiyet varlığın illeti değildir. Farabî'ye göre varlık mahiyete dışarıdan arız olur. İbn Sina'nın konuyla ilgili ifadesi meseleyi daha iyi izah edecektir: "Bir şeyin mahiyetinin kendi sıfatlarından bir sıfatın sebebi olması mümkün olabildiği gibi söz konusu sıfatın başka bir sıfatın sebebi olması da mümkündür. Söz gelişi bir cinsin ayırımı hassası için öyledir. (Konuşmak insanın mahiyetinin yapıcı unsurlarındandır, konuşmak şaşırmanın sebebi, şaşırma da gülmenin sebebi olabilir S.T.) Ancak bir şeyin varlık sıfatının varlıktan farklı mahiyetin sebep olmasıyla ya da başka bir sıfatın sebep olmasıyla ona sıfat olması mümkün değildir. Sebep var olma cihetinden önce gelir. Sebep (mahiyet) varlıktan önce varlıkla öncelenmiş değildir."<sup>39</sup> İbn Sina yine bir başka yerde şöyle söyler. "Varlık bir şeyin mahiyeti değildir. Bir şeyin mahiyetinin parçası da değildir. Bu husus mahiyeti olan şeylerdedir. Varlık mahiyetin mefhumuna da girmez. Aksine o dışarıdan gelir".<sup>40</sup> İbn Sina'nın buradaki ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere o, varlığı diğer sıfatlardan ayırmaktadır. Tusî'nin de belirttiği gibi, varlık ile diğer sıfatlar arasındaki fark diğer sıfatların mahiyetin sebebiyle var olmasıdır. Varlık ise mahiyetin sebebiyle değil, aksine mahiyet varlık sebebiyle var olur.<sup>41</sup> Sıfatlar tabiatıyla her zaman niteledikleri şeyden sonra gelirler. Fakat İbn Sina varlık için aynı şeyi söylemez. Mümkün varlıklarda varlık mahiyetin var olmasına sebep olmaktadır. Burada ister istemez insanın aklına mahiyet ontolojik olarak, ayrı bir hayalet, varlık ayrı bir hayalet, bu ikisi sonra birleştiriliyor gibi bir vehim gelmektedir.

<sup>38</sup>Seyyid Şerif, a.g.e., s. 147, 148.

<sup>39</sup>İbn Sina a.g.e., c.3, s. 30vd.

<sup>40</sup>a.g.e.,

<sup>41</sup>Nasiruddin Tusî. Şerhu'l-İşarat s.30 (İbn Sina'nın el-İşarat adlı eserinde)

Tusî'nin ve Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi gördüğümüz şeyin varlığı ve mahiyeti birbirinin aynıdır.<sup>42</sup> İbn Sina'nın varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmadaki amacı onların hayalet varlıklar olduğunu söylemek değil, Hüseyin Atay'ın da izah ettiği gibi yaratmayı ve ilk varlığın varlığını açıklamaktır.<sup>43</sup> İbn Sina'nın ifadelerinden varlığın mahiyetten zamani olarak değil de zati olarak önceliğe sahip olduğunu görüyoruz. Varlık sıfatı bir mahiyetten kalktığında o mahiyetin kendinden bahsedemeyiz. Bu zihinde de zihin dışında da böyledir. Bir yaratma problemi olarak düşündüğümüzde Allah mümkün mahiyetlere varlık vererek onların var olmasını sağlamaktadır. Onlar da olduğunda da varlıkla mahiyet aynı olmaktadır. Bu durum ilk varlıktan gelindiğinde böyledir. Eserden müessire gidildiğinde de eşyada kavramsal olarak varlık ve mahiyet ayırımı görüyoruz. Varlık ve mahiyeti bir araya getirecek bir güç gerekir. Bu zincirleme yoluyla ilk varlığa kadar gider; ilk varlığın ise varlığı ve mahiyeti birbirine özdeşdir. Onun diğer varlıklarda olduğu gibi varlığından ayrı mahiyeti yoktur.

Farabî ve İbn Sina'nın ifadelerinden, varlığın mahiyete arız olduğunu söylediklerinde araz ile kastettiklerinin metafizikteki ve mantıktaki arazdan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Onlar araz ile arazın terim anlamından ziyade var olma, ortaya çıkma anlamındaki dildeki kullanımını kastetmektedirler.<sup>44</sup> Fakat bu araz önermelerde mantıktaki araz gibi kendini göstermektedir. Önermede konu ve yüklem olur. Konu cevher, yüklem de arazdır. "İnsan yürür," ile "İnsan vardır" şekil olarak birbirlerine benzerler. İbn Sina açısından bu iki cümle birbirinden farklıdır. İnsan yürümeye sebepken, varlık insanın dış dünyada görünmesine sebep olmaktadır. İnsan görünüp dururken var bir şey ifade etmez. Ama yalnız insan dediğimizde onun olup olmadığını bilmediğimizde, insan lafzı zihindeki mahiyete delalet eder. Bu anlam da yalnızca zihinde vardır. "İnsan vardır," dış dünyadaki gerçekliği ifade eder. Bu açıdan baktığımızda zihindeki mahiyet ile zihin dışı dünyadaki onun gerçekliği farklılık arz eder.

Bunu mimar örneğiyle açıklamaya çalışalım. Bir mimar vücuda getireceği mimarî eseri vücuda getirmeden önce onun projesini çizer. Proje mahiyet gibi proje olarak zihinde vardır. Fakat bu haliyle bile varlık zihinde projeye beraber ama zati olarak ondan öncedir. Varlık olmadan proje de olmaz. Bu projenin varlık sahnesine çıkabilmesi için onun inşa edenler tarafından inşaat malzemeleriyle ona uygun inşaa edilmesi lazımdır. Bu inşaa var etmedir. Bu var etme ile mahiyet-proje görünmektedir.

Fahreddin Razî İşarat şerhinde meseleyi İbn Sina'nın anladığı gibi aynen izah eder: "İllet daima malulden önce gelir. Mahiyet de vücut için illet olamaz. Eğer mahiyet kendinin var olması için illet olmuş olsaydı kendinden önce kendinin olması gerekirdi. Bu da bir şeyin iki defa olmasını gerektirirdi. Bu da ilk varlığa kadar gider, onda da teselsüle sebep olurdu. Yani ondaki mahiyetin de kendinden önce öncelenmiş olması, o öncelenmenin de öncelenmiş olması ila nihaye devam ederdi."<sup>45</sup> Razî İbn Sina'nın görüşünü böyle anladıktan sonra onun görüşünü çürütmeye çalışır. Razî'nin görüşünün temel esaslarını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Varlık müşterek-i manevi bir lafızdır.

<sup>42</sup>Tusî, a.g.e, c.3, s.34; Fazlur Rahman, a.g.e., s.13.

<sup>43</sup>Bu konuda bks. Atay, Hüseyin. Farabî ve İbn Sina'da Yaratma, Ankara 1974.

<sup>44</sup>a.g.e., s.19

<sup>45</sup>Razî, Şerhu'l-İşarat, c.1., s. 200vd.

2- Mümkünde ve vacipte varlık ve mahiyet birbirinden ayrıdır.

3- Mümkünde ve vacipte mahiyet varlığın illetidir.

4- Mümkünde mahiyet, yokluğu kabul eder ama ilk varlıkta mahiyet yokluğu kabul etmez.<sup>46</sup>

Bu maddeleri Razi'nin mezkur eserlerinden hareketle izah etmeye çalışalım:

1-Müşterek-i manevi, bir lafzın bir çok ferde aynı anlama delalet etmesinden ibaret anlamdır. İnsan kelimesinin Ali'de Ayşe'de Mehmet'te "konuşan canlı"ya delalet etmesi bu kabildendir. Varlık da insan lafzı gibi insanda ağaçta, dağda, kırmızıda ve Allah'ta aynı anlama delalet eder. Tûsî, Razi'nin bu görüşüyle İbn Sina'dan ayrıldığını söyler. Tûsî, İbn Sina'nın ifadelerinde varlık kavramının mümkün ve vacipte delalet ettikleri medlullerine aynı derecede değil de teşkikî bir şekilde delalet ettiğini söyler.<sup>47</sup> Yeşilliğin nasıl tonları varsa varlığın da tonları vardır. Allah için kullanıldığında varlık dolu dolu varlığı ifade eder.

2- Varlık bütün delalet ettiği şeylerde aynı anlama geldiğine göre onları birbirlerinden ayıran bir özellik olmalıdır. İnsan da vardır, ağaç da vardır, Allah da vardır. Biz insan ile ağacı birbirinden ayırıyoruz. Allah'ı da diğer varlıklardan ayıran onun kendine has mahiyetidir. Varlıkları birbirinden farklı kılan onların mahiyetleridir. Biz Allah'ın var olduğunu bilebiliriz ama onun mahiyetini bilemeyiz. Allah'ın mahiyeti konusunda İbn Sina ile Razi tamamen birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İbn Sina'ya göre ilk varlığın mahiyeti yoktur. O'nun varlığı ile mahiyeti birbirinin aynıdır.

Razi bu konuda İbn Sina'ya epistemolojik açıdan şöyle bir itirazda bulunur: Bir şeyin var olduğunu bilmek ayrıdır, onun ne olduğunu bilmek ayrıdır. Yüce Allah'ta varlık mahiyetin aynı olmuş olsaydı Allah'ın var olduğunu bildiğimizde o'nun künhüne de vakıf olmuş olurduk. Halbuki durum tam tersidir. O'nun var olduğunu bilmekteyiz, ama mahiyetini bilememekteyiz. Bu da varlık ve mahiyetin Allah'ta da birbirinden farklı olduğunu gösterir.

Tûsî buna İbn Sina adına vücud-ı am (genel varlık), vücud-ı has (özel varlık) terimlerinden yararlanarak cevap verir. İnsanlarca bilinen genel anlamıyla varlıktır. Allah için söz konusu edilen ise özel varlıktır. Razi'nin bilmediği husus budur.<sup>48</sup>

3- Razi'ye göre mahiyet ile varlık arasındaki ilişki, üçgen ile 180° olmak arasındaki ilişki gibidir. Üçgenlik nasıl kendinin zorunlu olarak 180° olmasını gerektiriyorsa, mahiyet de varlığı zorunlu olarak gerektirir. Bu anlamda mantıktaki ifadeyle varlık mahiyetin gerekli arazi, zorunlu sıfatıdır. Diğer bir tabirle üçgen nasıl 180° olmanın illeti ise Razi'ye göre mahiyet de varlığın illeti olmaktadır. Onun bu görüşü İbn Sina'nın yukarıda açıkladığımız görüşünün tamamen tersidir. İbn Sina varlığa öncelik verip varlığın sayesinde mahiyetin var olduğunu belirtirken, Razi mahiyete öncelik verip onu varlığın illeti haline getirmektedir. Tûsî'nin de aynı yerde işaret ettiği gibi varlık söz konusu olmaksızın sanki mahiyetin bir yerde gerçekliği varmış gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Varlıkla muttasıf olmadan mahiyet nerede olacaktır? Halbuki ister zihinde ister zihin dışında olsun, varlığı hesaba katmaksızın mahiyeti nasıl düşünebiliriz? Bu ikisi ancak kavramsal düzeyde bir soyutlama ile birbirinden ayrıştırılabilir. Ama gerçekte bu mümkün değildir.

<sup>46</sup>Razi, agy, Mebahis, c.1, s.112 vd; Metalib, c.1, s. 290vd.

<sup>47</sup>Tûsî, Şerh, c.3, s.31.

<sup>48</sup>agy.

4- Mümkünün mahiyeti ile vacibin mahiyetini mahiyetlik açısından birbirinden ayıran mümkünün mahiyetinin yokluğu kabul etmesi, vacibin ise yokluğu kesinlikle kabul etmemesidir. Bu anlamıyla da baktığımızda Razî mümkün varlık zorunlu varlık kavramlarını mahiyeti esas alarak kullanmakta, bu ifadesiyle de İbn Sina'dan farklılık arz etmektedir. İbn Sina bizzat varlığı mümkün ve vacip olarak ikiye ayırmaktadır.

Razî'nin ifadelerinde dikkati çeken bir husus da Farabî ve İbn Sina'daki metafizik problemi, epistemolojik bir problem haline getirmiş olmasıdır. Ona göre bir şeyin varlığını bilmek ile mahiyetini bilmek farklı şeylerdir. Biz Allah'ın var olduğunu bildiğimiz halde mahiyetini bilmemekteyiz.

Onun bu ifadeleri makul-ı evvel makul-ı sani kavramlarını çağrıştırmaktadır. Makul-ı evvel ilk olarak bilinen, makul-ı sani ise zihnin yaptığı işlemlerle ikinci seviyede bilinendir.<sup>49</sup> Bir şeyin varlığını bilmemiz birinci seviyede, onun ne olduğunu bilmemiz ikinci derecede vuku bulmaktadır. Böyle bir açıklama tarzı İbn Sina'nın görüşlerine de aykırı düşmez. Fakat İbn Sina varlık mahiyet ilişkisini temelde metafizik açıdan, bir yaratma problemi olarak ele almaktadır. Razî'nin Farabî ve İbn Sina'dan ayrılmasının temelinde de bu farklı bakış açısı vardır.

## SONUÇ

Razî mümkün varlıklarda ve Allah'ta varlık-mahiyet ayırımı yapmaktadır. Bunun sebebi varlığı var olanlar arasında ortak bir sıfat olarak görmesidir. Hem mümkünlerde hem de Allah için kullanılan varlık kelimesi hepsinde de medlullerine aynı derecede delalet eder. Bunları birbirlerinden ayıran, söz konusu varlıkların mahiyetleridir. Razî Allah'ın varlığından ayrı mahiyeti var demekle, Farabî ve İbn Sina'nın görüşlerinden ayrılmaktadır.

Razî varlığı mahiyetin malulu görmekle de mezkur filozoflardan ayrılır. Onlar varlığı ve mahiyeti birbirinden farklı mümkün varlıklarda, varlığın mahiyete dışarıdan arız olduğunu söylemektedirler. Varlık mahiyetle değil, mahiyet varlıkla var olmaktadır. Farabî ve İbn Sina varlığa öncelik verirken, Razî mahiyete öncelik vermektedir.

Razî, Farabî ve İbn Sina'nın metafizik anlamda ortaya koydukları varlık-mahiyet ayırımını tekrar epistemolojik düzleme çekmiştir. Arazi dildeki anlamıyla kullanan İbn Sina'nın aksine o arazi bir mantık terimi olarak kullanmıştır.

Mümkün varlığın mahiyeti ile vacibü'l-vücut'un mahiyeti yokluğu kabul edip etmeme açısından birbirinden ayırır. Allah'ın mahiyeti yokluğu kabul etmez, mümkün varlıkların mahiyeti ise yokluğu kabul eder.

Razî'deki varlık-mahiyet ayırımı metafizik bir problem değil, epistemolojik bir problemdir.

<sup>49</sup>Tehanevî, a.g.e, c.2, s. 1035

## CEZA HUKUKUNUN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ (KARŞILAŞTIRMALI BİR TAHLİL)\*

Rudolph PETERS

Çeviri: Abdullah KAHRAMAN\*\*

Arap Yarımadasındaki birkaç devleti istisna edersek, İslam dünyasında yürürlükte bulunan hukuk sistemleri, hemen hemen bütünüyle Batı hukukuna dayanmaktadır. Batı **kodları**, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılda benimsenmişti. Sadece *şahıs*, *miras* ve *vakıflarla* ilgili hükümler İslam hukukuna, yani şeriata dayanmakta idi. Bu durum, son yıllarda etkileri artan İslamî muhalefet hareketlerinin baş sorunudur. Bu muhalefet hareketleri, ülkelerindeki Batı karakterli hukuk uygulamasını, Batı sömürgeciliğinin istenilmeyen kalıntısı olarak kabul ederek bir İslam devleti yani sadece İslam hukukunu uygulayan bir devlet kurmaya çaba gösterirler. Bu hareketler iktidara geldiklerinde ve politik amaçlarını gerçekleştirme konumunda olduklarında İslamî yasamayı yürürlüğe koyacaklardır. Böyle bir yasama, daha çok *ceza hukuku* ve *faizi yasaklama* ile ilgilidir.

Bu makale, son 20 yıl boyunca uygulanan İslamî ceza yasalarını, klasik doktrinin verileriyle karşılaştırarak, bunların kapsam alanlarını veya fiilen uygulanıp uygulanmadıklarını tedkik etmek suretiyle tahlil etmektedir. Kendimi, İslam ceza hukukunun, yasama tarafından kabul edildiği ülkeleri tedkikle sınırlandırdım; bu araştırmada, İslam hukukunun bölgenin hukuku olduğu ve İslamî cezaların her zaman uygulanageldiği Suudi Arabistan gibi ülkeler tartışılmayacaktır.

### I. FIKİHTA CEZA HUKUKU

Öncelikle İslam ceza hukukunun tabiatı hakkında giriş mahiyetinde birkaç söz söyleyelim: Şeriat iki grup kuraldan oluşur. Birinci grup kurallar *dinî karakterli* olup bunlar, insan davranışlarını *vacip*, *mendup*, *mubah*, *mekruh* ve *haram* olarak beş kategori halinde tasnif etmekten ibarettir.

Bu sınıflandırma, ahiretteki mükafat ve ceza ile alakalıdır. Diğer grup kurallar ise, insanlar arasındaki ilişkileri düzenler ve hukûkî fiillerin yasal sonuçları ile muâmelelere

\* Bu makale, Rudolph Peters'in "The Islamization Of Criminal Law: A Comparative Analysis" adıyla Die Welt Des Islams (International Journal for the study of modern Islam) dergisinde (cilt. 34, sy. 2, Kasım 1994, s. 246-274, Amsterdam) yayımladığı araştırmanın tercümesidir.

\*\* Y. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

ilişkin kurallardan oluşur. Yani bu kurallar insanların birbirlerine karşı olan hak ve vazifeleriyle ilgilidir. Söz konusu her iki grup kural da birbirleriyle alakalıdır. Hukukî bir yükümlülüğü yerine getirme yani satın alınan bir malın ücretini ödemek bile dînî yükümlülüğe ait bir iş olup kişi, ahirette bundan dolayı mükafatlandırılacaktır. Yahut bir başka örneği ele alacak olursak; domuzlar tüketimi yasak olan murdar hayvanlardır. Sonuç olarak, domuzlar hukukî anlamda mal olarak kabul edilmemişlerdir. Bunların mülkiyete konu oluşları hukuk tarafından korunmamış ve domuzlarla ilgili olarak yapılan sözleşmeler geçersiz ve hükümsüz sayılmıştır.

Yasak ve bu sebeple de günah olan bir davranış, sadece ahirette cezalandırılma gibi bir sonuçla karşılaşmaz, aynı şekilde dünyada da cezalandırılabilir. *Şeriat*, halife ve hukukçulara, yasak fiilleri işleyen kişilere karşı ceza takdir etme yetkisi verir. Onların verebilecekleri cezalar, işlenen suçun büyüklüğüne ve sanığın sosyal statüsüne göre, kınama ile ölüm arasında değişir. Bu takdir yetkisine *ta'zir* adı verilir. Yöneticilerin bu genel ceza takdir yetkisinin yanında İslam, çok kesin olarak tanımlanmış bir takım suçlar daha belirlemiştir ki, bunlar İslam ceza hukuku olarak kabul edilebilir. Bu suçlar, bir kimsenin şahsına yönelik müessir fiiller/saldırıları anlamında *cinâyât*, sınırları açıkça belirlenmiş (*had ç. Hudûd*) anlamında had suçları olarak iki ana başlık altında yer alırlar.

**Birinci grup**, adam öldürme (*katl*) ve yaralama suçlarından meydana gelmektedir. Aslında bu, özel dava alanıdır. Yani eğer mağdur veya mirasçıları suçlunun cezalandırılmasını isterlerse ancak o zaman suçlu mahkum edilip cezalandırılabilir. Sanık, kasden adam öldürmesi yüzünden ölüm cezasına çarptırılabilir. Halbuki bir kimsenin kol, bacak veya duyu organlarını kaybetmesine sebebiyet veren kasten yaralama suçunun cezası, bunu işleyene aynı yaralama cezasını vermektir. (Suçu işleyen, yok olmasına sebebiyet verdiği organının aynısı yok edilebilir.) Öldürme veya yaralama kasden yapılmamış veya mağdur/maktul yahut onun varisleri ağır cezalandırma haklarından kendi istekleriyle feragat etmişlerse o zaman ceza, *diyete* (kan parasına) dönüşür. Hür bir müslümanın öldürülmesi dolayısıyla öngörülen ve belirlenen diyet, belli özellikleri olan yüz deve yahut bin dinar altın, yahut ta on bin dirhem gümüstür. Klasik fıkıh kitapları, yaralamalar için bir tarife (hangi tür yaralamada ne kadar diyet verileceğini gösteren bir liste) vermektedir. Buna göre, belirli bir yaralama için öngörülen diyet miktarı, adam öldürme (*katl*) için öngörülenin sadece küçük bir miktarı kadardır. Pek çok olayda diyeti ödemekle sanık değil de onun *âkilesi* (dayanışma grubu yani kabilesi, aynı ordunun askerleri, aynı çarşının esnafları) yükümlü olur.

**İkinci grup**, cezaları belirlenmiş ve *Şeriatta* (İslam hukukunda) ortaya konulmuş suçlardan oluşmaktadır. Bunlar aşağıdaki gibidir:

**a. Hırsızlık** (*Sirkat/serîka*): Bunun cezası, sağ elin veya, Şi'a'ya göre, sağ elin dört parmağının kesilmesidir<sup>1</sup>.

**b. Soygun** yahut **huzuru bozma** (haydutluk, yol kesme/hirabe, kat'u't-tarik): Bu girift bir suç olup delili Kur'an'da vardır. İlgili âyet şöyledir: " Allah ve Resulüne karşı savaşılanların ve yer yüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası, ancak ya (acıma-

<sup>1</sup> Bu hüküm, Kur'an'ın bu âyetine dayanmaktadır: " Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin! Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir." 5 Mâide, 38.



dan) öldürülmeleri, ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut ta buldukları yerden sürülmeleridir"<sup>2</sup>.

Sünnî hukuk doktrinine göre, bu suçun cezası duruma göre değişir. Eğer sadece huzur bozulmuşsa (yani, yolculuklarına devam etmelerini engellemek için yolcuların yolu kesilip korkutulmuşlarsa), ceza sürgün, yahut bazı âlimlere göre, hapistir. Eğer sanık mal gasbetmişse, çaprazlama kesme cezasına çarptırılır. Yani sağ eli ve sol ayağı çapraz olarak kesilir. Eğer adam öldürmüşse, o zaman kâtil (*câni*) kısasen öldürülür. Nihayet: Eğer haydut hem yağma yapmış hem de adam öldürmüşse onun cezası ölüm ve asılmaktır. (Asılmanın şartı, asıldıktan sonra sanığın vücudunun halkın huzurunda teşhir edilmesidir). Şayet sanık yakalanmadan önce tevbe eder ve yetkililere teslim olursa o zaman *hadd* cezası düşer. Bununla birlikte sanık, yol kesmeden ayrı olarak işlemiş olduğu öldürme veya soygun gibi suç teşkil eden fiillerinden sorumlu olur. Şiiiler, Mâide suresinin 33. ayetini farklı yorumlar. Onların görüşüne göre âyet, silahlı olarak huzuru bozmakla ilgilidir ve hâkim, câniyi ayette ifade edilen cezalardan herhangi birine çarptırmakta serbesttir<sup>3</sup>. Şîi teoriye göre, el kesme sadece dört parmağın kesilmesini içerir. Benzer şekilde ayağın kesilmesi de, topuğun bırakılarak ayağın ön kısmının kesilmesi ile sınırlandırılmıştır. Asılma ise Şia tarafından bir idam şekli olarak anlaşılmıştır. Yani suçlu (*maḥkum*) ölünceye kadar bir çarpmıha bağlanır.

**c. Zina yahut yasal olmayan cinsel birleşme:** Yani evlilik dışı cinsel ilişki veya efendi ve cariye arasındaki cinsel ilişkinin haricindeki her türlü cinsel ilişki. Eğer zina eden erkek veya kadın *muḥsan* iseler, bu suçun cezası *recim*dir. *Muḥsan* demek, erkek veya kadının daha önce yasal cinsel ilişki içerisine girmiş (evlilik tecrübesi yaşamış) olması demektir. Aksi halde bekârların zina cezası 100 kırbaçtır. Şii doktrin biraz farklıdır. Onlar *muḥsanı* şöyle tanımlarlar: *Muḥsan*; eşiyle hukuken cinsel ilişkiye hak kazanmış durumda olup halihazırda bunu gerçekleştirebilen ve eşi mesela hapiste yahut yolculukta olmaması dolayısıyla onunla fiilen ilişkiye girme imkânı bulunan kimsedir. *Muḥsan* olmayıp ta zina eden erkek, şii doktrine göre, ilave bir cezaya çarptırılmalıdır. Yani 100 kırbaça ilaveten bu sanığın saç ve sakalı da kazınmalıdır. Şii doktrini, *muḥsan* olmayan sanıklara iki durumda ölüm cezasını öngörür: Bunlardan biri, aralarındaki kan bağı dolayısıyla evlenmelerine izin verilmemiş olanların birbirleriyle ilişkiye girmesi, diğeri ise bir kadına tecavüz etme durumudur. Nihayet, Şii hukukçular homoseksüel ilişkiyi, erkeklerin ölüm, kadınların ise 100 kırbaç cezasına çarptırıldığı zina başlığı altına dahil ederler<sup>4</sup>.

**d. Asılsız zina isnadı** (*kazf/namusa iftira*): Bu suç u işleyene 80 kırbaç vurulur<sup>5</sup>.

**c. Alkollü içkiler içmek:** Bunun cezası 40, yahut diğ er bazı hukukçulara göre, 80 kırbaçtır<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> 5 Mâide, 33.

<sup>3</sup> Şi'a'nın bu âyeti yorumlayışı hakkında bk. Hillî (1969), II, 181.

<sup>4</sup> Zina cezası kısmen Kur'ân'ın şu âyetinde yer alır: " Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değ nek vurun; Allah'a ve âhiret gününe inananlar iseniz Allah'ın cezasını uygulamada sizi, onlara karşı acıma duygusu tut(up engelle)mesin. Mü'minlerden bir grup da onlara yapılan azaba şahid olsun". 24 Nûr, 2. *Muḥsan*'ın *recim* cezasına çarptırılması ise Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır.

<sup>5</sup> Kur'ân'ın ilgili âyeti şöyledir: " Namuslu kadınları zina ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) dört şahit getirmeyenlere seksen değ nek vurun ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. Onlar yoldan çıkmış kimselerdir". 24 Nûr, 4.

<sup>6</sup> Bu suçun cezası Kur'ân'a değil, Peygamber'in sünnetine dayanır.

**f. Bazı mezheplere göre dinden dönme (irtidat)** de *hadd* gerektiren bir suçtur ve bunun cezası ölümdür<sup>7</sup>.

Sanığın, suçu mahkemede ispat edilmeden önce tevbe etmesi halinde *hadd* cezasının düşeceği Şii doktrinde genel bir kuraldır. Bununla birlikte kendisine *ta'zir* yoluyla ceza uygulama imkânı hala devam eder. Eskiden *hadd* gerektiren suçlarla itham edilenler alelacele mahkum edilmezdi. Bu cezaların uygulanmasını sınırlandırma yönünde bir eğilim vardı. Bu eğilim klasik doktrinde yer alan pek çok kuralla açıklanmıştır.

*Birinci olarak*, belirsizliğin, *şüphenin* cezaı engellemesi kuralı vardır. Bu kural hem kısas hem de *hadd* cezalarında uygulanır. *Şüph*e, sanığın işlediği fiilin kanûnîliği hususundaki hatasını kapsar. Yine şüphe ya hukukî bir hatadan ya da gerçek durum (işin aslı) konusundaki hatadan kaynaklanır. Eğer bir kimse bunu yapmaya hakkı olduğunu sanarak başkasının malını alırsa ona hırsızlık cezası uygulanmaz. Aynı şekilde hanımı veya cârîyesi olduğunu sanarak bir kadınla yatan kimse zina için öngörülen *hadd* cezasına mahkum edilemez. Hukukî hata anlamındaki şüphenin var olduğunu iddia etmek için fazla bir şeye ihtiyaç yoktur. Hanefilere göre, ispat edilmiş bir suçtan sonra bile olsa, yargılama esnasında davalının, işlediği fiilin serbest bir fiil olduğuna inandığı için bunu yaptığını açıklaması yeterlidir<sup>8</sup>. Pek çok meselede, sanığın gerçekten kanunları bilmediğine bakılmadan, böyle bir hatanın meydana geldiği hukukî bir tahmin bulunmaktadır. Borçlusunun malını alıp götür

alacaklının, bunu yapmaya hakkı olduğunu sanarak böyle davrandığı farzedilir. Eşinin, yakın akrabalarının veya bütün müslümanların ortak malı olarak kabul edilen kamu hazinesinin malını çalan kişi için de aynı hükümler geçerlidir<sup>9</sup>.

*İkinci olarak*, *hadd* cezasının uygulanması, suçların çok kesin tanımlarıyla, bazen de özel formalitelerle sınırlandırılmıştır. Bu konuda hırsızlık, yine açık bir örnek oluşturmaktadır. Klasik doktrine göre, hukukî manada hırsızlık suçunun oluşması için aşağıdaki şartları taşıması gerekir: Görme ve konuşma kabiliyeti olan bir kimse, başkasına ait olup en az 10 dirhem<sup>10</sup> (başka bir görüşe göre 3 dirhem) değerinde, çürümeye elverişli olmayan bir malı kasten ve gizlice alırsa hırsızlık suçu işlemiş sayılır. Söz konusu malı, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde koruma altına alındığı uygun yerden (*hırz*) dışarı çıkarma şartı da vardır. Sokakta birisinin para çantasını kapıp kaçmak bu tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü böyle bir fiil gizlice yapılmamıştır. Aynı şekilde bir kimsenin evinde masasının üzerine bıraktığı mücevherlerini alıp satan bir kimseye el kesme cezası uygulanmaz. Zira mücevherler kendilerine uygun bir koruma yerine konulmamışlardır.

*Hadd* cezasının uygulanabilmesi için, suçun bütün unsurları bu suçu işleyen her bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır. Bu hususta hukukçular çok titiz davranmışlardır. Birisi eve girip değerli eşyaları toplayıp dışarda bekleyen diğer şahsa pencereden atmak suretiyle, iki kişi bir hırsızlık suçunu birlikte (*müştereken*) işleseler hiç biri el kesme cezasına çarptırılmaz. Çünkü hiçbiri tek başına olarak değerli eşyaları evin dışına çıkarmamıştır. Dava usulüyle ilgili sınırlandırıcı bir özel işlem (*formalite*) şöyledir: Hırsızlık olayının mağduru, *hadd* cezasının uygulanmasını talep etmeli, yargılama ve ceza infaz edilirken

<sup>7</sup> Bu konu ile ilgili bir tartışma için bk. Peters & de Vries (1976), kitabın muhtelif yerleri.

<sup>8</sup> Şeyhzâde (1301 H.), II, 582. Yani onun bu açıklaması suçun düşmesini sağlayan bir şüphe oluşturur. (Ç.)

<sup>9</sup> Şüphe kavramı için bk. Johansen (1977), 481-82.

<sup>10</sup> Bir dirhem, takriben 3 gram ağırlığındaki gümüş paradır.

mahkemede hazır bulunmalıdır. Bu son şartın sebebi şudur: El kesmenin uygulanacağı ana kadar mağdur, çalınan eşyaların kendisine ait olmadığını açıklayabilir. Dahası, mağdur çalınan eşyayı geri istemelidir. Eğer çalınan mal artık mevcut değilse mağdur -en azından Hanefi doktrinine göre-, tazminat ve hırsızın cezalandırılmasını talep etme arasında bir seçimde bulunmalıdır.

Üçüncü olarak, *hadd* cezalarının uygulanması, hukukun diğer dallarına nisbetle, daha kesin ispat kuralları ile zorlaştırılmıştır. İslam hukukunda delil, *şahitlik*, *ikrar* ve *yemin* ile takviye edilebilir. Şahitliğin delil olması için iki erkek veya bir erkek iki kadın gereklidir. Buluş çağına ermiş ve âdil olan şahitler kadının (*hakimin*) huzurunda aynı ifadeleri verirler. Başkalarından işitilerek öne sürülen delil de kabul edilir. Bununla birlikte, *hadd* veya *kısas* cezasına mahkum edebilmek için iki erkek görgü tanığına ihtiyaç vardır. (Bu konularda kadınların şahitliği kabul edilmez. Zinayı ispat etmek için, bu fiili en ince detaylarıyla görmüş olması gereken dört görgü tanığı gereklidir. Tanıkların şahitliği (sayıca) tamamlanmazsa, bu kimseler asılsız zina isnadında buldukları için 80 *kırbaçlık* cezaya mahkum edilebilirler. *Hadd* cezalarını gerektiren suçları *ikrara* gelince; cezaı infaz edinceye kadar herhangi bir ana kadar davadan vazgeçilebilir. Şayet kendi ikrarına dayanılarak *hadd* cezasına mahkum edilen bir kişi hapisten kaçarsa bu durum onun ikrarından vazgeçmesi olarak kabul edilir.

Öyle anlaşılıyor ki, uygulamada, resmiyete intikal eden/kayıtlara geçen pek az *hadd* cezaları kararı vardır. İslam hukukuna dair Batı'da yazılmış pek çok kitapta herhangi bir kişi şunu okur: İslam ceza hukuku, *hadd* cezaları söz konusu olduğunda, pratikte hemen hemen hiç uygulanmamıştır<sup>11</sup>. Bu görüş, en azından 19. yüzyıl Mısır'ı için, doğru değildir. Bu döneme ait Mısır mahkemesi kayıtlarının tetkiki, daha çok şunu göstermektedir: *Hudûd* (had cezaları) ile ilgili hükümler sık sık ve tam olarak uygulanmıştır. Fakat yukarıda zikredilen zorluklardan dolayı kırbaçlama mahkumiyeti dışındaki diğer ceza uygulamaları nadirdir. Bu, sanıkların hak ettikleri cezaı görmeksizin geçip gittikleri anlamına gelmez. Çünkü onlar, *ta'zir* cezası yoluyla, her zaman cezalandırılabilirler. Bazen yöneticiler politikalarını kanunlardaki *tazir*'i nazarı itibara alarak (yani *ta'zir* vasıtasıyla) gerçekleştirirler. Geleneksel olarak bu durum hem Osmanlı İmparatorluğunda hem de 19. yüzyıl Mısır'ında vardı. Bu kanunlar, kadı, yönetim ya da askerî yetkililer tarafından uygulanırdı. *Ta'zir* cezaları, *hadd* cezalarıyla çatışma halinde imiş gibi gözükürler fakat böyle değildir. Çünkü *ta'zir* cezaları *hadd* cezalarına ilişkin kuralların yerini almamakta fakat onları tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedirler.

19. yüzyılın ortalarında Mısır'da meydana gelen bir hırsızlık olayı, bu sistemin nasıl çalıştığını açıkça göstermektedir. Duruşma (yargılama), Mansura şehrinin İslam Mahkemesi huzurunda 3 Kasım 1857 yılında yapılmıştır.

İki kişi, duvarda bulunan açık yere kapatılmış kerpiçleri yerinden almak suretiyle, kırsal bir arazide bulunan depoya zorla girerek oradan bir *irdeb* (198 litre) ve sekiz *kaylât* (132 litre) yonca tohumu (*barsim*) çalmışlardı. (*Barsim*, yonca tohumu olup yem olarak kullanılır.) Bu kişiler tutuklandılar ve depodan tohum çaldıklarını itiraf ettiler. İslam mahkemesi yani kadı, sadece malın talebedilmesine hükmetti. Çalınan tohumlardan bir *irdeb*, oturma esnasında mal sahibine geri verildi ve sanıklar tohumun geri kalan kısmını mem-

<sup>11</sup> Örnek olarak bk. Schacht (1964), 76.

leketlerine ulaştıktan sonra geri vereceklerini vadettiler. Davacı bu durumu kabul etti, hakim de buna göre karar verdi. Karar, eyalet müftüsünün (*mufti al-müdiriyye*) onayına sunulunca -ki âdet böyle idi- o, davanın suça ait yönlerine gereken dikkatin gösterilmediğini ve tohumun oturma esnasında geri verilmemiş olan kısmıyla ilgili olarak *hadd* cezasının uygulanması gerektiğini belirtti. Dava, 31 Aralık 1857'de kadiya geri gönderildi. O da bu fetvaya dayanarak iki sanığı el kesme cezasına mahkum etti. Daha sonra dava Kuzey Bölgesi İstinaf Mahkemesinin huzuruna getirilmiş ve Ocak 1858'de burada dinlenmişti. Meclis *ulemâ'sı* kararı gözden geçirince, aşağıdaki üç sebepten dolayı bunun onaylanmıyacağı sonucuna vardı:

a. Davacının iddiasında ve davalının itirafında, "çalma" (*seraka*) kelimesi değil de "alma" (*ehaze*) kelimesi kullanılmıştı. Bu da *hadd* cezasının uygulanmasını engelleyen meşhur bir şüphe oluşturmaktadır.

b. Karar, tohumun geri kalan kısmının hala mevcut olup olmadığına işaret etmemektedir. Çünkü bu kısım tüketilmiş olabilir. Eğer tohum hiç mevcut değilse *hadd* cezası uygulanamaz. Zira davacı tazminat (*bedel*) talebinde bulunmuştur.

c. Karar, sekiz *kaylat*'ın ilk etapta mı yoksa küçük parçalar halinde mi deponun dışına çıkarıldığına işaret etmemektedir. Bu da yine *hadd* cezasının uygulanmasıyla alakalıdır. (Çünkü şöyle bir imkân meydana gelmektedir: Parçalardan hiçbirini *hadd* cezasının uygulanmasını gerektiren asgari miktarı *nisabı* oluşturmamaktadır.)

Kadı ve eyalet müftüsüne şöyle denilmiştir: "Bu tip yargılamalarda/kararlarda çok dikkatli olmalısınız ve ancak tam bir kesinliğe ulaştıktan sonra kararı açıklamaya cesaret etmelisiniz. Çünkü böyle bir meselede el kesme kararı, ancak Ebu Hanife'nin hukuk deryasına parmaklar batırılmak suretiyle verilebilir".

Uzun bir yazıyla kadı kendi kararını savundu, sonra da belgeler, daha büyük ve sınırsız yargılama otoritesi olan *divan*'a gönderildi<sup>12</sup>.

Dava, laik mahkemelerin kayıtlarında görülemez. Fakat ikinci yargılama, sanığın, Mısır'da son yıllarda uygulamaya konulan Osmanlı Ceza kodu'nun 3. bölüm\_11. maddesine dayanılarak üç aydan üç yıla kadar çalışmaya zorlanması kararıyla sonuçlandırılmış olmalıdır<sup>13</sup>.

## 2. İSLAM CEZA HUKUKU'NUN GÜNÜMÜZDEKİ UYGULANIŞI

Şu anda İslam dünyasının pek çok yerinde hakim olan durum, Batı hukukunun büyük ölçüde kabulünden önce var olan durumun bir yansımasıdır. O zamanlarda, İslam hukuku bu ülkelerin hukuku idi ve laik (seküler) yasama ise bir istisna teşkil ediyordu. Şimdi ise genel olarak Batı hukukuna müracaat edilmekte, İslam hukuku da yasama tarafından yürürlüğe konulmaktadır. Zamanla, İslam hukuku, hukukçular hukukundan yani

<sup>12</sup> Dâru'l-mahfûzât (Kahire), Mahzen 46, 'ayn 142 (Mahkemetü'l-Mansûre el-Ibtidâiyye eş-Şer'iyye, Madâbitü'l-murâfa'ât), sicil 281. s. 62, 15 Rab. II, 1274, s. 71, 14 Jum. I, 1274, s. 85, 12 Jum. II, 1274.

<sup>13</sup> Bu maddede şunlar yazılıdır: " Çünkü bu ceza, çalınan eşyalann değerlerinin *nisab* miktarından fazla fakat Şeriata göre ispat edilemeyen hırsızlık davalarıyla ilgilidir. Birkaç yüz kuruş değerinde bir şeyi çalmış olan kimseyi daha büyük bir ceza ile cezalandırmak adalete uygun değildir. Böyle bir kimse, çalınan eşyanın değerine uygun olarak üç aydan üç yıla kadar bir süre hafif bir işte çalıştırılmalıdır.

hukuk bilginleri tarafından oluşturulmuş hukuktan hareketle geliştirilip devlet hukuku haline getirildi ve resmi yasama tarafından kanunlaştırıldı.

İslam ceza hukukunun yasama yoluyla oluşturulması nisbeten yeni bir olgudur. İslamî ceza hükümleri Libya'da (1972-1974), Pakistan'da (1979), İran'da (1982) ve Sudan'da (1983, 1991)<sup>14</sup> yasalaştırıldı. Bu kanunlar, *hadd* cezalarıyla alakalıdır ve aynı zamanda *ta'zir* yoluyla cezalandırılan ilgili bir takım suçları da içermektedir. Buna ilaveten, İran ve Sudan'da, adam öldürme ve yaralama ile alakalı İslamî kanunlar yapılmıştır. Bu dört ülkenin her biriyle alakalı olarak hangi kanunların yapıldığını, bunların hangi konularla ilgili olduklarını ve bunların pratikte nasıl uygulandıklarını müzakere edeceğim.

Fakat ilk önce genel bir mütalaada bulunmak istiyorum. İslam, burada yasamaları (kanunları) tartışılacak olan rejimlerin hiç birisiyle tam olarak örtüşmez. Onlar sadece İslamın özel bir numunesini temsil ederler. Müslümanlar arasında, bu rejimler tarafından propagandası yapılan din yorumları tartışılmaz değildir. Bazı mü'minler din ve siyasetin birbirine karıştırılmaması gerektiğine inanırlar. Diğerleri ise bir İslam devletinin kurulmasına taraftardır. Fakat bunlar, herkesin temel ihtiyaçları karşılanıp gerçek bir İslam toplumu meydana getirilinceye kadar İslamî ceza kanunlarının uygulanamaz olduğuna inanırlar. Son görüşün taraftarlarının iddiasına göre, ancak o zaman, kanuna karşı suç işleyen kimseler sert cezayı hak ederler. Şimdi, eğer bir rejim, kendisini İslamî olarak adlandırır ve İslamî bir yasama oluşturarak iktidara gelirse hiç kimse İslamın iktidara geldiğini söyleyemez. İktidar, inançlar tarafından değil halk tarafından kullanılır. İslamî rejimlerin ortak olarak sahip oldukları şey şudur: Bu rejimler, kendilerini İslamın belli bir alametine/ayırıcı özelliğine müracaat etmek suretiyle meşrulaştırırlar. Fakat bunun ötesinde, onlar farklı sosyal sınıfları ve değişik eğilimleri temsil ederler.

## 2.a. Libya

Kaddafi, askerî bir hükümet darbesiyle 1969'da iktidarı ele geçirir geçirmez, siyasi konularda İslamın, önemli bir ilham kaynağı olacağını açıkladı. O, alkollü içkileri yasakladı, 1971'den itibaren, faize ilişkin şartların geçersiz olduğunu emreden bir kanun yaptı. Aynı yıl Libya hukukunu İslamlaştırma hazırlığı yapması için bir komite oluşturuldu<sup>15</sup>. Komitenin çalışmaları *hadd* cezaları ve ilgili suçlarla alakalı dört yasama önerisiyle sonuçlandı. 1972 ve 1974 arasında kanunlaştırılan bu öneriler, aşağıdaki hususları ele alıyordu: Hırsızlık, soygun (11 Ekim 1972'de yapılan 148 kanun), yasal olmayan cinsel ilişki (20 Ekim 1973 tarihli 70 kanun), asılsız zina isnadı (16 Eylül 1974 tarihli 52 Kanun) ve son olarak, alkollü içkileri içme (20 Kasım 1974 tarihli 89 Kanun)<sup>16</sup>.

Bu kanunlar hemen hemen klasik doktrini takip etmiştir. Bununla birlikte kanun koyucu, bazı hükümlerde, Libya'da hakim olan Maliki mezhebinden, diğer mezhepler

<sup>14</sup> Elde mevcut pek az bilgi bulunduğundan Moritanya'yı tartışmayacağım. *Amnesty International*'in raporlarına göre, 1980-1983 yılları arasında İslamî mahkemelerce verilen kararlar yoluyla ölüm, el kesme ve kırbaç cezaları uygulanmıştır. Bununla birlikte, bu kararların yasamaya ya da İslam hukukunun doğrudan uygulanmasına dayanıp dayanmadığı açık değildir. Bk. *Amnesty International, Rapor 1982, 59-60, Rapor 1983, 59-61*.

<sup>15</sup> Mayer (1981), 6.

<sup>16</sup> Bu kanunların Almanca tercümesi için bk. Wetering (1980), 72-95. Hırsızlık ve soygun suçunun Fransızca tercümesi için bk. Ryckx (1982). Bu kanunlar şu araştırmalarda tartışılmıştır: Atallah (1974), Brugman (1987), Mayer (1980), Mayer (1981), Mayer (1990), Minganti (1974) ve Wetering (1980).

lehine vazgeçmiştir. Hırsızlık cezasıyla ilgili kanunun 3. maddesi, hukukî bir şüphenin bulunduğu durumları en ince ayrıntısına kadar özetlemektedir. Kanunlar, aynı zamanda alkollü içki üretme ve satmaya ilişkin cezalar yahut reşit olmayanlar tarafından işlenen suçlara öngörülen *hadd* cezaları gibi, *ta'zire* dayalı olarak verilen cezaların hükümlerini de içermektedir. Bu kanunlar klasik doktrinden üç noktada ayrılmaktadır: Hem adam öldürüp hem de mal çalan bir soyguncu sadece ölüm cezasına çarptırılır ve onun cesedi hal-kin huzurunda teşhir edilmez (çarmıha gerilmez). (1 Ekim 1972 yılında çıkarılan kanunun 5. maddesi). İkinci olarak, daha önce el kesme cezasına çarptırılmış (ve eli kesilmiş) olan bir kişi ikinci defa hırsızlık veya soygun suçunu işlerse, klasik doktrinin aksine, o, daha başka el kesme cezasına mahkum edilmeyip hapse atılır. Nihayet, zinanın cezası her zaman kırbaçlamak olup asla *recim* (*taşlama*) değildir. (20 Ekim 1973'te çıkarılan kanunun 2. maddesi)<sup>17</sup>. Anlaşıldığı kadarıyla, bununla birlikte 407. maddede yapılan değişiklik esnasında Ceza Koduna, gayri meşru cinsel ilişki temeline dayanan suçlarla ilgili şöyle bir ilave yapılmıştır: Bu tür suçlar da en fazla beş yıl hapis cezasıyla cezalandırılır. Keza, kesin ispat kuralları, Ceza Usulü Kod'unda yer alan hükümler lehine terkedilmiştir. (20 Ekim 1973'te çıkarılan kanunun 10. mad.) Diğer suçlarla ilgili olarak kanunlar, İslamî ispat kurallarının takip edilmesini şart koşmaktadır. Yeni yasa, halen var olan mahkemelerce uygulanacak, özel mahkemeler oluşturulmayacaktı. Ölüm cezası ve el kesme ancak dava temyizde görüşüldükten sonra uygulanabilecekti. (11 Ekim 1972 tarihinde çıkarılan Kanun'un 19. maddesi). Hukukî el kesme cezası, bir cerrah tarafından yapılan anestezi işleminden sonra uygulanmalı. (11 Ekim 1972'de çıkarılan Kanun'un 21. maddesi) Tuhaf olan şu ki, bu kanunların uygulandığına dair hiçbir işaret yoktur<sup>18</sup>.

## 2.b. Pakistan

1977'de fundamentalist Cemaat-i İslamî tarafından desteklenen, General Ziyâu'l-Hak iktidarı ele geçirdi. Bundan hemen sonra şubat 1979'da, o, büyük ölçüde İslamlaşmayı içeren bir program ilan etti. Bu program, faizin yasaklanması, zekât vergisinin toplanması ve bir federal şeriat mahkemesinin oluşturulması gibi hususları kapsıyordu. Mahkemenin hedefi, İslamın, Kur'an ve Sünnette yer alan<sup>19</sup> emirlerine aykırı herhangi bir hukuk kuralının ya da hükmün olup olmadığını incelemektir. Nihayet bu program, İslam ceza yasasını oluşturmayı<sup>20</sup> içermekte idi. Bu son nokta 9 şubat 1977'de derhal farkedilip *haddi* gerektiren suçlar ve kırbaçlama cezasının infazı ile ilgili<sup>21</sup> beş başbakanlık kararı yayınlandı.

<sup>17</sup> Görünen o ki, kanun koyucu burada klasik doktrini göz önünde bulundurmaksızın doğrudan Kur'an'a (24Nûr, 2) uymuştur. Farklı mezhep görüşleri için bk. İbn Rüşd (1960), II, 435-36.

<sup>18</sup> Brugman (1987), 63. Üstelik, Amnesty of International'ın raporları bu kanunların uygulandığından bahsetmemektedir.

<sup>19</sup> 203. madde şu şartı getirmektedir: Bir vatandaşın veya hükümetin ricası üzerine mahkeme, bu araştırmayı yapmalı ve İslamın emirlerine aykırı bulunan herhangi bir kanunu veya hükmü iptal edebilmelidir.

<sup>20</sup> İslamlaştırmanın boyutlarıyla ilgili bir inceleme için bk. Amin (1989), Bouma (1989), Collins (1987), Patel (1986), Weiss (1986).

<sup>21</sup> Bu kararlar şunlardı: Mülkiyet Aleyhine İşlenen Suçlar (Haddlerin Uygulanması) Talimatı, 1979, Zina Suçları (Haddlerin Uygulanması) Talimatı, 1979, Kazif Suçları (Haddlerin Uygulanması) Talimatı, 1979, Yasaklama (Haddlerin Uygulanması) Talimatı, 1979, ve Kırbaç Cezasının Uygulanması Talimatı, 1979. Metinler için bk.

.....

Bu yeni ceza kanunları en ince noktasına kadar klasik doktrini takip etti. Hırsızlık suçuyla ilgili olarak klasik doktrinde yer alan *şüpheye* ait bütün hukukî tahminler Mülkiyet Aleyhine İşlenen Suçlar (Hadlerin uygulanması) Talimatınının 10. maddesinde zikredilmiştir. *Haddi* gerektiren suçlara ilaveten bu talimatlar, *ta'zire* dayalı olarak verilen cezaların hükümlerini de kapsamaktadır. Bu hükümler, tamamen *haddi* gerektiren suçların tanımı altına giren fakat Şeriatın sıkı standartlarına göre değil de, sadece normal ispat kurallarına göre ispat edilebilen fiiller ile tam anlamıyla *haddin* tanımıyla örtüşmeyen ama onlara benzeyen fiiller için cezalar öngörmektedir. Dikkat çeken şu ki, bu durumlar için öngörülen ceza, neredeyse her zaman kırbaçlama, sık sık da hapisle birlikte kırbaçlamadır. Soygun meselelerinde, mağdurlarını sadece korkutan kimsenin cezası, klasik doktrinde olduğu gibi, sürgün değildir. Aksine, en fazla otuz kırbaç ve samimi bir şekilde tevbe ettiğinden mahkeme emin oluncaya kadar, en az üç yıl hapsedilmektedir. (Mülkiyet Aleyhine İşlenen Suçlar (Hadd Cezalarının Uygulanması) Talimatınının 17/1. maddesi). Adam öldürme ve yağmalama ile birlikte işlenen soygun olaylarında, çarpmıha gerilmiş bir bedeni teşhir etme, ilave bir ceza olarak zikredilmemiştir. Zina ile ilgili kurallar klasik doktrindekiler ile aynıdır. Bununla birlikte, şeriat kurallarına göre eğer suç ispat edilemezse, yine de sanık on yıl hapis ve otuz kırbaçla cezalandırılabilir. (Zina Suçları (Hadlerin Uygulanması) Talimatınının 10. maddesi). Irza geçme (*zina bi'l-cebr*)<sup>22</sup>, cezası zina için öngörülen ceza ile aynı olmakla birlikte ayrı bir suç olarak zikredilmiştir. Ancak, eğer sanık *muhsan* değilse, yüz kırbaça ilaveten, mahkeme onu, "ölüm cezası dahil diğer cezalara benzer cezalara mahkum edebilir. Çünkü mahkeme bu meselenin şartlarını göz önünde bulundurarak uygun olanı öngörebilir". (Zina Cezaları (Hadlerin Uygulanması) Talimatınının 6. maddesi). Asılsız zina isnadı (*kazf*) suçu ile ilgili maddeler, klasik *fıkıh* (hukuk) kitaplarında olmayan yeni bir kural içermektedir ki o da şudur: Eğer suç isnadı, kamu yararı için veya davalı üzerinde kanunî otoritesi olan birisine yapılmışsa yanlış davranma cezası verilir. (Kazif Suçları (Hadlerin Uygulanması) Talimatınının 3. maddesi). Alkollü içki içmekten dolayı vurulacak kırbaçın sayısı kırktır. (Yasaklama (Hadlerin Uygulanması) Talimatınının 8. maddesi). Pakistanlı Gayr-i Müslimler, eğer alkollü içki içerlerse, bunu dînî merasimin bir parçası olarak yapmamışlarsa, *ta'zire* dayalı olarak beş yıl hapis ve/veya otuz kırbaç cezasına çarptırılabilirler. Yabancı Gayr-i Müslimler ise, açıktan alkollü içki içerlerse aynı cezaya mahkum edilebilirler. İspat kuralları, klasik doktrine tam olarak uygunluk gösterir. *Hadd* cezaları ancak dava temyiz edildikten sonra uygulanabilir.

Federal Şeriat Mahkemesi, gördüğümüz üzere, mevcut kanunların İslamın kurallarına aykırı olup olmadığını kontrol etmek için kurulmuş ve ceza hukuku alanında çeşitli kanunlar ortaya koymuştur. Mahkeme tarafından karar verilen ilk davanın konusu, 1860 yılına ait Hindistan Ceza Kanunu'nun geçerliliği idi. Bu, klasik İslam hukuku doktrininin

Government of Pakistan, *New Islamic Laws: Enforcement of Hudood Ordinance 1979*. Lahore: Lahore Law Times Publications, 87. Kararların tartışması için bk. Kennedy (1988), Kennedy (1991), ve Patel (1986), 36-62.

<sup>22</sup> Zina Suçları ((Hadlerin Uygulanması) Talimatınının 6. maddesinde irza geçme şu şekilde tanımlanmıştır: Bir erkek veya kadınla zorla ya da mağdurun onayı olmaksızın cinsel ilişkiye girmek. Veya mağdurun tehdit altında kalarak verdiği onay üzerine ya da mağdurun yanlışlıkla suçu işleyenle evli olduğuna kanaat getirmesi sonucunda yapılan cinsel ilişki.

kurallarıyla uygunluk arzetmediği gerekçesiyle tepki gördü. Mahkeme bu yaklaşımı reddetti ve şu ifadelerle yer verdi:

"Anayasanın lafzı, herhangi bir özel hukuk (*fıkıh*) veya herhangi bir özel düşünce ekolüne ait hukuk ya da bir mezhep ile kanunların uyumlu hale getirilmesi yönünde yapılan teşebbüslere izin vermemiştir... Görünen o ki, sadece Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı yorumlardan oluşan kritere göre Mahkemeler, hukukun sahih/doğru oluşunu deneyebilsin diye, herhangi bir özel doktrinel yaklaşıma (*fıkıh*) müracaat etmek kasten devre dışı bırakılmıştır"<sup>23</sup>.

Mahkeme, Hindistan Ceza Kanunu'nun geçerliliğine karşı yapılan itirazları kabul etmedi. Ancak şu gerçek hariç: Hindistan Ceza Kanunu mağdurun en yakın akrabalarının *kıyas* veya *diyyet* talep etme arasında tercih yapma hakkını kabul etmiyordu. (Mahkeme buna karşı yapılan itirazları haklı buldu). Daha sonra bu haklar mahkemece düzeltildi<sup>24</sup>. Bir yıl sonra Mahkeme, *recim* cezasının İslamın emirlerine aykırı olup olmadığının sorulması üzerine bir hüküm vermek zorunda kalmıştı. Mahkeme bu soruya olumlu cevap verdi ve bunu şöyle delillendirdi: Zina cezasını ele alan Kur'an ayeti (24/2), recime değil de, sadece kırbaç (*celde*) cezasına işaret etmektedir. Böylece mahkeme, bu konuda klasik doktrini bir tarafa bırakmıştır. Kararı beğermeyen General Ziyaül Hak derhal, mahkeme üyelerini değiştirdi ve mahkemenin davayı yeniden dinlemesine imkân vermesi için Anayasayı ta'dil etti.. Daha sonra yeniden yapılan derlenmesinde mahkeme, *recim* cezasını İslamın emirlerine<sup>25</sup> aykırı bulmayan klasik doktrine göre hüküm vermiştir. Bu karara rağmen, söz konusu ceza Pakistan'da henüz uygulanmamıştır.

Federal Şeriat Mahkemesi'nin üyelerinin değiştirilmesi, İslamî ceza yasalarının uygulanması üzerinde ılımlı bir etki yapmaktan onu engellemedi. Bu, Federal Şeriat Mahkemesi kararları hakkında yapılan bir çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biridir<sup>26</sup>. *Hadd* cezalarına mahkum olanların sayısının pek az olduğu gözükmektedir. Daha alt mahkemelerden Federal Şeriat Mahkemesine yapılan temyiz müracaatlarının sadece %1.5'i *hadd* cezalarıyla ilgilidir. (Rastgele seçilmiş 480 olaydan 7'si). Mahkumiyetlerin büyük çoğunluğu, özellikle de cinsel suçlarla ilgili olanlar, *ta'zir* hükümlerine dayalı olarak veriliyordu<sup>27</sup>. *Recim* ve el kesme bir ceza olarak şu ana kadar uygulanmamıştır. Alt mahkemeler bir hırsız iki kere el kesme cezasına mahkum etti, fakat bu kararlar Federal Şeriat Mahkemesince yapılan temyizde iptal edildi. Pakistan'da İslam Ceza Hukuku'nun uygulanmasından ortaya şöyle bir sonuç çıkmıştır: Bu kanun daha çok cinsellik, alkol ve uyuşturucu ile ilgili suçları içermekte ve kırbaç cezası yaygın olarak uygulanmaktadır.

<sup>23</sup> Muhammed Riaz v. Federal Government. P.L.D. 1980, F.S.C 1, Collins 'in eserinde ( 1987, 571) nakledilmiştir.

<sup>24</sup> Collins (1987), 573.

<sup>25</sup> Hazoor Bahş vs Federal Government of Pakistan, PLD 1981, FSC 145; PLD 1983, FSC 255 (1982). Collins 'in eserinde ( 1987, 572-574) nakledilmiştir.

<sup>26</sup> Kennedy (1988).

<sup>27</sup> En yaygın olanlar Şu tip davalardır: 1) Kadının babası veya erkek kardeşi tarafından, bir kadın veya erkek yasal olmayan bir cinsel ilişkiye girmekle suçlanır, davacı (lar) tarafların evlenmesini veya hısımlıklarını uygun bulmazlar. 2) Davacı, önceki karısı yeniden evlendiğinde onu yasal olmayan cinsel ilişkiye girmekle suçluyor. 3) Bir kız, muhtemel bir yasadışı hareket veya namussuzluk yaptığına dair akrabaları tarafından getirilen bir delil ile karşı karşıya kaldıktan sonra, 'erkek arkadaşını' kendisinin ırzına geçmekle suçlaması. Kennedy (1988), s. 314.



## 2.c. İran

İran'da İslam devriminin başarıya ulaşmasının hemen ardından devrim mahkemeleri kuruldu. Bu mahkemelerin kurulmasını düzenleyen kanun Haziran 1979'da<sup>28</sup> çıkarıldı. Söz konusu kanuna göre, bu mahkemeler, Pehlevi rejimini desteklemek için işlenen öldürme olaylarına veya halka karşı yapılan baskılara, kanunsuz engelleme ve işkencelere, bazı ağır ekonomik suçlara, suikastlere, silahlı isyanlara, teröre, düzeni bozma (eylemlerine), yabancı güçler lehine casusluk yapmaya, silahlı soygun ve benzeri şiddet eylemlerine ve nihayet uyuşturucu ile ilgili suçlara bakmaya yetkilidir. Kanun bu suçları tanımlamıyor fakat mahkemelere bu konularda İslam hukukunu uygulamalarını emrediyordu. Bu mahkemelerin kararları nihai olup temyize konu olmazlar. Devrim mahkemeleri yetkilerini genişletme eğilimi gösterdiler. Daha 1981'de bu mahkemeler, cinsel ilişkilerle ilgili suçlar ile *haddi* gerektiren diğer suçları yargılamaya başladılar. Aynı zamanda ilk el kesme ve recim cezası kararları da verildi. Verilen mahkumiyet kararlarına temel teşkil eden suçluların dayanağı daha çok Kur'an'ın şu ve benzeri âyetlerinden (5 Mâide, 33) alınmakta idi: "*Allah ve Rasûlüne karşı savaş açma...*", "*Yeryüzünde bozgunculuk çıkarma...*"<sup>29</sup>. Mahkemeler bunu, birbiri ardından gelen el kesme ve ölüm cezaları gibi cezaları verebilmek için yapıyorlardı.

1982 ve 1983'te ceza hukukunun İslâmleştirilmesini sağlamak amacıyla üç kanun yasal dayanakları ile birlikte, yürürlüğe girdi: 1) Had, kısas ve bunlara ilişkin diğer hükümlerle ilgili kanun,<sup>30</sup> 2) Diyetlerle ilgili kanun<sup>31</sup>, 3) Ta'zir yoluyla verilen cezaların hükümleriyile ilgili kanun<sup>32</sup>. İlk kanun, öldürme ve kasten yaralama suçlarına uygulanacak kısas ile *haddi* gerektiren suçlarla ilgili ceza hükümlerini kapsamaktadır. İkincisi, öldürme ve yaralama için öngörülen tazminat ve kan bedeli ile ilgili İslamî kuralların tanzimidir. Son olarak zikredilen kanun ise, aşağı yukarı devrimden önce yürürlükte bulunan ceza kanununu içermektedir. Ancak bu kanun, öncekinden ayrı olarak (bazı durumlara ilişkin) elli ceza daha getirmektedir. Mesela bu kanunda ehliyetiz araç kullanma için kırbaç cezası öngörülmektedir<sup>33</sup>.

*Hadd, Kısas ve Bunlara İlişkin Diğer Hükümlerle alakalı Kanun*, ilk önce kısası (md. 1-80), daha sonra da *haddi* gerektiren suçları ele almaktadır. (md. 81-218). Kanun, çok titiz bir şekilde Şii doktrinini takip etmektedir. Dikkat çeken şu ki, dinden dönme (*irtidat*), *haddi* gerektiren bir suç olarak zikredilmemiştir. Bununla birlikte bu, dinden dönmenin cezasız bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Ceza Usulü Kanunu'nun 289. maddesi, ceza meselelerindeki kararların dayandığı maddeyi zikretmesi gerektiğini açıkça ortaya koy-

<sup>28</sup> 17 (yahut 18) Haziran 1979'da İdârî Düzenlemeler Yönetimi, Devrim Mahkemeleri ve Kamu Savcısının hizmetleri (Rûznâme-yi Rasmî-yi Djumhûriyat-i İslâmî-yi Irân no: 10039) yürürlüğe konuldu. Amnesty International (1987) 28-29, Tellenbach (1989), 188.

<sup>29</sup> Tellenbach (1989), 188-189; International Commitee of Jurists, *Review* (1980), 20-23, International Commitee of Jurists, *Review* (1981), 7.

<sup>30</sup> *Kânun-i kısâs ve hudûd ve mukarrarât ân*, 25 aug. 1982 *Rûznâme-yi Rasmî*, No. 10972, d.d.26-10-1982. Farsça metin ve İngilizce tercümesi için bk. Government of Iran/Naqvi (1986), İngilizce tercümesi için bk. Government of Iran/Kia (1983).

<sup>31</sup> *Qânûn-i diyât* of 15-12-1982. *Rûznâme-yi Rasmî*, No. 11. 030, d.d. 8-1-1983.

<sup>32</sup> *Qânûn-i ta'zîrât* of 9-8-1983. *Rûznâme-yi Rasmî*, No. 11. 278, d.d. 14-11-1983.

<sup>33</sup> Amnesty International (1987), 59-60.

maktadır. Fakat eğer konuyla ilgili yasal hükümler yoksa mahkeme şeriatı müracaat etmelidir. Bu kurala dayanılarak dinden dönme için ölüm cezası hükmü ortaya konmuştur<sup>34</sup>. "Silahlı olarak barışı/huzuru bozma (*muharebe*) ile ilgili hükümler, yüksek siyasi karakterli bazı suçları kapsayacak kadar genişletildi. Mesela; İsyan hareketlerine destek verme (md. 198), İslamî rejimi ortadan kaldırdıktan sonra (kurulacak) bir hükümette önemli görevleri ele geçirme teklifi (md. 200) gibi konular bu hükümlerin kapsamına dahil edilen hususlardır. Bu eylemler "silah zoruyla barışı bozmaya" eşdeğer sayıldığından ölümle, dar ağacına çekme ile ve ilave el kesme cezasıyla cezalandırılabilirler. Alkollü içkileri içmenin cezası 80 kırbaştır. Eğer açıktan alkollü içki içerlerse gayr-i Müslimler de aynı cezaya çarptırılabilirler. (Md. 131) Usul açısından bakıldığında dikkat çeken husus şudur: Bir hakim kendi bilgisine dayanarak *hadd* cezası öngörebilir. Eğer hakim böyle yaparsa, verdiği hükümde/kararda bilgisinin kaynağına işaret etmek zorundadır. (Md. 120)<sup>35</sup>.

Uluslararası Af (Amnesty International) raporları, dar ağacına çekmenin muhtemel istisnasıyla birlikte, yasada zikredilen bütün cezaların gerçekte uygulandığını göstermektedir<sup>36</sup>. Recm,<sup>37</sup> adlî el kesme,<sup>38</sup> kırbaçlama, bazen de ölüm cezasının infaz edilmesinden önce uygulanan kırbaçlama ile ilgili<sup>39</sup> oldukça fazla rapor vardır. Adlî polis (*cellat*) Şii hukukunun bir gereği olarak, parmakları kesme cezasını uygulamak için özel bir alet geliştirmiştir. Bu cellatlar, Beheşti ve Tahran Üniversiteleri'nin tıp fakültelerinin, Sağlık Bakanlığı'nın ve Coroner Office'nin yardımını isteyip onlara danışarak, kendilerini bu işe tamamen hazırlamışlardır. Mayıs 1986' da (el kesme) aleti, Meşhed hapishanesinde gazetecilere, memurlara ve mahkumlara gösterilmiştir<sup>40</sup>.

Şeriat tarafından *hadd* cezalarının uygulamasına dair otaya konulan pek çok sınırlama açısından bakıldığında, kaydedilen çok sayıda mahkumiyetin, baskı altında yapılan şahitlik ve itirafların geçersiz olduğunu şart koşan şeriatı uygun olarak yapılabildiği şüphelidir. Çünkü görgü tanıklarının bulmak genellikle zordur. Açıkçası pek çok karar ikrarlara dayalı olarak verilmiştir. İster kanunsuz baskılar yoluyla elde edilsin isterse edilmesin bir kimse şüpheleri haklı bulabilir. Suçu ispat yolları olarak itiraflara fazlaca

<sup>34</sup> Amnesty International, *Jaarboek*, (1991), 172.

<sup>35</sup> 120. madde zina suçuyla ilgili bölüme konulmuştur, fakat onun ifadesi geneldir. Bu hüküm, homoseksüel ilişki bölümünde, 151. maddede ve hırsızlık suçuyla ilgili bölümde, 216.3. maddede tekrarlanmıştır.

<sup>36</sup> 207. madde şöyle demektedir: " Dar ağacına çekme...aşağıdaki şartlarla birlikte uygulanacaktır: a) Sanık, ölümüne sebebiyet vermeyecek bir şekilde bağlanmalıdır; b) Üç günden fazla çarpmıta bırakılmamalıdır. Fakat üç gün içerisinde ölürse cesedi, öldükten sonra yere indirilebilir; c) Üç günden sonra hala canlı ise, öldürülmemelidir. (Bk. Naqvi'nin İngilizce çevirisi).

<sup>37</sup> Amnesty International, *Jaarboek* (1987), 274; Amnesty International, *Jaarboek* (1988), 285; Amnesty International, *Jaarboek* (1990), 348; Amnesty International, *Jaarboek* (1991), 171; Amnesty International, *Jaarboek* (1991), 188. Kanun, recimle ilgili aşağıdaki hükümleri kapsar: (madde 117). Sanığı öldürmek için taş atma esnasında erkek göbeğine, kadın ise göğsüne kadar toprağa gömülmelidir, daha sonra ise ölmeleri için taşlanmalıdır. (madde 119). Atılan taşlar, ne bir veya ikisinin, sanığı öldürecek derecede büyük olmalı ne de "taş" denilemeyecek kadar küçük olmalıdır. (Bk. Naqvi'nin İngilizce çevirisi).

<sup>38</sup> Amnesty International, *Report* (1985), 311, Amnesty International, *Report* (1986), 327, Amnesty International, *Jaarboek* (1988), Amnesty International, *Jaarboek* (1987), 274, Amnesty International, *Jaarboek* (1988), Amnesty International, *Jaarboek* (1991), 171.

<sup>39</sup> Amnesty International, *Jaarboek* (1987), 276. Amnesty International, *Jaarboek* (1988), 285.

<sup>40</sup> Amnesty International, *Report* (1985), 311, Amnesty International, (1987), 47, Amnesty International, *Jaarboek* (1987), 276.

güvenilmesi, ön araştırma esnasında polisin sanığa işkence yapması için bir teşvik unsuru olabilir<sup>41</sup>.

## 2.d. Sudan

1969'da iktidara gelen, Muhammed Cafer en-Nümevri'nin rejimi, 1970'lerde daha da İslamî oldu. Yasamanın temel kaynağının şeriat olduğunu ifade eden 1973 Anayasasının 9. maddesini uygulamak için, Kanunları gözden geçirmek amacıyla 1977'de bir komite oluşturuldu. Bu komite'nin görevi, Sudan'luların hukukunu İslâmleştirmek için öneriler hazırlamaktı. Komitenin önemli bir üyesi, Ulusal İslamî Cephe'nin (Sudan'lı Müslüman Kardeşlik'in) lideri Hasan Turabi idi<sup>42</sup>. Bununla birlikte, Komite tarafından tasarlanıp önerilen diğer konular arasında, alkollü içkilerle faizin yasaklanması ve zekât vergisinin ortaya konmasıyla ilgili olanlar rafa kaldırıldı. Böylece, İslamî yasamayı öngören 8 Eylül 1993 tarihli başbakanlık kararnamesi hiç beklenilmedik bir hal aldı. Kararname (1984'de yürürlükte olduğu gibi), bir *medeni kanun* bir *medeni usul kanunu*, bir *ceza kanunu*, bir *ceza usulü kanunu* ile *muhakeme* ve *ispatla* ilgili kanunları yürürlüğe koydu. Yeni ceza kanunu *haddi* gerektiren suçları, öldürme ve yaralamaya dair İslamî hükümleri ihtiva etmekteydi<sup>43</sup>. Üstelik bu kararname, özel suçlar için çok iyi tanımlanmış cezalara ait sistemi ortadan kaldırmaktaydı. Pek çok suç, daha fazla ayrıntıya girilmeden, halkın huzurunda kırbaçlanma, ve/veya hapsedme, ve/veya para cezası yoluyla cezalandırılıyordu. Bu (kararname), 1974 tarihli Ceza Kanunu'ndan alınıp benimsenen ve cezadaki farklılıklarla ilgili bulunan suçların tanımlarında sık sık yapılan ince farklılıkları da etkisiz kılmıştır.

Anlaşılan o ki, ceza kanununu tasarlayanlar *hadd* cezalarının alanını genişletmeyi hedeflemişlerdir. Bu, tanımların genişletilmesi, *hadd* cezalarının geleneksel olarak *haddi* gerektiren suçların dışında diğer suçlara uygulanması ve ispat kurallarının esnekleştirilmesi yoluyla yapılmıştır.

Hırsızlığın tanımı (md. 320) klasik doktrindekinden çok daha geniştir. El kesme cezasının uygulanması için, ne çalınan malın gizli bir yerde olması ne de hırsızın çalınan malı güvenli bir yerden (koruma altındaki yerden) alması gereklidir<sup>44</sup>. Bu, el kesme ile cezalandırılabilir davranışa ait alanın büyük ölçüde genişlediğine işaret etmektedir. 320. maddeye dayanılarak, hayali kişileri çalışanlar listesine ekleyip onların maaşlarını cebine atmak suretiyle zimmetine para geçiren bir devlet okulu muhasebecisi, el kesme

<sup>41</sup> Amnesty International, aynı zamanda bu tehlikeye karşı uyarıda bulunmaktadır. Amnesty International, (1987), 62.

<sup>42</sup> Turabî ile ilgili olarak bk. Affendi (1991).

<sup>43</sup> Sudan kanununun İslâmleştirilmesi ile ilgili olarak bk. Fluehr-Lobban (1987), Köndgen (1992), (1990), Safvet (1988), Sherman (1989). 1983 tarihli ceza kodu'nun tam metnini ben de bulamadım. Ancak, Kabbaşî (1986)'nin kitabından Sudan ceza kanunu'nun uygulamasına dair iyi bir izlenim edinilebilir. Müslüman Kardeşlerin bir üyesi olan Kabbaşî, Hartum'da Acil Davalara Bakan Özel Mahkemenin, Temyiz Mahkemesinin reisi ve Yasama Kurulunun başkanı idi. Temyiz Mahkemesi, onun başkanlığı altında, katı bir İslamlaştırma gayreti gösteren İslamî bir devrim konseyini harekete geçirdi. Numevri rejimine son veren 1985 askerî darbesinden sonra Kabbaşî, Suudi Arabistan'a kaçtı. Orada kendi muhalif kararlarını savunan kitabını yazdı. Bu kitap söz konusu pek çok kararın metinlerinden oluşmaktadır.

<sup>44</sup> Maddenin metni şöyledir: Bir kimse nisap miktarından az olmayan ve başkasına ait taşınabilir bir malı sahibinin izni olmadan onun mülkünden kötü niyetle alırsa hırsızlık cezasını gerektiren *hadd* suçunu irtikap etmiş sayılır. Kabbaşî (1986), 80, Köndgen (1992), 113.

cezasına mahkum edilmişti. Bu ceza asliye mahkemesinin kararının ardından derhal uygulanmıştı<sup>45</sup>. Böyle bir karar, iki sebepten klasik doktrinle gelişmektedir: Muhasebeci koruma altındaki bir yerden gizlice para almıştı ve onun aldığı para devlet parası idi. Bu durum tipik bir şekilde *haddin* uygulanmasını engelleyen bir şüphe olarak kabul edilmektedir. Çünkü hırsız, bütün müslümanların ortak malından kendi payını alma hakkına sahip olduğuna inanmış olabilir.

Pezevenklik suçuyla ilgili 318 A maddesi, *haddi* gerektiren suçlardan olmadığı halde kendisine *hadd* cezası uygulanan suçların bir örneğidir. Bu maddenin ifade ettiği husus şudur: Suçu ikinci defa işleyen idam ve dar ağacına çekme yoluyla veya bunlar yerine el kesme cezasıyla cezalandırılacaktır. Bu, tam olarak, fıkhıta yol kesip soygun yapma için öngörülen cezadır. Bir başka örnek, 457. maddededir. Bu madde, soygunu /yolkesmeyi *hadd* cezasıyla cezalandırılabilir kılar. Yani idam, çarımıha gererek idam, çaprazlama el kesme veya ömür boyu hapisle cezalandırmayı öngörür. Sudan Ceza Kanununa veya herhangi bir kanuna karşı suç işlemek için oluşturulmuş bir suç organizasyonuna iştirak etmek ve yapılan eylemler kişilere, mallara veya kamu düzenine yahutta kamu hayatını bozmaya yönelik olursa, bütün bu hususlar da bu maddede yer alan hükümlere göre cezalandırılır.

*Haddi* gerektiren suçları ispata yönelik kurallar esnekleştirilmiştir. Eğer iyi hali ile ün yapmış iki (veya zina olaylarında dört) müslüman erkek şahit -ki klasik doktrin bunu gerekli görür- bulunamazsa, suçlar diğerlerinin şahitliği ile ispat edilebilir. (İspat Kanunu'nun 77 ve 78. maddeleri). Bunun da ötesinde, ikinci derece deliller şu anda pek çok meselede kabul edilmiştir. Bu yüzden, evli olmayan kadının hamile olması zina yaptığına (ispat kanununun 77. md.) ve çalınan eşyaları elinde bulundurmamak hırsızlığa delil olarak sayılır<sup>46</sup>.

Iran Ceza Kanunu'nda olduğu gibi, Sudan Ceza Kanunu'nda da cezalandırılacak suçların tamamı ayrıntılı olarak sayılmamıştır. 458. 3. madde şunu ifade etmektedir: Eğer sanık şüphe sebebiyle *hadd* cezasına mahkum edilemezse, böyle bir fiil Ceza Kanunu'nda zikredilmemişse bile, mahkeme uygun gördüğü bir cezayı verme hakkına sahiptir. Bundan da öte, Muhâkeme Usulü Kanunu'nun (*Qânunu usulu'l-ahkâmu'l-kazâiyye*, 1983) 3. maddesi şunu ifade etmektedir: Uygulanacak yasal bir hükmün bulunmaması durumunda hakim İslam Hukuku'nu uygulamalıdır. Bu maddeye dayanılarak, Sudan Ceza Kanunu'nda dinden dönme cezası zikredilmemiş olmasına rağmen, İslamî bir fırkanın lideri ölüm cezasına mahkum edilmiş ve dinden dönme dolayısıyla idam edilmişti<sup>47</sup>. Sudan Ceza Kanunu'nda ilgili hükümler olmadığı halde, faiz talebine karşı da verilmiş kararlar bulunmaktadır<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Temyiz Mahkemesi'nin kararı Kabbâşî'nin eserindedir. (1986), 78-84.

<sup>46</sup> Safvet (1988), 245, Kabbâşî (1986), 24.

<sup>47</sup> Kabbâşî (1986), 85-101, Taha (1987), 12-18 (Na'im Naim'in takdimiyle), Na'im (1986), 197-224, Schulze (1990), 377-86, Köndgen (1992), 55-58. Anayasa Mahkemesi tarafından Kasım 1986'da halen uygulanmakta olan idam cezasının, anayasaya uygun olmadığı ilan edildi. Bu yıldan daha önce, 25 Nisan'da, Muhakeme Usulü Kanunu Hükümleri, İslamın yeni bir yorumunun propagandasını yapmanın dinden dönme olarak kabul edilmemesi gerektiği hususunda bir tadilat yapmıştı.

<sup>48</sup> Kabbâşî (1986), 102-113, Köndgen (1992), 58.

Eylül 1983 yılında Yeni Ceza Kanunu'nun takdim edilmesinin ardından bedenî cezaların infazına büyük bir gayretle başlanılmıştır. Nitekim 1983'ün Aralık ayında ilk adlî el kesme cezası uygulanmıştır<sup>49</sup>.

1984'te yirmi çaprazlama kesmenin (yani önce sağ elin sonra sol ayağın kesilmesi) yanında en az 65 adlî el kesme cezası uygulanmıştır. Numeyri rejiminin iktidardan uzaklaştırıldığı Eylül 1983'ten Nisan 1985'e kadarki zaman aralığında, uygulanan toplam el kesme cezası, raporlarda 96 ile 120 arasında ifade edilmiştir<sup>50</sup>. Bedenî cezalar bir doktor (cerrah) gözetiminde ve genellikle halkın huzurunda uygulanmakta idi. Kırbaçlama cezası, sık sık hapis cezasıyla birleştirilerek yaygın bir şekilde uygulanmakta idi<sup>51</sup>. 15 Haziran 1984'te bir şahıs, ölüm ve çarmıha gerilme, yani idam edildikten sonra vücudunun teşhir edilmesi cezasına çarptırılmıştı. Bununla birlikte, cezanın son bölümü (teşhir) uygulanmadı. Çünkü cezaevi müdürünün ifadesine göre, "(ilgili) alet elde edilememiştir"<sup>52</sup>.

Yeni hükümet, adlî el kesme cezalarını Nisan 1985'te askıya aldı, fakat mahkemeler el kesme cezalarına hükmetmeye devam etti. Ağustos 1986'da Ulusal İslami Cephe tarafından verilmiş el kesme kararlarının tamamının derhal uygulanmasını talep eden çözüm önerisi parlamentoda başarısızlığa uğratıldı. Bununla birlikte, Haziran 1989 darbesi Ulusal İslami Cephe'nin durumunu (konumunu) güçlendirdi ve darbenin arkasındaki harekete geçirci güçlerden biri, 1983 tarihli Ceza Kanunu'nun yürürlükten kaldırılmasını engellemek idi<sup>53</sup>. *Hadd* cezaları aynı şekilde uygulanıyor ve cellatlar el kesme eğitimi almaları için Suudi Arabistan'a gönderiliyorlardı. Ocak 1990'da, daha önce soygun suçundan altı yıl hapis cezasına çarptırılmış olan iki kişi dar ağacına çekilerek idam edildi<sup>54</sup>. Yeni rejim Ocak 1991'de İslam Ceza Hukuku hükümlerini içeren yeni bir ceza kanunu yaptı. İlk bakışta bu kanunun klasik doktrin ile daha çok bağlantılı olduğu gözükmektedir<sup>55</sup>. Fakat onun uygulaması hakkında henüz bir bilgi yoktur.

### 3. SONUÇLAR

Bir kimse, ele aldığım ülkelerdeki İslam Ceza Hukuku uygulamalarının yoğunluk ve alanını karşılaştırmak suretiyle bir taraftan İslam Ceza Kanunlarının yapıldığı halde uygulanmadığı Libya ile diğer taraftan da, 1979 İslam devriminden sonra *hadd* cezalarının büyük oranda uygulandığı İran hakkında bir ölçü elde edebilir. İslam Ceza Kanunlarının yapılmakla birlikte el kesme ve recim gibi sert cezaların henüz uygulanmadığı Pakistan ile söz konusu cezaların kısa süre uygulandığı Sudan, ölçünün ortasında yer almaktadır.

Libya'da bu kanunların uygulanmamış olması iki sebebe bağlanabilir: İlk olarak, rejimin ideolojik gelişimi ve özellikle de Kaddafi'nin bizzat kendisi bu noktada bir öneme

<sup>49</sup> Amnesty International, *Report*, (1984), 99.

<sup>50</sup> Amnesty International, *Report*, (1986), 98, Amnesty International, *Jaarboek* (1987), 82.

<sup>51</sup> Amnesty International, *Report*, (1985), 96, 98.

<sup>52</sup> Amnesty International, *Report*, (1985), 98.

<sup>53</sup> Köndgen (1992), 73.

<sup>54</sup> Köndgen (1992), 76-77.

<sup>55</sup> *Afrika Watch* (1991), 1-13, Köndgen (1992), 77. Eylül 1988'de Adalet Bakanı Hasan Turabi, *Şeriata*, 1983'teki Ceza Kod'undan daha yakın bir ceza kod'u tasarıyı yayınladı. Bu kod parlamentoda onaylanmadı. Köndgen (1992), 70-71.

sahiptir. Kaddafi, geleneksel inançlardan farklı bir İslam yorumu yaymaya başladı. Böylece o, dinî kurumdan uzaklaşmış oldu<sup>56</sup>. Muhtemelen Kaddafi, İslam Ceza Kanunları'nın uygulanmasının, âlimlerin geleneksel İslamına boyun eğme şeklinde anlaşılabilceği endişesiyle bu kanunların yürürlüğe konulmasında ısrar etmedi. İkinci olarak, bu yasanın, Batı hukuku eğitimi almış normal hakimler tarafından uygulanma durumunda olması bir rol oynamış olabilir. Bu hakimlerin, yeni ceza hükümlerini uygulama ve kesme cezalarını zorla kabul ettirme konusunda çok istekli olmadıklarını tahmin etmek zor değildir.

İran'da durum oldukça farklı idi. Şah rejimini iktidardan uzaklaştıran devrim, bütünüyle İslam hukukunun klasik doktrini içerisinde eğitim görmüş Şii mollalar tarafından yönlendirilmişti. Şeriatın uygulanması, Onların ilk ve başta gelen öncelikleri idi. Onlar, İslam ceza hukukunu, İslamî bir rejim kurma ve ona karşı olanların tamamını engellemek için bir araç olarak kabul ettiler. Bunu kolaylaştırmak ve personelleri Batı hukuku eğitimi almış mevcut mahkemeleri geri plana itmek gayesiyle rejim, İslam Devrim Mahkemeleri kurdu. Bu yeni mahkemelerdeki hakimler, hukuk sahasındaki uzmanlıklarından daha çok, yeni rejime ve toplumun kesin olarak İslamlaştırılmasına olan bağlılıklarına göre seçiliyordu. Onların sanığa karşı tutumları, soruşturma memurlarının şu sözleriyle karşılaştırılabilir: "Sana acı vermek zorunda olduğumuz için üzgünüz, fakat bu senin ruhunun ve toplumun iyiliği içindir". Onlar tarafından verilen kararlar aleyhine temyiz yolunun kapalı oluşu, bu mahkemelerin hiçbir denetim olmadan istediklerini yapmalarına imkân tanımıştır. Bu yüzden bedene âit İslamî cezaların kontrolsüz bir şekilde uygulanması için standartlar oluşturulmuştur. Aynı zamanda, düzenli mahkemelerin personeli, hukukun İslamlaştırılması yönünde eğilimi bulunan hakimlerce aşamalı olarak değiştirilmişti.

Sudan'daki durum, çok kısa bir süre itibariyle İran'daki ile karşılaştırılabilir. Orada birbuçuk yıl içerisinde pek çok ölüm ve (el, ayak) kesme kararı infaz edilmiştir. Fakat İran'ın aksine, (Sudan'da) infaz işi, müslüman mollalara ait bir rejimin elinde yer almayıp aslı itibariyle lâik ve milliyetçi olanların elinde bulunuyordu. Burada İslâmî yasamanın yapılması, İslâmî muhalefet yelkenlerini suya indirmeyi hedeflemekte idi. Hakimlerin çoğu, yeni kanunlara karşı olduğu için, özel mahkemeler oluşturuldu ve bunlara İslamî yasamaya bağlı hakimler görevlendirildi. *Haddi* gerektiren suçların tanımlarının genişletilmesi ve ispat kurallarının esnekleştirilmesi sonucu, el kesme cezalarının uygulama sahasının genişletilmesi büyük bir hoşnutsuzluğa sebep oldu. Hatta hukukun İslamlaştırılmasına karşı olmayanlar arasında bile bu hoşnutsuzluk görüldü. Numeyri rejiminin iş başından uzaklaştırılmasından sonra adlî el kesme cezası hiç uygulanmadı. Bununla birlikte bu, İslamî kanunların askıya alındığını göstermez. Kırbaçlama, alkollü içki içme veya bazı cinsel suçların bir cezası olarak hala yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Bununla beraber, bu kararların en azından Haziran 1989'a kadar uygulanmamış olmasına rağmen bazı mahkemeler el kesme hükmü vermeye devam etmiştir.

Nihayet Pakistan. Pakistan Ceza Kanunu'nun müsamahakâr yapısı, hem kanunların dikkatli olarak tasarlanmış olmasının hem de hakimlerin tutumlarının ve özellikle de Federal Şeriat Mahkemesi'nin bir sonucudur. Bu mahkemenin düzenine rejimin müdahale etmesine rağmen, mahkeme ılımlı bir etki yürüttü ve kesme cezalarının uygulanmasını engelledi. Bu bağlamda şu da önemlidir ki, üyeleri normal mahkemelerden gelen Federal

<sup>56</sup> Mayer (1981).

Şeriat Mahkemesi hariç, İslamî kanunları uygulamak için hiçbir özel mahkeme oluşturulmadı. Pakistan'da uygulanan *haddi* gerektiren suçlarla ilgili hükümlerin yöntemi 19. yüzyıl Mısır'ındaki uygulamaya çok benzemektedir: Kesme cezalarına mahkum etmek gibi ihtiyatlı bir tarza başvurmak hemen hemen imkânsızdır ve neredeyse hiç meydana gelmez. Bu kanunların Ziyaulhak'ın ölümünden ve Benazir Butto'nun seçime dayalı zaferinden sonra iptal edilmeyişi, böyle bir tedbirin sebep olacağı ideolojik problemlerin varlığının bir işaretidir. Böyle bir adım İslamî partilerce kolay bir şekilde istismar edildi ve rejimi zayıflattı.

Burada ele aldığım ülkeler arasında (kanunların) uygulanması açısından, farklılıklar yanında benzerlikler de vardır. Şunu kaydetmek gerekir ki, ceza hukuku hukukun İslamileştirilmesi programında her zaman önemli bir yer tutar. Hukukun İslamileştirilmesini savunanlar, İslam ceza hukukunun faydalarını belirtmek suretiyle bunu açıklamaktadırlar. Bu faydalar, İslam ceza hukukunun caydırıcı etkisi, sadeliği, davaya bakma usulünün hızlı oluşu ve gerçek bir İslam toplumu oluşturma hususunda gözle görülür bir araç oluşu gibi hususlardır.

Hukukun İslamileştirilmesi taraftarları, kesme ve bedenî cezaların caydırıcı etkisi konusunda çok kesin bir kanaate sahiptirler. Konu hakkında yayınlanmış bütün kitaplarda tekrarlanan tema budur. Sürekli öne sürüldüğü üzere, hırsızın bir elinin kesilmesi, diğer pek çok kimseyi başkalarının malına tecavüzden caydıracaktır. Ben, konuyla ilgili suç istatistiklerinin mevcut olmadığını çok iyi bilmekteyim. Buna rağmen, İslamî cezaların caydırıcılığını savunanlar her zaman, Suudi Arabistan gibi *hadd* cezalarının uygulandığı ülkelerde suç oranının başka yerlerden çok daha düşük olduğunu iddia etmektedirler. İslamî ceza yasasının oluşturulmasını destekleyenlerin iddialarına delil olarak getirdikleri ikinci bir fayda, yargılamaların kısa ve adaletin icra edilmesinin daha çabuk olacağı gerçeğidir. Humeynî, bu düşünceyi aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

İslam adliyesi, sadelik ve kolaylığa dayanmaktadır. İslam adliyesi bütün cezâ ve medenî şikayetleri, en uygun, en sade ve mümkün olan en hızlı yöntemle karara bağlar. Bir kasabaya/şehre girip her hangi bir davada kararını vermek ve onu derhal uygulamak için İslam hâkiminin ihtiyaç duyduğu bütün şey, bir yazı kalemi, hokka, iki veya üç infaz memurudur<sup>57</sup>.

Bu ifadeler, sadece istenen çabuklukta bir adaleti değil aynı zamanda sade ve şeffaf bir prosedürü de göstermektedir. Burada üzerinde durulmak istenen husus, hoşnutsuzlukla birlikte, yargılamaların yıllarca sürüncemede bırakılabildiği, Batı hukukunun hakimiyeti altındaki adaletin yavaş işleyişine dikkat çekmektir. Bu şekildeki ifadeler, iyi hareketlerin derhal ödüllendirildiği, kötülerin de uygun şekilde cezalandırıldığı daha sade ve düzenli bir topluluk için müslüman toplumlardaki pek çok kişinin duyduğu bir özlemi ifade etmektedir. Şimdiden anlaşılmıştır ki, yargıyı yöneten İran mollaları hakkındaki olumlu şahsi kanaat ile, Vahşi Batı resimlerinden öğrendiğimiz, suçun bol olduğu küçük bir kasabada tek başına yalnızca silahıyla hukuku imar eden ve düzeni sağlayan cesur polis şefi arasında büyük benzerlikler vardır<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Humeynî, *Sayings of the Ayetollah Khomeini*. Trc. H. Salemon. 1979, s. 30. Newman'ın kitabında da nakledilmiştir. 1982, 561.

<sup>58</sup> Newman (1982), 561.

İslamî ceza hukukunun oluşturulmasını destekleyen son iddia şudur: Bir İslam devleti ve gerçek bir İslamî toplum oluşturmak için ceza hukuku temel bir araçtır. İkaz etme ve öğüt verme yeterli değildir, davranışları değiştirmek için İslamî bir yönetim içerisinde şiddetli bir cezaya ihtiyaç vardır.

Bunlar, İslamî yasamayı gerçekleştirmek için öne sürülen yaygın gerekçelerdir. Bununla birlikte, bilinçli veya bilinçsiz olarak bir rol oynayan başka mülhazalar da vardır. Ele aldığımız rejimlerin hiçbiri demokratik değildir. Meşruiyetlerini artırmak için kendilerini İslamî olarak adlandırmakta ve İslamî bir ceza yasası takdim etmektedirler. Çünkü, kesin olarak İslam Ceza Hukukunu takdim etmek ve onun cezaî hükümlerini uygulamak, pek çok kişi tarafından Batı'yı mağlub edecek bir hareket olarak kabul edilmiştir. Ve bu durumda Batı'nın mağlub edilip bu hukukun uygulanması, söz konusu rejime dinî maksatlarla bağlanmak için örnek bir dava olarak görülmektedir. Alkol, uyuşturucu ve cinsel ilişkilerle oldukça fazla alakası olan bu baskının (sert denetimin) değişik sebepleri vardır. Benim görüşüme göre, dinî sâikler, bunun bir parçası olmakla birlikte çok önemli değildirler. Kişi, alkol, uyuşturucu ve cinsel serbesti ile mücadele ederek Batı kaynaklı olan ahlâkî çürümeyi engellemeye çalışır, tarzındaki görüş de önem bakımından bundan aşağı değildir. Hatta ısrarla öne sürülen şöyle bir görüş daha vardır: Uyuşturucu kullanmak ve cinsel özgürlük, Batı tarafından müslümanların ahlâkî mukavemetlerini kırmak için kasıtlı olarak propaganda edilmiştir. Fakat bundan başka, İslam ceza hukuku kişilerin özel hayatlarını bile disipline etmektedir. Totaliter rejimler kişilerin bütün meselelerini, hatta onların yatak odalarına uzanacak kadar (her şeylerini) ellerinin altında tutmayı isterler.

İslam ceza hukukunu yasalastırmanın en çarpıcı yönü, bu hukukun büyük ölçüde, bedenî cezalar, özellikle de kırbaçlama cezasıyla alakalı olarak sadece *haddi* gerektiren suçlar için değil, aynı zamanda İslam Hukukunda hiç yer almayan suçlarla ilgili yasa oluşturmak için haklı bir gerekçesinin bulunmasıdır. Örneğin Sudan'daki Numeyri rejimi, Ceza Kanunu'nda zikredilen tüm suçlar için elverişli bir ceza olarak şu ana kadar kırbaçlamayı takdim etmiştir. Benim görüşüme göre bu, demokratik olmayan ve totaliter rejimler için İslam ceza hukukunun çekiciliğini ifade eden en önemli açıklamadır. Bedenî ceza, özellikle de halkın huzurunda uygulandığında, baskının etkin bir aracı olmaktadır. Bu durum, sadece söz konusu cezaya doğrudan maruz kalanlarla ilgili olarak değil, aynı zamanda toplumun tamamıyla ilgili olarak doğrudur. Halkla ilgili idamları, el kesme ve kırbaçlamaları alenî olarak yapıp teşhir etmek, rejimin gücünün üstünlüğünü ve ona karşı direnmenin de boşuna olduğunu sembolize eder.



# OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TOPLUMSAL DEĞİŞME; YAŞAMA PRATIĞI, KÜLTÜR VE DİN İLİŞKİSİ

Mehmet AKGÜL\*

*İ*nsanoğlu varoluşunu anlamlandırmak için, kendisinin de içinde bulunduğu varlık alemini yani fiziksel olarak müşahede ettiğimiz zaman ve mekanın "sınırlı" çerçevesini aşarak zaman ve mekanın dışında/üstünde bir varlığın dolayımında evren içindeki mevkii ve konumunu belirlemeye çalışmaktadır. Başka bir ifade ile bütün insanlık tarihi, insanın anlam arayışının tarihidir. Teklif edilen dinî, ahlakî ve felsefî doktrinler, kısacası bütün toplumsal düzenler, insanın anlam arayış serüvenini anlatır<sup>1</sup> Çünkü pratiğe aktarılan her tecrübe, sistematik hale getirilen her izah ve açıklama, bu bağlamda belli genel ilkelere, meşruiyet kaynağına refere edilerek anlamlandırılır: İlk çağlardan günümüze devam eden tarihsel süreçte, logos arayışı, belli bir ilkeye, dine inanma ihtiyacı ve eylemi, hatta seküler zihnin ürettiği bütün ideolojiler dahi insan hayatını ve varlığını anlamlandıran "anlam" kümeleridir.

İnsanlık tarihi boyunca insanın anlam arayışına en çok katkı sağlayan, yön ve anlam bildirimi noktasında yegane belirleyici olan dinlerin yeri ve önemi tartışılmaz bir konum işgal eder. Dolayısıyla tarih boyu "kutsal" veya "aşkın" bir varlığa referansı olsun veya olmasın insanların farklılaşmış, özgülleşmiş, bireysel ve toplumsal hayatın devamı ve sürekliliği içinde işlevsel özelliklere sahip bir inanç ve bir inanma eylemi daima mevcuttur. Genel anlamda din, insanlık tarihinde adı konabilmiş, dolayısıyla kurumsallaşabilmiş en önemli boyut olarak varlığını sürdürmektedir<sup>2</sup> ve gelecekte de sürdürecektir.

\* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. makgul@selcuk.edu.tr

<sup>1</sup> Frithjof Schuon, Dinlerin Aşkın Birliği, Ruh ve Madde Yay., İst. 1992, ss. 145-152; Geniş bilgi için bkz. Brian Morris, Anthropological Studies of Religion, Cambridge Üni. Press, 1993.

<sup>2</sup> Ferhat Kentel, "Dinin Anlamı, Anlamı ya da Yeniden Rüyaya Doğru", Bilgi ve Hikmet, Kış-1993/1 s. 53, Ayrıca Geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, (Çev. M. Ali Kılıçbay) Gece Yay., Ank., 1991, s. 13 vd.

## 1. DEĞİŞİM SÜREÇLERİ VE DİN

Din ve dünya kurma eylemi, tarih boyu yaşanan tecrübeler içerisinde en merkezi yere sahip bir etkileşim ve iletişim sisteminin adıdır. Son bir kaç yüzyıllık çalkantılı ve bir anlamda dinden kopuşu simgeleyen modern insanî tecrübe dışta bırakılırsa, din ve dünya kurma eylemi hep içiçe ve uyum içinde olagelmıştır. Ancak son bir kaç asırlık insanî tecrübe ise din ve dünya arasında insanlığın önceki dönemlerde yaşadığı çatışmalı tecrübe-oranla hiç yaşamadığı bir gerginlik ve çatışmayı körüklemiştir. Bu yüzden modern dönemin en temel özelliği, insanı, hayatı, toplumu, tarihi kısaca bütün varlığın geçmişten koparak yeni bir okumaya tabi tutmasıdır. Varlığı yeniden okuma ve tanımlama çabası içinde her şeyin yeniden kurgulanması, yani tanrı-insan, tanrı-âlem ve din-toplum ilişkisinin yeniden tanımlanması insanlık alemini yepyeni bir tarihî dönemecin başına taşımıştır. Bu dönemecin ana izleği, geçmişin, "geleneksel" zamana ait olması; yeninin, yani içinde bulunduğumuz zaman ve geleceğin "modern" zamana ait olması şeklinde kategorik olarak ayrımlaştırılması sürecidir. Modernite öncesi, insanlık dinlerin sunduğu çerçevede geçmiş, şimdi ve geleceği birlikte, bir bütün olarak anlamlandırırken, modern dönemde, ayrımlaşmanın temel göstergesi olarak, geçmiş, şimdi ve gelecekte ayrı ve farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır: Geleneksel toplum, modern toplum.

Geleneksel toplum, ilkel'i, dini, geriliği, yani dinlerin herşeyi tanımladığı, anlamlandırdığı yaşam tarzını yani tarım toplumunu; modern toplum ise, yeniyi, çağdaşlığı, laikliği, sekülerizmi yani insanın yeni yaşam biçimini sanayi toplumunu temsil etmektedir. Bu kurguya göre, Geleneksel toplumsal yapılarda, insan aklını kullanamadığı için dinler, bireysel ve toplumsal hayatın nazımı olmuş, dinlerin hakim olduğu toplumlar siyasal olarak, krallık ve imparatorluk şeklinde örgütlenmiştir. İmparatorlukların halkları bilgisiz ve cahil bırakılmış, zalim krallar, din adamı ve kurumlarıyla işbirliği yaparak insanlığı asırlar boyu ezmiş ve sömürmüşlerdir. Hem kendisi hem de dış dünya hakkında bir şey bilmeyen, dinlerin boyunduruğundan kurtulup aklını kullanarak özgür birey olamayan insan, "teb'a" olmaktan kurtulamamıştır.

Modern toplum ise, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi süreciyle, geleneksel toplumsal yapı ve ilişki sisteminin ürettiği yapısal özellik ve değerlerden arınarak, tanrı ve din merkezli evren ve dünya anlayışı yerine, akıl ve aklın ürünü olan bilimi kullanarak, seküler-laik bir dünya kurmuştur. Bu değişim ve dönüşüm süreci insanlık tarihinin en önemli başarısıdır. Değişimin yönü ise, dinlerin hakim olduğu yapılardan insan ve bilimin yarattığı rasyonel ve özgür ortama geçiştir.

İnsanın asırlar sonra gerçekleştirebildiği değişim ve dönüşüm sürecinde, tek bir model ve tek bir düşünce sistemi vardır. Bu model batı toplumlarının yaşadığı ve insanlığın "biricik" örneği kabul edilen Batı dünyasıdır. Bu modeli olumlayan, meşrulaştıran düşünce sistemi ise pozitivistdir<sup>3</sup>. Batı merkezci anlayış ve pozitivistmin bütün dünyayı dönüştürmek için kullandığı büyümlü kavramları ise, "değişim" ve "ilerleme"dir.

<sup>3</sup> Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İst., 1987, ss. 167-174, Ayrıca Bkz. Russel Keat/John Urry, Bir Bilim olarak Sosyal Teori (Çev. Nilgün Çelebi), İmge Yay., Ank., 1994.

Bu süreç içinde Batının kendi özgül tarihsel tecrübesi çeşitli bilimsel disiplinleri de<sup>4</sup> yedeğine alarak, insanlık tarihinin belli bir kesiti evrensel bir modele dönüştürülmüştür. Buna göre Batı insanlığın en yüksek medeniyet ve kültür seviyesini oluşturan yüksek tipli yegane bir örnektir. Buyüzden Batı-dışı ülkeler batılı modele göre kendilerini "aşağı" durumdan kurtararak modernleşmelidir. Başka bir ifade ile evrimci düşünceden beslenen bir sosyal felsefe ve bilim felsefesi olan pozitivism'in çözümlenmesine göre, Batı gibi olmak isteyen Batı-dışı ülkeler ve toplumlar, geleneksel yapılarını aşarak, modern toplumsal yapı özelliklerine sahip olabilmek için kendilerini yenilemeli, Batılı örneğe göre bir evrim (ilerleme) ve dönüşüm yaşmalıdır. Çünkü modernleşme tekil bir süreçtir. Batı-dışı bütün toplumlar, siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel, dinî ve ideolojik yapılarını biricik örneğe göre yeniden yapılandırmalıdır. Modernleşme aynı zamanda, zorunlu bir süreçtir<sup>5</sup>. Değişimin doğasına uymayan ve direnen yapılar, evrimin zorunluluğu gereği, gerekirse zorla değiştirilerek süreç hızlandırılmalı, aradaki "geri kalmışlık" düzeyi ve mesafesi devrimle ortadan kaldırılmalıdır.

Pozitivizme göre, insanın eşya ve hakikatı bulma, araştırma eylemi çeşitli zihinsel ve ilgili zihinsel gelişmelere/algılama biçimlerine denk düşen varlık ve hakikat anlayışlarına tekabül etmektedir<sup>6</sup>. Auguste Comte örneğinde olduğu gibi, insanlık tarihinin yaşadığı aşamalardan ilk iki dönemde (teolojik ve metafizik aşama) bilme eylemi genellikle Tanrı ve din-merkezlidir. Tanrı ve din merkezli zihin durumuna ise, geleneksel toplumsal yapı, kurum ve ilişki sistemleri denk düşmektedir. Fakat insanlığın ulaştığı en son aşama olan pozitivist dönemde artık tanrı ve din merkezli, verilmiş, bildirilmiş bir hakikat olduğu varsayılan dini bilgi yerine; insan aklını, duyu organlarını kullanarak somut dünyevi tecrübesinin bilgisini ikame etmek zorundadır. Modern toplum oluştururken müracaat edilecek yegane bilgi formu olan bilimsel bilgi, pratiğin somut tecrübelerine dayalı bilgisidir. Buna rağmen hâlâ bilgi olarak kabul edilen, doğru olduğuna, inanılan bilgi türleri varsa, bunlar "ancient regime"lerin kalıntılarıdır ve zamanla ortadan kalkacaktır. Bilimsel bilgi toplumsal olgu ve olayları izah edecek yegane bilme ve öğrenme şeklidir<sup>7</sup>.

Batılı toplumlar "üstünlüklerini, güçlerini, modernliklerini" bu bilgi türüne borçludur. Nasıl bu bilgi ve toplum felsefesinin kaynağı Batılı toplumların tarihi ise, kalkınmak ve güçlenmek isteyen bütün toplumlar aynı süreci izleyerek/geçerek Batılı örneğe eklenenecektir<sup>8</sup>. Çünkü, Batı, din merkezli bilgi, kurum ve değerlerle mücadele ederek, bugünkü bilgi ve toplum düzeyine ulaşmıştır.

## 2. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E DEĞİŞİM SÜRECİ VE DİN

Batı toplumları toplumsal yapılarını dönüştürerek Osmanlı ülkesinin kapısına dayandığında, Osmanlı Devleti, kendi evreninde gelişimini tamamlamış, farklı bir tecrübeyi

<sup>4</sup> Bu bilimler, Sosyoloji, Antropoloji, Tarih, Tarih Felsefesi, Linguistik gibi disiplinleri içine alır. Geniş bilgi için bkz. Jale Parla, Efedilik Şarkiyatçılık ve Kölelik, İletişim Yay., İst., 1985; Edward Said, Oryantalizm, Pınar Yay., İst. 1984.

<sup>5</sup> A. Comte, E. Durkheim, K. Marks gibi düşünürlerin tarih ve toplum çözümlenmeleri için bkz. Doğan Özlem, Tarih Felsefesi, Anahtar Yay., İst., 1994; Özellikle bkz. Hüsameddin Arslan, Epistemik Cemeat, Paradigma Yay., İst., 1992.

<sup>6</sup> Hüsameddin Arslan, a.g.e., s. Giriş XIII. vd.

<sup>7</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 171-173

<sup>8</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 171

temsil ediyordu. Bugünden geçmişe baktığımız zaman Osmanlı devleti, bir imparatorluk yapısının bütün özelliklerini üzerinde barındıran ve kendine özgü bir sisteme sahiptir. Bu yapıya, yani imparatorluğa, meşruiyet kazandıran dinî, ideolojik ve simgesel donanımların kaynağı ise İslamiyettir.

Batı ile karşılaşmadan ve yenildiğini kabul etmeden önce imparatorluk kendi özgül şartları içerisinde güçlü bir yapıya sahiptir. İmparatorluk güçlü yapısının yanında islamiyetin yani dinin dolayımında oluşan bir imgeyi ve anlam dünyasını da imparatorluk yapısına içkin olarak barındırıyordu<sup>9</sup>.

Osmanlı devleti hakimiyet alanında yaşadığı bozgunu önce Batının onulmaz çökümüne ve Osmanlı'nın Batı'yı aşağılayan tahayyülüne rağmen çeşitli "çözüm" teklifleri ile gidermeye çalıştı. Ancak "Batı'nın parçalı bir yapı değil bir bütün olduğu anlaşılınca, aradaki mesafenin kapatılması için "topyekün" değişim sürecine girilmiştir: Batılılaşma. Çünkü Osmanlı gibi kendi evreninde ve dünya çapında mükemmeliyete erişmiş bir toplum ve onun tahayyülü için "yenilgi" varoluşsal bir hezimet beraberinde getirmiş; kan kaybeden bir hasta gibi, Batılı örneğe göre restorasyona gidildikçe sadece hakimiyet alanında değil, yıkım diğer alanlarda da gittikçe yaygınlaşmıştır.

Yıkılmakta olan bir imparatorluğun idareci-aydın ve elitleri yaşanan süreci yani, "devletin bekasının tehlikeye düşmesi" ve "düzenin bozulması"nın nedenlerini, yapısal analizlerle çözümleyemediği için, Batı fenomenini zorunlu olarak duygusal ve ideolojik bir diskurda tartışmaya başladılar<sup>10</sup>. Böylece Batı'nın üstünlüğü ve gücü kabul edilmiş, Osmanlı İmparatorluğu, yerel ve özgül dinamikleri unutulmuş, indirgemeci Batı-merkezci bir anlayışla okunmaya başlanmıştır. Teslim olan bir ordu için "zafer" sözkonusu değildir.

Batılı kavramsal çerçeve kullanılarak yapılan çözümlemede aşılması gereken ve geleneksel toplumun öne çıkardığı iki evrensellik vardır: "İslamiyet" ve "İmparatorluk". Bunların her ikisi de çöküşün nedenidir. Devletin bekasını sağlamak ve bozulan düzenin içerisinden yeni ve çağdaş bir devlet ve toplum üretebilmek için bu iki evrenselliğin aşılması gerekmektedir. İmparatorluğu Batı-merkezci bilgi anlayışına göre çözümlediğimizde, fetihçi, israfkâr, kozmopolit dolayısıyla merkezkaç güçlerin cirit attığı, farklı kavimler, dinler, diller kısaca farklı kültürlerin iç içe yaşadığı - bir yapıdır. Din ise, geleneksel toplumun baskın özelliği olup, halk için itaatı örgütleyen, batılı değerlerin kısaca uygarlığın benimsenmesine engel; ümmetçi olduğu içinde kozmopolittir<sup>11</sup>.

Bu bağlamda yapılması gereken şey Osmanlı toplumunu Batılı örneğe göre şekillendirmektir. Ulusal karakterli, homojen bir toplum olmanın başka çaresi de yoktur. Bu sürecin iki karakteristiği vardır. Birincisi, geriye dönük olarak, geleneksel farklılık ve toplumsallıkların, ideolojik veya bilimsel olarak, gayr-i meşru ilan edilmesidir. Yapılacak şey imparatorluk tahayyülünü besleyen dinî ve dinden kaynaklanan simgesellerden kurtularak, meşruiyet kaynağını, "modern olana" dönüştürmektir. İkincisi ise, gayr-i meşru adedilen toplumsallıkların yerine yenilerinin ikame edilmesidir. Mesela tarikatlarla karşı halkevleri ve çeşitli derneklerin oluşturulması gibi. Bu konuda yapılacak şey, kozmopolit

<sup>9</sup> Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yay., Konya, 1999, ss. 38-43.

<sup>10</sup> Mehmet Akgül, a.g.e., ss. 59-63

<sup>11</sup> Cengiz Aktar, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 15.

bir yapıdan homojen tek bir ulus çıkarmak için toplumsal düzeni "modern-ulus devlet" formasyonuna göre biçimlendirmektedir<sup>12</sup>.

Aydınlarla göre, Batılı kurumlar yeni Osmanlı toplumu için, en çok ihtiyaç duyduğumuz hakimiyet ve düzen kurma ihtiyacını karşılayacaktır. Çünkü Batılı kurum ve değerler düzen sağlamadaki başarılarını, Osmanlı İmparatorluğu ve benzeri patrimonyal yapıların çökmesine hem dolaylı, hem de dolaysız yollarla neden olarak, kanıtlamış durumdadır.

İşte Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş ve modernleşme serüvenimizin ana çizgisi budur.

### 3. İMPARATORLUKTAN ULUS-DEVLET'E GEÇİŞ SÜRECİNDE DİN

Modernleşme projesine göre, Batı toplumlarının "gücü" temsil eden modern yapısal özellikleri, yaşanan tarihsel sürecin somut yansımalarından izlenebilir: Dönüşüm ve değişim süreci köy-kent, tarımsal üretim-piyasa için üretim, ekonomik gelişme-burjuvazi ve aristokrasi, monarşi ve cumhuriyet gibi aşamalar geçirmiştir. Başka bir fade ile Batı dünyasının yaşadığı evrensel tecrübe feodal eklemli sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapıları rasyonel-bürokratik, merkezîyetçi ulus devletlere dönüştürme yani uluslaştırma bilincini ve ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Uluslaştırma süreci doğal olarak meşruiyetin dönüşümünü zorunlu kılmıştır. Batılı kurumlar meşruiyetlerini gelenekten yani dinden değil, hukuktan; cemeatlardan değil, toplumdan; toplum ötesi bir ilke ve güvenceden değil, toplumun kendisinden kaynaklanan güvenceden alırlar. Bütün bunların kaynağında ise, insanın, toplumların somut pratikleri yatmaktadır. Geleneksel toplumlarda insan ve eylemleri Tanrı tarafından belirlenirken Tanrı karşısında insan edilgendir, kuldur. Modernite ise insan ve eylemlerini belirleme ve değerlendirmede insanın kendisini esas alır ve onu "özne" haline dönüştürür<sup>13</sup>.

İnsanın özneleşmesi Kant'ın ifadesiyle "aklını kullanmaya cesaret edebilen" bir varlık olması Avrupa'da yaşanan sürecin, yeryüzü ölçeğinde tesirler meydana getiren, tarihsel dönüşümün sonucudur. Rönesans, Reform, Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi parametreler, ilgili dönüşümün insanlığa yaşattığı inişli-çıkışlı serüvenin teorik ve pratiğinin izdüşümleridir<sup>14</sup>. "Teb'a" ya da "Reaya" olmaktan "özgür birey"e evrilme, bu sürecin sonucudur.

### 4. GÜNÜMÜZDE ULUS-DEVLET VE DİN İLİŞKİSİ

Batılı bir düşünürün dediği gibi "düşünmek için durup soluklanmak lazımdır". Oysa, 20. yüzyıl, 18. ve 19. yüzyıldan devraldığı "devrimci" değişim talebi ve ideolojisini II. Dünya Savaşı'na kadar sürdürmüştür. Ancak geçmiş yüzyıllardan devralınan sert ideolojik ve epistemolojik miras, savaş sonrası dönemde özellikle Batı'da ve dünyada insanlığın yaşadığı toplumsal tecrübeler göz önüne alınarak, yeniden gözden geçirilmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Kurucu ideolojilerin sözde din gibi kutsallaştırılan "kesin-

<sup>12</sup> Ahmet İnsel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim Yay., İst., 1990, ss. 13-17; Cengiz Aktar, a.g.e., s. 15-16

<sup>13</sup> Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Felsefesi, Ağaç Yay., İst., 1993, s. 11 vd

<sup>14</sup> Aydınlanma Sürecinin Geniş Serüveni için bkz. Ulrich im Hof, Avrupa'da Aydınlanma, Afa Yay., İst., 1995 ve Ahmet Çiğdem, a.g.e.

lik"leri ve dayandıkları teorik temeller toplumların doğasına ve doğal gelişim çizgilerine uygun olup olmamaları itibarıyla birer birer yeniden gözden geçirilmektedir<sup>15</sup>. Böylelikle insanlık Batı'nın temsil ettiği ideolojik ve bilimsel kesinliğe dayanan "normalleştirme" sürecinden kendi özel şartlarının gerektirdiği "normalleşme" sürecine dönmeye başlamıştır.

Bugün Batı'nın kesin hegemonyası altında yaşanan ve yeryüzü ölçeğinde yansısını bulan modernleşme süreçleri siyasal yapıdan ekonomik yapıya, sosyo-kültürel yapıdan, dini ve etik değerlere ve bilimsel teorilere kadar herşey yeni "yaklaşım"lar doğrultusunda, yaşanan tecrübeler gözönüne alınarak, eleştirilere tabi tutulmaktadır<sup>16</sup>. Çünkü modern-ulus devletin ve onunla bağlantılı herşeyin temeli modernliktir<sup>17</sup>. Bu bağlamda modern dönemlerin en önemli tartışma konuları demokrasi, insan hakları, çoğulculuk, yerelleşme ve farklılaşma temelinde şekillenmekte, yeni gelişmeler, özellikle, ortaya çıkan dinî ve etnik problemler sebebiyle 19. yüzyılın siyasal ve toplumsal oluşumları tarafından şekillenen ulus-devlet formasyonu tartışmaların odağında yer almaktadır. Ülkemiz bu tartışmaların hatta çatışmaların en yoğun yaşandığı tarihî coğrafyalardan biridir.

İmparatorluklar sonrası yaşanan uluslaşma sürecinin teorik alt yapısını reform ve aydınlanma sürecinden alan, insanı geleneksel bağlar ve ilişkisi sisteminden kopararak özgürleştirmeyi amaçlayan insan merkezci bir anlayışı temsil ettiğini daha önce belirtmiş-tik. Bununla birlikte yaşanan süreç, ürettiği özgür bireyi "hayali bir cemeate" yani yeni bir toplumsallık ilişkisine dahil etmek iddiasındadır. Gerek ırk temelli, gerekse, kültür, vatan (patria) ve din temelli ulusal formlar, Sanayi ve Fransız Devrimi'nin sonuçları olarak karşımıza çıkan ekonomik, sosyal, askeri, siyasal konseptlerin ürettiği ve "ötekiler" karşısında güçlü olma duygusu ve istenci yaratarak hem "ulusal kalkınma" bilinci, hem de homojen bir toplum oluşturma gayesini hedefliyordu. Sonuçta, amaçlanan hedefler "teb'a"lıktan "vatandaş"a, köylülükten kentliliğe, fakirlikten, zenginliğe, az gelişmişlikten kalkınmışlığa, farklılıklardan (imparatorluk) homojen bir topluma (Ulus-devlet) geçiş şeklinde algılanmış ve üretilmeye çalışılmıştır<sup>18</sup>.

Batı-dışı ülke ve toplumlarda kabul görmüş "Ulus-devlet" oluşturma ve "modernleşme" süreci ülkemizde nasıl sonuç doğurmuştur?

Batı dışı ülkelerin modernleşme sürecinin temel hedefi çağdaş sosyal, ekonomik, teknolojik ve siyasal yenileşmeyi özümlemektir. İşte milliyetçi-kurucu ideolojiler, modernitenin dayandığı-seküler/dünya kurma özleminin meşruiyetini sağlamaya yönelik bir inşa olarak, geleneksel toplumlarda işlevsel olan dinlerin ürettiği toplumsallığın yerine ikame edilmiştir. Çünkü, ulus-devletler kalkınmayı geliştirirken esas olarak modernleştirici bir misyon üstleniyordu. Mesela, ekonomik yapı dönüşürken, kültür, zihniyet ve toplumsal pratikler düzeyinde de büyük değişimler gerekiyor ve bu durum çalkantılara yol açıyordu.

<sup>15</sup> Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Ayrıntı Yay., ist., 1995, ss. 18 vd.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yay., İst., 1994, ss. 9-26; Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, İzyayıncılık, İst., 1999, ss. 7-57

<sup>17</sup> Maurizio Viroli, *Vatan Aşkı*, Ayrıntı Yay., İst., 1997, ss. 176 vd.; Edward Hallet Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, İletişim Yay., İst., 1990, ss. 7-39, E.J. Hobsbawn, *Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı Yay., İst., 1993, s. 29 vd

<sup>18</sup> Ulus-Devlet ve homojen bir toplum oluşturma'nın temel tezleri şunlardır: 1) Uluslar doğal, ezeli ve ebedi toplumlardır, 2) Ulusu oluşturan bireyler birbirlerine bağlı ve kenetlenmiştir, 3) Her homojen toplumun bir devleti olmalıdır (Wilson Prensipleri gereğince), 4) Milliyetçilik evrenseldir. Geniş bilgi için bkz. Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınma'nın İflası*, Metiş Yay., İst., 1993, ss. 50-53 ve E.J. Hobsbawn, a.g.e., ss. 125-192

Hızla büyüyen, gelişen ve geleneksel yaşam tarzı ve değerlerden koparak gelen nüfus, yeni toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel taleplerle devletin karşısına çıkıyordu. Toplum yeni istihdam olanakları talep ediyor, eğitim, haberleşme ve kültür araçlarının getirdiği bilgilenme sayesinde, genel beklentilerini zenginleştiriyordu. Devletin merkeziyetçi yapısı dolayısıyla bütün talepler kendi organizasyonu ve ideolojisine yöneliyordu. Devlet de "kalkınmayı" ve "talepleri" bir koordinasyon içinde karşılamayı istiyordu. Ama bu talepler kendisinin "modern" kabul ettiği talepler olmalıydı. Çünkü modernleşmeci ideolojinin temel aygıtlarına göre, modernlik toplumun belli ilkeler etrafında örgütlenmesi anlamına geliyordu. Bunun için de modern kabul edilmeyen talepler, ilişkiler, bağlantılar, kimlikler reddedilmeliydi. Yani insanlar geleneksel değer ve ortamlarından kopmalı, kendilerini aşiret, aile, köy, mezhep, tarikat üyesi olarak görmekten vazgeçmeliydiler. Bunun yerine insanlar sanayileşmenin, kentleşmenin, ekonomik refahın ve aynı zamanda ulusal bütünlüğün içinde yer alan özgür, sivil, değerlerden ve eski ilişki sisteminden kopmuş "vatandaş"lar olmalıydılar. Ancak gelişen ekonomik, sosyal ve siyasal yapı, özel alanın genişlemesini, kamusal alanın daralmasını zorunlu kılıyordu. Çünkü, insanın yapısı ve ihtiyaçları değişmiyor, ihtiyaçlarını giderme "biçim"leri değişiyordu. Devlet ise, ulusalcı, modernleşmeci pratiğinde yeni yeni ortaya çıkan talepleri karşılayamamaya, dolayısıyla reddederek gelişen ekonomik yapı ve topluma müdahale edip "ulusal birliği" zedelemeye ve birlikten kopmaları ihtimaline karşı farklılıkları önlemeye çalışacaktır<sup>19</sup>.

## 5. ULUSAL YAŞAMA PRATIĞİMİZİN AÇMAZLARI

Türk toplumunun geldiği şu noktada böyle bir projenin çok miktarda risk taşıdığı açıktır. Çünkü başlıkta da ifade ettiğimiz ve önceki bölümlerde çözümlediğimiz "toplumsal değişim" olgusu, pozitivistin öngördüğü teorik çerçeveye ne kadar uydurulmaya çalışılsa da, "sosyal gerçeklik" kendi için yasalarına göre işlemektedir. Sonuçta teori ile pratik arasındaki kan uyuşmazlığı hastalıklı, problemlili bir şimdiki zaman ve gelecek üretmektedir. Hastalıklı bir pratikten sağlıklı bir "üst yapı", başka bir ifade ile kültür ve birlikte yaşama pratiği meydana gelmeyecektir. Bu yüzden günümüzde yaşam tarzı, kültür ve birlikte yaşama sorunsalı Türk toplumunun en canlı alıcı sorunudur.

Bize göre sağlıklı çözüm için ideolojik bakış açısının aksine, sağlıklı ve bilimsel bir yaklaşımla kültür ve birlikte yaşama meselesi ele alınmalıdır. Sosyal bilimsel verilere göre kültür meselesi<sup>20</sup> incelenirken iki ayrı alanın göz önüne alınması gerekir: Bir tarafta, özne olarak kabul edilen insan, diğer tarafta insanlardan meydana gelen toplum ve yaşama pratiği. Başka bir ifade ile bir tarafta insanın tutum ve davranışlarının başlıca kaynağı olan toplumun, bir tarafta da bu kaynaktan beslenmekle beraber sosyal tesirleri kendi süzgecinden geçirerek alan, içselleştiren, yani ferdi şahsiyet sahibi olan bireyin karşılıklı ilişkisi göz önünde tutulmak zorundadır<sup>21</sup>.

Doğaldır ki, çağımızdaki devlet ve toplum organizasyonları milli devletler şeklinde biçimlenmektedir. Bu örgütlenme biçimi ulusal birliği merkeze alan homojen bir topluluk

<sup>19</sup> Çağlar Keyder, a.g.e., ss. 13-14

<sup>20</sup> Şerif Mardin'e göre, "Kültür, toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir", Bkz. Türk Modernleşmesi, İletişim Yay., İst., 1991, s. 23

<sup>21</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 9-10.

oluşturmak zorundadır. Ancak ulusal birlik temelli homojen bir topluluk oluşturma idealinin 19. yüzyıldaki ve günümüzdeki algınış biçimi, teorik temellerin farklılaşması ve pratik açmazlar sebebiyle, değişkenlik arz etmektedir.

Büyük ölçüde, teorik ve pratik beslenmesini Fransız ihtilalinden alan, aynı zamanda evrimci paradigmanın "zorunlu" bir öngörüsü olarak, halkı devlet eliyle biçimlendirme anlayışı bugünün milliyetçilik ya da yurtseverlik anlayışı ile bağdaşmamaktadır<sup>22</sup>. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken monarşi karşılığında algılanan Cumhuriyet idealinde halk, "amorf" dolayısıyla kümülatif bir yığın gözüyle görülmekte ve şekil verilmesi gereken bir malzeme gibi görülmekteydi.<sup>23</sup> Dolayısı ile Türk toplumu ve kültürü değerlendirmelerinde özgün bireyler üretme, hep "kamu menfaati" adına değerlendirme dışı kalmıştır. Ancak, özellikle, II. Dünya Savaşı sonrasında meydana gelen toplumsal yapı tartışmalarının sonucunda halk kavramı özgün bireylerden meydana gelen eğitilmiş, bilgilendirilmiş, belli bir statü ve kabiliyetler topluluğu ya da "hakiki özne" olarak demokratik bir çerçevede ele alınmaktadır<sup>24</sup>. Zaten refah toplumu ideali de bu sonucu doğal olarak hazırlamıştır. Ulaşılan sonuca göre genişleyen bireysel özgürlükler alanına karşı, kamusal alan gittikçe daralmaktadır.

Bugün anlaşıldığı kadarıyla halk iktisadi, sosyal, siyasal bir sınıf değildir. Yani Marksistlerin ifadesiyle, sınıf çatışmalarında varlık kendi başına bir taraf teşkil etmez. Halk sosyolojik bir kategori de değildir. Halk aynı zamanda bir sosyal tabaka da değildir. Sosyal bilimciler halk terimini bir ülkenin bütün insanlarını tek tek ifade edecek şekilde milli ya da ulusal terimleriyle eşdeğer olarak kullanmaktadır<sup>25</sup>.

Bu manada homojen, sağlıklı, uyumlu, müreffeh bir toplum ideali kuran siyasal projeler, otomatik olarak demokratik çerçeveyi kullanmak zorundadır. Modern toplumlarda demokratik çerçeve denildiğinde farklılıkları esas alan çoğulcu bir örgütlenme biçimi anlaşılmaktadır. Çoğulculuk ise laik bir temelde hukuk devleti şeklinde somutlaşır. Çünkü modern toplumların meşruiyeti "ulusal egemenlik" doktrinine dayanması yüzünden siyasal iktidarın ya da yönetimin toplum çoğunluğuna ait olacağını kabul etmemiz gerekmektedir. Çoğunluk demek ise, farklılık ve demokrasi demektir. Diğer taraftan halk kavramı meşruiyetini, kaynağını ise üretilen ortak kültürden alır. Homojen yapı ise, ortaklaşa üretilen kültürden beslenen bir yaşam biçimidir. Dolayısıyla halk demek bir anlamda birlikte yaşama ve ortak kültür demektir. Din ise ortak kültürün niteliğini belirleyen kuşatıcı bir anlam kümesidir.

Kültür bir toplumun kendi problemlerini çözmenin bir tarzı olarak benimsediği, kullandığı her türlü davranış sistemleri ve maddi araçların bir bütünüdür. Kültürün maddi unsurları doğrudan doğruya idrak edilen nesnelere, yani maddi unsurlar ve davranışlardır. Bir takım teknikler-ekmek pişirmekten otomobil imaline, kıyafetten mimariye kadar - ve davranışlar kültürün dışı vuran yansımalarıdır. Fakat, kültürün - açık ifade şekilleri dışında - bir inançlar, bilgiler, hisler ve heyecanlar bütünü olduğu unutulmamalıdır. Bütün bu manevi değerler-yani maddi olmayan hususlar-uygulamalar halinde maddi formlara bürünürler. Mesela dini inançlar, cami, namazdaki beden hareketleri, dinî kıyafet vs. şeklin-

<sup>22</sup> Bkz. Maurizio Viroli, a.g.e., s. 176 vd

<sup>23</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 26

<sup>24</sup> Ahmet İnsel, a.g.e., s. 171 vd

<sup>25</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 25



de görünür. Bu dış görünüşlerin arkasındaki inançları bilmeyen bir kimse namaz kılan insanın jimnastik yaptığını sanabilir<sup>26</sup>. Dolayısı ile kültür dediğimiz zaman insan davranışı akla gelmelidir. İnsanlar kültür üretirken değerden bağımsız hiçbir davranışı olumlamazlar. İnsanların olumlamadığı, davranışa dökerek biçimlendirmedeği hiç bir değer ve nesne kültür olarak ele alınamaz. Dolayısıyla, kültür meselesini çözümlenmeden değişimi sağlamaya çalışmak; ya da değişimi toplumun inanç ve değerlerine rağmen sağlamaya çalışmak, farklılıkları, çatışma içine iter ve sonuçta bütünleşme değil, parçalanma ortaya çıkar. Çünkü antropolog ve sosyal psikologlara göre inançlar ve değerler kültürün "sert" unsurlarını oluşturur. Yani değişim projeleri meşruiyetlerini inançlardan, değerlerden yani ortak milli kültürden almadıkları müddetçe değişim süreci başarısız ve eksik kalmaktadır.

## SONUÇ YERİNE

Geçen yüzyılın hakim paradigması iki öncüle dayanmaktaydı: a) Din artık devrini tamamlamış bir sosyal müessesedir; modern toplumların esas vasfı, dinlerin yerine rasyonel-bilimsel düşünceyi (pozitivizm) hakim kılarak modernleşmeleri gerekir. b) Modern toplumların ahlakî ve genel değerler dünyası dine değil, bilime dayanacaktır<sup>27</sup>. Bu anlayış 19. yüzyılın vülger pozitivizminden kaynaklanmaktadır. Ve bugüne kadar E. Durkheim'dan K. Marx'a dini değerlerden beslenmeyen, bilimsel-seküler bir ahlak düzeni kurulabilmiş değildir.<sup>28</sup>

İnsanlığın yaşadığı tecrübeler ise - dünden bugüne - şunu göstermektedir: a) Din sosyal kurumların en köklü ve üniversal olanıdır. b) Dinde cevabı aranan sorular veya tatmini istenilen ihtiyaçlar o kadar üniverseldir ki, biz bu ihtiyaçları değil, belki onların tatmin vasıtalarını ya da yorumunu değiştirebiliriz<sup>29</sup>. Dinin kendisini değil.

Tarihsel tecrübe göstermektedir ki, toplumlar bir dinden ayrılıp başka bir sisteme geçmiyorlar, bir dinden başka bir dine geçiyorlar. Din duygusu hiçbir zaman ölmüyor. Çünkü insanlar, kendi kendilerine sordukları ve dış dünyada cevaplarını aradıkları varoluşsal sorularla karşı karşıyadır. Mevcut dinlerin yerine geçmek üzere teklif edilen her sistem yine bir dini sistem olmaktadır "Çağdaş Batı Uygarlığı", "Modern bilim" ve "Rasyonel Düşünce" gibi çekici ifadelerle, geleneksel dinlerin ve inanç sistemlerinin geçersizliğini iddia edenler; acaba, bütün insanların inanabileceği "açık seçik" ve "kesin" bir hakikat sistemi mi bulmuşlardır? Bulmuşlar ise, yeni bir inanç sistemini topluma benimsetmek için dayandıkları otorite nedir?<sup>30</sup> (29).

Modern ideolojiler ve sosyal doktrinler "açık seçik" ve "kesin" bir hakikat sistemi sunamazlar. Çünkü dinin ve bilimin alanları farklıdır. Bilim "nasıl" sorusuna cevap bulmaya çalışırken, dinler "niçin" sorusunun cevabını sunar. Bilime, din gibi bir işlev yüklendiği zaman, yani bilime dayalı ideolojiler üretildiği zaman dünyanın yaşadığı sıkıntılar ortadadır: Faşizm ve Komünizm.

<sup>26</sup> Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre-Devlet Yay., Ank., 1980, s. 12

<sup>27</sup> Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 170

<sup>28</sup> Tartışmalar için bkz: Şahin Filiz, Ahlakın Akli ve İnsani Temeli, s. 47-60, Çizgi Kitabevi, Konya, 1998; Rose Poole, Modernlik ve Ahlak, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1992

<sup>29</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 171

<sup>30</sup> Erol Güngör, a.g.e., s. 173

Son tahlilde bilim ve yöntem insanlara bir inanç ya da bir hakikat sistemi sunamaz. Bilimsel tezler ve yöntemler "yanlışlanabilir" bir özellik taşıdıkları ve farklı teorilerden beslendikleri için "aşkın" ilkelere sahip değildir. İnsanlar ise aşkın boyutu olan inanç sistemlerine "inanma" ihtiyacı içindedirler. Çünkü dinin otoritesi Tanrı'dır. Bilimin ve ideolojinin üreticileri ise insandır. Tarih boyunca insanlar inanma eylemini daima bir "üst varlık" ilkesine refere ederek gerçekleştirmiştir.

Sonuç olarak Türk toplumunun Osmanlıdan Cumhuriyete kazanımlarını ve inanç dünyasını analiz ederken, yanı bilimsel ideolojiler yerine, asırlar boyu Türk toplumunun inana geldiği islam dinini ve bu dinin dışı vurumunu toplumsallaşmasını göz önüne almak zorundayız. Ayrıca kültür değişmesi sorununu ele alış tarzını, kültürün değişim hızını, kültürel gecikmeyi, değişim hızının ve sürecinin yarattığı kültürel boşluğu nasıl değerlendirmemiz gerektiğini sosyal bilimlerin çözümleme tekniklerine göre yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

# KALP ve RUHU TANIMLAMAYA ÇALIŞAN BİR MEZHEP: PİETİZM ve EĞİTİMDEKİ İZDÜŞÜMLERİYLE A. HERMANN FRANCKE

Yurdagül MEHMEDOĞLU\*

Pietizm, 17. ve 18. yüzyıllarda, Almanya'da, ekonomik ve politik sarsıntılar arasında, Ortodoks Kilisenin katılması sonucu, protestanlık içinden doğan büyük bir mezhebî hareketin kısmî görüntüsü olarak tanımlanabilir. Akım 1690'dan 1730'lu yıllara kadar Alman protestanlığını, dolayısıyla kurumlarını şekillendirmiştir.

Pietizm, Hristiyan dünyayı bir kere daha okuma iddiasıyla yola çıkan, Evangelik ve reforme edilen kiliselerde bugün de izleri bulunan bir gelenek olarak da nitelendirilebilir.

Akımı, Katolik mistiği ve Jansenizm'ine (16.yüzyılda Hristiyan Heretik bir akım), İngiliz püritencililiğine, 17. yüzyılın Quakertum'una (arkadaş toplumu), 18. yüzyılın da metodizmine paralel görenler de vardır.<sup>1</sup>

Daima 'amel-i salih' ve 'ulvi bir hayat'a vurgu yapan protestan hareket, otuz yıl savaşlarından sonra (1618-48), kiliselerin 'günah çıkartma' kavramında aşırıya gitmelerinin de etkisiyle 'Ortodoksluk çağı' ya da 'Protestant Skolastisizmi' denilen bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Pietist hareketin öncüsü, Philip Jacob Spener (1635-1705) idi. Spener'den 1674'de, Arndt'ın vaazlar kitabına bir mukaddime yazması istenmiş, bu mukaddimesi ise söz konusu kitaba ilave edilmekle birlikte bağımsız bir risale halini alarak, *Pia Desideria (Takva Özlemi)* şeklinde isimlendirilmişti. Pietist Hareketin bir manifestosu niteliğindeki bu yazı, 'dünyevi günah'ı kınıyor, reform için altı teklif ileri sürüyordu. Bu manifestodaki prensipler; halkın İncil'i daha iyi anlaması, Hristiyanlar arası ilişkilerin iyileştirilmesi, amel-i salih teşvik, ihtilaflardan sakınmak, ruhban sınıfının daha güçlü bir eğitimden geçirilmeleri, dinî vaaz yönteminin daha coşkulu hale getirilmesi gibi önerilerle reformasyon talebi şeklinde sunuluyordu.

\* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

<sup>1</sup> Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, 3.

Bu reformasyon istemiyle, bir taraftan övülen ve benimsenen diğer taraftan Cizvit olmakla itham edilen Spener'in etkisi hızla yayıldı. Bu arada, Dresden'de 1686'da baş vaiz olarak bulunan ve onun öğrencisi olan A. Hermann Francke (1663-1705)'ın başında bulunduğu bir grup da ibadet ve İncil çalışmaları için Laipzig Üniversitesi'nde toplanıyorlardı<sup>2</sup>.

Pietist hareket, bu tarihlerden sonra daha çok bu isimle anılacak ve misyonerlik faaliyetleriyle beraber Hindistan'a kadar gidecekti. Francke, dönemindeki yanlış temellenmeler sonucu ortaya çıkan gerçek öğretinin ne olduğu tartışmasının, bireysel ve kurumsal düzlemde ele alınması gerektiğini iddia ediyor ve yeni bir hareket daha başlatıyordu. Ona göre pastör ve öğretmen yetiştiren kurumlar düzeltildiği takdirde özel ve kamusal alanın ikisi birden huzur ve refaha kavuşabilirdi. Bu hareket kiliseyi dar kalıplara hapsedmiyor ve aynı zamanda hayatın bütün alan-larına yayılabilecek bir nitelik arz ediyordu.

Francke, din adamlığı kurumuyla yenilik yapabileceğini umuyor ve buna ilişkin çözümler geliştirdiyordu. Bu amaçla zihni hayat üzerine olduğu kadar ibadet üzerine de temellenmiş olan akademik merkezlerde teoloji öğrencileri için 'özel kolejler' öneriyordu. Bunun yanısıra bir amacı da üniversitelerden halk okullarına kadar bütün eğitim sistemini yeniden ele almaktı. Onun inancı, toplumun temel kurumları üzerinde ahlâkî ve dinî yenilik olmaksızın, bunu tamamlayabilecek olan okul ve kiliselerdi. Ona göre bu iki kurumun eğitilmiş personeli ise, üniversitelerden gelmeliydi.<sup>3</sup>

Eğitim tartışmaları içerisinde daima dönemlere göre tartışma stratejilerini tayin eden bir sorun olan, eğitime nereden başlanmalı sorusu, anlaşılabilir Batı dünyasını da bu yıllar içerisinde meşgul etmiştir. Ülkemizde geliştirilen benzer teoremlerden Emrullah Efendi'nin 'Tuba ağacı nazariyesi'ni hatıra getiren bu hipotez, bizdekinden farklı olarak, o dönemde oldukça amacına ulaşmış bir reform sayılır<sup>4</sup>.

Francke'a göre bu reformun en etkili unsurları olan kilise ve okulun idarecileri üniversitelerden geldiklerine göre, ihya edilme önceliği bu müesseselere verilmeliydi. Bu düşüncüyü taşıyan pedagoğ A. Francke, o dönemin üniversiteleri hakkında şöyle beyanda bulunmaktadır:

"Akademik hürriyet adı altındaki yerlerde kargaşalığa, tepeden bakmaya ve kontrolsüz idarenin her çeşidine göz yumulmuş ve izin verilmiş bulunuluyordu. Böyle yanlış bir hürriyet devam ederek tamamıyla, adaba aykırı ve endişe verici bir hale geliyordu. Bu sebeple ileri görüşlü insanlar, daha sonraki hayatları için keder kaynağı olur ve umumi sefahat ile ahlakî zayıflamaya güç yetiremezler diye çocuklarını buralara göndermekten korktular."<sup>5</sup>

Böylesine ümitsiz gördüğü bir atmosfer içerisinde Francke, Halle'da öğretmen ve Pastör yetiştiren enstitülerini açmayı başardı. Bu okullar dönemin sosyal stratejileriyle ters düşmeyen, ama hayırlı işler yapmayı hedefleyen, hem dünyevî ve hem de ulvi gayeler taşıyan okullardı. Birtakım farklılıkları bir kenara bıraktığında Halle'da dört çeşit okul vardı:

<sup>2</sup> Robert. G.Clouse, "Pietizm", *The New International Dictionary of the Christian Church*, (Ed. J. D. Douglas), Gr. Britian, 1974, 780.

<sup>3</sup> F. Ernest Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Leiden 1973, 25.

<sup>4</sup> Mümtaz Turhan, *Üniversite Problemi (Garplılaşmanın Neresindeyiz/Bütün Eserleri)*, İstanbul, 1980, 346.

<sup>5</sup> Stoeffler, 24

1-Geleceğin ordu subaylarını ve yerel memurlarını yetiştirmeyi hedefleyen, soylu ve eğitilmiş kişilerin erkek çocuklarının okuduğu Pedagogium,

2-Üniversite için öğrenci hazırlamak ve böylece geleceğin hukukçu, doktor, teolog ve tüccarlarını yetiştirmek üzere, özellikle profesyonel ve tüccar sınıfın erkek çocuklarının ihtiyacına yönelik latin okulu,

3-Orta halli insanların kız ve erkek çocuklarını iyi bir ev hanımı ve iyi bir işa-damı yapmak için eğitim veren Alman okulları,

4-Ücretsiz eğitim ve program uygulayan fakirler okulu <sup>6</sup>.

Francke'in o dönemde hayata geçirdiği düşüncelerinin toplumda karşılık bulduğu, okulların kısa sürede yaygınlaşması ile delillendirilebilir. Zira Francke, dönemin şartlarını hiç gözardı etmeden girdiği eğitim mücadelesine toplumun çok katmanlı oluşunu unutmadan devam etmiştir. Aslında bu durum, bir manada cesaret ve hoşgörüyü şiddetle ihtiyaç duyan toplumlarda belirlenecek olan eğitim stratejisi için ipuçları taşımaktadır. Bunun yanısıra günümüze taşıyabileceğimiz bir eğitim fotoğrafı olarak Francke'in okullarının hem maddi hem manevi destek görmesinin altında yatan sebeplerden birinin, insanlığın ortak önermelere olan ihtiyacının görmezden gelinemeyeceği gerçeği olduğudur. Aldığı maddi ve manevi destek sonucu Francke, üniversiteler ile enstitüler arasındaki bağı bir taraftan güçlendirirken, diğer taraftan kendi halk enstitülerinde bazı değişiklikler yapıyordu. Enstitülere yapılan bağışları çoğu zaman, enstitülerdeki öğrencilere burs olarak dağıtıyordu. Buralara kayıt olan çocuklar, yeteneklerine uygun olan hedeflere yönlendiriyorlardı ve ne eğitimi alırlarsa alsınlar, iyi bir Hristiyan olmak için de aynı zamanda din eğitimi alıyorlardı.

Francke'in pedagojik yazılarında daima şu iki kavramı yanyana görmek mümkündür: Dindarlık ve Hristiyan hikmeti.

Pedagog eğitimle bir arada yürüttüğü mezhebi anlayış içerisinde hikmeti şu şekilde tarif eder: "Gerçek hikmet insanın güzel akibetine hizmet eden, zarar ve ziyandan onu koruyan içindeki gözünden başka bir şey değildir."<sup>7</sup> Ayrıca hikmet, yalnızca kişi dünya meşgalelerinden elini eteğini çektiğinde meydana gelir. Bu sebeple çocuklara kontrol edilemeyecek hiç boş vakit bırakmamak, onları daima meşgul etmek gerekir. Çünkü insanın doğuştan getirdiği kirlilik vardır ve bundan ancak Hristiyan hikmeti ile kurtulunabilir. Bu noktada Francke ve hareketini İslam'ın kavramlarıyla anlayabilmek neredeyse imkânsızdır. Eğer biraz sonraki bağlamda görüleceği üzere bu akım içten gelen deruni bir dindarlığı hedefliyorsa bu kirliliği nasıl temizleyecek, böyle bir işleme nasıl bir zemin oluşturacaktır? Zaman zaman Luther'in öğretilerini ödünç alan hareket, bu zeminin ihtida kavramı ile düzelebileceğini açıklar ve iyileştirme sistemini bu kavrama referanslarla tamamlar.

## KALP VE RUH KAVRAMLARI

Pietizmin ilham kaynakları daha önceden yani 17. yüzyılın ilk yarısında yayılan mistik kuruluş edebiyatı idi. Daha sonraları Luther'in belirli ilkeleri de akımın felsefesine uyması sebebiyle kullanıldı. Bu ilkeler arasında şunlar sayılabilir:

<sup>6</sup> Stoeffler, 25-6

<sup>7</sup> Stoeffler, 28

1- Canlı, içten bir dindarlık geliştirmek gereklidir. Kendini gözlemlene, günlükler ve biyografiler bu kalbî dindarlığın oluşması için malzemelerdir.

2- İnsanın kendisini, açık bir şekilde dünyadan ve onun eğlencelerinden uzaklaştırması gereklidir. Buna dans, kağıt oyunu, tiyatro, dünyevi okumalar dahildir. (Böylelikle hareket, zahidâne bir yaşama biçimine meylediyor ve aynı zamanda sık sık eskatolojik beklentileri olduğunu vurguluyordu).

3- İçten yaşanması gereken dindarlığa dikkat çekerek gizli dinî toplantı (konventikel) anlayışına geri dönerek, bir manada devlet kiliseciliğine (casaropapismus) karşı durmak gereklidir.<sup>8</sup>

Bu genel ilkeler ile birlikte pietistler için içten dindarlığın yaşanması ve ulvî bir yaşama biçimine ulaşmak, halis bir kalp ve arınmış bir ruh ile mümkündür.

Pietizmde insanın merkezi kalptir. Orada Allah da şeytan da ikamet edebilir, ihtida orada olur. Eğer sözde irade tarafından ifsad edilmemişse duygu orada oluşur. En kuvvetli dost da en ciddi düşman da kalptir. Kalp daima teslim olmak, terbiye edilmek, korunmak, imtihan edilmek veya güçlendirilmek durumunda olan hareketli bir mahaldir. Yoksa şeytan ile işbirliği yaparak aldatma kabiliyeti ile insanın en iyi niyetlerini bile ifsad edebilir. Çünkü o aynı zamanda dünyaperestliğin de merkezidir. Aslî günah buğün de devam ediyorsa bunun anlamı insanın gönlündeki arzu ve hırsların devam ettiğidir.<sup>9</sup>

İnsan, kalbinin bu tasallutundan ancak Allah'ın manevi bir biçimde uyarısı ile kurtulabilir. Bu ilahi uyarılıştan sonraki merhale ise kişinin bu değişmenin farkına varması ve bu ruh halinin devam etmesini sağlayacak davranışlarda bulunmasıdır. Kötülük ile mücadele edebilmenin diğer bir şartı da kalbi tetkik ettikten sonra samimi olarak pişmanlık duymaktır. Pişman olma noktası hidayet başlangıç noktasıdır. "Doğru bir kalbin alameti saflık ve temizliktir. Eğer kalp dünya sevgisinden arınmamışsa orada Tanrı'nın girmesi için yer yoktur. Eğer Tanrı için yer varsa o kalp korunmuş demektir... Bu soylu yeni durum ne yazık ki bütünüyle bu yüzeysel hayatla elde edilmez, çünkü kalp asla tamamıyla günahlardan âri olmaz. Allah'ın evi bir anda her çeşit günahla dolu bir eğlence yeri haline gelebilir...

Bu durumdan korunması gereken mümin, keder içinde, bulaşan eski günahlarından dolayı ilahi desteğe ihtiyacı olan kalbinin bütünü kontrolünü yeniden elde etmenin yolunu arayan kişidir."<sup>10</sup>

Pietizm terminolojisi içinde ruh da aslî bir kavram olarak yerini korur. Ruh, ilâhî olmayan hiçbir şeye tenezzül etmez ve yine bir ruh, hem Tanrı'yı hem de dünyevi olan şeyleri aynı anda barındıramaz. Eğer o kaynağına yöneltilirse akan bir ırmak haline gelir. İman etmiş bir ruh bizzat Tanrı'nındır ve kurtarılmıştır.

"Acaba Tanrı önce ruhu yaratıp, sonra Adem'in vücuduna mı üfledi? Yoksa kendini önce Adem'in vücuduna üfleyip ruhu onda mı yarattı? diye geniş kapsamlı bir tartışmaya gerek kalmamalıdır. Bundan çıkarılan derse göre;

1- Ruhun kaynağı Tanrı'dır. Yeni doğan bir çocuk nasıl annesinin göğsünü arıyorsa, sen de ruhu, onu yaratanda ara.

<sup>8</sup> Heussi, 395

<sup>9</sup> Sattler, 49-51

<sup>10</sup> Sattler, 54-56

2- Ruh ölümsüzdür, çünkü Tanrı ölümsüzdür, insan vücudu ise fanidir dolayısıyla fani işlerle meşgul olur.

3- Ruh Tanrı'nın aynasıdır. Onda insan Tanrı'yı görür. Bu aynayı Tanrı'ya çeviren, O'nu ve ilahî olanı görür. Aynayı dünyaya çeviren ise ancak dünyevî olan şeyleri görebilir. Dolayısıyla da ruh ilahî olan şeyler yerine, dünyevî olan kötü şeler içermeye başlar. Kutsal bir ziya hem ilahî, hem de dünyevî olamaz.

4- Tanrı, ruhunu kendi resmi olarak insana sunmuştur. Eğer Tanrı ile ruh arasında bir eşitlik söz konusu olsaydı onunla dostluk kurar, onda mukim olurduk... Ruh, kaynağını Tanrı'dan aldığı için hiçbir dünyevî şey onun yerini dolduramaz. Onun yerini dolduracak olan yine Tanrı'dır." <sup>11</sup>

Görüldüğü gibi akım, ruhî olgunlaşmayı ve dünyevî zevklerden uzaklaşmayı yani mistik bir yaşama tarzını günlük hayatın ve eğitimin içinde telakki etmiştir. 1730'lu yıllara kadar belki de insanlığın o dönemde duyduğu ihtiyaçların da etkisiyle Pietizm, Alman Hristiyanlığı'nı etkileyen ve ona zengin değerler kattığı iddia edilen, hem pedagojik hem mezhebî bir akımdır. Fakat bugün Alman Protestan bir teolog'a (Hans Werner Völker Monheim, Dusseldorf) göre, o gün kiliseye karşı koyan hareket, bugün karşı durma vasfından kaybetmiştir. Bugünün herşeyi sorgulayan gençliği, içten yaşanan bir dinin yanısıra, sosyal hayatın içinde olan bir dini anlayışa daha sıcak bakmaktadır. Teoloğun söyleminden anlaşılabilir ki, Pietizm bugün, günlük hayatı dışlayan mistik bir yaşama biçimine dönüşmüştür. Bu iddiayı doğrular nitelikte olan yaşlı, sosyal çalışmalara katılan, cemaat yardımcısı bir pietistin (Nikoteit Ingrid, Pietizm Sosyal Hizmet Görevlisi Monheim, Dusseldorf) sözleri de manidardır: "Ben Spener'i okuyarak Pietist oldum. Onun öncesinde Kilisenin ve kitapların söyledikleri birbirinden farklıydı. Kiliselerin daima takip ettikleri değişmez, katı yolu sorgulayan bir mezhepti Pietizm. Fakat bugün gençlerden bazıları akımın adını bile bilmiyorlar. Ama yine de İncil'i çok okuyan gençlere Pietist denilebilir. Bugün pietist denilince, mümkün olduğunca az alkol kullanan, çok İncil okuyan, günde iki veya üç kere dua eden, hergün günahları için pişmanlık duyan insan akla gelmelidir. Herşeyin aşırısına, mesela Karnavalın bu kadar çok içkiyle kutlanmasına karşıyız. Bir zamanlar Halle'da eğitimle ilgili olarak çok verimli faaliyetler yapıldı. Belki de biz Pietistlerin en anlamlı sosyal faaliyeti o idi."

## SONUÇ

Bir dönem Alman Hristiyanlığı'nı etkileyen Pietizm, dinî referanslarla toplumda eğitimi de üstlenen dinî bir harekettir. Hareketin ikinci öncüsü sayılacak olan eğitimci ve teolog A. Hermann Francke, eğitimi çok kademeli bir hale getirerek, her kademeyi değişik amaçlara hizmet veren okullar şekline dönüştürmüştür. Bugün özellikle halk okulları sayılabilecek Hauptschule'lerin geçmişteki temellerinin Francke'in okulları ile atıldığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Ayrıca bugün mesleki eğitimin Alman eğitim sistemi içinde edindiği yer ile ilgili olarak da benzer bir iddiada bulunulabilir ve pedagoğun kurduğu eğitim sisteminin bu açıdan da tarih içerisinde önemli bir yer edindiği söylenebilir. Başka bir çalışmaya ana tema teşkil edeceğini tahmin ettiğimiz bir sonuç da Alman eğitim sistemi içerisinde dinî referansın hâlâ kullanıldığıdır.

<sup>11</sup> Sattler, 59-60

Almanya'da Federal Anayasa'nın 7. maddesinin 3. fıkrasına göre "Dinî yönden bağımsız okullar hariç, bütün resmî okullarda din dersi düzenli bir ders olarak okutulmak zorundadır. Din dersleri resmi okullarda diğer derslerle aynı statüdedir. Devletin amaçlarıyla çatışmaksızın, temel dinî prensiplere göre din dersleri verilir. Hiçbir öğretmen kendi isteği dışında din dersi vermeye zorlanamaz." <sup>12</sup> Federal Anayasa'nın 7. maddesindeki bu çerçeve, Protestan cemaati için geçerli olduğu gibi, Katolik ve Musevî cemaati ve eğer varsa İslâm cemaati için de sözkonusudur. <sup>13</sup>Daha özele inmek gerekirse, meselâ, Kuzey Ren Westfalya Eyalet Anayasası'nın 7. maddesinde eğitimin amacı, "öğrencilerin Allah önünde saygı ile eğilmesini, insan haysiyetine dikkat etmesini sağlamak ve uygun sosyal davranışlar kazanmasını gerçekleştirmektir."<sup>14</sup>. Pedagojik düzlemde tartışılması gereken bu konu, ülkemizin oldukça sık yaşadığı din eğitimi kaosu için, en azından önçalışmalarda kullanılabilir ipuçları taşıır mahiyettedir.

Pietizmin, bize göre, eğitim sistemimiz içerisinde hiçbir zaman yer almadığını iddia edebileceğimiz en önemli tartışma konusu, çocuğun tıpkı erişkin Hristiyan gibi günahlı görülmesi, ona bu sebeple boş zaman bırakılmaması hususudur. Ancak yine bugün Alman eğitim sistemi bu eğitim yanlışını belki de bilinçli bir farkına varışla değiştirmiş ve boş zaman eğitimi yeteneklerin keşfedilmesi, özel kabiliyetlerin açığa çıkartılması için eşsiz bir fırsat olarak değerlendirmiştir.

Akım içerisindeki kalp ve ruh değerlendirmelerine dair İslam literatüründe ve Türk eğitim tarihindeki dökümanlar ile sayısız mukayeseler yapılabilir. Fakat özetle şunu söylemekte yarar görüyoruz. Pietizmin kalp olarak nitelendirdiği kavramın bizdeki anlamının nefis, psikoloji diliyle self olduğunu söylemek pek yanlış olmasa gerektir. Ruh kavramının ise Lutheran terminoloji ile yakından alakalı olduğu görülmektedir ve yine bu kavrama ait sayısız benzerliklerin İslam eğitim ve tasavvuf anlayışında dönem itibarıyla daha önceden mevcut olduğu konu ile ilgilenenlere yabancı değildir.

Örnek vermek gerekirse, Mevlânâ Celeddin-i Rumî (1207-1273)'nin "Ruhumdan ruh üfürdüm" diye anlatılan o can ışığı, o ruh mumu, balçık bedene din ışığı verir. Balçıkta yaratılış, bilgisiz oluş aleminde, ağır davranış huyundan çeker, çıkarır onu. Çünkü akli şehvetinden üstün olan, meleklerden yücedir. Şehveti aklından üstün olan hayvanlardan aşağıdır." <sup>15</sup> ifadeleri, bahsettiğimiz anlayışı hatırlatan ruh,insan ve yaratan üçlemesinin İslam kültüründeki anlatımıdır. Aynı şekilde maarifet, "geçmiş zamanlardaki zahitliğin mahsulüdür. Zahitlik ekmeğe çalışmak, maarifet de o ekinin bitmesidir. Şu halde çalışmak ve inanmak, bedene benzer. Bu ekmenin canı da biten mahsuldür ve onu devşirmektedir." <sup>16</sup> diyen Mevlânâ'ya göre mistik yaşantı amel-i salihden beslenir, hikmet ile meyve verir.

İslamî terminoloji içerisinde, duygunun lehine kurulan bir denge ile kalp kavramı daha ziyade gönüle çevrilerek kullanılmıştır.

Hayatın anlamını, insanlığın dünya ve âhiret saadetine ulaşması gayesi ile bütünleştiren Mevlânâ'ya göre gönlü inceltmek, ilahî aşkla donatıp insanlığın hizmetine sun-

<sup>12</sup> Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, WOM.23.Mai 1949.

<sup>13</sup> Ulrich Becker., "Almanya'da Örgün ve Yaygın Eğitim Alanlarında Dinî Eğitim" (çev. A. Yeşil), *Türkiye ve Almanya'da Eğitim Tartışmaları Semineri*, Ankara 1998, 38.

<sup>14</sup> *Verfassung für das Land Nordrhein - Westfalen*, Artikel 7 (Grundsätze der Erziehung).

<sup>15</sup> Mevlânâ Celeddin-i Rumî, *Mektuplar*, (çev. ve haz. A. Gölpinarlı), İstanbul 1999,143.

<sup>16</sup> Mevlânâ Celeddin-i Rumî, *Mesnevi*, (çev.V. İzbudak ), İstanbul 1990, VI,167.



mak gerekir. "A gönül, ayrılıkta bir hayli can çekiştin. Artık buluşma temellerine gel. Katresin; gene denize var da O'na karşı miktarın ne bir gör." <sup>17</sup> beyiti ile kâmil insana ulaşmayı hedef alan Mevlânâ için "olgunlaşmış, terbiye almış gönül Allah'a koşar, yalanla savaşır ve etrafa baht salar. Yeniden doğmak için batar, yani benliğini kaybeder. Onun kaybolması, yeniden doğması, gerçek benliğine kavuşması içindir. (O zaman) bulut gibi yükselir, yağmur gibi rahmet olarak yere iner." <sup>18</sup>

Bu çok kısa mukayeseden sonra sonsöz olarak şunu da söylemek gerekir ki Francke, özellikle yüksek öğretimde yaptığı reformlar ve öğretmen yetiştirme faaliyetini başlatan kişi olması itibarıyla <sup>19</sup>, hususen yüksek öğretimi dönemin ihtiyaçları ile bağdaşır bir şekilde işler hale getirmesiyle başarılı bir eğitim reformisti ve aynı zamanda mistik bir mezhebi akımın ikinci mühim kişisi olarak dünya düşünce tarihi içerisinde yer almıştır.

<sup>17</sup> Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, *Dîvân-ı Kebîr*, V, (çev. A. Gölpınarlı), İstanbul, 1960, V, 2141-3.

<sup>18</sup> Mustafa, Usta, *Divan-i Kebir'de Mevlana'nın Eğitim Görüşü*, İstanbul 1995, 147.

<sup>19</sup> Aytaç, Kemal (1980), *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara, 1980, 160.



## KADININ ŞAHİTLİĞİ ÜZERİNE

Orhan ÇEKER\*

*M*odernizmin etkisiyle İslamî hükümler nassların da hududu aşılarak yoruma tabi tutulmuş ve aslında İslam'ın öngördüğü hüküm, İslam'ın değilmiş ya da İslam'da yokmuş gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu gayretin temelinde İslam'ı savunamama acizliği ya da kompleks bulunmaktadır. Batı genelde İslam'ı, tümünü red anlamında tenkide tabi tutmuş, bu tenkid de yukarıdaki biçimde kimi İslamî çevrelerde az veya çok etkili olmuştur. Tabii ki yapılan tenkidler İslam'ın tümüne karşı değil, cüzlerine karşı yapılmış gibi gösterilmiş, gerçekte ise tümü hedefe konmuştur. Bu cüzler kadın hakları, kölelik, kısas... gibi konular olmuştur. Kadın hakları meyanında da mirasçılığı, tesettürü, şahitliği, cariyelik, erkeklere göre genelde arka planda yer alması... konuları ileri sürülmüştür.

Kadının şahitliğinin ne yapıp yapıp erkeğin şahitliği ile aynı konuma getirilmesi için olmadık yorumlara gidilmiş ve netice, murad-ı İlahî'ye de ters düşecek noktalara vardırılmıştır.

İslam, hakkın kesinkes sağlam delillerle isbatlanmasını esas almıştır. Bunu göz önünde bulundururken de işi isbat zorluğuna vardırıp ters taraftan hakkın yerde kalmasına da fırsat vermemiştir. Yeri gelir tek kadının, yeri gelir iki kadının şahitliği yeterli kabul edilmiştir. Fakat normal hallerde müdayene (Bakara: 282) ayetinde olduğu gibi iki kadının şahitliğinin yanısıra bir erkek şahidin bulundurulması şart görülmüştür. İşte burada kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısına denk kabul edilmesi birçok münakaşayı beraberinde getirmiştir.

Münakaşalarda **unutma / yanılma** esas alınarak "Kadın unutkan değil ise şahitliği tam olur" gibi bir sonuca varılmıştır. Ayrıca ayetin nüzülü sırasında kadınlar kültürce düşük seviyede olduğu için şahitlikleri yarım kabul edilmiş, zamanımızda ise kadın kültürce yüksek seviyede olduğundan şahitliği tam olmalı, denilmiştir. Bu iddiaların ilmî değeri nedir? Bu konudaki mülahazalarımızı arzetmek istiyoruz:

Her şeyden önce kıyastaki illetin doğru tesbit edilmesinin çok önemli olduğunu hatırlatmak gerekiyor. İleti doğru tesbit ederseniz doğru sonuca ulaşırsınız; ama illeti yanlış tesbit ederseniz varacağınız sonuç da yanlış olur. İmam Şâfiî'nin istihsana karşı çıkışının sebebi işte bu noktadadır. Kanaatimizce İmam Şâfiî istihsana doğrudan değil, dolaylı olarak karşı çıkmıştır. O sanki "ileti doğru tesbit etmiyorsunuz, yanlış sonuca varınca da dönüveriyor, istihsan yapıyorsunuz. Halbuki illeti doğru tesbit etseydiniz doğ-

\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. oceker@hotmail.com

ru sonuca varıp, istihsana muhtaç olmayacaktınız”, diyor. Usûl kaynakları kıyas konusunda illet tesbitine fazlaca yer verir ve doğru tesbit yapmak için illet olabilecek vasfın şartları üzerinde durur. İşte bu şartlardan bir tanesi **munzabıt vasıf** olmasıdır. Munzabıt (mazbut), normalde kişiden kişiye, halden hale, çevreden çevreye değişmeyen, hududunu tesbitte zorluk çekilmeyen, sınırları belli olan anlamındadır. Ancak böyle bir vasıf illet olabilir. Bu şart doğrultusunda **unutkanlık / yanılma** ve **kadının kültürü** vasıflarına bakacak olursak her ikisinin de illet olamayacağı bariz bir şekilde görülecektir:

**Unutkanlık / Yanılma:** Ayet-i Kerimede, “*vesteşhidû şehîdeyni min ricâlikum, fe in lem yekûnâ raculeyni feraculün vemraetâni minmen terdavne mineşşühedâi en tedille ihdâhumâ fetüzekki- ra ihdâhumâl-uhrâ...*”

“...Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun, eğer iki erkek bulunamazsa güven duyduğunuz şahitlerden bir erkek ile iki kadın da (olur). Böylece kadınlardan biri yanılır/unutursa diğeri ona hatırlatır...” (Bakara: 282) buyurulmaktadır.

Ayetteki “iki erkek bulunamazsa” kaydına bakarak iki erkek varken kadının şahit olup olamayacağı konusunu bir tarafa bırakalım. “Biri yanılırsa diğeri ona hatırlatır” kaydındaki unutma/yanılma vasfına, illet olması için munzabıt (mazbut) olma şartını uygulayacak olursak bu şartın unutmada mevcut olmadığını görürüz. Çünkü unutma kişiden kişiye, yaştan yaşa, halden hale değişiklik arzeder. Aynı zamanda bu hal erkeklerde de mevcuttur ve onda da değişiklik gösterilir. Erkek veya kadın, genç yaşta az unuttur, yaşı ilerledikçe unutkanlık artar. Ya da kafası meşgul veya dalgın olduğu zaman unutkan olur, bu hallerin dışında iyi hatırlar. Buna göre az unutkan olduğu zaman şahitliğini tam, çok unutkan olduğu zaman şahitliğini yarım mı sayacağız ! Mesela 20 yaşında iken şahitliği tam, 60-70 yaşına geldiği zaman şahitliği yarım mı olacaktır. Bu durumdan erkeği nasıl istisna edeceğiz. Halbuki ayet erkeği istisna etmiştir. Demek ki illet için erkeği istisna edeceğimiz bir vasıf bulmalıyız. Unutma / yanılma hükmün hikmeti olur, illeti olmaya müsait değildir.

**Kadının Kültür Seviyesi:** Bir de deniliyor ki İslam’ın ilk geldiği sıralarda kadının kültür seviyesi çok düşüktü. Onun için de şahitliği yarım kabul edilmişti. Şimdi ise kadın okur yazar olup kültür seviyesi yüksektir. Dolayısıyla şahitliği tam kabul edilmelidir.

Ayetin indiği sırada kadınlar arasında erkekleri kat kat geçecek şekilde seviyesi yüksek olanlar vardı. Mesela Hz. Aişe annemiz en fazla kültürlü ilk 10’un içerisinde idi. Yedi fakîh sahabiden biri idi. Buna rağmen onun şahitliğinin okur - yazar bile olmayan herhangi bir erkek sahabiye göre yarım olduğu konusunda bir tereddüd yoktu. Hem sonra Hz. Aişe’nin kültürünü zamanımızdakilerle kıyaslayalım. Hz. Aişe tefsir, hadis ve fıkhıta bizim kaynaklarımızdan birisidir. Bir bakımdan dinimizin rivâyet kaynağını teşkil etmektedir. Dolayısıyla seviyesi itibarıyla zamanımızdaki tüm insanlardan daha seviyeli idi. İctihâd edebilen 162 sahabiden 20 tanesini kadınlar teşkil ediyordu. Zamanımızda yüksek tahsilli olup bir dilekçe yazmaktan aciz olan erkeklere göre seviyeleri kıyas kabul etmeyecek kadar fazla idi. Buna rağmen onların şahitlikleri yarım olmuştu. Dolayısıyla kültür seviyesini bu yönden illet olarak almak yanlış olduğu gibi, munzabıt vasıf olma şartı itibarıyla de illet olarak alamayız. Çünkü kültür kişiden kişiye, çevreden çevreye, halden hale değişkenlik arzeder. Mesela kültürlü saymak için hangi seviyeyi esas alacağız ? Belli bir diplomayı esas alsak o diplomadan bir gün önceki şahitlikle bir gün sonrakini farklı mı sayacağız ? Aynı şekilde diploması olmadığı halde kendisini yetiştirmiş olan birinin şahitliği diplomalı ama düşük kültür seviyesinde birininkine göre yarım mı olacak-

tır. Bunun gibi, tahsilli bir bayanın şahitliği tam fakat o derecede tahsili olmayan erkeğinki yarım mı kabul edilecektir ? Memleketler arasındaki kültür farklılığında nasıl bir ölçüyü esas alacağız. Görüyorsunuz ki mazbut olması gereken vasıf / kültürlülük ne kadar da değişkenlik gösteriyor. Kültür seviyesinin illet olamayacağı ortadadır.

## SONUÇ

Kadının şahitliğinin yarım kabul edilmesine illet olarak gösterilen unutkanlık ve düşük kültür seviyesi, illet olma şartını bulundurmadıklarından illet olarak ele alınamaz. Çünkü illet olma şartlarından munzabit olma şartı bunlarda zerre miktarı mevcut değildir. Buna rağmen bunları illetmiş gibi ileri sürmek kıyastaki illet şartlarını bilmemek veya en azından göz önünde bulundurmamak anlamına gelir. Aynı vasıfları illet olarak takdim edenler arasında fıkıhçıların da olması üzüntü vermektedir.

Ayet-i Kerimede (Bakara: 282) erkek ve kadın için ayrı hüküm belirtildiğine göre, illet olarak tesbit edeceğimiz vasıf kadında var olup erkekte yok olmalı ki doğru tesbit yapılmış olsun. Unutma / yanılma da kültür seviyesi de kadın için olduğu kadar erkek için de söz konusu olan bir durumdur. Böyle olduğu halde nasıl oluyor da illet olarak alınabiliyor.

İllet olma şartlarını göz önünde bulundurduğumuz zaman şahitlik konusunda illetin bizatihi "**kadın olma**" olduğunu söyleyebiliriz. Gerek psikolojik gerek diğer yönleri ile kadın olarak yaratılmış olmak şahitlikte bu hükmü beraberinde getirir. Şahitlik konusunda kadının böyle bir hükümde olması kadın için züill değildir. Bu gayet tabii kabul edilmelidir. Vahşi ismindeki sahabinin şahitliğinin yanında Hz. Aişe'nin şahitliğinin yarım kabul edilmesi Hz. Aişe'nin daha faziletli oluşuna zarar vermez. Hz. Aişe'nin, İmam Âzam Ebû Hanife'den daha faziletli olduğu yine nass ile sabittir. Şahitliğinin de Ebû Hanife'nin şahitliğinin yanında yarım olduğu yine nass ile sabittir. Öyle ise üstünlük ve fazileti şahitlikle ölçmemek, bunların ayrı şeyler olduğunu kabullenmek gerekir.



**Einführung in die Religionspsychologie  
(Din Psikolojisine Giriş), HOLM, Nils G., UTB  
Reinhardt Verlag, Göttingen 1988, s.160,  
ISBN: 3-497-01212-2**

Abdülkerim BAHADIR\*

*J*arihsel gelişimi açısından Din Psikolojisine yaklaştığımız zaman, bilim dalının henüz genç bir yapılanmaya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çağımız Din Psikolojisi alanında ele alınan konuların temellerine, asırlar öncesinde -spekülatif tartışmalar ya da lokal incelemeler çerçevesinde- rastlamak mümkün olmakla beraber, ilk bilimsel ve sistematik çalışmalar, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. "The Psychology of Religion, New York 1889" adlı kitabıyla Edwin Diller Starbuck, Din Psikolojisi'nde ilk kitabın sahibi unvanıyla tanınmaktadır. Ancak, bilimsel anlamda ilk bağımsız adımların sahibi olduğu için kurucu olarak, William James kabul edilmektedir. Dinî konular ekseninde gerçekleştirdiği konuşmaları toplayarak yayınladığı "The Varieties of Religious Experience, 1902" adlı eseriyle James, kendisinden sonra gelenlere önemli bir kaynak özelliği taşır

20. asırda genelde Sosyal Bilimlerde; özelde Psikolojide ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak, Din Psikolojisi alanında da ciddi ilerlemeler kaydedilmiştir. Amerika ve Avrupa ekolü olmak üzere temelde iki farklı koldan sürdürülen çalışmalar, yayınlanan pek çok eserle bilimsel ürünlerini vermiştir. Bu çerçevede tanıtacağımız kitap, orijinalitesi ile dikkat çekmektedir.

Kitap, adından da anlaşılacağı gibi Din Psikolojisine giriş niteliği taşımaktadır. İlgili konuları ana hatları ile ele alan eser, yazarın yıllar boyunca derslerde okuttuğu notlardan derlenerek özellikle üniversite öğrencilerinin istifadesine sunmak amacıyla hazırlanmıştır. Kitap, içerdiği konular açısından daha çok Anglosakson ülkeleri, Almanya ve İskandinav ülkelerinde son yıllarda gelişen din psikolojisi anlayışını yansıtmaktadır.

Kitabın muhtevasında işlenen konuları ana başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Giriş,
2. Sosyal Fenomen Olarak Din,
3. Tecrübe Olarak Din,

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. akerim@selcuk.edu.tr

4. Din ve Gelişim Psikolojisi,
5. Din ve Kişilik Psikolojisi,
6. Din ve Ruh Sağlığı.

Giriş bölümünde yazar, din olgusunun bilinen en eski kültürlerde bile canlı olarak yaşandığından ve tüm birikimleri ile araştırılmaya açık bulunduğu bahseder. Bu noktada yazarın tavsiye ettiği iki yöntem şekli göze çarpar: Tarihi araştırma yöntemini kullanarak dini olguları belirli zaman diliminde, belirli kültürlerde tasvir etmek; ya da karşılaştırma yöntemini kullanarak birbirinden farklı kültürlerdeki dinî ifade şekillerini mukayese etmek. Ancak, bu iki yöntemin dışında yazar, dine sosyal ya da ruhsal faktörler ile olan ilişkisi bağlamında da yaklaşabileceğini önerisine ekler. Dini ifade şekilleri kavramıyla O, insanların birbirinden farklı düşünce ve kanaatlerine, davranış tarzlarına ve tecrübelerine işaret eder.

Konunun devamında, Psikolojinin tarihçesine yer verilmektedir. Bu çerçevede Din psikolojisinin doğuşu, Amerika ve Avrupadaki öncüleri, ilk araştırmalar ve bunları takip eden çalışmalar üzerinde durularak bilim dalının günümüze kadar süren tarihi gelişimi ile ilgili genel bir panorama sunulmaktadır.

"Sosyal Fenomen Olarak Din" başlığı altında yazar, dinin kendine özel bir semboller dünyası oluşturduğunu ve bu karakteristik tabiatı ile grup ve topluluklarda ortak temele dayalı bir yayılma imkanı bulduğunu dile getirir. Burada, özellikle dini düşünce ve kanaatler alanında dinin insan hayatının anlamını ve hedefini düzenleyen bir sistem olarak hizmet verdiğine dikkat çeker: Birey, dinin bu sembolik yönüyle toplumda ait olduğu yeri bulur ve başkaları ile uyumlu bir iletişim kurar. Bu anlamda din, bireye ortak davranış ve tecrübe modelleri sunarak sosyalleşmesinde önemli bir rol oynar. Anlamlandırıcı bir sistem olarak din, bireye anlaşılması zor olaylar ve konular hususunda açıklama ve yorumlama referansları sunar.

Aynı başlık altında tartışmaya açılan bir diğer konu da, grubun oluşumu ve fonksiyonudur. Bu çerçevede, ortak değerlere ve rollere sahip en az iki ya da daha fazla bireyden oluştuğu ifade edilen grup ile ilgili çeşitli tipolojiler sunulmaktadır. Birincil - ikincil; resmi - gayri resmi; üyeli - referans ve iç - dış grup tipi şeklinde sıralanan grup tipolojileri açıklandıktan sonra grup dinamiği, liderlik ve grup üyeliği üzerinde durulmaktadır.

"Tecrübe Olarak Din" başlığı altında yazarın yer verdiği konular, dini tecrübe şekilleri, Sunden'in Rol Teorisi, Yükleme Teorisi ve Mistisizm olarak sıralanmaktadır. Girişte, dinî tecrübe tanımlandıktan sonra ihtida, kutsanma, içe doğma, ilham vb. gibi bu çerçevede incelenen özel kavramlara yer verilmektedir. Ayrıca dini tecrübenin dinî ve mistik yaşantılardaki yansımalarına da işaret edilmektedir. Konunun devamında Din Psikologlarının dinî tecrübe ile ilgili görüşlerine yer verilerek, Glock ve Stark (1965)'in dört grupta incelediği dinî tecrübe sınıflamaları tartışmaya açılmaktadır.

Yükleme Teorilerinin ortaya çıkışının ve öncülerinin konu edildiği bölümde, insanın belirsiz ya da korku ve endişe verici olaylar karşısında sergilediği anlamlandırma çabaları dile getirilerek bu noktada aşkın boyut ile kurulan bağlardan bahsedilmektedir. Konu, mistik tecrübenin kaynağı, yapısı, çeşitleri, kriterleri, ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili verilen bilgilerle noktalanmaktadır.

"Din ve Gelişim Psikolojisi" başlığı altında işlenen konular şunlardır:

- Dinî olgunlaşma aşamaları,
- Geleneksel aktarım,



- Zihinsel gelişim,
- Ahlak gelişimi,
- Psiko-sosyal gelişim,
- Din ve gelişim aşamaları,
- Ruhsal gelişim aşamaları.

İnsan hayatının belirli aşamalar halinde ele aldığı bu bölümde yazar, biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel değişimlere paralel olarak bireyin dini gelişiminde ortaya çıkan yeni oluşum ve farklılaşmalara değinmektedir. Piaget ve Kohlberg'in evrelere dayalı kuramları esas alınarak sürdürülen açıklamalar, konu ile ilgili şemalarla desteklenmektedir.

"Din ve Kişilik Psikolojisi" bölümünde, sağlıklı ve hasta ruha açıklık getirilmektedir. Dini hassasiyet ve içkinlik ile ilgili açıklamalarda özellikle Alport'un görüşlerine dikkat çekilirken, Maslow'un İhtiyaç Piramidi'nin zirvesinde yer alan "kendini gerçekleştirme" kategorisinin, aşkınlıkla bağlantılı olarak dini bir içerikte değerlendirilebileceği vurgulanmaktadır. Konunun devamında Psikanaliz ve Analitik Psikoloji, ana hatlarıyla ele alınarak Freud ve Jung'un din ile ilgili ileri sürdükleri görüşler üzerinde durulmaktadır.

Kitabın son konusu olan "Din ve Ruh Sağlığı" başlığı altında yazar, konu ile ilgili yapılmış araştırmaları sıralayarak söz konusu araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bulguları yorumlamaktadır. Bu bölümde "Tanrının Torunları" (Kindeskinden Gottes) kavramına açıklık getirmeye çalışılarak dini baskılar altında yetişen bireylerin sonraki yıllarda karşılabileceği sorunlar üzerinde durulmaktadır. Yazar, son olarak "Pastoral Psikoloji" çerçevesinde Din Psikolojisi ile ilahiyat ilişkisini ele alan açıklamalarda bulunur ve bu çerçevede yapılan araştırmalara işaret ederek değerlendirmelerini neticelendirir.

**The Psychology of Religious Behavior, Belief  
and Experience (Dinî Davranış, İnanç ve  
Tecrübenin Psikolojisi),  
Benjamin Beit-Hallahmi ve Michael Argyle,  
Routledge, Kent, 1997. s 318  
ISBN: 0-415-12330-3**

Adem ŞAHİN\*

Benjamin Beit-Hallahmi, İsrail'in Hayfa Üniversitesi'nde psikoloji profesörüdür. 1975 yılında Michael Argyle ile birlikte yazdıkları *The Social Psychology of Religion* (Dinin Sosyal Psikolojisi) adlı kitabının yanı sıra, yayınlanmış daha pek çok eseri vardır. Michael Argyle, Oxford Brookes Üniversitesi'nden emekli olmuş, ancak alanı ile ilgili çalışmalarını devam ettiren bir psikoloji profesörüdür. *The Social Psychology of Everyday Life*<sup>1</sup> (Günlük Hayatın Sosyal Psikolojisi) ve *Psychology of Social Class*<sup>2</sup> (Sosyal Sınıf Psikolojisi) adlı kitapları başta olmak üzere, yazar yirmiden fazla eser telif etmiştir.

Kitap 12 bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümler alt bölümleri ile birlikte aşağıda verilmiştir:

1-Dinî fenomenler ve yorumları: Din fenomeninin vecd hali ve rutinden oluşan iki yönü, psikoloji ve dinin tanımlanması, psikolojik verilerle ulaşılan bulguların ilişkisi.

2-Açıklamalar ve araştırma hipotezleri: Dinin menşei, varlığını devam ettirme ve sonucu ile ilgili hipotezler; açıklamaların test edilmesi.

3-Araştırma metodları; Dinî fenomeni açıklama metodları, bu metodların birbiri ile ilişkileri, sebepler ve sonuçlar: Dindarlığın çeşitliliği, dini öğrenmede doğrudan ve dolaylı yollar, betimlemeler, anketler, dinî tecrübe ve davranış ölçekleri ve deney.

4-Ayinler ve ruhban sınıfı: Geçiş törenleri, grupla dua, din adamları.

5-Dinî tecrübe: Dinî tecrübe anketleri, dinî tecrübe çeşitleri, dinî tecrübelerde demografik değişkenler, dinî tecrübeyi uyandırmanın geleneksel metodları, dinî tecrübeyi uygulamalı metodlarla uyandırılması (experimental induction of religious experience),

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. asahin@hotmail.gen.tr

<sup>1</sup> 1992 yılında yayınlanmıştır.

<sup>2</sup> 1994 yılında yayınlanmıştır.

dinî tecrübenin etkileri, geçmiş yaşantılar ve kişilik faktörleri, dinî tecrübe açıklamaları, dinî tecrübenin sosyal yönü.

6-Dinî inançların kazanılması, sosyalleşme ve devamlılık: Dinî sosyalleşme; kişiler arası ve toplumsal etkileşim, ailenin etkileri, aile tasavvurları ve Tanrı, formal din eğitimi, dinî mezhepler ve geleneklerdeki farklılıklar.

7-Kişiliklerin ve inançların değişmesi; ihtida, dinî hareketler ve dinden dönme: İhtida, dinî gruba yeni katılım, dine katılım kampanyaları, dinî hareketler, din değiştirme, ateizm, inaçsızlık.

8-Bağımlı değişken olarak din; cinsiyet, yaş, sosyal sınıf ve toplum: Cinsiyet farklılıkları, yaş ve dindarlık, sosyal sınıf ve toplumsal boyut.

9-Bireysel farklılıkların kişilik ve kabiliyet üzerindeki etkisi: Kalıtımın etkileri, genel kişilik özellikleri, kendilik saygısı, otoriterlik, dogmatizm ve zihinsel karmaşıklık, etkilenebilirlik, olayları kontrol merkezi, içe ve dışa dönük dindarlık, kişilik ve dindarlığın yeğlilik şekilleri, suç işleme ve şiddetin dinamikleri, zeka ve diğer kabiliyetler, akademisyenler ve diğer (yüksek) meslek sahiplerinin dindarlığı.

10-Dindarlığın etkileri; bireysel boyut: mutluluklar ve hayatın kalitesi, sağlık, akıl sağlığı, psikiyatrik rahatsızlıklarda dinî düşünceler, ölüm korkusu, intihar, yardım etme, merhamet, dürüstlük, fedakârlık, cinsel davranış, özet; bireysel fonksiyon.

11-Dindarlığın etkileri; grup boyutu: Doğurganlık, boşanma, suç ve sapkınlık, çalışma ve başarı, önyargı ve ırkçılık, politik ilgi, toplumsal bütünleşme ve toplumsal dışlanma.

12-Bulgular, anlamlandırma ve yorumlama

Kültürler arası genelleştirme problemi, teorik açıklamaların denenmesinde ortaya çıkan diğer problemler, spesifik hipotezler için bulgular.

Yazarlara göre eserin amacı, yapılmış olan araştırmalarda ulaşılan bulguları sunmak ve Sosyal Bilimler alanında yaygın bir şekilde benimsenen teorileri bu bulgularla desteklemek suretiyle din ve dinî davranışın psikolojisini kapsamlı bir şekilde incelemektir. Gerçekten de bu eser, yazarların 1975 yılında yayınladıkları *The Social Psychology of Religion* adlı çalışmalarından sonra din psikolojisinin temel konuları ile ilgili bulguları en geniş şekilde okuyucuya sunmaktadır. Eser, Din Psikolojisi alanında çalışan araştırmacılar için ilgilendikleri konuların tarihî seyrini takip ve ulaşılan seviyeyi tespit açısından önem arz etmektedir. Eserde gerek hipotezler gerekse bulgular konusunda seçici bir tavır izlendiği görülmektedir. İlgili bölümde önce konuya ilişkin teorik açıklamalar yapılmış, daha sonra dinî davranış, inanç ve tecrübelerle ilgili alan araştırmaları, sosyal araştırmalar ve deneylerden elde edilen bulgular sunulmuştur. Kitapta, psikologlar, sosyologlar, antropologlar, siyaset bilimciler ve tarihçilerin araştırmalarından oluşan literatür konuların açıklanması için kullanılmıştır. Konular işlenirken izlenen en son aşama ise genelleştirme-dir. Ulaşılan bulgulara dayanılarak dinî davranışın menşei, işlevleri ve etkileri hakkındaki psikolojik ve sosyolojik teoriler test edilmiş, dindarlığın sebepleri ve sonuçları hakkında genellemelere gidilmiştir.

Sonuç olarak eser, Din Psikolojisi'nin temel konularını daha önce yapılan araştırmaların bulguları ile destekleyerek ele alması, hipotezleri denemesi ve genellemelere gitmesi açısından dikkate değerdir.

**Reuven Firestone, Journeys in Holy Lands.  
The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis, State University of  
New York Press,  
Albany 1990, 265s.**

Özcan Hıdır\*

**Y**ahudi kültürünün tefsir ve tarih kaynaklarındaki rivâyetlere etkisine dair iddiaların en önemlilerinden biri, Hz. İbrahim'in ilahi emirle oğlunu kurban etmek istemesi hadisesi ile ilgilidir. Zira Kur'an'da isim zikredilmeksizin anlatılan<sup>3</sup> bu olayda, Hz. İbrahim'in, oğullarından İshak'ı mı yoksa İsmail'i (a.s.) mi kurban ettiği belirgin değildir. İslâm tefsir ve tarih kaynaklarında ise her iki kanaati de destekleyecek görüş ve rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden, kurban edilmek istenen oğulun Hz. İshak olduğunu söyleyenler, esas itibarıyla Tevrat'ın Tekvin bölümündeki, kurban edilmek istenenin İshak olduğunu açıkca beyan eden ilgili pasajlarla<sup>4</sup> uygunluk arz etmektedirler.

Esasen bu konu, Yahudilik ile İslâm arasında en çok polemik konusu edilmiş meselelerdendir. Zira başta Almanya'da Reformist Yahudiliğin kurucusu A. Geiger ve talebesi I. Goldziher olmak üzere pek çok şarkiyatçı,<sup>5</sup> İslâm kaynaklarındaki bu iki grup rivâyetin varlığına dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'in, Tevrat'ta geçen Hz. İbrahim'in kurban edilmesi istenilen oğluyla ilgili kısmı, kaynak belirtmeden iktibas ettiğini ve bunu Hz. İsmail'e uyarladığını öne sürmüştür. Zira söz konusu bu şarkiyatçılara göre yahudi-hıristiyanlara ait rivâyetlere istinaden Hz. Peygamber başlangıçta, Hz. İbrahim'in kurban edilmesi emredilen oğlunun Hz. İshak'tan başkası olmadığına tereddütsüz inanmaktaydı. Ancak daha sonra İslâm'a giren bazı gayr-i Arap unsurlar (mevâli), Araplar'a hasetleri sebebiyle yahu-

\* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul. ohidir@hotmail.com

<sup>3</sup> İlgili Kur'an âyetleri için bk. Saffat, 37/101-113.

<sup>4</sup> Tevrat'taki bu pasajlar için bk. Tekvin, 22/1-2.

<sup>5</sup> Bk. Geiger, *Judaism and Islam*, Madras 1898, s. 103-106; Goldziher, *Die Richtungen...*, Leiden 1952, s. 81; Walker, *Bible Characters in the Koran*, London 1931, s. 52-53; Watt, "Ishak", *EI (New Edition)*, IV, 109-110.

dilerin, Hz. İsmail yerine ataları Hz. İshak'ı koyup bu yöndeki Tevrat nüshasını tahrif ettikleri iddiasını yaymışlardır.

Bütün bu görüş ve iddialarda öne sürülen argümanlar, İslâm âlim ve araştırmacıları tarafından yeterince araştırılmamış; konuyla ilgili derinlemesine ve detaylı çalışmalar, yine modern dönem şarkiyatçıları tarafından ortaya konmuştur. İslâm tefsir meselelerine dair nitelikli çalışmaları ile tanınan S. Bashear'a ait "Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues" adlı makale,<sup>6</sup> bunların en dikkat çekenleri arasındadır. Amerikalı şarkiyatçı R. Firestone'un burada tahlil etmeye çalıştığımız *Journeys in Holy Lands* adlı eseri ise, söz konusu meseleye dair şimdiye kadar yapılmış çalışmaların en önemlisi ve en kapsamlısıdır.

Firestone bu eserinde, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesi ile ilgili rivâyetlerin farklı versiyonlarının hemen tamamını analitik bir yöntemle incelemiş ve dikkat çekici sonuçlar ortaya koymuştur. Bu rivâyetlerin, başlıca İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713) ve Mücâhid gibi önemli sahâbî ve tâbiîler tarafından nakledildiğini tesbit ettikten sonra Firestone, esasen onların İbn Abbas'a dayandırılmasının sonralara rastladığını ve tefsir ilmindeki otoritesine binaen onun isminin bu konuda özellikle istismar edilmiş olabileceğini ileri sürer. Batılı araştırmacılar içerisinde konuya ilk dikkat çekenin I. Goldziher olduğunu belirten Firestone, tıpkı Goldziher gibi başta İbn Abbas olmak üzere İslâm âlimlerinden bu meseleyle ilgili nakledilen rivâyetlerin, kurban edilmek istenilen oğulun hem Hz. İsmail hem de Hz. İshak olduğunu gösterdiğini söyler. Ancak neticede ona göre, Kitab-ı Mukaddes, İslâm öncesi Arap kültürü, İslâm dönemi ve sonrasını kapsayan rivâyetleri incelediğini ve kurban edilme hadisesinin anlatıldığı rivâyetlerin, bütün etkileşimlere rağmen İslâmî bir orijinalitesinin bulunduğunu, onlara kolayca "Kitab-ı Mukaddes'e ait kıssa ve efsanelerin yeni bir formu" yaftasının vurulamayacağını ifade eder. Ona göre bu tür kıssa ve olaylar, İslâm toplumundaki *sözlü rivâyet* geleneğinin bir sonucu olarak, İslâm ile geçmiş kültürler arasındaki sürekliliğin yeni versiyonları olup Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesinin istendiği hadise de, Tevrat'ta Hz. İshak için anlatılan olayın, Hz. İbrahim adına evrim geçirmiş halidir.

Bir giriş ve beş bölümden oluşan eserin girişinde konunun önemine vurgu yapılan kısa bir girişin ardından birinci bölümde, ilgili literatür ve eski kutsal metinlerde Araplar ve Arap Yarımadası'na genelde geçmiş ümmet ve milletlerin özellikle de İsrailoğulları'nın kendi kültürlerini taşımaları konusu incelenmiştir. Yazar bu bölümde Arapların asıl kültürünün sözlü kültür olduğunu ve dolayısıyla diğer kültürlerden kolayca etkilendiklerini ve neticede yahudi-hıristiyan kültürünün İslâmî ilimlere ve özellikle tarih, tefsir, kısas-ı enbiyâ ve hadis kaynaklarına sızdığı yönündeki iddiasını ortaya atmıştır. Ona göre Kur'an da yahudi-hıristiyan kültürünün izlerini taşımakta olup Kur'an'da doğrudan bir etkilenme olmasa bile, dolaylı bir etkilenmeden söz edilebilir. Daha sonra ise Firestone, bu etkilenmenin en bariz örneklerinden olduğunu düşündüğü Hz. İbrahim'in ikinci bölümde Hz. İbrahim'in Ken'an diyarına göçü, Hz. İsmail'in doğumu gibi Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesi hadisesinin tarihi zemini ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde de Mekke ve Hz. İbrahim'in Mekke'ye yolculuğu incelendikten sonra onun Kabe'yi inşası etrafında gelişen olaylar irdelenmiştir. Dördüncü ve beşinci bölüm ise, kurban edilme hadisesini ve kurban edilmek istenilen bu oğulun Hz. İsmail mi yoksa Hz. İshak mı olduğunu Kitab-ı

<sup>6</sup> Bk. *Der Islam*, Bd 60, 1990, s. 242-78.

Mukaddes ve İslâm kaynaklarından yaptığı nakillerle tetkik etmiştir. Ardından da İslâm müfessirlerinin Hz. İbrahim'in kurban edilmek istenilen oğluyla ilgili kaynaklarına yönelik spekülâtif bazı değerlendirmelerde bulunduktan sonra özellikle tefsir ve tarih kaynaklarında yer alan ve söz konusu oğulun Hz. İshak olduğunu belirten rivâyetlerle Hz. İsmail olduğunu bildiren haberlerin ayrıntılı incelemesi yapılmıştır. Bu inceleme yapılırken özellikle Kitab-ı Mukaddes'teki ilgili rivâyetlerle mukayeseler yapılmış olması, okuyucuya karşılaştırmalı tahlil imkanı sunması açısından önem arz etmektedir.

Firestone eserinde, konuyla ilgili İslâm kaynaklarındaki rivâyetlerin tamamını incelediği iddiasındadır ve bunlardan 130 rivâyetin, kurban edilmek istenen oğulun İshak; 133 rivâyetin ise, İsmail olduğunu ifade ettiğini söyler (bk. s. 102, 135). Eserinin sonunda Firestone'nin, sahabe, tabiin, tebe-i tabiin ve daha sonraki İslâm alimlerinden, "Hz. İsmail'in kurban edilmesinin istendiğini destekleyenler" ve "Hz. İshak'ın kurban edilmesinin istendiği görüşünü destekleyenler" diye bir liste sunması (bk. s. 170) bilhassa önemlidir. Firestone'nin sunduğu bu liste incelendiğinde, Hz. İshak'ın kurban edilmek istenen oğul olduğu görüşünü benimseyen alimler arasında on yerde, ismi genellikle israili rivâyetlerle anılan mühtedi tabii Ka'bu'l-Ahbar'ın ismi geçmektedir. Bu rivâyetlerden üçünde Ka'b'ın Ebu Hüreyre'ye bu tür bir bilgi verdiği görülmektedir. Buna karşılık Hz. İsmail'in kurban edilmesi istenen oğul olduğu görüşünü benimseyen alimler arasında ise, Ka'b bulunmamaktadır. Şüphesiz bu olgu, İslâm kaynaklarında bulunan ve Hz. İbrahim'in kurban edilmesi istenen oğlunun Hz. İshak olduğunu bildiren rivâyetlerin yahudi kültürü ve yahudi kutsal kitaplarından etkilenmiş olabileceği ihtimalini hatıra getirmektedir. Ancak meselelerin daha objektif bir bakış açısıyla ve önyargılardan arınmış olarak, İslâmî perspektiften ele alınmasına ihtiyaç bulunduğu da ortadadır.

Netice olarak Firestone'nin bu eseri, konuyla ilgili ortaya konulmuş şimdiye kadar en kapsamlı çalışma olması açısından önem arz etmektedir. Eserde yazar genelde objektif bir görüntü vermeye gayret etmişse de, zaman zaman satır arası bilgilerle önyargılarının esiri olmaktan kurtulamamış ve Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesi hadisesi bağlamında, özellikle İslâm tefsir ve tarih geleneğini geçmiş kültürlerin, bilhassa da yahudi-hıristiyan kültürünün (isrâiliyyât) etkisinde gelişen alanlar olarak görme eğilimini yansıtmaya çalışmıştır.

**Özcan Hıdır, İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi  
(Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları), Doktora  
Tezi,  
M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000,  
I-IX+413 sayfa.**

İbrahim Hatiboğlu\*

Son yıllarda İlahiyat fakültelerinde hadis problemlerine dair tez konularının seçilmesi ve bunların başarı ile tamamlanması, ülkemiz ilmî geleneği açısından sevindirici bir durumdur. Bu tarz problematik ve çok yönlü çalışmalar sayesinde, hadis ilmi, kendi kabuğu ile sınırlandırılmış dar çerçeveyi aşmış, kendisi hakkında öne sürülen farklı yaklaşımları, eleştirileri ve yeni açılımları da görme fırsatını elde etme yolunda önemli adımlar atacaktır. Böyle bir yaklaşım elbette çalışmaların mahiyetini ve alanını biraz zorlayacak sadece hadis ilminin ya da buna bağlı hadis metinleri, klâsik problemler, usul, tarih, literatür gibi hadisin alt konuları ile sınırlı kalmayacak; seçilen konuya bağlı olarak, düşünce tarihi, dinler tarihi, din sosyolojisi, kültür tarihi gibi ilgili başka alanların da dikkate alındığı bir çerçevede ele alınacaktır.

Kısaca tanıtımını yapmakta olduğumuz *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)* adlı doktora tezi de çağdaş hadis problemleri çerçevesinde, birkaç ilim dalının alanlarına taşacak boyutta incelenerek hazırlanmış bir araştırmadır. Konunun tabiatı gereği, şarkiyat araştırmaları ve buna bağlı gelişen çağdaş müelliflerin tetkikleri; dinler tarihi bağlamında ise özellikle Yahudilik ve Arap Yarımadası'ndaki tarihi konunun sınırları içerisinde değerlendirilmiş ve çalışmanın boyutları da buna paralel bir şekilde genişlemiştir. Esasen, sadece Yahudilik ile sınırlı tutulmakla tam anlamıyla ortaya konulamayacak olan İsrâiliyyât-Hadis ilişkileri, daha geniş bir çerçevede, en azından Hıristiyanlık da söz konusu edilerek ele alınması gerekmektedir birlikte, bu bir doktora çalışmasının sınırlarını aşacak boyuttadır.

Medeniyetler ve kültürler arası etkileşimin tabii olduğu düşüncesini ifade ederek çalışmasına başlayan Özcan Hıdır, bu çerçevede İslâm'ın da civarındaki kültürlerle bir etkileşim sürecine girdiğini bununla birlikte son dinin önceki dîn birikimlerin en mü-

\* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul. [ihatiboglu@hotmail.com](mailto:ihatiboglu@hotmail.com)

kemmel noktaya ulaştığını ve İslâm'ın bu temaslar sırasında Kur'an ve Sünnet gibi iki sağlam ölçüyü sürekli dikkate aldığını vurgulamıştır. Bu ifade müellifin meseleyi "hadislerde İsrâilî etkinin bulunmadığı" gibi bir önyargının gölgesi altında yapmadığının açık ifadesidir, eserin muhtelif yerlerinde de bunu zaten kendisi ortaya koymuştur.

Bu çerçevede araştırmacı, **giriş bölümünde** İsrâiliyyât kavramı ve bununla ilgili "şer'u men kablenâ", "hikmet" gibi diğer ilgili terimleri yahudi kültürü ile ilişkileri bakımından ayrıntılı biçimde ele almıştır. **Birinci bölümde**, konu ile doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte alandışı kimselerin konuya zihnî bakımdan hazırlanmasını sağlama düşüncesiyle, yahudi tarihi, kutsal kitapları, yahudi kaynaklarının İslâm öncesi ve sonrasında Arapça'ya tercümesi, Arap yarımadasında yaşayan yahudiler, bunların söz konusu dönemdeki dinî ve kültürel durumları büyük ölçüde kendi kaynaklarından hareketle ortaya konulmuştur. "Yahudi Kültürü ve Sünnet" ana başlığını taşıyan **ikinci bölümde**, geçmiş kültürler ve özellikle yahudi kültürü ve Hz. Peygambere etkisi ve ilgili rivayetlere de işaretler Hz. Peygamber'in geçmiş kültürlerle bakışı ele alınmış, ardından sahâbe ve tâbi'nin bu bağlamdaki durumları üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca sahâbe ve tâbi'nden isrâiliyyât rivayet ettiği ileri sürülen kişiler teker teker ele alınarak her birisi derinlemesine tetkike tabi tutulmuştur. "Yahudi Kültürü ve Hadisler" başlığını taşıyan **üçüncü bölümde** ise, öncelikle Yahudiliğin İslâm'a etkisi bağlamında kültürel benzerlik, dil benzerliği ve öncelik sonralık açısından iki dinin ilişkileri üzerinde durulmuş, daha sonra tezin asıl konusu olan yahudi kültürünün hadislerle etkisi ele alınmıştır. Hadis tarihi, hadî usûlü ve hadis metinleri olarak üç bölümde ele alınan konulardan ilkinde rivayet ilmi ile yahudi kültüründeki sözlü gelenek/narratoloji arasındaki ilişki ve sözlü rivayetin yazıya geçirilmesi konularına kısaca temas edilmiştir. İkincisi ile ilgili olarak isnad sistemi ve orijinallığı, kudsî hadisler, mevkuf hadisler ve mevzû hadisler meselesi ile ilgili tartışmaları ele almıştır. Hadis metinleri ile ilgili kısımda ise önce yahudi kültüründen etkilenilerek oluşturulduğu ileri sürülen fiten-melâhim, kısâsü'l-enbiyâ ve bedü'l-halk konularına dair rivayetlerle ilgili değerlendirmelere ve tartışmalara genel çerçevede yer verilmiştir. Üçüncü bölümde son olarak yahudi kültüründen hadis musennefatına girdiği öne sürülen Allah'ın, Âdem'i kendi sûretinde yarattığı hadisi, toprak hadisi, ölüm meleği-Hz. Mûsâ hadisi, Salihler için hazırlanan cennet nimetleri hadisi ve redd-i şems hadisi olmak üzere beş farklı konudaki rivayetler, iki din literatürü arasındaki benzerlik ve farklılıklar açısından ayrıntısıyla ele alınmıştır. Çalışmada temelde bu rivayetler işlenmiş olmakla birlikte, Ehl-i kitab'tan rivayette bulunma ile ilgili lehte ve aleyhte rivayetler başta olmak üzere ilgili pek çok rivayete yer verilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, ulaşılan neticeler hayli geniş bir şekilde özetlenmeye çalışılmıştır.

Çok geniş bir literatür (yaklaşık yedi yüz adet) kullanılarak hazırlanan çalışma bu yönüyle daha sonra yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışma sırasında klâsik İslâm kaynaklarında ve şarkiyat geleneğinde isrâiliyyât tartışmalarına dair pek çok eser tetkik edilmiş, özellikle şarkiyatçıların meseleye bakışı, mümkün mertebeye tarafsız bir gözle, her konuda verilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çalışma, doktora tezi olmasının doğurduğu kaynak kalabalığı, akademik araştırmalara yeni başlanmış olmaktan kaynaklanan yer yer ifade bozuklukları, özellikle Türkçe karşılıkları bulunmasına rağmen Batı dillerine ait kelimeleri sık kullanması, belki konunun doğurduğu zaruretlerin sonucu, iç atıflar gerekçesi ile yapılan sık tekrarlar ve aynı bilginin birçok yerde kullanılması



ması gibi bazı zaafırları da taşımaktadır. Ayrıca çalışmada, yazarın, yer yer ulaştığı sonuçları açığa vurmaktan çekindiğini hissettirecek tarzda tereddütlerini de görmek mümkün.

Öte yandan disiplinler arası bir çalışmada zorunlu olarak bulunacak konuyla ikinci, üçüncü dereceden ilgili bilgiler de zaman zaman okuyucuyu fazla meşgul edebilmektedir. Aynı zafiyet (ya da avanta) *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*'nde de kendisin gösteriyor. Konu başlığı da dikkate alındığında, girişten üçüncü bölüme kadar olan kısmın konu ile doğrudan ilgisinin bulunmadığı, asıl konuyu anlamayı kolaylaştırıcı bir nitelik arz ettiği görülmektedir. Pek tabii olarak bu bilgilerle fazla meşgul olunması, hadisler bağlamında yahudi kültürü tartışmalarının ancak sınırlı sayıda hadis çerçevesinde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Esas konu İsrâiliyyât-Hadis tartışmaları olmasına rağmen, çalışmanın sadece Yahudilik ile sınırlandırılmasında da, bölümler arasında görülen bu dengesizliğin etkisi olduğu açıktır. Böylelikle araştırmacının tamamlaması beklenen bir alanın da konunun Hıristiyanlık boyutunu da ortaya koyması olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra araştırmacının yapması gereken, öncelikle -beş ile sınırlı olan- mukayeseli hadis tartışmalarının genişletilmesi olmalıdır. Ayrıca çalışmanın geniş akademik çevrelerin istifadesine sunulması için bir an önce yayımlanması zarureti de ortadadır. Bununla birlikte eser yayımlanırken okuyucuyu yoran ağır üslûbundan, dilindeki zorluktan, kanaatlerini ifade-deki tereddütlü tavrından ve gereksiz dipnot kalabalığından arındırılmalıdır.

Sonuç olarak, çalışma, hadis ilmi alanına getirdiği önemli katkılarına ilave olarak, dinler tarihi alanındaki katkıları ile de önemli bir boşluğu doldurmuştur. Disiplinler arası bir tez çalışması anlayışı ile değerlendirildiği takdirde, oldukça başarılı ve emek mahsulü bir nitelik arz etmektedir.



## MU'TEZİLE VE HUSÜN-KUBUH\*

Muhammed Şerafüddîn\*\*,  
Dâru'l-fünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası,  
I. sene, II. sayı, Mart, 1926, İstanbul, s. 102-116

*K*aderiyye: Kaderiyye, ne sûretle nefy-i kader ediyor idi? Mu'tezile: Bunlara niçin Mu'tezile denildi? Mu'tezile'nin ilk mümessilleri zâhidler idi. Emevîlerin XII. halifesi Yezid en-Nâkıs Mu'tezile'den idi. Vâsıl'ın nefy-i kaderden mâadâ infirâd ettiği nikât-ı nazar, bir inkişâf-ı fikriyyeye delâlet etmiyor idi. Muahhar zamanlara kadar Mu'tezile içerisinde zâhidler eksik değil idi. Bunlara İslâm'da hür mütefekkirler denilir mi? Mu'tezile, kelâmın ilk mümessilleridir. Mu'tezile'nin en mütebâriz nokta-i nazarı iki istikâmette tecelli eder. Mu'tezile'nin Kaderiyye ile ittisâl eden nefy-i kader müddeâları tarihen sâir mesâile tekaddüm eder. İslâm'da en evvel nefy-i sıfât eden kimdir ve bu fikri nereden almıştır? Kelâma ilm-i tevhid tesmiyesi kimlerin vaz'ıdır? *Sâbiiler* hakkında ma'lûmât-ı târihiyye. İslâm'da başlayan ilk resmî hareket-i ilmiyye batî gidiyor idi. *Mazdeizmin* intişârı. Yunan felsefesiyle temas. Felsefe ile kelâmın mezcedilmesi. Abbâsilerden ilk Mu'tezilî halife. *Ebü'l-Hüzeyl* niçin makdûrâtın tenâhîsine kâil idi? *Ebü'l-Hüzeyl*, ilk defa atom nazariyyesini kelâma idhâl etti. *Ebü'l-Hüzeyl*'in tilmizi *Nazzâm*, ecsâmın fi'len inkisâmını nâmü-tenâhî kabul ediyor idi. *Nazzâm*'ın hilkat hakkındaki nazariyyesi. İlk defa Kur'ân'ın i'câz-ı lafzîsi hakkında söz söyleyen *Nazzâm*'dır. Allah, hayr-ı a'zam var iken hayr-ı aşğarı tercih edemez, elli şüphe bir yakînden hayırlıdır. Bişr b. Mu'temir'in akıl hakkındaki medhiyesi. Ma'rîfet-i ilâhiyye hakkında en evvel lâzım olan şektir. Allah âdil olmak mecburiyetindedir. Vücûb ve aslah kanunları. Ivaz kanunu. Mu'tezile'de tenâsüh. Mu'tezile'de nübüvvetin kesbî olması. Husün ve kubuh aklî midir, şer'î midir? Şer'-i nebevî, mevkiini şer'-i aklîye terk etmiştir.

\* Yayına hazırlayanlar: Dr. Kamil Güneş, Lütfi Cengiz, Dr. Cem Zorlu

\*\* Muhammed Şerafüddin (1879-1947), Dâru'l-fünûn İlähiyat Fakültesi KelâmTârîhi Müderrisi. İslâm Tarihi üzerindeki çalışmalarıyla tanınmış bir âlimdir. İstanbul'da Davutpaşa Rüştiyesi'ni ve Darulmuallimin'i bitirdi. 1910'dan sonra çeşitli ortaöğretim kurumlarında Arapça, Farsça, din ve edebiyat dersleri okuttu. Cumhuriyet döneminde İstanbul Darulfünûn (sonradan İstanbul Üniversitesi) İlähiyat Fakültesi'nde kelâm tarihi profesörlüğüne getirildi. Bir süre sonra İslâm dini ve felsefesi ordinaryüs profesörü oldu. 1942'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na atandı ve vefatına kadar bu görevde kaldı. İslâm dini, tarihi, felsefesi ve edebiyatı alanında pek çok eser verdi. Bazıları şöyledir: Tarih-i Kur'ân-ı Kerim (1915), Kelâm Tarihi (1924), Şeyh Bedreddin (1925), Dînî Makalelerim (1944).

Mezâhib-i İslâmiyyenin en mühimmini teşkil eden Mu'tezile'nin ilk nüvesi coğrafi vaz'iyeti itibariyle Hind, İran ve Kıldân'dan uzanıp gelen efkâr-ı itikâdiyyenin birleştiği Basra şehrinde zuhûr etmiş idi. Sahabe-i kirâmın son devirlerinde bu şehrin en mühim şahsiyyet-i ilmiyyesi olan meşhur Hasan Basrî'nin talebesinden Ma'bed nâmında biri *Hıtat-ı Makrizî*, c. 2, s. 356'da görüldüğü vech üzere Esâvira'dan<sup>1</sup> Ebu Yûnus Sensuveyh'den telakkî ettiği bir fikri ortaya koydu. Kuzâa kabilesinin Cüheyne batnına mensup hâlis bir Arap olan Ma'bed'in, İranlı bir zâtın tesiriyle ortaya koyduğu bu fikir, iyi ve fena her ferdin sernüvişti ezelen tanzim olunmuş olmakla beraber a'mâl-i dîniyyeyi icrâya herkesin mecburiyeti hakkındaki akideye muhalif olarak nefy-i kader etmek ve insanların kendi âkîbetlerini sernüvişt-i ezeliye değil, kendilerine teslim etmekten ibaret idi. Her ferdin âkîbeti ezelen takdir-i ilâhî ile tayin olunmuş olmasına rağmen mes'ûliyyet-i beşeriyyeyi kabul ile bu iki noktayı te'lif, nassî inkişâfâtın ilk safhasında mevâlîyi (gayr-i arab) Araplardan ziyâde meşgul etmiş idi.

Müstevlî Habeşlileri Yemen'den ihraç için Seyf b. Zî Yezin el-Himyerî'ye muâveneten, İran'dan gönderilen ordu efradından birinin hafidi, ulemâ-i tâbiînden meşhur Vehb b. Münebbih, nefy-i kadere dair bir eser yazmış ve ensardan bir kadının mevlâsı olan Yesâr'ın oğlu mezkûr Hasan Basrî de yüzüncü sâl-i hicrîde berây-ı hacc gittiği Mekke'de Vehb ile birleşip bu hususta müzâkeratta bulunmak istemiş ise de, Vehb'in tulû-i fecre kadar devam eden diğer bir bahse ait izâhâtı bu müzâkereye imkân bırakmamış idi.

Vehb'in nefy-i kaderden rucûu mervî ise de bu müddeâyâ kâiliyyeti tesbit edilmiş olan Hasan Basrî'nin ne rucû' ve ne adem-i rucûunu rivayetine imkân bırakılmamıştır. Bu mebhasle iştiğalini kat'iyen bildiğimiz Hasan Basrî'nin Abdümelik b. Mervân'ın talebi üzerine aklî ve naklî delillerle nefy-i kaderi te'yîden bir risale yazmış olduğunu *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 32, *Londra tab'*ından öğreniyoruz. Ve *Hârezmî'nin Mefâtîhu'l-ulûm*'unun son tarafında Kaderiyye müddeâsını müdâfaa eden Vâsiliyye'ye aynı zamanda Hasan Basrî'ye nisbeten *Haseniyye* denildiğini görüyoruz. Gerçi *Şehristânî* mezkûr *el-Milel ve'n-nihal*'inde nefy-i kadere dair Hasen Basrî'ye mensûb olduğunu gördüğü risalenin Vâsîl b. Atâ tarafından yazılmış olması ihtimalini dermiyân ile Hasan Basrî'yi tebie etmek istiyorsa da Vâsîl b. Atâ'nın 80'de doğduğunu ve Abdümelik b. Mervân'ın 86'da öldüğünü düşünmüyor.<sup>2</sup>

Basra'da ilk defa nefy-i kadere dair söylediği sözler, bilumûm Basralılar tarafından cây-ı kabûl gören mezkûr Ma'bed'in rufekâsı arasında Vâsîl b. Atâ dahi var idi. Bu zât da, kudret-i lisâniyye ve vûs'at-i ma'lûmâtıyla verdiği dersler bütün Basralıları cezbetmiş olan Hasan Basrî'nin talebesi miyânında idi. Bu da Ma'bed gibi nefy-i kader ediyor ve Âl-i Urâde b. Yerbû'un mevlâsı Bâb'ın hafidi meşhur Amr b. Ubeyd dahi bunlara bu hususta iştirâk eyliyor idi. Vâsîl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in fevkalâde âbid ve zâhid olduklarını beyânda terâcim-nüvisler müttefik olduğu halde bunlar Aristo mantığının zaruretine göz yumamıyorlar idi. Kaderi nâtik olan nusûsu te'vil ile insanın hürriyyetini tesbit ettikten sonra mes'ûliyyet-i beşeriyyeyi kabul ediyorlar idi. Kaderiyye denilen mektebin ruesâsı olan bu zâtlar, nizâm-ı tevhid olan kadere iman ile nizâm-ı şer' olan esbâb-ı hayr ve şerri

<sup>1</sup> Yemen'de İbrânîlere *ebnâ*, Kûfe'de *ehâmira*, Basra'da *esâvira*, el-Cezira'da *hadârime*, Şam'da *cerâcime* derler idi. (Eğânî, c. XVI, s. 76)

<sup>2</sup> Bu risale Ayasofya kütüphanesinde mevcuttur. Numara 3997. İbtidâsında şu ibare görülür: "Kad Belağa İlahiyât Mecmuası, Sayı: 2"

aynı zamanda isbât edemeyerek kaderi umûmî sûrette kabul ile efrâda tealluk eden takdîrât-ı cüz'iyeyi nefy ediyor ve efrâd-ı beşeriyyenin ef'âl-i mahsûsalarını bizzât kendilerinin ihdâs ettiklerini söylüyorlar idi.

Hatîb Bağdâdî'nin *Târîh-i Bağdâd*'ından naklen Fahrüddîn Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'inde zikrettiği şu vak'a bu hususda pek kıymettâdır:

Muâz b. Muâz el-Anberî diyor ki: Bir gün Amr b. Ubeyd'in yanına Osmân b. Hâş nâmında biri gelip Amr'ın talebesinden Hâşim b. Evkas'ın Ebû Leheb ve Velid haklarındaki, sûratü'l-leheb ve sûratü'l-müddessir'deki zemm-i ilâhiyyenin ümmü'l-kitâpta olmadığını söylediğini şikâyet tarîkiyle nakletti ve buna ilâveten bu fikrin "İnnâ cealnâhü Kur'ânen arabîyyen lealleküm ta'kilûn \* Ve innehû fî ümmi'l-kitâbi ledeynâ lealiyyun hakîm": "*Biz Kur'ân'ı, mânâsını anlayasınız diye Arapça olarak inzâl ettik. İnd-i ilâhîmizde, levh-i mahfûzda teğayyürden masûn olduğu halde Kur'ân'ın sâir kitaplara nazaran şânu âlî ve kendisi hikmetler ile mâlî'dir*" (Zuhuf, 43/3-4) ayet-i kerimesine muhâlif olduğunu söyledi.

Amr, bir ara tevakkuftan sonra bu adama "eğer senin dediğin gibi Ebû Leheb ve Velid'in hareketlerine ait olan zemm-i ilâhî, ümmü'l-kitâpta ezelen mestûr olsa idi hareket-i vâkıaları zarûrî olacağından, ne Ebû Leheb ve ne Velid'e bir zem teveccüh etmemek lâzım gelirdi.." Dedi ki yine: Amr b. Ubeyd'den menkûl olan ber vech-i âtî diğerk bir vak'a bu fikri itmâm etmektedir:

Bir zât, Amr b. Ubeyd'den "Bel hüve Kur'ânün mecîd \* Fî levhin mahfûz": "*Belki o, levh-i mahfûzda Kur'ân'-ı Mecîd'dir*" (Burûc 85/21-22) ayet-i kerimesiyle sûratü'l-leheb'deki zemm hususunun ne sûretle cem' edileceğini, yani bu sûrenin dahi Kur'ân-ı Kerîm'den olmasıyla bundaki zemm hususunun levh-i mahfûzda olup olmadığını sordu. Amr b. Ubeyd bu zâta cevaben: "Böyle değil, belki, Ebû Leheb'in ameli gibi amelde bulunanlar Ebû Leheb'in cezasına müstahak olur, sûretinde levh-i mahfûzda umûmî halde idi" diye cevap verdi.

Bu vak'alardan anlaşıldığı vech üzere bunlar, levh-i mahfûzda böyle Ebû Leheb ve Velid gibi efrâd-ı beşeriyyeye ait takdîrât-ı husûsiyye olduğunu kabul etmeyerek hiçbir ferd-i beşerîye intibâk etmemiş olan kavânîn-i külliyye mevcut olduğunu söylüyorlar ve beşerde gayr-i mahdût bir irade kabul ile bizzât ef'âlî, kendilerinin tanzim ettiklerine ve aksi taktirde beşeri, ef'âlinden dolayı mes'ûl etmekle Cenâb-ı Hakk'ın adaletsizlik etmiş olacağına kâil oluyorlar idi.

Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd vesâirenin bu bâbdaki faaliyetleri câlib-i dikkat ise de Vâsıl'ın bilâhare ihdâs ile refîki Amr b. Ubeyd tarafından dahi kabul edilen diğerk meselelerindeki nokta-i nazarları hiçbir inkişâf-ı fikrîye delâlet etmemektedir.

Târîhen kendilerine tekaddüm eden Hariciler, mürtekb-i kebireyi tekfir ediyorlar idi. O asırdaki ulemâ-i tâbiîn başta olmak üzere bilumûm ehl-i İslâm ise kebâirden bir günah irtikâb eden kimsenin mü'min olduğunu söylüyorlar idi. Vâsıl, bunun mü'min olmadığını ve bununla beraber kâfir de olmayıp küfür ile iman arasında mütevasıt bir vaziyette bulunduğunu söyledi. İhtimal ki, nefy-i kader ile açtığı rahne-i termîm için bu hususta ulemâ-i tâbiînden ileri gitmeye rûhî bir ihtiyaç hissediyor idi.

Bundan dolayı Hasan Basrî, kendisini dersine devamdan men eylemiş ve bu da Hasan Basrî'nin dersinden ayrılıp refîki Amr b. Ubeyd ile beraber Basra mescidinin diğerk bir mahallinde ahz-i mevki' ile fikrinde sebât göstermiş olmakla Hasan Basrî'nin bunlar hakkında "kad i'tezelâ kavle'l-ümme" demesi, bunların Mu'tezile nâmını almalarına sebep olmuştur. Bu mektebin böyle zâhidler ile kök salmaya başlaması nazar-ı itibara alınacak

olursa Mu'tezile nâmının âbid, zâhid manalarıyla müterâfık kullanılan<sup>3</sup> i'tizâlden olması daha ziyâde şâyân-ı kabul görülür. Nitekim bunların, bu ismi "Ve e'tezilüküm vemâ ted'üne min dūnillah": "*Ben sizden ve Allah'ı bırakıp da taptığınız putlardan teberrî ederim*" (Mer-yem 19/48) ayet-i kerimesiyle Süfyân-i Sevrî'den mervî olan "Setefteriku ümmetî ilâ bid'in ve seb'îne fırkatën eberruhâ ve etkâhâ el-fietü'l-Mu'tezile": "*ümmeğim ber-âti-i karîbde yetmiş ve daha ziyâde fırkalara ayrılacaktır ki, bu fırkaların en takî ve en sâlihini mu'tezil olan fırka teşkil edecektir*" hadis-i şerifinden almış oldukları söyleniyor. Hatta Süfyân, kendi cemaatını bu hadisten dolayı Mu'tezile tesmiye etmek istemiş idi ise de Amr b. Ubeyd'in bu husustaki sebkatini iştirmeşi buna mani olmuş idi.

Filhakika yukarıda söylendiği vech üzere bu iki arkadaş, fevkalade zâhid ve mü'takî idiler. Vâsıl'ın isminden sonra görülen Gazzâl kelimesi, affî kadınları tanımak için Basra'da yün eğiriciler pazarında görünmesi münasebetiyle kendisine verilmiş bir vasıftır ki, sadakalarını bu pazarda affî ve müstehakk-ı sadaka olduğunu öğrendiği kadınlara verir idi. Tercüme-i halini yazanlar içerisinde, kendisi ömründe dinar ve dirhem nâmına bir habbeyle bile temas etmemiş ve yaşadığı asırda hangi nev-i paranın tedâvül ettiğinden haberdâr olmamış olduğunu söyleyenler de vardır. Refîki Amr b. Ubeyd ise, gece sabahlara kadar coşkun bir vecd içinde ibadet eden ve kırk defa mâşiyen hacceyleyen ve sanki bir an evvel ebeveyninin merâsim-i defniyesinden avdet etmiş gibi her an ye's ve elem sîmâsını taşıyan bir adam idi. Pederi Ubeyd'in yanında kendini görenler, Âzer ile İbrahim'i tahattur ederler idi.

Diyânet ve takvasından dolayı ve aynı zamanda Mu'tezile'den bulunması hasebiyle Mu'tezile tarafından Ömer b. Abdülaziz'e tercih edilen Yezid en-Nâkıs'ın duâtından olan Amr b. Ubeyd, bilâhare Abbasîlerden Ebû Cafer el-Mansûr'a bey'at ettiği gün ser-â-pâ zühd-i sūfiyâne ile meşbû' bir nutk-ı ihtarkârâne îrâd etmiş ve Mansûr'u ağılatmış idi.<sup>4</sup>

Cemel ve Siffîn muhârebelerinin îkâ' ettiği tesirleri şiddetle duyanlardan biri olan Vâsıl'ın bu vak'alarda bulunmuş olan zâtlar hakkındaki fikrinde de müfrit bir taassub eseri vardır. Esmâ ve ahkâm diye hülâsa edilen mesâil ile alâkadâr olan bu fikri şu idi:

Hz. Ali ve tarafdârânıyla Hz. Aişe ve tarafdârânı, efrâd itibariyle tayin edilemeyecek lâ aletta'yîn fâsık olduklarından her iki taraftan alınan her hangi kimselerin şehâdetleri merdûddur.

<sup>3</sup> Nitekim Tabakât-ı İbn Sa'd'da (c. V, s. 225) Ömer b. Abdülaziz'in dostlarından Ziyâd b. Ebi'z-Ziyâd hakkında "Kâne racülen âbiden mu'tezilen lâ yezâlû yekünû vahdehû yezkürullâh": "O âbid ve mu'tezil (ayrı) bir adamdı, sadece Allah'ı zikrederdi." denilmektedir.

<sup>4</sup> Mansur kendisine bir gün on bin dirhem para vermiş idiye de, Amr kabul etmemiş ve kendisi gelmedikçe davet edilmemesini dahi rica etmişti. Amr bin Ubeyd, Mansur'un yanından çıkarken Mansur kendi kendine şöyle söylüyor idi: "Küllüküm yemşî ruveyden ve küllüküm yetlubû sayden ğayra Amr b. Ubeyd": "Hepiniz hakkınızda halkın hüsn-i itikadını celb için yavaş yavaş yürürsünüz, hepinizin maksadı avcılıktır. Yalnız Amr b. Ubeyd müstesna!" Mansur'un Amr b. Ubeyd hakkında bir mersiyesi de vardır ki, İbn Kuteybe'nin Kitâbü-l meârif'inde görülen beyitleri bervech-i âtidir:

"Sallâ'l-İlâhü aleyke min mütevesseidi      Kabran merartü bihî alâ Merâni  
Kabrun tezammene mü'minen mütehanîfen      Saddaka'l-İlâhe ve dâne bi'l-furkâni  
Felev enne hâza'd-dehra ebkâ sâlihan      Ebkâ lenâ hakkân Ebâ Osmân"

"Merân'da ziyaret ettiğim mezarı mesken-i ebediyet eden zât!... Allah sana rahmet eylesin. O mesken-i ebediyet, bir mü'min-i kâmilî ihtiva etmektedir ki, tamamıyla Allah'a sadık olmuş ve Kur'ân mücebince hareket etmiştir. Eğer dehr için bir iyiyi bırakmak mümkün olsaydı bize Ebû Osman (Amr b. Ubeyd)'i bırakması lâzım gelir idi."

Bunlar hakkındaki verdiği hükmü tavzîhan diyordu ki: Kıymeti, lâşey mesâbesinde olan bir demet ot hakkında iki mukâbil tarafta bulunmuş olanlardan meselâ Hz. Ali ile Hz. Talha, şehâdet edecek olsalar, bunlardan birinin lâaletta'yîn fâsık olduğunu bildiğim için şehâdetlerini reddederim. Fakat böyle iki mukâbil tarafta bulunmayıp aynı tarafta bulunmuş olanlardan meselâ Hz. Ali ile Ebû Eyyûb el-Ensârî veya Talha ile Zübeyr şehâdet edecek olurlarsa kabul ederim. Telakkî-i umûmîye göre ise bunlardan Hz. Ali muhakk olup aleyhine kıyam edenler fâsık değil, yalnız muhti' idiler.

Vâsıl'ın dördüncü ve son müddeâsı olan nefy-i sîfât şâyân-ı dikkat idiyse de kendisinin bu bâbdaki fikri mübhem ve mücmel idi.

Amr b. Ubeyd'in mezkûr vak'alarda bulunan zâtlar hakkındaki fikri daha ziyâde ifrâtkârâne idi. Buna göre aynı tarafta bulunmuş olanların dahi şehâdetleri merdûd idi.

Ruşeymât-ı zâhidâne ile neşv-ü nemâ bulmaya başlamış olan Mu'tezile içerisinde muahhar zamanlara kadar zühdleriyle şerefli mevkiler işgal edenleri görmekteyiz. Kesret-i ibadetten dolayı râhibu'l-Mu'tezile denilen Murdâr ve zühhâddan olan Ca'fer b. Mübeşşir vesâire arasında Sümâme b. Eşras gibi lâübâlî olanları varsa da dördüncü asr-ı hicrî evâhirinde Abdullah b. İshak gibi zühd ve takvasına en mağrur ve mütekebbir adamları mecbûr-i ihtirâm edenleri gördüğümüz gibi<sup>5</sup>, altıncı asr-ı hicrî evâilinde vefat etmiş olan meşhur müfessir Zemahşerî'yi dahi görüyoruz ki, kendi memleketini bırakıp Mekke'de ihtiyâr-ı ikâmet ettiğinden dolayı *cârullah* diye anılan bu kudretli zâtın yazmış olduğu Makâmât'da hayât-ı zâhidânenin en samimi nağmelerini dinlemek kâbildir.

Binâberîn 1865'te herkesten evvel garpta Mu'tezile mektebi hakkında bir monoğ-rafi yazmış olan Prof. H. Stainer'in bunlara umûmen İslam'da hür mütüfekirler ünvanını vermesi ancak nihâî inkişâflarında birkaçı hakkında doğru olabilir. Gerçi bunlar selefleri olan Kaderiyye müddeâsını aynen müdâfaa ile akıl ve mantığa sarılarak mukadderât-ı ezeliyye müvâcehesinde beşerin serbesti-i harekâtını kabul edemeyip nefy-i kader etmiş olmalarıyla Ehl-i Sünnet nazarında nâhoş görünmüşler ise de, hiçbir vakit evâmîr-i dîniyyeyi ihmal etmemişlerdir. Bunların evâmîr-i dîniyyeyi ihmal etmemekle beraber akli da ihmal etmemiş olmaları, dînî ma'rifet menba'larına selef tarafından icinâb edilen bu kıymetdâr unsuru ilâve etmelerini îcâb etmiştir ki, bütün kelâm denilen felsefe-i dîniyyenin mebdaini bu nokta teşkil etmiş ve bu ilmin ilk mümessilleri bunlar olmuşlardır.

Bunların felsefesindeki en mütebâriz nokta-i nazarlardan biri tevhid esasına müs-tenid ulûhiyet mefhûmunun kendilerine göre iğlâktan kurtarılmasıdır ki, bu da biri adalet-i ilâhiyyeye olan imana zarar veren bilumûm fikirlerin Allah mefhûmundan uzaklaştırılması gibi ahlakî, diğeri de Cenâb-ı Hakk'ın vahdet-i mutlakasını; tağayyür-i nâ-pezîrliğini ihlâl eden her sıfatı, ulûhiyyet fikrinden ayırmak sûretiyle mâba'det-tabîî iki istikamette tecelli eder.<sup>6</sup>

Adalet-i ilâhiyye lehine olarak kaderi ve tevhid-i ilâhî nâmına sîfât-ı ezeliyyeyi nef-yederler ki, Mu'tezile'nin Kaderiyye ile kesb-i ittisâl eden nefy-i kader müddeâları tarih sırasıyla sâir mesâile tekaddüm eder. Bunlar adalet-i ilâhiyye lehine nefy-i kader ve tevhid-i ilâhî nâmına nefy-i sîfât ettiklerinden kendilerine ehlü'l-adl ve't-tevhid<sup>7</sup> dedikleri gibi

<sup>5</sup> İrşâdü'l-erîb, c. 2, s. 309

<sup>6</sup> Bunların usûlü beştir: Tevhid, adl, menzile beynel menzileteyn, infâzü vaîd, emr-i bil maruf nehy-i anil münker

<sup>7</sup> Bidâyette Mu'tezile tarafından temsil edilen ilm-i kelâma, ilm-i kelâm denildiği gibi aynı zamanda ilm-i tevhid dahi denilmesi üzerinde biraz tavakkuf edelim. Felsefe-i tarihine kelâm namıyla geçmiş olan bu ilme niçin ilm-i kelâm denilmiş olduğunu söyleyecek değiliz. Bu ismin ilk defa olarak Dârülfünûn'daki aciz takrirlerimizde taraf-

mezheplerine mahsus akâid kitaplarını dahi bu nıkât-ı esâsiyyeye göre ebvâbü'l-adl ve ebvâbü't-tevhid diye iki zümreye ayırırlar.

Yukarıda söylediğimiz vech üzere nefy-i kadere dair en evvel İranlı Ebû Yûnus Sensuveyh nâmında birinin tesirleriyle ilk defa Basra'da Ma'bed söz söylemiş ve bu husta ortaya atmış olduğu fikir Basralılar tarafından takip edilmiş idi. İslâm'da en evvel nefy-i sıfât eden kimsenin de son Emevî Halifesi Mervân-ı Hımar'ın hocası olan Harrânî Ca'd b. Dirhem<sup>8</sup> olduğu söyleniyor. Nefy-i sıfât dâhilinde kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'ân-ı Kerim'in dahi mevzu bahis edileceği şüphesiz idi.

Filhakika, bu da mevzu bahis edilerek mahlûkiyyetine hüküm verilmiş idi ki, bunu kabul edenler içerisinde üstadı Ca'd b. Dirhem'e nisbeten Mervân-ı Ca'dî dahi denilen son Emevî hükümdarını mezkûr Mervân dahi dahil bulunuyor idi.<sup>9</sup>

Ma'lûmdur ki, dîn-i celîl-i İslâm'ın zuhûru evânında Harrân<sup>10</sup>da Sâbiîler<sup>11</sup> ve Irak tarafında Süryânîler bulunuyor idi. Süryânîler Hristiyan olmalarıyla mîlâdın 3. asrı evâilinde Süryan kilisesiyle Yunan kilisesi arasında resmen rabita teessüs etmiş ve merkezleri olan Avis-Urfa medresesinde akâid-i dîniyye ile beraber o vakit ilâhiyatın bir şu'be-i lâzimesi addedilen Yunan felsefesi dahi tedris edilmeye başlanılmış idi.

Emevîlerin teşekkülünden sonra VII. karn-ı miladî evâilinde Fırat nehri üzerinde kâin Kinnısırın medresesinde Yunan felsefesi Yunan lisanıyla ta'lim edilmeye başlamış ve buradan pek çok riyâziyyât, felsefe ve ilâhiyât âlimleri yetişmiş idi. İslâm'da Emevîlerden Muaviye-i Sanî'nin biraderi Halid b. Yezid ile başlayan ilk hareket-i ilmiyye pek batî gidi-

---

ımızdan dermiyân edilen teologia-kelâm alallah-daki kelâm manasına olan logos'tan alınmış olması ihtimalinin bu bâbta söylenmiş olan sözlerden daha kuvvetli telâkkî edilmiş olduğunu kemâl-i şükran ile görmekteyiz.

Sırf nazârî ve kelâmî olan bu ilme kelâm namının kimin tarafından verildiğini tayin kabil değil ise de, bu ilmin ilk mümessilleri Mu'tezile olmakla bu namın onlar tarafından verilmiş olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bundan başka bizce ilm-i tevhid namının da burada görüldüğü vech üzere bu ilmi adl ve tevhid-i ilahî lehine tedvine kıyam eden ve de akâide dair kitaplarını bu iki nokta-ı esasiyyeye tefrik ile ebvâbü'l-adl ve ebvâbü't-tevhid tesmiye eden Mu'tezile tarafından verilmiş olduğu kuvvetle tahmin olunabilir.

<sup>8</sup> Harranlı olup, Süveyd b. Akale namında birinin mevlâsı idi. Mervân-ı Hımar, el-Cezire'de vali iken bundan okumuş idi. el-Cezire'de bunun efkâr-ı itikadiyesini kabul edenler var idi. Hişam b. Abdülmelik zamanında katlolunmuştur.

<sup>9</sup> Sâbiîlerin merkezi olan Harran'da birçok ruesâ ve felâsife bulunduğu şüphesizdir. İbnü'n-Nedim, Kitâbü'l-fihrist s. 318'inde Harran'a nisbeten kıyas haricinde olarak Harnâniyye denilen bu mezhebe dair vermekte olduğu ma'lûmât miyânında bunların nufât-ı sıfâtından olduklarını "Lâ yelhakuhû sıfâtü şey'in mine'l-ma'lûlât" ibaresiyle ifade ediyor. Bunlara göre Hayy, âlim, mütekellim gibi insanların iştirâk edebilecekleri sıfatlar ile Allah'ı tavsif caiz değildir. Harran'lı olduğu söylenen Ca'd b. Dirhem'in nefy-i sıfât fikrini buradan almış olduğu kat'î olarak söylenebilir.

<sup>10</sup> el-Cezire'de kâin Diyâr-ı Mudar'ın merkezidir. (Rahâ-Urfa)'ya bir gün ve Rakka'ya iki günlük mesafededir. Sâbie yani Harrâniyyûnun merkezi idi. (Mu'cemu'l-buldân)

<sup>11</sup> İbnü'n-Nedim'in Kitâbü'l-fihrist'te bunlara dair vermekte olduğu ma'lûmât tarih itibarıyla mühim olmakla ber vech-i âtî naklolunur: "Me'mun, hilafetinin son günlerinde Rumlarla muharebe etmek üzere Bağdad'dan hareketle Diyâr-ı Mudar'dan geçtiği esnada istikbale çıkanlar arasında Harnâniilerin uzun saçları ve üzerlerindeki kabâları kendisinin nazâr-ı dikkatini celb etmiş ve hangi cemaate mensup olduklarını öğrenmek istemiş idi. İslâm, Yahûdî ve Mecûsî olmadıklarını öğrenip, hiçbir kitap ve hiçbir peygambere tabi olmadıklarından Kur'ân-ı Kerim'de beyan olunan cemaatlardan birine intisap etmelerini ve aksi taktirde kanlarının helâl olacağını söyledi ve muhârebeden avdetine kadar kendilerine müsaade verdiğini bildirdi. Bunların ekserisi korkularından Hristiyanlığı ve bir kısmı da İslâmı kabul ettiler ise de mezheb-i kadimlerini terk etmeyenler dahi oldu. Bunlar başlarını kurtarmak için çare arıyor iken Harnâniilerin fukahâsından bir ihtiyar bunlara çare buldu: Kur'ân-ı Kerim'de mezkûr olan Sâbiîn olduklarını söylemeleri idi. O tarihten itibaren Harnâniyyûn, Sâbiîn oldular ki, bu tarihten evvel Harran ve civarında bu nâmda anılan hiçbir kimse yok idi." (Kitâbü'l-fihrist, s. 320.)



yor idi. Bunun İskenderiyye medresesinden celbettiği zevâta Arapçaya terceme ettirdiği el-kimya kitaplarını müteâkıp Mervân b. Hakem'in muâsırlarından mezheben Musevî ve cinsen Süryânî olan Mâserceveyh el-Basrî nâmındaki tabip Ahrûn b. A'yün nâmındaki rahibin tıbbâ ait bir kitabını Süryâniyyeden Arapçaya terceme etmiş idi.

Ömer b. Abdülaziz hilafeti zamanında bu kitabı sarayın kütüphanesinde bulmuş ve menfaat-ı umûmiyye nâmına bunu meydana çıkarıp çıkarmamakta tereddüt ettiğinden namaz kıldığı mahalle vaz' ile kırk kevn-i istihare ettikten sonra ortaya koymuş idi.

Emevîlerin inkırazıyla Abbasîler zuhûr edince Dimaşk'a halef olan Bağdâd'da halifelerin etrafında haiz nüfûz-i İrânî, Süryânî müneccim ve tabipler görünmeye başladı. Bağdâd'ı bina ile Devlet-i Abbasîyyeyi tesbit etmiş olan Halife Mansur, fıkihtaki yed-i tûlâyısıyla beraber tencîme büyük bir ehemmiyet veriyor, müneccimlerin re'yini almadan hiçbir harekette bulunmuyor idi. Mecûsî iken Mansur'un delâletiyle şeref-i İslâm ile müşerref olmuş olan müneccim Nevbaht daima Mansur'un yanında bulunuyor idi. Bu halifenin mide rahatsızlığını tedavi için Cündişapur'dan celbolunan Georgius, Yunancadan bu halife nâmına birçok kitaplar terceme etmiş idi. Mansur'u müteakip Mehdî ve Hâdî zamanlarında İbn Mukaffa vesâirenin Fârisiyyeden terceme ettiği kitaplar vasıtasıyla Mani mezhebini tanıttı. Bu adam, her ne kadar İslâm kisvesine bürünmüş idiyse de bir âteşgede civarından geçerken bilâ ihtiyâr şu:

"Yâ beyte Âtike elletî eteazzel Hazera'l-adâ ve bihi'l-fuâdü müekkel"

"Ey sevgilim Âtike'nin evi!..Gönlüm daima senin etrafında dolaşıyor ise de rakiplerden hâzer ettiğimden dolayı zâhîren senden uzaklaşıyorum" beytini okumuş idi. Hicrî 169'da Mazdeizm efkâr ve itikâdâtının şiddetle hissedilen intişârı üzerine Hâdî, bunları takibe başladı ki, içlerinde Benî Hâşim'den Yakub b. Fadl'ın kerimesi Fatıma, kendi pederinden hâmil olduğunu itiraf etmiş idi.

Mehdî, bidâyette mütekellimîne bu gibi efkâr-ı hâriciyyeyi redd için kitaplar yazmalarını emretmiş ve bunlar tarafından müteaddit kitaplar yazılmış idi. Harun zamanında İrânî, Hintli ve Süryânî ulemâ ve etıbbânın Bağdâd'a getirmiş oldukları ma'lûmât-ı tıbb, nücûm ve el-kimyâya dair inkişâfâtı itmam etmiş idiyse de henüz Yunan felsefesiyle yakından rabıta tesis olunmamış idi.

Abbasîlerin hakîmi denilen Me'mun zamanında Yunan felsefesinin tanınması zamanı gelmiş idi. Bunun zamanında Yunancadan birçok felsefe ve mantık kitapları Arapçaya terceme edildi.

Abbasîlerin birincisi Abdullah es-Seffâh'ın zamanına müsâdif 135. sâl-i hicrîde, Basra'da dünyaya gelip Vâsıl b. Atâ'nın talebesinden Osman et-Tavîl'den mezheb-i i'tizâlî ahzetmiş olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve tilmizi İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ı Me'mun'un sarayında görmemiz, Me'mun'daki temâyülât-ı felsefiyye ile alâkadârdır. Anâsır-ı dîniyye arasında akla bir mevki-i mühim veren Mu'tezile'yi Me'mun'un ihmal etmesi nâkâbil idi. Bunlar Me'mun tarafından Arapçaya terceme ettirilen âsâr-ı Yunâniyyeyi okuyor ve Yunan felsefesiyle ilk defa kelâm mezcediliyor idi. Bunların tesiriyle Me'mun'da gençliğinden beri görülen felsefî temâyülâttan dolayı pederi Hârun'un tûl-i ömrünü temennî eden meşhur zâhid Fudayl b. İyâz'ın endişeleri tahakkuk ile Me'mun, Abbasîlerden mezheb-i i'tizâlî kabul eden birinci halife oldu. Me'mun'un üzerinde icrây-ı tesir etmiş olan bu zâtlara Sümâme b. Eşras'ı ve bir cihetle Bişr el-Merîsî'yi ilâve etmek lâzımdır.

Ebü'l-Hüzeyl, eslâfı gibi sıfât-ı ilâhiyyeyi tamamen inkâr etmeyerek, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin Kitâbü Makâlâtı'l-İslâmiyyîn'de dediği gibi<sup>12</sup> Aristo'da gördüğü sûretle sıfâtı, cevher-i ilâhiyyenin atvâr-ı muhtelifesi olmak üzere kabul ediyor idi.

Bunun irâde-i ilâhiyye bahsindeki fikrinde dahi Yunânî felsefenin tesiri görülür. Yine felsefe-i meşşâfiyyeden alarak hudûs-i âlemi isbat için müracaat ettiği eb'âdın tenâhisini isbat eden burhanlar, kendisini ezelen olduğu gibi ebeden dahi eb'âdın mütenâhiyetini itirafa mecbur etmekle cennet ve cehennemdeki insanların sükûn-i dâimî içinde kalacaklarını ve hatta ma'lûmât ve mukadderât-ı ilâhiyyenin de bir intihâsı olacağını kabule mecbur oldu.

Ebü'l-Hüzeyl, atom nazariyesini de ilk defa kelâma idhâl eyledi ki bununla kabul etmiş olduğu tenâhî-i eb'âd ve tenâhî-i maddûrât arasında bir tenâsüb fikri bulmak kâbilidir. Nitekim İbn Hazm, tehakkümen *cüz-i ferd isbât edenler şeyhi* dediği Ebü'l-Hüzeyl'in tenâhî-i maddûrât-ı ilâhiyyeyi bu esasa istinâden tasrîh etmiş olduğunu açıkça söylüyor.<sup>13</sup>

Tilmizi Nazzâm ise cüz-i lâyeteccezzâyı nefy ile ilâgayri'n-nihâye bilfiil ecsâmın inkısâmını kabul ediyor idi. Şerh-i Mevâkif c. VII, s. 10'da görüldüğü vech üzere bundan dolayı en evvel kendisine itiraz ile tafrağı kabule mecbur eden üstadı Ebü'l-Hüzeyl olmuş idi.

Nazzam'ın hilkat hakkındaki nazariyesi tamamıyla kadim Yunanîlerdeki kümûn mezhebinin aynı idi. Nazzam diyor idi ki: Allah, eczâ-ı âlem yekdiğerinin içinde kâmin olduğu halde âlemi ân-ı vâhidde halletmiştir. Adem (a.s.)'in, evlâd-ı Adem'e tekaddümü, vücûd itibariyle değil, kemîninden zuhûr itibariyledir.

İlk defa Kur'ân'ın i'câz-ı lafziyyesini dahi mevzu-i bahs eden Nazzam olmuştur. Nazzam, Kur'ân'daki i'câzın lafzî değil, manevî olduğunu söylüyor idi.

Nazzam'ın mevzu bahs etmiş olduğu mesâilden biri de kudret-i ilâhiyyenin şumûlü idi. Eslâfı, kudret-i ilâhiyyenin şumûlünü itiraf ile Allah'ın hayır ve şerri halka kâdir olduğunu ve fakat şerri çirkin olduğu için halk etmediğini söylemekte idiler.

Nazzam ise, Allah'ın çirkin şeyi yaratmaya kudreti olmadığını ve hatta hayr-ı a'zam var iken hayr-ı asgârı tercih edeceğini farzetmek bile doğru olmadığını ileri sürerek Cenâb-ı Hakk'ın hayr-ı asgârı da kâdir olmadığını söyledi ki, Nazzam'ın bu fikrinde Seneviyye'nin "fâil-i hayr, fâil-i şer değildir" kaidelerinin tesirini de görmek mümkündür. Demek ki buna göre Cenâb-ı Hakk, ibâda sâlih değil, aslah olanı yapmaya kâdir olup, aslah olmayanı yapmaya kudretle tavsif olunmaz. Pek müstaid ve cür'etkâr olan Ebü'l-Hüzeyl ile tilmizi Nazzâm, kendilerini takiben zuhûr eden Mu'tezile ruesâsı arasında pek çok münâkaşâta zemin teşkil eden daha birçok meseleler ile uğraşmışlar idi. Me'mun'dan sonra halife olan Mu'tasım zamanında Nazzam, büyük bir şöhret iktisab etmiş idi. Üstadı Ebü'l-Hüzeyl ile ettiği mübâhaselerde biddefeât ihrâz-ı galebe eden bu âteşin tilmizin galebeleri üstadını memnun ediyor idi.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hüzeyl, bu görüşü Aristoteles'ten almıştır. Nitekim kitaplarının birinde Aristoteles şöyle demektedir: "Allah, mutlak ilimdir, mutlak kudrettir, mutlak hayattır, mutlak sem'dir, mutlak basardır." Sonra Ebü'l-Hüzeyl, bu sözü beğendi ve "O'nun ilmi kendisidir" şeklinde ifade etti. (Kitâbü Makâlâtı'l-İslâmiyyîn, s. 335, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2363)

<sup>13</sup> el-Fisal, c.5, s. 95

Bunların fikir arkadaşlarından Câhız'ın bir kitabında görüldüğü vech üzere bunun ikâ' ettiği şüpheleri Ebü'l-Hüzeyl, kemâl-i şükranla kabul ediyor ve bu mütefekkir ihtiyar, elli şüphenin bir itimad ve yakînden daha kıymetdâr olduğunu söylüyor idi.<sup>14</sup>

Yukarıda söylediğimiz vech üzere akla en evvel bir mevki temin eden Mu'tezile'den Bağdâdîlerin reisi Bişr b. Mu'temir (v. 210)'in de akıl hakkında hakikî bir medhiyesi olduğunu biliyoruz. Bu diyor ki: Akıl, ne mükemmel bir rehberdir! İnsana her halde ve her zamanda arkadaşlık ve yoldaşlık eder. Aynı zamanda öyle bir hâkimdir ki, göz önünde olmayan mevâddi göz önünde imiş gibi muhâkeme eder. Mezâyâsının en ufağı hayır ile şer arasını fasl ve tefrik etmektir.<sup>15</sup>

Basra Mu'tezilesinin muahhar olmakla beraber en mühim ruesâsından ma'dûd olan Ebû Haşim de düşünen başlar için nokta-i hareket olan şekki, ma'rifet-i ilâhiyye hususunda insana en evvel terettüb eden bir vecih addediyor idi.

Bunların akla verdikleri bu ehemmiyet kendilerini, aklî istintâcında Kaderîlerin kat'ettikleri mesafeden birkaç hatve daha ileriye götürdü ki, bu son noktada kendileri için ulûhiyyet fikri hakkında bir mesele ortaya çıktı. Allah, âdil olmak mecburiyetindedir. Adl mefhûmu, ulûhiyyet mefhûmundan gayr-i kâbil-i tefriktir. Adalet şerâtına tevâfuk etmeyen hiçbir fiil-i irâdî Allah'dan sudûr edemez. Kudret-i ilâhiyye, adalet icâbâtının hudûdu ile mahdûddur. Allah icâbât-ı adaletten ictinab edemediği gibi onları bir tarafa da itemez. Bu mülâhazalar ile Selefîyye tarafından kabul edilen ulûhiyyet fikrine tamamiyle zıt bir ulûhiyyet tasavvur edilmiş oluyor. Bu vücûb fikri -vücûb alallah- tahtında Allah'a birçok şeylerde mecburiyet atfediliyor idi ki, Allah'a mecburiyet isnadı Selefîyyeye göre tamamiyle bariz bir mânâsızlık, hatta bir tahkîr makamında telakkî edilebilir. Bunlar diyorlar idi ki, mâdem ki Cenâb-ı Hakk, insanları saâdet-i dâreyne mazhar etmek üzere yaratmıştır, saâdetin tarif-i vesâitini ta'lim etmek maksadıyla kendilerine peygamberler göndermeye mecburdur. Ve bu mecburiyette bir lütuf mündemic ise bu lütuf, arzuy-ı hâkimânesinin bir neticesi olmadığı gibi müstakil olan iradesi ile vermiş olmakla vermekten ictinâb edebileceği bir hediye-i ilâhiyye de değildir. Belki lütf-i vâciptir. Eğer Allah insanlara yol göstermemiş olsaydı, icraatı hayır olan bir mahiyette telâkkî edilemez idi. Bundan dolayı Allah Teala, peygamberler ma'rifetiyle evâmîr-i ilâhiyyesini neşr ve iblâğ eylemiş ve bizzât kendisi de bu mecburiyetini Kur'ân'da itiraf etmiştir.<sup>16</sup>

Ulûhiyyet tasavvuru için bu lütf-i vâcip mefhûmundan başka diğer bir mefhûm daha vardır ki, yekdiğerleriyle sıkı sûrette alâkadardır. İrâdât-ı ilâhiyye, insanların necâtını istihdâfa ma'tûf olmalıdır. Ve insanlara en ziyâde salih olanı, Allah halketmelidir. Buna da el-aslah kanunu diyebiliriz. Allah Teala bihasebi'l-adâle ibâda aslah olanı halka mecburdur. Peygamberler tarafından iblâğ edilen desâtîr-i dîniyyeyi insanlar serbestçe red ve

<sup>14</sup> Ebü'l-Hüzeyl'e "Sen Nazzâm'la tartışırken ve illetler getirirken, hem kendin, hem de onun hakkında insanların şüphelere düşmelerine karşı dikkatli davran" denildi. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl "elli şüphe bir yakînden daha iyidir" dedi. (Kitâbü'l-hayavân, c. 3, s. 18)

<sup>15</sup> "Lillâhi derru'l-akli min râidi      Ve sâhibin fi'l-usri ve'l-yüsri  
Ve hâkimin yakzî alâ gâibi      Kazıyyete's-şâhidi ale'l-emri  
Ve inne şey'en ba'za ef'âlihî      En yafsile'l-hayra mine's-şerri"  
"Aşk olsun komutan akla      Zorluk ve kolaylık arkadaşına  
Gâibe dair hüküm verene      Durumu şâhidde görmüş gibi yapana  
Ki onun işlevlerinden biri      Hayır şerden ayırmaktır." (Kitâbü'l-hayavân, c. 6, s. 95)

<sup>16</sup> "Ve alallahi kasdü's-sebîl": "Hakkâ götüren bir yola erişirmek Allah'a vaciptir". Tefsir-i Zemahşerî, Suratü'n-Nahl 16/9.

kabul etmeleri için her türlü mevânii izâle lâzım olduğu gibi, iyileri mükâfatlandırmak ve kötülerini mücâzatlandırmak hususunda Allah mecburdur.

Cennet ve cehennemi keyfemâ yeşâ meskûn kılmak, fazilet ve tâata, ahirette hiç-bir mükâfâtı istilzâm salâhiyyetini vermemek sûretiyle olan Ehl-i Sünnet telâkkisindeki ihtiyâr-ı ilâhiyyeyi ref' ile adalet ve insaf îcâbı olarak Allah'a bu bâbda te'min-i muvâzene mecburiyeti atfederler.

Bu mefhûm dairesinde bir hatve daha ilerleyerek, Ehl-i Sünnet'in kabul etmiş olduğu ihtiyâr-ı ilâhiyyeye bir hadd tayin ederek ıvaz kanununu vaz'ettiler. Müstahak olmadığı halde abd-i salihin dünyada düçar olduğu ıztırlara mukâbil Cenâb-ı Hakk'ın bir ta'vîzâtta bulunmaya mecbur olduğunu söylediler. Bunların bazıları ise, dünyada müstahak olmadıkları halde ıztırâbât ve âlâma maruz kalan, yalnız müminler ve masum çocukların değil, hatta hayvanların bile insanların hodperestlikleri dolayısıyla düçar oldukları işkencelere mukâbil ahirette ta'vîz alacaklarına kâil oldular. Aksi takdirde Allah Teala'nın gayr-i âdil olacağını söylediler.

Nazzam'ın talebesinden Ahmed b. Hâbit'i tenâsühe sevkeden âmil de yine adl-i ilâhî nâmına te'mîn-i muvâzene keyfiyyeti olmuştur. Bu dünyadaki hayvânât; âliden sâfile doğru muhtelif derecelerde bulunmakla beraber cümlesinin ayrı ayrı elem ve ıztırları ve bilâkis yine ayrı ayrı nimet ve lezzetleri olmasındaki adem-i müsâvâtı adl-i ilâhî nâmına tevzîn etmeyi düşünen bu Ahmet Hâbit diyor idi ki: "Allah, bidâyeten hayvanâtı bu dünyadan başka bir âlemde her cihetle tâmü'l-hilka olarak mütesâvî sûrette def'aten yarattı. Bunlara sûret-i mütesâviyede akıl ve ma'rîfet ve ilim verdi. Bunların cümlesine tekîfâtta bulundu. Bazıları bilumûm emirlere itaat ve bazıları bilumûm emirlere adem-i itaatta bulundu. Birincileri cennete, ikincileri cehenneme koydu. Bir kısım emirlere itaat ve bir kısım emirlere adem-i itaatta bulunanlar da oldu. Bunları dünyaya çıkardı. Dünyadan evvelki âlemde irtikâb etmiş oldukları günahların derecesine göre ruhlarını muhtelif cisimlere neshetti. Günahları az ve taatları çok olanların sûretleri güzel ve bilâkis tâatları az, günahları çok olanların şekil ve cesetleri çirkin oldu. Tâat ve günahları derecesinde insanîyyet ve behîmiyyet kalıplarına giren ruhlar, günahattan sıyrılmıyca kadar tekerrüre dâhil olur."

Ahmed b. Hâbit'in tilmizi Ahmet b. Eyyûb b. Yânûş\* dahi diyor idi ki: "Allah evvelen akıl ve hayata mâlik olan cüz-i lâyetecazzâları yarattı. Ve kendilerini ma'raz-ı imtihana çekip çekmemekte muhayyer bıraktı. Bir kısmı ihtihâk-ı sebk etmeksizin nail olmuş oldukları mükâfâtı tercihen dâr-ı ûlâda kaldılar. Bir kısmı da mükâfâta sebk-i istihkâkı tercih ettiklerinden dâr-ı dünyaya indirildiler. İmtihan talebinde bulunup dâr-ı dünyaya gelenler içinde itaatte bulunanlar, evvelen dünyada halkolunmuş oldukları âlemde daha yüksek bir âleme ref' olundular. İsyân edenler ise muhtelif kalıplarda devirlerini icra ede ede günahları nisbetinde kimi insan ve kimi hayvan şeklini iktisab ile elem ve ıztırlara düçar oldular. Hayvan olanlardan tekâlîf kalkar. Ve insanlar, âlâm ve ıztırâbât; hayvanlar, türlü türlü çirkin sûretler ve zebh ve teshîr ile ta'zîb olunduktan sonra hâlet-i ûlâya avdet ederler.

Tekrar imtihân dâyesinde bulunmazlar ise dâr-ı ûlâda kalırlar. Tekrar imtihan talebinde bulunanlar yine sûret-i mezkûrada dâr-ı imtihana düşerler..."

\* Bu kelime, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990, Beyrut, c.I, s.54 ve Dâru'l-fikir, trs., s. 62) Mânûs olarak geçmektedir. (Hazırlayanlar)

Yukarıda Mu'tezile'ye İslâm'da hür mütefekkirler ünvanının verilip verilmemesi bahsinde istisna ettiğimiz kimselerden olan bu Ahmed b. Eyyûb b. Yânûş'un aynı zamanda nübüvvet iddiasında bulunmuş olduğunu biliyoruz. Hişam b. Amr el-Fûtî'nin tilmizi Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin dünya durdukça peygamberler zuhûrunu kabulüyle Endülüs Mu'tezililerinden Muhammed b. Abdullah b. Murra'nın nübüvvetin kesbî olması hususundaki fikirlerini de buna ilâve edecek olur isek, bunların nübüvvetteki ihtisası dahi adle muvafık bulmamakla salah ve taharete haddü'l-gâyeye vâsıl olan herkesin iktisab-ı nübüvvet edeceğini adalet-i ilâhiyye nâmına kabul ettikleri zannolunabilir.<sup>17</sup>

Vücûb kânûnunu kabul etmiş olan Mu'tezile, kulların tevbelerini kabule de Allah Teala'yı mecbur addederler. Derler ki, tevbe bir hasenedir, icrây-ı hasene eden kimseye mükâfât vâciptir ve bunun mükâfâtı da tevbeyi kabuldür.

Mu'tezile'deki bu vücûb fikri, ahlâkî sahada büyük bir ehemmiyet kesbeder. Husün ve kubuh nedir?!.. Husün ve kubuh aklî midir, şer'î midir?!.. Eğer husün ve kubhu akıl tayin ediyor ve bu kıymetler akıldan geliyor ise, aklî manasıyla kabîh olan fiil-i hareketten Allah'ı tenzih etmek doğru olur. Ve binâenaleyh Allah'a yukarıda zikrolunan lütf-i vâcip kabilinden olan bi'set-i enbiyâ, taâta mukâbil sevab ve ma'siyete mukâbil ikâb ve kullara aslah olanı halk ve ta'vîz maddeleri vâcib olur.

Eğer husün ve kubhu tayin eden şeriat ise vücûb fikri ortadan kalkmış olur. Akli mi'yâr-ı evvel addetmiş olan Mu'tezile'ye göre, hayır ve şerri tayin eden mantıktır. Bir şey Allah tarafından emrolunduğu için hayır değil, bilâkis hayır olduğu için Allah tarafından emrolunmuştur. Binâenaleyh, Allah'a, aklen hasen addedilen şeyleri icrâ ve aklen kabîh addedilen şeyleri adem-i icrâ vâcib olur. Selefiyye ise tamamen bunlara mukâbil vaziyette idiler. Husün ve kubhu aklî değil, şer'î telakkî ederler idi. Bunlara göre hayır ve husün ve şer ve kubuh, Allah'ın emir ve nehyettiği şeylerdir. Hayır ve husün ve şer ve kubuhun mi'yârı gayr-i mes'ûl olan irâde-i ilâhîyedir. Hiçbir şey mantıken hayır ve şer değildir. *Katî* fiili Allah tarafından men'edildiği için kabihtir. Bir şey, hayır olduğu için Allah tarafından emredilmiş değil, belki Allah emrettiği için hayır olmuştur. Bunların ihtilâfı birer kelimeyle ifade edilmek istenilirse Selefiyyeye göre eşyadaki husün ve kubhu şer' müsbet; ve Mu'tezile'ye göre kâşiftir.<sup>18</sup> Şu halde vücûb fikri Selefiyyeye göre vârid değilse de Mu'tezile'ye

<sup>17</sup> İbn Hazm'in, el-Milel'de (c. 4, s. 194 ve müteâkib) bu adam hakkında verdiği ma'lûmât arasında şunlar vardır: Kaderde Mu'tezile'ye muvâfakat eder idi. Ve ilim sıfatını hâdis ve mahluk addettiği gibi bunu ilmü'l-kitâb ve ilmü'l-ğayb dediği efrâda intibak etmeyerek desâtîr-i külliyye halinde Cenâb-ı Hakk'ın cümleten ihdâs ettiği umûmî bir sûret-i ilmiyye ile ilmü's-şehâde dediği cüz'iyât ve efrâda intibâk eden ve efrâda intibâk etmedikçe ma'lûm-i ilahî olmayan hususu bir sûrete taksîm eder idi ki, kaderi nefy ile insanların serbesti-i hareketini kabul edenlerin bu tarzda muhâkeme yürütmeleri zarûrdür. Eğer Allah, ilm-i ezelîsiyle sûret-i umûmiyyede efrâdın vukûa getireceği ef'âlî bilir derlerse efrâdın hareketlerinde serbest olmamaları lâzımdır. Efrâdı serbest kabul etmeleri neticesi olarak ilm-i ilahîyi de, biri sûret-i külliyye ve umûmiyyede, diğeri de vukûa gelmezden evvel ma'lûm-i ilahî olmayan sûret-i husûsiyyede olmak üzere ikiye tefrikleri lâzımdır. Yalnız bir ilimle sûret-i umûmiyye ve husûsiyyede efrâdın hareketini dahi evvelden bilecek olsa muhtar olan her insan kudretini herhangi bir sûrette isti'mal ile bunlara göre Allah'ı tezkib edebilir. Nitekim yukarıda Amr b. Ubeyd'den naklettiğimiz cevaplar dahi bunu ifade ediyor idi.

<sup>18</sup> Ma'lûmdur ki husün ve kubuhu muhtelif manalara göre tefsir edebiliriz. Bunları ilim gibi sıfat-ı kemâl, ve bilâkis cehl gibi sıfat-ı noksan manasına alacak olursak bu manaca husün ve kubuhun aklî olduğunda ihtilâf yoktur. Mesela yağmura intizâr eden bir çiftçi için yağmur maksada muvâfık olmakla hasen olduğu gibi, intizâr etmeyenler için kabihtir. Ve bu kıymetler de akıldan gelir. Bizim ef'âlimize nazaran husün ve kubuhun mahall-i nizâ olan manası "dünyada 'âcilen ve uhrâda âcilen medh ve sevab ve zemm ve ikâba müteallik olmak.." itibarıyla- dır. Selefiyye mümessilleri olan Eşâireye göre bu itibar ile olan husün ve kubuh yukarıda zikrolunduğu vech ile ef'âl-i ilâhiyyede olduğu gibi şer'îdir. Bunlarca ef'âl ve eşyânın kâffesi mütemâsil olmakla bizâtihi fâilinin medhi

göre aklî hareketlerden dolayı vârid ve mevcuttur. Ve ef'âl-i ilâhiyyeye tatbîk olunur: Vücûb-i aklîyi Allah'a tatbîk eden Mu'tezile'nin bunu bizim ef'âlimizde dahi cereyan ettirecekleri, söylemeden evvel bilinecek mevâddandır. Filhakika Mu'tezile vücûb-i aklîyi aynen bizim ef'âlimize de tatbîk ile farz, vâcip, haram ve sâire gibi ef'âlimize şer'an verilen kıymetleri de sırf aklî manalarıyla tefsir ederler.

Bu asla nazaran Selefiyye ve Eşâireye göre farzın tarifi "şâri' tarafından fiili terkine râcih olup terki, delil-i kat'î ile memnû olan ise; Mu'tezile'ye göre "terki aklen mefseleti mûcib olan"dır. Eşâireye göre haramın tarifi "şâri' tarafından terki fiiline râcih olup, fiili delil-i kat'î ile memnû olan" ise, Mu'tezile'ye göre "fiili aklen mefseleti mûcib olan"dır.

Binâberîn bunlara göre ahkâm-ı dîniyyede şer'-i nebevî, mevkiini şer'-i aklîye terketmiştir.<sup>19</sup> Veyahut şer'-i nebevî ile şer'-i aklî birleşmiştir. Veya esasen birdir. Demek ki bunlara göre her meşrû' makul ve her makul meşrû'dur. Veya her nâmeşrû' nâmâkûl ve her nâmâkûl nâmeşrû'dur.

Gazzâlî'nin er-Risâletü'l-ledünniyyesinde dediği gibi:

"Aklîyyât, ârifin nazarında nakliyyât; ve nakliyyât âlimin nazarında aklîyyâtır."

---

ve sevaba istihkâkını ve bilâkis bizâtihi fâilinin zimmeti ve ikâba istihkâkını iktizâ eden hiçbir fiil yoktur. Ef'âle ve eşyaya muhtelif kıymetleri şer' vermiştir. Dîni menbalar arasında akla bir mevki-i mühim te'min etmiş olan Mu'tezile'ye göre ise bu mânâca olan husûn ve kubuhta dahi ef'âl-i ilâhiyyede olduğu gibi hâkim akıldır.

<sup>19</sup> "Ebû Ali ve Ebû Hâşim, aklî şeriatı kabul ettiler, aklın ilgi alanına girmeyen ahkâmın mukadderâtını ve taatların vakitlerinin belirlenmesini de nebevî şeriate bıraktılar." (Şehristânî'nin Milel ve Nihal'i, s. 55, Londra Tab'ı.)

