

İÇİNDEKİLER

YAHUDİ-HİRİSTİYAN İNCİLLERİ (Önsöz ve Tercüme)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU _____ 7

SAİD-İ NURSİ VE NURCULUK

Prof. Dr. Ahmet TURAN _____ 15

İSLAM'DA MÜSLÜMAN OLMAYAN KİŞİ VE KURULUŞLARLA MÜSLÜMANIN İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Osman ZÜMRÜT _____ 25

EMEVÎLER DEVRİNDE ŞİİLİK

W. Montgomery WATT

Çev.: Doç. Dr. İsa DOĞAN _____ 35

KUR'AN KISSALARININ KAYNAĞI ESKİ AHİT Mİ? YAPI, MUHTEVA ve KAYNAK AÇISINDAN TORAH KISSALARI

Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ _____ 49

DİNDE SEMBOLÜN FONKSİYONU VE İSLÂM'DA SEMBOLİK DEĞERLERİN BUGÜNÜ

Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE _____ 89

DEATH AND IMMORTALITY IN ISLAMIC THOUGHT

Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN _____ 103

BİLİMSEL NESNELLİK VE TEİSTİK İNANÇ

Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN _____ 125

HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ ve MÜSTEDREK ÜZERİNE (Genel Bir Değerlendirme)

Yrd. Doç. Dr. Osman GÜNER _____ 141

ÇOCUKLAR DİNİ KAVRAMLARI NASIL ANLARLAR

Donald RATCLIFF

Çev.: Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYDIN _____ 159

İSLÂM CEZA HUKUKUNDA MAHKEME KARARI SONRASI CEZALARIN DÜŞMESİ	
Yrd. Doç. Dr. Nihat DALGIN _____	171
CEZAI SORUMLULUKTA KASIT	
Yrd. Doç. Dr. Nihat DALGIN _____	207
AS A GLOBAL PROBLEM WAR INDUSTRY AND UNJUST ECONOMIC DISTRIBUTION	
Dr. Mustafa KÖYLÜ _____	249
DIE QURRÂ' IN DER REVOLTE DES IBN AL-AŞ'AT	
Dr. Kenan AYAR _____	281
HEIDEGGER'S NOTION OF TRUTH IN BEING AND TIME	
Dr. Burhanettin TATAR _____	297
THE DISTINCTION BETWEEN SOUL AND BODY IN DESCARTES	
Dr. Burhanettin TATAR _____	305
EFLATUN'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ	
Arş. Gör. Metin YASA _____	315
'İSLÂM ESTETİĞİ' ÜZERİNE BİR DENEME	
Arş. Gör. Adem ÇALIŞKAN _____	323
BİR YALNIZ SAHABİ EBÛ ZER EL-GIFÂRÎ	
Arş. Gör. İsrail BALCI _____	351
TÜRK TOPLUMUNDA AİLE KURUMUNU BENİMSEME ve SAHİPLENME DÜZEYLERİ	
Arş. Gör. Vejdi BİLGİN _____	387
OSMANLI DÖNEMİNDE USUL KAVRAMINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER	
Yetkin ÖZER	
Çev.:Dr.Burhanettin TATAR Araş.Gör.Ahmet ÇAKIR _____	415

KONUŞAN KUR'AN-SESSİZ KUR'AN

-İMÂMÎ-ŞÎİ TEFŚİR'İN ESASLARI VE GELİŐİMİ-

Mahmoud AYOUB

Çev.: Dr. Mustafa ÜNVER Arş.Gör. Ali BOLAT _____ 423

REENKARNASYON

Ahmet Zeki TUFFAHE

Çev.:Arş.Gör. Metin YASA Arş.Gör. Mustafa TUNCER ____ 445

MÂTURÎDÎ DÜŞÜNCEDE

KÖTÜLÜK [KAVRAMININ] KULLANIMLARI

J. Meric PESSAGNO

Çev.: Arş. Gör. Fethi Kerim KAZANÇ _____ 455

İSLÂMÎ YASAMA KAYNAKLARINDA PARALAR

Alâuddîn Mahmûd ZA'TERÎ

Çev.: Arş. Gör. Şevket TOPAL _____ 477

MUHAMMED B. İDRİS EŞ-ŐÂFÎ

N. J. COULSON

Çev.: Arş. Gör. Abdurrahman HAÇKALI _____ 485

İSLÂM VE BATILILAŞMA

Hassan HANAFI

Çev.: Arş. Gör. Yaşar GEDİKLİ _____ 491

KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE DİN EĞİTİMİ

Randolp Crump MILLER

Çev.: Arş. Gör. Hasan DAM _____ 501

HÂRİCİLERİN DOĞUŐU

Selîm NU'AYMÎ

Çev.: Arş. Gör. Harun YILDIZ _____ 513

KİTAP TANITIMI

Arş. Gör. Metin YASA _____ 537

YAHUDİ-HİRİSTİYAN İNCİLLERİ (Önsöz ve Tercüme)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU*

Hz. İsa'nın aralarından ayrılmasından sonra cemaata Paulus'un katılması ve İsa'nın mesajına değişik yorumlar getirmesi üzerine cemaat içinde yeni tartışmaları başladı. Yahudi kökenli Hıristiyanlarla, putperest kökenli Hıristiyanlar arasında görüş ayrılıkları kendini gösterdi. Cemaat başkanı olan İsa'nın kardeşi Yakub bölünmeleri önlemek gayesiyle "Havariler Konsili" olarak bilinen ilk istişare meclisini miladi 41/42 yıllarında Kudüs'de topladı. Bir tarafta Yahudi kökenli Hıristiyanlar ve başlarında Yakub, diğer tarafta putperest kökenli Hıristiyanlar ve başlarında Paulus bulunuyordu. Günlerce süren tartışmalar sonunda zahiri bütünlük korunabilmiş ise de, cemaatın bölünmesi önlenemedi. Putperest kökenli Hıristiyanların zamanla sayıca ağırlık kazanmaları ve idarede söz sahibi olmalarıyla Yahudi kökenliler hızla geriye itildiler. Romalılara karşı yapılan Yahudi isyanlarında da kendilerini desteklemedikleri için Yahudilerce Sinegogtan dışlanırken, Romalılarca da yedek isyancılar olarak görülüyorlardı. Böylece her iki taraftan darbe alan cemaat, baskılara dayanamamış olarak kendini Filistin dışına atmıştır. Hz. İsa'yı insan ve peygamber olarak görmeleri, şeriatı kabulleriyle putperest kökenli Hıristiyanlardan da ayrılıyorlardı. Huzuru kendi içlerine kapanmakta, Yahudi Cemaatından ve putperest kökenli Hıristiyanlardan uzaklaşmakta bulmuşlar, Doğu Filistin'in çöle yakın bölgelerinde hayatlarını sürdürmüşlerdi. Sürekli zayıflayan cemaattan 5. Yüzyıl sonlarına doğru haber alınmaz olmuştu. Kendilerine has İncilleri vardı. Konuyla ilgili en kapsamlı araştırma hocam H.J. Schoeps'un "Theologie und Geschichte des Judenchristentum", 1949 tarihli çalışmasıdır. Halen en geniş ve güvenilir bir araştırma olarak otoritesini sürdürmektedir.

Yahudi-Hıristiyanların İncillerine bugüne kadar bir bütün veya bütünüün parçası halinde rastlanamamıştır. Bunda dar bir alanda meskun olmalarının, yayılamamalarının etkisi olabilir. İncilleri hakkında elimize gelen kıvrıntı bilgiler, zamanın Kilise babalarının bir başka kaynağı açıklamak için kullandıkları iktibaslara dayanır. Ancak bu alıntılarda da bir

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

birlik ve itina yoktur. Belki de esas kaynağı görmeden birbirlerinden nakletmiş veya kendilerine gelen haberleri karıştırmış olabilirler. Günümüzde üç Yahudi-Hıristiyan İncilinin varlığı kesin görünüyor. Bunlar Nasraniler, Ebionitler ve İbraniler İncilleridir.

Kilise Babalarının eserlerinden derlenen iktibaslardan oluşan metinler arasındaki farklılıklar veya benzerlikler konularındaki tahlil ve tenkit tartışmalarını uzmanlarına bırakarak, uzmanların oluşturdukları metinlerin tercümelerini vermeyi uygun buluyorum. Tercümemize esas olan metinler: Wilhelm Michaelis, "die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament, Bremen 1958, 2. Baskı s.123-131; ve Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, C.I, 5. Baskı, s.133-147, isimli eserlere dayanır. Bu eserlerde araştırmacılara ışık tutacak bol miktarda dipnot ve literatür de bulunmaktadır.

A. Nasaralılar İncili (Günümüze ulaşabilen parçalar)

1. Bunlara (yani İbranca en eski metne) her ikisi de dahildir: "Mısır'dan oğlumu çağırdım" ve "ona Nasaralı" denir.

2. Bak, Üstadın Annesi ve erkek kardeşleri Ona dediler: "Vaftizci Yahya günahların affi için vaftiz yapıyor, gidelim ve vaftiz olalım." Fakat O onlara şöyle dedi: "Ben ne günah işledim ki, yoluna gidip ona kendimi vaftiz ettireyim? En doğrusu, ne söyledimse, cehalettir."

3. Yahudi İncili "Kutsal Şehre" değil, "Kudüs'e"dir.

4. Söz "asılsız", bir kaç şahit de eksik ve Yahudi İncili de.

5. İbraniler İncili denen de ben "varlık için gerekli" yerine "mahar" ı buldum, yani yarın, "Bizim yarınımız" -müstakbel- "bu gün bize ekmek var", demektir.

6. Yahudi İncili aşağıdaki şekildedir: "Siz benim göğsümde olsanız ve gökteki babamın arzusunu yapmazsınız, sizi göğsümden iteceğim."

7. Yahudi İncili: "Yılanlardan daha (akıllı)."

8. Yahudi İncilinde (şu ibare) vardır: "(Gök saltanatı) çalınmıştır."

9. Yahudi İncili: "Sana teşekkür ederim."

10. Yeniliğe İbrani dilinden Yunanca'ya tercüme ettiğimiz ve çoklarınca Matta'nın sahih (İncili) sayılan Nasaralılarının ve Ebionitlerin kullandıkları İncil'de kurumuş eli olan adam, duvarcı olarak tasvir edilir ve müteakip kelimelerle yardım ister: "Duvarcı idim ve geçimimi ellerimle kazanıyordum; sana rica ediyorum İsa, beni sağlığıma tekrar kavuştur ki, geçimim için dilenmek aşağılığı zorunda kalmayayım."

11. Yahudi İncilinde: “Üç (gün ve gece)” yoktur.

12. Yahudi İncili: “Sizin bizden almak zorunda olduğunuz şeyler, kurbandır.”

13. Bir yıldız ile anlatılan şey, diğer el yazmalarında ve Yahudi İncilinde bulunmaz.

14. Yahudi İncili: “Yohanna'nın oğlu.”

15a. O (yani İsa) dedi: “Senin kardeşin bir sözle sana karşı günaha girer (hata eder) ve senden özür dilerse, onu günde yedi defa kabul et.” Şakirdi Simon ona dedi: “Günde yedi defa mı?” Üstad ona cevap verdi ve dedi: “Evet, sana söylüyorum, hatta yedi kere yetmiş defaya kadar. Çünkü Peygamberlerde dahi, Kutsal Ruhla takdis edilmelerinden sonra da (günah sözler) bulunmuştur.

15b. Yahudi İncili ardında “yetmiş kere yedi defa” vardır: Çünkü Peygamberlerin Kutsal Ruhla takdislerinden sonra da, günah sözler (günah konuşmalar) bulundu.

16. O zaman iki zenginden bir ona dedi: “Üstad, ebedi hayatı yaşayabilmem için, nasıl hayırlı bir iş yapayım?” Ona dedi: “Şeriati ve Peygamber(in tavsiyelerini) yerine getir be adam!” O zaman O da cevap verdi: “Onu yaptım.” Ona dedi: “Öyleyse git ve bütün sahip olduğun şeyleri sat ve fakirlere dağıt ve sonra bana gel ve beni takip et!” O zaman zengin başını kaşımaya başladı ve bu (söz) onun huşuna gitmemiş ve hiç anlamamıştı. Ve Üstad ona dedi: “Şeriati ve peygamberlerin tavsiyelerini yerine getirdiğini nasıl söylersin? Bak, Şariatta şöyle yazılıdır: Yakınlarını kendin gibi sevmelisin! Ve bak, senin pek çok kardeşin, (senin gibi) İbrahim Oğulları pislige batmış, kaskatı kesilmiş ve açlıktan ölüyorlar ve senin evin ise bir çok malla dolu, onlara oradan hiç bir şey gelmiyor!” Ve yanında oturan şakirdi Simon'a döndü ve dedi: “Yona Oğlu Simon, bir devenin iğne deliğinden geçmesi, bir zenginin cennete (Gök Ülkesine) girmesinden daha kolaydır.” “... Haksızlıklardan önce kurnazlığı bırakın. Kendinizi koruyun ki, onlar gibi acı çekmeyesiniz!” (Michaelis, 125)

“Hayvanların aralarında yaptıklarının muhakemesi ve karşılığı yoktur, fakat insanlar yaptıklarının karşılığını (hesap günü) ceza ve büyük ızdıraplar olarak görecektir.” (Michaelis, 125)

“Ve O öğrencilerini yanına aldı ve (Kudüs Mabet Avlusu önünde-ki) temizlenme yerine götürdü ve mabet içinde dolaştı. Ve Levi isminde bir farızalı yüksek rahip O'na doğru geldi ve karşısında (durup) Üstad'a dedi: “Ne kendin, ne de öğrencilerin ayaklarını dahi yıkamadıkları bu temizlik yerinde dolaşmak ve bu kutsal eşyaları seyretmek iznini sana kim

verdi? Yıkanmadan ve elbise değiştirmeden kimsenin girmediği, kutsal eşyaları çoklarının seyretmeye cesaret edemediği bu temiz yere girmekle mabedi daha çok kirlettin” Ve Üstad öğrencileriyle birdenbire durdu ve dedi: “O halde bu mabette bulunan sen temiz misin?” O dedi: “Ben temizim! Davud havuzunda yıkandım ve başkaları merdivenden yukarı çıkarırken, ben aşağı indim, beyaz elbise giyindim ve temiz olarak kutsal eşyaları seyretmeye geldim.” Üstad ona cevap verdi ve dedi “Yazıklar olsun kendilerini görmeyen körlere! Sen bu akar suda banyo yaptın, halbuki gece ve gündüz köpekler ve domuzlar (bu su) etrafında yatıyor ve sen (onda) yıkandın, derini ovdun. Fahişeler ve zurnacılar da ihtişamlı görünmek için (bedenlerini) yağıyorlar, ovuyorlar ve temizliyorlar, ama içleri akreplerle ve kötülüklerle dolu. Senin yıkanmadık dediğin Ben ve Öğrencilerim yukardan akan ebedi hayat suyuyla yıkandık. Fakat onlara yazıklar olsun ki...” (W. Michaelis, s. 125-126, ayet,9).

17. Nasaralıların kullandıkları İncil’de, “Barahya Oğlu” yerine, “Yoyada Oğlu” ibaresini yazılmış bulduk.

18. Bize ulaşan İbrani harfleriyle yazılmış İncilde para saklayana karşı bir tehdit yoktur, ancak suskun yaşayana karşı (uyarı) vardır - çünkü “Efendinin üç hizmetçisi vardı: Biri efendisinin malını fahişelerle ve zurnacılarla yedi, biri kazancı çoğalttı (Efendinin mallarına mal kattı) ve diğeri de paraları sakladı; bunun üzerine biri (sevinçle) kabul edildi, diğeri azarlandı, sonuncusu ise hapse atıldı.”

Ben Matta’daki tehdidin hiç bir şey yapmayana karşı değil de, daha çok yeyip-içen birincisi için olup-olmayacağını düşünüyorum.

19. Yahudi İncili: “Ve yalanladı ve yemin etti ve kendini lanetledi.”

20. Barabbas... İbraniler İncili denen İncil’de “Öğretmenin Oğlu” olarak yorumlanır.

21. “Fakat İbrani harfleriyle yazılan İncil’de, mabet perdesinin yırtıldığını değil, mabet çatısının mucizevî büyüklük tarafından çökertildiğini, okuyoruz.”

22. Yahudi İncili: “Ve onlara mağaranın önüne oturmaları için silahlı adamlar verdi ve onu gündüz ve gece korudular.”

23. O, evlerde ortaya çıkan ruh ayrılıklarının sebebinin, Yahudiler arasında yaygın İbrani dilindeki İncil’in her hangi bir yerinde bulduğumuz gibi öğretti; şöyle ki:

“Gökteki babamın bana verdiğinin en değerlisini seçtim”.

(Ortaçağ Vesikaları)

24. Nasaralılar İncilinde dendiği gibi: “Üstadın bu sözü üzerine haç çevresinde duran binlerce Yahudi mümin oldu.”

25. Nasaralıların kullandığı İncil kitaplarında okunur:

“Gözlerinden çıkan parıltılar karşısında korktular ve kaçtılar.”

26. “Paskalya bayramının bu sekiz gününde Tanrıoğlu Mesih ölümden dirildi, yâni Paskalya Bayramının dönüşünden sonraki sekiz günde, İbraniler İncilinde bildirildiği gibi, Adem’in tüm zürriyeti hesaba çekilir; Ve bundan dolayı, alimler mahkeme gününün Paskalya’da olduğuna inanırlar, çünkü o günde Mesih ölümden haşır oldu, bunun üzerine yine o günde azizler haşır olurlar.”

27. “Bu şehirlerde (yani Horazim ve Betsay’da) pek çok mucizeler oldu, onların sayısını İbraniler İncili 53 olarak verir.”

28. “İbranilere göre” isimlendirilen İncil şöyle haber veriyor:

“Yusuf gözleriyle dikkatli bakınca, kalabalık bir yolcu grubunun (kendisine) refakat ettiğini ve mağaraya geldiğini gördü ve dedi: Kalkıp onları karşılamaya çıkacağım. Fakat Yusuf dışarı çıkınca, Simon’a dedi: Gelenler bana, sanki kâhinlermiş gibi görünüyor; çünkü elbiseleri çok zengin ve derilerinin rengi çok koyu, başlarında şapkalar var ve elbiseleri de bana yumuşakmış gibi görünüyor ve bacaklarında bacak giysileri (don, şalvar ?) var. Ve bak, durdular ve bana bakıyorlar ve bak, tekrar hareket ettiler ve buraya geliyorlar.”

Bu sözlerden açıkça anlaşılıyor ki, yalnız üç adam değil, kalabalık bir grup Üstad’a geldiler, bu kalabalığın önemli yöneticilerinin isimleri Melhus, Kaspar, Fadizarda idi.

29. “Mariosa isimli (kanlı-canlı bir kadın), Melhus isimli “bir adam” ve o bir duvarcı idi. “Meroe Kraliçesi” yani güneyin, Habeşistan’ın .

30. “Kız” ismi Mariosa olan Sinegog’dur (?). “Güneyin Kraliçesi” ki adı Meruae’dır.

31. (Ayaklarını kuruladı.) Ve Nasaralılar İncilinde söylendiği gibi: “O herkesin ayaklarını ayrı ayrı öptü.”

32. “Ama nasıl ki Melek’in Mesihî dua kampında nasıl güçlendiği Nasaralılar İncilinde haber verilir. Aynısı ise, Anselm’i şikayete sevk etti: Kararlı olun Efendim, Adem ile satılan İnsan Oğulları senin ızdırabınla hürriyetlerini satın almalıdırlar.”

33. "Nasaralılar İncilinde, Yohanna'nın Başrahiple nereden tanışık olduğu bildirilir; O fakir balıkçı Zebedoys'un oğlu idi, Başrahip Annas'ın ve Kayfas'ın saraylarına çok defa balık götürmüştü. Fakat Yohanna kapıcı kadına gitti ve kapı önünde yüksek sesle ağlayıp duran arkadaşı Petrus'un serbest bırakılmasını sağladı."

34. Nasaralılar İncilinde, Yahudilerin dört askere, tüm vücudundan kanlar akıncaya kadar Üstad'ı acımasızca kırbaçlamaları için, rüşvet verdikleri okunur. Yine aynı askerlere Yohanna 19 da (anlatıldığı) gibi çarımıha germeleri için rüşvet vermişlerdi.

35. Dikkat et, Nasaralılar İncilinde (Baba, onları affet, onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar, sözü) okunabilir. İsa'nın bu faziletli konuşması üzerine, daha sonra sekiz bin kişi İmana dönmüştü; yani 2. Havariler Tarihinde yazıldığı gibi Paskalya günü üçbin kişi ve daha sonra Havariler Tarihi 10 (?) da haber verildiği gibi beşbin kişi.

36. Nasaralılar İncilinde okunduğu gibi, sınırsız büyüklükte ki mabet çatısı İsa'nın ölümünde ikiye ayrıldı (aynısını Yosephus (da) söylüyor ve havada korkunç sesler duyulduğunu, bu evden gidelim dendiğini, ilave ediyor.

B. Ebionitler İncili (Günümüze ulaşabilen parçalar)

1. Onların İncillerinin başında şöyle diyor:

"Yudea kralı Herodes'in zamanında Yohanna (isimli) biri geldi ve Ürdün Nehrinde tövbe banyosu (Tövbe Vaftizi) yaptırdı. Onun hakkında, Harun soyundan olduğu, Zekeriya ve Elizabet'in oğlu olduğu ve herkesin ona uyduğu, söylenir."

2. Ve: Yohanna vaftize yaparken tüm tüm Kudüs halkı ve Farizalılar ona koştu ve vaftiz oldular. Ve Yahya'nın deve tüyünden bir elbisesi ve belinde bir deri kuşağı vardı ve söylendiği üzere, yiyeceği manna lezzetinde, yağlı pasta gibi yabani baldı.

Böylece yalan yerine doğru sözü ve çekirge yerine pastayı yerleştirmek istiyordu.

3. Ve pek çok anlattıktan sonra devam etti:

"Halk vaftiz olunca İsa da geldi ve Yohanna'ya vaftiz ettirdi. Ve sudan nasıl çıktıysa, gök (birdenbire) açıldı ve bir güvercin suretinde aşağı inen ve ona duhul eden Kutsal Ruhu gördü. Ve gökten bir ses (çınladı) ve dedi; "Sen benim sevgili oğlumsun, sende huzur buldum." Ve devamla: "Bugün seni evlat edindim." Ve hemen o yeri büyük bir ışık aydınlattı. Yohanna (Hz. Yahya) bunu görünce, ona dedi: "Sen kimsin Efendi?" Ve

devamla gökten ona bir ses geldi: “Bu benim sevgili oğlum, huzuru onun üzerine koydum.” Ve Yohanna bunun üzerine onun önüne kapandı ve dedi: “Ben, sana rica ediyorum, beni sen vaftiz et!” Fakat o bunu kabul etmedi, döndü ve dedi: “Bırak, öyle uygun görüldü ve her şey yerini bulacak.”

4. Matta’ya göre isimlendirilen alışılmış İncil, onlara göre sahih değildir, değiştirilmiş ve tahrif edilmiştir, -buna İbrani İncili diyorlar-, haber veriliyor ki:

“İsa isimli, yaklaşık otuz yaşlarında bir adam ortaya çıktı, bizi seçti. Ve Kapernavm’e gelince, lakabı Petrus olan Simon’un evine girdi, ağzını açtı ve dedi: Tiberia Gölü boyunca giderken, Zebedoys oğlu Yohanna’yı ve Yakub’u ve Simon’u ve Andreas’ı ve Thaddaus’u ve Zelotlardan Simon’u ve İskariot Yudas’ı seçtim. Gümrükte oturduğun gibi Matta, seni de seçtim ve siz beni takip edin. Şimdi sizden benim Havarilerim olmanızı, İsrail’e şahit olmanızı istiyorum.”

5. (Ona haber verildi ki,) “bak, annen ve kardeşlerin dışarıda duruyor.” Bunun üzerine O:

“Benim annem ve benim kardeşlerim kimdir?” Ve ellerini şakirtlerine doğru uzattı ve dedi: “Bunlar benim erkek kardeşlerim ve annem ve kız kardeşlerimdir, babamın arzusunu yerine getirenlerdir.”

6. Onlar, onun (Mesih’in) Tanrı’dan, babadan olmadığını, büyük meleklerden biri gibi yaratıldığını, ... fakat kadir (Tanrı’nın) bütün yaratıklarına ve meleklerine hükmettiğini, sizin anılan İncilinizde haber verildiği gibi, geldiğini ve açıkladığını söylerler:

“Ben kurbanı kaldırmağa geldim ve siz kurbanı terk etmezseniz, (Tanrı’nın) gazabı da sizi terk etmeyecektir.”

7. Fakat onlar gerçek sözün takibini terk ettiler, tüm berrak sözleri bozdular ve şakirtlere söylediler:

“Passah Yemeğini nerede hazırlamamızı istersin?” Ve bunun üzerine İsa cevap verir:

“Bu Passah etini sizinle birlikte yemek isteğinde buldum mu?”

C. İbraniler İncili (Bazı Parçalar)

1. İbraniler İncilinde yazılıdır: İsa insanlar için dünyaya gelmek istediğinde, Baba Tanrı gökte Mikail isimli kuvvetli bir güç seçti ve Mesih’i onun gözetimine emanet etti. Ve güç dünyaya geldi ve O Meryem diye adlandırıldı ve Mesih onun vücudunda yedi aylık idi.

2. İbrani dilinde telif edilen, Nasaralıların okuduğu İncil’e göre,

Kutsal Ruhun tüm kaynağı onun üzerine indi... Zikrettiğimiz İncil'de aşağıdakilerin de yazıldığını buluruz:

Üstad sudan çıkınca şöyle oldu, Kutsal Ruhun tüm kaynağı onun üzerine indi ve onun üzerinde sukûn buldu ve ona dedi: "Oğlum, bütün peygamberler de senin gelmeni bekledim ve sende sukûn buldum. Çünkü benim huzurumsun; sen benim ebediyete hakim ilk doğan oğlumsun."

3. Eğer biri İbraniler İncilini kabul ederse - burada hidayet getirici konuşur:

"Annem Kutsal Ruh hemen beni saçlarımdan tuttu ve büyük Tabor dağına götürdü."

4a. İbraniler İncilinde de olduğu gibi:

"Kim hayret ederse, (tanrısal) hakimiyete ulaşacak ve kim hakimiyete ulaşırsa, huzur bulacaktır."

4b. Bu sözlerle şu da aynı değerdedir:

"Arayan kimse onu buluncaya kadar huzur bulmayacaktır; kim bulduysa hayret edecek, kim hayrette ise, (tanrısal) hakimiyete ulaşacaktır. Kim hakimiyete ulaşırsa huzur bulacaktır."

5. İbraniler İncilinde okuduğumuz gibi, Üstad şakirtlerine dedi:

"Ve siz kardeşinize, sevgi ile bakmadıkça, hiç bir vakit mutlu olamayacaksınız."

6. Nasaralıların genelde okudukları İbrani İnciline göre:

"Kim kardeşinin ruhunu üzerse" (kalbini kırarsa) en ağır cinayeti işlemiş sayılır.

7. İbranilere göre isimlendirilen İncil, yeniliğe benim tarafımdan Yunanca'ya ve Latince'ye çevrildi; Origenes de bunu sıkça kullandı, Hidayetçinin ölümünden haşrını haber verir:

Üstad keten bezini rahibin hizmetçisine verdiğinde, Yakub'a gitti ve göründü. Yani Yakub Üstad'ın kadehini içtiği saatten itibaren, onun ölümden uyandığını görünceye kadar hiç ekmek yemeyeceğine yemin etmişti. Bunun üzerine Üstad kısa bir zaman sonra dedi: "Bir masa ve ekmek getirin!" Ve hemen ekmeği aldı, takdis etti ve kopardı ve adil Yakub'a verdi ve ona dedi: "Kardeşim, ekmeğini ye, çünkü İnsanoglu ölümden dirildi."

SAİD-İ NURSİ VE NURCULUK

Prof. Dr. Ahmet TURAN*

Hayatı:

Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı İsparit kasabasının Nurs köyünde 1876 yılında, din adamları yetiştiren bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. O, kendi şeceresinin Hz. Muhammed'e kadar dayandığını ileri sürer. Dokuz yaşına kadar babasının yanında kalır, daha sonra Tağ köyünde medrese eğitimine başlar. Söylendiğine göre burada 20 yılda bitecek eğitimi üç ayda tamamlar, sonra birkaç medreseye devam ederse de medrese kariyerini noktalar. Kendisine laik bilimleri kavrama da gösterdiği hız nedeniyle "Bediüzzaman" (Zamanın eşi bulunmaz kişisi) lakabı verilir.

1907 yılında Sultan Abdülhamid'e bir takım öneriler içeren bir dilekçe sunar, fakat sultan karşısındaki pervasız tavrı nedeniyle Toptaşı Akıl Hastanesine gönderilir, sonra Selanik'e gider. 31 Mart olayına karışması nedeniyle Divan-ı Harb'e çıkartılır, sonunda beraat eder. 1915 yılında Trablusgarp'ta İtalyanlara karşı, daha sonra da Anadolu'da Doğu Cephesinde Ruslara karşı savaşıır. Bitlis savunmasında Ruslara esir düşer. Kastroma esir kampında iki buçuk yıl kaldıktan sonra 1917 yılında Türkiye'ye döner. İstanbul'da Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de görev alır. Bu arada Van'a dönerek Batı Anadolu'nun işgalini ve onlara müsamaha gösteren İngilizleri eleştiren bir risale yayınlar.² Şeyhü'l-İslâm Dürrizade Abdullah'ın istiklal mücadelesi aleyhine verdiği fetvayı protesto eder.

İlk zamanlar T.B.M.M. nin Said'e karşı tavrı oldukça müsbet olur ve O'na Van'daki Üniversite için 150.000 lira tahsisat ayırır. 1923 yılında Meclis'te, Türkiye'de daha müslümanca bir yaşam tarzına kavuşmak için çaba gösterildiğini ifade eden bir bildiri dağıtır. 1925 yılında Şeyh Said ayaklanmasının düzenleyicileri ile ilişki içinde olmakla suçlanır, kendisi bu suçlamaları kabul etmemekle birlikte önce Antalya'ya sonra da Isparta ve

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Yeni Asya Yay., İst., 1974, s.24.

² Şahiner, *a.g.e.*, s.199.

Burdur'a gönderilir, daha sonra da Barla köyünde ikamete mecbur tutulur. Buralarda Nur talebelerinin sayısının artması, hükümeti rahatsız ettiğinden Eskişehir'e gönderilerek, hapse atılır ve onbir yıl hapse mahkum olur. 1936 yılında serbest bırakılarak, Kastamonu'ya gönderilir, burada yedi yıl kalır. 1943 yılında yeniden tutuklanarak, Ankara'ya gönderilir ve ardından Denizli'ye sürgün edilir. 1944 yılında delil yetersizliğinden beraat eder, sonra sürekli gözetim altında tutulacağı Afyon-Emirdağ ilçesinde zorunlu ikamete mecbur edilir. 1948'de siyasi amaçlı bir dernek kurma suçundan tutuklanarak, 20 aya mahkum edilir.

1950 yılında Demokrat Partisi'nin iktidara gelmesiyle çıkan genel aftan yararlanıp, beraat ederek, serbest bırakılır. 1951 yılında tekrar Isparta'ya gider. 1952 yılında "*Gençlik Rehberi*" adlı kitabını yayınlar. İstanbul Savcılığı bu kitap hakkında dava açar ve bu davadan da beraat eder.³ 1960 yılında Emirdağ'da iken rahatsızlanır, bu yüzden Van'a dönmek ister. Dönerken misafir olmak üzere kaldığı Urfa'da 25 Mart 1960 yılında otel odasında vefat eder. Üç ay sonra da 27 Mayıs ihtilâli olur ve Demokrat Parti iktidarı devrilir. Aynı yıl mezarı açılarak, kemikleri askeri bir uçakla Isparta'ya götürülür ve Doğanca Mahallesi mezarlığına gizlice gömülür, ardından oradan da cesedin çalındığı ve yerinin de meçhul olduğu söylentiler arasındadır.⁴

Said-i Nursî, bir Panislâmci olmasına rağmen zaman zaman Kürt milliyetçisi suçlamalarına hedef olmuştur.2. Abdülhamid'in onun önerilerine sıcak bakmamasının temelinde Kürtler'e özerklik sağlayıp, ülke bütünlüğüne zarar vereceği endişesi rol oynamıştır. Daha sonra Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri de O'na aynı suçlamaları yöneltmişlerdir, fakat O, asla devlete karşı bir hareket içinde olmamıştır.

1920'lerde siyasetten çekilme kararı aldığı halde 1950'li yıllarda dine saygılı olduğuna inandığı bir partinin (DP) siyaset sahasına çıkması ile bu kararından vazgeçmiştir⁵.

³ İhsan Işık, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*, Ünlem Yay., İst., 1990, s. 14.

⁴ Said Nursi'nin hayatı için bkz., N. Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Yeni Asya Yay., İst., 1974; Abdülkadir Badallı, *Bediüzzaman Said Nursi, Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, Timaş Yay., İst., 1990; Cernâl Kutay, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı, Bediüzzaman Said Nursi*, Yeni Asya Yay., İst., 1990; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev., Metin Çulhaoğlu, İletişim Yay., İst., 1992.

⁵ *Emirdağ Lahikası*, Sözleryay., İst, 1959, c.2, s.132-133; N. Şahiner, *a.g.e.*, s.381-384.

Saîd Nursî, insanların kuşkularını giderip, inançlarını güçlendirme konusunda, o güne kadar yazılmış klasik eserlerin yetersiz olduğuna inandığı için *Risâle-i Nûr Külliyyatı* olarak bilinen eserlerini kaleme almıştır. Bu eserlerde İslâm'ın inanç esaslarını savunurken, fen bilimlerine de oldukça fazla yer vermiştir.

Risâle-i Nûr'un Kur'an hakikatlerini rasyonel ve objektif bir şekilde izah edip, insanlığın istifadesine arzeden bir külliye olduğu söylenmektedir. Yine bunların: *Sözler, Mektûbat, Lem'alar ve Şualar* şeklinde dört büyük kısımdan müteşekkil olup, tamamı 130 risale olduğu ve Kur'an'ın yirminci asırda lafzî değil, manevî bir tefsiri olduğu da söylenmektedir.

Nur Cemaatı içinde onun olağanüstü haller yaşayan ve kerametler gösteren bir velî olduğu inancı yaygındır. Bu nedenle insanların o hayatta iken onun etrafında toplanmasında, eserlerinin yanı sıra kişiliğinin de önemli bir faktör olduğu söylenmektedir. İddia edilen kerametlerinden bazıları şunlardır:

1. Denizli hapisanesi günlerinde hapiste olduğu halde şehirdeki camilerde namaz kılarak görüldüğü,

2. Kastamonu zelzelesini, zelzeleden 20 gün önce haber verdiği,

3. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde de kendisini zikrettiği söylenmektedir. "*Es-Saîd, saîdün fi batni ümmihi*" gibi.

Ayrıca Nurcular, Saîd Nursî'nin Allah'ın rahmetine nail olan büyük bir velî olduğunu, eserlerini kendisinin yazmadığı, kendisine Allah tarafından yazdırıldığına inanmaktadırlar. Bunları zaten Saîd Nursî, *E-mirdağ Lahikası*'nin 45. Sayfasında kendisi de söylemektedir. Öte yandan O'nun asrın başında gelen "Mücedditler"den olduğu da söylenmektedir.⁶

Nurcular'ın Grupları:

Nurcular, daha Saîd Nursî hayattayken (1955-1957 yılları arasında) Risâle-i Nurların Arap harfleriyle mi, lâtin harfleriyle mi yazılacağı konusunda cemaat içinde iki görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Saîd Nursî'nin ölümünden sonra da bu ayrılma cemaat içinde daha bariz bir şekilde görülmüştür.

Birinci grup; "Kur'an'a küfür yazısı ile hizmet olmaz"⁷ parola-

⁶ *Târihçe-i Hayat*, İst., 1987, s. 578-588; *Şualar*, s.632-634.

⁷ Bundan maksat, Risâle-i Nur'ların Latin harfleriyle okunmasıdır.

sıyla faaliyetlerini sürdürmekte, Risâle-i Nurların mutlaka el yazısı ve arap harfleriyle yazılması tezini savunmuştur. Bunun sağlanması için de Nurcuların Arapça öğrenmelerini öngörmüşlerdir ki, bunlara “*Yazıcı Nurcular*” denilmektedir.⁸

İkinci grup ise; “*Okuyucu Nurcular*” şeklinde adlandırılmaktadır. Bunlar, latin harfleriyle yapılacak çalışmaların, hedeflerine varmada kendilerine yardımcı olacağı kanısında olup, bu fikri empoze etmeye çalışmaktadırlar.

Okuyucu ve Yazıcı gruplar arasındaki bu farklılaşma, daha sonra 1969 tarihinden itibaren Okuyucu grup içinde faaliyet gösteren *Fethullah Gülen* ve taraftarlarını ayrı bir grup olarak ortaya çıkarmıştır. Bu grubun belirgin özelliği, öğrenci kesimine yönelik vakıf çalışmalarına ağırlık vermiş olmasıdır.

Fethullah Gülen Cemaati:

F. Gülen, 1938 yılında Erzurum’un Korucuk köyünde doğmuştur. Dindar bir ailenin çocuğu olan Gülen, Kur’an okumayı 4 yaşında annesinden öğrenmiş ve 9 yaşında da hafızlığı bitirmiştir. Bununla yetinmeyip, bilgisini artırmak için Erzurum’da çeşitli medreselerde de dersler görmüştür. 18 yaşında Ankara’da vaizliği kazandıktan sonra Edirne Üç Şerefeli Camii’nde imam olarak memuriyete başlamış, ardından Kırklareli ve İzmir’de de çalışmıştır. 1970’li yılların başlarından itibaren Nur cemaatlerinden ayrı bir çizgi izlemeye çalışmış ve yaptığı faaliyetlerle geniş bir çevre edinerek, önemli mesafeler almıştır.⁹

Yurt içinde ve yurt dışında 52 ülkede “Kolej” adı altında 257 okul¹⁰ ve yeni Türk devletlerinde de yedi üniversitenin açılması, bu cemaatin faaliyetleri arasında yer alan eğitim hizmetlerindedir. Bu okullarda 40.000 den fazla öğrenci ve 5000 öğretmenin görev yaptığı bilinmektedir. Ayrıca bu okullarda yalnızca modern bilimler okutulmakta ve çağdaş bir

⁸ Hasan Hüseyin Ongun, “Başlangıçtan Günümüze Said Nursi ve Nurculuk Hareketi”, *Türkiye Günlüğü Der.*, S.45, Ank., 1997, s. 67.

⁹ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan, Türkiye’de İslami Oluşumlar*, İst., 1991, s. 99-113; Sevim Erken, *Toplumsal Değişmeler Karşısında Tavrı Belirlemede Dini Gruplar, Fethullah Gülen Cemaati*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1995, s.29-36; Latif Erdoğan, *Fethullah Gülen Hocaefendi/ Küçük Dünyam*, AD Yayıncılık, İst., 1995.

¹⁰ Cemaatin sahip olduğu okulların sayısı hakkında değişik şeyler söylenmektedir. Örneğin bu rakam, Hulûsi Turgut’a göre 500’e yakındır, bkz., Hulûsi Turgut, “*Fethullah Gülen ve Okulları*”, Yeni Yüzyıl, 17 Ocak 1998.

eğitim verilmektedir ¹¹.

Böylece, Fethullah Gülen ve taraftarları, Türk Milli Eğitim Temel Kanununun amaç ve ilkelerine paralel eğitim ve öğretim kurumları açarak, Türk Milletinin çocuklarına çağdaş bir eğitim vermek suretiyle, aydın, kültürlü ve bilinçli nesiller yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu düşünceyle, devletimizin Milli Eğitime yaptığı katkı ve harcamalarına da yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı bu icraatlar, sevindirici, gurur verici ve takdire şayan bir davranıştır.

Ayrıca bu okullar, halk desteğinin yanında cemaatin sahip olduğu şu şirketler tarafından da ayakta tutulmaktadır:

Çağ Öğretim İşletmeleri A.Ş., Feza Gazetecilik A.Ş., Şelale A.Ş., Kazak Türk Liseleri Genel Müdürlüğü, Sebat A.Ş., Silm A.Ş., Başkent Eğitim Şirketi, Serhat Eğitim Öğretim ve Sağlık Hizmetleri A.Ş., Ufuk Eğitim Vakfı, Ertuğrulgazi Eğitim Öğretim A.Ş., Palandöken Eğitim Öğretim Hiz. A.Ş., Dostluk Yurdu Derneği, International Hope Ltd. Company, Balkanlar Eğitim Öğretim ve Kültür Vakfı, S. C. Lumina SA Şirketi, Samanyolu A.Ş., Türkiye Sağlık ve Tedavi Vakfı, Yayasan Yenbu Indonesia Vakfı. ¹²

Gülen çevresinin esas olarak, eğitim kurumları kurup, bunları finanse edecek iş alanlarına girerek, cemaat içi dayanışmayı siyasal destekle pekiştirerek gerçekleştirdiği bu faaliyet çerçevesi, günlük gazete, dergi ve televizyon yayınlarından oluşan geniş bir iletişim ağına dayanıyor.

F. Gülen ve çevresi, Said Nursi'nin öğretilerini kararlı bir biçimde izleyip, onun çizdiği tebliğ misyonunu dikkatle ve sabırla uygulamaya çalışan ve hızla güçlenen bir cemaat görüntüsü vermektedir. ¹³

Artık Gülen ve çevresi, yüksek dozda milliyetçi, merkeziyetçi ve devletçi değerleri, dini tebliğ misyonuna adapte ederek günlük hayata geçiren ve bu çerçeve içinde modernist olarak tanımlayabileceğimiz bir akımı temsil etmektedir. ¹⁴

¹¹ Hulûsi Turgut, "Fethullah Gülen ve Okulları", Yeni Yüzyıl, 23 Ocak 1998.

¹² Hulûsi Turgut, "Fethullah Gülen ve Okulları", Yeni Yüzyıl, 17 Ocak 1998.

¹³ Ahmet İnel, "Altın Nesil, Yeni Muhafazakârlık ve Fethullah Gülen", *Birikim Der.*, S.99, İst., 1997, s.68.

¹⁴ A. İnel, *a.g.m.*, s.68; ayrıca F. Gülen hakkında ilginç bir değerlendirme için bkz., Can Kozanoğlu, "Devletçi, Projeci "Yeni Çağ" Bilgesi", *Birikim Der.*, S. 95, İst., 1997, ss. 38-51.

Nurcular Arasındaki Diğer Bölünmeler:

1982 Anayasa oylamasına kadar *Okuyucu, Yazıcı ve Fethullah Gülen* grupları olarak faaliyet gösteren Nurcu kesimde anayasa oylaması ile yeni bir bölünme olmuş, Okuyucu grup; *Gazeteci ve Şuracı* olmak üzere iki ayrı gruba bölünmüştür.¹⁵

Şu anda Nurcular; "*Gazeteciler, Şuracılar, Yazıcılar ve Fethullah Gülen Cemaati*" olarak ayrı gruplar halinde faaliyetlerine devam etmektedirler. Ancak bu gruplardan Yazıcı grubun etkinliği oldukça azalmıştır. Başka bir deyişle Nurcular, "*Fethullah Gülen ve Mehmet Kırkınıc Grubları, Yeni Asyacı*"¹⁶ ve *Yeni Nesilciler*" olarak bölünmüşlerdir.

Günümüzde Elazığ'da odaklaşan, liderliğini *Müslüm Gündüz*'ün üstlendiği ve tavır, tutum ve uygulamaları ile diğer Nurcu gruplara benzemeyen "*Aczimendiler*" de Nurcular arasında yer almaktadırlar.

Nurcular'ın Temel Düşünce ve İnançları:

Bu cemaatin fikri, Risâle-i Nur Külliyyatında toplanmıştır. Bu cemaat, Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat'in inanç ve fikirlerini taşıyan İslâmî cemiyetlerdendir. Hedefleri, ahlaki terbiye ve iman'ı kurtarmaktır, kendilerine rehber ve yol olarak Allah'ın kitabını ve Rasulünün sünnetini seçmişlerdir.

Said Nursî, şüphe uyandıran her şeyden uzak durmuş ve "*Şüphelendiğini bırak, şüphelenmediğine sarıl*" sözünü şiar edinmiştir.

Siyasetten hayatı boyunca uzak kalmaya özen göstermiştir. Mustafa Kemal, Said Nursî'yi kendi safına çekmek istemiş ise de O, siyasete sırtını çevirmiş ve 1921'de Ankara'yı terkederek Van'a gitmiştir. "*Şeytan ve siyasetten Allah'a sığınırım*" şeklindeki meşhur sözü ve Ankara'dan ayrıldığı tarih, Eski Said'le Yeni Said merhaleleri arasındaki ayrım noktasını teşkil eder.

O, düşüncelerinde tarikat yerine inancı esas almış ve şöyle demiştir: "Tarikatsız olan bir çokları cennete girer, fakat imansız kimse cen-

¹⁵ H.Hüseyin Ongun, *a.g.m.*, s.66.

¹⁶ **Yeni Asyacılar:** Liderliğini **Mehmet Kutlular**'ın yaptığı ve yıllardan beri Nurcular'ın sağ partileri destekleyen (DP- AP- DYP çizgisi) grubudur. İslâm ile Demokrasi arasında herhangi bir problem olmadığını ve bağdaşabileceklerini söylediler. Bkz., R. Çakır, *a.g.e.*, s.88-99; H. Hüseyin Ongun, *a.g.m.*, s.64-66.

nete girmez”¹⁷

Said Nursî’ ye yöneltilen ve pekçok defa hapse girmesine sebep olan başlıca suçlamalar şunlardır:

- a) Laik devleti ve Atatürk inkılaplarını ortadan kaldırmaya çalışmak,
- b) Türkiye’de dinî ve iman’la ilgili gerçekleri halka anlatmak,
- c) Gizli cemiyet kurmak,
- d) Cumhuriyetin kurucularını eleştirmek

Said Nursî’nin yönetimin uygulamalarına itiraz ettiği başlıca noktalar da şunlardır:

1. Hilâfetin kaldırılması,
2. İslâm esasları yerine Medenî Kanun ve özellikle batılı devletlerin kanunlarının getirilmesi,
3. Arap harflerinin kaldırılıp, yerine Latin harflerinin kullanılması,
4. Ezanın Arapça yerine Türkçe okunması,
5. Turancılığın kabul edilmesi,
6. Halkın şapka giymeye mecbur edilmesi,
7. Tatil gününün Cuma’dan Pazar’a alınması,
8. Dinî kıyafetin sadece din adamlarına mahsus olması,
9. Kur’an’ın 1931 yılında Türkçe’ye tercüme edilip, ibadetler de okutulmak istenmesi,
10. Hicrî takvimin ve miras hükümlerinin değiştirilmesi,
11. Âdet, gelenek ve kültür’de Batıya yönelmenin başlatılması,
12. Genel olarak halkın, özel olarak da gençliğin İslâmî inançlarını zedeleyici uygulamalar.

Günümüzde Nurcular’ın kitle iletişim araçları ise şunlardır:

1. Zaman Gazetesi, 1986 yılında yayına başlamıştır.
2. Yeni Asya Gazetesi.
3. Yeni Nesil Gazetesi.

¹⁷ Said Nursî’nin değişik konularda görüşleri için bkz., Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İst., Trz.; 3. *Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu Bildirileri*, Yeni Asya Yay., İst., 1996.

4. Sızıntı Dergisi. Türkiye Öğretmenler Vakfı tarafından 1978 yılında kurulmuş olup, aylık bir dergidir.

5. Yeni Ümit Dergisi. Işık Eğitim Ticaret Ltd. Şirketi tarafından 1988 yılında kurulmuş olup, bu da aylık bir dergidir.

6. Aksiyon Dergisi. 1995 yılında yayın hayatına başlamış olup, haftalık bir dergidir.

7. Fountain Dergisi. Nurcular'ın çıkardığı tek aylık, İngilizce dergidir.

8. Ekoloji Dergisi.

9. Burç FM Radyosu.

10. Moral FM Radyosu.

11. Dünya FM Radyosu.

12. Samanyolu Televizyonu

Finans Kuruluşları:

Finans kuruluşları arasında kitle iletişim araçlarından elde edilen gelirlere ek olarak "Asya Finans", yurtiçi ve yurtdışında açtıkları "Işık Kolejleri", İstanbul'da açılan "Fatih Üniversitesi" ve yurt dışındaki Türk devletlerinde kurulan 7 Üniversite önemli bir rol oynamaktadır. Tüm bunlardan elde ettikleri gelirleri, yine yurtiçi ve yurtdışında açmakta oldukları okullara harcamaktadırlar. Bundan dolayı onlar, Türkiye'nin en zengin "Özel Öğretim Kurumları" haline gelmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Nurculuk, bir tarikat değildir. Türkiye gerçeklerinin ortaya çıkardığı, taklidi iman'dan tahkiki iman'a geçişi hedef alan bir inanç hareketidir. Sünnî İslâm'ın ve buna bağlı iman'ın yirminci asırda modern bilimler ışığında yeniden yorumlanmasını esas alan Risâle-i Nur eserleri, Kur'an-ı Kerim'in daha çok bu asra bakan yönlerini ve özellikle inanç esasları ile ilgili meseleleri ele alan bir tefsir ve kelâm mecmuaları mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

3. Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu Bildirileri, Yeni Asya Yay., İst., 1996.
- ARMANER, Neda, İslâm Dininden Ayrılan Cereyanlar, "Nurculuk", Ank., 1964.
- BADILLI, Abdülkadir, Bediüzzaman said Nursi, Mufasssal Tarihçe-i Hayatı, Timaş Yay., 3 cilt, İst., 1990.
- ÇAKIR, Ruşen, Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Oluşumlar, İst., 1991.
- ÇUBUKÇU, İ. Agah, "Nurculuk ve İçyüzü", Mezhepler, Ahlak ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler, Ank., 1967, ss.21-25.
- ERDOĞAN, Latif, Fethullah Gülen Hocaefendi/ Küçük Dünyam, AD Yayıncılık, İst., 1995.
- ERKEN, Sevim, Toplumsal Değişmeler Karşısında Tavrı Belirlemede Dini Gruplar, Fethullah Gülen Cemaati, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1995.
- İNSEL, Ahmet, "Altın Nesil, Yeni Muhafazakârlık ve Fethullah Gülen", Birikim Der., S.99, İst., 1997, ss.67-76.
- İŞİK, İhsan, Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk, Ünlem Yay., İst., 1991.
- KARA, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler/ Kişiler, Risale Yay., 2 cilt, İst., 1986.
- KOZANOĞLU, Can, "Devletçi, Projeci "Yeni Çağ" Bilgesi", Birikim Der., S.95, İst., 1997, ss.38-51.
- KUTAY, Cemal, Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursi, Yeni Asya Yay., İst., 1990.
- KUTLUAY, Yaşar, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve Nurculuk", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Der., İst., 1966, C.3, ss.210-226.
- MARDİN, Şerif, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim, Çev., Metin Çulhaoğlu, İletişim Yay., İst., 1992.
- MÜRSEL, Safa, Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi, İst., Trz.
- NURSİ, Said, Emirdağ Lahikası, Sözler Yay., İst., 1959.

NURSİ, Said, Târihçe-i Hayat, İst., 1987.

ONGUN, Hasan Hüseyin, "Başlangıçtan Günümüze Said Nursi ve Nurculuk Hareketi", Türkiye Günlüğü Der., S.45, Ank., 1997, ss.57-71.

ŞAHİNER, Necmettin, Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî, Yeni Asya Yay., İst., 1974.

TURGUT, Hulûsi, "Fethullah Gülen ve Okulları", Yeni Yüzyıl Gazetesi.(15 Ocak - 3 Şubat 1998)

İSLAM'DA MÜSLÜMAN OLMAYAN KİŞİ VE KURULUŞLARLA MÜSLÜMANIN İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Osman ZÜMRÜT*

Engin İslâm kültürünün ve İslâm hukukunun “Müslim”, “Gayr-i Müslim”, “Zımmi” ve “Müste'men” olarak ele aldığı “Müslüman” ve “Müslüman olmayanlar” arasındaki ilişkiyi daha sade, anlaşılır biçimde ve uygulamaya yönelik olarak ele almayı daha uygun bulduk. Açıklamalarımız İslâmın özü Kur'an ve onu daha somut örneklemelerle anlatan hadislerle dayanacaktır.

“İslâm, Allah'ın dinidir. O, bu dininin usul ve kurallarıyla öğretilerini Rasul'e bildirmiş ve onu bu dinin tebliğleriyle mükellef kılmıştır.”¹

Allah'a doğrudan teslim olarak yaşamına Allah merkezli olmak üzere Kur'an'ın önerdiği biçimi vermeye çabalayan insana “MÜSLÜMAN” denir. Kur'an'ın dışındaki bir din anlayışına sahip olan insana “MÜSLÜMAN OLMAYAN” denir.²

İslam'ın çok genel iki amacı vardır: Birincisi insanı Allah'tan sonra en yüce varlık tanımak. Yani “insanın tam özgürlüğü”dür. İkincisi ise “niz'ânın-fesâdın” kaldırılmasıdır. Yüce Allah, Hz. Adem'den başlayarak gönderdiği peygamberler aracılığıyla” insanın hiçbir canlı ve cansız varlığa ve insana tapmamasını, yalnız kendisine ibadet edilmesini tekrar ederek buyurması “insan özgürlüğü” değilse, nedir? İslâm da “yalnız Allah'a ibadet etmek ve yalnız O'ndan yardım istemek” ilkesi, Allah'ın huzurunda ve doğada insan özgürlüğünden başka bir şey olmasa gerekir.

Yüce Allah'ın “kendisinin insana en yakın olduğunu”³ bildirmesi ve “insan ile kendisi arasına kimsenin girmesinin şirk (ortak) koşmak olacağı nedeniyle Allah'a aracı insanı yasaklaması”⁴ insanın Allah'ın dışında her şeye karşı özgür olması gerektiğini açıkça gösterir.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Mahmud Şeltüt, el-İslâm 'Akîdetün ve Şerî'atün, Kahire, 1966, s. 7

² Kur'an: Âl-i 'İmrân, III/85

³ Kur'an: Bakara, II/186

⁴ Kur'an: Nisa, IV/36; En'âm, VI/151; Hacc, 22/26; Ankebut, 29/8; Lokman, XXXI/13-15

Kur'an'da birçok ayetlerde köleleri özgürlüğe kavuşturmamızın buyrulması "insan özgürlüğü" nün birinci amaç olduğunun açıkça kanıtıdır.

Cuma namazının "insan özgürse" farz kılınması, "insan özgürlüğü" nün İslâm'ın gerçekleştirmek istediği birinci amaç olmasından dolayıdır.

Özellikle, Allah'a iman, insanın başka aracı olmaksızın ve Allah'a ortak koşmadan inanması, kendi özgür iradesi ile Allah'a teslim olması "insan özgürlüğü"dür. Denilebilir ki; böyle bir özgürlük "Allah merkezli bir dogmaya dayalı özgürlüktür." Allah merkezli olmasa, o zaman insan merkezli olacaktır. Sonra kişinin iç kalp dünyasından başlayan iç inancının, eğer iyi düşünülürse, Allah merkezli dogma ile insan merkezli dogma kişinin iç dünyasında ve bilincinde çakışır. Onun için Allah merkezli dogmaya dayalı özgürlük ile insan merkezli dogmaya dayalı özgürlük de çakışır. Bu durumda insan, Yüce Allah'ın verdiği akıl, güç vb. gibi yeteneklerle doğada "özgür insan" olarak sorumluluğunu yerine getirecektir. İslâm'ın gerçekleştirmek istediği çok genel amacın birincisi budur.

İkincisi ise, "nizâ'yı-fesâdı" kaldırmaktır. "Nizâ-fesâd" çekişme ve kavgadır, gerçekleri inkar etmektir, doğruyu kabul etmemektir. Nizâ-fesâd, şeytanın biricik işidir. Karşıtı ise barıştır.

Nizâ'yı-fesâd kaldırmak, insanın kendisinden başlar. Sabahleyin aynaya baktığında, Yüce Allah'ın kendisini o sabaha ulaştırdığına şükretmek, "nizâ"nın kaldırılmasının başlangıcıdır.

Kur'an'da "nizâ'nın kaldırılması" ve "fesâd'ın yok edilmesi" için birçok ayet, müslümanları göreve çağırmaktadır.

Özellikle, "yeryüzünden fasâd kalkıncaya kadar" müslümanlar savaşa çağırılır.⁵

Nizâyı, fesâdı ve savaşı İslâm öylesine istemez ki, kan dökülmesi için Kabe'nin putlardan temizlenmesi Hz. Muhammed tarafından bir yıl ertelenir.⁶

Müslümanları nizâyı götürmesin diye mescit yıkılır.⁷ Hep barış yeğ tutulur.

Kur'an'da düşman saldırmadan savaş çıkarılmaması istenir, ama onların saldırısına karşı koyacak hazırlık emredilir.

⁵ Kur'an: Maide, V/33-34

⁶ İbn Hişam, es-Sîretu'n-Nebeviyye, Beyrut, Tsz., c. III-IV, s. 317; İbn Sa'd, Tabakâtu'l-Kübrâ, Beyrut, Tsz., c. II, s. 95-106

⁷ Kur'an: Tevbe, IX/107-108

Kur'an, toptan değerlendirildiğinde ve Hz. Muhammed'in yaşamındaki uygulamalara bakıldığında İslâm'ın birinci amacının insan özgürlüğü ve ikinci amacının "nizâyı-fesâdı kaldırmak" olduğunu açıkça yineler.

Yüce Allah açıkça "fesâd"ı (nizâ çıkarma ve bozgunculuk yapmayı) yasaklar.⁸

Kur'an tüm ayetlerinde birlikte yaşamamızı öğütlemenin yanı sıra, ibadetlerde bile, birlikte ibadet etmemizi açıkça buyurmuştur.⁹ Hz. Peygamber de "Allah'ın elinin insan toplumunun (cemaatin) üzerinde" olduğunu söylemiştir.¹⁰

Müslümanların sadece yalnız başına müslümanlar ile yaşayacağını bildiren ve başka insanlar ile ilişkide bulunmasını yasaklayan bir ayet veya hadis yoktur. Ancak müslüman olmayanlara karşı dikkat etmek gerektiğini öneren uyarılar ayetlerde ve hadislerde yer almaktadır. Aslında ayetlerde ve hadislerde müslümanların birbirleriyle ilişkilerinde de dikkat etmeleri istenmiştir. Bu konu "kul hakkı" kavramı olarak işlenmiştir.

"Müslüman, müslüman olmayan ile ilişkide bulunmayacak mı, bulunacak mı?" sorusuna yanıt ararken, bakalım ki Hz. Muhammed, ne yapmıştır?

Hız. Muhammed, bilindiği üzere, M. 610 yılında Hira'da vahyi alınca, mağaraya kapanıp kalmamış, hemen içinde yaşadığı topluma dönmüştür. Ki o zaman toplumun çoğu inanmayanlardan ve müşriklerden oluşuyordu. O halde müslümanın her türlü insan ile tutarlı ilişkide bulunması gereklidir.

Öte yandan Kur'an'ı ve İslâm'ı başka insanlarla ilişkide bulunmadan onlara anlatmak olanaksızdır.

Gerçekte, Kur'an'a bakılınca bize yol gösterecek ilişkiler açıkça kendini gösterir. Söz gelimi, Kur'an, "tüm insanlara" hitap ediyor. Bunun içine herkes dahildir. Kur'an hiçbir insanın diğeri ile yasal ve doğal ilişkisine vize koymadığı gibi, müslümanın, müslüman olmayan ile ilişkisine de vize koymamıştır. Gerçekte, bu tür ilişkilerin dondurulması ve vize konulması Kur'an'da ve hadislerde yoktur. Bilgisizlerin ve duygusal olanların yorumları müslümanı kendi kabuğunda kalmaya ve sonuçta geri kalmışlığa ve yoksulluğa götürmüştür.

Oysa Hz. Peygamber, "İslâm'da cahiliye döneminden kalma iyi a-

⁸ Kur'an: Bakara, II/11; Kasas, 28/77

⁹ Kur'an: Bakara, II/43

¹⁰ et-Tirmizî, el-Câmiu's-Sahîh (Sünen), Kahire, 1937-1962, Kitâbu'l-Fiten: 7

detlerle amel edileceğini” söyler.¹¹

Yine Hz. Peygamber, “İlim Çin’de bile olsa isteyiniz” buyurmuştur.¹² Burada açıkça müslüman olmayanların bilimi, yöntemi, yasak olmayan toplumsal modeli kastedilmiştir.

Yine Hz. Peygamber, “bilim müminin yitik malıdır, her nerede bulursa hemen onu alsın” demiştir.¹³

Hz. Peygamber öldüğünde zırhı bir Yahudi’de rehindi.¹⁴ Demek ki o din veya herhangi bir din ayırımı yaparak insanlardan ilişkisini kesmemiştir.

Öte yandan Kur’an’da “iyiliğe yönelmek” ve “kötülükten kaçınmak” (Emr-i bi’l-Ma’rûf ve Nehy-i ‘ani’l-Münker) ilkesi vardır.¹⁵ Müslüman iyiye yönelen bir şey gördüğünde hemen onunla bütünleşecektir. Kötüye yönelik bir şey görürse ondan uzaklaşacaktır.

Müslümanların, diğer insanlara “müslüman olmaları” için baskı yapma hakları olmadığını Yüce Allah şöyle açıklıyor:

“Rabbim isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları mü’min olmaları için zorlayacaksın.”¹⁶

Müslümanların, müslüman olmayanlara zor kullanmaları bu ayete göre doğru olmadığı açıktır. Yine müslümanların, müslüman olmayanlara, Hz. Peygamberimizin Taif’te yaptığı konuşma hatırlanırsa, bir gün müslüman olacakmış gibi bakmaları, Hz. Peygamberimizin izlediği bir yoldur.¹⁷

İslâm dünyası bir zamanlar, Emeviler-Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde altın çağını yaşamıştı. Bu günkü müslümanların çağdaşlığı yakalayabilmek için batıya koştuğu gibi, o günkü Hıristiyanlar da doğunun uygarlığına ve zenginliğine ulaşmak istiyorlardı. İbn-i Sînâ, İbn Rüşd ve Fârâbî gibi bilginleri izliyorlardı.

Bugün ise durum tersine dönmüştür. Müslümanlar zenginliği, uygarlığı-kıyafet ve geleneklerinde ısrar etseler de batıda görüyorlar. Bu

¹¹ Muhammed Hamidullah, İslamda Devlet İdaresi, çev.: Kemal Kuşçu, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1963, s. 31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Mısır, 1313, c. III, s. 425

¹² İsmail b. Muhammed Aclûnî öl. H. 1162, Keşfu’l-Hafâ ve Muzilu’l-Elbas, II. Baskı, 1351, c. I, s. 138, Hadis No: 397

¹³ et-Tirmizî, Sünen, Mısır, 1975, c. V, s. 51, Hadis No: 2687

¹⁴ el-Buhârî, Sahîhu’l-Buhârî, Beyrut, 1991, c. II, Hadis No: 2916

¹⁵ Kur’an: Lokman, 31/17

¹⁶ Kur’an: Yunus, 10/99

¹⁷ İbn Hişam, es-Sîretu’n-Nebeviyye, Beyrut, Tsz., c. I-II, s. 381

doğal bir durumdur.

Bu durumda müslüman ister istemez müslüman olmayanlarla veya onların kurumları ile ilişkide bulunmak zorunda kalmaktadır. Sözgelimi, ekonomik şirketlerle ortaklık kurarak veya bayilik alarak ilişki para kesesi açısından bütünleşmiş ve eller kenetlenmiştir. Toplumsal ve kültürel kurumlarda ilişki yavaş gitmektedir, ya da ayak diretmektedir. Oysa yukarıda Hz. Peygamberimizin hadisleri ve özellikle Kur'an'ın "iyiliğe yönelmek" ilkesi açısından müslüman, müslüman olmayan ile yasal her türlü ilişkiye girmelidir. Ancak böyle ilişkilerle onlara, İslâm'ı anlatabilir, dünya üzerindeki fesadı kaldırabiliriz.

Müslüman dünyayı yakından izlemelidir. Sözgelimi uluslar arası kuruluşlara ve örgütlere üye olmalıdır. O örgütlerde müslüman olmayanlar var diye, onlardan uzak durmak doğru olsaydı, Hz. Muhammed'in Hira dağından çıkmaması gerekirdi. Ama o peygamberi; örnek alacak isek, mutlaka dünyada yer alan kuruluşlar içine girerek insanlığı barışa ve mutluluğa götürücü hizmetler yapmalıyız. Hatta bu teşkilatları düşmanlarımız kurmuş olsa bile, oralarda yer almalıyız. *IMF*, *UNESCO* gibi ekonomik ve diplomatik kuruluşlar ile Rotary, Lions gibi gönüllü barışçıl kuruluşlara üye olmanın İslâmî açıdan sakıncalarını aramak, öküzün altında buzağı aramak demektir.

Ülkemizde (Türkiye'de) Samsun Rotary Kulübü Hz. Peygamber'in doğumunun 1426. Yılı kutlamalarına katılmaktan onur duymuştur. Bu ve benzeri davranışlar İslâm ülkelerindeki insanların kendileri arasında barış ve huzurun kurulmasına da katkıda bulunur. Çünkü İslâm, barışa kim veya hangi kuruluş götürüyorsa, adı ne olursa olsun; onunla bütünleşmemizi istiyor. Hz. Peygamber barış için düşmanlarıyla birçok kez, sahabenin karşı çıkmasına rağmen barışa imza atmıştır. Hatta kendi risaletinin gerektirdiği ibareyi de daraltarak anlaşma yapmıştır.¹⁸

Yüce Allah, anlaşmaya yanaşan kim olursa olsun anlaşma yapılmasını ayet-i kerimede şöyle buyuruyor:

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a dayan, çünkü O, işitendir, bilendir. Eğer sana hile yapmak isterlerse (korkma) Allah sana yeter."¹⁹

İslâm'da insanlar arasında eşitlik esastır. Müslüman olanın diğer insanları-buna müslüman olmayanlar dahildir- hor görmesi yasaktır. Müslümanın kendisini, müslüman olmayanlara göre üstün görmesi,

¹⁸ Ibid, c. 3-4, s. 31; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, Tsz., c. II, s. 95-106

¹⁹ Kur'an: *Enfâl*, 8/61-62

Kur'an'da "kibirlik" davranışı olarak nitelenir. Kibirli olanları Allah sevmez.²⁰ Müslüman, müslüman olmayanların da doğruyu bulması için yine Allah'a dua eder. Onların daha kötü olması için beddua etmesi müslümana yakışmaz. Çünkü müslüman şeytana yardımcı olamaz.

Öte yandan müslümanın salt müslüman olması, kendisini kurtarmaya yetmez. "Kurtarıcı iyi davranışlar" (Salih ameller) sergilemelidir. Hatta bu öylesine önemlidir ki, Kur'an'da 360 yerde "amelen salih (iyi hareket ve uygulamadan)" söz edilmektedir. O halde müslüman, herkes ile ilişkide bulunmalı ve herkese örnek olmalıdır. Çünkü müslüman iyiliğe götürücü ve kötülükten uzaklaştırıcı olur. Müslümanın çağrı yönteminin bile güzel olması gerektiğini Yüce Allah şöyle açıklıyor:

"(Elçim), sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilendir."²¹

Aslında evrendeki her canlı, insan da dahil, Allah'a teslim olmuştur. Bunu Yüce Allah açıkça şöyle bildiriyor:

"Göklerde ve yerdekiler, ister istemez O'na (Allah'a) teslim olduğu halde onlar (kitap ehli veya müslüman olmayanlar) Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Halbuki (her şey) O'na (Allah'a) döndürülecektir."²²

Ancak bazıları Allah'a teslim olduklarının farkında değildirler. Hatta müslümanların bile çoğu kez Allah'ın ayetlerini gördükleri halde farkında olmadıkları Kur'an'da anımsatılmaktadır.

"Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, onlar bu delillerden yüzlerini çevirip geçerler."²³

Müslümanın puta tapanların putlarına sövmesi yasaklanır. Onların kişiliklerini ve değer yargılarını küçük düşürecek söz ve davranışları müslümanın yapması Kur'an'da yanlış davranış olarak nitelenerek engellenir. Bunu Kur'an şöyle vurgular:

"Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler. Böylece biz, her ümmete kendi işlerinizi cazip gösterdik. Sonunda dönüşleri Rablerinedir. Artık o ne yaptıklarını kendilerine bildirilecektir."²⁴

²⁰ Kur'an: Nahl, 16/23

²¹ Kur'an: Nahl, 14/125

²² Kur'an: âl-i İmrân, 3/83

²³ Kur'an: Yusuf, 12/105

²⁴ Kur'an: Enâm, 6/108

Müslümanın, müslüman olmayan ile ilişkisini kesmesini Allah'ın istediğine delil getirilen ayetlerin bir kaçını ele alalım:

“Mü'minler, mü'minleri bırakıp ta kafirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kafirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmamız başkadır. Allah kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır.”²⁵

“Mü'minleri bırakıp da kafirleri dost edinenler, onların yanında izzet (güç ve şeref) mi arıyorlar? Bilsinler ki, bütün izzet yalnızca Allah'a aittir.”²⁶

“Ey inananlar! Mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin; (bunu yaparak) Allah'a, aleyhinizde apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz?”²⁷

“Ey inananlar! Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar (birbirinin tarafını tutarlar). İçinizden onları dost tutanlar onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğuna yol göstermez.”²⁸

“Mü'min erkeklerle mü'min kadınlar da birbirlerinin dostlarıdır (velileridir).. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkorlar...”²⁹

“Ey inananlar! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin...”³⁰

İleride de belirtileceği gibi, bu ayetlerde ilişki kesme değil, “müslüman olmayanların öncü, dost olarak kabul edilmesi yerine, müslümanların öncü ve dost olmaları” buyrulur. Burada “mü'minin öncü ve dost” davranışlar sergilemesi istemi vardır.

Kur'an'da açıkça ilişki kesilecek ve düşman olarak “şeytan” gösterilir.

“Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın. O kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır.”³¹

Müslümanın düşmanlık besleyeceği ve ilişki kurmaktan kaçınacağı tek varlık, sadece “şeytan”dır.³² Onun dışındaki inanan-inanmayan, suçlu-

²⁵ Kur'an: Âl-i İmrân, 3/28

²⁶ Kur'an: Nisa, 4/139

²⁷ Kur'an: Nisa, 4/144

²⁸ Kur'an: Maide, 5/51

²⁹ Kur'an: Tevbe, 9/71

³⁰ Kur'an: Mümtehine, 60/1

³¹ Kur'an: Fâtır, 35/6

³² Kur'an: İsrâ, 17/53

suçsuz, kadın-erkek her türlü insan ile yasal ilişkide bulunması Allah'ın istediği bir harekettir. Çünkü O bu konuda yasak koymamıştır.

“Kafirleri dost (veli) edinmeyin” söyleminin yer aldığı ayetlere gelince, o ayetlerden, “ilişkiyi kesin”, “görüşmeyin”, “onları düşman görün”, “onlara sonsuza değin kin besleyin”, “onlara saldırmak için fırsat arayın”, “onlar ile küskün durun” anlamı çıkarmak son derece yanlıştır.

Müslümanlardan bazıları, müslüman olmayanlar ile ilişkide bulunmayabilirler. Ama bunu Allah'ın emrettiğini, İslâm'ın bunu emredici olduğunu söylemeleri son derece yanlıştır. Çünkü, İslâm hiç bir emriyle ve kaynağıyla insan ilişkilerini yasaklamamıştır. Yukarıdaki ayetlerde “müslümanların müslüman olmayanları öcü ve candan dost edinerek onlara teslim olup, onların peşlerine takılmalarını ve onların gerisinde kalmalarını uyarmak vardır. Daha açıkçası, müslümanların, müslüman olmayanlar ile ilişkilerinde dikkatli davranmaları istenmiştir. Yukarıdaki ayetlerin müslümanların kendileri dışındakilerle ilişkilerini yasakladığını söylemek doğru değildir.

Bazı Kur'an yorum bilimcileri bu ayetlerin savaş hali için geçerli olduğunu söylemektedirler. Bu görüşe varmalarının nedeni, belki bu ayetlerin müslümanların savaş halinde iken inmiş olmalarıdır. Ancak ayette açıkça savaş haline değinilmemesi bu durumun her zaman için geçerliliğini koruyacağını göstermektedir.

Öte yandan, Yüce Rabbimizin isteği ve buyruğu “müslümanların müslüman olmayanların peşine takılmamalarıdır. Ancak, eğer “müslüman olmayanlar” öncülüğü, bugün olduğu gibi, bilimde, teknolojiye hak etmiş ise, haklarını teslim etmeyecek miyiz? Kuşkusuz teslim edeceğiz. Zaten haklarını teslim etmek zorundayız. Onların bilimdeki buluşlarını ve teknolojilerini kullanmak zorundayız. Ancak bu ayetlerde Yüce Allah'ın buyruğu, bir “istek”, bir “dilek”, bir “temenni”dir. Uyulursa müslümanın büyük sevabı olur.

Kur'an'da, “mü'min'in kimleri dost edinmesi gerektiği açıkça bildirilmiş değildir. Kısacası açık bir sınır çizilmiş değildir. Ancak Allah'ın dışındakileri dost edinecek olanlara dikkatli davranmaları uyarılmıştır. Kur'an, inanan erkekler ile inanan kadınların birbirlerinin yardımcıları ve öncüleri olabileceklerini açıkça belirtir.³³

Mü'minler'in gerçek dostu ve öncüsünün yalnız Allah olduğu şu ayette açıkça vurgulanır:

³³ Kur'an: Tevbe, 9/71

“Biz (melekler veya yüce Allah) dünya hayatında da, ahirette de sizin (mü’minlerin) dostlarıyız...”³⁴

“Biliniz ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de.”³⁵

Aslında bugün dünyamızda inanca dayalı insan guruplarını tasnif sistemi değerini yitirmiştir. Oysa, yukarıda da değindiğimiz gibi, İslâm’da ve özellikle İslâm Hukukunda “Müslim”, “Gayr-i Müslim”, “Ehl-i Kitap”, “Sabiiler”, “Mecûsiler”, “Dehriyye”, “Müşrikler”, “Münkir ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmayanlar”, “Zimmiler” ve “Müste’menler” olarak tasnif edilmiştir.³⁶ Ancak şu unutulmamalıdır ki, insanların inançlarına göre tasnif edilmesi yetkisi yalnız Allah’a aittir. O halde insanların ilişkisi sınırlandırılmaz.

³⁴ Kur’an: Fussilet, 41/31

³⁵ Kur’an: Yunus, 10/62

³⁶ Abdulkerim Zeydan, Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müsteminîn fi Dâri’l-İslâm, Bağdâd, 1963, s. 10-21

KUR'AN KISSALARININ KAYNAĞI ESKİ AHİT Mİ? YAPI, MUNTEVA ve KAYNAK AÇISINDAN TORAN KISSALARI*

Doç. Dr. Şinasi GÖNDÜZ**

Kur'an'ın önemli bir kısmını oluşturan kıssalarla Eski Ahit kıssaları arasındaki benzerlikler, hatta yer yer paralellikler öteden beri dikkatleri çeken bir husus olmuştur. Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki ilişkiler, özellikle iki önemli açıdan ele alınarak araştırma konusu yapılmaktadır: (1) Kur'an'daki Kitabı Mukaddes'e benzer ya da paralel materyalin muhtemel kaynağını tespit etmek ve (2) dinsel bir metin olarak Kur'an'la Eski Ahit'i aynı kefiye koymak ve bu doğrultuda Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki benzerlik ve paralellikten hareketle, Eski Ahit kıssalarına uygulanan tenkit kriterlerini Kur'an kıssalarına da yöneltmek.

Birinci hususla ilişkili olarak, Kur'an'ın Allah'tan kaynaklanan bir vahiy olduğu fikrini kabul etmeyen gayrimüslimler, Müslümanlarla temas kurdukları erken dönemlerden itibaren Kur'an'daki materyalin kaynağını tespit etme çabası içerisinde girdiler. Nitekim Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bile, Kur'an'ın ilk muhatabı konumunda olan kişilerden bir kısmının, Kur'an'ın Allah tarafından inzal olduğu hususunu kabul etmediklerine ve Kur'an'ı kendilerine aktaran Hz. Muhammed'in bu bilgileri birtakım gizemli kaynaklardan almış olabileceğine dair çeşitli spekülasyonlar yaptıklarına ilişkin Kur'an'da çeşitli ifadeler yer almaktadır. Bu konuda ileri sürülen spekülasyonların en belli başlı olanları, "ona, bunu birilerinin okuduğu ya da öğrettiği ve onun da gelip bu şeyleri etrafına anlattığı"¹ ve "ahiret inancı gibi konulara ilişkin olarak- anlattığı şeylerin "eskilerin masallarından ibaret olduğu" gibi iddialardı.²

* Bu metin IV. Kur'an Sempozyumu'na (Ankara, Ocak 1998) tebliğ olarak sunulmuştur.

** O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkn. Nahl 103.

² Örneğin bkn. Ahkaf 17, En'am 25, Kalem 15.

Ortaçağ boyunca gayrimüslimler -özellikle Hıristiyan apolojetik yazarlar-, Kur'an'ın muhtemel kaynağı konusunda benzer iddiaları sürdürdüler. Bu iddialar arasında en fazla üzerinde durulanlarından birisi, Hz. Muhammed'e Yahudi ve Hıristiyan geleneğine ait bilgileri aktaran gizemli bir hocasının olmuş olabileceği kanaatıydı. Kitabı Mukaddes'le Yahudi ve Hıristiyan geleneğini iyi bildiği ve bu bilgilerini Hz. Muhammed'e gizlice aktardığı düşünülen bu yabancı hoca iddiasıyla ilişkili olarak özellikle iki isim, rahip Bahira ve gizemli bir kişiliğe sahip olan Sergius üzerinde duruldu. Genellikle Arapça konuşan Hıristiyanlarca dile getirilen "Bahira'nın, Muhammed'in hocası ve Kur'an'daki Kitabı Mukaddes'e ilişkin materyalin kaynağı" olduğu iddiası,³ bazı İslami kaynaklarda geçen Hz. Muhammed'in çocukluk dönemine ait olarak anlatılan, amcasıyla birlikte çıktığı Şam seyahati sırasında, Şam civarında karşılaştıkları bir rahip olan Bahira tarafından incelenmesi ve Bahira'nın onun gelecekteki peygamber olacağını anlayarak bu konuda kervandakileri uyarması olayı üzerine bina edilir. Bazı kaynaklarda yer alan bu olayın gerek tarihsel gerçekliği açısından bazı şüpheler taşıması⁴, gerekse -Bahira olayı gerçek kabul edilse bile- bu sırada henüz küçük bir çocuk olan Muhammed'in, Yahudi ve Hıristiyan geleneğine ait bilgilerin tümünü bu kısa görüşmede nasıl öğrenip aklında tuttuğu ve otuz otuz beş yıl sonra bunları kendisine gelen yeni mesajlarımış gibi ifade ettiği, ayrıca muhatabı konumunda olan müşriklerin ise neden ona karşı çıkarken Bahira olayını hatırlayıp bunu karşı bir koz olarak kullanmadıkları konusunda ciddi itirazların olması, bu iddianın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Öte yandan Hz. Muhammed'in

³ Bkn. N.A. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, University Press Edinburgh (1958), ss. 5, 88-89.

⁴ Rahip Bahira olayıyla ilgili rivayetler birçok yönden tenkit edilmektedir. Rivayetle ilgili ifadelerdeki bazı tutarsızlıklar bir tarafa, Bahira'nın çocuk Muhammed'de (vücudunda ve uykusu da dahil davranışlarında) gözlemlediği harikulade halleri, bu olayda amcası da dahil sürekli kendisinin etrafında yer alan diğer Arapların gözlemlememiş olması dikkat çekicidir. Ayrıca Şam seferi sırasında cereyan ettiği ileri sürülen bu olayı, daha sonra Peygamber risalet görevine başladığında Arapların hatırlamaları da oldukça ilginçtir. Bahira olayı hakkında bkn. Tirmizî, *Menâkib* 3. Ayrıca bu rivayetin ravi ve metin tenkidi hakkında bkn. O. Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara (1997), ss.88-94. Diğer taraftan, hemen her dinsel geleneğe din kurucusu, peygamber, reformist ve benzeri önemli şahsiyetlerin doğumları ve çocukluk dönemlerine ait benzeri mucizevi haller ve olayların anlatıldığı da bir gerçektir. Özellikle Kur'an öncesi döneme ait Maniheist bir yazmada, çocuk Mani'nin başından geçen bir olayı anlatan rivayetle rahip Bahira olayı arasındaki paralellik oldukça dikkat çekicidir. Bkn. R. Cameron, A.J. Dewey (ed., tr.), *The Cologne Mani Codex*, Scholars Press (1979), ss.11-13.

yabancı hocası konusunda genellikle Latin Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen Sergius hikayesi ise, çok daha ilginç ve gizemli bir karaktere sahiptir. Sergius'la ilgili hikayenin birçok versiyonu olmakla birlikte, Auvergneli William'ın anlatısı, bu hikayenin oldukça yaygın olan bir şeklidir. Buna göre Sergius, İsa Mesih'in şahsı konusundaki kristolojik tartışmalarda diyofizit görüşleri nedeniyle Efes Konsili'nde (431) mahkum edilen Nestoryus'un bir takipçisidir. Sonraki yıllarda, imparatorlukta küstürülen monofizitleri yeniden kazanmak amacıyla 553'te düzenlenen II. İstanbul Konsili'nde diyofizit akım karşıtı yeni bir takım kararlar alınır ve bir kısım diyofizit eserlerle bazı diyofizit yazarlar aforoz edilir. Bunun üzerine Sergius, Arabistan'a kaçar ve orada bazı Yahudilerle ve Araplarla işbirliği içerisine girer. Bu arada Muhammed'le tanışır ve onu eğitime işini üstlenir. Böylelikle onun eğitimi altında yetişen Muhammed, ondan öğrendiği tüm bilgileri kendisine Allah'tan gelen vahiylermiş gibi etrafındakilere anlatır ve hocası Sergius'u bazen kendisine bilgi getiren "melek Cebrail" şeklinde adlandırır.⁵ Bahira kıssası üzerine kurgulanmış bir olay görüntüsü veren bu hikaye, Ortaçağ Hıristiyanlarınca tamamıyla hayal ürünü olarak üretilmiştir ve hiçbir doğru kaynağa dayanmamaktadır. Dolayısıyla bu hikayeye dayalı iddiaların da ele alınır hiçbir yönü yoktur. Zaten bu nedenle sonraki dönemlerde bu ve benzeri uyduruk hikayeler Batı dünyasında da gündemden düşmüştür.

Diğer taraftan Ku'ran'daki, Kitabı Mukaddes'le ilişkili görülen materyalin -özellikle de kissaların- Yahudi ve Hıristiyan çevrelerinden adapte edilmiş olduğu fikri Batı dünyasında genel kabul görmüştür ve günümüzde de birçok batılı oryantalist tarafından dile getirilmektedir. Bazı Ortaçağ Hıristiyan yazarları, Kur'an'daki bu alıntıların Hz. Muhammed sonrası bir dönemde adapte edildikleri kanaatındadırlar. Örneğin Matthew Paris (1199-1259), Kitabı Mukaddes'e ait bilgi kıyıntılarının Hz. Muhammed'in vefatı sonrası Yahudi ve Hıristiyan dünyasıyla yakın irtibatın sağlandığı bir dönemde Kur'an'a ilave edildiği düşüncesindedir.⁶ Ayrıca, Kur'an'a çeşitli ilavelerin yapıldığı ya da Kur'an'ın farklı kaynaklara ve farklı tarihsel dönemlere ait materyalleri bünyesinde topladığı, dolayısıyla Kur'an'da tek bir kaynağın ve bütünlüğün söz konusu olmadığı fikri R. Bell, W. Montgomery Watt ve daha birçok modern Oryantalist araştırmacı tarafından da savunulmuştur.⁷

⁵ Sergiusla ilgili olarak bkn. Daniel, *Islam and the West*, s.84.

⁶ Daniel, *Islam and the West*, s.34.

⁷ Ünlü oryantalist R. Bell'in konuyla ilgili fikirleri oldukça dikkat çekicidir. O, Kur'an'ın farklı kaynaklara dayandığı, onda bir bütünlüğün olmadığı ve farklı dönemlere ait materyalleri bünyesinde topladığı konusundaki iddiasını çeşitli örnek-

Öte yandan Kur'an'daki, Kitabı Mukaddes'le ilişkili materyalin doğrudan Kitabı Mukaddes'ten değil, Kitabı Mukaddes yorum ve tefsirleriyle Yahudi ve Hıristiyan heterodoksisine ait kaynaklardan alınmış olduğu düşüncesi de yaygın şekilde savunulmuştur. Bu doğrultuda başta Cluny tarikatı ekolüne ait Hıristiyan yazarlar olmak üzere, Ortaçağda yaşayan birçok batılı, Kur'an kıssalarının kaynağının Eski Ahit'le ilgili apokrif metinler ya da Talmud olduğunu iddia ederler. San Pedro Pascual, Ricoldo ve Muhterem (The Venerable) Peter gibi Hıristiyan yazarlar da bu fikirde-
dirler.⁸ Ayrıca J. Jomier gibi bazı modern araştırmacılar da Kur'an'daki kıssaların bir kısmının kaynağının Kitabı Mukaddes dışındaki Yahudi literatürüyle Hıristiyan apokrif metinleri olduğunu iddia ederler.⁹

Kur'an kıssalarının, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden bir adaptasyon olduğu iddiası modern dönemde de yaygın şekilde sürdürülmüştür. 19. yy'da yaşayan çeşitli oryantalistler, Ortaçağ kaynaklarından aldıkları miras doğrultusunda bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili modern araştırmaların, Yahudi yazar Abraham Geiger'in 1833'te Almanya'da yayınlanan *Muhammed Yahudilikten Neler Aldı* başlıklı çalışmasıyla başladığı kabul edilir.¹⁰ Günümüzde T. Nagel ve M.J. Kister gibi çoğu batılı araştırmacı, Kur'an kıssalarının kaynağının, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından Kur'an öncesi dönemde Arabistan'da yayılan

lerlerle temellendirmeye çalışır. Bunlar arasında, Kur'an'da geçen "Kur'an" ve "Kitab" terimleri üzerinde yaptığı tahliller özellikle dikkati çeker. Ona göre Kur'an, iki, farklı döneme ait materyali bünyesinde barındırmaktadır. Bunlar Kur'an dönemi ve Kitab dönemidir. O, Kur'an döneminin Hz. Muhammed'in Mekke dönemiyle Medine'deki ilk yıllarını kapsadığını söyler ve Bedir Savaşı zamanında bu dönemin kesinlikle kapandığını savunur. Kur'an dönemi adını verdiği dönemin karakteristik bir özelliğinin, Kitabı Mukaddes kıssalarının derlenmesi olduğunu iddia eder. Ona göre, Kur'an'daki sonraki döneme ait metinler Kitab dönemine aittir. Bell, elimizdeki Kur'an'daki bu iki döneme ait materyalin, Kur'an'da sıkça görülen tekrarları da açıkladığı kanaatindedir. Bell'in Kur'an dönemi Kitab dönemi teorisi, W.M. Watt gibi bazı oryantalistlerce de desteklenmiştir. Bkn. W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh (1970), ss.137-140. Ayrıca Kur'an'da zaman zaman geçen "bu Kur'an" ve "Arapça bir Kur'an" gibi ifadelerin, başka Kur'an'ların da olabileceği fikrini kastedebileceği görüşü de bu oryantalistlerce savunulmuştur. Bkn. Aynı eser, ss.136vd.

⁸ Daniel, *Islam and the West*, ss.62-63.

⁹ Jomier, Kur'an kıssalarını üç kategoriye ayırır: 1. Bazı varyantlarla Kitabı Mukaddes'te bulunanlar. 2. Sadece Yahudi literatürü ile apokrif metinlerde bulunanlar. 3. Kitabı Mukaddes'in dışında Arap geleneğine ait olan kıssalar. Bkn. J. Jomier, *Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. S. Yıldız, Dergah Yayınları İstanbul, ss.101-108.

¹⁰ Bkn. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, s.184.

Kitabı Mukaddes kıssaları olduğunu ileri sürerler.¹¹

Kur'an kıssalarıyla Eski Ahit kıssaları arasındaki ilişkileri inceleme açısından ikinci önemli husus, kaynak olarak Kitabı Mukaddes'le Kur'an'ı aynı kefeye koyma ve Eski Ahit kıssalarına uygulanan tenkit kriterlerini Kur'an'a ve Kur'an kıssalarına da uygulama çabasıdır. İleride değineceğimiz gibi, uzun bir tarihsel süreç içerisinde derlenen Kitabı Mukaddes'teki; tarihi realitelere aykırı, kendi içinde çelişik ya da mitolojik karakter taşıyan ve farklı dönemlerin karakteristik özelliklerini yansıtan materyali anlamaya çalışma ve bunları sembolizm, alegorizm ve benzeri yorum metotlarıyla açıklama konusundaki girişimler erken sayılabilecek bir dönemde başlamıştır. Liberalizm ve rasyonalizmin Batı kültür dünyasına egemen olduğu dönemden itibaren ise, çeşitli bilim adamlarınca Kitabı Mukaddes'e yönelik ciddi araştırmalar başlatılmış ve bu doğrultuda Kitabı Mukaddes'in otantik bir kaynak olup olmadığı ve muhtevası yapı, biçim ve kaynak açısından tahlil ve tenkide tabi tutulmuştur.

Kitabı Mukaddes'i incelemeye yönelik bu faaliyetler sonucu geliştirilen çeşitli tenkit metotları, 19. ve 20. yüzyıllarda Kur'an üzerinde de uygulanmaya çalışılmıştır. Dinsel bir metin olarak Kur'an'ın insan ürünü bir kitap olduğu önyargısıyla hareket eden batılı araştırmacılar, bu önyargılarını ispatlama doğrultusunda Kur'an metnini objektif altına almışlardır. Bu konuda A.J. Wensick, T. Nöldeke, D.S. Margoliouth, A. Jeffery, R. Bell ve W.M. Watt'ın çeşitli çalışmaları örnek olarak verilebilir. Öte yandan Batıda yaygınlaşan ve metot açısından Kitabı Mukaddes kritikçilerinin yöntemleriyle örtüşen Kur'an'a yönelik bu tenkit teşebbüsleri, İslâm aleminde de etkisini göstermiştir. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Muhammed Ahmed Halefullah'ın Kur'an kıssaları üzerine hazırladığı teziyle, Kur'an materyalini anlama ve yorumlama noktasında batıda Kitabı Mukaddes'e yönelik tenkit metotlarını kullanma girişimleri yeni bir boyut kazanmıştır. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* başlıklı çalışmasında, inkarcılar ve oryantalistlerce Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçekliği açısından yöneltilen itiraz ve tenkitleri ortadan kaldırmak amacıyla, Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçeklik içermediğini, dolayısıyla kıssaların edebî ve belâğî açıdan ele alınarak bunlarda vurgulanan sosyolojik ve psikolojik amillerin asıl unsurlar olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca o, "Kur'an'ın kıssalarını, muhatabı olan insanların bilip inandığı şekildeki olaylar üzerine bina ettiğini" ve bu yolla muhatablarına vazı nasihat etmeyi, onları hidayet ve irşadı hedeflediğini belirtir. Ona

¹¹ Bkn. M.J. Kister, "Legends in *tafsîr* and *hadîth* Literature: The Creation of Adam and Related Stories", in A. Rippon (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford (1988), s.82.

göre Kur'an, kıssalarla tarihsel bilgi vermeyi ya da tarihsel belgeleri neşretmeyi hedeflemediğinden, nazil olduğu dönemde yaşayan muhataplarının zihninde zaten var olan (ve bazen mitolojik karakter taşıyan) materyali alarak, asıl vermek istediği mesaj için bir edebî vasıta olarak kullanır.¹²

Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçekliğe dayanıp dayanmadığı konusuyla bu kıssaları anlamada alegorizm ve sembolizmin yeri hususları, günümüzde de sıkça tartışılan konular arasındadır. Bu tartışmalarda kıssanın ne olduğu ve kıssa teriminin kapsamına Kur'an'ın hangi ifadelerinin girdiği konuları da tartışmaların önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.¹³ Bu çalışmamızda, kıssa terimiyle ilgili linguistik tahlillere girecek ya da her bir Kur'an kıssasını ele alarak muhteva ve tarihsellik açısından inceleyecek değiliz. Ancak biz, baştan beri vurgulamaya çalıştığımız gibi, iki temel konunun; birincisi Kur'an kıssalarının kaynağının Eski Ahit olduğu iddiasının, ikincisi ise bir metin ve kaynak olarak Kur'an'la Kitabı Mukaddes'i aynı kefeyle koyarak Eski Ahit metinlerine yöneltilen tarihsel tenkit ve metin tenkiti kriterlerinin Kur'an'a -özellikle Kur'an kıssalarına- yöneltilmesi teşebbüslerinin doğru olup olmadığını tartışacağız. Bunu yaparken özellikle Eski Ahit metinlerinin çeşitli yönlerden incelenmesini ön plana çıkaracağız. Kur'an kıssalarının birçoğuyla benzerliği açısından dikkati çeken Eski Ahit'in ilk beş kitabı (Pantateuch) ya da Yahudi kültüründe "Musa'nın kitabı" olarak bilinen Torah, bu çalışmamızda temel malzeme olarak ele alınacak ve yer yer diğer Eski Ahit metinlerine de atıflarda bulunulacaktır.

Burada, neden Kur'an'da kullanılan Tevrat terimini değil de İbranca Torah ismini kullanmayı tercih ettiğimizi bir iki cümleyle açıklamak yerinde olur. Bu çalışmamızda biz, Eski Ahit'in ilk beş kitabına (Pantetauch) atfen, İbranca Torah terimini özellikle kullandık ve konuyla ilgili olarak Kur'an'da geçen Tevrat terimini kullanmamaya özen göster-

¹² Bkn. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dördüncü basım, Kahire (1972), ss.338-340.

¹³ Kıssa teriminin linguistik tahlili, Kur'an'da kss fiil kökü ve müştaklarının kullanımı, kıssa ile hikaye, kıssa ile mesel arasındaki farklar ve Kur'an kıssaları konusunda son zamanlarda Türkiye'de yapılan tartışmalar için bkn. S. Yıldırım, "Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar", *AÜİFD*, 3, 1979, ss.37-39; S. Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *1. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Mülâhazalar 1-3 Nisan 1994*, Bilgi Vakfı Ankara (1994), ss.88-89; İ. Şengül, "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *1. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Mülâhazalar 1-3 Nisan 1994*, ss.133-135; H. Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", *2. Kur'an Sempozyumu. Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Ankara (1996), ss.104-106; M. Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, 28, 1986, ss.292vd; V. Ulutürk, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İnsan Yayınları İstanbul (1995), ss.9-12.

dik. Çalışmamızda konu edinilen Torah, Yahudilerin Musa'ya atfettikleri ve "Musa'nın Kitabı" olarak da isimlendirdikleri Eski Ahit'in ilk 5 kitabı ya da Pantateuch'tur. Her ne kadar Yahudiler, Torah terimini genel anlamda tüm dinsel literatür için kullanıyor olsalar da özel anlamda bu terim Eski Ahit'in ilk beş kitaplık bölümü için kullanılmaktadır. Öte yandan yaygın bir kanaat olarak, Kur'an'daki Tevrat'ın Musa'ya Allah tarafından inzal edilen bir kitap olduğu düşünülür ve bu kitabın da -kısmen tahrif edilmiş olduğu varsayılsa da- Eski Ahit'in ilk beş kitabına denk düştüğü kabul edilir. Ancak, Kur'an'da Tevrat teriminin geçtiği ayetlerle Musa'dan bahsedilen ayetler ele alınıp incelendiğinde bu yaygın kanaatin ciddi birtakım problemlerle karşı karşıya olduğu görülür. Kur'an'da gerek Tevrat'ın zikredildiği 16 ayette gerekse Musa'ya verilen mesajdan bahsedilen ayetlerde Tevrat'la Musa arasında herhangi bir bağ kurulmamış olması dikkat çekicidir. Tevrat teriminin yer aldığı ayetlere dikkat edildiğinde bu ayetlerin özellikle ya Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerle (Ali İmran 93, Maide 43, 66, 68, Araf 157, Cuma 5-6) ya da Hz. İsa dönemiyle (Ali İmran 48, 50 Maide 46, 110, Saf 6) ilişkili olarak nazil olduğu görülür. Hiçbir ayette Tevrat'ın Musa'ya verilen kitap olduğuna dair doğrudan ya da dolaylı bir ifade yoktur. Maide 44'te "teslim olmuş peygamberlerin onunla Yahudilere (Hâdû) hükmettikleri" vurgulanır. Yine Tevrat'la ilgili ayetlerde Tevrat'ın içeriğine ilişkin özellikle hukuki ifadelerin zikredilmiş olduğu da dikkati çeken bir diğer husustur (Ali İmran 50, 93, Maide 43-45, Tevbe 111). Diğer taraftan Kur'an'da birçok ayette Musa'ya verilen "kitâb" "suhuf" ve "furkân"dan bahsedilir; ancak Tevrat ismi hiç zikredilmez (Bakara 53, 87, En'am 91, 154, Hud 17, 110, İsrâ 2, 101, Enbiya 48, Müminun 49, Furkan 35, Kasas 43, Secde 23, Mümin 53, Fussilet 45, Ahkaf 12, Necm 36, A'lâ 19). Yine Kur'an'da, İsa'ya "kitabın, hikmetin, Tevrat'ın ve İncil'in öğretildiği" (Ali İmran 48, Maide 110) üzerinde durulur. Bu çalışmada biz, ele aldığımız konunun sınırlılığını da dikkate alarak burada Kur'an'daki Tevrat'ın ne olduğu meselesine girecek değiliz. Bu konuda belki başlı başına ayrıntılı bir çalışma yapılabilir. Ancak şu kadarını söylemekle iktifa edebiliriz: Kur'an'daki Tevrat'ın; a) Musa'nın kitabı da dahil genel anlamda tüm Yahudi literatürünü mü, b) yoksa Musa sonrası dönemde gönderilen peygamberlere vahyolunan mesajları mı ifade ettiği tartışmaya açık bir konudur. Öte yandan, Tevrat ve Musa ile ilgili Kur'an'daki ifadeler bir bütün olarak ele alındığında Kur'an'da bahsolunan Tevrat'ın Musa'ya verilen kitapla bir ilgisinin olmadığı açıktır.

1. Torah ve Otantizm Sorunu

Kıssalar açısından Torah'ın Kur'an'dan ayrılan karakteristik özelliklerine geçmeden önce, öncelikle dinsel bir kaynak olarak Torah'ın

otantizmini (sahihliğini ya da güvenilirliğini) sorgulamak ve bu açıdan Kur'an'dan farklı olup olmadığını tespit etmek yararlı olacaktır.

İbranca kanun, öğretisi, doktrin ve şeriat gibi anlamlara gelen Torah terimi, -yukarıda değindiğimiz gibi- Yahudilikte dinsel öğretileri ihtiva eden külliyata verilen genel bir isimdir. Yahudilikte Torah kavramı "Yazılı Torah" ve "Sözlü Torah" şeklinde iki grup literatürü içerir. Bunlardan Yazılı Torah, tanrıdan alınan vahiylerden oluştuğuna inanılan Eski Ahit için kullanılan genel bir ifadedir; Sözlü Torah ise Eski Ahit üzerine yapılan yorum ve açıklamalarla, Rabbilerin yüzyıllardır süregelen bir gelenek içinde kulaktan kulağa aktarılan dinsel öğretiler ve hukuka ait görüşleri, yorumları ve fetvalarının derlenmesinden oluşan literatürü içerir. Talmud, Sözlü Torah'ı ihtiva eden en önemli metin olarak kabul edilir. Diğer taraftan Torah terimi, özelde Eski Ahit'in üç ana bölümünden ilkinin oluşturduğu ve toplam 5 kitaptan meydana gelen Pentateuch'a verilen özel bir isimdir. Eski Ahit'in en önemli kısmı olarak görülen ve "Musa'nın Kitabı" diye de adlandırılan Torah (ya da Pentateuch = "Beş Kitap"); Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den müteşekkildir.

Pentateuch ya da Torah'ın doğrudan tanrıdan kaynaklanan ve günümüze kadar değişmeden gelen otantik (sahih) bir kaynak mı yoksa uzun bir tarihsel süreç içerisinde farklı kaynaklardan derlenen bir derleme mi olduğu sorunu, uzun zamandan beri üzerinde hayli tartışılan bir konu olmuştur. Geleneksel olarak Yahudiler, kutsal kitabın (Eski Ahit'in) her bir kelimesinin doğrudan tanrıdan geldiğine ve dolayısıyla otantizm açısından onda herhangi bir anormallik olmadığına; bunun aksini düşünmenin bir zındıklık olacağına inanırlar.¹⁴ Aynı şekilde Yahudiler, Torah'ın Musa'ya verilen vahiylerden oluştuğunu ve bizzat Musa'nın kendisine gelen vahiyleri yazarak Torah'ı meydana getirdiğini kabul ederler.¹⁵ Dolayısıyla Yahudilikte, Torah'ın Musa döneminden günümüze kadar değişmeden gelen sahih bir ilahi kaynak olduğu ve Musa döneminden günümüze uzanan asırlar boyu otantizminden hiçbir şey kaybetmediği düşünülür.

Oysa Yahudilikteki bu dogmatik görüşün doğru olmadığı ve Torah'ın bu anlamda otantik bir kaynak değil, tarihsel süreç içerisinde meydana getirilen bir derleme olduğu bugün hemen hemen tüm bilim çevrelerinde kabul edilen bir gerçektir. Nitekim, Yahudilikte Torah'ın

¹⁴ Bkn. A.C. Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, Edward Arnold and Co. London (1933), s.17.

¹⁵ Torah'ın yazarının bizzat Musa olduğu konusundaki fikirlerini Yahudiler, Çıkış 17:14, Sayılar 33:2 ve Tesniye 31:9'daki Musa'nın öğretileri yazdığına dair ifadelerle dayandırır.

otantizmi konusundaki bu dogmatik görüş, oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren tenkit edilmiş ve Torah'ın uzun bir tarihi süreç (en az birkaç yüzyıl) içerisinde meydana getirilen derleme bir eser olduğu üzerinde durulmuştur.¹⁶ Yahudilerin, Torah'ın tamamının yazarının Musa olduğuna dair görüşlerini nakzeden en önemli delillerden birisi bizzat Torah içerisinde (Tesniye 34:5-12) Musa'nın ölüm kıssasının anlatılması olayıdır. Bu olayda, Musa'nın kendi ölümünü ve cesedinin gömülmesiyle daha sonra yerine Yeşu'nun geçmesi olaylarını kendisinin anlatmış olamayacağı açıktır. Aynı şekilde Tekvin 12:6 ve 13:7'de geçen İbrahim dönemiyle ilişkili olarak "...ve o zaman Kenanlılar o yöredeydiler (memleketteydiler)" ifadesi de Musa sonrası bir dönemde yazılmış olmalıdır. Zira Kenanlıların yöreden çıkarılışları olayı Musa'nın ölümünden yıllarca sonra cereyan eden bir olaydır ve bu ifadelerin Kenanlıların yöreden çıkarılmış oldukları bir dönemde yazılmış olduğu kesindir. Bundan başka, yine Tekvin 36:31'de geçen "İsrailoğulları üzerine bir kral krallık etmeden önce, Edom diyarında hükmeden krallar şunlardır" ifadesinin de yine Musa'dan çok sonraki bir dönemde, İsrailoğullarının bir krallık şeklinde tarihte yerlerini aldıkları bir zamanda yazılmış olduğu kesindir. Ayrıca Eski Ahit'in diğer bölümlerinde de çeşitli zamanlarda Torah'a bazı ilaveler yapıldığını vurgulayan ifadeler göze çarpar. Örneğin Yeşu 24:25-26'da, Musa sonrası dönemde İsrailoğullarının başına geçen Yeşu'nun da İsrailoğulları için yeni kanun ve hükümler koyduğu ve bunları "Rabbin kitabı Torah'a yazdığı (ilave ettiği)" ifade edilir. Bizzat Eski Ahit'te yer alan bütün bu dahili deliller, Torah'ın bir bütün olarak Musa'ya verilen bir vahiy olduğu ve hatta yazarının da bizzat Musa olduğu yönündeki Yahudi dogmasının yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan elimizde bulunan Torah'ın geçirmiş olduğu tarihi süreci incelemek, Torah'ın otantizmi sorununu çözme konusunda bize önemli ipuçları verecektir. Gerek bizzat Eski Ahit gerekse diğer Yahudi geleneği, Musa'nın yaşadığı MÖ 13. yüzyılla İsrailoğullarının Babil sürgünü döneminin yaşandığı MÖ 6. yüzyıl arasında müteaddit defalar Torah'ın kaybolduğunu, ortadan kaldırıldığını, düşmanların eline geçtiğini, yazıcılar ve bilginlerce Torah metinlerinde çeşitli değişiklikler ya da tahrifatlar yapıldığını, hatta sık sık bütün toplumun politeizm ve paganizme temayül ederek Torah geleneğinin tamamıyla unutulduğunu vurgulamaktadır.

Musa'yı Torah'ın yazarı sayan, hatta bizzat tanrının kelimesi kelimesine bir defada Torah'ı Musa'ya yazdırmış olduğuna inanan Yahudi-

¹⁶ Bkn. S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books Harmondsworth (1963), s. 104; Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss.17vd.

ler, yanında bulunan ve On Emri içeren Taş Tabletlerin dışında Musa'nın, 13 Torah nüshası yazdığına ve bunlardan onikisini 12 boya dağıttığına; sonuncusunu ise Taş Levhalarla birlikte Ahit Sandığı içerisine koyduğuna inanırlar. Ahit Sandığı içerisine konulan bu nüshanın, Torah'ın orijinal nüshası olduğu düşünülür.¹⁷ Eski Ahit'te yer alan çeşitli ifadelerle göre, Musa'nın yerine İsrailoğullarının başına geçen Yeşu'nun ölümünden sonra yaşanan yaklaşık 200 yıllık Hakimler döneminde İsrailoğulları komşu kültürlerle hakim olan politeizme temayül etmişler ve başta Baal kültü olmak üzere civar toplumların paganist kültürlerini adapte etmişler ve bu dönemde Torah'ı unutmuşlardır (Hakimler 2:11-13). Bu boşluk ve karışıklık döneminin sonunda Filistilerle yapılan bir savaşta içinde Torah'ın orijinal nüshası ve Taş Tabletleri barındırdığı düşünülen Ahit Sandığı, Filistilerin eline geçmiş ve uzunca bir müddet onların elinde kalmıştır (I Samuel 4:11-18). Yine Eski Ahit'e göre daha sonra Süleyman zamanında, yaptırılan mabede konulan bu Ahit Sandığı açıldığında içerisinden yalnızca iki Taş Tablettten başka bir şey çıkmamıştır (I Krallar 8:9, II Tarihler 5:10). Böylelikle Musa'dan yaklaşık 300 yıl sonra Süleyman zamanında, Ahit Sandığı içerisinde herhangi bir Torah metninin olmadığı ya da var olduğu düşünülen orijinal nüshanın kaybolmuş olduğu anlaşılmıştır.

Süleyman sonrası dönemde iki ayrı krallığa bölünen İsrailoğulları, bir taraftan gittikçe artan oranda bir siyasal çekişme ve kavga dönemini yaşarken, diğer taraftan Davud ve Süleyman'ın tesis ettiği monoteist yapıdan hızla uzaklaşma ve politeizme kayma sürecine girmişlerdir. Bu dönemde hem kuzeydeki İsrail krallığında hem de güneydeki Yahuda krallığında bizzat krallar monoteizme ve bunu çağrıştıran her şeye -bu arada Torah'a- karşı savaş açmışlardır. Çeşitli Yahudi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, "Parçalanma Dönemi" olarak bilinen bu dönemde Ahazy (MÖ 8. yüzyıl), Ahaz (MÖ 8. yüzyıl), Amon (MÖ 7. yüzyıl) ve Menasseh (MÖ 7. yüzyıl) gibi çeşitli Yahuda kralları, Torah aleyhine sistematik bir kampanya başlatmışlar, var olan Torah metinlerini paganist kültü yansıta-cak şekilde tahrif etmişler, bazı metinleri yakmışlar ve böylelikle -var olan şekliyle bile olsa- Torah geleneğinin yıkılması ya da tahrif edilmesi doğrultusunda ellerinden geleni yapmışlardır.¹⁸ Bu faaliyetler neticesi eldeki mevcut Torah tamamıyla yok edilmiş ve bu dönemde bazı kimseler "Rabbin Torah'ı" adı altında kendilerince birtakım yeni eserler meydana getirmişlerdir. Yeremya Kitabı'nda geçen bir ifade (Yeremya 8:8-10) peygamber Yeremya Torah'ı tahrif edenleri, yazıcılarca uydurularak tan-

¹⁷ Konuyla ilgi olarak bkn. B. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara (1997), ss.78vd.

¹⁸ Bkn. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.82-84.

riya atfedilen metinleri ve bunları yazan kişileri yermektedir.

Parçalanma dönemindeki bu durum, Yahuda kralı Yoşiya (MÖ 7. yüzyıl) zamanına kadar sürmüştür. Eski Ahit'in II Krallar ve II Tarihler bölümlerinde verilen bilgilere göre Yoşiya mabedi tamir ettirirken, bir Torah nüshası tesadüfen bulunmuş; ancak bu metni okumalarına rağmen kimse anlayamamıştır. Sonunda onu izah etmesi için bir kadın peygambere müracaat edilmiştir (II Krallar 22:14, II Tarihler 34:22). Bu rivayet, o dönemde İsrailoğullarının gerek dil gerekse mahiyet olarak eskiye ait bu Torah metnine ne kadar yabancı kaldıklarını ortaya koymaktadır.

Buraya kadar görüldüğü gibi Musa'nın yaşamış olduğu MÖ 13. yüzyıldan MÖ 6. yüzyıla kadar Torah, çok maceralı bir tarihsel süreç izlemiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bizzat çeşitli Eski Ahit metinleri, Musa'dan sonra var olduğu kabul edilen Torah'ın defalarca ortadan kaldırıldığına, kaybolduğuna, düşmanların eline geçtiğine, yazıcılar ve din bilginlerince Torah metinlerinde çeşitli tahriflerin yapıldığına ve sık sık monoteizm ve Torah bilgisinin tamamıyla unutulduğu dönemlerin yaşandığına dikkat çekmektedir. Nitekim kral Yoşiya zamanında bulunduğu söylenen Torah nüshasının krallığın baş kahini olan Hilkiya da dahil hiç kimse tarafından anlaşılabilmesi, Torah'ın metin ya da dil olarak tamamıyla zihinlerden silindiğinin en açık delillerinden birisidir. Bütün bu durumlar Torah'ın tarihsel otantizmini kabul eden dogmatik düşünceye ciddi eleştiri noktaları arasındadır.

Torah'ın tarihsel süreç içerisindeki gizemli ve kaotik serüveni bununla da bitmez. MÖ 587'de Babil kralı II Nabukadnezar'ın Yahuda'yı ele geçirdiği, Kudüs'ü ve buradaki tapınağı (Süleyman mabedi-ni) yakıp yıktığı olay ile bunu takip eden Babil sürgünü hadisesi, Torah açısından bir başka önemli darbe olmuştur. Zira Babillilerin katliama varan işgal hareketleri esnasında, tapınakla birlikte Ahit Sandığı ve bunun içinde saklandığı ileri sürülen kutsal metinler de yok edilir. Ayrıca işgalciler, katliamdan geri kalanları Babil'e sürerler ve onları burada esaret yaşantısına mahkum ederler. Talmud'a dayalı Yahudi geleneği, Torah'ı ve Taş Tabletleri ihtiva eden Ahit Sandığının işgal sırasında tapınakta bir yere gömüldüğünü iddia etmektedir. Ancak, o günden bu güne gömülü olan bu sandık ve içindeki literatür bir türlü bulunamamıştır. Dolayısıyla, işgal esnasında bu sandığın gömülerek saklanmış olduğu ve böylece içindeki Taş Tabletlerle Torah metninin korunduğu düşüncesinin, öteden beri Musa'ya ait kutsal kitabın korunmuş olduğuna dair dogmatik inanç doğrultusunda üretilmiş olan bir fabrikasyondan ibaret olduğu açıktır. Ahit Sandığının gömüldüğüne dair bu geleneksel düşüncenin aksine, böyle bir sandık var olmuş olsa bile, diğer nesnelere birlikte bunun da işgalcilerce

yakılıp yıkılmış ya da talan edilmiş olduğu ortadadır.

Yaklaşık 50 yıl süren Babil sürgünü (İlk Diaspora) dönemi İsrailoğullarının zihinlerinde derin tesirler bırakır ve bu dönem günümüz Yahudi düşüncesinin teşekkülü açısından oldukça önemli bir tarihsel dönemdir. Torah açısından bu dönem, Torah bilgisinin unutulduğu ve hafızalardan tamamıyla silindiği bir dönem olarak bilinir. MÖ 538'de Babilileri yenen Pers kralı Cyruss'un (Kuruş), Ezra öncülüğünde İsrailoğullarının Filistin'e yeniden dönmelerine izin vermeleri üzerine, Kudüs'e dönen ve yıkılan mabedin inşa edilmesi işi de dahil birçok faaliyetlerde bulunan Ezra'nın reformları, günümüz Yahudiliğinin sistematize edilmesinde ilk önemli safhayı oluşturur. Eski Ahit'te (Ezra 7:6), "Musa'nın Torah'ının usta yazıcısı" olarak nitelenen Ezra'nın Kudüs'te yaptığı önemli faaliyetlerden birisi de Torah'ın yeniden belirlenip yazılması işidir; zira bu dönemde Torah'ın elde mevcut olan herhangi bir yazılı nüshası yoktur. Dolayısıyla Ezra, -Yahudi geleneğine göre- tanrıdan aldığı direktifler doğrultusunda Torah'ı Asurî yazı stiliyle yeniden yazar ya da yazdırır. Bunu yaparken onun, Torah metninde bazı harflerin noktalanması gibi çeşitli değişiklikler yaptığı da Talmud yazarlarınca kabul edilir.¹⁹ Rivayetlere göre o, yaptığı bu değişiklikleri peygamber İlyâ'ya kontrol ettirecektir.

Tüm bu faaliyetleri nedeniyle Ezra, Yahudi geleneğinde çok önemli bir yere sahiptir ve haklı olarak günümüz Yahudilerince ona "Yahudiliğin Babası" ve "İkinci Musa" gibi isimler verilmiştir. Zira günümüz Yahudilik düşüncesinin ana hatlarını ilk sistematize eden ve Yahudiliğinin gerçek kurucusu olan kişi Ezra'dır. Öteden beri Yahudiler, Musa'ya inmemiş olsaydı Torah'ın Ezra'ya ineceğine inanmaktadırlar.

Ezra tarafından, tamamıyla hafızasında ya da etrafındaki kişilerin hafızalarında kalan bilgi kırintılarına dayalı olarak yeniden derlenen Torah, günümüze kadar gelen Torah'ın temelini oluşturur. Ancak, bu şekilde metni yeniden belirlenen Torah, Ezra sonrası dönemde de Yahudi geleneği içerisinde varlığını güvenilir bir şekilde devam ettirememiştir. MÖ 4. yüzyılda Büyük İskender'in yöreyi fethetmesiyle önce Yunan egemenliğine, daha sonraları ise MÖ birinci yüzyılda Romalıların işgaliyle Roma egemenliğine giren Filistin bölgesindeki Yahudiler üzerinden şiddet, baskı ve takibat hiçbir zaman eksik olmamış; zaman zaman onlar, Yunanlaştırma ya da Romalılaştırma politikalarına maruz bırakılmışlardır. Bu dönemde, başta Kudüs'teki mabet olmak üzere Yahudi kutsal mekanları birer Zeus mabedine ya da çeşitli paganist merkezlere çevrilmiş ve Yahudiler sık sık monoteist yapıdan uzaklaşma yoluna gitmişlerdir. Bütün bu sosyal,

¹⁹ Bkn. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.87-90.

siyasal ve düşünsel çalkantılar Yahudi geleneği içerisinde birçok mezhep-leşme akımının ortaya çıkmasına ve farklı ekollerin doğmasına yol açmıştır. İsa öncesi dönemde mevcut olan Esseniler, Nasuralar, Hemerobaptistler, Samaritanlar ve benzeri mezheplerin Kudüs merkezli Yahudi ortodoksisini temsil eden ana akımdan birçok yönden farklı yapıya sahip oldukları ve Torah açısından her bir ekolün kendisine has bir metne sahip olduğu bilinmektedir. Bu dönemde Kudüs'teki merkezi cemaatin elinde bulunan Torah metninin apokrif, yani uyduruk olduğu iddiaları birçok akım tarafından dile getirilmiştir. Örneğin bunlardan birisi olan ve İsa öncesi dönemde oldukça önemli bir yere sahip olan heterodoks Nasuralar mezhebi mensupları, Kudüs'teki cemaatin elinde bulunan Torah'ın "Musa'nın Torah'ı" olmadığını, bunun uyduruk (apokrif) bir metin olduğunu iddia ederler ve gerçek Panteteuch'un (Torah'ın) kendi yanlarında bulunduğunu vurgularlardı.²⁰ Aynı şekilde "Kumran Cemaati" olarak da adlandırılan ve MÖ 2. yüzyıldan itibaren varlıkları bilinen Essenilerin, Kudüs'teki ana cemaatin kabul ettiği metne alternatif olarak kendilerine has bir metne sahip oldukları bilinmektedir. Essenilerin bu alternatif Eski Ahit'i, 20. yüzyılın ilk yarısının sonlarında Kumran mağaralarında yapılan bir araştırmada ele geçirilmiştir. Günümüzde "Ölü Deniz Yazmaları" ya da "Kumran Metinleri" olarak adlandırılan bu metinler, Essenilerin otantik olarak kabul ettikleri versiyondur ve Massoratik metin olarak bilinen ve günümüzdeki Eski Ahit'in kaynağı olan İbranca metinle karşılaştırılma açısından oldukça ilginçtir.²¹ Son olarak Hz. Süleyman sonrası İsrailoğulları krallığının parçalanmasıyla kuzeyde kurulan ve MÖ 721'de Asurlularca varlığına son verilen İsrail krallığına tabi halkın oluşturmuş olduğu Samaritanizm akımı mensuplarının da alternatif bir Torah'a sahip oldukları oldukça erken dönemlerden itibaren bilinmektedir.

Kudüs'teki merkezi cemaatin dışında bulunan bu heterodoks akımların alternatif Torahlarının dışında, İsa öncesi dönemde Yahudi ortodoksisini oluşturan ana cemaatin elinde de birbirinden farklı birçok Torah nüshasının bulunduğu bilinen bir husustur. Örneğin Makkabiler döneminde mabette üç farklı nüshanın mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim MÖ 165'te Antiochus Epiphanes'e karşı ayaklanarak Yahudileri geçici bir süre bağımsızlığına kavuşturan Makkabiler, Yahudiler arasında birliği sağlamak amacıyla Torah'ın standart bir nüshasını tespit etme ve

²⁰ Bkn. Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects. 1-46)*, tr. F. Williams, Leiden (1987), ss.42-43. Nasuralar ekolünün, Musa'nın gerçek Torah'ı olduğunu iddia ettikleri ve kendi yanlarında bulunduğunu vurguladıkları metnin günümüze kadar gelmemiş olması bir talihsizliktir.

²¹ Bkn. J. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth (1964), ss. 59vd.

Yahudiler arasında yaygınlaştırma çabası içerisinde olmuşlardır.²² Ancak Makkabiler döneminde başlatılan bu girişim tam başarılı olamamış ve İsa dönemine gelindiğinde birçok farklı Torah metni varlığını yan yana sürdürmüştür. MS 70'te Kudüs'ün ve mabedin Romalılarca yakılıp yıkılması olayı sonrası, MS 90-100 arasında Yafa yakınlarındaki Jamnia'da toplanan bir sinodda, Torah'ın standart bir metninin tespit edilmesi işiyle de ilgilenilmiş ve elde bulunan çeşitli metinler arasından hazırlanan bir metin otantik kaynak olarak belirlenmiştir.²³

İsa sonrası birinci yüzyıla kadar geçirdiği tarihsel sürece kısaca değindiğimiz Torah'ın otantizm açısından ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu açıkça görülmektedir. Oldukça kaotik ve gizemli bir geri plana sahip olduğunu müşahede ettiğimiz Torah'ın, Musa döneminden gelen otantik bir kaynak olmadığı, uzun bir tarihi süreç içerisinde farklı dönemlere ve kaynaklara dayanan ve sözlü geleneği yansıtan bir derleme olduğu açıktır. Nitekim ileride üzerinde duracağımız gibi, Torah metni üzerinde yapılan çalışmalar, onun farklı kaynaklara dayalı bir derleme olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla günümüzde birçok bilim adamının da açıklıkla ifade ettiği gibi, elimizdeki Torah'ın Musa'nın tanrıdan aldığı vahiylerden oluşan otantik bir kaynak olduğu yönündeki geleneksel dogmatik düşüncenin hiçbir temeli yoktur.

Diğer taraftan özgün şekliyle değişmeden günümüze kadar gelen otantik bir kaynak olma açısından Kur'an, Torah ya da Kitabı Mukaddes'in bir başka bölümüyle kıyaslanamayacak bir yapıya sahiptir. Bir kaynak olarak Kur'an'ın Hz. Muhammed dönemindeki şekliyle korunmuş olduğu herhangi bir kuşkuyla mahal vermeyecek derecede açıktır. Zira Kur'an, henüz peygamberin hayatta olduğu dönemde yazıya geçirilmiş ve ayrıca Arapların ezber geleneğine dayalı olarak birçok kişi tarafından ezberlenmiştir. Peygamberin vefatının hemen akabinde ise Kur'an'ın iki kapak arasında toplanması faaliyetlerine başlanmış; peygamberin vefatından hemen sonra, Hz. Ebubekir'in hilafeti zamanında Kur'an'ın bir kitap haline getirilmesi işi tamamlanmıştır. Hz. Osman döneminde ise bu nüsha çoğaltılmak suretiyle dört bir tarafa dağıtılmıştır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Musa'dan yaklaşık 1300 yıl sonra Jamnia sinodunda birçok nüsha arasından standart bir metni belirlenen ve dolayısıyla otantizm konusunda ciddi itirazlarla karşı karşıya olan Torah'ın aksine, Kur'an'ın Hz. Muhammed dönemindeki özgünlüğünü koruduğunu ve sahihliği açısından hiçbir ciddi sorunla karşı karşıya olmadığını görüyoruz. Bu arada

²² Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss.115-116.

²³ Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, s.60.

Kur'an'ın otantizmi konusunda aşırı Şii grupların ya da bazı Ortaçağ gayrimüslimleri ve bunların takipçisi olan oryantalistlerin ileri sürdükleri iddiaların bir temelini olmadığı, bugün ciddi bilim çevrelerince kabul edilen bir husustur. Zira, Kur'an'ın peygamber dönemindeki şeklinin Kur'an'ın toplanması sürecinde bozulduğu, aslında Kur'an'ın günümüzdeki halinden daha geniş ya da farklı olduğu, bazı Kur'an ifadelerinin Kur'an'ın toplanması işini yürüten kişilerce işlerine gelmediği için çıkarıldığı ve benzeri iddialar herhangi bir sağlam temele dayanmamaktadır.

Otantizm açısından Torah'ı Kur'an'la kıyaslama, iki kaynak arasındaki büyük farklılıklar nedeniyle mümkün olmadığı gibi, Torah'ı hadis kaynaklarıyla kıyaslamak da mümkün değildir. Her ne kadar zayıf ve uydurma bazı haberler söz konusu olmuş olsa da hadislerin toplaniş, derleniş ve tedvin ediliş süreciyle Torah'ın derlenişindeki tarihsel süreç karşılaştırıldığında, hadis kaynaklarının Torah ile karşılaştırılmayacak oranda otantizm açısından olumlu bir tablo çizdiği anlaşılır. Bu durumda Torah'ı ancak bir siyer kitabıyla, hatta anonim yazarlı bir siyer kitabıyla kıyaslanmanın ve ona denk tutmanın mümkün olduğu söylenebilir.

2. Tarihsel Bir Kaynak Olarak Torah ve Torah Kıssaları

Otantik bir kaynak olup olmama hususundan başka, Torah'ı ve Torah kıssalarını tarihsel bir kaynak olma açısından ele alıp incelemek ve Kur'an'la karşılaştırmak da, Kur'an'ın Torah'dan farklı yapısını ortaya koyma açısından önemlidir. Baştan sona Torah tarihsel bir kaynak görünüşünü verir. İleride de üzerinde duracağımız gibi Tekvin'de alemin yaratılışıyla başlayan olaylar dizisi, Musa'nın ölümünü, defnini ve onun yerine Yeşu'nun geçişini konu alan Tesniye'nin son cümleleriyle biter. Gerçi Eski Ahit'te tarihsel bilgiler Torah ile sınırlı değildir; Eski Ahit'in diğer bölümlerine de baştan sona tarih ve tarihsel bilgiler hakimdir. Dolayısıyla Eski Ahit bir bütün olarak bir tarih kitabı, bir siyer görünümündedir.

Torah'ın ele aldığı tarihsel süreç başlıca üç safhayı içerir. Bunlar (1) alemin ve insanın yaratılışını işleyen kozmogoni ve antropogoniye ilişkin bilgiler, (2) İbrahim'e kadar olan genel insanlık tarihi ve (3) son olarak tanrının seçilmiş halkı olan İsrailoğulları tarihi. Torah'da ilk iki kategoride verilen bilgiler, üçüncü kısımda verilen bilgilere bir giriş mahiyetindedir. Kısaca seçilmiş halk tarihi şeklinde de adlandırılması mümkün olan bu üçüncü kısım, Yahve'nin İbrahim'le sözleşmesiyle başlar ve Yakub (İsrail) ile devam eder. "Ayrı oturan ve diğer milletler arasında sayılmayan bir kavim" (Sayılar 23:9) ve Yahve tarafından "oğlum, ilkimdir" (Çıkış 4:22) şeklinde nitelenen İsrailoğulları ya da "tanrının seçkin halkı" kıssası, Torah'ı takip eden Eski Ahit'in tüm kitaplarına da hakim olan bir karakterdir.

re sahiptir. Bu nedenle baştan sona Eski Ahit, bir İsrailoğulları tarihi şeklinde nitelenebilir.

Bir tarih kitabı görünümünde olan Torah'da ana konuyu oluşturan İsrailoğulları, tarihsel sürecin temel dinamiği olarak ortaya çıkar. Bir diğer ifadeyle Torah'da tarih İsrailoğulları merkezli bir yapı sergiler. Tanrı Yahve'nin yeryüzündeki diğer milletler arasında saymadığı ve onların hepsinden ayrı ve üstün tuttuğu ayrıcalıklı bir kavim olarak İsrailoğulları, adeta tarihsel işleyişin temelini ya da asıl unsurunu oluşturmaktadır. Torah'a göre, inanç birliğine sahip bir topluluk olmaktan ziyade, soy birliği ya da ırksal birliğe sahip bir kavim olan İsrailoğulları tarihi, tanrının alemi ve insanlığı yaratmasında ve insanlık tarihinin işleyişinde en temel unsur olarak ön plana çıkarılır. Dolayısıyla Torah'da "tarihi İsrailoğulları merkezli okuma ve oluşturma" temayülü hakimdir. Buna göre tanrının halkı ya da tanrının kavmi olan İsrailoğulları, tarihsel işleyişte merkezi bir role sahiptir. Oluşan tüm tarihsel olaylar (İsrailoğulları öncesi vuku bulan kozmogoni ve antropogoniye dair olaylar da dahil) İsrailoğullarının ya da tanrının halkının tarihsel gerçekliğinin sağlanması ve vurgulanmasına yöneliktir. Tanrı, halkını hiçbir zaman -onlar tanrının yolundan tamamıyla sapmış olsalar bile- terk etmez, bırakmaz, onları uyarır, cezalandırır, ikaz eder, ama hiçbir zaman onların tarihteki merkezi işlevlerini ilga etmez.

Torah'a, Eski Ahit'e ve baştan sona Yahudi düşüncesine hakim olan İsrailoğulları (seçkin kavim) merkezli bu tarih anlayışına benzer anlayışlar, diğer çeşitli geleneklerde de mevcuttur. Örneğin hemen hemen tüm Gnostik topluluklarda tarihsel işleyişte temel unsur olarak Şit soyundan türediği düşünülen ve "tanrının halkı" ya da "bu aleme yabancı"²⁴ olarak nitelenen gnostikler ön plana çıkarılır ve tüm tarihsel olayların merkezine yerleştirilir. Hıristiyanlıkta ise İsa Mesih merkezli (Kristosentrik) bir tarih anlayışı mevcuttur. Buna göre tanrısal bir karaktere sahip olan İsa Mesih'in bir kurtarıcı (redeemer) olarak yeryüzüne inmesi ve tarihin akışına müdahale etmesi, -İsrailoğulları tarihi de dahil- baştan sona tüm tarihin merkezi ve dönüm noktası olarak kabul edilir. Başlangıcından İsa dönemine kadar tarih, kurtarıcı İsa'nın gelişine zemin hazırlama, İsa'dan tarihin sonu olan kıyamete kadar sürecek olan dönem ise İsa'nın temel fonksiyonu olan kurtuluş misyonunun tamamlanması süreci olarak algılanır. Tarihin işleyişinde belirli bir kişi ya da kavmin seçkinliği ve merkeziliği düşüncesine tasavvuf geleneğindeki Hakikati Muhammediye ya da Nuru Muhammediye doktrini son bir örnek olarak verilebilir. Bu doktrine göre

²⁴ Gnostiklerin bu nitelmesiyle, Sayılar'daki (23:9) İsrailoğulları kavmi için yapılan "diğer milletlerden ayrı olma ve onlar arasında sayılmama" nitelmesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

ise tarihe ve baştan sona tarihsel sürece hakim olan unsur, yaratılan ya da tanrıdan zuhur eden ilk varlık olarak düşünülen Hz. Muhammed'in hakikati, nuru ya da ruhudur. Buna göre Adem henüz ruh ile balçık arasındayken var olan Hz. Muhammed'in ruhunun tarihsel gerçekliğinin sağlanması amacıyla tarih oluşturulmuştur. "Sen olmasaydın sen olmasaydın alemleri yaratmazdım" düşüncesinde de bu anlayışın etkin rolü vardır.

Bir tarih kitabı karakteristiğini taşıyan ve tarihsel akışın merkezine "tanrının kavmi" İsrailoğullarını oturtan Torah, okuyucusuna tarihsel bilgi vermeyi ön plana çıkaran bir literatür görünümündedir. Tarihsel bilgi vermeyi ön plana çıkaran herhangi bir eserde, sebep sonuç zinciri içerisinde olayların tarihsel oluş sıraları da dikkate alınarak bir bütün halinde aktarılması, oluş zamanları ve yerlerinin tanımlanması, gerektiğinde olayların teferruatlarına inilmesi ve olaylarda rol alan kişi ya da kişilerin tanımlanması genel karakteristik özellikler olarak göze çarpar. Tüm bu özellikler, baştan sona Torah'a da hakim olan karakteristiklerdir. Her ne kadar ileride ele alacağımız gibi- muhtevasında bazı çelişiklere, ele aldığı olaylarda farklı kaynaklara ait versiyonlara ve çeşitli mitoslara yer verse de Torah, bazen oldukça aşırıya kaçan ve okuyucuyu asıl konudan uzaklaştıran teferruatlara yer vermekle birlikte, anlattığı olayları baştan sona olayın tarihsel sürecini dikkate alarak bir bütün halinde takdim eder. Konu edindiği tüm olaylarda olayların zamanı, yeri ve oluş şekli konularında ayrıntılı bilgiler verir. Örneğin Tekvin'de Nuh ve Tufan olayı anlatılırken en ince teferruatlara kadar inilir. Nuh'un yapacağı gemi en ince ayrıntılarına kadar anlatılır. Ayrıca tufan süresince olan olaylarla tufan sonrası yapılan işler anlatılır (Tekvin 7:4-9:25). Daha sonra ise Nuh soyundan türeyenlerin listesi iki farklı versiyon halinde uzun uzadıya anlatılır (Tekvin 10 ve 11).

Torah'da olaylarda rol alan kahramanların nitelikleri ve soy kütükleri hakkında oldukça teferruatlı bilgiler verilir; bazen kişiyi asıl konudan uzaklaştıracak derecede uzun ve sıkıcı soy kütükleri ya da sırasıyla kimin ne kadar yaşadığı konusunda bilgiler verilir.²⁵ Bazen sayfalar süren bu teferruatlı soy kütüğü listelerinde kim kimin oğlu, babası, torunu, kardeşi olduğu; ne kadar yaşadığı; kızı, oğlu, hizmetçisi, cariyesi ya da gelininin olup olmadığı ve benzeri konular üzerinde durulur.

Bir diğer açıdan, verilmek istenen mesaj ile tarihsel içerik ilişkisi açısından ise, Torah kıssalarında mesajdan ziyade tarihsel anlatım ön plana çıkarılır. İnanç, ahlak ve öğretiyeye ilişkin mesajlar, genellikle uzun tarihsel bilgiler arasında serpiştirilmiş ya da gizlenmiş bilgi kıvrıntıları şeklinde-

²⁵ Torah'daki genealojik silsilelere ilişkin verilen listeler konusunda örneğin bkn. Tekvin 4, 5, 10, 11.

dir. Ayrıca verilmek istenen mesajların muhatabı, Torah'ın temel yapısına uygun şekilde doğal olarak İsrailoğullarıdır; dolayısıyla bu mesajlar muhatap aldığı kitle açısından evrensellik içermez.

Diğer taraftan Torah'ın aksine, Kur'an ise bir tarih kitabı görünümünde değildir. Kur'an'ın yaklaşık üçte birini teşkil eden tarihsel içerikli ihbârî bilgiler, Kur'an'ın çeşitli pasajları arasında serpiştirilmiş vaziyettedir. Bir tarih kitabında görülebilen olayları bir bütün olarak ve tarihsel sıralamayı takip ederek ele alma, ayrıntılar, olayların zamanı ve yerine ilişkin bilgiler, kahramanlarla ilgili ayrıntılı tanımlamalar ve benzeri hususlar -Torah'dan farklı olarak- Kur'an'da yer almaz.²⁶ Ayrıca Kur'an'da uzun soy kütükleri ya da genealojik listeler görülmez.

Yine Kur'an'da anlatılan kıssalar (ve Kur'an'ın tamamı) bir bütün olarak ele alındığında, Torah'da olduğu gibi İsrailoğulları ya da bir başka kavim veya şahıs merkezli bir tarih anlayışına yer verilmediği görülür. Kur'an'da tarihsel akışın merkezine oturtulan unsur, insanın yaratılış gayesi doğrultusunda olan Tevhid mücadelesidir. Zira Kur'an'da insanın bir "halife" olarak yaratıldığı belirtilir ve insanın yaratılış gayesinin "Allah'a ibadet" olduğu vurgulanır. Tevhid ise her konuda Allah'ın birliği ve tekliğinin ifade edilmesi, hayatın merkezine itici ve hakim güç olarak Allah'ın yerleştirilmesidir.²⁷ Dolayısıyla Kur'an'da Tevhid merkezli bir tarih anlayışı vardır. Kur'an kıssalarının tamamına hakim olan ana tema, tarihteki Tevhid mücadelesinden yansımalarıdır. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Torah kıssalarına hakim olan merkezi unsur ise "tanrının kavmi" olan İsrailoğullarıdır. Zaten, vurguladığımız gibi, baştan sona Torah, İsrailoğullarını konu alan bir siyer kitabı görünümündedir. Hem Torah'da hem de Kur'an'da yer alan herhangi bir kıssa, tarihsel sürecin temel dinamiğini oluşturan merkezi unsur açısından ele alınıp incelendiğinde, iki kaynak arasındaki fark derhal dikkati çeker. Örneğin İbrahim kıssası hem

²⁶ Bütünlük açısından Kur'an kıssaları arasında bir tek Yusuf kıssası diğerlerinden farklılık gösterir. Yusuf Suresi'nde anlatılan bu kıssa, konuyu baştan sona ele alma açısından diğer kıssalara göre daha düzenli bir anlatıma sahiptir. Ancak bu kıssa da olayların zamanı, yeri, ayrıntıları ve olaylardaki kahramanların tam bir profilini verme açısından Torah'dan oldukça farklıdır. Kıssada, -Kur'an'ın tamamına hakim bir ana tema olan Tevhid doğrultusunda- kişiyi asıl mesajdan uzaklaştıracak teferruatlarla olayların zamanı ve mekanına ilişkin gereksiz bilgilerden uzak durulur. Yine Kur'an'da bazı peygamberlerden tarihsel sıralama doğrultusunda arka arkaya bahsedilir. Ancak bu Kur'an'ın geneline şamil bir durum değildir.

²⁷ Belki bu durum, Teosentrizm, yani "Tanrı merkezilik" terimiyle de ifade edilebilir. Ancak kanaatimce, Kur'an'da tarihsel sürecin merkezi unsuruna ilişkin gözlemlenen durumu "Tevhid merkezilik" terimiyle ifade etmek daha doğru olur.

Torah'da hem de Kur'an'da anlatılır. Torah'da yer alan İbrahim kıssasına (Tekvin 12-25) baştan sona hakim olan ana unsur, İbrahim'in soyundan gelecek olan tanrının kaymi İsrailoğullarına yönelik Yahve'nin planıdır. İbrahim'le yaptığı tüm ahitlerinde Yahve (Tekvin 12:2-3, 13:14vd, 15:18-21, 17:10-14) Filistin-Ürdün yöresindeki toprakları İbrahim'in zürriyetine (İsrailoğullarına) verdiğini vurgular. Torah'daki kıssada İbrahim'in önemi İsrailoğullarının atası (patriark) olmasında yatar. Kısaca Toradaki tarih anlayışına hakim olan İsrailoğulları merkezilik anlayışı İbrahim kıssasına ve diğer kıssalara hakimdir. Öte yandan Kur'an'da (Örneğin En'am 75-83, Enbiya 52-70) ise İbrahim, Tevhid'in yılmaz müdafii ve savaşçısı olarak betimlenir. Tevhid mücadelesi uğruna o, putları kıran, babasıyla ve yöneticisiyle mücadele eden, ateşe atılmayı göze alan bir savaşçıdır. Nitekim bu uğurda o, ülkesini terk eder. Yine o, oğlu İsmail'le birlikte Tevhidin bir ifadesi olan Kâbe'nin temellerini yükseltir. Son olarak o, kendi neslinden gelenleri nimetlendirmesi için Allah'a yalvardığında Allah, onun soyundan ancak iyi olanların (muvahhidlerin) nimetlendirileceğini, zalimlerin ise Allah'ın nimetinden uzak olduğunu bildirir. Kısaca, tarihsel sürece hakim olan Tevhid mücadelesi, merkezî bir unsur olarak Kur'an'daki İbrahim kıssasına baştan sona hakim konumdadır.²⁸ Kur'an'ın diğer tüm kıssalarında da bunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin Kur'an'ın tüm peygamber kıssalarında, peygamberlerin kavimlerine Tevhidin temeli olan üç hususu (yalnız Allah'ı ilah olarak kabul etme, ona hiçbir şeyi ortak koşmama ve yalnız Allah'a ibadet etmeyi) ilettiklerinin ve bu konuda kavimleriyle olan mücadelelerinin özellikle vurgulanması da tarih anlayışında Kur'an'ın Tevhid merkezliliğini yansıtmaktadır. Kur'an'da İsrailoğulları kıssası da bu doğrultuda ele alınır. İsrailoğulları olsun ya da bir başkası olsun, Kur'an'da topluluklara karşı takınılan tavır, onların Tevhide karşı takındıkları olumlu ya da olumsuz tutum belirlemektedir. Kur'an, Allah'ın eğer bir topluluk Tevhidin gereklerine riayet konusunda gevşeklik gösterirse onların yerine Tevhid ilkesine riayet açısından daha dikkatli ve olumlu olan bir başka topluluk getireceğini ifade etmektedir (Tevbe 38-39).

Tarihsel bilgiler ihtiva etmekle birlikte Kur'an kıssalarında, -yine Torah kıssalarından farklı olarak- muhataba tarihsel bilgi verme ön plana çıkarılmaz; dolayısıyla yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an kıssalarında muhatabı asıl vurgudan uzaklaştıracak zaman, mekân, detaylar ya da kahramanların soy soplaları ve benzeri ayrıntılara yer verilmez. Kur'an kis-

²⁸ Burada Kur'an'ın, Hz. İbrahim'le ilgili olarak, onun ne bir Yahudi ne de bir Hıristiyan olduğunu, bir müşrik olmadığını; ancak onun bir Hanîf ve bir Müslüman (Allah'a teslim olmuş dosdoğru bir kişi) olduğunu vurgulamasının da dikkat çekiçi olduğunu belirtmek gerekir. Bkn. Ali İmran 67. Ayrıca bkn. Bakara 135, 140.

salalarının amacı, Kur'an'ın geneline hakim olan ana tema doğrultusunda insanları uyarma, ikaz etme, ibret almalarını sağlama, örnek sunma, inananları teselli etme ve benzeri hususlardır.

Son olarak Torah'da tarihsel anlatımın mesajın önüne geçmesi durumunun aksine, Kur'an'da Tevhid prensibi doğrultusundaki mesaj ön plandadır. Baştan sona Kur'an, insanlara bu mesajı vermeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda kıssalar, Kur'an'ın çeşitli bölümlerine serpiştirilmiş durumdadır. Bir kıssanın (Adem, Musa ya da İbrahim kıssası gibi) bazen Kur'an'ın bir çok yerinde tekrar tekrar ifade edilmesi söz konusudur. Bu tekrarlar ve bazen yapılan tekrarlardaki farklı ifade tarzları, Kur'an üzerinde çalışan çoğu oryantalist tarafından tenkit edilmekte, hatta Kur'an'ın farklı kaynaklara dayandığı iddialarına delil olarak kullanılmaya çalışılmaktadır. Ancak kıssalara ilişkin Kur'an'daki bu tür tekrarlara dikkat edildiğinde her seferinde, vurgulanan hususun akışına uygun şekilde kıssanın bir yönünün ön plana çıkarıldığı ve konu dışı gereksiz anlatımlar bir tarafa bırakılarak, verilmek istenen mesaj doğrultusundaki vurguların ifade edildiği görülür.

Baştan sona tarihsel bir doküman görüntüsü veren Kitabı Mukaddes (ve özellikle Torah) muhtevasının, -ileride üzerinde duracağımız gibi- çelişkiler, tarihsel verilere aykırılıklar, mitolojik unsurlar, ahlaki zaafılar ve benzeri malzemeye dolu olması, erken dönemlerden itibaren bu muhtevayı okuma ve anlamaya ilişkin çeşitli tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Kitabı Mukaddes muhtevasının, özellikle de tarihsel ifadelerin yorumunda, geleneksel yorum anlayışına eleştirel bir bakış açısının oluşumunda ve yeni yorum tekniklerinin geliştirilmesinde, çeşitli heterodoksal akımların kutsal literatüre ve ortodoksiyi yansıtan merkezi öğretilere karşı yönelttikleri eleştiriler oldukça etkili olmuştur. Örneğin MS 2. yy başlarından itibaren Marcion, Valentinus ve Ptolemy gibi Hıristiyan gnostikler, Kitabı Mukaddes'e yönelik oldukça ağır eleştiriler getirdiler. Örneğin Sinoplu bir heretik olan Marcion (ö. MS 160), düalist bir yaklaşımla Eski Ahit'te ortaya konan tanrının, kötülükler alemini yaratan ve hukukun despotizmini dayatan bir tanrı olduğunu ifade ederek Eski Ahit'i ve Luka İncili ile Pavlus'un Mektupları (Yeni Ahit'teki 10 mektup) dışındaki Yeni Ahit metinlerini tenkit etti.²⁹ Ayrıca Marcion, Eski Ahit konusunda alegorik metodolojiyi de kabul etmeyip reddetti. Ortaçağda Yahudiler arasında gelişen yeni yorum tekniklerinin oluşumunda da yine bir heterodoksal akımın, Karailiğin etkileri olduğu genel kabul gören bir husustur. Dinin kaynağı olma konusunda Rabbinik literatürü ve dolayısıyla Talmud'u redde-

²⁹ Bkn. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. R. McL. Wilson, Edinburgh (1983), ss.314-315.

den ve Eski Ahit'i yegane kaynak olarak gören Karailerin Eski Ahit yorumunda literal (harfi harfine yorum) metodu benimsemeleri ve geleneksel Rabbinik tarzda yapılan yorumlara karşı getirdikleri tenkitler, Ortaçağda Kitabı Mukaddes metinlerinin literal anlamlarının yeniden düşünülmesini sağladı.³⁰

Heterodoksiden kaynaklanan bu eleştirilerin yanı sıra, kutsal kitabın mevcut birçok versiyonunun olması da başta kıssalar olmak üzere kutsal kitap muhtevasını anlama ve yorumlamaya dair yeni yaklaşım biçimlerinin ortaya konulmasının bir diğer nedeni olmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi, Torah'ın birçok farklı nüshasının varlığı İsa'dan çok önceki dönemlerden itibaren bilinmektedir. Benzer durum, kutsal kitabın diğer metinleri için de geçerlidir.³¹ Kutsal kitabın çeşitli versiyonları arasındaki muhteva farklılıkları³², otantik standart bir nüsha belirleme faaliyetleriyle kutsal metni anlama ve yorumlama çabalarının oluşmasında etkili olmuştur.

Hıristiyanlık dünyasında kutsal kitap yorumları konusunda erken dönemlerden itibaren iki önemli merkez dikkatleri çeker. Bunlar Kitabı Mukaddes yorumunda alegorizm (remiz ve kinayeli anlatım) ve sembolizmi (simgesel ve mecazi anlatım) ön plana çıkaran İskenderiye ekolü ile literalizm ve tarihsel yorumu yeğleyen Antakya ekolüdür. Yahudi filozof Philo tarafından kurulduğu bilinen İskenderiye ekolü kutsal kitap tefsirinde alegorik yorumlara yer vermektedir. Bu ekolün en ünlü temsilci olan Origen (185-254), kıssalar konusundaki enteresan görüşleriyle özellikle dikkatleri üzerinde toplar. Origen, kutsal kitapta yer alan tarihsel metinlerde iki anlam bulunduğunu düşünür. Bunlar metinlerin sıradan bir okuyucu tarafından anlaşılan kabaca ilk anlamı ile bu öykülerin gerçek anlamı olan alegorik yorumlara dayalı anlamıdır. O, gerçek anlamın tarihin ötesinde yer aldığını ve dolayısıyla yorumlamanın kendini tarihsel belgelerden kurabileceği güçte olması gerektiğini ifade eder. Origen, kutsal kitapta yer alan ve tarihsel gerçeklerle uyummayan kıssalarla ilgili olarak şunları söyler: "Tarihsel gerçeklik dinsel hakikatle uyumadığı zaman, Kutsal Kitaplar anlattıklarının arasına kimi olayları da katarlardı; bunların bazıları tümüyle gerçektir, bazılarıysa gerçekleşebilecek ama aslında gerçek-

³⁰ S. Carmy, "Biblical Exegesis: Jewish Views", in *Encyclopaedia of Religion*, M. Eliade (ed.), 2, s.136.

³¹ MS 2. yy sonrasına ait olan Hıristiyan kutsal literatürü için de aynı durumun söz konusu olduğunu hatırlamak gerekir.

³² Çeşitli versiyonlardan kaynaklanan muhteva farklılıkları yanı sıra, aynı muhteva ile ilgili yazım farklılıklarının da metinleri anlama ve yorumlama tekniklerinin oluşumunda etkili olduğu söylenebilir.

leşmemiş olaylardı”³³ Dolayısıyla Origen’e göre, başta İnciller olmak üzere kutsal kitaplar dinsel mesaj açısından gerçek olmakla birlikte tarihsel açıdan gerçek olmayan bazı kıssalar sunmaktadırlar. O, bu tür metinlerin tarihsellik ifade eden yönlerinden ziyade gerçek anlamlarını (mesajları) kavramanın önemli olduğunu; zira bu kıssaların, yorumlama konusunda bir sıçrama tahtasından başka bir şey olmadığını savunur. Didymus, Basil ve Jerome gibi Hıristiyan yazarların da Origen’den etkilendikleri söylenir.³⁴

Kitabı Mukaddes’in alegorik yorumu İsa sonrası ilk beş yüzyılda oldukça yaygın durumdaydı. Justin ve Irenaeus gibi kilise babaları da alegorik yorumu ön plana çıkaranlar arasındaydılar. Bu Hıristiyan yazarlar, Kitabı Mukaddes’i yorumlarken kutsal kitabı İsa Mesih merkezli tarih düşüncesi doğrultusunda izah etmeyi hedeflediler.

Maimonides (1135/8-1204), Yosef ibn Kaspi (14. yy) ve Levi ben Gershom (14. yy) gibi Ortaçağ Yahudi yazarları da Eski Ahit’teki çeşitli kıssaları alegorik ve sembolik yoruma tabi tutan kişiler olarak dikkatleri çekerler. Maimonides, özellikle kutsal kitaptaki antropomorfik ve antropopatik ifadeleri alegorik tarzda yorumlamasıyla dikkatleri üzerine çeker. Levi ben Gershom ise, örneğin, Tekvin’deki Lut kıssasında, Lut’un karısının tuz sütununa dönüşmesi hikayesini Sodom’un tuz olması şeklinde açıklar.³⁵

Diğer taraftan kutsal kitabın yorumunda literalizm ve tarihsel metodu ön plana çıkaran Antakya ekolü, erken dönemlerden itibaren alegorik ve sembolik yorumu yeğleyen İskenderiye ekolünün rakibi konumundaydı. Bu ekolün en önemli temsilcisi olan Mopseuestalı Theodor, tamamıyla tarihsel kitaplar olması nedeniyle I ve II Tarihler gibi kitapların Kitabı Mukaddes’te yer almamasını savunmuştur. Kutsal kitabın literal yorumu üzerinde duran bir diğer meşhur kişi ise ünlü Yahudi müfessir Saadyah Gaon’dur. Literal anlamı temel almakla birlikte Saadyah (ö. 942) bir ifadeye ilişkin literal anlamın akılla, duyumsal tecrübeyle, bir diğer ifadeyle ya da sözlü gelenekle çeliştiği durumlarda, bunu yorumlama yoluna gidilmesini savunur. Örneğin ona göre, Tekvin 3:20’de geçen “Havva’nın tüm canlıların annesi” olması ifadesindeki tüm canlılar terimi insanlar şeklinde yorumlanmalıdır. Aynı şekilde Tesniye 4:24’te geçen “Tanrının yiyip bitirici bir ateş” olması ifadesinin metaforik açıdan yo-

³³ M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul (1993), s.156.

³⁴ Bkn. F.W. Danker, “Biblical Exegesis: Christian Views”, in *Encyclopaedia of Religion*, M. Eliade (ed.), 2, ss.143-144.

³⁵ Carmy, agm, s.138.

rumlanması gerektiğini söyler.³⁶

Erken sayılabilecek bir dönemden itibaren, kutsal kitap muhtevasına ve özellikle kozmogonik, antropogonik ve tarihsel içerikli metinleri yorumlamada takınılan bu rasyonel yaklaşımlar, batıda Aydınlanma Dönemi olarak bilinen 18. yy ve sonrasında daha da geliştirilerek yaygınlaşmıştır. Batı düşüncesine hakim olan pozitivizm, akılcılık ve liberalizm akımlarının etkisiyle kutsal kitaba yönelik eleştirel yaklaşımlar gittikçe artmış ve nitekim bu durum, II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965) "Eski Ahit metinlerinde otantik olmayan bazı unsurların da yer almış olabileceğinin" belirtilmesiyle Hıristiyanlığın en üst kurulu tarafından da benimsenmiştir.³⁷ Özellikle 19. yy ve 20. yy'ın başlarında bilim dünyasında bir kasırğa gibi esen pozitivist-materyalist paradigma doğrultusunda, başta doğal bilimler olmak üzere hemen hemen tüm bilim dallarında öne sürülen çeşitli teoriler (canlıların oluşumu ve gelişimine ilişkin evrim teorisi, kozmosun oluşumuna ilişkin çeşitli teoriler gibi) Kitabı Mukaddes'te aynı konularda öngörülen yaklaşımları temelinden sarsmıştır. Nitekim bu dönemde birçok kişi, kutsal kitabın tarihsel süreç içerisinde mitolojik malzemelerin yardımıyla meydana getirilen tamamıyla uyduruk metinlerden oluştuğunu iddia ederek onu büsbütün reddetmişlerdir. Bu arada kendileri pozitivist olmamakla birlikte akılcılığı nasılcılığın önüne geçiren çeşitli Yahudi ve Hıristiyan bilim adamları ise kutsal metin muhtevasını rasyonalizme uygun şekilde yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda G.A. Donell gibi araştırmacılar, Torah kıssalarında yer alan İbrahim ve İshak gibi çoğu figürün tarihsel birer kişilik olmaktan ziyade, mitolojik birer kült-kahramanı olduklarını savunmuşlardır.³⁸ Diğer taraftan bu dönemde R. Bultmann ve F.C. Baur gibi bazı yazarlar, kutsal kitabı anlama ve yorumlama konusunda geliştirdikleri tekniklerle dikkat çekerler. Kutsal kitabı anlamada kendisine has Demitolojizasyon tekniğini kullanan Bultmann, özellikle İnciller ve Hıristiyanlığın ilk dönemi üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınır.³⁹ Mitosu, "aşkınlığın insan yaşamına girişi" şeklinde tanımlayan Bultmann, kutsal kitabın baştan sona mitolojik unsurlarla dolu olduğunu vurgular. O, mitolojinin doğrudan ifadenin güç ya da yetersiz olduğu dönemlerde bir anlatım tekniği olarak kullanıldığını, dolayısıyla bize düşen

³⁶ Bkn. Carmy, agm, ss.136-137.

³⁷ Bkn. M. Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, Konya, s.79.

³⁸ Bkn. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, London (1967), s.4.

³⁹ Bultmann'ın (1884-1976) geleneksel Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerini yansıtan önemli çalışmaları arasında *Primitive Christianity in its Contemporary Settings* (tr. R.H. Fuller, London 1956) ve *The Gospel of John: A Commentary* (tr. G.R. Beasley-Murray, Oxford 1971) sayılabilir.

görevin mitolojik ifadeler içerisinde vurgulanmaya çalışılan mesajların tespit edilip çıkarılması olduğunu belirtir.⁴⁰ Bultmann'ın Demitolojizasyon tekniğiyle daha önce değindiğimiz Origen'in, kutsal kitaptaki tarihsel ifadelerin gerçek anlamlarını ortaya çıkarma yaklaşımı arasındaki irtibat dikkat çekicidir. Yine özellikle Yeni Ahit üzerine çalışmalarıyla dikkatleri üzerinde toplayan Baur da kutsal metinleri yorumlamada rasyonalist yaklaşımıyla ilgi çeker. Hegel'in tez-antitez-sentez teorisini hareket noktası olarak alan Baur, bir bütün olarak Yeni Ahit'in kendi derleş zamanının kültürel konteksini yansıttığını savunur. Yeni Ahit metinlerinden Resullerin İşleri ve Pavlus'un Mektupları gibi metinlerin ise Petrinistler adını verdiği Yahudi-Hıristiyanlarla Paulinistler dediği Pavluscu Hıristiyanlar arasındaki tarihsel mücadelenin bir ifadesi olduğunu ileri sürer.⁴¹

3. Muhteva ve Kaynak Yönünden Torah Kıssaları

Muhteva açısından Torah kıssalarını ele alıp karakteristik özelliklerini ortaya koymak da konumuz açısından önemlidir. Bu karakteristik özellikler, hem muhteva açısından Torah kıssalarının Kur'an kıssalarından farklı yapılarını ortaya koymakta hem de Torah'ın muhtemel kaynakları hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi baştan sona Torah'ın bir seçilmiş kavim ya da tanrının kavmi kıssasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Baştan sona bu kıssanın merkezi unsurunu ise İsrailoğulları teşkil eder. Yaratılış ve cennetten çıkarılış kıssaları da dahil tüm kıssalar bu merkezi unsur ya da ana tema doğrultusunda (okuyucuyu konuya hazırlamak ya da çeşitli vurgularla ana temayı ön plana çıkarmak ve benzeri amaçlarla) ele alınır.

Torah'daki anlatılış sırasını da dikkate alarak Torah kıssalarını başlıca birkaç ana grupta toplamak mümkündür:

1. Kozmogoni ve antropogoniye ilişkin alemin ve insanın yaratılış kıssaları. Bu kategoriye giren kıssalarda yaratılış öncesi durum, alemin yaratılışıyla ilgili iki farklı versiyon ve insanın (Adem ve Havva'nın) yaratılış konuları ele alınır.
2. İlk insan ve yılan kıssası. Bu kıssa, cennetin (bahçenin) yaratılması ve hayat ağacının oraya dikilmesi, sonra Adem'le Havva'nın cennete yerleştirilmeleri, buradaki yaşamları, yılan tarafından kandırılmaları ve cennetten çıkarılışları konularını ele alır.

⁴⁰ Bultmann ve Demitolojizasyon tekniği konusunda bkn. S. Kılıç, *Mitoloji, Kitabı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim, İzmir (1993) ss.94-99.*

⁴¹ Bkn. Danker, agm, s.148.

3. Yeryüzünde Adem ve Havva'nın birleşmesiyle başlayan ve İbrahim'e kadar süren insanlığın ilk dönem tarihi kıssası. Bu kategoride Habil Kabil kıssası ile Nuh ve Tufan kıssası özellikle dikkati çeken konulardır.
4. İsrailoğullarının büyük atası olan İbrahim'le tanrı Yahve'nin ahitleşmesiyle başlayan ve İbrahim'in torunlarından Yakub'la devam eden İsrailoğulları kıssası. Bu kısma Torah'ın ilk kitabı olan Tekvin'in 12. Bab'ından başlayarak Torah'ın sonuna kadar devam eder; hatta Torah'ı izleyen Nübiler ve Kitaplar bölümlerinde de İsrailoğulları kıssasının anlatımı sürdürülür. Torah'daki İsrailoğulları kıssasında şüphesiz en önemli bölümler İbrahim, Yakub (İsrail) ve Musa kıssalarıdır.

Baştan sona Torah kıssalarına hakim olan tanrı motifi, Torah'ın (ve Yahudi düşüncesinin) oldukça dikkat çekici olan bir karakteristiğini oluşturur. Torah metinlerinde tanrıyı ifade etmek amacıyla Yahve (ya da Yahova), Elohim, Adunai, El ve El teriminin El Şeddei, El Elyon ve El Bethel gibi çeşitli kombinasyonları kullanılır. Tanrının özel kutsal adı olan Yahve, Torah'ın Yahvist metinleri olarak bilinen ve tarihsel açıdan diğer metinlerden daha önceki zamanlara ait olan kısmında tanrının adı olarak kullanılır. Tekvin'de bu ismin ne zamandan itibaren kullanılmakta olduğu konusunda bir karışıklık vardır. Öte yandan genellikle kabul edilen kanaata göre ise Yahve, aslında Musa öncesi dönemde Kenan bölgesi kabilelerinden birisi olan Kenitlerin tanrılar panteonunda yer alan bir uluhiyet ismidir.⁴²

Torah'daki çeşitli ifadelerden, tanrının ismi olarak Yahve terimiyle birlikte diğer isimlerin de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Çıkış 6:2-3'te tanrı Musa'ya hitaben "İbrahim, İshak ve Yakub'a El Şeddei olarak göründüm; fakat onlara Yahve isimle malum olmadım" demektedir. Burada, sanki tanrı için kullanılan El Şeddei isminin Yahve teriminden önce kullanılmakta olduğu vurgulanmaktadır. Ancak, bir diğer ifade de ise (Tekvin 4:26) Yahve isminin Şit döneminden, hatta başlangıçtan beri bilinmekte ve kullanılmakta olduğu söylenmektedir. Bu durumda, İsrailoğullarının tanrının özel isminin ağza alınmaması gereken bir tabu olduğu düşüncesini (Tetragrammaton) adapte etmelerine paralel olarak, sonraki dönemlere ait metinlerde Yahve teriminin kullanılmamaya başlandığı ve dolayısıyla tanrıyı ifade etmek için basitçe "tanrılar" anlamına gelen (ancak tekil anlamda kullanılan) Elohim terimiyle diğer isimlerin

⁴² Bkn. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.42-44. Bazı bilim adamları ise, Yahve'nin aslında, eski Filistin'in muhtemelen ayla ilişkili olan bir göçebe tanrısı olduğunu iddia ederler. Bkn. Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss. 29, 223. Yahve konusunda geniş bilgi için ayrıca bkn. G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, tr. D.E. Green, SPCK London (1972), ss.75vd.

kullanılmaya başlandığı açıktır.

Torah kıssalarında tanrı için kullanılan diğer isimlerin başında El (Tekvin 35:1, 49:25) ve El'in çeşitli kombinasyonları olan El Şeddai (Tekvin 17:1, 28:3, 35:11, 43:14, 48:3 ve Çıkış 6:3), El Bethel (Tekvin 31:13, 35:7), El Elyon (Tekvin 14:18-20, 22), El Olam (Tekvin 21:33) ve El Roi (Tekvin 16:13) gelir. Tanrıyla ilgili olarak Şeddai (Tekvin 49:25, Sayılar 24:4, 16) ve Elyon (Sayılar 24:16, Tesniye 32:8) isimleri yalnız başına da kullanılır. Tanrı için kullanılan bu alternatif isimlerden El, aslında Sami kavimlerin tanrılar panteonunda yer alan bir tanrı ismidir. Semitik tanrı El, örneğin, MÖ 1400'lerden kalma Ras Şamra metinlerinde, Ugarit panteonunda yer alan yüce tanrı olarak anılır.⁴³ Çeşitli bilim adamları El gibi, Şeddai, Bethel ve Elyon'un da Filistin yöresine ait çeşitli tanrı isimleri olabileceğini belirtirler.⁴⁴

Filistin-Ürdün politeizminin tanrılar panteonuna ait birçok ismin (Yahve, El, Şeddai ve diğerleri) Torah kıssalarında -özellikle de İbrahim ve İshak gibi patriarkların kıssalarında- tanrının ismi ya da isimleri olarak kullanılıyor olması, oldukça dikkat çekicidir. Tanrıya, politeist kültlere ait bu tanrı isimlerinin verilmesi, İsrailoğullarının bir arada yaşadıkları politeist komşularından etkilendiklerinin ve bunun sonucu en azından tanrıya verilen isimleri konusunda senkretist bir yapı oluşturduklarının bir göstergesidir. Nitekim, biraz sonra çeşitli örneklerini vereceğimiz gibi, Torah kıssalarındaki tanrı motifi, İsrailoğullarının politeist komşularının tanrı düşüncelerinden çizgiler yansıtmaktadır.

Torah'da tanrının ismi olarak bu terimlerin İsrailoğullarınca ne zaman adapte edildiği konusu da üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Tanrıya El, Şeddai, Elyon ve diğer çeşitli isimlerin verilmesiyle ilişkili ifadeler genellikle İbrahim ve İshak gibi şahsiyetlerle ilgili kıssalarda yer alır. Bundan hareketle bazı batılı araştırmacılar, İbrahim ve İshak gibi patriarkların, politeist ya da animist olduklarını iddia etmişlerdir.⁴⁵ Torah'ın derlenişi ve yazılışına ilişkin tarihsel süreci göz önüne aldığımızda, tanrının ismi olarak kullanılan bu terimlerin, Musa sonrası dönemde

⁴³ D.W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times*, New York (1958), s.130.

⁴⁴ Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.9-10. Bazı bilim adamları Şeddai teriminin Akadcada "dağ" anlamına geldiğini ve onun aslında Kuzey Mezopotamya'ya ait bir dağ tanrısı olduğunu ifade ederler. Diğer taraftan Tekvin'de Elyon'un ayrı bir tanrı ismi olarak geçmesi de dikkat çekicidir. İbrahim kıssasında Melchizedek'in Elyon'un kahini (rahibi) olduğu vurgulanır (Tekvin 14:18).

⁴⁵ Bkn. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, ss.10-11, 15.

İsrailoğullarının Filistin-Ürdün yöresinin politeizminden etkilendikleri ve Musa'nın monoteizmiyle yörenin politeizmi arasında senkretist bir yapı oluşturdukları dönemlerde adapte edilmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Tanrının ismi konusunda çeşitli politeist unsurların kullanılmış olması, bir diğer açıdan, ilgili kıssaların elimizde bulunduğu şekliyle politeistlerle yakın temasın kurulduğu dönemlere ait olduğuna da işaret etmektedir.

Torah'da, tanrı Yahve ile ilgili ifadelerde antropomorfik ve antropopetik bir tanrı motifi ortaya konulur. Tanrı, insan görünümüne sahip olan ve insan nitelikleri taşıyan bir kral şeklinde tasvir edilir. O, çeşitli defalar insan şeklinde gözükür, merdivenin başında ayakta duran, yorulan, dinlenen, koklayan, yiyip içen, ayaklarını yıkayan, kaprislere sahip olan, insanları kışkırtan, öğrenen, pişman olan, güreş yapan ve hatta güreşte yenilen bir figürdür. Örneğin yeryüzünün ve insanın yaratılışı sonrası tanrı "günün serinliğinde bahçede (cennette) gezinen" (Tekvin 3:8) bir karakterdir. O, alemi 6 günde yarattıktan sonra 7. günde dinlenme ihtiyacı duyar (Tekvin 2:2-3); çeşitli zamanlar İbrahim ve benzeri kişilerle konuşmak ya da başka amaçlarla yeryüzüne iner, sonra tekrar yukarı çıkar (Tekvin 11:5-9; 17:22; Çıkış 3:8); yarattığı insanların davranışları karşısında insanları ve hayvanları yarattığına pişman olur (Tekvin 6:5-7). Tanrı, sık sık sıradan bir insan şeklinde görünür. Örneğin Tekvin 18'de tanrı, İbrahim'in çadırına yanında yine kendisi gibi insan görünümlü iki kişi olduğu halde gelir. Çadırının kapısında duran İbrahim, bu üç kişiyi gördüğünde yanlarına koşar. Kıssanın akışına göre İbrahim, o üç kişiden birisinin tanrı olduğunu biliyordur. İbrahim onlara su getirtmeyi, ayaklarını yıkamalarını, ağaçlar altında bir müddet dinlenmelerini ve kendileri için yemek hazırlamayı teklif eder; tanrı ve beraberindekiler de bunu kabul ederler. Bunun üzerine İbrahim, karısına ekme yaptırdı, bir sığır kestirerek pişirtir ve ayranla süt eşliğinde hazırladığı bu yiyeceği onların önüne koyar. Onlar da bunu bir güzel yerler (Tekvin 18: 3-8).⁴⁶ Torah'daki tanrı tipini en güzel ortaya koyan bir başka kıssa ise Yakub'un tanrı Yahve ile güreşini anlatan hadisedir (Tekvin 32:24-30). Buna göre Yakub ve beraberindekiler Aram diyarından dönüşlerinde Esav'ın yanına doğru ilerlerken bir gece Yakub yalnız kalır ve bir yabancı adam gelerek sabaha kadar kendisiyle güreşir. Ancak bu yabancı Yakub'u yenemeyince onun uyluk kemiğine dokunarak incitir. Seher vakti olduğunda, yabancı gitmek için Yakub'tan "kendisini bırakmasını" ister. Fakat Yakub onu bırakmaz ve

⁴⁶ Bu kıssanın devamında o üç kişiden iki melek yemek yiyip dinlendikten ve İbrahim'e bir oğlu olacağını müjdeledikten sonra Sodom ve Gomorra'yı yıkmak üzere giderler; tanrı ise İbrahim'le birlikte kalır ve onunla konuşmayı sürdürür (Tekvin 18: 22-33).

ona "kendisini kutsamasını ve ayrıca adını söylesini" şart koşar. Bunun üzerine yabancı ona "senin adın Yakub değil, artık İsrail olsun; zira sen tanrıyı (Yahve'yi) ve insanları yendin" der. Daha sonra Yakub, insanlara "tanrıyı yüz yüze gördüm ve canım sağ kaldı" der. Yine Yakub kıssasına göre, kardeşi Esav ile karşılaşan Yakub, ona "senin yüzünü Yahve'nin yüzünü görür gibi gördüm" der (Tekvin 33:10). Tekvin'in meşhur Babil Kulesi kıssasında (Tekvin 11:1-9) ise tanrı, aynı dili konuşan ve elbirliğiyle çalışarak büyük işler başaran insanların dillerini bozmak ve onları dağıtmak amacıyla planlar kuran kaprisli bir yüce varlık görünümündedir. Yine bu kıssada, tanrının, insanların ne yapıp ettiklerini görmek için yeryüzüne indiğinin belirtilmesi de yeryüzünden uzakta ve dolayısıyla orada olup bitenlerden habersiz olan bir tanrı motifini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Torah kıssalarındaki tanrının antropomorfik ve antropopetik özelliklere sahip bir figür olarak düşünülmesine, Hayat Ağacı'ndan yiyen Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılmaları kıssasında (Tekvin 3:22-24), insanın kendisi gibi olacağından endişe duyan ve ona bu fırsatı vermemeye çalışan tanrı tipi son bir örnek olarak verilebilir. Bu kıssada tanrının, ağacın meyvesini yiyen insanla ilgili olarak "iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu" demesi ve insanın Hayat Ağacı'ndan bir daha yememesi ve böylelikle ebedi yaşama kavuşmaması amacıyla onun cennetten uzaklaştırıldığını vurgulaması dikkati çeker.⁴⁷

Bir diğer açıdan Torah kıssalarındaki tanrı, dönemin diğer Sami kavimlerinin tanrıları gibi bir kabile ya da klan tanrısıdır; evrensel özelliklere sahip bir tanrısal varlık değildir. Torah'da onun, "İbranilerin tanrısı" (Çıkış 7:16) ya da "İsrail'in tanrısı" olduğu ifade edilir. Bu tanrı sürekli olarak "kavimim", "oğlum" ve "ilkim" dediği İsrailoğullarıyla birlikte; diğer halklar ya da kavimlerle ilgilenmez. İsrailoğullarıyla birlikte köşe bucak dolaşır; onlarla birlikte Mısır'a gider, onlarla birlikte tekrar Mısır'dan çıkarak Kenan diyarına gelir. Bu özelliğiyle o, Eski Ortadoğu'nun sıradan bir şehir ya da klan tanrısı karakteristiğine sahiptir. Yine Torah'da, İsrail'in tanrısı olan Yahve'nin birliği ya da tekliğinden ziyade İsrailoğulları tarafından tapınılan yegane tanrı olduğu üzerinde durulur.⁴⁸ Esasen Torah kıssalarında diğer toplulukların tanrılarıyla fazla ilgilenilmemesi, onlara karşı suskun kalınması dikkatleri çeker. Örneğin Yakub

⁴⁷ Tekvin'deki bu kıssada tanrının insanı, koyduğu yasağı çiğnediğinden değil, yiyeni nitelik yönünden tanrılaştıran Hayat Ağacı'ndan yemesi nedeniyle onun kendisine rakip olabileceği endişesinden dolayı cennetten attığı vurgusu yapılıyor.

⁴⁸ Musa'ya verildiği düşünülen 10 emirle ilgili ifadelerde de İsrailoğullarından başka tanrılar edinmemeleri istenir, ancak Yahve'nin tek tanrı olduğu ya da ondan başka tanrının bulunmadığı konularına değinilmez. Bkn. Çıkış 20:3, Tesniye 5:7.

kıssasında, Yakub ve ailesi Aram diyarından dönerken karısı Rahel, Laban'ın tanrı idollerini (Terafim) çalarak beraberinde getirir. Onun yaptığı hareketin yanlışlığı konusunda Torah'ın suskun kalması dikkat çekicidir (Tekvin 31:19-35). Torah kıssalarında tanrı düşüncesiyle ilgili bu yaklaşımdan hareketle birçok bilim adamı haklı olarak, İsrailoğullarının monoteist bir tanrı inancına sahip olmaktan ziyade, henoteizmi ya da monolatriyi benimsediklerini ifade ederler.⁴⁹

Torah kıssalarında ortaya konan tanrı motifi açısından dikkatleri çeken hususlar arasında son olarak tanrı Yahve'nin zaman zaman acımasız ve garip davranışları üzerinde durulabilir. Örneğin o, tufan olayı öncesinde insanların kötülüğü nedeniyle insanlarla birlikte kuşlar, sürüngenler ve tüm hayvanları yarattığına pişman olan ve bunların hepsinin yok edilmelerine karar veren bir tanrıdır (Tekvin 6:6-7). Yine o, İsrailoğullarına Mısır'dan çıkmadan önce komşularını soyup soğana çevirmelerini emreden bir tanrıdır (Çıkış 3:21-22, 12:35-36).⁵⁰

Görüldüğü gibi Torah kıssalarında karşımıza çıkan tanrı, Eski Ortadoğu tanrı düşüncesine paralel şekilde insan görünüş ve niteliklerine sahip olan, evrensellikten uzak tipik bir klan tanrısıdır.

Baştan sona Torah kıssalarında var olan bir dizi çelişki ve tutarsızlık da dikkatleri çeken bir diğer husustur. Özellikle Torah'ın ilk kitabı olan Tekvin'de birçok konuda çelişkili ya da tutarsız ifadelerle aynı olaylara ilişkin farklı varyasyonlar vardır. Örneğin Tekvin 1:1 - 2:3 ile 2:4-25'te iki farklı yaratılış kıssası mevcuttur. Bunların ilkinde evrenin ilk durumunun sular kaosu olduğu, tanrının ruhunun bu sulara ileri geri hareket ettiği ve tanrının sulardan alemi yarattığı belirtilir. Issızlık, boşluk ve karanlığın hakim olduğu ilk durumdan tanrı; ışığı, gökyüzünü, yeryüzünü, bitkileri, güneş, ay ve yıldızları, su ve kara hayvanlarını, kuşları ve sonra insanı sırasıyla altı günde yaratır ve yedinci günde dinlenmeye çekilir. Yaratılış kıssasının ikinci varyasyonunda (2:4-25) ise tanrı alemi ve insanı yaratmadan önce evrenin ilk durumu kaostur; başlangıçtan itibaren ıssız ve bomboş topraklar mevcuttur. Bu topraklardan bir buğu çıkartmak ve sonra oluşan yağmurla onu suladıktan sonra tanrı, önce insanı (erkeği) yaratır; daha sonra sırasıyla bahçeyi (cenneti), bahçenin içerisindeki her ağacı, Hayat Ağacı'nı, iyiliği kötülüğü bilme ağacını ve bahçeyi sulaması için nehirlere; bundan sonra hayvanları ve en son olarak kadını yaratır. Görül-

⁴⁹ Örneğin bk. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, s.15.

⁵⁰ Çıkış 21:28'deki "bir sığır, bir erkek ya da kadını boynuzlar ve o ölürse, o zaman sığır mutlaka taşlanacak ve onun etinden yenmeyecek" ifadesi de yine İsrailoğulları tanrısının garip bir emridir.

düğü gibi bu iki yaratılış kıssasında yaratılış öncesi durum, tanrının alemi neyle yarattığı ve yaratılış sırası konularında açık bir farklılık göze çarpmaktadır. Aynı şekilde insanın yaratılışı konusunda da benzeri bir farklılık görülür. Tekvin 1:26 ve devamında tanrı, halihazırda yaratılmış olan yeryüzüne ve yeryüzündeki varlıklara hakim olması için insanı kendi suretinde erkek ve kadın olarak yaratır; sonra onlara çoğalmalarını, yeryüzüne dağılmalarını ve hayvan ve bitkilere hükmetmelerini emreder. Bu versiyonda erkekle kadın aynı zamanda yaratılır ve doğrudan yeryüzündeki yaşama tabi tutulur. Diğer taraftan Tekvin 2:7-25'te ise tanrı önce adamı (erkeği) topraktan yaratır, burnuna hayat nefesini üfler ve onu yarattığı cennete yerleştirir. Daha sonra onun yalnız olmaması için önce türlü türlü hayvanları yaratır; ancak bunlardan adama uygun bir yardımcı olmadığı anlaşıldığında, adamı uyutmak suretiyle onun kaburga kemiklerinden birisini alır, boş kalan bu yeri etle kapatır ve aldığı bu kemikten kadını yaratır.

Torah kıssalarındaki çelişkiler ve farklılarla ilgili olarak gözlemlenen bir diğer çarpıcı örnek Tufan hadisesi hakkındaki rivayetlerdir. Tekvin 6 ve devamında anlatılan Nuh Tufanı hadisesinde öncelikle yarattığı insanın yapıp ettiklerinden rahatsız olan ve insanla birlikte hayvanları da yarattığına pişman olan bir tanrı imajı ortaya konulur. Tanrı, Nuh'a "yeryüzüyle birlikte insanları yok edeceğini" bildirir (6:13) ve yeryüzü üzerinde olan şeylerin hepsinin öleceğini ilan eder (6:17). Dolayısıyla söz konusu olan Tufanı, tüm yeryüzünü kapsayan ve Nuh ve ailesiyle gemiye alınmaları emredilen her hayvandan bir çift dışında tüm canlıları yok etmeyi hedefleyen genel bir katastrofidir. Oysa Tufan'ın sona erdiği döneme ilişkin ifadelerde bu genel tufan ve tüm yeryüzündeki canlıların yok edildikleri düşünceleriyle çelişen cümleler mevcuttur. Tekvin 8:7 ve devamında, Nuh tufanın sona erip ermediğini anlamak üzere önce kuzgunu, kuzgun gidip dönmeyince güvercini gönderir. Güvercin, bir müddet sonra ağzında yeni koparılmış taze bir zeytin dalıyla geri döner (8:13). Bu ifade bütün yeryüzünün 150 ya da 40 gün sürekli sular altında kalarak yeryüzündeki hayatın toptan sona erdirildiği düşüncesiyle çelişir. Zira bu doğru olmuş olsa 150 ya da 40 gün sonra güvercinin giderek ağaçtan yeni koparılmış taze bir zeytin dalıyla birlikte dönmesi mümkün olmazdı. Tufanın süresi konusunda da bu kıssada çelişkili ifadeler vardır. Tekvin 7:4, 12 ve 7:17'de tufanın 40 gün 40 gece sürdüğü, 40 gün yağmur yağdığı belirtilirken, 7:24 ve 8:2-3'te tufanın 150 gün sürdüğü, ancak 150 gün sonra yağmurun kesildiği vurgulanır. Dikkat edileceği gibi burada da aynı kıssanın iki farklı sözlü geleneğe dayanan versiyonları söz konusudur. Ayrıca, Torah'daki tüm yeryüzünü kaplayan genel tufan kıssasının tarihsel açıdan da mümkün olmayacağı konusu birçok bilim adamı tarafından ifade edilmiştir. Bu konuda yapılan tenkitlerin başında Torah'ın bu tufanı

İbrahim'den 300 yıl öncesine, muhtemelen MÖ 21 veya 22. yüzyıla yerleştirmesiyle ilgilidir. Bu tarihsel saptama doğrultusunda konu ele alınacak olursa, MÖ 21 ya da 22. yüzyılda yeryüzünden tüm medeniyetleri silip yok eden bir tufan olayının olmuş olmasını kabul etmenin mümkün olmayacağı vurgulanır. Bir diğer tenkit, bu tufanda Nuh ve ailesi dışında tüm insanlığın yok edildiğinin vurgulanmasına ilişkindir. İbrahim'den yaklaşık 300 yıl önce vuku bulduğu söylenen bu tufan olayından sonra Torah, İbrahim kıssasını ele alırken (Tekvin 12 ve devamı) başta Babil, Filistin-Ürdün ve Mısır olmak üzere hemen her bölgede mevcut olan kurulu toplumsal yapılardan söz eder. Eğer tufanın tüm insanlığı ve kurulu düzenleri yok eden bir felaket olduğu doğruysa 300 yıl sonra bu kadar gelişmiş ve çoğalmış toplumsal yapıları izah etmek mümkün değildir. Tüm bu durumlar tufan kıssası konusunda (1) bizzat Torah metinlerinde mevcut olan çelişkileri ve farklı dönemlere ait varyasyonları, (2) Torah'daki tufan kıssasının tarihsel verilerle çelişikliğini ortaya koymaktadır.⁵¹

Torah'da, Hacer ve oğlu İsmail'in İbrahim tarafından çöle gönderilişlerine dair kıssada da bir çelişki mevcuttur. Tekvin 16:15-16'ya göre İbrahim 86 yaşındayken İsmail doğuyor; 17:24-25'e göre, tanrıdan aldıkları emir doğrultusunda sünnet olduklarında İbrahim 99, İsmail ise 13 yaşındadır. 21:5'te, İbrahim 100 yaşındayken Sara'dan İshak'ın doğduğu belirtiliyor. 21:8-13'te ise İshakın büyüyüp süttten kesilmesi tamamlandığında, bu olay anısına İbrahim'in bir ziyafet verdiği ve bu ziyafet sırasında İsmail kendisine güldüğü için Sara'nın İbrahim'den onu ve annesini kovmasını istediği, bunun da tanrı tarafından desteklendiği anlatılıyor. İsmail'in yaşıyla ilgili az önceki hesaplamaları sürdüreceğ olursak bu sırada İsmail'in en azından 15 yaşında bir delikanlı olduğu anlaşılıyor. Oysa hemen sonra ele alınan (Tekvin 21:14 ve devamı) kıssanın devamında ise, İbrahim'in Hacer ve oğlunu çöle göndermesi anlatılırken İsmail'den sanki kucaktaki bir bebekmiş gibi bahsedilir. Buna göre İbrahim, bir su tulumu ve bir parça ekmek vererek Hacer'i tek başına çöle gönderir. Su ve ekmek bitene kadar çölde dolaşan Hacer, sonunda çocuğun (İsmail'in) ölümünü görmemek için onu bir çalılığın arkasına atar ve uzakta bir yerde ağlamaya başlar. Sonra tanrının meleği gelerek çocuğu almasını, tanrının her şeyden haberdar olduğunu söyler. Hacer, çocuğu aldığı anda orada bir su kuyusunun belirdiğini görür. Daha sonra çocuk büyüyerek bir okçu olur ve bir Mısırlı kadınla evlenir. Görüldüğü gibi kıssanın bu kısmında, annesiyle

⁵¹ Torah'daki tufan kıssasının tenkidıyla ilişkili olarak bkn. M. Bucaille, "Kur'an ve Bilim", çev. C.S. Yaran, *Din ve Bilim*, Samsun (1997), ss.105-106; H.M. Nyazi, "Gılgamış Destanı, K. Mukaddes ve Kur'an Bağlamında Nuh Tufanı", çev. M. Ünver, *OMÜİFD*, 9, ss.331vd.

birlikte çöle atıldığında İsmail'in henüz kucaaktaki bir bebek olduğuna işaret edilirken daha önceki ifadelerde çöle sürülme öncesinde onun en azından 15 yaşında bir delikanlı olduğu belirtilmektedir. İsmail'in yaşı konusundaki bu çelişki büyük ihtimalle farklı zamanlarda farklı kaynaklarca aynı kıssaya yapılan ilaveleri yansıtmaktadır.

Bunun dışında yine Torah kıssalarında Yahve teriminin tanrı ismi olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı, insanlık için tanrı tarafından belirlenen yaşam süresi, soy kütükleri ve çeşitli tarihsel karakterlerin isimleri konularında da birçok çelişki ve tutarsızlık mevcuttur. Tekvin 4:26'da Yahve isminin Şit zamanından hatta tarihin başlangıcından itibaren bilinip kullanılmakta olduğu vurgulanırken, Çıkış 3:9-15 ve 6:2-3'te Musa döneminden itibaren bu ismin kullanıldığı, daha önceleri bilinmediği belirtiliyor. Tekvin 6:3'te Tufan öncesi dönemde insanlar artıp çoğalmaya başladıklarında tanrı, insanın yaşam süresinin "120 yıl" olacağını ilan eder. Ancak hemen sonraki bölümlerde Nuh soyundan gelenlerin yaşları ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilirken tanrı tarafından ilan edilen bu sürenin çok çok üzerindeki süreler çeşitli insanların yaşam süreleri olarak verilir. Örneğin Tufan sonrası dönemde Nuh'un oğullarından Sam 600 yıl, onun soyundan türeyenlerden sırasıyla Arpaşad 438 yıl, Şelah 433 yıl, Eber 464 yıl, Peleg ve Reu ise 239 yıl yaşamışlardır (Tekvin 11:10-21). Yine Torah kıssaları arasına serpiştirilmiş olan soy kütüklerine ilişkin bilgiler arasında çelişkiler ve farklılıklar dikkati çekmektedir. Tekvin 4 ve 5'te, birisi Kabil yoluyla diğeri ise Şit yoluyla Adem'e kadar uzanan iki ayrı soy kütüğü göze çarpar. Bu iki ayrı genealojik listede Henok, Metuşelah ve Lamek gibi ortak isimlerin yer alması, ancak farklı farklı sıralamaların yapılmış olması dikkat çekicidir. Son olarak Torah kıssalarındaki bazı şahıs isimleri konusunda tutarsızlıkların olduğu da görülür. Örneğin Musa'nın kayınpederinin ismi bazı yerlerde (Çıkış 2:18, Sayılar 10:29) Reuel, bazı yerlerde ise (Çıkış 3:1, 4:18, 18:1) Yetro olarak geçer.

Torah kıssalarında birçok mitolojik unsur bulmak da mümkündür. Bu mitolojik malzemenin özellikle Torah'ın ilk kitabı Tekvin'de bulunuyor olması dikkat çekicidir. Torah'daki mitolojik malzeme içerisinde tüm Ortadoğu'da yaygın olan bir motifi yansıması açısından "Nefilim mitosu"nun özel bir yeri vardır. Tekvin 6:1-4'te, tufan öncesi dönemde insanların çoğalmalarına paralel olarak insan kızlarının (kadınların) arttığı ve tanrı oğullarının insan kızlarının güzelliği karşısında tutuldukları ve onlardan kendilerine karılar aldıkları anlatılır. Tanrı oğullarıyla insan kızlarının bu evliliklerinden ise Nefilim doğar. Bu kıssada üzerinde durulup düşünülmesi gereken iki anahtar terim vardır. Bunlardan birisi Nefilim, diğeri ise Nefilim'in babası olan tanrı oğulları kavramıdır. Yukarıda anlattığımız

kıssanın devamında bu evliliklerden doğan Nefilim'in karakter itibarıyla "zorba ve ceberrut kişiler (varlıklar)" oldukları vurgulanır. Nefilim'den bahseden bir diğer ifade ise Sayılar 13:33'te geçer. Sayılar 13. Bölümde, Musa'nın haber getirmeleri için bazı öncü kişileri Kenan diyarına göndermesi kıssası anlatılır. Kıssaya göre Musa'nın gönderdiği bu kişiler dönüşlerinde, o yöre ile ilgili yörenin bolluk ve bereketine ilişkin oldukça güzel haberler getirirler. Bunun üzerine cemaatten birisi (Kaleb) öne çıkıp, derhal saldırıp bu güzel yeri ele geçirmeyi önerir. Fakat öncü olarak gönderilen adamlardan bazıları ona ve diğerlerine hitap ederek, orada yaşayan Anak oğulları içerisinde Nefilim'i gördüklerini ve Nefilim'in yanında büyüklük açısından kendilerinin çekirge gibi kaldıklarını anlatırlar. Nefilim'in bu şekilde "tanrı oğullarıyla insan kızlarının evliliklerinden doğan zorba, ceberrut ve normal insanların yüzlerce misli büyüklüğünde varlıklar" olarak nitelenmesi, onların kötü karaktere sahip yarı tanrısal bir dev ırkı şeklinde algılandıklarını göstermektedir. Öte yandan, bu kıssadaki tanrı oğulları ifadesine paralel bir ifade Eski Ahit'in bir diğer kitabı olan Eyub Kitabı'nda geçer. Eyub 38:4-7'de, tanrı alemini nasıl yarattığını açıklarken, "alemin temellerini atarken, köşe taşını çakarken ve ölçülerini koyarken sabah yıldızlarının hep birlikte şarkı söylediklerini ve bütün tanrı oğullarının sevinçle çağrıştıklarını" belirtir. Açıkça anlaşılacağı gibi bu ifadede, tanrı alemini yaratırken sevinen tanrı oğulları çeşitli tanrısal varlıkları, muhtemelen melekleri ifade etmektedir. Bu durumda Tekvin'deki Nefilim kıssasında, yeryüzünde insanların birbirleriyle evliliklerinden oluşan neslin dışında bir de tanrısal varlıkların insanlarla (kadınlarla) evlenmelerinden meydana gelen ve fiziksel yapı açısından insanlardan üstün olan bir neslin varlığı vurgulanmaktadır.

Tanrısal varlıklarla insan kızlarının evliliği ve bundan yarı tanrısal varlıkların doğması motifi Eski Yunan'dan Ortadoğu'ya, Eski Mısır'dan Hint dinsel geleneğine kadar birçok inanç sisteminde yaygın şekilde görülen bir mitostur. Örneğin Eski Yunan mitolojisinde tanrıların çekici kadınlarla evlendikleri ya da onlara zorla tecavüz ettikleri ve bu birleşmelerden çeşitli tanrısal ya da yarı tanrısal varlıkların doğduğu düşüncesine sıkça rastlanır. Özellikle Yunan tanrıları panteonunun başında bulunan Zeus, bazen kadınların kendi rızasıyla bazen de onları kaçıran ya da bulut, kuğu, kırlangıç ve benzeri şekillere girip onları aldatarak birçok güzel kadınla birleşir. Niobe, Io, Danae, Semele, Avrupa (Europa) ve Alcmene, Zeus'un bu ölümlü sevgilileri arasından yalnızca birkaçı olarak sayılabilir. Zeus'un çocuklarından Herkül, Perseus, Dionysus, Helen ve Minos gibi tanrı-

sal ya da yarı tanrısal varlıklar, bu birleşmeler neticesinde doğmuştur.⁵²

Tanrısal varlıkların ölümlü (insan) kadınlarla birleşmeleri ya da onlara tecavüz etmeleri ve bundan yeni bir nesil doğması motifi Ortadoğu'daki hemen hemen tüm Gnostik inanç sistemlerinde de görülür. Örneğin, Maniheizt kaynaklara göre ilk insan çifti olan Adem ve Havva, karanlık tanrısının emrindeki Aşkalun ve Namrael'in birbiriyle birleşmesinden doğar. Sonra Havva'nın cazibesine kapılan babası Aşkalun onunla birleşir ve bundan çeşitli insanlar doğarlar. Adem'le Havva'nın birleşmesinden ise Şit doğar. Şit tüm gnostiklerce kendilerinin ataları olarak kabul edilir.⁵³ *Nag Hammadi Metinleri*'nde de sıklıkla kötü tanrısal varlıkların Havva'ya ve diğer bazı kadınlara tecavüz etmek için saldırımları ve bu tecavüz sonrasında çeşitli kişilerin (örneğin Kabil'in) doğması motifi işlenmektedir.⁵⁴ Sabîî literatürüne göre ise, Nuh tufanı sonrası dişi kötülük gücü olan Ruha, Nuh'un karısı Nuraita'nın kılığına girerek Nuh'la defalarca birleşir ve bundan kötü ve inançsız insanların ataları olan Ham, Yam ve Yafet doğarlar. İyi ve inançlı insanlar olan gnostikler (Sâbiüler) ise Nuh ile onun gerçek karısının birleşmesinden doğan Şum bar Nu'nun soyundan gelirler.⁵⁵

Torah'da dikkati çeken bir diğer önemli mitolojik unsur ise yaratılış kıssasıyla ilişkilidir. Tekvin'de yaratılış olayının iki varyasyonu olduğuna yukarıda değinmiştik. Bu iki yaratılış kıssasının her ikisinde de tanrının halihazırda var olan malzemedeki (sular kaosu ya da ıssız ve boş topraklar) alemi yaratması motifi işlenir. Bu yaratılış öykülerinde tanrı bir yaratıcıdan ziyade karmaşık unsurları ayıran ve onları amacına uygun şekilde tanzim eden, bir başka ifadeyle kaostan düzeni çıkaran bir düzenleyici görünümündedir.⁵⁶ Tekvin 1:1-2:3'te anlatılan yaratılış kıssasında tanrının alemi sular kaosundan yaratması düşüncesi, eski Ortadoğu yaratılış destanlarıyla benzerliği açısından dikkat çekicidir. Tekvin 1:2'de, başlangıçta tanrının ruhunun sulara hareket etmekte olduğu vurgulandıktan sonra, 1:6 ve devamında tanrının suları şekillendirmek ya da birbirinden ayırmak suretiyle göğü ve yeri yarattığı belirtilir. Eski Ahit'in bir diğer kitabı olan Mezmurlar'da da bu sulardan yaratma düşüncesi üzerinde

⁵² Bkn. R. Graves, *The Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth (1955), c.1, ss.190-191, 194, 206; R. Carlyon, *A Guide to the Gods*, New York (1982), ss.182vd.

⁵³ Bkn. S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, University Press Manchester (1985), ss.16-17.

⁵⁴ Bkn. Ş. Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, 9, 1997, s.159.

⁵⁵ Bkn. Ş. Gündüz, *Sâbiüler Son Gnostikler*, Ankara (1995), s.98.

⁵⁶ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.16.

durulur ve tanrıya hitaben şöyle bir ifade yer alır: “Sen kudretin ile denizi böldün; deniz canavarlarının başlarını sular içinde kırdın. Sen, Levyetan’ın başlarını ezdin; onu çölde yaşayan kavme yiyecek ettin” (Mezmurlar 74:13-14). Mezmurlar’daki bu ifadeler, Tekvin’de işlenen sular kaosuna şekil vermek suretiyle alemin yaratılması motifinin temellerini daha da anlaşılır bir hale sokmaktadır. Buna göre tanrı ezelden beri var olan sular kaosuna ve bunun müşahhas hali olan Levyetan’a karşı savaş açıp onu öldürmek suretiyle alemin yaratmış ve öldürülen bu deniz canavarının parçalarını aleme dağıtmıştır.

Tekvin ve Mezmurlar’da birbirini tamamlayan ifadelerle anlatılan bu mitolojiyle çeşitli Ortadoğu mitolojileri arasındaki paralellik öteden beri birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Örneğin, *Enuma Elish* olarak bilinen Eski Mezopotamya yaratılış destanının dördüncü ve beşinci tabletlerinde, tanrı Marduk’un alemin yaratılışı olayında önce kaotik su ejderi Tiamat’la savaşarak onu öldürmesi ve sonra alemin düzene sokarak Esegila’yı (evini) kurması mitosuyla Eski Ahit’teki bu yaratılış tasavvuru arasındaki çarpıcı bir paralellik mevcuttur.⁵⁷ Yine Ugarit mitolojisinde tanrı Baal’ın öldürdüğü yedi başlı ejderhanın isminin Lotan olması da dikkat çekicidir. Birçok araştırmacı Eski Ahit’teki Levyetan’ın Lotan ile aynı olduğu düşüncesindedir.⁵⁸

Bunlardan başka, başta Tekvin’deki tanrıyla ilişkili çeşitli tasavvurlarla tufan kıssasına ilişkin çeşitli motifler olmak üzere, Torah kıssalarındaki birçok motifin Eski Mısır, Filistin ve Mezopotamya mitoslarıyla yakından irtibatlı olduğu birçok bilim adamı tarafından vurgulanmaktadır.⁵⁹

Torah kıssalarında çeşitli tarihsel figürlerle (özellikle patriarklarla) ilişkili olarak sıkça görülen ahlaki zaaf ve gevşeklikler de oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Tekvin 9:20-25’e göre tufan sonrası Nuh, şarap içip sarhoş olarak çırılçıplak ortalıkta dolaşır. Oğullarından Ham ona bakarken, Sam ve Yafet geri geri yanına yaklaşarak onun üzerine örterler. Bu nedenle Sam ve Yafet’in nesilleri Ham’ın nesli olan Kenan’a üstün olurlar. Açıkça anlaşılacağı gibi bu hikaye, İsrailoğullarının Kenanlılarla ilişkili oldukları bir dönemde, kendilerinin onlardan üstün olduklarını delillendirmek amacıyla anlatılmaktadır. Bu şekilde onlar, kendi soylarını dayandırdıkları kişinin Kenanlıların soyunun dayandığı kişiden üstün olduğunu ifade ederek, kendilerinin Kenanlılara üstünlüklerinin insanlığın ilk

⁵⁷ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.44-45.

⁵⁸ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.82, 106.

⁵⁹ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.133vd; Toyne, *The Old Testament and Apocrypha*, ss.19-20.

dönemlerinden itibaren belirlenen bir durum olduğunu vurgularlar.

Bir diğer ahlaki zaaf Lut ve kızlarıyla ilgilidir. Tekvin 19:30-38'e göre Lut, Sodom ve Gomorra helak edildiğinde kızlarıyla birlikte Tsor şehrine sığınır; ancak daha sonra buradan dağlık bir bölgeye gider. Bu esnada iki kızı da kendisiyle birlikte. Kıssaya göre, kızlar kendileriyle birleşecek erkek kalmadığı için babalarıyla cinsel ilişki kurmayı planlarlar ve bunun için babalarına şarap içirip onu sarhoş ederler. Böylelikle "babalarının zürriyetini yaşatmak" amacıyla sırasıyla iki gece babalarıyla yatarlar ve ondan her ikisi de hamile kalır. Kıssaya göre sarhoş Lut, kızlarının kendisiyle yatıp kalktığından habersizdir. Bu birleşmelerden Moablıların atası Moab ile Ammon oğullarının atası Ben-Ammi doğar.

Bir başka ilginç olay İbrahim'in ve İshak'ın her sıkıştıklarında karılarını kız kardeşleri olarak tanıtmaları hadisesidir. Tekvin 12:11 ve devamında kıtlık nedeniyle Mısır'a giden İbrahim, Mısırlıların karısından dolayı kendisine zarar verebilecekleri endişesiyle karısı Sara'yı kız kardeşi olarak tanıtır. Sonra Firavun Sara'yı saraya alarak onunla evlenir. Ancak kıssaya göre Firavun, Sara'ya dokunamaz. İbrahim'le ilgili benzer bir olay Tekvin 20:1-2'de geçer. Bu olayda da İbrahim, Kadeş ile Sur arasına yerleşirken karısı Sara'yı yine kız kardeşi olarak tanıtır ve bunun üzerine yörenin kralı Abimelek, Sara'yı karı olarak alır. Ancak Abimelek rüyasında Sara'ya dokunmaması konusunda uyarılınca Sara'yı geri İbrahim'e verir ve İbrahim'e neden böyle bir davranışta bulunduğu konusunda sitem eder. İbrahim'in bu davranışlarının bir benzerini oğlu İshak da yapar. Tekvin 26:6-11'e göre İshak, Gerara'da yerleşirken karısından dolayı öldürülmekten korktuğu için karısı Rebeka'yı kız kardeşi olarak tanıtır. Uzun bir süre geçtikten sonra bir gün İshak ile Rebeka bahçede oynarken kral onları görür. Sonra Rebeka'nın onun karısı olduğunu öğrenen kral, İshak'a bu davranışından dolayı kızar.

Tekvin'de Yakub'la ilgili olarak anlatılan kıssada ise ahlaki açıdan birçok ilginç hikayelere rastlanır. Öncelikle Tekvin 27'de Yakub'la annesi Rebeka'nın, Esav'a ve İshak'a oynadıkları bir oyun anlatılır. Bu olayda Yakub babası İshak'ı kandırarak hileyle ağabeyi Esav'ın yerine kendisini ve soyunu takdis ettirir; olayın ortaya çıkması üzerine de dayısı Laban'ın yanına kaçır. Bir diğer ilginç hadise Yakub'un evlenmesiyle ilişkilidir. Bu defa dayısı ve kayınpederi Laban, Yakub'a tuzak kurar ve gerdek gecesi küçük kızı Rahel'in yerine büyük kızı Lea'yı Yakub'un yanına sokar; ancak sonradan Yakub, rahel ile de evlenir (Tekvin 29:33vd). Ahlaki zaafiyet açısından dikkati çeken bir diğer olay, Yakub'un kayınpederi Laban'la yapmış olduğu anlaşmadır. Tekvin 30:25 ve devamında anlatılan hikâyeye göre Laban'ın yanında çobanlık yapan Yakub, "sürüde benekli ve çizgili

doğan hayvanların kendine ait olması” konusunda Laban’la bir anlaşma yapar. Ancak sürüde bu tür hayvanların çoğalması için hileli bir ola başvurur. Bunun için kavak, badem ve çınar dallarını alarak hayvanlar su içmek için geldiklerinde bunları oraya koyar; böylelikle kızışan hayvanlar hep benekli ve çizgili doğururlar. Yakub bu hileyi sürünün iyi ve seçkin hayvanları için özellikle yapar. Bu yolla Yakub’un hayvanları artıp güçlenirken Laban’ın kiler zayıflar ve azalır. Tekvin 31:7-12’de ise Yakub, yaptığı bu hilenin tanrı tarafından yapıldığını ifade eder. Yakub kıssasında bir başka ahlaki gevşeklik Yakub’un büyük oğlu Ruben ile ilişkilidir. Tekvin 35:22’ye göre Ruben, bir ara babası Yakub’un cariyesi Bilha ile cinsel ilişki kurar. Bilha, Yakub’un iki oğlunun annesidir. Ruben’in bu davranışını duyan Yakub sesini çıkarmaz; ancak ölüm döşegindeyken bu olaya serzenişte bulunur (49:3-4). Yakub kıssasıyla ilgili son bir örnek Yakub’un oğlu Yahuda ve Yahuda’nın gelini Tamar’la ilgilidir. Tekvin 38’de anlatılan bu öyküye göre Tamar, Yahuda’nın oğlu Er’in karısıdır. Er ölünce, kardeşi Onan onunla evlenir; ancak Onan, birleşme sırasında dışarıya boşaldığı için Elohim tarafından öldürülür. Bunun üzerine Yahuda, gelinine, küçük oğlu Şela büyüünceye kadar beklemesini söyler. Sonra bir ara Yahuda başka bir yere gider; arkasından Tamar kıyafet değiştirerek Yahuda’nın gittiği şehre gider ve bir yerde oturup beklemeye başlar. Oradan geçen Yahuda onu bir fahişe sanarak onunla yatmak ister ve bir oğlak karşılığında anlaşılır. Yahuda bazı eşyalarını rehin bırakarak onunla yatar ve onu hamile bırakır. Daha sonra gelinin Tamar’ın zina yaparak hamile kaldığı haberi yayılır ve Yahuda, eğer zina yapmışsa onun yakılarak öldürülmesini söyler. Ancak Tamar yanındaki rehine eşyaları göstererek bunlar kiminse onunla yattığını söyler. Sonunda onun Yahuda’dan hamile kaldığı anlaşılır ve ölümden kurtulur. Tamar ikiz çocuk doğurur. Bu kıssa, konusu itibarıyla Lut’un kızlarıyla ilişkisi kıssasını hatırlatır.

Torah kıssalarındaki ahlaki zaaf ya da gevşeklik olarak karşımıza çıkan tüm bu hadiselerin Torah’da gayet normal hadiseler olarak anlatılması ve ahlaki yönden bunların değerlendirilmesine girilmemesi dikkat çekici bir durumdur.

Diğer taraftan Torah kıssalarının muhtevasında gözlemlenen bu çelişkiler, tutarsızlıklar, farklı varyasyonlar ya da mitolojik unsurlar Kur’an kıssalarında görülmemektedir. Aynı şekilde Kur’an’da nitelenen yüce varlık (Allah), Torah’ın Yahve’si gibi antropomorfik ya da antropopetik karakterli bir varlık değildir. O, insan şeklinde yeryüzüne inen, insanlarla görüşen, yemek yiyen, su içen, yorulan, dinlenen, koklayan, ayaklarını yıkayan ya da insanlarla güreş tutup yenilen bir yüce varlık değildir. Yine Allah, Torah kıssalarındaki gibi bir kabile ya da klan tanrısı

değil, “alemlerin rabbidir”. Bundan başka, Kur’an kıssalarında ahlaki zaaf ya da gevşeklik olarak nitelenebilecek hususlara yer verilmez. Kur’an’ın ahlaksızlık ya da hukuka aykırı sayılabilecek bir olay karşısında suskun kalması söz konusu değildir.

Daha önceki bölümlerde Torah’ın Musa’ya kadar ulaşan ya da Musa döneminden günümüze kadar gelen otantik bir kaynak olmayıp tarihi süreç içerisinde kulaktan kulağa aktarılarak derlenen ve çeşitli zamanlarda tekrar tekrar kaleme alınan bir derleme olduğunu belirtmiştik. Bu son kısımda ise Torah kıssalarının, genel muhtevastaki tanrı düşüncesi, çelişkiler, farklılıklar, tutarsızlıklar, mitolojik unsurlar ve ahlaki zaaf lar yönünden dikkat çekici özelliklerine özetle temas etmeye çalıştık. Torah’ın tarihsel açıdan otantizm problemi ve içeriğindeki dikkat çekici bu hususlar Torah’ın muhtemel kaynakları hakkında da bize bilgi vermektedir.

Her ne kadar daha önceki (belki Musa dönemine kadar uzanan) dönemlere ait bazı bilgiler taşıyor olsa da elimizdeki Torah kıssaları, önceki dönemlerden miras alınan bu bilgileri, İsrailoğullarının tarihsel maceraları süresince tabi oldukları kültürel etkileşim ve başkalaşım doğrultusunda yorumlayarak ya da yeniden dizayn ederek bize sunmaktadır. Bu durumda Torah kıssalarının, kaynak açısından İsrailoğullarının tarihsel süreç içerisinde yüz yüze kaldıkları kültürel senkretizm evrelerine dayandığını ve metin olarak bu evreleri yansıttığını söylemek yanlış olmaz.

Torah kıssaları, İsrailoğullarının geçirdiği uzun ve kaotik tarihsel sürecin izlerini yansıtır. Bir başka ifadeyle bu kıssalar kulaktan kulağa aktarıldıkları ve derlendikleri dönemlerin inanç ve düşünce sistemleriyle sosyo-kültürel yapılarını yansıtmaktadırlar. Kıssalarda görülen tanrı düşüncesine ait özellikler, aynı kıssaıyla ilgili farklılıklar, çelişkiler, tutarsızlıklar, çeşitli mitolojik unsurlar ve benzeri malzeme, bu kıssaları derleyen ve sonraki nesillere aktaran kişilerin inançlarına, düşüncelerine ve kültür dünyasına işaret eder. Elimizdeki haliyle Torah kıssaları, en azından birkaç yüzyıllık bir sürecin ürünüdür. Günümüzde genellikle batıda Torah ile ilgili bilim çevrelerinde Torah’ın en eski malzemeleri olarak kabul edilen Yahvist metinlerin MÖ 10. yy’a (Süleyman dönemine) ait olduğu görüşü benimsenir.⁶⁰ Yine elimizdeki haliyle Torah metinlerinin ilk prototipinin

⁶⁰ Metin tenkidi açısından Torah üzerine yapılan çalışmalarda Torah’ın birbirinden farklı çeşitli kaynaklara dayanmakta olduğu fikri günümüz Batı dünyasında genellikle kabul edilmektedir. 18. yy’dan itibaren araştırmacılar Torah metinlerinde tanrıyla ilişkili olarak kullanılan iki farklı terime, yani Yahve ve Elohim isimlerine dikkat çekmişlerdir. Bu ayrıma dayalı olarak 19. yy’da J. Wellhausen’in geliştirmiş olduğu, Torah’ın dört kaynağı teorisi ise genel kabul gören bir fikir olmuştur. Buna göre Torah metinlerinin en eski materyali Süleyman dönemine (MÖ 10. yy)

Ezra döneminde derlendiği ya da yeniden yazıldığı bizzat Yahudi kaynaklarınca da ifade edilen bir husustur. Bu durumda Torah kıssalarının derleniş süreci en azından 400/500 yıllık bir dönemi kapsar. Gerçi, önceden de üzerinde durduğumuz gibi, Ezra sonrası dönemde de Torah'ın güvenilir bir şekilde sonraki dönemlere intikal etmesi söz konusu değildir. Derleniş süreci içerisinde, kıssaları önceki nesillerden devralan kişiler (ki bu devralış genellikle sözlü gelenek yoluyla olmuştur) kendi dönemlerine ait malzeme-yi de ilave ederek bunları daha sonrakilere aktarmışlardır. Torah kıssalarındaki farklı ifadelerin, çelişkilerin ve tutarsızlıkların temel nedeni budur.

Öte yandan, Torah kıssalarında bazen Eski Ortadoğu'nun çeşitli paganist ritüellerine yer verilmesi, bu kıssaların derleniş dönemlerinde İsrailoğullarının paganist-politeist kültürle olan ilişkilerini ve kıssaların en azından ilgili bölümlerinin gerisinde bulunan senkretist kaynağı yansıtmaktadır. Örneğin Torah kıssalarında sıkça görülen "taş dikme" ritüeli buna bir örnek olarak verilebilir. Tekvin'in özellikle Yakub kıssasında, hemen hemen yapılan her anlaşma, ahit ve benzeri iş sonrası bir anıt dikme motifi göze çarpar. Bu kıssaya göre Yakub, birçok defa taştan sütun dikererek bunu kutsar. Örneğin o, Haran'a giderken tanrıyla ilgili gördüğü vizyon sonrası orada bir taş diker ve bunu yağlayarak takdis eder (Tekvin 28:18); dayısı Laban'la yaptığı anlaşma üzerine orada bir sütun diker ve onun üzerine yemin eder (Tekvin 31:45-52); son olarak Yakub, karısı Rahel'in ölümü sonrası onun mezarına da bir taş diker (Tekvin 35:20). Tekvin kıssalarındaki bu taş dikme adeti, Tekvin yazarlarının zamanın paganist kült ve ritüellerinden etkilendiklerinin bir göstergesidir.

4. Değerlendirme

Torah, Yahudi geleneğinde iddia edildiği gibi Musa dönemine kadar uzanan otantik bir kaynak değil, uzun bir tarihi süreç içerisinde

ait olan Yahvist kaynağa dayalıdır. Bunu, Süleyman sonrası İsrailoğulları krallığının ikiye ayrıldığı dönemde, kuzeydeki İsrail'de derlenen (MÖ 9. yy) Elohist kaynak takip eder. Torah metinlerinin üçüncü kaynağı ise bu iki kaynağa dayalı metinlerin meczedildiği bir döneme (MÖ 8. yy) ait olan Deuteronomik (Tesniyeyle ilgili) kaynaktır. Son olarak Rahipsel kaynak ise MÖ 6. yy'da yaşanan Babil sürgünü ve sonrasında derlenen metinlerin dayandığı kaynaktır. Bu arada Torah'ın en eski metinleri olarak kabul edilen Yahvist dokümanın Süleyman sonrası dönemde güney krallığı olan Yahuda'da derlenmiş olduğu görüşü de dile getirilmiştir. Ayrıca Yahvist doküman olarak adlandırılan metinlerin kendi içerisinde iki farklı kaynağı ihtiva ettiği ya da bu dokümanın da daha önceki dönemlere ait olan (muhtemelen Davud ve Süleyman dönemlerinde derlenen) malzeme üzerine bina edildiği fikri de savunulmuştur. Bkn. J. Bright, *A History of Israel*, London (1972), ss.71vd; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, ss.7-8; Bucaille, *Tevrat, İnciller ve Kur'an*, s.36.

İsrailoğullarının bir arada yaşadıkları çeşitli politeist kültürlerle etkileşim içerisinde oldukları dönemlerde sözlü geleneğe dayalı olarak derlenen ve müteaddit defalar yapılan ekleme ve çıkarmalarla günümüze kadar gelen bir literatürdür. O, baştan sona bir tarih kitabı, anonim yazarlı bir siyer görünümündedir. İçerisinde yer alan kıssalarda, derleniş dönemlerini yansıtan ve zaman zaman birbirine muhalif, çelişkili, tutarsız ya da mitolojik unsurlar taşıyan çeşitli materyalleri barındırır. Kıssalara hakim olan ana tema, “tanrının seçilmiş halkı, kavmi” düşüncesidir.

Objektif bir bakış açısıyla, Kur’an kıssalarının kaynağının Eski Ahit olamayacağı açıktır. Zira, her ne kadar çoğunlukla aynı kıssalar konu edilmiş olsa da Kur’an kıssaları temel vurgu, anlatım biçimi, yapı ve muhteva açısından Torah kıssalarından farklıdır. Kur’an kıssalarında tarihsel bilgilerin ön plana çıkarılmış olmaması, bu doğrultuda olayların zaman, mekan, kahramanlar ve detaylar gibi özelliklerine girilmemesi, kıssalara Kur’an’ın bütününe hakim olan “Tevhid merkezliliğin” ana tema olarak hakim olması, çelişkiler, tutarsızlıklar ya da mitolojik unsurlara yer verilmemesi ve kıssaların, olaylardan ziyade mesajları vurgulamayı hedeflemesi Kur’an kıssalarını Torah kıssalarından ayıran temel karakteristik özellikler arasındadır.

Dinsel bir kaynak olarak Torah ile Kur’an’ın aynı kategoride ele alınması ya da birbirine denk kaynaklar olarak karşılaştırılması galiz bir yanlışlıktır. Kaynağı, derleniş dönemi, ihtiva ettiği materyal ve günümüze kadar geliş öyküsü açısından Torah, kesinlikle Kur’an’ın dengi olan ya da Kur’an’la karşılaştırılabilecek olan bir kaynak değildir. Onun, değil Kur’an’ın, hadis literatürünün hatta güvenilir bir siyer kitabının bile dengi olduğunu söylemek güçtür. Bu durumda, Yahudi ve Hıristiyan dünyasında yukarıdaki özelliklere sahip olan Torah’ın tarihsel kaynaklarını tespit etme ve metnindeki mitolojik, çelişik ya da bilimsel ve tarihsel verilere aykırı materyali anlama ve yorumlama konusunda yapılan çeşitli tenkit metotlarını aynı şekilde bir dinsel metin olarak Kur’an’a da uygulamaya çalışmak metodolojik bir hatadır. Zira her yönden tamamıyla farklı olan kaynaklara aynı kriterlerin uygulanması kanaatimizce doğru değildir.

DİNDE SEMBOLÜN FONKSİYONU VE İSLÂM'DA SEMBOLİK DEĞERLERİN BUGÜNÜ

Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE*

Toplumsal gerçeğin temel yapılarından biri olan din, onunla ilginç bir şekilde nasıl olursa olsun günlük yaşamımızı çeşitli şekillerde etkilemekte ve bir yaşama biçimi olarak kişisel ve toplumsal davranışlarımızın oluşmasında önemli rol oynamaktadır.¹ Din, bu anlamda çok önemli bir toplum olayıdır ve gerçek anlamını kendisine bağlı bir cemaatte bulabilmektedir.² Sosyolojinin ilgilendiği şey, dinlerin tanımlandığı bir alan değil, insanların dinden kaynaklanan sosyal faaliyetleridir.³ Dinin diğer toplumsal yapılarla olan ilişkileri, onlar üzerinde oluşturduğu normlar ve kendi normlarının etkilenme biçimleri din sosyolojisinin verimli araştırma alanlarıdır.⁴ Temel dinî tecrübe, kendi teolojik öğretilerinden başka, insanların dünya karşısındaki durumlarıyla ilgili belli bir ruh, bir dünya görüşü (Weltanschauung) getirir. Bu öğretiler insanlara dini yönelişin içten baskısı olarak etkide bulunmakta onların günlük davranış ve yaşayışlarına ve insanlararası yakınlaşma ya da uzaklaşma sürecine derinden nüfuz etmektedir.⁵ Böylece dinin beraberinde getirdiği karakteristik tutumun, insan ruhunun ya da zihniyetinin toplumsal sonuçları ile genel olarak dinle diğer sosyal faaliyet alanları arasındaki ilişkiler, farklı toplumsal yapıları ortaya çıkarmaktadır.⁶

Dinlerdeki gelişmeler sosyolojik zeminde ele alındığında, din ile toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı etkileşim halinde olduğu, dinsel norm, yapı ve örgütlerin toplumun siyasal, ekonomik, hukuksal ve diğer

* O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Davut Dursun ; **Din Bürokrasisi**, İşaret Y., İstanbul 1992, s.11.

² Baykan Sezer ; **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Y., İstanbul 1981, s.20.

³ Günter Kehr ; **Din Sosyolojisi**, (Ç:Semahat Yüksel), İstanbul 1992, s.7.

⁴ Hans Bosse ; "Zu einem Thema der modernen Religionssoziologie", **Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie**, Opladen, Band VII, s.96.

⁵ M.Rami Ayas ; **Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma**, Ankara 1991, s.14.

⁶ Ünver Günay ; **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üni. Y.,Kayseri 1993, s.182.

alanlarını etki altında bulundurduğunu, buna karşılık dinlerin de toplumsal yapı ve örgütlerden etkilenmekte oldukları görülmektedir.⁷ Ancak din, her zaman kendi nesnel gerçekliği ve bunun toplumsal uzantıları ya da toplumsal yapının oluşumunun temel elementlerinden biri olarak ele alınmamış, çeşitli eleştirilere konu olmuştur.⁸ Özellikle “Aydınlanma Çağı”ndan bu yana rasyonel nitelikte çeşitli yorumların ağır saldırısına uğramıştır. Birçok filozof, psikolog, sosyolog ve antropolog dini kendi bilimsel kavramları ile değişik görüş açılarından açıklamaya çalışırken sık sık dinî davranış ve bağlılıkları kendi öz dinsel muhtevasından uzaklaştırmışlardır. Tanrı’nın ya da herhangi bir tanrısal otoritenin varlığı tüm bilimsel ve rasyonalist nitelikli Batı geleneği tarafından defalarca sorgulanmış, dinî tecrübenin altındaki gerçek açıkça ya da zımnen reddedilmiştir. Sonuç olarak dinsel fenomenler, kendi başlarına ele alınarak incelenmenin ya tamamen göz ardı edildiği ya da ihmal edildiği belli bir bilimsel çerçeveye yerleştirilmiştir.”⁹

Dinler, her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmuştur. Toplumlar arası farklılaşmalarda toplumlar kendi benlik ve kişiliklerini dinde ifade etmişlerdir.¹⁰ İnsanın doğal ve toplumsal çevresinde meydana gelen olaylar insanlarla birlikte vardır. Daha doğrusu insanlarla belli ilişkiler içine girdikleri sürece bir anlam kazanmaktadırlar. Kazandıkları anlam da dolayısıyla bağlı oldukları ilişkiler içinde biçimlenmektedir.¹¹ Bunun sonucunda olaylar insanlar için çok yönlü ve karmaşık anlamlar kazanmaktadır. Böylece din de insanların olaylarla olan belli ilişkilerinde olayları belli açıdan kavramalarının bir ifadesi olmaktadır.¹² Bir dine has zihniyetin o dine itikat edenler arasında paylaşılması ve yayılması sonucunda inananlar normal dünyevî hayatlarını devam ettirirken bile bu zihniyetin etkisi altında kalırlar. Dünyaya karşı takındıkları tavrın dinden ileri geldiğinin şuuruna vakıf olsunlar veya olmasınlar dış alemi dinlerinin ışığı altında görürler.¹³

Dinin tarihsel ve evrensel süreçte özel sosyal şekillerde belirmediğinin bilinmesi, modern toplumda dindarlık problemini Din Sosyolojisi için ve-

⁷ Dursun; a.g.e., s.15.

⁸ M.Emin Köktaş; *Türkiye’de Dinî Hayat*, İşaret Y., İst., 1993, s. 12.

⁹ Elisabeth Özdalga; “Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir ? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Redüksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C: 3, S:2, Nisan 1989, s.30-31.

¹⁰ Sezer; a.g.e., s.34.

¹¹ Sezer; a.g.e., s.34.

¹² Henri Desroche; “Religion und gesellschaftliche Entwicklung”, *Religionssoziologie*, (Hg.Friedrich Fürstenberg), Berlin 1964, s.407.

¹³ Hans Freyer; *Din Sosyolojisi*, (Ç:Turgut Kalpütz), A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1964, s.71.

rimli bir perspektife yerleştirir.¹⁴ Bizim bu çerçevede ele alacağımız konu, dinî dünya görüşünün modern toplum için ifade ettiği anlamın özellikle sembolik dini ifade ve imajlardaki görünümünü aydınlatmaya çalışmak olacaktır. Türkiye’de farklı yorum biçimleriyle yaşanan şekliyle dindarlığın, bazı sembolik görünümelerde, anlam kazanan yönlerinin sosyolojik incelenmesi bizim için önemlidir.

Dinde Sembolün Fonksiyonu :

(Lâtince kökenli olan “sembol” kapalılık içinde görülemeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddî bir nesnedir.¹⁵) Eski hıristiyan kilisesinde, dinin hakikatlarını ifade etmeğe akidelere “symbolon, sembol” denilir ve bu suretle onun aşılabilir sınırlarına ima edilirdi.¹⁶

Semboller, müşahede olunamayan esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir.¹⁷ Sembolün anlamı onun maddî şekilleri aracılığıyla görünür ve anlaşılır.¹⁸ Bir yerde semboller bir kimse ya da grup için belli bir anlam ya da anlamlar taşıyan bir tasvir, bir ifade veya herhangi bir şey olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bunların anlam ve değerleri fonksiyon icra ettiği toplum, çevre ya da kültürel bağlamlarla bir yerde sınırlı kalmak durumundadır.¹⁹ Dolayısıyla semboller ifade ettikleri şeyle olan içsel ve karşılıklı referansları bağlamında anlamamız mümkündür.²⁰ Eliade, bazı sembollerin ortaya koyduğu anlamın yalnız yorumdan ibaret olmadığını, bizzat sembolün o anlamı taşıdığını söyler.²¹)

Sembol, nesnellik aracılığıyla kökleri aramızda olan soyut-manevî hakikat basamaklarına ve muhtevaların eşiklerine yaklaşma imkânı sağlamaktadır.²² Semboller davranışlarımız üzerinde bilinçli ya da bilinçsiz

¹⁴ Thomas Luckman ; “Modern Toplumda Din ve İnsan”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S:5., (Ç:M.Emin Köktaş), İzmir 1989, s.431.

¹⁵ Günter Drosdowski (Ed); **Duden Deutsches Universalwörterbuch**, Duden Verlag, Mannheim 1989, s.1503.

¹⁶ Annemarie Schimmel ; “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir ?”, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S:III-IV., Ankara 1954, s.68.

¹⁷ Paul Foulquie ; **Dictionnaire de la Language Philosophique**, PUF, Paris 1969 s.705’den aktaran Sadık Kılıç; **İslâmda Sembolik Dil**, İnsan Y., İstanbul 1995, s.56.

¹⁸ Horst Jürgen Helle; “Symbol”, **Wörterbuch der Soziologie**, (Hg.Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff), Band 3, Enke Verlag, Stuttgart 1989, s.713.

¹⁹ Turan Koç ; **Din Dili**, Rey Y., Kayseri 1995, s.92.

²⁰ Koç ; **a.g.e.**, s.93.

²¹ “Symbolism”, **The Encyclopedia of Religion**, Ed:Mircae Eliade, C:14, NewYork 1987; s.206.

²² Kılıç; **a.g.e.**, s.56.

olarak etkili olurken,²³ görülmeyen bir alemin nesnel işaretleri olarak insan ruhunun derinliklerinde ve şuur altında oluşan düşünce ve duygularında da etkinliğini devam ettirirler.²⁴ Ancak insan zihninin ürünü ve onun yorum biçimine bağlı işaretler olarak anlaşılan semboller²⁵ asıl anlamını cemaatvari ilişkiler içinde bulmaktadır.²⁶ Toplumsal yaşayışın kökenine bakarak, belirli değerler çerçevesinde yönelişlerimizi mümkün kılan şeyler kafamızda taşıdığımız buna benzer semboller dağarcığıdır.²⁷ Semboller birden çok kimsenin paylaştığı bir toplum haritası oluşturur.²⁸ Böylece onların kullanılması ve başkalarının eylemlerine anlam verme arayışı insanların etkileşimine aracılık etmektedir.²⁹

Sembollerin anlamı üzerinde toplum içinde bir anlaşma olduğu için bunlar ortak bir anlaşma sağlarlar.³⁰ Toplumun ortak yaşantısı içinde tarihsel bir süreklilik içinde anlam kazanmış farklı sembolik değerler aynı zamanda toplumun kültürel yapısının kodlarını oluştururlar.³¹ Çocuk büyütmeden görgü kurallarına, ekonomik faaliyetlerden eğitime kadar sembollerin ifade edildiği kompleks bir toplumsal ilişkiler alanı vardır ki, bunların her biri kendi içinde toplumun bireyleri için anlam ifade eden bir sistem bütünlüğü oluştururlar.³² Blummer'e göre insanlar şeylere karşı, şeylerin kendilerine ifade ettiği anlamlara göre tavır alırlar. Bu anlamlar muhataplarıyla olan etkileşimden çıkarılabilirler ve yorumsal bir süreçte değişikliğe uğrayabilirler.³³ Ancak semboller insanların ilişkilerinde devam eden bir süreç halinde anlamlarını korumaktadır. İnsan etkileşimlerinin sembolik özelliğe sahip olmakla bir anlam taşıdıklarını iddia edebiliriz.³⁴ Çağdaş insan eski çağların hatırlanması mümkün olmayan mirasının her zaman bilincinde olmasa da, dünyaya ilişkin geleneksel (sembolik) kavrayışıyla ilgili bir şeyler tavır ve davranışlarında halen devam etmektedir.³⁵ Tarihsel süreklilik içinde eskinin sembolik değerleri çok fazla deği-

²³ Koç ; a.g.e., s.90.

²⁴ Kılıç ; a.g.e., s.58.

²⁵ "Symbolism", a.g.e; s.207.

²⁶ Helle ; "symbol", a.g.e., s.714.

²⁷ Mardin ; **Din ve İdeoloji**, İletişim Y., İstanbul 1983, s.98.

²⁸ Mardin ; **Din ve İdeoloji**, s.90.

²⁹ Margaret Poloma; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Ç:Hayriye Erbaş, Gündoğan Y., Ankara 1993, s.228.

³⁰ Mardin ; **Din ve İdeoloji**,s.42.

³¹ Mardin ; **Din ve İdeoloji**, s.116.

³² Mardin ; **Din ve İdeoloji**, s.43.

³³ Poloma ; a.g.e., s.224.

³⁴ Peter Winch ; **Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe**, Ç:Ömer Demir, Vadi Y., Ankara 1994, s.49.

³⁵ Mircae Eliade ; **Kutsal ve Dindışı**, Ç: M. Ali Kılıçbay, Gece Y., İst., 1991, s.30.

şikliğe uğramamaktadır. Her yeni devir kendisine has koşullarla sembollerin değerlerine bazı ilâveler yapmaktadır, ancak sembolün fonksiyonu çoğunlukla eskinin formlarıyla fazlaca farklılaşmadan kalabilmektedir.³⁶

Toplumun kültürel yapısının, fonksiyonel olarak varlığını devam ettirmesinde semboller önemini korumaktadırlar. Kültürün en önemli dayanağı olarak din kurumunun ifade ettiği anlamların kendi içinde ve diğer toplumsal yapılar üzerinde oluşturduğu etkileşimler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü kültürel bir sistem olarak din, sembolik ifade biçimleriyle inananlarını motive eder ve toplumsal gerçeklik alanında sembollerle belirginleşir.³⁷ Sembolün dünyevî anlamı ve topluluk üzerindeki anlaşılma biçimleri yoruma bağlı olarak farklılaşabilmektedir. Dinin ifade ettiği kutsalla ilgili yorumların sembolik ifade şekilleri yanında, topluluk üyelerinin zamanla kutsallık affettiği herhangi bir eşya, davranış vb. dinî anlam kazanarak dinin kutsal sembolik değeri olarak algılanabilmektedir. Ancak bir sembolün dinî olup olmadığı onun fonksiyonuna ve kullanımına bağlıdır.³⁸

Dinî tecrübe ilk anda açık ve seçik bir biçimde anlatımını bulmamaktadır; bununla birlikte bu tecrübenin büründüğü şekiller sayesinde ki, onun özelliğini tam anlamıyla anlamak mümkün olmaktadır.³⁹ Dinlerin, kişilerin çevrelerini tanımlamalarına, hislerini ifade etmelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı vardır.⁴⁰ Dinin anlamı bu çerçevede, sembollerle insanların bir grubunun veya dünyanın özel bir grubunun dünyayla ilişkilerinde bireyleri özel anlam dünyalarını kurmaya sevkeder.⁴¹

Dinle bağlantı içindeki insan, kendi dünyasında günlük hayatın bütün olaylarını kendi bakış mantığına göre değerlendirerek kendisine yeni bir çevre kuruyor.⁴² Birey dini öğrenme ile yani dinî sembollerle kendisine ait bir kimlik tanımlaması yapabilmekte, bu kimlik sembolleştirmesi ile de her türlü eylem ya da davranışını temellendirebileceği bir güdülenme sistemi oluşturabilmektedir.⁴³ Böylece dinî sembollerin rolleri ve anlamları, toplumsal ilişkiler alanında işlevsel olabilmektedir.⁴⁴ Aslında dinin özünü ve gerçek amacını teşkil eden dış plândaki akislerin bizleri ulaştıracağı, yekpare hakikatin dünyasıdır. Somut bir akis öncelikle dikkatimizi çeker

³⁶ Eliade ; a.g.e., s.116.

³⁷ Tibi ; a.g.e.,s.25.

³⁸ Koç ; a.g.e., s.91.

³⁹ Wach ; **Din Sosyolojisi**, Ç: Ünver Günay, Kayseri 1990,s.10.

⁴⁰ Mardin ; **Din ve İdeoloji...**, s.45.

⁴¹ Tibi ; a.g.e., s.27.

⁴² Mardin ; **İdeoloji**, İletişim Y., İstanbul 1992, s.110.

⁴³ Gencay Şaylan ; **Türkiye'de İslâmcı Siyaset**, s.28.

⁴⁴ Tibi ; a.g.e., s.26.

ama hemen arka plânında ruhi, manevî derinlik bulunur.⁴⁵

Dinler ancak semboller aracılığıyla varlıklarını devam ettirirler ve bizler de semboller aracılığıyla dinî değerleri ve geçmişin kültürünü algılarız.⁴⁶ Dinî törenler ve semboller, toplumsal yaşayış alanında gerekli ve yararlı mantıklı bir işlev sağlar, grubun bütünlüğünün ve dayanışmasının muhafaza edilmesine ve sürdürülmesine yardım ederler. Bu nedenle "objektif olarak" gerçek olsun ya da olmasın dinî semboller sosyal sistemin kendi kendisini düzenlemesinde mantıklı bir maksada hizmet ederler.⁴⁷ Dinlerin geleceği sembollerle ilişkilidir. Semboller gücünü yitirdiğinde veya anlam sapsmasına uğradığında dinî gelenekler canlılığını koruyamazlar.⁴⁸ Geertz'e göre, insan toplumsal varlığının anlamını dinî sembollerin canlılığıyla bulmaktadır. Bu bakımdan insanların sembollere bağlılığı onların yaşantılarındaki ilişkilerin anlam kazanması için önemlidir.⁴⁹ Dinî bir sembol, o bütünselliği içinde bilinçli olarak algılamasa bile onun mesajını aktarmaktadır. Çünkü sembol yalnızca insan aklına değil aynı zamanda bütünsel insanî varlığa hitap etmektedir.⁵⁰ Her dinî sembolün kendisine özgü varoluş biçimi, kutsalın veya kutsalla ilişkilendirilen dinî içerikli formların özel bir yapısını ve buna bağlı maddî tasvirlerini, davranış biçimlerini aksettirir.

Dinlerin inananlarına kazandırdığı semboller, onların yaşadıkları dünyayı daha özel gözlüklerle müşahede edebilmelerinde kavramsal bir görüş imkânı sağlamaktadır. Böylece insan semboller sayesinde kendi özel konumundan çıkmakta ve diğer insanlarla kendisine özgü birliktelik biçimleri oluşturmaktadır. Dinî inancın ifadesi ve dinî ritüellerle ilgili kavrayış biçimleri çoğunlukla birtakım sembollerle ifade edilir. Kutsalla iletişimin dinsel birtakım seronomi ve ritüel formları, dinî tavrı ve düşünceyi ifade eden değişik görünümlemlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda inancın canlılık ve anlamını ifade eden dinî törenler, ibadetler ve bunların icra edildiği zamanlar, mekânlar ve şekiller sembolik bazı görünümlemler içermektedir.

Bunun yanında, insanın dünyevî tavrı ve davranışlarının içeriğinde bile kutsalla ilişkilendirilebilecek bazı ifade biçimleri, sembolik görünümlemler her zaman gözlenebilir. Giyilen herhangi bir kıyafetin, saç, sakal biçimlerinin, yeme içme kültürünün, kısacası insanın etrafında onun yaşantısını anlamlı kılan her türlü eşyayla onun ilgisinde dinî sembollerin anlaşılan veya anlaşılmayan ifade biçimleri vardır.

⁴⁵ Kılıç; a.g.e.,s.59.

⁴⁶ "Symbolism"; a.g.e.,s.198.

⁴⁷ Ken Wilber; *Transandantal Sosyoloji*, (Ç:Cemil Polat), İnsan Y., İst., 1995, s.24.

⁴⁸ "Symbolism"; a.g.e.,s.198.

⁴⁹ Tibi ; a.g.e.,s.26.

⁵⁰ Eliade; a.g.e., s.107.

Çağdaş toplumların kutsallıktan en fazla arınmış dindışı insanının tutum ve davranışlarında bile dindar insanın davranışlarının kökenindeki dinî sembolik ifadeleri bulmak mümkün olabilmektedir. Söz konusu olan yalnızca çağdaş insanın büyüsel, dinsel bir kökene sahip bazı batıl itikatları veya tabuları değildir. Asıl önemli olan kendisini dindışı sayan ve böyle olduğunu iddia eden çağdaş insanın halâ koskoca bir gizli mitolojiye ve çok sayıda yozlaşmış ayinselliklere sahip olmasıdır. Bayramlar, evlilik törenleri, doğum günü, yılbaşı kutlamaları vb. gibi⁵¹

Modern Toplumlarda Dinî Sembollerin Görünümü ve İfade Şekilleri :

Bugün sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel koşulların olgunlaştırdığı ve tarihsel süreçte önemli dönüşümlerle karşımıza çıkan modern toplumsal yapıda din kurumunun işlevleri daraltılmıştır. Din, toplumsal kurumlar üzerindeki etkinlik alanından kişilerin bireysel tecrübelerinin bir ifade biçimine dönüşmüştür. Toplumsal yapının dine dayalı cemaatvari ilişkiler düzeyinin dönüşmesi ve cemiyet hayatının uzmanlaşmaya dayanması, kültür hayatının çeşitli alanları arasında ayrılmalara yol açmıştır.⁵² Modernleşme sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarırken, toplumsal yapılarda kapsamlı dönüşümler meydana gelmektedir.⁵³ Tönnies'in yaptığı ayrımında olduğu gibi, modernliğin gelişimi, eski cemaat yapısında varolan yüz yüze ilişki biçimlerinden, modern cemiyetteki kompleks toplumsal ilişkiler alanına bir geçişi anlamlandırmaktadır.⁵⁴ Cemiyet yaşayışındaki topluluk çevrelerinde insanlar birtakım araçlar ve cemiyet hayatının zorunlu işleyişinin gerektirdiği koşullar çerçevesinde bir araya gelebilmektedirler.⁵⁵

Modernleşme, sosyal ve fizikî çevreyle ilgili olduğu kadar kişilerin tutum ve değerleri, zihinsel yapıları ve kişiliğiyle de ilgili bulunmaktadır.⁵⁶ Böylece modernleşme çerçevesinde toplumsal yapılar geleneksel değerlerden ve cemaatvari ilişkilerden giderek kopmaktadır.

Günümüz toplumlarında toplumsal işbölümünün artmasına bağlı olarak meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar kendilerini daha güçlü bir

⁵¹ Eliade ; a.g.e., s.181.

⁵² Luckmann; a.g.m., s.433.

⁵³ Anthony Giddens; **Modernliğin Sonuçları**, (Ç:Ersin Kuşdil), Ayrıntı Y., İstanbul 1994, s.12.

⁵⁴ Giddens ; a.g.e., s.105.

⁵⁵ Alain Touraine; **Modernliğin Eleştirisi**, (Ç:Hülya Tufan), YKY., İst. 1994, s.109.

⁵⁶ Aytekin Yılmaz; **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Y., İstanbul 1995, s.20.

şekilde hissettirdiklerinden, doğal yaş ve cinsiyet farklılıklarının ötesinde sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmektedir.⁵⁷ Freyer'e göre, kültürel faaliyetlerin ileri derecede ihtisaslaşmasının doğurduğu parçalanma ve dağılma tehlikesini bertaraf ederek kültürün ve şahsiyetin bütünlüğünü koruyan en önemli rolü din oynayabilir.⁵⁸ Modern cemiyetlerde din ve toplum hayatının kendisine özgü alanlarında giderek artan kopma noktasına rağmen eskinin mitolojik değerleri ve insanlığın yeni mitolojileri gündelik hayatta bazı sembolleştirmelerle varlığını koruyor.⁵⁹ Cemiyetlerin sosyal yapılarında meydana gelen gelişmeler sonuçta daha rasyonel sistemler oluştururken, dinlerin sosyal formları da farklılaşmaktadır. Bu durum dinlerin daha özel bir alana, kişilerin vicdanlarına hitap eden bir konumunu ortaya çıkarmaktadır. Dinlerin bu formu, gündelik hayatta bazı sembolik yapılarla kendisini daha çok kişilerin özel dünyalarında, ibadet yerlerinde ve toplumun bütünü ilgilendiren bir takım pratik bazı dinî törenlerde kendisini ifade etmektedir.⁶⁰

Modern toplum, kutsal alan ve kutsal dışı arasında net bir ayrımı beraberinde getirmiştir.⁶¹ Weber din olayını birey ve toplum açısından bir bütün olarak tanımlarken bireyin toplum ve evrenle ilişkisini belli bir çerçevede kuruyordu. Ona göre din, modern öncesi toplumların dünya görüşüdür. Tarihsel gelişmeyle birlikte rasyonel düşünce dünyanın büyüünün bözülmesini gerekli kılarken modern dünyanın kapılarını aralamıştır.⁶² Modern toplumlarda dinin, toplum hayatının diğer alanlarındaki işlevleri daraltılırken bu işlevler farklı kurumlar tarafından yerine getirilmektedir.⁶³ Bireyler kutsallığı içeren değerleri benimserken toplum hayatının diğer bütün alanları sekülerleştirilmiştir.⁶⁴

Din aynı zamanda kendi iddiası olan bir anlam çerçevesi, bir dünya görüşü olarak tanımlandığında ve bu doğrultuda insan yaşamı ve yaşamın algılanması tutarlı bir bütün olarak düşünüldüğünde, dinin yeni ko-

⁵⁷ Ünver Günay ; "Din ve Toplumsal Farklılaşma" Atatürk Ü.İ.F.Y.,S:5, s.77.

⁵⁸ Hans Freyer; **Din Sosyolojisi**, Ç:Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s.78.

⁵⁹ Heiner Neulemann ; "Religion und Wertwandel in Empirischen Untersuchungen der BRD", **Religion und Gesellschaftlicher Wandel**, Tübingen 1984, s.181.

⁶⁰ Seyfarth Contans; "Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik", **a.g.e.**, s.25.

⁶¹ Neulemann, **a.g.e.**,s.176.

⁶² Bassam Tibi; **Islamischer Fundamentalismus,Moderne Wissenschaft und Technologie**, Frankfurt 1993, s.35.

⁶³ Nuray Mert; **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış** , Bağlam Y., İstanbul 1994, s.26.

⁶⁴ Tibi, **Islamischer....**, s.56.

şullara kendini uydurmasından kolayca bahsedilemez.⁶⁵

Sekülerleşme sürecinin kapsamında bireysel ve toplumsal yaşamın birbirinden hemen tamamen ayrılacağı ve dinsel söylemin modern toplumda bireysel alana sevkedilmek suretiyle toplumda uyum içinde varolabileceği düşünülür. Bu iddia şüphesiz insanların hayatlarını bir bütün olarak tanımlayan semavi dinlerin iddialarıyla çatışmaktadır.⁶⁶

Günümüz toplumlarında modernleşmenin meydana getirdiği yeni yaşam tarzları, kentleşme, sanayileşme kapsamında toplumsal ilişkileri daha anonim ve faydacı bir görünüme büründürmekte, sosyal baskı ve kontrol azalmakta, toplumsal hareketlilik artmaktadır.⁶⁷ Modernlik bireysel insana dayanmakla birlikte aydınlanma felsefesinin etkin ve özgür insanı yerini pasif, etkisiz ve şaşkın insanlara bırakmakta, kimliğini kaybeden ve yaşantısını kontrol edemeyen insan din ve aile gibi özel yaşam değerlerini öne geçirmekte, hayatını anlamlandırmak ve yalnızlıktan kurtulmak için ya tarihsel olarak bağlı olduğu yerel, dinsel ve etnik gruplara yönelmekte veya bu fonksiyonları gören yeni dinsel oluşumlara bağlılığı seçebilmektedir.⁶⁸ Modernleşmeyle birlikte özellikle sosyal ilişkiler alanında geleneksel roller, statüler, değerler ve kavramlar hızla altüst olmaktadır. Sosyal alanda gerçekleşen değişimlerin en önemli sonuçlarından kimlik krizinin sebebi parçalanmış toplum yapısıdır. Özellikle toplumun geleneksel kesimleri bu parçalanmışlıktan oldukça etkilenmekte, kimlik arayışı altında toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaktadırlar.⁶⁹

Değişim sürecinde toplumu oluşturan gruplar arasındaki dengeler de bozulmaktadır. Yeni gruplar ortaya çıkarak güç kazanmakta eskinin etkin sosyal normları zayıflamaktadır. Geleneksel değerlerin muhafazası kapsamında değişime karşı çıkış grupsal temelde kendisine yeni anlam dünyaları oluşturmaktadır. Gündelik yaşantının değişen biçimlerine karşı birliktelikte paylaşılan geleneksel değerlerle örülü toplumsal yaşam dünyasında bireylerin sembolik evreni de oluşmaktadır.⁷⁰ Modernleşmenin oluşturduğu ekonomik ve sosyal dönüşümler bir taraftan küreselleşmeyi artırırken diğer taraftan yerelliğin, cemaat duygularının geliştiği, bireyin cemaat içinde ele alındığı kültürel arayışların oluştuğunu göstermektedir.⁷¹

⁶⁵ Mert ; a.g.e., s.34.

⁶⁶ Mert ; a.g.e., s.15.

⁶⁷ Ünver Günay ; *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum 1978, s.16.

⁶⁸ Yılmaz ; a.g.e., s.12.

⁶⁹ Ali Yaşar Sarıbay ; *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Y., İstanbul 1994, s.46.

⁷⁰ Yılmaz ; a.g.e., s.33.

⁷¹ Yılmaz ; a.g.e., s.48.

Modern cemiyetlerde din, bireyleri şahsiyetlerinin parçalanması tehlikesine karşı korumakta ve onları kutsalın etrafında birleşebilecekleri bir bütünleşmeye çağırılmaktadır.⁷² Hemen bütün dinlerde mistik hayat, dinî cemaat içindeki gelişmelere karşı daha sıkı bir cemaat anlayışı ve dinin daha içten yaşanması düşüncesi ve eğilimine dayanan bir protesto ve reaksiyon hareketi olarak ortaya çıkmıştır.⁷³

Modernlik sorgulanmaya başlandığı zaman, insanların zihinleri yeniden dine yönelmeye başlar. Ancak insanlar ilk vahyin güç ve saflığından uzak kalmanın etkisiyle dinî değerlendirmelerini büyük oranda duygusallaştırılmış, beşerileştirilmiş, saptırılmış zaman zaman da profan ideolojilerle yarışan bir çeşit idealizm veya ideolojiye indirgemişlerdir. Bu yorum biçimlerinde kutsalın yorumları farklı sembolik anlatımlarda kendisini bulmaktadır.⁷⁴ Toplumsal yapı içinde farklı menfaat odakları olarak teşkilâtlanan dini hareketler gerçek dinin en tehlikeli hasımları olarak, toplumsal yapıda çeşitli nedenlerle oluşan dinî boşluğu farklı yorumlar temelinde doldurabilmektedirler.⁷⁵

Kişilerin tarikatlar ve diğer dinî gruplara rağbetlerinde manevî-ruhî tatminsizlik ve arayış içinde olmalarının rolü büyüktür. Ama kitleleri bu arayışa iten maddî faktörler de modern dünyada yeniden önem kazanmıştır. Hayat pahalılığı, yeni dünya görüşü ve hayat anlayışının kentleşme ve bunların birlikte getirdiği toplumsal değişmelerin, psiko-sosyal gerilimlerin baskısı altında ezilen, bocalayan, kendisini güçsüz hisseden bireyler için kurtuluş, tarikat şeyhlerinin veya diğer dinî grup liderlerinin, yorumladığı şekliyle anlamını bulan hareketlerdedir.⁷⁶ Bu anlamda dinî gruplara katılmalar modernleşmenin getirdiği geçişin sancularına karşı bir tepki şeklinde de anlaşılabilir.

Türkiye'de İslâmî Sembollerin Görünümü

Türkiye modernleşme kapsamında toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda önemli değişimler geçirmiştir. Türk modernleşme süreci, merkez toplumsal değerleri ve hattâ insanı Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlamıştır. Aydınlanma çağı fikirleri ve sanayi medeniyetinin uzantısında şekillenen Batı Modernizmi, rasyonalist ve pozitivist değerlerin yanı sıra bireye dayalı liberal değerleri de oluşturarak dinsel ve geleneksel inançların yoğunluğu cemaat ilişkilerini dönüştürmüş,

⁷² Freyer ; a.g.e., s.78.

⁷³ Wach ; a.g.e., s.159-160.

⁷⁴ Nortbourne ; a.g.e., s.23.

⁷⁵ Nortbourne ; a.g.e., s.26.

⁷⁶ Günay ; a.g.e.,s.152.

daha çoğulcu bir toplumsal yapıya ulaşmıştır.⁷⁷ Türkiye’de din konusundaki tartışmaların ilginç yönü, bu tartışmaların İslâm dininin, Türk toplumu içindeki yerinin ne olduğu üzerinde belirginleşmesine rağmen, İslâmın kişilerin bakış açılarına ve perspektiflerine göre değişik anlamlar kazanmasıdır.⁷⁸

Modernleşme ve Batılı kodların yayılmasının toplumun bir kesimi için halâ kişinin kültürel kimliğini ve kültürel benliğinin bir parçası olan bireysel normlarını tahrip edici olarak algılandığı, bu tahripten uzak kalabilmek yolunda İslâmî yaşam tarzına ve zihin çevresine yakınlık göstermenin bir karşı söylem alanı edinmek olarak anlaşıldığı ve bütün bu süreçlerin bugünün maddî varoluş koşullarının sınırlılığı çerçevesinde bazı kültürel pratiklere yöneldiği görülmektedir.⁷⁹ Dinin modernizmle olan ilişki düzeyinde ortaya çıkan bir diğer gerçek de, modernleşme sürecinde, bireylerin kendilerine belirli bir kişilik ve kimlik kurmada yararlandıkları geleneksel araçlardan yoksun kalmalarıdır.⁸⁰ Bu durum, kentleşmenin yolaçtığı toplumsal ufuk genişlemesinin ve toplumsal iletişim örüntülerindeki değişimin köyden kente yönelen (ya da köyde iken kentin yarattığı yeni sorunlarla yüzyüze gelen) pek çok kişinin, kimliklerini dayandıracakları bir zemin olarak dini bağlılıklarını kullanmalarını gerektiren bir dönemde ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Bunun sonucunda Batı karşısında tavrı alış biçimleri olarak İslâm dini çok yönlü bir kimlik ifadesi olarak algılanmıştır. İslâm dünyasının kendi tarihselliğinin ideolojik İslâmı bugün getirdiği yer güçlü bir şekilde yaşayan Batı karşıtlığıdır.⁸²

Toplumun bir kesimi için Batılı modern kodların yayılması kültürel benliği aşındırıcı olarak algılanmakta ve İslâm içinde hem ayrımlayıcı stratejilerin farklılığı belirlediği hem de güvenli bir zeminin oluştuğu ontolojik anlamdaki bir karşı alanı içermesi bakımından önem kazanmaktadır.⁸³ Birçok araştırmacı Türkiye’deki İslâmî hareketleri yöneticileri Batıyla çok yakın ilişki kurarak uzlaşma içine giren bir halkın kimlik arayışının ifadeleri olarak görmektedir.⁸⁴ Bu çerçevede müslümanlar farklı referans çevrelerinin sunduğu İslâmî kimlikle kendilerini tanımlamaya çalış-

⁷⁷ Nilüfer Göle ; **Modern Mahrem**, s.130.

⁷⁸ Şerif Mardin; “Modern Türkiye’de Din”, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İletişim Y., İstanbul 1992, s.85.

⁷⁹ Aynur İlyasoğlu; **Örtülü Kimlik**, Metis Y., İstanbul 1994, s.24.

⁸⁰ Şerif Mardin ; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme**, İletişim Y., İstanbul 1992, Ç:Metin Çulhaoğlu, s.282.

⁸¹ Mardin; **Bediüzzaman...**, s.283.

⁸² Mümtazer Türköne; “Müslümanlar ve Çoğulcu bir Toplum Tasarımı”, **Birikim**, Kasım 1992, s.24.

⁸³ İlyasoğlu; **a.g.e.**, s.121.

⁸⁴ Richard Tapper; **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, Sarmal Y., İstanbul 1993, s.30.

mişlardır.⁸⁵ Türkiye’de İslâm, heterojen ve çok boyutlu olarak tanımlanabilen farklı biçim ve işlevleri olan, bölgeye ve sınıf yapısına göre değişiklik gösteren ortodoks yapılar, geleneksel ve yeni tarikatlar, kişisel-ahlâkî ve ideolojik boyutlar içinde ortaya çıkabilmektedir.⁸⁶ Bu nedenle müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda, İslâmın dinamik bir yenilenmesi, müdafaa edici kültürel reaksiyonların tükenmeyişi nedeniyle henüz kendisini gösteremiyor.⁸⁷ Cemaatlerin tanımladığı dinî yorumlar, mensuplarının kendi dışlarındaki dünyayla ilişkilerinde algılanan biricik İslâmî hakikatler olarak anlaşılır ve takdim edilmektedir. Türkiye’de yeni koşullardaki İslâmî canlanış, toplumsal ve ideolojik açıdan herhangi bir eski biçimle mutlaka aynı olması gerekmeyen tümüyle yeni biçimler alabilmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla grubun kendi çerçevesi içinde anlam kazanan dinî kavramlar üzerine fikir yürütmeler, tek ve değişmez kalıplar olarak aktarılır ve onun etrafında spekülasyonlar yapılır.

Cemaat üyeleri kendi İslâmî kimliklerinin oluşturulmasında ve kendilerini diğer cemaat ve gruplardan ayırdetmede bir takım semboller ve imajları kolaylıkla benimsemektedirler.⁸⁹ Özellikle modern yaşamın getirdiği yeni alışkanlıklar ve giyinme biçimleri, dinselleştirilen bir karşı çıkış anlamında önemli direnme boyutu olmaktadır. Kılık kıyafete atfedilen simgesel değerler Osmanlı toplumsal tarihinin her zaman önemli bir parçası olmuştur. Osmanlılarınki gibi halklardan oluşan ve etnik olarak karmaşık bir yapı içinde bu tür bir simgecilik bir yandan etnik kimlik, statü, meslekî özdeşleştirme gibi farklılıklara işaret ediyordu. Batılılaşma tarihi içinde kılık kıyafete ilişkin simgesel değerler her zaman Batılılaşmanın dozu ve kimlik ile ilgili tartışmaların odak noktası olmuştur.⁹⁰ Türkiye’de bazı kıyafetlerin tercihi Batılılaşmaya karşı veya taraf olmanın simgesi halinde algılanmış, toplumda bu çerçevede önemli farklılıklar oluşturulmuştur. Son yılların belirgin bir özelliği olarak Türkiye’de kadınların İslâmî ilkeler doğrultusunda tesettüre yönelmeleri de bu ayrımlayıcı stratejilerden biri olarak ele alınabilir. Tesettüre yönelişte İslâmî inanç düzle-

⁸⁵ Adel Theodor Khoury ; “Religion und Politik im Islam”, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 25 Mai 1990, 22/90, Bonn, s.9.

⁸⁶ Tapper, a.g.e., s.31.; Nur Vergin çalışmalarında dinselîği toplumsal değişimin bir parçası olarak çözümlenmiş ve tarikata katılımı, kimliğin onarılması ve korunmasının bir ifadesi olarak incelemiştir. Bkz:Nur Vergin, “Toplumsal Değişme ve Dinselîkte Artış”, *Toplum ve Bilim*, S:29/30, Bahar-Yaz 1985, s.9-28.

⁸⁷ Bassam Tibi ; *Die fundamentalistische Herausforderung, Der Islam und die Weltpolitik*, Beck Verlag, München 1992, s.55.

⁸⁸ Mardin; *Din ve İdeoloji...*,s.72.

⁸⁹ Mardin; *Din ve İdeoloji...*, s.65.

⁹⁰ İlyasoğlu; a.g.e., s.50.

minde ve buna eşlik eden toplum vizyonu kadın kimliğini anlamlandırmaktadır.⁹¹ Tanımlanabilir düşüncelerin, imajların ve çağrışımların kıyafet simgeleri etrafında kristalleşmesi ölçüsünde anlamlarda daha çok farklılaşacak, bunların gösterdiği büyük değişkenlik öncelikle farklı toplumsal katmanlar ve beğeni alt kültürleri arasında göze çarpacaktır.⁹² Sembollerin anlatım kuvvetlerinin olgunlaştığı kırsal ve alt tabaka halk arasında, modernleşme sürecinin kitle toplumu görünüşü arttıkça birtakım dinî tutum ve değerler, kılık, kıyafet tercihlerinde gözlenebilmektedir. Özellikle dinî grup üyelerinin kendi dinî dünya görüşlerinin bir anlatımı olarak dış görünümünde tanımlanan özel giyinme ve yaşayış biçimleri kimliklerin sembolleştirilen bir anlamıdır. Örtünme geleneksellik ile modernizmin arasındaki gerilim hattı üzerine kurulu radikal islâmıcılığı açığa vurmaktadır.⁹³ Türkiye'nin durumunda simgesel nitelikte hayati bir öge olan kadın giyim kuşamı, kültürel kutuplaşmanın en belirgin işareti olarak ortaya çıkmış ve farklılaşma kimlikler temelinde modernliğe atıfta bulunma ya da tepki gösterme eksenleri üzerinde oturmuştur.⁹⁴

İslâmî olgu bir yandan coğrafi mekânda kentlere doğru kaymakta diğer yandan kültürel alanda modern değerlerin, sembollerin üretildiği merkez iktidar alanlarına nüfuz etmektedir. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde, halk arasında yaşanan biçimiyle İslâm kişilerin dış görünümünde önem verdikleri bir kimliği belirleme aracı olarak devam etmektedir. Bu nedenle dinin insan ilişkilerinde ortaya koyduğu diğer formlar kendisini ifade edecek alan bulamamaktadır.

⁹¹ İlyasoğlu; a.g.e., s.25.

⁹² Fred Davis ; **Moda Kültür ve Kimlik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s.21.

⁹³ Göle; a.g.e., s.88.

⁹⁴ İlyasoğlu; a.g.e., s.120.

DEATH AND IMMORTALITY IN ISLAMIC THOUGHT

Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN*

TÜRKÇE ÖZET

Din ve felsefe alanında birden çok ölümden sonra hayat anlayışı vardır. Dünyanın çeşitli dinî ve felsefî geleneklerinde var olan ölümden sonra hayat anlayışlarının en genel olanlarından başlayıp daha İslamî olanlara doğru gelinmek istenirse, ilk önce iki ana kategoriyi birbirinden ayırmak gerekir: "gerçek ve kişisel olmayan ölümden sonra hayat" anlayışları ve "gerçek ve kişisel olan ölümden sonra hayat" anlayışları. Burada İslamın anlayışı, ikinci kategori içine girmektedir. Bu ikinci kategori de, "bu dünyada gerçek ve kişisel ölümden sonra hayat" ve "öte dünyada gerçek ve kişisel hayat" olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Burada da İslamî anlayış yine ikinci grup içine düşmektedir. Bu durumda İslâm dininin bildirdiği ve Müslüman âlimler ve düşünürlerin büyük ekseriyetle üzerinde ittifak ettikleri ölümden sonra hayat anlayışı, "gerçek", "kişisel", ve "öte dünyada" yaşanacak olan bir hayattır.

İslâm düşüncesince, bu temel inanç esasının özünde değil ama ayrıntılarının anlaşılmasında, yorumlanmasında, ve kanıtlanmasında farklı düşüncelere rastlanmaktadır. Bu makalede, İslâm düşüncesinde ölümden sonra hayat anlayışı, paireskatolojik (ölüm ve diriliş anı arası) ve eskatolojik (diriliş sonrası) anlayışlar ve bunların dinî ve düşünsel kanıtları olmak üzere iki ayrı bölüm ve amaç etrafında ele alınmaktadır.

Paireskatoloji konusunda İslâm düşüncesindeki iki temel anlayış, "yeniden-diriliş" (resurrection) ve "yeniden-yaratılış" anlayışlarıdır.

Yeniden-diriliş, ölümden sonra kabirde veya Berzah âleminde varlığını sürdüren ruhun, diriliş gününde, bedeninin yeniden terkip edilmesi ve ruhun bedene döndürülmesi ile insanın yeni bir ruh-beden beraberliği yaşamına kavuşmasıdır. Bu görüşteki insan anlayışı, düalistiktir. İnsan, birbirinden ayrılabilen ruh ve bedenden oluşur. Ölüm olayında

* O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

da, gerçek anlamda ölen ruh değil sadece bedendir. Daha geleneksel ve daha yaygın olan bu anlayışı savunanlar, görüşlerinin delillendirilmesinde hem dinî nasrlar ve ahlak merkezli çıkarımlar gibi a priori kanıtlara hem de parapsikolojik deneyimler ve spiritüalistik literatüre dayalı a posteriori kanıtlara başvurmuşlardır.

Yeniden-yaratılış anlayışına göre ise, ruh ve beden birbirinden ayrılabilir değil, birbirine bağlıdır. Bu durumda ölüm, ruhu ve bedeni ile birlikte insanın bir bütün olarak ölmesidir. Varlığına bir yokluk fasılası girdikten sonra, diriliş gününde insan, monistik bir ruh-beden bütünlüğü içinde Allah tarafından yeniden yaratılacaktır. Bu anlayışta delil olarak sadece dinî ve ahlakî kanıtlara başvurmakta; parapsikolojik deneyimleri hem dinî hem de bilimsel açıdan güvenilir bulmamaktadır.

Diriliş sonrası ile ilgili eskatolojik meselelerde, hesap, cennet, cehennem gibi inanç esasları dinin bildirdiği ve özünde her Müslümanın ittifak ettiği hususlardır.

Ayrıntılara ve yoruma açık konulara bakıldığında, eskatolojik hayatın mahiyeti ile ilgili üç görüşle karşılaşılır. Uhrevî hayatın bedensel-duyusal olduğunu savunanlar, spiritüel olduğunu savunanlar, ve bir de bunların arasında orta bir yol bulmaya çalışanlar. Bu konuda ele alınan son bir husus da, eskatolojik hayatın zamansallığı ve işlevi ile ilgilidir. Bir kısım ulema ve düşünür, cennet ve cehennem her ikisinin de ebediyen var olacaklarını savunur. Başka bazı âlimler ve düşünürlere göre ise, cehennem geçici bir manevi tedavi yeridir ve sadece cennet ebedidir.

Death and immortality have always closely interested in human beings and deeply influenced their beliefs, world-views, and way of life. Belief in a life after death is shared by all the major world faiths in one way or another. It is one of the most fundamental and central religious beliefs together with belief in the existence of God or in the existence of an Ultimate Reality. Of course, the image of human being as depicted in various traditions has not been identical. "Some have emphasized the human state more than others and they have envisaged eschatological realities differently. But there is no doubt that all traditions see the final end of human beings in the state or reality which is other than this terrestrial life."¹ Of all the world religions, Islam is the one which has most

¹ Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: Crossroad, 1981), p. 161.

strongly and centrally taught the reality and importance of an eternal life beyond this temporary life on earth. It regards it as one of the most essential matters of belief. The Qur'an mentions belief in life after death together with belief in the existence of God: "Those who believe (in the Qur'an), those who follow the Jewish (scriptures), and the Sabians and the Christians, - Any who believe in Allah, and the Last Day, and work righteousness, - on them shall be no fear, nor shall they grieve." (5:69). The term "hereafter" (*al-'akhira*) is used in the Qur'an more than one hundred times; and there is even a chapter (*Surah 75*) in it being entitled "The Resurrection".

In this paper, I will seek to explore the understandings of and arguments for life after death first in the Qur'an and then in Islamic thought within the general framework of standard definitions and major problems of contemporary theology, philosophy of religion and of mind. I will not deal with such totally practical religious aspect of death and immortality as duties and responsibilities of dying and of those around the dying. Instead of this, I will deal both with *parashatology*, concerned with what takes place between the end of this life and the day of resurrection, and with *eschatology*, concerned with the ultimate and eternal state of human beings. My mode of presentation will be more descriptive and analytical than comparative and critical.

The concepts of life after death which can be found in various religious and philosophical traditions of the world can be divided into two broad categories: non-actual and non-personal life after death (such as immortality by remembrance in this world or by union with the One), and actual and personal life after death. Needless to say, Islamic religion and thought have held the latter view. According to the Qur'an, the life in the Hereafter is incomparably much more real and actual than the life in this world: "This life of the present is nothing but (temporary) enjoyment: It is the Hereafter that is the Home that will last" (40:39). Life after death will also be a personal one; an individual resurrection, accountability, and destiny will occur in the Hereafter. Each human being is responsible for his or her belief and behaviour at the Day of Judgement, and no man can save another. The Qur'an states that: "O Mankind! do your duty to your Lord and fear (the coming of) a Day when no father can avail aught for his son, nor a son avail aught for his father" (31:33).

The second category above, actual and personal life after death, can be divided into two sub-categories: actual and personal life after death in this world, and actual and personal life after death in another sphere of existence which is different from this one. Mainstream Islamic

thought does not accept the former view, for instance, the teaching of some Eastern traditions² that a soul is reborn in psychosomatic form not just once but a number of times. The Quran rejects the unrighteous's demand for another chance of life in this world in *Surah* 23: 99,100: "Until, when death comes to one of them, he says: 'O my Lord! send me back (to life), in order that I may work righteousness in the things I neglected.' -'By no means! It is but a word he says.' Before them is a Partition till the Day they are raised up."

Therefore, it is this second sub-category, the view of the actual and personal life after death in the Hereafter, that deserves real concern from the mainstream Islamic point of view. The proclamation of the resurrection, the day of judgement, and the eternal destiny in accordance with it comes at the beginning of the Qur'anic teachings. The Qur'an describes the day of resurrection like this: "One day the Earth will be changed to a different Earth, and so will be the Heavens, and (men) will be marshalled forth, before Allah, the One, the Irresistable" (14:48). On the Day of Judgement all the race of Adam will be gathered together, each one to receive judgement and everlasting retribution according to his or her beliefs and deeds in this world: "The balance that day will be true (to a nicety): Those whose scale (of good) will be heavy, will prosper: Those whose scale will be light, will find their souls in perdition, for that day wrongfully treated Our Signs" (7:8-9).

When the idolaters of Makkah denied the reality, and even the possibility, of life after death, the Qur'an exposed the weakness of their stand and of those who have thought like them by advancing some rational arguments in support of it: "He says, 'Who can give life to (dry) bones and decomposed ones (at that)?' Say, 'He will give them life Who created them for the first time. ... Is not He Who created the heavens and the earth able to create the like thereof?'" (36: 78-81).

These are the basic Qur'anic, and thus undisputedly Islamic, understanding of life after death and an important argument for it. Within the circle of these basic beliefs and concepts there could have been some differences of opinion and interpretation in the history of Islamic thought. There are two different views about what happens at the moment of death

² See for the idea of the chain of rebirth in Buddhism and Hinduism, Carl B. Becker, "Rebirth and Afterlife in Buddhism", in Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and Multi-Disciplinary Views, eds. A. Berger, P. Badham, A.H. Kutscher, J. Berger, M. Perry, J. Beloff, (Philadelphia: The Charles Press, 1989), pp. 108-125; Jamuna Prasad, "The Hindu Concept of Death", in Perspectives on Death and Dying, pp. 84-88.

and at the period between death and the day of resurrection. Does the soul die or disappear at physical death and bring back to life on the last day or death belong only to body and the human soul continue to exist after its separation from the body? According to some scholars, Ibn Qayyim al-Jawziyyah says, the soul dies and has a taste of death because "Every soul shall have a taste of death" (The Qur'an, 21:35). For the other scholars, including himself, the souls do not die because they were created for eternity; death only belongs to bodies. For this group of scholars both the verses of the Qur'an and the sayings of the Prophet indicates that the human soul after death can do without the body until the day of the resurrection of the body. Allah says in the Qur'an (3:169): "Think not of those who are slain in Allah's way as dead. Nay, they live, finding their sustenance from their Lord".³ The view of the first group of scholars could be called "re-creation", and the view of the second group of scholars, which is traditionally more common among both the scholars and the people, could be called "resurrection".

Resurrection, or Re-creation

Resurrection means, according to one traditional interpretation, that "bodies are resurrected to be rejoined with a continuing soul."⁴ In other words, resurrection is the doctrine of the reunion of the soul and body of man after their separation in death.⁵ The bodies mentioned here do not mean to be the same bodies as in this world. Rather it is an appropriate body for the different spiritual structure of the world to come.⁶

Many medieval or contemporary Muslim philosophers and scholars believe in resurrection, and defend it. Avicenna (Ibn Sina) says in his book *al-Najat* that "the soul does not die with the death of the body and is absolutely incorruptible"; and he brings two arguments to prove his

³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ruh* (Cairo: dar Nehr al-Nil, no date), p. 45.

⁴ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1991), p. 175.

⁵ Walter Drum, "Resurrection", *The Encyclopedia of Americana: The International Reference Work* (New York: Americana Corporation, 1957), vol. 23, p. 422.

⁶ See, Ahmad Anisuzzaman Muwahidi, "Islamic Perspectives on Death and Dying", in *Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views*, eds., A. Berger, P. Badham, A. H. Kutscher, J. Berger, M. Perry, J. Beloff (Philadelphia: The Charles Press, Publishers, 1989), pp. 50-51; Cf. Paul Badham, "A Case for Mind-Body Dualism", *MC*, (Vol. XXXIV, No. 3, 1993), p. 24; Brian Davies, *The Philosophy of Religion*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1993), p. 233.

view.⁷ According to al-Ghazali, death is only a change of state; and the soul survives after its separation from the body, remaining either in a miserable or in a happy condition until the day of resurrection.⁸ For Fahrudin al-Razi, another important figure in the history of Islamic philosophico-theological thought, the human being is alive when the body is dead, in other words of him, the human being lives after death. He brings some of the verses of the Qur'an and some sayings of the Prophet as evidence for the truth of this view.⁹ One of his evidences is the *Surah* 40:46: "In front of the Fire will they be brought, morning and evening: And the Sentence will be) on the Day when the Hour comes to pass:..." This verse and some sayings of the Prophet show that life between death and the day of resurrection is not peculiar to the martyres or the believers but includes every human being.¹⁰ Contemporary traditionist writers are in agreement with their predecessors that in some senses the dead are aware of the living; they do not die with death of their body and continue to exist.¹¹ Muhammad Zafrulla Khan, a modernist, also believes in resurrection and expresses it clearly. "The center of the whole process is the soul. ... Up to a point, the soul and the body together constitute a unit and are indissoluble; then dissolution comes and that is the end of life upon earth, but that is not the end of life itself. At death the functions of the body come to an end... The soul then enters upon a process of rebirth."¹²

There is a special concept used in Islamic understanding of death and resurrection: *barzakh*. *Barzakh* is "a state, perhaps of some kind of suspense between Death and Resurrection."¹³ After departing from the

⁷ F. Rahman, Avicenna's Psychology: An English Translation of *Kitab al-Najat*, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition (Oxford: Oxford University Press, London: Geoffrey Cumberlege, 1952), pp. 58-63.

⁸ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Ihya Ulum ad-Din, (Beirut, Lebanon: Dar al-Qalem, no date), vol. 4, p. 451.

⁹ Fahrudin al-Razi, Mefatih al-Gayb, (Istanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, no date), vol. 5, p. 644. See for some sayings of the Prophet concerning the state of some souls in the grave, Abu Abdullah Muhammad b. Ismail al-Buhari, Sahih al-Buhari, (Beyrut: Dar al-Kalem, 1987), vol. 2, p. 584-585.

¹⁰ Mustafa al-Kik, Beyne Alemeyn, (Cairo: Dar al-Maarif, 1965), p. 44.

¹¹ Smith and Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, p. 104. See for the details, Jan Knappert, "The Concept of Death and the Afterlife in Islam", in Perspectives on Death and Dying, pp. 55-65.

¹² Muhammad Zafrulla Khan, Islam: Its Meaning for Modern Man (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p. 187.

¹³ Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Muhammad Ashraf Publishers, 1986), p. 116. See also for the description and the

physical body, the soul does not enter its life in heaven or hell at once. It remains suspended in the ethereal world. Here its faculties remain in abeyance, though intact, and this state will continue until the hour of resurrection.¹⁴ In many instances the life of the *barzakh* is seen as a particular stage in the development of human life. The three levels of physical development - dust, embryo; and birth - are compared to the three stages of spiritual development. The first is this life, the third is the resurrection, and the second is the stage which intervenes between two, called *barzakh*.¹⁵ Zafrullah Khan states this period of the soul metaphorically as follows:

At death, with reference to the fuller life awaiting it, the soul is, so to speak, in the condition of the sperm drop. It passes through a stage which may be compared metaphorically to the womb, where it develops the faculties that may be needed in, and would be appropriate to, the conditions of the Hereafter. Its birth into a new life after passing through the process of developing its faculties to a certain degree, is the resurrection.¹⁶

Those who defend the view of resurrection as a concept of life after death have appealed to the *a posteriori* arguments for the existence of the soul and its survival of bodily death as well as to the *a priori* arguments. *A posteriori* arguments based on particularly paranormal experiences and spiritualist writings have been considered as strong empirical proofs for traditional religious ideas and against materialistic views concerning human nature and destiny. In the view of Maulana Wahiduddin Khan, for example, modern research has opened up new vistas of events and realities, so that we can now assert to a certain extent that the permanent existence of the soul, independently of the body, or the survival of the soul after the death of the body is no more a thing which involves blind faith; rather it has become a reality which can be empirically proved. One of his empirical proofs is the fact that although innumerable tiny cells of which the body composed disintegrate each moment and they are replaced with new ones, the soul does not undergo the

scriptural evidence of *Barzakh*, Abu Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Qurtubi, *al-Tazkirah*, (Cairo: Dar al-Deyyan, 1991), p. 200.

¹⁴ Salih Tug, "Death and Immortality in Islamic Thought", in *Death and Immortality in the Religions of the World*, eds. P. Badham and L. Badham, (Paragon House, 1987), p. 88.

¹⁵ Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, p. 110.

¹⁶ Khan, *Islam*, p. 187.

same transformation. This shows that the soul is independent of the body and has its own existence. Moreover, by means of various experiments and demonstrations carried out by psychical research institutes, it was shown that even after bodily death, the human personality survives in some mysterious form. And if life survives after death, there can be no interpretation other than a religious one.¹⁷

Basic empirical argument for the continuity of the soul after death has been drawn from the writings of the spiritualist movement that arose in the West since the mid-nineteenth century. Tantawi Jawhari relies on these experiences and feels regret that Muslim world remained behind in this field. He points out his view of death and resurrection first: "It is because of the speed of the change that it is called death, but in actuality the souls are alive in this world after leaving the body until the day of resurrection." And then he gives the arguments for this view. "If you read spiritualist writings," he says, "you will be able to understand it, and be able to learn what happens to us after we leave this world and go to the *barzakh* world. We (in the Muslim world) have not had time to do this, and the Western world is getting ahead of us (in spiritualist investigations)."¹⁸

Some of the contemporary Muslim writers considered these alleged empirical data of spiritual experiences as rational and scientific proof of the traditional Islamic belief about the nature of human being and its destiny after death. According to Abd al-Razzaq Nawfal, not only have cameras caught the image of the spirit, but the measurement of a specific loss of body weight at death proves that something (the spirit) has departed. Citing the various attempts at scientific communication with the dead, he affirms that this possibility of communication has been acknowledged by Islam from the beginning. He sees such means as hypnosis, fingerprinting of materialized spirits, and experimentation with mediums as offering supportive proof.¹⁹

Some Muslim writers, however, have accused spiritualism of being both non-Qur'anic and non-scientific. On the one hand, they accused spiritualism as nothing but charlatanism. On the other hand, they did not

¹⁷ Maulana Wahiduddin Khan, Religion and Science, trans. Farida Khanam (New Delhi: Al-Risale Books, 1994), p. 41-45.

¹⁸ Tantawi Jawhari, al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim (25 vols. in 13. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 19:9) quoted in Jane I. Smith and Ywonne Y. Haddad, "Afterlife Themes in Modern Qur'an Commentary," Journal of the American Academy of Religion, XLVII/4, Thematic Issue S, (December 1980), p. 710.

¹⁹ Quoted from Smith and Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, pp. 116-117; see for the details, Ibid., pp. 113-126.

find the experimental results compatible with the traditional classifications and expectations concerning the hereafter. For example, M. Muhammad Tayr raises this question: "Some of the spirits that have been brought have said that they are in the Garden and at rest. But their owners were not Muslims, and how could God allow that?"²⁰ It seems to be true that spiritualistic descriptions of the life beyond death are more or less different from the traditional Islamic or, more generally speaking, religious expectations at some points. In other words, empirical evidences of life after death based on parapsychological experiences and spiritualistic writings do not seem to be fully identical with the traditional afterlife descriptions of any specific religion. Indeed, Raymond Moody points out this as follows: "I have not heard a single reference to a heaven or a hell anything like the customary picture to which we are exposed in this society. Indeed, many persons have stressed how unlike their experiences were to what they had been led to expect in the course of their religious training."²¹

However, if these parapsychological experiences have some real value, then it is true that they supply additional evidential support, weak or strong, in order to meet the historical materialistic attacks based on the reductionist interpretations of human nature in terms of the older epiphenomenalism or of the more recent mind-brain identity theory. Indeed, in an attempt to strengthen the bastion of Islam against contemporary anti-religious forces, some Muslim writers "see spiritualism as one of the strongest weapons in destroying prevailing materialist philosophies."²² In addition to this, it may also be pointed out that they are not explicitly incompatible with the general religious ideas concerning life after death in their essence. Thus one can say that these empirical arguments as well as ethical ones do supply some critical, convincing and cumulative grounds for belief in the life after death but not conclusive proofs for it.²³ They seem to have some really impressive and persuasive power; but they are still open to critical evaluation from the perspectives of scientific truth, rational interpretation, and Islamic compatibility. In this case, general Islamic faith seems to be the determining factor for belief in the reality and the nature of a life after death; and these empirical

²⁰ Quoted in *Ibid.*, p. 115.

²¹ Raymond A. Moody, Jr., *Life After Life* (New York: Bantam, 1976), p. 140, quoted in Peterson, et al., *Reason and Religious Belief*, p. 188.

²² Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, p. 116.

²³ As Paul Badham says, even the best empirical evidence "cannot provide indisputable proof of personal survival, but they are remarkably suggestive." Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction?* (London: SPCK, 1984), p. 119.

arguments, together with some ethico-theological arguments which will be mentioned later, seem to be cumulative rational supports for that.

For some Muslim scholars or writers, however, death and immortality in Islam must be understood not as a resurrection as defined and described above but as a re-creation. *Re-creation* means that individual persons are re-created sometime after their death. There is no literal immortality, no persisting soul, but simply life after death. Human existence is gap inclusive: we live, die and our bodies disintegrate, and in the future are re-created to live again. What is re-created is our entire psychophysical being, which, though it allows the re-created to be the same person as the deceased, might have many features (for example, appearance, physical composition, lack of certain diseases) different from those we have now.²⁴ As al-Ghazali states, some people thought that death was a state of non-entity until the day of resurrection and that there was neither reward nor punishment in the grave in this period.²⁵ Those who advocate re-creation see the human being not as an eternal soul temporarily attached to a mortal body, but as a form of finite, mortal, psychophysical life. For this understanding, death "means sheer unqualified extinction - passing out from the lighted circle of life into 'death's dateless night.' Only through the sovereign creative love of God can there be a new existence beyond the grave."²⁶

There are, according to Anisuzzaman Muwahidi, a philosopher, two mutually exclusive and extreme but strongly represented views of human origin and destiny: reductionist and pessimistic materialism on the one hand and over-spiritualism and deificationism on the other. The first one, which is based on ordinary observation, holds that we are born at a particular point of time and then live for some time and eventually die, never to rise again. According to this view, human life begins at birth and finishes at death. The other view maintains that a human being is not, in fact, a material being, essentially an embodied one. The human being is essentially a spiritual, immaterial, and nonspatial being. The essential human being is uncreated and hence eternal - that is without a beginning at a particular point of time - and essentially immortal as well.²⁷

²⁴ Peterson, et al., *Reason and Religious Belief*, p. 175. See also al-Ghazali, *Ihya*, vol. 4, p. 451; al-Jawziyyah, *al-Ruh*, p. 45, 70.

²⁵ al-Ghazali, *Ihya*, vol. 4, p. 451. To him, this is a corrupt opinion (*ibid.*).

²⁶ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990), p. 123.

²⁷ Ahmad Anisuzzaman Muwahidi, "Islamic Perspectives on Death and Dying", in *Perspectives on Death and Dying*, pp. 39, 40.

In contrast to these two mutually exclusive and extreme views, according to Muwahidi, Islam presents a balanced view of the human beings's creation, nature, and destiny. According to his expression, the Qur'anic concept of life after death is a kind of *re-creation*. "The Qur'an in numerous verses states that," he says, "the person has been created ex nihilo at a particular point of time, lives for some period and eventually dies. The person after death becomes a nonentity again from which, through His blessings and by an act of sovereign will, God recreates that individual."²⁸ Thus, the life after death is not inherently present in human nature which, as it were, follows its own course of fruition, but is exclusively dependent on God's will and omnipotence. God, however, has promised to re-create human beings after death and will give them a form of existence fully commensurate with their bodily acts, psychological states, and spiritual achievements.²⁹

Those who defend a re-creationist concept of life after death have to appeal exclusively to the *a priori* arguments based either on some religious, scriptural authorities or on some ethical considerations. For in this view "life after death is not guaranteed by any continuing thing, as in the soul doctrine. If there is to be life after death, the activity of an omnipotent and omniscient God is necessary."³⁰ Even God's omnibenevolence seems to be as much important as God's omnipotence and omniscience. In the view of Muwahidi, for example, the evidence or guarantee of life after death is God's will, omnipotence and promise in the Qur'an. Although not essentially immortal, he says, the human being will be re-created by God after death. So, practically speaking, death does not finally extinguish the person. God has promised to give human beings everlasting life and He does not fail in His promise.³¹ He brings his evidence from the Qur'an (3:185): "Every soul shall have a taste of death. And only on the Day of Judgement shall you be paid your full recompense."

For some writers, the Qur'an does not only inform people about the hereafter but also gives answers and arguments about life after death which are based upon the rational principles drawn from the observations of nature and the knowledge of the events which occur every time. One of these simple rational principles is as follows: Making a difficult thing includes making an easier one. Someone who made something can make its

²⁸ *Ibid.* 42.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Peterson, et al., Reason and Religious Belief, p. 185. Cf. Davies, An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 225.

³¹ Muwahidi, "Islamic Perspectives on Death and Dying", p. 43.

similar, and can make it again. God created human beings for the first time. Therefore, it is possible for God to create human beings after their deaths again; (because it is easier).³² Central notion in this reasoning is God's omnipotence. In some other considerations, God's moral attributes become in the center. In the modern times, Mohammad Iqbal points out, the line of argument for personal immortality is on the whole ethical. But ethical arguments depend on a kind of faith in the fulfilment of the claims of justice, or in the irreplaceable and unique work of man as an individual pursuer of infinite ideals.³³

One of the ethical arguments for life after death relies on the justice of God. Not everything seems to be just in this world and not everybody finds the equivalent of what he or she deserved. But since there is a God who has justice, then there must be a world where justice will be manifested absolutely.³⁴ In addition to this, it seems that God's wisdom has also been used in this evidential context. Iqbal says, for instance, that "It is highly improbable that a being whose evolution has taken millions of years should be thrown away as a thing of no use."³⁵

The major problem confronting the doctrine of re-creation seems to be that of providing criteria of personal identity to link the earthly life and the resurrection life.³⁶ Does not the existence of a period of nonentity between our first and second creation entail to lose our personal identity? For advocates of this view, 'it does not, if there is a God who is omniscient, omnipotent, and wills to re-create human beings'. According to this view, since God knows everything and has an unlimited power, then God knows every person with his or her psychophysical state and individual identity, and has power to re-create him or her after a certain

³² Hüseyin Atay, İslâm'ın İnanç Esasları [The Belief Principles of İslam] (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), pp. 199-200. See for the verses he cites, The Qur'an, 17/48-51; 40/57; 46/33; 36/81; 21/104; 36/77-79; 50/3, 15; 30/11; 29/19-20. One example (17/49-51) is like this: "They say: 'What! When we are reduced to bones and dust, should we really be raised up (to be) a new creation? Say: (Nay!) be ye stones or iron, 'Or any created matter which, in your minds, is hardest (to be raised up,)-(yet shall ye be raised up)!' Then will they say: 'Who will cause us to return?' Say: 'He who created you first!...'".

³³ Iqbal, The Reconstruction, p. 112.

³⁴ Mehmet Aydın, Din Felsefesi [Philosophy of Religion], (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), p. 238. Cf. Davies, The Philosophy of Religion, p. 229-230.

³⁵ Iqbal, The Reconstruction, p. 119.

³⁶ Hick, Philosophy of Religion, p.123.

period as basically the same person.³⁷ This is not only rationally possible and tenable depending on the existence of the God of theism but is also indicated in the Qur'an. According to the Qur'an (82:10-12), all human actions and psychophysical states are being recorded and preserved: "But verily over you (are appointed angels) to protect you, - kind and honourable, - writing down (your deeds): They know all that ye do."

Re-creationist type of the idea of life after death is necessarily dependent on the existence of the God of ethical monotheism. In other words, it does not have an independent empirical evidence for a future hope. It requires God's existence, omniscience, omnipotence, will, justice, and wisdom. But if its prerequisite is true, then it seems to be a reasonable and possible concept of life after death from both philosophical and Islamic perspective. In addition, it might be seen as more successful than its alternatives in avoiding contradicting contemporary secular assumptions concerning mental life. But these points do not mean that this view has no problem,³⁸ and is a unanimously agreed concept of life after death among contemporary Muslims. In fact, the most widely accepted concept of life after death among Muslims in general is still the concept of resurrection.

It seems that the vast majority of Muslims continue to hold to the various versions of the traditional idea of a bodily resurrection supporting their views with some of the evidence of modern parapsychology in addition to the foundational *a priori* religious and ethical arguments. On the other hand, the idea of the bodily re-creation after a period of nonentity has also found some advocates among both some scholars who claim that the Qur'anic understanding of human nature is actually a monistic one and some philosophers or philosophically minded writers who are well informed about modern criticisms of Cartesian dualism in the philosophy of mind.³⁹ But both who believes the concept of resurrection and who

³⁷ Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi [The Idea of Immortality], (Istanbul: İz yayıncılık, 1991), p. 175.

³⁸ See for the theological problems of contemporary monistic and re-creationistic views, John Hick, "Present and Future Life", in A. John Hick Reader, ed. by Paul Badham, (London: Macmillan, 1990), pp. 145-150. Hick maintains here that contemporary monistic theories such as mind-brain identity or epiphenomenalist theories are not only unproved but also generates profound philosophical and theological problems.

³⁹ This seems to be a similar or parallel development to what Paul Badham says: "Much western philosophy of mind is strongly anti-dualist, and at the same time Biblical scholars have re-emphasised the psycho-somatic monism of ancient Old Testament Judaism. The combination of these two features has led many Christian writers to seek to disassociate themselves from belief in the immortality of the

believes re-creation agree on some basic belief principles of faith. For both of them the hope for future life depends on the existence and action of God not on the immortality of the soul on its own natural power. In other words, as Richard Swinburne advocates, for contemporary Muslims too, "If souls exist in purgatory or elsewhere without their bodies or with totally new bodies, they do so by special divine act, not under their own natural powers."⁴⁰ Thus, theologico-ethical argument for life after death is another thing both of them have in common. Moreover, both of them also agree with the general idea that there will be a Day of Resurrection and human accountability and then an eternal life for all human beings.

Heaven and Hell

In this point directly related to the question of revival of the physical body is that of whether the joys and torments of the hereafter are to be understood as physical or spiritual, akin to or totally different from the pains and pleasures we experience in our earthly bodies. While the responses to this question naturally represent a broad range of opinion, they seem to fall naturally into three distinguishable groups: affirmation of the physical nature of ultimate recompense, denial of the physical in favor of its spiritual aspects, and the search for a median or compromise position between these two alternatives.⁴¹

The following statement by Muwahidi suggests what the orthodox position has been on the realities of the afterlife: "The Quran presents a concrete picture of both heaven and hell in which human life is fully embodied and in many ways like ours in this world."⁴² One of the descriptions, among many, in the Qur'an concerning the life in the Heaven seems to support this view (2:25): "But give glad tidings to those who believe and work righteousness, that their portion is Gardens, beneath which rivers flow. Every time they are fed with fruits therefrom, they say:

soul, and to put the whole weight of their emphasis on the doctrine of resurrection." Paul Badham, "Death and Immortality: Towards a Global Synthesis", The Christian Parapsychologist, Vol. 9, Nu. 2, (June 1991), p. 54. See also, John Hick, Death and Eternal Life (London: Collins, 1976), pp. 278-279. See for the criticism of the dualist theory in contemporary philosophy of mind, Peter Smith and O.R. Jones, The Philosophy of Mind: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), Part I.

⁴⁰ Richard Swinburne, The Evolution of the Soul (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 312.

⁴¹ Smith and Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, p. 134.

⁴² Muwahidi, "Islamic Perspectives on Death and Dying", p. 50. See for the details, al-Ghazali, Ihya, vol. 4, pp. 484-495.

'Why, this is what we were fed with before,' for they are given things in similitude; and they have therein spouses purified; and they abide therein (for ever)". According to Muwahidi, in Islam life in heaven and hell is fully embodied. But, of course, a person need not have all those incidental qualities and features that at times we have found in that person in this world. Thus people need not be ill, maimed, jealous, or the like in the resurrection world.⁴³

At the other end there are some who understand the pleasures and pains promised by the Qur'an exclusively as spiritual. Most philosophers did not accept verbatim the ideas of resurrection of the flesh and of a sensual Paradise and Hell. Some Muslim philosophers such as al-Farabi and Ibn Sina defended the immortality of the soul without a body. Under the concept of "cojunction" (*ittisâl*) which is the aim of the Active Intellect, al-Farabi keeps the eternal unity and happiness of the virtuous souls after the destruction of their bodies. al-Ghazali criticises their views concerning the denial of the resurrection of the body, and charges them with infidelity.⁴⁴ According to him, the philosophers "were opposed to all Muslims in their affirming that men's bodies will not be assembled on the Last Day, but only disembodied spirits will be rewarded and punished, and the rewards and punishments will be spiritual, not corporal".⁴⁵ In fact, many Muslim mystics, too, refrained from much physical descriptions, or used them as allegories which might lead to Reality. The central experience they hoped for when thinking of Paradise was the beatific vision, as they understood it from the Qur'an (75:22,23). The Paradise for which the mystic longed is the permanent presence of God.⁴⁶ No one has expressed this idea more beautifully and at the same time more simply than Yunus Emre in his Turkish verse, which has become almost a folksong:

The rivers all in Paradise
Flow with the word Allah, Allah,

⁴³ *Ibid.*, p. 50-51.

⁴⁴ Mehmet Aydın, "Some Misunderstandings concerning al-Farabi's Doctrine of Immortality", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1981, vol. V, pp. 117, 120. See for the debates over immortality in the medieval Islamic philosophy and theology, Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 87-107.

⁴⁵ Ghazali, *Munqidh*, trans. R. McCarthy, p. 76, quoted in Leaman, *An Introduction to medieval Islamic Philosophy*, p. 87.

⁴⁶ Annemarie Schimmel, "Creation and Judgement in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation", in *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, ed. by Annemarie Schimmel and Abdoldjavad Falaturi, (London: Burns & Oates, 1979), pp. 172-174.

And every longing nightingale
He sings and sings Allah, Allah...⁴⁷

According to Muhammad Iqbal, too, "Heaven and Hell are states, not localities. The descriptions in the Quran are visual representations of an inner fact, *i.e.*, character. Hell, in the words of the Quran, is 'God's kindled fire which mounts above the hearts' - the painful realization of one's failure as a man. Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration."⁴⁸ Muhammad Hamidullah uses similar terms, but in less pretentious expressions. "Paradise as a reward, and Hell as a punishment," he says, "are but graphic terms to make us understand a state of things which is beyond all notions of our life in this world....It is necessary to speak to every one according to his capacity of understanding and of intelligence."⁴⁹

However, the idea of purely spiritual resurrection or immortality has found few advocates in contemporary Islamic thought. With few exceptions, contemporary Muslims affirm the resurrection of the body and disagree only on the nature of that body.⁵⁰ From the philosophical point of view, it is argued that because body is extremely important for our identity and personality, to defend only the eternity of the soul-substance does not mean to defend the immortality of human being at all.⁵¹ From the Islamic point of view, as Mehmet Aydın says, if we try to understand the Qur'an without recourse to excessive interpretations, we understand that the immortality talked about is not the immortality of the soul only.⁵²

A sizable number of contemporary interpreters of Islamic doctrine choose to maintain a middle position between the extremes of the physical and the spiritual interpretations of the afterlife. In certain cases they view the nature of recompense as being different circumstances. Mustafa Mahmud represents well this middle position in the understanding of the afterlife. In his view "the Garden will contain all the different ranks from the sensual to the purely spiritual, each one of us getting whatever he

⁴⁷ Quoted in Schimmel, "Creation and Judgement in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation", p. 174.

⁴⁸ Iqbal, The Reconstruction, p. 123; see also, Zafrulla Khan, Islam, pp. 192-196.

⁴⁹ Muhammad Hamidullah, Introduction to Islam (Paris: Centre Culturel Islamique, 1980), pp. 72, 74.

⁵⁰ Jane Idleman Smith and Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981), p. 133.

⁵¹ Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi [The Idea of Immortality], p. 72.

⁵² Aydın, Din Felsefesi [Philosophy of Religion], p. 255.

deserves."⁵³ The last position seems closer to the truth from the perspective of this Qur'anic verse (9/72): "Allah has promised to Believers, men and women, Gardens under which rivers flow, to dwell therein, and beautiful mansions in Gardens of everlasting stay. But the greatest bliss is the Good Pleasure of Allah: That is the supreme triumph." Nevertheless, for most of the Muslims we should not expect to realize the true nature of the conditions of the life after death with our limited faculties of knowledge. As the prophet Muhammad said in a *hadith qudsi*: "Allah said: I have prepared for My righteous servants what no eye has seen and no ear has heard, nor has it occurred to human heart. Thus recite if you wish: 'And no soul knows what joy for them has been kept hidden'."⁵⁴

The last topic related to the eternal life is the question of temporary vs. eternal punishment, as well as to whether or not the Fire itself will endure endlessly. Some Muslims feel that both heaven and hell will continue forever. For them the "Qur'an emphatically states that those who believe and do good work are the inheritors of paradise (*al-Janat*) where they will live forever. And in the Qur'anic view eternal damnation is for those who refuse to believe and do what Allah has enjoined upon mankind."⁵⁵ But for some other Muslims, it goes without saying that Paradise will be eternal; but because of the mercy of God, the Hell will not last eternally.

A great majority of the Muslim theologians affirm, on the basis of the Qur'anic verses (4:48, 4:116) that God may pardon every sin and every crime except disbelief in God, and that the punishment that would be meted out for this last sin would be eternal. Others opine that even the

⁵³ Quoted in Smith and Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, p. 139. For al-Ghazali Fire also has some degrees. In his view, there are "two kinds of fire: the fire of separation [from God] and the hell-fire as described by the Qur'an." Mehmet S. Aydın, "Al-Ghazali's Idea of Death and His Classification of Men in the World-to-Come", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XXVI, (1983), p. 230.

⁵⁴ Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies, Forty Hadith Qudsi (Beirut, Lebanon: The Holy Koran Publishing House, 1980), p. 138. This hadith was related by al-Bukhari, Muslim, at-Tirmidhi and Ibn Majah; and the verse at the end of it is from the Qur'an, chapter 32, verse 17.

⁵⁵ Sulayman Nyang, "The Teaching of the Quran Concerning Life after Death", in Death and Immortality in the Religions of the World, eds. P. Badham and L. Badham, (Paragon House, 1987), p. 83. This is considerably more common and traditional belief. In the view of al-Ghazali, for example, "It is unbelief which brings eternal destruction." See for the details, Mehmet S. Aydın, "Al-Ghazali's Idea of Death", p. 229-230.

punishment of disbelief may one day terminate by the grace of God. These theologians deduce their opinions also from certain verses of the Qur'an (11:107, etc.).⁵⁶ "It is curious that the denial of eternal Punishment in Hell is attributed to Ibn Taymiyyah, who says that after a time the people of Hell shall be transferred to Paradise. He quotes a Prophetic Tradition: 'By God in whose hands my soul is, there will come a time when the gates of Hell will be slamming (i.e. it will be empty) and cress will grow on its floor (i.e. it will be cool).'"⁵⁷ In the words of Muhammad Iqbal, "There is no such thing as eternal damnation in Islam. The word 'eternity' used in certain verses, relating to Hell, is explained by the Quran itself to mean only a period of time (78: 23)."⁵⁸ According to this understanding, neither Hell is an eternal place of punishment only nor Heaven is a hedonistic holiday place. The eternal life that was particularly the ideal of the mystics and their modern successors is not static. They take their inspiration from the fact that the Qur'an speaks of *daraja*, 'stairs', or 'levels', when mentioning Paradise.⁵⁹ Hell is a temporary curative place or state for the sinners in order to heal their spiritual diseases. The souls that are suffering from spiritual diseases and do not come up to a certain standard will be sent to a quasi "spiritual hospital" called hell.⁶⁰ The spiritual progress also continues in Heaven. Iqbal states this understanding of heaven and hell as follows: "Hell, therefore, as conceived by the Quran, is not a pit of everlasting torture inflicted by a revengeful God; it is a corrective experience which may make a hardened ego once more sensitive to the living breeze of Divine Grace. Nor is Heaven a holiday. Life is one and continuous. Man marches always onward to receive ever fresh illuminations from an Infinite Reality which 'every moment appears in a new glory.'"⁶¹

As a result, one can say that among many different views of life after death defended by the world religions and human thought there are

⁵⁶ Hamidullah, Introduction to Islam, p. 74. Cf. Abu Hasan Ali b. Ismail al-Aṣ'ari, Maqalat al-Islamiyyin, (Beirut: al-Mektebeh al-Asriyyeh, 1990), vol. 2, p. 167.

⁵⁷ A.E. Affifi, The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l Arabi (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 167. According to Ibnu'l Arabi, too, eventually, everlasting happiness will be enjoyed by all (see for further details, Affifi, ibid., pp. 163-170).

⁵⁸ Iqbal, The Reconstruction, p. 123.

⁵⁹ Schimmel, "Creation and Judgement in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation", p. 176. The verse mentioned here is 17:21.

⁶⁰ Tug, "Death and Immortality in Islamic Thought", p. 88. For al-Ghazali Fire is a temporary place for purification of the one who has the basic faith (See, Aydın, "Al-Ghazali's Idea of Death", p. 231).

⁶¹ Iqbal, The Reconstruction, p. 123; see also, Zafrulla Khan, Islam, p. 196-197.

basically two different concepts of life after death articulated and advocated in the mainstream Islamic thought: "resurrection" and "re-creation". The latter is a more modern development in its basic understanding of life after death but more classical in its arguments for that. The former is a more traditional, historical and popular Islamic belief about life after death in its basic concepts, but more modern development in its arguments in the sense of having some new empirical or quasi-empirical evidence for that. The difference between them is essentially based on the understanding of the human being. While those who believe in resurrection describe the human being in dualistic terms in one sense or another, the other group emphasises the Qur'anic origin of the monistic understanding of the human being as an indissoluble self or psychophysical unity. In this case, some Muslim thinkers or scholars understand the belief in the life after death in the full literal sense of the re-creation of the person by God after his or her death. Some other Muslim scholars or writers see it within the continuing common tradition and in the support of new parapsychological evidence as the resurrection of the body to be rejoined with a continuing soul. It seems that this disagreement and debate is at present open and could go either way depending on the developments in arguments and evidence based on the scientific findings concerning the status of mental life and on the empirical parapsychological experiences concerning life after death.

In spite of these two different views articulated and defended in Islamic thought, there are many points concerning life after death on which the great majority of Muslim thinkers agree. Those are some of the Islamic beliefs about life after death which many Muslim scholars or thinkers, who believe in resurrection or re-creation, have in common. Death is not the end of human life. There is an actual life and personal accountability after death which will actually occur in the world-to-come. It will be a kind of bodily life which both preserves the personal identity here and is appropriate for the spiritual conditions or developments there. Spiritual purification and progress will be able to continue in the Hell and Heaven. What is certain and unanimously agreed on to be eternal is only heaven. The only guarantee of this eternal life and destiny is the existence, power, wisdom, justice and mercy of God.

REFERENCES

- The Holy Qur'an, English translation of the meanings and Commentary, Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, 1410 H.
- Affifi, A.E., The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l Arabi, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- al-Aşari, Abu Hasan Ali b. Ismail, Maqalat al-Islamiyyin, Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah, 1990.
- Atay, Hüseyin, İslâm'ın İnanc Esasları [The Belief Principles of Islam], Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi [Philosophy of Religion], Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet, "Al-Ghazâlî's Idea of Death and His Classification of Men in the World-to-Come", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XXVI, 1983.
- Aydın, Mehmet, "Some Misunderstandings Concerning al-Farabi's Doctrine of Immortality", İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, vol. V, 1981.
- Badham, Paul and Linda, Immortality or Extinction?, London: SPCK, 1984.
- Badham, Paul, "A Case for Mind-Body Dualism", MC, Vol. XXXIV, No. 3, 1993.
- Badham, Paul, "Death and Immortality: Towards a Global Synthesis", The Christian Parapsychologist, Vol. 9, No. 2, June 1991.
- Becker, Carl B., "Rebirth and Afterlife in Buddhism", in Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and Multi-Disciplinary Views, eds. A. Berger, P. Badham, A.H. Kutscher, J. Berger, M. Perry, J. Beloff, Philadelphia: The Charles Press, 1989).
- al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Ismail, Sahih al-Buhari, Beyrut: Dar al-Kalem, 1987.
- al-Javziyyah, Ibn Qayyim, al-Ruh, Cairo: Dar Nehr al-Nil, no date.
- Davies, Brian, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford and New York: Oxford University Press, 1993.
- Drum, Walter, "Resurrection", The Encyclopedia Americana: The International Reference Work, New York: Americana Corporation, 1957.

- Flew, Antony, "Immortality", The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, Ihya Ulum ad-Din, Beirut: Dar al-Qalem, no date.
- Hamidullah, Muhammad, Introduction to Islam, Paris: Centre Culturel Islamique, 1980.
- Hick, John, Philosophy of Religion, New York: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1990.
- Hick, John, Death and Eternal Life, London: Collins, 1976.
- Hick, John, "Present and Future Life", in A John Hick Reader, ed. by Paul Badham, London: Macmillan, 1990.
- Ibrahim, Ezzeddin, Denys Johnson-Davies, Forty Hadith Qudsi, Beirut, Lebanon: The Holy Koran Publishing House, 1980.
- Iqbal, Mohammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Muhammad Ashraf Publishers, 1986.
- Khan, Maulana Wahiduddin, Religion and Science, translated by Farida Khanam, New Delhi: Al-Risale Books, 1994.
- Khan, Muhammad Zafrulla, Islam: Its Meaning for Modern Man, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- al-Kik, Mustafa, Beyne Alemeyn, Cairo: Dar al-Maarif, 1965.
- Knappert, Jan, "The Concept of Death and the Afterlife in Islam", in Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views, eds. A. Berger, P. Badham, A.H. Kutscher, J. Berger, M. Perry, J. Beloff, Philadelphia: The Charles Press, Publishers, 1989.
- Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi [The Idea of Immortality], İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- al-Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad b. Ahmad, al-Tazkirah, Cairo: Dar al-Deyyan, 1991.
- Leaman, Oliver, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, Cambridge: Cambridge University, 1985.
- Muwahidi, Ahmad Anisuzzaman, "Islamic Perspectives on Death and Dying", in Perspectives on Death and Dying: Cross-Cultural and Multi-Disciplinary Views, eds. A. Berger, P. Badham, A.H. Kutscher, J. Berger, M. Perry, J. Beloff, Philadelphia: The Charles

- Press, Publishers, 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein, Knowledge and the Sacred, New York: Crossroad, 1981.
- Nyang, Sulayman S., "The Teaching of the Quran Concerning Life after Death", in Death and Immortality in the Religions of the World, eds. P. Badham, L. Badham, Paragon House, 1987.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Prasad, Jamuna, "The Hindu Concept of Death", in Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and Multi-Disciplinary Views, eds. A. Berger, P. Badham, A.H. Kutschner, J. Berger, M. Perry, J. Beloff, Philadelphia: The Charles Press, 1989).
- Rahman, F., Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition, Oxford: Oxford University Press, London: Geoffrey Cumberlege, 1952.
- al-Razi, Fahrudin, Mefatih al-Gayb, Istanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, no date.
- Schimmel, Annemarie, "Creation and Judgement in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation", in We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam, eds., Annemarie Schimmel and Abdoldjavad Falaturi, London: Burns & Oates, 1979.
- Smith, Jane Idleman, and Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981.
- Smith, Jane I. and Yvonne Y. Haddad, "Afterlife Themes in Modern Qur'an Commentary," Journal of the American Academy of Religion, XLVII/4, Thematic Issue 5, December 1980.
- Smith, Peter, and O.R. Jones, The Philosophy of Mind: An Introduction, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Swinburne, Richard, The Evolution of the Soul, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Tug, Salih, "Death and Immortality in Islamic Thought", in Death and Immortality in the Religions of the World, eds. P. Badham and L. Badham, Paragon House, 1987.

BİLİMSEL NESNELLİK VE TEİSTİK İNANÇ*

Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık YARAN**

Bilim ve din, geçmişte olduğu gibi günümüz dünyasında da en önemli ve en etkin iki büyük güçtür. Onların ilişkilerinin de, birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirdikleri etkinlikleri kadar önemli olduğu görülmektedir. Holmes Rolston'un dediği gibi, "Çok az konu, geleceğin akışını biçimlendirmede, onların [bilim ve dinin], düşünsel ve varoluşsal boyutları, kafayı ve kalbi, kişiyi ve kültürü, şimdiyi ve geçmişi birleştirmelerindeki öneme sahiptir."¹ Ciddi düşünürler bilim ve din arasındaki ilişkiye oldukça farklı şekilde yaklaşabilirler. Bazıları bilim ve din arasında kesin bir çatışmanın olduğunu, bu iki girişimin esas itibarıyla rekabet içinde olduğunu öne sürer. Başka bazıları bunlar arasında bir çatışmanın değil, bir bölmeleşmenin (compartmentalization) olduğuna inanırlar; çünkü onlara göre bu iki girişim birbirinden o kadar farklı özelliklere sahiptir ki, aralarında bir çatışmanın olması imkansızdır. Daha başka bazıları bir orta yol türü ilişki tarzı ararlar; bilim ve din arasında tamamlayıcı ilişki. Onlar bilim ve dinin birbiriyle temas halinde olduğunu; fakat şiddetli sınır çatışmaları olmaksızın geçinebileceklerini savunurlar.² Şüphesiz bu üç görüşün temsilcileri olarak kategorize edilebilecek düşünürler arasında da belli ölçüde görüş ayrılıkları vardır.

Bu makalede, belki yukarıdaki üçüncü görüşe belli bir sempati ve benzerlikle, nesnel bilimsel bilgi ile teistik inancın, birbirinin müttefiki olan, başka bir deyişle, birbirini karşılıklı olarak destekleyen ve tamamlayan girişimler olarak yorumlanabileceğini savunacağım. Bu karşılıklı ve

* Bu makalenin orjinal versiyonu, Ağustos 1995'de Seul'de gerçekleştirilen bir sempozyumda (International Conference on the Unity of the Sciences) "Scientific Objectivity and Theistic Belief" başlığı altında sunuldu; ve *In Depth* adlı derginin 5. Cilt, 1. Sayısında (Winter 1995-96) yayımlandı.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Examination* (Philadelphia: Temple University Press, 1987), s. vi.

² Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, ve David basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991), ss. 197-98.

olumlu ilişki son yıllarda daha aşikar hale gelmiştir. Son yıllarda bir yandan bazı bilimsel keşifler ve deneysel olgularla ilgili değişen algılar teistik inancın rasyonel olarak temellendirilişinde ve yorumlanışında önemli bir etkide bulundu. Öbür yandan modern bilimin yükselişi için metafiziksel veya teistik temel tarihsel önemi, daha fazla araştırmacı tarafından kabul edilir hale geldi. Nitekim, bazı düşünürlere göre, "Bilim ve dinin tarihinde, bu alanlar arasında her ikisinin de karşılıklı yararına olan verimli bir etkileşim için fırsat, hiçbir zaman [bugünkünden] daha büyük olmamıştır."³ Bu makalenin sınırlı alanı içinde bu karşılıklı ilişkinin sadece bir yönünü incelemeye çalışacağım: bilimsel bilginin teistik inançla ilişkisi. Bunu yaparken, ilgi alanımı fiziksel bilimler ve teistik niteliklere sahip bir Tanrı'nın varlığı konusu ile sınırlı tutacağım.

Nesnelcilik ve Nesnellik

Önce nesnellik hakkında bir belirlenime varmaya çalışmak ve daha sonra bu tarzda nesnel bir yaklaşımla bilimsel bilginin teistik inanç ile ilgisini incelemek uygun görünmektedir. Nesnel olmakla nesnelci olmak arasında bir fark olduğu ve bunları ayırdetmenin de önemli olduğu kanısındayız. İnsan bilgisi ile ilgili nesnelcilik (objectivism), "basit oranlardan karmaşık kuramlara kadar, bilginin bütün unsurlarının, onları bulan ve düşünen bireylerin inançlarını ve bilinç durumlarını aşan özelliklere ve karakteristiklere sahip oldukları görüşüdür."⁴ Böylece, bir nesnelci (objectivist), "bilgi çözümlemesinde, bireylerin tutumları, inançları ve başka öznel durumlarından bağımsız olarak, bu bireylerin yüz yüze geldikleri bilgi unsurları veya maddelerinin karakteristiklerine öncelik verir."⁵ Teolojik bağlamda kullanılan benzer bir kavram da tarafsızlık (neutrality) kavramıdır. Stephan Evans, bir tarafsızlık taraftarını (neutralist), "eleştirel düşüncemizin, eğer tamamen yansız ve tarafsız ise, ancak o zaman gerçeğe ulaşmamıza belki yardım edebileceğine inanan biri" olarak tanımlar. "Bu durumda dini konularda gereği gibi düşünmek için, bütün teslimiyetlerimizi veya en azından dini açıdan 'yükü' olan teslimiyetleri bir tarafa koymalı ve tamamen nötr bir tavır takınmalıyız."⁶

Bugün birçok bilim felsefecisi ve din felsefecisi böylesi bir nesnelci veya tarafsızlıkçı düşünmenin gerçekten mümkün olup olmadığını sor-

³ Rolston, *Science and Religion*, s. vii.

⁴ A.F. Chalmers, *What is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods*, 2nd ed. (Buckingham: Open University Press, 1982), s. 113.

⁵ *Ibid.*, s. 115.

⁶ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. (Illinois: InterVarsity Press, 1982), s. 22.

gulamaktadırlar. Hatta "çağdaş filozofların büyük bir oranı, bunun yapılamayacağına - 'nereden geldiğimizden' bağımsız bir şekilde bilgimizi üzerine dayandırabileceğimiz hiçbir saf, faraziyelerden-bağımsız görüş noktası olmadığına - kanaat getirmiş görünüyor."⁷ Belki de nesnelcilik ya da tarafsızlık yanlısı olanlar, teslimiyetlerimizi, inançlarımız ve tutumlarımızdan bağımsız ve rasyonel olarak değerlendirmeye çalışmamız, deliller ve kanıtlar ışığında onlar üzerinde eleştirel ve dürüst bir biçimde derinlemesine düşünmemiz konusunda ısrar etmekte haklıdırlar. Bununla birlikte, Evans'ın dediği gibi, "bu test etme sürecinin tamamen nötr bir görüş noktasından, herhangi bir inancı olmayan bir kişinin görüş noktasından, başlayabileceği veya başlaması gerektiğini düşünmek bir hatadır."⁸

Bu durumda, nesnelci veya tarafsızlıkçı olmaksızın nesnel olmak hem mümkün hem de arzu edilir görünüyor. Çünkü "nesnel olmak, çoğu durumda, nötr veya tarafsız olmak anlamına gelmediği gibi; önceden kazanılmış, halen sahip olunan, kabul edilmiş inançların yürürlükte tutulmasını da yasaklamaz. Nesnellik sadece bir kimsenin kanaatlerini tecrübe ve mantık karşısında test etmeye ve buna uygun olarak onları düzeltmeye istekli ve arzulu olmasını gerektirir."⁹ Nesnellik, aynı zamanda, gerçeğe ulaşmayı gönülden arzuluyor olma ve ulaştığı sonuçlarında dürüst olma olarak da karakterize edilebilir. Evans'ın belirttiği gibi, "bu dürüstlük, delillerin gerçekten o kişinin kendi teorisine göre en iyi şekilde yorumlanıp yorumlanmadığını ve açıklanıp açıklanmadığını görmeye istekli olmasını şart koşar."¹⁰ Bu anlamda bir nesnellik, hem mümkün hem de arzu edilir görünüyor. Din, bilim ile, böyle bir nesnellığe ilgiyi paylaşabilir; ayrıca, hem teologların hem de bilimcilerin, elden geldiğince rasyonel düşünmenin bu makul şartını karşılamaya çalışmaları gerekir.

Kozmolojik Kanıt ve Büyük Patlama Kuramı

Bilimsel gelişmelerin, çağdaş insanın dini fikirleri üzerinde değişik etkileri oldu. Bu bağlamda Büyük Patlama kuramı çarpıcı örneklerden biridir. Onun özellikle Tanrı'nın varlığının kozmolojik kanıtı üzerinde doğrudan etkileri olmuştur. Kozmolojik kanıt, genellikle evrenin bilfiil var olduğu olgusundan, veya onun değişme, hareket, nedencilik gibi özelliklerinden kalkarak; Tanrı'nın, evrenin veya onun bu genel özelliklerinin sebebi olarak var olduğunu öne süren birçok değişik şekillerde sunulmaktadır.

⁷ Peterson, Hasker, Reichenbach, ve Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 37.

⁸ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 26.

⁹ Rolston, *Science and Religion*, s. 22.

¹⁰ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 28. Ayrıca, bak. Peterson, Hasker, Reichenbach, ve Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 11.

Şu veya bu versiyonu ile o, Yunanlı, Müslüman, Yahudi, ve Hıristiyan düşünürlerce kullanılmıştır. Ne var ki, ondokuzuncu yüzyıla doğru, kozmolojik delili de içine alan felsefi teoloji, Hume ve Kant'ın güçlü septik etkisini hissetmeye başladı. Onlar aklın asla felsefi kanıtlar yoluyla Tanrı'nın varlığı konusunda doğruluğu kanıtlanmış bir sonuca ulaşamayacağını savundular.

Buna rağmen, son yıllarda, kozmolojik delilin bazı formları, özellikle iki yetkin felsefeci, Richard Swinburne ve William Lane Craig, tarafından etkili bir biçimde savunuldu. Swinburne, "Tümevarımsal Kozmolojik Kanıt"ını, esas itibarıyla, evreni öncesiz bir varlık olarak düşünen Leibniz'in görüşleri üzerine dayandırır. Aşağıdaki paragraf onun delilini basit ifadelerle özetlemektedir:

"Eğer Tanrı varsa, onun bir evrenin sonluluğu ve karmaşıklığını içeren bir şey yaratması şansı oldukça büyüktür. Bir evrenin sebepsiz olarak var olması çok gayri muhtemeldir; fakat Tanrı'nın sebepsiz olarak var olması çok daha muhtemeldir. Evrenin varlığı tuhaf ve şaşırtıcıdır. Eğer onun bir Tanrı tarafından meydana getirildiğini varsayarsak, o zaman anlaşılabilir kılınabilir. Bu varsayım, sebepsiz bir evrenin varlığını varsaymaktan daha basit bir açıklama başlangıcını bir postulat olarak kabul eder; ve bu, sebepsiz Tanrı varsayımının doğru olduğuna inanmanın dayanağıdır."¹¹

Swinburne'ün kozmolojik delil versiyonu esas itibarıyla zaman içinde evrenin başlangıcına değil basitlik ilkesine (principle of simplicity) dayandığı için, onun Büyük Patlama kuramı ile yakın bir ilişkisi yoktur.

Diğer taraftan, William Craig, kendi isimlendirmesiyle "*Kelam*'ın Kozmolojik Delili" versiyonunu, Kindi ve Gazali gibi Müslüman düşünürler üzerine dayandırır. Delilin bu biçiminin Büyük Patlama kuramı ile yakın ilişkisi vardır. Craig'e göre bu delil şu şekilde ortaya konulabilir:

1. Var olmaya başlayan her şeyin, varlığının bir sebebi vardır.
2. Evren var olmaya başlamıştır.
3. Öyleyse, evrenin varlığının bir sebebi vardır.¹²

Craig, birinci öncülün sezgisel olarak aşikar olduğunu, hiç kimse- nin ciddi olarak onu inkar etmediğini savunur. Anahtar öncül, kesinlikle

¹¹ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979, ss. 131-32.

¹² William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979), s. 63.

ikinci öncüdür: evren var olmaya başlamıştır. Bu öncül, geçmiş zamanlarda, sonsuz zamansal serilerin bilfiil varlığının imkansızlığını ispatlamaya yönelmek gibi sadece felsefi akılyürütme yoluyla savunulmaktaydı. Bu türden kanıtlar hâlâ bazı çağdaş savunucular bulabilmekteyse de, başka birçok felsefeci bunlar hakkında septik bir tutum içindedirler. Örneğin, Richard Swinburne'a göre, evrenin bir başlangıcı olduğunu göstermeye yönelik olarak öne sürülen *a priori* kanıtlarda pek umut yoktur. Fakat bunu göstermeye yönelik *a posteriori* kanıtların belli bir geleceğinin olması mümkündür.¹³ Nitekim, evrenin zamanda bir başlangıcının olduğu görüşü son yıllarda bilimsel kozmoloji tarafından güçlü bir biçimde desteklenmiştir. Şu sıralarda bilim adamları arasında yaygın olan görüş, evrenin bir başlangıcının olduğudur.

Evrenin açıklanışına ilişkin iki rakip teori vardır; biri, evrenin belirgin bir zamansal başlangıcının olduğunu göz önünde tutarken; diğeri, onu basitçe öncesiz bir varlık olarak tasvir eder. Son yıllarda, alternatifi olan Büyük Patlama kuramı lehine ortaya çıkan delillerin artışı karşısında Durgun Durum kuramına dayalı açıklamanın etkisi azaldı. Büyük Patlama kuramına göre evren zamanda belli bir noktada başladı; evrenin bu başlangıcından önce ne zaman, ne uzay, ne de madde vardı; evreni oluşturacak potansiyel, tekillik (singularity) diye bilinen bir kütlede yoğunlaşmıştı. Bu tekillik 15 milyar yıl önce aniden patladı; ve sadece nükleer reaksiyonlar yoluyla daha büyük elementlerin kendisinden üretildiği çok miktarda hidrojenin yaratılmasıyla değil, aynı zamanda uzayın kendisinin de yaratılmasıyla sonuçlandı. Madde ve uzayın var olmaya başlamasının ilginç bir yan ürünü de maddenin bir fonksiyonu olan zamandı. Bu durumda, mutlak bir başlangıcı olan evren modeli, sadece mantıksal olarak tutarlı olmakla kalmayıp, bilimsel verilere de uymaktadır. Dolayısıyla bugün, yukarıdaki kanıtın ikinci öncülünü anlamak da benimsemek de daha kolay hale gelmiştir.

Çağdaş ateist felsefecilerin önde gelenlerinden biri olan J.L. Mackie bu kanıtlamaya itirazda bulunur; ve, "büyük patlama, daha gerisine doğru tahminde bulunabileceğimiz herhangi bir yasa bulamadığımızdan dolayı kendisini açıklayamayacağımız ölçüde kökten bir sıçrama olarak alınmak zorunda olsa bile, onun *bazı* fiziksel önceleyenlere (antecedents) sahip olması gerektiğini biz çıkarımalıyız"¹⁴ der. Bu itiraz güçlü bir itiraz gibi görünmemektedir. Zira "bazı fiziksel önceleyenler", (büyük patlama anının öncesinde, bilim bahsedemese de bazı fiziksel varlıklar) olması gerektiğinden bahsetmek, büyük patlamanın bilimsel tasvirine uygun düşmemektedir. Nite-

¹³ Swinburne, *Existence of God*, s. 121.

¹⁴ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 94.

kim dört önemli bilim adamı büyük patlamayı şu sözlerle tasvir etmektedir: "Evren, yaklaşık bir Hubble zamanı önce sonsuz bir yoğunluk durumundan ortaya çıktı. Uzay, zaman, ve evrendeki tüm madde bu olayda yaratıldı."¹⁵

"Sonsuz yoğunluk" hali, "hiçbir şey'e ('nothing') tamamen eşittir. Gerçek dünyada sonsuz yoğunluğa sahip olacak hiçbir şey olamaz; zira eğer bu nesne herhangi bir kütleyle sahipse, o zaman *sonsuzca* yoğun olmaz ... Bu durumda, büyük patlama modelinin tam anlamıyla uygulanışının gerçekten mecbur ettiği şey, *yoktan yaratılıştır (creatio ex nihilo)*."¹⁶ Şu halde, büyük patlama kuramının, kozmolojik kanıtın en önemli öncülü- nü açıkça desteklediği ve doğru çıkardığı gözüküyor. Buna göre, var olmaya başlayan her fiziksel şeyin varlığının bir sebebi varsa; fiziksel evren de belli bir zamanda var olmaya başlamışsa, o zaman bu evrenin de varlığının bir sebebi olduğu, bu sebebin de fizik ötesi bir yaratıcı Tanrı olduğu sonucuna varmak son derece makuldür.

Tasarım Kanıtı ve Temel Sabitler

Tasarım kanıtının (the argument from design) farklı şekilleri vardır. Bununla birlikte, bu tür delillerin hepsi, bir takım ihtimaliyetçi veya analogik akıl yürütmelerle, dünyadaki teleolojik düzenin gözlemlenmesinden yola çıkarak, bu düzenliliğin sebebinin Tanrı olması gerektiği, dolayısıyla Tanrı'nın var olduğu, sonucuna ulaşan çıkarımlar olarak nitelendirilebilir. Tasarım kanıtı, Tanrı'nın varlığının en eski kanıtlarından biridir. Tarihsel olarak bu kanıtın altın çağı, onyedinci yüzyılda modern bilimin yükselişini takip eden iki asırdır. Newton'un doğal teolojisi onu taçlaştırmıştır, ve onsekizinci yüzyıl boyunca sayısız düşünürler onu yinelemiş ve yeniden güçlendirmiştir. Ne var ki, onsekizinci yüzyılın sonlarında ve ondokuzuncu yüzyılda bu kanıt, bir taraftan Hume ve Kant'ın mantıksal eleştirileri, öbür taraftan Darwin'in deneysel eleştirileri ile karşılaşmış; ve birçok kişiye göre bunlar, artık bu delilin herhangi bir gücü olmadığını göstermişlerdir.

Buna rağmen, tasarım kanıtı yirminci yüzyılda yeniden ifade edilmiş, yeniden canlandırılmış; ve bilhassa son zamanlarda birçok bilim adamı, felsefeci ve teolog nazarında yeniden itibar kazanmıştır.¹⁷ Bunda birçok faktör rol

¹⁵ J. Richartt gott III, James E. Gunn, David N. Schramm, ve Beatrice M. Tinsley, "Will the Universe Expand Forever?," *Scientific American*, March 1976, s. 65.

¹⁶ Craig, *Kalam Cosmological Argument*, ss. 116-17. Büyük patlama kozmolojisinin teistik ve ateistik çağrışımının son zamanlardaki bir tartışması için bak. William Lane Craig ve Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

¹⁷ Bu kanıtın son zamanlara ait bir tartışması ve savunuluşu için bak. Cafer Sadık Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, basılmamış Doktora tezi, University of Wales, Lampeter, 1994.

oynamış olabilir. Her şeyden önce, bilim ve dine karşı son zamanlarda bir tutum değişikliği oldu. Alvin Plantinga'nın dediği gibi, "Genel olarak Batı dünyasında, 20, 30 yıl öncesine göre şimdilerde dine karşı daha fazla bir ilgi; bilim hakkında düşünme biçimlerinde de bir tür gevşeme var."¹⁸ Bunun yanında, din felsefesinde de daha teistik ve gelenekçi bir dönüş oldu son zamanlarda. Kai Nielsen'in üzümlere belirttiği gibi,

"Anglo-Amerikan çevredeki din felsefesi son on yılda görülmemiş bir dönüş yapmıştır.... Ön sıralara gelenler ... felsefi olarak analitik bir kanaate sahip olmakla birlikte mantıksal empirizmin veya Wittgenstein'ciliğin kalıntılarına bile düşman olup, geleneksel Hıristiyan felsefesi ve doğal teolojinin eski konularına ve eski tezlerine dönen bir grup Hıristiyan felsefecidir."¹⁹

Son on yıllarda, tasarım kanıtının canlanmasına ve yeniden formüle edilmesine katkıda bulunan daha özel ve daha doğrudan ilişkili gelişmeler de oldu. Son yirmi veya otuz yıl boyunca, kozmoloji uzmanları, fizikçiler, ve gökbilimciler, bir gün içinde insan hayatı var olamazsa, evrenin yapısı ve gelişiminde karşılanması gereken bir takım özel şartlar belirlediler. Çoğu kere "kozmos uyuşumları" olarak isimlendirilen bu özel şartların keşfi, fizikçileri, bu kozmik uyuşumları bizim kendi varlığımızla ilişkilendiren İnsancı İlke'yi formüle etmeye sevketti. Bunlar tatmin edici bir açıklama gerektiriyordu; ve bazı bilim adamları ve felsefeciler için, kozmik uyuşumlar ve tasarım kanıtı arasında bir ilişki görmek zor olmadı. Nitekim, bu delilin son zamanlarda birçok bilim adamı nezdinde önem kazandığını belirtmekte yarar vardır. Hatta bazılarına göre, bu kanıt teologlardan ziyade bilim adamlarının elinde daha ikna edici bir şekilde yeniden hayata kavuşturulmuştur.²⁰

Tasarım kanıtının, dünyadaki çeşitli tasarım örneklerince desteklenen, özü itibarıyla bir çeşit sezgi veya içgörüye dayalı, örneklemsel bir

¹⁸ Alvin Plantinga, "Modern Philosophy and the Turn to Belief in God", ed. R.A. Varghese, *The Intellectuals Speak Out about God* (Chicago, IL: Regnery Gateway, 1984), s. 165.

¹⁹ Kai Nielsen, "foreword," Keith M. Parsons, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne, and the Analytic defence of Theism* (Buffalo, Ny: Prometheus Books, 1989), s. 165.

²⁰ Paul Davies, *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning* (London: Simon & Schuster, 1992), s. 203; John Polkinghorne, "A Revived natural Theology," in J. Fennema and I. Paul, eds., *Science and Religion: One World-Changing Perspectives on Reality* (Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), s. 88.

kanıt olduğu söylenebilir. Bu delilde uzun zamandır kullanılmakta olan, fakat Paley'ci versiyonun görünüşteki düşüşünden sonra delile özellikle hakim olan bir örnekle açıklama grubu, canlı hayata yardım etmek için inorganiklerin uygunluğu idi. Frederick Tennant'a göre, bugünün teleolojik delil yanlısı, inorganik ve organik alemler arasında görünen gayeliliğin sürekliliğine, veya birindeki adaptasyonun diğerindeki adapte ediciliğe bağlı olduğuna dikkat çeker. Tennant, "dünyamızın, canlı varlıkların yurdu olmaya uygunluğunun, belli bazı, astronomik, termal, kimyasal vb. temel şartlara, ve görünüşe göre birbirine nedensel olarak bağlı bulunmayan niteliklerin uyuşumuna bağlı olduğunu"²¹ savunuyordu. Tennant ve takipçileri, bu tür bir antropik kanıttan, çoğu kez sadece genel yuvarlak sözler şeklinde bahsedebiliyorlar ve bunu örneklendirmek için çok az sayıda özel deneysel olgu örneği bulabiliyorlardı.

Ne var ki, son yirmi veya otuz yıl boyunca, bilimsel topluluk, yeryüzünde canlı hayatın ortaya çıkması ve akıllı hayatın gelişmesine evrenin imkan tanınması için, ne kadar kompleks ve hassas şartların bir araya gelmesi gerektiğinin keşfedilmesiyle hayrete düştüler. Günümüzde, fizik, astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği, ve biokimyanın çeşitli alanlarında yapılan çeşitli keşifler, bu zamanda yeryüzünde şuur sahibi bir karbon-temelli hayatın varlığının, fiziksel ve kozmolojik sabitlerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymaktadır; öyle ki, bu sayısal oranların herhangi biri çok hafifçe değiştirilmiş olsa, bu denge altüst olur ve hayat var olmazdı.²² Bu durum karşısında, bazı felsefeciler, kimi bilim adamlarıyla birlikte, Tennant'ın kanıtını bu yeni keşfedilmiş kozmolojik verilerle geliştirdiler; ve böylece tasarım kanıtının daha güçlü bir versiyonunu oluşturdular. Aslında antropik uyuşumların sayısı, "ince bir biçimde ayarlanması gerektiği görülen otuz kadar faktörü"²³ içine alan uzun bir liste oluşturur. Biz burada onların sadece birkaçını kısaca anabiliriz.

"Eğer nükleer zayıf kuvvet hissedilir derecede daha güçlü olsaydı, o zaman Büyük Patlama bütün hidrojeni yakıp helyuma dönüştürürdü. Bu durumda da ne su ne de uzun ömürlü sabit yıldızlar olabilir. Onu hissedilir derecede zayıf yapmak da yine hidrojeni yok ederdi: ilk zamanlarda oluşan

²¹ Frederick R. Tennant, *Philosophical Theology*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), s.85-86.

²² William Lane Craig, "The Teleological Argument and the Anthropic Principle," in W.L. Craig and M.S. McLeod, eds., *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays* (New York: Edwin Mellen, 1990), s. 128.

²³ John Leslie, "Creation Stories, Religious and Atheistic," *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1993), s. 68.

nötronlar protonlara dönüşmezdi.

Yıldızların içinde bol miktarda karbonun yaratılması için, *nükleer güçlü kuvvet*, olduğundan belki yüzde bir oranı kadar küçük bir orandan ne daha güçlü ne de daha zayıf olmalıdır. Onun gücünü belki yüzde iki oranında artırmak, protonların oluşmasını önlerdi - bu durumda hiçbir atom olamazdı - veyahut da onları diprotonlara bağlardı; bu durumda da yıldızlar, güneşimizden milyarlarca kere daha hızlı yanarlardı. Öte yandan, onun gücünü aşağı yukarı yüzde beş oranında azaltmak, yıldızlara ait yanmayı imkansız kılarak, deuteronu çözerdi.

Elektromanyetizmin çok hafifçe daha güçlü olmasıyla, yıldızlara ait ışık saçma şiddetle düşerdi. O zaman ana seri yıldızların tamamı kırmızı yıldızlar olurdu: muhtemelen hayatın evrimini destekleyemeyecek ve her halde demirden daha ağır elementleri meydana getirmek için gerekli olan süpernova olarak patlayamayacak kadar çok soğuk yıldızlar. Eğer o, çok hafifçe daha zayıf olsaydı, o zaman bütün ana seri yıldızlar, çok sıcak ve kısa ömürlü mavi yıldızlar olurlardı.

Yıldızların hepsinin kırmızı veya hepsinin mavi yıldızlar olmaması için elektromanyetizmin iyi-ayarlanmış olması gerektiği, iki kuvvet arasındaki oran çok önemli olduğu için, *çekim gücünün* iyi-ayarlanmış olması gerektiği konusunda yeniden ifade edilebilir. Yıldızların ve gezegenlerin oluşması, ve yıldızların milyarlarca yıl sabit bir durumda yanması için çekim gücünün de iyi-ayarlanmasına ihtiyaç vardır.

Herhangi bir makul hayat türünün gelişme şansının bulunması için, çeşitli *parçacık kütlelerinin* uygun değerler alması gerekmiştir. Birinci olarak, eğer -yaklaşık binde bir olan nötron-proton kütlesi farkı, elektron kütlelerinin neredeyse tam olarak iki katı olmamış olsaydı, o zaman bütün nötronlar protona dönüşürdü yahut da bütün protonlar tersinmez bir biçimde protona dönüşürdü. Bu iki durumdan hangisi olursa olsun, kimya ve biyolojinin üzerine dayandığı yüz civarındaki sabit atom türü olmazdı. İkinci olarak, süper ağır parçacıklar patlamanın ilk anlarında aktifiler. Onların kütlelerindeki oldukça küçük değişiklikler, madde parçacıklarının fotonlara oranında felakete neden olacak değişikliklere yol açabilir; bir kara delikler evreni yahut da galaksiler o-

luşturamayacak kadar seyreltilmiş bir madde evreni sonucu verebilirdi. Bundan başka, süper ağır parçacıklar, protonların çok çabuk çöküşünü engellemek için çok ağır ölmek zorundaydılar."²⁴

Bu kozmolojik uyuşumların delillendirme gücü, dünyada hayatın idamesine yardım eden yeryüzüne ait şartların uyuşumuna da dikkat edildiğinde daha fazla artmaktadır. Errol Harris'in sözleriyle özetlemek istersek, dünya, "doğru büyüklükte, doğru türden bir yıldızın yörüngesinde dönen, doğru bileşimli bir atmosferle kuşatılmış, ve gezegenler arasında eşsiz bir hidrosferle donatılmış bir gezegendir. O, hayatın yayılması ve idamesi için hepsi elverişli ve çoğu da zorunlu olan olağanüstü özellikleri bulunan elementler ve bileşikler bünyesinde barındırır."²⁵

Yeryüzünde hayatın var olabilmesi için zorunlu olan bu olağanüstü kozmik oranların ve özelliklerin keşfedilmeleri, Tanrı'yı, evrendeki düzenin sebebi olarak da delillendirmeye çalışan klasik teleolojik delilin gücünü ve etkileyciliğini yeniden artırmıştır. Bunlar evrenin sadece düzenli değil, inanılmaz ölçüde ve olağanüstü derecede düzenli ve çok hassas bir biçimde ayarlanmış olduğunu göstermektedirler. Üstelik bu durum sadece evrenin kozmik tarihinin son dönemlerinde veya evrenin dünyanın etrafını saran sınırlı bölgelerinde değil, zaman olarak onun ilk başlangıç safhalarından beri ve mekan olarak onun her bir bölgesinde keşfedilebilen gerçeklerdir.

Bu kozmik uyuşumları basit bir rastlantı olarak değerlendirmek, çok naiv bir açıklama olurdu. Bu tür keşiflerin, birçok bilim adamı ve felsefeciyi, böylesine hassas bir dengenin, bir tesadüf olarak basitçe görmezden gelinemeyeceği sonucuna götürdüğü bilindiğinde, bunlar nasıl açıklanacaktır? Bunları açıklamak için iki ana alternatifin olduğu görülmektedir: birisi, "çok evrenler" in varlığı hipotezine dayalı ateistik yorum, diğeri, Tanrı'nın tasarımı ve yaratmasına dayalı açıklama.

Çok evrenler görüşünü savunmak için değişik kuramlar öne sürülmektedir. Örneğin, J.A. Wheeler, bir salınan (oscillating) evrenler modeli ileri sürmektedir. Her bir devirin yeni fiziksel yasalar ve sabitler seti ile ortaya çıktığı Büyük Patlama, Büyük Sıkışma, Büyük Patlama, ve bu şekilde devam edip duran evrenler. A.D. Linde, şişen (inflationary) evrenler modeli önermektedir. Buna göre bizim gözlemlenebilir evrenimiz, asıl daha büyük Evrenden şişerek ortaya çıkmış olan pekçok birbirinden farklı

²⁴ John Leslie, *Universes* (London and New York: Routledge, 1989), s. 3-6.

²⁵ Errol E. Harris, *Cosmos and Anthropos: A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle* (London: Humanities Press, 1991), s. 58.

mini-evrenlerden sadece biridir. Bilimsel literatürde en yaygın ve ciddi olarak tartışılan çok evren senaryolarından biri de H. Everett'in Çok-Alemler kuantum kuramıdır. Bu, genellikle bize, birbiriyle hemen hemen hiçbir etkileşimi olmayan gittikçe farklı Dünyalara (Worlds) ayrılan ve baş harfi büyük harfle yazılan bir Evren (veya Kainat, Universe) sunan bir model olarak anlaşılır. Her Dünya, kuantum mekaniğinin gerçekten mümkün gördüğü olaylar setleri arasından bir seçimi yansıtır.²⁶

Ne var ki, yukarıdaki senaryoların hepsi de ciddi bilimsel ve felsefi itirazlarla karşı karşıyadırlar. Genel olarak dikkate alındıklarında, felsefi açıdan, bunlar "Ockham'ın usturası"nın en aşırı inkarını temsil ederler; zira bu ilkeye göre, bir mümkün açıklamalar seti içinde en makul olanı, en sade fikirler ve en az faraziyeler içerenidir. Bizim bir tane gözlemlenebilir evrenimizin olağanüstü özelliklerini açıklamak için, sonsuzca başka evrenler varsayımını yardıma çağırarak, şüphesiz kozmik uçlara aşırı bagaj taşıyor, ifrata kaçıyor.²⁷ Tamamen bilimsel görüş açısından ise, çok dünyalar hipotezi, tasavvur edilebilir herhangi bir deney tarafından ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Bu sözü edilen başka evrenlerin varlığını gösterecek hiçbir deney yoktur. Nitekim Paul Davies'e göre,

"Çok evren kuramcıları, teorilerinin öne sürdüğü 'başka dünyalar'ın ilke olarak bile asla teftiş edilemeyeceğini kabul etmekte. Kuantum 'şubeleri' arasında seyahat etmek yasaktır. Bundan başka, şişen veya salınan evren modellerindeki düzenli bölgeler, uzay ve zamanın hiçbir gözlemcinin çok evrenlerin varlığını empirik olarak doğrulayamayacağı veya reddedemeyeceği kadar müthiş genişlikleri nedeni ile birbirlerinden ayrılmışlardır."²⁸

Bu durumda Richard Swinburne'un dediği gibi, "alternatif açıklamadan hiçbir şekilde açıkça daha basit olmayan bir formülün tercih edilen yorumunu kurtarmak için ve (her halükarda belli bir oran içinde bulunmak zorunda olan) sınır şartlarının çok dar oranından kaçınmak için sonsuzca çok evrenlerin olduğunu varsaymak, delilik gibi görünüyor."²⁹ Paul Davies'e göre, "Böylesine teorik bir yapının, nasıl olup da tabiatın bir özelliğinin, bilimsel anlamda bir açıklaması olarak kullanılabilmesini anlamak zordur. Şüphesiz, bir kimse sonsuz bir evrenler dizisine inanmayı,

²⁶ Craig, "Teleological Argument," ss. 142-43; Leslie, *Universes*, ss. 6-8.

²⁷ Paul Davies, *God and the New Physics* (London: J.M. Dent & Sons, 1983), s. 173.

²⁸ *Ibid*

²⁹ Richard Swinburne, "Argument from the Fine-Tuning of the Universe," in John Leslie, ed., *Physical Cosmology and Philosophy* (New York: Macmillan, 1990), s. 171.

sonsuz bir Tanrı'ya inanmaktan daha kolay bulabilir, fakat böyle bir inanç, gözlemden ziyade imana dayanmalıdır."³⁰ John Leslie'nin ifadeleriyle, "böyle güçlüklerle karşılaşıldığı için, çok-evrenler yaklaşımını reddetmenin, ve onun yerine, güvenimizi Tanrı hipotezi lehine koymanın her bakımdan daha iyi olacağı sonucuna varabiliriz."³¹ Eğer ilahi tasarım görüşünün tek rakip alternatifi olan çok-evrenler hipotezi, fizik değil metafizik ise, o zaman, Polkinghorne'un dediği gibi, "herhangi bir eski evren' olduğu için değil, verimli bir sürece muktedir olmasını murad eden bir Yaraticının yaratması olduğu için taşıdığı bu özelliklerde olan sadece tek bir evrenin var olduğu görüşü, eşit oranda tutarlılığa ve daha büyük bir ekonomiye sahip olan bir metafiziksel öneridir."³²

Fakat burada belki daha belirgin olan hatalı tutum, çok evrenler olabileceğini varsaymak değil, bilinen evrenin başlangıcından beri sergilediği hassas dengeyi izah ederken Tanrı açıklamasından kaçıp rastlantısal oluşumu makul göstermek için, varsayılan bu evrenlerin mevcut evrenden daha düzensiz olduklarını; bu düzenli evrenin ise, sonsuz sayıda düzensiz evren arasından tesadüfen çıkmış bir tane düzenlisi olduğu yorumuna ve buna dayalı ateistik sonuca ulaşma gayretidir. Oysa bilinenen bilinmeyene doğru mantıksal bir çıkarımda bulunulduğunda, çıkarıma yön vermesi gereken, bilinenin temel özellikleridir. Elimizdeki örnekte olduğu gibi, bilinen tek evren çok düzenli ise, ve bilinmeyene ait tek ipucumuz bu ise, normal akılyürütme, eğer gerçekten varsalar, bilinmeyen evrenlerin de en az bilinen kadar düzenli olabileceği sonucuna götürmelidir, tam tersine değil. Sonuç olarak, bilinen evrenimizin başlangıç koşulları ve temel sabitlerindeki olağanüstü kozmik oransal uyumların son yıllardaki keşfinin, Tanrı'nın varlığına inancın klasik delillerinden olan tasarım kanıtının örneklemesel zeminine, çok-evrenler senaryoları ve yorumlarıyla gölgelenemeyecek ölçüde, yeniden büyük bir güç ve zenginlik kattığı görülmektedir.

İnayet Delili ve İnsancı İlke

İnayet delilinin tarihi aslında felsefe tarihinin ilk dönemlerine kadar izlenebilir. On sekizinci yüzyılın yazarları, inayetin işleyişini asıl itibarıyla nesnelere genel oluşumu ve akışında gördüler. Dünya düzenlidir, belirli yasaları vardır; farklı kısımları birbirine ve canlı varlıkların ihtiyaçlarına harika biçimde uymaktadır. Tanrı'nın inayeti onun, insanların ahlaki disiplini için uygun bir yer olmasını sağlamıştır. O, tasarımılandığı

³⁰ Davies, *God and the New Physics*, s. 137.

³¹ John Leslie, "Modern Cosmology and the Creation of Life," in Ernan McMullin, ed., *Evolution and Creation* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1985), s. 112.

³² Polkinghorne, "Revived Natural Theology," s. 90.

teleolojik olarak anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu, "gözlemcileri meydana getirmek ve varlıklarını devam ettirmek amacıyla 'tasarlanmış' tek bir mümkün Evrenin var olduğu"nu⁴⁰ iddia etmektedir. Güçlü İnsancı İlkenin bu amaçsal formülasyonu

"Hayatı meydana getirmek için, evrenin, hayatın ortaya çıkışı için yeterli özellikleri geliştirdiğini ileri sürerek, WAP'ın etkililiğini açıklar. Buradaki "...mek için" (in order to) teriminin varlığı, şüphesiz bu modeli teleolojik, yani amaç-yönelimli olarak tanıtır. Buradaki amaç, hayatın varlığıdır.... Bundan başka, birçok farklı versiyon ortaya atılmaktaysa da, nihayetinde, bunların hepsi bir çeşit doğa üstü varlığa götürmektedir."⁴¹

Fizikçi Freeman Dyson bir dizi antropik uyuşumun desteğinde şöyle yazmaktadır:

"Evrende kendimi yabancı gibi hissetmiyorum. Evreni ne kadar çok incelersem ve onun yapısının ayrıntıları üzerinde ne kadar çok çalışırsam, evrenin bizim geliyor olduğumuzu bir anlamda bilmiş olması gerektiğinin o kadar çok delilini buluyorum.... Evrenin yapısı ile hayat ve zekanın gerekleri arasındaki çok özel ahenk, olayların planlanışında zihnin öneminin üçüncü tezahürüdür."⁴²

Paul Davies de benzer görüşlere sahiptir. Ona göre dört asır önce bilim, Tanrı tarafından tasarlanmış amaçlı bir yapı olan kosmos içinde insanlığın sıcak ve rahat yerini tehdit eder görüldüğü için din ile çatışmaya girmişti. Kopernik ile başlayan ve Darwin ile sona eren devrim, insanları değeri düşük ve hatta abes görme etkisi doğurmuştu. Artık insanlara büyük planın merkezinde bir yer verilmiyor; bunun yarine ilgisiz bir kozmik dramada tesadüfi ve görünüşe göre anlamsız bir rolleri olduğu varsayılıyordu.⁴³ Oysa, Davies'in haklı olarak belirttiği gibi "bilim, insanları, kör fiziksel güçlerin rastlantısal ürünleri olarak göstermenin aksine, bilinç sahibi organizmaların evrenin temel özelliği olduğu izlenimine vermekte-

⁴⁰ John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1986), s. 22.

⁴¹ George gale, "Whither Cosmology: Anthropic, Anthropocentric, Teleological?," in Nicholas Rescher, ed., *Current Issues in Teleology* (Lanham, MD: University Press of America, 1986), s. 106.

⁴² Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* (New York: Harper&Row, 1979), s. 250, 252.

⁴³ Davies, *Mind of God*, p. 20.

dir. Biz doğanın yasalarına derin, ve inanıyorum ki, anlamlı bir şekilde yazılmıştık.⁴⁴

O halde, Ayer'in yukarıda ileri sürdüğü gibi, evrendeki kısmi yerimizin naturalistik dünya görüşünü destekler mahiyette görülmesi gerektiği tezi, artık bir zamanlar olduğu kadarki bir güçle de savunulamaz. İnayet delilinin, fiziksel evren ile ilgili bugünkü bilimsel bilgiler ve kozmolojik ilkeler açısından bakıldığında hâlâ savunulabilir olduğu görünüyor.

Sonuç olarak, son zamanlardaki bilimsel keşiflerin, objektif bilimsel bilgi ile teistik inanç arasında herhangi bir ciddi çatışmaya neden olmadığı gözükmektedir. Aksine, bilimsel bilginin bugünkü durumunun, temel teistik inançları, özellikle de Tanrı'nın varlığı inancını destekler mahiyette gelişmeler kaydettiği son zamanlarda çok daha aşikar olmuştur. Geleneksel teistik inancın çağlar boyunca ya saf iman ile inanılan ya da felsefi kanıtlarla savunulan çoğu öğeleri, son zamanlarda güçlü bilimsel destekler kazanmışlardır. Bu bağlamda, ilk önce Büyük Patlama kuramının, teistik kozmolojik kanıtın en önemli öncülüne güçlü bir destek sağladığını gördük. İkinci olarak, evrenin temel sabitleri ile ilgili bilimsel bilgilerin, son zamanlarda teistik tasarım kanıtını yeniden güçlendirdiğini tespit ettik. Son olarak, İnsancı Kozmolojik İlkenin geleneksel inayet deliline sağladığı desteği inceledik. O halde, objektif bilimsel bilgi ve onlara dayalı felsefi çıkarımlar ve yorumların, Tanrının varlığı ile ilgili teistik inançlar için makul bir zemin ve birikimsel gerekçeler sağladığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte burada belki şunu da ilave etmekte yarar vardır. Tanrı'nın varlığına inanç, şüphesiz yukarıda irdelediğimiz türden bilimsel bilgilerin tasdikine bağlı değildir. İnanç, bunlardan önce ve bunları aşan bir özellik arz eder. Bununla birlikte bu tür bilimsel yahut kozmolojik uyuşumların varlığı konusu da önemsiz değildir. Aksine, bilimsel bilgi ve teistik inanç arasındaki karşılıklı olumlu ilişkinin, insanların hakikate ve hakikatin birliğine inanması ve bunu araması için son derece önemli ve yararlı olduğu gözükmektedir.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

HAKİM en-NİSABÜRİ ve MÜSTEDREK ÜZERİNE (Genel Bir Değerlendirme)

Yrd. Doç. Dr. Osman GÜNER*

I- HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

a) Hayatı:

Alimler nezdinde daha çok "İbnu'l-Beyyi"¹ diye tanınan "el-Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdûye ed-Dabbî et-Tahmânî en-Nîsâbüri", 3 Rebû'l-Evvel 321/933 tarihinde Nisabur'da doğdu. Henüz küçük yaşta babasıyla dayısının teşviki ile hadis ilmine merak sardı. İlk kez 9 yaşında iken hadis dinlemeye ve 13 yaşında iken de hocası Ebû Hâtim İbn Hibbân'dan (v.354/965) hadis yazmaya başladı.¹

Rivayete göre, 20 yaşında iken hocası İsmail es-Saffâr'ın (v.341/952) vefatı üzerine Nisabur'dan Irak'a geçmiştir. H.368 yılında Irak'tan Hicaz'a doğru bir seyahati olmuş, bu sırada meşhur Sünen müellifi ed-Dârekudnî (v.385/995) ile mülakatta bulunmuştur. Ayrıca Horasan ve Mâverâünnehr gibi önemli ilim merkezlerini dolaşmış ve iki binden fazla şeyhten hadis dinlemiştir.²

Yaşadığı dönemde Abdullah b. Muhammed eş-Şarkî (v.328/939), Ebû Ali es-Sakafî (v.328/939) ve Ebû Hâmid b. Bilal (v.330/941) gibi değerli şahısların ilimî toplantılarına iştirak etmiş; Ebû Tâhir el-Muhammedâbâzî (v.336/947), Ebû Bekir el-Kettân (v.332/943), Ebû Ali Hüseyin en-Nîsâbüri (v.349/960), el-Ci'âbî (v.355/966), Ebû Ahmed el-Hâkim (v.378/989) ve diğer bir çok alimden de hadis ilmini tahsil etmiştir.³

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Şemsüddin ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1990, XVII/163; Takıyyüddin es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, 1324, III/64; Muhammed es-Sâlihî, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadis*, Beyrut, 1989, s.237.

² Sâlihî, *a.g.e.*, s.237; Zehabî, *Siyer.*, XVII/163; Sübki, *a.g.e.*, III/65.

³ Hocaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sâlihî, *a.g.e.*, s.237-241; Zehabî, *Siyer.*, XVII/163-165; Sübki, *a.g.e.*, III/65.

Hâkim'den hadis rivayetinde bulunmuş kimseler arasında ise, tanınmış hadis müellifi ed-Dârekudnî ve öğrencileri Ebû Zerr el-Herevî (v.434/ 1043), Ebû Ya'lâ el-Halîfî (v.446/1057), Ebû Bekir el-Beyhakî (v.458/1066), Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (v.465/1076), Ebû Bekr eş-Şirâzî (v.487/1098) gibi isimler yer alır.⁴

b) İlmî Kişiliği:

İbn Hallikan'nin (v.681/1282) ifadesine göre, Hâkim devrinin en tanınmış muhaddislerindendi ve geniş bir ilmî birikime sahip alim bir zattı. Her ne kadar başlangıçta Ebû Sehl es-Su'lûkî'den (v.404/1013) ağırlıklı olarak fıkıh dersleri almış olsa da, daha sonra hadise karşı duyduğu ilgi onu bu alana çekmişti.⁵

Muhammed b. Tâhir (v.507/1118) diyor ki: "Mekke'de iken Sa'd b. er-Rabbânî'ye sordum, dedim ki: "Sence aynı dönemde yaşamış en büyük dört muhaddis kimlerdir?" Dedi ki: "Bağdat'ta Dârekudnî, Mısır'da Abdulgânî (v.409/1018), İsfehan'da Ebû Abdullah İbn Mende (v.395/1005) ve Nisabur'da da Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbûrî'dir. Bunlardan Dârekudnî, İlelü'l-Hadîs'te son derece seçkin, Abdulgânî İlmü'l-Ensâb'da geniş bilgi sahibi, İbn Mende elindeki hadislerin çokluğu ve geniş hadis kültürü, Hâkim de tasnif ve tertibiyle temayüz etmiş ender şahsiyetlerdendi."⁶

Rivayete göre, Sülemî (v.412/1023) bir gün Dârekudnî'ye: "İbn Mende mi yoksa İbnu'l-Beyyi' mi daha hafızdır?" diye sormuş, o da: "Kesinlikle İbnu'l-Beyyi'nin hafız daha güçlüdür" diye karşılık vermişti.⁷

Ebû Hâzim anlatıyor: "Ebû Abdullah el-Usmî'nin yanında üç yıl kaldım, alimlerimiz arasında ondan daha muteyakkız ve daha güvenilir birini görmedim. Buna rağmen o, çözemediği bir meseleyle karşılaşınca beni hemen Hâkim'e gönderir ve ondan kendisine cevap gelmesini beklerdi. Cevap geldiğinde de hiç tereddüt etmeden meseleyi ona göre çözümlerdi."⁸

Abdulgâfir b. İsmail de diyor ki: "Hocalarımızdan, Hâkim'in yaşadığı dönemleri dinlerdik, derlerdi ki: "Ebû Sehl es-Su'lûkî ve İmam İbn Fûrek (v.404/1013) gibi devrin önde gelen şahsiyetleri bile onu kendilerine

⁴ Sâlihî, *a.g.e.*, s.238; Zehebî, *Siyer.*, XVII/165; Sübkî, *a.g.e.*, III/65.

⁵ Sâlihî, *a.g.e.*, s.241.

⁶ Sâlihî, *a.g.e.*, s.238; Sübkî, *a.g.e.*, III/66; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Bus-tânu'l-Muhaddisîn*, (trc.A.O. Koçkuzu), Ankara, 1986, s.88.

⁷ Sâlihî, *a.g.e.*, s.241; Zehebî, *Siyer.*, XVII/165; *Tezkiratü'l-Huffâz*, Hayda-rabad, 1955-58, III/1044.

⁸ Zehebî, *Siyer.*, XVII/171; Sübkî, *a.g.e.*, III/65-66.

tercih ederler ve üstünlüğünü takdir ederek ona tam bir saygı gösterirlerdi.” Bunlar onun yaşantısı ve alimler nezdindeki konumunu ifadeye yetmez. Zira kişi ancak onun eserlerindeki ifade gücünü ve tasarruflarını gördüğü zaman üstünlüğünü takdir edecek ve kendinden öcekilere, sonrakilere ve muasırlarına göre ne denli kudretli olduğunu anlayacaktır.”⁹

Hâkim, hadis rivayetinde her ne kadar mütesâhil (gevşek) biri olarak tanınmış olsa da, Hatîb Bağdâdî'nin (v.463/1072) şu ifadeleri, aynı zamanda onun bu konuda titiz davrandığını da göstermektedir: “İbnu'l-Beyyi' bir ara Bağdat'a gelir ve yanındakilere: “Hafızınız (Dârekudnî) nin yalnızca bir şeyhten beşyüz cüz hadis naklettiği söyleniyor; onlardan bir kısmını getirin bakalım!” der; ona Ebû İshâk et-Taberî'den rivayet edilen bir kaç cüz hadis getirirler; o heüz birinci cüzün başında Atiyye b.el-Avfi'nin hadisini görünce: “Esere zayıf bir şeyhle başlamış!” diyerek fırlatıp atar ve diğerlerine de bakmaz.”¹⁰

Rivayete göre, Hâkim h.359 yılında Samanoğulları döneminde ve Ebu'n-Nadr Muhammed b.Abdulcebbâr el-Atebi'nin vezareti sırasında Nesâ kadılığı da yapmıştır. Kâdı Halil b.Ahmed es-Secezi bir gün Ebû Ca'fer el-Atebi'nin huzuruna çıkarak şöyle der: “Allah şeyh (Hâkim)den razı olsun. Nesâ'yı Resulullah'ın hadisleriyle donattı.” Hâkim daha sonra Cürcan kadılığına getirilmek istenmişse de bu görevi kabul etmemiştir.¹¹

Hâkim'in tuhaf bir ölüm hikayesi vardır: Bir gün hamama gider, gusledip çıkarken bir ah çekip çıplak bir vaziyette henüz giyinmemişken aniden ruhunu teslim eder. Tarih, 3 Safer 405/1014'tür.¹²

c) Tenkide Maruz Kalması:

İbnu's-Sübkî'nin ifadesine göre, Hâkim, “güvenilirliği, büyüklüğü ve değerinin yüceliği tartışılmaz hadiste hâfiz bir imamdır.”¹³ İbn Hacer de onun güvenilir bir imam olduğundan bahisle şöyle der: “Hâkim, değeri son derece büyük, hatırı sayılır, zuafâdan beri bir şahsiyettir. Ancak ömrünün sonlarına doğru, Müstedrek'in telifi sırasında kendisinin gaflet ve tegayyür (hal değişikliği)ne müptela olduğu söylenir. Onun şu tavrı bunu göstermektedir: Önce Kitabı'd-Duafâ'sında bazı kimseler hakkında söz söylemiş, rivayetlerini terk etmiş ve onlarla ihticactan sakınmış olmasına rağmen,

⁹ Zehebî, *Siyer.*, XVII/170-1; *Tezkira.*, III/65-6.

¹⁰ Ahmed b.Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, trz.,V/473-4; Zehebî, *Siyer.*, XVII/174.

¹¹ Sübkî, *a.g.e.*, III/65.

¹² Zehebî, *Siyer.*, XVII/173; *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut, 1963, III/608; Sübkî, *a.g.e.*, III/67.

¹³ Sübkî, *a.g.e.*, III/64.

men, daha sonra onlardan bazılarının hadislerini eserine almış ve tashih etmiştir. Sözgelimi Abdurrahman b.Zeyd b.Eslem'in hadisini eserine almıştır. Oysa o, onun hiç kimseye gizli kalmayacak şekilde mevzû hadisler rivayet ettiğini de söylemiştir¹⁴

Suyûtî'nin de dediği gibi, o, hadisleri tashih konusunda oldukça mütesâhil (gevşek) bir tavır takınır.¹⁵ Ancak İbn Hacer'in onun mütesâhil olduğunu belirtmesi, kendi tutumuyla çelişki arz etmektedir. Zira onun, Lisânu'l-Mizân'da ve diğer bir çok eserindeki ricâlerinden çoğunun sıhhatini tesbit ederken onun görüşlerine başvurduğu görülür. Şayet Hâkim hakkında daha önce dile getirdiği görüşleri doğru ise o zaman bunu izah etmek oldukça güçtür.¹⁶

Ayrıca İbn Hacer, onun tanınmış bir şîi olduğundan ve hatta râfizîlikle itham edildiğinden de bahseder: Rivâyete göre, İbn Tâhir, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Ensârî'ye (v.481/1092) Hâkim'i sorar, o da: "Hadiste güvenilir (sika) bir imamdır, ancak aşağılık (habis) bir râfizîdir" der. Bunun üzerine o da der ki: "Biraz insafli ol, adam yalnızca şîi, râfizî değil ki!.." ¹⁷

İbnu's-Sübki ise, bu iddianın haksız bir şekilde ona yakıştırıldığını belirterek onlara şöyle karşılık verir: "Şunu kesin olarak söyleyebilirim ki, Ebû İsmail ile İbn Tâhir'in imam hakkındaki sözleri, aralarındaki itikadî görüş farklılıklarından ileri gelmektedir. Onların itham olunduğu tecsim (Allah'ı cisimlendirme) akidesi, Hâkim'in ithama maruz kaldığı râfizîlikten çok daha kötü bir sapmadır. Ayrıca bu konuda Hâkim'in kendilerinden ilim aldığı ve özel görüşmeler yaptığı hocalarına baktığımızda, onların Ehl-i Sünnet'in büyük şahsiyetlerinden olduğunu görürüz. Nitekim onun ilim tahsil ettiği Ebû Bekr b.İshâk ed-Dabbî, Ebû Bekr b.Fûrek, Ebû Sehl es-Su'lûkî gibi şahsiyetler, ne râfizîlik ne de şîilikle itham edilmiş kimselerdir. Bunlar da onun hakkında böyle bir ithamda bulunmamışlardır. İşte Hâkim'in kendileriyle birlikte olup dinî konularda sohbet ettiği kimseler bunlardı. Ben şahsen ne Müstedrek'te ne de diğer eserlerinde onun râfizî veya şîi olduğunu gösteren herhangi bir görüşüne rastlamış değilim. Doğrusu ben hayret ediyorum, hiç bir delile dayanmadan nasıl onun râfizî ya da şîi

¹⁴ Ahmed b.Ali İbnu'l-Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Haydarabad, 1330, V/ 233.

¹⁵ Celâleddin Abdurrahman b.Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, (thk.A.Ö.Hâşim), Mısır, 1985, I/80.

¹⁶ Seyyid Hâşim en-Nedvî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn li'l-Hâkim en-Nisâbü'rî'nin sonundaki bibliyoğrafya yazısı*, Halep, trz., IV/614.

¹⁷ Zehebî, *Mizân*, III/ 608; İbn Hacer, *a.g.e.*, V/233; Sübki, *a.g.e.*, III/68.

olduğunu söyleyebiliyorlar?!"¹⁸

Hâkim'in şaya meyilli olduğu şeklindeki bu iddia, muhtemelen onun Samanoğulları devrinde (357/970) Şîî bir devletin idarî kadrosunda Nisabur ve Cürçân kadılığı yapmış olması ve hilafette Hz.Ali'yi Hz.Osman'a tercih ettiği şeklindeki siyasî görüşlerine istinaden çıkartılmış olabilir.¹⁹

d) Eserleri:

Hâkim eserlerini telif 37 yaşında iken başlamıştır. Yazdığı eserlerin bin cüze yakın olduğundan bahsedilir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- *el-Müstedrek ale 's-Sahîhayn*²⁰

2- *Ma'rifetü 'Ulûmi 'l-Hadîs*²¹

3- *Kitâbu 'l-İklîl* ya da *Kitâbu 'l-Medhal ilâ Ma'rifeti 'l-İklîl*²²

4- *Kitâbu 'l-İlel*

5- *Kitâbu 't-Terâcîm*

6- *Kitâbu 'l-Ebvâb*

7- *Târîhu 'Ulemâi Nişâbur*

8- *Kitâbu Müzekki 'l-Ahbâr*

9- *Kitâbu 'l-Medhal ilâ 'İlmi 's-Sahîh*

10- *Em'âli 'l-'Aşiyât*

11- *Fedâilu 'l-İmâmi 'ş-Şâfiî*

12- *Fedâilu Fâtıma*.²³

II) el-MÜSTEDREK ale's-SAHİHAYN

Müstedrek, *istidrâk* mastarından gelme bir isimdir. Lügatta, "gözden kaçırılmış bir şeyin hatırlanması, yapılmış bir yanlışın düzeltilmesi, eksik bir bilginin tamamlanması gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Hadis literatüründe ise, bir müellifin şartlarına uygun olduğu halde eserine almamış

¹⁸ Sübkî, *a.g.e.*, III/67-8.

¹⁹ Bu konuda ayrıca bkz. Seyyid Muazzam Hüseyin, *Ma'rifetü 'Ulûmi 'l-Hadîs*'in Önsözü.

²⁰ Halep, trz.

²¹ (thk. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire, 1937.

²² Halep, 1932; London, 1953.

²³ Sübkî, *a.g.e.*, III/64; Muhammed b.Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü 'l-Mustatrafе.*, Şam, 1964, s.21; Dihlevî, *a.g.e.*, s.89; Fuad Sezgin, *GAS (Geschichte des Arabischen Schriftums)*, Leiden, 1967-74, I/367-70.

²⁴ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985, s.96.

olduğu hadislerin bir başka kitapta toplanmasıdır.²⁵ Bu şekildeki hadislerin bir muhaddis tarafından toplanarak müstakil bir eserde tasnif edilmesi sonucu ortaya çıkan hadis mecmualarına da *müstedrek* denilmektedir.²⁶

Hâkim'in "*el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*" adlı bu eseri, müstedrekler arasında oldukça meşhur ve ma'ruf bir eser olarak bilinir. Müellif eserin mukaddimesinde telif sebeplerinden bahsederken şunları söyler:

"...Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v.256/870) ve Ebu'l-Hüseyyn Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî (v.261/875) yalnızca sahih hadisleri içeren ve çeşitli bölgelerde son derece meşhur olmuş muhtasar iki eser yazmışlardı. Onlar, kendi eserlerinde yer alan hadislerin dışında başka sahih hadisin bulunmadığı şeklinde bir açıklama da yapmamışlardı. Ancak ne hikmetse asrımızda bidatçılardan bir grup türedi kimse ortaya çıkmış ve hadisçiler hakkında ileri geri konuşarak: "Elinizdeki sahih hadislerin sayısı on bini geçmez. Bunların dışında tamamı bin cüzü bulan sened ve hadisler ise tamamen zayıf ve asılsızdır" demeye başlamışlardı.

Bu nedenle gerek bu şehirde ve gerekse diğer şehirlerde mevcut bir çok alim benden, Buhârî ile Müslim'in kullandıkları senedleri taşıyan (fakat eserlerini kabartır düşünceyle almadıkları sahih) hadisleri bir kitapta toplamamı istediler. Doğrusu bütün illetsiz hadisleri bir araya getirmek elbette imkansızdır. Nitekim Buhârî ve Müslim de böyle bir iddiada bulunmamışlardır. Gerek onların asrındaki ve gerekse daha sonraki asırlarda yaşayan pek çok alimin, illetli olmasına rağmen bir çok hadisi "Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygundur" diyerek tahrîc ettikleri bilinmektedir. El-Medhal (ile's-Sahîh) adlı eserde mütehasıs imamların beğenisini kazanacak şekilde bunları müdafaa etmeye çalıştım. Bu eserimde, Buhârî ve Müslim'in veya onlardan herhangi birinin benzerleriyle ihticâc ettiği güvenilir ravilerin hadislerinin yer alması için yüce Allah'tan bana yardım etmesini diliyorum.²⁷

Hâkim'in bu açıklamalarından da anlaşılıyor ki, o, yaşadığı toplumda ehil olmayan bazı kimselerin sahih hadisleri tesbit konusunda delilsiz bir takım iddialarda bulunmaları üzerine, Buhârî ve Müslim'in eserle-

²⁵ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987, s.78.

²⁶ Çakan, *a.g.e.*, s.96.

²⁷ Hâkim, *Müstedrek.*, 1/2-3.

rinde yer alan hadislerin sıhhat şartlarını içeren daha bir çok hadisin varlığını ortaya koyabilmek amacıyla bu eseri telif etmiştir.

Hâkim, bu kısa açıklamasından sonra Kitâbu'l-Îmân'la başlayıp Kitâbu'l-Ahvâl ile sona eren ve toplam 52 kitaptan oluşan hadisleri, Ale'l-Ebvâb sisteme göre tertib etmiştir.

Buna göre o, bu eserinde:

1) Buhârî ile Müslim'in ya da bunlardan birinin şartlarına uyduğu halde eserlerine almadıkları hadisler ile

2) Onlardan herhangi birinin şartlarına uymadığı halde kendisinin sahih kabul ettiği hadislerle yer vermiştir.

Hâkim, ilk grupta yer alan hadisler hakkında: "Bu, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun bir hadistir"²⁸ ya da "Bu, yalnızca Buhârî'nin şartlarına uygun bir hadistir"²⁹ veya "Bu yalnızca Müslim'in şartlarına uygun bir hadistir"³⁰ şeklinde açıklamalarda bulunur.

İkinci grup hadisleri ise: "Bu, illeti (gizli bir kusuru) bulunmayan isnâdı sahih bir hadistir" şeklinde açıklar.³¹

Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Salâh ve Nevevî gibi bazı alimler her ne kadar Hâkim'in, yalnızca Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer almayan hadisleri topladığını söylemiş olsalar da, Irâkî bunun doğru olmadığını belirterek şöyle der: "Hâkim, Sahîh'te mevcut bir çok hadisi yanlışlıkla eserine almıştır. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî'nin merfû olarak rivayet ettiği, "Benden Kur'ân'ın dışında bir şey yazmayın..." hadisini Menâkıb'da Ebû Saîd'e isnaden nakletmektedir.³² Oysa bu hadîs, Müslim'in eserinde mevcuttur.³³ Hatta Hâfız Zehebî de Telhîs'de bu tür hadislerle zaman zaman değinmektedir."³⁴

²⁸ A.e., I/50, 52, 54, 55...

²⁹ A.e., I/57, 59, 65...

³⁰ A.e., I/50, 52, 57, 60, 63...

³¹ A.e., I/3, 4, 5, 6, 7...; Ayrıca bkz. Suyûtî, *Tedrib.*, I/80; Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1971, II/1672; Kettânî, *a.g.e.*, s.21; M. Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Mısır, 1984, s.408; Muhammed Abdulaziz el-Hûlî, *Târîhu Funûni'l-Hadîs*, Beyrut, 1986, s.98.

³² *Müstedrek*, I/127.

³³ *Müslim*, Zühd, 72.

³⁴ Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî, *Fihrisü Ehâdisi'l-Müstedrek ale's-Sahî-hayn*, Beyrut, 1986, s.8 (Irâkî, *et-Takyîd ve'l-Îzâh*, s. 17'den naklen).

a) Eserin Tenkidi:

Hâkim bu eserini, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu halde eserlerine almadıkları hadisleri bir araya getirmek gayesiyle yazdığını belirtmekle birlikte, eseri bir çok münekkidin çeşitli açılardan tenkit ettiği görülür.

Bu konuda Ebû Saîd el-Mâlî'nin (v.421/1021): "Eseri baştan sona mütalaa ettim, ancak Buhârî ile Müslim'in şartlarına uygun tek bir hadis dahi bulamadım" şeklindeki tenkidi, bazı müelliflerce oldukça aşırı bir iddia olarak değerlendirilmiş olsa da, Zehebî'nin ifadesine göre: "Doğrusu, Müstedrek'te çok sayıda Sahihân'ın şartlarını taşıyan hadis mevcuttur. Öyle sanıyorum ki, eserin yarısı bu tür hadislerden oluşurken, dörtte biri zahiren sahih isnadlı olup aslında bu iki imamın şartlarına uymayan hadislerden, kalan dörtte biri de vâhiyât ve münkerlerden ve belki de mevzû hadislerden oluşmaktadır."³⁵

Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid de bir risalesinde bu konuda şu açıklamalara yer verir: "Yaptığım araştırmalar sonrasında gördüm ki, şu üç hadisin dışında, Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığı halde eserlerine almadıkları hiç bir hadise rastlamadım. Bunlardan biri, Enes b. Mâlik'in (v.93/712) rivayet ettiği: "Şu anda cennet ehlinde biri size doğru geliyor..." hadisi, diğeri Ali b. Ebî Tâlib'in (v.40/661) naklettiği: "Kul şu dört şeye inanmadıkça gerçekten iman etmiş sayılmaz..." hadisi ve Haccâc b. Alât'ın müslüman olduğu zaman naklettiği hadistir."³⁶

İbn Hacer, Zehebî'nin bu konuda yapmış olduğu açıklamaların yeterince açık olmadığını, dolayısıyla daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyulduğunu belirterek Müstedrek'teki hadislerin bu açıdan bir kaç grupta mütalaa edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre eserde yer alan hadisleri üç grupta değerlendirmek mümkündür:

"I. Grup Hadisler: Her iki eserde ya da bunlardan herhangi birinde râvileri makbul addedilenler ile aynı zamanda bu râvilerin "birbirlerinden" aldıkları (alâ sûreti'l-ictimâ') rivayetlerinde geçen isnadlarının illetten salim olduğu hadislerdir.

"Birbirlerinden" demekle, râvilerin farklı isnadlarda "tek tek" (alâ sûreti'l-infirâd) makbul addedildikleri hadisleriyle aynı isnadda birbirlerinden naklettikleri hadisleri ayırmak istedik. Sözelimi, Süfyân b. Hüseyin'in Zührî'den (v.124/742) rivayet ettiği hadisler gibi. Her ikisi de bu râvileri

³⁵ Zehebî, *Siyer.*, XVII/175; Sübkî, *a.g.e.*, III/69; Kettânî, *a.g.e.*, s.22.

³⁶ Maraşlı, *a.g.e.*, s.9 (İbn Hacer, *en-Nüketü alâ Kitâbi'bni Salâh*, I/312'den naklen).

“tek tek” makbul saymakla birlikte, Süfyân’ın Zührî’den aldığı rivayetleri makbul saymamışlardır. Zira başka şeyhler bulunmadıkça Süfyân’ın Zührî’den rivayetini zayıf addetmişlerdir. Dolayısıyla Süfyân’ın Zührî’den aldığı bir rivayet hakkında: “*Bu, Şeyhân’ın şartlarına uygundur*” denilemez. Onlar her ne kadar bu râvilerden her biri ile “tek tek” ihticâc etmiş olsalar da, bu râvilerin aynı isnad zincirinde “birbirlerinden” naklettikleri rivayetleri kabul etmediklerinden, bu tür rivayetlerin onların şartlarına uygun olduğu söylenemez.

Yine onlar, isnaddaki râvilerden birini makbul sayıp diğerini makbul saymamışlarsa, bu durumda da aynı hüküm geçerlidir. Mesela, Şu’be tarikiyle Semmâk b. Harb’in İkrime’den onun da İbn Abbas’tan rivayeti bunun gibidir. Müslim, sika râvilerden rivayette bulunduğu sürece Semmâk’ın rivayetini makbul saymış, fakat İkrime’nin rivayetini makbul saymamıştır. Buhârî de tam tersi İkrime’nin rivayetini kabul etmiş, Semmâk’ın rivayetini kabul etmemiştir. Bu durumda “birbirlerinden” rivayetleri makbul olma şartı oluşuncaya kadar bu tür rivayetler onların şartlarına uygun değildir.

“İlletten salim” şeklindeki ifadeyle de, aralarında tedlîs ile nitelenen ya da ömrünün sonlarına doğru ihtilâta (hafıza karışıklığına) maruz kalan kimselerin yer almadığı ve “birbirlerinden” rivayette bulunma şartını haiz olduğu için makbul addettikleri râvilerin hadislerini diğerlerinden ayırtetmek istedik. Zira genellikle biliyoruz ki, Şeyhân, başka bir tarikten rivayeti bulunduğu kani olmadıkça müdellislerin “an-ane” ile rivayetlerini kabul etmemiştir. Ayrıca muhtelitlerin (ömrünün sonlarına doğru hafızaları karışanların), ihtilâttan önceki sahih hadislerinden olduğuna kani olmadıkça da sonraki hadislerini eserlerine almamışlardır. Böyle olunca da gerek “an-ane” ile rivayet eden müdellisin, gerekse ihtilâttan sonra rivayeti olan muhtelit bir şeyhin yer aldığı bir isnad hakkında: “*Bu, Şeyhân’ın şartlarına uygundur*” diye hüküm vermek doğru değildir.

Müstedrek’te, bu şartlarda onların ne asıl ne de istişhâd kabilinden eserlerinde yer vermedikleri çok az sayıda hadis mevcut olmakla birlikte, ayrıca gerek Şeyhân’ın gerekse onlardan her hangi birinin eserlerine aldıkları halde yine de Müstedrek’te yer alan çok sayıda hadis mevcuttur. Hâkim, muhtemelen bu tür hadisleri, onların eserlerine almadıklarını zan ederek Müstedrek’e almış olmalıdır.³⁷

II. Kısım Hadisler: İsnadındaki tüm râvileri ihticâc kabilinden değil de, istişhâd, i’tibâr ve ta’lik kabilinden uygun görmek suretiyle eserleri-

³⁷ Maraşlı, *a.g.e.*, s.10-11 (İbn Hacer, *Nüket.*, I/312-vd.’den naklen).

ne aldıkları hadisler ile bir râviyi, teferrüdü (tek kaldığı) ya da güvenilir bir râviye muhalif olduğu durumlarda terk edip bunların olmadığı durumlarda kabul ettikleri hadislerdir. Mesela Müslim'in, teferrüdde bulunmadığı sürece el-Alâ b.Abdurrahman'ın nüshasından, babası kanalıyla Ebû Hureyre'nin hadislerini eserine alması gibi.

Hâkim, el-Medhal ile's-Sahîh adlı eserinde müstakil bir bölüm açarak Şeyhân'ın mütâbaat kastıyla rivayette bulunduğu şahısların isimlerini zikretmiş ve onların bu maksatla aldıkları hadisleri de tek tek saymıştır. Sonra da bunları bildiği halde bu şahısların hadislerini Şeyhân'ın şartlarına uygun olduğu zannıyla eserine almıştır.

Hiç şüphesiz bu şahısların naklettiği hadislerin, tam olarak sahihlik şartlarını taşıdığı söylenemez. Hatta bunlar arasında şâzz ve zayıf olanlar bile mevcuttur. Ancak bir çoğu hasen mertebesinden daha aşağıda da değildir. Bu durumda şunu sormak gerekir: Hâkim sahîh ile haseni birbirinden ayıramayacak biri mi ki, bütün hadisleri yalnızca şeyhlerine bakarak sahîh addetmektedir? İşte onun, bu gibi kimselerden gelen hadisler hakkında, Şeyhân'ın şartlarına uygun olduğunu söylemesi bazıları tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Bu kısım, eserin temelini teşkil etmektedir.³⁸

III. Kısım Hadisler: Buhârî ve Müslim'in ne ihticâc ne de mütâbaat kastıyla eserlerinde yer vermedikleri isnadlarla nakledilen hadislerdir.

Hâkim bu rivayetlere eserinde oldukça fazla yer vermiştir. Böylelikle Sahîhayn'da bulunmayan bu tür râvilerin hadislerini alıp tashîh etmiştir. Ancak o, bu râvilerin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu da iddia etmemiştir. Bunu muhtemelen zanna dayalı olarak yapmıştır. Esasen o, hadislerden çoğunun sahîh olduğu şeklindeki görüşünü, râvilerden bir kısmının (illetten) sâlim olması şeklinde açıklar. Mesela, Hâkim'in Leys kanalıyla İshâk b.Bezrec'ten "Bayramda Süslenme" babında naklettiği hadis bunun gibidir. O, bu hadis hakkında der ki: "Şayet İshâk'ın cehâleti olmasaydı, hadisın sahîh olduğuna hükmederdim. Esasen cehâletin çokluğu, hadis hakkında çok fazla konuşmayı da gerektirmez."

İşte onun bu tutumu dolayısıyla, sahîh kabul ettiği hadisler arasında pek çok yalan haber de karışmıştır. Bu kısmı teşkil eden rivayetler arasında, Şeyhân'ın derecesine yükselmeleri şöyle dursun, sıhhat şartlarını taşıyabilen tek bir hadis bile bulabilmek oldukça zordur.

Buna göre Müstedrek'te, Buhârî ve Müslim'in ya da ikisinden birinin şartlarına uyduğu söylenen hadisler oldukça azdır.

³⁸ A.e., s.11 (İbn Hacer, *Nüket.*, I/312-vd.'den naklen).

Hatta bu konuda İbn Abdilberr (v.463/1071) biraz daha ileri giderek: “Buhârî ve Müslim birlikte bir “asıl”dan hadis alınmamasına karar vermişlerse, bu, onun sahîh bir tarikinin bulunmadığı anlamına gelir” der. Bir başka yerde de: “Buhârî ve Müslim bir asıldan hadis almamışlarsa, bu, onun zayıf olduğunu göstermeye yeter” demektedir.

Hâkim’in bu uygulaması, İbn Salâh’ın zikrettiği iki ihtimalden birini güçlendiriyor. Ona göre, Şeyhân veya bunlardan biri hadisin râvilerinden rivayette bulunmuşlarsa, o: “bu hadis, Şeyhân’ın veya ikisinden birinin şartlarına uygun sahîh bir hadistir” demiş; hadisin bazı râvilerinden rivayette bulunmuşlarsa, onun için de: “bu, senedi bakımından sahîh bir hadis” demiştir. Onun, Ebu Osman kanalıyla Ebû Hureyre’den merfû olarak rivayet ettiği: “*Rahmet yalnızca şakîden kaldırılmıştır*” hadisini naklettikten sonraki şu sözü bunu açıkça göstermektedir: “Bu, isnadı sahîh bir hadistir. İsnadda yer alan Ebû Osman, Ebû Osman en-Nehdî değildir. Eğer böyle olsaydı, hadisin Şeyhân’ın şartlarına uygun olduğunu söylerdik.”

Bu ayrıca şuna da işaret ediyor ki, Buhârî ve Müslim şayet hadisin râvilerinden birinin bile rivayetini eserlerine almamışlarsa, Hâkim bu hadisin onların şartlarına uygun olduğunu söylememiştir. İbn Dakîki’l-İd’in (v.702/ 1303) görüşü de böyledir.

Eğer Hâkim bazı durumlarda bundan gâfil kalmış ve Şeyhân’ın eserlerine almadığı bir kısım râvilerin hadisleri hakkında: “bu hadisler onların şartlarına uygundur” diyerek tashîh etme yoluna gitmişse, bu durum ya yanılmadan yahut ta unutmadan kaynaklanmıştır. Esasen yapılan eleştiriler buna yönelik olmalıdır.³⁹

Meşhur Nasbu’r-Râye müellifi Zeyleî (v.762/1361) de, Hâkim’in Müstedrek’te oldukça mütesâhil (gevşek) davrandığını belirterek tesâhülün boyutlarını şöyle ifade eder: “Hâkim Müstedrek’te diyor ki: “Bu, Şeyhân’ın ya da bunlardan birinin şartlarına uygun sahîh bir hadistir.” (İ’tibâr kabilinden rivayette bulunulan) bir râvinin Sahîh’in bir yerinde makbul addedilmesi, o râvinin her zaman makbul olduğu ve Sahîh’in şartlarına uygun olduğu anlamına gelmez.

Hâkim çoğu kez, Sahîh’te râvilerinden çoğunun makbul sayılmadığı hadisleri eserine almıştır. Mesela Hâkim, İkrime’nin İbn Abbas’tan naklettiği bir hadis hakkında: “Bu, Buhârî’nin şartlarına uygun bir hadistir” der. Yani Buhârî’nin İkrime’den hadis aldığına bakarak böyle söyler, oysa bu apaçık bir tesâhüldür.

³⁹ A.y. (İbn Hacer, *Nuket*, I/312-vd.’den naklen).

Yine Hâkim çoğu kez, ricâlinin bir kısmı Buhârî'ye bir kısmı da Müslim'e ait olan hadisleri de almış ve onlar hakkında: "Bu, onların şartlarına uygun bir hadistir" hükmünü vermiştir ki, bu da açık bir tesâhül örneğidir.

O'nun eserine aldığı öyle râviler de var ki, Buhârî ve Müslim, hadisinde zabtı ve vasıfları belli bir şeyhten rivayet ettiği sürece, o râvinin hadisini almışlar; fakat onun başkasından rivayet ettiği bir hadisi, zayıflığından, zabtının bulunmamasından, meşhur birinin kendisinden rivayet etmemesinden yahut ta diğer bir takım nedenlerden dolayı eserlerine almamışlardır. Oysa Hâkim, râvinin onun dışında bir şeyhten rivayette bulunması durumunda da hadisini almış ve: "Bu, Şeyhân'ın ya da bunlardan birinin şartlarına uygun bir hadistir" hükmünü vermiştir. İşte bu da bir tesâhül örneğidir. Zira Şeyhân, bu râvinin hadislerini ancak belli bir şeyhten rivayeti durumunda kabul etmiş; başkasından yaptığı rivayetleri kabul etmemişlerdir. Bu durumda o râvinin başkasından aldığı rivayetler Şeyhân'ın şartlarına uygun değildir. Meselâ Buhârî ve Müslim, Hâlid b. Mahled el-Katavânî'nin Süleyman b. Bilâl'den ve başkalarından rivayet ettiği hadisleri eserlerine almışlar; ancak Hâlid'in Abdullah b. Müsennâ'dan rivayet ettiği hadisleri almamışlardır. Zira Hâlid'in İbnu'l-Müsennâ'dan rivayetleri ma'rûf değildir. Biri çıkıp da Hâlid b. Mahled'in İbnu'l-Müsennâ'dan naklettiği rivayet hakkında: "Bu, Şeyhân'ın şartlarına uygun bir hadistir" dese, bu apaçık bir tesâhül örneği olur.

Hâkim bazen de, ricâlinin çoğu Sahîh'in ricâlinde olmakla birlikte, aralarında zayıf veya yalancılıkla itham edilen bir râvisi bulunan hadisleri de eserine almış ve bunlar hakkında da aynı tabiri kullanmıştır. Bu daha da büyük bir tesâhüldür.

Kısaca belirtmek isteriz ki, onun bu eserini inceleyen herkes, bu söylediklerimizi orada açıkça görecektir.⁴⁰

Mesela Müstedrek'te, alimlerin sıhhatini reddettikleri hadislerden biri de "*et-Tayr (kuş)*" hadisidir. Bu hadis, Hz. Ali'nin menkıbelerinde geçen meşhur ve ma'rûf bir hadistir. Enes b. Mâlik hadisi şöyle nakleder:

"Nebî (a.s.)'in hizmetindeydim. Bir gün ona kızartılmış bir kuş getirildi. O: "*Allahım, benimle bu kuştan yiyecek senin en çok sevdiğin kimseyi bana gönder*" diye dua etti. Ben de: "*Allahım, bu kimsenin Ensar'dan biri olmasını nasip et!*" diye dua ettim. Bu sırada Ali geldi, ben hemen: "Allah

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeyleî, *Nasbu'r-Râye.*, Mısır, 1938, I/ 342; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile.*, Kahire, 1984, s.81-2.

Resûlü şu anda meşgul” dedim. Sonra tekrar geldi, ben tekrar aynı şeyi söyledim. Sonra tekrar geldi, bu kez Peygamber (a.s.): “Ona kapıyı aç, içeri gelsin” dedi ve Ali içeri girdi...⁴¹

Muhaddislerce bu hadis kabul görmemiş ve onun bu rivayetine itibar edilmemiştir.⁴² Zehebî, bu hadis hakkında şunları söyler: “Uzun zamandan beri Hâkim’in bu hadisi Müstedrek’e almaya cesaret edemeyeceğini sanıyordum. Ancak bu kitabı inceleyince gördüm ki, hakikaten ondaki mevzûât korkunç boyutlara ulaşmış; hatta diyebilirim ki, bu (et-Tayr) hadisi diğerlerine oranla son derece sıradan bir hadistir.”⁴³

Zehebî, Hâkim’in bu eserini ihtisar etmiş ve burada pek çok hadisin zayıf ve münker olduğunu açıklamıştır. Ayrıca bu eserde geçen yüze yakın mevzû hadis için de müstakil bir cüz tertip etmiştir.⁴⁴

Muhaddisler arasında Müstedrek’teki hadislerin sınıflandırılması konusunda görüş ayrılığı mevcuttur:

İbn Salah’a göre, Hâkim’in tashih ettiği ancak muteber hadisçiler tarafından sahihliği ya da zayıflığı konusunda herhangi bir görüş ileri sürülmeyen hadisler hasendir.⁴⁵ Nevevî de İbn Salâh ile aynı görüştedir.⁴⁶

Ancak Irâkî, İbn Salâh’ın bu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre İbn Salâh bu hadisleri toptan hasen diye nitelendirmekle hadislerin durumunu daha incelemeden peşinen bir yargıya varmış olmaktadır. İbn Cem’a (v.733/ 1333) da buna ilaveten, bu tür hadislerin durumları neyi gerektiriyorsa, o şekilde, yani hasense hasen, sahihse sahih, zayıfsa zayıf hükmünün verilmesi gerektiğini belirtir. Hadisleri tek tek incelemeden tümü hakkında bu şekilde bir hüküm vermek doğru değildir.⁴⁷

Suyûtî de bu görüşlere işaret ettikten sonra kendi düşüncelerini şöyle açıklar: “İbn Salâh’ın böyle bir görüşü benimsemiş olması muhtemelen, onun yaşadığı dönemde hadislere sahih hükmünü vermek ortadan kalktığından olsa gerektir. Zira o dönemde artık hiç kimsenin hadisleri

⁴¹ *Müstedrek*, III/130-1.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, V/474; Sâlihî, *a.g.e.*, s.242; Zehebî, *Siyer.*, XVII/168-9; Sübkî, *a.g.e.*, III/71; Hacı Halife, *a.g.e.*, II/1672.

⁴³ Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek*, III/130(Müstedrek’in Hâşiyesinde).

⁴⁴ Suyûtî, *Tedrib.*, I/81; Hacı Halife, *a.g.e.*, II/1672; Kettânî, *a.g.e.*, s.22.

⁴⁵ Osman b.Abdurrahman eş-Şehrezûrî (İbn Salâh), *el-Mukaddime fi Ulûmi'l-Hadis*, Şam, 1984, s.14.

⁴⁶ Muhyiddîn b.Şeref en-Nevevî, *et-Taqrîb ve't-Teyssîr.*, Beyrut, 1987, s.16.

⁴⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, I/82; Hûlî, *a.g.e.*, s.98.

tashihi imkanı kalmamıştır. Bu nedenle sahihi ortaya koymaktan ümit kesilmiştir. Ayrıca Nevevî her defasında bu tür konularda İbn Salâh'a muhalefet ederken burada onun görüşüne katıldığını belirtmesi, doğrusu son derece hayret vericidir! Kanaatimce, Hâkim'in tashihiyle bu hadisler ne bir sarahat kazanmış olur, ne de yalnızca buna dayanarak hadislerin güvenilir olduğu söylenebilir.⁴⁸

İbn Hacer, Hâkim'in Müstedrek'te gösterdiği tesâhülün eseri faydadan yoksun kıldığını ve orada geçen her hadis hakkında tesâhülün olabileceği düşünülerek "ondan hadis alınırken taklidi bir kenara bırakıp son derece itinalı ve tenkitçi gözle seçmek" gerektiğini ifade eder.⁴⁹

Buhârî'nin şârihlerinden Enver Keşmirî (v.1933) de eserinin mukaddimesinde, Müstedrek'teki hadisler hakkında bazı değerlendirmeler yaptıktan sonra şunları söyler: "Hâkim'in neden ve hangi sebepten dolayı kitabına mevzû hadisler aldığını bilemiyorum. Doğrusu bunu nasıl hoş gördüğünü de anlayamıyorum!"⁵⁰

Hâkim'in bu yaptıkları, Telhîs'te Zehebî'yi o kadar kızdırıyor ki, bu kızgınlığı onun hakkında bazen kabalığa, dilinin sertleşmesine ve hatta bazı hadisler hakkında: 'Vallahi de billahi de bu hadis uydurmadır' diyebilecek boyutlara ulaşıyor. Bunun örnekleri hakkında Telhîs'ten bazı rakamlar vermek de mümkündür.⁵¹

Zehebî son olarak Hâkim hakkındaki temennisini şu sözleriyle dile getiriyor: "Şüphesiz Müstedrek'te sıhhat şartlarını taşımayan bir çok hadis mevcuttur. Hatta Müstedrek'e alınmasıyla onun değerini daha da düşüren uydurma hadisler bile vardır. Keşke Hâkim bu eseri yazmasaydı da, bu kötü tutumuyla kendi faziletine gölge düşürmemiş olsaydı!"⁵²

Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki, Hâkim'in Müstedrek'te mütesahil davrandığı alimlerin çoğu tarafından kabul edilen bir husustur. Eserin neden bu şekilde olduğunu ise İbn Hacer bizlere şöyle açıklamaktadır: "Esasen Hâkim, eserin müsveddesini yazdıktan sonra onu tekrar gözden geçirmek istemiş, ancak eserin tekrar temize geçirilip hadislerin ayıklamasına ömrü kafi gelmemiştir... Müstedrek'in altı ciltlik nüshasının ilk iki cildinin yarısına yakın bir yerinde: "Hâkim'in imlası burada sona erdi" şeklinde bir ifade geçmektedir. Bundan anlaşılıyor ki, eserin geri kalan

⁴⁸ Suyûfî, *a.g.e.*, I/82.

⁴⁹ Leknevî, *a.g.e.*, s.82

⁵⁰ *A.e.*, s.84 (Enver el-Keşmirî, *Feyzû'l-Bârî*, I/36'den naklen)

⁵¹ Leknevî, *a.g.e.*, s.84; Zehebî'nin tenkit ettiği bu tür hadisler hakkında bkz. Zehebî, *Telhîs.*, I/234, II/315, 617, III/126, 127, 129, 153 (Müstedrek'in Hâşiyesinde).

⁵² Zehebî, *Tezkire.*, III/1044.

kısmı, kendisinden icâzet yoluyla alınmıştır. Zaten Hâkim tarafından imla ettirilen kısmında, diğer kısımlara nazaran çok daha az tesahül örneğine rastlanmaktadır.”⁵³

Eserde yer alan hadislerin sıhhatiyle ilgili son bir değerlendirme yapmamız gerekirse, diyebiliriz ki, Müstedrek hakkında her ne kadar Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun hadisleri içerdiği şeklinde genel bir kabul söz konusu olsa da, yukarıda esere ilişkin dile getirilen görüşler dikkate alındığında bunun tam olarak gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira eser dikkatle incelendiğinde, müellif tarafından Sahihayn’ın şartlarına uygun olduğu şeklinde yapılan değerlendirmelerin bir çok yönden eksik ve yanlış tespitler olduğu görülmektedir.

O halde eserdeki hadislerden yararlanmak istendiğinde, mutlaka Zehebî’nin Telhîs’inde yer alan tenkitler azamî ölçüde dikkate alınmalı, müellifin diğer muhaddislerden ayrı olarak tashih ettiği hadisler dikkatle araştırılmalı ve neticede hadislerin sıhhati açıkça ortaya konulduktan sonra istidlal yoluna gidilmelidir. Ya da en azından Hâkim’in hadisleriyle amel edilirken ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

b) Eserin Baskısı ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar:

Eserin Haydarabad’da Dâiretü’l-Meârifi’n-Nizâmiyye nezaretinde yapılmış, daha sonra bu tab’ı esas alınmak suretiyle çeşitli baskılar yapılmış ancak, tahkik ve tahriri yapılmamıştır.⁵⁴ Eserin ilk baskısı 4 cilt halinde Zehebî’nin Telhîs’i ile birlikte yapılmıştır.⁵⁵

Eser üzerinde yapılan çalışmalar ise şunlardır:⁵⁶

1. *Telhîsü’l-Müstedrek*: Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b.Osman ez-Zehebî et-Türkmânî (v.748/1348). Müstedrek hakkında çeşitli değerlendirmeleri içeren eser, onunla birlikte matbu’dur.⁵⁷

2. Zehebî tarafından Müstedrek’teki *mevzûâta dair* yazılan bir eser daha vardır. Burada yüze yakın mevzû hadis bulunduğu belir-

⁵³ Suyûtî, *a.g.e.*, I/81; Hacı Halife, *a.g.e.*, II/1672; Kettânî, *a.g.e.*, s.22; Hülî, *a.g.e.*, s.98.

⁵⁴ Yusuf el-Kardâvî, *Keyfe Netaâmel mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Kahire, -1990, s.63.

⁵⁵ I-IV, Halep, trz.

⁵⁶ Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 1991, s. 124-5.

⁵⁷ I-IV, Halep, trz.

tilmektedir.⁵⁸

3. en-Nükerü'l-Lifâf fi Beyâni Ehâdisi'd-Diâfi'l-Muhraca fi Müsted-reki'l-Hâkim: Ebû Hafs Ömer b.Ali b.Ahmed Ibnu'l-Mülakkîn el-Misrî (v.804/1402).⁵⁹

4. Havâşî alâ Telhîsi'l-Müstedrek li'z-Zehebî: Ebu'l-Vefâ İbrahim b.Muhammed b.Halil el-Halebî, Sıbt b. El-A'cemî (v.841/1437).⁶⁰

5. Tevdihu'l-Müdrîk fi Tashîhi'l-Müstedrek: Celâleddin Abdurrah-man b.Ebî Bekr es-Suyûtî (v.911/1505).⁶¹

6. el-Müstahrac ale'l-Müstedrek: Zeynüddin Abdurrahman b.el-Hü-seyn el-İrâkî (v.806/1404).⁶²

⁵⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, I/81; Hacı Halife, *a.g.e.*, II/1672; Kettânî, *a.g.e.*, s.22.

⁵⁹ Sezgin, *GAS.*, I/221; Sandıkçı, *a.g.e.*, s.125.

⁶⁰ Sandıkçı, *a.g.e.*, s.125.

⁶¹ Hacı Halife, *a.g.e.*, II/1672; Sandıkçı, *a.g.e.*, s.125.

⁶² Sandıkçı, *a.g.e.*, s.125.

BİBLİYOGRAFYA

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987.
- Bağdâdî, Ahmed b.Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, trz.
- Çakan, İsmail Lütü, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985.
- Dıhlevî, Şah Veliyyullah, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, (trc.A.O. Koçkuzu), Ankara, 1986.
- Ebü Zehv, M.Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Mısır, 1984.
- Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul, 1971.
- Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Halep, trz.
- Hûlî, Muhammed Abdulaziz, *Târîhu Funûni'l-Hadîs*, Beyrut, 1986.
- İbnu'l-Hacer , Ahmed b.Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Haydarabad, 1330.
- İbn Salâh, Osman b.Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *el-Mukaddime fi Ulûmi'l-Hadîs*, Şam, 1984.
- Kardâvî, Yusuf, *Keyfe Netaâmel mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Kahire, 1990.
- Kettânî, Muhammed b.Ca'fer, *er-Risâletü'l-Mustatrafе*, Şam, 1964.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, Kahire, 1984.
- Maraşlı, Y. Abdurrahman, *Fihrisü Ehâdîsi'l-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut, 1986
- Nedvî, Seyyid Hâşim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn li'l-Hâkim en-Nisâbû-rî'nin sonundaki bibliyoğrafya yazısı*, Halep, trz.
- Nevevî, Muhyiddîn b.Şeref, *et-Taqrîb ve't-Teysîr*, Beyrut, 1987.
- Sâlihî, Muhammed, *Tabakâtu 'Ulemâi'l-Hadîs*, Beyrut, 1989.
- Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara, 1991.
- Seyyid Muazzam Hüseyin, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs'in Önsözü*, Kahire, 1937.
- Sezgin, Fuad, *GAS (Geschichte des Arabischen Schriftums)*, Leiden, 1967-74.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b.Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, (thk.A.Ö.Hâşim), Mısır, 1985.

Sübkî, Takıyyüddin, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, 1324.

Zehebî, Şemsüddin, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1990.

_____ - *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabad, 1955-58, III/1044.

_____ - *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut, 1963.

_____ - *Telhîsü'l-Müstedrek*, (Müstedrek'in Hâşiyesinde).

Zeyleî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, Mısır, 1938.

İSLÂM CEZA HUKUKUNDA MANKEME KARARI SONRASI CEZALARIN DÜŞMESİ

Yrd. Doç. Dr. Nihat DALGIN*

Toplumlardaki huzur ve istikrar için gerekli olan normlardan bir kısmını ahlaki kaideler, bir kısmını ise hukuk kuralları oluşturmaktadır. Ahlaki kaidelere aykırı hareket edenler, toplumun diğer fertleri tarafından ayıplanma, kınanma, grup dışına itilme... gibi manevi yollarla cezalandırılırlar. Hukuk kurallarına aykırılığın cezası ise, devletin yetkili kurumları tarafından verilmektedir.

İslâm hukukunda cezalar, klasik olarak, kısas, diyet, had ve ta'zir cezaları şeklinde bölümlenmektedir. Ta'zir dışındaki cezalarda hakimin cezayı azaltma, çoğaltma ve affetme yetkisi yoktur. Ta'zir suç ve cezaları ise, toplum maslahatı göz önünde tutularak, yetkili makama bırakılmıştır. Bu tür cezalar, devlet yetkililerinin en geniş şekilde düzenleme yapabildikleri bir sahadır.

İslâm, canlılar arasında merhamet, hoşgörü ve müsamahayı teşvik etmekle birlikte, suç ispatlandıktan sonra, suçluyu cezalandırma hususunda hiç kimseye müsamaha gösterilmemesini istemiş¹, şahısların sosyal statüsüne bakılarak, bazılarında cezanın infaz edilmemesi şeklinde adaletin çiğnenmesini doğru görmemiştir². Ancak, suçun tespitinde hayli titiz davranılması ve tüm şaibelerden uzak durulması, İslâm hukukunun kabul ettiği esaslardandır. Şüphelerin birçok şaibe oluşturması nedeniyle, "şüphe bulunduğu had cezalarının düşürülmesi" dini bir emir olarak ortaya konmuştur³. İşte bu emir, ceza hukukundaki temel ilkelerden biri haline gelmiş ve her türlü şüphe suçlu lehine değerlendirilmiştir. Hatta, haddi gerektiren bir suç işleyen, suçu hakkında soyut bir zan şüphesini iddia etmesi bile, ispatına gerek olmaksızın, had cezasını düşüreceği kabul

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Nur 24/2

² Bkz. *Buhârî*, Enbiya 4; *Hudud* 8; *Müslim*, Hudud 3; *Tirmizî*, Hudud 6; *Ebû Davud*, Hudud 4; *İbn Mâce*, Hudud 6.

³ *Tirmizî*, Hudud 2; *İbn Mâce*, Hudud 5.

edilmiştir. Hz. Peygamberin şu sözü ise, İslâm muhakeme usulünün ne kadar insancıl olduğunun açık bir delili olarak görülmelidir: "Hakimin suçlunun lehine hüküm vererek onu beraat ettirmedeki hatası, ona ceza vermede göstereceği hatadan daha hayırlıdır"⁴.

Kamu aleyhine işlenen suçları gören şahsın, onu gizlemesi ile, mahkemede suçlu aleyhine dava açması arasında muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Ancak bu tür suçların gizlenerek mahkemede dava açılmaması tavsiye edilmiştir⁵.

Şahıs hakları ile ilgili suçların ise, taraflar arasında anlaşma yolu ile halledilmeleri ve mahkemeye intikal ettirilmemesi uygun görülmektedir⁶. Ancak anlaşma imkansızlaştığı durumlarda ise, şahısların suçluyu cezalandırmaları, toplum istikrarını bozacağı için, uygun görülmez. Devlet suçluyu cezalandırmakla mağdurun ve yakınlarının hissiyatına tercüman olmakta ve onlardan suçlu aleyhine oluşabilecek infial hareketinin bertaraf edilmesini sağlamaktadır. Ayrıca, özellikle şahsi davalarda, anlaşma kapısı açık tutularak, cezanın infazında aceleci davranılmamıştır.

Bu çalışmamızda, mahkeme kararı sonrasında, cezaların düşme nedenleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Makalemize konu olan cezalar; kisas, diyet ile hırsızlık, bağı, zina, hırsızlık, içki ve zina iftirası şeklindeki hadlerden oluşmaktadır.

Araştırma konumuz, davanın unsurları olan suçlu (sanık), ile ilgili sebepler mağdur (davacı), la ilgili sebepler ve suçun ispat yollarından biri olan şahitlerle ilgili sebepler olmak üzere üç bölümde incelenecektir.

I. SUÇLU İLE İLGİLİ SEBEPLER

1. Suçlunun İtirafının Yeterli Olmaması

Suçlunun itirafının, mahkemede görülen had davasının düşme nedeni olması zina suçu ile ilgilidir.

Zina suçunun, şahitlerle bilinmesi yanında, suçlunun itirafı ile de ispatı mümkündür. Şahitlerle bu suçun ispatlanması için, şahitlerin en az dört erkek olması, Kur'an nassına dayanmaktadır⁷. Zina suçunun itiraf ile tespit edilebilmesi için, suçlunun kaç defa itirafta bulunacağı tartışılmıştır.

a. Suçlunun suçu bir defa itiraf etmesi yeterlidir. Zira itirafın

⁴ *Tirmizî*, Hudud 2.

⁵ *Tirmizî*, Hudud 3; *Ebû Davud*, Hudud 7.

⁶ *Ebû Davud*, Hudud 6; *Nesâî*, Kat'ı sârik 4.

⁷ Nur 24/2.

tekrarında bir fayda yoktur. Bu görüşü Maliki⁸ ve Şafii⁹ müçtehitler benimsemişlerdir.

b. Suçlu zina suçunu ayrı ayrı yerlerde dört defa itiraf etmelidir. Çünkü Hz. Peygamber döneminde uygulama böyle olmuştur¹⁰. Bu görüşü Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)¹¹ ve Hanefiler benimsemiştir.

Bu görüşe göre, suçlunun itirafının dörtten az olması durumunda cezanın düşmesi sözkonusu olacaktır.

Hatta Hanefi müçtehitlerden Ebu Yusuf (ö.182/798) a göre¹², bu durum, şahitlerle suçu tespit edilmiş zina suçlusu, için dahi geçerlidir. Ona göre, mahkeme kararından sonra bile, suçu kabullenerek itiraf eder ve itirafının sayısı da dörtten az ise, kendisinden had cezası düşer. Hanefi mezhebinde tercih edilen görüş de budur¹³.

Bu görüş sahipleri şöyle düşünmüşlerdir. Şahitlik, suçlunun suçu inkar ettiği zaman için geçerlidir. Buna göre, suçlu suçu kabul ettiğinde önceki şahitlik düşecektir. Zina suçunda suçlunun dört defa itirafta bulunması şart olduğuna göre, yukarıdaki durumda, itiraftaki eksiklik suçun tespitinde şüphe oluşturmakta ve şüphe halinde ise had cezası düşmektedir.

2. Suçlunun İtirafından Dönmesi

İslâm hukukçuları Allah hakkı olan davalardaki (kamu davası) suçların itiraf ile tespit edilmesi halinde, hangi aşamada olursa olsun, suçlunun itirafından dönmesinin cezayı düşüreceğinde hemen hemen fikir birliğindedirler. Çünkü bu tür davalarda suçlunun itirafının cezanın

⁸ İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, Beyrut 1992, II, 567; İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Muhalla*, Beyrut ts., XII, 91; Aliş, Muhammed, *Şerhu Menhu'l-celil ala Muhtasari Sidi Halil*, Beyrut 1989, IX, 255.

⁹ Nevevi, Ebu Zekeriyye Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Minhacü't-talibin* (Şirbini, Muğni'l-muhtac, Daru'l-Fikr ts. ile birlikte) IV, 150 (el-Minhac).

¹⁰ Bkz. *Tirmizî*, Hudud 5; *Ebü Davud*, Hudud 23.

¹¹ Ebu Yala, Muhammed b. Hüseyin el-Ferra, *el-Ahkamü's-sultaniyye*, Beyrut 1983, s. 264.

¹² Merğınani, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekr, *el-Hidaye şerhu Bidayeti'l-mübtedi*, el-Mektebetü'l-İslamiyye ts., II, 95; Kadızade, Ahmed Şemseddin Edirnevi, *Netaicü'l-efkar fi keşfi'r-rumuz ve'l-esrar: Tekmiletü Şerhi Fethi'l-kadir* (İbnü'l-Hüman, *Şerhu Fethi'l-kadir*, Beyrut ts. ile birlikte), V, 8 (Tekmile).

¹³ *Fetavayi Hindiyeye*, Emiriyeye 1310 h. baskıdan ofset, Diyarbakır 1973, II, 144; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1964, III, 223 (Kamus).

infazına kadar devam etmesi gerekmektedir¹⁴. Ancak hangi suçların sırf Allah hakkına yönelik, hangilerinin sırf kul hakkı olduğunda ve müşterek haklı davalarda hangi tarafın hakkının galip geldiğinde ihtilaf edilmiştir.

Davalardaki hak sahibinin kim olduğu ile ilgili bu ihtilafa paralel olarak, Allah hakkı görülen davalarda, suçlunun itirafından dönmesi ile cezanın düşeceği, kul hakları ile ilgili davalarda ise, itiraftan dönmenin bir etkisinin olmadığı genelde kabul edilmiştir.

Bu temel ilkeye göre, maddenin cezalarda uygulanması şöyle görülebilecektir.

a. Kıyas Cezalarında:

Kıyas cezaları kul haklarından olup, suçlunun itirafından dönmesi cezayı etkilemeyecektir¹⁵. Ancak İmam Malik (ö.179/795)¹⁶ kıyas suçunda suçlunun itirafından dönmesi ile kıyas cezasının düşüp diyete dönüşeceğini savunmuştur.

b. Had Cezalarında :

aa. Devlete karşı ayaklanma (bağy), yalnızca yol kesme (hırabe), zina, hırsızlık ve içki haddi, suçlunun itirafından dönmesi ile düşmektedir¹⁷. Özellikle hırsızlık suçunda, had cezası düşmekle birlikte, mağdurun çalınan malı tazmin edilmelidir¹⁸.

bb. Zina iftirası (kazf) davasının kamu davası mı, şahsi dava mı olduğu tartışılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu davayı şahsi dava görmüşlerdir. Hanefi ekolü hukukçuları ise, bu davada Allah hakkının galip olduğunu savunmakla birlikte, kul hakkının da olduğunu kabul etmişlerdir. İşte bu bakış açısı dolayısı ile, suçlunun itirafından dönmesinin kabul

¹⁴ Maverdi, Ebu'l-hasan Ali b. Muhammed, *el-Havi'l-Kebir şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, Beyrut 1994, XIII, 211 (el-Havi); Ebu Yala, *el-Ahkam*, s.265; Kuduri, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed, *el-Muhtasar* (Meydani, el-Lübab, İstanbul ts. ile birlikte) III, 185, 194; Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl, *el-Mebsut*, Beyrut 1989, IX, 191; İbn Rüşd, Bidaye, II, 567; İbn Kudame, Ebu'l-Ferec İbrahim b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebir ala metni'l-kni'* (İbn Kudame, el-Muğni, Beyrut 1994 ile birlikte) IX, 136; Muharrem İbrahim Muhammed, *Müskitatu'l-ukubeti'l-haddiyye*, Sudan 1989, s. 217.

¹⁵ İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni ve's-Şerhu'l-Kebir*, Beyrut 1994, IX, 358.

¹⁶ Cebir M. Fudaylat, *Sukutu'l-ukubat fi'l-fikhi'l-İslami*, Amman 1987, I, 200.

¹⁷ Maverdi, *el-Ahkamu's-sultaniyye*, Beyrut 1990, s.369; Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 265; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 191; Merginani, *el-Hidaye*, II, 105; Aliş, Menhül-celil, IX, 330.

¹⁸ Maverdi, *el-Havi*, XIII, 833; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 191.

edilmemesinde hanefiler, cumhurla aynı görüşü paylaşmışlardır¹⁹. Yeni zina iftirasını itiraf eden suçlu, bu itiraftan dönmesi ile ceza düşmez.

c. Müşterek İşlenen Suçlarda :

Suçun ortaklaşa işlenmesi halinde, suçlulardan birinin itirafından dönmesinin diğerlerinden cezayı düşürüp düşürmeyeceği tartışılmış olup, hanefiler bu durumda, bütün suçlulardan cezanın düşeceği görüşünü benimsemişlerdir²⁰. Ahmed b. Hanbel'den de böyle bir görüş rivayet edilmektedir²¹.

d. Suçun Şahitler ve İtiraf ile İspatlanması Halinde:

Bir suçun hem suçlunun itirafı ile hem de şahitler yolu ile ispatlanması durumunda, suçlunun itirafından dönmesinin sonuca etkisi tartışılmıştır^{21a}.

aa. Şahitlik daha üstün bir ispat yolu olduğundan, bu durumda suçlunun itirafına itibar edilmez. Yani aynı zamanda şahitler yolu ile ispatlanan bir suçu işleyen önce suçu itiraf edip sonra dönmesinin cezayı düşürmede etkisi yoktur.

bb. Şahitler ancak suçun inkar edilmesi halinde dinlenir. Suçlu suçu itiraf ettiğinde ise, şahitliğe itibar edilmez. Bu sebeple, ikisinin birleştiği davalar, itirafla bilinmiş sayılarak, suçlunun itirafından dönmesi suçla ilgili had cezasını düşürmelidir.

cc. Suçun ispatlanmasında hangi ispat yolu önce kullanılmışsa ona itibar edilir. Buna göre, suç önce suçlunun itirafı ile tespit edilmiş ise, bu itiraftan dönme had cezasını düşürecek, diğer halde ise cezayı düşürmeyecektir.

3. Suçlunun Yeni Delil Getirmesi

İslâm ceza hukukunda dava için kabul edilen süre, ön soruşturma yapılmasından başlayarak, cezanın infaz edilmesine kadar geçen zamanı içermektedir. Bu sürenin herhangi bir aşamasında ortaya konacak delile itibar edilir.

Suçlunun mahkeme kararı sonrasında, kendi lehine ortaya koyacağı yeni deliller cezanın düşme sebebi olabilecektir. Örneğin, zina iftirası suçu dolayısı ile hakkında dava açılmış ve cezası kararlaştırılmış

¹⁹ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 197; Merğınani, *el-Hidaye*, II, 105.

²⁰ *Fetavayi Hindiyeye*, II, 172.

²¹ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 304.

^{21a} Görüşler ve delilleri için bkz. Maverdi, *el-Havi*, XIII, 211.

suçlu, cezanın infazından önce, davacının suçu kabul ettiğine dair delil ortaya koymakla cezadan kurtulabilecektir. Ayrıca, şahitlerin bir başka beldede, hakim önünde, şahitliklerinden vazgeçtikleri sebebiyle, kendilerine mahkemenin mal tazminatı cezası verdiği yönünde getirecekleri belgeler, bu dava ile ilgili cezanın düşme nedeni olacaktır²².

4. Suçlunun Davacının Aslı Olması

İslâm hukukunda prensip olarak, anne ve babanın çocukları sebebiyle cezalandırılmamaları bu konudaki bir hadis²³ sebebiyle, kabul edilmiştir.

Cinayet suçlusunu olarak yargılanan suçlunun, daha sonra ölenin aslı (baba, dede, anne, nine) olduğunun tespit edilmesi, kısas cezasının düşme sebebidir²⁴. Müşterek işlenen bir cinayet suçuna, öldürülenin asıllarından biri karıştığında, yine bu şahıstan kısas cezası düşmektedir. Ancak bu durumda, diğerlerinden de kısas cezasının düşüp düşmeyeceği tartışılmıştır²⁵. Ebu Hanife bu tartışmada, gerçekten öldürme eylemini kimin gerçekleştirdiğinde şüphe olduğu gerekçesi ile ve tessebbüben öldürmelerde kısasın gerekmediği şeklindeki ilkelerine dayanarak, bütün suçlulardan kısas cezasının düşeceği görüşünü savunmuştur²⁶.

6. Suçlunun Kısas Hakkına Mirasçı Olması

Öldürme şeklindeki kısas suçu işleyen bir suçludan, cezanın infazından önce, kısas hakkına mirasçı olması sebebiyle kısas cezası düşmektedir.

²² *Fetavayi Hindiyeye*, II, 166; Bilmen, *Kamus*, III, 249; Zuhayli, Vehbe, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, trc. Komisyon, İstanbul 1990, VIII, 320.

²³ Bkz. *Tirmizî*, Diyat 9; *Ebü Davud*, Diyat 6; *Ahmed b. Hanbel*, I, 16, 22.

²⁴ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 144; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 187; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 516; Merğınani, *el-Hidaye*, IV, 161; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 18. Ancak İmam Malik, babanın, oğlunu kasıtlı olarak yatırıp kesmesi halinde babaya kısasın tatbik edileceğini belirtmektedir. Evladını öldüren babanın kısas edilmeyeceği ile ilgili hadis ve uygulamayı İmam Malik, sırf babanın kasıtlı olmadığına hamledeyerek, bu cinayeti kasta benzer (şibh-i amd) bir suç kabul etmiştir. Bu olay dışında da İmam Malik, cinayette kasıtlı ve hatalı olarak işlenme dışında bu üçüncükısmı kabul etmemektedir. Bkz., İbn Rüşd, *Bidaye*, Kahire 1975, II, 462; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 360; Hureşi, *Şerh*, VIII, 7; Behnesi, *Nazariyyat fi'l-fikhi'l-İslami*, Kahire 1969, s.192; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, XXX, 267; M. Koçak, *H. Ömer ve Fıkhi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1987, s.190 (Basılmamış Doktora Tezi)

²⁵ Bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 374, 375; Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, I, 244.

²⁶ Ebu Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, trc. İbrahim Tüfekçi, İstanbul 1994, I, 358; Şafak, Ali, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, Erzurum 1977, s. 71 (İslâm Ceza Hukuku).

Bu durum şu örnekte daha iyi anlaşılacaktır. Bir şahıs oğlunun kayınpederini kasten öldürdüğünde, oğlunun hanımı (gelini) kayınpederini kısasa hak sahibi olmaktadır. Bu cezanın infazı öncesinde gelini ölürse, kendisine kocası, yani katilin oğlu varis olur ki, bu halde katil babanın kısas cezası düşer. Çünkü, bu durumda kısas infazı, hem kendi lehine hem de aleyhine bir şekil arz etmektedir²⁷.

7. Suçlunun Müslüman Olması

İslâm toplumunda yaşayan gayri müslim bir vatandaşın (zımminin) zina ettiği dört gayri müslimin şahitliği ile ispatlanıp, had cezası hükmü verildikten sonra, suçlunun müslüman olması ile bu ceza düşer. Çünkü, bu tür davalarda, gayri müslimin müslümanın aleyhine yapacağı şahitliği kabul edilmez²⁸.

8. Suçlunun Hasta Olması

İslâm hukukçuları, suçluya had ve kısas cezalarının uygulanabilmesi için, kendisinde cezai sorumluluğun²⁹ bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Genelde bu halin, cezanın infazına kadar devamı kabul edilmiştir.

İşte burada, mahkeme sonrasında suçlunun akfî durumundaki değişiklik ve diğer organlarında oluşacak rahatsızlığın cezaya etkisi görülecektir.

a. Akıl Hastalığı:

Ölüm dışı had cezalarında, cinnet getiren suçlunun iyileşmesine kadar cezanın tehir edileceğinde görüş birliğine varmış olan müctehidler, ölümü gerektiren cezalarda ise görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Onların, Ölüm cezaları ile ilgili bakış açılarını şöylece özetlemek mümkündür.

aa. Suç delille ispatlandığında, hüküm sonrasındaki cinnet infazı

²⁷ Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Mısır ts., II, 174; Kasani, Alaeddin Ebu Bekr b. Mesud, *Bedaiu's-sanai fi tertibi's-şerai*, Beyrut ts., VII, 251; Meydani, Abdülğani el-Ğanımı, *el-Lübab fi şerhi'l-Kıtab*, İstanbul ts., III, 145; Bilmen, *Kamus*, III, 99; Akşit, M.Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Kültür Basın Yayın Birliği, ts., s.60 (İslam Ceza Hukuku); Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 84.

²⁸ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 74.

²⁹ Kendisine had ve kısas cezası uygulanacak olan suçlunun akıllı, bîluğ çağında olması ve suçu kendi ihtiyarı ile yapmış bulunması gerekmektedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, *İslam'da Suç ve Ceza*, I, 363; Udeh, Abdulkadir, *et-Teşriu'l-cinaiyyi'l-İslâmi*, Dâru'l-Katibi'l-Arabi, Beyrut, ts. I, 380 vd.

durdurmaz. Ancak suç, suçlunun itirafı ile sabit olursa, bu durumda hüküm sonrasındaki cinnet ile infaz durur. Çünkü, had cezalarında infaz anına kadar itiraf devam etmelidir. Cinnet ise, bazan itiraftan dönmeye engel olur. Bu görüş, hanbelilerle şafilere aittir^{30a}.

bb. Suç hangi yolla sabit olursa olsun, hüküm sonrasındaki cinnet infazı durdurur. Bu, Malik'in görüşüdür. Ona göre, ceza kısas idiyse, bir görüşünde, kısasın düşüp, diyetin gerekeceği, diğer görüşünde, kan sahiplerinin insiyatifine bırakılacağını belirtir.

cc. Hüküm sonrasında arız olan cinnet sebebi ile hadler uygulanmaz. Zira cinnet şüphe oluşturur ve bu şüphe ile de hadler düşer. Bu Ebu Hanife'nin görüşü olup, mezhep içinde farklı görüşlerde bulunmaktadır^{30b}.

Ebu Hanife'ye göre, kısasen ölüm cezasına çarptırılmış suçlunun mahkeme sonrasındaki hali iki devrede incelenmiştir³⁰.

ii. Mahkeme sonrası, ancak infaz için görevlilere veya veliye teslim edilmeden önce cinnet getiren suçludan bu ceza düşecek ve bedel olarak diyet ödeyecektir.

iii. Mezkür suçlu, kısas edilmesi için görevlilere teslim edildikten sonra cinnet getirdiğinde, bu durum infazı etkilemeyecektir.³¹

Modern hukuka göre de, hüküm sonrasında suçlu akıl hastalığına maruz kalmışsa, iyileşme ümidi varsa cezası tehir edilir, yoksa ceza düşer³².

b. İyileşme Ümidi Olmayan Diğer Hastalıklar:

İyileşme imidi olmayan hastalığa yakalanmış suçludan ölüm cezası bu rahatsızlığı sebebiyle düşmemektedir.

Ayrıca İslâm Hukukçuları, kendisine sopa vurulma şeklinde had cezasına çarptırılmış olan suçlunun, iyileşme ümidi bulunmayan bir rahatsızlığa yakalanması ile de cezasının düşmeyeceğini benimsemişlerdir. Ancak bu tür suçlunun cezasının hafifletilmesini prensip olarak kabul

^{30a} İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 358; Udeh, a.g.e., I, 596.

^{30b} Geniş bilgi için bkz. *Fetavayi Hindiyye*, II, 147; Behnesi, *el-Mesuliyetü'l-cinai fi'l-fikhi'l-İslami*, Kahire 1969, s.212 vd.; Udeh, a.g.e., I, s.597.

³⁰ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 358; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, Beyrut 1987, V, 342; Bilmen, *Kamus*, III, 99.

³¹ Udeh, a.g.e., I, 598; Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, II, 229; Ebu Hanife'nin delili olan hadis için bkz. *Buhari*, Hudud 22.

³² Bkz. Dönmezer, Sulhi-Erman, *Ş. Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İstanbul 1971, III, 195.

etmişlerdir. Yani suçluya vurulacak sopa yerine, o kadar kamış çubuk bir araya getirilerek vurulacaktır³³. Aksi takdirde, normal had uygulanması şahsın ölümüne neden olabilir ki, bu sayede o kapı kapatılmış olmaktadır. Hırsızlık suçu sebebiyle sağ eline had uygulanacak suçlunun, sol elinden rahatsızlanması ve bu elin işlevini kaybetmesi halinde, iki görüş ortaya çıkmıştır.

i. Bu haldeki suçludan had cezası düşer. Bu, Hanefilerin görüşüdür.³⁴

ii. Bu halde, hastalıkla ilgili bir uzman görüşüne müracaat edilir. Bu, Şafii ve Hanbelilerin benimsediği görüştür³⁵. Çünkü bu durumdaki suçluya, haddin uygulanması halinde, suçlu olan şahıs her iki elini de kaybetmiş olacaktır ki, bu halde zaruri ihtiyaçlarını karşılayamayacaktır. Bu ise, İslam'ın merhamet ilkesi ile bağdaşmamaktadır.

9. Suçlunun Mülkiyet İddiası

Bu madde, hırsızlık suçu ile ilgili davalarda söz konusudur. Hırsızlık suçu ile ilgili şartlardan birisi, çalınan malda hırsızın hakkının olmamasıdır³⁶. Bir diğer ifadeyle, çalınan mal üzerinde meşru yoldan bir hakkı veya hak şüphesi bulunduğu, bu durum davanın düşmesine sebep olacaktır³⁷. Bu İslâm hukukçularının kabul ettiği bir ilkedir. Ancak hırsız ile çaldığı mal arasında en son hangi vakitte oluşan mülkiyet hakkının davanın düşmesine neden olacağı tartışılmıştır³⁸.

a. İslâm hukukçularının ekseriyetine göre³⁹ bu hak, hırsızlık esnasında mevcut olmalıdır. Bu esnada mevcut olan mülkiyet hakkı veya şüphesi, bu eylemin hırsızlık kapsamı dışına çıkmasını sağlayacak ve suçluya hırsızlık cezası verilmeyecektir. Eylem sonrasında direk veya dolaylı olarak kazanılacak mülkiyet hakkı ise, cezanın düşmesini etkilemeyecektir.

b. Ebu Hanife ve muhammed ise, cezanın infazına kadar herhangi

³³ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 137; *Fetavayi Hindiyye*, II, 147; Bu hükmün uygulaması ile ilgili Kur'an'daki örneği için bkz. Sa'd 38/4.

³⁴ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 209; Merğınani, *el-Hidaye*, IV, 126.

³⁵ İbrahim Muhammed, s. 386, 387.

³⁶ Bkz. Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 266; Şirbini, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Dımeşk ts., IV, 161 (Muğni'l-muhtac).

³⁷ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 210; Kadızade, *Tekmile*, IV, 165.

³⁸ Bu tartışmadaki tarafların delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, III, 145 vd.

³⁹ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 190.

bir meşru yol ile mülkiyet hakkının oluşması, hırsızlık davasını hükümsüz kılar ve haddi düşürür demişlerdir⁴⁰. Örneğin hırsız, mahkeme sonrasında çaldığı malı satın alsa veya miras yolu ile hak kazansa, mala mülkiyet iddiası ile itiraz davası açabilecek ve dava düşecektir. Mezhep içerisinde bu görüşü benimseyen Hanefiler şöyle bir çarpıcı örnek daha verirler. Malını çaldığı kadınla sonradan evlenen hırsızın, kadının malına mülkiyet hakkı oluştuğu için, bu evlilik, hırsızlık davasının düşme nedeni olacaktır.

Bu görüşü benimseyenler şöyle düşünmüşlerdir: Davalar hükme bağlanıp cezalarının infaz edilmesi anına kadar geçen zaman, davanın icra sahasıdır. Bu zaman içindeki değişiklikler davayı etkilemektedir. Nitekim hırsızlık davasına bakılması için malı çalınan mağdurun mahkemede dava açması gereklidir. Yukarıda verilen örneklerde ise, taraflar arasındaki husumet kalkmış olup, bu takdirde dava ve cezası düşmelidir. Ancak yine hanefilerden Züfer ve Ebu Yusuf bu görüşe karşı çıkmışlardır⁴¹.

Hanbelilerden İbn Kudamenin (ö.620/1223) bu delile karşı itirazı ise şöyledir: Husumet, yani mahkemede bir şahıs tarafından hırsızlık davası açılması, hükmün şartı ise de, cezanın infazı için şart değildir. Tartışılan örneklerde ise, dava hükme bağlanmış olup yalnız cezanın infazı kalmıştır. Bu durumdaki mülkiyet kazanımı cezanın infazını engellememelidir⁴².

10. Suçlunun Davacı İle Evlenmesi

Bir kadınla zina eden şahsın, mahkeme kararından sonra evlenmesi halinde, zina haddinin düşüp düşmeyeceği tartışılmıştır.

a. Bu ortamdaki evlilik, kararlaştırılmış cezayı etkilemeyecektir. Bu, çoğunluğun görüşüdür⁴³.

b. Bu evlilik, mahkeme kararı öncesinde yapılmış gibi olup, bununla had cezası düşecektir. Bu görüş ise Hanefilere aittir⁴⁴.

Modern hukuka göre de kendisine tecavüz edilen kadınla erkeğin evlenmesi, cezanın durdurulmasını gerektirir. Türk ceza kanununun 434. maddesine göre, "ırza tecavüz, ırza tasaddi, kaçırma ve alikoyma suçlarını işleyen kimse ile mağdure evlenecek olursa, âmme davası düşmüş olup hüküm verilmiş ise, cezanın çektirilmesi tecil olunur. Bu evlenmenin,

⁴⁰ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 187, 193; Merğınani, *el-Hidaye*, II, 128, *Fetavayi Hindiyye*, IV, 121.

⁴¹ Merğınani, *el-Hidaye*, II, 128.

⁴² İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, 269.

⁴³ İbn Kudame, *el-Muğni*, X, 187.

⁴⁴ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 187; Merğınani, *el-Hidaye*, II, 128.

cezanın önünde ve sonunda olması eşittir⁴⁵. Görüldüğü gibi, bu görüş Hanefilerin görüşü ile paralellik arz etmektedir.

11. Ceza Mahallinin Yok Olması

İslâm hukukunda cezalar, uygulandıkları yer açısından üçe ayrılmaktadır⁴⁶. Bunlar; bedene uygulananlar, mala uygulananlar ve manevi cezalardır.

Manevi ceza için sabit bir mahal söz konusu değildir. Mala uygulanan cezalar için de sabit bir malın bulunması önemli değildir. Ceza şu mal ile karşılanacağı yerde bir diğeri ile karşılanabilir. Ancak bedene uygulanan cezalarda, misl ve benzer söz konusu olmayıp cezalandırılacak beden sabit ve bellidir ki, o da suçlu olan şahıstır.

İslâm ceza hukukunda bedene uygulanan cezalar belirli ölçüler dahilinde vücudun kaba etlerine sopa vurulması veya bir organın kesilmesi ya da suçlunun öldürülmesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Ceza mahallinin yok olmasını işte bu kriterler içinde ele almak gerekmektedir:

a. Ceza Uygulanacak Organın Yok Olması :

Had veya kısas cezası uygulanacak organın yok olması halinde, bu organa uygulanacak cezalar düşmektedir. Ancak davada kul hakkı bulunuyorsa, bu hak düşmeyip sahibine verilmelidir. Ancak, hırsızlık sebebiyle sağ eline had uygulanacak suçlunun sağ elinin bulunmaması halinde, iki görüş vardır.

i. Bu halde sol ayağı kesilir. Bu görüş, Malikilere aittir⁴⁷.

ii. Had cezası düşer, ancak çaldığı malı aynen veya benzeri ile tazmin eder. Bu görüş Hanefilere aittir^{48a}.

Bir ele hem hırsızlık hem de kısas cezası uygulanacak olduğunda, kısas cezası uygulanır. Bu durumda hırsızlık haddi düşmüş olup, suçlu malın kıymetini ödemekle yükümlü kalır. Ayrıca bu halde, hakim gerek

⁴⁵ Dönmezer- Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 195.

⁴⁶ Bkz. Udeh, a.g.e., I, s.632-634; Ebu Zehra, *İslam'da Suç ve Ceza*, II, 55 vd.; Cebir *Sukutu'l-ukubat*, I,29 vd.; Çalışkan, İbrahim, *İslâm Hukukunda Ceza Kavramı*, AÜİFD, XXXI, 372; Dalgın, Nihat, *İslam'da Tevbe ve Cezalara Et-kisi*, Trabzon 1996, s. 63, 64.

⁴⁷ Aliş, *Menhu'l-celil*, IX, 293.

^{48a} Kudusi, *el-Muhtasar*, III, 209.

görürse, suçluya ta'zir cezası verebilir⁴⁸.

Bir organın kısas yoluyla kesilecek olması ve diğer el ve ayağın bulunmaması halinde, ya da bulunup da normal işlevini yerine getirememesi durumunda, kısas cezası düşer⁴⁹ ve suçlu hak sahibine diyet öder⁵⁰. Görüldüğü gibi, suçlunun tamamen mağdur edilmemesi yönünde kurallar geliştirilmiştir.

Modern hukukta İslâm hukukuna paralel olarak, birden fazla işlenmiş suçların cezaları hususunda üç görüş mevcuttur.

i. Erime sistemi; Birden fazla suç işlemiş suçluya, suçlarından en ağırının cezası verilir, diğerlerinin cezasının bunun içinde eridiği kabul edilir.

ii. Hukuki içtima sistemi; Şahıs kaç suç işlemişse o kadar ceza verilir prensibinden hareket edilirse de, bazı cezalar bu sistemde birleştirilir.

iii. Toplama sistemi; Suçlu kaç suç işlemişse, o kadar ceza verilir. Bu prensip bu sistemde titizlikle uygulanır⁵¹.

b. Suçlunun Ölmesi :

Suçlunun bedenine uygulanacak cezaların suçlunun ölmesi ile düşeceği bilinen bir gerçektir. Hem modern hukuk hem de İslâm hukuku, ölünün bedenini cezalandırmamaktadır. Ancak, özellikle üzerinde birtakım hakların bulunması halinde durum farklılık arz etmektedir. Şimdi bunları görelim.

aa. Allah hakkı ile ilgili davalarda (kamu davaları), infaz öncesinde suçlunun ölmesi veya öldürülmesi cezayı düşürmekte olup bir başka işlem de gerektirmemektedir⁵².

bb. Kul haklarında ise, kendisinden bedel alınması doğru olmayan davalarda -kazf gibi- ceza düşmekte, kendisinden bedel alınabilen davalar ise, vereseyle intikal ettiği için düşmemektedir⁵³.

Kısas cezası olarak öldürülmesine hükmedilen suçlunun infaz

⁴⁸ Serahsi, *el-Mebcut*, IX, 186; Derdir, *eş-Şerhu's-Sağir*, IV, 410; Aliş, *Menhu'l-celil*, IX,330 vd.; *Fetavayi Hindiyye*, II, 186.

⁴⁹ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 209.

⁵⁰ Kasani, *Bedayi*, VII,246; Bilmen, *Kamus*, III,102.

⁵¹ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 96-102.

⁵² Maverdi, *el-Havi*, XIII, 375; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1978, I, 143.

⁵³ Maverdi, *el-Havi*, XIII, 375; Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, II, 212; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, s.60.

öncesinde ölmesi veya bir başka sebeple öldürülmesi halinde, kısas cezasının düşeceği kabul edilmekle birlikte, bu şahsın öldürdüğü insanın vereselerine diyet verilmesinin gereği tartışılmıştır⁵⁴.

i. Kısas cezasının kısas veya diyet şeklinde olduğunu benimseyen Şafii, Ahmed b. Hanbel, Ebu Sevr gibi müçtehitlere göre, bu durumda ceza diyete dönüşecektir. Maktulün veresesi, katilin yakınları razı olmasa da diyeti talep edebileceklerdir⁵⁵.

ii. Kısas cezasının yalnız suçun misli şeklinde mukabele etmek olduğunu ve kısasın affedilmesi halinde suçlu taraf ile anlaşılması sonucu diyetin alınabileceği görüşünde olan Ebu Hanife, Malik, Evzai gibi müçtehitlere göre, kısas öncesinde ölen suçludan her iki tür ceza düşmüştür⁵⁶.

iii. Katilin kısas öncesinde kasıtlı olarak öldürülmesi halinde, İmam Malik farklı bir görüş belirtmiştir. Ona göre, bu halde kısas hakkı birinci maktul yakınlarına geçmektedir. Onlar ya kısas edilmesini ya da diyeti talep edebilirler⁵⁷.

Modern hukukta suç failinin ölmesi ile tabii olarak ceza ve infazı düşer⁵⁸.

12. Suçlunun Kaçması ve Zamaşımı

a. Suçlunun Kaçması :

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, suçun kamu davası ile ilgili olup suçlunun itirafı ile tespit edildiği durumlarda, hangi aşamada olursa olsun, suçlunun cezadan kaçması haddin düşme sebebidir. Suçlunun kaçması, onun itirafından dönmesi olarak değerlendirilmekte olup, cezaların düşme nedeni sayılmıştır. Bu prensibe göre, mezkur suçlunun ceza infaz edilirken bile kaçması cezanın düşme sebebi olacaktır⁵⁹.

Şahitli suçlarda ise, suçlunun kaçması cezanın düşme nedeni

⁵⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Maverdi, *el-Havi*, XII, 135; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 249; Kasani, *Bedayi*, VII, 246; Bilmén, *Kamus*, III, 102; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 80; Zuhayli, *Ansiklopedi*, VIII, 71.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 518.

⁵⁶ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 150 ; Havarezmi, Celaleddin, *el-Kifaye ale'l-Hidaye* (İbnü'l-Hümmam, Şerhu Fethi'l-kadir, Beyrut ts. ile birlikte) IX, 141; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 80.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 518; Derdir, *eş-Şerhu's-Sağir*, IV, 338; Aliş, *Menhu'l-celil*, IX, 13.

⁵⁸ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 211.

⁵⁹ Maverdi, *el-Ahkam*, s. 370; Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 265.

değildir.

Kamu davaları ile ilgili suç işlemiş, ancak suçu şahitlerle ispatlanmış suçlu kaçtığında, takip edilerek, kısa zamanda yakalandığında kendisine ceza tatbik edilecektir.

b. Cezanın Zamanaşımına Uğraması :

İslâm ceza hukukunda, kul hakları ile ilgili davalarda, zamanaşımının hiçbir tesiri yoktur. Ancak kamu davaları ile ilgili suçlarda, mahkeme öncesi şahitlik yapmada, çoğu hukukçular zamanaşımını kabul eder ve bu sebeple davanın düşeceğini benimser ki, buna "dava zamanaşımı" denir. Ancak mahkeme öncesi dönem bizim araştırmamız dışında kaldığı için burada ayrıntıya girmiyoruz.

Mahkeme sonrasında, cezanın infaz edilmesindeki gecikme anlamında "ceza zamanaşımı", bazı hanefi müçtehitlerinin kabul ettiği bir durumdur. Onlara göre, şahitlerle ispatlanmış hadlerden zina, içki, hırsızlık gibi kamu davasını ilgilendiren suçların cezası infaz edilmeden suçlunun kaçması ile ceza düşmez ise de, yakalanmaları belli bir zaman sonra gerçekleştiğinde, bu suçların cezası zamanaşımına uğradığı için düşer⁶⁰.

Bu davalardaki zamanaşımı süresi tartışmalıdır. İmam Muhammed'den bu sürenin bir ay olacağı görüşü nakledilmiştir. Hanefilerde tercih edilen görüş de budur⁶¹.

Bu görüş muasır İslâm hukukçularından Ebu Zehra tarafından savunulmaktadır. Ona göre, bu sırada suçlunun tevbe ederek, kendisini ıslah etmesi mümkündür. Zaten cezalar da şahısları ıslah etmek içindir. Ancak bu görüş hakimlerden Muhammed İbrahim tarafından tenkide tabi tutulmuş ve cezanın zaman aşımına uğraması fikrinin zalim hakimlere had cezalarını ihlal etmeleri için verilmiş bir fırsat olarak değerlendirilmiştir⁶².

Ceza zaman aşımı modern hukukta da tartışılmış bir husustur. Bu prensibi kabul edenler görüşlerini şu şekilde savunmuşlardır. Hatırası kaybolan bir suçun cezasını çektirmekte bir fayda yoktur. Kamuoyu, böyle gecikmiş bir cezanın infazı halinde, mahkuma karşı acıma duyacaktır. Artık bu kadar geciken bir mahkumiyeti infaz ettirmekte toplum yararı bulunmamaktadır.

Modern hukuka göre, kanunla istisna edilmedikçe, bütün cezaların

⁶⁰ Serahsi, *el-Mebcut*, IX, 70; Merğnani, *el-Hidaye*, II, 105; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*, V, 59; Udeh, a.g.e., I, 778; Behnesi, *Nazariyyat*, s.212-217.

⁶¹ Merğnani, *el-Hidaye*, II, 106; *Fetavayi Hindiyye*, II, 158.

⁶² İ. Muhammed, *Müskitattü'l-ukubeti'l-haddiyye*, s. 409, 410.

zaman aşımına uğraması benimsemiştir⁶³.

13. Müşterek Suça Karışan Yeni Bir Suçlunun Tespit Edilmesi

Had suçları içinde, müştereken işlenebilecek suçlar hırsızlık, hırsızlık ve cinayettir. Hırsızlık kendisine has kuralları olan ve genelde bir topluluk tarafından işlendiği için burada söz konusu edilmeyecektir. Diğerlerine gelince:

a. Hırsızlıkta:

Müşterek yapılan hırsızlıkta, suçu işleyenlere had cezasının verilebilmesi için nisap miktarı malın çalınması gerekmektedir. Ancak her suçlunun payına düşen kısmın mı, yoksa çalışılan malın tamamının mı nisap miktarına ulaşmasının gerekliliği konusu tartışmalıdır.

Hanefiler, her suçluya düşen miktarın nisaba baliğ olmasını şart koşarken⁶⁴, cumhur, toplamının nisap miktarına ulaşmasını yeterli görmüştür⁶⁵.

Hanefilerin görüşüne göre, bir mal müştereken çalınmış ve her bir hırsıza nisap miktarı mal düştüğü için had cezasına hükmedilmiş mahkeme kararı sonrasında, bu suça iştirak eden bir veya birkaç kişi daha tespit edilip, çalınan mal hepsine pay edildiğinde, her birine düşen miktarın nisabın altına düşmesi halinde, had cezası düşecektir. Bu durumda, çalınan mal sahibine verildikten sonra, hakimin uygun gördüğü ölçüde, bu hırsızlara ta'zir cezası verilebilecektir.

b. Kısasta :

Müşterek olarak cinayet suçu işleyen caniler , cumhurun kabulüne göre, kısasla yargılanırlar. Yani genel kanaata göre, bir kişi sebebiyle bir grup ölüme mahkum edilir.

Bu tür mahkeme kararı sonrasında, suça iştirak eden ve cezai ehliyeti bulunmayan bir suçlunun ortaya çıkması halinde, önceki kararın bundan etkilenip etkilenmeyeceği tartışılmıştır.

aa. Müşterek suça katıldığı halde cezai ehliyeti bulunmayan kişiye kısas uygulanmaz ise de, diğerlerine uygulanır. Müşterek suça iştirak eden yeni suçlunun, hataen suçlu görülmesi, meşrû müdafaa sebebiyle bu suçu

⁶³ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 295, 296.

⁶⁴ Kasani, *Bedayi*, VII, 78.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 579; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 160, Ayrıca bkz. Behnesi, *Nazariyyat*, s. 79 vd.

işlemiş olması gibi durumlar da aynı hükme tabidir.

Bu, çoğunluğun kabul ettiği bir görüştür⁶⁶.

bb. Müşterek suçlarda ortaklardan birinin gerek ceza ehliyeti olmaması nedeniyle, gerekse meşrû müdafaa, hata, babalık gibi nedenlerle kısastan kurtulması, diğerlerinden de kısas cezasının düşmesini gerektirir.

Bu, Ebu Hanife'nin görüşüdür⁶⁷. Hanbelilerce meşhur kabul edilen görüş de böyledir⁶⁸. Bu görüş ayrıca Şafii' den de nakledilmiştir⁶⁹.

Muasır İslâm hukukçularından Ebu Zehra, bu görüşün fihi kıyasa en uygun olduğunu belirterek şu açıklamada bulunur: Bir fiil tek başına kısasa neden teşkil etmiyorsa, o fiil sebebiyle kısas cezası uygulamanın bir manası yoktur⁷⁰.

14. Suçlunun Tövbesi

İslâm hukukçuları suçlunun tövbesinin göreceği cezanın düşmesindeki etkisini tartışmışlardır. Cezaların düşme nedenleri arasında en ciddi tartışma yapılan konunun tövbe olduğu söylenebilir.

Biz araştırmamızda takip ettiğimiz metot gereğince, yalnız mahkeme kararı sonrasında tövbenin cezayı düşürüp düşürmediğine değinecek ve konu ile ilgili görüşleri vermeye yetineceğiz. Görüşlerin delilleri ve tartışmalarını serdetmek bu çalışmanın sınırlarını aşacak mahiyette olduğundan, burada onlara girilmeyecektir⁷¹.

a. Tanımı :

Tövbe, dilde dönüş ve yöneliş anlamına gelmektedir⁷².

İstilahî anlamda tövbe iki açıdan değerlendirilir: Kul açısından tevbe, kulun yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip, onu bırakıp terk ederek Allah'a dönmek, O'ndan affetmesini, bağışlamasını dilemek, yaptıklarından pişman olduğunu da belirterek yalnız O'na yalvarmaktır. Tövbe Allah'a nisbet edildiğinde ise, yapılan kötülüğü, işlenen günahı

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 511; Nevevi, *el-Mecmu'*, Cidde ts., XVII, 249; Aliş, *Menhü'l-celil*, IX, 29.

⁶⁷ Serahsi, *el-Mebsut*, XXVI, 93.

⁶⁸ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 376.

⁶⁹ Şirazi, *el-Müthezzeb*, II, 175; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 20.

⁷⁰ Ebu Zehra, *İslam'da Suç ve Ceza*, I, 358, *el-Mevsuatül-fikhiyye*, XXX, 269.

⁷¹ Tövbe ve cezaları düşürmedeki etkisi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Dalgın, *İslam'da Tövbe ve Cezalara Etkisi*, s. 68-145.

⁷² İbn Manzur, *Cemaleddin, Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990, I, 233; Firuzabadi, *Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-muhit*, Beyrut 1991, I, 166.

affedip, bağışlamak anlamına gelir.⁷³

b. Cezalara Etkisi :

Tövbenin ahiretteki cezaları düşüreceği ve günahkarı günah kirlerinden temizleyeceği hadiste belirtilmektedir⁷⁴.

Hukuku ilgilendiren ve yargıya intikal eden bir suç işleyen suçlunun pişmanlığının cezasını düşürmedeki rolü ile ilgili görüşler ise şöyledir :

aa. Mahkeme sonrasında suçlunun tövbesinin had ve kısas cezalarında hiçbir etkisi yoktur. Suçlu dünyevi cezasını çeker. Ancak bu esnadaki pişmanlığının ahirette kendisine faydası olur.

Bu, fukahannın çoğunluğunun kabul ettiği görüştür⁷⁵.

bb. Mahkeme sonrasındaki tövbenin etkisi davanın kamu davası veya kul hakkı oluşuna göre farklılık arz eder. Allah hakkı olarak bilinen zina, hırsızlık, içki gibi kamu davalarında, suçlunun pişman olması karar sonrasında da olsa, cezanın düşme sebebidir.

Kısas ve diyet suçlarındaki pişmanlık ise suçluya bir fayda vermez. Çünkü bunları af yetkisi mağdura veya yakınlarına aittir.

Kazf gibi , hangi hakkın galip geldiği tartışılan hadde tövbenin etkisi şöyledir. Bu davada Allah hakkının galip olduğunu düşünenlere göre, tevbe bu cezayı düşürecek , kul hakkının galip olduğunu düşünenlere göre, tövbenin bu cezayı düşürmede etkisi olmayacaktır.

Bu görüşü bazı Hanbeli⁷⁶ ve Şafii müçtehitlerle⁷⁷ ve Ebu Zehra,

⁷³ Tövbe ile ilgili değişik tanımlar için bkz. İbn Hacer, Şihabüddin Ahmet b. Ali, Fethu'l-bari bi şerhi'l-Buhari, Kahire 1986, XI, 106; İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebu Bekr, Medaricü's-salikin, Kahire ts., I, 331; Kılıç, Sadık, Kur'an'da Günah Kavramı, Konya 1984, s. 376; Dalgın, İslam'da Tevbe, Diyanet İlmî Dergi, 32/3, s. 39, 40.

⁷⁴ İbn Mâce, Zühd 30.

⁷⁵ Bkz. Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er- Razi, Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut 1985, I, 31; Serahsi, el-Mebsut, IX, 176; İbn Rüşd, Bidaye, II, 568; İbn Hazm, el-Muhalla, XII, 22, Kasani, Bedayi, VII, 96; Nevevi, el-Mecmu, XXII, 244; İ. Muhammed, Müskitatu'l-ukube, s. 341-351.

⁷⁶ Bkz. Ebu Yala, el-Ahkam, s. 266; İbnü'l - Kayyim, İ'lam, III, 15.

⁷⁷ Bkz. Şirazi, el-Mühezzeb, II, 285; Nevevi, el-Mecmu, XXII, 244; Şarani, el-Mizan, II, 169

Muhammed Caffal gibi bazı muasır müellifler⁷⁸ benimsemişlerdir. Bizce tercihe şayan olan görüş de budur⁷⁹.

II. MAĞDURLA İLGİLİ SEBEPLER

Bu bölümde cezanın düşme nedenlerinden davacı (mağdur) ile ilgili olanlar tespiti çalışılacaktır.

1. Mağdurun Affı veya Sulh Yapması :

İslâm dini affetmeyi insanlık erdemlerinden biri olarak görmüş ve hayatın her safhasına yayılmasını teşvik etmiştir. Bu konuda Allah ve Rasulünün tavsiyelerinden yalnız birkaçı şöyledir:

Yüce Allah; “Sen affi tut, iyiliği emret.”⁸⁰; “..affetmeniz takvaya daha yakındır”⁸¹; “Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azad etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Ancak ölünün ailesi o diyeti bağışlamış olursa bu durum hariçtir”⁸² buyurmaktadır.

Hz. Peygamber ise; “Had suçlarını aranızda affedin”⁸³ şeklinde tavsiyede bulunurken, insanlar arasında oluşan nizalarda anlaşmanın en uygun bir yol olduğunu söylemiş ve kendisine getirilen davalarda, önce tarafların anlaşmalarını emretmiştir⁸⁴.

Ayet ve hadis kaynaklarına dayanan af konusu, İslâm ceza hukukunda geniş bir yer tutmuş ve davaların hallinde, cezaların düşmesinde etkili olmuştur. İslâm hukukçularının tamamı affi cezaların düşme sebeplerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Ancak af kavramına yüklenilen mana, affin geçerli olduğu davalar ve af sahipleri ile ilgili hususlarda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Yani İslâm hukukçularının af konusundaki ihtilaflarının asılla ilgili olmayıp, teferruatla ilgili olduğu söylenebilir.

⁷⁸ Ebu Zehra, *İslam'da Suç ve Ceza*, I, 338-342, II, 229-242; Caffal, Muhammed, *et-Tevbe ve eseruha fi iskatil-hudud fi'l-fikhi'l-İslami*, Beyrut 1989, s. 195 ; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslami ve Edilletüh* (el-Müstedrek), IX, 772-773.

Ayrıca bkz. Behnesi, *Nazariyyat, fi'l-fikhi'l-cinai'l-İslâmî*, Kahire 1969, s.55 -64

⁷⁹ Bu konu ile ilgili değerlendirmelerimiz için bkz. *İslam'da Tevbe ve Cezalara Etikisi*, s. 68-145.

⁸⁰ A'raf 7/199.

⁸¹ Bakara 2/237.

⁸² Nisa 4/92.

⁸³ *Ebü Davud*, Hudud 6.

⁸⁴ *Ebü Davud*, Diyat 3.

a. Affin Tanımı:

Dilde af; silmek, gizlemek, yok etmek düşürmek gibi anlamlara gelmektedir⁸⁵.

İslâm ceza hukuku istilahi olarak affa ilgili çok değişik tanımlar yapılmıştır⁸⁶. Burada affin tanımı ile ilgili detaylı bilgi vermek, makalemizin amacını aşacağından, şöyle bir af tanımı yapmakla yetineceğiz.

“Af, hakkı ihlal edilen şahsın veya velisinin suçlu hakkında terettüp eden cezanın bir kısmını veya tamamını meccanen veya bir bedel karşılığında bağışlamasıdır. Bir diğer tabirle af, sanık hakkındaki hukuki takibattan vazgeçme veya mahkumun cezasının bir kısmının yahut tamamının bağışlanmasıdır”⁸⁷.

İslâm hukukçularının bazıları affı, suçlunun meccanen bağışlanması anlamında kullanırken, maddi bir meblağ (bedel) karşılığında bağışlamayı sulh kavramı ile ifade etmektedirler⁸⁸. Bazı hukukçularımız ise, hem meccanen hem de bir bedel karşılığında bağışlama için af terimini kullanmışlardır⁸⁹.

Meccanen şahsın hakkını bağışlaması anlamındaki affin, tek taraflı bir akit olması, sulhun ise iki taraflı bir sözleşme olması yönüyle bu iki sözleşme birbirinden ayrılmaktadır. Ancak cinayette, katili mal karşılığında kisasdan affetme manasında ikisi aynı anlama gelmektedir⁹⁰.

Modern hukukta şahıslara suçluyu affetme yetkisi verilmemiştir. Genel ve özel şekliyle af, pozitif ceza hukukunda mevcut ise de, bunlardan

⁸⁵ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XV, 72; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li ahkami'l-Kur'an*, Kahire 1994, I, 403; Bilmen, *Kamus*, III, 8.

⁸⁶ Af tanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mevsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li ta'lili'l-muhtar*, İstanbul 1980, III, 5; Buhuti, Yusuf b. Idris, *Keşşafu'l kmaa'ala metni'l-ikna*, Beyrut 1982, III, 378; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, I, 403 vd.; Abdulaziz, el-Amir, *et-Ta'zir fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, Kahire 1968, s. 510; Ali b. Zeyd, *el-Af ani'lukube fi'l-fikhi'l-İslami*, Riyad 1410 h., s. 29, 30; Bilmen, *Kamus*, III, 103 vd.

⁸⁷ Atar, Fahrettin, “Af”, TDVİA, I, 395.

⁸⁸ Maverdi, *el-Havi*, XII, 106; Zekeriyya el-Ensari, *Esne'l-metalib şerhu Ravzi't-talib*, Mısır 1313 h., II, 214; Ali Haydar, *Düreru'l-hukam şerhu Mecelleti'l-ahkam*, Beyrut 1991, IV, 2 vd.; Nezih Hammad, *Akdü's-sulh fi's-şeriatü'l-islamiyye*, Beyrut 1996, s. 5; Bardakoğlu, Ali, “Sulh”, İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, IV, 147-149.

⁸⁹ Bkz. Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 188; Bilmen, *Kamus*, III, 8; Zuhayli, *Ansiklopedi*, VIII, 72, 73; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 82.

⁹⁰ Nezih Hammad, *Akdü's-sulh*, s. 10.

genel af yetkisi millet meclisine, özel af yetkisi ise devlet başkanının kullanımındadır⁹¹.

Modern hukukta, şikayetten feragat etme ve şikayetten vazgeçme terimleri, İslâm hukukundaki affın yerine kullanılmaktadır. Feragat, dava öncesinde, şahsın dava açma hakkını kullanmamasıdır. Bu şekliyle suçlu aleyhine dava açılması engellenir. Dava açtıktan sonra davacının şikayetini geri alması ile de bir kısım davalar düşer⁹². Ancak bu iki taraflı bir akittir.

Cezaların düşmesindeki etkisi açısından bu iki kavram arasındaki nüansın pek önemi bulunmaması nedeniyle, biz burada af kavramını, hem bir bedel karşılığında hem de meccanen bağışlamayı içerecek anlamda kullanacağız.

b. Affın Geçerli Olduğu Davalar:

aa. Hadler:

Bir hak ancak onun sahibi tarafından affedilebilir. Birinin hakkını diğeri affedemez. Bu nedenle İslâm ceza hukukunda sırf Allah hakkı olarak görülen had davalarında affın mümkün olmadığı hemen herkes tarafından kabul edilmiştir⁹³.

Ancak hadlerden zina iftirası hakkında üç görüş bulunmaktadır.

i. Bu davada kul hakkı var ise de, Allah hakkı galip olduğundan, kendisine iftirada bulunulan şahıs hüküm sonrasında suçluyu affedemez⁹⁴. Bu, Ebu Hanife, Sevri, Evzai gibi alimlerin görüşüdür.

ii. Zina iftirasında kul hakkı galip olduğundan suçlunun mağduru affetme yetkisi vardır. Bu görüş Şafî ve Hanbelilere aittir. Bu görüş Ebu Yusuf dan da nakledilmektedir⁹⁵.

iii. Kazf davasında mahkeme öncesi kul hakkı galip ise de mahkeme sonrasında Allah hakkı galiptir. Bu nedenle af mümkün

⁹¹ Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 234, 241, 248, 249.

⁹² Dönmezer-Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, III, 313, 318-321.

⁹³ Abdurrezzak, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef*, Beyrut 1970-1972, VII, 441; Kuduri, *Muhtasar*, III, 211; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 186; İbnü'l-kayyim, *İlamu'l-muvakiin*, s. 192; Konu ile ilgili hadisler için bkz. *Ebû Davud*, Hudud 4, 16; *Nesai*, Kat's-sarik 5, 14; *İbn Mâce*, Hudud 6; *Darimi*, Hudud 5; Malik; *Muvatta*, Hudud 28.

⁹⁴ Merğınani, *el-Hidaye*, II, 113; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 572; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 266; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*, IV, 198; İbn Abidin, a.g.e., 111, 172; ez-Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhil-am*, II, 610.

⁹⁵ Maverdi, *el-Havi*, XIII, 259; *el-Ahkam*, s.378; Ebu Yala, *el-Ahkam*, s.270 ; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 255; İbn Kudame. *el-Muğni*, VIII, 217.

olmamalıdır. Ancak kendisine iftirada bulunulan şahıs, bu olayın duyulmasından rahatsız olacağı için olayı örtmek isterse, suçluyu affedebilir. Bu İmam Malik'in görüşüdür⁹⁶.

bb. Kısas ve Diyet:

Öldürme ve yaralama gibi suçlara verilecek kısas cezasında⁹⁷, hataen insan öldürmeden dolayı ödenecek diyetlerde ve kısasın affi sonrasında gündeme gelecek olan diyet cezalarında⁹⁸ af mümkündür. Çünkü bunlar birer kul hakkıdır. Kulun kendi hakkını affetme yetkisi mevcuttur.

cc. Ta'zirler:

Ta'zir suçlusuna verilebilecek cezalar ise belirlenmeyip zaman ve mekanın gerekleri yanında, suçlunun durumuna uygun bir cezanın seçilmesi yetkili makama bırakılmıştır. Ancak bu bölümde de suçlar kul veya Allah hakkı ile ilgilidir.

Kul hakları ile ilgili ta'zir davalarında, hak sahibi olan insan suçluyu affedebilecektir.

Allah hakkı olan kamu davası ile ilgili ta'zir suçlusunu affetme yetkisi ise, devletin yetkili merciine bırakılmıştır. Yani onun da affi mümkündür. Bu haliyle ta'zir davalarında, her iki yönüyle de affin geçerli olduğu görülmektedir⁹⁹.

Böylece affin geçerli olduğu davaları, zina iftirası (kazf) haddi, kısas diyet ve ta'zir şeklinde sınırlandırabiliriz.

c. Affetme Yetkisine Sahip Olanlar:

aa. Allah:

İslâm ceza hukukundaki kabul edilen anlayışa göre, kendisinde mal gasbı ve can telefı olmamış yol kesme (hıra)be¹⁰⁰, siyasi isyan (bağy),

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 572; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 255; ed-Derdir, Ebu'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-sagir ala Akrabi'l-mesalik*, Kahire ts., Dâru'l-mearif, IV, 368; Desuki, *Haşiye*, IV, 332.

⁹⁷ Kuduri, *Muhtasar*, III, 141; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 20; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 20.

⁹⁸ *Buhari*, Sulh 7; *Nesai*, Kasame 15, 16; *İbn Mâce*, Diyat 16.

⁹⁹ Maverdi, *el-Ahkam*, s. 386 vd.; Ebu Ya'la, *el-Ahkam*, s. 279 vd.; İbn Abidin, a.g.e., III, 187; Bilmen, *Kamus*, III, 327; ez-Zerka, *el-Medhal*, II, 633; Atar, "Aff", TDVIA, I, 395; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 130.

¹⁰⁰ Ancak Hz. Ömer, yol kesenlerin işlemiş oldukları cinayetlerde maktulün velilerinin onu affedemeyeceğini ve bu haldeki suçun kamu davası olduğunu söylemiştir.

zina, içki ve hırsızlık hadiselerinde, hak sahibi kamu adına Allah olduğu için, bu tür davalarda suçluyu affetme yetkisine sahip olan da Allah'dır. Sırf Allah hakkı alan, suçları Onun adına başkası affedemediğine göre, bu dünyada bu tür suçlular affedilemeyecektir.

Zina iftirası cezasında Allah hakkını ağır görenlerin nezdinde, affin sahibi Allah, bu cezanın kul hakkı ağırlık olduğunu iddia edenlere göre ise, af sahibi kendisine zina iftirasında bulunulan şahıs veya varisleridir¹⁰¹. Bizim de kanaatımız bu yöndedir.

bb. Mağdur veya Mirasçıları :

Hadlerden zina iftirasında, yukarıda verilen ihtilaf neticesindeki bir görüşe göre, hak sahibi mağdurdur. Mağdur hakkını alamadan ölmüş veya ölü şahsa zina iftirasında bulunulmuş ise, bu taktirde, hak mirasçılara geçtiğinden, affetme yetkisine de onlar sahip olmaktadırlar.

Kıyas ve diyet cezalarındaki af yetkisinin bizzat mağdurun veya mirasçıların elinde olduğu tartışmasız kabul edilmiştir¹⁰². Ancak Malk, hile yolu ile öldürmeyi bundan istisna etmiş ve hile ile öldürülen şahsın mirasçılarını bu caniyi affetmeye yetkili görmemiştir. O , bu cinayeti, hırsızlık suçuna benzetmekte ve suçu kamu davası görerek, caninin yakalanması sonrasında, hırsızlık suçlusuna öngörülen cezalardan biri, devlet başkanı tarafından verilebilecektir^{102a}, demektedir.

Cumhur, vereseye geçen haktan bütün mirasçıların istifade edebileceklerini ve af yetkisine eşit şekilde sahip olduklarını kabul ederken, İmam Malik, cezai haklarda af yetkisinin yalnız asabeye ait olduğunu savunmaktadır¹⁰³. Katâde, Zühri, İbn Şübrüme ve Evzaî gibi bir kısım müçtehitler, kadınların af yetkisinin bulunmadığını söylemişlerse de, cumhurun görüşü yukarıda verilmiş olup, bu görüş İslâm toplumu tarafından tercih edilerek ve şöhret bulmuştur¹⁰⁴.

Ta'zir cezalarında suç kul hakkı ile ilgili ise, ceza da kulun hakkı olup affetmeye yetkili olanda kendisidir. Ancak ta'zir cezalarını belirlemede devlete geniş yetki verildiğinden, kulun affetmesi halinde bile,

Bkz., Abdurrezzak, *el-Musannef*, X, 111; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XI, 312; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-kebir*, X, 301.

¹⁰¹ 85.86. ve 87 dipnotlarda gösterilen yerlere bakılabilir.

¹⁰² Kuduri, *Muhtasar*, III, 141; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 395.

^{102a} Baci, *el-Münteka*, VII,116,117; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 336. Ceziri, *Dört Mezhebin Fıkhu*, VII,449.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 519; Derdir, *eş-Şerhu'r-sağir*, IV, 358.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 121 ved.; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 464; İbn Kuda-me, *el-Muğni*, IX, 464.

devletin suçluya ta'zir nevinden cezalandırma yetkisi mevcuttur¹⁰⁵.

cc. Veli:

Affetme ve sulh yapma bir sözleşme olduğundan, affetme yetkisini kullanacak şahıs sözleşme ehliyetini haiz olmalıdır. Buna göre, küçük veya mecnunun suçluyu affetme yetkisi yoktur. Ancak bu haklarını velileri aracılığı ile kullanabileceklerdir.

Görüldüğü gibi, burada veli, ehliyeti kısıtlı olanların velisi olması nedeniyle suçluyu affetme yetkisine velayeten haizdir. Ancak, velayet yolu ile bu yetkiyi elinde bulundurmanın affetme yetkisi sınırlıdır. Yani veli, suçluyu diyet karşılığında veya ondan az olmamak şartıyla bir bedel karşılığında affedebilirse de, karşılıksız olarak affedemez¹⁰⁶.

dd. Devlet:

Had, kısas ve diyet cezaların vereseye intikali mümkündür; mirasçısı bulunmayan hak sahibinin velisi devlettir. Dolayısı ile devlet, velisi bulunduğu ferdin hakkı ile ilgili davayı affetmede, az önce görülen velinin yetkisine benzer bir yetkiye sahiptir. Yani, suçluyu, suç için öngörülen diyetten az olmamak şartıyla bir bedel karşılığında, sulh yaparak affetmeye yetkili iken, karşılıksız affetme yetkisine sahip değildir¹⁰⁷.

Kamu davası sayılan ta'zir suçlarında ise suçluyu affetme yetkisi tamamen devlete aittir¹⁰⁸.

d. Affın İcrası:

Yukarıda affın hem bir bedel karşılığında haktan vazgeçme hem de meccanen hakkı bağışlama anlamlarında kullanıldığına değinmiştik.

Bir bedel karşılığında affetme (sulh), iki taraflı bir sözleşme olup, geçerliliği karşılıklı icap kabul ile birlikte, sözleşme ilkelerinin bulunmasını gerektirir.

Karşılık beklemeksizin affetme ise, tek taraflı bir tasarruf olup, geçerliliği karşı tarafın kabulüne bağlı değildir.

¹⁰⁵ Karaman, *İslâm Hukuku*, I,143; Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 189.

¹⁰⁶ Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 188. Şirbini, Muğni'l-muhtac, IV, 40; Bilmen, *Kamus* III, 89; Cebir, *Sukutu'l ukubat*, I, 194; Ali b.Zeyd, *el-Af ani'l-ukube*, s. 215 vd.

¹⁰⁷ İbn Kudame, *es-Şerhu'l-Kebir*, IX, 395; İbn Abidin, a.g.e., V, 346.

¹⁰⁸ Maverdi, *el-Ahkam*, s. 386; Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 279; Amir, *et-Ta'zir*, s. 79 vd.; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 60; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 68; Şeker-ci Osman, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*, İstanbul 1996, s. 21.

Biz burada, teferruattan kaçınarak, affetme sözleşmesi için gerekli olan siga (sözleşme sözcüğü) ile asil, vekil veya mirasçılarının bu haklarını nasıl kullanabileceklerine değinmek istiyoruz.

aa. Affetme Sözleşmesi için Gerekli Olan Siga:

Tek taraflı veya iki taraflı olarak affetme sözleşmesi gerçekleştirecek olanın, kullanması mutlaka gerekli olan bir sözcük bulunmamaktadır. Zaten İslâm hukukunun kabul ettiği akitlerin birçoğunda şekil şartı yoktur.

Hak sahibi; “affettim, ibra ettim, hakkımı helal ettim..”, gibi affetme iradesine delalet edecek herhangi bir ifade ile affetme işlemini gerçekleştirebilecektir¹⁰⁹.

Ancak, mutlak olarak bu ifadelerin kullanıldığında, sözleşmenin kısas ve diyet olmak üzere iki hakkı kapsayıp kapsamadığı hususu tartışılmıştır¹¹⁰.

i. Kısas cezası, suçun misli ile suçlunun cezalandırılmasıdır. Bu suç karşılığında suçludan diyet alınması ise anlaşmaya bağlıdır. Yani diyet, kısasın düşmesi sonrasında, suçlu ile anlaşarak belirlenecek olan bir cezadır. Buna göre, suçluyu kısas cezalarından mutlak ifadeler kullanarak affeden taraf, diyeti de affetmiş demektir. Zaten diyet affin değil sulhun bir ögesidir. Yani diyet veya bir meblağ karşılığında kısas hakkından vazgeçilmesi, af değil sulh olarak isimlendirilmelidir.

Bu, hanefilerin¹¹¹ ve malikilerin^{111a} benimsediği bir görüştür.

ii. Kısas cezası, suçun misli ile mukabele ve diyetten oluşmaktadır. Biri düşünce diğeri baki kalmaktadır. Mutlak ifadelerle affetme sözleşmesinde kısas hakkı düşerse de, sahiplerinin diyet hakları bakidir. Suçlu taraf rıza göstermese de hak sahiplerinin kısas veya diyet haklarından birini kullanmakta söz hakları saklıdır.

Bu, Şafilerin benimsediği bir görüşdür¹¹². Diyetin düşmesi için özellikle onun da affedildiğinin belirtilmesi gerekir. Şafii alimlerinden Müzeni (ö. 264/877) ise, vücubundan önce affedildiği gerekçesi ile, “kısas ve diyeti affettim” sözü ile ne kısasın ne de diyetin düşmeyeceğini

¹⁰⁹ Bilmen, *Kamus*, III, 100; Ali b. Zeyd, *el-Af ani'l-ukube*, s. 73 vd.

¹¹⁰ Bkz., Bilmen, *Kamus*, III, 100; Ali b. Zeyd, *el-Af ani'l-ukube*, s. 73 vd.

¹¹¹ Merğınani, *el-Hidaye*, IV, 158; Havarezmi, *el-Kifaye*, IX, 140.

^{111a} Hureşi, *Şerh*, VIII, 5

¹¹² Maverdi, *el-Havi*, XII, 140; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 140.

olmadığını savunmaktadır¹¹³.

Bir beldede öldürülmüş fail-i meçhul şahsın velisi veya velilerinin o bölge ahalisini affetmesi de mümkündür. Buna kasameden ibra denilmektedir ki, iki yolla yapılabilir.

i. Açıkta ibradır ki öldürülenin velisinin, kendilerine kasame ve diyet gerekenlere karşı "sizi ibra ettim; sizden kasameyi, diyeti düşürdüm" gibi ifadeler kullanması ile olur.

ii. Delaleten ibradır. Bu, öldürülenin velisinin olay mahallini bırakıp başka bölgede bulunan şahıs aleyhine dava açması ile olur. Bu halde, o bölge ahalisi kasameden ve diyet ödemekten ibra edilmiş olurlar¹¹⁴.

bb. Asıl Hak Sahibinin veya Mirasçının Affı:

Hak sahibi asaleten kendi hakkını ilgilendiren bir hususta af yetkisini kullanıyorsa, gerek bir bedel karşılığında gerekse meccanen hakkını bağışlayarak suçluyu affedebilecektir.

Bu hakka tek başına konan veresenin de aynı şekilde hareket etmesi mümkündür.

Hak sahibi olan şahıs diyet almayı düşündüğünde, diyet üzerinde pazarlık yapmamalıdır. Bu, faiz korkusuyla doğru görülmemiştir¹¹⁵. Ancak diyet miktarı hiç söz konusu edilmeden, daha az veya çok bir meblağ karşılığında anlaşma yapılabilecektir.

cc. Birden Fazla Olan Veresenin Affı:

İslâm hukukçularının çoğunluğu, ceza hakkının mali haklar gibi, bütün mirasçılara geçtiği görüşündedirler.

Özellikle kisas hakkının talep edilmesi halinde bütün veresenin aynı talepte bulunması gerekmektedir. Yani veresenin bir kısmı bu talepte bulunmayınca kisas hakkı diğerlerinden düşmekte, ancak onların diyet isteme hakları saklı kalmaktadır¹¹⁶.

Hak sahiplerinden bazıları sulha yanaşıp diğerleri yanaşmadığında

¹¹³ Maverdi, *el-Havi*, XII, 200.

¹¹⁴ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 176; *Mecelle*, mad.1536, 1537, 1538; Bilmen, *Kamus*, III, 170; Sadi Ebu Ceyb, *el-Kamusu'l-fikhi*, s. 35; Nezih Hammad, *Akdü's-sulh*, s. 9.

¹¹⁵ Havarezmi, *el-Kifaye*, IX, 141; Bilmen, *Kamus*, III, 99.

¹¹⁶ Şirazi, *el-Mühezzeb*, II,189; Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 150; Maverdi, *el-Havi*, XII, 101; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 395; Şevkani, *Neylü'l-evtar*, VII, 33.

ise, yine kısas hakkı hepsinden düşmektedir. Bu takdirde sulh yapanlar anlaşmaları meblağ ile yetinirken, diğerleri nasslarda belirtilmiş olan diyet miktarı üzerinden paylarına düşeni alabileceklerdir¹¹⁷.

İmam Malik ise, cumhura muhalefet ederek bu tür hakların bütün vereseyle değil, ölünün asabesi durumunda bulunan mirasçılara intikal edeceğini, onların bu hakkı mirastaki sıraya göre kullanacaklarını söylemiştir.

Yani; Asabe arasından ölüye daha yakın olan birisi varken bir sonrakinin affi geçerli değildir¹¹⁸.

e. Affin zamanı:

Affin geçerli olduğu davalarda yargının her aşamasında af mümkündür. Ancak burada araştırmamızdaki gayeye uygun olarak, mahkeme sonrasındaki af söz konusu edilecektir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında konuya bakılınca, mahkeme sonrasında da suçlunun affedilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Hak sahibinin suçluyu affetme yetkisi, cezanın infaz edilmesine ve hatta infaz sonrasına kadar devam etmektedir. Yani, ceza infaz edilirken bile, hak sahibi suçluyu affedebilecek ve böylece ceza düşecektir. Örneğin, suçluya sopa türü bir ceza verilirken, bir bölümü icra edildikten sonra affedilmesi halinde, kalan kısmı düşecektir.

İslâm hukukçularının affin zamanı ile ilgili olarak tartıştıkları nokta, mağdurun, suçluyu affetmesinin peşinden ölmesi ve yaralanmalarda mağdurun, suçluyu affetmesinden sonra, o yara sebebiyle şahsın ölmesi halidir. Bu durumlardaki affin geçerli olup olmadığı, kısas veya diyet cezalarının bununla düşüp düşmediğidir.

aa. Ölüm Anında Mağdurun Affi:

Fiili tecavüze maruz kalan şahsın ölürken suçluyu affetmesi durumunda, cezanın düşüp düşmeyeceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır.

i. Mağdurun ölürken kendisini öldüreni affetmesi muteber olup,

¹¹⁷ İbn Hazm, maktulün velilerinin tamamı affetmedikçe kısas hakkının düşmeyeceğini savunmaktadır. Bkz., İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 127.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 519; Derdir, *es-Serhu's-Sağir*, IV, 364; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 83.

kâtilden ceza düşer. Bu cumhurun görüşüdür¹¹⁹.

ii. Bu durumda mağdurun affına itibar edilmez. Bu zahirilerin görüşü olup, Malik'ten de böyle bir görüş nakledilmiştir¹²⁰.

iii. Öldürmenin hataen veya kasten oluşuna göre affetme farklı sonuç doğuracaktır. Hataen öldürmekte maktulün affı, katil olmayana vasiyet mesabesinde olduğundan caizdir. Bu, Şaffî ve Malik'in kabul ettiği görüştür¹²¹. Kastî öldürmelerdeki affın cezası ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır.

Hataen öldürmelerde maktulün katili diyet ödemekten affetmesinin diyetin üçte biri için geçerli olacağı cumhur tarafından kabul edilmiştir¹²².

bb. Yaralanmış Mağdurun affı:

Burada üç durum söz konusu olabilir.

Birincisi; yaralanmış, ancak bu yara hayati tehlike arz etmemektedir. Bu takdirde, mağdur suçluyu affetmiş ve bir müddet sonra da iyileşmiştir. Bu haldeki affın geçerli olduğu ve cezanın bu af ile düştüğünde bir ihtilaf bulunmamaktadır.

İkinci durum şudur: Yaralanmış mağdur, suçluyu affettikten bir müddet sonra bu yaranın tesiri ile ölmüştür. İşte bu durum öncesindeki affın geçerliliği tartışılmıştır. Görüşler şöyle özetlenebilir:

i. Bu halde, mağdurun önceki affı muteber olup, bununla kısas ve diyet cezası düşer.

Bu, Ebu Yusuf ve Muhammed'in görüşüdür¹²³.

ii. Bu durumda, suçlu yaralamadan dolayı affedilmiştir. Ancak daha sonra ölüme sebep olduğu için veresenin hakkı taalluk etmiş olup, önce yapılmış af bundan sonrası için geçerli olmamaktadır.

Yani verese caninin kisasını istemekte veya diyet almakta serbesttirler. Hatta yaralama esnasında suçlu mağdur ile sulh yapsa ve sonra da bu yara sebebiyle ölse, yapılan sulh düşer. Bu takdirde, suçlu verdiği meblağı

¹¹⁹ Merğınani, *el-Hidaye*, IV, 170; İbn Hazm, *el-Muhalla*, XII, 255; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 520; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 46.

¹²⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 489, 490; el-Mağzi, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *Mevahibü'l-celil şerhu Muhtasarı Halil*, Dâru'l-bayda 1992, VI, 255; Aliş, *Menhu'l-celil*, IX, 82, 83.

¹²¹ Şaffî, *el-Ümm*, VIII, 243; Maverdi, *el-Havi*, XII, 205; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 520.

¹²² İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 520; el-Mağzi, *Mevahibü'l-celil*, VI, 255.

¹²³ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 521; Kasani, *Bedayi*, 111, 249.

vereseden geri alarak, yeniden onlarla anlaşma yapabilecektir.

Bu, Malikîlerin görüşü olup¹²⁴, Şafii'den gelen bir rivayet¹²⁵ de böyledir.

Ancak mağdur affederken, "yaralamadan ve bundan sonra oluşacak her şeyden seni affettim" şeklinde bir ifade kullanırsa, bütün cezalar düşer¹²⁶.

iii. Bu haldeki af, had ve kısas cezasının düşmesinde etkili ise de, gerekli olan diyeti düşürmez. Bu durumdaki şahıs, ölüm hastalığı anında bağışta bulunan gibidir. Yani, bu af diyetin üçte birini düşürür ve kalanını verese alabilir.

Bu, İmam Şafii'nin görüşüdür¹²⁷.

2. Mağdurun Hibesi

Hibe ile cezanın düşmesi ancak hırsızlık suçunda söz konusu edilebilir.

Hırsızlık davasında, mahkeme kararından sonra, malı çalınan şahsın bu malı hırsıza hibe etmesinin cezayı düşürme sebebi olup olmayacağı tartışılmıştır.

a. Karar sonrasında da olsa, çalınan malın hırsıza hibe edilmesi ve onun da bunu kabul etmesi ile hırsızlık haddi düşer.

Bu, Hanefilerin çoğunluğunun kabul ettiği bir görüş olup gerekçeleri şöyledir¹²⁸: Ceza davaları ön soruşturmadan başlayıp, cezanın infazına kadar süren zamanı kapsar. Buna göre, infaz öncesi, davanın herhangi bir aşamasında vuku bulan değişiklik ve arızalar mahkeme öncesinde olmuş etkisi gösterir. Yukarıda zikredilen durumda, hüküm sonrasında da olsa, çalınan mal hibe yolu ile hırsızın mülkiyetine geçmiş olmakta ve dava bu sebeple düşmektedir.

b. Mahkeme sonrasındaki hibe ile cezanın infazı engellenemez. Bu konumdaki hibe, malın hırsızın mülkiyetine geçtiği gerekçesi ile cezanın düşmesini sağlamaz.

¹²⁴ el-Mağzi, *Mevahibü'l-celil*, VI, 256; Bilmen, *Kamus*, II, 106.

¹²⁵ Nevevi, *el-Minhac*, IV, 48,49; Suyuti, Abdurrahman Celalettin, *el-Eşbah ve'n-nazair*, Beyrut 1994, s. 596; Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, I, 140.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 521.

¹²⁷ Maverdi, *el-Havi*, XII, 202.

¹²⁸ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 209; Meydani, *el-Lübab*, III, 209.; *Fetavayi Hindiyye*, IV, 122.

Bu Şafilerin ve Hanefilerden imam Züfer'in görüşüdür¹²⁹

3. Mağdurun Suçluyu Doğrulaması

Bazı hallerde, mağdurun kendi aleyhine yapılan iddiayı doğrulaması, suçludan cezayı düşürme sebebi olmaktadır. Örneğin, kendisine zina iftirasında bulunulan şahıs, iftiracıların iddiasını, kazf davası hükme bağlandıktan sonra bile kabul etse, iftira haddi ile yargılananlardan had cezası düşer¹³⁰.

4. Mağdurun Hastalanması

Davanın herhangi bir aşamasında vuku bulacak en küçük şüpheleri bile değerlendiren İslâm hukukçuları, karar sonrasında, mağdurun bazı rahatsızlıkları sebebiyle cezanın düşeceğini kabul etmişlerdir¹³¹.

Burada hastalıktan maksat, mağdurun cinnet getirmesi ve dilsizleşmesi gibi konuşabilme ve iradesini kullanabilme kabiliyetinin yok olmasıdır. Bu takdirde, yargının seyri içinde şüphe olduğu iddia edilmekte ve "belki mağdur farklı şeyler söyleyecek affettiğini bildirecek..." gibi ihtimallerin bulunduğu dikkat çekilmektedir.

İşte bu sebeple, örneğin, zina iftirası davasında, haddin icra edilmesi öncesinde, mağdurun cinnet getirmesi veya dilsiz olması ile had düşecektir.

5. Mağdurun Muhsanlığının Gitmesi

Bu madde zina iftirası davalarında söz konusu olmaktadır.

Zina iftirası davası, iftiraya maruz kalanlar tarafından mahkemede dava açılmasını gerektirir. Bu dava için mahkemede dava açacak olan şahıs muhsan olmalıdır¹³². Yani, akıllı, buluş çağında, hür, zinadan korunmuş ve bir müslüman olmalıdır¹³³. Ancak, şahsın muhsan sayılması için müslüman olmasının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır¹³⁴.

Dava süresince, zina iftirasına uğrayan şahısta bu özelliklerin devamının gerekliliği de ihtilaflıdır.

¹²⁹ Merğınani, *el-Hidaye*, II, 128; Bilmen, *Kamus*, III, 303.

¹³⁰ *Fetavayi Hindiyye*, IV, II, 166.

¹³¹ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 127; *Fetavayi Hindiyye*, II, 166; Bilmen *Kamus*, III, 249.

¹³² Maverdi, *el-Ahkam*, s. 378; Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 271; İbnü'l-Arabi, Ebu Bekir b. M. Abdillan, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut ts., III, 1336; Kasani, *Bedayi*, VII, 52.

¹³³ Maverdi, *el-Havi*, XIII, 196; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 569; İbn Kudame, *el-Muğni*, X, 227; İbnü'l-Hüma7m, *Fethu'l-kadir*, V, 91; Aliş, *Menhü'l-celil*, IX, 260 vd.

¹³⁴ Bkz. Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 196; Maverdi, *el-Havi*, XIII, 196. Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 127;

i. İhsan şartı had icrasına kadar devam eder. Ondan önce, herhangi bir aşamada, bu özellik yok olursa, iftiracıya had vurulmaz. Bu Hanefi, Maliki ve Şafililerin benimsediği görüştür¹³⁵.

ii. Mağdurun muhsan olması şartı yalnız suçun işlendiği an için geçerlidir. Sonrasındaki yok olma önemli değildir. Bu, Hanbeli ve Zahirilerin görüşü olup, Şafililerden Müzeni de bu görüştedir¹³⁶.

Örneğin, birinci görüşe göre, iftiraya maruz kalan muhsan şahıs, mahkeme kararı sonrasında zina etse, muhsan olma özelliklerinden birini kaybettiği için, kendisine zina iftirasında bulunduğu için hüküm giymiş suçlunun had cezası düşer¹³⁷.

Yine cinnet getiren makzufdan akli gitmesi nedeniyle, muhsanlık şartından biri eksik olması sebebiyle, kâzife uygulanacak had cezası düşecektir¹³⁸.

6. Mağdurun Cezanın İcrası Esnasında Hazır Bulunmaması

İslâm hukukçularının çoğunluğu, kul hakları ile ilgili davalar sebebiyle had icra edilirken, mağdurun o mecliste bulunmasını gerekli görmüşlerdir¹³⁹. Burada zina iftirası ve kısas cezaları ile hırsızlık haddinin infazı esnasındaki durum görülecektir.

a. Zina İftirası ve Kısas Cezalarında:

Zina iftirası ve kısas suçu nedeniyle cezanın icra edilmesi için, kendisine zina iftirası atılan ve kısas hakkı bulunan veresenin hazır bulunmaları zorunludur. Çünkü bu davalarda infaz icra edilene kadar mağdurun hak talebi devam etmelidir. Yukarıda, af maddesinde değinildiği gibi, mağdur infaz esnasında suçluyu affederek, cezanın düşmesini sağlayabilir. Hatta kısas hakkına sahip olan mirasçılardan bir tanesi bile, cezanın infaz edileceği yerde bulunmasa kısas gerçekleştirilemez. Şayet kısas hakkına sahip verese çocuk ise, bülüğ çağına gelinceye kadar, cinnet getirmiş ise, iyileşinceye kadar ceza tehir edilir. Bu müddet içinde cani hapsedilir¹⁴⁰.

¹³⁵ Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 272; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 127; Desuki, *Haşiye*, IV, 326.

¹³⁶ İbn Hazm, *el-Muhalla*, XI, 297; Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 272; İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, 227.

¹³⁷ el-Mağzi, *Mevahibü'l-celil*, VI, 300.

¹³⁸ Muhammed İbrahim, *Müskütatü'l-ukube*, s. 118.

¹³⁹ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 114; *Fetavayi Hindiyye*, II, 165.

¹⁴⁰ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 459; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 40.

b. Hırsızlık Haddinde:

Hırsızlık suçlusuna had cezası verilirken, davacının o mecliste bulunmasının gerekli olup olmadığı tartışılmıştır.

aa. Hırsızlık haddinin icrası esnasında mutlaka davacı mecliste bulunmalıdır. Aksi halde had cezası düşer. Bu, Hanefiler arasında tercih edilen görüştür¹⁴¹.

bb. Hırsızlık suçlusuna had icra edilirken davacının hazır bulunması şart değildir. Bu, İbn Ebi Leyla'nın görüşüdür¹⁴².

cc. Hırsızlık suçu, sanığın itirafı ile tespit edilmişse, had icra edilirken mağdurun bulunması gerekli değildir. Bu, Şafiiilerin benimsediği görüştür¹⁴³.

7. Mağdurun Ölmesi

İslâm hukukçuları, muhakeme usulünde, cezanın icrası tamamlanuncaya kadar, hem dava talebinin devam etmesine dikkat etmiş hem de bu zaman içinde oluşabilecek en küçük şüpheleri sanığın lehine olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple, bazı davalarda haddin icra edilmesi öncesinde veya haddin icrası esnasında mağdurun ölmesi ile kararlaştırılan cezanın düşeceği benimsenmiştir¹⁴⁴.

Örneğin, zina iftirası haddi, cezanın icrası öncesinde davacının ölmesi ile düşmektedir. Hatta bu görüş sahipleri had icra edilirken davacı ölse ve bir kırbaç bile kalsa, onun vurulmayacağını söylerler. Çünkü had cezaları parçalanma kabul etmez. Parçalanma kabul etmeyenlerin cüzü kül yerinde görülür.

Bu görüş, Hanefilere ait olup, zina iftirası davasında Allah hakkının galip olması ve vereseyle miras olarak intikalinin kabul edilmemesi ilkesine dayanmaktadır. Bu davayı kul hakkı gören ve bu hakkın vereseyle intikalini kabul eden hukukçulara göre, ise yukarıdaki halde ceza düşmeyecektir.

III. ŞAHİTLERLE İLGİLİ SEBEPLER

Suçları ispat yollarından birisi¹⁴⁵ şahitliktir. Olayın görgü şahitleri

¹⁴¹ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 209; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 142; Kadızade, *Tekmile*, V, 158.

¹⁴² Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 142; Baberti, *el-İnaye*, V, 159.

¹⁴³ Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 176.

¹⁴⁴ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 114; *Fetavayi Hindiyye*, II, 165; Bilmen *Kamus*, III, 249.

¹⁴⁵ Suçun diğer ispat yolları ise, yemin, yeminden kaçınmak ve suçlunun suçu itiraf etmesidir. Ceza davalainda yemin ve yeminden kaçınmak ispat vasıtası olarak kullanılmamaktadır. İtiraf ise, suçlu ile ilgili olarak birinci bölümde verildiğinden, burada şahitlik ele alınacaktır. İspat yolları ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn

tarafsız bir şekilde mahkemede gördüklerini anlatmaları ile, haksız haklıdan, zalim mazlumdan ayırt edilebilecektir. İşte bu öneminden dolayı, şahsi haklarla ilgili olaylara şahit olan kimselerin şahitlik görevini yerine getirmeleri, farz-ı kifaye derecesinde bir görev olarak kabul edilmiştir¹⁴⁶. Ayrıca şahitlik yapılırken taraflar arasında yanlış davranılmaması istenmiş¹⁴⁷, yalancı şahitlik büyük günahlardan sayılmıştır¹⁴⁸.

Suçların vahameti ve olaylara tanık olan insanların durumuna göre, şahitlerde bir kısım şartlar aranmış ve bazı olaylarda aranan şahit sayısı ve cinsiyeti diğerlerinden farklı tutulmuştur. Şahitlikle alakalı bu ve benzeri konuları ilgili kaynaklara bırakarak, biz burada cezanın düşmesinde şahitleri ilgilendiren nedenlerin neler olabileceğini belirlemeye çalışacağız. Ancak burada şahitliğin tanımını ve şahitlerde aranan özellikleri belirtmek, bir sonraki anlatılacakları daha iyi anlamak için gereklilik arz etmektedir.

1. Şahitliğin Tanımı

İslâm ceza hukukunda suçların ispatlanması için başvuru yollarından biri olan şahitlik şöyle tanımlanabilir: Yargı meclisinde "şahitlik" sözcüğünü kullanarak, bir hakkın ispat edilmesi için doğru haber vermedir¹⁴⁹.

2. Şahitlerde Aranan Özellikler

Davalarda şahitlerin, şahitliklerinin kabul edilmesi için, bazılarında ihtilaf edilmiş de olsa, şu özellikler bulunmalıdır.

- a. İslâm
- b. Hürriyet
- c. Akıl

Rüşd, *Bidaye*, II, 597, 602, 603; İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-siyaseti's-Şer'iyye*, Kahire ts., 138, 203; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkam*, IV, 69-106, 287 vd.; Abdülaziz Amir, *et-Ta'zir fi's-Şer'iyye'l-İslamiyye*, Darü'l-fikri'l-Arabi, ts., s.44 vd.; Muhammed Ahmed, *Hucciyyetü'l-karain fi isbati'l-cani*, Bingazi 1993; Muhammed İbrahim Bey, *Turuku'l-isbat eş-Şer'iyye*, Darü'l-kütüb 1985; Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İstanbul 1986, 140-220.

¹⁴⁶ Nevevi, *el-Minhac*, IV, 450; Derrir, *eş-Şerhu's-Sağir*, IV, 284.

¹⁴⁷ Konu ile ilgili ayetler için bkz. Bakara 2/282, 283; Nisa 4/15; Maide 5/8; Nur 24/4; Hadisler için bkz. *Buhari*, Şehadet 10; *Tirmizî*, Şehadet 3, 4.

¹⁴⁸ *Tirmizî*, Şehadet 3; Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Heytemi, *İslâm'da Helal ve Haramlar "Büyük Günahlar"*, trc. Ahmet Serdaroğlu; Lütfi Şentürk, İstanbul 1981, 576-580.

¹⁴⁹ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*, VI, 2; Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 426; Derrir, *eş-Şerhu's-Sağir*, IV, 238; Zuhayli, *Ansiklopedi*, VIII, 155; Bilmen, *Kamus*, VIII, 118; *Mecelle*, mad. 1684; Atar, *"Şahitlik"*, *Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 180.

- d. Bülüğ
- e. Adalet¹⁵⁰
- f. Göz,dil, kulak duyularının sağlam olması¹⁵¹.

3. Şahitlerin Şehadet Ehliyetini Kaybetmeleri

Şahitlerde bulunması gereken özelliklere bakıldığında, bir kısmının bizzat hakimın müşahedesi ile görülebileceği, bir kısmının ise, bir anlık müşahede ile anlaşılamayacağı açıktır. Örneğin, şahsın adalet şartını haiz olup olmadığının anlaşılması mutlaka bir başka şahsın şahidi tezkiye¹⁵² etmesine bağlıdır.

İslâm hukukçuları, şehadet ehliyetinin, davanın karara bağlanması sonrasında ve cezanın infaz edilmesi anında şahitlerde bulunmasının gereğini tartışmışlardır. Bu konudaki görüşler şöylece tasnif edilebilir:

a. Mahkeme sonrasında şahitlerde şehadet ehliyetinin mevcudiyeti şart değildir. Bu halde şahitlerin özelliklerinden adalet dışındakilerden birini kaybetmeleri cezanın infazına mani değildir.

Bu, Hanefiler dışındaki cumhurun kabul ettiği görüş olup, Hanefilerden Ebu Yusuf da buna katılmaktadır.¹⁵³

b. Cezanın infazına kadar şahitlerde bulunması gerekli özelliklerin devamı şarttır. Çünkü cezanın infazı davanın bir parçasıdır. İnfaz öncesi taraflarda veya delilde vuku bulacak herhangi bir arıza mahkeme kararını etkileyecektir.

Bu, Hanefilerin kabul ettiği bir görüştür¹⁵⁴. Onlara göre, örneğin, şahitlerden biri infaz öncesinde zina etse, fasık olsa, irtidat etse veya dilsizleşse, suçludan had cezası düşer.

Cumhurun görüşünün daha makul olduğu söylenebilir.

¹⁵⁰ Şahidin adil olması, iyiliğinin kötülüğünden çok olması demektir. Bu da, büyük günahlardan kaçınmak ve küçük günahları işlemeye ısrarlı olmamakla mümkündür. Adalet tanımı için bkz. İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 598; Bilmen, *Kamus*, VIII, 130; Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, s. 152.

¹⁵¹ Şahidin özellikleri ile ilgili olarak bkz. *Tirmizî*, Şehadet 2; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 454; Kasani, *Bedayi*, VIII, 11; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*, VI, 2, 10; Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 193; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 130.

¹⁵² Şahitlerin tezkiiyeleri ile ilgili olarak bkz. Ali Haydar, *Düreru'l-hukkam*, IV, 391.

¹⁵³ Sehnum, *el-Müdevvene*, IV, 399, 413; Kasani, *Bedayi*, VII, 59; Derdir, *es-Şerhu's-Sağir*, IV, 253 (Yalnız içki ile şehadetin nakzolacağını söyler); Bilmen, *Kamus*, III, 225; Zuhayli, *Ansiklopedi*, VII, 358.

¹⁵⁴ Serahsi, *el-Mebusut*, IX, 50, 114; *Fetavayi Hindiyye*, II, 146.

4. Şahitlikten Dönme

İslâm hukukunda, cumhurun kabul ettiği prensibe göre, şahitlerin şهادeti ile dava hakkında hüküm verildiğinde, şahitlerde oluşacak herhangi bir değişiklik bu kararı etkilemeyecektir. Buna göre, davanın hükme bağlanması sonrasında, şahitlerin önceki şهادetinden dönmelerinin hükme etkisi yoktur.

Mali hak davaları ile ilgili yerlerde, bu kural geçerli olmakla¹⁵⁵ birlikte, cezalarla alakalı davalarda yargıdaki şüpheyi tamamen gidermek amacıyla, bu ilke uygulanmamaktadır. Çünkü şüphelerle mali davalarda hüküm verilebilmekte ise de, ceza davalarının şüphelerle düşürülmesi benimsenmiş olup, bu husus naslarla teşvik edilmiştir.

Buna göre durum şu şekil arz etmektedir.

a. Ceza davaları olan içki, zina, hırsızlık, zina iftirası gibi suçlarla ilgili davalarda şahitlik yapanlar, karar sonrasında, ceza infaz edilmeden şahitliklerinden dönseler, davaya şüphe karıştığı için, had cezası düşer. Hatta ceza infaz edilirken bile, şahitlerin dönmeleri ile kalan had cezası düşmelidir.

Bu, İslâm hukukçularının çoğunluğunun kabul ettiği bir görüştür¹⁵⁶.

b. Şahitlerin şهادetlerinden dönmeleri, verilen kararı etkilemeyip, bu halde hükmün infazına ve şahitlik yaparken verdikleri ifadeden dönenlerin cezalandırılmalarına hükmedilir.

Bu, malikîlerin kabul ettiği görüşlerden biridir¹⁵⁷. Ebu Hanife'den de böyle bir görüş nakledilmektedir¹⁵⁸.

c. Şahitleri tezkiye edenlerin, karar sonrasında bu ifadelerinden dönmeleri şahitlikten dönmenin bir başka yoludur. Bu halde, şahitlerin şهادet ehliyetleri kaybolmakta ve buna bağlı olarak, ehliyet noksanlığının cezanın düşmesini gerektirdiğini kabul edenlere göre, ceza düşmektedir.

5. Şahitlerin İnfaz Sırasında Hazır Bulunmamaları

İslâm hukukçuları, cezanın infazı esnasında şahitlerin o mecliste bulunmalarının gereğini tartışmışlardır.

¹⁵⁵ Bkz. Nevevi, *el-Minhac*, IV, 456; *Mecelle*, mad. 80, 1729; Ali Haydar, *Dürru'l-hükkam*, IV, 408.

¹⁵⁶ Maverdi, *el-Havi*, XIII, 235; Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 186; Serahsi, *el-Mebhut*, IX, 47, 63, 169; el-Mağzi, *Mevahibü'l-celil*, VI, 200; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 456; İbn Kudame, *el-Muğni*, VIII, 204.

¹⁵⁷ Derdir, *es-Şerhu's-Sağir*, IV, 294, 297; Desuki, *Haşiye*, IV, 207.

¹⁵⁸ Cebir, *Sukutu'l-ukubat*, I, 207.

a. Bütün cezaların infazında şahitler hazır bulunmalıdır. Şahitlerden birinin cezanın infazı esnasında mecliste hazır bulunmaması ile had düşer.

Bu, Hanefilerin çoğunun benimsediği görüş olmakla birlikte, Ebu Yusuf görüşe iki yönden itiraz etmektedir¹⁵⁹. Birincisi, recm dışında şahitlerin infazda hazır bulunmalarının gerekmediğidir ki Muhammed'de bu görüşüne katılmaktadır. İkincisi ise, ölüm ve kayıp hali gibi sebeplerle şahitlerin recmin infazında hazır bulunmaması cezayı düşürmeyecektir¹⁶⁰. Sonraki dönem alimlerinden oluşan Fetavayı Hindiyye'yi hazırlayan komisyon¹⁶¹ Ebu Yusufun görüşünü tercih etmiştir.

b. Cezaların infazında şahitlerin bulunması şart değildir.

Bu, Şafii¹⁶² ve Hanbelilerin¹⁶³ görüşüdür. Hanefilerden imameyn, recm dışı cezalarda bu görüşe katılmakta olup mezheplerinde fetva da bu görüş doğrultusundadır¹⁶⁴. Ancak recm cezasında İmam Muhammed, Ebu Hanife'nin görüşüne katılmaktadır. Yani, recm cezasında şahitler mutlaka bulunmalıdır. Çünkü ilk taşı atacak olan onlardır¹⁶⁵.

6. Şahitlerin Cezayı İnfaza İştirakten Kaçınmaları

Bu madde Hanefilerin çoğunluğunun görüşünü yansıtmaktadır.

İslâm hukukçuları arasında yalnız Hanefiler, şahitle ispatlanmış zina suçu için had icra edilirken, şahitlerin mutlaka bulunmalarını ve ilk taşı atmalarını gerekli görmüşlerdir. Bu işten kaçınmaları halinde, yargılamada bir şüphe oluşacağından ceza infaz edilmeyecektir¹⁶⁶.

Bu tavrı sergileyen şahitlere zina iftirası cezası da verilmeyecektir. Çünkü cezanın infazına iştirak etmemek şهادetten dönme anlamına gelmez. Belki şahıs, ruhen böyle bir eyleme katılmaktan etkilenmektedir. Bu halin bile cezanın düşürülmesi yönünde değerlendirilişi, İslâm hukukçularının şüphe kavramını, uygulamaya yansıtmada ne kadar hassas olduklarını göstermeye kafidir.

¹⁵⁹ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 169; Mevdani, *el-Lübab*, III, 184.

¹⁶⁰ İbrahim Muhammed, *Müskütatü'l-ukube*, s. 194.

¹⁶¹ *Fetavayı Hindiyye*, II, 146.

¹⁶² Maverdi, *el-Ahkam*, s. 371; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 152.

¹⁶³ Ebu Yala, *el-Ahkam*, s. 265.

¹⁶⁴ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 169.

¹⁶⁵ Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 51, 169.

¹⁶⁶ Kuduri, *el-Muhtasar*, III, 184; Serahsi, *el-Mebsut*, IX, 51; *Fetavayı Hindiyye*, II, 146.

SONUÇ

Bu araştırmamız ile, İslâm ceza hukukunda , mahkeme kararı sonrası cezaların düşme nedenlerinden yirmibeş kadarını tespit etmek mümkün olmuştur.

Cezaların düşme nedenlerinin büyük bir kısmını yargı kararı sonrasındaki şüpheler oluşturmaktadır. Bu şüpheler, hep suçlu lehine değerlendirilmiştir. Böylece, "hadleri şüpheli durumlarda düşürün" emri en geniş şekliyle uygulama alanında icra edilmiştir.

Birçok yerde, davacı ile davalının anlaşması cezaların düşme sebebi olmuştur. Özellikle şahsi haklarda, bir bedel karşılığında veya meccanen tarafların anlaşmalarını belirten her durumda, mahkemedeki davanın düştüğüne ve bunun sonucu olarak da cezaların infaz edilmediğine şahit olduk.

İslâm ceza hukukunda öngörülen cezaların, daha ziyade, suç işleme niyetinde olanlar için caydırıcı özellik taşıdığı, bu cezaların infazının ise hayli güç olduğu anlaşılmıştır. Bu husus, İslam'ın cezalandırmayı hedeflemediğini, ancak cezaları suçların engellenmesi ve şahısların terbiye edilmesi için bir araç olarak gördüğünü bir daha teyit etmiştir.

Mahkeme kararı sonrasında bile, bu kadar değişik yolla cezaların düşebileceğini kabul eden İslam'ı, sırf cezalandırma felsefesi üzerine kurulmuş bir din olarak göstermenin, en azından vakıaya uymadığı görölmüştür.

Her yerde adaleti emreden İslâm, suç ile cezası arasındaki adaletin teminine dikkat çekmiş, toplum huzuru için, ıslahı mümkün olmayan bir kısım kural tanımaz insanların cezalandırılmalarını rahmet olarak değerlendirmiştir. Nitekim vücudun selameti için bazen, kanser olan organın kesilmesi en doğru yol olmaktadır.

Bu haliyle İslâm ceza hukuku, suçlunun cezadan kurtulması için hayli alternatifler içermekte, anlaşma kapısını infaz anına kadar açık tutmakta ve onda bir oldu bitti ile insanların cezalandırılmalarını engelleyen pek çok sebep bulunmaktadır.

İslâm ceza hukukunda, ceza vermede inisiyatif kullanma yetkisi hakimden çok hak sahiplerine verilmiştir.

Şüphelerle cezaların düşürüldüğü durumlarda bile, mağdur insanların hakları teminat altına alınmuş, mutlaka hakların sahiplerine iade edilmeleri sağlanmıştır.

Ceza hukukunda bile, insanlar için anlaşarak cezadan kurtulma yollarını açık bırakan Yüce Allah, kulları için her zaman merhametli ve bağışlayıcı olduğunu göstermiştir.

CEZÂİ SORUMLULUKTA KASIT

Yrd. Doç. Dr. Nihat DALGIN*

GİRİŞ

Ceza, suç sonrasında sözkonusu olan bir kavramdır. İnsanların işledikleri suçlardan şahsî olarak sorumlu tutulmaları¹ ve suç ile ceza arasında adaletin, dengenin gözetilmesi², günümüzde de, evrensel hukuk ilkeleri olarak kabul görmektedir³. Ferdin, işlediği suçun sonuçlarından mesul olması cezaî sorumluluğu oluşturmaktadır⁴.

Bu çalışmamızda, cezaî sorumluluğun temel kriteri olan suç kasdı incelenecektir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için giriş bölümünde, suçun unsurları, cezaî sorumluluğun tarihi süreci, kusurluluk kavramı ve irade hürriyetine özet olarak yer verilecektir.

Birinci bölümde, kasdın mahiyeti ve çeşitleri ele alınacaktır. Burada, değişik terimlerle kasdın mukayesesi de yapılacaktır.

İkinci bölümde, kasdın aşılması hali ve bu durumda şahsın sorumluluğu konusu tartışılacaktır.

A. SUÇ VE UNSURLARI

Suç; yapılması veya terkedilmesi hususunda yasak bulunan her fiil veya terk olarak tanımlanabilir⁵. Suçun dinî literatürdeki meşhur ismi gü-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. En'am 6/164; İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Ayrıca bkz. Karafi, Ahmed b. İdris, b. Abdurrahman, *el-Furuk*, Beyrut ts. II, 176.

² Bkz. Yunus 10/27; Şûra 42/40.

³ Garçon, E., *Muasıf Ceza Hukuku*, Çev. Naci Şensoy, İst. 1947, s.6; Dön-mezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, İst. 1966, I, 23; A. Fethi Behnesi, *Nazariyyât fi'l-fikhi'l-cinai'l-İslami*, Kahire, 1969, s.164.

⁴ Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, İst. 1949, s.142, 143; Güriz, Adnan, Hukuk Başlangıcı, Ank. 1987, s.147; Behnesi, *el-Mesuliyeye el-Cinaiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1969, s.23 vd; Ebu Zehra, *İslâm Hukukunda Suç ve Ceza*, Çev. İbrahim Tüfekçi, İst. 1994, I, 363 vd., Udeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk*, Çev. Ali Şafak, Ank. 1990; II, 13 vd; Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, (Hususi Hukuk), İst., 1990, s.176.

⁵ Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Akhamu's-Sultaniyye*, Beyrut 1990, s.361; Ebu Ya'la, Muhammed b. Huseyn el-Ferra, *el-Akhamu's-Sultaniyye*, Bey-

nahtır⁶. Ancak günah⁷ ve suç kavramları, kapsam bakımından bir hayli farklılık arz etmektedir.

Her suçta şu üç unsur bulunmalıdır.

1. **Kanunî unsur:** Bir fiil veya terkin suç olduğu önceden kanunla belirtilmelidir. Bu unsur, evrensel metinlerde "kanunsuz suç ve ceza olmaz" şeklinde yer almaktadır⁸.

2. **Maddî unsur:** Suç düşüncede kalmayıp eylem haline dönüşmeli ve bu eylemin failine isnadı mümkün olmalıdır⁹. Eyleme dönüşmemiş suç düşünceleri, hukuka göre suç sayılmamaktadır¹⁰. Ayrıca, gerçekten suç eyleminin faile isnadı mümkün olmalı, yani fail, hukuken kişilik (ehliyet) sahibi olmalıdır¹¹. Şahsın ehliyeti ise, akıl ve idrakine bağlıdır. Buna göre,

rut 1983; s.26; Kurtubi, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1985; II, 24; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 343; Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zir fi's-şeriatî'l-İslamiyye*, Daru'l-fikri'l-Arabi 1969, s.73; Udeh, *a.g.e.*, II, 37; A. Kerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çev. Ali Şafak, İst. ts., s.586.

⁶ Kur'an'da günah "cünah" sözcüğü ile 25 yerde kullanılmaktadır. Yalnız bir harf değişikliği ile dilimize geçmiştir. Bkz. Bakara 2/158, 198, 229, 230; Nisa 4/23...

⁷ Günah kavramı ile ilgili değişik tanımlar için bkz. Tevrat, İşaya 59/2; *Müslim*, Birr 15; *Tirmizi*, Zühd 52; Fahreddin er-Razi, *Mefatî'hu'l-ğayb*, Beyrut, ts., II, 426, 27; Ebu'l-zz, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-akîde et-Tahaviyye*, Beyrut 1993, s.526; İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ*, Beyrut 1988, XI, 658; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Beyrut 1986, II, 231; Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya 1984, s.322; Dalgın, Nihat, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon, 1997, s.64 vd.

⁸ Bu ilke ilahî ve beşerî hukuklar tarafından kabul edilmiştir. Kur'an'daki kullanımı için bkz. En'am 6/119; Nisa 4/24; Hadisler için bkz. *Buharî*, Hudud 9; *Tirmizi*, Libas 6; *İbn Mâce*, Et'ime 60; Ayrıca bkz. Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1992, III, 86; Kurtubi, *a.g.e.*, V, 129; Taner, Tahir, *Ceza Hukuku Umumi Kısmı*, İst. 1953, s.132; Akşit, Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Kültür Basın Yayın Birliği, ts., s.68; Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ank. 1996, s.13, 14.

⁹ Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 327 vd., Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlaklar*, İst. 1973, s.79; Udeh, *a.g.e.*, II, 23 vd., Şafak, Ali, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, Erzurum 1977, s.58; Behnesi, *el-Mesuliyeye*, s.67.

¹⁰ *Buharî*, İtk 6; İman 15; *Müslim* İman 203; *Nesai*, Talak 22; *İbn Mâce*, Talak 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 255, III, 149; Şafî, *el-Ümm*, Beyrut 1973, VII, 268; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 328; Ergüney, *a.g.e.*, s.229.

¹¹ *Ehliyetin* unsurları, çeşitleri ve arızaları hakkında geniş bilgi için bkz. Taftazani, Saadettin, *et-Telvik*, Bosnalı Muharrem Efendi Matbaası 1304 h., II, 726; Nesefi, Ebu'l-berekat Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Menar* (Molla Cuyun, Nuru'l-Envar, Ala Şerhi'l-Menar, İst. 1986 ile birlikte), II, 255; Haskefi, Muhammed Alauddin

her suç failine isnad edilmeyecek ve her fail suçlu görülemeyecektir.

3. Manevi unsur: Suç fiili, failin serbest iradesi ile¹² ve suç olduğu bilinerek¹³ gerçekleştirilmelidir. Buna suç kastı da denmekte olup¹⁴, asıl araştırmamız bu unsur etrafında sürdürülecektir.

B. CEZAI SORUMLULUKTA TARİHİ SÜREÇ

İlkel toplumlarda suçluyu cezalandırabilmek için, suç ile suçlu arasındaki maddî irtibat yeterli görülmüştür. Suç failinin akıllı veya akılsız, insan veya hayvan, canlı veya ölü olması arasında fark gözetilmiyordu¹⁵.

b. Ali, *İfzâzü'l envar Ala usul'il menar*, thk., Muhammed Said el-Burhani, Basım yeri yok, 1992, s.312. vd; İbn Melek, *Şerhu'l-Menar*, İst., Salah Bilici Kitabevi, s.331, vd; Şevkani, Ali b. Muhammed, *İrşadü'l-fühul*, Beyrut 1994, s.17; Muhammed Hadimi, *Menafu'd-dekaiik fi şerhi mecami'l-lakayik*, Bosna, 1303, s. 281; Abdulvehhab Hellaf, *İlm-i usul'i'l-fikh*, Daru'l-Kuveyt 1968, s.137; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, İst., Meral Yayınları, ts., s.465, A. Kerim Zeydan, *el-Veciz*, Dâru'r-ravza ts., s.67; Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, Ank. 1990, s.247 vd., Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan, İst. 1993, s.94 vd., Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İst. 1992, s.143 vd., Zuhayli, *en-Nazarıyyetü'l-fıkhiyye*, Beyrut 1993, s.130 vd., Bardakoğlu, Ali, *Ehliyet*, DİA, X, 533-539; *el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye*, XXX, 261.

¹² İradesinde hür olmayanların ve sahih iradesi bulunmayanların sorumluluğu ile ilgili bilgi için bkz. Ahzap 33/5; Nisa 4/92; En'am 6/119; Nahl 16/106; *İbn Mâce*, Talak 15; *Tirmizi*, Hudud 1; Nesefi, *a.g.e.*, II, 260, 307; Haskefi, *a.g.e.*, s.339; Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *Temhidü'l-fusûl fi'l-usûl*, İst. 1990, s.121, Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud, *Bedaiu's-sanai fi tertibi's-şerai*, Beyrut 1974, VII, 39, 40; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şeriyye*, Kahire ts., s.62; Abdulaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrar, ala Usulî Pezdevi*, Beyrut, 1994, IV, 448, 633; Hadimi, *a.g.e.* s.298; Kasım b. Kutluboğa, *el-Menar fi usul'il ilim* (Ahmed Ziyaeddin Kastamoni, Şerhu Muhtasari'l-menar ile birlikte), s.12; Haydar Efendi, *a.g.e.*, s.508

¹³ Kanunen belirlenmiş suçun bilinmeden işlenmesinin cezaî sorumluluğa etkisi ile ilgili bilgi için bkz. İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni ve's-şerhu'l-kebir*, Beyrut 1984, IX, 343; Karafi, *a.g.e.*, II, 150; Âmidî, Seyfuddin Ebu Hasan Ali b. Muhammed, *el-İkhâm fi usul'i'l-ahkâm*, I, 215 vd., İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s.64; Hâdimî, *a.g.e.*, s.283; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.207 vd., Akşit, *a.g.e.*, s.83; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 126; Dönmez, İ. Kafi, *Cehalet*, DİA, VII, 219-222; Aydın, Hakkı, *Hukuku Bilmeme*, Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Derg. I, 29 vd., Udeh, *a.g.e.*, II, 53.

¹⁴ Ergüney, *a.g.e.*, s.29.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Arsal, Sadri Maksudi, *Umumi Hukuk Tarihi*, İst. 1944, s.286; Rousselet, Marcel, *Adalet Tarihi*, çev. Adnan Cemgil, İst. 1963, s.10 vd.;

Fransız ihtilali sonrasında bu düşünce kırılarak, önce suç işleyenin yaşı ve akli durumunun cezanın hafifletilmesinde etkisi kabul edildi. Sonraları, hür iradesi ile, suç olduğunu bilerek suç işleyen cezalandırılması gerektiği, bu yetileri bulunmayanların cezalandırılmalarının doğru olmayacağı çizgisine gelindi. Bununla birlikte, toplumu bu tür insanların zararlarından korumak için, önleyici tedbirlerin alınması gerekiyordu. Bu amaçla, hukukun aradığı kişilik sahibi olmayan suçlulara tazminat cezalarının verileceği kabul edildi¹⁶.

İslâm toplumunda bu tür bir süreç yaşanmamıştır. Çünkü İslâm Ceza Hukuku, prensip olarak, temyiz gücü bulunmayan ve serbest iradesi ile suç işlememiş kimseleri sorumlu tutmamıştır¹⁷. Ancak toplumu bu insanların işleyebileceği suçların zararından korumak amacıyla, modern hukukta kabul edildiği gibi, bedenî olmamak şartıyla, suçluların cezalandırılabilmesi kabul edilmiştir¹⁸. Çünkü İslâm ülkesinde canlar ve mallar dokunulmazdır. Şerî özürler, dokunulmazlık konusu olan şeyi ortadan kaldıramaz¹⁹.

Suç dolayısı ile şahsın sorumlu tutulup cezalandırılması öncesinde, suçun failine isnadının mümkün olup olmadığı hususu çözümlenmiştir. Yani, akıllı olarak temyiz gücüne malik olmayan bireylere, herhangi bir tasarrufun isnad edilemeyeceği ilke olarak benimsenmiştir. Bir diğer deyişle, akıllı olarak zihni gelişimini tamamlamış, temyiz kabiliyetini haiz olan, cezaî yönden sorumlu tutulabilecektir²⁰.

Sonuç olarak, cezalandırmaya esas teşkil etmesi açısından, suçtaki manevî unsuru yorumlamada, şerî ve beşerî hukukların aynı çizgide bu-

Udeh, *a.g.e.*, II, 13 vd., Akşit, *a.g.e.*, s.6 vd., Garçon, *a.g.e.*, s.18; Taner, *a.g.e.*, s.21; Şafak, *a.g.e.*, s.45 vd.

¹⁶ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 213-220; Akdemir, Salih, *İslâm Hukuku ve Mukayeseli Hukukta Kasdın Aşılması Meselesi Üzerine Bir Tedkik*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ank. 1986, II, s.25, 26; Tahir b. Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İst. 1988, s.325 vd.

¹⁷ *Buharî*, Hudud 22; *Tirmizi*, Hudud 1; İbn Rüşd el-Hafid, Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehid*, Beyrut 1992, II, 510, 523, 569; Maverdi, *a.g.e.*, s.375; Ebu Ya'la, *a.g.e.*, s.268; İbn Abidin, *Hasiye*, Beyrut, 1987, III, 192.

¹⁸ İbni Teymiyye, *Mecmuu fetva*, XXVIII, 107; *es-Siyasetü's-şer'iyye*, beyrut ts., s.111; Âmir, *et-Ta'zir*, s.193 vd., en-Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-fikhi'l-âm*, Dımaşk 1956, II, 656.

¹⁹ *Mecelle* md. 33, 91.

²⁰ İbn Hazm, Ahmed b. Sa'd, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Beyrut ts., X, 216; Abdülaziz el-Buharî, *a.g.e.*, IV, 409, 418 vd. Şevkani, *İrsadü'l-fuhul*, s.17; Hallaf, *a.g.e.*, s.137; Ebu Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. A. Kadir Şener, Ank. 1990, s.288 vd., Uneybe, Muhammed Behced, *Müzekkirât fi mebadî'l-fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*, Daru'l-ittihadi'l-Arabî, 1978, s.56.

luştukları söylenebilir. Nitekim İtalyan Ceza Kanunu mad. 85/2 de kimlere suçun isnad edilerek sorumlu tutulabileceği hakkında şu açıklama mevcuttur: "İsteme ve anlama kabiliyetini haiz olan kimse, isnad kaabiliyetine maliktir"²¹.

C. KUSURLULUK İLKESİ

Kusurluluk, suç olarak isimlendirilen somut olayda, suç işleyenin ruhsal durumunu yansıtan bir kavramdır²². Bu kavram, hem suç hem de suçlu ile ilgilidir.

Ceza hukukunda, yapılan eylemin kötülük ve zararının boyutu yanında, failinin kusurlu bir iradeye sahip olup olmadığı önem arz etmektedir²³. Bile- rek ve isteyerek suç sayılan hareketi yapan insanın iradesi, hukuk nizamı karşı- sında kusurlu bulunmakta, bu irâdi hareket (cürmî kast) sonucu ortaya çıkan fiil de kusurlu vasfını kazanmaktadır. Buna göre kusur; failin bir başkasına zarar vereceğini bilerek, isteği ile bir fiili işlemesi veya yapabileceği önleyici tedbirleri kullanması nedeniyle ihmali davranmasıdır. Bunlardan birincisi kasdî kusur, ikincisi ise, taksiri kusur (hata) ismini almaktadır²⁴.

Tanımda belirtildiği gibi, kusurlu iradeli bir şahsın suçu kasıtlı suç, iradesi kusurlu olmamakla birlikte, bir kısım ihmalleri dolayısı ile kusurlu görülen şahsın işlediği suça da taksirli suç ya da hata denmektedir.

Hata ile işlenen suçlarda suçlunun sorumlu tutulmasının hukuki esası, suçun engellenmesinde gösterdiği ihmâl, tedbirleri kullanmadaki yetersizliği- dir²⁵. Hukukçulara göre, bu şahıs suçu gerçekleşmesini istemedi ise de, ger- çekleşmemesi yönünde gerekeni yapmamıştır. Bu sebeple kusurludur.

İslâm ceza hukukunda, kusurlu sorumluluk esas olmakla birlikte, kusursuz olarak sorumlu tutulma örneklerine de rastlanmaktadır²⁶. Bu,

²¹ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 160.

²² Güriz, *a.g.e.*, s.154.

²³ Dönmezer, *Cezai Mesuliyetin Esası*, s.142; Kasanî, *Bedayi*, VII, 39.

²⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cassas, *a.g.e.*, II, 192, 193; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 512; İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Beyrut, 1984, IX, 321. Kasari, *Bedayi*, VII, 233 vd; Klasik fıkıh kaynaklarında kusur beşe kadar çıkarılmaktadır. Bunlar amd, şibh-i amd, hata, mecre'l-hata ve tesebbübdür. Bunların ilk ikisi kasdî kusur, diğerleri ise taksiri kusur çeşitleridir. İleride amd, kasıt baş- lığı altında, şibh-i amd ise, kasdın aşılması ismi ile ele alınacaktır. Ayrıca bkz. Belgensay, M. Reşit, *Kusur ve Hukuki Hata*, İst. 1956, s.3; Behnesi, *el- Mesuliyeye*, s.15; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kav- ramları*, Ank. 1973, s.124.

²⁵ Güriz, *a.g.e.*, s.150; Gözübüyük, *a.g.e.*, s.124.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, İst. 1958, s.129; İmre, Zahit, *Doktrin ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet*

mağdurun daha fazla zarar görmesini önlemek, toplumun her kesimini birlikte düşünmek ve toplumu zarardan korumak.... gibi değişik gayelere matuf bir uygulamadır. Nitekim günümüz beşeri hukukçuları arasında da, kusursuz (objektif) sorumluluk ilkesi taraftar bulmaktadır²⁷.

Şerî hukukta, objektif sorumluluğun uygulandığı yerler, bedenle ilgili cezalar olmayıp, tazminat türü cezalardır²⁸. Yani, şahıslar objektif sorumluluk ilkesine göre cezalandırılırken, kısas, had gibi, bedene uygulanan cezalar, mâlî cezalar şekline dönüşmektedir. Buna göre, İslâm hukukunda mâlî ve cezaî sorumluluk bir arada değerlendirilmektedir²⁹.

Kusurluluk ilkesi, suçlunun arzusu, irade ve rızası ile ilgili olduğundan, subjektif bir unsurdur. Bunun üzerine kurulan sorumluluk ise, subjektif sorumluluk ismini almaktadır³⁰.

Muasırlık İslâm hukukçularından bazıları kusur yerine "isyan" terimini kullanmaktadır³¹. Ancak, kanaatimizce, isyan kasdî kusuru ifade etse de, hataen suç işleyen şahsın ruhî halini anlatmamaktadır. Çünkü o şahısta suç kastı mevcut değildir. Bir diğer ifadeyle, isyan suç kasdı ile eşit görülebilirse de, yukarıda anlatıldığı şekliyle kusuru kapsamayacaktır. Nitekim, yine muasırlık İslâm ceza hukuku araştırmacılarından Behnesi, benzeri gerçeklerle, kusur yerine isyan kavramı kullanma görüşünü tenkit etmiştir³².

D. İRADE HÜRRİYETİ

İnsanın hukuken sorumlu tutulması, iradesinin hür olmasına bağlıdır.

İrade; istemek, seçmek, tercih etmek anlamlarına gelmektedir³³. İstilahta değişik tanımları yapılmıştır. Bir tarife göre irade; "Kişinin yine

Halleri, İst. 1949, s.52; Tandoğan, Haluk, *Kusura Dayanmayan Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, Ank. 1981, s.13; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilaat-ı Fikhiyye Kamusu*, İst. 1964, III, 53; Aydın, M. Akif, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İst. 1996, s.109.

²⁷ Gözübüyük, *a.g.e.*, s.123; Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, s.162 vd.

²⁸ Udeh, *a.g.e.*, II, 17; Bardakoğlu, *Ehliyet*, DİA, X, 538.

²⁹ Güriz, *a.g.e.*, s.146; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İst. 1978, I, 238.

³⁰ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 228-231; Gözübüyük, *a.g.e.*, s.123.

³¹ Bkz. Udeh, *a.g.e.*, I, 409, II, 37.

³² Behnesi, *el-Mesuliyeye*, s.70.

³³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, rvd md., *el-Kamusu'l-Muhit*, rud md., Ergüney, *a.g.e.*, s.229; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İst. 1979, s.93.

kendisinin seçtiği gayelere göre, amellerini tayin etme gücüdür³⁴." Buna göre irade sahibi bir varlık, amellerini düşünüp, kendi seçtiği gayelere göre tayin etmektedir.

Ceza hukukunun asıl ilgi sahası iradî harekettir³⁵.

Tarih sürecinde, hem batı hem de İslâm toplumlarında, insanların iradelerinde hür olup olmadıkları, yani eylem ve hareketlerinin oluşumunda kendi etkilerinin bulunup bulunmadığı ve buna bağlı olarak, bireylerin işledikleri fiillerden dolayı sorumlu tutulup tutulmayacakları tartışılmıştır. Her iki toplumdaki irade hürriyeti ile ilgili tartışmaları burada özetlemek faydalı olacaktır.

1. İslâm toplumundaki irade hürriyeti ile ilgili tartışmalar üç ekol şeklindedir.

a. Cebriye Ekolü³⁶: Bunlara göre, insan iradesi hür olmayıp, Allah'ın kudret ve iradesi karşısında insanlar rüzgar önündeki tüy gibidir. Bu nedenle, Allah'ın takdir ettiği şeyin dışına çıkılması sözkonusu olmayıp, insan yaptıklarından sorumlu değildir.

b. Mutezile Ekolü³⁷: Bu ekole göre, insan iradesinde hür olup, kendi fiillerini kendisi yaratmaktadır. Bu nedenle, insan yaptığı iyiliklere karşılık beklemekte, işlediği kötülüklerden ise sorumlu tutulmaktadır.

c. Ehl-i Sünnet Ekolü³⁸: Burada insan hürriyeti konusunda orta bir yol izlenmektedir. Ehl-i sünnetin görüşüne göre, insan iradesinde hür olmakla birlikte, fiillerinin yaratıcısı Allah'dır. İnsanı sorumlu kılan husus,

³⁴ Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*, İst. 1980, s.28; Ayrıca bkz. el-Kindi, Ebu İshak Yakup, *Resâilü'l-felsefiyye*, Mısır 1950, s.168; Bolay, *a.g.e.*, s.160.

³⁵ Behnesi, *el-Mesuliyeye*, s.69.

³⁶ Cebriyenin görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. el-Eşari, Ebu'l-Hasan, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, İst. 1929, I, 340; Şehristani, *el-Nilel ve'n-Nihal*, Mısır 1948, I, 87; Bağdadi, Abdulkadir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire 1910, s.188; Taftazani, Saadettin, *Şerhu'l-akaid*, İst. 1320, s.353; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi* (Giriş) İst. 1996, s.285, 86; Michael Cook, *Early Muslim dogma*, London, 1981, s.23 vd.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. Bir önceki dipnottaki kaynaklar ve ayrıca, Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İst. 1979, s.179 vd., Seyyid Bey. *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İrade, Kaza, Kader) İst. 1328, s.10-13; Topaloğlu, *a.g.e.*, s.286, 87; Michael Cook, *a.g.e.* s.107, vd.

³⁸ 36 ve 37. dipnottaki kaynaklara ilave olarak bkz. Maturidi, *et-Tevhid*, İst. 1953, s.310 vd; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İst. 1992, s.25, 26; Yeprem; s.30; Topaloğlu, *a.g.e.*, s.287, 288.

Allah tarafından yaratılan fiilleri kesbetmesi, tercih etmesi ve kulun bu tercihinde serbest olmasıdır.

Bazı ehl-i sünnet kelimcileri, insanın fiilinde iki yön bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre, fiiller yaratılma yönü ile Allah'a aittir. Aynı fiiller tercih edilme, seçilme yönü ile kula ait olup, bu tercih sebebiyle iyi ve kötü fiillerden dolayı insan karşılık görecektir. Bu yorumları ile, insanın sorumluluğunu makul bir delile dayamak istemişlerdir. İslâm toplumundaki irade hürriyeti tartışmaları, görüldüğü gibi, insanın fiillerinin Allah tarafından önceden takdir edilmiş olup olmaması noktasında merkezleşmiştir.

2. Batı toplumlarında irade hürriyeti tartışmaları şöyle gelişmiştir.

a. Determinizm³⁹: Bu ekole göre, olaylar belirli nedenlerle doğmakta, her olay, olaylar zincirinde varolan neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Olaylar arasında nedensellik bağımlı bozabilecek herhangi bir güç bulunmamaktadır. İnsan iradesi de, genel nedensellik kanununa tabiidir. İnsanın kararları kendi hür iradesinin sonucu sayılmaz. Evrensel determinizm kanunları, tabiatı olduğu gibi, insan hayatını da etkilemektedir.

b. Endeterminizm⁴⁰: Batı toplumlarında insan hürriyeti bu ekol tarafından savunulmuştur. Quantum gizliği kanunlarının⁴¹ keşfedilmesi, endeterminizmin temellendirilip taraftar bulmasında yardımcı olmuştur⁴². Bu ekole göre, insan hürriyeti, sınırlı olsa da, suçların işlenmesinde tesiri mevcuttur. Bu yüzden insan sorumludur. Hatta irade ve anlayışı olmayan insanların yapacakları zararlardan toplumun korunması için gerekli tedbirler alınmalıdır.

Dini kaderiyecilik (cebriye) ile determinizm arasında sıkı bağlar bulunmakla birlikte, aralarında farklı noktalar mevcuttur. Determinizm anlayışında olaylar birbirlerini zincirleme olarak determine ederler ve bu bağlilikte bir çatlaklık, bir kopukluk yoktur. Bu yüzden, determinizmin

³⁹ Eins Mach, *Bilgi ve Hata*, çev. S. Esat, Ender, İst. 1935, s.35; Güriz, *a.g.e.*, s.105 vd., Udeh, *a.g.e.*, II, 20-22; Yılmaz, Tahsin, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, ank. 1972, s.30; Dönmezer, *Cezai Mesuliyetin Esası*, s.144; Michael Cook, *a.g.e.*, s.151, 156.

⁴⁰ Udeh, *a.g.e.*, II, 20-22; Dönmezer, *Cezai Mesuliyetin Esası*, s.152, 162; Erbay, Celal, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, Bakü, 1995, s.73 vd.; Michael Cook, *a.g.e.*, s.107, 111,132.

⁴¹ Bkz. *Meydan Larousse*, Kuvanta md.

⁴² Yeprem, *a.g.e.*, s.132.

hakimiyeti kördür. Kadercilikte ise, önceden takdir anlayışı mevcuttur. Bunda olayların takdir edilen noktaya gelinceye kadar birbirlerini zarurî olarak determine ettikleri görülmeyebilir. Determinizm anlayışında, hiçbir şekilde, hürriyete yer verilmediği halde, kadercilikte, şeklî de olsa, iradî karar hürriyetinden söz edilmektedir⁴³.

Günümüz dünyasında, ilke olarak, insanların iradelerinde hür oldukları varsayımı kabul edilmekte ve hukuken insanların yaptıklarından sorumlu oldukları benimsenmektedir. Zaten hukuk normları bu kural üzerine bina edilmiştir.

Ancak, ceza hukuku ile ilgili araştırma yapan ve hukuku uygulama durumundakiler, ârizî olarak iradenin baskı altına alınması (ikrah), hürriyetin kısıtlanması gibi durumlardaki şahsın sorumluluğunu tartışmışlardır⁴⁴.

I. KASDIN MAHİYETİ ve ÇEŞİTLERİ

A. MAHİYETİ

1. Dilde kasıt: Yönelmek⁴⁵, azmetmek⁴⁶, uygun bir zaman gözetmek⁴⁷, ...-e doğrulmak, niyet etmek⁴⁸, bir işi bilerek düşünerek yapmak⁴⁹ anlamlarına gelmektedir.

Hukukta kullanılan "kasıt" terimi, Kur'an'da "teammüd"⁵⁰ ve müteammid⁵¹ şeklinde bulunmaktadır. Amd hatanın zıddı olup⁵², buralar-

⁴³ Yılmaz, *a.g.e.*, s.30.

⁴⁴ Konumuzla direk olarak ilgili bulunmaması sebebiyle, bu durumlarda şahsın sorumluluğu ile ilgili tartışmalara yer verilmedi. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Dedüksiyon (fukahân) metodu ile ele alınmış fıkıh usulü kaynaklarında ehliyetin arızaları bölümünde ikrah başlığı altında yer almaktadır. Ayrıca bkz. Serahsi, *el-Mebisât*, XXIV, 38; Taftazani, *a.g.e.*, II, 789; A. Buharî, *a.g.e.*, IV, 382; İbnü'l-Kayyim, *İ'lam*, III, 99, Ali Haydar, *Dureru'l-hukkam Serhi Mecelleti'l-ahkam*, Lüban 1991, III, 15; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 80; Ebu Safiyye, *el-İkrah*, Medine 1982; s.61-225; Bilmen, *a.g.e.*, VII, 270; Ebu Zehre, *Suç ve Ceza*, I, 445-463; *el-Milkiyye ve Nazariyyetü'l-akd*, Daru'l-fikri'l-Arabi, ts., s.411 vd.; Aydın, *a.g.m.*, s.299-325; Güleç, Hasan, *İslâm Hukukuna Göre İkrah (Cebir)*, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Derg. 1987, IV, 129-141.

⁴⁵ Tehanevi, M. Ali, *Keşşafu istilahati'l-fünun*, İst. 1984, II, 1339-40.

⁴⁶ *el-Misbeku'l-Münir*, gsd md.

⁴⁷ *Buharî*, Fedail 7; *Müslim*, İman 160.

⁴⁸ Şatıbî, Ebu Ishak, *el-Muvafakat*, Beyrut, 1994, II, 608; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 17; A. Zeydan, *Akidlerde Kasdın Rolü*, s.353; Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kamusu'l-fikhî lügaten ve istilahan*, Suriye 1988, s.363.

⁴⁹ Ergüney, *a.g.e.*, s.29.

⁵⁰ Ahzab 33/5.

⁵¹ Nisa 4/93, 95.

da da, kasdî hareket anlamında kullanılmışlardır⁵³.

Hadislerde ise, kasıt anlamında, daha çok, niyet⁵⁴ ve amd⁵⁵ terimleri kullanılmaktadır. Niyet, tüm amelleri kapsar⁵⁶ şekilde kullanılırken, amd kavramı, her defasında, bir suçun sıfatı olarak yer almaktadır⁵⁷.

2. İstilahî anlamı ile kast: Suç kastı anlamında kullanılmaktadır.

Suç kastı; yapılması yasaklanan fiili veya terki ve ona terettüp eden neticeyi arzulamaktır⁵⁸. Bir diğer tarife göre; "iradenin, kendisine ceza terettüp edecek bir fiille veya terk edecek bir file veya terke yönelmesidir"⁵⁹.

Batı hukukçuları kasdın unsurlarında hayli farklı görüşlere sahip olduklarından, birçok hukuk sisteminde kasıt tanımlanmamıştır. Ancak İtalyan Ceza Kanunu md.43'de kasıt şöyle tarif edilmektedir⁶⁰: "Kasıt, fail tarafından kendi icra ve ihmalinin neticesi olarak, oluşacak zararlı veya tehlikeli neticenin oluşmasını istemektir."

Türk ceza hukuku otoritelerinden Dönmezer ve Ermen'in tercih ettikleri kasıt tarifi şöyledir: "Kasıt, sonucu tasavvur edilen ve suç teşkil eden bir fiili gerçekleştirmeye yönelen iradedir."⁶¹

3. Unsurları:

a. Tahmin ve Tasavvur Unsuru⁶²:

Failin kasten hareket etmiş sayılabilmesi için, hukuken suç sayılan hareketi önceden tasavvur ve tahayyül etmiş, zihninde canlandırmış,

⁵² Zebidi, *Tacü'l-arus*, amd md.

⁵³ Kurtubi, *el-Cami*, V, 329; Cassas, *a.g.e.* III, 193; Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, s.346.

⁵⁴ *Buharî*, Savm 21; *Ebu Davud*, Tahara 48; *İbn Mâce*, Sadakat 10, 11.

⁵⁵ *Buharî*, İlm 37; *Müslim*, Zühd 72; *Ebu Davud*, İlm 4; *Ahmed b. Hanbel*, IV, 437.

⁵⁶ *Buharî*, Bedi'l-vahy 1; İman 41; *Müslim*, İmare 155; ayrıca hadisin uygulama alanları için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezair*, Suriye, 1983, s.14-22; Suyuti, *el-Eşbah*, s.18 vd.

⁵⁷ Nisa 4/93, 95.

⁵⁸ *Müslim*, İman 160; Ebu Ya'la, *a.g.e.*, s.272; Maverdi, *a.g.e.*, s.380; Cassas, *a.g.e.*, III, 192, 193; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 3; Udeh, *a.g.e.*, III, 14, 77; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 126; Âmir, *a.g.e.*, s.39.

⁵⁹ Ergüney, *a.g.e.*, s.253; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.69; Bilmen, *a.g.e.*, III, 8, 9; Akşit, *a.g.e.*, s.88.

⁶⁰ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 235.

⁶¹ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 235.

⁶² Güriz, *a.g.e.*, s.150.

Kasdî suçta, mutlaka suçu arzulayan kusurlu bir irade bulunmalıdır. Ayrıca bu unsur, ileride görüleceği gibi, failin neleri isteyip neleri istemediği, neticenin isteğinden az veya çok olması ve bunların cezaya etkisi konularında önemli bir kriter olacaktır.

4. Meşruiyeti:

İslâm hukukunda belirlenmiş olan aslî cezalar⁶⁸ kasıtlı suçlar içindir. Suçun suç kasdı ile işlenmiş olması asıldır. Suçlunun suç kasdının olmadığı yönündeki iddiası, ancak delil sonucu kabul edilir. İşte bu kabul-ler nedeniyle, Kur'an ve sünnette, suçlar ve cezalarından bahsedilirken, her defasında, suç kasdı açıkça ifade edilmemiştir. Ancak bazı suçlarda, açıkça "kasit" terimi kullanılmıştır⁶⁹. Çünkü, İslâm hukukunda hayvanlara sorumluluk yüklenmediği için, suçluluk, insanın amellerine dayanmaktadır. Amel ise insana izafe edildiğinde, bilgi ve kasitle gerçekleşen fiil anlamında kullanılmaktadır⁷⁰.

Genel bir ifadeyle, naslarda kasdın aşıldığı ve kasit sayılmayan durumlara değinilmiş, bunun dışındaki suçlarda asıl prensibin uygulanacağı kabul edilmiştir. Bu nedenle, nasların ruhuna nüfuz eden İslâm hukukçuları, ittifakla, bütün suçlarda suç kasdını aramışlardır⁷¹.

İslamın ilk günlerinden bu tarafa, kasıtlı ve hataen, işlenen suçlar farklı görülmüş⁷², böylece suç ve ceza dengesi⁷³ gözetilmiştir⁷⁴: "Her eylem

⁶⁸ Ceza çeşitleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Dalgın, *a.g.e.*, s.9-20.

⁶⁹ Bkz. Nisa 4/93; *Buharî*, İlm 37, Cihad 155; *Müslim*, Tevbe 53, Tefsir 20; *Ebu Davud*, İman 13; *İbn Mâce*, İkame 93; Diyat 24; *Darimî*, Diyat 1.; Zeylei, *Nasbu'l-riye*, IV, 327.

⁷⁰ Fiil, amel kavramlarının anlamı için bkz. Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi ğaribi'l-Kur'an*, Matbaatü'l-fenniyye 1970, s.575 vd., Özbalkıç, Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, İzmir 1996, s.3-4.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Hirabe suçlusundaki suç kasdı için; *a.g.e.*, VII, 91; Zina suçundaki kasit için; Aliş, Muhammed, *Menhu'l-celil ala Muhtasarı Halil*, Beyrut 1989, IX, 255; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 141; Hırsızlık suç kasdı için, Maverdi, *a.g.e.*, s.375; Ebu Yâla, *a.g.e.*, s.268; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 547; Şirbini *a.g.e.*, IV, 174; İçki suçundaki kasit için; Remlî, *a.g.e.*, VIII, 13; Aliş, *a.g.e.*, IX, 348; *Fetâvâyı Hindiyeye*, IV, 53; Zina iftirası suç kasdı için; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 155; Hureşi, *Muhtasar*, VIII, 86 İrtidat suçundaki kasit için; Serahsi, *el-Mebsût*, X, 123; İbn Kudame *el-Muğni*, X, 73; Nevevi, Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezze*, Cidde ts., XXI, 59; Bilmen, *a.g.e.*, III, 66, 67.

⁷² Nisa 4/92, 93; Şafî, *a.g.e.*, VI, 176.

⁷³ Yunus 10/27; Şûra 42/40.

⁷⁴ Bu hadisin uygulama alanları ile ilgili bilgi için bkz. Suyuti, *el-Eşbah* s.18 vd., İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s.14. vd., İbnü'l-Kayyim, *İlamü'l-muvakkîn*, III, 79; Şatibi, *el-Muvafakat*, II, 607 vd.

yani onun suç olduğunu bilmiş olması gerekmektedir⁶³. Kasıtle taksir (hata) in ayrıldığı önemli nokta burasıdır. Taksirli suçlarda failin zihninde, fiil öncesinde onunla alakalı bir ön hazırlık, ön sezgi bulunmamaktadır⁶⁴. Ancak, ez-Zerka kasıt için şahsın önceden işleyeceği suçu tasavvur ve planlama yapmasının gerekli olmadığını savunmaktadır. Ona göre, kasıt mücerret olarak suçu istemektir. Mahmasani de aynı görüştedir.^{64a} Ancak, bu görüşler tasavvurun kasdın unsurları arasında sayılmasına engel değildir. Çünkü, yukarıda belirtildiği gibi bizim kasdımız fail işleyeceği şeyin suç olduğunu bilmesidir. Suç öncesinde plan kurup kurmamanın cezaya etkisi ise ileride tartışılacaktır.

Bazı hukukçular, yalnız bu unsurun bulunması halinde bile, mevcut suçun kasdî olacağını savunmuşlardır. Ancak bu taktirde, özellikle günümüz dünyasında, her tür suçun tahmin edilme ve tasavvur edilebilme kapsamına dahil edilebileceği, bunun da suçun kapsamını gerekenden fazla genişlemesine sebep olacağı gerekçesi ile tenkit edilmiştir⁶⁵.

b. İrade Unsuru⁶⁶:

Tasavvur ve tahmin etme, kısaca bilme, istemek demek değildir.^{66a} Her ne kadar bir şeyi isteyen o şeyi bildiği kabul edilebilirse de, bunun aksi doğru değildir. Bu nedenle, bilmenin tespitinden sonra, isteğin buna eklenip eklenmediğini araştırmak, kasdın mevcudiyeti için gereklidir. Yani kasdî harekette fail fiili ve sonucunu hür iradesi ile istemiş olmalıdır⁶⁷.

⁶³ Ebu Ya'la, *a.g.e.*, s.269; Cassas, *a.g.e.*, II, 192; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-kebir*, IX, 340; Gazzali, *el-Vasit*, II, 596; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.53; İbnü'l-Kayyim, *İ'lamu'l-muvakkın en Rabbi'l-alemin*, Beyrut, 1991, III, 90; Remli, *a.g.e.*, VIII, 13; Şatıbî, *a.g.e.*, II, 625, 627; Bilmen, *a.g.e.*, III, 204, 254; Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ts., II, 1423; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 126; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 238; Karadağı, Ali Muhyiddin Ali, *Mebdeu'r-rıza fi'l-ukûd*, Beyrut 1985, I, 260; Erbay, *a.g.e.*, s.77.

⁶⁴ Cassas, *a.g.e.*, III, 192; Güriz, *a.g.e.*, s.150; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 343.

^{64a} Bkz. Zerka, *el-Medhal*, II, 618; Mahmasani, *Nazariyet'ül-amme lil - mucibat ve'l-ukud*, I, 141.

⁶⁵ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 235.

⁶⁶ Serahsi, *el-Mebsût*, X, 123; İbn Kudame, *el-Muğni*, X, 108; İbn Hazm, *a.g.e.*, X, 216; Şirbini, Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfaz'l-minhac*, Daru'l-fikr ts., IV, 174; *Fetâvâyı Hindiyeye*, çev. Mustafa Efe, Ank. Akçağ Yay. ts., IV, 53; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 141; Bilmen, *a.g.e.*, III, 230, 255; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 131.

^{66a} Gazzali, *İtikadda Orta Yol*, çev., Kemal Işık, Ankara, 1971, s.75.

⁶⁷ Şafî, *el-Ümm*, VI, 5; Kâsani, *Bedayi*, VII, 39; Hadimî, *Menafi'*, s.298, 299; Erbay, *a.g.e.*, s.77.

ancak failinin kasdı doğrultusunda karşılık görecektir:Ameller niyetlere göredir"⁷⁵.

5. Kasıtla Yakın Anımlı Terimler:

Kasıt kavramının benzerlerinden ayırdedilebilmesi için, burada kısa bir mukayese yapılacaktır.

a. İrade:

Bir fiili veya terki mutlak olarak istemek anlamında bir kavramdır. İradede, iki şeyden biri, aralarında fark gözetilmeksizin istenmektedir⁷⁶. Ceza hukukunda irade, failin uç sayılan fiili veya terki istemesidir.

İrade, bütün suçlarda gerekli olan bir unsurdur. Çünkü, irade olmadan fiilin varlığı veya şahsa isnadı mümkün olmayacaktır. Bu halde ise, şahıstan sorumluluk kalkmaktadır⁷⁷.

b. İhtiyar:

Alimlerin çoğunluğuna göre, ihtiyar, birden fazla alternatifi olan şeyler arasından üstün olanı tercih etmektir⁷⁸. Buna göre, ihtiyar iradeden daha özel bir anlam içermekte⁷⁹ olup, düşünme ve ayırma gücünden sonra gelen irade olarak da tanımlanmaktadır⁸⁰.

Hanefiler ihtiyarı, bir şeyi kastetmek ve irade etmek olarak tanırlar⁸¹.

c. Rıza:

Rıza, bir şeyin vukûuna gönülden muvafakat etmektir⁸². İstilahta, bir şeyi yapıp yapmamak şıklarından birini tercih etmektir ki, ihtiyarın tam

⁷⁵ *Buharî*, Bedi'l-Vahy I; İman 41; *Müslim*, İmare 155; *Ebu Davud*, Talak 11; *Tirmizi*, Fedaili cihad 16; *İbn Mace*, Zühd 26.

⁷⁶ Gazzali, *İhya*, I, 278; Kindi, *a.g.e.*, s.61, Ergüney, *a.g.e.*, s.229; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1971, II, 75.

⁷⁷ Nesefi, *Şerhu'l-menar*, II, 308; Şirazî, *Şerhu'l-lüma*, s.277; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s.360 vd., A. Buharî, *a.g.e.*, IV, 634; Behnesi, *el-Mesuliyeye*, s.69.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhalla*, IX, 258; Hureşi, *a.g.e.*, IX, 5.

⁷⁹ Karadağî, *a.g.e.*, I, 205, 206; Ergüney, *a.g.e.*, s.209.

⁸⁰ Kindi, *a.g.e.*, s.59.

⁸¹ Emir Padişah, *a.g.e.*, II, 290; İbn Abidin, *a.g.e.*, IV, 507; A. *Buharî*, *a.g.e.*, IV, 632 Bütün Haydar Efendi, *a.g.e.*, s.509. Zeydan, *el-Veciz*, s.111; Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, s.200.

⁸² Bkz. Gazzali, *İhya*, IV, 624; Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, s.412, Zeyden, *el-Veciz*, s.111.

ve kâmil derecesidir⁸³. Buna göre, her rıza ihtiyarı gerektirirse de, her ihtiyar rızayı gerekli kılmaz. Rıza, fiilin sonunu kasetmek açısından, ihtiyardan daha ileridedir⁸⁴.

Rıza'nın rüknü, ehliyet ve kasıttır⁸⁵. Hanefilere göre ihtiyar ve rıza ayrı olmakla birlikte^{85a} irade ve rıza ihtiyar anlamında kullanıldıklarında eşit görülmüştür.^{85b} Cumhur ise, ihtiyar ve rızayı irade manasında eşit görmektedir⁸⁶.

d. Azm:

Kesin karar vermek⁸⁷, sebat etmek anlamına gelen azm, bir fiilin yapılmasına veya terkine, o şey öncesinde kesin olarak karar vermek anlamında kullanılmaktadır⁸⁸. Mutezile ise, fiil öncesindeki iradeyi azm olarak isimlendirmiştir⁸⁹.

e. Kasıt:

Usulcüler ve hukukçulara göre kasıt niyet anlamındadır⁹⁰. Ceza hukuku, istilâhı olarak kasdı; bir fiil veya terkin sonuçlarının bilinip, kâbulenilerek (razı olarak), onun gerçekleşmesi için, serbest irade ile harekete yönelmek, şeklinde tanımlamak mümkündür⁹¹.

⁸³ İbn Abidin, *a.g.e.*, IV, 507; Emir Padişah, *a.g.e.*, II, 290; A. buhari, *a.g.e.*, IV, 1502; Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s.308; Ebu Safiyye, *el-İkrah*, Medine 1982, s.h., Kindi, *a.g.e.*, s.70; Ergüney, *a.g.e.*, s.387.

⁸⁴ Ebu Safiyye, *a.g.e.*, s.4; Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, s.200.

⁸⁵ Karadağ, *a.g.e.*, I, 258.

^{85a} Nesefi, *Şerhu'l-menar*, II, 307; Haskefi, *Usul*, s.340; A. Buharî, *a.g.e.*, IV, 631; Ebu Zehra *el-Milkiyye*, s.413.

^{85b} Taftazani, *a.g.e.*, II, 195; İbni Abidin, *a.g.e.*, IV, 507; Emir Padişah, *Teysiru't-tahrir*, II, 290.

⁸⁶ Hureşi, *Şerh*, V, 9; Gazzali, *el-Vasit*, 221; Buhuti, *Kaşşafu'l-kıma*, II, 5; İbn Hazım, *el-Muhalla*, IX, 258; Karadaği, *a.g.e.*, I, 227; Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, s.413, 201.

⁸⁷ Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, s.334; Tehanevi, *a.g.e.*, II, 1340; Ahmed Ziyaeddi, *Hulasatü'l-eskar*, s.47.

⁸⁸ Bakara 2/227, 235; *Buharî*, Talak 21; *Müslim*, Hacc 41; Ebu Ceyb, *a.g.e.*, s.364; Ergüney, *a.g.e.*, s.50; Behnesi, *Nazariyyât*, s.40, 41.

⁸⁹ Karadaği, *a.g.e.*, I, 205; Şafililerden Şirbini'de aynı görüşü benimsemiştir. Bkz. Şirbini, *Muğni'l-muhtac*, IV, 124.

⁹⁰ Gazzali, *el-Vasit*, Daru'l-İtisam 1983, II, 596; Nevevi, *el-Mecmu*, I, 309; İbn Nuceym, *el-Eşbah*, s.29; Karafi, *a.g.e.*, I, 178; İbnü'l-Kayyim, *İ'lam*, III, 111; Ayrıca niyet ile kasıt arasındaki nüanslar için bkz. Karadağ, *a.g.e.*, I, 199-201, 259 vd.

⁹¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lam*, III, 55; Ergüney, *a.g.e.*, s.253; Aydın, *a.g.e.*, s.111.

Aralarında nüans olmakla birlikte, azm ile kasıt eşit anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Ancak mütezile, fiil öncesindeki iradeye azm derken, fiille birlikte mevcut olan iradeyi kasıt olarak nitelendirmiştir⁹². Kasdı, azm eşnasında varılan kalbî kararlılığı eyleme dönüştürme atılımı olarak tanımlarsak, Mutezile'nin dikkat çekmek istediği farkı belirtmiş oluruz.

Görüldüğü gibi, kasıt kavramı, irade, ihtiyar, rıza ve azmden oluşan bileşik bir kavram olup, psikoloji ile yakından ilgilidir. Buradan şu sonuca varılabilir. Kasıt, benzeri kavramlardan farklı ve daha özel olmakla birlikte, onlardan birisinin yokluğu halinde, kendisinden bahsedilemeyecektir.

6. Kasıt Öncesi Zihni Hareketler ve Kasıtle Alakası:

Kasıt kalple ilgili zihinsel işlemlerden fizikî aleme en yakın olanıdır. Hukuk sahasına giren kasdı eylem, fiziki hali ile bu alemin, fiilin gerçekleştirilmesi maksadı ile iç alemin sınırları içindedir. Kasıt, zihinsel işlemlerin en mükemmel olanlarından biridir.

Bu madde altında, kasıt öncesinde kalbin fonksiyonlarından şahsın sorumlu tutulup tutulmayacağı hakkında, genel çizgiler dahilinde, bilgi verilecektir⁹³. Bu mukayesenin, şahsın sorumlu olduğu en alt sınırın belirlenmesinde ve kasttan doğan sorumluluk çizgisinin tanınmasında faydalı olacağı ümit edilmektedir.

İslâm alimlerine göre, kalbin fonksiyonları - en hafifinden yoğununa doğru olmak üzere- şöyle sıralanarak, şahsın dinî açıdan sorumluluğu incelenmiştir.

a. el-Hâcis⁹⁴: Akla gelen fikir, düşünce, hatıra gelen şey anlamındadır. Bu kavram, şahsın kalbine bir anda suç işleme veya iyilik yapma düşüncesinin doğup, hemen peşinden geçmesi halini anlatır. Bu, gelip geçici bir düşünce olduğundan, şahsı ondan sorumlu değildir. Çünkü, kalbi bu tür düşüncelerden tamamen korumak imkansızdır. İnsan ise, gücü yetmediği durumlarda sorumlu olmaz⁹⁵.

b. el-Hâtır: Akla gelen, hatıra gelen ve sahibini bir müddet meşgul edip, geçen şey anlamındadır⁹⁶. Burada şahsın zihni bir zaman bu dü-

⁹² Şirbini ise buna niyet demektedir: *Muğni'l-muktac*, IV, 124; Tehanevi, *a.g.e.*, II, 35.

⁹³ Buradaki sorumluluk, dünya ahkamı açısından değildir. Çünkü, yeryüzündeki hukuk sistemleri zahire göre hüküm verirler. Buna göre, eyleme dönüştürmedikçe, fert herhangi bir düşüncesinden dolayı yargılanamaz. Bkz. Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 17.

⁹⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbah*, s.50, Karadağı, *a.g.e.*, I, 203.

⁹⁵ Bakara, 2/286.

⁹⁶ Hadislerdeki kullanımı için bkz. *Buhari* Tevhid 35; Bedi'l-halk, 8; *Müslim*, İman 313; *Tirmizi*, Cennet 15; Kindi, *a.g.e.*, s.69; Gazzali, *İhya*, III, 94.

şünce ile meşgul olur. Ancak fert bu tür düşüncenin kalbine gelmesine engel olamaz. Bu halde de, şahsa leh ve aleyhte bir sorumluluk yüklenmez. Çünkü, henüz düşüncesini meşgul eden şey; yapma yönünde niyetlenmemiş, bunun yapılması için irade belirtmemiştir⁹⁷. İnsan, kalbinin kesbettiği şeyden sorumlu ise de⁹⁸, burada kalbin kesbi henüz yoktur. Bu sebeple, şahsın sorumluluğu sözkonusu değildir⁹⁹.

c. **Hadîsü'n-nefs:** İnsanın, zihnini meşgul eden şeyi yapıp yapmamak hususunda tereddüt göstererek, iç çatışmaya girişmesi halidir. Buna vehm¹⁰⁰ ve vesvese¹⁰¹ de denir. Bu halde de şahıs, düşündüğünü yapma yönünde bir karara sahip olmadığından, sorumlu değildir¹⁰². Bu devrede şahsın sorumlu tutulamayacağı hadis nassı ile sabittir¹⁰³.

d. **el-Hemm:** Bir önceki durumda bulunan kalbî iç çatışma halinin sona erip, o şeyin yapılması yönüne meyledilerek, çok kesin olmamakla birlikte, karar verilmesi halidir¹⁰⁴. Ancak bu karardan dönülebilme ihtimali mevcuttur.

Bu haldeki karar, bir iyilik yapmak içinse, sahibine onun karşılığı sevap olarak yazılmaktadır. Kötülük yapmak için verilmiş bir karar ise, onun kesin karar şekline dönüşüp dönüşmeyeceği veya kendisinden dönülme ihtimalinin fert tarafından kullanılıp kullanılmayacağı için beklenilmektedir. Bu kötü karardan dönülmesi halinde sevap yazılırken, dönülme-yip kesin karara dönüşerek eylem şeklini aldığı anda ise, günah yazılmaktadır¹⁰⁵. Gazzali ise, bu halin eyleme dönüşmemesi Allah için olmadıkça şahsın günahkar olacağını belirtmektedir.^{105a} Ancak bu taktirde, şahsın hem kötü amelinden hem de hemminden dolayı sorumlu olacağı savunulmaktadır¹⁰⁶.

e. **el-Azm:** Kalbin kendi içinde düşünüp tartışıp, peşinden o şeyi yapmaya kesin kararını vermesi safhasıdır¹⁰⁷. Buradaki karara kasıt da

⁹⁷ Suyuti, *el-Eşbah*, s.50; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 156.

⁹⁸ En'am 6/164.

⁹⁹ Kurtubi, *a.g.e.*, III, 417.

¹⁰⁰ Kindi, *a.g.e.*, s.62.

¹⁰¹ Kaf, 50/16.

¹⁰² *Müslim*, İman 58; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 426; Gazzali, *İhya*, III, 94, 95.

¹⁰³ *Buharî*, Eyman 15.

¹⁰⁴ Maide 5/11; Tevbe 9/13, 94; Yusuf 12/24; *Müslim*, Misafirin 204; *İbn Mâce*, İkamie 200; *Ebu Davud*, Salat 46.

¹⁰⁵ *Buharî*, Rikak 31; *Müslim*, İman 59, 60; *Darimi*, Rikak, 70; *İbn Mâce*, Zühd 1.

^{105a} Gazzali, *İhya*, III, 96.

¹⁰⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbah*, s.51.

¹⁰⁷ Tehanevi, *a.g.e.*, II, 1339; Zerkeşi, *el-Kamusu'l-muhit*, IV, 151; *el-Mısbehu'l-münir*, II, 57; Ahmed Ziyaeddin, *Hulasatü'l-Efkar*, s.47.

denir. Bu kararı, kararın icraata geçirilmesi takip eder¹⁰⁸. Bu karar ile fiilin gerçekleşmesi, elin tetiğe dokunulması ile silahın ateşlemesi kadar yakın mesafelidir. Ancak, şahsın elinde olmayan nedenler dolayısı ile, kararı fiiliyata geçirememeye durumu ayrı olup, orada azmin uygulanmaması kendisini aşan bir durumdur.

Bu aşamadaki karar, iyilik için olduğunda, sahibine sevap yazılacağı kuşkusuzdur¹⁰⁹. Ancak kötülük için verilmiş bir karar olması halinde, yalnız bu kesin kararı sebebiyle, henüz ortada buna dayalı bir eylem mevcut değilken, dünyevi (hukukî) veya uhrevî (dinî) olarak sorumlu tutulup tutulamayacağı tartışılmıştır¹¹⁰.

Hukuken bu karar sebebiyle şahsın sorumlu tutulup tutulamayacağı ileride suça hazırlık ve suça teşebbüs anındaki kasıt başlıkları altında incelenecektir. Biz burada, uhrevî (dinî) olarak şahsın bu kararı sebebiyle, günahkar olup olmayacağı hakkında, özet bilgi vermekle yetineceğiz.

aa. Kötülük işlemek için verilen kesin kararın günah oluşturma görüşünde olanların delilleri:

1- "Gönlünüzde olanları açığa vursanız da, gizleseniz de (farketmez). Allah onunla sizi sorguya çeker. Sorgudan sonra dilediğini affeder, dilediğine azap eder..."¹¹¹ şeklindeki ayet. Her ne kadar bunun Bakara 2/286 ayeti ile neshedildiği görüşünde olanlar var ise de, neshedilmemiş, muhkem bir ayettir¹¹².

2- Şahsın yalan yere yemin etmek amacıyla yaptığı yeminlerden sorumlu tutulup, bu maksad olmaksızın söylediği yemin lafızlarından dolayı sorumlu olmadığı ile ilgili ayet¹¹³.

3- İddet bekleyen kadınlarla evlenme düşüncesinin bu müddet içinde yasaklanmamış olması yanında, azm derecesindeki kararın yasaklanmış olması ile ilgili ayet¹¹⁴.

4- Kılıçları ile çarpışan iki müslümandan ölenin ve öldürenin cehen-

¹⁰⁸ Kur'an'daki kullanımı için bkz. Bakara 2/227, 235; Al-i İmran 3/159; Muhammed 47/21; Cassas, *a.g.e.*, II, 274.

¹⁰⁹ Bkz. *Buharî*, Rikak 31; *Müslim*, İman 206.

¹¹⁰ Cassas, *a.g.e.*, II, 275-277; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 156; Suyuti, *el-Eşbah*, s.51; Behnesi, *Nazariyyat*, s.42.

¹¹¹ Bakara, 2/284. Ayrıca bkz. İsra 17/36; Bakara 2/283.

¹¹² Cassas, *a.g.e.*, II, 276; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 418.

¹¹³ Bakara 2/225.

¹¹⁴ Bakara 2/235.

nemde oluşu ile ilgili hadis¹¹⁵. Bu hadiste, ölenin cehenneme gönderilme illeti olarak, onun da diğerini öldürme kararında bulunması gösterilmektedir¹¹⁶.

5- İlhad (masiyet),¹¹⁷ murad eden şahsın azapla yargılanacağı ile ilgili ayet¹¹⁸, şahsın düşüncesinden sorumlu tutulacağına delildir.

6- Tevbenin şartlarından birisi, hakkında bağışlanma talebinde bulunan günaha tekrar dönülmemesi hususundaki azim (kesin karar)¹¹⁹. Bu unsurun bulunduğu pişmanlık tevbe olarak nitelendirilmektedir. Aksi durum tevbe olmayıp, işlediği günahlardan şahıs ahirette hesaba çekilecektir.

7- Hased, kin, nefret, küfür, şirk... gibi durumların kalbin işleri olup, görünür bir tarafı olmadığı halde sahibinin sorumlu olduğu herkesin kabulüdür¹²⁰.

Kalben geçen şeyler yapılmadıkça şahsın sorumlu tutulmayacağı yönündeki hadis¹²¹ genel anlamlı olup, insanlar arasındaki ilişkiler (dünyevi hükümler) için geçerlidir. Allah ile kul arasındaki şeyleri kapsamaz¹²². Yoksa, yukarıda sayılan bir kısım hükmün kalbî duruma dayandığı ve hasedin, küfrün, şirkin haram olduğunda hiçbir şüphe yoktur.

8- Münafıklar için elem verici azap öngörülürken, azabın illeti olarak kalblerindeki hastalıklara dikkat çekilmiştir¹²³.

bb. Kötülük işlemek için verilen kesin kararın günah oluşturmayaacağı görüşünde olanların delilleri:

1- "Yüce Allah kullarını, kalblerinden geçirdikleri sebebiyle, eyleme dönüşmedikçe, sorumlu tutmayacağı" ile ilgili sahih hadis¹²⁴. Hadiste kalbden geçenler hakkında tafsilat verilmediğinden, mutlak olarak bütün

¹¹⁵ *Nesaî*, Tahrir 29; *İbn Mâce*; Fiten 11.

¹¹⁶ İbnü'l-Kayyim, *İ'lamu'l-muvakkiîn*, III, 91.

¹¹⁷ Suyuti, *el-Eşbah*, s.51.

¹¹⁸ Hacc 22/25.

¹¹⁹ Bkz. Kurtubi, *a.g.e.*, V, 91; Sıddiki, Muhammed Allan, *Delilü'l-falihin li turuki Riyazü's-salihin*, Kahire 1987, I, 79; Gazzali, *İhyau ulumi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İst. 1974, IV, 71; Dalgın, *a.g.e.* s.56, 57.

¹²⁰ Cassas, *a.g.e.*, II, 276; Nevevi, *Ravza*, VII, 285; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 124; Suyuti, *el-Eşbah*, s.51; Behnesi, *Nazarıyyat*, s.32 vd., Bu tür günahın büyük günahlar sınıfında görüldüğü ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer el-Heytemi, *İslâm'da Helallar ve Haramlar*, çev. A. Serdaroğlu-L. Şentürk, İst.1981; Gazzali, *İhya*, III, 98.

¹²¹ *Buharî*, Eyman 15.

¹²² Kurtubi, *a.g.e.*, III, 418.

¹²³ Bakara 2/10.

¹²⁴ *Buharî*, Eyman 15; *Müslim*, İman 58.

kalbî hareketler sözkonusu olmalıdır¹²⁵.

2- İslâm tarihi boyunca, kesin olarak bilinen şey, bir kısım münafiklara müslüman muameleleri yapılmış, kalblerindeki kötü düşünceleri sebebiyle, sorguya çekilerek yargılanmamışlardır¹²⁶.

Bu karşılıklı deliller sonrasında şöyle bir orta yol bulunabilecektir. Kalbden geçenlerden şahsın sorumlu tutulmayacağını genel bir kural olarak kabul etmek yerine, kalbdeki kararın eyleme ihtiyacı bulunup bulunmayışına göre tafsilat gözetmek uygun olacaktır. Eyleme ihtiyaç duyan bir kısım kalbi kararlar, kesin karar (azm-kasd) şeklinde belirilmiş de olsa, eyleme dönüşmediği müddetçe, sahibi sorumlu tutulmayacaktır. Ancak, sadece kalbde olup biten, sevmek, nefret etmek¹²⁷, kıskanma¹²⁸, inanmama¹²⁹ gibi kalbî hareketler, kalbde kesinleştiğinde, sahibi bunlardan sorumlu olacaktır¹³⁰.

Dışa yönelik eylemler hukuku ile ilgili olan "irtikabından önceki suçlar hakkında, kalbden geçenlere ceza verilmez" kuralını¹³¹ içe dönük eylemler sahasında da işletmek, her zaman doğru olmayacaktır.

B. ÇEŞİTLERİ

1. Geçerli Oluşuna Göre:

a. Sahih Kasıt:

Sahih kasıt, faili tam ehliyet sahibi olup, hukuken muteber olan zorlama (ikrah-ı mülki)¹³² olmaksızın gerçekleşen kasıttır¹³³.

Kasdın bu nevinde, kasıta bulunması gereken, rıza, ihtiyar, tasavvur ve bilme gibi unsurlar mevcuttur. Hukuken itibara alınmayan zorlama (ikrah-ı gayri mülci) altındaki şahsın kasdının da sahih olduğu kabul edil-

¹²⁵ Suyuti, *el-Eşbah*, s.50.

¹²⁶ Şafii, *el-Ümm*, VII, 268; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza I*, 328.

¹²⁷ Örneğin kalben Hz. Peygambere buğzedenin mürted olduğu ile ilgili olarak bkz. İbnü'l-Hûmam, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut ts., V, 332.

¹²⁸ Kıskanmanın günah olduğu ile ilgili bkz. *Ebu Davud*, Edeb 44; Nesaî, Cihad 8; *İbn Mâce*, Zühd 22.

¹²⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s.53.

¹³⁰ Cassas, *a.g.e.*, II, 276, 277.

¹³¹ Behnesi, *Nazariyyat*, s.39, 40.

¹³² Taftazani, *a.g.e.*, II, 789.

¹³³ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 322; Ayni, *Şerhu'l-menar* (İbn Melek, Şerhu'l-menar ile birlikte) İst, 1965, s.369; Haskefi, *a.g.e.*, s.340; A. Buharî, *a.g.e.*, IV, 632; Haydar Efendi, *a.g.e.*, s.509; Karadağı, *a.g.e.*, I, 260; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 238.

mektedir¹³⁴.

Ceza hukukunda kendisine itibar edilen kasıt bu sahih kasıttır¹³⁵.

b. Batıl Kasıt:

Mecnun¹³⁶, sabi¹³⁷, temyiz çağına ulaşmamış kişi¹³⁸ gibi, ehliyet sahibi olmayan veya baskı (ikrah-ı mülci)¹³⁹ altındaki şahsın kastına batıl kasıt denir. Burada fail, hukuken kişilik sahibi olmadığı için, onun irade ve tercihinin itibar edilmemektedir¹⁴⁰. Bunun sonucu olarak, bu şahsın kasdı yok hükmünde olup, cezaî sorumluluk kalkmaktadır¹⁴¹.

c. Fasit Kasıt:

Bu kavram hanefiler tarafından benimsenmiştir. Onlara göre, ihtiyarında müstakil olmayan, zorlama altında bulunan bir şahsın kastına fasit kasıt denir. Bu haldeki şahıs, iradesini serbestçe belirtebilme hürriyetine sahip olmadığı için, tercihinde rıza bulunmamakta ve böylece ihtiyarı (kasdı) fasit olmaktadır¹⁴².

Hanefiler dışındaki hukukçuların birçoğu, bu haldeki şahsın

¹³⁴ Taftani, *a.g.e.*, II, 790.

¹³⁵ İbn Kudame, *eş-Serhu'l-Kebir*, IX, 324, 335; *el-Muğni*, IX, 358; Şirazi, *Şerhu'l-Lûma*, tahk. Abdülmecid Türki, Beyrut 1988, s.270; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.69; Ergüney, *a.g.e.*, s.254.

¹³⁶ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 322; İbn Nûceym, *el-Eşbah*, s.52; Taftazani, *a.g.e.*, II, 736; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 192.

¹³⁷ Mevsilî, *a.g.e.*, V, 41; Taftazani, *a.g.e.*, II, 738; Haydar Efendi, *a.g.e.*, s.487; Nesefî, *Şerhül-Mezar* (Nuru'l-envar ile birlikte) II, 261; 308, Leknevi, *Kameru'l-ekmar*, II, 261. Küçüğün cezaî sorumluluğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Erbay, *a.g.e.*, s.78-83; Aydın, M. akif, *Çocuk*, DİA VIII, 362.

¹³⁸ Erbay, *a.g.e.*, s.77.

¹³⁹ Hanefiler bu haldeki kasdı fasit olarak nitelendirir Bkz. 133 nolu dipnot. İbnü'l-Kayyim, *İ'lam*, III, 55.

¹⁴⁰ İslâm ceza hukukunda, suç failinde ehliyet için gerekli olan şartlardan (akıl ve baliğ) herhangi birinin yokluğu halinde cezaî sorumluluk kalkmakta ve bu şahsın kasdına itibar edilmeyip yok kabul edilmektedir. Bu, bütün suçlar için aranmaktadır. Ancak bu vasıftaki suçlulara, kul haklarına karşı işledikleri suçlar sonunda mâli ceza (tazminat) verilmektedir.

¹⁴¹ *Ehliyeti* noksan olan kimselerin hukukî durumu ile ilgili bilgi için bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 358; Nesefî, *a.g.e.*, Şafii, *el-Ümm*, VI, 5; A. *Buharî*, *a.g.e.*, IV, 435-670; İbn Melek, *Şerhu'l-Mezar*, s.338-373; Hallaf, *a.g.e.*, s.138; İzmîri, *Haşiye*, s.345; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 191 vd., II, 255 vd., Erbay, *a.g.e.*, s.70-90.

¹⁴² Taftazani, *a.g.e.*, II, 789; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 80, 81; Hadimî, *a.g.e.*, s.298; Karadağî, *a.g.e.*, I, 206; Zeydan, *el-Veciz*, s.111; İbn Melek, *a.g.e.*, s.369; Haydar Efendi, *a.g.e.*, s.509; Haskefî, *a.g.e.* s.340.

kasdının yok kabul edileceğini belirterek, bu hali batıl kasda örnek vermişlerdir¹⁴³.

2. Kapsam ve Belirliliğine Göre:

a. Genel Kasıt¹⁴⁴:

Failin suç fiilini, özel bir maksadı olmaksızın, yalnız suç kastı ile gerçekleştirmesidir. Burada, kanunen suç sayılan fiilin fail tarafından, kasıtlı olarak irtikabı, suç için yeterli olup, şayet hata yok ise, ayrıca suçlunun kastına bakılmayacaktır.

Kanunlar birçok suç için, suçluda mevcut olan genel suç kastı üzerine hüküm bina etmişlerdir¹⁴⁵.

b. Özel Kasıt:¹⁴⁶

Failin, birden fazla maksatla yapılabilecek bir suç eylemini gerçekleştirirken gözettiği maksada özel kasıt denir. Bu türden suçlar işlenirken, faildeki mevcut olan özel kastın ne olduğunun tespiti sonuç için gerekmektedir. Bu kasıt, diğer unsurları itibarıyla, birbirinin aynı olan suçları, değişik surette vasıflandırma da etkilidir.

Örneğin, izinsiz olarak toplanıp yürüyüş yapanlar, devlete isyan maksadı ile bu suçu yaptıklarında isyan suçu ile¹⁴⁷, yolları kesip yağma yapmak için yaptıklarında, yol kesme suçu ile¹⁴⁸ yargılanacaklardır.

İslâm ceza hukukunda, rüşvet ile hediye ayırmak¹⁴⁹, irtidat suçlusunu tespit,¹⁵⁰ hırsızlık suçu,¹⁵¹ doktorun hastasını yaralamak¹⁵² gibi

¹⁴³ Bkz. Taftazani, *a.g.e.*, II, 791; Ebu Zehra, *el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l-akd*, s.415, s.223; Zeydan, *el-Veciz*, s.115; Nesefi, *Şerhu'l-Mezar* (Nuru'l-envar ile birlikte) II, 308.

¹⁴⁴ Udeh, *a.g.e.*, II, 40; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.73 vd; Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 253.

¹⁴⁵ Örnek olarak bkz. İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 411; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 150 vd.

¹⁴⁶ Akşit, *a.g.e.*, s.75, 76; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.73 vd., Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 253-247, Udeh, *a.g.e.*, II, 40.

¹⁴⁷ Nevevi, *Ravzatü't-talibin*, Beyrut 1992, VII, 271; Ebu Şeria, *Nazariyyetü'l-harb fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, Beyrut 1981, s.42; Udeh, *a.g.e.*, II, 238; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 126.

¹⁴⁸ *Fetavayı Hindiyeye*, IV, 128; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 180; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 557; Kâsani, *a.g.e.*, VII, 90.

¹⁴⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, IX, 152, 189; Ebu Ya'la, *a.g.e.*, s.56; Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 292; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 78; İbn Abidin, *a.g.e.*, IV, 316; Akşit, *a.g.e.*, s.75.

¹⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-raik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire ts. V, 129; Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-akide* s.435; Aliyyül-karî, *Şerhu'l-fikhi'l-Ekber*, çev. Yunus V. Yavuz, İst. 1979, s.126.

birçok suçta,¹⁵³ failin genel kasdı yanında özel kasdına da bakılmaktadır. Özel kasıtlar kanunda belirlendiği için, ancak suçta bu kasdın bulunması halinde, tipe uygun suçtan bahsedilecek ve sahibi bununla yargılanacaktır.

Cinayet suçu da, failde özel kasdın bulunması gerekli suçlardandır. Buradaki özel kasıt, failin muhatabının canını almak (öldürmek) istemesidir¹⁵⁴. Bu özel kasdı bulunmadığı halde, muhatabını öldüren şahıs, cinayet suçunun aslî cezası olan kısasla cezalandırılmamaktadır. Kısas cezası öldürmek kasdı ile muhatabını öldüren fail için uygulanmaktadır¹⁵⁵.

İslâm hukukçuları, cinayet suçlarındaki kasdın tespitinde geçerli kriter olarak, suç aletini kabul etmişlerdir. İleride görüleceği gibi, bu prensipten hareketle, failin özel kasdının öldürmek olup olmadığını, kendisine sormak yerine, kullandığı alet yardımı ile tespit etme yolunu seçmişlerdir.

Cinayette kullanılan aletlerin, tabîi olarak öldürücü olup olmayışı, öldürmede kullanılıp kullanılmayışı dikkate alındığından, İslâm hukukçularının cinayet suçunda özel kasdı aradıklarını söyleyebiliriz. Nitekim hataen öldürme, kasdın aşılması şeklindeki öldürme durumlarına da yer vermeleri, onların özel kasda ne derece önem verdiklerinin bir diğer delilidir.

İmam Malik'in cinayetlerde özel kasdı aramadığı söyleniyor ise de, gerçek bunun aksinedir. Çünkü ona göre¹⁵⁶, oğlunu öldürme kasdı bulunmadan öldüren baba kısas edilmezken, öldürme kasdını taşıyan, boğazını keserek çocuğunu öldüren baba¹⁵⁷ ve kasıtlı olarak süt vermediği için çocuğunu öldüren anne¹⁵⁸ kısas olunacaktır. Oyun¹⁵⁹ ve te'dip amacıyla yapılan hareketler sonucu gerçekleşen ölümlerden dolayı fail kısas edilmeyecektir. Bu örnekler bile, onun cinayetlerde, faildeki özel kasdı aradığını açık olarak belirtmektedir.

¹⁵¹ Örneğin eve giren hırsız dışarıda kırmak için bir kısım eşyayı dışarı çıkarırken yakalansa (mülk edinmek amacıyla değilse) hırsızlık haddi uygulanmaz. Şirbini, *a.g.e.*, IV, 160; Benzer bir örnek için bkz. Nevevi, *Ravza*, VII, 330; Suyuti, *el-Eşbah*, s.21; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 193.

¹⁵² Şafî, *el-Ümm*, VI, 176.

¹⁵³ Nevevi, *Ravza*, V, 6; Kinai lafızlarla zina iftirasında bulunan şahısta aranan özel kasıt için bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 570.

¹⁵⁴ Kasani, *a.g.e.*, VII, 233, Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7, İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.297; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 18; Yazır, *a.g.e.*, II, 1423.

¹⁵⁵ *Buharî*, Diyet 6; *Müslim*, Kasame, 25, 26; *Tirmizi*, Hudud 15; *Ebu Davud*, Fiten 6; *Nesai*, Kasame 47; *Darimi*, Diyet 1.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 514; İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.297; Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7.

¹⁵⁷ Sehnum, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, Beyrut ts. VI, 306.

¹⁵⁸ Desuki, Şerh, IV, 237; İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.297.

¹⁵⁹ Sehnum, *a.g.e.*, VI, 308; Karafî, *Zehira*, VIII, 387; Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7.

Malik'in cinayetlerde özel kasdı tanımadığı görüşü, kasdın aşılmasını (şibh-i amd) kabul etmemesi durumu ile karıştırılmış gibi görünmektedir¹⁶⁰.

c. Belirli Kasıt:

Failin belirlediği bir obje veya objeler üzerinde maksadını gerçekleştirmeye yönelik kasdına belirli kasıt denir.¹⁶¹ Buna sınırlı kasıt da denmektedir. Belirli kasıt, hırsızlık ve cinayet suçlarında sözkonusudur.

Şahsın düşmanına silahlı saldırıda bulunması, planladığı bir eşyayı komşusunun evinden çalması, gözüne kestirdiği bir otomobili galeriden çalması anındaki kasıtı bu türün örnekleridir.

Belirli kasda sahip failin, suçu hataen bir başkası üzerinde işlemesi halinde sorumluluğun ne olacağı hususu tartışılmıştır.

aa. Cinayet suçlusuna kısas cezası verilebilmesi için, failin öldürme eylemini, belirlediği hedef üzerinde gerçekleştirmesi gereklidir¹⁶². Buna göre, belirlediği hedefe saldırıp onu öldüren şahıs, muhatabın kendisini öldürmeyi düşünmediği birisi çıkması halinde de kısasla cezalandırılacaktır.

Belirli bir şahsı öldürmesi kasdı ile köpek edinen kimse de¹⁶³, köpeğin o şahsı öldürmesi halinde bu kasdı sebebiyle yargılacaktır¹⁶⁴.

Köpeği veya nisab miktarında olmayan elbiseyi çalmak amacıyla hareket eden hırsızın çaldığı köpeğin boynunda nisap miktarı altın kolye bulursa veya elbisenin cebinde altın saat bulursa, hırsıza bunlar sebebiyle had uygulanmaz. Çünkü onun belirli kasdı içine bunlar girmemektedir¹⁶⁵.

bb. Fail suç eylemini belirli kasdı dışında gerçekleştirdiğinde, ilk kasdının haram olması şartıyla, sorumlu olacaktır. Yani, bir şahsı öldürmek maksadı ile silahını ateşleyen, fakat ona isabet ettirmeyip bir başkasını öldüren şahıs, kasdı ile gerçekleştirdiği eylem farklı olmasına rağmen kısasla yargılacaktır¹⁶⁶. Çünkü ilk kasdı kendisinin kısas edilmesini sağlamıştır.

¹⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.74, 75, 135.

¹⁶¹ Zuhuyli, *İslâm Fıkhi Ansiklopesidi*, VIII, 48; Udeh, *a.g.e.*, II, 40 vd., Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 256.

¹⁶² Desuki, *Şerh*, IV, 216.

¹⁶³ İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 341.

¹⁶⁴ Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 8, Bu taktirde kastettiği şahıs öldüğünde köpek sahibi kısas edilecek, bir başkasını öldürdüğünde diyet ödeyecektir. Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.148.

¹⁶⁵ Mevsili, *a.g.e.*, IV, 107; Aliş, *a.g.e.*, IX, 324; İbn Kudame, *el-Muğni*, X, 241; Kasani, *a.g.e.*, VII, 79.

¹⁶⁶ Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 340.

Mark zannı ile dolar çalan hırsız da kastından dolayı cezalandırılacak, bu hatası dikkate alınmayacaktır¹⁶⁷.

Failin belirli kasdı, bir şahısla sınırlı olduğu gibi, bir grupla da sınırlı olabilir. Bu taktirde, o topluluk içinden herhangi birine yapılan cinayet suçu kasıtlı işlenmiş bir suçtur¹⁶⁸.

d. Belirsiz Kasıt:

Failin belirli bir obje veya objeleri kastedmeksizin, belirli suç işlemesi halindeki kasdına "belirsiz kasıt" veya "sınırsız kasıt" denir¹⁶⁹.

aa. Cinayet dışı suçlarda belirsiz kasıt:

Hırsızlık, zina, hırsızlık gibi suçlarda, mağdurun önceden belirlenip belirlenmemesinin sonuca etkisi yoktur¹⁷⁰. Nisap miktarı herhangi bir malın çalınması, herhangi bir kadına tecavüz edilmesi gibi durumlarda, belirsiz suç kasdı, suçlunun had cezası görmesine engel olamayacaktır.

bb. Cinayetlerde:

Belirsiz kasıtlı işlenen normal cinayet suçlarında iki görüş bulunmaktadır.

i. Fail cinayeti belirsiz kasıtlı işlediğinde, kendisine kasıtlı suç işleyen suçludan daha hafif ceza verilecektir. Çünkü, fail o şahsa zarar vermeyi, bizzat onu öldürmeyi kastedmemiştir¹⁷¹.

ii. Bu durumda, failde suç kastının bulunması yeterli olup, muhatabın belirlenmemiş olması sonucu etkilemeyecektir. Bu gibi hallerde netice kasdı tayin eder¹⁷².

Modern hukuk da bu ikinci görüş paralelinde hüküm serdetmiştir¹⁷³.

e. İhtimalî Kasıt:

Yukarıda belirtildiği gibi, kasdın unsurlarından birisi tasavvur ve tahmindir. Genel kural; failin işlediği suçtan oluşabilecek ve oluşması

¹⁶⁷ Benzer bir hüküm için bkz. Şirbini, *a.g.e.*, IV, 159.

¹⁶⁸ Şirbini, *a.g.e.*, IV, 4.

¹⁶⁹ Zuheyli, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, VIII, 48; Udeh, *a.g.e.*, II, 40 vd. Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 256.

¹⁷⁰ Udeh, *a.g.e.*, II, 41.

¹⁷¹ Şirbini, *a.g.e.*, IV, 4; Udeh, *a.g.e.*, II, 41.

¹⁷² Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7; Desuki, *a.g.e.*, IV, 215, 216; Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.148; Udeh, *a.g.e.*, II, 41.

¹⁷³ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 256.

muhtemel tüm sonuçlardan sorumlu tutulmasıdır. Suç kasdı ile bu eylemi gerçekleştirmesi, doğabilecek bütün muhtemel sonuçlarının kastedilmesi anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi, burada şahsın kasdını eylemin neticesi belirlemektedir. Buna dolaylı kasıt da denir¹⁷⁴.

Örneğin, herkese açık bir yol kenarına izinsiz kuyu kazarak su biriktirmek isteyen, o kuyuya düşerek ölen komşusunun hayvanını tazmin edecektir¹⁷⁵. Şayet ölen bir insan ise, onun ölümüne sebep olma suçunun cezası olarak diyet ödeyecektir.^{175a} Çünkü, bu kuyuya bir canlının düşmesi ve ölmesi, ihtimal dâhilindedir. Kuyuyu kazın şahıs bunu kastedmedi ise de, hayvanın düşmesi ihtimalini düşünerek önleyici tedbir almamıştır. Bu nedenle, kazı eyleminin sebep olduğu muhtemel sonuçtan sorumlu olacaktır¹⁷⁶.

Muhatabına kızgınlıkla vurarak, ölümüne sebep olan şahsın, ihtimali kasdından dolayı sorumlu olacağı herkes tarafından kabul edilmiştir. Ancak İmam Malik gibi bazı hukukçular¹⁷⁷, vurma esnasındaki kızgınlığı kısas için yeterli görürken, diğerleri bu haldeki sorumluluğun tam kasıt gibi neticelenmesini ağır bularak, suçluyu diyetle cezalandırmışlardır. Malik, maksut olan fiilin bütün neticelerinden -ihtimallerden- faili en üst düzeyde sorumlu tutarken, diğerleri bizzat neticenin istenmeme ihtimalini gözardı etmemişlerdir.

Bir topluluğun veya geminin bombalanması¹⁷⁸, kesilen el sebebiyle mağdurun ölmesi¹⁷⁹, şahsın eline ateş edilirken kalbinin isabet alarak ölmesi¹⁸⁰, içinde bulunduğu grubun yaptığı düşmanlık neticesi ortaya çıkan muhtemel sonuçlardan şahsın sorumlu tutulması¹⁸¹,... ihtimali kasdın İslâm hukukçuları nezdindeki uygulama sahalarıdır.

3. Fiile Birleşip Ayrılması Zamanına Göre:

Kasdî suçtan bahsedilmesi için, prensip olarak, suç kasdının fille

¹⁷⁴ Udeh, *a.g.e.*, II, 43; Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 256.

¹⁷⁵ *Mecelle* md. 91; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 81.

^{175a} Kâsani, *Bedai*, VII, 276; Behnesi, *el-Mevsua*, III, 156.

¹⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Abdülaziz Âmir, *et-Ta'zir fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, s.111-114.

¹⁷⁷ Bacı, *el-Münteka*, VII, 169; Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7.

¹⁷⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, VIII, 345; Nevavi, Abdülhalim, *Ceraimül-erh ve'd-darb fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, Beyrut, ts. s.43.

¹⁷⁹ Mevsuli, *a.g.e.*, V, 27; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *Rahmetü'l-ümme fi ihtilafü'l-eimme* (Şa'rani, el-Mizan'ül-kübra ile birlikte) Daru'l-fikr ts. II, 99; Şafak, *a.g.e.*, s.90.

¹⁸⁰ İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 339.

¹⁸¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 371; Derdir, *Şerh*, IV, 217; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, V, 149; *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, XXX, 270

birleşmesi ve eylemin her aşamasında devam etmesi gerekmektedir.

Burada, suçun süreci içinde, suç kasdının seyrinin suça etkisi tespite çalışılacaktır.

a. Suç Öncesindeki Kasıt:

aa. Eyleme Dönüşmemiş Kasıt:

Ceza hukuku açısından, kalbdeki suç kasdı, iradî bir fiil şeklinde tezahür etmedikçe, suç teşekkül etmez. Kimse düşüncesinden dolayı cezalandırılmaz¹⁸². Nitekim şerî hükümler, zahirî fiiller üzerine bina edilmiştir¹⁸³.

Yukarıda değinildiği gibi, müctehitlerden bazılarına göre, kesin karar (azm-kasd) aşamasına gelmiş niyet dolayısı ile kişi dinen sorumlu olup¹⁸⁴, günahkar ise de, hukuken bunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, fevrî olarak işlenmiş cinayetle, önceden planlanarak işlenmiş cinayet suçlusuna aynı ceza verilmektedir. Fiil öncesinde, fiilden ayrı olarak şahısta bulunan suç kastından fail sorgulanmamaktadır¹⁸⁵. Bu husus şöyle kurallaştırılmıştır: "İrtikabından önce fail kastından dolayı yargılanamaz".

Muasır Ceza Hukukun araştırmacılarından el-Behnesi¹⁸⁶, eylem şeklinde suç teşekkül ettikten sonra, failde bulunan önceki kastın da yargılanmasını savunmaktadır. Ona göre, bir anda karar verip suç işleyenle, önceden planını, programını hazırlayarak suç işleyenin cezası farklı olmalıdır.^{186a} Araştırmacı, görüşüne delil olarak, hile ile öldürülen şahsın failinin, mağdurun velisi tarafından affedilemeyeceği, çocuğunu yatırarak ke-

¹⁸² Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 217; Kâsanî, *a.g.e.*, VII, 42.

¹⁸³ Şafii, *el-Ümm*, VII, 268; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 17; Zeydan, *Kasdın Rolü*, s.357; Ergüney, *a.g.e.*, s.229.

¹⁸⁴ Örneğin, ileride küfre girmeyi azmedenin, o anda kafir olacağı ile ilgili olarak bkz. Nevevi, *Ravzatü't-talibin*, VII, 285.

¹⁸⁵ Suyuti, *el-Eşbah*, s.37.

¹⁸⁶ Behnesi, *el-Mesuliyye*, s.71, 72; *Nazariyyat*, s.41; Ayrıca bkz. Suyuti, *el-Eşbah*, s.38.

^{186a} Nitekim *Osmanlı Kanunu* md. 170, *Lübnan Kanunu*, md. 549 ve *Türk Ceza Kanunu*, md.... de önceden planlanmış cinayet ile ani bir kararla işlenmiş cinayet farklı görülmekte ve önceden planlamaya daha ağır ceza öngörülmektedir. Katilin idamı için suç öncesinde bir plan ve tasavvurun oluşmasını şart koştuklarıdır. Buna göre, planlı işlenmiş suç için amd, ani ve birdenbire işlenmiş suç için ise, kasıt terimi kullanılmıştır. Ancak, muasır araştırmacılarından Zerka ve Subhi Mahmasani bu tür ayrımı tenkit ederek, zararlarına dikkat çekmişler ve Kur'anda kısas için böyle bir ayrıma gidilmemesinin toplum barışı için olan rahmetini belirtmişlerdir. Bkz. Zerka, *el-Medhal* Dimeşk, 1968, II, 618; Mahmasani, *Nazariyyat*, I, 141.

sen babanın kısas edilmesi gibi¹⁸⁷, fıkıh kaynaklarında zikredilen örnekler vermektedir. Bu örneklerin, görüşüne delaletinin kendisini haklı çıkarmak için yeterli olmadığını düşünmekteyiz.

bb. Suça Hazırlık Esnasındaki Kasıt:

Suçta hazırlık amacıyla yapılan ön çalışmaların hukuken suç sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır¹⁸⁸.

Bir iş için hazırlık yapmak o işi yapmak anlamına gelmez. Ancak bu hareket, o fiili yapmaya bir vesile, bir araçtır. Hedeflediği bir suç için bazı araçlar hazırlayan hukuken suçlu sayılacak mıdır?

aaa. Bizatihi haram olan araçlar kullanıldığında, bunlar sebebiyle, fail suçlu olup cezalandırılır¹⁸⁹.

bbb. Normalde mübah olan şeylerin suça hazırlık maksadı ile edinilmesi durumunda, iki görüş bulunmaktadır.

i. Bu vasıtanın suça hazırlık amacıyla edinilmesi suçtur. Bu halde, suçlu hedeflediği suçun cezası ile değilse de, ta'zir nevinden cezalandırılır.

Bu maliki ve hanbeli hukukçularının görüşü olup¹⁹⁰, hanefilerden Mevsili¹⁹¹ de bu görüştedir. Hanbelilerden İbnü'l-Kayyim şu açıklamada bulunur¹⁹²: Harama götüren araçların edinilmesi haram olup, bu tür hazırlıkta bulunan cezalandırılmalıdır. Bir hedefe götüren araç o hedefe tabidir. Bunların her ikisi de hedef hükmündedir. Birisi amaç olarak, diğeri araç olarak hedefdir. Ebu Zehra'da¹⁹³ bu tür hazırlığın cezasız kalmaması görüşünü benimsemektedir.

ii. Suçun hazırlık çalışmaları mübah eylemlerden oluştuğunda, sahipleri kötü niyetlerinden dolayı sorumlu olmazlar¹⁹⁴.

Bu hanefi ve şafii hukukçularının benimsediği görüştür. Onlara göre, tasarruflarda şaikler (iç unsur) hukuk nazarında değerlendirmeye

¹⁸⁷ Örnekler için bkz. İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 514; İbn Kudame *el-Muğni*, IX, 336.

¹⁸⁸ Âmir, *et-Ta'zir*, s.155 vd.

¹⁸⁹ Nevavi, *Ravza*, VII, 380; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, IV, 268; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 333.

¹⁹⁰ Hureşi, Şerh, VIII, 8, Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 333.

¹⁹¹ Mevsili, *a.g.e.*, IV, 114.

¹⁹² İbnü'l-Kayyim, *İ'lam*, III, 109 vd.

¹⁹³ Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 333.

¹⁹⁴ Amir, *a.g.e.*, s.155, 56.

alınmazlar¹⁹⁵

Nitekim günümüz beşeri hukuku, hanefi ve şafii icthadları ile uyum içindedir¹⁹⁶.

cc. Suça Teşebbüs Esnasındaki Kasıt:

Suçta teşebbüs; suç kastı ile bir eyleme geçilmesi, ancak bu eylemin etkisinin bizzat failin iradesi dışında bir sebeple durdurulması veya engellenmesidir¹⁹⁷.

Bir hareketin suça teşebbüs sayılabilmesi için şunlar önemlidir.

1- Fail suçu işlemeye başlamış olacak, sadece hazırlık yapmış olmakla yetinmelidir.

2- Suçun tamamlanması, failin iradesi dışında bir nedene bağlı olmalıdır.

3- İcra hareketlerini bitiremeyişi, onu tamamlamaktan kendi iradesi ile vazgeçme nedeni ile olmamalıdır¹⁹⁸.

İslâm hukukçuları suça teşebbüsü bir suç kabul etmekle birlikte, faile hedeflediği suçun cezasının uygulanıp uygulanmayacağına ihtilaf etmişlerdir.

i. Suçlu, teşebbüste bulunduğu suçu tam anlamıyla işlemiş gibi kabul edilecek ve teşebbüs ettiği suçun cezası ile cezalandırılacaktır.

Burada suç kastı fiille birleşmiş, icraata başlanmış, ancak suçlunun isteği dışındaki bir nedenle tamamlanamamıştır. Bu, fiilin dışında, yalnız suç kasdının cezalandırılması hali gibi değildir.¹⁹⁹

Hz. Aişe, Hasan el-Basrî ve Nehaî gibi alimler bu görüşü savunmuşlardır²⁰⁰.

ii. Her suç için belirlenmiş asgari şartlar mevcuttur. Fail suç kastı ile suça başlamış olup, hedeflediği suç tam teşekkül etmeden yakalandığında, kasdettiği suçtan değil, o esnaya kadar gerçekleştirdiği eylemlerden sorgulana-

¹⁹⁵ Ebu Zehra, *el-Milkiyye*, s.222; Benzer hüküm için bkz. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 327.

¹⁹⁶ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 245-247.

¹⁹⁷ Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 330-333; Nevavi, *Ceraimu'l-cerh*, s.44.

¹⁹⁸ Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 333.

¹⁹⁹ Nevevi, *Ravza*, VII, 380; İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, V, 177; Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 334; Âmir, *a.g.e.*, s.155.

²⁰⁰ Baberti, *el-İnaye*, V, 142; Behnesi, *Nazariyyat*, 142.

caktır²⁰¹. Bu halde, faile suça teşebbüs nedeniyle ta'zir nevinden ceza verilebilirse²⁰² de, o tamamen gerçekleştirmediği suçun cezası ile yargılanamaz.

Bu, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından benimsenen bir görüştür²⁰³.

b. Eylem Halinde İken Oluşan Kasıt:

Ceza hukukundaki genel prensip, faildeki suç kasdının eylemin başından sonuna kadar mevcut olmasıdır. Buna göre, değişik amaçla eyleme başladıktan sonra oluşan suç kastı (inzimam kastı) sebebi ile fail kasdettiği suçu işlemiş olmayacaktır. Ancak suç kastının belirmesi öncesindeki zamanda eylem meşrû olarak gerçekleşirken, bundan sonraki zamanda yasak bir eylem haline dönüşmüştür. Bu sebeple, fail cezalandırılacak, fakat cezasında indirimle gidelecektir. Örneğin, kendisine emanet verilen malı çalan veya bu emaneti inkar eden²⁰⁴, hırsızlık cezası ile yargılanmayacaktır²⁰⁵. Çünkü, emanet malının ele geçişi anında suç kastı mevcut değildir²⁰⁶.

Muhatabına bir başka amaçla vuran, bir müddet sonra onu öldürmek amacıyla kasıtlı olarak vurmaya devam edip, sonunda ölüm gerçekleşse, faile kısas gerekmeyecektir²⁰⁷. Çünkü, ilk meşrû vuruşlar, sonraki öldürme kasdı içeren vuruşlarla karışmıştır. Kısas için ise, eylemin başından itibaren, suçlunun öldürme kasdı ile vurması gerekmektedir.

c. Eylem Halinde İken Kasdın Kalkması:

Suçun icrasına başlamışken, suç fiilini tamamlamadan suçtan vazgeçilmesi ile ilgili olarak şu durumlar muhtemeldir:

1- Zorunlu olarak suçtan vazgeçme durumu: Bu, ya eylemi gerçekleştirmeden yakalanma ya da eylem esnasında değişik nedenlerle sonucu temin edememe halinde sözkonusudur. Bu hal, suça teşebbüs kapsamına girmekte olup²⁰⁸, yukarıda bununla ilgili bilgi verilmiştir.

²⁰¹ Şafî, *el-Ümm*, VI, 149; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 159; Baberti, *el-İnaye*, V, 147; Kasani, *a.g.e.*, VII, 65.

²⁰² Âmir, *a.g.e.*, s.156.

²⁰³ Sehnun, *el-Müdevvene*, VI, 272; Kâsani, *a.g.e.*, VII, 64; İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 203; Akşit, *a.g.e.*, s.113.

²⁰⁴ *Ebu Davud*, Hudud 14, 16; Sehnun, *el-Müdevvene*, VI, 296.

²⁰⁵ Benzer hüküm için bkz. Sehnun, *a.g.e.*, VI, 272, 275; Mevsîlî, *a.g.e.*, IV, 103; Şirbini, *a.g.e.*, IV, 174; Bâberti, *a.g.e.*, V; 147.

²⁰⁶ Benzer bir örnek için bkz. Şafî, *el-Ümm*, VI, 151; İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.309; Şa'rani, *el-Mizan*, II, 162.

²⁰⁷ İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 337; Suyuti, *el-Eşbah*, s.39.

²⁰⁸ Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 237, Âmir, *a.g.e.*, s.156.

Nitekim bu durum, modern hukukta da, suça teşebbüs olarak değerlendirilmekte ve failine suça teşebbüs suçu verilmektedir²⁰⁹.

2- Suçlunun yalnız kendi isteği ile suçu tamamlamadan vazgeçmesi hali.

Bu şekilde suçtan vazgeçen suçluya, o ana kadarki eylemi bir suç oluşturuyorsa²¹⁰ -kul hakları açısından- onun cezası verilir. Yapılan fiillerin bizzat kendisi suç teşkil etmiyorsa, bu hal ceza verilecek bir durum sayılmaz²¹¹. Örneğin, hırsızlık amacıyla bir eve giren ve sonra da cezasından korkarak hırsızlıktan vazgeçene, yalnızca izinsiz eve girme suçu dolayısı ile ta'zir cezası verilir²¹².

d. Eylem Sonrasında Kasdın Kalkması:

Eylem sonrasında suç kasdının kalkması, bazı suçlarda hafifletici bir sebep olmaktadır. Bu halde kasdın kalkması ihtiyarî ve zoraki şeklinde gerçekleşebilir.

i. İhtiyarî Olarak Kasdın Kalkması:

Yol kesenlerin, eylemlerinden isteyerek vazgeçmeleri, hırsızın çaldığını, kendi ihtiyarı ile getirip sahibine teslim etmesi bu halin örnekleridir. Hanefilerin birçoğuna göre, bu haldeki pişmanlık sebebiyle hırsızın eli kesilmez²¹³.

İhtiyarî olarak kasdın kalkması hali İslamî literatürde tevbe olarak ele alınmıştır. Bu konudaki görüş, delil ve tartışmaları burada vermek makalenin amacını aşacağından, ilgili eserlere bakılmasını hatırlatmakla yetinmek istiyoruz²¹⁴.

ii. Zoraki Kasdın Kalkması:

Bazı suçlarda, suçludan zoraki olarak suç kasdının kalkması suçlu lehine sonuç vermektedir. Örneğin, mürted, zoraki bu halinden vazgeçip İslama girdiğinde, cezası düşmektedir. Yakalandıktan sonra, çaldığını getirip veren hırsızdan, mal sahibini razı ederek mahkemeye dava açtırma-

²⁰⁹ Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 250.

²¹⁰ Örneğin insanı öldürmek için silahını çeken ve sonra vazgeçen, muhatabını korkutması sebebiyle ta'zir cezasına çarptırılır. Âmir, *et-Ta'zir*, s.158.

²¹¹ Mevsili, *a.g.e.*, IV, 116; İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, V, 177 vd.

²¹² Ebu Zehra, *Suç ve Ceza*, I, 337.

²¹³ Mevsili, *a.g.e.*, IV, 116; İbnü'l-Hümam, *a.g.e.*, V, 162, Kasani, *a.g.e.*, VII, 88.

²¹⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dalgın, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, s.113-260.

diğında, hanefilere göre hırsızlık haddi düşecektir²¹⁵. Malikiler ise, bir başkası tarafından bu suç ile ilgili mahkemede dava açılması halinde bile, suçluya had uygulanacağını düşünürler²¹⁶.

C. KASDIN TESPİTİ

Kasıt bir kalb işi olduğundan tespiti hayli zordur. Bu gibi yerlerde, delil medlûlü yerine geçirilecek²¹⁷, böylece sonuca varılabilecektir.

Kasdın tespiti şu yollarla mümkün olmaktadır:

1. Suçlunun İtirafı İle:

Şahsın kendi aleyhine itirafta bulunmayacağı varsayımından hareketle, suçlu kasdî olarak işlediğini itiraf ettiğinde, kasıt tespit edilmiş olacaktır. Nitekim bütün suç çeşitlerinde suçlunun itirafı, suçu tespit yollarının başında gelmektedir²¹⁸.

2. Suçlunun Açıklamada Bulunmaması İle:

Bazı suçlarda, suçlunun farklı bir kasdını açıklamaması ile, suç kasdının varlığı kabul edilir. Örneğin, bir lukatayı bulan, onu alırken, "bunu sahibine vermek için alıyorum, arayanı görürseniz haber veriniz" şeklinde bir şey söylemez veya bir müddet geçtiği halde, kayıp ilanı vermez ise, o malı gasbetmek (mülk edinmek) amacı ile aldığına hükmedilir. Bu halde mal elinde telef olsa tazmin eder²¹⁹.

3. Şahitlerle:

İslâm ceza hukukuna göre, bazı suçlarda failin özel kasdına bakılmaz. Bu gibi durumlarda, failin yasaklanmış eylemi yaptığının tespiti yeterlidir. Bu tür suçların tespiti zinada dört şahit²²⁰, diğer suçlarda ise iki şahidin²²¹ şahitliği

²¹⁵ İbnü'l-Hümmam, *a.g.e.*, V, 162.

²¹⁶ Sehnun, *el-Müdevvene*, VI, 289.

²¹⁷ Kaide için bkz. Kâdızâde, *Tekmile*, VIII, 246; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 339; *Me-celle*, md.68.

²¹⁸ Örneğin bkz. Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *el-Binaye, fi şerhi'l-Hidaye*, Daru'l-fikrî 1990, VI, 191; Aliş, *a.g.e.*, IX, 255; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 556; Meydani, Abdülğani, *el-Lübab fi şerhi'l-Kitab*, İst. ts., III, 193; Kasani, *a.g.e.*, VII, 46; Behnesi, *el-Mevsua*, III, 159.

²¹⁹ Suyuti, *el-Eşbah*, s.21; Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 18; Ergüney, *a.g.e.*, s.254.

²²⁰ Nisa 4/15; Nur 24/4; Serahsi, *el-Mebsût*, V, 62; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 537; İbn Kudame, *el-Muğni*, X, 192; Kurtubi, *a.g.e.*, V, 84; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ank. ts., 196; Bayındır, Abdulaziz, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İst. 1986, s.158.

ile mümkündür. Buralarda eylemi tespit, failin kasdını tespit anlamındadır. Yani eylem tespit edildikten sonra, failde suç kasdının olup olmadığına bakılmaksızın varlığı kabul edilir.

Birçok İslâm hukukçusuna göre, öldürme suçu, yiyecek ve içecek vermeme, soğuk gecede evin dışına atma veya soğuk bir ortamda kalmaya mecbur etme gibi nedenlere dayandığında, şahitlerin şahadeti ile fail kasten öldürme suçlusunu olarak yargılanacaktır.^{221a}

Müessir fiil ve cinayetlerde, failin hatalı veya kasıtlı olduğunun ayırdelebilmesi, kullanılan aletler yardımı ile mümkün olabilmektedir. İslâm hukuku kaynaklarında, yalnızca kullanılan aletler üzerine kritik yapılmış, adeten kendilerinin öldürmede, yaralamada kullanılıp kullanılmadığına bakılmıştır.²²²

Kanaatimizce, hangi tür alet olursa olsun, kendisi ile suç işlendiğinde, önce suçun hata ile işlenip işlenmediğinin tespiti gerekir. İşte bu aşamada, şahitlere baş vurulmalı ve eylemin hata ile olup olmadığı tespit edilmelidir. Örneğin, failin, silah veya delici, kesici, ezici..... gibi aletleri ölen veya yaralanan şahsın üzerine düşürmesi ile mi, veya atması, vurması, yuvarlaması ile mi eylemin gerçekleştiği tespit edilmelidir. Çünkü aynı aletlerle hataen bir suç işlenmesi de mümkündür.

Kaynaklarda hata konusu değişik boyutta ele alınmıştır. Bunun sonucu olarak, kesici, delici olan aletle veya silahla yapılan her suç kasıtlı²²³, bu özellikte olmayan aletlerle yapılan suçlar da kasda benzer kabul edilmiştir.²²⁴

Suçun tespitinde, özellikle, hata ile gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında, olayın görgü şahitlerinden yararlanılması gerektiğini düşünmekteyiz. Suçun kasden, veya kasdın aşılması şeklinde olup olmadığını tespitinde de şahitlerden istifade edilmelidir.

Kasıt her ne kadar kalb işi ise de, dışa yansıyan yönlerini tespit etmek, çoğu kez mümkündür. Bunu tespit için şahitlerden yararlanılması

²²¹ Örneğin hırsızlık suçunun tespiti için bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 556; Kasani, *a.g.e.*, VII, 81; İçki suçu için bkz. Maverdi, *a.g.e.*, s.377; Ebu Ya'la, *a.g.e.*, s.269, Ali Haydar, *a.g.e.*, IV, 310.

^{221a} Desuki, *eş-Şerhu'l Kebir*, IV, 215; Şirazi, *el-Mühezzeb*, II, 176; İbni Kudame, *el-Mugni*, IX, 307; Kâsani, *Bedayi*, VII, 234; Behnesi, *el-Mevsua*, III, 134, vd.

²²² Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7; Kasani, *a.g.e.* VII, 233.

²²³ İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 322, 333; *eş-Şerhu'l-Kebir*, 321-331; Şafii, *el-Ümm*, VI, 5, 6; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 512.

²²⁴ Kasdın aşılması ile ilgili bilgi bundan sonraki konuda verilecektir.

kaçınılmazdır. Yalnız aletlere göre hüküm verildiğinde, bazan hata ile gerçekleşmiş, suç kasdi, kasden gerçekleşmiş bir suç ise, öldürme aletlerinin kullanılmış olmaması sebebiyle, hata veya kasdın aşılması şeklinde değerlendirilecektir. Bu ise, kötü niyetli insanların suç işlemelerini artıracaktır.

4. Kullanılan Aletlerle:

Kasdın aletler aracılığı ile tespiti, daha çok, öldürme ve yaralama eylemlerinde sözkonusudur.

Failin, kasdını haricî bir fiil halinde dışarıya yansıtırken kullandığı suç aletleri, iradesinin, fiilin sonucuna tam olarak yönelip yönelmediğini gösteren bir karine durumuna gelmekte, yani sonucu aletler belirlemektedir.

Yukarıda hatırlatıldığı gibi, hata olarak işlenmemiş fiillerde, kullanılan suç aletlerinin şahsın kasdına delil olduğu şeklinde konu anlaşılmalıdır. Buna göre, suç işlenirken kullanılan vasıtanın öldürmede elverişli olma (demir, taş, odun vb.) veya genelde cinayet aleti olarak kullanılır olması durumunda ve suçun, failin fiili sonucu gerçekleştiği kesinleştiğinde, kasden işlendiğine hükmedilmektedir²²⁵.

İmam Malik, kasıtlı olarak başlanmış ve sonunda ölüm gerçekleşmiş her suçu kasdî olarak değerlendirmiştir. Ona göre, suçta kullanılan aletin, öldürücü, kesici, delici olması yanında, her türlü düşmanca vuruş, itiş, kakış bile suç aletidir²²⁶.

Türk Yargıtayının da, kasdî ve kasdın aşılması şeklinde işlenen cinayeti aletler yardımı ile tespite çalıştığı görülmektedir²²⁷.

Silah ve benzeri aletlerle gerçekleştirilen yaralamalarda, yukarıda belirtildiği gibi, önce olayın kaza ile olup olmadığı tespit edilmelidir. Hata olmadığı anlaşıldığında, suçlunun kullandığı alete bakılır. Kullanılan alet mevcut yaralamayı meydana getirecek cinsten ve buna elverişli ise, suçun kasden işlendiğine hükmedilir. Yani, sonucu gerçekleştirmeye uygun aletle işlenen kasdî suçta, alet ile kasdın tespiti mümkündür²²⁸.

²²⁵ Şeybanî, *el-Asl* IV, 439, 506; Şafii, *el-Ümm*, VI, 5, 6; İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 214; Nevevi, *el-Minhac*, IV 3; İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 322; Ebu Hanife cinayetin kasıtlı sayılması için suçun yalnız kılıç veya ateş ile olması gerektiğini savunur. Mevsuli, *a.g.e.*, V, 23; Kurtubi, *el-Cami*, V, 329; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 512; Şârani, *el-Mizan*, II, 142; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 339; Behnesi, *el-Mevsuatü'l-cinaiyye*, III, 122, Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 190; Dağcı, *a.g.e.*, s.68, 69; *a.g.e.*, s.295; Bilmen, *a.g.e.*, III, 28.

²²⁶ Sehnun, *el-Müdevvene*, VI, 308; İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 512.

²²⁷ Bkz. Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 266.

²²⁸ Şafii, *el-Ümm*, VI, 7, 8; Şafak, *İslâm Ceza hukuku*, Bilmen, s.90; Ergüney, *a.g.e.*, s.29; *a.g.e.*, III, 8.

Bu durumda, olayın görgü şahitlerinden ve tıbbî bulgular (otopsi gibi)dan da faydalanılmalıdır.

II. KASDIN AŞILMASI

Cinayet ve yaralama (müessir fiil) dışında kalan suçlar, yas kasdî ya da hata ile işlenmektedir. Yani bu suçlarda failin suç kasdı bulunur veya bulunmaz. Ancak, cinayet ve yaralama suçlarında, şahsın kasdını aşan bir sonuçla karşılaşması mümkündür. Bu tür fillerde, fail kasıtlı olduğu için, hatadan söz edilmeyecektir. Bununla birlikte, failin fiili kasdedip gerçekleşen sonucu kadetmemesi nedeniyle, bu eyleme tam kasıtlı bir fiil denemeyecektir.

Kaynaklarda kasıt benzeri (şibh-i amd) diye bilinen bu durumu, biz kasdın aşılması ifadesiyle burada ele alacağız.

A. TANIMI:

Kasdın aşılması ile ilgili olarak yapılan tanımlardan birkaçı şunlardır²²⁹: "Şibh-i amd, failin bilerek işlediği eylem sonucu, kasdetmediği daha ağır bir neticenin meydana gelmesi halidir"; "failin kasdetmediği daha ağır bir zarara sebep olmasıdır"; "Failin fiili kasdedip, sonucunu kasdetmemesidir."

Kasdın aşılması konusu cinayet ve yaralamalarla ilgili olduğundan, İslâm hukuku kaynaklarının verdiği tanımlar, öldürme ve yaralama fiillerine endekslenmiş durumdadır. Örneğin kaynaklardaki kasdın aşılması tanımları şöyledir²³⁰: "Failin vurmaya kasdedip, öldürmeyi kadetmemesidir"; "şahsın darbda kasıtlı, öldürmede ise hatalı olmasıdır"; "Genelde öldürücü olmayan aletlerle darbetmektir".

B. MEŞRUIYETİ:

Kasdın aşılması (şibh-i amd) şeklinde işlenen fiil hukukunun kaynağı sünnettir²³¹. Kur'an'da cinayet suçlarının kasden²³² veya hata²³³ ile işlenebileceğinden bahsedilmekte olup, kasdın aşılması şeklindeki suça

²²⁹ Tanımlar için bkz. İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.295; Şa'rani, *a.g.e.*, II, 142; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 341.

²³⁰ Bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 411; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IX, 326-332; Şafii, *el-Ümm*, VI, 8; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 4; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 341; İbn Cüzey, *a.g.e.*, s.295, Şa'rani, *a.g.e.*, II, 142; Kurtubi, *a.g.e.*, V, 330; Udeh, Kasani, *a.g.e.*, VII, 233, III, 35-36; Bilmen, *a.g.e.*, III, 23; Behnesi, *el-Mevsuatü'l-Cinai*, III, 151.

²³¹ *Ebu Davud*, Diyat 17, "Şibh-i amd; kamçı ve sopa ile olan öldürme olup esası, 40 yüklü (hamile) olmak şartı ile 100 devedir"; Nesâî, Kasame 40; *İbn Mâce*, Diyat 5; Kasame 33, 40, 41.

²³² Nisa 4/93

²³³ Nisa 4/92

değnilmemiştir.

İlk devir İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından kasdın aşılması hukuku kabul edilmiş ve suç failine, sünnet öngörüldüğü biçimde²³⁴, kasıtlı failden daha hafif ceza uygulanmıştır²³⁵.

İmam Malik²³⁶ ve zahirilerden İbn Hazm²³⁷ gibi bazı müctehidler, Kur'an'da bu hal ile ilgili bilgi bulunmayışı ve sünnetten delil olarak kullanılan hadislerin ihticaca elverişli olmadığı gerekçesi²³⁸ ile, kasdın aşılmasını kabul etmemişlerdir.

Malik, düşmanlık kası ile yapılan her eylemin bütün sonuçlarının kasıtlı olduğu görüşündedir.²³⁹ Başlangıçta oyun ve terbiye gibi meşrû bir maksatla yapılan ve beklenmedik sonuç veren eylemleri ise hata olarak değerlendirmiştir²⁴⁰.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, babanın evladına terbiye amacıyla vururken öldürmesi halinde, babanın suçunu kasdın aşılması olarak görmüş ve ağır diyet ödemesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Bu konuda Malik de cumhurun görüşünü kabul ederek, yalnız bir hususta kasdın aşılmasını tasvip ettiği görülmüştür²⁴¹.

Malik, kasıtlı olarak başlanan eylemin bütün sonuçları ile faili sorumlu tutarken, hukukçuların çoğunluğu, cinayet ve darb suçlarının sonucunun oluşmasında, failin kasdının yanında bir başka etkenin de bulunduğunu gözardı etmemiştir. Bu konuda Malik, eyleme başlayanın suç kastına sahip olup olmadığına bakmışken, çoğunluk, eylem failinin kullandığı aletlerin sonuca elverişli olup olmadığına bakmıştır.

Her kasıtlı başlanan eylemin sonuçlarını kasıtlı görmek doğru olmayacağı gibi, belirli alet ve silahların kullanılmaması nedeniyle, kasdı olarak işlenmiş eylemi, kasdın aşılması görmek de doğru olmayacaktır. Sonucun oluşma-

²³⁴ Sünnete göre şibh-i amdin cezası ağırlaştırılmış diyettir. O da, 40 yüklü olmak üzere 100 devedir. Bkz. *Ebu Davud*, Diyat 17; Nasaî, Kasame, 40; *İbn Mâce*, Diyat 5.

²³⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 525; Kurtubi, *a.g.e.*, V, 330; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 95; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX, 339, 340, 441; Kasani, *a.g.e.*, VII, 255.

²³⁶ Sehnun, *el-Müdevvene*, VI, 306.

²³⁷ İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 214.

²³⁸ Konu ile ilgili hadisler hakkındaki tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *el-Muhalla*, X, 268 vd; Zeybi, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li'l-hidaye*, Matba-ı Daru'l-me'mun, 1938, IV, 356 vd.

²³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 514.

²⁴⁰ Hureşi, *a.g.e.*, VIII, 7.

²⁴¹ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 512.

ında, suç eyleminin yanında, diğer etkenleri değerlendirmek ne kadar yerinde ise, sonucun oluşmasında bir başka etkenin bulunması halinde, hangi tür alet veya hareketle gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, bütün kasdî başlayan eylemlerin sonucunun kasdî olarak değerlendirilmesi gerekecektir.

C. KAPSAMI:

Kasdın aşılmasını kabul edenler, hangi suçlarda bu halin görülebileceğinde ihtilâf etmişlerdir.

a. Kasdın aşılması cinayetlere has bir durumdur. Yaralama fiillerinde kasdın aşılması sözkonusu olamaz.

Bu, hanefilerin benimsediği bir görüştür²⁴². Onlara göre, yaralamalarda kullanılan alet türü çok farklı olabileceği için, onlardan hareketle kasdın aşılmasının tespiti mümkün olmayacaktır. Bu nedenle, ancak cinayetlerde kasdın aşılması sözkonusudur. Öldürme eylemlerinde kasdın aşılması olarak bilinen durumlar, yaralamalarda tam kasıtlı fiiller durumundadır²⁴³. Muasır İslâm hukukçularından Behnesi de aynı görüşü benimsemektedir.^{243a}

Nitekim modern hukukta, müessir fiil failinin eylemin bütün neticelerinden mesul tutulması²⁴⁴, hanefi görüşü ile paralellik arz etmektedir.

b. Kasdın aşılması hali, hem cinayetler hem de yaralamalarda sözkonusudur.

Bu, şafiî ve hanbelilerin benimsediği bir görüştür²⁴⁵.

D. TESPİTİ:

1. Cinayetlerde:

Yukarıda belirtildiği gibi, kasıt tamamen psikolojik bir durum olup, şahsın kendisinden başkasının onu kesin olarak tespit edebilmesi mümkün değildir. Bu gibi durumlarda, failin ikrarı yanında, kasdına işaret ve delil olabilecek şeylerle hüküm vermek gerekecektir. İşte bu sebeple, hukukçular kasdın tespitinde olduğu gibi, kasdın aşılmasını tespit de, suçlunun kullandığı aletlerden faydalanmışlardır. Kasdın aşılması, yalnız, öldürme ve yaralamalarda sözkonusu olduğundan, tespit de aletlere yer verilmiştir.

²⁴² İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, Şafiî, 429; el-Üm, VI, 8; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, Kasani, *a.g.e.*, VII, 233, 525; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 341; Âmir, *a.g.e.*, s.123.

²⁴³ Kasani, *a.g.e.*, VII, 233, Bilmen, *a.g.e.*, III, 31.

^{243a} Behnesi, *el-Mevsua*, IV, 322.

²⁴⁴ Dönmezer, *Ceza Hukuku Umumî Kısmı*, s.40-65.

²⁴⁵ İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 321; Nevevi, *el-Minhac*, IV, 8; İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 525; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, s.90.

aa. Kesici, delici olmayan aletlerle ve yakma dışında gerçekleştirilen öldürme kasdın aşılmasıdır.

Bu, Ebu Hanife'nin benimsediği görüştür²⁴⁶.

bb. Genelde öldürücü olmayan ve öldürme aleti olarak kullanılmayan şeylerle gerçekleştirilen öldürmeler kasdın aşılmasıdır.

Bu, Ebu Hanife dışındaki hanefilerin de iştirak ettiği cumhurun benimsediği görüştür²⁴⁷.

Cumhurun konuya bakışımı şu şekilde netleştirebiliriz. Fail bu tür aletleri -genelde- öldürme dışında bir amaç için kullanmıştır. Ancak maksadını aşarak muhatap ölmüştür. Ölüm bu vuruş sonunda gerçekleşse de, ölüme asıl sebep olan bir başka etken olabilir. Çünkü kullanılan alet, direk olarak şahsı öldürebilecek bir alet değildir. İşte bu tür ihtimallere açık bir fiil sonucu gerçekleşen öldürmeden dolayı faili tam kasıtlı görmek uygun değildir²⁴⁸. Ancak, bu tür aletlerle de olsa tekrarlanarak vurulma sonucu gerçekleşen ölümler kasdî olarak nitelendirilir.^{248a}

Kanaatımızca, yalnız failin kullandığı aletin öldürmede kullanılmaması, öldürme aleti olarak tanınmaması gibi hususlara bakmak yeterli olmayacaktır. Bu taktirde, bazı kötü niyetli şahısların, maksadını bir sopa ile gerçekleştirme yolu açılmış olacaktır.

Kullanılan aletle birlikte, şahsın onu kullanma biçimi, kullandığı zamanki psikolojik hali, vurduğu bölgeler gibi etkenlere de bakılmalıdır. Silah kavramı dışında kalan aletlerle de kasdî olarak cinayet suçu işlenebileceği prensip olarak kabul edilmelidir.

2. Müessir Fiillerde:

Müessir fiil kavramı şöyle tanımlanabilir: İnsanın bünyesinde bedenî zararlara yol açmakla beraber, ölümle sonuçlanmayan eylemlerdir. Bu tanım, şahıslara karşı işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama, dövme, bir organı kısmen veya tamamen koparma veya yok etme, organların fonksiyonlarını izale etme, itip kakma, saç yolma... vb. her türlü cismanî zararı kapsadığı gibi, aklî ve ruhî meleke ve fonksiyonlarda teşevvüşe sebep olma gibi vücut bütünlüğünü ve sağlığını bozan her türlü tecavüzü de

²⁴⁶ Şeybani, *el-Asl*, IV, 439, Mevsli, *a.g.e.*, V, 23; Kâsani, *a.g.e.*, VII, 233; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 190; Behnesi, *el-Mevsua*, III, 151.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 525; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-kebir*, IX, 326-332; Kâsani, *a.g.e.*, VII, 233, Karaman, *a.g.e.*, I, 190; Dağcı, *a.g.e.*, s.69.

²⁴⁸ Nevevi, *el-Minhac*, IV, 8; *Ravza*, IV, 8.

^{248a} Behnesi, *el-Mevsua*, III, 151.

kapsamaktadır. Buna göre müessir fiil, başkası tarafından insanın cismine karşı işlenen ve ölümle sonuçlanmayan her türlü haksız tecavüzdür²⁴⁹.

Müessir fiilde failin, gerçekleşen sonucu arzulayıp arzulamadığını tespit daha da güç olmaktadır. Bu nedenle, mümkün olduğu ölçüde, objektif kriterler aranmıştır.

İslâm hukukçuları müessir fiilde kasdın aşılmasını tespit için şu yolu izlemişlerdir. Suç failinin hareketi veya kullandığı alet, ortaya çıkan sonuçta, genelde, yol açmayan cinsten olduğunda, kasdın aşılmasından söz edilmektedir. Görüldüğü gibi, yaralamalarda kasdın aşılmasını tespit için kullanılan aletlerden yararlanılmaktadır²⁵⁰. Şüphesiz müctehidlerin burada kullandıkları aletler kavramı, adam öldürme eyleminde aradıkları aletler, silahlar kavramından çok daha geniştir. Çünkü müessir fiil çok değişik aletle gerçekleştirilebildiği gibi, bizzat insanın değişik hareketleri ile de oluşabilmektedir. Ancak kasdın aşılması şeklinde işlendiğine hükmedebilmek için aranılan şey, kullanılan alet veya hareketle ortaya çıkan sonuç arasında-genelde kabul görmüş bir bağın bulunmamasıdır. Sonucun, failden sadır olan eylemler dışında, maddi veya manevî bir etken sebebiyle gerçekleşmiş olma ihtimalinin tespit edilmesidir. Bu ihtimali etken tespit edildiğinde, failin kasdı ile sonuç arasında başka bir illetin girmesi dolayısıyla, fail kasdını aşan bir suçtan sorumlu olacaktır. Çünkü bu halde, failin iradesinin ortaya çıkan bu ağır sonuca tam olarak yönelip yönelmediği, bir başka ifadeyle, failin kasdettiği sonuç ile ortaya çıkan sonucun aynı olup olmadığı konusunda şüphe olmuştur. Şüphe ise, diğer suçlarda olduğu gibi, şahıslara karşı işlenen suçlarda da, aslı cezayı düşüren hafifletici bir sebeptir.

E. KASDIN AŞILMASI DURUMUNDA FAILİN SORUMLULUĞU

Yukarıda belirtildiği gibi, failin fiilinden sorumlu tutulması için gerekli şartlardan birisi, kusurlu iradeye sahip olmasıdır. Kusur ise, kasdı ve hatalı diye ikiye ayrılmaktadır. Kasdî eylemlerde, fail bu suç kasdını taşıması nedeniyle sorumlu tutulmaktadır. Hatada ise, yapması gerekeni yapmadığı, ihmalkar davrandığı, suçun oluşmasını engellemede dikkatli olmadığı için kusurlu görülüyor. Ancak bu halde, şahsa birincisi kadar ağır ceza öngörülüyordu.

Kasdın aşılması şeklinde ortaya çıkan suçta, failin kusurlu kabul edilmesinin hukuki esasının ne olacağı konusu, beşerî ve şerî hukukçulara göre ele alınacaktır.

²⁴⁹ Dağcı, *a.g.e.*, s.41, 42.

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidaye*, II, 525, Dağcı, *a.g.e.*, s.74, 75.

1. Beşerî Hukukta:

Beşerî hukukçuların konu ile ilgili yaklaşımlarını şöyle özetlemek mümkündür²⁵¹.

a. Suç vazetme siyaseti nazariyesi: Buna göre, kasdı aşan suçlar, ne kasıt ne de taksir ile işlenen suçlardır. Bunlar sadece, kanun koyucu tarafından siyasî mülahaza ve faydalarla vaz'edilen suçlardan ibarettir.

b. Objektif mesûliyet nazariyesi: Bu görüş sahiplerine göre, kasdın aşılması şeklinde işlenen suçların faili objektif olarak sorumludur. Burada failin kusurluluğu aranmayıp, sonuca faili ile sebep olması yeterlidir.

Türkiye'de bu nazariyenin savunucularından Dönmezer ve Erman şu açıklamada bulunurlar: "Ancak bu objektif mesuliyetin mevcut olabilmesi için, aşırı neticeyi meydana getiren esasta, bu neticeyi tevlide salih ve uygun olması lazımdır. Binaenaleyh, aşırı neticeden dolayı fail objektif mesuliyet esaslarına göre mesul tutulacak, fakat bu mesuliyetin sınırını illiyet rabitası teşkil edecektir.

c. Kasıtle kaza ve tesadüfün bir arada bulunması nazariyesi.

d. Müstakil bir kusurluluk hali olarak kasdın aşılması nazariyesi: İtalyan ceza kanunu 43. maddesi, kasıt, ve kasdın aşılması ve taksir hallerinden müstakil olarak bahsetmektedir. Bunu gözönüne alan bazı İtalyan hukukçuları, kasdın aşılması halini, kasıt ve taksir gibi, ayrı bir kusurluluk çeşiti olarak kabul etmişlerdir.

e. Kasıtle hatanın karışımı nazariyesi: Buna göre, failin müessir fiil maksadı ile harekete geçmesi halinde kasıt vardır. Ancak bundan ölüm neticesinin çıkması veya tahmininden daha ağır bir yaralama eyleminin gerçekleşmesini tahmin etmemesi taksiri teşkil eder. İşte faili hukuken sorumlu kılan unsur, gerçekleşen sonucun doğmasını görememe kusurudur.

Bu nazariye, bir şahısta aynı anda, hem taksir hem de kasdın bulunmayacağı gerekçesi ile tenkit edilmiştir.

2. İslâm Hukukunda:

İslâm ceza hukukuna göre, kasdın aşılması halinde, failin aşırı neticeden sorumlu tutulmasının hukuki esası; "kasıtle taksirin bir arada bulunması" nazariyesidir²⁵².

²⁵¹ Bkz. Dönmezer-Erman, *a.g.e.*, III, 266; Akdemir, *a.g.m.*, 25 vd.

²⁵² İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 513; İbn Kudame, *el-Muğnî*, IX, 338; Kurtubi, *el-Cami*, V, 330; Kasani, *a.g.e.*, VII, 233, İbn Cüzeyy, *el-Kuvanin*, s.295; Şarani, *el-Mizan*, II, 142; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 341; Behnesi, *el-Mevsua*, IV, 322.

İslâm hukukçuları tarafından ittifakla kabul edilen bu nazariyeye göre, failin sorumluluğu şöyle açıklanır: Kasdın aşılması halinde, fail fiili kasdetmekte ve sonucun bu derece ağır olarak gerçekleşmesini tahmin edemediği için, sonucun oluşmasında hata etmektedir. Buna göre, fail fiili gerçekleştirirken, kendisinde hem kasıt hem de hata mevcuttur. Fiil tamamen kasdî işlenmediği için, tam kasıtlı suç faili derecesinde sorumlu tutulmamaktadır. Diğer yandan, kasıtlı olarak fiile başladığı için, hataen bir suç işleyen derecesinde sorumluluğu hafifletilmemektedir. Her iki unsurun da mevcudiyeti dikkate alınarak orta bir sorumluluk ki buna ağırlaştırılmış diyet (diyet-i muğallaza) denir.

Kasdın aşılması halinin kaynaklarda; "şibh-i amd"; "amdü'l-hata", hataü'l-amd" şeklindeki kavramlarla tanıtılması da, bu hukuki esası yansıtmaktadır.

Görüldüğü gibi, İslâm ceza hukukunda kabul edilen kasdın aşılması halindeki sorumluluğun hukukî esası, beşerî hukukçular nezdinde tartışılan 5. madde ile paralellik arz etmektedir.

20. yüzyılın ceza hukuku mevzuatının hazırlanmasında batıda kabul görmüş bir nazariyenin, asırlar öncesinde İslâm hukukçuları tarafından ortaya atılmış olması dikkate değer bir husustur.

SONUÇ

Suçlunun, gerçekleştirdiği haksız fiiller sebebiyle cezalandırılabilmesi, kendisinin cezaya ehil olmasına bağlıdır. Ehliyet için ise, şahıs akıllı ve temyiz kabiliyeti yerinde olup, hiçbir baskı altında bulunmamalıdır. İnsan ancak bu taktirde, kasıtlı olarak işlediği suçlardan sorumludur.

Kasıt, psikolojik bir olgu olup, kalbte kaldığı sürece, hukuken sahibi sorumlu değildir. Suç kasdının suç eylemi ile birleşmesi ve bu kasdın eylem sonuna kadar failde bulunması prensip olarak benimsenmiştir.

Haksız eylem sahibi, kasdından sorumlu olmakla birlikte, eylem sonrasında oluşan muhtemel sonuçlardan da mesuldür. Ancak bu taktirde, kasdı aşan cürümlerin cezası hafifletilmektedir. Ayrıca, eylem sürecinde, failden suç kasdının kalkması, suçun cezası için hafifletici bir sebeptir.

Kasdın tespitinde, suçlunun itirafı yanında, bazı hallerde, eylemi tespit yeterli olmaktadır. Bunun için şahitler kullanılmaktadır. Cinayet ve yaralama suçlarında ise, daha çok, suç aletleri, tespit aracı olmaktadır. Kullanılan suç aletlerinin sonuca uygun olup olmayışlarından hareketle, failin kasdının tespitine çalışılmaktadır. Bu konuda kullanılan aletlerin vasfına, gereğinden fazla önem verildiği gözlemlenmektedir. Belki bu tavır, kaynakların vücut bulduğu zaman şartlarının bir zorlamasıdır. Ancak gü-

nümüzde, daha değişik yollardan istifade ile, eylemin kasıtlı olup olmadığı araştırılmalıdır. Özellikle kasdın aşılması ile ilgili durumlarda, günümüzdeki tıbbî gelişmelerin daha çok yardımcı olacağı muhakkaktır.

Kasdın aşılması halinin hem cinayet hem de yaralamalarda (müessir fiilde) tanınmasının, günümüz dünyası için faydalı olacağını düşünmekle birlikte, suçun tespiti için, buralarda kullanılan suç aletlerinden ziyade, sebep-sonuç ilişkisine ve uygun illiyet teorisine, daha fazla işlerlik kazandırılması gerekmektedir.

Hukuken kişiliği oluşmamış kimselere, işledikleri suçlar sebebiyle ceza verilmezken, bu eylemden mağdur edilen kişi veya ailelerin zararı suç faili veya velisine tazmin ettirilmiştir. Ağır tazminatın sözkonusu olduğu durumlarda, suçlunun âkilesi mecburi yardıma çağırılmıştır.

Asıl cezalar, ehliyetli şahısların kasıtlı olarak işledikleri suçlar için öngörülmüştür. Kasdın sahih olmadığı veya bulunmadığı durumlarda işlenen suçlarda, fiile ceza verilmemiş, ancak hakkı zarara uğrayan şahsın bu zararı tazmin ettirilmiştir.

İslâm hukuku, cezalandırmada, yerine göre subjektif (kusura dayalı) sorumluluk, yerine göre objektif (kusursuz) sorumluluk ilkesini kullanmıştır. Bu ceza siyaseti ile İslâm hukuku, hem suçluyu hem de mağduru düşünmüş, suçlardan fert ve toplumun en az zarar ile korunmasını sağlamıştır.

AS A GLOBAL PROBLEM WAR INDUSTRY AND UNJUST ECONOMIC DISTRIBUTION

Dr. Mustafa KÖYLÜ*

TÜRKÇE ÖZET

Bilim ve teknolojik alanındaki gelişmeler insanoğluna büyük avantajlar sağlamıştır. Ancak bu gelişmelerden tüm dünya ülkeleri eşit bir şekilde istifade edememiştir. Daha çok gelişmiş ülkeler lehine olan bu bilimsel ve teknolojik gelişmeler kendini iki alanda bariz bir şekilde ortaya koymuştur. Bunlar savaş sanayi ve ekonomik güçtür. Dolayısıyla bu teknolojik gelişmelere sahip olan ülkeler, bir taraftan gittikçe daha çok zenginleşirken, diğer taraftan da dünyanın en güçlü silahlarına sahip olarak adeta dünyanın büyük bir kısmı için tehdit unsuru haline gelmiştir.

Bu bağlamda, bu makale küresel bir problem olarak görülebilecek olan iki önemli konuya değinmektedir. Birinci kısım, günümüzdeki savaş ve barış kavramlarını, yirminci yüzyıl savaş ve silahlarının özelliklerini, silahlanma ve savaşların hem gelişmiş hem de gelişmekte ya da geri kalmış olan ülkelerin sosyo-ekonomik yapılarına olan etkilerini ve örnek olarak iki çağdaş savaşı--İran-Irak ve Körfez Savaşları--içerirken; ikinci kısım da dünyadaki dengesiz ekonomik gelir dağılımını ve bu dağılımın sonuçlarını kapsamaktadır.

Savaşların insanoğlunun ayrılmaz bir parçası olduğu tarihi bir gerçektir. Ancak bugün hem savaş anı hem de barış olarak adlandırılan, ancak bir bakıma muhtemel bir savaşa hazırlık olan sulh anı, silahlanma, insan hayalinin alamayacağı korkunç boyutlara ulaşmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra hem savaşların sayısı artmış, hem de bu savaşlarda ölen insanların sayısı artmıştır. Bugün dünya ülkeleri aktif savaş yapsınlar ya da yapmasınlar, gereğinden fazla askeri harcamalar sonucu ekonomik açıdan son derece olumsuz yönde etkilenmektedirler. Örneğin, 1987'de dünya askeri harcamaları bir trilyon Amerikan dolarını geçmiştir ki, bu yeryüzünde yaşayan toplam 2.6 milyar insanı oluşturu-

* The Faculty of Divinity, Ondokuz Mayıs University

ran 44 fakir ülkenin toplam bir yıllık milli gelirine eşitti. Diğer bir hesaplamayla, dünya ülkeleri her bir dakika sırf savunma için 1.900.000 dolar para harcamaktadır.

İşin daha garip tarafı bu aşırı silahlanmaya yapılan harcamaları hemen hemen her türlü temel insan ihtiyaçlarını karşılamış olan gelişmiş ülkeler değil, daha temel insan ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak diğer ülkeler de yapmaktadır. Oysa bu durum tamamen geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelerin aleyhinedir. Çünkü onlar savunmaya yönelik ne kadar para harcarsalarsa harcasınlar, hiçbir zaman gelişmiş ülkelerin silah sanayilerine erişmeleri mümkün olmayacaktır. Kendi aralarında da bir üstünlük sağlayamayacaklardır. Özellikle bu durum İslâm ülkeleri için çok daha açıktır. İran-Irak savaşıyla Körfez savaşında yaşanan durumlar dışa bağımlılığın acı neticelerini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Dünya insanlığını tehdit eden ikinci bir husus da adil olmayan ekonomik dağılımdır. Daha 200 sene önce, sanayi devriminden önce, ortalama olarak tüm dünya ülkelerinde kişi başına düşen milli gelir 200 dolar civarındayken, bugün bu gelir dağılımındaki dengesizlik korkunç boyutlara ulaşmıştır. Elbette bu milli gelirdeki adaletsiz dağılım sadece milletleri zengin ya da fakir olarak ikiye ayırmamış, etkilerini sosyal ve ekonomik hayatın her alanında da göstermiştir. Dolayısıyla zengin ülkeler ya da fakir ülkelerdeki zengin tabakalar gittikçe daha çok zengin olup, tüm dünya nimetlerinden daha çok faydalanırken, fakir ülkelerle onların halkları da gittikçe daha çok fakirleşip daha kötü durumlara maruz kalmaktadırlar.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, bazılarının savunduğu gibi dünya huzurunu bozan, ya da sosyal ve ekonomik gelişmeyi olumsuz yönde etkileyen temel neden hızlı nüfus artışı değil, aksine mevcut dünya kaynaklarının ve insan gücünün büyük oranda savaş sanayine kanalize edilmesi ve dengesiz ekonomik dağılımdır. Dolayısıyla gelecek dünya mutluluğu da bu iki global problemin çözümüne bağlıdır.

Introduction

Developments in science and technology have brought many advances to human beings, however, at the same time, have caused them many serious problems. The conflicting results of the technological and scientific developments in the last two centuries are most apparent in two major fields: the armament industry and economic distribution. Thus, while those nations which excel in technological developments both become richer and richer and possess the most powerful and destructive

weapons, those who cannot adopt themselves to these developments become poorer and poorer. Worse, it seems likely that this disparity between rich and poor nations will not narrow but rather continue to widen to the detriment of the majority of the earth's population.

In this context, the main purpose of this article is to seek what is going on in the world in general in terms of two important topics: war and peace and socio-economic justice. Thus, this article consists of two major sections: The first includes a brief treatment of war and humanity, the economic cost of militarization, the relationship between military expenditures and both employment and social welfare of countries, some features of new weapons, and two contemporary wars (the Iran-Iraq and Gulf War) which indicate the result of new weapons. The second part discusses socio-economic justice around the world including unjust economic distribution of resources both between and within nations, and consequences for the poor living in the developed and underdeveloped countries.

War and Humanity

War, which has been the most well-organized and destructive form of violence in which human beings have engaged, has been an inseparable character of humankind through its history. Both the *Bible* and the *Qur'an* record its continuance.¹

Why have human beings fought throughout history? What are the reasons for such wars? Why have the number of wars and conflicts increased in the twentieth century? Will this situation continue forever?

A first answer derived from a historical study of relationships between the west and the east, or between Christians and Muslims, might be that religion is a main reason for war. However, reducing the causes of war to only one explanation is not correct. As Quincy Wright points out, there are many reasons for war. He writes:

To different people war may have very different meanings. To some it is a plague which ought to be eliminated; to some, a mistake which should be avoided; to others a crime which ought to be punished; and, to still others, it is an anachronism which no longer serves any purpose. On the other hand, there are some who take a more receptive attitude toward war and regard it as an advantage which may be interesting, an instrument which may be useful, a proce-

¹ The Bible: Exodus, 24; Numbers, 3; Deuteronomy, 2, 7, 30; Joshua, 6, 8; Matthew, 10:34. The Qur'an: 22:40; 2:216.

...dure which may be legitimate and appropriate, or a condition of existence for which one must be prepared.²

As it is seen, there is no single reason for war, but rather many--political, social, psychological and economic. John Huddleston lists among the causes of twentieth century wars the following: the nature of human beings, nationalism, racism, extremes of wealth and poverty, religious fanaticism and strife, male domination of public affairs, and competitive arms races.³ Whatever the reason, it is a fact that wars have continued both between and among nations.

However, as Betty A. Reardon points out, "physical or direct violence, particularly military violence, in the twentieth century, appears to be more varied and certainly more destructive than it has ever been."⁴ It can be asked why the twentieth century's wars are so destructive, dangerous, and inhumane. The following facts may give an answer to this question.

Scholars estimate that from 1480 to 1940 there were 244 important wars with which the nations of the world participated with 2,659 important battles fought only by European nations alone.⁵ It must be noted here that contrary to common belief, most of these wars were between nations which followed religions other than Islam.⁶

² Quincy Wright, *A Study of War 2nd* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 3.

³ John Huddleston, *Achieving Peace by the Year 2000: A Twelve Point Proposal* (Oxford, England, Chatham, N.Y.: Oneworld, 1992), 10-45. See also Betty A. Reardon, *Comprehensive Peace Education: Educating for Global Responsibility* (New York: Teachers College Press, 1988), 16; Henry A. Atkinson, "Religion as a Cause of War," in *The Causes of War*, ed. Arthur Porritt (New York: Books for Libraries Press, 1969), 118.

⁴ Betty A. Reardon, *Militarization, Security and Peace Education* (Valley Forge, Pa.: United Ministries in Education, 1982), 39.

⁵ Wright, *War*, 626, table 22; see also David P. Barash, *Introduction to Peace Studies* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1991), 33.

⁶ R. C. Johnson says: "With the single exception of Islam the other great world religions are all irreconcilably opposed to war and the things war involves." In "The Influence of Religious Teaching as a Factor in Maintaining Peace," in *Paths to Peace: A Study of War Its Causes and Prevention*, ed. Victor H. Wallace (New York: Books for Libraries Press, 1970), 347. Whereas according to Quincy Wright's research, the important participants of these wars between 1480 to 1940, were: Great Britain, 74; France, 63; Spain, 59; Russia, 57; Austria, 51; Turkey, 43; Poland, 28; Sweden, 25; Italy, 25; Netherlands, 22; Germany, 22; Denmark, 20; the United States, 12; China, 9; and Japan, 9, see Wright, *War*, 641-647; tables 31-41.

Since World War II there have been 149 wars.⁷ According to the Stockholm International Peace Research Institute, the number of major wars (those that kill at least 1,000 persons) rose to 34 in 1993, after having dropped from 36 in 1987 to 30 in 1991.⁸

As a result of these wars, just since the sixteenth century, some 142 million people have died. Of that number 108 million, or 75 percent, have died in wars during the twentieth century.⁹ Overall, according to William Eckhardt's estimation, 73 percent of all war-related deaths since 3000 B.C. have occurred in the twentieth century¹⁰. In addition to this direct killing, some 40 million people died as a result of war-related famine or illness. One analysis asserts that "more than twice as many people have been killed in wars in this supposed postwar period than in the entire nineteenth century, and seven times as many as in the eighteenth century."¹¹

Another important feature of twentieth century wars is that the larger number of conflicts and killings have occurred in the developing countries. From 1945 through 1992 over 92 percent of all conflicts were in the developing countries.¹² By contrast the more industrialized and democratically governed states have constituted a vast zone of relative peace for their more than three quarters of a billion people.¹³

The Economic Cost of Militarization

It is a fact that, especially since World War II, both the developed countries which solved most of their basic human needs, and the developing even underdeveloped countries that are far from meeting their peoples'

⁷ Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1993* (Washington, D.C.: World Priorities, 1993), 20.

⁸ Michael Renner, "Budgeting for Disarmament," in *State of the World 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London, W. W. Norton, 1995), 151.

⁹ David Krieger and Frank K. Kelly, "Introduction," in *Waging Peace II: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank K. Kelly (Chicago: Noble Press, 1992), xv.

¹⁰ William Eckhardt, "War-Related Deaths Since 3000 BC," *Peace Research* 23, no 1 (February 1991), 83.

¹¹ Hal Kane, "Wars Reach a Plateau," in *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1995), 95, 110.

¹² Sivard, *Expenditures 1993*, 20.

¹³ Bruce Russett, "Politics and Alternative Security: Toward a More Democratic, Therefore More Peaceful World," in *Alternative Security Living Without Nuclear Deterrence*, ed. Burns H. Weston, (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990), 108.

basic needs, compete fiercely for superiority in destructive power. Although there has been a slight reduction recently in worldwide military expenditures, they still make up an important proportion of the Gross National Product (GNP) of most countries. In 1987 world military expenditures totaled more than US \$1 trillion equaling the total income of the 2.6 billion people of forty-four of the poorest nations in the world.¹⁴ As of 1993, the developed countries spent as much on military power in a year as the total income of the poorest 2 billion people on earth.¹⁵ Overall, since World War II, global military spending has added up to a cumulative \$30-35 trillion.¹⁶ Today, globally, between 5 and 6 percent of the world's total annual product is spent on military affairs.¹⁷ This means that the world spends \$1,900,000 each minute for the purpose of defense.¹⁸

Who spends excessively for military defense? The irony is that not only the developed countries who can better afford military expenditures but also developing, and even underdeveloped countries, with great foreign debts and unmet basic human needs, spend significant amounts of their GNPs for military defense.¹⁹ During the seventies and eighties, three quarters of the global arms flow went to the developing countries.

However, the Middle East countries became the world's largest arms market as they waged war against each other since the half of this century. According to Shimon Peres, since Israel's recognition in 1948, Arab countries have fought six wars with Israel and another six among themselves.²⁰ Between 1977 and 1987, the Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) estimates the cumulative military spending of all the countries of the Middle East to be approximately \$615 billions. As a share of the GNP, military expenditures in the region averaged 17 percent between 1978 and 1985, and represented nearly 40 percent of all

¹⁴ Barash, *Introduction*, 265. All the costs which follow are calculated in U.S. dollars.

¹⁵ Sivard, *Expenditures 1993*, 5.

¹⁶ *Ibid.*, 152.

¹⁷ Huddleston, *Peace*, 27; Sivard, *Expenditures 1993*, 43-50.

¹⁸ Annabel Rodda, *Women and the Environment*, Women and World Development Series (London and N.J.: Zed Books, 1991), 38.

¹⁹ For the effects of excessive militarization on these countries' social welfare see George Kim, "The Arms Race and Its Consequences for Developing Countries," in *A Peace Reader: Essential Readings on War, Justice, Non-Violence and World Order*, ed. Joseph Fahey and Richard Armstrong (New York: Paulist Press, 1987), 148 ff.

²⁰ Shimon Peres and Arye Naor, *The New Middle East* (New York: Henry Holt, 1993), 87.

arms imports in the world.²¹ While there was a worldwide economic recession and Third World debt crisis during the 1980s, "Iran and Iraq accounted for more than half of the arms purchased by Third World nations in the mid-1980s, with total purchases in excess of \$100 billion over the course of decade."²² When we add the nations of United Arab Emirates and Kuwait, this figure rises to \$150 billion.²³ A report to the U.S. Congress indicated that U.S. arms sales to the Middle East from 1978 to 1988 represented two-thirds of total foreign sales.²⁴ Figures show that investments in military equipment in that region consumed between 21 and 26 percent of all government expenditures.²⁵

Therefore, the U.S. diplomats see the Middle East countries in general, and Saudi Arabia in particular, as a "great milk cow." In the words of William Quandt, a former Middle East specialist on the National Security Council, "It takes King Fahd about 10 seconds to write a check. It takes Congress weeks to debate the smallest issue of this sort."²⁶

Developing nations, despite severe food shortages, use five times as much foreign exchange to import arms as for agricultural machines. In developing countries, while there is one soldier for every 250 persons, there is one doctor for every 3,700.²⁷

Escalating debts are one result of this excessive military spending. By 1985 the external debt of the Third World countries was about \$750 billion--330 percent higher than in 1975.²⁸ By 1993 the debt of the world's developing countries rose to \$1.77 trillion,²⁹ and to \$1.9 trillion in 1994.³⁰ It is estimated that on average about 40 percent of developing

²¹ Ishac Diwan and Nick Papandreou, "The Peace Process and Economic Reforms in the Middle East," in *The Economics of Middle East*, ed. Stanley Fischer and others (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), 19-20.

²² William D. Hartung, *And Weapons for All* (New York: Harper Collins, 1994), 205.

²³ *Ibid.*, 203.

²⁴ Charles A. Kimball, *Religion Politics and Oil: The Volatile Mix in the Middle East* (Nashville: Abingdon Press, 1992), 82.

²⁵ *Ibid.* See also Peres and Naor, *Middle East*, 89.

²⁶ Hartung, *Weapons*, 213.

²⁷ Ernie Regehr, *Militarism and the Word Order: A Study Guide for Churches* (Geneva: Commission of the Churches on International Affairs of the World Council of Churches, 1980), 4.

²⁸ Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1986* (Washington, D.C.: World Priorities, 1986), 20.

²⁹ Kane, "Wars," 74.

³⁰ Gary Gardner, "Third World Debt Still Growing," in *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and Lon-

countries' debts result from the importation of arms.³¹ While these Third World countries continue to militarize themselves, they are not likely to repay their debts anytime soon. Usually, they make occasional payments of interest rather than paying off the principal. Hal Kane points out that "developing countries pay \$180 billion every year in debt service. Taken as a whole, the Third World owes an amount equal to about half of its yearly income."³²

Although Third World countries, including Muslim countries, spend billions of dollars on militarization, when we compare them with the developed nations, they are (and will be) always at a disadvantage in terms of their economies, their societies, and military powers. Why? Hilan Rizkallah suggests three reasons: 1) These countries are obliged to spend money on imports to build their arms and defense system. These expenditures use part of the country's meager hard currency resources and waste the beneficial effects that these resources would normally have exercised on industrial and economic growth within those countries. The result is a growing external debt and overall economic decline. 2) The essential needs of the "poor" countries go generally unsatisfied. Therefore, any military expense constitutes a heavy burden to support and a kind of useless luxury. 3) Much more so than in advanced countries, the effect of militarization can be particularly dangerous because militarization favors the installation of a political-military authority structure, the effects of which are precarious for development in general.³³

Besides these negative effects of excessive spending for military purpose on the economy and society of the Third World countries, other factors keep these countries at a perpetual military disadvantage. We can list them as follows:

First, they lack the resources for military development, research and manufacturing of the developed. The money that the U.S. spends for the purpose of militarization every year--an average of \$300 billion--exceeds the total collective GNP of most of the developing countries. Even if the Third World countries buy the newest and latest weapons, they are quickly obsolete. This was the case for Iraq during the Gulf War. Although the U.S. had sold Iraq billions of dollars worth of planes, tanks and missiles of various sorts during the Iran-Iraq conflict, Iraqi soldiers

don: W. W. Norton, 1995), 72.

³¹ Rizkallah Hilan, "The Effects on Economic Development in Syria of a Just and Long-Lasting Peace," in *The Economics of Middle East*, ed. Stanley Fischer and others (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), 59.

³² Kane, "Wars," 74.

³³ Hilan, "Economic Development," 58-59.

and forces could not respond well against America and allied bombings in the Gulf War. While the United States was selling weapons to Iraq, she was spending trillions of dollars on more sophisticated military machines. Since Iraq had the old military machines, and the U.S. had the new ones against which the old ones wouldn't be very effective, Iraq lost, and America won the war.³⁴

Second, military organizations around the world do not sell all parts of the weapons such as airplanes, "so that some proportion of the nominal order of battle must always be unavailable."³⁵ For example, one Western military expert asserted that only ten percent of the Iranian Air Force's F-14s were battle ready when the war with Iraq started.³⁶

Third, in an arms race there is no end. New purchases of arms systems by one group of countries automatically will elicit similar moves in neighboring countries. As George Kim observes, "This is a kind of chain reaction resulting in permanent expansion, an uninterrupted replenishment of military arsenals, a kind of race in the quantitative and qualitative accumulation of arms."³⁷

Fourth, since the manufacture of modern weapons and arms needs an outlet, the war industry requires field testing for new weapons, warplanes, and other sophisticated devices. Therefore, as Naji Abi-Hashem asserted "the heavy production of weapons and the substantial economic value they can generate may at times cause powerful governments to manipulate tender spots around the globe or to feed regional conflicts in order to market their products."³⁸

The following two examples substantiate the attitudes of the developed nations toward developing nations in terms of arms sales before, during, and after a war.

The first example is related to the Iran-Iraq War. During the 1979-81 Iranian hostage crisis, the U.S. imposed a total economic and

³⁴ Linus Pauling, "Reflections on the Persian Gulf War," in *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank Kelly (Chicago: Noble Press, 1992), 31.

³⁵ Thomas H. Etzold, *Defense or Delusion? American Military in the 1980s* (New York: Harper and Row, 1982), 17.

³⁶ *Ibid.*, 18.

³⁷ Kim, "Arms Race," 148.

³⁸ Naji Abi-Hashem, "The Impact of the Gulf War on the Churches in the Middle East: A Socio-cultural and Spiritual Analysis," *Pastoral Psychology* 41 (Spring 1992), 14.

military blockade on Iran. President Carter invoked the Emergency International Economic Powers Act for the first time since its inception. Under the provisions of this law, any U.S. citizen or corporation doing business with Iran was subject to felony prosecution of up to ten years of imprisonment and a \$50,000 fine. However, Iran was totally dependent on U.S. weapons and spare parts. The former Shah had spent some \$20 billion on U.S. weaponry between 1973 and 1978. On one of their trips, Charles Kimball and a small group met with President Bani Sadr of Iran. In the course of their conversations, Kimball asked Bani Sadr about the impact of the U.S. embargo on Iran's military. Bani Sadr smiled and said:

We can get anything we need. In spite of the embargo, we are currently doing business with over one hundred American companies. We can get any piece of military hardware we require. We must go through third parties and pay excessively high prices. But, *if the money is there, plenty of sellers can be found.*³⁹

The second example is related to the Gulf War. While on the one hand President Bush counseled restraint in weapon sales to the Middle East in May 1991, on the other hand the United States alone sold \$8.5 billion in arms to that region during the year after the Gulf War excluding sales to Israel and Egypt, representing two-thirds of all arms sales in the region.⁴⁰

Fifth, while sellers of weapons such as the U.S. see the Middle East countries as the "great milk cow," they are not happy about selling their products. For example, a U.S. diplomat says: "But, in order to keep the *great milk cow* happy, the flow of advanced U.S. arms to the Saudis has to continue virtually uninterrupted, regardless of how these arms may ultimately be used by the Saudi Sheikdom or a successor regime."⁴¹

Consequently, it can be said that the Third World countries in general, and Muslim countries in particular, must know that the true aim of the developed nations is not to keep peace in the globe, but to sell their weapons and gain benefit even at the cost of millions of peoples' lives. During Iraq's invasion of Kuwait, the attitude of the President George Bush of the U. S. showed this fact when he argued for U.S. involvement saying: "Our jobs, our way of life, our own freedom and the freedom of friendly countries around the world would suffer if control of the world's

³⁹ Kimball, *Religion Politics*, 85-86. Italics mine.

⁴⁰ Ramsey Clark, *The Fire This Time: U.S. War Crime in the Gulf* (New York: Thunder's Mouth Press, 1992), 218.

⁴¹ Hartung, *Weapons*, 213.

great oil reserves fell into the hands of Saddam Hussein.⁴²

The Effects of Militarization on Development, Employment and Social Welfare

I have already spoken about some disadvantages of militarization from the point of developing countries that are importing their weapons from the developed countries. What about the developed countries? What effect does excessive militarization have on both developed and developing countries in terms of employment and unemployment, and the social welfare of their people? Although the answers to these questions differ somewhat from country to country, the fact is that excessive militarization in both developed and developing or underdeveloped countries is not an economic advantage, but rather an economic burden on the people.

Let's look first at the relationship between employment and militarization. Contrary to common belief continuation of the arms race creates unemployment, since disarmament and reallocation of money into the civilian sector would create more jobs and reduce unemployment.⁴³ Many economists see arms spending as subtracting from a nation's total resources. The first economist, Adam Smith, presented this position in his famous book, *The Wealth of Nations*:

[T]he whole army and navy, are unproductive laborers. They are the servants of the public, and are maintained by a part of the annual produce of the industry of other people. Their service, how honorable, how useful, or how necessary soever, produces nothing for which an equal quantity of services can afterwards be produced.⁴⁴

It is a fact that military expenditures employ some people; there can be no doubt about that. However, this does not mean that military spending creates more jobs than equivalent money spent for the domestic economy. Spending for defense not only produces nothing that consumers can buy, but also is a very poor way of creating jobs. According to one account given by the Bureau of Labor Statistics in America "every \$1 billion spent on military creates on average 75,000 jobs. The same \$1 billion spent on mass transit creates on average 92,000 jobs; construction,

⁴² Kimball, *Religion Politics*, 71.

⁴³ Birgit B. Utne, *Educating for Peace: A Feminist Perspective* (New York: Pergamon Press, 1985), 11.

⁴⁴ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937), 315.

100,000; health care, 139,000; education 187,000.”⁴⁵

Military expenditure not only creates few jobs compared with alternative civilian expenditure, but also uses the most highly skilled, scarce, and best educated people. For example, in 1989 in the U.S. “21 percent of all engineers, 24 percent of all electrical engineers, 32 percent of all mathematicians, and 34 percent of all physicists went to the military industries.”⁴⁶ Meanwhile globally, 25 million soldiers were serving in the armed forces of different nations, more than 500,000 scientists and engineers were engaged in research and development for military purposes, and another 5 million workers were involved in weapons production.⁴⁷

While both developed and underdeveloped countries spend billions of dollars for defense, and hire the most skilled and educated persons for the military sector, most of the poorer nations have not met the basic needs of their people for food, health and literacy. According to the World Development Report of 1994, one billion people in the developing countries still lacked to clean water and nearly two billion people lacked adequate sanitation.⁴⁸ As a result of the lack of clean water, adequate sanitation and ample nutrition, in 1993 infectious diseases which are preventable accounted for an estimated one-third of all deaths in the world—16.4 million out of 51 million. More than 99 percent of deaths from infectious diseases occurred in developing countries, most of which spend much more money for militarization than for health.⁴⁹ In addition in 1993 seven million adults died of conditions that could have been inexpensively prevented or cured.⁵⁰

Illiteracy is also a serious problem in the developing countries. According to Ruth Leger Sivard “one-quarter of the adults in the world

⁴⁵ Michael J. Sheehan, *Arms Control: Theory and Practice* (Oxford, U.K.: Basil Blackwell, 1988), 68.

⁴⁶ Lourdes Beneria and Rebecca Blank, “Women and the Economics of Military Spending,” in *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, ed. Adrienne Harris and Ynestra King (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989), 195.

⁴⁷ Peter S. Henriot, “Disarmament and Development: The Lasting Challenge to Peace,” in *Peace in a Nuclear Age: The Bishops’ Letter in Perspective*, ed. Charles J. Reid, Jr. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986), 231.

⁴⁸ *World Development Report 1994* (Oxford and New York, Oxford University Press, 1994), 1.

⁴⁹ Anne E. Platt, “Infectious Diseases Return,” in *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1996), 130-31.

⁵⁰ *World Development Report 1993* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1993), 1.

cannot read and write, and most of them are in the low-income countries. Over half of the adults in South Asia and in Africa are illiterate, and almost half of those in the Middle East as well.⁵¹

As a result we can say that the ancient Roman's maxim *Si vis pacem, para bellum* (if you want peace, prepare for war), does not work in our times. Contrary to this famous dictum, as Renner points out, "the accumulation of unprecedented military power has brought not eternal peace but massive destruction during war and high economic and environment costs in preparing for it."⁵²

The Features of New Weapons and Wars in the Twentieth Century

When we compare modern conflicts and wars with earlier ones, we see that they have declined in average duration but have enormously increased in frequency, intensity, magnitude, and severity.⁵³ One judgment is that modern weapons and wars are "more ruthless, more immoral and more inhumane than ever conceived in past history."⁵⁴ Why is this so? The following comparison summarize the judgments of scholars on this question:

Non-combatant fatalities: In the past, there was always the possibility that wars could be fought between the armed forces of the nations without including civilian men, women and children. But today this is not possible. While just at the beginning of the twentieth century approximately one-half of all war-related deaths were civilians, by the 1980s the percentage of civilians killed in warfare rose to 75 percent; in the active wars in the 1990s the percentage of civilian war-related deaths has exceeded 90 percent.⁵⁵ UNICEF claims that during the last decade, 2 million children have died in civil wars--wars in which more children than soldiers were killed.⁵⁶

Environmental destruction: While in the past environmental damages from wars were limited, such destruction has reached a new magnitude in our

⁵¹ Sivard, *Expenditures 1993*, 31.

⁵² Michael Renner, "Preparing for Peace," in *State of the World 1993: A World Watch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1993), 139.

⁵³ John Kiang, *One World: The Approaches to Permanent Peace on Earth and the General Happiness of Mankind* (Notre Dame, Ind.: One World, 1984), 353.

⁵⁴ M. L. Oliphant, "The Threat to Civilization from Atomic Warfare," in *Paths to Peace: A Study of War Its Causes and Prevention*, ed. Victor H. Wallace (New York: Books for Libraries Press, 1970), 220.

⁵⁵ Krieger and Kelly, "Introduction," xv.

⁵⁶ Kane, "Wars," 110.

time. Robert McAfee Brown points out that "today's weapons and wars not only kill people and destroy cities, but also destroy forest, vegetation, arable land, and may upset the ecological balance for generations to come."⁵⁷

No winners: While in the past, when the weapons were bows and arrows or even guns and bombs, there were ways in which one side could be considered the winner and the other side the loser. However, now there would be no winners if nuclear weapons were used.⁵⁸ That's why General Douglas MacArthur said, regarding a possible nuclear war: "If you lose, you are annihilated, if you win, you stand only to lose. [Nuclear] war contains the germs of double suicide."⁵⁹

The above-mentioned differences are just a few in terms of comparing the past with the present warfare. However, the most significant difference between past and present wars is the nuclear weapons and nuclear wars which emerged in the twentieth century.

Now we must speak of the nuclear weapons which threaten all of the world's nations whether they have them or not, and their possible effects when they are used. It is a fact that nuclear weapons are the most dangerous of weapons, the most destructive, and have the longest effective power. It is well known that human beings first experienced nuclear weapons in 1945 in Japan's two cities: Hiroshima and Nagasaki. With very small atomic bombs, compared with those later developed, 200,000 people of Hiroshima were killed; 62,000 out of the city's 90,000 buildings were completely destroyed, and 6,000 other buildings were damaged beyond repair.⁶⁰ The explosive power of the bomb on Hiroshima was just about 12.5 kilotons.⁶¹ Today most of the modern nuclear weapons are 3 to 50 times as powerful as the bombs of 1945.⁶² The number is beyond of human imagination. At its peak in 1982, the global stockpile had almost 25,000 strategic warheads and more than 30,000 tactical ones (those that

⁵⁷ Robert McAfee Brown, *Making Peace in the Global Village* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 48-49.

⁵⁸ The Harvard Nuclear Study Group, *Living With Nuclear Weapons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 32.

⁵⁹ Williard J. Jacobson, "The Last Day of Civilization," in *Education for Peace and Disarmament: Toward a Living World*, ed. Douglass Sloan (New York: Teachers College Press, 1983), 245.

⁶⁰ Kiang, *One World*, 359-60, n. 19.

⁶¹ Dietrich Fischer, *Preventing War in the Nuclear Age* (London and Canberra: Rowman and Allanheld, 1984), 12.

⁶² Harvard Nuclear Study Group, *Nuclear Weapons*, 4.

travel 3,000 miles or less),⁶³ with over 50,000 megatons.⁶⁴ This was the equivalent of 16 thousand million tons of TNT (or three tons of TNT for every man, woman, and child on earth) or enough to erase the human race several times over.⁶⁵

Although the strategic arms reduction treaties (START I and II) reduced the number of nuclear warheads by 6 percent in 1993 (from 52,875 to 49,910), by 3 percent in 1994 (from 49,910 to 45,100), and by 9 percent in 1995 (from 45,100 to 40,640), there remains still the equivalent of 9,700,000,000 tons of TNT destructive power.⁶⁶ Even if the two START treaties were fully implemented by 2003, the United States and Russia together would remain with 6,500 warheads containing enough firepower to annihilate all life on earth. Therefore, Michael J. Sheehan points out that "the essential objective of arms is to make the world safe for nuclear deterrence. It assumes that 'nuclear weapons cannot be eliminated and that the world must therefore learn to live with them.'"⁶⁷

Why are nuclear weapons so destructive and dangerous? What are their effects on people, environment, and generations to come? What would happen if nuclear weapons were used in another war? Although nobody knows exactly what would happen if these weapons were used,⁶⁸ the consequences can be predicted: A report by the office of Technology Assessment (1979) concluded that "the most important thing we know about the nuclear war is that we don't know enough to make any confident

⁶³ Michael Renner, "Military Expenditures Falling," in *Vital Signs 1992: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1992), 86.

⁶⁴ Kiang, *One World*, 380.

⁶⁵ Freda Rajotte, "Justice, Peace, and the Integrity of Creation," *Religious Education* 85, no. 1 (Winter 1990), 8; see also different estimations in Fischer, *Preventing War*, 12; Sivard, *Expenditures 1993*, 10; and Michael Renner, "Cleaning Up After the Arms Race," in *State of the World 1994: A World Watch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1994), 138.

⁶⁶ Michael Renner, "Nuclear Arsenals Decline Again," in *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1995), 106; Michael Renner, "Nuclear Arsenals Continue to Decline," in *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1996), 100-101.

⁶⁷ Sheehan, *Arms Control*, 10.

⁶⁸ Francis X. Winters, "The Nuclear Arms Race: Machine Versus Man," in *Ethics and Nuclear Strategy?* ed. Harold P. Ford and Francis X. Winters (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977), 146.

judgments. Complex systems can be extremely vulnerable.”⁶⁹ However, there are some accounts concerning what it would be like if they were used. We can mention some of them as follows:

1. *Massive loss of life*: According to the World Health Organization, in a major nuclear war, 2.2 billion persons could be killed outright.⁷⁰ Existing nuclear weapons are enough to kill 58 billion people, or every person living in the world 12 times.⁷¹ As Kiang points out: “no nation could expect to survive unscathed and thereby inherit the earth.”⁷²

2. *Ozone depletion*: Ozone is a chemical form of oxygen that exists in the upper atmosphere. It absorbs much of the sun’s ultraviolet light. Since nuclear explosions produce large amounts of nitrogen oxides, they could deplete the ozone layer by perhaps 50 percent within about six months, depending on the size and number of detonations. Such a substantial ozone depletion would lead to a significant increase in skin cancer and blindness, the latter being especially severe among animals. Pollinating insects, such as bees, which use vision to locate flowers, might well be unable to function, the result would be severe and widespread ecological destruction, and possible collapse.⁷³

3. *Nuclear winter*: A nuclear war would produce not only an immense amount of dust but also enormous fires, which in turn would generate huge quantities of smoke and soot. Rising into the upper atmosphere this material would absorb incoming heat and light from the sun, thereby making the earth cold and dark.⁷⁴ Temperatures would drop so dramatically that virtually all crops and farm animals would be destroyed, as would most of the uncultivated and undomesticated food supplies. Most survivors of heat, blast, and radiation would starve.⁷⁵

4. *Nuclear contamination*: According to the scientists, radiation can contaminate air, soil, groundwater and vegetation, with dire conse-

⁶⁹ Fischer, *Preventing War*, 12.

⁷⁰ Leon Vickman, “Why Nuclear Weapons Are Illegal?” in *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank K. Kelly (Chicago: Noble Press, 1992), 89.

⁷¹ Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1985* (Washington, D.C.: World Priorities, 1985), 5.

⁷² Kiang, *One World*, 372.

⁷³ Barash, *Introduction*, 112.

⁷⁴ *Ibid.*, 112-13.

⁷⁵ Larry Agran, “A Peace Conversion Program,” in *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank K. Kelly (Chicago: Noble Press), 63-64.

quences for nearby populations and wildlife. Lethal effects would persist for up to 240,000 years, some fifty times the span of all recorded human history.⁷⁶ Since radioactive particles can be carried for long distance by clouds, winds and waterways, they can be exported to other regions and there enter the food chain. They cause cancers, genital defects, immune deficiencies from reduced monocyte levels in white blood cells, and consequently increased incidence of diseases.⁷⁷

As a result it can be said that human beings are now confronted with a dilemma: (in the words of George Kim) "Either to find ways to ease international tensions through the joint efforts of nations or to let the world slide down at an increasing speed toward the abyss of a nuclear conflict. A third alternative simply does not exist."⁷⁸

Two Contemporary Wars: The Iran-Iraq and the Gulf War

So far I have talked about the global economic cost of militarization, its effects on economy, development, and social welfare, and the features of the new weapons, particularly nuclear weapons, and wars. However, I have not talked about a real war and its consequences. In order to understand better the consequences of war, I would like to give two examples of war--the Iran-Iraq War and the Gulf War. Both occurred in the last decade and directly concerned not only the countries in which the wars were fought, but all Islamic nations. I will not attempt to judge here who was right or wrong, but rather to indicate their economic costs and social consequences.

The Iran-Iraq War

Since World War II, one of the most dramatic and costly wars was the Iran-Iraq war. The number of killings reached one million people and the wounded perhaps twice as many. In addition the war turned more than five million Iranians and Iraqis into refugees in their own countries and imposed severe economic dislocation and environmental damage.⁷⁹

During the War, in order to keep its military staying power, Iraq

⁷⁶ Agran, "Peace," 63-64.

⁷⁷ Rodda, *Women*, 37.

⁷⁸ Kim, "Arms Race," 153-54.

⁷⁹ Michael Renner, "Iran-Iraq War Produces Only Losers," *World Watch* (November-December, 1988), 9; Geoff Simons, *Iraq: From Sumer to Saddam* (New York: St Martin's Press, 1994), 283; Samir al-Khalil, *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq* (New York: Pantheon Books, 1990), 259.

spent far more money on imported weapons than it received from oil sales. According to Michael Renner some 40 percent of its GNP went to military expenditures.⁸⁰ The ultimate cost of that war is staggering. Abbas Alnasravi, professor of economics at the University of Vermont, estimated that the total cost came to \$416 billion in the years from 1980 to 1985⁸¹ --an amount which surpasses the two countries' combined earnings of \$364 billion from oil sales since they first started exporting "black gold" in 1919 and 1931, respectively.⁸²

Some economists estimated the damage to oil fields, refineries, pipelines and export terminals at \$28 billion for Iran and \$8 billion for Iraq. Both countries may well have lost an additional \$100 billion in potential oil reserves because of the damage.

Besides human tragedy and monetary values, half of the population in both nations remains illiterate and over one-third lacks access to safe drinking water. In Iran the infant mortality rate remained 42 percent higher than the world average while life expectancy in both countries runs several years below the world average of 62 years.⁸³

The Persian Gulf War

Despite the ravaging effects of its war with Iran, Iraq was making considerable economic progress before the Gulf crisis. In 1991 Adeb Abd and Gaurielle Gemma, traveled widely in Iraq and reported on pre-Gulf War conditions:

Although it varied in different parts of the country, again and again people described to us the following: the entire country was electrified ... Since 1982, eighteen major hospitals had been built. Some were renewed in the Middle East. Medical care was basically free with a token payment of half a dinar upon admission and one dinar each day regardless of care. Illiteracy had been substantially reduced; education was universal and free through college. Water was supplied to all parts of the country. Prenatal and post-natal care and vaccinations for children were available throughout the country, including rural areas. The social position of women was advancing. Food was abundant and inexpensive... Low interest loans were provided by the gov-

⁸⁰ Renner, "Iran-Iraq War," 9.

⁸¹ Renner, "Iran-Iraq War," 44.

⁸² Renner, "Budgeting," 153.

⁸³ Renner, "Iran-Iraq War," 9, 45.

ernment, which had also started a program to give land to people who promised to produce within five years. Doctors had not seen cases of malnutrition in Baghdad for over a decade.⁸⁴

What followed this time of growth, prosperity and development was a war that brought misery, distress, and poverty. Concerning the war's devastation Gemma and Abed reported:

In every city we visited, we documented severe damage to homes, electrical plants, fuel storage facilities, civilian factories, hospitals, churches, civilian airports, vehicles, transportation facilities, food storage and food testing laboratories, grain silos, animal vaccination centers, schools, communication towers, civilian government office buildings, and stores. Almost all facilities we saw had been bombed two or three times, ensuring that they could not be repaired. Most of the bridges we saw were bombed from both sides.⁸⁵

In fact, not only the infrastructure of the city and life support systems were bombed several times, but also thousands of Iraqis were buried alive during the Gulf War. Pentagon spokesman Pete Wilson did not dispute published estimates of 8,000 Iraqi's buried alive; rather, agreeing that a horrible situation existed he stated, "There is no nice way to kill people."⁸⁶

While 300,000 Iraqi soldiers, most of them "essentially defenseless soldiers, soldiers withdrawing without weapons, and soldiers seeking surrender," were killed by the use of technologically superior weapons, just 150 American soldiers were killed.⁸⁷ In fact, not only were soldiers killed, but also, according to an estimation of the Red Crescent, 112,000 civilians were killed, 60 percent of whom were children.⁸⁸ Even worse the deaths of both soldiers and civilian people did not end with the War, but have continued especially among the children. As a result of economic crises child mortality tripled through 1991 and in some areas quadrupled. The Harvard International Study Group which visited Iraq in August and September 1991 concluded that 1 million Iraqi children were malnourished, with 120, 000 suffering severe and acute malnutrition. Hyperinfla-

⁸⁴ Adeb Abd and Gavrielle Gemma, "Impact of the War on Iraqi's Society," Report on Commission Trip to Iraq from April 3, 1991 to April 14, 1991; quoted in Clark, *Fire*, 60.

⁸⁵ Abd and Gemma, "Impact of the War," quoted in Clark, *Fire*, 64.

⁸⁶ Kimball, *Religion Politics*, 22-23.

⁸⁷ Clark, *Fire*, 178; Pauling, "Reflections," 32, 37.

⁸⁸ Eckhardt, "Deaths and Destruction," 35.

tion in food prices rose as high as 2,000 percent.⁸⁹ In early 1992 it was widely reported that 5,000-6,000 civilians were dying every month as a direct result of the bombing compounded by shortages of food, medicine, and medical services caused by the sanctions.⁹⁰

Iraq, of course, not only lost her people but also had a big economic cost. According to the Arab Monetary Fund, compared with America's cost of \$5 billion,⁹¹ the cost to the states of the Persian Gulf region was \$676 billion, not including the devastation to the Kuwaiti and Iraqi environments and lost economic growth in these and other Persian Gulf states.⁹² In addition to this immediate cost, economy experts estimate that the cost of rebuilding Iraq back to pre-war levels would be at least \$300 billion.⁹³

Besides economic consequences of the war, according to Naji Abi-Hashem, the Gulf War strongly fed the anti-West and anti-Christian movement in the region. He asserts that "one of the most significant outcomes of the Gulf War is the rise of strong waves of anti-western feelings and fundamentalist movements throughout the Arabic world and Moslem nations."⁹⁴ To him the western military confrontation brought to the mind of most Muslims the vivid memories of crusaders and European armadas. Therefore, while for the western mind the efforts, effects, and worriers in the Gulf War ended with "Operation Desert Storm," from a Muslim perspective the agony, ordeals, and uncertainties have just begun. Abi-Hashem cites the dismay of Christian workers in the Middle East about the consequences of the War. One predicted that "this could hurt Christian-Muslim relationships for 100 years." Another feared that "the Christian ministry would be so limited, and is in some places reduced, as to be virtually nonexistent."⁹⁵

In addition to the social, cultural and economic consequences of war, there are significant psychological and emotional consequences. Research studies show that some of the victims exposed to the stress of war will never completely recover, experiences of violence and severe stress, personal and communal losses and tragedies, and being subject to con-

⁸⁹ Clark, *Fire*, 80.

⁹⁰ Ibid., 177-78.

⁹¹ James F. Dunnigan and Raymond M. Macedonia, *Getting It Right: American Military Reform After Vietnam to the Gulf and Beyond* (New York: William Morrow, 1993), 247.

⁹² Youssef M. Ibrahim, "War is Said to Cost the Persian Gulf \$676 Billion in 1990 and '91," *New York Times*, April 25, 1993; Peres and Naor, *Middle East*, 89-90.

⁹³ Hartung, *Weapons*, 205.

⁹⁴ Ibid., 17.

⁹⁵ Ibid., 19.

stant threats and fear of death, can have long-lasting and damaging effects on young, middle aged, and older people.⁹⁶

People in the developed or underdeveloped countries have been affected adversely not just only from these wars, conflicts, and arms races, but also from unjust economic distribution. Now, we can pass on to this second problem threatening the poor in the world today.

Socio-economic Justice Around the World

History by its very nature includes periods both of relative stability, and those characterized by instability, change, and crisis. However, as Mexican social scientist Velaquez has said: "Today's crisis is different from any previous history because it is global, progressive and could possibly be terminal."⁹⁷ Our world has never seen such economic oppression, unjust economic distribution, and poverty as we have today. The following estimations show how the gap between the rich and the poor is widening. Fernand Braudel has given the following figures:

In 1700, on the basis of the 1960 exchange rate of the dollar, the gross national product per inhabitant ranged from 150 to 190 in England and from 250 to 290 in the British colonies in America (the future U.S.A.). In 1750, it was 170 to 200 in France, 160 to 210 in India (140-180 by 1900!), and 228 in China (but 170 by 1950!). Globally speaking by about 1800, the GNP per person in Western Europe was about \$213; in North America, \$266; in what is known as the Third World, about \$200. In 1976, however, on the basis of the same 1960 exchange rate, the Western European GNP had reached \$2.325, but the Third World's only \$355.⁹⁸

In short, less than two centuries ago "before the Industrial Revolution, the life standard was almost the same everywhere in the world, approximately \$200 a year on the basis of the 1960 exchange rate, with a slight advantage in favor of the ancient Asiatic civilizations".⁹⁹ So while two centuries ago the average per capita income of the richest countries was perhaps just a few times greater than that of the poorest, today's

⁹⁶ Abi-Hashem, "Impact of the Gulf War," 10; John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993), 11.

⁹⁷ Jerry Folk, *Doing Theology Doing Justice* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 7.

⁹⁸ Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, trans. Miriam Kochan (New York: Harper and Row, 1973), 92.

⁹⁹ *Ibid.*, 93.

average, for some rich countries, is almost one hundred times more than that of its counterparts in Bangladesh, for example.

In fact there has been a great economic growth in the worldwide. According to Lester R. Brown the world economy has expanded from \$4 trillion in output in 1950 to more than \$20 trillion in 1995. In just ten years from 1985 to 1995 it grew by \$4 trillion, which is more than from the beginning of civilization until 1950. Again, since 1900 the value of goods and services produced each year worldwide has grown twenty fold, the use of energy thirty fold, the products of industry fifty fold, and the average distance traveled perhaps a thousandfold.¹⁰⁰

However, the benefits of this rapid global growth have not been evenly distributed. Living conditions for roughly 20 percent of the world population have remained at subsistence level, essentially unchanged. As a result of this unevenly distribution of wealth and income, "The ratio between income in the richest one fifth of countries and the poorest one fifth has widened from 30 to 1 in 1960 to 61 to 1 in 1991."¹⁰¹ Because of this unevenly economic distribution, over one billion people, one in five of the world's population, still live in absolute poverty.¹⁰² In other words, while the third world nations contain 76 percent of the world's population, they earn only 27 percent of the world's income.¹⁰³ Worse, this economic gap is not only between the rich and the poor countries, but also within countries. According to Alan T. Durning between 60 and 70 percent of the people in most countries earn less than their nations' average income. Almost nowhere does the poorest fifth of households earn above 10 percent of national income, while the richest fifth mostly receive more than half.¹⁰⁴

Unevenly economic distribution within countries is found in both developed and developing nations. For example, with 6 percent of the world's population, U.S. consumes as much as 40 percent of the world's resources, including 33 percent of the world's oil and 63 percent of its natural gas.¹⁰⁵ The *average* American spends as many resources as it

¹⁰⁰ Alan T. Durning, "Income Distribution Worsening" in *Vital Signs 1992: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W.W. Norton, 1992), 110.

¹⁰¹ Lester Brown, "The Acceleration of History," in *State of the World 1996: A World Watch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1996), 3-4.

¹⁰² *Ibid.*, 8.

¹⁰³ Folk, *Doing Theology*, 31.

¹⁰⁴ Durning, "Income Distribution," 110-11.

¹⁰⁵ A. Frazer Evans, Robert A. Evans and William B. Kennedy, *Pedagogies for the*

would take to sustain ninety Indians in one year.¹⁰⁶ But that does not mean that every American is rich, or that wealth and income is equally distributed. While the top 1 percent of the people own about 23 percent of all wealth, and the richest ½ percent own fully 18 percent of the national wealth, the lowest twenty percent of U.S. families get only 4.6 percent of the total income.¹⁰⁷ If homes and other real estate are excluded, the concentration of ownership of “financial wealth” is even more glaring. More than 35 million Americans, about one in every seven people in the U.S., are poor by the government’s official definition, and tens of millions are without adequate medical care.¹⁰⁸

However, the most acute result of poverty and malnutrition globally is seen among the infants and young children of the underdeveloped countries. Sivard notes that between 1700 and 1987 there have been 471 wars in which 101,550,000 people were killed,¹⁰⁹ whereas just between 1977 and 1987, at least 136,000,000 children have died from preventable poverty conditions--more children dying in ten years than all killed in all wars in 287 years.¹¹⁰ As a whole, 70 percent of deaths recorded each year in the Third World countries are due to hunger or to problems arising from hunger.¹¹¹ In addition to child mortality death, each year 250,000 children, including 150,000 in Bangladesh alone, become permanently blind due to the lack of vitamin A.¹¹² For the number of people who die every two days of hunger and starvation is equivalent to the number who were killed instantly by the Hiroshima bomb.¹¹³ Thus, as Reardon points out, “indeed, the children

Non-Poor (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987), 260-61; Folk, *Doing Theology*, 33.

¹⁰⁶ Folk, *Doing Theology*, 33.

¹⁰⁷ Paul A. Samuelson and William D. Nordhaus, *Economics*, 13 th ed, (New York: McGraw-Hill Book, 1989), 644-51.

¹⁰⁸ National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1986), 83; Agran, “Peace Conversion” 65.

¹⁰⁹ Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1987-88* (Washington, D.C.: World Priorities, 1988), 28.

¹¹⁰ James P. Grant, *The State of the World’s Children 1987* (New York: Oxford University Press, 1987), 109.

¹¹¹ Folk, *Doing Theology*, 32.

¹¹² John Ronsvalle and Sylvia Ronsvalle, *The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1992), 36; Barash, *Introduction*, 542.

¹¹³ The Hunger Project, *Ending Hunger: An Idea Whose Time Has Come* (New York: Praeger, 1985), 7.

of the world are already living in the rubble of World War III."¹¹⁴

Although the remaining people in the Third World countries do not die because of hunger or starvation, their social welfare is very low when compared with that in developed countries. For example, in 1990 as a whole the world health spending was about \$1,700 billion or 8 percent of total world product. However, while developed nations spent almost 90 percent of this amount, for an average of \$1,500 per person, developing nations spent about \$170 billion, or 4 percent of their GNP, for an average of \$41 per person. U.S. alone consumed 41 percent of the global total.¹¹⁵ Again, while in 1985 the Third World countries spent an average of \$150 on the education of each school-age child, the industrialized countries spent an average of \$2,250.¹¹⁶ As a result of this big gap in spending for education, the literacy rates are 37 percent in the least-developed countries, 63 percent in the less developed countries, and 97 percent in the developed countries.¹¹⁷

Another big injustice, I think, is not between developed and underdeveloped nations, but rather between men and women. A recent United Nations' survey reported that women in the world represent 50 percent of the world's adult population, one-third of the official labor force, and do two-thirds of the world's work hours. However, they receive just a tenth of the world's income, and own less than a hundredth of the world's property.¹¹⁸

Faced with the big gap between the rich and poor nations concerning poverty, starvation, death due to hunger, poor health, and illiteracy, we ask: Why do so many people, especially children, die? Why cannot the poor receive at least a rudimentary level of education and health care? Overpopulation is a common answer given. Others respond that the real reason is not overpopulation or the lack of food, but rather the misuse or abuse of resources both by developed and developing nations. Since I have already talked about how much money is spent for the purpose of defense, I do not want to repeat it again, but I want to mention some observations regarding the adequacy of food in the world, when used appropriately.

First of all, according to God's creative design, there is room and

¹¹⁴ Reardon, *Women*, 96-97.

¹¹⁵ *World Development Report 1993*, 4.

¹¹⁶ David, *Introduction*, 528.

¹¹⁷ Folk, *Doing Theology*, 33.

¹¹⁸ Barbara Omolade, "We Speak for the Planet," in *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, ed. Adrienne Harris and Ynestra King (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989), 177; Huddleston, *Peace*, 22-23.

food for all living creatures in the world.¹¹⁹ This is explicitly mentioned in the Qur'an.¹²⁰ Second, some research also supports this fact. For example, specialists estimate that current world food production is enough to provide every human being in the world with 3,600 calories a day.¹²¹ The World Bank has also agreed that world grain production alone could provide 3,000 calories and 65 grams of protein for every person per day, more than the highest estimates of minimum nutritional requirements. Therefore experts estimate that if only two percent of the world's grain output were redirected toward those who need it, hunger would essentially be eliminated.¹²²

Since the production of most things consumed by the world's population has been increasing at a rate higher than the 1.9 percent per year increase of population, there is no problem with the growing population in the world. At this point, Nathan Keyfitz writes as follows:

Even allowing for the 1.9 percent increase in population, we seem to be getting better off individually at about 3 percent per year. Projecting on this basis, real goods per head would double every 23 years; each generation would be twice as well off as the preceding one. To dispose of twice as much wealth as one's parents, four times as much as one's grandparents, surely cannot be regarded as unsatisfactory; the world, such figures seem to show, is moving toward affluence.¹²³

Several researchers have shown that even in a number of major famines, such as the great Bengal famine of 1943, the Bangladesh famine of 1974 and the Ethiopian famines of 1972-4, there was no significant fall in the supply of food grains. In the words of Keith Griffin, "Acute hunger was caused not by a sharp drop in production but by a rapid change in the distribution of income."¹²⁴ Even today, the world wealth is enough for

¹¹⁹ Caroline Thomas, *In Search of Security: The Third World in International Relations* (Boulder: Colo.: Wheatsheaf Books, 1987), 92.

¹²⁰ Q: 11:6: "There is no moving creature on earth but its substance dependeth on Allah: He knoweth its resting place and its temporary deposit: all is in a clear Record." See also 6:151; 7:54; 13:16-17; 21: 30-33; 66: 2-3.

¹²¹ Frances M. Lappe and Joseph Collins, *World Hunger: Twelve Myths* (New York: Grove Press, 1986), 9; Barash, *Introduction*, 542; Sivard, *Expenditures 1985*, 27-28.

¹²² Barash, *Introduction*, 542-43; Kiang, *One World*, 451-53.

¹²³ Nathan Keyfitz, "World Resources and the World Middle Class," in *Toward a Just World Order* Vol. 1, ed. Richard Falk and others (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982), 300.

¹²⁴ Keith Griffin, *World Hunger and the World Economy* (New York: Holmes and

everyone to meet their basic needs. The world average of GNP in 1995 per person was not less than \$675, but was \$3,629.¹²⁵

As a conclusion it can be said that the problem of poverty, starvation, health, and illiteracy prevailing widely in the world today are not due to the lack of resources, but rather due to the misuse and abuse of resources and unjust wealth distribution. For example, one of America's best-known educators, Theodore Hesburg, president emeritus of Notre Dame University, observed that by the year 2000 one third of the U.S. minority population will be unemployable because of lack of education. Then he said: "Give me the two billion dollar budget for one Trident submarine and I can turn around the education of minorities in this century."¹²⁶

Globally speaking, as Renner points out that "If governments pursued the building of a peace system with the same seriousness as they built military muscle, in all likelihood many violent conflicts could be avoided and the problem of health, education, housing, poverty, and environmental sustainability could be solved."¹²⁷ He maintains: "A comparatively small investment--perhaps \$20-30 billion per year--could make a tremendous difference in the global war and peace balance."¹²⁸ However, although some reduction in the number of nuclear weapons worldwide has taken place, as well as peacekeeping negotiations between and among nations, expenditures for the United Nations' peacekeeping operations reached just an estimated \$3.36 billion in 1995 which was "equivalent to less than half of 1 percent of global military spending."¹²⁹

Conclusions

Overall we can say that today both war and conflicts are more expensive, more destructive, more ruthless, and more immoral than in the past. Wars and conflicts between and within nations destroy countries' economies, environment, and the social welfare of people. But peace (the

Meier, 1987), 9.

¹²⁵ See Lester R. Brown, "World Economy Expanding Steadily," in *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1996), 74-75.

¹²⁶ Quoted in Mairead C. Magurie, "A Nonviolent Political Agenda for a More Humane World," in *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank Kelly (Chicago: Noble Press, 1992), 55.

¹²⁷ Renner, "Budgeting," 153.

¹²⁸ Michael Renner, "Peacekeeping Expenditures Level Off," in *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W. W. Norton, 1996), 101-103.

¹²⁹ *Ibid.*, 102-103.

absent of armed conflict) has not brought relief. Excessive military expenditures continue to destroy economies of nations and deprive millions of people of basic human needs in both developed and underdeveloped nations. While developed nations may still consider such expenditures to be advantages, underdeveloped countries and their people are placed economically at an absolute disadvantage due to excessive militarization.

Today many people in both developed and underdeveloped countries suffer not only from the cost of excessive militarization with its related wars and conflicts, but also from unjust economic systems. As a result of economic injustices in the world, very few people live with a humane standard of life, while the majority are far from meeting their basic human needs.

Excessive militarization and unjust economic systems affect many other nations including Muslim countries and their peoples. For instance, the Iran-Iraq and the Gulf wars are the most striking example of this. They not only caused the deaths of millions of Muslims and left another million widows and orphans, but also devastated their countries' past, present, and future economies, thereby affecting the welfare of both present and future generations.

I believe that the prosperity and welfare of the nations depend on true peace and socio-economic justice. Then every county, every nation, and every person should strive for the peace and try to share the goods of the world with others. They should remember that the food is enough for every creature in the world as long as it is used appropriately.

BIBLIOGRAPHY

- Agran, Larry. "A Peace Conversion Program." In *Waging Peace Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank Kelly, 59-69. Chicago: Noble Press, 1992.
- Atkinson, Henry A. "Religion as a Cause of War." In *The Causes of War*, ed. Arthur Porritt, 114-18. New York: Books for Libraries Press, 1969.
- Barash, David P. *Introduction to Peace Studies*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1991.
- Beneria, Lourdes and Rebecca Blank. "Women and the Economics of Military Spending." In *Rocking the Ship of State: Toward a Feminist Peace Politics*, ed. Adrienne Harris and Ynestra King, 191-203. Boulder, Colo.: Westview Press, 1989.
- Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. Translated

- by Miriam Kochan. New York: Harper and Row, 1973.
- Brown, Lester R. "The Acceleration of History." In *State of the World 1996: A World Watch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke, 110-11. New York and London: W. W. Norton, 1996.
- _____. "World Economy Expanding Steadily." In *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 74-75. New York and London: W.W. Norton, 1996.
- Brown, Robert McAfee. *Making Peace in the Global Village*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Clark, Ramsey. *The Fire This Time: U.S. War Crime in the Gulf*. New York: Thunder's Mouth Press, 1992.
- Diwan, Ishac, and Nick Papandreou. "The Peace Process and Economic Reforms in the Middle East." In *The Economics of Middle East*, ed. Stanley Fischer and others, 227-55. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
- Dunnigan, James F., and Raymond M. Macedonia. *Getting It Right: American Military Reform After Vietnam to the Gulf and Beyond*. New York: William Morrow, 1993.
- Durning, Alan Thein. "Income Distribution Worsening." In *Vital Signs 1992: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 110-11. New York and London: W. W. Norton, 1992.
- Eckhardt, William. "Deaths and Destruction in the Gulf War." *Peace Research* 23, no. 2-3 (May 1991): 33-36.
- _____. "War-Related Deaths Since 3000 BC." *Peace Research* 23, no. 1 (February 1991): 80-86.
- Etzold, Thomas H. *Defense or Delusion? American Military in the 1980s*. New York: Harper and Row, 1982.
- Evans, A. Frazer, Robert A. Evans and William B. Kennedy. *Pedagogies for The Non-Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.
- Fischer, Dietrich. *Preventing War in the Nuclear Age*. London and Canberra: Rowman and Allanheld, 1984.
- Folk, Jerry. *Doing Theology Doing Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Gardner, Gary. "Third World Debt Still Growing." In *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 72-73. New York and London: W. W. Norton, 1995.
- Grant, James P. *The State of the World's Children 1987*. New York: Ox-

- ford University Press, 1987.
- Griffin, Keith. *World Hunger and the World Economy*. New York: Holmes and Meier, 1987.
- Hartung, William D. *And Weapons for All*. New York: Harper Collins, 1994.
- The Harvard Nuclear Study Group. *Living With Nuclear Weapons*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1983.
- Abi-Hashem, Naji. "The Impact of the Gulf War on the Churches in the Middle East: A Socio-cultural and Spiritual Analysis." *Pastoral Psychology* 41 (Spring 1992):3-21.
- Henriot, Peter S. "Disarmament and Development: The Lasting Challenge to Peace." In *Peace in a Nuclear Age: The Bishops' Pastoral Letter in Perspective*, ed. Charles J. Reid, Jr, 227-37. Washington: D.C.: Catholic University of America Press, 1986.
- Hilan, Rizkallah. "The Effects on Economic Development in Syria of a Just and Long-Lasting Peace." In *The Economics of Middle East*, ed. Stanley Fischer and others, 55-79. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
- Huddleston, John. *Achieving Peace by the Year 2000: A Twelve Point Proposal*. Oxford, England; Chatham, N.Y.: Oneworld, 1992.
- The Hunger Project. *Ending Hunger: An Idea Whose Time Has Come*. New York: Praeger, 1985.
- Ibrahim, Youssef M. "War is Said to Cost the Persian Gulf \$676 Billion in 1990 and '91," *New York Times*, April 25, 1993.
- Jacobson, Williard J. "The Last Day of Civilization." In *Education for Peace and Disarmament: Toward a Living World*, ed. Douglas Sloan, 240-54. New York: Teachers College Press, 1983.
- Johnson, R.C "The Influence of Religious Teaching as a Factor in Maintaining Peace." In *Paths to Peace: A Study of War Its Causes and Prevention*, ed. Victor H. Wallace, 336-49. New York: Books for Libraries Press, 1970.
- Kane, Hal. "Wars Reach a Plateau." In *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 110-11. New York and London: W. W. Norton, 1995.
- Kelsay, John. *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Keyfitz, Nathan. "World Resources and the World Middle Class." In *Toward a Just World Order*. Vol 1, ed. Richard Falk and others,

- 297-314. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.
- Al-Khalil, Samir. *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq*. New York: Pantheon Books, 1990.
- Kiang, John. *One World: The Approaches to Permanent Peace on Earth and the General Happiness of Mankind*. Notre Dame, Ind.: One World, 1984.
- Kim, George. "The Arms Race and Its Consequences for Developing Countries." In *A Peace Reader: Essential Readings on War, Justice, Non-Violence and World Order*, ed. Joseph Fahey and Richard Armstrong, 145-54. New York: Paulist Press, 1987.
- Kimball, Charles A. *Religion Politics and Oil: The Volatile Mix in the Middle East*. Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Krieger, David, and Frank K. Kelly. "Introduction." In *Waging Peace II: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank K. Kelly, xv-xxii. Chicago: Noble Press, 1992.
- Lappe, Frances M., and Joseph Collins. *World Hunger: Twelve Myths*. New York: Grove Press, 1986.
- National Conference of Catholic Bishops. *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*. Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1986.
- Oliphant, M.L. "The Threat to Civilization from Atomic Warfare." In *Paths to Peace: A Study of War Its Causes and Prevention*, ed. Victor H. Wallace, 217-34. New York: Books for Libraries Press, 1970.
- Omolade, Barbara. "We Speak for the Planet." In *Rocking the Ship of State: Toward A Feminist Peace Politics*, ed. Adrienne Harris and Ynestra King, 171-89. Boulder, Colo.: Westview Press, 1989.
- Pauling, Linus. "Reflections on the Persian Gulf War." In *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank Kelly, 29-33. Chicago: Noble Press, 1992.
- Peres, Shimon, and Arye Naor. *The New Middle East*. New York: Henry Holt, 1993.
- Platt, Anne E. "Infectious Diseases Return." In *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 130-31. New York and London: W. W. Norton, 1996.
- Rajotte, Freda. "Justice, Peace, and the Integrity of Creation." *Religious Education* 85, no.1 (Winter 1990): 5-14.
- Reardon, Betty A. *Militarization, Security, and Peace Education*. Valley

- Forge, Pa.: United Ministries in Education, 1982.
- _____. *Comprehensive Peace Education: Educating for Global Responsibility*. New York: Teachers College Press, 1988.
- Regehr, Ernie. *Militarism and The World Order: A Study Guide for Churches*. Geneva: Commission of the Churches on International Affairs of the World Council of Churches, 1980.
- Renner, Michael. "Iran-Iraq War Produces Only Losers." *World Watch* (November-December: 1988): 9, 44.
- _____. "Military Expenditures Falling." In *Vital Signs 1992: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 84-85. New York and London: W. W. Norton, 1992.
- _____. "Preparing for Peace." In *State of the World 1993: A World Watch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke, 139-57. New York and London: W. W. Norton, 1993.
- _____. "Cleaning Up After the Arms Race." In *State of the World 1994: A World Watch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke, 137-55. New York and London: W. W. Norton, 1994.
- _____. "Arms Trade Continues Decline." In *Vital Signs 1994: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 110-11. New York and London: W. W. Norton, 1994.
- _____. "Nuclear Arsenals Decline Again." In *Vital Signs 1995: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 106-107. New York and London: W. W. Norton, 1995.
- _____. "Budgeting for Disarmament." In *State of the World 1995: A World Watch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, ed. Linda Starke, 150-69. New York and London: W. W. Norton, 1995.
- _____. "Nuclear Arsenal Continue Decline." In *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 100-101. New York and London: W. W. Norton, 1996.
- _____. "Peacekeeping Expenditures Level Off." In *Vital Signs 1996: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke, 101-103. New York and London: W. W. Norton, 1996.
- Rodda, Annabel. *Women and the Environment*. Women and World Development Series. London and N.J.: Zed Books, 1991.
- Ronsvalle, John, and Sylvia Ronsvalle. *The Poor Have Faces: Loving*

- Your Neighbor in the 21st Century*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1992.
- Russet, Bruce. "Politics and Alternative Security: Toward a More Democratic, Therefore More Peaceful World." In *Alternative Security Living Without Nuclear Deterrence*, ed. Burns H. Weston, 107-36. Boulder, Colo.: Westview Press, 1990.
- Samuelson, Paul A. and William D. Nordhaus. *Economics*. 13th ed. New York: McGraw-Hill Book, 1989.
- Sheehan, Michael. *Arms Control Theory and Practice*. Oxford, U.K.: Basil Blackwell, 1988.
- Simons, Geoff. *Iraq: From Sumer to Saddam*. New York: St Martin's Press, 1994.
- Sivard, Ruth Leger. *World Military and Social Expenditures 1985*. Washington, D.C.: World Priorities, 1985.
- _____. *World Military and Social Expenditures 1986*. Washington, D.C.: World Priorities, 1986.
- _____. *World Military and Social Expenditures 1987-88*. Washington, D.C.: World Priorities, 1988.
- _____. *World Military and Social Expenditures 1993*. Washington, D.C.: World Priorities, 1993.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. New York: Modern Library, 1937.
- Thomas, Caroline. *In Search of Security: The Third World in International Relations*. Boulder, Colo.: Wheatsheaf Books, 1987.
- Utne, Birgit Brock. *Educating For Peace: A Feminist Perspective*. The Athene Series. New York: Pergamon Press, 1985.
- Vickman, Leon. "Why Nuclear Weapons Are Illegal." In *Waging Peace: Vision and Hope for the 21st Century*, ed. David Krieger and Frank Kelly, 89-101. Chicago: Noble Press, 1992.
- Winters, Francis X. "The Nuclear Arms Race: Machine Versus Man." In *Ethics and Nuclear Strategy?* ed. Harold P. Ford and Francis X. Winters, 144-55. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977.
- World Development Report 1993*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1993.
- World Development Report 1994*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994.
- Wright, Quincy. *A Study of War*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

DIE QURRÄ' IN DER REVOLTE DES IBN AL-AŞ'AT

Dr. Köhan AYAR*

TÜRKÇE ÖZET

Kısa bir süre önce tamamladığımız 'Die Rolle der Koranleser in der frühislamischen Geschichte' adlı doktora tezimizde, 'Kur'an okuyan' anlamına gelen kârinin çoğulu kurrânın ortaya çıkış sürecini, bu isimle adlandırılan grupların İslâmın ilk yüzyılında gösterdikleri siyasî, sosyal ve dinî faaliyetlerini, Kur'an kırâati bilgileriyle olan ilişkilerini inceledik. Bu yazımızda, tezimizin son bölümünde de temas ettiğimiz Abdurrahman b. el-Eş'as isyanını destekleyen kurrânın isyana katılım sebeplerini, etkinliklerini, kimlerden oluştuğunu ve özelliklerini kısaca ele alacağız.

Emevîlerin Irak valisi Haccâc b. Yusuf tarafından 80/699'da Sistan'a vali tayin edilen Abdurrahman b. el-Eş'as, Kufe'den bir ordu ile bölgeyi kontrol altına almak için gönderilir. Haccâc'ın aralıksız savaş emrine dayanamayıp isyana karar veren İbnü'l-Eş'as ve askerleri, bölgeden kendilerine katılanlarla Irak üzerine yürür. Haccâc'ın siyasî, ekonomik ve sosyal baskılarından rahatsız olan halkın geniş desteği ile 81/700'de Kufe ve Basra'yı ele geçirir.

İsyana katılanların taleplerinden isyanın sebeplerini de anlamak mümkündür. Bunlar; Suriyelilerle eşit haklara sahip olma, Irak'ın ekonomik özerkliğinin sağlanması ve Haccâc'ın Irak valiliğinden azledilmesi biçiminde sıralanabilir. Fakat, Haccâc, Suriye'den aldığı askerî destekle İbnü'l-Eş'as ordusunu Basra ve Kufe yakınlarında yapılan savaşlarda yenerek bölgeye hakim olur.

İslâm tarihinin kaynaklarında yer alan bilgilere göre, kurrâ adıyla oluşan bir grup İbnü'l-Eş'as isyanını destekler ve aktif olarak İbnü'l-Eş'as ordusu içerisinde Haccâc'a karşı savaşır. İsyân esnasında yaptıkları açıklamalardan hareketle, isyanı destekleme nedenleri şu şe-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

kilde sıralanabilir:

- a) Emevîlerin zayıfları ezen despot bir idareye sahip olması,
- b) Dini, Emevîlerin, kötü siyasetlerine alet etmeleri; özellikle Mervânîlerin birtakım zorlama dinî yorumlarla meşruluklarını iddia etmeleri,
- c) Valilerin cuma hutbelerini uzatmaları sebebiyle, namazı, ikinci vakti girmek üzereyken kıldirmaları,
- d) Abdullah b. ez-Zübeyr'e karşı Mekke'de yaptıkları savaşlarda, haram bölgenin kurallarını ihlal etmeleri ve Kabe'nin yanmasına sebep olmaları,
- e) Müslüman olan mevâlîye gayri müslim muamelesi yaparak cizye almaya devam etmeleri ve onlara çeşitli şekillerde zulmetmeleri.

Ibnü'l-Eş'as isyanı, esasen siyasî ve sosyal nedenlerden ortaya çıkmış olmasına rağmen kurrânın, Emevîlerin zikredilen din ve toplum politikalarına karşı oluşları sebebiyle isyana katılmaları ve savaşın dinen gerekli olduğunu söylemeleri, isyana dinî meşruiyet kazandırır ve desteğin artmasına sebep olur.

Kaynaklar, Ebû Ishâk es-Sebi'î, Meymûn b. Mihrân, Hasan el-Basrî gibi tanınmış bazı alimlerin bu isyana katılmadıklarını; hatta Hasan el-Basrî'nin isyana katılmamaları için halkı uyardığını ifade eder.

Kaynaklar, isyana katılan kurrânın yaklaşık 500 kişilik bir grup olduğunu, onlara sempati duyan insanların, onlarla birlikte savaşmaları nedeniyle sayılarının zaman zaman arttığını ortaya koyar. Kaynaklarda, bu kurrâ içinde yer aldığı ifade edilen yaklaşık 50 kişinin hayatları incelendiğinde, şu tespitlerde bulunulabilir:

a) Haccâc'a karşı yapılan isyanda, Emevî idaresine muhalefet eden âlimler ve taraftarları, müslümanlarca, kurrâ diye adlandırılan bir birlik oluşturduğu ve bunlar arasında da, Sa'îd b. Cübeyr, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Talha b. Musarrif, Müslim b. Yesâr, İbrahim b. Yezîd en-Naha'î, Atâ b. es-Sâ'ib, Avn b. Abdillâh b. Mes'ûd gibi tanınmış tâbiîn âlimlerinin yer aldığı,

b) Kurrâ grubu içinde şîî, kaderî, mürcîî ve Osmânî gibi farklı eğilimlerin bulunduğu, örneğin Abdullah b. Seddâd ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ şîî; Ma'bed el-Cühenî kaderî; eş-Şa'bî, Avn b. Abdillâh, Zerr b. Abdillâh ve Kays b. Ebî Müslim mürcîî; Talha b. Musarrif ve Zübeyr b. el-Haris Osmânî olmalarına rağmen bu olayda birlikte hareket ettikleri,

c) Kurrâ içinde yer alan Arapların, farklı güney ve kuzey Arap kabilelerinden olduğu,

d) Kurrâ içinde Sa'îd b. Cübeyr, Mâlik b. Dînâr, Atâ b. es-Sâ'ib, Müslim b. Yesâr gibi çok sayıda mevlânın yer aldığı,

e) Kaynaklarda, kurrâdan Sa'îd b. Cübeyr, eş-Şa'bî, Müslim b. Yesâr ve İbrahim b. Yezîd en-Naha'î gibi sadece bazılarının kâri olarak isimlendirildiği, lakin kâri olarak nitelendirilenlerin yalnız kırâatte değil, hadis ve fıkıh alanlarında da söz sahibi oldukları,

f) Kurrâ arasında Ukbe b. Abdilgâfir, Abdullah b. Gâlib, Mutarrif b. Abdillâh, Müslim b. Yesâr ve İbrahim b. Yezîd gibi sûfilerin bulunduğu,

g) Kurrâdan Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Muvarrik el-İclî, İbrahim et-Teymî gibilerin bu isyandan önce, siyâsî tutumları nedeniyle Haccâc tarafından takibata uğradıkları; İbnü'l-Eş'as isyanının başlamasıyla Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Basra'da isyan için kurrâyı organize ettiği,

ğ) İsyandan sonra, ayaklanmaya katılmakla İslâm'dan irtidat ettiklerini Haccâc'ın huzurunda itiraf ederek tevbe eden kurrânın bağışlandığı, diğerlerinin ise ya idam edildikleri veya takibata uğradıkları,

h) Kurrâ içinde yer alan en-Nadr b. Enes b. Malik'in, Yezîd b. Muhalleb'in 101/720'deki isyanına katıldığı; Hasan el-Basrî'nin karşıt propagandaları sebebiyle tanınmış alimlerin bu isyana katılmadıkları,

ı) Kurrâdan Sa'îd b. Cübeyr ve eş-Şa'bî gibilerinin isyan öncesi Halife Abdülmelik ve Haccâc ile iyi geçinip resmi görev aldıkları; Sa'îd'in isyan sonrası idam edildiği, eş-Şa'bî'nin affedildiği ve Halife Abdülmelik tarafından da oğullarına öğretmen olarak tayin edildiği belirtilir.

Sonuç olarak, Irak'ta Emevîlerin dinî, siyâsî ve sosyal politikalarını eleştiren bazı âlim ve taraftarlarının İbnü'l-Eş'as isyanında kurrâ diye adlandırılan bir grup oluşturdukları ve bunların propagandaları ile isyanın dinî bir nitelik kazandığı, organize olmuş bir parti olmadıkları için isyanın olmadığı dönemlerde kurrâ diye adlandırılmadıkları anlaşılmaktadır.

Diese Arbeit soll ein Beitrag zu den Fragen sein, aus welchem Grund die qurrâ' (Koran-) Leser' an der Revolte des Ibn al-As'at teilnehmen, welche Rolle sie in dieser Revolte spielten und welche Eigenschaften sie hatten. In dieser Untersuchung stützen wir uns weitgehend auf die unsere Doktorarbeit 'Die Rolle der Koranleser in der frühislamischen Geschichte', in der wir die Entstehung und die Bedeutung

des Ausdrucks 'qurrâ' und die politischen, sozialen und religiösen Rolle der qurrâ' in dem ersten islamischen Jahrhundert untersucht haben.¹

Wir wollen zuerst diejenigen Gruppen kurz zusammenfassen, die zur Zeit der Umayyaden-Kalifen bis zur Revolte des Ibn al-Aš'at in den Quellen als qurrâ' bezeichnet wurden. Den Quellenberichten zufolge kam es zwischen Ziyâd b. Abîhi (reg. 662-675), dem Statthalter des Irak und der Schia in Kufa zu einer Kraftprobe, deren Ergebnis die Hinrichtung einer der zur Zeit des Kalifen Utmân b. Affân qurrâ' genannten Personen wie Huġr b. 'Adî und 'Amr b. Al-Hamiq war, die Schiiten geworden waren. Diese werden jedoch zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in den Quellen qurrâ' genannt.

Die Verfolgung der frommen Gegner durch die Regierung soll zur Zeit des 'Ubaidallâh b. Ziyâd als Statthalter von Basra (55-59/674-78) und dann des ganzen Irak (59-64/678-683) angedauert haben.² Unter dem Vorwand, die drohende Gefahr der Charidschiten in Basra bannen zu wollen, verfolgte und tötete man 'eine Reihe derer, die den Koran auswendig gelernt hatten.³ Sie werden jedoch in den Quellen nicht qurrâ' genannt.

Nach einer Überlieferung bei Ibn Sa'd⁴ sollen die sogenannten qurrâ' in Basra gegen die Umayyaden im Jahr 64/684, nach dem Tod von Yazîd b. Mu'âwiya, revoltiert haben. Die anderen historischen Quellen bezeichnen sie jedoch nicht als qurrâ'.⁵ Salama b. Du'aib ar-Riyâhî at-Tamîmî, der die Umayyaden als Tyrannen brandmarkte, stand an der Spitze dieser Bewegung und forderte die basrîschen Bevölkerung auf, Ibn az-Zubair zu huldigen.⁶ Das begeisterte die Rebellen und veranlaßte viele von ihnen, nach Mekka zu ziehen, um sich auf seine Seite zu schlagen.

¹ S. Ayar, Kenan, *Die Rolle der Koranleser in der frühislamischen Geschichte*, (Dissertation) Erlangen 1997.

² Sayed, Redwan, *Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser*, Ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit, Freiburg 1977, S. 336.

³ Ḥalîfa b. Ḥayyât, *Târîh*, 2 Bde., ed. D. al-'Umarî, Nagaf 1967, I, 108, 210; at-Ṭabarî, Muḥammad b. Ġarîr, *Târîh ar-rusul wa'l-mulûk*, ed. J. De Goeje, 15 Bde., Leiden 1879-1901, II, 90, 162 f.

⁴ Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd az-Zuhrî, *Kitâb at-tabaqât al-kubrâ*, ed. Iḥsân 'Abbâs, 9 Bde., Beirut 1960-1968, IV, 300; vgl. Abû Nu'aim al-Isbahânî: *Hilyat al-auliya' wa tabaqât al-asfiya'*, 10 Bde., 2. Aufl. Beirut 1967, II, 32.

⁵ Ṭabarî, *Târîh*, II, 437 f.; Ḥalîfa, *Târîh*, I, 253.

⁶ Ṭabarî, *Târîh*, II, 437; vgl. al-Balâdurî, Aḥmad b. Yahyâ, *Ansâb al-ašraf*, Bd. IV/I, ed. Iḥsân 'Abbâs, Beirut 1979, IV/I, 102.

Kurz nach dem Tod von Yazîd b. Mu'âwiya ließ sich Ibn az-Zubair dann jedoch ohne 'šûrâ' huldigen. Die basrîschen Rebellen, die die Wiedereinführung der šûrâ forderten, zogen sich mit tiefer Enttäuschung aus Mekka zurück, daraufhin lösten sich ihre Reihen wieder auf.⁷ Ob sie tatsächlich zu jener Zeit qurrâ' genannt wurden, ist fraglich, weil sie in den anderen Quellenberichten über diese Bewegung nicht qurrâ' genannt werden.⁸ Dagegen zählt Sayed sie zu den qurrâ'.⁹

Nach den Quellenberichten sollen auch viele qurrâ' am Kampf gegen die Charidschiten zwischen 64/683 und 78/697 teilgenommen haben.¹⁰ Bei einem Überfall der Charidschiten wurden das kufische Heer größtenteils im Jahr 75/695 aufgerieben. Siebzig qurrâ', unter denen Schüler von 'Alî und Ibn Mas'ûd waren, fielen bei diesem Vorfall.¹¹ In der Tat wurden zahlreiche irakischen Heeren besonders zwischen 74/694 und 76/697 von den Charidschiten geschlagen. In diesen Kämpfen fielen Tausende Iraker.¹² Die Gelehrte zogen daher mit den Basrensern und Kufanern gegen die Charidschiten in den Kampf und betrieben eine Hetzpropaganda gegen sie. Nach Sayed ist das bekannte Hadith,¹³ das die Charidschiten als Heuchler oder gar Ungläubige bezeichnet, ihre Korankenntnisse herunterspielt und alle Muslime aufruft, gegen sie zu Felde zu ziehen, wahrscheinlich von den qurrâ' Ende der sechziger Jahre in Umlauf gesetzt worden.¹⁴ Nach 'Amr b. Šarahbil sind die Anhänger 'Alîs und Mu'âwiyas im Paradies und nur die Charidschiten zur Hölle verdammt.¹⁵

Die Aufstände zwangen Leute mit religiöser Bildung, die die Umayyaden kritisch gegenüberstanden, sich zu entscheiden, ob sie sich den

⁷ Halîfa, *Târîh*, I, 252 f.; Ṭabarî, *Târîh*, II, 422.

⁸ Vgl. Halîfa, *Târîh*, I, 252 f.; Ṭabarî, *Târîh*, II, 437 ff.

⁹ Sayed, *Die Revolte*, 338 f.

¹⁰ al-Mubarrad, Muḥammad b. Yazîd, *al-Kâmil fi'l-adab*, ed. Muḥammad Abû l-Faḍl Ibrâhîm und as-Saiyid Saḥâta, 4 Bde., Kairo o.J., III, 372; Ṭabarî, *Târîh*, II, 786, 876, 997 f.

¹¹ Mubarrad, *Kâmil*, III, 372.

¹² Zu diesen Kriegen gegen die Charidschiten s. Ṭabarî, *Târîh*, II, 881-1115; Ibn al-Aṭîr, Abû l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammad, *al-Kâmil fi't-târîh*, 12 Bde. und Index-Band, Beirut 1965, IV, 388-432; Wellhausen, Julius, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901, S. 38-47; Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz*, 2. unveränderte Auflage, Berlin 1960, S. 125-150.

¹³ Zu dem Hadith s. 'Abdarrazzâq b. Hammâm, *al-Muṣannaf fi'l-ḥadîṭ*, ed. Ḥabîbarrahmân al-'Azamî, 11 Bde., Beirut 1970-1972, XI, 146 ff.

¹⁴ Sayed, *Die Revolte*, 340.

¹⁵ Sayed, *Die Revolte*, 340.

Revolten anschließen oder die Regierung weiterhin unterstützen sollten. Daher ist es wahrscheinlich, daß einige Gelehrte bzw. *qurrâ'* anfänglich sowohl an der Erhebung der Tawwâbûn¹⁶ als auch an der Erhebung von al-Muhtâr¹⁷ teilnahmen. Einer von ihnen war 'Âmir b. Šarâhîl aš-Ša'bî, der anfänglich den Muhtâr unterstützte.¹⁸ Die Quellen erwähnen jedoch keine militärische Einheit namens *qurrâ'*, die an den erwähnten Erhebungen teilgenommen habe.

Die Quellen, die über die Revolte des Ibn al-Aš'at berichten, erwähnen eine *qurrâ'*-Gruppe, die an dieser Revolte teilgenommen hatte. Wir wollen zuerst diesen Aufstand kurz darstellen, um festzustellen, welche Rolle die *qurrâ'* in dieser Revolte gespielt hat.

Al-Ḥaġġâġ ernannte Ibn al-Aš'at im Jahre 80/699 zum Oberbefehlshaber einer Armee, die aus ca. 25000 Soldaten bestanden und betraute ihn mit dem Posten des Statthalters von Sistan.¹⁹ In seinem Einsatzgebiet sollte er die meuternden Soldaten in Kirman und Sistan zur Ruhe zu bringen und vor allem den Zunbil schlagen, um ihm erneut Tributzahlungen aufzuerlegen.²⁰ Nachdem Ibn al-Aš'at einen Teil des Landes unterworfen hatte, hielt er vorübergehend inne, damit seine Soldaten sich an die Natur des Gebirges gewöhnten, und meldete das al-Ḥaġġâġ. Al-Ḥaġġâġ bestand in wiederholten Briefen darauf, er solle ungesäumt vorrücken, oder sonst den Befehl an seinen Bruder Ishâq abgeben.²¹ Da versammelte Ibn al-Aš'at die Hauptleute, die ihm volle Unterstützung zusicherten, teilte ihnen den Inhalt der Briefe mit und forderte schließlich seine Soldaten auf, die ohnehin al-Ḥaġġâġ haßten, mit ihm zusammen offen gegen al-Ḥaġġâġ zu revoltieren.²² Statt für einen Kampf mit dem Zunbil, begann man im Jahr 81/700 für einen Zug nach dem Irak zu rüsten.²³

Die Militärgarnisonen von Kirman und Faris schlossen sich den

¹⁶ Ṭabarî, *Târîh*, II, 559, 564; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, 72 f.

¹⁷ Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, 77 ff.

¹⁸ Ibn al-Aš'at, *Kâmil*, IV, 233 ff.; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*, 77 ff.; Sayed, *Die Revolte*, 340.

¹⁹ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1044 ff.; Wellhausen, *Reich*, 144 f.; Sayed, *Die Revolte*, 181 ff.

²⁰ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1046; Sayed, *Die Revolte*, 182.

²¹ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1047-1054; Wellhausen, *Das arabische Reich*, 145 f.; Sayed, *Die Revolte*, 179-190.

²² Ṭabarî, *Târîh*, II, 1053 ff.; Ibn Kašîr, Abû l-Fidâ', *al-Bidâya wa'n-nihâya*, 14 Bde. in 7 Bdn., Beirut und Riyad 1966, IX, 35 ff.

²³ Zu den Einzelheiten dieses Ereignisses s. Sayed, *Die Revolte*, 190-93.

Revoltierenden an.²⁴ Al-Ḥaġġāġ zog mit seinen syrischen Soldaten den Rebellen entgegen. Bei Tustar kam es zum ersten Zusammenstoß. Dort siegte Ibn al-Aš'at²⁵ und zog ungehindert in die Stadt Basra ein, wo ihm die ganze Stadt huldigte und ihn ihrer Unterstützung gegen al-Ḥaġġāġ versicherte.²⁶ Nach etwa zwei Monaten fand eine Schlacht zwischen beiden Seiten in Zâwiya bei Basra wieder statt. Al-Ḥaġġāġ besiegte dort den Ibn al-Aš'at.²⁷ Daraufhin zog Ibn al-Aš'at nach Kufa.²⁸ Die aufständischen Iraker zogen aus der Stadt heraus und bezogen den Syrern gegenüber ein festes Lager bei Dair al-Ġamâġim. Sie sollen 200 Tausend Mann stark gewesen sein.²⁹ Auch die *qurrâ'* standen hinter Ibn al-Aš'at.³⁰ Der Eintritt der *qurrâ'* in die Kämpfe hatte die Stimmung im Lager des Ibn al-Aš'at sehr gehoben. Die *qurrâ'*, die eine Radikalisierung in die Revolte gebracht hatten, begannen nun den Sturz der Umayyaden durch eine religiös gefärbte Argumentation zu propagieren.³¹ Es fanden Monate hindurch täglich Zusammenstöße statt. Sie brachten aber keine Entscheidung. Der Kalif 'Abdalmalik geriet in Unruhe. 'Abdalmalik sandte ein neues syrisches Heer und ließ jedoch zugleich den Irakern Angebote machen, für den Fall, daß sie sich ihm unterwerfen wollten: Ihre Pension sollte auf gleiche Höhe wie die der Syrer gebracht und al-Ḥaġġāġ abberufen werden. Sie lehnten es aber trotz dem Zureden des Ibn al-Aš'at ab.³² Der Kampf dauerte tagelang. Nachdem die wichtigsten Stellungen der Iraker, unter denen auch die Stellung der *qurrâ'* war, durch die Angriffe der Syrer zur

²⁴ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1057-60; Sayed, *Die Revolte*, 197. Danach erkannte man die Unmöglichkeit, al-Ḥaġġāġ von 'Abdalmalik zu trennen. So sagte man sich auch von diesem los und huldigte dem Ibn al-Aš'at für den Kampfe gegen den Kalifen und die Syrer.

²⁵ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1060-62. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 146 f.; Sayed, *Die Revolte*, 202-204.

²⁶ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1062 f.

²⁷ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1062-65; Ḥalîfa, *Târîh*, I, 281; Sayed, *Die Revolte*, 204-207.

²⁸ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1068-70; Wellhausen, *Das arabische Reich*, 147; Sayed, *Die Revolte*, 208-212.

²⁹ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1071 f.

³⁰ al-Balâdurî, Aḥmad b. Yaḥyâ, *Ansâb al-ašraf*, Handschrift, Bd. I-II, MS Süleymaniye Kütüphanesi (Reisülkuttap Mustafa Efendi), Nr. 597, 598, II, 16.

³¹ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1086 ff. und vgl. Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, VI, 185; Sayed, *Die Revolte*, 212 ff. Ihre Radikalisierung ist auf dem Hintergrund der schiitischen Prägung in Kufa zu sehen. Die Schiiten waren Erzfeinde der Umayyaden. Sayed, *Die Revolte*, 213.

³² Ṭabarî, *Târîh*, II, 1074 f.; Wellhausen, *Das arabische Reich*, 148; Sayed, *Die Revolte*, 209-216.

Auflösung gebracht worden waren,³³ wurden die Iraker schließlich von den Syrern in die Flucht geschlagen.³⁴ Ibn al-Aš'at konnte der Flucht nicht Einhalt tun. Daraufhin zog al-Ḥaġġāġ als Sieger in Kufa ein und nahm die Huldigung derer entgegen, die die Waffen niedergelegt hatten. Sie mußten dabei bekennen, daß sie durch ihre Empörung den Islam verleugnet hätten. Er ließ ein Blutbad unter den führenden Schiiten anrichten.³⁵ Nur sehr wenige wollten ihr Leben nicht um den Preis solcher Selbsterniedrigung erkaufen.³⁶

Ibn al-Aš'at hielt in Duġail noch einmal mit den zahlreichen Truppen, die von allen Seiten zu ihm stießen, dem ihm nachrückenden al-Ḥaġġāġ stand. Nach hartnäckigem Kampf, an dem auch die überlebenden *qurrā'* beteiligt waren, schlug al-Ḥaġġāġ eine entscheidende Schlacht gegen Ibn al-Aš'at im Jahr 82/701.³⁷ Dann floh Ibn al-Aš'at nach Osten. Schließlich wurde er im Jahr 84/104 gefangen und beging Selbstmord.³⁸

Als erstes muß beachtet werden, daß die Erhebung vom Heere der Iraker in Sistan ausging, dem sich die Garnisonen der übrigen Provinzen anschlossen und die Provinzstädte Kufa und Basra die Tore öffneten. Daran beteiligten sich die vornehmsten und angesehensten Araber.³⁹ Laut Wellhausen war der Hauptgrund für den Aufstand des Ibn al-Aš'at der, daß die irakischen Streitkräfte die syrischen Truppen nicht leiden konnten und meinten, die letzteren würden auf ihre Kosten bevorzugt.⁴⁰ Al-Ḥaġġāġ hatte die syrischen Soldaten, die er gegen den Charidschiten Šabīb b. Yazīd (gest. 77/696) herbeigerufen hatte, im Lande behalten, zum Schutze weniger nach außen als gegen inneren Widerstand. Sie verkörperten die Fremdherrschaft. Die irakischen Milizen mußten sich mit geringer Pensionen begnügen und dafür die Syrer unterhalten; sie wurden zu Expeditionen und Besatzungen in weit entlegenen Gegenden verwandt, und jene lagen bei ihren Familien im Quartier.⁴¹ Abgesehen davon war die

³³ Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1086-93.

³⁴ Ḥalīfa, *Tārīḥ*, I, 281 f.; Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1094 f.; Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, IX, 47 f.

³⁵ Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1096 ff.; Ibn A'tam al-Kūfī, Abū Muḥammad Aḥmad, *Kitāb al-Futūḥ*, ed. M. 'Abdalmu'īd Ḥān, M. 'Ali al-'Abbāsī u.a., 8 Bde., Haidarabad 1968-1975, VII, 141 ff.

³⁶ Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1096 ff.; Ibn A'tam, *Futūḥ*, VII, 142 ff.; Ibn Kaṭīr, *Bidāya*, IX, 49.

³⁷ Ḥalīfa, *Tārīḥ*, I, 282-85; Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1098 f.; Ibn A'tam, *Futūḥ*, V, 145 f. Zu den Schlachten zwischen al-Ḥaġġāġ und Ibn al-Aš'at s. Sayed, *Die Revolte*, 146-245.

³⁸ Sayed, *Die Revolte*, 223-35.

³⁹ Wellhausen, *Das arabische Reich*, 153 f.; Sayed, *Die Revolte*, 239-243.

⁴⁰ Wellhausen, *Das arabische Reich*, 153 ff.

⁴¹ Wellhausen, *Das arabische Reich*, 155.

strenge Herrschaft von al-Ḥaġġāġ allgemein verhaßt.⁴² Andere materielle und soziale Faktoren mögen eine Rolle gespielt haben. So waren auch die ursprünglichen Forderungen der Revolte laut Sayed die folgenden: Gleichberechtigung mit den Syrern, Gewährung einer wirtschaftlichen Autonomie für den Irak und die Absetzung von al-Ḥaġġāġ.⁴³

Was die an der Revolte beteiligten *qurrâ* ' anbelangt, so haben sie bei Basra und Kufa als selbständige Einheiten gekämpft.⁴⁴ Unter ihnen waren zahlreiche *mawâlî*. Bei Dair al-Ġamâġim sollen sie sogar daran gedacht haben, einen Klienten zu ihrem Anführer zu wählen.⁴⁵ Da die Araber unter ihnen, die Führung eines *mawlâ* anscheinend als ehrenrührig betrachteten, führte sie der Araber Ġabala b. Zahr b. Qais al-Ġu'fi an.⁴⁶ Als Ġabala b. Zahr dann bei Dair al-Ġamâġim fiel, wählten sie den arabischen Stammesführer Bistâm b. Masqala zu ihrem Anführer.⁴⁷

Die *qurrâ* ' nahmen an der Revolte, die politische und soziale Hintergründe hatte, leidenschaftlich teil und stellten sich mit Worten und Taten an die vorderste Front. Sie propagierten die Notwendigkeit eines Sturzes der Umayyaden an Hand einer religiös gefärbten Argumentation unter den Massen.⁴⁸ So betonten die *qurrâ* ' das Unrecht der herrschenden Gewalt und das Recht der Erhebung gegen sie.⁴⁹

Dagegen nahmen drei bekannte Gelehrte nicht an diesem Aufstand teil und hielten den Kampf für unerlaubt und blieben daher der Revolte fern. Es waren Abû Ishâq as-Sabî'î (gest. 128/745), Maimûn b. Mihrân (gest. 117/735) und al-Ḥasan al-Baṣrî (110/728).⁵⁰ Al-Ḥasan forderte seine Freunde nachdrücklich auf, sich dem Aufstand nicht anzuschließen. Seine Haltung ist trotzdem umstritten. Einigen Quellen zufolge soll er mit Ibn al-Aṣ'at ausgezogen sein.⁵¹

Aus welchem Grund die *qurrâ* ' diesen Aufstand unterstützten und

⁴² Sayed, *Die Revolte*, 127-245.

⁴³ Sayed, *Die Revolte*, 245.

⁴⁴ Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 16-32; Ṭabarî, *Târîh*, II, 1070-94.

⁴⁵ al-Fasawî, Abû Yûsuf Ya'qûb b. Sufyân, *al-Ma'rifa wa't-târîh*, ed. Akram Ziyâ al-Umarî, 3Bde. Bagdad 1974-1976, 4 Bde. Medina 1990, III, 170.

⁴⁶ Fasawî, *Ma'rifa*, III, 170; Ṭabarî, *Târîh*, II, 1072 ff.

⁴⁷ Sayed, *Die Revolte*, 222 ff., 349.

⁴⁸ Sayed, *Die Revolte*, 214, 342 ff. und vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 155.

⁴⁹ Im Grunde aber hatte der Aufstand unter Ibn al-Aṣ'at keine religiösen Beweggründe. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 155.

⁵⁰ Sayed, *Die Revolte*, 349.

⁵¹ S. Ḥalîfa, *Târîh*, I, 287; al-Ya'qûbî, Ahmad b. Abî Ya'qûb, *Târîh*, ed. M. Th. Houtsma, 2 Bde., Leiden, II, 278; Sayed, *Die Revolte*, 349.

daran teilnahmen, erklären uns die Vorwürfe, die die Führer der *qurrā* bei Dair al-Ġamāġim den Umayyaden gemacht haben sollen. Einer von ihnen war Sa'îd b. Ġubair, der von al-Ĥaġġāġ zum Finanzbevollmächtigten der Armee des Ibn al-Aš'at ernannt worden war⁵² und dann revoltierend mit Ibn al-Aš'at zurückkam.⁵³ Nach dem Bericht bei Ṭabarî warf Sa'îd b. Ġubair, der bei Dair al-Ġamāġim unter den *qurrā* war, den Umayyaden Unterdrückung und Erniedrigung der Schwachen, Tyrannei im religiösen Bereich (*taġabbur fi'd-dîn*) und Verhinderung des Gebets (*imâtat aš-šalât*) vor.⁵⁴ Aš-Ša'bî war auch unter ihnen und brandmarkte die Umayyaden als Unterdrücker und Tyrannen.⁵⁵ Abdarrahmân b. Abî Lailâ bezeichnete die Marwâniden als '*muĥillûn*', '*mubtadi'ûn*' und '*muĥditûn*'.⁵⁶ Abû al-Baĥtarî, der ein *mawlâ* war, betrachtete den Kampf gegen die Marwâniden als gottgewollten Krieg 'zum Heil der Religion und für ein würdiges Leben'.⁵⁷

Es ist wahrscheinlich, daß mit '*imâtat aš-šalât*' der umayyadische Brauch gemeint ist, wonach sie das Gebet nicht rechtzeitig verrichteten, sondern kurz vor der Zeit des nächsten Gebets. Sie hielten auch ihre Freitagsansprache so lange, daß kaum noch Zeit für das Gebet übrigblieb.⁵⁸ Da die Marwâniden das koranische Gebot mißachteten, keine Waffen in Mekka zu tragen, als sie den militärischen Zug gegen Ibn az-Zubair und die heiligen Stätten im Jahre 73/692 unternahmen und die Ka'ba verbrannten und zerstörten, wurden sie zu Schändern des heiligen Hauses (*muĥillûn*) und der heiligen Stadt.⁵⁹

Der Vorwurf der *qurrā*, die Umayyaden seien 'Erneurer' (*mubtadi'ûn*, *muĥditûn*) und trieben Mißbrauch mit der Religion (*taġabbur fi'd-dîn*), war als Kritik an ihren Legitimationsansprüchen gemeint.⁶⁰ Die Sufyâniden - Verwandte von 'Utmân - betrachteten sich als Rächer von 'Utmân und seine rechtmäßigen Nachfolger. Dagegen wurde Marwân b. al-Ĥakam 65/87 zum Kalifen gehuldigt, weil es keinen

⁵² Ṭabarî, *Târîĥ*, II, 1061 ff. vgl. Mubarrad, *Kâmil*, II, 96.

⁵³ Mubarrad, *Kâmil*, II, 96.

⁵⁴ Ṭabarî, *Târîĥ*, II, 1086 ff. und vgl. Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 31.

⁵⁵ Ṭabarî, *Târîĥ*, II, 1086 f.

⁵⁶ Ṭabarî, *Târîĥ*, II, 1086 f. und vgl. Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 31.

⁵⁷ Ṭabarî, *Târîĥ*, II, 1086 f. und vgl. Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 31.

⁵⁸ Sayed, *Die Revolte*, 343. Der Schlachtruf der *qurrā* bei Dair al-Ġamāġim soll 'Rache für das Gebet (*yâ târat aš-šalât*)' gelautet haben. ad-Dahabî, Muhammad b. Aĥmad, *Târîĥ al-islâm wa tabaqât al-mašâhir wa'l-a'lâm*, ed. Husâmaddîn al-Qudsi, 4 Bde., Kairo 1947-1950, III, 229.

⁵⁹ Sayed, *Die Revolte*, 342 f.

⁶⁰ Sayed, *Die Revolte*, 344.

Alternativkandidaten im damaligen Augenblick gab. Sie waren der Meinung, daß Gott ihnen das Kalifat vorherbestimmt habe und es ihnen von keinem Menschen genommen werden könne und Gott ihre Herrschaft verteidigt.⁶¹

Ein anderer Grund soll die *mawâlî*-Politik der Umayyaden gewesen sein. Da die Zahl der *mawâlî* im Irak durch die Einwanderung neuer Muslime nach Basra und Kufa zugenommen hatte und sie im politischen und öffentlichen Leben eine ebenso wichtige Rolle wie die Araber zu spielen begannen, verfolgte al-Ḥaġġâġ Tausende der *mawâlî* und wollte sie aus den Städten verbannen.⁶² Obgleich diese den Islam längst angenommen hatten, wollte die Regierung auch weiterhin die *mawâlî* zur Kopfsteuer verpflichten.⁶³ Nach Ṭabarî nahmen die von al-Ḥaġġâġ ausgewiesenen *mawâlî* allerdings zusammen mit den *qurrâ'*, die Sympathien für sie hatten, an der Revolte teil.⁶⁴

Einige der angesehensten Persönlichkeiten der *qurrâ'* wie `Abdarrahmân b. Abî Lailâ, Muwarriq al-'Iġlî, Ibrâhîm at-Taimî und Maimûn b. Mihrân wurden vor der Revolte von al-Ḥaġġâġ wegen ihrer politischen Einstellung verfolgt.⁶⁵ Nach den Berichten trafen die *qurrâ'* in Basra bei `Abdarrahmân b. Abî Lailâ zusammen und beschlossen an der Revolte teilzunehmen.⁶⁶ Also betrachteten die *qurrâ'* die Religions- und Gesellschaftspolitik der Marwânîden als islamfeindlich. Daher nahmen sie an der Revolte des Ibn al-Aš'at teil.

Was die Zahl der an der Revolte beteiligten *qurrâ'* betrifft, wird ihre Zahl in einer Überlieferung von Mâlik b. Dînâr bei Ḥalîfa auf 500 geschätzt. Alle sollen den Kampf für erlaubt gehalten haben.⁶⁷ Dagegen nennt Abû `Ubaida die Zahl der *qurrâ'* bei Dair al-Ġamâġim 12000.⁶⁸ Da Mâlik b. Dînâr selbst einer der an der Revolte beteiligten *qurrâ'* war, kann die Zahl bei Ḥalîfa zutreffend sein. In der Einheit der *qurrâ'* kämpften wahrscheinlich auch diejenigen, die nicht eigentlich zu den *qurrâ'* gehörten,

⁶¹ Sayed, *Die Revolte*, 344 f.

⁶² Sayed, *Die Revolte*, 137-143; Juda, Jamal, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der mawâlî in frühislamischer Zeit*, (Dissertation) Tübingen 1983, S. 164-170.

⁶³ Sayed, *Die Revolte*, 138-141; Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte*, 168.

⁶⁴ Ṭabarî, *Târîh*, II, 1122, 1435.

⁶⁵ Sayed, *Die Revolte*, 342, 355, 358.

⁶⁶ Fasawî, *Ma`rifa*, II, 35, 38; Ibn Sa`d, *Tabaqât*, VI, 75; Sayed, *Die Revolte*, 348.

⁶⁷ Ḥalîfa, *Târîh*, I, 288.

⁶⁸ Abû `Ubaida, Ma`mar b. al-Muṭannâ, *Naqâ'id Ġarir wa'l-Farazdaq*, 2 Bde., ed. Bevan, London 1910, I, 412 f.

weil sie Sympathien mit ihnen hatten.⁶⁹ Abû `Ubaid schätzt daher die Zahl der Personen, die in der *qurrâ*-Einheit kämpften, auf 12 Tausend.

Für die an der Revolte beteiligten *qurrâ* stellte Halîfa b. Hayyât eine Namenliste zusammen, auf der er etwa 25 Personen erwähnt.⁷⁰ Nach Sayed nannte Halîfa in dieser Liste jedoch nur die bekanntesten unter den *qurrâ*.⁷¹ Sayed versucht eine Aufstellung der an der Revolte beteiligten *qurrâ* nach Halîfa und anderen Historikern sowie den Traditionariern und Literaten zu geben. Er könnte etwa 56 Personen feststellen.⁷² Die von ihm erwähnten Zahl der *qurrâ* ist jedoch gering im Vergleich zu den von den beiden Historikern genannten Zahlen.

Laut der Feststellung von Sayed waren sie:⁷³ Sulaimân b. Yasâr, `Uqba b. `Abdalġâfir al-`Audî al-Azdî, `Uqba b. Wassâġ al-Azdî, `Abdallâh b. Ġâlib al-Ġahdamî al-Azdî, an-Naġr b. Anas b. Mâlik, Abû al-Ġauzâ' Aus b. `Abdallâh al-Azdî, Imrân b. `Işâm aġ-ġubâ'î oder al-`Anazî, Abû al-Minhal Sayyâr b. Salama ar-Riyâhî, Mâlik b. Dînâr, Murra b. Dabbâb al-Harrâdî, Abû Nuġaid al-Ġahdamî, Abû Şaiġ Haiwân b. Hâlid al-Azdî, al-Ĥasan al-Başrî, Sa'îd b. Ġubair, `Âmir b. Şarâhîl aš-Şa'bî, `Abdallâh b. Şaddâd b. al-Ĥâdd, `Abdarrahmân b. Abî Lailâ, Abû `Ubaid b. `Abdallâh b. Mas'ûd al-Ĥudalî, al-Ma'rûr b. Suwaid, Talġa b. Muşarrîf al-Hamdânî, Zubaid b. al-Ĥârîġ al-Hamdânî, `Atâ' b. as-Sâ'ib, Abû al-Baġtarî Sa'îd b. Fairûz, Sa'îd b. Yasâr al-Başrî, `Abdallâh b. `Amr al-`Iġlî, Ĥusain b. `Abdarrahmân as-Sulamî, Kumail b. Ziyâd an-Naġa'î, `Abdarrahmân b. `Ausâġa an-Nahmî, Abû `Umar Zâġân, Muţarrîf b. `Abdallâh aš-Şihġîr, Muslim b. Yasâr, Ibrâġim b. Yazîd an-Naġa'î, Ibrâġim b. Yazîd at-Taimî, `Aun b. `Abdallâh b. `Utba b. Mas'ûd, ġarr b. `Abdallâh, al-`Asad b. Hilâl al-Muġâribî, ar-Rabî' b. Hâlid, Abû Şâlih Mâġân, `Abdarrahmân b. Yazîd b. Qais an-Naġa'î, Zirr b. Ĥubaiš, Ayyûb b. al-Qirrîya, Maimûn b. Abî Şabîb, Ma'bad al-Ġuhanî, Ġabala b. Zaġr b. Qais al-Ġu'fi, Abû al-Baġtarî Sa'd, Talq b. Ĥabîb al-`Anazî, `Abdarrahmân b. `Abdallâh b. al-Ĥârîġ, Abû Ĥuzâba al-Walîd b. Ĥanîfa at-Tamîmî, al-Anas b. Ġiyât, Abû Ġilda al-Yaşkurî, Aġmad an-Nasabî, Muġammad b. as-Sâ'ib al-Kalbî, `Atiya b. Sa'd b. Ġunâda al-Aufî, Abû an-Naġra aš-Şî'î, al-`Alâ' b. `Abdalkarîm, Mawlâ Fairuz Ĥusain, `Abdallâh b. Fuġala al-Laiġî und Qais b. Abî Muslim al-Masîr.

⁶⁹ Ṭabarî, *Târîġ*, II, 1122, 1435.

⁷⁰ Halîfa, *Târîġ*, I, 286-88; und vgl. Ḍahabî, *Târîġ*, III, 232.

⁷¹ Sayed, *Die Revolte*, 350.

⁷² Sayed, *Die Revolte*, 350-363.

⁷³ Zu den Biographien dieser Personen s. Sayed, *Die Revolte*, 350-363.

Es ist nicht sicher, daß alle von Sayed erwähnten Personen zu den *qurrâ*' gehörten, weil einerseits Sayed den Kumail b. Ziyâd, der nicht an der Revolte teilnahm,⁷⁴ wie er selbst sagt, unter den an der Revolte beteiligten *qurrâ*' nennt.⁷⁵ Andererseits scheint Ġabala b. Zahr, der der Anführer der *qurrâ*' bei Dair al-Ġamâġim war, nicht zu den *qurrâ*' gehört zu haben.⁷⁶ Wie Sayed betont,⁷⁷ ist es wahrscheinlich, daß die Quellen nur die bekannten *qurrâ*' erwähnen, die an der Revolte beteiligt waren, weil ihre Zahl zu hoch gewesen ist.

Die Angaben über die an der Revolte des Ibn al-Aš'at beteiligten *qurrâ*' führen zu den folgenden Feststellungen:

a) Es erscheint wahrscheinlich, daß die opponierenden Gelehrten und ihre Anhänger während der Schlacht gegen al-Ĥaġġâġ eine militärische Einheit bildeten, die von den Muslimen *qurrâ*' genannt wurde. Unter den an der Revolte beteiligten *qurrâ*' werden tatsächlich folgende geachtete Gelehrte genannt: Sa'îd b. Ġubair, 'Âmir b. Šarâhîl aš-Ša'bî, 'Abdarrahmân b. Abî Lailâ, Talĥa b. Mušarrif, Muslim b. Yasâr, Ibrâhîm b. Yazîd an-Naha'î, 'Atâ' b. as-Sâ'ib und 'Aun b. 'Abdallâh b. Mas'ûd. Obwohl die Revolte des Ibn al-Aš'at grundsätzlich aus politischen und sozialen Gründen entstand, nahm sie unter dem Einfluß der *qurrâ*' eine religiöse Färbung an.

b) Die Mitglieder der *qurrâ*' vertraten unterschiedliche Ansichten, waren unter ihnen Schiiten, Qadariten, Murġi'iten und 'Utmânîten. Zum Beispiel waren 'Abdallâh b. Šaddâd und 'Abdarrahmân b. Abî Lailâ Schiiten. Ma'bad al-Ġuhanî war ein Qadarit. 'Âmir b. Šarâhîl aš-Ša'bî, 'Aun b. 'Abdallâh b. 'Utba b. Mas'ûd, Darr b. 'Abdallâh und Qais b. Abî Muslim waren Murġi'iten. Talĥa b. Mušarrif und Zubaid b. al-Ĥârîġ waren 'Utmânîten. Doch verkehrten sie in diesem Fall freundschaftlich miteinander, obwohl sie unterschiedliche Ansichten vertraten.

c) Die Araber unter ihnen waren aus verschiedenen süd- und nordarabischen Stämmen.

d) Unter ihnen waren auch *mawâlî*, von denen einige Männer erwähnt werden, wie Sa'îd b. Ġubair, Mâlik b. Dînâr, 'Atâ' b. as-Sâ'ib, Muslim b. Yasâr. Da die *qurrâ*' die *mawâlî*-Politik der Regierung aus

⁷⁴ Fasawî, *Ma'rifa*, II, 481; Ĥalîfa, *Târîĥ*, I, 288; Ĥabarî, *Târîĥ*, I, 3034 ff.; Ibn Ĥaġar al-'Asqalânî, Aĥmad b. 'Alî, *al-Isâba fi tamyîz as-sahâba*, 8 Bde., Kairo 1970-1972, V, 654

⁷⁵ Sayed, *Die Revolte*, 357.

⁷⁶ Sayed, *Die Revolte*, 360.

⁷⁷ Sayed, *Die Revolte*, 350.

religiösen Gründen kritisierten, kämpften wahrscheinlich zahlreiche *mawālī* in der Einheit der *qurrā'*. Daher war ihre Zahl so hoch.

e) Manche von ihnen wurden in der Quellen als Koranleser (*qāri'*) bezeichnet, wie Sa'îd b. Ğubair, aš-Ša'bî, al-Ḥasan al-Baṣrî, Muslim b. Yasâr, Ibrâhîm b. Yazîd an-Naḥa'î. Diese waren nicht nur in der Koranlesung bewandert, sondern auch in der Tradition und im *fiqh*.⁷⁸

f) Unter ihnen waren Asketen, wie 'Uqba b. 'Abdalġâfir al-'Audî al-Azdî, 'Abdallâh b. Ğâlib al-Ğahdamî al-Azdî, Muṭarrif b. 'Abdallâh b. aš-Šihhîr, Muslim b. Yasâr und Ibrâhîm b. Yazîd at-Taimî.⁷⁹

g) Die überlebenden *qurrā'*, die an der Revolte beteiligt waren, und die vor al-Ḥaġġâġ nicht bekennen wollten, daß sie durch ihre Empörung den Islam verleugnet hätten, wurden jedoch danach systematisch verfolgt und bestraft, wie die Fälle von Sa'îd b. Ğubair, Ṭalq b. Ḥabîb, Muṭarrif b. 'Abdallâh, Ibrâhîm at-Taimî und Ma'bad al-Ğuhanî zeigen.⁸⁰

h) Einige von ihnen scheinen eine Zeitlang mit dem Kalifen 'Abdalmalik und dem Statthalter al-Ḥaġġâġ auf gutem Fuß gestanden zu haben, zum Beispiel Sa'îd b. Ğubair und Âmir aš-Ša'bî. Beide übernahmen Posten vor der Revolte. Der erstere wurde nach der Revolte hingerichtet⁸¹ und der zweite wurde begnadigt. Danach machte 'Abdalmalik Âmir aš-Ša'bî zu einem seiner Vertrauten und Erzieher seiner Söhne.⁸²

Es wird daraus ersichtlich, daß die *qurrā'* Mitglieder der allgemeinen religiösen Bewegung im Irak waren. Deswegen bildeten sie eine Einheit während der Schlacht. Sie waren selbstverständlich keine organisierte Partei. Sie waren jedoch der Meinung, daß der islamische Staat auf dem Koran und der Sunna des Propheten beruhen sollte.

Nach der Revolte des Ibn al-Aš'at taucht der Ausdruck *qurrā'* noch einmal in den Berichten über den Aufstand von Yazîd b. al-Muhallab auf.⁸³ Im Jahr 101/719-20 rebellierte Yazîd b. al-Muhallab in Basra gegen die Syrer.⁸⁴ Nachdem er die Kontrolle über Basra gewonnen hatte, rief er

⁷⁸ Ayar, *Die Rolle der Koranleser*, S. 225-243.

⁷⁹ S. Sayed, *Die Revolte*, 350, 351, 357, 358.

⁸⁰ Sayed, *Die Revolte*, 350 ff.

⁸¹ Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 42 ff.; Mubarrad, *Kâmil*, II, 96.

⁸² Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 40 ff. Ibn Sa'd, *Ṭabaqât*, VI, 247-252.

⁸³ Tabarî, *Târîḥ*, II, 1400 ff.; Balâdurî, *Ansâb* Ms II, 104 ff.

⁸⁴ Persönliche Faktoren spielten eine Rolle in diesem Aufstand. Dazu s. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 156-58, 162 ff., 168, 194-201. Dieser Aufstand wurde auch für die Autonomie des Irak gegen die Herrschaft der Syrer unternommen. Wellhausen, *Die religiös-politischen Parteien*, 95.

die Leute im Namen der Schrift Gottes und der Sunna des Propheten zum heiligen Krieg gegen die Syrer auf. Viele reagierten auf die Aufforderung. Al-Ḥasan al-Baṣrī widersetzte sich ihr öffentlich und betonte, daß es sich in diesen Bürgerkriegen nicht um Gott handle, sondern um die Welt und ihren Gewinn.⁸⁵ Daraufhin nahm die Mehrzahl der religiösgesinnten Männer nicht an der Revolte teil.⁸⁶ Trotzdem beteiligten sich manche der *qurrā'* an der Revolte des Yazīd b. al-Muhallab.⁸⁷ An-Naḍr b. Anas b. Mālik, der einer der an der Revolte des Ibn al-Aṣ'at beteiligten *qurrā'* war, soll unter ihnen gewesen sein.⁸⁸ Unter den Teilnehmern wird jedoch kein Gelehrter von Bedeutung genannt. Es ist wahrscheinlich, daß sich keine militärische Einheit, die *qurrā'* genannt wird, nach der Revolte von Yazīd b. al-Muhallab mehr gebildet hat. Gegen Ende des Jahres 102/720 wurde der Aufstand niedergeworfen.⁸⁹ Nach Sayed soll sich die *qurrā'*-Bewegung im folgenden nach Hurasan verlagert haben, wo die Murǧī'a die Rolle der *qurrā'* übernahm und sie ersetzte. Dann wurden sie nicht mehr *qurrā'* sondern Murǧī'iten genannt.⁹⁰

Die beiden Aufstände machen deutlich, daß die Aufständigen die Gelehrte bzw. *qurrā'* zwangen, die den Umayyaden kritisch gegenüberstanden, sich zu entscheiden, ob sie sich den Revolten anschließen oder weiterhin die Regierung unterstützen sollten.

Es ist sicher, daß allgemein nicht alle Gelehrten zu jener Zeit *qurrā'* genannt wurden, sondern nur die, die im Irak gegen die Regierung opponierten. Denn der Ausdruck '*qurrā'*' wird in den Quellen nicht für die Gelehrten, die den Koran und den Islam in Mekka und Medina lehrten und dort in den islamischen Wissenschaften bewandert waren, gebraucht.⁹¹ Auch in Syrien bezeichnet man keine Gruppe zur Zeit der Umayyaden als *qurrā'*. Außerdem bezeichnen die Quellen nur diejenigen, die irgendwie in einer Oppositionsbewegung gegen die Regierung standen, als *qurrā'*. In diesem Zusammenhang sei erinnert an den Aufstand des Salama b. Du'aib, den Aufstand des Ibn al-Aṣ'at.

⁸⁵ Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1400 ff.; Balādurī, *Ansāb* Ms II, 104-107; Wellhausen, *Das arabische Reich*, 196-201. Qatāda b. Di'āma as-Sadūsī und Farqad as-Sabhī waren auch gegen diese Revolte. S. Balādurī, *Ansāb* Ms II, 106, 107.

⁸⁶ Balādurī, *Ansāb* Ms II, 111, 113; Ṭabarī, *Tārīḥ*, II, 1398 ff.

⁸⁷ Balādurī, *Ansāb* Ms II, 103, 109.

⁸⁸ Ibn Ḥaǧar al-Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Tahdīb at-tahdīb*, 12 Bde., Haidarabad 1325-1327, X, 435-36; Sayed, *Die Revolte*, 351. Ḥalīfa bezeichnete ihn als einer der an der Revolte des Ibn al-Aṣ'at beteiligten *qurrā'*. S. Ḥalīfa, *Tārīḥ*, I, 286.

⁸⁹ Zu den Einzelheiten dieses Aufstands s. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 156-58, 162 ff., 168, 194-201.

⁹⁰ Sayed, *Die Revolte*, 363 f.

⁹¹ Aḥmad b. 'Alī, *Die Rolle der Koranleser*, S. 209-225.

HEIDEGGER'S NOTION OF TRUTH IN *BEING AND TIME*

Dr. Burhanettin TATAR*

TURKÇE ÖZET

Heidegger 'bilginin nesnesi ile uyuşması' şeklinde tanımlanan geleneksel hakikat kavramını bu tanımın arkaplanında bulunan varsayımlara geri götürür. Herhangi bir hakikat iddiasında ortaya çıkan şey, temelde, nesnenin tezahürü olduğu için, hakikat tezahür (ifşa) olarak anlaşılmalıdır. Tezahür (ifşa) öncelikli olarak nesnelere tezahür (ifşa)'ünün arkaplanı olarak dünyanın¹ tezahürüne işaret eder. Heidegger'e göre, yeni bir nesnenin keşfedilmesi tümüyle gizli olan bir nesnenin keşfedilmesi şeklinde gerçekleşemez; fakat hareket noktasını dış görünüşte benzeşen bir tezahürden alır. Bu demektir ki, nesnelere, belli bir tarzda zaten keşfedilmiş ve aynı zamanda örtük bir durumdadırlar. Onlar örtük bir durumda oldukları için, 'ifşa' ya da bir şeyi 'açma' olarak hakikat daima nesnelere kendilerinden elde edilmelidir. Buna göre, Dasein (Orada-varlık)² hem hakikat (ifşa) içinde hem de hakikat-dışı (yani henüz kendisini ifşa etmemiş varlık) 'nda bulunur.

Bununla birlikte, "ifşa yolu ancak bunların [hakikat ve hakikat-dışı] arasını ayırttığı zaman başarılı" dediği zaman, Heidegger neyi kastetmektedir? Bizler hakikat ve hakikat-dışı'nı ayırt ettiğimiz zaman 'ifşa'yı nasıl gerçekleştirebiliriz? Bu iddiayı ileri sürerken, Heidegger hakikat ve hakikat-dışı'nı kendisiyle ayırt ettiğimiz ve böylece ifşa'yı gerçekleştirdiğimiz bir (hakikat) ön-kavramına sahip olduğumuzu kabul etmiş olmuyor mu? Şayet durum bu ise, her yeni ifşa (açma) kendisini

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Heidegger 'Dünya' kavramı ile özellikle varlığın tarihsel tezahürleri üzerinde oluşan beşeri tecrübeler yani kültür dünyasını kastetmektedir.

² Dasein kavramıyla Heidegger insanın 'Dünya'da kendine özgü varoluş tarzına işaret eder. Buna göre insanın varlığı (Dasein) Dünya'dan ve Dünya da insanın varlığından bağımsız olarak kavranamaz. Hermenötik daire (hermeneutic circle) metaforuyla işaret edilen bu karşılıklı bağımlılık varlığın tezahürünün ve insan kavrayışının tarihselliğini gösterir.

hakikat ön-kavramından ayıran bir özelliğe sahip olmuyor mu? Bu çalışmamızda şunu iddia edeceğiz: Açma ya da ifşa olarak hakikat varlıkları (nesnelere) kendi orijinallikleri ve tarihsellikleri içinde ortaya çıkarmak olduğu için ifşa olarak her hakikat tezahür eden nesnenin orijinalliği açısından kendisine özgü niteliklere sahiptir.

Hakikatın zamansallığı (temporality) aynı zamanda bilginin zamansallığını ortaya koyar. Açıkçası ön-kavram yeni hakikate aracılık edemez, zira yeni hakikat ön-hakikatı sınırını göstermek suretiyle olumsuzlar. Böylece sınırlılık, fanilik (finiteness) sadece bizim tarihsel ufumuzun sınırlı oluşundan değil, aynı zamanda hakikat ön-kavramımızın sınırlarını gösteren yeni hakikatın orijinalliğinden kaynaklanır. Her ne kadar paradoxal görünse de, bu gerçek yüzündendir ki, hakikat kendi zeminini kuran bir hareket olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, eski hakikat (hakikat ön-kavramı) ile yeni hakikat arasındaki boşluk ya da süreksizlik problemi hala ortadadır.

Heidegger'de hakikat ön-kavramı ile yeni hakikat arasında dahili bir gerilim vardır. Ne var ki, Hegel'in Kant'ın numen ve fenomen ayırımına getirdiği itirazı kullanacak olursak, sınırın farkında olmak zaten bu sınırın ötesine gitmektir. Bu demektir ki, her yeni ifşa (hakikat) eski ifşa (hakikat)'ın sınırını gösterir ve bizim bu sınırın ötesine gitmemizi ve kendisini tanımamıza imkan verir. Bu nedenle, Heidegger'e göre hakikat, Gadamer'in diliyle, nesnenin bizzat kendisini göstermesidir..

Heidegger leads the traditional conception of truth as the agreement of knowledge with its object back to "its unthought presuppositions."³ Since what is demonstrated in the assertion is solely "the Being-uncovered of the entity itself," truth must be understood in terms of disclosedness. Disclosedness refers primarily to the world's disclosedness as the ground of the uncoveredness of entities. According to Heidegger, the discovering of anything new is never done on the basis of having something completely hidden, but takes its "departure rather from uncoveredness in the mode of semblance."⁴ This is to say that entities have, in a certain way, been uncovered already, and yet they are still disguised. Since they are disguised, truth as uncoveredness must always be captured from entities. Therefore, Dasein is both in the truth and in untruth.

³ Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. D. Magurshak and S. Barber (NJ: Humanities Press International, Inc., 1987), p. 71.

⁴ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p. 265

However, what does Heidegger mean when he asserts that “the way of uncovering is achieved only in distinguishing between these [truth and untruth]”?⁵ How can we achieve discovering by distinguishing truth from untruth? In this argument does not Heidegger accept that we have a fore-conception of truth by which we distinguish between truth and untruth, and thus achieve discovering? And if this is the case, does not new uncoveredness have a feature by which it differs from the fore-conception of truth? This paper will argue that since truth as uncoveredness is to discover entities in their originality (and historicity), every truth as uncoveredness has also a specific feature in terms of the originality of the entities uncovered.

In Heidegger’s hermeneutics, ‘fore-conception’ of truth refers both to the fact that uncoveredness of beings is grounded in the ‘world’s disclosedness’ and to the basic characteristic of Dasein as ‘uncovering.’ Precisely because of this fact, as Versényi puts it, in Heidegger’s philosophy man and world can never be separated or even discussed in separation.⁶ Accordingly, since Dasein exists as being-in-the-world, it is always already dwelling with some being, that is, the uncoveredness of such beings is equiprimordial with the being of Dasein and its disclosedness.⁷ Out of this inseparability between man and world, it follows that entities can never be true in themselves; what makes them true is the fact that they enter into a relationship with Dasein in terms of Being-discovering and Being-discovered. From this perspective, Heidegger’s contention that “‘Dasein is in the truth’ states equiprimordially that ‘Dasein is in untruth’” can be taken to mean that Dasein is always aware of the boundary where truth differs from untruth. If this is the case, we can argue that just as we know that we are in truth since we have a fore-conception of truth, so we know that we are in untruth since we have a fore-conception of untruth.

However, this does not mean certainly that the fore-conception of truth is discrete from that of untruth. But rather this distinction reflects only the inner tension between ‘disclosedness’ and ‘closedness’ in the concept of truth itself.⁸ For that reason, there is no total concealment and total revealment but, as Pöggeler argues, “truth is a co-presence of

⁵ *Ibid.*

⁶ Lazslo Versényi, *Heidegger, Being, and Truth* (New Haven: Yale University Press: 1966), p. 14.

⁷ Heidegger, *Being and Time*, p. 264.

⁸ In this context, Heidegger argues that “to be closed off and covered up belongs to Dasein’s facticity.” *Ibid.*, p. 265.

unconcealment and concealment, a process of instituting and withholding of ground.”⁹ Since truth enters always into a ‘limited opening,’ to bring “something into the light is to cast an aspect of it into shadow.”¹⁰

At this point to maintain both that ‘truth is co-presence of unconcealment and concealment’ and that ‘untruth is coveredness’ seems to be puzzling. How can we explain that ‘untruth’ is both ‘closedness’ and ‘present’ at one and the same time? If untruth as coveredness is the absence of truth as uncoveredness, how can absence be described as present? It seems that the argument for the co-presence of truth and untruth cannot be restricted only to temporal co-existence, since it presupposes that the presence of truth is not at the same level as that of untruth. If this is the case, the co-presence of truth and untruth must be both temporal and spatial co-presence. In our view, this spatio-temporal ‘co-presence’ of truth and untruth cannot be understood if we do not look at it as manifesting the internal continuity between them.

From this perspective, we can argue that Dasein can uncover entities only by following this inner continuity which takes its departure from the limited disclosedness of entities. Accordingly, to follow the inner continuity is to suppose that untruth is also truth to be uncovered. To put it another way, to be aware of untruth is to propose a future (or possible) truth. If, as Tugendhat remarks, “disclosure is to be understood as an occurrence that is actively related to its opposite closedness or concealment”¹¹ there must be a circular relation between truth and untruth. Since we take our “departure... from uncoveredness” we realize that “entities... are disguised,” but insofar as we are aware of untruth we can snatch entities “out of their hiddenness.”¹² Since we have a fore-conception of truth we approach entities in their hiddenness, and insofar as we approach such entities in their hiddenness we can release their truth, i.e., uncover them.

However, if, since we have a fore-conception of truth, we snatch entities in their hiddenness, how do we realize the difference between the fore-conception of truth and new discoveredness? In other words, if Dasein is Being-uncovering, i.e., discovering is a process, how does Dasein

⁹ Pöggeler, “Metaphysics and Topology of Being in Heidegger,” trans. P. Amad, *Man and World* 8, no. 1 (1975), p. 10.

¹⁰ Robert J. Dostal, “The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightening,” in *Hermeneutics and Truth*, edit. B. Wachterhauser (Evanston: Northwestern University Press, 1994), pp. 49-50.

¹¹ Erns Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth,” in *Hermeneutics and Truth*, p. 88.

¹² Heidegger, *Being and Time*, p. 265.

appreciate the new occurrence of truth? The significance of this question shows itself if we look at it from the point of view of the internal tension or circular relation between truth and untruth. Accordingly, is the new occurrence of truth only a different aspect of a vicious circle or, reversely, is it a new manifestation which occurs in a circular process?

At this level we can say that if the act of uncovering is a process, then the uncoveredness of anything new should introduce itself as a manifestation of this process. In other words, even if uncoveredness is the truth itself, every new uncovering should transcend or widen the horizon of the truth which has occurred before. If this is the case, the internal tension and the continuity (circular relation) between truth and untruth should not be a vicious circle. This is because we have a fore-conception of truth that we are faced with untruth and every new uncoveredness becomes a fore-conception for further uncovering.

When Heidegger remarks that, through uncovering, entities become "accessible in themselves to Dasein,"¹³ he refers to the fact that truth is grasping the *originality* of anything behind the semblance or cover. In this context, he also argues that "Dasein should... defend it [that which has already been uncovered] *against* semblance."¹⁴ By this he means that Dasein should preserve the originality of uncovering in discourse and language.

From this perspective, it can be argued that if every truth is finite, i.e., limited, and uncovering is a process, then originality of uncoveredness refers to nothing else than the distinctive aspect and uniqueness of a being uncovered. This is to say that since no discovering can be reduced to another discovering and replaced by another truth, so every truth as discoveredness has its own feature, scope and limit.¹⁵ Heidegger's argument that "disclosedness is essentially factual" calls our attention also to the limit and uniqueness of every occurrence of truth. Precisely because of this fact, we refer to the original feature of disclosedness by means of different words. For instance, when we associate the name 'Newton' with the 'laws' we not only mention that 'Newton first discovered them,' but also, and more importantly, refer to the fact that the truth of these laws has

¹³ *Ibid.*, 269.

¹⁴ *Ibid.*, 265.

¹⁵ As can be seen, by 'irreducibility of original discoveredness' we mean both that discoveredness cannot be reduced to another discoveredness *behind* it (for instance, since a symptom considered as discoveredness can be reduced to another discoveredness *behind* it, it is not original discoveredness) and that it cannot be reduced to another discoveredness *before* it, i.e., it is not a *repetition* of what is already known.

been preserved (or handed down to us) in the originality of its discoveredness. For that reason, through language entities become accessible in their originality to Dasein.

However, the originality here should not be confused with the originating moment of uncovering or with the way the author understood what he uncovered. The 'originality' refers to the fact that the identity of the entity uncovered cannot be based on something else since the distinctive aspects and features of the uncoveredness cannot be reduced to anything else.¹⁶ Since every uncoveredness is finite and thus a phase in the endless process of uncovering, discontinuity or difference is intrinsic to the identity itself. To put it another way, identity is not something to which different aspects can be reduced and thus with respect to which difference between the aspects disappears. Rather since the continuity of uncovering is grasped in terms of the occurrence of the discontinuities, identity and difference reflects the internal conflict between force and resistance within the entity itself. While the intrinsic force is the basis of the *revelment* of an entity, the intrinsic resistance to this force is the basis of the *limited* revelation. As indicated above, we refer to this conflict when we argue that *revelment* is the revelation of the *irreducible*, unique nature of each aspect of the entity. From this perspective, since there is a counterbalance between intrinsic force and intrinsic resistance within the uncovered entity we perceive a unity (or identity) as the continuity between its distinctive aspects or features.

In other words, identity reveals itself in the opposite but complementary functions of the aspects of the entity. By opposite but complementary functions, we refer to the fact that though every aspect (uncoveredness) has its own distinctive and irreducible nature, it becomes a step upon which further uncoveredness can be based. Heidegger refers to this function by 'fore-conception.' From this perspective, the co-presence of coveredness and uncoveredness does not mean that what is known previously becomes unknown when an entity reveals its new aspect. Rather, it means that since every uncoveredness is original and irreducible to another uncoveredness, it cannot be subsumed under one general concept which reflects the timeless identity of the entity.

From this perspective, coveredness or hiding itself does not

¹⁶ Thus since, in the originality of discoveredness, what "is" comes into the There (Da), Newton's laws, for instance, cannot be reduced to anything else. Here Newton's laws do not stand as secondary representation of what "is," rather through it reality comes to its own truth.

necessarily mean that when one aspect of the entity comes to the fore its other aspect is obscured. But it refers primarily to the fact that the identity of the entity reveals itself always in a finite, limited way. Therefore, just as fore-conception paves the way for further (new) uncoverings, so the new uncovering makes us anticipate future uncoverings. Thus 'hiding' is not a total darkness behind the light (revealedness) but reflects the infinite possibilities or the depth of the future which invites Dasein to itself. For that reason, the temporality (finitude) of truth as uncoveredness refers also to the temporality (historicity) of identity. In this sense, the identity carries with itself the determinacy of the present (the said) and the indeterminacy of the future (the unsaid). In other words, the identity of a text cannot be realized without anticipating the future.

If our analysis of Heidegger's concept of truth and identity is correct, we can also say that the metaphor of sudden lightening which Heidegger employs in order to characterize the unexpected, surprising nature of truth must refer not only to the temporality (the suddenness of the moment) of truth but also to the original and distinctive features of uncoveredness itself. This is so because, if the every occurrence of truth as an interplay of the way in which Being sends itself and its withdrawal were not the occurrence of the new uncoveredness in its originality (irreducibility) and thus in its surprise character, it would be only a mere repetition of what occurred before. In this case, since we would have been already in the same light, i.e., familiar with it, we could not even recognize the *occurrence* of the truth and the argument for sudden lightening would be an empty one.¹⁷

However, how can one solve the puzzle of the relation between fore-conception and the surprise character of truth? Since we have fore-conceptions, we can anticipate or project into the future and thus uncover entities. However, on the other hand, we argue that every truth is distinctive and thus surprises us.¹⁸ In this case, we accept that truth does not occur exactly in the way we anticipated. It is beyond our control and always transcends our expectations. It reveals itself as the negation of our previous conceptions in the sense that it always reflects the narrowness of our fore-conceptions.

¹⁷ Dostal understands by Heidegger's metaphor of sudden lightening only the temporality (the suddenness of the moment) of truth. See, Dostal, "The Experience of Truth," pp. 47-58.

¹⁸ The relation between the fore-conception and the occurrence of the new truth is called 'hermeneutic circle.' When Heidegger talks about the productive nature of the hermeneutic circle he seems to refer to this dialectic between fore-conception and new truth. Hence he convinces us that it is not a vicious circle as noted above.

In conclusion, the temporality of truth is also the recognition of the temporality of our knowledge. Obviously this is to say that a fore-conception cannot mediate the new truth since the new truth negates the mediation of fore-conception by reflecting its limit. Thus finiteness comes not only from the limit of our historical horizon but also out of the originality of the new truth which limits our fore-conception of truth. However paradoxical it may seem, it is precisely because of this fact that truth occurs also as a self-grounding movement. Nevertheless, the problem of the gap (the discontinuity) between the old truth (the fore-conception) and the new truth remains open.

As we noted above that there is an internal tension between the fore-conception and the new truth. What was indicated there is the fact that, to use Hegel's objection to the Kantian distinction between noumenon and phenomenon, to recognize the limit is already to have gone beyond it. This is to say that every new uncoveredness reflects the limit of the old uncoveredness (fore-conception) and thus makes it possible for us to go beyond this limit and to recognize itself. Therefore, Heideggerian truth, to use Gadamer's language, is the self-presentation of the thing itself.

BIBLIOGRAPHY

- DOSTAL, Robert J. "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning." *Hermeneutics and Truth*. Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- PÖGGELER, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Translated by D. Magurshak and S. Barber. NJ: Humanities Press International, Inc., 1987.
- VERSENYI, Lazslo. *Heidegger, Being, and Truth*. New Haven: Yale University Press: 1966.

THE DISTINCTION BETWEEN SOUL AND BODY IN DESCARTES

Dr. Burhanettin TATAR*

TURKÇE ÖZET

Meditation VI'te Descartes maddi nesnelere varlığı ile zihin-beden ayrılığı problemlerini tartışır. Bu konuda şunları söyler: "Ve en azından şu an bilmekteyim ki matematiğin konusu oldukları sürece maddi nesnelere var olabilirler zira onları açık ve seçik olarak algılamaktayım" (para. 72). Bundan sonra O, zihnin, hayal gücü (imagination) ve duyular aracılığıyla kavranan maddi nesnelere ilgili fikirlerin kaynağı olamayacağını göstermek için hayal gücü ile duyu algısı problemlerine değinir. Bu bağlamda şunları ileri sürer: "Onların [duyularla kavranan fikirlerin] benden kaynaklanmış olması mümkün görünmüyor; bu durumda tek alternatif onların diğer nesnelere gelmiş olduğudur" (para. 75). Descartes'e göre, açık ve seçik olarak kavradığımız her şey, onları kavrayışımızla uyum içinde Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Bu noktadan hareketle aşağıdaki yargıya ulaşır: Sadece düşünen, yani uzamı olmayan, olduğum sürece kendimle ilgili açık ve seçik bir fikre, ve uzamı olan, yani düşünmeyen, bir şey olduğum sürece bedenle ilgili seçik bir fikre sahip olduğum için kesin olarak ortaya çıkmaktadır ki, benim (zihnim) bedenimden gerçekte ayrıdır ve beden olmaksızın varolabilir (para. 78).

Descartes'in zihin-beden ayrılığı ile ilgili bu tezi çoğunlukla düşünceden varlık (existence)'a nasıl geçilebileceği sorunu açısından tartışılmıştır. Ne var ki, Descartes için zihin ve beden bir diğeri için gözardı edilemeyecek şekilde kendilerine özgü alanlara sahiptir. Bu nedenle Descartes'in bu tezini filozofun Meditation I'de bilimlerin yeniden inşası ile ilgili niyeti açısından ele almak istiyoruz. Descartes bu niyetini şöyle dile getirir: "Bilimler için sarsılmaz bir yapıyı inşa etmek için yeniden temellerin kendisinden başlamak gerekir" (para. 17). Eğer, Kennington'un belirttiği gibi, "Kartezyen [metodik] şüphe, kuramsal

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

cevher metafiziğine değil, bilim yapısının (edifice) kesinlik arzeden temellerine ulaştıran bir araç” ise zihin-beden ayrılığı ile ilgili açık ve seçik kavrayışın bilimlerin kuşku duyulmayan temelleri açısından önemi nedir? Bu çalışmamızda Descartes'e göre, zihin-beden ayrılığı tezinin bilim yapısını saf matematik (nicelik) üzerine dayandırmak için gerekli olduğunu göstermeye çalışacağız.

Descartes'e göre, 'şüphe' en kesin olana, yani 'düşünce'ye, ulaştıran bir araç olduğu için, o aynı zamanda bilimin kuşku duyulmaz temellerinin atılması için de bir araçtır. Zihin kendisini doğrudan kavradığı ve kendisini en kesin olan bir şey olarak bulduğu anda açık ve seçik fikirlerin biricik kaynağının kendisi olduğunu, yani onların dışarıdan gelemeyeceğini farkederek. Buna göre, 'şüphe' aynı zamanda zihin-beden ayrılığı tezine ileten bir araç durumundadır. Bu noktadan hareketle denebilir ki, zihin saf matematik prensipleriyle ilgili açık ve seçik bir fikre sahip olduğu için saf matematiği kuşku duyulmaz olarak algılar. Böylece zihin kendisini zorunluluk alanı olarak ifşa eder. Diğer bir deyişle, zihin bedenden ayrı var olduğu için zorunluluğu kendisinden almakta ve saf matematiği kuşku duyulmaz olarak algılamaktadır. Eğer maddi bir şey var olacaksa o zihnin açık ve seçik fikirleriyle uyum içinde olmalıdır, yani zorunluluğunu düşünceden almalıdır. Bundan dolayı, şayet bilim temel niteliği uzam olan maddi nesnelere ilgilenecek ve onlar hakkında kesin bir bilgiye ulaşacaksa o saf matematiğin (nicelik) kuşku duyulmayan ilkelerine dayanmalıdır. Saf matematiğin kuşku duyulmaz karakterini ve bilimin saf matematik aracılığıyla geçerliliğini göstermek için Descartes saf matematiği düşüncenin tümüyle formal zorunluluğuna dayandırmış ve düşüncenin formal zorunluluğunun yine düşüncenin kendisinden kaynaklandığını göstermek için de zihin-beden ayrılığı tezini gerekli görmüştür.

In the *Meditation VI*, Descartes discusses the problem of the existence of material things and the distinction between mind (soul) and body. At the beginning, he remarks that “and at least I now know they [material things] are capable of existing, in so far as they are the subject-matter of pure mathematics, since I perceive them clearly and distinctly (para. 72).¹ From this point on, he gives attention to the problem of imagination and sense-perception in order to show how mind itself cannot be the

¹ Rene Descartes, “Meditations” in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and D. Murdoch, vol. 2 (Cambridge University Press, 1984), pp. 3-62.

source of the ideas of the material objects which are present to imagination and sense-perception. At this level, he remarks that "it seemed impossible that they [ideas perceived by the senses] should have come from within me; so the only alternative was that they came from other things" (para. 75).

Descartes tries to show the validity of this alternative, i.e., the possible existence of the external things by arguing that I know that "everything which I clearly and distinctly understand is capable of being created by God so as to correspond exactly with my understanding of it" (para. 78). From this starting point, since I have a clear and distinct idea of myself so long as "I am simply a thinking, i.e., not extended thing and have a distinct idea of body in so far as this is an extended, non-thinking thing" (para. 78), it is certain that I am really distinct from my body and can exist without it. This argument for the distinction of mind from body in Descartes has been discussed mostly from the question of how a transition from thought to existence is possible. It seems that for Descartes since there is a distinction between mind and body, both the concept of mind and of body should have their own scopes which cannot be disregarded in favor of one another. For that reason, we want to discuss the question of how we should understand the distinction between mind and body in terms of the foundational intention which is stated at the beginning of the *Meditation I*, "[to] start again right from the foundations" (para. 17) in order to build a stable edifice of science. Said more clearly, if "Cartesian doubt is a means to indubitable foundations of the edifice of science, and not to a theoretical metaphysics of substance,"² what is the significance of the clear and distinct (i.e., indubitable) understanding of the distinction between mind and body with respect to indubitable foundations of the edifice of science? In this paper, I hope to show that for Descartes the distinction between mind and body is required to base the edifice of science on pure mathematics (quantity).

In order to find an indubitable foundations of science, Descartes used 'doubt' as a means. After eliminating the ideas received by sensation and imagination, since they are not certain and indubitable knowledge in themselves, he realized that 'thought' alone manifests itself as indubitable. In other words, 'thinking itself is certain because it is the inner reality itself. Descartes remarks that "At last I have discovered it—thought; this alone is inseparable from me. I am, I exist—that is certain" (para. 27). For Descartes, thinking is certain since it shows itself as the most inner source

² Richard Kennington, "The 'Teaching of Nature' in Descartes' Soul Doctrine," *Review of Metaphysics* 26, no. 1 (September 1972), p. 101.

of knowledge, i.e., an 'act' itself: "I am thinking . . . I am, then in the strict sense only a thing that thinks" (para. 27). Since "I am a mind, or intelligence, or intellect, or reason" (para. 27) I have an immediate self-consciousness. Therefore, direct and immediate access to the soul and the self is "independent not only from the perception of external objects but also from the perception of one's own body."³ This is because, the 'I' which is a thinking thing is "real and . . . truly exists" (para. 27). According to Descartes, the knowledge of the fact that 'I know that I exist' does not depend on things of whose existence 'I' is not aware.

At this point, Kennigton remarks that this fact does not exclude "the possible dependence of the existence or being of thinking on the existence or being of bodies."⁴ This is so because 'to think,' for Descartes, includes also 'to imagine' and 'to feel' (para. 28), and "to imagine is nothing else than to contemplate the figure or image of a corporeal thing" (para. 72-73). In this context, we should realize that the essential point Descartes refers to is that even though the objects which are present to sense-perception and imagination can be easily doubted, the existence of the source of the cognition is indubitable. As Descartes remarks, the 'I' is a thing that thinks, i.e., a thing that doubts, affirms, denies, and also which imagines and has sensory perceptions, even though the objects of sensory experience and imagination may have no existence outside it. Nonetheless, the modes of thinking as cases of sensory perception and imagination, so long as they are simply modes of thinking, exist within the 'I' (para. 35).

Since the "subjectivity of thinking"⁵ in Descartes is nothing else but the act or active and in no respect passive, i.e., 'acted on' by anything without,⁶ it is the basis for clear and distinct understanding. What does Descartes mean by 'clearness' and 'distinctness' of understanding? In the *Principles of Philosophy* I: 45, Descartes remarks:

I term that clear which is present and apparent to an alternative mind, in the same way as we assert that we see the objects clearly when, being present to the regarding eye, they operate upon it with sufficient strength. But the distinct is that which is so precise and different from all other ob-

³ Therese-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes" in *Arabic Philosophy and West: Continuity and Interaction*, edit. Therese-Anne Druart, (Washington, D. C., 1988), p. 35.

⁴ Kennigton, "The Teaching of Nature," p. 106.

⁵ Ivor Leclere, "The Ontology of Descartes" *Review of Metaphysics* 34 no. 2 (December 1980), p. 311.

⁶ Ibid.

jects that it contains within itself nothing but what is clear.

It seems that, as Gilson notes, clearness comes to ideas from the fact that we ascribe to them all that belongs to their nature, distinction comes to them from the fact that we deny to them all that does not belong to their nature.⁷ However, when we recall the fact that mind or soul is the act of thinking and the most certain, we can say that 'clearness' and distinctness' of the ideas should stem from the formal principles of thought which are the principles of identity and of non-contradiction. In this context, Gilson remarks that "for Descartes, however, this principle [the principle of identity] merely expresses an abstract and purely formal necessity of thought... In other words, the principle of identity remains in Cartesianism an abstract principle and formal regulator of thought."⁸ Precisely because the source of the clearness and distinctness of the ideas (together with the principles of identity and of non-contradiction) is the mind itself, for Descartes, 'being' or 'existence' is in turn added to 'thought' in order to give us a 'thinking being.'

Therefore, for Descartes, the immediate access to the soul can take place thanks to these formal principles of thought itself. Descartes puts this fact in the following manner:

I know that even bodies are not strictly perceived by the senses or the faculty of imagination but by the intellect alone, and that their perception derives not only from their being touched or seen but from their being understood; and in view of this I know plainly that I can achieve an easier and more evident perception of my own mind than of anything else (para. 34).

This fact also explains why 'certainty' of thought does not presuppose knowledge of bodies. Since the principle of identity and of non-contradiction and clearness and distinctness of ideas emanate from the act of thinking itself, thought finds 'certainty' within itself and therefore does not need anything outside so as to establish its identity and certainty. At this point, can we suppose any relationship between the fact that mind, as an act of thinking, is the source of clear and distinct ideas and that, in Descartes, the doubt exempts mathematics?

⁷ Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), pp. 152-160.

⁸ Gilson, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, trans. M. A. Wauck (San Francisco: Ignatius Press, 1983), p. 97.

As Kennington observes, the specific list of dubitables does not include mathematics, arithmetic's, or geometry. Instead, in the first part of dubitables Descartes considers 'the heaven, air, earth, colors, figures, sound, and all external things; in the second part, he regards himself as having "no hands, no eyes, no flesh, no blood, no senses" (Meditations I and II).⁹ It seems that since arithmetic and geometry deal only with the simplest and most general things, regardless of whether they really exist in nature or not, "they contain something certain and indubitable" (para. 20). We should also remark that for Descartes the simpler and the more universal things are real (para. 20).

On this stage, we can suppose that if the simplest and the most universals are the real, this is because they are the objects of pure thinking which is the most certain. Stated differently, pure mathematics is exempted from the list of dubitables because they are not present to the sense-perception and imagination but only to the mind itself. In that context, Descartes writes as a preparatory remarks that "for whether I am awake or asleep, two or three added together are five, and a square has no more than four sides. It seems impossible that such transparent truths should incur any suspicion of being false" (para. 20). After accepting that "whatever I perceive very clearly and distinctly is true" (para. 35) as a general rule, Descartes tries to explain the reason why thinking thing, as a source of clear and distinct ideas, plays a role in the exemption of mathematics from the list of dubitables. He remarks that through habitual belief he thought that there was something that he perceived clearly, although he did not in fact do so. For Descartes, the origin of this fault was the belief that there were things outside him which were the sources of his ideas (para. 36). However, by means of doubt, he realize that "it is now true that I exist" (para. 36) and that the only source of clear and distinct ideas is the thing that thinks and exists. Based on this fact, Descartes argues that "[I] bring it about that two and three added together are more or less than five, or anything of this kind in which I see a manifest contradiction" (para. 36).

It seems that the least doubt on the pure mathematical principles leads mind to a contradiction. In other words, since mathematical principles are clear and distinct ideas of the mind, to cast them into doubt is for thought to contradict with itself. At this point, the close relation between 'clearness' of the ideas and the principle of identity and between distinctness of ideas and the principle of non-contradiction should be recalled.

⁹ Kennington, "The Finitude of Descartes' Evil Genius" in *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, edit. W. Doney (New York: Garland Publishing Inc., 1987), p. 132.

Henceforth, for Descartes, the principles of pure mathematics find their validity in the abstract and purely formal necessity of thought. If this is the case, what is true and necessary for mathematics should be clear and distinct though and vice versa. This standpoint helps us understand better the parallelism between the case of pure mathematics and the state of thought. Just as, since having immediate access to itself, mind does not presuppose knowledge of body (i.e., certain of itself), so pure mathematics which deals only with the simplest and most general things, regardless of whether they really exist in nature or not, contains something certain and indubitable.

Now, we should ask the question of how Descartes can explain that the certainty of pure mathematical principles and purely formal necessity of thought are valid also for the corporeal things even though external world could not be taken into account for the validity of these principles. What is the significance of the air, earth, colors, figures, sound, eyes... etc., which are itemized in the list of dubitables before, with respect to formal necessity of thought and indubitable principles of pure mathematics? Can we argue that since Descartes stated second intention to seek an indubitable foundations for the sciences and then found the thinking thing as the most certain and did not cast mathematics into doubt, he presupposed that the necessity and certainty of mathematical principles correspond with the knowledge of corporeal things? In this context, Descartes notes that "I know that everything which I clearly and distinctly understand is capable of being created by God so as to correspond exactly with my understanding of it" (para. 78). As is well realized, Descartes does not say here that 'I know clearly and distinctly that...' For that reason, it is not obvious whether or not this starting point of the argument is certain and indubitable. Nevertheless, it is clear that the main point he wants to refer to is that 'if there will be any corporeal thing outside the mind, it should exist in accordance with the purely formal necessity of thought.' Stated differently, nothing corporeal deserves to be thought of as 'existent' unless it corresponds with the clear and distinct understanding of mind. If all necessity and clarity of ideas belong only to the realm of thought, anything which exists cannot have any necessity by itself and then has to take its necessity from thought itself. Therefore, existence depends on the clear and distinct thought: "I think, therefore, I am."

From this point of view, mind or thought seems to be necessary but insufficient condition for the existence of body and the external things. It is necessary condition because if and only if mind has clear and distinct understanding of anything, it (a thing) can be said to exist. Mind is insufficient because "everything which I clearly and distinctly understand is ca-

pable of being created by God" (para. 78), i.e., can take its existence from God. If this is the case, "since I have a distinct idea of body, in so far as this is a simply an extended thing, non-thinking thing" (para. 78), this distinct idea of extension should stem from the thought itself. Precisely because of this fact, Descartes invokes imagination and sense-perception in order to refer to the existence of the body and external things. In this context, Kennington remarks that "only by reliance on sensation, hitherto always dubitable in the work, does Descartes succeed in making the only argument in the *Meditations* for the unity of mind and body. This de facto unity is accompanied by acknowledged ignorance of the mode of interaction of mind and body."¹⁰

Here it can be supposed that Descartes puts 'thought' and 'sensation' on a diametrically opposite places in explaining the distinction and then the unity between soul and body: from the standpoint of thought, there must be a distinction, but, from the standpoint of sensation, there should be a unity between them. Therefore, since there is a distinction between soul and body, mind has a clear and distinct ideas on the one hand, and since the unity of mind and body is perceived by the senses, there arises some "teleological [i.e., the natural, non-scientific] judgments"¹¹ which are never understood clearly and distinctly, like good and bad. However, if the clearness and distinctness of the ideas and then the validity and necessity of mathematical principles belong to realm of thought itself, how can Descartes concede that body is a machine and corporeal things depend on their physical laws (mechanism)? If mathematical principles are certain regardless the things outside of thought and physical things cannot be the source of distinct and clear ideas, how can we argue that physics (together with astronomy and medicine), which is necessarily concerned with things which exist, is based on the laws of corporeal things?

Thinking logically, if corporeal things have their own laws (mechanism), they should be the origin of the clear and distinct ideas of themselves, and if there is a distinction between mind and body, there should be a gap between the rules of thought (together with the principles of mathematics) and the corporeal things. Descartes might reply to these possible objections in the following way: Physics is dependent on the image to attest the existence of its corporeal objects, but geometry and arithmetic are not. Hence the distinction between physics and mathematics

¹⁰ Kennington, "The Teaching of Nature," p. 114.

¹¹ *Ibid.*, 116.

refers to the distinction between imagination and pure understanding. "When the mind understand, it in some way turns towards itself and inspects one of the ideas which are within it: but when it imagines, it turns towards the body and looks at something in the body which conforms to an idea understood by the mind or perceived by the senses" (para. 73).

In this context, we should realize that since both pure understanding and imagination are the modes of thought, they stem from the same origin: 'thought.' Besides this, imagination depends also on sensation because "corporeal nature which is the subject matter of pure mathematics" (para. 74) is perceived by means of the senses. Therefore, through senses and imagination, the mind perceives or understands the existence of corporeal nature and, by turning towards itself, it realizes the necessity and laws of the external things. Since it is necessary condition for the clear and distinct understanding of corporeal existence, the mind finds itself as distinct from the body on the one hand, and, since it is insufficient condition for the existence of body and external things, the mind finds itself as depending on the sensation and imagination so as to establish the edifice of science. However, if the science of physics will be valid as being subject matter to mathematics, and mathematics manifests its indubitable characteristics in the purely formal necessity of thought, thought (mind) should have an immediate access to itself, i.e., be distinct from the body.

If this is the case, since the human mind can exist apart from the human body, the science of physics can take its necessity from the clear and distinct ideas of mind, i.e., be valid by means of pure mathematics, and since the human body can exist as a living body apart from the human mind, i.e., human body is understood distinctly—because it is simply an extended, non-thinking thing—the science of physics can consider the human body as its own subject matter. This is because when we accept human body only as an extended thing, there disappears the distinction between the human body and the other living things.

In conclusion, for Descartes, since 'doubt' is a means to discover the most certain which is 'thought,' it is also a means for establishing the indubitable foundations of science. As soon as mind has an immediate access to itself and finds itself as the most certain, it realizes that the unique source of distinct and clear ideas is itself, i.e., they (ideas) cannot be originated from anything outside itself. Accordingly, 'doubt' becomes a means to the distinction between mind and body. From this standpoint, since mind has a clear and distinct idea of pure mathematical principles, it grasps pure mathematics as indubitable. Therefore, mind manifests itself as the realm of necessity. If anything corporeal is to exist, it should be in

correspondence with the clear and distinct ideas of mind, i.e., take its necessity from thought itself. Stated differently, since mind exists apart from body, thought takes its necessity from itself and finds pure mathematics as indubitable. Therefore, if the science is to deal with corporeal things of which the basic attribute is 'extension' and has a certain knowledge of them, it should be based on the indubitable principles of pure mathematics (quantity). Accordingly, in order to show the indubitable characteristics of pure mathematics and the validity of science in terms of pure mathematics, Descartes based it (pure mathematics) on the purely formal necessity of thought and so as to show that thought takes its formal necessity from itself, he saw necessary to make a distinction between soul and body.

BIBLIOGRAPHY

DESCARTES, Rene. "Meditations" in *Philosophical Writings of Descartes*. Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. 2 (Cambridge University Press: 1984).

DRUART, Therese-Anne. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes" in *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Edit. Therese-Anne Druart (Washington, D. C.: 1988).

GILSON, Etienne. *The Unity of Philosophical Experience*. (New York: Charles Scribner's Sons, 1937).

_____. *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Trans. M. A. Wauck (San Francisco: Ignatius Press, 1983).

KENNINGTON, Richard. "The 'Teaching of Nature' in Descartes' Soul Doctrine" *Review of Metaphysics* 26 no. 1 (September 1972): 86-117.

_____. "The Finitude of Descartes' Evil Genius" in *Eternal Truths and the Cartesian Circle*. Edit. W. Doney (New York: Garland Publishing Inc., 1987): 131-137.

LECLERE, Ivor. "The Ontology of Descartes" *Review of Metaphysics* 34 no. 2 (December 1980): 297-323.

NAKHNIKIAN, George. "Abstract of Comments" *Nous* 10 (1976): 15-17.

EFLATUN'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Arş. Gör. Metin YASA*

Eflatun'un *ideler kuramı*'ndaki *En Yüksek İde* deyiminin çözümlemesinden pek çok bilgi rahatlıkla çıkarılabilir. Bunlardan biri, belki de en önemlisi, onun, kötülük problemi ile ilgili felsefi değerlendirmeleridir.

Farklı anlatım biçimleri bir kenara itilecek olursa, bu konuda cevap bekleyen temel soru, çok yalın bir ifadeyle şudur: İyi ve merhametli bir Tanrı'nın varlığına rağmen, evrende neden kötülük var? Doğrusu, kötülük problemi tarihi açıdan da oldukça eskilere gitmektedir.¹ İşte biz bu makalemizde, nedeni ne olursa olsun, kötülüklerin varlığı bir problem olarak ileri sürüldüğünde, tarihsel açıdan akla gelen ilk filozoflardan Eflatun'un görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Eflatun'un kötülük problemi ile ilgili görüş ve düşünceleri, eserlerinde oldukça dağınık ve sistematik olmayan bir biçimde yer almakla birlikte, onun, içinde barındığımız evreni; yapı-düzen, şekil ve hareket bakımından sorgulayarak işe başladığı söylenebilir.² Acaba evren, yapısal-düzensel olarak, önceli mi yoksa öncesiz midir? Eflatun bu soruya, öncelidir cevabı ile karşılık verir. Nedeni ise evrenin, ona göre, elle tutulur gözle görülür bir konumda olmasıdır.³ O, bu düşüncesine bağlı olarak, bir başka yerde de, duyuma dayanan objelerin öncesizliğinin imkansız olduğunu açık ve net bir biçimde belirtir.⁴ Öte yandan, Eflatun'a göre, nedensiz bir önceli olamayacağından, önceli evren nedenlidir; nedeni olanın da, özü gereği, bir nedeninin olması zorunlu olduğundan; evren, düzenlenmiş olma anlamında, bir Tanrı tarafından yaratılmıştır.⁵ Evren, yine Eflatun'a göre, ilksiz bir örneğe göre düzenlenmiştir; onun orjinalitesi de, temelde, buradan gelmektedir. Eflatun, bu konuda şöyle diyor:

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Cafer S. Yaran, *Kötülük ve Theodise: İslâm ve Batı Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11.

² Bkz. Eflatun, *Timaios*, (çev.: Erol Güneş - Lütfi Ay), M.E.B., İstanbul 1989, s. 27vd.

³ Aynı eser, s.28.

⁴ Aynı eser, s. 29.

⁵ Eflatun, *Timaios*, s. 29.

"Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur; aksi halde, ki bunu farzetmeğe bile hakkımız yoktur, doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Halbuki, yapıcının, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür. Çünkü, evren, doğmuş olan şeylerin en güzeldir, yapıcısı da nedenlerin en kemalisidir."⁶

Dahası; Tanrı, bunu yaparken, kuralsız ve düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görülen şeylerin, ateş toprak⁷, su ve hava⁸'nın bütünüünü aldı, düzenlilik her bakımdan düzensizlikten daha iyi olduğundan, düzensizi düzene soktu⁹; böylece de evreni olabilecek evrenlerin en güzeli yaptı.¹⁰ Yeri gelmişken burada bir noktayı vurgulamada yarar vardır. Cafer S. Yaran'ın dediği gibi "felsefe tarihi dikkate alındığında ilk olarak Eflatun'un eserlerinde daha sonraları geliştirilen bir çok teodise düşüncesinin izlerini ve ipuçlarını görmek mümkündür."¹¹ Gerçekten de özellikle *olabilen evrenlerin en iyisi* savı, kötülük problemi konusunda yorum yapan hemen her filozof/teoloğu etkilemiştir. Sözelimi adigeçen savı bizde Gazali'nin¹² geliştirdiği, Batıda Leibniz'in¹³ aynen aktardığı ve kötülük probleminin günümüz din felsefesinde öne çıkarılan çağdaş versiyonlarının¹⁴ öncüsü durumunda olan Hume'un¹⁵ da kısmen benimsediği görülmektedir.

⁶ Aynı eser, s. 29.

⁷ Aynı eser, s. 33.

⁸ Aynı eser, s. 34.

⁹ Aynı eser, s. 31 ve 69.

¹⁰ Aynı eser, s. 32.

¹¹ Yaran, **Kötülük ve Theodise: İslâm ve Batı Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler**, s. 14.

¹² Bkz.: Gazali, "Mümkün Dünyaların En İyisi" (Çev.: Cafer S. Yaran), **Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi**, (der. Cafer S. Yaran), Etüt Yayınları, Samsun 1997, s. 131-133.

¹³ Leibniz'in bu konudaki görüşleri için bkz.: Leibniz, "Evil and the Best Possible World", **Classical and the Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**, (ed by John Hick), N.J.: Printice Hall, Englewood Cliff 1964, s. 68vd.

¹⁴ Kötülük Problemine ilişkin varoluşsal, mantıksal ve delilci olmak üzere üç ayrı versiyon hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Yaran, **Kötülük ve Theodise: İslâm ve Batı Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler**, s. 35-78.

¹⁵ Bkz.: David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion**, (ed with Int. by Henry D. Aiken), Hafner Press, London 1948. Hume bu sav ile ilgili olarak anılan eserinde şöyle der.: "Vardığımız sonuçlarda çok fazla iddialı olmayalım. Eğer Tanrı'nın iyiliği (bununla beşeri bir iyiliği kastediyorum), *a priori* olarak toleranslı herhangi bir nedene bağlıysa, bu kötülüklerin, uygunsuz görünseler bile, Tanrı'nın iyiliğini ortadan kaldırmaya yetmeyeceğini, aksine, bilinmez bir biçimde onun iyiliğiyle uzlaşabileceğini kabul edelim." (s. 78).

Eflatun'un olabilen evrenlerin en iyisi savına En Yüksek İde deyiminden hareketle ulaştığı açıkça anlaşılmaktadır. Ona göre, "herşeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkan yoktu ve yoktur."¹⁶

Tanrı, yine Eflatun'a göre, düzen bakımından olduğu gibi, şekil bakımından da evreni, kendine en çok yaraşan, en güzel şekle soktu. Tüm canlıları içinde barındıracak nitelikte düzenlenen bir evrenin, şekli de şekillerin hepsini kendine toplayan bir şekil olmalıydı. İşte "bunun için Tanrı, evrene her yanı her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini verdi."¹⁷ Düzensizi düzenleyen, ona en güzel şekli veren Tanrı, onun her bakımdan kusursuz olduğunu düşünerek, ona hareketin de engüzeli olan dairesi hareketi verdi.¹⁸

Kabul etmek gerekir ki, Eflatun'un, bu bağlamda asıl üzerinde durduğu ve ilkece benimsediği şey, *dairesi* harekettir. Sözkonusu hareket, evreni denetleyen iyi olduğunun en kesin argumanlarından biridir. Çünkü, Eflatuna göre, düzenli hareket, özü gereği, düzen ve gayeyi; düzen ve gaye de düzenleyenin kötü değil, iyi olduğunu gerektirir.¹⁹ Buna göre, Tanrı iyidir²⁰, en mükemmel nedendir²¹, düzensizi düzene sokmak anlamında evrenin yaratıcısıdır²², herşeyden üstündür²³, herşeyi yönetendir²⁴, daha da önemlisi adildir.²⁵

Eflatun'un tüm bu argumanları ileri sürmesinin nedeni, son tahlilde, evrenin denetimsiz olmadığını ortaya koymaktır.

Şu halde evren mümkün olanların en iyisi, onu denetleyen Tanrı da en yetkin varlık olduğuna göre, ister zulüm gibi ahlaksal isterse deprem gibi doğal kötülükler olsun, tam bu olumsuzluklar nereden ya da kimden kaynaklanmaktadır.²⁶ Bunu anlamamanın en geçerli yolu, Eflatun'a göre, her *var*'ı

¹⁶ Eflatun *Timaios*, s. 31.

¹⁷ Aynı eser, s. 35.

¹⁸ Aynı eser, s. 36; Platon, *Yasalar II*, (çev.: Candan Şentuna - Saffet Babür), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 176.

¹⁹ Platon, *Yasalar II*, s. 175.

²⁰ *Timaios*, s. 29.

²¹ Aynı eser, s. 29.

²² Aynı eser, s. 31.

²³ Aynı yer.

²⁴ Platon, *Yasalar I*, (çev.: Candan Şentuna - Saffet Babür), Ara Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 155

²⁵ Eflatun, *Theaitetos*, (çev.: Macit Gökberk), M.E.B., İstanbul 1990, s. 90.

²⁶ Kötülük olgusunun anlam ve türleri için bkz.: Yaran, *Kötülük ve Theodise: İslâm ve Batı Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, s. 23-31.

objektif olarak aklın yasası ya da hareketi içinde değerlendirmektir.²⁷

Eflatun, bu konuda, pragmatist-rasyonalist bir tutumla yararlı gördüğüne iyi, zararlı gördüğüne de kötü diyerek, görünen evrende gözlemlediği ya da karşılaştığı fenomenleri ikiye ayırmış²⁸, her bir grubu da anlam ve değeri ile bağdaşır güç ya da güçlere bağlamaya çalışmıştır.²⁹ Eflatun'u böylesi bir uğraşa iten şey, kuşkusuz, iyiliklerin varlığından çok, kıtlık, savaş, deprem, hastalık, günah gibi kötü sayılan fenomenler ve bu fenomenlerin neden olduğu hayal kırıklıkları, saçmalıklar ve acı çekmelerdir. İşte bütün bunları gören, belki de yaşayan filozof, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ilkin evrenin denetimsiz olamayacağını kanıtlamaya girişmiş, daha sonra da kötülüklerin nedensiz olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

Evren, denetimsiz olmadığından, Eflatun'a göre, onu denetleyen güç ya iyi ya da kötü olmalıdır; bu mantıksal bir zorunluluktur. Denetleyen kötü olamaz; çünkü evren ne düzenden, ne gayeden ne de bildiğimiz en güzel hareketten, dairesel hareketten yoksundur. Bu uslanlamadan sonra, bir yerde yalnız yeryüzüne³⁰, başka bir yerde de hem yeryüzüne hem de gökyüzüne atıfta bulunarak,

"bak dostum, eğer gökyüzünün ve içindeki tüm nesnelere bütün yolu ve dönüşleri aklın hareketine, dönüşüne ve muhakemesine benzer bir yapıda ise ve onunla aynı özden bir hareketle ilerliyorsa, tüm evrenle en üstün ruhun ilgilendiğini ve onu böyle bir yolda ilerlettiğini açıkça söylemek zorundayız"³¹

demektedir.

Bu anlatımdan sonra Eflatun'un, ilkin, Tanrı'yı iyi olarak tanımladığından, kötü olan iyi olan ile bağdaşmaz düşüncesinden hareketle, ister ahlakal isterse doğal olsun, onu asla evrende yer alan kötülüklerin ya da kötü sayılan şeylerin bir nedeni olarak görmemiştir. Çünkü, "yaratana", ona göre, "iyi idi; iyi olanda ise hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından, her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi."³² Dahası, "bilge insanların kanaatine göre", diyor Eflatun, "oluşun, evren düzeninin en temel ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz".³³

²⁷ Yasalar II, s. 176.

²⁸ Yasalar I, s. 58; Yasalar II, s. 180.

²⁹ Yasalar II, s. 174.

³⁰ Timaios, s. 35.

³¹ Yasalar II, s. 175.

³² Timaios, s. 30.

³³ Aynı eser, s. 31.

İkinci olarak, Tanrı, özü gereği iyi, evren de düzen bakımından mükemmel olduğundan, Eflatun, kötülüklerin nedenini, öyle anlaşıyor ki, özlediği ideal hayatın üstünlüğünü bu görünen hayatın düşüklüğü ile kıyaslayarak, son tahlilde, maddenin bütünüyle *ide*'ye uygun olmadığı kanaatinde bulmuştur. Ona göre madde, deyim yerindeyse, her türlü kötülüğün anasıdır. Nitekim, Eflatun bu konuda şöyle demektedir:

"Ten, bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bir türlü saçmalıklarla doldurur, ... Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor".³⁴

Böyle olmakla birlikte, madde, bir başka deyişle ten kötülüğe nasıl neden olmaktadır? Eflatun, bu bağlamda, daha çok ahlaksal kötülükler dikkat çekerek,

"şunu biliyoruz ki, içimizdeki duygular, sanki bir takım sınırlar ve ipler gibi bizi çekeştiriyorlar ve birbirlerine karşı oldukları için bizi karşıt eylemlere sürüklüyorlar. İşte erdem ve kötülük arasındaki ayırım da burada bulunur."³⁵

demektedir. Doğrusu, bundan kurtulmanın bir yolu, Eflatun'a göre, ruh ile beden arasında bir ölçü ve adaletin sağlanmasıdır. O, bu noktada, öyle anlaşıyor ki, asıl görevi ruha yüklemekte ve bu konuda şöyle demektedir: "...insan ölçülü ve adil olduğunda hem mutludur, hem de talihli; ister boylu bosluk ve güzel olsun, ister ufak, tefek ve zayıf, ister zengin olsun olmasın."³⁶ Bir başka yerde de aynı ölçülülüğe dikkat çekerek,

"acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir; bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan ... her canlı varlık mutlu olur; buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan mutsuz yaşar."³⁷

demektedir.

Eflatun, doğal olarak, acı ve hazzın varlığını kabul ettikten sonra, temelde, kimin övgüye layık kimin de yergiye müstehak olduğunu, özgürlükten hareketle ortaya koymakta; böylece de 'kötü seçim yapmak'ı, ahlaksal kötülüğün bir başka nedeni olarak görmektedir. O, bu söyleneni destekler mahiyette de, "Bence", diyor, "hazlara yenilen daha kötüdür; nitekim

³⁴ Eflatun, *Phaidon*, (çev.: Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir), M.E.B., İstanbul 1989, s. 19-20.

³⁵ *Yasalar I*, s. 43.

³⁶ *Aynı eser*, s. 70.

³⁷ *Aynı eser*, s. 29.

hepimiz, hazlara yenik düşenin acılara yenik düşenden daha utanılacak biçimde kendine yenildiğini söyleriz.³⁸ Ancak, Eflatun'a göre, insan doğuştan kötü değildir. O, ruh ve beden olarak bir bütün, arzularına da sınıksız bağlı bir yaratık olduğundan, olası bir yanlış yönlendirme ile kötü olmakta, kötü yola düşmekte ve kötülük işlemektedir.³⁹ Eflatun, yine bu bağlamda, adeta, insan fitratını analiz ederek, hazzın acıdan daha doğal olduğunu düşünmekte, insanların hazzı acıya yeğlediklerini ileri sürmekte; büyük bir hazzı neden olacak küçük bir acının da zararlı olmadığını vurgulamakta; böylece de evrende haz ve acı birlikte olmakla birlikte, asıl amacın en iyi ve en güzeli elde etmek olduğunu, tekrar tekrar kanıtlamaya çalışmaktadır. Nitekim, Eflatun, "hazzı isteriz, acıyı ise ne yeğleriz ne de isteriz, ..."⁴⁰ demekte ve " ... daha büyük bir haz getirecekse, küçük acıya razı oluruz, ama büyük bir acı getirecekse, küçük bir haz istemeyiz"⁴¹ sözünü eklemektedir.

Üçüncü olarak, Eflatun, bir başka yerde de açık ve net olarak, yine, daha çok ahlaksal kötülükleri kastederek, kötü denilen şeylerin de bu dünyada ayrı bir yeri olduğunu, "fakat kötülük ortadan kalkmaz Theodoros, zira daima iyiliğe karşılık bir şey bulunmalıdır"⁴² sözü ile ifade eder. Bu tür bir çözüm önerisi, kanaatimizce, iyi ile kötü arasındaki ilişkinin, ontolojik açıdan değerlendirilmesi ile ilgili olup, 'var zıddıyla vardır' ilkesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ölüm ile hayat birliktedir, ruh beden ile güzeldir, cevher arazdan nasıl ayrılır? gündüz gecesiz bir hayal değil midir? adaletin değeri zulmün varlığına bağlıdır, ve benzeri gibi anlatımlar, genel olarak, hep bu ilke doğrultusunda söylenmiş şeylerdir.

Dördüncü olarak, Eflatun, daha çok doğal kötülükleri kastederek, kötü denilenin, tek düşünülmesi sonucu ileri geldiğini savunur. Halbu ki, ona göre, parça bütün içindir, bütünde anlamlı ve güzeldir.⁴³

Doğrusu, dünya Tanrı'nın bir eseridir; eserlerin beğeni kazanması biraz da barındırdıkları zıtlıklara bağlıdır. Sözelimi bir müzik ezere kulak verdiğimizde, hoş seslerin yanında, gürültülü hatta kulak tırmalayıcı sesleri de duyarız. Müzikten anlayan biri isek, bu eserin armonisinde, hoş seslerin olduğu kadar, hoş olmayan seslerin de payı olduğunu çok geçmeden anlarız. Çünkü biliriz ki, herşey yerinde iyi, konumunda güzeldir; aksi

³⁸ Aynı eser , s. 24.

³⁹ Yasalar I, s. 267.

⁴⁰ Aynı eser, s. 193.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Theaitetos, s. 90.

⁴³ Yasalar II, s. 184.

çıkamazlara yol açar. Nitekim, müzik eserini oluşturan notaları, öz yerlerinde değil de, farklı yerlerde düşünsek, haklı olarak, tüm bu seslerin boş, hatta anlamsız olduklarını bile söyleyebiliriz. İşte bu nedenle,

"her hekim, her usta el sanatçısı her şeyi bütünü göz önüne alarak yapar; en üstün ortak amaca yönelen parçayı bütün için gerçekleştirir, bütünü parça için değil. ... İşte sen bunu bilmediğin için kıızıyorsun".⁴⁴

Sonuç olarak, Eflatun, evreni denetleyen gücün iyi olduğu sonucuna bir uslamlamadan kalkarak ulaşmakta, ulaştığı bu sonucu da, açıklamaları naiv de olsa, dairevi hareket ve bunun mantıksal sonucu olan düzen ve erek düşüncesiyle desteklemektedir. Özellikle felsefesinin, hiç değilse, ilk bakışta bir ide bilgisi olduğu gözönünde bulundurulacak olursa, tüm bu yorumlardan sonra, Eflatun'da, kötülük problemi ile ilgili felsefi bilginin, önce akılda olduğu, akılda olan bu bilginin de, holistik bir yaklaşım içinde, insan ve evrenden kalkarak temellendirildiği söylenebilir. Bir cümle ile,

"Tanrı'nın iyi insanlara verdiği armağanlarla başımıza gelen sıkıntıları daha çoğaltmak yerine azaltacağını ummalıdır; bu felaketler karşısında da talihin güleceğine inanmalıdır. Herkes bu umutlarla yaşamalı, bütün bunları iyice aklında tutmalı, eğlenirken ve çalışırken hiç ödün vermeden hem başkalarına hem de kendine açıkça bunu hatırlatmalıdır".⁴⁵

sözlerinden hareketle, onun, kötülükler karşısında optimist bir tavır takındığı rahatlıkla ileri sürülebilir kanısındayız.

⁴⁴ Yasalar II, s. 185.

⁴⁵ Yasalar I, s. 192.

'İSLÂM ESTETİĞİ' ÜZERİNE BİR DENEME

Arş. Gör. Adem ÇALIŞKAN*

GİRİŞ

Güzellik, estetik ve sanat duygusu insanoğlunda fitrîdir.¹ Bu nedenle ırk ve din farkı olmaksızın bütün insanlığın ortak malı olan "güzellik duygusu, insanoğlunun tarihi boyunca en temel yönelimlerinden birisi olagelmıştır. Bu temel yönelim, en yoğun haliyle sanat eserlerinde kendisini açığa çıkardığı gibi, insanın gündelik hayatının her alanına da yansımaktadır. Bundan dolayı, bir estetik çalışmanın sadece sanat alanına değil, hayatın her noktasındaki güzellik mefhumuna da el atması gerekir. Aksi takdirde estetiği, sadece sanat felsefesiyle sınırlamış oluruz. Oysa estetik, en temelde insanın güzel karşısındaki konum, tutum ve tavrını olduğu kadar, güzelin de varlık içindeki yerini belirlemeye çalışır. Bu nedenle, güzelin anlamını sadece sanatsal alanda değil, ontolojik bir zeminde de aramak gerekir.

İslâm ve estetik gibi bir konu söz konusu olduğunda öncelikle İslâmiyet'in sanat eserlerine yansıyan güzellik anlayışının arka plânındaki felsefi zeminin araştırılması gerektiği kanısındayız. Bütüncül bir estetik yapının ortaya konabilmesi ve hatta İslâm estetiği türünden bir mefhumun haklı ve tutarlı bir zemine oturabilmesi için bu tarz bir araştırmanın yapılması şarttır. İslâm dini güzelin anlamını nerede bulmakta ve güzelliği hangi kaynağa geri götürmektedir? Sadece sanat eserlerinde değil, fizik dünyanın bütünündeki güzellik hangi metafizik zemin üzerinde yükselmekte ve anlam kazanmaktadır? şeklinde formüle edilebilecek sorular, İslâm ve estetik ya da İslâm ve güzellik sorusuna ışık tutmamıza yardımcı olacaktır."²

Hız. Peygamber (s.a.v.) vasıtasıyla tebliğ edilmiş, Asr-ı Saadet'ten bu yana yaşanmış ve yaşanmakta olan, Allah indinde yegâne bir din olan İslâm'a müstenit İslâm medeniyetinin kendine has bir dünya ve güzellik

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Bu duyguyu dile getiren ve işleyen çeşitli makale ve kitaplar da mevcuttur. Böylesi bir konuyu kısaca ele alan bir yazı için bkz.: Yrd. Doç. Yılmaz Can, "Estetik ve Sanat Duygusunun Fitrîliği", *Kur'an'ın Penceresinden Vahiy - Arkeoloji ve Sanat İlişkisi Üzerine Bir Deneme*, Sönmez Ofset, Samsun, 1996, s.1-6.

² Ali Dölek, "İslâm Estetiği Nasıl Mümkündür?", *İzlenim*, Sayı: 32, Nisan 1996, s.34.

görüŖü olduğu gibi, kendi aslı kaynaklarından mülhem bir kültür, sanat ve edebiyatı da oluşmuştur. Başlangıcından yakın geçmişe kadar yeryüzünde bu medeniyetin şaheserleri birer abide gibi yükselmiştir.

Ancak son bir – iki asır içerisinde Batı'nın politik, ekonomik ve kültürel baskısı ve tesiriyle yüz yüze gelen İslâm dünyasında özü – bozan bir tahrip hayatın her şubesinde etkisini göstermeye başlamıştır.

Müslüman dünyası Batılı eğitim vasıtalarıyla günden güne Batı dünya görüşü, felsefe, estetik, sanat ve kültürünün tesirinde kalmış; bu zaman sürecinde Batı estetik ve sanat normlarıyla yönlendirilen aydın ve sanatkârlar, İslâm dünyasında yaygın, geleneksel norm ve değerlerle çatışan bir estetiğin ve dünya görüşünün sanat ürünlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Doğruyu söylemek gerekirse, böyle bir durumda, İslâmî bir alternatif ortaya koymaksızın bu özü – bozucu ve yıkıcı bir dünya görüşü ve estetik anlayışın temelleri üzerine yükselen sanatın İslâm toplumuna yönelteceği ciddi saldırılar konusunda haykırmanın, feryad ü figân etmenin de bir anlamı yoktur. Bu, ancak bir İslâmî estetik anlayışının kavramsal çatısını ortaya koymak ve normlarını tespit edip oluşturmakla mümkündür. Ancak o zaman, İslâm dünyasında, özünü Kur'ân ve Sünnet'ten, diğer bir ifadeyle, 'edille-i şer'iyye'den alacak estetik anlayışa dayalı sanat tipinin ortaya çıkması için meydan hazırlanmış olacaktır.

“Şu halde, İslâmî normlar ve dünya görüşü üzerine oturmuş kesin parametreler, estetik, ahlâkî ve etik emirler geliştirmek, faydalı ve güzel (sanat ve) edebiyatı takdir etmek zorunludur. Bu İslâmî estetik üzerine kurulu parametreler, müslüman sanatçıları (ve edebiyat alimleri) için tüzük görevini üstlenecektir. Ancak bu takdirde, İslâmî estetik teorisinin (sanatsal) ve edebî kavramların öneminin İslâmî normlar formülünün antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve diğer sosyal ve tabii bilimlerin ortaya koyduğu kavramlardan daha az önemli olmadığı ortaya çıkacaktır. Merhum Lamy Farukî'nin yazılarında deniliyor ki:

“Çağdaş müslümanların almak zorunda kaldıkları sosyal, siyâsî ve ekonomik kararlar vardır; onlar, karşılaştıkları problemleri çözmede kendi din ve geleneklerinin temel kaynaklarına ehemmiyet vermedikleri müddetçe, ister kültürel erime ister doğmatik muhafazakârlık alanında olsun, bataklıkta kalmaya devam edeceklerdir. Bu alternatiflerle yüz yüze gelmek, sanat eserlerini takdir etme açısından sosyal ve ekonomik alanlarda olanlardan daha gerçekçidir. Bu estetik var oluş ve müslümanların icrası, ayırt edici tercihler grubu

kadar önemlidir.”³

Estetik tecrübe ve sanatsal faaliyet, her ne kadar ferдин sezgisel tecrübesi olarak ortaya çıksa da yorum şekli göz önüne alındığında onun bir sosyal ölçü ve toplumla etkilendiğini çağrıştırdığı görülür.

Ayrıca, bir müslümanın estetik tecrübesinin izahı yönünde Kur’ânî dünya görüşüne dayalı gelişen değer ve normlar, tamamen aslî olma yönündedir.”⁴

Bu düşünce ve hedeflere paralel bir tavır ve gayretle böyle bir çalışmaya girilerek, ‘İslâm Estetiği’ üzerine nazarî plânda temel teşkil edebileceğini düşündüğümüz bazı fikirleri ileriye sürdük. Tartışmaya ve tartışılmaya, diğer taraftan çalışmanın eksikliklerinin giderilerek geliştirilmeye ve tamamlanmaya açık olduğunu burada ifade etmek gerekir.

A. KELİME MANASI

‘Estetik’ kelimesi, Grekçe ‘*aisthesis*’ ya da ‘*aishanesthai*’ sözünden gelir. ‘Aishesis’ kelimesi, “duyum, duyulur algı” anlamına geldiği gibi, ‘aishanesthai’ kelimesi de, “duyu ile algılamak” anlamına gelir. Estetik, bu anlamda duyulur algının, duyusallığın sağladığı bilgi ile ilgili bir bilim olarak düşünülüyor.

Estetik dediğimiz bilime bu adın verilmesi, oldukça yakın bir tarihe geri gider. Estetik dediğimiz bilimi kuran ve ona bu adı veren Chr. Wolff’un bir öğrencisi olan Alexander G. Baumgarten (1714-1762)’dir.

Batı dünyasında A. G. Baumgarten, 1750-58 yıllarında yayınladığı ‘*Aesthetica*’ adlı eseriyle, ilk kez böyle bir bilimi temellendirir, onun konusunu belirler ve bu bilimin sınırlarını çizer.⁵

³ Louis Lamya el-Faruki, *Islam and Art*, Lahor, 1982, p.13’ten alıntılan M. A. M. Shukri, “Towards an Islamic Theory of Literature”, *Islamic Studies*, Vol.: 31, No.: 4, Winter 1413 / 1992, p.414. Çevirisi için bkz. ve krş.: A.mlf., “Bir İslâmî Edebiyat Teorisi’ne Doğru”, (Çev.: Arş. Gör. Adem Çalışkan), *Yolcu. Aylık Kültür – Edebiyat – Sanat Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, 15 Eylül 1995, s.58.

⁴ M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.55, 56.

⁵ İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.13. Ayrıca bkz.: Hülya Yetişken, *Estetiğin ABC’si*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1991, s.5-7; Alpay Kabacalı – Tahir Özçelik – Bülent Berkman, *Sanat Ansiklopedisi*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1991, s.107; Mustafa Kutlu – Süleyman Uludağ, “Güzel, Güzellik”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, c3, s.429-33; William C. Chittick, “Bir Gelişme Teolojisine Doğru-Güzellik”, (Çev.: Turan Koç), *Hece. Aylık Edebiyat Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 12, Aralık 1997, s.96-100.

Durum Batı'da böyledir, ya Doğu'da, İslâm dünyasında bu konu nasıl algılanmış veya temellendirilmiş? Günümüz İslâm dünyası, içinde bulunduğu şartlar gereği, 'millet-i vahide' olmaktan ziyade bir 'dağılımlık ve dağıtılmışlık' özelliği taşıması nedeniyle, aralarındaki koordine yok-sunluğundan birbirlerinin sanat ve edebiyattan tutun da en acil birlikliklere kadar bir kopukluk ve koparılmışlık içindedir. Çoğu benzer özellikler taşıyan bu ülkeler antenlerini ve gözlerini birbirinden ziyade Batı'ya çevirdiğinden -biz de dahil-, benzeri sahalarda ne gibi çalışmalar olduğundan habersiz olduğumuzdan, cevabımız, "bu sahada bir çalışma yoktur" şeklinde olacaktır.

İslâm'ın temel kaynaklarından tutun da, günümüz İslâm dünyasındaki sahayla ilgili çalışmalara kadar, durum yukarıda ifade edilenin tam aksinedir. İslâm dünyasında estetikle yakından ilgilenilmiş ve konu ile ilgili eserler de kaleme alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de estetik çerçeveye giren güzellikle ilgili olarak şu kelimeler kullanılmıştır: "Bedî", cemâl, ihsân(ahsene), hüsn, hüsnâ, zînet, rîş"⁶ Ayrıca yine, "ferâh, sürûr" vb. kelimeler de estetik duyguyu ifade eder.

Günümüzde, Batı dillerinden Türkçemize geçen 'estetik' kelimesi yadırganmaksızın kullanılmaktadır. Dilimizde 'güzellikbilimi, güzellikbilim, duyu bilgi bilimi" demek olan bu kelime kullanılmıyazdan evvel, bizde 'ilm-i bedî', ilm-i bedâyi, hikmet-i bedâyi, bediyyât, ilm-i hüsn, ilm-i zevk ...vb.' kavramlar kullanılmıştır.

Günümüzde Arap İslâm dünyası, 'estetik' kelimesi yerine kendi dillerinin imkânlarıyla ve gücüyle 'ilmü'l-cemâl' derken, biz de 'estetik' yerine 'güzellikbilimi' veya 'güzellikbilim' kavramını tercih edebilirdik ki, konu tamamen tartışmaya açık terminolojik bir meseledir.

Kültürler arası ve medeniyetler arası ilişkilerden, diğer sahalardaki ilişkilere kadar yapılanları hoş görsek ve normal karşılamış olsak bile, 'İslâm estetiği', 'Kur'ânî estetik' ...vb. kavramların kullanılıp kullanılmayacağı da terminoloji açısından son derece tartışmaya açıktır.

Şimdilik İslâm toplumlarının içinde buldukları durum sebebiyle, dinleri 'İslâm' adına bile olsa 'ortak tavır sergileme' konumunda olmadıkları için her İslâm toplumu kendi dilinin imkânlarından yararlanarak 'estetik' kelimesinin yerine bir kelimeyi kullanabilir veya aynen kabul eder.

Ancak, burada, şu soru ister istemez sorulmayı beklemektedir? Batı dünyasına mensup bir fert ya da genel olarak batı toplumu, pek çok

⁶ Hayreddin Karaman, "Kur'ân'da Güzellik", *İzlenim*, Sayı: 32, s.9-10.

sahadaki bilim ve buluşlara ad verirken kendi medeniyetlerinin temeli saydıkları eski Yunan'a kadar inebiliyor da, İslâm dünyasına mensup bir fert ya da genel orak İslâm toplumu kendi medeniyetlerinin aslî kaynaklarına inemiyor mu?

B. TERİM MANASI

Estetik, 'duyu bilgi bilimi'dir.⁷ Bir başka ifadeyle, güzeli ve güzelliğin insan zihni ve ruhu üzerindeki etkilerini konu edinen bir bilim dalıdır. Diğer bir ifadeyle de, "estetik, güzellik ve sanat sorunlarıyla uğraşan bir felsefe dalıdır."⁸ Şunu burada hemen ifade edelim ki, "...İslâmî güzellik felsefesi, sadece duyuların hazzından, duyu ile gelen bir zevki ihtiva etmez; İslâm'daki güzellik tecrübesi, daha geniş bir boyut ve daha gizli bir mana taşır..."⁹

Durum böyle olunca bu tanım 'İslâm estetiği' için yetersiz kalmaktadır. Çünkü, o, başka bir medeniyet ve düşünüşün ikliminde vücut bulmuş bir tanımdır.

Burada şu hakikat ortaya çıkmaktadır: Bu kavramın tanımı, İslâm nokta-i nazarından ele alınarak, İslâm toplumlarının da üzerinde birleştiği şekilde yeniden yapılmalıdır.

C. İSLÂM ESTETİĞİ'NİN KAYNAKLARI

Güzellik konusunun ilahiyat açısından değerlendirilmesi her dinî kültürde farklılık arz edegelmiştir. Bu farklılık, bazen dinlerin sahip olduğu kutsal metinlerde yer alan ifadelerde dahi görülmektedir.¹⁰

Kur'ân'ı dikkatle ve tarafsızca inceleme imkânı bulamayan bir kısım Batılı bilim adamları, bu İlâhî Kitab'ın, güzellik konusunu pek dikkate almadığını söylemişlerdir. Mesela Farnell bunlardan biridir. Halbuki durum bu kanaatin tam tersinedir. Tevrat ve İncil'e nazaran Kur'ân'ın güzellik ve çirkinlik mevzuuna bakışı son derece açık ve detaylıdır.¹¹

Öyle görünüyor ki, mevcut İncil'lerin yazarları, güzellik konusu üzerinde pek durmamışlardır. Belki de bundan dolayıdır ki, ilk dönem Hıristiyanlarının bir kısmı, güzellik konusunun işlenmesini bazı bakımlardan

⁷ Tosun Bayrak, "Sanat: İslâmî Yaklaşım", *Muslim Education Quarterly*, c.1, no: 4, s.30'dan alıntılan M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.59.

⁸ Prof. Dr. İhsan Turgut, "Estetik Kavramının Sorgulanması", *Felsefi Sorgulama*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1996, s.155.

⁹ M.A.M. Shukri, *A.g.m.*, s.59.

¹⁰ Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, TC. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, s.233.

¹¹ Prof. Dr. Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: 4, Ekim 1986, s.15.

sakıncalı görmüşlerdir. Hatta Aziz Augustine'e göre, Yohanna İncili (John,11,15-17) kainatın sevilmesine izin vermez. Augustine'in bizzat kendisi güzellikle insanın şehvî gücü arasında daima bir münasebet görmüştür. Bu düşüncenin temelinde Adem'in dünyaya 'atılmışlığı', aslî günâh ...vs. gibi inançlar yatmaktadır.¹² Bu tavrın bütün Ortaçağ boyunca devam ettiğini belirtmek gerekir. Batı dünyası böyle iken İslâm dünyası farklı bir karakter arzeder.

Çünkü "dünya karşısında takınılan bu tutum, Kur'ân'da çok daha açık bir ifadeye kavuşmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kur'ân'da geçen 'cemâl, zînet, hüsn, tayyib' vs. gibi birçok kelime, fizikî ve ahlâkî güzellikleri anlatmak için kullanılmıştır. 'Ferâh, sürûr' vb. kelimeler ise estetik duyguyu dile getirmektedir."¹³

Buradan açıkça ortaya şu gerçek çıkmaktadır: Batıların estetik konusunda naslardan yoksun olmasına rağmen, müslümanların ise bunlarla mücehhez olduğudur.

İslâm estetiği ve sanatları konusunda 'elle tutulur tespitlere rastlanılmadığı' görüşü yaygın gibidir. Hiç şüphesiz bu görüş tartışılabilir. Bu eksikliğin nedeni, acaba hiç söz edilip tartışılmadığı için mi? Var, ama kitaplaştırılmadığı için mi? Kitaplaştırıldı, ama dillerini dahi bilmediğimiz bu kitaplardan bizim mi haberimiz yok? İslâm ülkeleriyle koordine sağlandı, ortak paydalarda birleşildi, estetik, sanat ve edebiyat sahasındaki eserler başta olmak üzere tercüme edildi de neticesinde olmadığı kanaatine mi ulaştık? Acaba gözlerimizi yumup gerçekleri görmek mi istemiyoruz? En azından müslüman olmanın izleri bizde ne kadar? İslâm'ın temel kaynaklarına ne kadar yakınız? Dillerini anlayabiliyor muyuz? Bütün bunlardan bîgâne bir kimsenin, bütün İslâm dünyasını yargılayan benzeri ifadeleri, ancak bir cehâletin eseri olabilir...

Bu ve benzeri düşünceler, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında kısaca ele alınıp değerlendirilecektir. Burada şunu açıkça ifade etmek gerekir: İslâm estetiği veya İslâm sanatı gibi bir konu ele alınıp değerlendirilirken, tek bir İslâm ülkesinin gözlüğüyle meseleye yaklaşmaktan ziyade, tüm İslâm toplumlarına hitap eden bir tavır sergilenmeli, İslâm dünyasının ortak görüşü ve saha ile ilgili bütün çalışmalar dile getirilmelidir. Buna dikkat edilmeksizin ileri sürülen teori ve fikirler yüzeyde kalacağı ve bağlayıcı olmayacağı gibi, İslâm estetiği ve sanatının da dışında kalır..

"...İslâm sanatlarının estetiğini anlamaya ve anlatmaya çalışırken,

¹² Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.233.

¹³ Krş.: Prof. Dr. Mehmet Aydın, *A.g.e.*, aynı yer.

terminoloji konusunda büyük sıkıntı çektik. Gerçekte Batı için de yeni sayılabilecek bir disiplin olan estetik, İslâm dünyasında pek ilgilenilmeyen bir saha olduğu için, bir terminoloji de teşekkül etmemiştir; yahut ana kaynaklara yeterince eğilemediğimiz için biz bilmiyoruz."¹⁴ görüşlerini ileri süren Beşir Ayvazoğlu, ülkemiz açısından dile getirdiği bir gerçeği İslâm dünyasına şamil kılmaktadır. Ülkemizde İslâm estetik teorisine ilişkin çalışmalar yok denecek kadar azdır. Ayvazoğlu'nun adı geçen çalışması müstakil olarak bu konuya hasredilmemesine rağmen, bir deneme mahiyetinde de olsa, konuya çizgi dışında yaklaşan bir çalışmadır. Ancak, diğer İslâm ülkelerinde de durum böyledir demek tutarlı bir görüş ve davranış değildir.

Genel olarak söylemek gerekirse, İslâm'ın gelişi ile birlikte oluşmaya başlayan İslâm medeniyetinde kendine özgü dünya görüşü ve estetik anlayışa paralel peyderpey filizlenen bir kültür ve sanat oluşmuştur. Asırlarca pratikte uygulanan sanat ve yaşanan estetik tecrübe muhtelif yönleriyle ele alınmış ve tartışılmış; günümüzde ise müstakil olarak buna hasredilmiş kuramsal eserler kaleme alınmıştır... Ancak, bunlardan haberdar olmak için 'ana kaynaklara eğilmek' şarttır. Bu şart yerine getirilmeksizin gösterilen gayretler noksan kalmaya mahkumdur. Şu da bir gerçektir ki, günümüzün çoğu uzmanlarının dikkatleri bu kaynaklara yönelmemekte veya inememektedir. Ayvazoğlu bu durumu şöyle dile getirir:

"Batılı sanat tarihçileri, sanatın oluşumunu, tarih öncesinden başlayıp durakları zorunlu olarak 'Antik Yunan, Roma, Ortaçağ Batı, Rönesans ve Sanayi İhtilali' olan ve günümüze kadar uzanan bir gelişme çizgisinde ele almaktadırlar. Gerçekten de bu, Batı sanatının tabii gelişme çizgisidir. Doğru, bu çizginin dışında kalır.

Yaklaşık iki yüz yıldan beri dünya siyasetine ve eko-nomisine Batı hakim olduğu için, dikkatlerimiz ister istemez Batı tarihinin gelişme çizgisine yönelmiş, dolayısıyla sanat tarihi anlayışımız da, söz konusu gelişme çizgisi yönünde oluşturulan teoriler tarafından belirlenmiştir. Bu çizginin dışında kalan medeniyetlerin sanatları, Batı sanatlarıyla ilintileri ölçüsünde şöyle bir uzaktan bakılarak geçilir. Mesela E. H. Gombrich'in sahasında önemli kitaplardan biri olan 'The Story of Art'ında Uzakdoğu ve İslâm sanatlarına beş on sayfalık bir yer ayrılmıştır. Bizdekilerin de farklı olduğu söylenemez...

Böyle bir bakış açısı, gelişmenin mutlaka Batı'daki gelişme

¹⁴ Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s.15.

istikametinde olması gerektiği gibi bir izlenim uyandırıyor. Bir başka deyişle, Batı'yı merkez alan kitaplarda, Doğu insanlık tarihinde tali bir unsurmuş gibi ele alınmakta, dolayısıyla bazı fikir ve sanat adamları, kendi sanatlarını da meşru saydıkları gelişme çizgisinde değerlendirebilmek için, anachronique bir yaklaşımla realiteyi değiştirmeye çalışmaktadırlar...

Batı'ya benzemeye çalışan toplumların sanatçıları ve aydınları, sözünü ettiğimiz bu bakış açısı yüzünden gerçek bir ibda gücüne ulaşamamakta, takipçi ve taklitçi olarak kalmaktadırlar.

Doğu sanatlarının Batılı anlamda bir sanat tarihi anlayışıyla ele alınamayacağı açıktır...

Estetik teorileri için de aşağı yukarı aynı şeyler söylenebilir..."¹⁵

Ancak bugün müslüman sanatçı, sağlam yere basmak istemekte, yani estetiğini de sanatını da diğer sahalarda olduğu gibi sistemindeki yerine oturtmak istemektedir. Batı estetik anlayışları ve sanatlarının insan ve sanatçılarımızı tatmin etmekten çok uzakta olması nedeniyle, çözümü aslî kaynaklarına yönelmekte bulmaya çalışmaktadır.

"Kaynaklardan faydalanma, şüphesiz bize ve bize benzer toplumlara, daha doğrusu bu toplumların koparıldıkları geçmişle bugün arasında yeni köprüler kurmak isteyen aydınlarına has bir problemdir."¹⁶

Burada şunu kesin olarak ifade edelim. Bir müslüman sanatkar veya münevverinin Doğu'yu, yani İslâm dünyasını istedikleri gibi biçimlendirmeye çalışan oryantalistlerin İslâm bilimleri ve kültürü konusunda meydana getirdikleri büyük bilgi birikimini göz ardı etmeksizin ve temkini de elden bırakmaksızın zor olanı tercih etmesi, yani mümkün olduğu kadar aslî kaynaklara yönelmesi, doğru sonuçlara ulaşabilmesi bakımından son derece önemlidir.

Batı, yani Hıristiyan dünyası ve medeniyetinin estetik veya sanatları nasıl kendi dünya görüşü ve kaynaklarına göre tasnif edilmişse, Batı medeniyeti dışındaki medeniyetlerin, başta İslâm medeniyetinin estetik veya sanatları da kendi dünya görüşü ve kaynaklarına göre orijinal yapıları içerisinde tasnif edilmelidir.

İslâm estetiği ve sanatının temellerini tespitinde karşımıza iki yol çıkmaktadır:

¹⁵ Beşir Ayvazoğlu, *A.g.e.*, s.12-13.

¹⁶ Beşir Ayvazoğlu, *A.g.e.*, s.16.

(a) İnanç sistemimizin kaidelerine göre,

(b) Batı medeniyetinde olduğu gibi, felsefeci, estetikçi şeytan, nefis ve çevre gibi üç ana tesirin içinde olan müslüman sanatçıların faaliyet, nazariye ve mevcut kültürden tespitlerine göre. Bunun dışında üçüncü bir alternatif düşünmek olası değildir.

“Müslüman sanatçı, her insan gibi hata yapabilir. Onun hareketleriyle İslâm’ın estetik temellerini belirleyemeyiz. Ancak İslâmiyet’in kaidelerine göre, İslâmî estetik ve sanatın temelleri belirlenebilir.

...Estetik konusunda batıda eser verenler, İslâm dünyasında olduğu gibi bir nas ve sistemden hareket etmezler; onlarda nas olmadığından içtimâî ve medenî birikimden faydalanan filozof ve sanatçılar, bu konuda görüşler ve sistemler teklif ederler. Hepsisi de mutlak doğrunun peşindedirler. Fakat felsefe metotlarıyla nassa varmak imkânsızdır. Bizim bugün batı estetik sistemi olarak gördüğümüz kaideler ise, düşüncelerin birleştiği ortak görüşler ilmî ve toplumsal gerçeklerin tarihî bir bileşimidir.

İslâm dünyası yapısı gereği buna müsait değildir. Çünkü bizzat kainatı yaratan Allah’ın emirleri dinin tamam olduğunu, eksiksiz olduğunu kıyamete kadar eksiksiz kalacağını bildirmektedir.

Eğer biz, İslâm’ın (estetik ve) sanat sisteminin olmadığını, belirsiz olduğunu söylersek, bu yukarıdaki emre karşı olur. O halde İslâmî (estetik ve) sanat sistemini arayacağız.”¹⁷ Burada şunu da ifade etmekte yarar vardır:

“Hıristiyan dünyanın (estetik ve) sanat anlayışında dinle ilgili olan ve olmayan alanlar vardır. Bu dünyada Tanrı hakkının Tanrı’ya, Sezar’ın hakkınınsa Sezar’a verilmesi öngörülür. İslâm dünyasında ise hayatın, dini olan ve olmayan (profan) şeklinde bölünmesi söz konusu değildir. Kur’ân, hem manevî hem sosyal bir düzenleyicidir. (...) Bu demektir ki İslâm, ruh ve beden gibi insan varlığının bütün alanlarını içine alan tam bir sistemi temsil eder. Tabii olarak her (estetik ve) sanatın İslâm beldesinin ruhsal ve fiziksel yapısında nasıl bir yer tutacağına, nasıl bir rol üstleneceğine karar veren de İslâm’dır.”¹⁸

İslâm kusursuz yegâne nizam ve sistemdir. Kusursuzluğu vahye ve nakle dayanmaktadır. Bu sistem, kıyamete kadar var olacaktır. Öyleyse

¹⁷ Mahmut Çetin, *İslâm Sanatının Yeniden Teşekkülü*, Adım Yayıncılık, İstanbul, ?, s.33-34.

¹⁸ İbrahim Titus Burckhardt, “İslâm Sanatı”, (Çev.: Kemal Kahraman), *İlim ve Sanat*, Sayı: 12, Mart – Nisan 1987, s.22.

bu sistemde, yerine oturmamış hiçbir mesele olmamalıdır ve yoktur da.

İslâmî estetik teorisi ve sanat metodu, her meselede olduğu gibi, 'Edille-i Şer'iyye' denilen, 1)Kur'ân-ı Kerîm, 2)Sünnet, 3)İcma-ı Ümmet, 4)Kıyas-ı Fukaha'ya dayanacak ve bunları temel ittihaz edecektir.

1. KUR'ÂN-I KERÎM VE ESTETİK

"Kur'ân'da güzellik' başlığını hem İlâhî Kitap'ın söz ve muhteva güzelliğini, hem de bu güzel kitaba göre güzellik kavramını ifade etmek üzere kullandık" diyen Hayreddin Karaman, "Kur'ân-ı Kerîm'de estetik çerçeveye giren güzellik ile ilgili olarak şu kelimeler kullanılmıştır: 'Bedî', cemâl, ihsân (ahsene), hüsn, hüsnâ, zînet, rîş'.

Bedî eşsiz, benzersiz, örneksiz, modelsiz yaratan Allah'ın isim / sıfatıdır; gökler ve yer O'nun bu sıfatının tecelligâhı, âdeta uçsuz bucaksız bir ilâhî sanat galerisidir.

'*Cemâl*' binek hayvanlarında ve özellikle atta görülür.

'*Ihsân ve hüsn*' manasında güzellik, Yüce Yaratıcı'nın bütün yaratıklarında onlara verdiği şekil, kabiliyet, renk (sıbğa) ve sıfatlarda; özelliklerde insanda, onun suret ve siretinde, zahir ve batnında, müstesna yapısında kendisini göstermektedir. Aynı kökten gelen 'hüsnâ' da Allah'ın isimlerinin ve kullanımını mükâfatlandırmak üzere hazırladığı cennetinin sıfatıdır.

'*Zînet*' kelimesiyle ifade edilen güzellik, göğü süsleyen yıldızlarda, süs eşyasında, binek olarak kullanılan hayvanlarda, kadın ve erkek elbisesinde, kadınların takıları (*rîş*) ile vücutlarının belli noktalarında, genellikle insanları dünyaya bağlayan ve oyalayan maddî güzelliklerde yerini bulmaktadır.

Bütün bu güzelliklerin ya Allah'a ait olduğu yahut da Allah tarafından yaratılarak kullanıma sunulduğu ısrarla vurgulanmış, insanların eseri olan estetik güzelliğe hemen hiçbir atıfta bulunulmamıştır...

Müslümanların estetik duygularını da bir ölçüde tatmin eden güzellik arayışı ve yaşayışı daha ziyade ruhta, manada ve ahlâkta olmuştur; çünkü İlâhî Kitap, güzelliği ifade eden 'hüsn, ihsân, cemâl' gibi kelimeleri, maddî ve estetik güzelden ziyade manevî ve etik güzel için kullanmıştır. Mutlak kâmil ve mutlak güzel Allah'tır...

Hasılı Kur'ân güzeldir, Kur'ân'da güzelliğe ilgi ve atıf vardır, ancak bu güzeller bir başka güzeldir ve bir çoğu İslâm'a özeldir."19 der.

Konuyla ilgili olarak Prof. Dr. Mehmet Aydın da şunları söyler:

19 Hayreddin Karaman, *A.g.m.*, s.9-10.

“Kur’ân-ı Kerîm’de güzelliği ve çirkinliği anlatan çeşitli kelimeler vardır. ‘Cemâl, zînet, hüsn, tayyib’ vs. güzelliğini anlatmak için kullanılır. ‘Ferâh’ ve ‘sürûr’ gibi kelimeler ise estetik duyguyu dile getirir. ‘Kubh, habîs, sû’, bi’s, necc’ ve benzeri kelimeler çirkinlikleri anlatmak için kullanılır. ‘İkrâh’ ise ‘sürûr’ün zıddı olan bir duyguyu dile getirir. ‘Ta’accüb’ kelimesi daha çok güzel karşısında duyulan hayret duygusunu anlatır. Fakat aynı kelimenin, bir iki yerde de olsa, kötülük karşısında duyulan his için de kullanıldığı vâkidir. Bazen güzellik ve çirkinliğin bir tek ayetle dile getirildiğini görmekteyiz...

Her ne kadar; ilk bakışta, ‘zînet, hüsn, cemâl’ gibi kelimelerin daha çok tabîî varlıkların güzelliğine, ‘tayyib’ vb. kelimelerin ise manevî ve ahlâkî güzelliğe işaret ettiği görülürse de; aslında bu terimler arasına kalın bir ayırım duvarı koymak doğru değildir. Bazen aynı kelime hem maddî şeylerin, hem manevî ve ahlâkî şeylerin güzelliğini anlatmak için kullanılmıştır. Özellikle ‘hüsn’ kelimesi hem ahlâkî hem de estetik güzelliği anlatırken kullanılır.

Kur’ân’a göre her şeyin yaratılışını Allah en güzel kılmıştır.”²⁰

“Kur’ân, gökyüzünün yıldızlarla süslendiğinden (*Mülk*, 67/52), insanın en güzel surette yaratıldığından (*Tin*, 95/4), hayvanların güzelliğinden (*Nahl*, 16/8), kadın güzelliğinden (*Ahzab*, 33/52), güzel sabır (Yusuf, 12/18,83), ayrılış (*Müzemmil*, 73/10), kavuşma vs.’den bahseder. Özellikle yeryüzündeki bitki örtüsünün güzelliği Kur’ân’da sık sık atıfta zikredilen bir konudur. Buna bir de bütün yönleriyle cennetin güzelliklerini anlatan tasvirleri eklersek, Kur’ân’ın estetik terimler örgüsü hakkında bir fikre sahip olabiliriz.”²¹

“Kur’ân’da sadece tabîî varlıkların güzellikleriyle ilgili değil, insan emeğinin neticesi olarak ortaya konmuş şeylerin güzellikleriyle ilgili tasvirler de çokça yer almaktadır.²² Bu tasvirlerin bir kısmı dünya hayatında kullanılan eşyanın güzelliğini, bir kısmı ise; Cennet hayatında kullanılanların güzelliğini dile getirir.”²³

“Kur’ânî güzellik kavramı bütün tabiatı kuşatır. O, güzeli sadece maddî varlıklarda değil, aksine hislerde, heyecanlar-

²⁰ Prof. Dr. Mehmet Aydın, “İslâm’ın Estetik Görüşü”, *A.g.d.*, s. 16.

²¹ Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.233-34.

²² Prof. Dr. Mehmet Aydın, bu fikirleriyle Hayreddin Karaman’dan ayrılmaktadır. Krş.: 19. dipnot.

²³ Prof. Dr. Mehmet Aydın, “İslâm’ın Estetik Görüşü”, *A.g.d.*, s. 18.

da, düşünce ve eylemde de vardır. O, sözdeki güzellikten 'ahsenü kavlen' (*Fussilet*,41/3), eylemdeki güzellikten 'ahsenü amelâ' (*Hûd*, 11/8), hikayedeki güzellikten 'mev'idetü'l-hasene' (*Nahl*, 16/125), güzellik ve delildeki zerafetten 'câdilhüm billeti hiye ahsen' (*Nahl*, 16/125)"²⁴, "güzel sabırdan 'sabrun cemîl' (*Yusuf*, 12/18,83), güzel e-cirden ('ecran hasenâ', *Feth*, 47/16, *Kehf*, 18/2), güzel vaadden ('va'den hasenâ', *Tâhâ*, 20/86, *Kasas*, 27/21), güzel karzdan ('karzan hasenâ, *Bakara*, 2/245, *Maide*, 5/12.), güzel metâdan ('metâ'an hasenâ', *Hûd*, 11/3), güzel ve temiz hayattan 'hayât-ı tayyibe' (*Nahl*, 16/97) ve daha birçok güzellikten bahseder."²⁵

"O, Yusuf Peygamber'in kıssasını 'ahsenü'l-kasas' (*Yusuf*, 12/3) en güzel kıssa olarak nitelendirir. Böylece biz, İslâm'daki güzellik kavramının sadece akla yakın ve maddî olanla sınırlı değil, aksine onun beşerî hisler, heyecanlar, etik ve ahlâkî davranışları da içeren geniş boyutlarından bahsettiğini görüyoruz."²⁶

2. SÜNNET VE ESTETİK

"İslâmî estetik felsefesinin tümü Peygamber (s.a.v.)'in '*Allah güzeldir ve güzelliği sever*'²⁷ hadisi üzerine kurulmuştur. Buna göre, Allah'ın sıfatlarının birisi 'güzellik' (Cemâl) dir. Bir müslümanın ilâhî sıfatları kendisinde topladığına inanılır -*tahallakû bi-ahlâkallâh* (Allah'ın sıfatlarını kendisinde toplayınız)- o, keza güzelliğin bir aşığıdır. Fakat güzelliğin tecrübesi daha âdî heyecanların veya duyguların hazzından türemiş zevkleri ihtiva etmesinden ziyade, o, güzelliğin seyredilmesindeki ruh tecrübesidir."²⁸

"Hiç şüphesiz Hazret-i Peygamber estetik hususunda pek ince bir zevk sahibiydi. -Yukarıda da ifade edildiği gibi-, Sahih-i Müslim'in delaletiyle '*Allah güzeldir ve güzelliği sever*.' demeye kadar vardığını öğreniyoruz. Şu da aynı mahiyettedir: '*Allah her şeyde zerâfeti (ihsan) emretmiştir: (Düşman) öldürseniz bile bunu asil bir şekilde yapınız*'

²⁴ M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.60.

²⁵ Prof. Dr. Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", *A.g.d.*, s.19.

²⁶ M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.60.

²⁷ Bkz.: Ahmed b. Henbel, *Müsned*, Mısır, ?, c.4, s.133,151; Müslim, *Sahih*, c.1, s.147; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ İstehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, 1351, c.1, s.224, hd. no.:687.

²⁸ M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.59.

(uzuv kesmeyi, işkenceleri ve diğer bütün lüzumsuz bedenî cezâları bir tarafa bırakarak) ...

Hazret-i Peygamber'in hayatının iki küçük hadisesi, onun bu mevzudaki hareket tarzını bize gösterecektir. Bir gün, bir cenaze defnine gitmiştir. Mezarın içinde hafif bir kazılış hatası vardır. Hemen bunun düzeltilmesini emretmiştir. Birisi O'na: Bunun ölüye her-hangi bir zararı dokunur mu? Diye sorduğunda, Hazret-i Peygamber şu cevabı veriyor: Gerçekte bu gibi şeylerin ölüye ne zararı dokunabilir ne de faydası; fakat bu, yaşayanın gözlerini rahatsız etmemek içindir. (Diğer rivayette: yaşayanın gözlerine hoş gelmesi içindir). Bir başka gün, birisi, saç sakal karışık, ürkütücü bir vaziyette kendilerini mescitte ziyarete gelmiştir. Peygamber ona, dışarı çıkması ve kendisine çeki düzen vermesi işaretinde bulunuyor: Öteki derhal harekete geçiyor. Dönüşünde Hazret-i Peygamber görüşünü şöyle açıklamıştır: *'Size bu hal, şeytan gibi saç baş perişan gelmekten daha iyi değil mi?'*

Bu sabit estetik zevkidir ki, Peygamber'in bunca direktifinin menşei olmuştur: Mesela O'nun, erkekler ile kadınların dış görünüşlerinde, saç tanziminde veya elbiselerinde vs. birbirlerine benzememelerini emretmesi böyledir..."²⁹

"İslâm sanatı ve estetik anlayışının şekillenmesinde sünnete uyma ve ona ters düşmeme endişesinin büyük bir tesiri olmuştur..."

Estetiğin konusu güzeldir. Hz. Peygamber'in birçok hadislerinin konusu da güzeldir."³⁰ diyen Nebi Bozkurt ilgili hadisleri ele alır ve kısaca değerlendirir.

3. İCMA-I ÜMMET

Bir terim olarak, icma "Muhammed (s.a.v.) ümmetinden olan müçtehidlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmesidir."³¹

Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, İslâm alimlerinin Kur'ân-ı

²⁹ Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, "İslâm'da Estetik ve Güzeli Sanatlar", (Çev.: Mehmet Hatipoğlu), *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1961, DİB. Yayınları, Ankara, 1962, s.36-37. Krş.: A.mlf., *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*. Çev.: Prof. Dr. Salih Tuğ, 4.bs., İrfan Yayınevi, İstanbul, 1980, c.2, s.803-805.

³⁰ Nebi Bozkurt, "Hadisler, Sanat ve Estetik", *İzlenim*, Sayı:32, s.7-8.

³¹ Prof. Dr. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Terc.: Doç. Dr. İbrahim Kafi Dönmez), TDV. Yayınları, Ankara, 1990, s.91.

Kerîm ve Hadîs-i Şerîf'lerden tespit ettikleri kaidelerden oluşur. İslâm alimlerinin var olan kaynaklardan İslâm'ın kaidelerini tespit etmelerine 'icthâd', bunu yapana da 'müctehid' denir.

Tabii, burada bizi ilgilendiren sanat ve estetikle ilgili içtihatlardır.

4. KIYAS-I FUKAHA

Usulcülerin kullandığı bir terim olarak kıyas ise, "Kitap, Sünnet veya icmada hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek"³² demektir.

Başka bir ifadeyle söylersek, İslâm alimlerinin Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîf'lerde bulamadıkları meseleleri diğer benzer içtihadlara göre, mukayese ederek yaptıkları tespitlerdir.

Yine burada da bizi ilgilendiren sanat ve estetikle ilgili yapılmış tespitler olacaktır...

Son iki maddede ifade edilenlere de örnek teşkil etmesi bakımından, tarihî seyri içerisinde İslâm tasavvufu, İslâm felsefesi ve İslâm kelâmında 'estetik' bahsine ilişkin görüşleri sıralamak bir zorunluluktur.

"Güzellik konusundaki bu (yukarıdan beri zikredilen) olumlu tutumun müslüman düşünürler üzerinde son derece etkili olduğu kesindir. Özellikle tasavvuf literatürü, İslâmî estetiğin hazinesi durumundadır. Bu görüşümüzü yine Gazalî'nin eserlerinden alacağımız metinlerle açıklamaya çalışalım. Gazalî şöyle der:

'Güzel olan her şey sevilir. Güzelliğin idraki, bizatihi haz verir. Yani güzellik bizatihi kıymettir. O kendi başına iyidir ve kendisi için istenir... Zannetme ki, güzel bir sureti sevmek, sadece kaza-i şehvet aşkınadır. Güzelliğin idraki ayrı, kaza-i şehvet ise ayrı bir şeydir.' (*İhya*, Kahire, 1967, c.4, s.371).

Bir başka yerde ise Gazalî, 'iyi'yi üç kısma ayırır: Yararlı, leziz ve cemil (güzel). Meşhur eseri 'İhyâ'nın 'Tefekkür Kitabı'nda insanın yaratılışındaki mevcut güzellikleri tasvir ederken küçük bir paragrafta on defa 'ahsene', 'zeyyene' gibi 'güzel kıldı' anlamına gelen fiilleri kullanır."³³ "Aynı yerde 'nizâm, tertîb, tahkîm' gibi kelimeler de sık sık kullanılmaktadır ki; bunlar dolaylı olarak estetikle ilgilidir. Çünkü İslâm güzelliği, daima nizamda ve kesretin vahdete erişmesinde görmüştür.

Gazalî'nin çok kullandığı 'zeyyene' ve 'ahsene' gibi kelimeler,

³² Prof. Dr. Zekiyyüddin Şa'ban, *A.g.e.*, s.110.

³³ Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.234.

Allah'ın yaratma fiillerinin daima estetik bir özellik, bir gaye ve nizam içinde cereyan eder ki, İslâm teodisesinin temelinde bu fikir yatar.”³⁴

“Gazalî'nin eserlerinde yer alan nizâm ve gâye delili bir çeşit estetik delil görünümündedir:

‘İnsanı hayvandan ayıran en belirgin özellik’ diyor Gazalî ‘yerin ve göklerin melekûtuna, insanın kendi öz varlığına ve dış dünya (âfâk) görülen hayret uyandırıcı şeylere nazar etmek ve Allah'ı bilmektir.’ (*İhyâ*, c.4, s.546). ‘...Gerek yer ve göklerde, gerekse hayvanlar ve bitkiler dünyasında Allah'ın yarattığı hayret uyandırıcı güzelliklere bakarak bütün bu acaip işin ve muhkem düzenin müdebbir bir yaratıcıdan, hüküm verici ve takdir edici bir failden müstağnî kalmayacağını, akıldan az da olsa nasibini almış bir kimse dahi idrak eder.’ (*İhyâ*, c.1, s.144). ‘Kim güzelce örülmüş bir ipek kumaşı görür de onun her türlü kudretten mahrum ölü kişi tarafından meydana getirildiğini söylerse, kendisinin cahil ve aptal olduğunu söylemiş olur.’ (*İhyâ*, c.1, s.148).

Bu kumaş örneği (insan elinin ürünü olan şeyler) vb. Batılların aksine, bizde çok kullanılan örneklerdir. Özellikle kumaş örneği Eş'ârî'nin ‘Kitâbü'l-Lümâ’, Cüveynî'nin ‘İrşâd’ adlı eseri başta olmak üzere pek çok eserde kullanılmıştır.

‘Duvardaki güzel bir hattı veya nakışı görüp onu yapanı takdir eden insan, nasıl olur da kendi varlığındaki ve başka varlıklardaki hayret uyandırıcı eserleri görüp onların Sâni'i ve Musavvir'i hakkında düşünmez.’ (*İhyâ*, c.1, s.545-6).

Acaba Gazalî'nin estetik delil üzerinde ısrar etmesinin sebebi nedir? Bu delil -estetik delil gaye ve nizam delilinin bir parçası durumundadır- ötekilere nazaran daha kolay anlaşılır. Gazalî, aynı şeyin estetik delili için de geçerli olduğunu söyler. O'na göre alemin güzelliği herkes tarafından görülüp takdir edilebilir. Meselâ, bazı yıldızların yaratılmalarındaki hikmeti birçok kimse anlayamaz. Fakat Allah “*Biz en yakın göğü yıldızlarla süsledik*” derken kolayca anlaşılabilen bir hususa işaret etmektedir. Güzelliğin idrâki, farklı derecelerde de olsa, herkes için mümkündür.

Gazalî'nin estetik delili, sevmeye layık güzel (Cemil) bir yaratıcı fikrine ulaştırmaya çalışıyor. “Allah Cemîl'dir”, çünkü böyle olmasaydı, kemâl sahibi bir varlıkta eksiklik olmuş olurdu. Onun içindir ki o, “güzel isimler” (esmâü'l-hüsnâ) ile isimlendirilir. İşte iman ile sevgi arasındaki

³⁴ Prof. Dr. Mehmet Aydın, “İslâm'ın Estetik Görüşü”, *A.g.d.*, s.21-22.

ilişki de kaynağını böyle bir ulûhiyyet anlayışında bulmaktadır. Kur'ân, " iman edenlerin Allah'ı sevmeye en ileri derecede olacaklarını" söyler (Bakara, 2/165).

Güzellikten Allah'ın güzelliği düşüncesine gitmek felsefeci ve kelamcılardan çok, yukarıda da söylediğimiz gibi mutasavvıfların üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Gerçi filozoflar da Allah'ın 'cemâl', 'zînet' ve 'bahâ'sından, yani güzelliğinden bahsetmektedirler. Mesela Farabî, Medînetü'l-Fadıla' (Oxford, 1985, s.82-83)'da, İbn Sina da 'Şifâ', 'Necât' ve 'Risâletü'l-Aşk'da Allah'ın saf ve mutlak güzelliğinden bahseder. Fakat onların bu ifadeleri 'kemâl' yahut 'ekmelü'l-vücûd' (en yetkin varlık) fikriyle ilgilidir..."³⁵

İslâm fikir tarihinde sanat faaliyetinin, formunu da, muhtevasını da büyük ölçüde belirleyen Kur'ân-ı Kerîm'dir. İslâm âleminde sanat gayreti iki istikamette yol almıştır. Birincisi, tasavvuf sahasında gördüğümüz 'Mutlak Cemâl sahibi varlık' fikrinden yola çıkarak alemde görülen güzellikleri açıklamaya çalışan gayret ve fikirler,

İkincisi ise, felsefî ve kelâmî yazılarda gördüğümüz, alemdeki güzelliklerden mutlak güzelliğe yani 'cemillerden Cemâl'e gitmeye çalışan gayret ve fikirlerdir.

Şimdi bunlardan ikincisi üzerinde bazı fikirleri serdedelim:

"Bilindiği gibi İslâm filozofları ve kelamcıları, Allah'ın varlığına olan inancımızı fikrî bakımdan temellendirmek için 'delil' veya 'isbât' adını verdikleri birtakım istidlal şekilleri geliştirmişlerdir. Bu delil-lerin mantıkî formu değilse de hemen hepsinin temel fikri Kur'an'dan alınmıştır. Kur'an'a dayanılarak mantıkî bir şekil kazandıran en önemli delillerden biri de 'Gaye ve Nizam Delili'dir. Adından da anlaşılacağı üzere bu delil, âlemde şahit olunan nizam ve gayeden yola çıkarak Allah'ın varlığı inancını temellendirmek istemektir. Bu delillin 'Hudûs' ve 'İmkân' gibi öteki delillerden farklı, insan hayatında önemli olan ve dinî tecrübeyi çok yakından alâkadar eden, 'ahlâkî ve 'estetik' tecrübelerine önem vermesidir..."³⁶

Estetiğin sadece sanattaki güzelin anlamı peşinde olmayıp tabiat-taki güzelin de anlamını sorguladığı düşünülecek olursa, İslâm estetiğinin de sadece İslâm sanatlarıyla sınırlandırılmaması gerektiği açıktır. İslâm'ın kâinata yüklediği anlamla güzele yüklediği anlam birbirinden bağımsız değil-

³⁵ Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s.234-36.

³⁶ Prof. Dr. Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", *A. g. e.*, s.14.

dir. İslâm sanatlarının anlamı da bu zemin üzerinde yükselir. İslâm estetiği, İslâm'ın varlık öğretisi ile sıkı bir bağlantı içindedir. Çünkü O'nun dışında hiçbir gerçek anlamda varolma ve güzel olma vasfına layık değildir.

Bu anlayış dahilinde İslâm kelâm'ında bu çerçeveye giren 'Hüsn ve Kubh' / 'Güzellik ve Çirkinlik' meselesinin 'eylemler / fiiller' bazında nasıl ele alındığını irdelemek ve vermek istiyoruz.

'Hüsn ve Kubh' meselesi, Kelâm ilminde daha çok eylemlerin ahlâkî değer kazanışı; onların insana nasıl sıfat olduğu, 'güzellik ve çirkinlik'in ölçütünün ne olması gerektiği nokta-i nazarından ele alır.³⁷ Birçok ayette bu konuya değinen Yüce Allah,

"Gerçekten iman edip güzel amel işleyenlere gelince, şüphesiz böyle kişilerin mükâfatını zayi etmeyiz" (Kehf, 18/30).

"Kim salih amel işlerse (sevabı) kendine, kimde kötülük ederse (cezası) yine kendinedir. Yoksa Rabb'in asla kullara zulmedici değildir" (Fussilet, 41/46).

buyurmuştur. Kur'ân'da bu konuya temas eden ayetler bu minvaldedir, fakat insan eylemlerinin nitelik kazanması, Kelâm'ı, insanın hürriyet ve sorumluluğu açısından ilgilendirmektedir. Gerçekte, eylemlerin güzelliği ve çirkinliği meselesinin 'Fıkıh Usûlü'ne ait eserlerde 'Emir ve Nehiy' kısımlarında işlendiğine şahit olmaktayız.³⁸

Seyyid Şerif Cürçânî, 'hasen'i / 'güzel'i, "Dünyada övgüyle ahirette sevapla ilgili şey"; 'kabih'i / 'çirkin'i ise, "Dünyada kötülüğü, ahirette cezayı ilgilendiren şey"³⁹ diye tarif eder.

'Hasen' ve 'kabih'in eş anlamlısı 'hayır' ve 'şerr' kavramlarının ahlâk ilmi açısından aldığı değer, Kelâmcıların 'hüsn' ve 'kubh' mese-

³⁷ Kelâm ilminde 'Hüsn ve Kubh' meselesinin nasıl ele alındığını araştırarak konuya açıklık kazandırmada mesaisini sarfeden Arş. Gör. Fethi K. Kazanç Bey'e burada teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Konu ile ilgili şu çalışmaları da zikretmek gerekir: Ali Bardakoğlu, "Maturidî'ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü", *Ebû Mansûr Semerkandî – Maturidî*, Kayseri, 1986; A.mlf., "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 1987, Sayı: 4, s.59-75 ...vb.

³⁸ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ* (Zeyli ile birlikte), Mısır, 1961; Seyfüddin Ebu'l-Hasan el-Âmidî, *el-Ahkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1967, Sa'düddin Taftazânî, *Telvîh*, İstanbul, 1310; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Bağdad, 1969; A.mlf., *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, Bağdad, 1973; Ebû Zehra Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ?; Hudarî Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mısır, 1969 ...vb.

³⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, Kahire, 1938, s.77.

lesinden ayrıcalık gösterir. Kelâm ve Fıkıh Usûlü kitaplarında 'hayır' ve 'şerr' değil, 'hüsn' ve 'kubh' kavramlarına rastlanır. Hiç şüphesiz bu kavramların tercihinde 'estetik' boyutun ağır bastığını söyleyebiliriz.

(a) Mu'tezile ve Eylemlerde 'Güzellik-Çirkinlik Meselesi':

Kadî Abdülcebbar'a göre, güç sahibi kimse, yani muktedirden meydana gelen eylem iki kısımdır: (1)Varlığı üzerine ziyade sıfatı olmayan eylem. Bu eylem, iyi ve kötü, güzel ve çirkin olarak nitelenmez. Mesela, uyuyan kimsenin eylemi gibi, (2)Varlığı üzerine ziyade sıfatı olan nitelik sahibi eylem. Bu eylem, kendisinin övgüye ve yergiye layık olması bakımından ikiye ayrılır.

Eylem failden meydana geldiğinden ya yergiye ya da övgüye layıktır. Bu failin eylem karşısında karşılaşacağı ilk durumdur. İkinci durum ise, failin yaptığı işten/eylemden dolayı hem övgüye hem de yergiye layık olmasıdır.⁴⁰

Burada önemli olan şey, çirkinin kötülenmeyi, güzelin ise övülme hak edişidir. İşte bu iki nitelene hali, eylem üzerine eklenmiş bir sıfattır. Böyle bir nitelene olmadığı takdirde, eylem güzellik ve çirkinlik açısından bir, yani eşdeğerde olur. Fail, yaptığı işin (eylemin) yergiye layık olmadığını bilerek yaptığında bu iş 'hasen' / 'güzel' olarak nitelenir. Mesela, başkasına yardım etmek gibi.

Bütün bu açıklamalardan sonra, şu soruyu sorabiliriz: Acaba faili nitelenede ölçü ne olacaktır?

Mu'tezile'ye göre, faili nitelenede ölçü 'akıl'dır. Bundan dolayıdır ki, akıl kanalıyla 'güzel' ve 'çirkin' olanı bilebiliriz.

Mu'tezilî düşünce sisteminde, sem' (din) bir şeyin 'güzel' ve 'çirkin' olduğunu gerekli kılmaz. O sadece akıl gibi rehberlik yoluyla eylemin halini açıklar, Allah'ın emri ile başkasının emri arasında ayırım yapar.

Buna göre, 'İnsanın yaptığı eylemler bizzat kendi öz varlıklarından mı 'güzel' ve 'çirkin'dir yoksa onları 'güzel' ve 'çirkin' yapan şeriat/din midir, yoksa işlevleri midir?' tartışmasında Mu'tezile, tavrını 'aklî' bir anlayıştan yana koymuştur. O halde, onlara göre, bir eylem ilâhî vahiy gelmeden önce de 'güzel' veya 'çirkin'dir. Bu sebeptendir ki eylemin 'güzelliği ve çirkinliği kendi özünden kaynaklanır.'

Mu'tezile, Allah'ın kul için en faydalı, en uygun ve en iyi eylemi/aslah'ı yaratmasının 'vacib' olduğu ve hikmetine uygun olarak eylemde bulunduğu kaidesinden yola çıkarak, O'nun ancak güzeli işlediğini ileri

⁴⁰ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, Kahire, 1962, c.6, s.3-7.

5. Allah'ın övgü ve ödülüne konu olan şey 'güzel', kötüleme ve cezasına konu olan şey 'çirkin'dir. Mesela, iman, ibadet ve iyiliğin güzel; küfür, zulüm ve düşmanlığın çirkin oluşu gibi.

İslâm alimleri arasında, ilk dört manada güzelliğin ve çirkinliğin aklî olduğu konusunda bir görüş ayrılığı yoktur, ama beşinci manadaki güzelliğin ve çirkinliğin şer'î veya aklî olması konusunda vardır.⁴⁶

Bu bahsi noktalarken şunu kesin olarak ifade etmek zorunlu hale gelmiştir: İslâm estetiğinin yalnızca bir cüzünü oluşturan 'insan eylemlerinin güzelliği ve çirkinliği' konusu, İslâm alimleri ve kelâmcılarınca bu kadar ayrıntılarına kadar tartışılmışken, İslâm aleminde bu sahada çalışma yok demek gerçekleri bilmemekten başka bir şey değildir.

D. İSLÂM ESTETİĞİ ÜZERİNE YENİ ÇALIŞMALAR

İslâm estetiği üzerine mevcut çalışmalar kronolojik bir dizi içerisinde başlangıçtan bu güne ele alınacak olsa, hiç şüphesiz çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Ancak, mevcut birtakım peşin hükümleri izale edecek kadar sahayla ilgili çalışmaların bazılarında burada söz edilecektir.

Yaptığımız çalışmanın benzeri daha hacimli ve daha detaylı bir çalışmada bunların, İslâm ülkelerine, bu ülkelerin kullandıkları dillerine, telif veya tercüme oluşlarına, incele, araştırma, deneme, makale veya kuramsal kitap çalışmaları oluşlarına ...vb. gibi kategorilere göre tasnif edilerek ele alınması mümkündür. Çünkü İslâm adına söylenmiş bir söz veya yapılmış bir çalışma, sadece ait olduğu İslâm ülkesi veya toplumu için değil, tüm İslâm ülkeleri ve toplumları için bağlayıcıdır. Böyle olmasa dahi bu düşünce hatırdan uzak tutulmamalıdır. Bu münasebetle, İslâm estetiği veya sanatı ...vb. üzerine yapılmış veya yapılacak çalışmaların da bu niteliğe uygun olması zorunludur.

Her İslâm ülkesinde estetik üzerine gerek inceleme, deneme, makale, tercüme ve gerekse konuyu kuramsal açıdan ele alan kitap çalışmaları mevcuttur. Bu çalışmaların ivme kazandığı dönemler yakın tarihlere rastlar, hatta içinde yaşadığımız yıllardır. Hiç şüphesiz bunda, değişen ve yeniden yapılanan dünyada, geçmişte hür ve bağımsız, güçlü ve dünyaya yön veren İslâm dünyasının şu an içinde bulunduğu duruma tepkisinin büyük etkisi vardır.

"İslâmî yeni dirilişin uyanması ile varlık kazanan İslâmî düşüncedeki diriliş, İslâmî düşünce ve kültürün farklı yönlerinde yansımıştır. İslâmî düşüncedeki yeni dirilişin yansımalarından biri, Batı modeli üzerinde yükselen özü – bozan (sanat ve) edebiyatın tehlikeli sonuçları hakkında

⁴⁶ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1310/1911, c.2, s.3.

bilinçlenme ile ortaya çıkmıştır.”⁴⁷ Dolayısıyla İslâmî norm ve gelenekler üzerine kurulu bir estetik ve sanat geleneğini oluşturmak, sınırlarını İslâm akidesi ile geçmişteki İslâm estetik ve sanatlarından ilham alarak çizmek zorunluluğu doğmuştur.

Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, geçmişte mevcut İslâm estetiği ile geçmişin sanat eserlerini açıklamak ve değerlendirmek mümkündür, ama günümüz sanat eserleri için yeni izahlar ve kuramsal ilkeleri ortaya koyan İslâm estetiğine ihtiyaç vardır.

Bütün bu ihtiyaç ve gerekçelerden ötürü, bizde henüz deneme, makale ve tercüme aşamasında olsa da, diğer İslâm ülkelerinde konuya sağlıklı ve ciddî yaklaşan uzmanlar, İslâm estetiği konusunu kuramsal açıdan ele alan dünya çapında eserler vücuda getirmişlerdir. Ayrıca güzel sanat dallarının her birine özgü estetik anlayışlar müstakil kitaplara konu olmuştur.

Çalışmamızın sınırlarını aşmaksızın kısaca söylemek gerekirse, ülkemiz dışındaki İslâm aleminde saha ile ilgili çalışmalardan bazıları şöylece sıralanabilir:

İslâm ve Arap dünyasında çağdaş İslâm edebiyatında roman, eleştiri, hikâye, şiir ve araştırma dallarında belirgin bir yeri olan Mısırlı merhum Dr. Necib el-Keylânî'nin 'Medhalün ile'l-Edebi'l-İslâmî' adlı eserinin içindeki 'İslâmî Edebiyat ve Estetik' kısmı İslâm estetiği konusunda doyurucu bilgileri ihtiva eder⁴⁸.

Muhammed Kutub, bu sahada bir dizi çalışma ve konferanslarla sayısız eserler vermiştir. O'nun 'Menhecü'l-Fenni'l-İslâmî'⁴⁹ adlı eseri estetik ve İslâmî edebiyat teorisi açısından geniş bir çalışmadır. Bu eser, 'İslâm Düşüncesinde Sanat' adıyla dilimize çevrilmiş olup 'İslâm Düşüncesinde Güzel Kavramı' adlı bölümü sahanın önemli bir çalışması olarak karşımıza çıkar⁵⁰.

Emîre Hilmi Matar'ın 'Mukaddimetün fi İlmi'l-Cemâl'i'⁵¹; Ali Şelek'in 'el-Fennü ve'l-Cemâl'i';⁵² Adnan Reşid'in 'Dirâsâtün fi İlmi'l-

⁴⁷ M. A. M. Shukri, *A.g.m.*, s.57.

⁴⁸ Bkz.: Necib el-Keylânî, *İslâmî Edebiyat'a Giriş*, (Çev.: Ali Nar), Risale Yayınları, İstanbul, 1988, s.89-103.

⁴⁹ Muhammed Kutub, *Menhecü'l-Fenni'l-İslâmî*, Dâru's-Şuruk, Beyrut, 1973.

⁵⁰ Muhammed Kutub, *İslâm Düşüncesinde Sanat*, (Çev.: Akif Nuri), Fikir Yayınları, İstanbul, 1979, 446 s.; bkz.: s:178-201.

⁵¹ Emîre Hilmi Matar, *Mukaddimetün fi İlmi'l-Cemâl*, Dâru's-Sakafe, Kahire, 1976, 174 s.

⁵² Ali Şelek, *el-Fennü ve'l-Cemâl*, Müessesettü'l-Câmia li'd-Dirâse, Beyrut, 1982, 141 s.

Cemâl'i53 önemli eserlerdir.

Özellikle dilimize derhal çevrilmesi gereken bir eser Abdülfettah Revvâs Kal'acî'nin 'Medhalün ilâ İlmi'l-Cemâli'l-İslâmî'si54 sahayla ilgili müstakil kuramsal bir çalışmadır.

Yine, Muhammed İkbâl Urvî'nin 'Cemâliyyetü'l-Edebi'l-İslâmî'si55; Said Tevfik'in 'Hibratü'l-Cemâl'i;56 Servet Ukkâşe'nin 'el-Kiyemü'l-Cemâliyye fi'l-İmârâti'l-İslâmiyye'si57 ile Alexander Papodopoulo'nun 'Cemâliyyetü'r-Resmi'l-İslâmî'si58 mühim çalışmalarlardır.

Hatta, Muhammed Zeki Aşmâvî'nin 'Felsefetü'l-Cemâl fi'l-Fikri'l-Mu'âsır'59 ile Ali Ebu Mülhim'in 'Fi'l-Cemâliyyâti Nahve Ru'yeti Cedîde ilâ Felsefeti'l-Fenn'60 burada zikredilebilir.

Bu eserlerin dökümü, doktora programı dahilinde bir yıl kadar önce (1997), 'Estetik Doktrinler' dersi münasebetiyle hazırlamış olduğum aynı konulu vazife için kısa bir araştırma sonucu Ankara Milli Kütüphane, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi ile Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi (İSAM)'ın geçen yıl itibariyle fakültemize ulaşan verilerinin bilgisayarla taranmasıyla elde edilmiş ve diğer çalışmalarla desteklenmiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu eserler ülkemiz kütüphanelerinden üçüne giren sahayla ilgili Arapça eserlerdir. Diğer kütüphaneler ile ülkemiz kütüphanelerine girmemiş çalışmalar bunların dışındadır. Bunlar dahi göstermektedir ki İslâm dünyası, estetik ve sanatla uğraşmakta, İslâm estetiğinin kuramsal olarak dahi ele alındığı eserler vardır.

Ülkemizdeki durumu bu açıdan kısaca gözden geçirecek olursak; makale, inceleme ve tercüme seviyesinde birkaç çalışma vardır. İhtiyacın belirmesine rağmen, kuramsal açıdan İslâm estetiği üzerine telif eserler

⁵³ Adnan Reşid, *Dirâsâtün fi İlmi'l-Cemâl*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut, 1985, 286 s.

⁵⁴ Abdülfettah Revvâs Kal'acî, *Medhalün ilâ İlmi'l-Cemâli'l-İslâmî*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1991, 147 s.

⁵⁵ Muhammed İkbâl Urvî, *Cemâliyyetü'l-Edebi'l-İslâmî*, el-Mektebettü's-Selefiyye, el-Beyzâ', ?, 1986.

⁵⁶ Said Tevfik, *Hibratü'l-Cemâl*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut, 1992, 532 s.

⁵⁷ Servet Ukkâşe, *el-Kiyemü'l-Cemâliyye fi'l-İmârâti'l-İslâmiyye*, Dâru'ş-Şuruk, Kahire, 1994, 448 s.

⁵⁸ Alexander Papodopoulo, *Cemâliyyetü'r - Resmi'l-İslâmî*, Müessesetü Abdülkerim b. Abdullah, Tunus, 1979, 83 s.

⁵⁹ Muhammed Zeki Aşmâvî, *Felsefetü'l-Cemâl fi'l-Fikri'l-Mu'âsır*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, Beyrut, 1981, 269 s.

⁶⁰ Ali Ebu Mulhim, *Fi'l-Cemâliyyâti Nahve Ru'yeti Cedîde ilâ Felsefeti'l-Fenn*, Müessesetü'l-Câmia li'd-Dirâse, Beyrut, 1990, 160 s.

henüz kaleme alınmamıştır denilebilir. Deneme mahiyetinde adı 'İslâm Estetiği' olan bir iki eser var, ama bu çalışmaların İslâm estetiğini kuramsal açıdan ele aldığını söyleyemeyiz. Belki bunlara, iyi niyetli kimselerin sahaya yaklaşan bazı teklifleri gözüyle bakılabilir.

Burada bir konuyu hatırlatmakta yarar vardır. Bizde Tanzimat ve Servet-i Fünûn devirlerinde 'güzellik' ve 'güzel sanatlar'a ilişkin makale ve tartışmaların var olduğunu biliyoruz. Makalelerde ileri sürülen görüşlerin tartışılmasındaki asıl husus, konunun İslâm ile uyuşup uyuşmaması olduğundan böylesi makaleler ve üzerlerinde yapılan tartışmalar da önemlidir. Buna Servet-i Fünûn devri şairlerinden Cenâb Şehâbeddin'in 13 Kânûn-ı Sâni 1337 tarihli 'Peyâm-Sabâh'ta yayınladığı "Yarıncı Efkâr-ı İslâmiyye" adlı yazısında İslâmiyet'in heykeltraşlık gibi güzel sanatları takdir etmediğini tenkidiyle başlayan tartışmaları ve karşılıklı yazılan konuyla ilgili yazıları örnek vermek mümkündür.⁶¹

İslâm estetiği konusunda bazı teklifleri kısmen dile getiren Beşir Ayvazoğlu'nun 'Aşk Estetiği'⁶² adlı eserinden sonra, Prof. Dr. Mehmet Aydın, elle tutulur ve doyurucu fikirleri ihtiva eden sahaya ilgili bir konferans metnini 'İslâm'ın Estetik Görüşü' adıyla neşretmiştir.⁶³

Bu sahada sözü edilmesi gereken bir diğer çalışma da, Beşir Ayvazoğlu'nun yukarıda adı zikredilen eserinin geliştirilmesinden oluşan 'İslâm Estetiği ve İnsan'⁶⁴ adlı eseridir.

Bu eser üzerinde Ayvazoğlu ile yapılan bir söyleşide, "Özgül bir disiplin olarak İslâmî Estetik nasıl kavranmalıdır sizce?" sorusuna şöyle cevap vermiştir:

"-Bu sorunuza cevap vermeden önce, 'İslâm Estetiği ve İnsan'ı İslâmî bir estetik oluşturmak amacıyla yazmadığımı belirtmeliyim. Kitabın isminin böyle bir yanlış anlamaya yol açabileceğini kabul ediyorum. Aslında benim tercih ettiğim isim 'İslâm, Sanat, İnsan'dı. Yayınevi ticârî endişelerle küçük çapta bir anket düzenledi ve yirmi otuz isimden 'İslâm Estetiği ve İnsan' seçildi. Kitap, bugün 'İslâm Sanatları' adı altında topladığımız ürünlerin ardındaki dünya görüşünü ve estetik prensiplerini anlamak ve anlayabildiğim ölçüde anlatmak ihtiyacından doğdu. Yani 'İslâm

⁶¹ Geniş bilgi için bkz.: (Prof.Dr.) Celâl Tarakçı, "Cenâb Şehâbeddin", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yayınları, İstanbul, 1993, c.7, s.348-49.

⁶² Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Birlik Yayınları, Ankara, 1982, 180 s.

⁶³ Prof. Dr. Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: 4, Ekim 1986, s.9-25.

⁶⁴ Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, 511 + 15 s.

Estetiği ve İnsan', birer teori oluşturmak amacıyla değil, bir vâkıayı ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Bu kitabın temelini teşkil eden 'Aşk Estetiği' adlı kitabım yayınlandığında, bana "Peki bu prensiplerden hareketle nasıl şiir, nasıl roman yazacağız?" diye soranlar olmuştu. Böyle bir şey kesinlikle söz konusu değil. Belki sanatçılar için bazı ipuçları verebilir. Ama onda doktriner bir taraf aramak yanlıştır. Bir düşünce denemesidir, diyebilirim.

Sorunuza bu açıklamalar ışığında cevap vermek istiyorum. Şu anda bir disiplin olarak, İslâmî estetikten söz etmek mümkün değil, estetik disiplinler sanat eserlerini ve onlarla doğrudan ilgili kavramları anlama ve açıklama çabasından doğar...

İslâm dünyasında felsefe nedense 'güzellik' problemine pek girmemiş veya girmeye vakit bulamamıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu konuda söylenenler, Aristo'nun söylediklerinin tekrarıdır. Yalnız tasavvufta, Allah'ın sıfatlarından 'cemâl' üzerinde durulurken güzellik konusuna girilir. Bugün yapılabilecek olan, benim 'Aşk Estetiği' ve 'İslâm Estetiği ve İnsan'da yapmayı denediğimdir. Dağınık metinlerden, sanat eserlerinden hareketle, geçmişte İslâm sanatlarının estetiğini anlamaya çalışmak ve elde edilebilen bilgilerle bir sonuca varmaya çalışmak gerekir. Bu sonuçlardan hareketle yeni yaklaşımlar getirilebilir..."

Aynı söyleşide, "...Bana öyle geliyor ki, bundan sonra, İslâm sanatlarını anlatmaya çalışırken vardığımız sonuçlarda bazı sanatçılar tarafından hareket noktası olarak kullanılabilir. Aynı ayrı yollarda, fakat müslüman gibi duyup düşünen sanatkarların ortaya koyacakları birikim belki bir noktada kesişecek, bundan yeni bir estetik doğacaktır..."

-Bu sahada çalışacak olanların Allah yardımcıları olsun derim. Çok zor bir sahadır. Çünkü geçmişin sanat ürünlerine, işe yarar sonuçlar çıkarabilmek için toplu olarak bakabilmek gerekir. Bu da çok uzun bir ön hazırlığa ihtiyaç göstermektedir. Çalışmalarına gelince, aynı konu üzere düşünmeye ve malzeme toplamaya devam ediyorum. İleride belki toparlayıcı, eksiklerimi tamamlayan, hatalarımı düzelten bir kitap daha yazarım."65 diyen Beşir Ayvazoğlu, 'İslâm Estetiği'66 adıyla bir çalışma neşretmiştir.

Konuyla ilgili olarak, Gıyasettin Kaya'nın 'İslâm'ın Estetiğe Bakış Tarzı'67 adlı makalesinin, yukarıda adlarından bahsedilen Muham-med

65 Bedri Gencer, "Beşir Ayvazoğlu ile 'İslâm Estetiği ve İnsan' Üzerine Konuş-tuk", *İslâmî Edebiyat*, Dönem: 2, Sayı: 1, Temmuz/Ağustos/Eylül 1989, s.15-17.

66 Beşir Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği*, Ağaç Yayıncılık Ltd. Şti., İstanbul, 1992, 109 s.

67 Gıyasettin Kaya, "İslâm'ın Estetiğe Bakış Tarzı", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 11, Nisan-Mayıs-Haziran 1987, s.31-38.

Kutub'un 'İslâm Düşüncesinde Sanat' adlı eseriyle Mehmet Aydın'ın adı geçen konferans metinlerinin ilhamıyla kaleme alındığını, kuramsal bir nitelik taşımadığını görmekteyiz.

Hüseyin Aykut'un 'İslâm Estetiği Mümkün müdür?' adlı yazısının, konunun çevresinde dolanan, olması gereken veya beklenen muhtevadan ve konuya uygun bir bakış açısından yoksun, kelime oyunculuğunu aşamayan bir kalem tecrübesi olduğu görülmektedir. Çalışma, "Sonuç olarak diyoruz ki; estetik, müslüman bir felsefeci için büyük bir imkân alanıdır." cümlesiyle noktalanır.⁶⁸

Yine aynı kalem sahibinin 'Mimesis Problemi Karşısında Sanat, Estetik ve İslâm'⁶⁹ adını taşıyan yazısı ilginç görüşleri ileri sürer. İlgili yazının 50. Sahifesinde bir evvelki yazıya atıfta bulunularak şöyle denilir:

" 'İslâm Estetiği Mümkün müdür?' başlıklı yazımız-da, bir kavmin veya bir ümmetin felsefi sisteminden söz edilemeyeceği, ancak bir kavme veya bir ümmete mensup olan filozofun sisteminden söz edilebileceğini belirtmiştik.' İngiliz Felsefesi, Alman Felsefesi, Hıristiyan Felsefesi gibi isimlendirmeler söz konusu topluluklara mensubiyetleri dolayısıyla filozofların müste-rek soru ve cevaplar etrafında doluşmalarına gönder-me yapmaktan başka bir anlamı olmadığı' düşüncemiz doğru ise, İslâm Estetiği de böyle bir filozofun sisteminin bir parçası olarak algılanmalıdır. Yoksa İslâm'ın kendi estetiği olarak değerlendirmek yanlıştır, sorusudur. Her milletin sanat geleneği birbirine kıyasla küçük veya büyük farklılıklar taşır. Bunu tabii ki reddedemeyiz. Çünkü eserler meydandadır. Uzakdoğu Sanatı, Afrika Sanatı, Avrupa Sanatı, İslâm veya Hıristiyan Sanatı gibi sanat geleneklerinin taşıdığı bu farklılıkların düşünsel bir arka plânının da olması gerektiği âşikârdır. Ancak bunu araştırmak sanat tarihçisinin görevidir. Estetiğin bir felsefe disiplini olduğunu kabul ettiğimizde, bir estetik sorusunun bir felsefe sorusunun taşıdığı özellikleri taşıması gerekir. Dolayısıyla müslüman da olsa estetikçinin sorusu "İslâm sanatı nedir?" şeklinde değil "sanat nedir?" şeklinde olmalıdır.

68 Hüseyin Aykut, "İslâm Estetiği Mümkün müdür?", *İnsan Bilimleri Araştırmaları. Yeni Harran Çevresi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Mayıs 1993, s.3-12.

69 Hüseyin Aykut, "Mimesis Problemi Karşısında Sanat, Estetik ve İslâm", *İnsan Bilimleri Araştırmaları. Yeni Harran Çevresi*, Yıl: 1, Sayı: 3, Ağustos 1993, s.46-52.

Müslüman estetikçinin yaptığı işi “İslâm Estetiği” olarak isimlendirseniz bile, İslâm Estetiği “İslâm sanatlarının estetiği” demek değildir.

Bu çerçeveden bakıldığında mimesis karşısındaki tavrımızın “İslâm Estetiği” deyince “İslâm Sanatlarının Estetiği”ni anlamış olmaktan kaynaklandığını düşünüyoruz.”

Bu ifadeler açıkça göstermektedir ki, erbab-ı kalem, ‘İslâm estetiği’ kavramının sınırlarını tefrik ve tefhimden, ona gerekli olan derin muhteva ve engin bakış açısından çok uzaklarda kalmaktadır. Diğer taraftan yazı, kuramsal dayanaklardan yoksun, şabloncu bir bakış açısı hakim. Öbür yandan ‘İslâm estetiği’, kavmî nitelikli estetik anlayışı özü gereği aşar. Estetik, sadece felsefe ve sanat ile sınırlandırılmış, serbestlik tanımamıştır. Durum böyle olunca ister istemez ‘İslâm estetiği sanatın veya felsefenin dışındaki sahaları kucaklama gücünden yoksun mudur?’ sorusu akla gelmektedir. Müslüman estetikçi, sorusunu ‘İslâm sanatı nedir?’ diye değil de, ‘sanat nedir?’ diye sormasının gerektiği görüşünü iyi niyetle kabul ettiğimizi farz etsek bile, böyle bir tavır zihinlerde oluşacak soruları izale etmeyecektir.

Konu ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan birisi de, bir makale dolayısıyla haberdar olduğum Fatih Okumuş’un ‘İslâm’ın Estetik Anlayışı’ adlı yüksek lisans tezidir.⁷⁰

Bu yazının çatısını oluşturan ve evvelce de ima edilen doktora vazifemiz⁷¹ hariç tutulacak olursa, “... başta Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi İslâmî düşünce geleneğimizde estetikle ilgili yığınla bol malzemeye sahibiz... (“Önsöz”, s.6) ...Ben bu çalışmamda salt estetiğin bir konusu olan güzellik nedir? meselesini anlatmak yerine, güzelliğin Allah’ın varlığını isbâtta bir delil olabileceğini de tartışmak istiyorum.” (Giriş, s.18) diyen Yrd. Doç. Dr. Ramazan Altıntaş’ın ‘İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi’⁷² adlı çalışması da bu sahaya dahil edilebilir. Eserin bilimsel kritiğini ilgili sahanın uzmanlarına bırakırken, mevzî bir konuda ilgili sahaya ışık tutabileceği söylenebilir.

⁷⁰ Fatih Okumuş, *İslâm’ın Estetik Anlayışı*, KSÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 1996.

⁷¹ Adem Çalışkan, *‘İslâm Estetiği’ Üzerine Bir Deneme*, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Vazifesi, Samsun, 1997, 29 s.

⁷² Yrd. Doç. Dr. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd ve Estetik İlişkisi*, Suffe Yayınları, İstanbul, 1997.

SONUÇ

Netice olarak söylemek gerekirse, evvelce de ifade edildiği gibi, 'Hüsn-i Mutlak' denilen eksiksiz, kâmil ve değişmez güzel Allah'tır. Dünyada mutlak güzel, yani ideal güzel yoktur. Güzel olan her şey Mutlak Güzel (Cemâl bâ-kemâl)'in yanında eksik ve sönük kalır. Dünyadaki her çeşit güzelin kaynağı 'el-Cemîl' ismidir. Dünyevî güzellikler bu ismin parıltıları, akisleri ve feyzidir. Böylece mücerret güzelliğin ilâhî bir vasf olduğuna itikat eden, Allah'ın cemâl-i mutlak olduğuna iman eden İslâm inançla güzel birleşmesinden meydana gelen hükümler manzumesi hüviyetini taşımaktadır. İslâm'da estetiğin ilâhî ve itikâdî temeli budur.

Buna göre, güzel davranış 'edeb', güzel ses 'musikî', güzel nazım 'edebiyat/şiiir', güzel şekil 'mimarî' esasen İslâm'da matlup olan bir husustur.

Bu sahalarda 'Mutlak ve İdeal Güzel'e en yakın olan güzel şekilleri meydana getirmek için, kıyamete kadar bıkmadan usanmadan çalışıp çabalamak ve bu yolda didinmek müslümanlara vazife olarak verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in en güzel edebî bir kitap olması; Rasûlullah (s.a.v.)'in şairi Hassan b. Sâbit'e şiiir söyletmesi; henüz İslâm'a girmemiş olan Ka'b b. Zühayr'in söylediği kaside karşısında bürdesini çıkarıp ona giydirecek kadar heyecanlanması; putperest bir şair olan Übey b. Ebu's-Salt'ın şiiirlerini okutması, bunları zevkle dinlemesi ve duygulanınca da "Adam kendi müşriik, fakat şiiiri müslüman" demesi; Lebid'in bir mısramın hutbede okuması ve musikîye ayrı bir ehemmiyet atfetmesi, güzel sanatların dinde önemini gösteren güvenilir ve sağlam delillerdir.

İslâm kültür ve medeniyetine gönül veren sanatkârlar, her şeyden önce, yüce ve mukaddes kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'i çok iyi tanımalı, şanlı Peygamberimiz'in yaşayışını inceden inceye bilmeli, yüce 'sahâbî' kadrosunu ve onları takip eden 'ehl-i sünnet ve'l-cemâat' büyüklerini ve konuyla ilgili açıklamalarını öğrenmeli, bu ölçülere uyarak eser veren zatları hakkı ile kavramalıdır.

Böyle yapılırsa, İslâm medeniyetini kuşatan 'estetik dehâ' bütün sadeliği ile anlaşılır. Şiiire, nesre, hitabete, hattatlığa, nakkaşlığa, mûsikîye, çiniye, mermerlere renk ve biçim veren ruh ve muhteva daha iyi anlaşılır ve hissedilir. Ancak bu yapıldıktan sonradır ki İslâm medeniyetinin Greko-Latin medeniyetinden farkları ortaya koyulabilir ve son iki asırdan beri İslâm alemini kapıp götüren 'soysuzlaşma cereyanları' anlaşılabilir.

BİR YALNIZ SANABI EBÜ ZER EL-GİFÂRÎ

Arş. Gör. İsrâfîl BALCI*

a) Müslüman Olması ve Mekke'deki Günleri

Asıl adı Cundub b. Cudâne olan Ebû Zerr, Gıfâr kabilesine mensuptur.¹ Yenbu liman şehri yakınlarında oturan Gıfârîler, şehirlerarası yollardaki hırsızlıkları, kervanları yağmalamaları, Araplarca kutsal sayılan haram aylara bile hürmet etmemeleri ve Kabe'yi ziyarete gelen hacı adaylarının mallarını yağmalamalarıyla ün kazanmışlardır.² Ebû Zerr kabilesinin önde gelen, sözü dinlenen ve cesur fertlerinden birisi olup, müslüman olmadan önce o da Gıfârîlerin yaptığı taşkınlık, yağma ve çapulculuk olaylarına karışmıştır.³

Hz. Peygamber'in (a.s.) risaletini açıktan yaymaya başlamasından sonra müşrikler tarafından amansız bir baskı ve boykot altında tutulduğu bir sırada, Ebû Zerr'in Mekke'ye gelerek kendi isteğiyle müslüman olduğunu görüyoruz. O haram aylarda bile yağma ve çapulculuktan geri durmayan kabilesinin davranışlarından rahatsızlık duymaya başlamış ve Benû Gıfâr'ın tacizlerine maruz kalan insanların acziyeti, onu bir pişmanlık ve nedamete sevk etmiştir. Ebû Zerr'in bu tutumunu kabilesinin diğer üyeleri muhtemelen eleştirmiş olacaklar ki, daha fazla baskı ve azar duymamak için yurdunu terk etmeye karar vermiştir. Bu amaçla yanına annesi ile kardeşi Üneys'i de alarak, varlıklı ve hatırı sayılır dayısının yanına sığınmıştır.⁴ Ebû Zerr bir müddet dayısının

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹ İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-Kübra, Beyrut, Ty., IV, 219; Buhari, Tarihu'l-Kebir, Diyarbakır, 1962, II, 221; İbn Abdilberr, el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab, Kahire, Ty., IV, 1652; Zehebi, Tarih (Ahdu Hulefa-i Raşidin), Beyrut, 1987, 405; İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gabe fi Temyizi's-Sahabe, Kahire, 1970, VI, 99; Zirikli, el-Alam, Beyrut, 1980, II, 136.

² Müslim, Sahih, Fedail, 28/132, IV, 1919, (No: 2473); İbn Sa'd, IV, 219; Zehebi, Tarih, 165; Hamidullah, İslâm Peygamberi, İstanbul, 1993, I, 92.

³ İbn Sa'd, IV, 222; Zehebi, Tarih, 408; Makdisi, Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih, Paris, 1916, V, 33.

⁴ Müslim, Fedail, 28/132, IV, 1919, (No: 2473); İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Beyrut, 1966, III, 34-35; Hamidullah, I, 92-3.

yanında kalmış, fakat dayısının kavmi onun dayısıyla iyi geçinmesini kıskanmış ve onu rahatsız etmeye başlamıştır. Ebû Zerr onların bu olumsuz tutumlarına dayanamamış, burayı da terk ederek Mekke'ye doğru yola çıkmış ve Mekke şehrinin dışında yer alan bir köye yerleşmiştir.⁵

Kabilesini terk etmek zorunda bırakılması daha sonra dayısının yanında tutunamaması ve başından geçen bu ve buna benzer olaylar zaten hassas olan Ebû Zerr'i daha da hassaslaştırmıştır. Bir gün bulunduğu köyden gelen bir yolcudan, Mekke'de putperestliğe karşı çıkan ve peygamberlik iddiasında bulunan birisinin ortaya çıktığı haberini almıştı. Bu olay onun fazlasıyla dikkatini çekmiş, kardeşi Üneys'i haberin doğruluğunu araştırmak üzere Mekke'ye göndermiştir.⁶ Başından geçen tatsız olayların, yaşadığı bazı tecrübelerin Ebû Zerr'i yalnızlık ve arayışa sevkettiği anlaşılmaktadır. Onun bu habere ilgi duymasında muhtemelen bu olayların önemli bir payı vardır. Zira kendi ifadesine göre müslüman olmadan iki üç yıl öncesine kadar putlardan nefret etmiş ve Allah'a ibadete yönelmiştir.⁷ Bir anlamda Mekke yakınlarında uzlete çekilerek Allah'a ibadet etmeye başlaması az sayıda da olsa o dönemdeki Hanifler ile bir ilişkisinin olduğu ihtimalini akla getirmektedir.

Üneys Mekke'ye gidip yeterince bilgi edindikten sonra Ebû Zerr'e dönmüş ve şu bilgileri vermiştir: "O, tam senin gibi Tek bir Allah'a ibadet ediyor, iyilikle muamele etmeyi emrediyor ve kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu söylüyor. Mekkeliler onu bir şair ya da gizli şeyleri bilip açıklayan bir kahin olarak itham ediyorlar. Bana gelince, biliyorsun ki ben isim yapmış bir şairim, o asla bir şair olamaz. Kahin olsa, ben bu kimselerle pek çok kez karşılaştım. O hiç bir şekilde onlara benzemiyor. Kahinler yalancıdır. Halbuki o, sözü doğru bir insan olarak tanınıyor. İyiyi emrediyor ve kötüyü yasaklıyor."⁸

Üneys'in bu sözlerini dinledikten sonra zaten bir arayış içerisinde olan Ebû Zerr'in merakı büsbütün artmış ve derhal hazırlık yaparak Mek-

⁵ Müslim, Fedail, 28/132, IV, 1919, (No: 2473); İsbehani, Hilyetü'l-Evliya, Mısır, Ty., I, 157; İbn Abdilberr, IV, 1653; Hamidullah, I, 92-3.

⁶ Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1923 vd., (No: 2474); İbn Kesir, es-Siretü'n-Nebeviyye, Beyrut, 1966, I, 447; İbn Abdilberr, IV, 1653; İbn Hacer, el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe, Kahire, 1970, VII, 126; İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 160.

⁷ Müslim, Fedail, 28/132, IV, 1919, (No: 2473); İbn Sa'd, IV, 220, 222; İsbehani, I, 157.

⁸ Hamidullah, I, 94. Ayrıca bak., Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1919., (No: 2473); İbn Sa'd, IV, 220, 224-5; İbn Kesir, Bidaye, III, 35; Zehebi, Tarih, 166-7; İbn Abdilberr, IV, 1653; İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 100.

ke'ye doğru hareket etmiştir.⁹

Ebû Zerr Mekke'ye geldiğinde muhtemelen Müşriklerin müslümanlara uyguladığı zulüm ve işkenceden çekinmiş olacak ki, kardeşinin de uyarısını dikkate alarak, ne maksatla geldiğini kimseye açıklayamamıştır. Burada aradığı kişiye ulaşmak için Kabe'nin etrafında dolaşırken Hz. Ali'ye rastlamış ve Hz. Ali onun yabancı olduğunu görünce misafiri olarak yanına almıştır. Üç gün süreyle Hz. Ali'nin misafiri olan Ebû Zerr ilk iki gün ona hiç bir şey açıklayamamıştır. Nihayet üçüncü gün Hz. Ali'nin niçin Mekke'de bulunduğunu sorması üzerine Ebû Zerr, Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan birisinin haberini aldığını, onu görmek istediğini ve bu maksatla Mekke'ye geldiğini söylemiştir. Ebû Zerr'in isteği doğrultusunda Hz. Ali onu Hz. Peygamber'e ulaştıracağına dair söz vermiş hazırlık yaparak evden çıkmışlardır. Hz. Ali müşriklerin şüphelenmemeleri ve kendilerine zarar vermemeleri için Ebû Zerr'e şu hatırlatmada bulunmuştur: "Sen beni arkadan takip et. Şayet bir tehlike durumu ortaya çıkarsa, ben bir ihtiyaç numarasıyla biraz oyalanırım ve bu arada sen hiç bir şey sezdirmeden yoluna devam edersin." Bu şekilde hareket ederek birlikte Hz. Peygamber'in yanına varmışlardır.¹⁰

İbn Kesir Mekke'ye gelip Hz. Peygamber'e ulaşmasını Ebû Zerr'in ağzından şöyle anlatmaktadır: "Üneys'e, ben gidip gelinceye kadar eşyalarıma mukayyet olur musun," diye sordum. O şöyle dedi: "Evet, ama Mekkeliler'e karşı tedbirli ol. Çünkü ona karşı çirkin hareketlerde bulunuyorlar, onu rahatsız edip kendisinden yüz çeviriyorlar."¹¹ Üneys'in bu sözleri yukarıda da değindiğimiz gibi Ebû Zerr'in Mekke'ye geldiğinde neden kimseye Hz. Muhammed'in adresini sormadığını açıklamaktadır.

Ebû Zerr şöyle devam ediyor: Yolculuğa çıkıp Mekke'ye vardım. Bir ay kadar burada kaldım ve gece gündüz Kabe avlusunda karşılaşacağım kişiyi aradım durdum. Bir gün son derece sefil birisini görüp onun müslüman olduğunu düşünerek "Şu dinden çıkmış dedikleri adam (Muhammed) nerede" diye sordum. O da bana eliyle işaret etti ve "Ey Kureyşliler, işte bir müslüman " diye bağırdı. Oradakiler ellerindeki sopa ve kemik parçalarıyla bana saldırdılar. Yediğim dayaktan dolayı yere yığılıp kalmışım. Kendime geldiğimde yerden kalkarken sanki kızıla boyanmış bir put gibiydim. Zenzem kuyusuna giderek su içtim ve üstümü başımı te-

⁹ İbn Sa'd, IV, 224; İbn Hacer, VII, 126; İbn Abdilberr, IV, 1653.

¹⁰ Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1923 vd., (No: 2474); İbn Sa'd, IV, 220; İbn Kesir, Sire, IV, 447-48; İbn Abdilberr, IV, 1653; İbn Hacer, VII, 126-7; Zehebi, Tarih, 166-7; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 100.

¹¹ İbn Kesir, Bidaye, III, 35.

mizledim."¹²

Mekke'ye geldiğinde Ebû Zerr'in başından geçen bir başka olay da şöyle anlatılmaktadır:

Bir gece Kabe etrafında tavaf etmekte olan iki kadının İsaf ve Na'ile adlı biri erkek, diğeri dişi putlara yalvarıp yakardıklarını görmesi üzerine Ebû Zerr daha fazla kendini tutamamış ve "Onları evlendirin" diye kadınlara seslenmişti.¹³ Gerçekte Ebû Zerr'in demek istediği şey şuydu: İsaf ve Na'ile adındaki bu aşıklar, arzu ve muratlarına eremediklerine göre, acaba sizin arzularınızı nasıl yerine getirebilecekler? Gece vakti bu iki kadın yapayalnız olduklarından, konu ne kadar büyük bir "küfür" de olsa bir erkekle münakaşa etmeye cesaret gösterememişler ve tehditler savurarak homurdanıp uzaklaşmışlardır. Ancak onlar aralarında konuşmaya devam ediyorlardı ki tesadüfen Hz. Muhammed yolda bu kadınlara rastlamış ve başlarına ne geldiğini sormuştur. Kadınlar kim olduğunun farkına varmadan ona olaydan bahsetmişlerdir. Hz. Muhammed Ebû Bekir ile birlikte Ka'be'nin avlusuna girmiş ve uzun müddet burada ibadetle meşgul kalmıştır. Daha evvel onu hiç tanımadığı halde Ebû Zerr kendisini tanımış ve ona doğru yürüyüp Resûlullah'ın ünvanını kullanarak selamını vermiştir. Muhammed kim olduğunu sormuş ve Gıfârî olduğunu öğrenince, elini alnına koyup düşünmeye başlamıştır. Sonra ona şunları sormuştur:

"Ne zamandır buradasın?"

"Otuz gündür."

"Ne yiyip içtin?"

"Zemzem kuyusundan gece gündüz içtiğim sudan başka bir şey yiyip içmedim ve hatta şişmanladım."

Ebû Bekir onu misafiri olarak kendi evine götürmüş ve kendisine yenecek bir şeyler vermiştir. Ertesi gün Ali gelip onu almış ve Resûlullah'ın bulunduğu yere götürmüştür. Ebû Zerr böylece İslâm'a girmiştir.¹⁴

¹² Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1919 vd., (No: 2473); İbn Kesir, Bidaye, III, 35; Hamidullah, I, 93.

¹³ Hatırlanacağı gibi efsaneye göre İsaf ve Na'ile Curhumlu iki aşık çiftti; şehvani hırslarına galip gelemeyip gizlice mabedin içine girmişler ve o anda da taşlaşıp kalmışlardı. İşte bu taşlar bir uyarı olmak üzere bir yükseklik üzerine konmuş ve araya giren nesiller boyu meselenin tarihi unutulup gitmiş ve insanlar bunlara da tapmaya başlamışlardı. Bak. İbnü'l-Cevzi, Telbisü İblis, Beyrut, 1983, 69.

¹⁴ Hamidullah, I, 93-94. Ayrıca bak., Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1919 vd., (No: 2473); İbn Kesir, Sire, IV, 447-49; İbn Kesir, Bidaye, III, 35. Ebû Zerr'in

Ebû Zerr'in müslüman oluşunu İbn İshak biraz da efsanevi bir dil ile yukarıda verilen bilgilerden farklı bir şekilde anlatmaktadır.¹⁵

Hız. Peygamber Benû Gıfâr kabilesi gibi saldırgan ve hırçın bir kabile mensubunun hem de kendi isteğiyle gelip müslüman olmasını oldukça hayretle karşılamış ve bir süre bu şaşkınlığını gizleyememiştir.¹⁶

Ebû Zerr İslâm'ı kabul ettikten sonra muhtemelen İslâm öncesindeki heyecan ve cesaretinin etkisiyle Kabe'nin avlusuna gitmiş, herkesin duyacağı bir şekilde yüksek sesle müslüman olduğunu haykırmıştır. Onu gören Mekkeli müşrikler bu davranışını içlerine sindirememişler ve Ebû Zerr'in üzerine çullanarak şiddetli bir şekilde dövmüşlerdir. Ebû Zerr'i müşriklerin elinden, Hız. Peygamber'in o zamanlar müşrik olan amcası Abbas b. Abdülmuttalib kurtarmıştır. Abbas, Ebû Zerr'e saldıranlara şu sözleri söylemiştir: "Yazıklar olsun sizlere! Bu adamın Gıfâr kabilesinden olduğunu ve Şam ticaret yolunuzun bu kabileden geçtiğini bilmiyor musunuz?"¹⁷

Bu sözlerden anlaşıldığına göre, İbn Abbas'ın Ebû Zerr'i kurtarmak istemesindeki temel sebep, insani duygulardan öte, Benû Gıfâr'la karşı karşıya gelmemek ve böylece Kureyş'in hayat damarı olan ticaretine gelebilecek zararı önlemektir.

Ebû Zerr, Abbas'ın inayetiyle müşriklerin elinden kurtulduktan sonra, ertesi gün Kabe'ye gidip aynı davranışı tekrarlayınca, müşrikler tarafından ikinci kez dövülmüş ve kendisini yine Abbas kurtarmıştır.¹⁸ Öyle anlaşılıyor ki Ebû Zerr, daha önce kabilesi arasında tanınan gözü pek, cesaretli kişiliğinin kurbanı olmuş ve bunun bedelini ödemiştir. Yine Benû Gıfâr'ın baskınlarına maruz kalan müşriklerin Ebû Zerr'i hem İslâm'ı haykırmış olması ve hem de muhtemel bir yağmalamadan doğan kin nedeniyle dövmüş olmaları düşünülebilir. Resulüallah'ın huzurunda kısa bir müzakereden sonra müslüman olan Ebû Zerr'in Hız. Peygamber'e selam veren ilk kişi olduğu¹⁹ ve dördüncü ya da beşinci müslüman olduğu bildirilmektedir.²⁰

müslüman olmasıyla ilgili yukarıdaki olayın biraz farklı bir şekli İbn Abbas kanalıyla Buhari'de yer almaktadır. Bakınız: Buhari, Sahih, Menâkıb, 65/7, III, 1294-95, (No: 3328).

¹⁵ İbn İshak, Siretü İbn İshak, Konya, 1981, 122.

¹⁶ İbn Sa'd, IV, 222; İbn Kesir, el-Bidaye, III, 36.

¹⁷ Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1923 vd., (No: 2474); İbn Sa'd, IV, 223, 225; İbn Kesir, Bidaye, III, 34; İbn Abdilberr, IV, 1654; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 100-1.

¹⁸ Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1923 vd., (No: 2474); İbn Sa'd, IV, 225; İbn Kesir, Sire, IV, 448 vd. ; İbn Abdilberr, IV, 1654.

¹⁹ İbn Sa'd, IV, 221; İbn Abdilberr, IV, 1653; İbn Kesir, el-Bidaye, III, 35.

Ebû Zerr müslüman olunca İslâm'la ilgili tatbikat alanında bazı bilgiler öğrendikten sonra Hz. Peygamber onu, İslâm'ı anlatmak üzere kavmine göndermiş²¹ ve ona şu sözleri söylemiştir: "Davetimi kavmine tebliğ eder misin? Belki senin vasıtanla Allah onları hidayete eriştirir ve onlara yaptığın bu iyilikle de Allah seni mükafatlandırır."²² Bu görevlendirmeyle birlikte Ebû Zerr Mekke'den ayrılmış²³ ve kardeşi Üneysin yanına dönmüştür. Üneys ona neler yaptığını sorunca Ebû Zerr, müslüman olduğunu ve Hz. Muhammed'i tasdik ettiğini açıklamıştır. Üneys; "Senin dininden dönecek değilim. Ben de müslüman oldum. Onu tasdik ettim," demiş ve beraber annelerinin yanına gitmişlerdir. Ebû Zerr başından geçenleri annesine anlatınca o da müslüman olmuş ve birlikte Benû Gıfâr yurduna dönmüşlerdir. O kavmine döndükten sonra Resulullah'ın isteği doğrultusunda faaliyetlerine başlamış ve kabilesinden pek çok kişinin müslüman olmasına vesile olmuştur.²⁴

Ebû Zerr yurdunda bulunduğu sırada zaman zaman Mekke'ye gelerek gelişmeleri Hz. Peygamber'e rapor etmiş ve olup bitenlerden onu haberdar etmiştir.²⁵

Ebû Zerr kavmi arasında oldukça faydalı işler yapmış ve Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretine kadar geçen sürede kavminin yarısını İslâm'a kazandırmıştır.²⁶ Hz. Peygamber Benû Gıfâr kabilesinin İslâm'a girmesinden oldukça memnun olmuş ve memnuniyetini şu sözlerle ifade etmiştir: "Allah Gıfâr'a mağfiret etti,"²⁷ yani onları bağışladı.

Görüldüğü gibi Ebû Zerr Hz. Peygamber'in bi'setini duyar duymaz kardeşi Üneys'i Mekke'ye göndermiştir. Üneys'in getirdiği haberler onu tatmin etmemiş veya fazlasıyla meraklandırmış olacak ki, kendisine hiç bir davet yapılmadan, kendi isteğiyle Mekke'ye gelmiş; burada Resûlullah'a ulaşmak için başından geçen bazı tatsız olaylardan sonra onun yanına varabilmiştir. Resûlullah ile konuştuktan sonra hemen ona inanmış ve

²⁰ İbn Sa'd, IV, 224; İbn Abdilberr, IV, 1653; Zehebi, Tarih, 406; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 100; Makdisi, V, 93. Ebû Zerr'in Hz. Ali'den sonra erkek olarak ikinci müslüman kişi olduğuna dair farklı bir rivayet İbn İshak ve Zirikli'de yer almaktadır. Bak. İbn İshak, 119; Zirikli, II, 136.

²¹ Hamidullah, I, 94.

²² Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1923 vd., (No: 2474); İbn Kesir, el-Bidaye, III, 34.

²³ İbn Sa'd, IV, 222, 225; İbn Abdilberr, IV, 1653-4.

²⁴ Müslim, Fedail, 28/133, IV, 1919 vd., (No: 2473); İbn Hacer, VII, 127; İbn Kesir, el-Bidaye, III, 36.

²⁵ İbn Abdilberr, IV, 1655.

²⁶ İbn Sa'd, IV, 221; İbn Kesir, el-Bidaye, III, 36.

²⁷ İbn Sa'd, IV, 222; İbn Kesir, el-Bidaye, III, 36.

müslüman olmuştur. Bundan böyle gerek Resûlullah'ın nazarında gerekse ashab arasında haklı olarak oldukça müstesna bir yer edinmiştir. Onun müslüman olduğu tarih kesin olmamakla birlikte, olayların akışından da anlaşılacağı üzere muhtemelen bi'setin ikinci ya da üçüncü yıllarına rastlamaktadır. Zira onun dördüncü ya da beşinci müslüman kişi olmasından hareketle oldukça erken bir dönemde İslâm'a girdiği anlaşılmaktadır.

b- Ebû Zerr'in Medine'ye Gelişi

Ebû Zerr'in Medine'ye ne zaman geldiğiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer almasına rağmen, onun Hendek Savaşından (5/627) sonra Mekke'den ayrıldığı daha yaygın bir kanaattir.²⁸ Yine Uhud Savaşından (3/625) sonra Medine'ye geldiğine dair haberler de vardır.²⁹

Ebû Zerr Medine'ye geldiğinde belli bir müddet Mescid-i Nebi'deki Ashab-ı Suffa'nın yanında kalmıştır. Bu vesileyle sürekli Hz. Peygamber'in yanında yer almış, onun hizmetinde bulunmuştur. Muhtemelen bu yakınlıktan olacak ki, Ashab-ı Suffa akşam yemeklerine bazı zengin sahabilerin evlerine giderken, o sürekli Resûlullah'ın misafiri olmuştur.³⁰ Yine bu tarihlerde onun sevkedilen bazı seriyyelere ve bazı Gazvelere Resûlullah ile birlikte katıldığını görüyoruz.³¹

İbn Hişâm, İbn İshak vasıtasıyla verdiği bilgide, Muharrem ayında vuku bulan Zâtu'r-Rikâ (6/627) gazvesiyle, yine bu yılın Şaban ayında yapılan Benû Mustalık gazvelerinde Hz. Peygamber tarafından Medine'ye vekil bırakıldığını söylemekle birlikte, bunun zayıf haber olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.³² Kettani ise Resûlullah'ın vekilleri arasında Ebû Zerr'in de bulunduğunu söylemektedir.³³

Hz. Peygamber kendi çobanlarını öldürüp develerini gasbeden Üreyneliler üzerine bir müfreze sevk etmiş (6/628) ve saldırganları yakalamıştı. Bu birliğin içinde Ebû Zerr'in de bulunduğunu görüyoruz. O kendisinin emir tayin edilmesini istemiş ve bu konuda Resûlullah'a ricada bulunmuştu. Hz. Peygamber onun emirlik isteğini şu sözlerle uygun bulmadığını belirtmiş ve bu isteginden vazgeçmesi tavsiyesinde bulunmuştu: "Ey Eba Zerr! Sen zayıf kalpli bir kişisin. Emirlik ise mutlak bir emanettir.

²⁸ İbn Sa'd, IV, 226; İbn Kesir, el-Bidaye, VII, 164.

²⁹ İbn Sa'd, IV, 222; Makdisi, V, 94.

³⁰ İbnu'l-Cevzi, 185.

³¹ Vakidi, Kitabu'l-Meğazi, Beyrut, 1984, II, 571, 849.

³² İbn Hişâm, es-Siretü'n-Nebeviyye, Mısır, 1936, III, 214, 302; Vakıdî, Meğazi, II, 637.

³³ Kettani, Ebû'l-Esad Abdulhay el-İdrisi, Nizamu'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye el-Müsemma et-Teratübi'l-İdariyye, Beyrut, Ty., I, 19.

Emaneti yerine getiremeyen ve Emirliğin gereklerini gerçekleştiremeyenler kıyamet günü pişman olur ve hüsrana uğrarlar."³⁴ Müslim bu tavsiyelere ilaveten şu tamamlayıcı bilgiyi vermektedir: "...Kendim için arzu ettiğim her iyiliği senin için de arzu ederim. Sen, iki kişi de olsa onlar üzerine emir olma. Herhangi bir yetimin malını da üzerine alma."³⁵ Hz. Peygamber'in bu uyarısından olacak ki, bundan böyle Ebû Zerr'in hayatının sonuna kadar herhangi bir emirlik talep etmediğini ve emirlikte bulunmadığını görüyoruz. Yalnız Mekke'nin fethi sırasında kabilesi Benû Gıfâr'ın sancağını taşıdığı bilinmektedir.³⁶ Aynı şekilde daha sonra göreceğimiz gibi onun dünya malına karşı tavrında bu tavsiyelerin de muhtemelen bir payı olmalıdır.

Hz. Peygamber'in sağlığında Ebû Zerr'in başından geçen bir olayı kaynaklar şöyle anlatmaktadır: "Ebû Zerr, Şam ile Medine arasındaki Gâbe³⁷ denen bir yerde, Hz. Peygamber'in develerini otlatırken, İslâm'ın azılı düşmanlarından olan Benû Fezâre'nin reisi Uyeyne b. Hısn'ın baskınına uğramış ve çıkan çatışmada oğlunu kaybetmiştir."³⁸

Hz. Peygamber vefat edip de Hz. Ebû Bekir halife olunca, Ebû Zerr hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünerek bir süre bey'atte geç kalmıştır.³⁹ Hz. Ömer döneminde ise Kudüs, Mısır gibi yerlerin fetihlerine katılmış ve halife ona Bedir harbine katılmamasına rağmen, bu savaşa iştirak edenlerle birlikte aynı atâyi (maaşı) bağlamıştır.⁴⁰

c) Ebû Zerr Şam Yolunda

Resûlullah'ın vefatından sonra, Ebû Zerr'in asıl hareketli yaşamının Hz. Osman'ın hilafeti yılarında başladığını görüyoruz. O, Muâviye'nin valiliği sırasında Şam'da savaş haberini alınca derhal bu bölgeye hareket etmiş⁴¹ ve çeşitli savaşlara katılmıştır. Muâviye tarafından fethedilen Kıbrıs ordusunda onun da bulunduğunu görüyoruz.⁴²

Ebû Zerr, Şam'da bulunduğu sırada Muâviye'nin bazı uygulamalarını beğenmemiş ve yer yer idareyi eleştirmeye başlamıştır. Muâviye ona engel olmak istemişse de başarılı olamamış ve ileri de göreceğimiz gibi ,

³⁴ Müslim, İmare, 3-4/16, III, 1457, (No: 1825); Ebû Yusuf, Kitabu'l-Harac, Kahire, 1396, 9.

³⁵ Müslim, İmare, 3-4/16, III, 1457, (No: 1826).

³⁶ Vakıdi, Meğazi, II, 849.

³⁷ Yakut, Mu'cemu'l-Buldan, Beyrut, 1957, IV, 182.

³⁸ Vakıdi, Meğazi, II, 539; Zehebi, Tarih, 348; Hamidullah, I, 513.

³⁹ Yakub, Tarih, Beyrut, 1960, II, 124.

⁴⁰ Aydınlı, Abdullah, "Ebû Zerr el-Gıfârî" mad., T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994, X, 267.

⁴¹ Zirikli, II, 136; Makdisi, V, 94.

⁴² Belazuri, Futuhu'l-Buldan, Beyrut, 1978, 159.

Halife Hz. Osman'a şikayette bulunarak onu Şam'dan sürdürmüştür. Şüphesiz onun Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesinin, Emevi idaresini eleştirmesinin ve sürgüne gönderilmesinin bazı sebepleri olmalıdır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmiş (1/622) ve burada o zamana kadar birbirlerinden bağımsız ve dağınık halde yaşayan Arap kabilelerini bir araya getirerek, siyasi, sosyo-ekonomik ve dinî hukuki yapıda bir düzen kurmuş, dağınık haldeki Arapları bu düzenin çatısı altında toplamayı başarabilmiştir.⁴³ Böylece Arap Yarımadası'nda hiç yoktan bir düzen (devlet) tesis etmiştir. Resûlullah'ın sağlığında bu hukuki düzenin temel gelir kaynağı, halktan toplanan zekat adı altındaki vergiler ve savaşlarda elde edilen sınırlı miktardaki ganimetlerdir. Devlet bu gelirleri halkına dağıtarak müslümanların yaşamına maddi katkıda bulunurdu.⁴⁴

Resûlullah'ın vefatından sonra halife (devlet başkanı) olan Hz. Ebû Bekir zamanında bu durum fazla bir değişikliğe uğramamış ve Resûlullah'ın kurduğu düzenin devamı sağlanmıştır. Zira bu dönemdeki gereksinimler, bir önceki döneme nazaran çok fazla değişme ve gelişmeye ihtiyaç duymamıştır. Devletin mütevazî şekilde topladığı ganimetler, Resûlullah'ın sağlığında olduğu gibi halka eşit miktarda dağıtılmış ve neticede Hz. Peygamber'in oluşturduğu İslâm toplumu siyasi, sosyal ve iktisadi açıdan farklı bir yapıya maruz kalmamıştır.

Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki döneme nazaran gerek siyasi ve gerekse iktisadi bakımdan oldukça farklılıklar arz ettiği bir gerçektir. Bu dönemde müslümanlar büyük fetihlere girişmişler ve parlak zaferler kazanmışlardır. O dönemin süper güçlerinden birisi kabul edilen eski ve köklü bir devlet olan Sasani (İran) İmparatorluğu, müslümanlar tarafından fethedilmiştir. İran'ın fethedilmesiyle Bereketli Hilal⁴⁵ diye isimlendirilen Sevad (Irak) toprakları da müslümanların eline geçmiştir. Ayrıca müslümanlar zengin ve köklü bir mirasın sahibi olmuşlardır. Hem parlak zaferlerle elde edilen ganimetler ve hem de bölgeden alınan vergilerle devletin hazinesi dolup taşmış, müslümanlar bir anda beklemedikleri zenginlik ve refah seviyesine ulaşmışlardır.⁴⁶

Bu dönemdeki gelirlerin artışına bir misal olması bakımından

⁴³ Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat, Samsun, 1990, 12.

⁴⁴ Kutub, İbrahim Muhammed, es-Siyasetü'l-Maliyye li Ebi Bekr, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990, 81 vd.

⁴⁵ Shahid, İrfan, "Pre Islamic Arabia", The Cambridge History of Islam, Cambridge, 1980, IA, 21.

⁴⁶ Belazuri, Futuh, 253 vd., 433 vd.

Belazuri şu dikkat çekici bilgiyi vermektedir:

Hiz. Ömer'in Bahreyn Valisi Ebû Hureyre, topladığı muazzam gelirleri devlet hazinesine teslim etmek üzere Medine'ye getirmişti. Ebû Hureyre'nin getirdiği malların ve paranın çokluğu Halife'nin dikkatini çekmiş, valisine bu malların miktarını sormuştur. Vali'nin "500.000 dirhem" cevabı Halife'yi hayrete düşürmüş ve "Anlamadım, sen herhalde yol yorgunusun. Git biraz dinlen," diye Ebû Hureyre'ye tavsiyede bulunmuştur. Ertesi gün tekrar sorduğunda yine aynı cevapla karşılaşan Halife bir anda bu miktarı tasavvur edememiş ve ısrarla valiye sorunca Ebû Hureyre "Yani beş tane yüz bin dirhem," diye cevap vermiştir. Görüldüğü gibi Halife bir anda 500.000 dirhemi tasavvur edememiş ve hayrete düşmüştür.⁴⁷ Bazı tarihçiler bu olayın Hiz. Ömer döneminde kurulan Divanların doğmasına etki ettiğini söylemektedirler.

İnanılmaz şekilde gelirlerin artması İslâm topumu arasında bazı huzursuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zira her önemli gelişmenin bazı olumsuzlukları da beraberinde getireceği bir gerçektir. Bu huzursuzluğu kuşkusuz Halife Ömer'in ganimetlerin taksiminde benimsediği uygulama daha da körüklemiştir. Bilindiği gibi gerek Hiz. Peygamber ve gerekse Ebû Bekir devrinde elde edilen ganimetler mücahitlere eşit miktarda dağıtılıyordu. Bazı sahabiler, kendilerinin İslâm'a önce girdiklerini ileri sürerek, ganimetlerden daha fazla pay almak istemişler ve dağıtımlarla ilgili bazı şikayetlerde bulunmuşlardı.⁴⁸

Hiz. Ömer bu uygulamayı kaldırmış ve müslümanlara İslâm'daki öncelikleri, bir başka ifadeyle İslâm'daki konumlarına göre ganimet dağıtmayı benimsemiştir.⁴⁹ Hiz. Peygamber ve Ebû Bekir dönemlerinde mütevazi olan ve herkese eşit miktarda dağıtılan gelirler bir anlamda dünya geçimliği içindir. Nitekim Halife Ebû Bekir'in ganimet dağıtımındaki kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevap bunu doğrular niteliktedir. O, İslâm'daki konumlarını öne sürerek kendilerine daha fazla pay verilmesini isteyen sahabilere, "Bu dünya geçimliğidir. Ahiretin ödülünü ise Allah verecektir," karşılığını vermiştir.⁵⁰

Hiz. Ömer dönemindeki gelirlerin dünya geçimliğini, kat kat fazlasıyla aştığını görüyoruz. Buna bir de yukarıda değindiğimiz ganimetlerin dağıtımındaki uygulamanın eklenmesi müslümanlar arasında bazı sermaye gruplarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hiz. Ömer bu uygulamanın do-

⁴⁷ Belazuri, Futuh, 439-40.

⁴⁸ Ebû Yusuf, 19 vd.

⁴⁹ Belazuri, Futuh, 435 vd.; Ebû Yusuf, 46 vd.; Yakub, II, 154.

⁵⁰ Ebû Yusuf, 45-6; Ebû Ubeyd, Kitabu'l-Emval, Kahire, 1975/1395, 335-7.

ğurduğu sakıncaları hissetmiş olacak ki, ömrünün sonlarına doğru söylediği şu sözler bu durumu doğrular niteliktedir: "*İnsanların bir kısmını diğerlerine üstün tutmakla onların gönüllerini kazandım. Bu yıl ölmezsem insanları eşit yapacağım. Kırmızıyı siyaha, Arab'ı yabancıya tercih etmeyeceğim. Resûlullah ve Ebû Bekir'in yaptığı gibi yapacağım.*" Fakat Halifenin ömrü bu niyetini gerçekleştirmeye yetmemiştir.⁵¹

Ebû Yusuf'un verdiği bilgiye göre Hz. Ömer vefat etmeden bir yıl önce hazinedeki miktar on milyon dirheme ulaşmıştır.⁵² Daha önce beş yüz bin dirhem karşısında Halifenin şaşkınlığını hatırlayınız.

Hz. Osman'ın halifeliği yıllarında daha önce hızlı bir şekilde artan gelirler, adeta patlama yapmış, buna bağlı olarak müslümanlar arasındaki lüks ve servet aynı hızla giderek yaygınlaşmaya başlamıştır.⁵³ Bu şekilde lüks ve refahın artmasına Horasan, Maveraünnehir, Afrika ve Kıbrıs gibi hazineye muazzam miktarda gelir sağlayan yerlerin fethedilmesinin önemli ölçüde katkısı olmuştur.⁵⁴

Zehebi Hz. Osman dönemindeki gelirlerin artışıyla ilgili şu bilgiyi vermektedir: "*Mücahidler Kısra'nın hazinelerinden iki yüz bin kese çıkardılar. Her kesede dört bin dinar vardı.*" Dolayısıyla toplam 800 milyon dinar etmektedir.⁵⁵ Yine Mısır'da elde edilen ganimetlerin miktarı 112 milyon dinardır.⁵⁶ Bu rakamlar Hz. Ömer'i hayrete düşüren 500.000 dirhem ile karşılaştırılınca, bunun ne derece cüzi bir miktar olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Bu dönemdeki refah düzeyi hakkında bir fikir edinebilmemiz bakımından örnek verecek olursak, İbn Kesir'in bildirdiğine göre Hz. Osman döneminde vefat eden Abdurrahman b. Avf -ki Hz. Osman'ın halife seçilmesinde büyük rol oynamıştır- geride bol miktarda altın, 100 at, 3.000 koyun bırakmıştır. Dört karısından her birine terekenin sekizde biri verilmişti ki bu yaklaşık olarak 80.000 dinardır. Vefat ettiğinde cenaze namazını Hz. Osman kıldırmıştır.⁵⁷

Hz. Osman dönemine rastlayan (23-35/644-656) yıllarda refah ve

⁵¹ Yakub, II, 154.

⁵² Ebû Yusuf, 28.

⁵³ Vagleri, L.V., "The Patriarchoeal And Umayyad Caliphates", The Cambridge History of Islam, IA, 68.

⁵⁴ Belazuri, Futuh, 228 vd.

⁵⁵ Zehebi, Tarih, 331.

⁵⁶ Zehebi, Tarih, 319.

⁵⁷ İbn Kesir, Bidaye, VII, 164. Geniş bilgi için bak. Cabiri, Muhammed Abid, İslâm'da Siyasal Akıl, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, 367 vd.

lüksün hızlı bir şekilde artması ilk dönem müslümanlarının alışık olmadıkları bir durumdur. Çünkü Resûlullah'ın dizinin dibinde yetişen insanlar henüz hayattaydı. Toplum içinden bir grup insanın lüks ve eğlenceye dalması, mal-mülk denizinde yüzüyor olmaları bazı insanları rahatsız etmeye başlamıştır. Dolayısıyla bunun toplum içinde kabullenilmesi kolay olmamıştır. Buna bir de Hz. Osman'ın samimiyetini istismar eden Emevi hanedanının keyfi uygulamaları eklenince rahatsızlığın boyutu daha da artmıştır. Böylece Resûlullah'ın ashâbı arasında Benû Ümeyye'ye karşı protesto sesleri içten içe yükselmeye başlamıştır.

Müslümanlar arasında idareye karşı bazı protesto seslerinin yükselmesinde kuşkusuz Hz. Osman'ın bazı uygulamalarının ve Emevi hanedanının, herkesin ortak malı olan devleti, kendilerininmiş gibi görmelerinin önemli ölçüde etkisi olmuştur. Benû Ümeyye'nin devlete karşı bu tutumunun şüphesiz bazı nedenleri vardır. Bilindiği gibi Benû Ümeyye Kureys'in en güçlü ve en kalabalık soplardan birisidir ve Bedir Savaşından sonra da Kureys idaresi Ebû Süfyan ile birlikte Emevilere geçmiştir.⁵⁸ Emeviler ellerindeki iktidarı devam ettirebilmek için, tehdit olarak gördükleri İslâm'a karşı en sert muhalefeti göstermişlerdir. Fakat bu amansız muhalefete rağmen iktidarlarının ellerinden gitmesine engel olamamışlar ve neticede Mekke'nin fethiyle birlikte kitle halinde müslüman olan son kabile ünvanına sahip olmuşlardır.⁵⁹ Mekke fethedildiği sırada Hz. Peygamber, "Ebû Süfyan'ın evine giren herkes emniyettedir,"⁶⁰ diyerek bir anlamda Ümeyye oğullarını onore etmiş ve daha sonra onlardan pek çok idareci atamıştır.⁶¹ Gerek Hz. Peygamber ve gerekse Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer döneminde bir çok idareci ve bürokratin Emevilerden atanmasıyla onlar hiç bir zaman yönetimden uzak kalmamışlardır.⁶²

Hz. Osman'ın hilafete gelmesiyle birlikte Emeviler eski iktidarlarının özlemini duymuşlar, devleti kendi hanedanlarının malıymış gibi algılamaya başlamışlardır. Nitekim Hz. Osman'ın yaptığı yanlış icraatlardan dolayı eleştirmek için kapısında toplanan kalabalığa katibi Mervân b. Hakem'in söylediği sözler bunu teyid eder niteliktedir. Mervân toplanan kalabalığa şöyle seslenmiştir: *"Ne oluyor sizlere! Yağma yapmak için toplanmış insanlar gibi bir araya gelmişsiniz. Ey yüzleri çirkinler! Ne*

⁵⁸ Hizmetli, Sabri, İslâm Tarihi, Ankara, 1995, 243.

⁵⁹ Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, İstanbul, 1992, 163.

⁶⁰ Hizmetli, İslâm Tarihi, 261.

⁶¹ Akbulut, 163.

⁶² Cabiri, 298 vd.

istiyorsunuz? Yoksa siz bizim iktidarımızı mı elimizden alacaksınız?"⁶³

Mervân'ın bu sözleriyle çılgına dönen insanlar Hz. Ali'ye başvurmuşlar ve onun aracılığıyla halifeye dertlerini dinletmek istemişlerdir. Hz. Ali halifenin yanına gidip halkın şikayetlerini bir bir dile getirmiştir. Hz. Osman bu eleştirilerden rahatsız olmuş ve Hz. Ali'ye tepki göstermiştir. Bu olay aralarının açılmasına yol açmıştır. Hz. Ali halifeyi Mervân'ın elinde bir oyuncak olmakla suçlamış ve yanından ayrılmıştır.⁶⁴

Kaynaklar halkın rahatsız olduğu Hz. Osman'ın yanlış icraatları hakkında şu bilgileri vermektedir: Bu dönemde fethedilen Afrika gelirleri Medine'ye geldiğinde halife bu gelirlerin beşte birlik miktarını Hz. Peygamber'in sürgüne gönderdiği Mervân'a vermiştir.⁶⁵ Aynı şekilde Basra hazinesinden Abdullah b. Amir ve yine Resûlullah'ın nerede yakalanırsa öldürülmesini emrettiği ve Mekke'nin fethinde Hz. Osman'ın inayetiyle bağışlanan Abdullah b. Halid b. el-Esid'e 600 dirhem mal vermiştir.⁶⁶

Bu dönemde Hz. Osman'ın Kufe valisi atadığı Said, hazine görevlisi İbn Mes'ud'dan, devlet bütçesinden ödünç para almıştır. Said aldığı parayı zamanında ödemeyince İbn Mes'ud borcunu ödemesi için onu sıkıştırmıştı. Said de İbn Mes'ud'u halifeye şikayet etmiştir. Halife İbn Mes'ud'a bir yazı göndermiş ve ona şunu hatırlatmıştır: "*Unutma ki sen bizim hazine görevlimizsin. Said'i aldığı paradan dolayı sıkıştırma.*" İbn Mes'ud halifeden gelen bu yazı üzerine görevinden istifa etmiş ve Medine'ye gelerek mescide girmiştir. O sırada Hz. Osman minberde bulunmaktadır. Halife İbn Mes'ud'u görünce aşağılayıcı bazı ifadeler kullanmış, İbn Mes'ud kendini savunmaya fırsat bulamadan halifenin emriyle yaka paça mescitten atılmış ve dövürülmüştür.⁶⁷ Hz. Ali İbn Mes'ud'a yapılan muameleyi içine sindirememiş ve halifeye giderek "*Resûlullah'ın yakını arkadaşına yaptığın bu muameleyi beğendin mi?*" diye Hz. Osman'ı eleştirmiştir.⁶⁸

İbn Mes'ud istifasıyla ilgili halife tarafından hesaba çekilince tepkisini şu sözlerle dile getirmiştir: "*Ben müslümanların hazinedarı olduğumu sanıyordum. Madem öyle değil de sizin hazine görevlinizmişim, o takdirde benim buna ihtiyacım yoktur.*"⁶⁹ İbn Mes'ud'un bu sözleri halifeyi oldukça öfkelenmiştir ve bu öfkesinden olacak ki, İslâm'da önceliği olan

⁶³ İbn Kesir, Bidaye, VII, 173.

⁶⁴ İbn Kesir, Bidaye, VII, 285.

⁶⁵ İbn Kuteybe, el-İmame ve's-Siyase, Kahire, Ty., I, 35; Yakub, II, 166.

⁶⁶ Yakubi, II, 166.

⁶⁷ Belazuri, Ensab, V, 30-31, 36; İbn Kesir, Bidaye, VII, 170.

⁶⁸ Belazuri, Ensab, V, 36.

⁶⁹ Belazuri, Ensab, V, 31.

sahabilere ödenen atâ (maaş)sını kesmiştir.⁷⁰ Ayrıca Medine dışına çıkmaması için ona yasak getirmiştir.⁷¹ Daha sonra İbn Mes'ud Hz. Osman'a kırgın olarak vefat etmiştir.⁷² Görüldüğü gibi Hz. Osman devlet gelirlerinden, hazineye ait malları bazı keyfi uygulamalarla insanlara kendi malıymış gibi dağıtmış ve bundan da en büyük payı Emevi sülalesi mensupları almıştır.⁷³

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı gibi Benû Ümeyye Mekke'nin fethinden sonra bir anlamda başka seçeneği kalmadığından İslâm'ı kabul etmek zorunda kalmış ve zamanla İslâm'a ısınarak, tekrar ele geçirdikleri eski iktidarlarına İslâmî bir motif süsü vererek İslâmî döneme nakletmişlerdir.⁷⁴ Dolayısıyla iktidarı kendi tekellerinde gördüklerinden kendilerine yöneltilen eleştirilere tahammül edememişler ve tepki göstermişlerdir. Nitekim Hz. Ali halkın şikayetlerini halifeye aktarırken, Hz. Osman buna tahammül edememiş ve öfkesini şu sözlerle dile getirmiştir:

"Hattab oğlu Ömer'i eleştiremediğiniz hususlarda beni gayet rahat bir şekilde eleştiriyor, suçluyorsunuz..." Hz. Osman'ın sözlerinden sonra Mervân şikayetçi olan halka dönerek şöyle seslenmiştir: *"Biz size herşeyimizi feda ettik. Siz neye sahipseniz bunun bizim sayemizde olduğunu unutmayın."*⁷⁵

Hz. Osman'a karşı bu şekilde itiraz sesleri yükselince Muâviye Şam'dan gelerek Hz. Osman'a sahip çıktığını göstermek için, halka yaptığı konuşmada, Hz. Osman'ı sürekli eleştirenlerden biri olan Ammâr b. Yâsir'e Şam'da 100 bin atlı askerinin olduğunu hatırlatarak tavrını değiştirmesi için bir anlamda aba altından sopa göstermiştir.⁷⁶

Bütün bunlardan sonra Hz. Osman'ın akrabalarını gözetmesi, liyakatsiz oldukları halde onları bürokraside önemli mevkilere getirmesi ve devlet hazinesinden yardımda bulunması birer siyasi yanlış olarak görülmektedir. Bu noktada kendini eleştirenlere *"Niçin tercihte dilediğim gibi davranmayayım? O halde ne diye imam oldum?"*⁷⁷ sözleriyle tepki göstermesini izah etmek biraz güçtür. Muhtemelen bu düşünce Araplardaki kabile devleti anlayışının, İslâmî kimlik altındaki uzantısının bir tezahürüdür.

Devlet başkanının tasarrufundaki keyfi diye nitelenebilecek bu

⁷⁰ Ya'kub, II, 170.

⁷¹ Belazuri, Ensab, V, 37.

⁷² Ya'kub, II, 170.

⁷³ İbn Kuteybe, I, 35.

⁷⁴ Akbulut, 163.

⁷⁵ İbn Kesir, Bidaye, VII, 168-169.

⁷⁶ İbn Kuteybe, I, 32.

⁷⁷ İbn Kuteybe, I, 32.

uygulamalar, toplum içindeki tepki gösterenlerin tansiyonunu giderek artırmıştır.⁷⁸ Bu uygulamalara bir de fuzuli harcamalar ve bazı idarecilerin krallar gibi lüks hayatı yaşamaları eklenince, rahatsızlığın boyutu büsbütün artmıştır. İslâm toplumu içindeki bu rahatsızlıkları en sert ve en radikal biçimde dile getirenlerden birisi, bütün endişesi Hz. Peygamber'in hayat standardını yaşamak ve yaşatmak, onun belirlediği ve hayatında bizzat tatbik ettiği esaslara riayet etmek olan Ebû Zerr el-Gıfârî olmuştur. Öyle ki onun bu konuda gösterdiği hassasiyet ve başından geçen ibret verici bazı olaylar kendisini meşhur etmiş, hemen hemen bütün tarihçiler bir vesileyle ondan bahsetmişlerdir.

d) Ebû Zerr'in Şam'dan Medine'ye Çağırılması

Ebû Zerr Şam'da bulunduğu sırada Muâviye'nin görkemli bir saray yaptırmasını eleştirmiş ve tepkisini şöyle dile getirmiştir. "*Ey Muâviye! Bu saray kendi malından mı yoksa Allah'ın malından mı? Şayet kendi malındansa bu düpedüz bir israftır. Şayet Allah'ın malındansa o zaman bu hainliktir.*"⁷⁹ O, zaman zaman eleştiri dozunu artırarak Hz. Osman dönemiyle ortaya çıkan ve daha önce halkın alışık olmadığı bazı uygulamaları dile getirirken şu ifadelere yer vermektedir: "*Vallahi daha önce görmediğimiz şeyler zuhur etmeye başladı. Bunlar ne Allah'ın kitabında ne de Resûlullah'ın sünnetinde vardır. Yemin ederim, öldürülmekte olan bir gerçeği, yaşatılmaya çalışılan bir yanlış ve yalanlanan bir doğruyu söyleyeni görüyor gibiyim.*" Habib b. Mesleme bu sözlerden rahatsızlık duymuş, Muâviye'ye giderek Ebû Zerr'in bir fesatçı olduğunu, halkı fitneye sürükleyip aleyhine kışkırttığını söylemiş ve "*Şayet ihtiyacın varsa Şam halkına yardım et,*" diye tavsiyede bulunmuştur.⁸⁰ Muhtemelen Habib'in uyarısından sonra, Muâviye halifeye gönderdiği yazıda, Ebû Zerr'den şöyle şikayetçi olmuştur: "*Bu adam etrafına halkı toplayıp bir takım fikirler ileri sürüyor ve onların kafalarını karıştırıyor. Onun halk arasında yayacağı fitneden emin değilim.*"⁸¹

Muâviye'nin şikayet mektubuna Hz. Osman şu cevabi yazıyı göndermiştir: "*Anladığım kadarıyla fitne almış başını gidiyor ve etrafa yayılmaktadır. Meseleyi fazla kurcalamadan kapatman daha yararlı olur. Ebû Zerr'i yanına vereceğin delil ile bana gönder ve elinden geldiğince halk ile ihtilafa düşmekten uzak dur.*"⁸² Belazuri, Hz. Osman'ın gönderdiği

⁷⁸ Hizmetli, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", A.Ü.İ.F.D., c.XXVII, Ankara, 1985, 163.

⁷⁹ Belazuri, Ensab, V, 53.

⁸⁰ Belazuri, Ensab, V, 53.

⁸¹ İbn Sa'd, IV, 226; Mesudi, II, 349; Zirikli, II, 136.

⁸² İbnü'l-Esir, Kamil, III, 115.

yazıda şu ifadelere de yer verdiğini bildirmektedir: "*Cundub'u en kötü bir binitle bana gönder.*"⁸³ Halife'nin talebi doğrultusunda Ebû Zerr durmak dinlenmek bilmeyen bir yolcu grubuyla Medine'ye gönderilmiştir.⁸⁴

Şam'da ikamet ettiği sırada Ebû Zerr, Dımaşk sokaklarında gezer, yukarıdaki ayetleri halka hatırlatır ve fakirlere zenginler aleyhinde bazı telkinlerde bulunurdu. Onun fikirlerinin etkisinde kalan bazı insanlar, zenginlere karşı cephe almış ve bazı huzursuzluklar baş göstermiştir. Bu durumdan rahatsız olan bazı zenginler, Muâviye'ye giderek şikayetlerini bildirmişlerdir. Muâviye bazı tedbirler alarak Ebû Zerr'i susturamayınca yazı göndermiş ve onu Medine'ye çağırmasının uygun olacağını bildirmiştir.⁸⁵

Yorucu bir yolculuktan sonra Medine'ye gelen Ebû Zerr, burada halife tarafından sorguya çekilmiştir. Hz. Osman ona, "*Şamlılar senin dilinin uzunluğundan söz ediyor, sebebi nedir?*" diye sorunca Ebû Zerr, Muâviye ile arasında olup biteni anlatmıştır. O, Şam halkını mal biriktirmemeye, israf etmemeye davet ettiğini, Muâviye'nin buna engel olduğunu, fakat görüşlerini açıklamaya devam edince aralarının açıldığını söylemiştir. Hz. Osman Ebû Zerr'in sözlerine şöyle cevap vermiştir: "*Ey Eba Zerr! Ben ancak benim sorumlu olduğum alanlarda tasarrufta bulunabilirim. Halkı ancak iktisatlı olmaya ve bu konuda gayret sarfetmeye davet edebilirim. Bunun haricinde onları zühd ve takvaya zorlayamam.*"⁸⁶

Belazuri, Ebû Zerr'in şikayetlerini halifeye anlatırken, ona karşı şu eleştiride de bulunduğunu bildirmektedir: "*Çocukları tayin ediyorsun. Adam kayırıyorsun. Tulekâ'ya*"⁸⁷ yakınlık gösteriyorsun."⁸⁸

Ömrünü Hz. Peygamber'in hayat standardını devam ettirmeye ve bu uğurda mücadeleye adayan Ebû Zerr'in, hareket noktası yine kuşkusuz Hz. Peygamber'in hadisleri olmuştur. O, Hz. Osman zamanıyla birlikte değişen ortamı Resûlullah'ın şu hadisiyle özdeşleştirmiştir: "*Benden sonra*

⁸³ Belazuri, Ensab, V, 53; Mes'udi, Mürucu'z-Zeheb, Mısır, 1964, II, 349.

⁸⁴ Belazuri, Ensab, V, 53.

⁸⁵ İbnü'l-Esir, Kamil, III, 114-5; Algül, II, 401.

⁸⁶ Taberi, Tarihu'l-Ümem ve'l-Muluk, Beyrut, Ty., V, 66; İbnü'l-Esir, Kamil, III, 114.

⁸⁷ Bu ifade serbest bırakılanlar, bağışlananlar anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi Mekke fethedildiğinde, Hz. Peygamber genel af ilan etmiş ve Ebû Süfyan'ın evine giren herkesin bağışlanacağını bildirmişti. Mekke'nin fethinden sonra başka bir seçenekleri kalmayan Emeviler, İslâm'ı kabul etmekle müslüman olan son kabile ünvanını da kazanmışlardır. Emevilerin İslâm'ı kabul eden en son kabile olmaları ve Hz. Peygamber tarafından bağışlanmaları müslümanlar arasında onlar aleyhine bir aşağılık ifadesi olarak kullanılmıştır. Bu vesileyle kendilerine "bağışlananlar" adı verilmiştir. Bak. Cabiri, 438.

⁸⁸ Belazuri, Ensab, V, 53.

ümmetimden öyle bir kavim gelecek ki, onlar Kur'an okuyacaklar fakat feyzi boğazlarından aşağı geçmeyecek. Onlar atılan okun, isabet ettiği avı delip hızla çıkması gibi İslâm'dan uzaklaşacaklar ve bir daha dönmeyeceklerdir. İşte insanlar ve hayvanların en kötülere bunlardır."⁸⁹ Ebû Zerr bu hadisin Hz. Osman dönemine işaret ettiğine inanmış ve bunu örnek göstererek Hz. Osman'a bazı uyarılarda bulunmuştur.

Taberi ve ondan nakille İbnü'l-Esir, Ebû Zerr ile Muâviye arasındaki ihtilafa farklı bir boyut getirmişlerdir. Bu habere göre Ebû Zerr Şam'da bulunduğu sırada, İbnü's-Sevdâ⁹⁰ ona gelmiş, "malın Allah'ın malı mı yoksa müslümanların malı mı" olduğu konusunda Ebû Zerr ile görüş alış-verişinde bulunmuş, Muâviye'nin, malın Allah'ın malı olduğunu iddia ettiğini belirterek, Ebû Zerr'in ne düşündüğünü sormuştur. Ebû Zerr Muâviye'ye gitmiş "Sana ne oluyor da Müslümanların malına Allah'ın malı diyorsun," diyerek çıkmış ve aralarında tartışma çıkmıştır. İbnü's-Sevdâ aynı sözleri Ebû Zerr'den sonra gidip Ebû Derdâ'ya da söylemişti. Ebû Derdâ İbnü's-Sevdâ'nın bir fitneci olduğunu yüzüne söyledikten sonra Muâviye'ye gitmiş ve Ebû Zerr'i İbnü's-Sevdâ'nın kışkırttığını söylemiştir.⁹¹ Taberi'nin Seyf b. Ömer kanalıyla verdiği yukarıdaki bilgi, incelediğimiz kaynaklarda yer almamaktadır. Seyf'in rivayetlerinin tutarsız ve güvenilir olmadığına dikkat çeken Fıglalı, birtakım tespitlerde bulunarak,

⁸⁹ Müslim, Zekat, 49/158, II, 750 (No: 1067); Zehebi, Tarih, 412.

⁹⁰ Bu şahıs annesi siyahi olan, San'alı bir yahudi Abdullah b. Sebe'dir. O, kesin tarihi belli olmamakla birlikte Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık döneminde müslüman olmuş, sonra Arabistan'ın değişik bölgelerine giderek halk içinde bir takım fitnelere yaymıştır. İbnü's-Sevdâ hakkında değerli bilgiler veren E. R. Fıglalı, onun uydurma bir isim olabileceğini, Ammâr b. Yâsir'in de künyesinin İbnü's-Sevda olduğundan onunla karıştırılabileceğini veya onun bir Harici lideri olan Abdullah b. Vehb er-Râsibi ile karıştırılmasının muhtemel olabileceğine dikkat çektikten sonra; böyle bir şahsın tarihte yaşayıp yaşamadığına; onun ayrı iki şahıs olabileceğine ya da onun tarihi bir şahsiyet olmayıp halk tarafından uydurulan bir remiz olabileceğine işaret ederek şu soruyu sormaktadır: "Acaba İbnü's-Sevdâ tarihi bir şahsiyet değildir de hiç bir zaman Ebû Zerr ile karşılaşmamıştır, denilebilir mi?" Bak., Fıglalı, E.R., "The Problem of Abd-Allah İbn Saba," A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1987, 379 vd.; Aynı müellif İmamiye Şiası, İstanbul, 1984, 57 vd. Bu bilgilere ilaveten Taha Hüseyin'in şu tespiti de dikkat çekicidir: "Cemel Savaşının birinci derecede müsebbibi gösterilen Abdullah b. Sebe'den, hemen bu savaşın akabinde cereyan eden Sıffin Savaşını nakleden tarihçiler, her ne hikmetse ya onu unutmuşlar veya tamamen ihmal etmişlerdir. Oysa Cemel Savaşında birinci derecede rol oynayan bir şahıstan Sıffin Savaşında hiç bahsedilmemesi bir çelişki değil midir?" Bak. Hüseyin, Taha, el-Fitnetu'l-Kübra, Mısır, 1119, 90.

⁹¹ Taberi, Tarih, V, 66; İbnü'l-Esir, Kamil, III, 114.

İbnu's-Sevdâ'nın Şam'da Ebû Zerr ile buluşmasının muhtemel olduğunu ileri sürmektedir.⁹² Ayrıca şunu da hatırlatmamızda fayda var ki, kaynaklar Ebû Zerr ile Muâviye arasındaki ihtilafın Tevbe Sûresindeki 34 ve 35. ayetlerin yorum farklılığından ve Ebû Zerr'in Muâviye'nin lüks yaşamını eleştirmesinden dolayı çıktığını belirtmektedir. Bunun yanında, yukarıda Seyf kanalıyla gelen bilgiye, Taberi ve ondan yararlanan İbnü'l-Esir dışında diğer tarihçiler değinmemişlerdir. Dolayısıyla bu haberin ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.

Muâviye'nin Şam valiliği sırasında onunla ihtilafa düşenin sadece Ebû Zerr olmadığı, çeşitli vesilelerle bazı sahabilerin rahatsız oldukları ve zaman zaman onu eleştirdikleri görülmektedir. Ubâde b. Sâmît idareden rahatsız olan ve tepkisini açıkça dile getirenlerden birisidir.

Ubâde, Hz. Peygamber'e inanan ilk müslümanlardandır ve Akabe beyatlerinde Resûlullah'ın nakiplerinden birisidir.⁹³ Bu zat Hz. Ömer tarafından Şam bölgesine kadı olarak gönderilmiş ve kendisi daha sonra bugünkü Filistin bölgesine yerleşmiştir.⁹⁴ Ubâde bu bölgede bulunduğu sırada kadılığının yanı sıra bazı fetihlere de katılmıştır. Vakîdi onu Mısır'ın fethine katılanların arasında zikretmektedir.⁹⁵ Aynı şekilde onun Hz. Osman zamanında Muâviye tarafından fethedilen Kıbrıs ordusuna hanımı Ümmü Haram bint. Milhan ile birlikte katıldığını görüyoruz. Hatta hanımı bu sefer sırasında vefat etmiş ve kabri hala Kıbrıs'ta bulunmaktadır.⁹⁶

Ubâde Şam'da bulunduğu sırada bir sebepten dolayı Hz. Ömer'in Şam valisi Muâviye ile bir anlaşmazlığa düşmüş ve Muâviye'yi protesto ederek Medine'ye dönmüştür. Halife onun geliş sebebini sormuş ve Ubâde'nin Muâviye ile aralarında olup biteni anlatması üzerine derhal görev yerine dönmesi için emir vermiştir.⁹⁷

Ubâde ile Muâviye'nin arası Halife Osman döneminde tekrar açılmış ve bir anlamda eski ihtilaf yeniden canlanmıştır. O, faizle yapılan alışverişlere karşı çıkmıştır. Ona göre "Altın altınla eşit olarak aynı ölçüde ve peşin olarak değiştirilebilir. Fazlası faiz olur. Buğday da buğday ile eşit

⁹² Geniş bilgi için bak. Fığlalı, İmamiye Şiası, 62-63.

⁹³ İbn Asakir, Tarihu Dimaşki'l-Kebir, Kahire, 1949, VII, 209; Zehebi, Tarih, 422; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, III, 161; İbn Hacer, III, 624.

⁹⁴ İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, III, 160.

⁹⁵ Vakîdi, Fütuhu's-Şam, Mısır, 1935, 60; Ayrıca bak. Zehebi, Tarih, 422; İbn Hacer, III, 625-6.

⁹⁶ İbn Kesir, el-Bidaye, VII, 153; Zehebi, Tarih, 917; Algül, İslâm Tarihi, İstanbul, 1986, II, 375-77.

⁹⁷ İbn Asakir, VII, 213-14; İbn Hacer, III, 626; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, III, 160; Zehebi, Tarih, 423.

ölçüde ve peşin olarak alış-veriş yapılabilir. Fazlası faize girer.⁹⁸ Dolayısıyla o altının eksik veya fazlasıyla alış-verişini uygun görmüyordu. Muâviye Ubâde'nin bu fetvasını duyunca onu yanına çağırılmış ve bu görüşünün kaynağını sormuştur. Ubâde bu hadisi Hz. Peygamber'den duyduğunu söylemiştir. Muâviye onu görüşlerini söylemekten men etmek isteyince Ubâde, "*Bilakis söyleyeceğim. Hem Muâviye istemese bile,*" diye karşılık vermiştir. Muâviye Ubâde'yi görüşlerinden vazgeçiremeyeceğini anlayınca, şu anlamlı sözleri söylemiştir: "*Benimle Muhammed'in ashâbı arasında, onların affından daha güzel bir şey göremeyiz.*"⁹⁹

Muâviye'nin bu sözlerinden anlaşılacağı üzere, o Şam halkına verdiği atâ (maaş) ile halkın teveccühünü kazanmış ve bu konuda da halkına fazlasıyla güven duymuştur.

Bu şekilde devlet hazinesinden keyfi ödemeler yapılarak halk arasında mutlu bir azınlık sınıfı türemiştir.¹⁰⁰ Devlet gelirleri pastasından pay alan insanlar tabiatıyla idarecilerden yana tavır koyacaklardır. Muhtemelen Muâviye halkına bu sebepten güven duymaktadır.

Ubâde Muâviye ile sürtüştükten sonra eleştirisini halk arasında açıkta açığa dile getirmeye başlamıştır. İbn Asakir'in verdiği bilgiye göre o, Emevilerin icraatını eleştirmek, onların zaafalarını ortaya dökmek amacıyla camiye gitmişti. Muâviye Ubâde'nin bu davranışını duyunca büsbütün çileden çıkmış ve çareyi Halife Osman'a şikayette bulmuştur. O, Osman'a gönderdiği mektupta şunları dile getirmiştir: "*Ubâde Şam'ı ve halkını huzursuz etti. Ya onu bu davranışlarından vazgeçir ya da ben onu buradan kovacağım.*"¹⁰¹ Muâviye'nin şikayetini dikkate alan Halife "*Ubâde'yi Medine'ye göndermek için yola çıkar,*" haberini göndermiştir. Böylece Ubâde idareye yönelttiği eleştiriler nedeniyle Medine'ye çağırılmış ve sorgulanmıştır.

Halife Osman Ubâde'yi sorguya çekerken aralarında şu konuşmaların geçtiğini görüyoruz. Hz. Osman: "*Ey Ubâde! Bizden ne istiyorsun?*" Ubâde halkın huzurunda oturduğu yerden kalkarak şunları söylemiştir: "*Ben Resûlullah'ın şöyle dediğini işitmiştim. 'Benden sonra işlerinizi, sizin kötü gördüklerinizi iyi gören ve iyi gördüklerinizi de kötü gören bazı kişiler yürüteceklerdir. İsyân edene itaat yoktur. Rabbinizi unutmayınız.' Yemin ederim ki Muâviye'de bunlardan birisidir,*" diyerek sözlerini noktalamıştır.¹⁰²

⁹⁸ İbn Asakir, VII, 209, 215; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, III, 161.

⁹⁹ İbn Asakir, VII, 214-15.

¹⁰⁰ Algül, II, 404.

¹⁰¹ İbn Asakir, VII, 214; Zehebi, Tarih, 424.

¹⁰² İbn Asakir, VII, 215; Zehebi, Tarih, 424.

Taberi ve İbnü'l-Esir'in verdiği bilgiye göre Rafi b. Hadic bir sebepten dolayı Emevileri eleştirmiş ve bu davranışı onun Medine'den sürülmesine neden olmuştur.¹⁰³ Yine bu dönemde çeşitli sebeplerden dolayı bazı sürgün hadiselerinin yaşandığını görüyoruz.¹⁰⁴

Hiz. Osman döneminde idareyi eleştirerek sürekli başı derde giren bir başka sahâbi Ammâr b. Yâsir'dir. O Hiz. Osman'a halife seçilmesinden beri muhalefet etmiş ve hilafetin Hiz. Ali'nin hakkı olduğunu ileri sürerek tavrını ondan yana koymuştur. Fakat Ammâr'ın muhalefeti Ebû Zerr'e göre farklı bir durum arz etmektedir. Ebû Zerr ferdi olarak idareyi eleştirmiş ve hiç bir siyasi amaç gütmemiştir. Oysa Ammâr'ın muhalefetine siyasi bir nitelik vardır ve direk hilafete yöneliktir. O sahâbilerden yaklaşık on kişilik bir grubun toplanıp Hiz. Osman'ın yanlışlarını bildiren bir raporu hazırlamasına öncülük etmiştir. Bu deklarasyonu halifeye bildirmek üzere yola çıkan on kişilik grup, başlarına gelebilecek herhangi bir musibetten çekinmişler, birer ikişer dağılmaya başlamışlar ve pişman olmuşlardır. Nihayet Ammâr tek başına kalmış ve Halifenin huzuruna vararak raporu ona sunmuştur. Halife mektubu gözden geçirdikten sonra aralarında şu konuşma geçmiştir: Hiz. Osman, "*Bunu sen mi yazdın?*" Ammâr, "*Evet.*" Hiz. Osman, "*Yanında kimler vardı?*" Ammâr, "*Yanımda senin korkundan dağılan bir grup insan vardı.*" Hiz. Osman, "*Onlar kimdi?*" Ammâr, "*Onları sana söylemem.*" Hiz. Osman, "*Peki onlar arasından sen niye buna cesaret ettin,*" diye öfkelenince araya katibi Mervân girmiş ve şu uyarıda bulunmuştur: "*Ey Müminlerin Emiri! Bu siyah adam (Ammâr) sana karşı müslümanları kıskırtıyor. Eğer onu öldürürsen, ardından sevdiğin birini kaybedersin.*" Mervân'ın bu sözlerinden sonra Hiz. Osman Ammâr'ın dövülmesini istemiş, oradakiler Ammâr'ı dövmeye başlamışlar, hatta Osman da onlara katılmıştır. Ammâr yediği dayak nedeniyle yaralanıp kendinden geçtikten sonra, kapısının önüne bırakılmıştır. Ammâr'ın bu durumunu gören Hiz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme ona yardım etmiştir. Bu dövülme olayına, Ümmü Seleme'nin kabilesi Mahzum oğulları, Ammâr'ın eski efendileri olduğu için aşırı tepki göstermişlerdir. Hatta bu kabileden Hişâm b. Velid b. Muğire, Hiz. Osman öğle namazına giderken yoluna çıkmış, şayet Ammâr bu dayaktan dolayı ölürse, karşılık olarak Ümeyye Oğulları'ndan önemli bir adamı öldüreceğini¹⁰⁵ söylemiştir.

Belazuri Ammâr'la ilgili şu ilave bilgiyi vermektedir. Ebû Zerr H. 32. yılda (M. 654) vefat ettiği zaman Ammâr b. Yâsir, "Allah Ebû Zerr konusunda hepimizi affetsin," dedi. Halife Osman bu söze çok içerlenmiş

¹⁰³ Taberi, Tarih, V, 67; İbnü'l-Esir, Kamil, III, 115.

¹⁰⁴ Hizmetli, Tarihi Rivayetlere Göre Hiz. Osman'ın Öldürülmesi, 164.

¹⁰⁵ Belazuri, Ensab, V, 48-9; İbn Kuteybe, 35-36; Cabiri, 443-44.

ve onu Medine'den sürgün etmeyi düşünmüştü. Mahzumiler (Muğire oğulları) Halifeyi bu tutumundan vazgeçirmek için Hz. Ali'den aracı olmasını istemişlerdir. Hz. Ali halifeye gelerek "Ey Osman, Allah'tan kork! Sen salih bir müslümanı sürgüne gönderdin ve orada vefat etti. Şimdi de onun bir benzerine aynı hareketi yapmak istiyorsun," deyince halife, Hz. Ali'nin sözlerine sert tepki göstermiş ve "Sen sürgün edilmeye ondan daha müstehaksın," demiştir. Hz. Ali halifeye "İstersen bunu dene," diye çıkmıştır. Bu davranışından dolayı muhacirler Hz. Ali'nin yanında yer almışlardır. Halk halifeye; "Sana karşı muhalefet eden, sana karşı konuşan herkesi sürgüne göndermen hiç de şık bir davranış değildir," diyerek tepki göstermiştir. Tepkilerin giderek artması üzerine Halife Ammâr'ı sürgüne gönderme fikrinden vazgeçmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi idareden rahatsız olan sadece Ebû Zerr değil, pek çok ünlü sahabi yanlış olduğuna kani oldukları bazı icraatlardan dolayı Hz. Osman'a tepki göstermişlerdir.

Ebû Zerr ile Muâviye arasındaki ihtilaf, Tevbe Sûresi'ndeki 34-35. ayetlerin yorum farkından ortaya çıkmıştır. Ayetlerin meali şöyledir: "*Ey inananlar! Hahamlardan ve rahiplerden bir çoğu, insanların mallarını haksızlıkla yerler ve (insanları) Allah yolundan çevirirler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara acı bir azabı müjdele.*

*O gün cehennem ateşinde bunların üzeri ısıtı(p pulları)r; bunlarla, onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır: İşte nefisleriniz için yığdıklarınız, yığdıklarınızı tadın!" denilir.*¹⁰⁷

Ebû Zerr el-Gıfârî yukarıdaki ayetlere dayanarak ihtiyaçtan fazla mal biriktirmeyi kesinlikle haram saymış ve bu konuda son derece hassas davranmıştır. Ona göre aile nafakasından (geçiminden) fazla mal biriktirmek haramdır. Bu görüşleriyle fetva verir ve halkı kendi görüşleri doğrultusunda uyarırdı. Muâviye, bu tutumundan vazgeçmesi için onu zorlamış fakat yine de görüşlerinden döndürememiştir. Böylece aralarındaki görüş ayrılığı giderek büyümüştür.

İbn Kesir Ebû Zerr'in fikirleri hakkında şu bilgileri vermektedir: "Ebû Zerr aile nafakasından fazla mal biriktirmeyi haram saymıştır. Bu doğrultuda fetva verir ve insanları buna teşvik etmiştir. Bunun aksine davranmayı büyük günah saymıştır. Muâviye onu fikirlerini açıklamaktan men etmişse de başaramamıştır. Muâviye onun fikirlerinin insanlara zarar vere-

¹⁰⁶ Belazuri, Ensab, V, 54-55; Yakub, II, 173.

¹⁰⁷ Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1989, IV, 57.

ceğinden korkmuş, halife Hz. Osman'a şikayet etmiş ve Şam'dan Medine'ye çağırmasını istemiştir. Hz. Osman Ebû Zerr'i Medine'ye çağırması ve yalnız başına Rebze'de ikamete mecbur bırakmıştır."¹⁰⁸

Ebû Zerr el-Gıfârî ashab arasında zühdü, takvası ve İslâm'daki önceliğiyle tanınmış, böylece müslümanlar arasında müstesna bir yer edinmiştir. Onun nazarında dünya malının hiç bir önemi yoktur. Dolayısıyla ihtişamlı, debdebeli, müsrif bir yaşama şiddetle karşı çıkmıştır. Bu tutumuyla bazı kişiler tarafından dışlanmışsa da, yine halk arasında onun fikirlerinden etkilenenler olmuştur.

Ebû Zerr'in diğer insanlar nazarında müstesna bir yer edinmesinde önemli etkisi olan zühdü ve takvası onu yukarıda değindiğimiz Tevbe Sûresi'ndeki "kenz" ayetini farklı şekilde yorumlamaya sevk etmiştir. Zira o pek çok konuda olduğu gibi bu ayetin yorumlanmasında da diğerlerinden ayrılmış, hatta yalnız kalmıştır. Zekatı verilen malın "kenz" olmadığı, yani helal sayıldığı umumiyetle kabul edilirken¹⁰⁹ Ebû Zerr gibi, mal biriktirme konusunda aşırı hassasiyet gösteren bazı kişiler, zaruri ihtiyaçlar dışında mal biriktirmeyi "kenz" addetmişlerdir. Bu konuda selefın ihtilafa düştüğünü görüyoruz.¹¹⁰ İkinci görüşün en ateşli savunucusunun da Ebû Zerr olduğu bilinmektedir. O dünya malıyla ilgili kanaatlerini halka anlatırken, temelde amacı Hz. Osman döneminde artan lüks ve israfı, buna bağlı olarak değişen yaşam koşullarını tekrar Resûlullah'ın yaşam standardına dönüştürebilmektir.

Onun maneviyatı ve zühdü, o derece zengindi ki, kendisine hazineden ödenen maaşı hemen o günden ihtiyaç sahiplerine vermesini gerektirmiştir. Ebû Zerr'in bu konudaki hassasiyetini gösteren dikkat çekici olayı Abdullah b. Samit şöyle anlatmaktadır: "Ebû Zerr'in yanında bulunuyordum. Kendisine tahsisatı getirildi. Cariyesi de oradaydı ve parayı ihtiyacı için harcağı. Geriye yedi dirhem kaldı. Ebû Zerr cariyeye, kalan parayı bozdurmasını söyledi. Ben, "Ey Eba Zerr! Evin ihtiyaçları ve gelecek misafirler için biriktirsen olmaz mı?" diye öneride bulundum. Ebû Zerr şu karşılığı verdi: "Dostum! Keseye konup üzeri bağlanan her altın ve gümüş, onu Allah yolunda dağıtıncaya kadar sahibi üzerinde ateştir." dedi.¹¹¹

Dünya malına karşı bu hassasiyetinden dolayıdır ki, Ebû Zerr, Şam'da ikamet ederken Muâviye'nin lüks ve ihtişamlı yaşamını eleştirmiş,

¹⁰⁸ İbn Kesir, Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim, İstanbul, 1986, II, 352.

¹⁰⁹ Yeniçeri, İslâm Açısından Tüketim, Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi, İstanbul, 1996, 37.

¹¹⁰ Ateş, IV, 74.

¹¹¹ İbn Sa'd, IV, 229; İbn Kesir, II, 352.

Zerr'i bu yola sevk etmiştir. O ayet ve hadisleri yorumlarken olanca gayretiyle Hz. Peygamber'in belirlediği prensiplere bağlı kalmaya çalışmıştır. Bunun haricinde onun kanaatlerinde herhangi bir art niyetin olduğunu düşünmek yersiz olur. Şüphesiz bu kanaatlerin belirginleşmesinde Hz. Osman döneminde ortaya çıkan lüks ve israfın, özellikle de Muâviye gibi bazı idarecilerin debdebeli bir hayat sürmelerinin önemli ölçüde etkisi olmuştur.

Ebû Zerr kanaatlerini adeta bir doktrin haline getirerek ısrarla savunmuş ve bazı engellemelere rağmen hiç bir zaman doğru bildiğini söylemekten çekinmemiştir. Hz. Ömer fazla hadis rivayet ettiği için Ebû Zerr'e yasak getirmişti.¹¹⁵ Ebû Zerr bu yasağa tepki göstermiş ve "Yemin olsun! Resûlullah'tan duyduğum bir tek kelimeyi bile söylemekten çekinmem," demiştir.¹¹⁶ Konuyla ilgili İsbehani şu ilave bilgiyi vermektedir: "Ebû Zerr'e fetva sorulunca, o etrafında toplanan halka açıklamalarda bulunuyordu. O esnada adamın biri Ebû Zerr'e müdahalede bulunmuş ve 'Sen fetva vermekten men edilmedin mi?' diye hatırlatma yapmıştı. Ebû Zerr bu sözlere oldukça sinirlenmiş ve adama dönerek, 'Yoksa seni başımıza müfettiş mi tayin ettiler?' diye tepki göstermiştir."¹¹⁷

Ebû Zerr'in idareye karşı muhalefeti, siyasi bir başkaldırı olmanın ötesinde ferdi olarak gördüğü yanlışları dile getirmekten ibarettir. Muhtemelen ilk müslümanlardan olması, Resûlullah'ın yakınında yer alması, idareden rahatsız olan bazı müslümanların duygularına tercüman olması ve başından geçen sürgün hadiseleri gibi bazı olaylar Ebû Zerr'i meşhur etmiş ve ondan bahseden tarihçiler Ebu Zerr'in bu yönünü belirgin bir şekilde dile getirmişlerdir. Fakat bütün bu söylenenlere rağmen yine de onun muhalefeti basite indirgemek kanaatimizce doğru değildir. Bu bakımdan onun muhalefet gerekçesi olarak idareye karşı dile getirdiği rahatsızlıkların tabiatıyla bir anlamı olmalıdır.

Ebû Zerr devletin bir ferdi olarak gördüğü yanlışlara karşı eleştiri hakkını kullanırken Halife Hz. Osman da, devlet başkanı olarak elindeki yetkiyi kullanmış ve bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bu aynı zamanda devlet başkanının doğal hakkıdır. O sorumlu ve yetkili bir kişi olarak siyasi otoriteye yöneltilen eleştirilerden kaynaklanan fitneyi bertaraf etmek istemiş, kanunun kendisine verdiği yetkiyi kullanarak bazı tasarruflarda bulunmuştur. Fakat halife, etrafında bulunan ve kendi samimiyetini suistimal edenlerin etkisiyle muhaliflere fazla söz hakkı tanımak istememiş, halkın hoşuna gitmeyen kararlar almış, bu da bazı tepkilere neden olmuştur.

¹¹⁵ İbn Sa'd, II, 336.

¹¹⁶ Buhari, İlim, 3/10, I, 37-8; Zehebi, Tezkiretü'l-Huffaz, Beyrut, Ty., I, 18.

¹¹⁷ İsbehani, I, 160.

bunun Resûlullah'ın hayat standardına zıt olduğunu savunmuştur. Şam'daki bu debdebeli hayattan muhtemelen halk da rahatsızlık duymuş ve Ebû Zerr'in fikirlerinden etkilenmiştir. Ebû Zerr'in bu etkinliğinden Muâviye rahatsızlık duymuş ve onu engelleyemeyince çareyi Hz. Osman'a şikayette bulmuştur.

Bir keresinde, Muâviye görüşlerinde samimi olduğunu sınamak ve şayet bir açığı yakalarsa onu halk nazarında küçük düşürmek için Ebû Zerr'e adamın biriyle bin dinar para göndermişti. Ebû Zerr kendisine gönderilen parayı aynı gün içinde ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştı. Muâviye ertesi gün aynı şahsı çağırmış ve ona Ebû Zerr'e gidip şu sözleri söylemesini emretmiştir: "Ey Eba Zerr! Beni Muâviyenin azabından kurtar. Sana verdiğim parayı bir başkasına vermem gerekiyordu. Dalgınlığıma gelip yanlışlıkla parayı sana verdim. Adamın bu sözlerine Ebû Zerr şu karşılığı vermiştir: Ben bu parayı ihtiyaç sahiplerine verdim. Geri iade edebilmem için git Muâviye'ye söyle bize üç gün süre tanısn." Adam Muâviye'nin yanına dönmüş, durumu ona anlatmış ve böylece Muâviye'nin tasarladığı plan suya düşmüştür.¹¹²

Ebû Zerr el-Gıfârî görüşlerini anlatırken Tevbe Sûresindeki "kenz" ayetinden etkilendiği gibi, Resûlullah'ın bazı sözlerinin de tesirinde kalmış ve kanaatlerini onun sözleriyle desteklemiştir. O Resûlullah'ın, "Evimde üç gece kalacak malım olsun istemem. Ancak verecek olduğum borcu bunun dışında tutarım. Geri kalanımı ise, ihtiyaç sahiplerine şöyle şöyle dağıtılsam emrederdim,"¹¹³ sözlerini hayat düsturu olarak benimsemiş, bu konuda halka uyarılarda bulunmuş ve yukarıda gördüğümüz gibi bunu bizzat kendi yaşamında gerçekleştirmiştir. Böylece o, mümkün mertebe Resûlullah'ın yaşam standardına uymaya gayret etmiştir.

Dünya malına karşı tutumunun belirginleşmesinde önemli bir etkinliği olan bir başka olayı Ebu Zerr şöyle anlatmaktadır: "Resûlullah'ı Kabe'nin duvarında otururken gördüm ve yanına gittim. Beni görünce "Kabe'nin Rabbine yemin olsun ki, onlar ziyandadırlar," diye seslendi. "Ben, "Ya Resûlellah, onlar kimlerdir?" diye sorunca, "Onlar mal bakımından zenginlerdir. Ancak eliyle ön, arka, sağ ve sol taraflarını gizleyerek verenler bunun dışındadır," dedi.¹¹⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Zerr dünya malıyla ilgili kanaatlerini dile getirirken biraz aşırıya kaçmıştır. O, ayet ve hadisleri kendince yorumlamış ve edindiği kanaatlerini halka yaymaya çalışmıştır. Muhtemelen, Hz. Peygamber'e bağlılığı, onun yaşantısını örnek almaya çalışması, Ebû

¹¹² İbn Kesir, Tefsir, II, 352; İbnü'l-Esir, Kamil, III, 115; Algül, II, 402.

¹¹³ Buhari, Zekat, 30/4, II, 510 (No: 1342); Müslim, Zekat, 7-8/31, II, 687 (No: 991).

¹¹⁴ Müslim, Zekat, 8/31, II, 687, (No: 991).

Muâviye'nin Şam'da krallar ve sultanlar gibi lüks hayat sürmesi Ebû Zerr'i rahatsız etmiş, onu müsriflikle, Resûlüllah'ın hayat düsturuna aykırı davranmakla suçlamış ve halk içinde tenkit etmeye başlamıştır. Ebû Zerr'in bu tavrı mevcut gerginliği daha da artırmıştır. Muâviye bazı engellemelerde bulunmuş, fakat sonuç alamayınca, onun fitneye sebep olacağını ileri sürerek, Hz. Osman'a şikayette bulunmuş ve Ebû Zerr'i Medine'ye çağırmasını istemiştir.

Muâviye isteği doğrultusundaki Hz. Osman'ın emrini aldıktan sonra Ebû Zerr'i Medine'ye göndermiş, böylece başına daha büyük işler açabilecek Ebû Zerr'den kurtulmuştur. İbnü'l-Esir'in verdiği bilgiye göre, Ebû Zerr'in ardından hanımı Ümmü Zerr de Medine'ye gönderilmiştir. Ümmü Zerr Şam'dan ayrılırken yanında bir adamın güçlkle taşıyabileceği bir torba bulunuyordu. Muâviye bunu görünce etrafındakilere, "Şu hale bakınız, bize zühd ve takvayı öğütleyen insanların yanında neler bulunuyor," diye alaylı bir ifadeyle etrafındakilere seslenince Ümmü Zerr bu sözlerden müteessir olmuş ve ona şu karşılığı vermiştir: "Vallahi bunun içinde ne dinarlar ne de dirhemler bulunmaktadır. Bunda, bize verilen maaşdan, kendimize ayırdığımız ihtiyaçlar dışında başka hiç bir şey yoktur."¹¹⁸

e) Ebû Zerr'in Medine'yi Terke Zorlanması

Ebû Zerr el-Gıfârî'nin Muâviye'nin girişimleriyle Şam'dan ayrılıp Medine'ye getirilmesinin meseleyi tamamen halletmediği görülmektedir. O Medine'ye geldiğinde halk kendisine olağanüstü bir rağbet göstermiştir. Bu durum Hz. Osman'ı endişeye sevk etmiş ve yine halkın fitneye sürükleneceğinden korkmuştur. Ebû Zerr Medine'de ikamet ettiği sırada Şam'da olduğu gibi faaliyetlerinden vazgeçmemiş, gördüğü idari yanlışları ve inandığı doğruları aynı şekilde açıklamaya başlamıştır. Hz. Osman halkı fitneye sevkedeceği düşüncesiyle ona bazı kısıtlamalar getirmek istemişse de Ebû Zerr bunları dinlememiş hatta, "Ne yani, Osman Allah'ın emirlerini söylemekten de mi beni men edecek," diye tepki göstermiştir.¹¹⁹

Hz. Osman kendi ictihadına göre hükmetmiş, Ebû Zerr'in görüşlerini umum açısından yanlış bulmuş ve yürürlüğe sokmak istememiştir. Fakat Ebû Zerr'e getirilen kısıtlamadan Hz. Osman'ın fikirleri ifade hürriyetine engel olduğu anlaşılmamalıdır. Zira kaynaklarda fikir beyan edilmeyeceğine ve herhangi bir kısıtlamanın olduğuna dair bir kayıt yer almamaktadır. Ebû Zerr'in fikirlerinin halk arasında sebep olduğu fitne nedeniyle, Hz. Osman kanaatlerini açıklamaması konusunda ona uyarıda bulunmuş, hatta daha serbest hareket edebileceği bir yere gitmesinin uygun

¹¹⁸ İbnü'l-Esir, Kamil, III, 115-16.

¹¹⁹ Belazuri, Ensab, V, 52.

olacağını söylemiştir. Aksi takdirde halife onu hapiste de tutabilirdi. Zira Hz. Peygamber döneminden itibaren çeşitli vesilelerle bazı suçlulara hapis cezası verildiğini ve Hz. Ömer'in bir evi özellikle hapishane olarak tahsis ettiğini biliyoruz.¹²⁰ Kısacası halife burada maslahatı ön planda tutmuştur. Bununla da Ebû Zerr'i Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker'i açıklamaktan men etmiş anlamı çıkarılmamalıdır.¹²¹

Ebû Zerr Medine'de bulunduğu sırada kendisinin de içinde bulunduğu bir toplantıda, Hz. Osman, devlet başkanının hazineden para kullanıp, daha sonra ödemesinde bir sakınca olup olmadığını sormuştu. Orada bulunan Ka'bu'l-Ahbar'ın¹²² bunda bir sakınca olmayacağını söylemesi Ebû Zerr'i öfkelenmiştir ve "Ey Yahudi'nin oğlu! Sen kim oluyorsun da fetva veriyorsun," diye bağırmış, hatta kırbacıyla Ka'b'ın başına vurmuştu. Hz. Osman bu duruma çok üzülmüş ve Ka'b'ın diyetini kendi üstlenerek olayı tatlıya bağlamıştır.¹²³

Ebû Zerr'in ısrarla tutumunu sürdürmesi, halifeyi bazı kararlar almaya zorlamıştır. Ebû Zerr ise halifenin hoşuna gitmeyen davranışlarını değiştirmemiş, hatta halifenin aleyhine bazı sözler sarf etmeye bile başlamıştır. Bunun üzerine Hz. Osman onun halk ile görüşmesini yasaklamış ve bu işle de katibi Mervân'ı görevlendirmiştir. Fakat bütün engellemeler onu yıldırmanınca, nihayet Hz. Osman çözüm olarak onun Medine dışında ikamet etmesini uygun bulmuştur.¹²⁴

Hz. Osman ona nereye gitmek istediğini sormuş, Ebû Zerr önce Mekke'ye, Kudüs'e veya Mısır'a gitmek istemiş fakat bu taleplerin hiç biri uygun bulunmayarak, halife ona, "Senin Rebze'ye yerleşmeni uygun görüyorum," demiş ve Ebû Zerr bu öneriyle Rebze'ye yerleşmiştir.¹²⁵ Bazı kaynaklar yukarıdakilere ilâveten Ebû Zerr'in Basra veya Şam'a gitmek istediğini, fakat bu isteğin halife tarafından uygun bulunmadığını, onun Rebze'ye gönderildiğini kaydetmektedir.¹²⁶

Ebû Zerr'in kendi isteğiyle Medine'den ayrıldığını nakleden kaynaklar, şu bilgiyi de vermektedir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber Ebû

¹²⁰ Atar, İslâm Adliye Teşkilatı, Ankara, 1991, 220.

¹²¹ Algül, II, 404.

¹²² Bu şahıs Yahudi kökenli olup Hz. Osman zamanında da müslüman olmuştur.

Bak. İbn Hacer, IV, 99.

¹²³ Taberi, Tarih, V, 67; Mes'udi, II, 349; Zehebi, Tarih, 411; İbn Hacer, IV, 99;

İbnü'l-Esir, III, 115.

¹²⁴ Belazuri, Ensab, V, 54.

¹²⁵ Belazuri, Ensab, V, 53; Ya'kub, II, 72; Mes'udi, II, 349.

¹²⁶ İbn Kesir, Bidaye, VII, 155; Makdisi, II, 350.

Zerr'e, "Medine'deki binalar Sel' dağına ulaştığı zaman, burayı terk etmesini," söylemiştir. Ebû Zerr de Hz. Peygamber'in tavsiyesinin gerçekleştiği günün geldiğine inanmış, şehri terketmek istemiş, durumu halifeye bildirmiş; Hz. Osman da kendisini Rebze'ye göndermiştir.¹²⁷

Bütün bu bilgilerden sonra Ebû Zerr'in Rebze'de ikamet etmesini Zeyd b. Vehb şöyle anlatmaktadır: "Rebze'ye yolum düşmüştü. Orada büyük sahabi Ebû Zerr el-Gıfârî'yi gördüm. Kendisine, 'Seni buraya getiren sebep nedir?' diye sordum. Şöyle cevap verdi: 'Şam'da ikamet ediyordum. Tevbe Sûresinin 34. ve 35. ayetlerinin yorumuyla ilgili Muâviye ile ihtilafa düştük. Muâviye bu ayetin Ehl-i Kitap hakkında olduğunu, müslümanları ilgilendirmediğini ileri sürüyordu. Ben ise hem onları, hem de bizi ilgilendirdiğini savunuyordum. Derken aramızda ihtilaf giderek arttı. Muâviye Hz. Osman'a yazarak beni şikayet etti. Muâviye'nin şikayeti üzerine halife benim Medine'ye gelmemi istedi. Bunun üzerine kalktım Medine'ye geldim. Medine'ye geldikten sonra halk sanki beni daha önce hiç görmemiş gibi kalabalık bir şekilde etrafıma toplanmaya başladı. Bundan rahatsızlık duydum ve durumu Hz. Osman'a açtım. Bana, 'Buraya yakın bir yere git,' dedi. İşte beni buraya getiren sebep budur."¹²⁸

Ya'kub'un verdiği bilgiye göre Ebû Zerr Şam'dan döndükten sonra, halife kendisini sürgün edeceğini söylemiş ve bu işle katibi Mervân b. Hakem'i görevlendirmiştir. Halifenin verdiği talimata göre Ebû Zerr'in herhangi bir kimseyle konuşması, görüşmesi yasaklanmış, hatta bu yasaklar arasında, şehri terkederken Ebû Zerr'i herhangi bir kimsenin uğurlamaması da yer almıştır.¹²⁹

Ebû Zerr Rebze'de ikamete mecbur edilince, şehri terkederken kendisine Hz. Ali ile iki oğlu Hasan ve Hüseyin, Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali'nin kardeşi Akil b. Ebi Talib gibi Hz. Osman'ın icraatından hoşnut olmayan önemli sahabiler refakat etmek istemişlerdir. Ancak Mervân b. Hakem kendisine verilen talimat doğrultusunda Hz. Ali'ye engel olmak istemiş ve şu hatırlatmada bulunmuştur: "Sen halifenin bu konudaki yasasını bilmiyor musun? Şayet duymadıysan öğrenmiş oldun. Şimdi derhal geri dön." Hz. Ali bu sözlere oldukça sinirlenmiş ve öfkesini yenemeyerek kırbaçıyla Mervân'ın bineğine vurmuştur. Böylece aralarındaki tartışma şiddetlenmiş ve Hz. Ali Mervân'ı huzurundan kovmuştur. Mervân durumu bildirmek için derhal halifeye koşmuş, Hz. Ali ile aralarında geçenleri

¹²⁷ Belazuri, Ensab, V, 52; İbn Sa'd, IV, 227; İbn Kesir, VII, 155.

¹²⁸ Buhari, Zekat, 30/4, II, 509-510, (No: 1341); İbn Sa'd, IV, 226; Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Mısır, 1954, X, 121-2; İbn Kesir, Tefsir, II, 352.

¹²⁹ Ya'kub, II, 172.

anlatmış ve Hz. Osman öfkelenmiştir.¹³⁰

Hz. Ali Ebû Zerr'i uğurladıktan sonra geri dönerken, halk halifenin kendisine çok öfkeli olduğunu hatırlatınca o, tepkisini şu anlamlı sözlerle ifade etmiştir: "At da gemine kızar, ama bu beyhudedir." Hz. Ali geri döndüğünde halife tarafından sorgulanmıştır. Hz. Ali Mervân'ın sözlerinden dolayı halifeye yanlı davrandığını söyleyince Hz. Osman ona, "Sen benim nezdimde Mervân'dan üstün değilsin," diye kızgınlığını yansıtmış, daha sonra aralarında sert tartışmalar olmuş ve halk onları yatıştırmaya çalışmıştır.¹³¹

Medine'den ayrılırken Ebû Zerr'in halet-i ruhiyesinin pek de iyi olmadığı anlaşılmaktadır. O, kendisini uğurlayanlar arasında bulunan Hz. Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin'i görünce, Hz. Peygamber'in torunlarına olan muhabbetini hatırlamış ve göz yaşlarını tutamamıştır. Hatta son kez Hz. Ali ile konuşmuş, ondan ayrılırken kendini tutamamış ve şehri gözü yaşlı bir şekilde terketmek zorunda kalmıştır.¹³²

Ebû Zerr'in Rebze'ye sürgün edilmesine, ahabtan Hz. Osman'ın icraatlarını tasvip etmeyenler, halifenin yasağına rağmen onu uğurlamaya giderek bir anlamda tepkilerini ifade etmeye çalışırken, bu olaya suskun kalması dikkat çekmektedir. Hatta o halifenin kendisini sürgün edeceğini söylediği zaman mütebessim bir ifadeyle, "Hay hay başüstüne. Hatta istersen Aden'e ya da San'a'ya bile gidebilirim," karşılığını vermiştir.¹³³

Şunu da hatırlatmakta fayda var ki, Ebû Zerr el-Gıfârî, başlangıçtan itibaren Hz. Osman'ın hilafete getirilmesine karşı olmakla birlikte isyana kalkışmamış, siyasi otoriteye itaatte kusur etmemiş ve beyat etmiştir.¹³⁴

Onun temelde karşı olduğu nokta yanlış icraatlar ve bunun yanında Hz. Peygamber'in hayat standardından aşırı derecede uzaklaşılmasının neticesi olarak ortaya çıkan sade hayattan uzak lüks ve israftır. Bu noktada eleştiride bulunurken onun hareketinin iktidarı devirmeye yönelik bir eylem olduğu sezilmemektedir. O siyasi otoriteye bağlılıkta kusur etmemeye çalışmıştır. Hatta bu bağlılığını kendi ifadesiyle şöyle dile getirmiştir: "Başımda Habeşli bir köle bile olsa dinlerim ve ona itaatte kusur etmem."¹³⁵

Bu konuyla ilgili Müslim'in Sahih'inde Ebû Zerr'den nakille şu bilgiye yer verilmektedir: "Hz. Peygamber bana elleri, ayakları kesilmiş

¹³⁰ Belazuri, Ensab, V, 54-5.

¹³¹ Belazuri, Ensab, V, 54-5; Mes'udi, II, 350-1; Yakub, II, 172.

¹³² Mes'udi, II, 350; Yakub, II, 172.

¹³³ İbn Sa'd, IV, 227; Zehebi, Tarih, 411.

¹³⁴ Yakub, II, 125.

¹³⁵ Taberi, Tarih, V, 67.

sıradan bir köle bile olsa, onu dinleyip itaat etmemi ve namazı vaktinde kılmamı emretti."¹³⁶ Muhtemelen bu tavsiyelerin etkisiyle, Ebû Zerr, hakkında verilen karara ne Şam'dan Medine'ye sürülürken ve ne de Medine'den Rebze'ye gönderilirken tepki göstermiştir. Buradan anlaşılacağı gibi onun eleştirilerinin siyasi içerikli olmadığı, bir başka ifadeyle, devrimci nitelik taşımadığı ortadadır. Onun siyasi otoriteye bağlılığıyla ilgili İbn Sa'd'ın verdiği bilgi oldukça manidardır. Hz. Osman'ın icraatlarından rahatsız olan Kufelilerden bir grup, Rebze'de Ebû Zerr'e uğrayıp, "Ey Eba Zerr! Bu adam (Hz. Osman) sana yapacağını yaptı. Bize bir bayrak aç da senin bayrağın altında toplanalım ve Hz. Osman'a karşı eyleme geçelim," teklifinde buldukları zaman, Ebû Zerr onlara, "Hayır, Hz. Osman beni doğudan batıya sürse bile yine ona itaatte kusur etmem," cevabını vermiş ve onların siyasi emellerine alet olmamıştır.¹³⁷

Ebû Zerr el-Gıfârî'nin kanaatlerinden kendilerine pay çıkararak bazı görüş ve ideolojiye mensup insanların çeşitli vesilelerle İslâm'a ve özellikle de Resûlullah'ın ashabına saldırıda buldukları bilinmektedir. Ebû Zerr'in Resûlullah'ın çok yakınında yer almasını, onun vefatından sonra hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunmasını ve Hz. Ali'den yana tavır takınmasını fırsat bilen Şiiler, onu kendilerine yakın görerek ashabin büyük çoğunluğuna haksız itham ve isnadlarda bulunmuşlardır. Şiilerin bu anlayışının günümüzde de devam ettiğini Ali Şeriatî'nin "Ebû Zerr-i Gıfârî"¹³⁸ adıyla Türkçe'ye çevrilmiş kitabından sezinlemek mümkündür. Bu kitapta bahsedilen konular ulaşılabildiğimiz kaynaklarda yer almıştır. Fakat doğru olan bu bilgilere karşı, Şiilerin hissi ve mübalağalı geleneksel yaklaşımı anlaşılabilir Şeriatî'yi de etkilemiş ve Şii taassubundan kurtulamayarak ashaba karşı haksız ithamlarda bulunmuştur.¹³⁹

Günümüzde bazı fikir mensupları, kendi sermaye karşıtı görüşlerine Ebû Zerr'i örnek göstermek suretiyle, İslâm'ın zenginliğe ve ferdi mülkiyete karşı olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁴⁰ Bu tür kişilerin temelde İs-

¹³⁶ Müslim, Mesacid, 41/240, I, 448, (No: 648).

¹³⁷ İbn Sa'd, IV, 227.

¹³⁸ Bu eser Mısırlı yazar Abdülhamid Cevdet es-Sahhar tarafından kaleme alınmıştır. Ali Şeriatî kitabı Arapça aslından bazı ilavelerle Farsça'ya çevirmiş ve Ebu Zerr hakkındaki bütün malumatları hiç bir eleştiriye tabi tutmadan, biraz da efsanevi bir dille ifade etmiştir. Kitapta yer alan bilgilere dipnot verilmemesi, yanlış ve mübalağalı bir dille yazılmış olması, eserin ilmi değerini düşürmektedir. Fakat Şiilerin Ebû Zerr hakkındaki kanaatlerini ortaya koymasını bakımından dikkat çekicidir.

¹³⁹ Bak. Şeriatî, İnkılapçı ve Sosyal Adaletçi Ebû Zerr-i Gıfârî, Çev. Salih Okur, Tebliğ Yayınları, İstanbul, 1987.

¹⁴⁰ Austruy, Kapitalizm, Marksizm ve İslâm, Çev. A. Oktay Güner, Ank., 1975, 67.

lâm'a karşı olumsuz tavır takınmalarına rağmen,¹⁴¹ her ne hikmetse ferdi görüş ortaya atan birisinin düşüncelerine sarılmaları, onu örnek göstermeleri dikkate şayandır. Şunu hatırlatmakta fayda var ki, Ebû Zerr'in görüşleri kendisini bağlar ve ona aittir. Yani ferdidir. Bunu İslâm'ın geneline yaymak yanlış olur. Aksi takdirde her görüş sahibinin düşünceleri İslâm'a mal edilmelidir. Ayrıca Ebû Zerr'in görüşleri ahabın büyük çoğunluğu tarafından benimsenmemiş ve desteklenmemiştir. İslâm'ın, değil sermayeye karşı olması, bilakis helal yoldan ticareti teşvik ettiği de bilinmektedir.¹⁴² Ebû Zerr bir görüş ortaya atmış ve bu görüşünde çoğunluğa göre yanılmıştır. Dileyen bu görüşleri benimser ve dileyen de reddedebilir. Dolayısıyla ferdi görüş yerine çoğunluğun kanaatini esas almak İslâm'ın öngördüğü bir prensiptir. Ümmet ferdi kanaatlere değil, çoğunluğa tabi olur ve o yöne sevk edilmelidir. Yine tartışmalı hususlarda çoğunluğun kanaatini benimsemek İslâmî bir esastır. Buradan hareketle ne Kur'an'ın çizdiği prensipler ve ne de Ebû Zerr'in görüşlerinin bu tür ideolojilerle örtüşmediği hatırdan çıkarılmamalıdır.

Ebû Zerr el-Gıfârî Rebze'ye gönderildikten sonra, Hz. Osman hanımı ve kızını bir deve yükü eşyayla birlikte peşinden göndermiştir.¹⁴³ İbnü'l-Esir'in bildirdiğine göre Halife ona bir miktar deve, günlük ihtiyaçlarını karşılayacak kadar maaş ve iki de hizmetçi vermiştir.¹⁴⁴

Belazuri'nin anlattığına göre, bir kısım insanlar halifeye giderek "Ebû Zerr'i Rebze'ye senin sürdüğünü söylüyorlar. Bu konuda ne diyorsun?" diye sorunca Hz. Osman, "Hayır, böyle bir olay asla vuku bulmamıştır," cevabını vermiştir.¹⁴⁵

Ebû Zerr Rebze'de ikamet ettiği sırada bir sohbet esnasında söz dolanıp Hz. Osman'dan açılmıştı. Oradakiler muhtemelen Ebû Zerr'in duygularına tercüman olmak için, Hz. Osman'ı yaptığından dolayı tenkit etmişler ve halife hakkında yakışsız sözler sarfetmeye başlamışlardır. Ebû Zerr onları uyararak, "Hayır, Osman hakkında hayırdan başka hiç bir şey söylemeyin," diye müdahalede bulunmuştur.¹⁴⁶

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, Ebû Zerr'in Rebze'ye sürgünle mi yoksa kendi isteğiyle mi gittiği açık bir şekilde belli değildir. Ebû Zerr'in gerek Muâviye ile gerekse Halife ile ihtilafa düştüğü kaynaklarda

¹⁴¹ Austruy, 56.

¹⁴² Yeniçeri, 39.

¹⁴³ Yakub, II, 172; Mes'udi, II, 349.

¹⁴⁴ İbnü'l-Esir, Kamil, III, 115.

¹⁴⁵ Belazuri, Ensab, V, 54.

¹⁴⁶ Zehebi, Tarih, 473.

net olarak yer almış olmasına rağmen, onun Rebze'ye gönderilmesinin gerçek mahiyetini kesin ifadelerle söylemek zor görünmektedir. Fakat onun Şam'dan Medine'ye halifenin talimatıyla geldiği ve burada da aykırı faaliyetlerine devam edince bazı yasaklara maruz kaldığı bilinmektedir. Olayların akışına göre değerlendirmede bulununca, bir anlamda Ebû Zerr'in şehri terke zorlandığı ve Ebû Zerr'in de muhtemelen sebep olduğu fitneyi bildiğinden dolayı buna ses çıkarmadığı düşünülebilir. Ayrıca Hz. Osman daha sonra Ebû Zerr'e reva gördüğü uygulamadan muhtemelen halkın da tepkisiyle pişmanlık duymuş olacak ki, hanımını ve kızını peşinden bir miktar malla göndermek suretiyle, onun gönlünü almaya çalışmıştır.

Ebû Zerr el-Gıfârî, vakarı, zühdü, takvası ve Hz. Peygamber'e duyduğu yakınlığıyla ashab arasındaki müstesna yerini korumuştur. Onun başından geçen olaylardan çıkarılacak pek çok ders vardır. Henüz Resûlullah'ın davetini duyar duymaz ilgi göstermesi ve Mekke'ye gelip kendisine teklif edilmeden bizzat kendi isteğiyle müslüman olması onun dünyasının zenginliğini, ne derece manevi potansiyele sahip bir kişi olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili Hz. Peygamber'in Ebû Zerr'i öven pek çok sözler söylediğini görüyoruz.¹⁴⁷ Müslüman olduktan sonra büyük çoğunluğa aykırı düşen nev'i şahsına münhasır bir İslâm anlayışına ermesi ve hayatını bu münferidlik içinde sürdürmesi onun yaratılışından sahip olduğu bu manevi potansiyelin ağırlığından ve zenginliğinden kaynaklanmıştır.¹⁴⁸

Onun münferidliğini, şahsına özgü kişiliğini Hz. Peygamber şu sözlerle dile getirmiştir: "Allah Ebû Zerr'e merhamet eylesin. O tek başına yürür, tek başına yaşar, tek başına ölecek ve tek başına haşrolacaktır."¹⁴⁹

Ebû Zerr'in zühdü, kendisini sürekli müstesna kılmıştır ve ashab içinde dünya malına en az kıymet verenlerdendir.¹⁵⁰ Şüphesiz bu derece hassas davranmasında Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet ve onun hayat düsturunu sürdürmek istemesinin önemli etkisi olmuştur. Onun zühdü, vakarı sadece ashab arasında değil, Hz. Peygamber tarafından bile takdire şayan bulunmuş ve Resûlullah onun hakkında, "Ümmetim içerisinde Ebû Zerr, Meryemoğlu İsa'nın zühdünü yaşayan tek kişidir," diye övgüyle söz etmiştir.¹⁵¹

Ebû Zerr el-Gıfârî düşündüğünü hayata geçiren, özü ile sözü bir olan ender şahsiyetlerden birisidir. Doğruyu gözünü kırpmadan her platformda savunabilen, dürüstlüğü şiar edinen bu kişi hakkında, Hz

¹⁴⁷ İbn Sa'd, IV, 228; İbn Abdilberr, IV, 1655; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 101.

¹⁴⁸ Canan, Hadis Ansiklopedisi Kütübi's-Sitte Muhtasarı, İstanbul, Ty., XII, 529.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, IV, 167; Makdisi, V, 95; Zehebi, Tarih, 407.

¹⁵⁰ Zirikli, II, 136.

¹⁵¹ İbn Sa'd, IV, 228; İbn Abdilberr, IV, 1655.

Peygamber'in şu övücü sözleri de söylediğini görüyoruz: "Onun gibi doğru sözlü birisini ne yer taşıdı, ne gök gölgeledi."¹⁵² Bunun gibi pek çok kere Hz. Peygamber'in övgüyle söz ettiği büyük sahabe Ebû Zerr, ömrünün son iki yılını ne yazık ki sürgün hayatı geçirmekle tamamlamıştır. İslâm öncesinden müslüman olmasına ve müslüman olmasından Rebze'de hayata veda etmesine kadar, onun başından geçenlerin bir ibret tablosu olarak karşımıza çıktığını, onun hayatından alınacak pek çok dersin olduğunu görüyoruz.

Ebû Zerr zühdü ve takvasının yanısıra ilimde de önemli bir konuma sahiptir. O ilimde Abdullah b. Mes'ud'a denk sayılmıştır.¹⁵³ Onun ilim kesbetmesinde özellikle Medine'ye geldikten sonra Ashab-ı Suffa'da bulunması ve sürekli Hz. Peygamber'in yanında yer almasının önemli bir payı vardır. Fakat ilimde önemli bir konuma sahip olmasına rağmen, bunu halka yayamadığını görüyoruz. Bu konuda Hz. Ali b. Ebi Talib'in onun hakkında söylediği şu sözler dikkat çekmektedir: "Ebû Zerr insanların öğrenmekten aciz kalacağı derecede ilim kesbetti. Fakat sonradan bu ilimden dışarıya bir şey sızdırmadı."¹⁵⁴ Buna mükabil fazla hadis rivayet ettiği gerekçesiyle Hz. Ömer tarafından kendisine yasaklama getirildiği de söylenmektedir.¹⁵⁵ Fakat bütün kısıtlamalara rağmen doğru bildiğini anlatmaktan geri durmadığına değinmiştik.

Ebû Zerr'den pek çok sahabe ve hadisçi rivayette bulunmuştur. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Ebû Zerr'den rivayet edilen pek çok hadisin yer aldığı görülmektedir.¹⁵⁶

Ömrünün yaklaşık yirmi yılı aşkın bir bölümünü bizzat Hz. Peygamber'in yanında geçiren Ebû Zerr'in İslâmî terbiyesi, o derece kemale ermiştir ki, müslüman olmadan önce yol kesip, yağma yaparken İslâm'dan sonra fakirlerin, muhtaçların sığınağı olmuş, hatta onların duygularının tercümanlığını yapmıştır.

İslâm öncesinde yiğitliği, gözüpek kişiliğiyle karşımıza çıkan Ebû Zerr'in benliğinde Resûlullah'tan aldığı terbiye oldukça derin izler bırakmıştır. O yaptığı bir yanlıştan dolayı zenci kölesinin ayağının altına öpecek kadar alçak gönüllülük ve tevazunun abidesi olmuştur. Bir keresinde o, annesinin siyahi olmasından dolayı kölesini aşağılayan bir ifade kullanmıştı. Onun bu davranışını öğrenen Hz. Peygamber, "Sende cahiliye adetlerinin kalıntısını görüyorum," diye azarlamıştı. Resûlullah'ın bu uyarısı

¹⁵² İbn Sa'd, IV, 228; Zehebi, Tezkire, I, 18.

¹⁵³ Zehebi, Tezkire, I, 17.

¹⁵⁴ İbn Sa'd, IV, 232.

¹⁵⁵ İbn Sa'd, II, 336.

¹⁵⁶ İbn Hanbel, Müsned, Beyrut, Ty., V, 144-181.

kendisini büyük bir pişmanlık ve nedamete sevketmiş, derhal gidip önüne diz çökmüş ve ayağını öpmek istemiştir. Yine o kölesiyle aynı sofrayı paylaşan, kendi giydiğinden ona da giydiren, sade, mütevazı hayat yaşamaya çalışan mümtaz insanlardan birisidir.¹⁵⁷

Rebze'de ikamete mecbur edildikten sonra hayatının son iki yılını burada geçiren Ebû Zerr'in bu yıllarının son derece fakirlik ve yalnızlık içinde geçtiğini görüyoruz. Rebze, Medine'ye üç mil uzaklıkta تنها bir köydür. Hz. Ömer bu bölgeyi hazineye ait develerin otlağı olarak kullanmıştır.¹⁵⁸ İbn Sa'd buradan söz ederken, Ebû Zerr'in daha önceden bölgeyi tanıdığına, Benû Gıfâr'ın yolculuk esnasında burada çadır kurup dinlendiğine ve Ebû Zerr'in burada Hz. Peygamber'in develerini otlattığına değinmiştir.¹⁵⁹

Ebû Zerr el-Gıfârî Rebze'de ikamet ettiği sırada zaman zaman Mekke'ye uğramış ve tanıdıklarıyla görüşme fırsatı bulmuştur. Burada kendisini pek çok sahâbi ziyaret etmiş, onunla bazı görüş alış-verişinde bulunmuşlardır. H. 30 (M. 652) yılında Rebze'de ikamete mecbur edilen Ebû Zerr'in H. 32 (M. 654) yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Onun cenaze namazını Kabe'ye ziyarete gelen bir grup Iraklı hacı ile birlikte Abdullah b. Mes'ud'un kıldırıldığı nakledilmektedir.¹⁶⁰

Ebû Zerr'in Rebze'de yalnız ve sade bir hayat yaşadığı, cenazesinin kaldırılmasına kadar yansımıştır. O vefat ettiğinde yanında hanımı ve kızından başka hiç kimse bulunmuyordu.¹⁶¹ Vefatına yakın hanımına yaptığı tavsiye onun hayatıyla ilgili önemli dersleri içermektedir. O hanımına, "Vefat ettiğimde cesedimi kefenleyip yol üstüne bırakın. Muhtemelen oradan geçenler beni görür ve cenazemi kaldırırılar," tavsiyesinde bulunmuştu.¹⁶² Gerçekten de Ebû Zerr'in düşündüğü gibi olmuş, vefat ettiği zaman hanımı ve kızı tavsiyesine uyarak onu kefenleyip yol üzerine koymuşlardır. O sırada yoldan geçen bir grup hacı adayını cenazeyi görünce Ebû Zerr olduğunu anlamışlar ve oldukça müteessir olmuşlardır. Abdullah b. Mes'ud onun yüzünü görünce Hz. Peygamber'in Ebû Zerr hakkında söylediği, "O yalnız yürür, yalnız gezer ve yalnız ölecektir," sözlerini hatırlamış, bir hikmet tecellisi olarak bu sözlerin gerçekleştiğini görmesi İbn Mes'ud'u

¹⁵⁷ Müslim, Eyman, 9-10/38, III, 1282, (No: 1161).

¹⁵⁸ Yakut, III, 24-25.

¹⁵⁹ İbn Sa'd, IV, 226.

¹⁶⁰ İbn Hişâm, IV, 168; Buhari, Tarih, II, 221; Taberi, Tarih, V, 80; Makdisi, V, 95; İbn Abdilberr, IV, 1655; İbn Hacer, VII, 130; İbnü'l-Esir, Usdu'l-Gabe, VI, 100.

¹⁶¹ İbn Hişâm, IV, 168.

¹⁶² Taberi, Tarih, V, 80; Yakub, II, 173; Makdisi, V, 95.

oldukça müteessir etmiş ve göz yaşlarını tutamamıştır.¹⁶³

Ebû Zerr el-Gıfârî H. 32 (M. 654) yılında Rebze'de defnedildikten sonra hanımı Ümmü Zerr ve kızı Mekke'ye dönmüşler ve hayatlarının geri kalan bölümünü burada tamamlamışlardır.¹⁶⁴

BİBLİYOGRAFYA

ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul, 1986.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.

ATAR, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1991.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, İstanbul, 1988-91.

AUSTRUY, Jacques, *Kapitalizm, Marksizm ve İslâm*, Çev. Agah Oktay Güner, Ankara, 1975.

AYDINLI, Abdullah, "Ebû Zerr el-Gıfârî" mad., *T.D.V.İ.A.*, X, İstanbul, 1994, ss. 266-269.

BELAZURİ, Ahmed b. Yahya b. Cabir, (öl. 279/892), *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1978.

_____, *Ensabu'l-Eşraf*, Neşr., S. D. F. Goitein, V, Jerusalem, 1936.

BUHARİ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (öl. 256/870), *es-Sahih*, I-VI, Dimaşk, 1990.

_____, *Târîhu'l-Kebir*, I-IX, Diyarbakır, 1962.

CABİRİ, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. V. Akyüz, İst., 1997

CANAN, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütübi's-Sitte*, I-XVIII, İst., Ty.

EBÛ UBEYD, Kasım b. Sellam (öl.223/803), *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire, 1975/1395.

EBÛ YUSUF, Ya'kub b. İbrahim (öl. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, 1396.

FIGLALI, Ethem Ruhi, "The Problem of Abd-Allah İbn Saba," *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1987.

_____, *İmamiye Şiası*, İstanbul, 1984.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çev. S. Tuğ, I-II, İst., 1993.

HİZMETLİ, Sabri, "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXVII, Ankara, 1985.

¹⁶³ İbn Hişâm, IV, 168; Taberi, *Tarih*, V, 80.

¹⁶⁴ Yakub, II, 173.

- _____ , *İslâm Tarihi*, Ankara, 1995.
- HÜSEYİN, Taha, *el-Fitnetu'l-Kübrâ*, Mısır, 1119.
- İSBEHÂNİ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I-X, Mısır, Ty.
- İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (öl. 463/1071), *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Tahk. Ali Muhammed el-Becavi, I-IV, Kahire, Ty.,
- İBN ASÂKİR, Takiyyüddin Ebû'l-Kasım Ali b. hasan b. Hibbetullah (öl. 571/1075), *Târîhu Dimaşki'l-Kebir*, Tahk., Ahmed Emin vdiğ., I-VII, Kahire, 1949.
- İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Askalani (öl. 752/1373), *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Tahk. Ali Muhammed el-Becavi, I-VIII, Kahire, 1970.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed (öl. 241/55-56), *Müsned*, I-V, Beyrut, Ty.
- İBN HIŞÂM, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb (öl. 218/828), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Tahk. Mustafa es-Sakkâ v. diğ., I-IV, Mısır, 1936.
- İBN İSHAK, Muhammed b. İshak Yesar (öl. 151/768), *Siretü İbn İshak*, Tahk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fida İmamü'd-Din İsmail Hafız b. Ömer (öl. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1966.
- _____ , *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-IV, İstanbul, 1986.
- _____ , *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Tahk. Mustafa. Abdülvahid, I-IV, Beyrut, 1966.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri (öl. 276/889-90), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Tahk. Taha Muhammed Zeyni, I-II, Kahire, Ty.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (öl. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut, Ty.
- İBNÜ'L-CEVZİ, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman (öl. 596/1200), *Telbisu İblis*, Beyrut, 1983.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybani (öl. 630/1312), *Usdu'l-Gâbe fi Temyizi's-Sahabe*, I-VII, Kahire, 1970.
- _____ , *el-Kâmil fi't-Târîh*, Tahk. Johannes Tornberg, I-XII, Beyrut, 1965-66.
- KETTÂNİ, Ebû'l-Esad Abdulhay el-İdrisi, *Nizâmu'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye el-Müsemmâ et-Teratibü'l-İdâriyye*, Beyrut, Ty.

- KUTUB, İbrahim Muhammed, *es-Siyasetü'l-Maliyye li Ebi Bekr, el-Hey'etü'l-Misriyye*, 1990.
- MAKDİSÎ, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Tahk. C. Hurat, I-VI, Paris, 1916.
- MES'ÛDÎ, Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (öl. 346/957), *Mürucu'z-Zehab ve Meadinü'l-Cevher*, Tahk., M. M. Abdülhamid, I-IV, Mısır, 1964.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccac (öl. 261/874-75), *es-Sahihu Müslim*, I-V, Beyrut, 1955.
- SHAHİD, İrfan, "Pre Islamic Arabia", *The Cambridge History of Islam*, I-IV, Cambridge, 1980.
- ŞERİATÎ, Ali, *İnkılapçı ve Sosyal Adaletçi Ebû Zerr-i Gıfârî*, Çev. Salih Okur, İstanbul, 1987.
- TABERİ, Ebû'l-Cafer Muhammed b. Cerir (öl. 310/922), *Camiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, I-XXX, Mısır, 1954.
- _____, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Muluk*, I, XII, Beyrut, Ty.
- TERZİ, Mustafa Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat*, Samsun, 1990.
- VAGLERİ, L.V., "The Patriarchal And Umayyad Caliphates", *The Cambridge History of Islam*, I-IV, Cambridge, 1980.
- VÂKİDÎ, Ebû Abdurrahman b. Ömer (öl. 207/882), *Fütuhu's-Şam*, I-II, Mısır, 1935.
- _____, *Kitâbu'l-Meğazi*, Tahk. Marsten Jones, I-III, Beyrut, 1984.
- YA'KÛB, Ahmed b. İshak b. Cafer b. Vehb (öl. 284/807), *Târîh*, I-II, Beyrut, 1960.
- YÂKÛT, Şihabüddin Yakut b. Ahmed el-Hamevi (öl. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldan*, I-IV, Beyrut, 1957.
- YENİÇERİ, Celal, *İslâm Açısından Tüketim, Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İstanbul, 1996.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (öl. 748/1369), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü Meşâhiri'l-A'lâm (Ahdu Hulefa-i Râşidîn)*, Tahk., Abdüsselam et-Tedmuri, I-XX, Beyrut, 1987.
- _____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I-IV, Beyrut, Ty.
- ZIRIKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, I-XII, Beyrut, 1969.

TÜRK TOPLUMUNDA AİLE KURUMUNU BENİMSEME VE SANIPLANMA DÜZEYLERİ

Arş. Gör. Volodi BİLGİN*

1. GİRİŞ

1.1. Amaç ve Önem

Temel sosyoloji kitaplarına baktığımızda toplumu meydana getiren temel kurumların siyaset, ekonomi, eğitim.. gibi peş peşe sıralandığını ve ailenin de bu kurumlar arasında yer aldığını görürüz. Bu kurumların önem derecesi belirli bir zaman dilimi içerisinde toplumların değişmesiyle birlikte değişir. Ancak yine de her kurumun birincil öneme sahip olması mümkün görünmez. Örneğin Orta Çağ boyunca dinin hakimiyetini görürken, şimdi ekonominin hakimiyetini görüyoruz. Günümüz dünyasında din sosyal kurumlar içerisinde birincil öneme sahip olma değerini kaybetmiş gibi görünmektedir. Günümüzde birincil öneme sahip olan kurumlar arasında ekonomi ve siyaseti sayabiliriz. Ancak dinin hakim olduğu dönemde de ekonomi ve siyaset birincil öneme sahip kurumlar arasındaydı; ama birinci değillerdi.

Tarihe baktığımızda ailenin hiç bir zaman birincil öneme sahip bir sosyal kurum olmadığını görüyoruz. Halbuki toplum, "toplum" olma vasfını ailelerle kazanmaktadır. Kurumsallaşmış bir siyasi yapısı, ekonomik sistemi, eğitim sistemi olmayan bir toplum düşünmek mümkündür; ancak kurumsallaşmış bir "aile"si olmayan toplumu düşünmek mümkün değildir. Toplumu oluşturan temel faktör, insana kendi dışından dayatılan kurallar ve kanunlar değil; bizzat kendisinin diğer insanlara karşı duymuş olduğu birarada olma, duygusal alışverişe girme, yardımlaşma, ihtiyacını karşılama arzularıdır. Toplum sağlıklı insan "ilişkiler"i üzerine kuruludur. İnsanı bir diğerinden habersiz, yalnız kendi varlığını düşünen ve varlığını devam ettirebilmek için bir bütün içinde kendisine düşen görevi eksiksiz yerine getiren bir "şey" olarak düşünemeyiz. Böyle düşündüğümüzde insan bir makinanın içindeki bir parça, toplum da sürekli kendini yenileyen bir

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

makinaya dönüşmüş olacaktır. Toplumun makinaya dönüşmemesi güçlü bir duygusal kimliğe sahip olmasına bağlıdır. Güçlü bir duygusal yapı da esas olarak aile içerisinde kazanılır. Çünkü aile bize dışarıda asla tadamayacağımız güçlü duygusal yaşantılar vermektedir. Babalık, annelik, kardeşlik duyguları bu yaşantıların temelini oluşturur. Bu duyguların içerisinde aidiyet, bağlılık, sahiplenme, sevmek, özlem, yardımlaşmak, fedakarlık gibi güçlü bir duygu yumağı oluşur. Bunun yanında aile bize kurallara uymayı, istenen şeyleri yerine getirmeyi, görevlerimizi yapmayı öğretir. Bu davranışların, dışarıda öğrendiklerimize göre çok daha kalıcı olmasının temelinde yine aile içi duygusal bütünlük yatar. Çünkü aile içi görevlerimizi yapmazsak ailemizi üzeriz ve onların üzülmelelerini asla istemeyiz. Aile toplumun akıl ve ruh sağlığını temsil etmektedir. Aile bozulursa, toplumun ruh sağlığı bozulur; toplum mekanik hareketler ve davranışlar sergilemeye başlar.

Görüldüğü gibi aile bir sosyal kurum olarak siyaset, ekonomi, eğitim gibi kurumlardan yapı ve rol olarak önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Ancak ailenin bir şekil ve kurum olarak kurulmuş ve de kurumsallaşmış olması; ailenin bu rolünü yerine getirmesi için yeterli değildir. Toplumun ruh sağlığının korunması için aile gerektiği gibi; ailenin de ruh sağlığının korunması gerekmektedir. Bu araştırmamızın temel amacı da, aile içi ilişkilerin ne derece sağlıklı yürüdüğünü tesbit edebilmek ve bu konuda yapılan çalışmalara katkıda bulunmaktır.

Aile bir *kurum* olarak sosyolojinin yetki sahasına girmiştir. Aile bireylerinin birtakım psikolojik ve pedagojik ihtiyaç ve etkileşimleri bir *aile psikolojisinin* henüz tam manasıyla gelişmesine imkan vermemiş; *aile sosyolojisi* ise sürekli gelişme göstermiş ve üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır.

Şüphesiz aile sosyolojisi toplumun en küçük birimi olan aileyi ele almaktadır. Fakat bu sosyoloji disiplini aileye dışardan bakmakta, ailenin içine girememekte yani aileyi oluşturan bireylere hitab edememektedir. Gerek ailenin sosyalleştirici rolü gibi aileye içeriden bakan ve gerekse - neticede ebeveyn-çocuk ilişkisine indirgenebilecek- kuşaklar çatışması gibi aileye dışarıdan bakan sosyoloji konuları, aile kurumundaki problemlere bir çözüm getirmekten uzak, bireyler ve bireyler arası ilişkilere nüfuz edemeyen konulardır.

Anlaşılabacağı üzere, toplumun en temel birimini *aile sosyolojisi* adı altında bilimsel bir disipline yerleştiren sosyoloji, bu kurumun çözülmesi, dağılması, yapı ve fonksiyon değişimine uğraması karşısında çözümünü psiko-pedagojik yardım kurumlarından beklemekte; sosyolojinin kendisi

ciddi ve köklü çözüm önerileri sunamamaktadır.

Yapmış olduğumuz çalışmadaki ikinci bir amacımız, aile kurumunu *bireyleri ve bireyler arası ilişkileri ile birlikte* ele alıp değerlendirmeye tabi tutmaya çalışmaktadır. Bu durumda kaçınılmaz olarak psikoloji ve pedagoji gibi bilimlerden yararlanmak gerekmektedir. Bu çalışmaya, bir bakıma aile sosyolojisinin sınırlarının genişletilmesi veya *aile bilimleri* kurma denemesi de denebilir.

1.2. Problem ve Yöntem

Bu çalışmada temel problem toplumumuzda aile kurumuna bakışın, aileyi sahiplenme düzeyinin ve aileden beklentilerin gerçekleşme düzeyinin çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğidir.

Konuyu medeni durum, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum ve dinî inanç düzeyi açısından ele alacağız. Bu makale asıl olarak aile ile ilgili olarak yapılmış olan ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi Araştırma Fonu tarafından desteklenen geniş bir araştırmanın bir bölümünü oluşturmaktadır. Araştırmamızın ikinci bölümünün "*Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri*" ismi altında ileride yayınlanması düşünülmektedir.

Çalışmamız içerisinde bağımsız değişken olarak yaş, eğitim düzeyi, evli deneklerin kaç yıllık evli olduğu, bölgesel durum, orta-lise öğreniminin geçtiği yerler de ele alınmıştır. Ancak bu makalemizin konusuyla ilgili olarak yaptığımız değerlendirmelerde bu değişkenlere göre önemli ve anlamlı bir farklılaşma tesbit edilmediğinden buraya alınmamıştır.

Bu araştırma 1997 yılının muhtelif ayları içerisinde yapılmıştır. Araştırmamız Ankara, Samsun, Bursa ve Van illerinin şehir merkezlerinde yapıldığından belirtilen bu yerler ile sınırlıdır. Araştırma sonuçları genellenirken bu sınırlılık göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmanın kapsamını lise öğrenimini tamamlamış veya üniversite öğrenimi gören ya da üniversite öğrenimini tamamlamış evli ve bekar denekler oluşturmaktadır. Evli denekler 19-49 yaş arasında, bekar denekler 17-38 yaş arasındadır. Örneklem grubu ise tesadüfi olarak seçilen 340 evli denek ve 424 bekar denekten oluşmaktadır.

Araştırma konusuyla ilgili verileri elde edebilmek amacıyla bir anket formu hazırlanmıştır. Anket formları evli ve bekar denekler için ayrı ayrı hazırlanmıştır. Her gruba temel olarak 21 soru sorulmuştur. Bu sorulardan yedi tanesi bağımsız değişkenle ilgili sorulardan oluşmuştur. Anketlerin en önemli sınırlılıklarından birinin, denekleri kısıtlı seçeneklerin arasında tercih ile karşı karşıya bırakmak olduğu düşünülür. Biz bu sınır-

lılığı nisbeten aşabilmek için gerekli gördüğümüz yedi soruya "Başka" şıkkını koyarak onların bizim şıklarımız dışında serbestçe düşüncelerini almayı arzu ettik. Ancak bu şıklara ortalamaya giremeyecek kadar az kişi cevap verdiğinden onları ayrıca belirtmedik.

2. ARAŞTIRMAYA KATILAN DENEKLERİN KİŞİSEL ÖZELLİKLERİ

2.1. Cinsiyete Göre Dağılım

Araştırmamıza evli ve bekar olarak katılan deneklerin cinsiyete göre dağılımı Tablo 1'de gösterilmiştir. Buna göre evli grup 340 denekten oluşmaktadır ve bunun % 46.2'sini kadın, % 53.8'ini erkek denekler oluşturmaktadır. Bekar grup 424 denekten oluşmaktadır ve bunun % 45.5'ini kadın, % 54.5'ini erkek denekler oluşturmaktadır.

Tablo 1. Deneklerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Evli Grup		Bekar Grup	
	Sayı	%	Sayı	%
Kadın	157	46.2	193	45.5
Erkek	183	53.8	231	54.5
TOPLAM	340	100.0	424	100.0

b) Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Dağılım

Her iki grubun da sosyo-ekonomik seviye olarak yaklaşık aynı oranlara sahip olduğunu görüyoruz. Evli grupta kendilerini sosyo-ekonomik seviye olarak "orta" düzeyde görenlerin oranı % 66.7, bekar grupta ise % 71.7'dir.

Tablo 2. Deneklerin Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Dağılımı

Sosyo-Ekonomik Düzey	Evli Grup		Bekar Grup	
	Sayı	%	Sayı	%
Yoksul-Ortanın Altı	38	11.3	29	6.9
Orta	224	66.7	302	71.7
Ortanın Üstü-Zengin	74	22	90	21.4
TOPLAM	336	100.00	421	100.00

c) Dinî İnanç Durumuna Göre Dağılım

Araştırmamızda dinî inancı dört kategoride incelemeyi düşündük. Birinci grup belirli bir dinî inancı olmayan grup, ikincisi dine inanan ancak aklında şüpheleri olan grup, üçüncüsü dine inanan ancak dinî emirleri kısmen yerine getiren grup, dördüncüsü dinî emirleri hemen hemen tamamıyla yerine getiren grup. Dine inanmayan ve dine inanan ancak şüpheleri

olan denekleri sayıca az oldukları için aynı grup altında inceledik. Evli deneklerde bu grup, genel toplam içerisinde % 5.3'lük bir orana sahiptir. Bekar deneklerde ise % 11.7'lik bir orana yükseldiği görülmektedir. Evli denekler içinde dinî emirleri kısmen yerine getirenler % 57.6 oranında, bekar denekler içerisinde ise % 62.2'dir. Evli denekler içerisinde dinî emirleri hemen hemen tamamıyla yerine getirenler % 37.1, bekar denekler içerisinde ise % 25.5 oranındadır. Bu oranlara baktığımızda evli deneklerin dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Deneklerin Dinî İnanç Duminuna Göre Dağılımı

Dinî İnanç Düzeyi	Evli Grubu		Bekar Grubu	
	Sayı	% Oranı	Sayı	% Oranı
Dine inanmıyorum-Dine inanmıyorum ancak inanç ve ibadetler konusunda şüphelerim var.	18	5.3	49	11.7
Dine İnanıyorum, ancak ibadetlerin ve yasakların bir kısmını yerine getiriyorum.	194	57.6	263	62.8
Dine inanıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	125	37.1	107	25.5
TOPLAM	337	100.00	419	100.00

3. AİLE KURUMUNA BAKIŞ, SAHİPLENME VE BEKLENTİLERİN GERÇEKLEŞME DÜZEYİ İLE İLGİLİ BULGULAR

Deneklerin bu konudaki tutumlarını ortaya çıkarabilmek için, öncelikle aile kurumuna bakışları; kendi anne-babalarının ve yakın çevrelerinin evliliklerini ne şekilde gördükleri; kendi kurdukları veya kurmayı düşündükleri aileden beklentilerinin ne olduğu ve ne derece gerçekleştiği sorulmuştur. Bunun yanında konuyu desteklemek amacıyla yaşlı anne-babanın evli çocuklarının yanında kalması konusunda ne düşündükleri sorulmuştur. Anne-babanın evli çocuklarının yanında kalmasının aile içi ilişkileri önemli ölçüde etkilediği düşünülmüştür. Aile içi ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürüyüp yürümediğinin en önemli göstergelerinden biri de şüphesiz boşanmadır. Bu yüzden aile içi ilişkilerin yapısını daha iyi kavrayabilmek amacıyla deneklere boşanmayı düşünüp düşünmedikleri sorulmuştur.

Bu sorulardan elde ettiğimiz bulguları değerlendirirken, konunun daha iyi anlaşılması için sorulara göre değil, bağımsız değişkenlere göre

başlıklandırmayı tercih ettik.

3.1. Cinsiyet ve Medeni Durum

Aile konusunda yaptığımız araştırmanın şüphesiz en çarpıcı sonuçlarından biri, özellikle kadın ve erkek denekler arasında ortaya çıkan farklılaşmadır. Erkekler aile kurumunu kadınlara oranla daha yüksek düzeyde savunmaktadırlar. Erkekler kadınlara göre daha yüksek oranda, içinde yetiştikleri ailelerin ve yakın çevredeki ailelerin mutlu ve huzurlu olarak gördüklerini ifade etmektedirler. Yani yetiştikleri aileleri ve yakın çevredeki ailelerin mutlu ve huzurlu olduğunu söyleyen kadınların oranı erkeklerden daha düşüktür. Evli erkekler kadınlara göre daha yüksek bir oranda özledikleri ortamın gerçekleştiğini düşünmektedirler. Evli kadınlarda özledikleri ortamın gerçekleştiğini düşünenlerin oranı, erkeklerden daha düşüktür.¹ Aile içi ilişkileri etkileyen önemli faktörlerden birisi olarak gördüğümüz yaşlı anne-babanın evli çocuklarla aynı evde kalması konusunda kadınlarla erkekler arasında önemli bir farklılaşma görülmektedir. Kadınların büyük kısmı yaşlı anne-baba ile aynı evde oturmak istememektedir. Erkeklerde ise bu durum tam tersidir. Yine erkeklerle kadınlar arasındaki farklılaşmanın önemli bir göstergesi olarak zikredebileceğimiz bir başka olgu, özellikle evliliğin ilk yıllarında boşanmayı düşünme olgusudur. Kadınlar erkeklere göre daha yüksek bir oranda boşanmayı düşünmektedirler. Araştırmamızda ortaya çıkan ve genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu bulgular aile konusunda erkeklerle kadınlar arasında önemli farklılaşmaların olduğunu göstermektedir. Genel anlamda özetlemeye çalıştığımız ve aşağıda tek tek ele aldığımız bulgulara geçmeden önce bu tesbitlerimize destek olacak iki olguyu -boşanma ve intiharı- istatistiklere dayanarak sunmak istiyorum.

Devlet İstatistik Enstitüsü'nün verilerine göre 1994 yılında 28.041 dava boşanma ile sonuçlanmıştır. Bunların 16.809'u kadınlar tarafından açılan davalardır. Bu oran yaklaşık % 60'a (% 59.94) karşılık gelmektedir. Erkekler tarafından açılan ve sonuçlanan boşanma davalarının oranı ise % 40'tır.² Bu oran evliliklerinden müzdarip olan kadın sayısının evliliklerin-

¹ Erkeğin yapmış olduğu evlilikten memnuniyetinin daha fazla oluşu daha önce yapılmış olan diğer araştırmalarla uyum arz etmektedir. Bak., Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Boyutları, Nedenleri, Sonuçları ve Oluşum Sürecinin Analizi*, (Yayınlanmamış Özet Rapor), Ankara, 1994, s.6; Olcay İmamoğlu, "Değişim Sürecinde Aile; Evlilik İlişkileri Bireysel Gelişim ve Demokratik Değerler", *Aile Kurultayı-Değişim Sürecinde Toplumsal Katılım ve Demokratik Değerler*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay., Ankara, 1995, (ss.33-51), s.38.

² *Boşanma İstatistikleri 1994*, Başbakanlık Devlet İstatistik Ens., Ank., 1996, s. 20.

den muzdarip olan erkeklere göre daha çok olduğunu göstermektedir. Hele Türkiye gibi, özellikle kadın üzerinde sosyal baskıların kuvvetli olduğu bir ülkede bu oran çok dikkat çekici bir orandır.

1994 yılında Türkiye'de 1536 intihar olmuştur. İntihar edenler içerisinde çoğunluk erkeklerdedir: 949 erkek, 587 kadın. Ancak intihar sebeplerine baktığımızda konumuzla ilgili anlamlı istatistikler ortaya çıkmaktadır. Kadınların intihar sebeplerinin başında % 34.24 ile aile geçimsizliği, ikinci sırada ise % 32.37 ile hastalık gelmektedir. Erkeklerin intihar sebeplerinin başında % 36.88 ile hastalık gelmekte, bunu % 22.66 ile aile geçimsizliği takip etmektedir.³ Görüleceği gibi aile içi geçimsizlikler kadınları daha çok etkilemektedir. Erkekler çoğunlukla aile içi geçimsizlikleri görmezden gelme eğilimindedirler ve kadınlara göre daha az oranda problem yapmaktadırlar. Bu aynı zamanda erkeklerin ev içi problemlere daha duyarsız olduğunu göstermektedir.

Şimdi araştırmamızın sonuçları etrafında konuyu ele almaya çalışalım:

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, Türkiye'de aile hâlâ önemli bir kurum olma özelliğini sürdürmektedir. Özellikle Batı toplumlarında nikahsız birlikteliklerin artması, boşanma istatistiklerinin sürekli yükselme göstermesi ailenin krize girdiği yönünde görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴ Ailenin doğal olmayan bir kurum olarak zorla dayatıldığı ve insana hürriyetinin kısıtlanması ve mutsuzluktan başka bir şey vermediği gerekçesiyle karşı çıkan pek çok düşünür ve toplumbilimci, artık ailenin "öldüğü"nü iddia etmekte ve insanları kendi görüşleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışmaktadırlar.⁵ Ancak yine de aile üzerinde çalışan bir araştırmacı olarak Diana Gittins, ailede bahsedilen krizin "sözde" bir kriz olduğunu söyler. Gittins'e göre konuyu tarihi olarak incelediğimizde bazı değişikliklerin yaşandığı görülürse de aile kurumunun eskisinden daha iyi ya da kötü durumda olduğunu gösterecek açık kanıtlar yoktur.⁶ Bizim toplumumuzda ise aile kurumu Batılı ailelere göre çok daha güçlüdür. Aile Araştırma Kurumu'nun araştırmasına göre ülkemizde nikahsız birlikteliklerin oranı % 0.2 düzeyindedir. Ülkemizde ailelerin % 95.4'ü birinci evli-

³ *İntihar İstatistikleri 1994*, Başbakanlık Devlet İstatistik Ens., Ank., 1996, s. 32.

⁴ Bak. Alvin Toffler, *Gelecek Korkusu Şok*, (Çev. Selami Sargut), Altın Kitaplar, 4. bs., İstanbul, 1996, s. 188 vd.

⁵ Bu akıma örnek olarak, kitapları Türkçe'ye de çevrilmiş olan bazı radikal yazarlar verilebilir. Örnek olarak bakınız. Wilhelm Reich, *Cinsel Devrim*, (Çev. Bertan Onaran), Payel Yay., 5. bs., İstanbul, 1995; David Cooper, *Ailenin Ölümü*, (Çev. Güzin Özkan), Kıyı Yay., İst., 1988.

⁶ Diana Gittins, *Aile Sorgulanıyor*, (Çev. Tuna Erdem), Pencere Yay., İstanbul, 1991, s.156, 159.

liklerini yaşamaktadır.⁷ Bu bilgiler bizim araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçlar ile uyum arz etmektedir. Zira araştırmamızda evliliğe ve aileye karşı olan insan oranının çok düşük olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak bu konuda hafif bir gerileme olduğu da gözden kaçmamalıdır. Buna ileride değineceğiz.

Araştırmamızda ortaya çıkan en önemli bulgu, gerek evli ve gerekse bekar deneklerin aile kurumuna bakışında kadınlarla erkekler arasında önemli bir farklılaşmanın ortaya çıktığıdır.

Tablo 4a. Evli Grubun Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım.	Mutlaka olması gerektiğini düşünmüyorum; kişilerin tercihi-ne bırakılmalı.	Olması gerektiğini düşünüyorum.	Olması ve güçlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.	TOPLAM
Kadın	1 % 0.6	20 % 12.8	34 % 21.8	101 % 64.7	156 % 46.0
Erkek	2 % 1.1	5 % 2.7	16 % 8.7	160 % 87.4	183 % 54.0
TOPLAM	3 % 0.9	25 % 7.4	50 % 14.7	261 % 77.0	339 % 100.0

$X^2= 27.17$

SD= 3

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 4b. Bekar Grubun Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	...Kişilerin tercihi-ne bırakılmalı	Olmalı..	Olmalı ve güçlendirilmeli..	TOPLAM
Kadın	6 % 3.1	42 % 21.8	40 % 20.7	105 % 54.4	193 % 45.5
Erkek	9 % 3.9	29 % 12.6	31 % 13.4	162 % 70.1	231 % 54.5
TOPLAM	15 % 3.5	71 % 16.7	71 % 16.7	267 % 63.0	424 % 100.0

$X^2= 12.98$

D= 3

P< 0.01 (Önemli)

Tablo 4a ve Tablo 4b'de görüldüğü gibi her iki grupta da erkekler aile kurumunu daha çok sahiplenmekte, kadınların sahiplenme derecesi daha düşük çıkmaktadır. Evli erkek deneklerin % 87.4'ü aile kurumunun olması ve güçlendirilmesi yönünde görüş bildirirken, evli kadın deneklerde bu oran % 64.7 seviyesinde kalmakta; benzer şekilde bekar erkek deneklerde bu oran % 70.1 iken, bekar kadın deneklerde ise % 54.4 seviyesindedir. Ailenin mutlaka olması gerekmediğini, kişilerin tercihi-ne bırakılması

⁷ Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin...*, s.3-4.

gerektiğini düşünen evli kadınların oranı % 12.8 iken, bu oran evli erkeklerde % 2.7 seviyesinde kalmakta; benzer şekilde bekar kadın deneklerde bu oran % 21.8 iken, bekar erkek deneklerde % 12.6 düzeyinde kalmaktadır.

Günümüzde her ne kadar ailelerin büyük çoğunluğunun mutsuz ve huzursuz ortamlar oldukları sık sık ileri sürülse de, yaptığımız araştırmada böyle bir sonuç ortaya çıkmamıştır. Araştırmamızda deneklere öncelikle kendi yetiştikleri aileler ve sonra yakın çevredeki ailelere baktıklarında ne kadarının mutlu ve huzurlu gördükleri sorulmuştur. Bu ailelerin hiç birinin mutlu ve huzurlu olmadığını düşünen insan sayısı çok azdır. Ancak hem evli denekler hem de bekar denekler içerisinde erkeklerin çevrelerindeki aileleri mutlu ve huzurlu bir ortam olarak düşünme düzeyleri kadınlardan daha yüksektir. Yani erkekler gerek içinde yetiştiği aileye, gerekse çevrelerindeki ailelere baktıklarında, kadınlara göre çok daha yüksek bir oranda, bunların mutlu olduklarını düşünmektedirler.

Tablo 5a. Evli Grubun Öncelikle Yetiştikleri Aileleri, Sonra Yakın Çevredeki Aileleri Göz Önüne Aldıklarında Bu Aileler Hakkında Düşündükleri

	Genellikle mutlu ve huzurlu..	Ancak bir kısmı mutlu ve huzurlu..	Hiçbiri mutlu ve huzurlu değil..	TOPLAM
Kadın	50 % 32.1	101 % 64.7	5 % 3.2	156 % 46.2
Erkek	90 % 49.5	85 % 46.7	7 % 3.8	182 % 53.8
TOPLAM	140 % 41.4	186 % 55.0	12 % 3.6	338 % 100.0

$X^2= 11.20$

SD= 2

P< 0.01 (Önemli)

Tablo 5b. Bekar Grubun Öncelikle Kendi Ailelerini, Sonra Yakın Çevredeki Aileleri Göz Önüne Aldıklarında Bu Aileler Hakkında Düşündükleri

	Genellikle mutlu ve huzurlu..	Ancak bir kısmı mutlu ve huzurlu..	Hiçbiri mutlu ve huzurlu değil..	TOPLAM
Kadın	47 % 24.5	135 % 70.3	10 % 5.2	192 % 45.5
Erkek	92 % 40.0	130 % 56.5	8 % 3.5	230 % 54.5
TOPLAM	139 % 32.9	265 % 62.8	18 % 4.3	422 % 100.0

$X^2= 11.55$

SD= 2

P< 0.01 (Önemli)

Tablo 5a ve Tablo 5b'ye baktığımızda bu soruya özellikle kadınlarla erkeklerin farklı cevap verdikleri görülmektedir. Evli erkek deneklerin % 49.5'i bu ailelerin genellikle mutlu ve huzurlu olduklarını söylerken, evli kadın denekler buna % 32.1 oranında katılmaktadırlar. Evli erkek deneklerin % 47.7'si çevrelerindeki ailelerin ancak bir kısmının mutlu ve huzurlu olduklarını söylerken, evli kadın deneklerde bu oran % 64.7'ye çıkmaktadır. Benzer şekilde bekar erkek deneklerin % 40.0'i bu ailelerin genellikle mutlu ve huzurlu olduklarını söylerken, bekar kadın denekler buna % 24.5 oranında katılmaktadırlar. Bekar erkek deneklerin % 56.75'i çevrelerindeki ailelerin ancak bir kısmının mutlu ve huzurlu olduklarını söylerken, bekar kadın deneklerde bu oran % 70.3'e çıkmaktadır. Bu sonuçlardan kadın deneklerin çevrelerindeki aileleri, erkeklere nazaran daha büyük oranda mutsuz gördükleri ortaya çıkmaktadır. Burada kadın deneklerin daha olumsuz bir tavır takınmaları bir önceki başlıktaki verilere de uygunluk arz etmektedir. Ataerkil aile geleneğine sahip olan toplumumuzda kadınlar, aile içerisinde erkeklere nazaran daha edilgen olmakta ve daha çok yıpranmaktadırlar.

Acaba bireyler evlendiklerinde beklentileri ne ölçüde gerçekleşmektedir? Kadınlar ve erkekler arasında yukarıda ortaya çıkan farklılaşma bu konuda da ortaya çıkmakta mıdır? Araştırmamız neticesinde erkeklerin yapmış oldukları evlilikten daha tatminkar oldukları görülmüştür. Düşündüğü ve özlediği aile ortamını bulan erkeklerin oranı kadınlardan fazladır. Bu sonuç daha önceki iki sorunun sonuçlarıyla paralellik arz etmektedir.

Tablo 6a. Evli Grubun Kurmuş Oduğu Aileler, Düşündükleri ve Özledikleri Mutlu Ortamı Sağladı mı?

	Benim böyle bir beklentim yoktu.	Düşündüğüm ve özlediğim aile ortamı gerçekleşmedi.	Düşündüğüm ve özlediğim aile ortamı kısmen gerçekleşti.	Düşündüğüm ve özlediğim aile ortamı büyük oranda gerçekleşti.	TOPLAM
Kadın	9 % 5.8	10 % 6.4	59 % 37.8	78 % 50.0	156 % 46.2
Erkek	2 % 1.1	10 % 5.5	58 % 31.9	112 % 61.5	182 % 53.8
TOPLAM	11 % 3.3	20 % 5.9	117 % 34.6	190 % 56.2	338 % 100.0

$X^2= 8.59$

SD= 3

P< 0.05 (Önemli)

Tablo 6a'ya baktığımızda kadınların beklentilerinin daha düşük düzeyde gerçekleştiği görülmektedir. Kadın denekler içerisinde beklentilerinin büyük oranda gerçekleştiğini söyleyenlerin oranı % 50.0'dir; bu oran erkeklerde % 61.5 seviyesindedir. Çok dikkat çekici olarak böyle bir bek-

lentisinin olmadığını söyleyen kadın deneklerin oranı % 5.8 iken, bu oran erkeklerde % 1.1'e düşmektedir. Buradan da kadınların evliliğe başlarken erkeklere nazaran daha az mutluluk hayalleri kurduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz kadınlar evlenirken, 20-22 yıllık evlilik öncesi hayatları içerisinde aile içi pek çok mutsuz kadın örneğiyle karşılaştıklarından beklentileri daha az olmaktadır. Ancak genel toplam içerisinde beklentilerinin büyük oranda gerçekleştiğini söyleyen deneklerin oranının % 56.2 düzeyinde olması sevindiricidir.

Bekar deneklerin beklentilerini sordüğümüzde kadın ve erkek denekler arasında önemli bir farklılaşma tesbit edilmemiştir.

Tablo 6b. Bekar Grubun Kurmayı Planladığı Ailenin Nasıl Olacağı Konusundaki Düşünceleri

	Kararsızım, bu konuyu derinlemesine düşünmedim.	Mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşünüyorum.	Mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşünmüyorum.	TOPLAM
Kadın	42 % 21.9	141 % 73.4	9 % 4.7	192 % 45.6
Erkek	55 % 24.0	164 % 71.6	10 % 4.4	229 % 54.4
TOPLAM	97 % 23.0	305 % 72.4	19 % 4.5	421 % 100.0

$X^2= 0.27$

SD= 2

P> 0.05 (Önemsiz)

Tablo 6b'ye baktığımızda dikkatimizi iki nokta çekmektedir. Birincisi bekarlar kurmayı düşündükleri ailelerin mutlu ve huzurlu olacağı konusunda ümitlidirler. Bekar deneklerin % 72.4'ü kuracakları ailenin mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşündüklerini söylemektedirler. Ancak bekar grup içerisinde bu konuyu hiç düşünmediğini söyleyenlerin oranı % 23.0'tür. Ki çoğunlukla evlilik çağında olan bir grup için bu oran yüksek sayılmalıdır.

Anne-babanın evli çocukların yanında kalması aile içi ilişkileri, özellikle de karı-koca ilişkilerini önemli ölçüde etkileyen bir faktördür. Ülkemizde huzurevleri yaygın değildir ve yaşlı insanları huzurevine vermek bir gelenek haline gelmediği gibi bu şekilde davrananlar da kınanmaktadır. Nitekim araştırmamızda yaşlı insanların huzurevine verilmesi gerektiğini düşünenlerin oranı çok düşük çıkmıştır. Ülkemizde yaşlılar genellikle erkek çocuklarının yanında kalmaktadır. Dolayısıyla evin gelini ile anne-baba arasında anlaşmazlıklar daha çok yaşanmaktadır. Koca kendi anne-babasına kendi evinde bakmak istemekte ancak kadın bunu istememektedir. Nitekim araştırma bulgularımız da bu durumu desteklemektedir. Kadı-

nın baştan beri evin içerisinde "gelin" statüsünde olması, onun "evin hanımı" olmasını engellemekte, kocası ve çocuklarıyla ilişkileri önemli ölçüde engellemektedir. Yaşlı anne-babanın aileye sonradan gelişinde de benzer problemler yaşanmaktadır.

Tablo 7a. Evli Grubun Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusundaki Düşünceleri

	Aynı evde yaşamalı.	Ayrı ev açarak ilgilenilmeli.	Huzurevine verilmeli.	Başka	TOPLAM
Kadın	61 39.4	90 % 58.1	1 % 0.6	3 % 1.9	155 % 46.4
Erkek	124 69.3	54 % 30.2	-	1 % 0.6	179 % 53.6
TOPLAM	185 % 55.4	144 % 43.1	1 % 0.3	4 % 1.2	334 % 100.0

$X^2= 30.88$

SD= 3

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 7a'ya baktığımızda evli deneklerden erkeklerin % 69.3'ü bu durumda olan anne-babanın evli çocuklarıyla beraber yaşamaları gerektiğini söylerken bu oran kadınlarda % 39.4 seviyesine inmektedir. Kadınların % 58.1'i onlara ayrı bir ev açılması gerektiğini söylerken erkeklerde bu oran ise % 30.2'dir.

Anne-baba ile aynı evde yaşamanın getirdiği problemler konusunda her ne kadar toplumda yaygın bir kanaat varsa, bireyler böyle bir problemi yaşamadan tam olarak kavrayamamaktadırlar. Nitekim araştırmamızda, evli deneklerin şu andaki düşünceleriyle bekarlıklarında düşünceleri arasında bir farklılık olduğu ortaya çıkmıştır.

Tablo 7b. Evli Grubun Bekar İken, Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın, Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusundaki Düşünceleri

	Aynı evde yaşamalıdır diyordum.	Ayrı ev açarak onlarla ilgilenmeli diyordum.	Huzurevine verilmelidir-ler diyordum.	Başka	TOPLAM
Kadın	72 47.7	71 % 47.0	1 % 0.7	7 % 4.6	151 % 45.9
Erkek	133 74.7	44 % 24.7	-	1 % 0.6	178 % 54.1
TOPLAM	205 % 62.3	115 % 35.0	1 % 0.3	8 % 2.4	329 % 100.0

$X^2= 27.96$

SD= 3

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 7a ve Tablo 7b'yi karşılaştırdığımızda evli deneklerin evlilik öncesi düşüncelerinde hem kadınlarda hem de erkeklerde şu andaki düşüncelerine göre bir gerileme olduğu görülmektedir. Kadın deneklerin % 47.7'si bekarlıklarında, yaşlı anne-baba aynı evde kalmalıdır diye düşünürken; evlendikten sonra bu şekilde düşünenlerin oranı % 39.6'ya düşmüştür. Erkek deneklerin de % 74.7'si bekarlıklarında, yaşlı anne-baba aynı evde kalmalıdır diye düşünürken; evlendikten sonra bu şekilde düşünenlerin oranı % 69.3'e düşmüştür.

Bekar deneklere bu konudaki düşünceleri sorulduğunda yine kadın ve erkek denekler arasında farklılaşma görülmüştür.

Tablo 7c. Bekar Grubun Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın, Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusundaki Düşünceleri

	Aynı evde yaşamalıdır.	Ayrı ev açarak onlarla ilgilenmeli.	Huzurevine verilmeli.	Başka	TOPLAM
Kadın	64 33.2	118 % 61.1	-	11 % 5.7	193 % 45.7
Erkek	142 62.0	80 % 34.9	-	7 % 3.1	229 % 54.3
TOPLAM	206 % 48.8	198 % 46.9	-	18 % 4.3	422 % 100.0

$X^2= 34.89$

SD= 2

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 7c'ye baktığımızda bekar deneklerden erkeklerin % 62.0'si bu durumda olan anne-babanın evli çocuklarıyla beraber yaşamaları gerektiğini söylerken bu oranın kadınlarda % 33.2 seviyesine indiği görülmektedir. Kadınların % 61.1'i onlara ayrı bir ev açılması gerektiğini söylerken erkeklerde bu oran ise % 34.9'dur.

Bu konuda vereceğimiz en son bulgu boşanmadır. Şüphesiz boşanma evliliğin olumsuz gidişatının en önemli göstergesidir. Aile araştırmalarında kullanılan temel kavramsal çerçevelerden "gelişim çerçevesi"ne göre aile içi ilişkiler zaman süreci içerisinde sürekli değişir. İlk evlilik yılları, çocukların dünyaya gelmesi, büyümesi, çocukların evlenip ayrılması aşamalarındaki ilişkiler sürekli değişmektedir.⁸ Buna paralel olarak Prof. Dr. Engin Eker, evlilikte temel olarak üç dönemin olduğunu söylemektedir. Evliliğin ilk beş senesi birinci dönemin karşılığıdır. Eşler 30 yaşına ulaşmışlardır. Bu dönemde boşanmalar sıklıkla görülür. İkinci dönem çocukla-

⁸ Önal Sayın, "Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlemesi", *Aile Yazıları 4-Evlilik Kurumu ve İlişkileri*, Der., B. Dikeçligil, A. Çiğdem, Aile Araştırma Kurumu Yay., Ankara, 1990, (ss. 531-548), s.535.

rın ergenliğe geçtiği dönemdir. Eşler 45-50 yaşına varmışlardır. Üçüncü dönem ise, çocukların evden uzaklaştığı, karı-kocanın başbaşa kaldıkları, bedensel ve ruhsal rahatsızlıkların sıkça görüldüğü dönemdir.⁹ Gerçekten boşanma istatistiklerine baktığımızda Türkiye'de 1994 yılı itibariyle boşanmaların % 47.27'sinin evliliğin ilk beş yılı içinde olduğu görülmektedir.¹⁰ Biz bu temel bilgilere dayanarak çiftlere evliliklerinin ilk yıllarında boşanmayı düşünüp düşünmediklerini sorduk. Aldığımız cevapları karşılaştırdığımızda kadınların erkeklere oranla çok daha fazla boşanmayı düşündüğünü gördük.

Tablo 8. Evli Grubun Evliliklerinin İlk Yıllarında Boşanmayı Düşünme Oranları

	Evet, çok az	Evet, sık sık	Hayır	TOPLAM
Kadın	34 % 21.9	7 % 4.5	114 % 73.5	155 % 46.7
Erkek	19 % 10.7	5 % 2.8	153 % 86.4	177 % 53.3
TOPLAM	53 % 16.0	12 % 3.6	267 % 80.4	332 % 100.0

$X^2= 8.85$

$SD= 2$

$P< 0.05$ (Önemli)

Tablo 8'de görüldüğü gibi evli kadın deneklerin % 21.9'u zaman zaman boşanmayı düşündüklerini, % 4.5'i de sık sık boşanmayı düşündüklerini ifade etmişlerdir. Evli erkek deneklerde zaman zaman da olsa boşanmayı düşünenlerin oranı % 10.7, sık sık boşanmayı düşünenlerin oranı ise % 2.8'dir. Görüleceği üzere boşanmayı düşünme konusunda kadın denekler oran olarak daha ileridedir. Bu sonuç kadınların evliliğe bakışlarında, çevrelerindeki ailelere bakışlarında ortaya çıkan bulgularla paralellik arz etmektedir.

Aile kurumuyla ilgili olarak yaptığımız araştırmada medeni duruma göre de bir takım farklılıkların olduğunu tesbit ettik. Her iki grup arasında yaptığımız mukayese bize iki şeyin ölçümü konusunda yardımcı olacaktır. Birincisi, aile kurumu ile ilgili tutumlarda bir önceki nesille bir sonraki nesil arasında fark olup olmadığını tesbit etmek; ikincisi, bekar grubun henüz tam olarak tecrübe etmedikleri aile hakkında ne derece bilgili ve bilinçli olduklarını tesbit etmek.

⁹ Engin Eker, "Evlilik ve Sorunları", *Kadın ve Cinsellik*, Yayıncı Haz., Necla Arat, Say Yay., İstanbul, 1993, (ss.87-96), s. 89.

¹⁰ *Boşanma İstatistikleri 1994*, s. 7.

Bu çerçevede aile kurumuna bakış konusunda evli ve bekar denekler arasında önemli bir farklılaşma olduğu görülmektedir.

Tablo 9. Medeni Durumlarına Göre Deneklerin Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	...Kişilerin tercihi-ne bırakılmalı	Olmalı...	Olmalı ve güçlendirilmeli...	TOPLAM
Evli	3 % 0.9	25 % 7.4	50 % 14.7	261 % 77.0	339 % 44.4
Bekar	15 % 3.5	71 % 16.7	71 % 16.7	267 % 63.0	424 % 55.6
TOPLAM	18 2.4	96 12.6	121 15.9	528 69.2	763 % 100.0

$X^2= 24.59$

SD= 3

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 9'a baktığımızda her iki grupta da evliğe karşı olanların oranının son derece düşük olduğunu görüyoruz: Evli grupta % 0.9, bekar grupta % 3.5. Her iki grupta da deneklerin büyük çoğunluğu ailenin olması ve güçlendirilmesi gerektiği görüşüne katılmaktadırlar: Evlilerde % 77.0, bekarlarda % 63.0. Ancak bekar deneklerin aile kurumuna bağlılıklarının evli gruba göre daha düşük düzeyde olduğu gözlenmiştir. Zira biraz önce de görüldüğü gibi bekar grup içerisinde ailenin olması ve güçlendirilmesi yönünde görüş belirtenlerin oranı evli deneklere göre daha düşüktür. Bunun yanında aile kurumuna karşı olan bekar deneklerin oranı evli deneklere göre daha yüksektir. "Mutlaka olması gerektiğini düşünmüyorum, kişilerin tercihi-ne bırakılmalı" görüşüne katılan bekar deneklerin oranı da evli deneklerden daha fazladır: Evli deneklerde % 7.4, bekar deneklerde % 16.7.

Karı-koca arasında aile içi problemlerin sebeplerinden biri olarak gördüğümüz yaşlı anne-babanın bakımı konusunda da, bekar denekler ile evli denekler arasında önemli bir farklılaşma gözlenmektedir. Biz konunun daha çarpıcı olarak ortaya konması için evlilerin bekarlıklarındaki düşünceleri ile bekarların şu anda sahip oldukları düşünceleri karşılaştırmak istedik. Aşağıdaki tabloda yer alan veriler bu iki duruma göre ortaya konmuş ve istatistiksel değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak evli deneklerde gözlenen değişimi de ortaya koymak amacıyla evlilerin şu anda sahip oldukları düşünceler de tablonun içerisine yerleştirilmiş; fakat istatistiksel değerlendirmeye dahil edilmemiştir.

Tablo 10. Yaşlı Anne-Babanın Bakımı Konusunda Evli Deneklerin Bekarlıklarında ve Bekar Deneklerin Şu Anda Sahip Oldukları Düşüncelerin Karşılaştırılması:

	Aynı evde yaşamalı.	Ayrı ev açarak ilgilenilmeli.	Huzurevine verilmeli.	Başka	TOPLAM
Evli (Bekarlığında-ki düşüncesi)	205 % 62.3	115 % 35.0	1 % 0.3	8 % 2.4	329 % 43.8
Evli (Şimdiki düşüncesi)	185 % 55.4	144 % 43.1	1 % 0.3	4 % 1.2	334 % 100.0
Bekar	206 % 48.8	198 % 46.9	-	18 % 4.3	422 % 56.2
TOPLAM	411 % 54.7	313 % 41.7	1 % 0.1	26 % 3.5	751 % 100.0

$X^2= 15.58$

SD= 3

P< 0.05 (Önemli)

Tablo 10'a baktığımızda evlilerin bekarlıklarındaki ve bekarların şu andaki düşünceleri arasında önemli bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Evlilerin % 62.3'ü bekarlıklarında yaşlı anne-baba evli çocuklarla kalmalıdır derken, bekar deneklerde bu oran % 48.8'dir. Evli deneklerden % 35.0'i yaşlı bekarlıklarında, yaşlı anne-babaya ayrı bir ev açılmalı derken, bekar deneklerde bu oran % 46.9'a çıkmaktadır. Aradaki farkın sebebi belki yeni neslin evlilik sonrası yeni çiftin ebeveynleriyle olan problemlerin daha çok farkında olması olarak düşünülebilir. Ancak kanaatimizce aradaki farkın sebebi yeni neslin ebeveyninden daha çok bağımsız olma isteği, ayrı olarak kurdukları aileye onların gölgelerinin düşmesini istememeleridir. Evli deneklerin evlilik öncesi ve evlilik sonrası düşüncelerindeki değişime bakarak söyleyecek olursak bekar deneklerdeki "yaşlı anne-baba evli çocuklarla aynı evde yaşamalıdır" şeklindeki % 48.8'lik oran biraz daha aşağıya düşecektir.

Evli deneklerin evliliklerinin ilk yıllarında boşanmayı düşünüp düşünmedikleri Tablo 8'de incelenmişti. Buna göre evli deneklerin % 19.6'sının az veya çok boşanmayı düşünmüş olduklarını görmüştük. Şüphesiz hiç kimse evlenirken birgün boşanacağını düşünmez. Ancak yine de çevresinde boşanma örneklerini gördüğü için evlilik sonrasında boşanmanın da olabileceği herkes tarafından kabul edilir. Evli deneklere, "Bekarlığınızda, evlilik sonrası ilk yıllarda boşanmayı düşüneneğinizi tahmin ediyor muydunuz?" şeklinde bir soru yönelttiğimizde "Evet" veya "Belki olabilir diyordum," şeklinde cevap verenlerin oranı toplam % 13.9 çıkmıştır. Bu oranı yukarıdaki % 19.9'luk oranla karşılaştırdığımızda evli deneklerin beklediklerinden daha fazla problemle karşılaştıklarını ve tah-

min ettiklerinden daha fazla boşanmayı düşündüklerini ortaya koymaktadır. Peki şu andaki bekarlar bu konuda ne düşünmektedir?

Tablo 11. Medeni Duruma Göre (Evli Grubun Bekarlıklarındaki- Bekar Grubun Şimdiki) Evliliğin İlk Yıllarında Boşanmayı Düşünme Durumunun Dağılımı:

	Evvet	Belki olabilir di- yor(d)um	Hayır	TOPLAM
Evli	1 % 0.3	45 % 13.6	284 % 86.1	330 % 43.9
Bekar	13 % 3.1	101 % 23.9	308 % 73.0	422 % 56.1
TOPLAM	14 % 1.9	146 % 19.4	592 % 78.7	752 % 100.0

$X^2= 21.80$

SD= 2

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 11'e baktığımızda bekar deneklerin toplam % 27.0'sinin evliliğin ilk yıllarında boşanmayı düşüneceklerini tahmin ettikleri görülmektedir. Bu oran evli grubun bekarlıklarında düşüncesinin hemen hemen iki katıdır. Bunun sebebi kanaatimizce, Tablo 9'da da görüldüğü gibi, yeni neslin aile kurumunu sahiplenme düzeyinin eski nesle göre daha düşük olmasıdır.

3.2. Sosyo-Ekonomik Durum

Sosyo ekonomik seviye açısından bekar grubun aile kurumuna bakışında farklılık olduğu gözlenmektedir. Aile kurumuna en fazla bağlı ve en çok sahiplenilen sosyal tabaka orta tabakadır.

Tablo 12a. Bekar Grubun Sosyo-Ekonomik Durumuna Göre Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	...Kişilerin terci- hine bırakılmalı	Olmali...	Olmali ve güç- lendirilmeli...	TOPLAM
Yoksul- Ortann Alta	4 % 13.8	4 % 13.8	6 % 20.7	15 % 51.7	29 % 6.9
			(% 72.4)		
Orta	7 2.3	54 17.9	44 14.6	197 65.2	302 71.7
			(% 79.8)		
Ortann Üstü- Zengin	4 % 4.4	13 % 14.4	21 % 23.3	52 % 57.8	89 % 21.4
			(% 81.1)		
TOPLAM	15 % 3.6	71 % 16.9	71 % 16.9	264 % 62.7	421 % 100.0

$X^2= 15.32$

SD= 6

P< 0.05 (Önemli)

Tablo 12a'ya baktığımızda orta tabakanın % 65.2'si "aile kurumu olmalı ve güçlendirilmeli" şeklinde görüş belirtirken, bu oranın ortanın üstü ve zengin tabakada % 57.8'e, ortanın altı ve yoksul tabakada % 51.7'e düştüğünü görüyoruz. Aile kurumuna karşı olanlar orta tabakada % 2.3 iken, bu oran ortanın üstü ve zengin tabakada % 4.4'e, ortanın altı ve yoksul tabakada % 13.8'e çıkmaktadır. Bekar grupta "olması gerektiğini düşünüyorum" ve "olması ve güçlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum" şeklinde görüş belirtenlerin oranlarını topladığımızda aile kurumuna sahiplenme oranının yoksuldan zengine doğru arttığı görülmektedir. Ortanın altı ve yoksul kesimde bu iki oranın toplamı % 72.4 iken, orta tabakada % 79.8'e, ortanın üstü ve zengin kesimde 81.1'e çıkmaktadır.

Evli grubun sosyo-ekonomik seviye açısından aile kurumuna bakısında ise önemli bir farklılaşma gözlemlenmemektedir. Ancak bu grupta da yoksuldan zengine doğru çıktıkça "olması gerektiğini düşünüyorum" ve "olması ve güçlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum" şeklinde görüş belirtenlerin oranının toplamının düzenli olarak arttığı görülmektedir. Ortanın altı ve yoksul kesimde bu iki oranın toplamı % 84.3 iken, orta tabakada % 92.4'e, ortanın üstü ve zengin kesimde 93.2'ye çıkmaktadır.

Tablo 12b. Evli Grubun Sosyo-Ekonomik Durumuna Göre Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	...Kişilerin tercihi bırakılmalı	Olmalı...	Olmalı ve güçlendirilmeli...	TOPLAM
Yoksul-Ortanın Altı	2 % 5.3	4 % 10.5	5 % 13.2	27 % 71.1	38 % 11.3
			(% 84.3)		
Orta	1 % 0.4	16 % 7.2	31 % 13.9	175 % 78.5	223 66.6
			(% 92.4)		
Ortanın Üstü-Zengin	-	5 % 6.8	14 % 18.9	55 % 74.3	74 % 22.1
			(% 93.2)		
TOPLAM	3 % 0.9	25 % 7.5	50 % 14.9	257 % 76.7	335 % 100.0

$X^2= 11.13$

SD= 6

P> 0.05 (0.08- Önemsiz)

Yoksul gruptan zengin gruba doğru yükseldikçe aile kurumunu sahiplenme oranının yükselmesi aile kurumunun sağlıklı yürütmesinde ekonomik faktörlerin de önemli rol oynadığını göstermektedir. Gerçekten de ekonomik problemler aile içi ilişkileri etkilemekte ve gerek karı-koca ve gerekse ebeveyn-çocuklar arasında pek çok probleme yol açmaktadır.

Bekar deneklerin sosyo-ekonomik düzeyine göre çevredeki ailelere bakışlarında da farklılık tesbit edilmiştir.

Tablo 13. Bekar Grubun Sosyo-Ekonomik Seviyelerine Göre Öncelikle Kendi Ailelerini, Sonra Yakın Çevredeki Aileleri Göz Önüne Aldıklarında Bu Aileler Hakkında Düşündükleri

	Genellikle mutlu ve huzurlu...	Ancak bir kısmı mutlu ve huzurlu...	Hiçbiri mutlu ve huzurlu değil...	TOPLAM
Yoksul-Ortanın altı	7 % 24.1	17 % 58.6	5 % 17.2	29 % 6.9
Yoksul	96 % 32.0	194 % 64.7	10 % 3.3	300 % 71.6
Yoksulun Üstü-Zengin	33 % 36.7	54 % 60.0	3 % 3.3	90 % 21.5
TOPLAM	136 % 32.5	265 % 63.2	18 % 4.3	419 % 100.0

$X^2= 13.62$

SD= 4

P< 0.05 (Önemli)

Tablo 13'te görüldüğü gibi yoksul ve ortanın altı kesimdeki denekler çevrelerindeki ailelerin % 24.1'nin genellikle mutlu ve huzurlu olduklarını söylerken, bu oran orta kesimde % 32.0'ye, ortanın üstü ve zengin kesimde ise % 36.7'ye çıkmaktadır. Yoksul ve ortanın altı kesimde çevredeki ailelerin hiç birinin mutlu olmadığını söyleyenlerin oranı da % 17.2 seviyesindedir. Diğer iki kesimde de bu oran % 3.3 seviyesindedir. Ancak evli deneklerde bekar deneklerde olduğu gibi anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir.

3.3. Dinî İnanç Düzeyi

Dinî inanç aile kurumu ve aile içi ilişkiler konusunda önemli bir değişkendir. Din, insanlara aile kurmayı ve aileye sadakati emretmektedir. Bu çerçevede örneğin Katoliklerde boşanmak dinen "haram"dır. İslâm Dini her ne kadar boşanmanın meşru olduğunu kabul etmişse de, yine de boşanmanın Allah katında meşru fiillerin en kötüsü olduğunu ilke olarak benimsemiştir.¹¹ Din, aileyi kendi asli yuvası olarak düşünür. Çünkü kişi ilk dinî terbiyesini burada alır. Ruhunun derinliklerine uzanan dinî inanç küçük yaşlardan itibaren burada şekillenir.¹² Din aileyi yücelttiği, aile değerleri üzerinde ısrarla durduğu ölçüde, dindar bireyin aileye daha çok

¹¹ Hz. Peygamber @, "Allah'ın helal kıldığı şeyler arasında en sevmediği şey boşanmadır," demektedir. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sütte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1991, c. 11, s. 452.

¹² Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 159, 286 vd.

sarılaçağı açıktır. Araştırmamızda da bu paralelde dinî inanç düzeyi yüksek olan bireylerin aileyi daha çok benimsedikleri ve sahiplendikleri görülmüştür. Dinî inanç düzeylerine göre deneklerin aile kurumuna bakışlarını karşılaştırdığımızda, dinî inanç düzeyi yükseldikçe ailenin olması ve güçlendirilmesi yönünde görüş belirtenlerin oranı artmıştır.

Tablo 14a. Evli Grubun Dinî İnanç Düzeyine Göre Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	Kişilerin tercihine bırakılmalı	Olmalı..	Olmalı ve güçlendirilmeli..	TOPLAM
İnanmıyorum- inanıyorum, ancak şüphelerim var.	1 % 5.6	4 % 22.2	4 % 22.2	9 % 50.0	18 % 5.4
İnanmıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını yerine getiriyorum.	2 % 1.0	21 % 10.9	36 % 18.7	134 % 69.4	193 57.4
İnanmıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	-	-	9 % 7.2	116 % 92.8	125 % 37.2
TOPLAM	3 % 0.9	25 % 7.4	49 % 14.6	259 % 77.1	336 % 100.0

$X^2= 37.96$

SD= 6

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 14b. Bekar Grubun Dinî İnanç Düzeyine Göre Aile Kurumuna Bakışı

	Kesinlikle karşıyım	Kişilerin tercihine bırakılmalı	Olmalı..	Olmalı ve güçlendirilmeli..	TOPLAM
İnanmıyorum- inanıyorum, ancak şüphelerim var.	8 % 16.3	21 % 42.9	11 % 22.4	9 % 18.4	49 % 11.7
İnanmıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını yerine getiriyorum.	2 % 2.7	44 % 16.7	50 % 19.0	162 % 61.6	263 62.8
İnanmıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	-	6 % 5.6	10 % 9.3	91 % 85.0	107 % 25.5
TOPLAM	15 % 3.6	71 % 16.9	71 % 16.9	262 % 62.5	419 % 100.0

$X^2= 83.40$

SD= 6

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 14a ve 14b'de deneklerin dinî inanç durumlarına göre aile kurumuna bakışlarında farklılaşma görülmektedir. Evli deneklerde dinî inanç düzeyi yüksek olanların % 92.8'i "aile kurumu olmalı ve güçlendirilmeli" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Dinî inanç düzeyi yüksek evli deneklerde "Aile kurumuna karşıyım" veya "Mutlaka olması gerektiğini düşünmüyorum, kişilerin tercihine bırakılmalı" şeklinde görüş belirten hiç kimse yoktur. Bekar deneklerde dinî inanç düzeyi yüksek olanların % 85.0'i "aile kurumu olmalı ve güçlendirilmeli" şeklinde görüş belirtmişlerdir. Dinî inanç düzeyi yüksek bekar deneklerde "Aile kurumuna karşıyım" şeklinde görüş belirten hiç kimse yoktur.

Benzer şekilde bekar grubun dinî inanç düzeyine göre çevredeki ailelere bakışında da farklılıklar tesbit edilmiştir.

Tablo 15. Bekar Grubun Dinî İnanç Durumuna Göre Öncelikle Kendi Ailelerini, Sonra Yakın Çevredeki Aileleri Göz Önüne Aldıklarında Bu Aileler Hakkında Düşündükleri

	Genellikle mutlu ve huzurlu ..	Ancak bir kısmı mutlu ve huzurlu..	Hiçbiri mutlu ve huzurlu değil..	TOPLAM
Dine inanmıyorum-Dine inanıyorum, ancak şüphelerim var.	6 % 12.2	34 % 69.4	9 % 18.4	49 % 11.8
Dine inanıyorum, ancak ibadetlerin ve yasakların az bir kısmını yerine getiriyorum.	79 % 30.2	176 % 67.2	7 % 2.7	262 % 62.8
Dine inanıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	54 % 50.9	50 % 47.2	2 % 1.9	106 % 25.4
TOPLAM	139 % 33.3	260 % 62.4	18 % 4.3	417 % 100.0

$X^2= 47.98$

SD= 4

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 15'te görüldüğü gibi dinî inanç düzeyi düşük deneklerde çevredeki aileleri mutlu ve huzurlu olarak görenlerin oranı % 12.2 iken, bu oran dinî inanç düzeyi orta olan grupta % 30.2'ye, dinî inanç düzeyi yüksek olan grupta % 50.9'a çıkmaktadır. Benzer şekilde dinî inanç düzeyi düşük olan grupta çevrelerindeki ailelerin hiçbirinin mutlu olmadığını söyleyenlerin oranı % 18.4 iken, bu oran dinî inanç düzeyi orta olan grupta % 2.7'ye, dinî inanç düzeyi yüksek olan grupta % 1.9'a düşmektedir. Ancak evli deneklerde bekar deneklerde olduğu gibi anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir.

Bekar grubun kurmayı düşündüğü aile konusundaki beklentilerin-

de de dinî inanç düzeyine göre farklılık olduğu gözlenmiştir:

Tablo 16. Bekar Grubun Dinî İnanç Durumuna Göre Kurmayı Planladığı Ailenin Nasıl Olacağı Konusundaki Düşünceleri

	Kararsızım, bu konuyu derinlemesine düşünmedim.	Mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşünüyorum.	Mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşünmüyorum.	TOPLAM
İnanmıyorum-inanıyorum, ancak şüphelerim var.	25 % 52.1	21 % 43.8	2 % 4.2	48 % 11.5
İnanıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını yerine getiriyorum.	56 % 21.4	192 % 73.3	14 % 5.3	262 % 63.0
İnanıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	14 % 13.2	90 % 84.9	2 % 1.9	106 % 25.5
TOPLAM	95 % 22.8	303 % 72.8	18 % 4.3	416 % 100.0

$X^2 = 32.31$

SD= 4

P < 0.001 (Önemli)

Dinî inanç düzeyi düşük grupta kuracakları ailenin mutlu ve huzurlu bir ortam olacağını düşünenler % 43.8 iken, bu oran dinî inanç düzeyi orta olanlarda % 73.3 seviyesine, dinî inanç düzeyi yüksek olanlarda % 84.9 seviyesine çıkmaktadır. Benzer şekilde dinî inanç düzeyi düşük grupta kuracakları ailenin nasıl olacağını hiç düşünmediklerini belirtenlerin oranı % 52.1 iken, bu oran dinî inanç düzeyi orta olanlarda % 21.4 seviyesine, dinî inanç düzeyi yüksek olanlarda % 13.2 seviyesine inmektedir. Buradan hareketle dinî inanç düzeyi yüksek olanların kuracakları aileyi daha çok düşündüğü ve mutluluğu konusunda daha ümitli oldukları ortaya çıkmaktadır.

Dinî inanç düzeylerine göre yaşlı veya tek başına yaşayan anne-babanın, bakımları için, evli çocuklarının yanında kalması konusundaki düşünceleri de farklılaşma göstermektedir. Evli deneklerden dinî inanç düzeyi orta olanların % 40.8'i bu durumda olan anne-babanın evli çocuklarıyla beraber yaşamaları gerektiğini söylerken bu oran dinî inanç düzeyi düşük olanlarda % 61.1'e, dinî inanç düzeyi yüksek olanlarda % 77.0'e yükselmektedir.

Tablo 17a. Evli Grubun Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın, Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusundaki Düşüncelerinin Dinî İnanç Düzeyine Göre Dağılımı

	Aynı evde..	Ayrı ev açarak..	Huzur-evine..	Başka	TOPLAM
İnanmıyorum-inanıyorum, ancak şüphelerim var.	11 % 61.1	5 % 27.8	1 % 5.6	1 % 5.6	18 % 5.4
İnanıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını..	78 % 40.8	112 % 58.6	-	1 0.5	191 % 57.7
İnanıyorum ve ibadet ve yasakların hemen hepsini..	94 % 77.0	26 % 21.3	-	2 % 1.6	122 % 36.9
TOPLAM	183 % 55.3	143 % 43.2	1 % 0.3	4 % 1.2	331 % 100.0

$X^2= 63.96$

SD= 6

P< 0.001 (Önemli)

Evli deneklerin evlilik öncesi bu konudaki düşüncelerinde dinî inanç düzeylerine göre şu andaki düşüncelerine nisbetle bir gerileme olduğu görülmektedir. Dinî inanç düzeyi orta deneklerin bekarlıklarında % 49.7'si bekarlıklarında, yaşlı anne-baba aynı evde kalmalıdır diye düşünürken; evlendikten sonra bu oran % 40.8'e düşmüştür. Dinî inanç düzeyi düşük deneklerin % 70.6'sı bekarlıklarında, yaşlı anne-baba aynı evde kalmalıdır diye düşünürken; evlendikten sonra bu şekilde düşünenlerin oranı % 61.1'e düşmüştür. Dinî inanç düzeyi yüksek olan deneklerin de % 81.1'i bekarlıklarında, yaşlı anne-baba aynı evde kalmalıdır diye düşünürken; evlendikten sonra bu şekilde düşünenlerin oranı % 77.0'e düşmüştür.

Tablo 17b. Evli Grubun Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın, Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusunda Bekarlıklarındaki Düşüncelerinin Dinî İnanç Düzeyine Göre Dağılımı

	Aynı evde.. diyordum	Ayrı ev açarak.. diyordum	Huzur-evine.. diyordum	Başka	TOPLAM
İnanmıyorum-inanıyorum, ancak şüphelerim var.	12 % 70.6	4 % 23.5	-	1 % 5.9	17 % 5.2
İnanıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını..	93 % 49.7	90 % 48.1	1 % 0.5	3 % 1.6	187 % 57.4
İnanıyorum ve ibadet ve yasakların hemen hepsini..	99 % 81.1	19 % 15.6	-	4 % 3.3	122 % 37.4
TOPLAM	204 % 81.1	113 % 34.7	1 % 0.3	8 % 2.5	326 % 100.0

$X^2= 37.48$

SD= 6

P< 0.001 (Önemli)

Bekar deneklere bu konudaki düşünceleri sorulduğunda yine dinî inanç düzeylerine göre bir farklılaşma görülmüştür. Dinî inanç düzeyi düşük bekar deneklerin % 20.8'si bu durumda olan anne-babanın evli çocuklarıyla beraber yaşamaları gerektiğini söylerken bu oran dinî inanç düzeyi orta deneklerde % 46.4 seviyesine, dinî inanç düzeyi yüksek deneklerde ise % 67.0 seviyesine yükselmektedir.

Tablo 17c. Bekar Grubun Yaşlı veya Tek Başına Kalan Anne-Babanın, Evli Çocuklarının Yanında Kalması Konusundaki Düşüncelerinin Dinî İnanç Düzeyine Göre Dağılımı

	Aynı evde..	Ayrı ev açarak..	Hızur-evine..	Başka	TOPLAM
Dine inanmıyorum-Dine inanıyorum, ancak şüphelerim var.	10 % 20.8	39 % 79.2	-	-	48 % 11.5
Dine inanıyorum, ancak ibadetlerin ve yasakların az bir kısmını yerine getiriyorum.	122 % 46.4	126 % 47.9	-	15 % 5.7	263 % 63.1
Dine inanıyorum ve ibadetlerin ve yasakların hemen hepsini yerine getiriyorum.	71 % 67.0	33 % 31.1	-	2 % 1.9	106 % 25.4
TOPLAM	203 % 48.7	197 % 47.2	-	17 % 4.1	417 % 100.0

$X^2= 36.33$

SD= 4

P< 0.001 (Önemli)

Tablolardan anlaşılacağı kadarıyla dinî inanç düzeyi yüksek olan denekler anne-babalarının yanlarında kalması noktasında daha hassastırlar. Ancak daha önceki pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da bekar deneklerin evli deneklere göre bu düşüncüyü daha az oranda kabullendikleri görülmektedir. Bu oran bekar dinî inanç düzeyi yüksek deneklerde de bu şekildedir.

Evliliğin ilk yıllarında boşanmayı düşünmenin dinî inanç düzeyine göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Çok az da olsa boşanmayı düşünenlerin oranı dinî inanç düzeyi düşük olanlarda % 38.9 iken, dinî inanç düzeyi orta olanlarda bu oran % 16.3, dinî inanç düzeyi yüksek olanlarda ise % 11.6'dır. Dinî inanç düzeyi yüksek olanların boşanmayı daha az düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

Tablo 18a. Evli Deneklerden Evliliklerinin İlk Yıllarında Boşanmayı Düşünenlerin Dinî İnanç Düzeylerine Göre Dağılımı

	Evet, çok az	Evet, sık sık	Hayır	TOPLAM
İnanmıyorum-İnanıyorum, ancak şüphelerim var.	7 % 38.9	-	11 % 61.1	18 % 5.5
İnanıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını..	31 % 16.3	11 % 5.8	148 % 77.9	190 % 57.8
İnanıyorum ve ibadet ve yasakların hemen hepsini..	14 % 11.6	1 % 0.8	106 % 87.6	121 % 36.8
TOPLAM	52 % 15.8	12 % 3.6	265 % 80.5	329 % 100.0

$X^2=14.91$

SD= 4

P< 0.05 (Önemli)

Evli deneklerin bekarlıklarındaki düşüncelerde ise dinî inanç düzeyine göre bir farklılaşma tesbit edilememiştir. Ancak bekar deneklerde ise böyle bir farklılaşma söz konusudur.

Tablo 18b. Bekar Deneklerden Evliliklerinin İlk Yıllarında Boşanmayı Düşüneceklerini Tahmin Edenlerin Dinî İnanç Düzeylerine Göre Dağılımı

	Evet	Belki	Hayır	TOPLAM
İnanmıyorum-İnanıyorum, ancak şüphelerim var.	7 % 8.3	21 % 43.8	23 % 47.9	48 % 11.5
İnanıyorum, ancak ibadet ve yasakların az bir kısmını..	9 % 3.4	68 % 25.9	186 % 70.7	263 % 63.1
İnanıyorum ve ibadet ve yasakların hemen hepsini..	-	11 % 10.4	95 % 89.6	106 % 25.4
TOPLAM	13 % 3.1	100 % 24.0	304 % 72.9	417 % 100.0

$X^2=32.30$

SD= 4

P< 0.001 (Önemli)

Tablo 18b'de görüldüğü gibi dinî inanç düzeyi düşük olan deneklerin % 8.3'ü evliliğin ilk yıllarında boşanmayı düşüneceklerini ifade ederken, bu oran dinî inanç düzeyi orta deneklerde % 3.4'e inmektedir. Dinî inanç düzeyi yüksek olan deneklerde böyle bir şeyi düşünen hiç kimse yoktur. Dinî inanç düzeyi düşük deneklerde evliliğin ilk yıllarında belki boşanmayı düşünebileceklerini ifade edenlerin oranı % 43.8 iken, dinî inanç düzeyi orta olan deneklerde bu oran % 25.9'a, dinî inanç düzeyi yüksek olanlarda ise % 10.4'e düşmektedir. Bu sonuçlardan dinî inanç düzeyi yüksek olan bekar deneklerin yapacakları evliliğe daha çok güvendikleri ve daha umutlu oldukları ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Türkiye'de istatistiksel olarak konuya baktığımızda aile kurumunun çok güçlü bir durumda olduğunu söylemek mümkündür. Ancak konuya derinlemesine yaklaşıp bireyler arası boyuta indiğimizde durum değişmektedir. Gerçekten genel anlamda konu ele alındığında aile kurumunun güçlü olduğu ve toplum tarafından sahiplendiği ve benimsendiği açıktır. Ancak özellikle kadın ve erkekler arasında önemli farklılaşmalar görülmektedir. Erkekler genel olarak evliliklerinden daha memnundurlar. Beklentilerine büyük oranda kavuşmuşlardır. Çevrelerindeki ailelerin de böyle olduğunu düşünmektedirler. Ancak kadınlar evliliklerinde, erkeklere nisbetle daha az oranda mutludurlar; beklentilerine daha az oranda nail olabilmişlerdir ve çevrelerindeki ailelerin de böyle olduğunu düşünmektedirler. Kadınların davranış olarak olmasa bile tutum olarak aileyi sahiplenme ve benimseme düzeyleri erkeklere göre daha düşüktür. Dolayısıyla bu tablo, aile içerisinde kadın ve erkek arasında bir takım problemlerin olduğunu göstermektedir. Bu problemlerin bir kısmı toplumda var olan örf ve adetlerden, bir kısmı da eşlerin bireysel yapılarından kaynaklanmaktadır. Toplumumuzda, aile içerisinde kadına biçilen rol, edilgen bir roldür. Kadının aile içerisinde hakim veya eşit olması hoş karşılanmaz. Bu durumda kadın çoğunlukla eşinin -daha sonra da çocuklarının- istek ve arzuları doğrultusunda hareket etmekte; beklentilerine kavuşamadığı gibi büyük oranda da kişiliği silikleşmektedir. Bu yüzden araştırmamızda kadınların evliliğe başlarken erkeklere nazaran daha az mutluluk hayalleri kurdukları ortaya çıkmıştır. Kadının sosyal yaptırımlardan dolayı bir davranış ve bir eylem olarak evlenmemeyi seçmesi gibi bir durum söz konusu değildir; ancak tutum olarak böyle bir tercihe erkeklerden daha meyilli olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye'de evlenme çağında olan kuşak ile bir önceki kuşak arasında, aile kurumuna bakış açısından çok büyük bir tezat yoktur. Zaten birbirini takip eden iki kuşak arasında büyük bir tezatın yaşanması sosyolojik açıdan her zaman görülen bir şey değildir. Araştırmamızda bekar deneklerin de evli denekler gibi büyük çoğunlukla aile kurumunu benimsediği ve sahiplendiği görülmektedir. Ancak bekar deneklerin aileyi sahiplenme düzeyleri, evli deneklerden daha düşük çıkmıştır. Ve istatistiksel açıdan aralarındaki farklılaşma önemlidir. Bu durumda genç kesime yönelik olarak aile konusunda bilinçlendirici ve bilgilendirici çalışmaların yapılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Günümüzde, hakim hayat tarzı olan bireyciliğin ülkemizde de kabul görmesi ve aile konusundaki Batılı davranış biçimlerinin yaygınlaşması bu farklılaşmanın önemli sebeplerindedir.

Şüphesiz genç kesime yönelik olarak çalışmaların en önemlilerinden ve etkililerinden birisi de toplumumuzda yaygın olarak benimsenen aile içi roller ve iletişim üzerine yapılan çalışmalar olacaktır. Böylelikle hem evli çiftlere yönelik çalışma yapılmış olacak, hem de bu çalışmanın sonucu olarak genç nesilin önüne olumlu yönden örnek alacakları aileler çıkarılmış olacaktır.

Sosyo-ekonomik durum aileye bakışı ve ailenin huzurunu önemli ölçüde etkilemektedir. Araştırmamızda aile kurumuna en çok bağlı olan ve en çok sahiplenen kesimin orta tabaka olduğu görülmüştür. Bu konuyla ilgili olarak araştırmamızın diğer önemli bir bulgusu da yoksul kesimden zengin kesime doğru çıktıkça çevredeki aileleri mutlu görme düzeyinin artmasıdır. Yoksul kesim, kendi yaşadığı zorluklardan da etkilenerek çevrelerindeki aileler içerisinde mutlu ve huzurlu olanların oranının düşük olduğuna inanmaktadır.

Araştırmamızda son olarak dinin, aile kurumu ve aile içi ilişkiler üzerinde çok etkin rolü olduğu tesbit edilmiştir. Bireylerin dinî inanç düzeyleri yükseldikçe aileye bağlılıkları artmakta, çevrelerindeki ailelerin daha mutlu olduklarını düşünmekte, kuracakları ailenin daha mutlu olacağını düşünmekte ve boşanma daha az hatırlarına gelmektedir. Bunda şüphesiz dindar bireylerin, aileyi herşeyden önce dinî bir kurum olarak görmelerinin ve aile değerlerine bağlılığın bir "ibadet" olduğunu düşünmelerinin önemli bir payı vardır.