

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 11, Ocak-Haziran 2009

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 11, Ocak-Haziran 2009
ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher
Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor
Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (*Sakarya Ü.*) / H. Mehmet GÜNAY (*Sakarya Ü.*) / Ahmet BOSTANCI (*Sakarya Ü.*)
İrfan İNCE (*Sakarya Ü.*) / Atilla ARKAN (*Sakarya Ü.*) / Fuat AYDIN (*Sakarya Ü.*)
Murteza BEDİR (*İstanbul Ü.*) / Erdinç AHATLI (*Sakarya Ü.*) / İsmail ALBAYRAK (*ACU National, Avustralya*) / Mehmet ÖZŞENEL (*Sakarya Ü.*) / Muhammet ABAY (*Marmara Ü.*) / Yavuz KAMADAN (*Sakarya Ü.*) / Muammer İSKENDEROĞLU (*Sakarya Ü.*) / Merve ÖZDEMİR (*Sakarya Ü.*)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ali ERBAŐ (<i>Sakarya Ü.</i>)	M. Sait ÖZERVARLI (<i>İSAM</i>)
Alparslan AÇIKGENÇ (<i>Fatih Ü.</i>)	Mehmet PAÇACI (<i>Ankara Ü.</i>)
Bilal GÖKKIR (<i>İstanbul Ü.</i>)	Mesut OKUMUŐ (<i>Hitit Ü.</i>)
Cağfer KARADAŐ (<i>Uludağ Ü.</i>)	Muhsin AKBAŐ (<i>O.Mart Ü.</i>)
E. Sait KAYA (<i>İSAM</i>)	Musa YILDIZ (<i>Gazi Ü.</i>)
Ejder OKUMUŐ (<i>Osman Gazi Ü.</i>)	Mustafa KARA (<i>Uludağ Ü.</i>)
Ferhat KOCA (<i>Hitit Ü.</i>)	Mustafa ÖZTÜRK (<i>Çukurova Ü.</i>)
Hasan HACAK (<i>Marmara Ü.</i>)	Ö. Mahir ALPER (<i>İstanbul Ü.</i>)
İ. Kafi DÖNMEZ (<i>29 Mayıs Ü.</i>)	Rařit KÜÇÜK (<i>DİB</i>)
İbrahim HATİBOĞLU (<i>Yalova Ü.</i>)	Recep KAYMAKCAN (<i>Sakarya Ü.</i>)
M. Ali BÜYÜKKARA (<i>Marmara Ü.</i>)	Şükrü ÖZEN (<i>Yalova Ü.</i>)
M. Erol KILIÇ (<i>Marmara Ü.</i>)	Yunus APAYDIN (<i>Erciyes Ü.</i>)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Ahmet Turan ARSLAN / Ahmet BOSTANCI / Faruk BEŞER / Mehmet ERDOĞAN
H. Mehmet GÜNAY / İ. Hakkı İNAL / Namık Kemal KARABİBER / Cağfer KARADAŐ
Merve ÖZDEMİR / Levent ÖZTÜRK / Lütfi ŞEYBAN / Ö. Faruk TEBER

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Hayati YILMAZ

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE

Tel: +90 (264) 274 30 60 | e-posta: hayatiy@gmail.com | Web: http://www.usuldersigi.com

Ocak 2012

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler
*Permissible (Halal) and Forbidden (Haram) Foods In Terms of Islamic Law
and Some Current Issues*

Kâşif Hamdi OKUR

7 – 40

Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları
Khawarij As a Background for Intellectual and Religious Violence and Its Reflections to the Present

Halil İbrahim BULUT

41 – 54

Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinsein Örneği
Studies About Methodolgy of Islamic Heresiography in the West: Keith Lewinsein Example

İbrahim Hakkı İNAL

55 – 70

موقف الإسلام من ظاهرة العنف ضد المرأة من وجهة نظر أساتذة الشريعة
*Islam's Position on The Phenomenon of Violence Against Women
from The Perspective of Law Professors*

Safiyye CİBALİ, Muhammed Muhsin HÜSEYNAT, Hüseyin Muhammed er-REBABİA

71 – 93

Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi
Ibn Khaldun's Theory of Language in his Work Muqaddimah

Ramazan DEMİR

95 – 116

Grnata İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri
*Within The Context of Granada War (1568-1570) Relationship
Between Ottoman State And Al-Andalus*

Feridun BİLGİN

117 – 140

Tanıtm ve Değerlendirmeler

Al-Ghazali and Theory of The Soul: A Comparative Study, Noor Shakirah Mat Akhir
İsmail ALBAYRAK

141 – 143

Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı, H. Mehmet Günay

Şükrü ŞİRİN

143 – 147

Pezdevî'nin Kelamî Görüşleri, Selim Özarıslan

Hüseyin DOĞAN

148 – 152

Şafî'nin Kıyas Anlayışı, Soner Duman

Elif DURSUNÜST

152 – 155

Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği), Kâşif Hamdi Okur

Merve ÖZDEMİR

155 – 162

İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu, Talip Türcan

Tuba ERKOÇ

162 – 165

Küreselleşen Çağda İslam, Ramazan Biçer

Ferihan ÇAKAR

165 – 168

Yayın İlkeleri

169

Temsilciler

170

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

Ülkemizdeki İslamî ilimler konusundaki akademik araştırmaların birikimlerinden biri olan dergimizin 11. sayısıyla huzurlarınızdayız. Bir önceki sayımızla akademik hakemli dergiler için önemli bir eşik olan beş yılı tamamlamış olmanın da verdiği güvenle yolumuza devam ediyoruz. Bu vesile ile başta yayın kurulu olmak üzere katkıları olan tüm dostlarımıza teşekkürlerimizi arz ediyoruz.

Her zaman olduğu gibi bu sayımız da iki genel bölümden oluşmaktadır: Makaleler ve Tanıtım ve değerlendirme yazıları... Yeni sayımızda altı makale ile yedi tanıtım yazısı yer almaktadır. Dergimizin bu sayısının ilk makalesi, Doç.Dr. Kâşif Hamdi OKUR'un kaleme aldığı "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler" adlı çalışmadır. Genetiği değiştirilmiş organizmalar (GDO) ile ilgili tartışmalarının hemen her boyutta ele alındığı bir dönemde bu makale oldukça güncel bulunacaktır.

İkinci makalemiz, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları" başlığını taşımaktadır. Prof.Dr. Halil İbrahim BULUT'a ait bu makale deyine aktüel görülecek bazı tartışma konularının tarihi temellerine ışık tutmaktadır.

Diğer bir makalemiz, Yrd.Doç.Dr. İbrahim Hakkı İNAL'ın "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği" başlığıyla yazdığı; oryantalist bakış açısının yansımalarından mezhepler tarihi alanındaki bir örneğini ele almaktadır.

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerden biri de Ürdünlü araştırmacılar Safiyye Cibali, Muhammed Muhsin Hüseyinat, Hüseyin Muhammed er-Rebabia tarafından kaleme alınan ve başlığı "İslam Hukukçularına Göre Kadına Karşı Şiddetin Dindeki Yeri" diye Türkçeye çevrilecek Arapça bir makaledir.

"Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldun'un Dil Teorisi" konulu makalesinde Yrd.Doç.Dr. Ramazan DEMİR, toplum bilim konularındaki öncü görüşleriyle tanınan büyük İslam bilgini İbn Haldun'un dil alanındaki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.

Dr. Feridun BİLGİN, “Gırnata İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri” adını taşıyan yazısıyla, Endülüs Devleti’nin son yıllarına ait bir dönemde Osmanlı-Endülüs hattına yoğunlaşmaktadır.

Usûl İslam Araştırmaları’nın 11. sayısı bu makalelerin ardından yer alan yedi adet kitap tanıtım ve değerlendirme yazısı ile sona ermektedir.

Çok kısa bir süre içinde yayınlamaya çalıştığımız 12. sayımızda ve sonraki yeni sayılarda buluşmak üzere...

Tevfik Allah’tandır.

Faruk Beşer

İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*

*Kâşif Hamdi OKUR***

Permissible (Halal) and Forbidden (Haram) Foods In Terms of Islamic Law and Some Current Issues

As is the case with all domains of life, abiding the limits of permission and forbidden in foods which satisfy the basic physiological needs is among the sine qua nons of religious behaviour. In this study we will firstly divide foods in two parts as animal and herbal foods. Then we will discuss which kinds of foods are forbidden or permitted. Lastly we will try to deal with some actual topics about permitted foods.

Key Words: Permissible, Forbidden, Food, Islamic Dietary Law.

Anahtar Kelimeler: Helal, Haram, Gıda, İslam hukukunda helal ve haram gıdalar.

İktibas / Citation: Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usûl*, 11 (2009/1), 7 - 40.

I. GİRİŞ

İnsanoğlunun varlığını sürdürebilmek için en önemli gereksinimlerinden biri de gıda ihtiyacıdır. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla helal ve temiz olarak nitelenen gıda maddeleri insanın istifadesine sunulmuştur.¹ Helal ve haram kavramları dini yaşayış açısından son derece önem arz etmektedir. İnanan bir insan hayati faaliyetlerini helal dairesi içerisinde, haram olan sahaya tecavüz etmeksizin sürdürmek durumundadır. Dini terminolojide helal "dinen izin verilmiş ve serbest olan"ı, haram da "dinen yasaklanmış olan"ı deyimlemektedir.² Haram kılmak, helal dairesini belirlemek yalnızca şâriin yetkisindedir. Bu yetki sahasını

* Bu metin, 02-04 Haziran 2009 tarihleri arasında Bursa'da düzenlenen VI. İlahiyat Fakülteleri İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Bk. Bakara, 2/168, 172; Mâide, 5/88.

² Bedrüddin el-Aynî, *Remzü'l-hakâik*, Beyrut 2004, c. II, s. 372. Konuyla ilgili terminolojik ayrıntı ve tartışmalar için bk. Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâhisü'l-hükm inde'l-usûliyyîn*, Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, yy. ts., s. 98; Ferhat Koca, "Haram (fıkıh)", *DİA*, c. XVI, ss. 100-101.

ihlale yeltenenler ise ciddi eleştirilerle karşı karşıya bırakılmıştır.³ Haram ve helali belirleme yetkisinin Allah'a ait olmasının yanı sıra, yasaklanmamış her şeyin helal olduğu, harama götüren şeylerin de haram olduğu, haram konusunda hile yapılamayacağı, iyi niyetin haramı meşru kılmadığı, haram şüphesi taşıyan şeylerden de kaçınılması gerektiği ve haramların zaruret durumunda mubah olabileceği gibi prensipler de bu alanın temel çerçevesini belirlemektedir.⁴

Helal ve haram sınırına riayet etmek, özellikle gıdalar konusunda ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim peygamberlere yönelik olan hitapta önce helal gıda ile beslenmesi, akabinde salih amel işlenmesi emredilmiştir.⁵ Gerek gıdasında gerek kazandığında helal-haram ölçüsüne riayet etmeyenin, düzenli ibadetlerinde çok titiz olsa bile dualarının kabul olunmayacağı, Allah katında bir değer taşıyamayacağı da vurgulanmıştır.⁶ Bu verilerden de anlaşılacağı üzere helal gıda ile beslenmek, dindar bir yaşayışın olmazsa olmaz şartıdır.

Bu çalışmada gıdaları hayvan kökenli ve bitki kökenli gıdalar şeklinde iki grupta ele alarak helal ve haram olmaları açısından değerlendirmeye, akabinde de helal gıda bakımından günümüzde aktüalitesini koruyan bazı konuları ele almaya çalışacağız. Hiçbir iddia taşımayan bu metin, helal ve haram gıdalarla ilgili ciddiyetini önemli ölçüde hissettirmeye devam eden problemlerin tartışılmasına zemin oluşturabilecek bir çerçeve işlevi görmeyi amaçlamaktadır.

A. HELAL VE HARAM OLAN GIDALAR

Helal ve haram olan gıdalar bağlamında Kur'an-ı Kerim'de *tayyib/tayyibât* kavramının öne çıktığı görülmektedir. Tayyib kelimesi Râğıb el-İsbehânî'nin açıklamalarına göre hoşça giden beğenilen şeyler, yenilmesi helal olan yiyecekler, usulüne uygun olarak kesilmiş hayvanlar, verimli ve temiz toprak, iyi davranışta bulunan erdemli insanlar gibi oldukça olumlu nitelikleri içeren bir anlam çevresine sahiptir.⁷ Bu kavramın karşısında da olumsuz anlamların yüklendiği *habîs* kelimesi yer almaktadır.⁸ Gıdalar bağlamında ise *tayyib*, helal olan ve insanın

³ Bk. Araf, 7/32; Yunus, 10/59; Nahl, 16/116.

⁴ Haram ve helal konusundaki temel prensiplerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf el-Karadâvi, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Beyrut 1985, ss. 21-40.

⁵ Bk. Müminün, 23/51.

⁶ Müslim, Zekat, 19; Nevevî, *Şerhu sahihi Müslim*, Beyrut ts., c. VII, s. 100.

⁷ Râğıb el-İsbehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut ts., ss. 308-309; el-Mikdâd es-Süyürî, *Kenzü'l-irfân fi fihri'l-Kur'an*, Kum 1422, s. 613.

⁸ Bk. Râğıb el-İsbehânî, *el-Müfredât*, s. 141; Süyürî, *Kenzü'l-irfân*, ss. 613-614.

hoşlandığı temiz yiyecekleri deyimlemektedir.⁹ Hz. Peygamber'in "tayyib olanları helal kılan" ve "habîs olanları haram kılan" şeklinde nitelendiği dikkate alındığında,¹⁰ gıdalar söz konusu olunca insanın hoşlandığı, faydalı ve temiz yiyeceklerin prensip olarak helal, insanın hoşlanmadığı, iğrenç ve temiz olmayan şeylerin ise prensip olarak haram olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Temel yaklaşım bu olmakla beraber kimi zaman cezalandırmak maksadıyla belli toplumlara bazı *tayyib* niteliği taşıyan yiyecekler haram kılınmıştır.¹² Dolayısıyla haram ve helal kılma yalnızca fayda ve zararlar bağlantılı olmayıp şâriin teabbüdî yönü ağırlıklı olan bir tasarrufudur.¹³ Nitekim bu husus yasak yiyecek uygulamasının ilk defa gündeme getirildiği Hz. Adem kıssasında da kendini göstermektedir.¹⁴ Haramlık ve helallik kriteri olarak bazı somut gerekçeleri bağlayıcı kabul edenler, bu gerekçeler izale edilebildiği takdirde haramlığın ortadan kalkabileceği gibi düşüncelere kapılabilmektedirler.¹⁵ Ancak gözden uzak tutulmamalıdır ki haram ve helal sınırına riayet etmek mükellefler açısından fayda ve zarar ilişkisine dayalı somut gerekçelerin ötesinde, kulluğun bir gereği olarak dünyada tabi tutulduğumuz imtihanın bir parçasını oluşturmaktadır.¹⁶

Klasik literatürde yenilebilecek nesnelerin cemâdât ve madenler, hayvan kökenli olanlar ve bitki kökenli olanlar şeklinde üç grupta toplandığı görülmektedir.¹⁷ Cemadat ve madenlerin yenilebilmesi insan sağlığına faydalı veya zararlı olması açısından ele alınmıştır. Tuz gibi yenmesi mutat olan inorganik gıda maddelerinin tüketilmesinde bir sakınca görülmemekle birlikte, yenmesi mutat olmayan, insan sağlığına olumsuz etkileri olan toprak, çamur gibi maddelerin

⁹ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Beyrut 2001, c. V, s. 185; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, c. II, s. 140.

¹⁰ Araf, 7/157.

¹¹ Temellendirme için bk Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts., c. II, s. 312; Ebu. Mansur el-Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2006, c. VI, s. 81; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XV, ss. 381-382; Behûtî, *er-Ravdu'l-mürbî*, Dımaşk 1990, s. 476; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul ts., c. IV, s. 2299; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, ss. 30-32.

¹² Bk. Nisa, 4/160-161; Enam, 6/146. Ayrıca bk. Süleyman Gezer, "Kur'ân'da Geçen Bazı Yasakların [Haramların] Mahiyeti Üzerine", *Hitit ÜİFD*, 2007/2, c. VI/12, ss. 110-112.

¹³ Bk. İzzüddin İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm*, Beyrut 1990, c. I, s. 34.

¹⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te Helal ve Haram Gıdalar*, İstanbul 2000, ss. 33-49.

¹⁵ Bu yaklaşımın ilgi çekici bir örneği olarak, sağlığa zararlı nitelikleri giderilebildiği takdirde domuz etinin haram kapsamından çıkabileceğini savunan Dr. Milaşlı İsmail Hakkı'yı zikredebiliriz. Bk. Dr. Milaşlı İsmail Hakkı, *Tezkiyetü'l-luhûm fi'l-İslâm*, İstanbul 1341 [1922]; a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, Ahmet Sait Matbaası, [İstanbul] 1933.

¹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Ferhat Koca, "Haram (fıkıh)", s. 101.

¹⁷ Söz konusu tasnif ve yaklaşımlarla ilgili genel olarak bk. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985, c. II, ss. 93-94; Zebîdî, *İthâfû'sâdeti'l-müttekin*, Dârü'l-fıkr, yy. ts., c. VI, ss. 14-19.

yenilmesine ise olumlu bakılmamıştır.¹⁸ Bitki kökenli gıda maddelerinde haram ve helallik durumu, akıl ve beden sağlığına zarar vermesi açısından ele alınmış, bu bağlamda alkollü içki ve uyuşturucu maddelerin kullanılması helal görülmemiştir.¹⁹ Hayvan kökenli gıda maddelerinde ise hangisinin, hangi şartlarda tüketilebileceği nasslarda üzerinde ehemmiyetle durulan, fukaha tarafından detayları ile ilgili oldukça ayrıntılı bir doktrin geliştirilen bir konu olarak kendisini göstermiştir.²⁰

B. HAYVAN KÖKENLİ GIDALAR

Kur'an-ı Kerim'de yenilmesi helal olan hayvansal gıdalar üzerinde ayrıntılı bir liste verilmemiştir. Temiz ve helal olan gıdaların yenilebileceğine dair genel vurgunun yanı sıra,²¹ "behîmetü'l-enâm" tabiri ile yenilmesi mutata olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlara²² atıf yapılmıştır.²³ Bu konuda somut çerçevenin belirlenmesi, haram olan hayvan kökenli gıdaların zikredilmesi ile gerçekleşmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de dört ayette yenilmesi yasaklanmış olan hayvanlar ve hayvan kökenli gıdalar açıkça belirtilmektedir:

Allah size ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına boğazlanan(hayvanlar)ı haram kıldı. Bununla birlikte kim mecbur kalırsa -istek göstermeksizin ve sınırı aşmaksızın bunlardan yemesinde ona herhangi bir günah yoktur... (Bakara, 2/173)

Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanmış, boğulmuş, darp edilerek öldürülmüş, düşme sonucu ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış olan hayvanlar -canları çıkmadan önce yetişip kestikleriniz bu hükmün dışındadır- ile [putlar adına dikilmiş olan] taşlar üzerine boğazlanan kurbanlar size haram kılındı...(Maide, 5/3)

Bana vahyedilenler arasında leş, akıtılmış kan, iğrenç bir şey olan domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesildiği için murdar olan hayvandan başka yenilmesi haram kılınmış herhangi bir şey bulamıyorum...(Enam, 6/145)

O, size sadece leşi, kanı, domuz etini ve Allahtan başkası adına kesilene yasaklamıştır...(Nahl, 16/115)

Bu dört ayette, haram kılınan hayvan kökenli dört yiyecek bulunmaktadır. Kendiliğinden ölen ya da nassların öngördüğü şekilde boğazlanmaksızın öldü-

¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 93; Zebîdî, *İthâf*, c. VI, s. 15; Şürûnbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, Beyrut 2001, s. 171; Siddîk Hasen Han, *er-Ravdatü'n-vediyeh*, Beyrut 1992, c. II, s. 185.

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 93.

²⁰ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1333, c. I, ss. 377-382.

²¹ Bakara, 2/172; Maide, 4/4-5; Araf, 7/32.

²² Bu tabir için bk. Râğîb el-İsbehânî, *el-Müfredât*, s. 499; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XI, s. 277; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, s. 24; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1305, c. IV, s. 194, s. 502.

²³ Maide, 5/1; Hac, 22/28, 34.

rülen hayvanın (meyte/leş) etini yemek haram kılınmıştır.²⁴ (Maide, 3/5) ayetinde zikredilen "...boğulmuş, darp edilerek öldürülmüş, düşme sonucu ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş ve yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmış olan hayvanlar..." meyte kapsamında değerlendirilmektedir.²⁵ Tevhid inancının bir gereği olarak Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etleri haram kılınmıştır. Burada öncelikli olarak putlar namına kesilen hayvanlar söz konusudur.²⁶ Bu ayetler ve (Enam, 6/118-119, 121) ayetleri çerçevesinde hayvan kesilirken Allah'ın adının anılmasının zorunlu olup olmadığı tartışılmıştır. Şafîiler, ayetlerdeki yasaklamanın putlar için kesilen hayvanlar hakkında geçerli olduğunu ileri sürerek kesilen bir hayvanın etinin yenmesi için Allah'ın adının anılmasını şart olarak görmemişler, müstehab kabul etmişlerdir. Hanefiler, tesmiyenin kasıtlı olarak terk edilmesi durumunda hayvanın yenmeyeceğini, unutulmuş olarak terk edilmesi durumunda yenebileceğini savunmuşlardır. Bunların yanında her ne suretle olursa olsun Allah'ın adı anılmaksızın kesilen hayvanın etinin yenilmeceğini savunanlar da vardır.²⁷ Kimi çağdaş müellifler Şafîilerin görüşlerini tercih etmekle beraber,²⁸ nassların zahiri ifadelerindeki vurgu bu konuda mümkün olduğu kadar hassasiyet gösterilmesini telkin etmektedir. Ayeti kerimelerde haram kılınan kan, (Enam, 6/145) ayetindeki "akıtılmış" kaydı ışığında hayvandan diri iken alınan ya da kesilirken damarlardan boşalan kan şeklinde anlaşılmıştır.²⁹ İlgili ayetlerde haram olduğu tasrih edilen diğer hayvan kökenli gıda ise domuz etidir. Ayetlerde "domuzun etinin" vurgulanması, bu hayvandan beklenen en önemli yararın etine yönelik olması nedeniyle. Domuzun yalnızca etinin değil, kemikleri ve yağı da dahil bütün cüzlerinden faydalanmanın haram olduğu tasrih edilmiştir. Domuzdan kaçınmanın kapsamı konusunda ulaşılan görüş birliğini Cessâs, "ümmetin domuzla ilgili ayetlerin metninde ittifak ettiği gibi, muhtevası ve yorumlanmasında da ittifak ettiği" tespitiyle vurgulamaktadır. Yalnızca domuz kılınının deri vb. mamullerin dikişi için kullanılabilceği, bir

²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. I, s. 107; Süyûri, *Kenzü'l-irfân*, s. 615.

²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, s. 168.

²⁶ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, Riyad 1409, c. I, s. 183; Kurtubî, *el-Câmi*, c. II, ss. 150-151; Süyûri, *Kenzü'l-irfân*, s. 615; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm min tefsîri âyâti'l-ahkâm*, Beyrut 2007, ss. 195-196, s. 242; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm*, s. 48.

²⁷ Konuyla ilgili olarak bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, ss. 363-364; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, ss. 130-131; Süyûri, *Kenzü'l-irfân*, s.634; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm*, ss. 239-240; M. Ali Sayis/A. Sübkî/M.İ. Kursûn, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Beyrut 1994, c. I-II, ss. 642.

²⁸ Ebu Seri Muhammed Abdülhâdi, *Ahkâmü'l-etime ve'z-zebâih fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1986, ss. 165-172.

²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, s. 170; Siddîk Hasen Han, *Neylü'l-merâm*, s. 24; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm*, s. 47.

takım çekincelerle birlikte kabul görmüştür.³⁰ Ancak Zahirîler, “tabakalanan deri temiz olur”³¹ hadisinin kapsamına girdiği gerekçesiyle domuz derisinin tabakalandığı takdirde kullanılabileceğini savunmuşlardır.³² Hanefî fakîh Ebu Yusuf’tan da tabakalandığı takdirde domuz derisinin temiz olacağına dair bir rivayet bulunmakla birlikte ilgili rivayet, “zahirü’r-rivâye” kapsamındaki mezhebin temel görüşü ile uyuşmamaktadır.³³

Domuz etinin haramlığı Tevrat’ta da dile getirilmiş bir husustur.³⁴ Hıristiyanlarca muteber kabul edilen İncillerde yer yer domuzu aşağılayıcı ifadeler olmakla birlikte,³⁵ domuz eti yeme yasağı bulunmamaktadır.³⁶ Hıristiyanların yasak gıdalar konusundaki yaklaşımı Pavlus’un belirttiği “çarşıda satılan her şeyin yenebileceği”³⁷ düsturu çerçevesinde şekillenmiş görünmektedir. Tevrat hükümlerinin Hıristiyanlar açısından da bağlayıcı olduğu İncillerde dile getirilmekte ise de³⁸ günümüzde domuz eti yeme yasağı Hıristiyanlarca uygulanmamaktadır.³⁹ Bu durum, Hıristiyanlığı farklı kültürlerdeki toplumlar arasında

³⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. I, s. 124, c. II, s. 303; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, Beyrut 1987, s. 188; Kurtubî, *el-Câmi*, c. II, s. 150; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, Beyrut 1986, c. I, s. 63; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, Beyrut 1993, c. VI, ss. 87-88; İbn Abidin, *Minhatü’l-hâlık*, Beyrut 1993, c. VI, ss. 87-88 (*el-Bahrü’r-râik* ile birlikte); İbn Kudâme, *el-Muğni*, Riyad 1997, c. I, s. 109; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, İstanbul 1289, s. 551; Çeşmî-zâde Muhammed Halis, *Hulâsatü’l-ecvibe*, İstanbul 1325, c. II, s. 163. Kimi müellifler domuz kılının –zarurete mebnîbadana fırçası yapımında da kullanılabileceğini tasrih etmişlerdir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul ts., ss. 55-56 (II. Kitap, 73 nolu mesele), s. 419 (VII. Kitap 63 nolu mesele).

³¹ Müslim, *Hayz*, 27; Ebu Davud, *Libâs*, 38.

³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, c. I, s. 128, ss. 132-133; c. VI, s. 55, ss. 57-58.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. I, s. 202; Kâsânî, *Bedâi*, c. I, s. 86; İbrahim el-Halebî, *Gunyetü’l-mütemelli (Halebî-i Kebîr)*, İstanbul 1295, ss. 147-148; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, c. I, 106; Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî alâ merâkı’l-felâh*, Kahire 1356, s. 90. Tıbbî sakıncaları giderildiği takdirde domuz etinin yenilebileceğini savunan Dr. Milaşlı İsmail Hakkı, Ebu Yusuf’tan nakledilen bu rivayete dayanarak tabakalanan domuz derisinin imalatta kullanılabilceğini ileri sürmüştür. Milaşlı’nın şu ifadeleri ilgi çekicidir: “Biz İmam Ebu Yusuf’tan daha mı müttaki olacağız? Herhalde mezhebimizin en büyük imamlarından olan İmamı [Ebu] Yusuf’un kavli ile amel olmak bazı meselelerde râcih olmayabilir. Fakat hiçbir vakit günah olmaz.” Bk. *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, s. 30. Milaşlı’nın bu cümleleri, kendi bağlamından koparılmış fikhî ifadelerin, fikhın genel amaçları ve mantalitesine aykırı bir argüman haline sokulabileceğinin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.

³⁴ Levililer, 11/7; Tesniye, 14/8.

³⁵ Matta, 7/6; Markos, 5/13.

³⁶ Mamefih bugün Hıristiyanların apokrif olarak nitelediği Barnabas İncili’nde, domuz eti yemenin haram olduğuna gösteren ifadeler yer almaktadır. Bk. *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız, İstanbul ts., Fasil 32, s. 101.

³⁷ Pavlus’un Korintoslulara I. Mektubu, 10/25.

³⁸ Matta, 5/17-20.

³⁹ Karadâvî, *el-Halâl ve’l-harâm*, s. 44.

yaymak amacıyla yasak gıdaları “kan, putlara sunulan kurban ve boğulmuş olan hayvan”la sınırlayan⁴⁰ havarilerin tutumuyla açıklanabilir.

Kur’ân’da dile getirilen haram gıdalar içerisinde Müslümanların en çok sındıkları domuz ve domuz mamulleri olmuştur. Alkolleri içeceklerle ilgili yasaklar konusunda daha mütesahil davranan Müslüman toplumlarda domuz eti yasağına şiddetle riayet edilmesi, bu yasağın bir anlamda müstakil kimlik oluşturucu bir niteliğe büründüğünün göstergesi olarak düşünülebilir.⁴¹ Nitekim bu konuda kayda değer ilk tereddütler modernleşme dönemi ile gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Dr. Milaslı İsmail Hakkı ilgi çekici bir örnek oluşturmaktadır.⁴² Konuyla ilgili yazdığı risalelerinde domuz eti yeme yasağının tamamen tıbbi gerekçelere dayandığını iddia eden Milaslı, (Maide, 5/3) ayetindeki (مَا ذَكَيْتُمْ) ibaresinden hareketle “tezkiye” kavramına “bir şeyin eksikliklerini gidermek ve zararlarını ortadan kaldırmak” anlamı yüklemiş, ayetteki istisnanın domuz etini de kapsadığını ileri sürerek tıbbi açıdan tezkiye edilerek sağlığa zararlı unsurlardan temizlendiği takdirde domuz eti yemenin haram olmayacağı sonucuna varmıştır.⁴³ Aynı zamanda ileri sürdüğü iddianın, ayette mündemiç olan ve ancak bilimin gelişmesiyle ortaya çıkarılabilen mucizevi bir hakikat olduğunu da söyleyebilmiştir.⁴⁴ Zaman zaman domuz etinin besin kaynağı olarak kullanılmasının gerekliliğini gündeme getirenlerin, meselenin dini yönünü izah sadedinde Milaslı’ya atıfta bulunmaları da dikkatten kaçmamaktadır.⁴⁵ Ancak bu yaklaşımlar maşeri vicdanda yankı bulamamış, toplumun bu konudaki hassasiyetini sarsacak bir boyut kazanamamıştır.⁴⁶

⁴⁰ Bk. Resullerin İşleri, 15/20, 29.

⁴¹ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mehmet Erdoğan, “Haramlar ve Helaller”, *İslam İlmihali*, İstanbul 2007, s. 666, s.675. Bu bağlamda Türklerin Müslüman olmadan önce de domuz beslememiş ve domuz eti yememiş olmaları ilgi çekicidir. Kimi yazarlar bu hususu domuzun göçebe toplumlar tarafından yetiştirilmeye elverişli bir hayvan olmamasına bağlamaktadır. Bk. Turgut Akpınar, “Domuz Eti Yeme Yasağı ve Türkler”, *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, ss. 82-94.

⁴² Dr. Milaslı İsmail Hakkı, 1327 (1909) yılında kaleme aldığı *Din-i İslam ve Ulum u Fünûn* adlı eserinde domuz eti yeme yasağını hararetle müdafaa etmiş, domuz eti hakkında “bunun ek-linden içtinap her âkıl için tabii ve umûma meni hikmet ü hükümet için bedihî ve zarûridir.” ifadelerini kullanmıştır (s. 80). Daha sonra Milaslı’nın bu konudaki kanaatlerinin değiştiği 1922 ve 1933 yılında kaleme aldığı risalelerinde görülmektedir.

⁴³ Milaslı İsmail Hakkı, *Tezkiyetül-luhûm fi’l-İslâm*, ss. 3-18; a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, ss. 5-22.

⁴⁴ Milaslı İsmail Hakkı, *Tezkiyetül-luhûm fi’l-İslâm*, s. 11, s. 17; a. mlf., *Hakikat-i İslam*, İstanbul 1343-1341, s. 29 (d.not 1); a. mlf., *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, ss. 15-16, ss. 20-22.

⁴⁵ Bk. İhsan Ekin, *Domuz Etinin Yenilmesi Kesinlikle Haram mıdır?*, Ankara 1972, ss. 14-25; Fehmi Yavuz, *Domuz ve Beslenme Sorunlarımız*, Ankara 1984, ss. 44-45.

⁴⁶ Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, adını vermeksizin “Müslümanlara domuz eti yedirmek için risale yazan bir tabip” şeklinde nitelediği Milaslı’nın görüşlerine ana hatlarıyla temas edip reddetmiştir. Bk. *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. III, ss. 1562-1564. Teorik olarak durum böyle ol-

Domuz etinin haram kılınmasının gerekçeleri bağlamında bazı tıbbi hususlara da dikkat çekildiği görülmektedir.⁴⁷ Buna mukabil, ileri sürülen gerekçeler giderildiği takdirde söz konusu yasağın ortadan kalkabileceği iddiaları ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Mamafih buradaki yasaklığı salt tıbbi gerekçelere bağlı bir yasak olarak kabul etmek, sağlıklı bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla yasağın gerekçesi olarak ileri sürülen hususların giderilmesi, yasağın geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Zira daha önce dikkat çektiğimiz gibi haram kılma, bazı hikmetlerinin kavranması imkan dahilinde olabilmekle birlikte, şâriin teabbüdü karakteri ağır basan bir tasarrufudur. Üstelik domuz eti üzerindeki haramlık da müstakil bir kimlik tesisine medar olacak şekilde köklü ve muhkem bir nitelik taşımaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de yenmesi haram kılınan hayvan kökenli gıdalar leş, akıtılmış kan, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar ve domuz eti olmak üzere dört tanedir. Bu husus ikisi Mekke'de (Enâm, Nahl) ikisi ise Medine'de (Bakara, Maide) nazil olan dört surede tekrarlanmıştır. Yasakların geçtiği ayetlerin ortak özelliği, hemen hepsinde yasaklamanın "hasır" (sınırlama) ifade eden dil özellikleri kullanılarak belirtilmesidir. Dolayısıyla ayetlerde, haram olan hayvan kökenli gıdaların bu dört madde ile sınırlı olduğu vurgulanmış ve bu hüküm Mekke döneminden itibaren Medine döneminin sonuna kadar teşriin her aşamasında muhafaza edilmiştir.⁴⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yağ, peynir ve yaban eşiğinin helal olup olmadığı sorusuna "Helal, Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklamada bulunmadıkları ise serbest bıraktığı (mubah olan) şeylerdendir." cevabını verdiği nakledilmektedir.⁵⁰ İbn Abbas'ın da yasaklanan gıdalarla ilgili görüşünü belirtirken "Cahiliyye halkı bazı şeyleri yerler, bazı şeyleri ise iğrenç sayarak yemezlerdi. Allah peygamberini gönderdi, kitabını indirdi. Helal ve haram kıldığı şeyleri açıkladı. Allah'ın helal kıldığı şeyler helal, haram kıldığı şeyler haram, açıklama yapmadığı şeyler ise serbesttir." dediği ve (Enam, 6/145) ayetini okuduğu rivayet edilmektedir.⁵¹ İbn Abbas, İbn Ömer ve Hz. Âişe gibi sahabilerin haram olan gıdaları ayetlerde ifade edilenlerle sınırlı gördükleri de konuyla

makla beraber uygulamada, ülkemizde domuz eti ve mamullerinin sanılanın ötesinde bir yaygınlıkta tüketildiği ileri sürülmektedir. Bu konuda dikkat çekici tespitler içeren bir monografi için bk. Reşit Haylamaz, *Türkiye'de Domuz Gerçeği*, İzmir 1996.

⁴⁷ Bu konuda bk. Asaf Ataseven, *Din ve Tıp Açısından Domuz Eti*, Ankara 2007, ss. 40-61.

⁴⁸ Örnek olarak bk. Ekin, *Domuz Etinin Yenilmesi Kesinlikle Haram mıdır?*, ss. 10-13.

⁴⁹ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, s. 168; Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed el-Kocavî, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ tefsîri'l-kâdî el-Beydâvî*, İstanbul 1306, c. 1/2 (tekmile), s. 217.

⁵⁰ Tirmizi, *Libas*, 6; İbn Mace, *Etime*, 60; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, Kahire 1971, c. VIII, s. 120, s. 125.

⁵¹ Ebu Davud, *Etime*, 30; Azîmâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, Beytü'l-efkâr ed-devliyye, Riyad-Amman ts., s. 1628.

ilgili aktarılan veriler arasında yer almaktadır.⁵² Öte yandan Hz. Peygamber'in ayetlerde yer alanların dışında bazı hayvanların yenmesini yasakladığına dair rivayetlerin varlığı söz konusudur. Ezcümle Hz. Peygamber'in kesici dişleri ile avlanan ve kendini savunan yırtıcı hayvanların, pençeleri ile avlanan ve saldıran yırtıcı kuşların, evcil eşeklerin etlerini yemeyi yasakladığına dair rivayetler hadis külliyyatında yer almaktadır.⁵³ Bu durumda bu rivayetler ve bunların, haram olan hayvan kökenli gıdaları dört madde ile sınırlayan ayetlerle olan ilişkisi meselesi ile karşı karşıya gelmekteyiz. Konuyla ilgili olarak, özellikle (Enam, 6/145) ayeti çerçevesinde, üç ihtimalin gündeme getirildiği görülmektedir. Birinci ihtimale göre yasaklanan gıdaların ayette zikredilenlerle sınırlandırılması (hasr) hükmü, hadislerle kaldırılmıştır. İkinci ihtimale göre ayet, Cahiliyye dönemindeki bazı inanışları reddetmek gibi özel bir bağlama sahip olduğu için hasr ifade etmemektedir. Son ihtimale göre ise ayette yer almayan yasaklamalar haramlık (tahrîm) değil, kerâhat ifade etmektedir.⁵⁴

Fukahânın çoğunluğu hadislerde getirilen yasaklamalar ile ayetteki sınırlayıcı ifadeler arasında bir aykırılık olmadığı kanaatindedir. Hadislerde getirilen yasaklamalar Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayıcı fonksiyonu, haber-i vahidle Kur'ân'ın umumi ifadelerinin daraltıcı yoruma (tahsis) tabi tutulabileceği gibi gerekçelere dayandırılmıştır.⁵⁵ Bu bağlamda, daha önce dikkat çektiğimiz üzere, (Enam, 6/145) ayetinin haram gıdalar konusundaki Cahiliyye inanışını reddetmek amacını taşıdığı, bundan dolayı mezkur ayetin haram gıdalar konusunda sınırlama ifade etmediği de bir argüman olarak ileri sürülmüştür.⁵⁶ Ancak Fahrüddin er-Râzî'nin de dikkat çektiği gibi, haram olan yiyeceklerle ilgili sınırlama, ikisi Mekke'de ikisi de Medine'de inen dört ayette de tekrar edilmiştir. Üstelik (Bakara, 2/173) ayeti gibi Medine'de inmiş olan ayette cahiliyye inanışını reddetmek gibi bir bağlam da bulunmamaktadır.⁵⁷ Bu durum böyle bir yorumun gücünü zayıflatmaktadır.

Râzî, ayetlerin haram olan gıdaları sınırlayıcı ifadeleri karşısında haber-i vahidlere dayanarak bu ayetleri daraltıcı yoruma tabi tutmanın tahsis değil, nesh

⁵² Buhari, Zebâih ve sayd, 28; İbnü'l-münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm*, Mekke ts., c. III, ss. 206-207; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. III, s. 17; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 77; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 2001; c. IX, s. 570; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, Beyrut ts., c. XXI, s. 131; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, s. 128.

⁵³ Bu rivayetler ve değerlendirilmeleri için topluca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, ss. 125-146.

⁵⁴ Bk. İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut 1987, c. II, s. 24.

⁵⁵ Bk. İbnü'l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss. 207-208; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Beyrut 1087, c. IV, s. 210; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. III, s. 19, ss. 21-22.

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. III, s. 19.

⁵⁷ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. XIII, ss. 168-169.

olacağını ileri sürmüştür. Kur'ân'ın haber-i vahidle nesh edilmesinin caiz olmayacağını ifade eden Râzî, bu bağlamda haram kılmanın ancak vahiyle sabit olabileceğini, vahyin de haramlığı ayetlerde ifade edilen gıdalarla sınırladığını belirterek bu doğrultuda Malik İbn Enes'e atfedilen görüşü benimsediğini deklare etmektedir.⁵⁸ Râzî'nin bu yaklaşımı kimi muasır müelliflerce de tasvip edilmiştir.⁵⁹ Ayetlerin hasır ifade eden üslubu bazı müfessirleri daha farklı bir değerlendirme yapmaya sevk etmiştir. Bu yaklaşıma göre ayetlerde öngörülenlerin dışında yasaklamalar ihtiva eden haberler, ayetlerde geçen "rics", "fısk", "bağy" ve "teaddi" gibi illetlerin açıklanması ve uygulanması bağlamında değerlendirilmelidir.⁶⁰ Mamafih Muhammed Reşid Rıza gibi Râzî geleneğini takip eden müfessirler, ayetlerde geçen dört hayvan kökenli gıda dışında yasaklama öngören hadislerin ya kerahat ifade ettiğini ya da belli bir gerekçeye dayanarak geçici bir yasaklama getirdiğini savunmaktadırlar.⁶¹ Örnek olarak Hz. Peygamber'in Hayber'de, evcil eşeğin etinin yenilmesini yasakladığına dair rivayetler mevcut olup, ulema da bunları kabul etmiştir. Ancak bu yasağın, söz konusu eşeklerin necaset yemelerinden veya henüz paylaşılmamış ganimet mallarından yağmalanarak kesilmelerinden kaynaklandığını ya da nakliye araçlarının azalmasını engellemek gibi gerekçelere bağlı olduğunu gösteren rivayetler de bulunmaktadır.⁶² Ancak ulema bu rivayetleri tenkit etmiş,⁶³ evcil eşek etinin mutlak anlamda yasaklandığını öngören rivayetleri⁶⁴ benimsemiştir. Dolayısıyla bu yasağın umumi bir yasak olduğu konusunda tereddütlerini ifade eden⁶⁵ ve (Enam, 6/145) ayetinde dayanarak evcil eşek etini yemenin helal olduğunu savunan İbn Abbas gibi sahabe dönemi fakihlerinin görüşleri, "şâz" bir yaklaşım

⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, ss. 168-170. Maliki alimlerden İbnü'l-Arabî de aynı görüşü savunmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-fikri'l-Arabî, yy. ts., c. II, ss. 766-767.

⁵⁹ Bk. M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1338, c. VIII, ss. 149-170; Sayis/Sübki/Kursûn, *Tefsîru âyâtü'l-ahkâm*, c. I-II, s. 123; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, c. III, ss. 245-247.

⁶⁰ Bk. Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, Beyrut 1993, c. IV, s. 243; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, ss. 2075-2076.

⁶¹ Bk. M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. VIII, s. 163; Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, [Kahire] 1946, c. VIII, s. 58; Mahmud Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kahire 1991, s. 388.

⁶² Bu rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanaf*, Riyad 2004, c. VIII, s. 192, ss. 193-194; Buhârî, Megâzi, 38; Ebu Davud, Etime, 33 (no: 3809-3810); İbn Mâce, Zebâih, 13 (no: 3192); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, s. 203, s. 205, ss. 206-207; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, c. VII, s. 550, s. 551; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XVII, s. 249, s. 250.

⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, ss. 203-210; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, s. 130; Azîmâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 1631.

⁶⁴ Bu rivayetler için örnek olarak bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanaf*, c. VIII, 190-192.

⁶⁵ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, c. VII, s. 551; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. XVII, s. 250.

olarak literatürdeki yerini almıştır.⁶⁶ Bu meselede de bazı rivayetlerin ahad haber orijinli olmalarına rağmen, “ümmetin ve ulemanın kabulüne mazhar olmaları” nedeniyle ayetleri daraltıcı yoruma tabi tutabilecek, hatta nesh edebilecek güçte görülmeleri anlayışının belirleyici olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.⁶⁷ Her ne kadar “ümmetin kabulüne mazhar olmanın bir ahad haberi mütevattir derecesine çıkaramayacağını” savunan müellifler varsa da⁶⁸ söz konusu anlayışın fıkhi hükümlerin şekillenmesinde oldukça etkili olduğu bir vakiadır. Nitekim ayette yasaklananların dışında yer alan, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerle yenmesi yasaklanan hayvan kökenli gıdaların da, özellikle Şâfiî ve Hanbelî metinlerinde, “haram” olarak nitelendiği görülmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda Malikîler’de “kerahat” kavramının ön plâna çıktığı dikkat çekmektedir.⁷⁰ İlgili tutumda ayetlerin hasr ifade eden üslubuyla, hadislerde geçen yasaklamaları telif etme sâikinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹ Malikî ekolü içerisinde “kerahat” yaklaşımı daha ziyade Irak Malikîleri tarafından temsil edilmektedir. Turtuşî’nin Irak Malikîler’ine nispet ettiği şu görüşler ilgili yaklaşımın boyutları hakkında fikir verebilir:

⁶⁶ İbnü’l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss. 206-207; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s. 17; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 381; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 318.

⁶⁷ Söz konusu yaklaşım için bk. Cessas, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. I, ss. 165-166, s. 386, c. II, s. 102; Serahsî, *el-Mebsût*, c. XVII, s. 143; Kâsânî, *Bedâi*, c. VII, s. 331; Zemahşeri, *Keşşâf*, Beyrut ts., c. I, s. 112; İbnü’s-Semâni, *Kavâtu’l-edille*, Beyrut 1997, c. I, s. 185; Şevkani, *İrşâdü’l-fuhûl*, Riyad 2000, c. II, ss. 688-689; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi’l-hadîs*, Beyrut 1996, ss. 60-62. Bu yaklaşımın, Hanefîlerin “meşhur sünnet” anlayışının oluşmasındaki etkisi de dikkate alınmalıdır. Nitekim bazı Hanefî usulcüler meşhur sünnetin çerçevesinin belirlenmesinde “ulemanın kabulüne mazhar olma” olgusuna atıfta bulunmuşlardır. Bk. Serahsî, *el-Muharrer fi usulî’l-fıkh [Usulü’s-Serahsî]*, Beyrut 1996, c. I, s. 219; Alaüddin es-Semerkindî, *Mizânü’l-usûl*, Katar 1993, s. 428; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, İstanbul 1307, c. II, s. 688; Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari’l-menâr*, Beyrut 2006, s. 307.

⁶⁸ Bk. Beydâvî, *Envârü’l-tenzil*, İstanbul 1214, c.I, s. 134. Ayrıca bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, c. V, s. 234; Şeyhzâde, *Hâşiye*, c. I/1, s. 488-489.

⁶⁹ Örnek olarak bk. Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibin*, Beyrut 2003, c. II, s. 537 vd.; a. mlf., *Minhâcü’t-tâlibin*, Beyrut 2005, s. 539 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 317 vd.; Behûtî, *Şerhu müntehe’l-irâdât*, Beyrut 2000, c. VI, s. 309 vd. Bazı Hanefî müellifler de “haram” tabirini tercih etmişlerdir. Bk. İbnü’s-Sââtî, *Mecmau’l-bahreyn*, Beyrut 2005, s. 713; İbrahim el-Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, Beyrut 1989, c. II, s. 218.

⁷⁰ Başta yirtici hayvanlar olmak üzere ayetlerde zikredilmeyen yasaklanmış hayvan kökenli yiyeceklerle ilgili olarak Malikîler arasında “kerahat” yaklaşımı ağırlık kazanmıştır. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 380. Aslında bu hususta İmam Malik’den hem “kerahat” hem de “tahrim” yaklaşımına temel teşkil edecek ifadeler nakledilmiştir. *Müdevvene*’deki ifadeler kerahat, *Muvattâ*’nın bazı rivayetlerindeki ifadeler ise tahrim anlayışını desteklemektedir. Konuyla ilgili olarak bk. Malik İbn Enes, *el-Muvattâ bi rivâyâtih*, neşr. Ebu Üsâme Selim İbn Abdülhâdî es-Selefi, yy. 2003, c. III, ss. 131-133; Sahnûn İbn Saîd, *el-Müdevvene*, Beyrut ts., c. II, ss. 62-63; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 77, s. 78; Bâcî, *el-Müntekâ*, Beyrut ts., c. III, ss. 130-132.

⁷¹ Bk. Karâfî, *ez-Zehira*, Beyrut 1994, c. IV, s. 100.

Filden karıncaya ve kurtçuğa varıncaya kadar her canlı yenabilir. Ancak insan ve domuz yenemez. Bunların yenmesi icmâ ile haramdır. Fakat yenmesi helal olan canlıların bir kısmını yemek mutlak olarak mubahtır. Bir kısmını yemek ise mekruhtur.⁷²

Kerahat yaklaşımının, Kur'ân'da açıkça yasaklanmayan hususlarda "haram" ifadesini kullanmamak konusunda İmam Malîk ve yetiştigi fikhî gelenekte görülen hassasiyetten beslendiğini söyleyebiliriz.⁷³ Nitekim aynı hassasiyet Hanefiler ve bünyesinde yetiştikleri gelenek hakkında da varittir.⁷⁴ Bundan dolayı Hanefî müellifler de "haram" ifadesinin ancak ayette yasaklanan hayvan kökenli gıdalar için kullanılabileceğinin altını çizmişler, bunların dışındakiler için "mekruh", "yenilmez", "yenilmesi yasaklanmış" gibi tabirlerin kullanılması gerektiğini vurgulamışlardır.⁷⁵ Kâsânî'nin dikkat çektiği üzere Hanefiler "haram" tabirini ayette zikredilen yasaklanmış yiyecekler için kullanmakta, bu kapsama girmeyenler için "mekruh" tabirini tercih etmektedirler. Ancak ayetle yasaklanmayan yiyecekler hakkında da -haram veya helal olduğu konusunda kesin bir inanca sahip olmaktan tevakkuf etmekle birlikte- bunları yemekten kaçınmanın gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar.⁷⁶ Bu anlayışın bir yansıması olarak çoğu Hanefî müellif, "mekruh", "yenmesi caiz olmaz" ya da "yenilmez" tabirini tercih etmiştir.⁷⁷ İlgili tutumun, Hanefilerin zannî delil ile sabit olan kaçınma talepleri için "kerahat" tabirini kullanmayı tercih etmeleri neticesinde ortaya çıkan "tahrimen mekruh" anlayışı ile olan ilişkisi de gözden uzak tutulmamalıdır.⁷⁸ Yenmesi yasak olan hayvan kökenli gıdaların belirlenmesi ile ilgili metodolojik bazı meselelere temas ettikten sonra konuyla ilgili yaklaşımları ele alabiliriz.

Yenmesi Kur'ân'da yasaklanmış hayvansal gıdaların yanı sıra fukahanın çoğu kurt, aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların yenmeyeceği kanaatindedirler. Malikilere göre ise bu hayvanların yenmesi mekruhtur. Keza doğan, şahin, akbaba

⁷² İlgili ifade için bk. İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, Beyrut ts., s. 149. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi*, c. VII, s. 76.

⁷³ Bu konuda bk. Kurtubî, *el-Câmi*, c. X, s.129.

⁷⁴ Bk. Ebu Yusuf, *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi*, Beyrut ts., ss. 72-73.

⁷⁵ Bk. Mâturîdi, *Tevîlât*, c. V, s. 241.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 37.

⁷⁷ Bk. Muhammed İbn Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 475; a. mlf., *Muvattâ'l-imâm Mâlik*, Beyrut ts., s. 219; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, yy. ts., s. 299; Kudûrî, *Kitâbü'l-Kudûrî*, İstanbul 1319, s. 102; Merğînânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, c. IV, s. 67 vd.

⁷⁸ Hanefilerin "kerahat" kavramına yaklaşımları ile ilgili olarak bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 78; Kâdî-zâde, *Netâiciü'l-efkâr*, Beyrut 2003, c. X, s. 4; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1983, c. II, ss. 80-81; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, Beyrut ts., c. II, s. 135; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, Beyrut ts., c. I, s. 58.

vb. yırtıcı ve leş yiyen kuşların yenmesi çoğunluk tarafından uygun görülmezken Malikiler, yarasa hariç diğer kuşların yenmesinde bir beis görmemişlerdir. Tercih edilen görüşe göre yarasa yemek mekruh kabul edilmiştir.⁷⁹

Çoğunluk köpeklerin, evcil eşeklerin ve katırların yenmesini caiz görmemektedir. Malikilerde mutemet görüşe göre evcil köpeklerin yenmesi mekruhtur.⁸⁰ Evcil eşeklerin ve katırların yenmesi hakkında ise kerahat veya yasaklık (hurmet) öngören görüşler bulunmaktadır.⁸¹ Zahiri fakih İbn Hazm ise katır eti yemeyi mubah görmektedir.⁸² Şâfîiler, Hanbelîler, Hanefîlerden Ebu Yusuf ve Şeybânî at eti yemenin caiz olduğu görüşündedirler. Ebu Hanife ise at etinin mekruh olduğunu ileri sürmüştür.⁸³ Malikiler içerisinde de kerahat eğilimi öne çıkmaktadır.⁸⁴

Çoğunluk akrep, yılan, fare, kurbağa, karınca vb. haşere ve böceklerin yenmeyeceği görüşündedir. Malikiler ise insan sağlığına zararlı olmadığı sürece haşerelerin, usulüne uygun olarak tezkiye edilmek suretiyle,* yenmesinde bir sakınca görmemektedir. Ayrıca yılanın yenebilmesi için zehirleyici özelliğinin giderilmesi ve tezkiye şartı aramışlardır.⁸⁵

Yırtıcı hayvanların ve sürüngenlerin yenmeyeceğini kural olarak benimseyen fukahânın bunların detaylarında ihtilafa düştükleri görülmektedir. Örnek olarak sırtlan, tilki ve keler Hanefîlere göre yenmesi caiz olmayan hayvanlardandır.⁸⁶ Şâfîilere göre ise bu hayvanların üçü de yenebilir.⁸⁷ Hanbelîler, sırtlan

⁷⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dımaşk 1985, c. III, ss. 507-508; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, İstanbul 1986, c. II, s. 1; İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, Beyrut 1999, c. IV, s. 372; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 149; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 115, 117.

⁸⁰ İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 149; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 117; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, s. 508.

⁸¹ Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsil*, Beyrut 1988, c. III, s. 288; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 381; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, 150; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 2.

⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 83.

⁸³ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, Beyrut 1994, c. XV, ss. 142-143; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, ss. 324-325; Aynî, *el-Binâye*, Beyrut 1990, c. X, ss. 710-716; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 508-509; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 2. Hanefî mezhebi içerisinde fetvaya esas alınan görüşe göre Ebu Hanife'nin yaklaşımındaki kerahat, tenzihidir. Bk. Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 2002, s. 642; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, Riyad 2003, c. IX, s. 442.

⁸⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 150; Karâfi, *ez-Zahira*, c. IV, s. 101.

* Haşerelerin tezkiye edilmesi yemek amacıyla, herhangi bir şekilde hayatının sona erdirilmesi şeklinde olmaktadır. Ancak bu işlem sırasında tesmiye de yerine getirilmelidir. Bk. Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 114.

⁸⁵ Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 3; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, s. 508; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 115. Yılanın tezkiye usulü için bk. Karâfi, *ez-Zahira*, c. IV, ss. 103-104. Kimi Mâlikî alimler ise haşerelerin yenmesini mekruh görmüştür. Bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, c. III, s. 133.

⁸⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 68; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, c. II, s. 364; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 642; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. IX, ss. 443-444.

ve kelerin yenmesini caiz görmekle beraber, tilkinin yenemeyeceğini savunmuşlardır.⁸⁸ Eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili ihtilafların arka planında, konuyla alakalı bazı hadislerin tespit ve yorumlanmasındaki görüş ayrılıklarının yanında, benimsenen ilkelerin somut durumlara uygulanmasından kaynaklanan farklılıkların da hatırı sayılır etkileri söz konusudur.⁸⁹

Deniz hayvanları ile ilgili olarak Kur'ân'da genel anlamda, deniz avının helalliğinin vurgulandığı (Maide, 5/96) ve denizden elde edilen hayvansal besinlerin "taze et" olarak nitelendiği (Fâtır, 35/12) görülmektedir. Hz. Peygamber'in de deniz hakkında "suyu temiz, meytesi helaldir"⁹⁰ ifadesini kullandığı mervîdir. Bu veriler, suda yaşayan hayvanların yenmesi ile ilgili hükümlerin belirleneceği çerçevenin sınırlarının çizilmesine dayanak teşkil etmiştir. Nitekim fukahanın çoğunluğu yalnızca suda yaşayabilen hayvanların yenmesini prensip olarak helal kabul etmektedir.⁹¹ Ancak bu ilkenin somut verilere uygulanmasında, tabiatıyla görüş farkları ortaya çıkmıştır. Malikiler, suda yaşayan hayvanların tamamının yenebileceği görüşünü benimsemişlerdir.⁹² Ancak bazı Mâlikî alimler kaplumbağa gibi hem suda hem de karada yaşayan hayvanların yenebilmesi için tezkiyeyi gerekli görmüştür.⁹³ Hanbeliler kurbağa, su yılanı ve timsah dışında bütün suda yaşayan hayvanların yenebileceğini kabul etmektedir.⁹⁴ Şafiilerde tercih edilen görüşe göre yalnızca suda yaşayabilen hayvanların yenmesi helaldir. Ancak hem karada hem de suda yaşayan hayvanlardan kurbağa, yengeç, yılan ve timsahın yenmeyeceği görüşü ağırlık kazanmıştır.⁹⁵ Hanefilerin yaklaşımı ise suda yaşayan hayvanlardan yalnızca balık türlerinin yenebileceği şeklindedir. Bu hüküm de balıkların kendiliğinden ölmemiş, gerek insanlardan gerekse hava şartlarından kaynaklanan dış etkenlerle hayatını yitirmiş olması şartına bağlı-

⁸⁷ Râfî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, Beyrut 1997, c. XII, ss. 129-131; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 538.

⁸⁸ Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, s. 311, s. 316; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 319, s. 321.

⁸⁹ Bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar", *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. I, s. 504; Mehmet Şener, "Hayvan (Fıkıh)", *DİA*, c. XVII, s. 95.

⁹⁰ Ebu Davud, Taharet, 41; Azimâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 54.

⁹¹ Bk. Azimâbâdî, *Avnü'l-mâbûd*, s. 54.

⁹² Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 5; İbn Cüzeyy, *Kavânin*, s. 149; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 115.

⁹³ Bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân*, c. III, ss. 299-301.

⁹⁴ Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, ss. 317-318; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, ss. 344-346.

⁹⁵ Şırbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Beyrut 1997, c. IV, ss. 398-400; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 542.

dır.⁹⁶ Hanefilerin bu şartı getirirken dayandıkları nakli delil pek kuvvetli görülmemekle birlikte,⁹⁷ sağlık açısından mezkur yaklaşım isabetli görünmektedir.⁹⁸

Gerek ayetlerde haram kılınan gerekse hadislerde yenmesi yasaklananların dışında kalan hayvanlar, eti yenebilecek hayvanlar olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda naslarda kendilerine “behîmetü’l-enâm” tabiriyle atıfta bulunulan deve, sığır, koyun, keçi gibi hayvanların; yırtıcı olmayan güvercin, bıldırcın vb. kuşların ve kümes hayvanlarının; geyik, yaban öküzü vb. yırtıcı olmayan yabani hayvanların yenmesi helaldir. Tavşan ve çekirge de yenmelerinin mubah olduğu Hz. Peygamber’in uygulamasıyla tasrih edilmiş hayvanlar arasındadır.⁹⁹ Hayvansal ürünler konusunda ise genelde hayvanın sütünün hükmü etinin hükmüne göre belirlenmiş, eti yenen hayvanların sütünün de içileceği sonucuna ulaşılmıştır. Yumurta konusunda da eti yenen hayvanların yumurtalarının yenebileceğinde görüş birliğine varılmıştır. Bazı alimler yumurtayı etten farklı değerlendirecek, eti yenmeyen hayvanların da yumurtalarının yenebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁰ Hayvansal ürünler içerisinde tartışma konusu olanlardan bir tanesi de Türkçede “kursak” ya da “peynir mayası” olarak ifade edilen (انفحة) ile ilgili hükümdür. Peynir mayasının, eti yenen ve şerî usullere göre tezkiyesi yapılmış bir hayvandan alındığı takdirde temiz olduğu, dolayısıyla bu maya kullanılarak yapılan peynirin yenebileceğinde görüş birliği vardır.¹⁰¹ Eğer maya meyteden ya da şerî usullere göre tezkiye edilmemiş bir hayvandan alınmışsa bu durumda Ebu Hanîfe’ye göre yine temiz kabul edilir ve peynir yapımında kullanılabilir. Ebu Yusuf ve Muhammed ise mayanın katı olduğu takdirde yıkanarak temizlenebileceğini ve bu aşamadan sonra kullanılabileceğini savunmuşlardır. Maya sıvı olduğu takdirde ise temizlenme imkanı olmadığı için kullanılmamaktadır.¹⁰² Diğer mezhepler de meyte kabul edilen hayvandan alınan peynir mayasının temiz olmadığı için kullanılmayacağı görüşündedir.¹⁰³ İbn Teymiyye bu konuda Ebu Hanife’nin görüşünü desteklemiş, sahabenin İnan fethedince

⁹⁶ Merğînâni, *el-Hidâye*, c. IV, ss. 69-70; Aynî, *Remzü’l-hakâik*, c. II, s. 366; Haskefi, *ed-Dürü’l-muhtâr*, s. 642; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, ss. 444-446.

⁹⁷ Ebu Davud, *Etime*, 35; Azîmâbâdî, *Avnü’l-mâbûd*, ss. 1632-1633.

⁹⁸ Bk. Dönmez, “Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar”, s. 507.

⁹⁹ Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, c. III, s. 509.

¹⁰⁰ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 93-94, ss. 97-99; Kamil Musa, *Ahkâmü’l-etime fi’l-İslâm*, Beyrut 1986, ss. 144-145; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, Kuveyt 1986, c. V, ss. 153-155.

¹⁰¹ *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, c. V, s. 155.

¹⁰² Bk. Kâsânî, *Bedâi*, c. I, s. 63, s. 77, c. V, s. 43; İbnü’l-hümâm, *Fethu’l-kadir*, Beyrut 2003, c. I, ss. 100-101; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, s. 360; Mehmed Zihni, *Kitabü’t-Tahâre (Nimet-i İslâm)*, İstanbul 1324, s. 249.

¹⁰³ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. I, s. 100; Nevevî, *Ravda*, c. I, s. 127; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân*, c. III, s. 271; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 101.

Mecusilerin imal ettiği peynirden yemesini de delil olarak sunmuştur.¹⁰⁴ Bu yaklaşım ışığında yabancı ülkelerde imal edilse de, domuz orijinli gibi haram bir katkı maddesi taşımadığı sürece, peynirin yenilebileceğini söylemek mümkündür.¹⁰⁵

Hayvan kökenli gıdaların helallik ve haramlığını tespit konusunda Şâfiîler ve Hanbeliler, Arapların beğeni veya tiksinti duymasını da bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş “tayyibât” olarak nitelenen yiyeceklerin helal olduğunu (Maide, 5/4) ve “tayyib” olan şeylerin helal, “habis” olan şeylerin haram olduğunu (Araf, 7/157) ifade eden ayetlere dayandırılmaktadır. İlgili yaklaşıma göre bu ayetlerde geçen “tayyibât” beğenilen, “habâis” ise tiksinti duyulan anlamındadır. Bu durumda beğenisi ya da tiksinti duyması esas alınacak bir mercie ihtiyaç hissedilmektedir. Her topluluğun beğenisi bir kriter olarak kabul edilemez. Çünkü bu haramlık ve helallik konusunda göreceliliği yol açabilir. Beğenisi diğer insanlar için de bağlayıcı bir kriter olabilecek topluluk, ancak vahye ilk muhatap olan topluluk, yani Araplar olabilir. Ayrıca Araplar yaşayış itibarıyla da aşırı lüks ve aşırı fakirlik arasında orta halli bir durumu temsil etmektedirler. Araplar arasında da açlıktan dolayı neredeyse buldukları her şeyi yiyen bedevilerin değil, ekonomik durumu iyi olan, şehir ve köylerde yaşayan ahalinin beğenisi esas alınır. Hakkında nass bulunmayan hayvan kökenli bir gıdanın hükmü, ilgili şartları taşıyan Arapların beğenisi ya da tiksinti duyması ile tespit edilir.¹⁰⁶ Bu konuda Şafîîlerin çizdiği çerçeveyi benimseyen Hanbelîler, özellikle Hicaz bölgesi ahalisinin beğenisini bağlayıcı görmektedirler.¹⁰⁷ İbn Teymiyye’ye göre ise Arapların beğenisini bir kriter olarak kabul etmek, Ahmed İbn Hanbel’den sonraki dönemde, Şâfiîlerden etkilenen Hırakî ile Hanbelî fihhine girmiştir. Hanbelî mezhebinin otantik yaklaşımı nasslarla yasaklanmayan hayvan kökenli gıdaların helal olduğudur.¹⁰⁸

Arapların beğenisini bir kriter olarak kabul etme eğilimi, ünlü Hanefî fakih Cessâs’ın ağır eleştirilerine muhatap olmuştur. Cessâs’a göre, habis olan şeylerin haramlığı konusundaki ilahi hitabı yalnızca Araplarla sınırlayıp diğer insanları dışarıda bırakmak, ayetin muktezasından uzak temelsiz bir iddiadır. Hz. Peygamber, yırtıcı hayvanların yenmesini yasaklarken Arapların beğenisini dikkate

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Daru'l-vefâ, yy. 2004, c. XXI, ss. 60-61.

¹⁰⁵ Ebu Serî, *Ahkâmü'l-etime*, s. 96.

¹⁰⁶ Bu hususlar için bk. Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, c. XV, ss. 132-134; Râfiî, *el-Azîz*, c. XII, s. 144; Nevevî, *Ravda*, c. II, s. 543; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, c. IV, s. 408.

¹⁰⁷ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XIII, s. 316; Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, c. VI, s. 312.

¹⁰⁸ Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, Mısır 1996, c. XXVII, s. 206 (*el-Mukni* ve *eş-Şerhu'l-kebir* ile birlikte); Muhammed İbn Abdurrahman, *el-Müstedrek alâ mecmûi fetâvâ*, yy. 1418, c. V, s. 133.

almamıştır. Zira Araplar arasında Hz. Peygamber'in yenmesini yasakladığı hayvanları iştahla yiyenlerin sayısı az değildir. Ayrıca Arapların içerisinde belirli bir sınıfın beğenisini esas almak da keyfi ve çelişkili bir tavidir.¹⁰⁹ Arapların beğenisinin bir kriter olamayacağı, Şafî bir alim olan Fahrüddin er-Râzî tarafından da vurgulanmıştır. Râzî'ye göre hiç şüphesiz Arapların en seçkini olan Hz. Peygamber, keler yemekten tiksindiğini ifade ettiği halde bu durumu tahrir sebebi olarak görmemiştir. Üstelik beğeni son derece sübjektif bir olgu olup kişilere ve şartlara göre değişir. Dolayısıyla haram olan hayvan kökenli gıdaları dört ana başlık altında toplayan ayetlerin sınırlandırıcı üslubunun yanında Arapların beğenisini bir tahrir kriteri olarak ortaya atmak, ayetlerdeki "hasr" hükmünün sübjektif bir olguya dayanarak neshi anlamına gelir ki bu da kabul edilebilir bir şey değildir.¹¹⁰ Nitekim Arapların beğeni kriterini ortaya atanların ilgili ayetlerden çıkardığı sonuç da ayetlerin bağlamı açısından pek isabetli görünmemektedir.¹¹¹ Bu durumda, haram kılma yetkisinin yalnızca şâriin uhdesinde olduğu nazarı itibara alınırna nassların haram kılmadığı hayvan kökenli ürünlerin helal olduğunu söylemek¹¹² en sağlıklı yaklaşım olacaktır.

Sonuç olarak haram olan hayvan kökenli gıdaların Kur'an-ı Kerim'de dört madde ile sınırlandırıldığını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in de bu dört madde dışında yırtıcı hayvanların ve evcil eşek etinin yenmesini yasakladığı rivayet edilmektedir. Ayetlerin sınırlandırıcı üslubu ve mevcut rivayetler karşısında ulema farkı tavırlar almıştır. Malikiler ayette geçmeyen yasaklamalar için kerahat anlayışını benimsemiştir. Hanefiler de haram lafzını yalnızca ayette geçen yasaklar için kullanmışlar, bunun dışındakiler için kerahat vb. tabirleri tercih etmişlerdir. Bunun yanında haramlığı konusunda kesin kanaate ulaşılmamakla birlikte, rivayetlerle yasaklanan gıdalardan da uzak durulmasını bir gereklilik olarak öne çıkarmışlardır. Diğer mezheplerde rivayetlerle yasaklanan hayvansal gıdalar için haram tabirini kullanmakta bir sakınca görülmemiştir. Ancak Kur'an dışı getirilen yasaklamaların kapsam ve detaylarında oldukça ihtilafa düşülmüştür. Hz. Peygamber'in, keler örneğinde olduğu üzere, şahsi tercih ve umumi hükmü birbirinden ayırdığı nakledilmekte ise de¹¹³ ulemanın detaylardaki ihtilafında öznel beğeni ve kanaatlerin, gelenek ve çevre faktörünün de etkisi olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Özetle haram olan hayvan kökenli gıdaların

¹⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 21.

¹¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XIII, s. 170.

¹¹¹ M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. VIII, s. 166.

¹¹² Bu anlayışla ilgili olarak bk. Sıddık Hasen Han, *er-Ravdatü'n-nediyye*, c. II, s. 180.

¹¹³ Ebu Davud, *Etime*, 27.

¹¹⁴ Bu doğrultuda bazı değerlendirmeler için bk. Şârânî, *el-Mizânü'l-kübârâ*, Beyrut ts., c. II, s. 56 vd.

ayetlerde ifade edilenlerle sınırlı tutulması, İslâm'ın çok çeşitli kültür ve çevrelere çağrıda bulunan evrensel niteliğine hikmet açısından da muvafıktır.¹¹⁵ Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bazı hayvansal gıdaların yenmesini yasakladığını öngören rivayetlerin çok boyutlu olarak tahlil edilmesi, bağlamının ortaya konması, bu konudaki nebevi tasarrufun tam olarak aydınlatılması açısından önem taşımaktadır.

C. BİTKİ KÖKENLİ GIDALAR

Bitki kökenli gıdalar prensip olarak helal kabul edilmiştir. Bunlar içerisinde yasaklananlar, sarhoşluk veren alkollü içkiler, uyuşturucu maddeler ve insan sağlığı açısından tehlike arz eden zehirli maddelerdir.¹¹⁶ Kur'an-ı Kerim'de "hamr" tabiri ile ifade edilen alkollü içkiler, oldukça sert bir üslupla yasaklanmıştır.¹¹⁷ İslam hukukçuları, her sarhoşluk veren içeceğin "hamr" kapsamına girdiğinde ve "çok miktarda içilmesi sarhoşluk veren her içeceğin, az miktarda içilmesinin de haram olduğunda" geniş tabanlı bir görüş birliğine ulaşmışlardır.¹¹⁸ Hanefi mezhebinin yaklaşımı ise bazı açılardan farklılık arz etmektedir. Hanefilere göre *hamr* özel olarak, "pişirilmemiş üzüm suyunun kabarıp, sertleşip köpük atması"¹¹⁹ sonucu meydana gelen sarhoşluk verici içki için kullanılmaktadır.¹²⁰ Hanefiler göre hamrın yanı sıra pişirilmiş üzüm suyundan yapılan *tılâ* ve *munassaf*, pişirilmemiş taze hurma suyundan elde edilen *seker* ve pişirilmemiş kuru üzüm suyundan elde edilen *nakiü'z-zebîb* de içilmesi haram olan içkilerdendir. Ancak bunların haramlık derecesi şarapla (hamr) aynı seviyede değildir.¹²¹ Bunların yanında kuru hurma veya kuru üzüm suyunun pişirilmesiyle, keza taze üzüm suyunun üçte ikisi buharlaşınca kadar pişirilmesiyle elde edilen içeceklerin hükmü tartışma konusu olmuştur. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre bu içecekler sarhoşluk verici bir nitelik taşısa bile, bunlardan sarhoş etme-

¹¹⁵ M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, c. VIII, s. 170.

¹¹⁶ Bk. Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 93; Zebîdî, *İthâf*, c. VI, ss. 15-17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. I, s. 382; İbn Cüzeyy, *Kavânîn*, s. 149.

¹¹⁷ Maide, 5/90-91. Kur'an-ı Kerim'de hamrın yasaklanması bağlamında kullanılan üslup özellikleri ile ilgili olarak bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 362; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, Kalkûta 1858, c. III, s. 543.

¹¹⁸ İbnü'l-münzir, *el-İşrâf*, c. III, ss.248-249; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. XII, s. 495; Dımaşkı, *Rahmetü'l-ümme fi'h-tilâfi'l-eimme*, Beyrut 1987, ss. 299-300. Bu görüş birliğinin dayanağını teşkil eden hadisler ve yorumları için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. VIII, ss. 194-205.

¹¹⁹ Köpük atma şartı Ebu Hanife tarafından getirilmiş olup Ebu Yusuf, Muhammed ve diğer mezhepler kabarma ve sertleşmeyi üzüm suyunun şaraba dönüşmesi için yeterli görmekte idirler. Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 676; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 27.

¹²⁰ Bk. Mavsîlî, *el-İhtiyar*, Kahire 1951, c. IV, s. 99; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, s. 108; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 676; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 26-27.

¹²¹ Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, c. III, s. 545; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 33.

yecek miktarda vücut direncini artırmak vb. gerekçelerle içmek caizdir. İmam Muhammed ise bu görüşe katılmamaktadır. Ancak bu içeceklerin keyif verici madde olarak tüketilmesi ittifakla caiz görülmemiştir. Bal, incir, buğday, arpa ve pirinçten elde edilen içecekler hakkında da aynı görüş ayrılıkları söz konusudur.¹²² Mezhep içerisinde fetvaya esas olarak İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiş, böylece Hanefi mezhebi de "çoğu sarhoşluk veren içeceklerden az miktarda da içilemeyeceği" noktasında diğer mezheplerle buluşmuştur.¹²³ Hanefi kaynaklarında içecekler ele alınırken at sütünden yapılan içeceklerin durumu da tartışılmıştır. Fıkıh literatüründe genelde (لبن الرماك) olarak geçen kısırak sütü ile kırmızın kastedildiğini Aynî tasrih etmektedir.¹²⁴ Kısırak sütünden elde edilen içeceğin hükmü konusunda Hanefi fıkıhçılar farklı görüşler ileri sürmüştür. Kısırak sütünün mubah bir içecek olduğunu benimseyenlerin yanında, sarhoşluk verici niteliğe büründüğü andan itibaren içilemeyeceğini savunanlar da olmuştur.¹²⁵ Mamafih bu içeceklerle sarhoş olmanın haram olduğunda ittifak sağlanmıştır.¹²⁶ Konuyla ilgili şahsi gözlemlerinden yola çıkan Aynî, kısırak sütünün keskinleşinceye kadar bekletilmesi ve içine bazı maddeler katılması yoluyla elde edilen kırmızın, keyif verici bir madde olarak alındığını ve sarhoşluk verici nitelik taşıdığını göz önüne alarak, kullanılması caiz olmayan bir içecek olduğu kanaatine varmıştır.¹²⁷ İbn Teymiyye de at sütünden yapılan sarhoşluk verici içeceklerin "her sarhoş edici haramdır" kaidesine dahil olduğunu vurgulayan ulama arasındadır.¹²⁸

¹²² Mavsîlî, *el-İhtiyar*, c. IV, ss. 99-101; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. IV, ss. 108-113; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 33-36. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un savunduğu görüşün nakli dayanakları için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, c. IV, ss. 211-222.

¹²³ İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, c. II, s. 262; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, s. 36; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 7; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 536-537. İftâ uygulamalarında da genelde bu yaklaşıma riayet edildiği görülmektedir. Bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, s. 563. Kimi müellifler ise, Çatalcalı Ali Efendi'nin "vişnâb demekle maruf olup müskir olan şerbetin sekr vermeyecek miktarını telehî kasdsız içmek helal midir?" sorusuna verdiği "İmam Azam ve İmam Ebi Yusuf katlarında helaldir. İmam Muhammed katında haramdır. Fî zamâninâ İmam Muhammed kavliyle iftâ ihtiyar olunmuştur." tarzındaki cevapta olduğu gibi, tercih edilen kavli belirtmekle birlikte doktrinindeki görüşlerin tamamına işaret etmişlerdir. Bk. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Matbaa-i Âmire 1283, c. II, s. 215.

¹²⁴ Aynî, *el-Binâye*, c. X, s. 715.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 29; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. II, s. 111, c. IV, s. 69, s. 112; el-Özcendî, *Fetâvâ Kâdihân*, Bulak 1310, c. III, s. 213 (*el-Fetâve'l-Hindiyye* ile birlikte); Kuhlîstânî, *Câmiu'r-rumûz*, c. III, s. 547; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 677; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 38-39.

¹²⁶ Bk. *el-Fetâve'l-Hindiyye*, Bulak 1310, c. V, s. 415.

¹²⁷ Bk. Aynî, *el-Binâye*, c. XI, s. 430.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. XXXIV, ss. 123-125, s. 130.

Klasik kaynaklarda sarhoşluk veren sıvı içeceklerin yanında banotu, afyon, haşhaş gibi bitki kökenli uyuşturucu maddelere de temas edilmiş, bunların keyif verici olarak kullanılmasının aklı ifsat ettiği, dolayısıyla haram olduğu tasrih edilmiştir. Ancak bu gibi maddelerin belli dozajda, kontrollü olarak tedavi için kullanılabileceğine de işaret edildiği görülmektedir.¹²⁹ Günümüzde, insan sağlığını ve toplumsal yapıyı tehdit eden uyuşturucu maddelerin bütün türevleri ile haram olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira bu maddeler sarhoşluk veren sıvı içeceklerin barındırdığı zararlara ve illetlere fazlasıyla sahiptir.¹³⁰ Klasik fukahanın tütün mamullerinin hükmü konusunda da farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Konuyla ilgili görüşler ibaha, hurmet ve kerahat noktalarında yoğunlaşmış ve farklı alimler tarafından savunulmuştur.¹³¹ Sigaranın insan sağlığı açısından taşıdığı zararın o dönemlerde kesin olarak tespit edilmemiş olması, bazı alimleri bu konuya tereddütlü yaklaşmaya sevk etmiştir. Ancak günümüzde bu zarar ve boyutları artık hiçbir tereddüte mahal bırakmayacak şekilde ortaya konmuştur. Bu bakımdan günümüzde, sigaranın hükmünün dini açıdan “harama yakın mekruh” ve “haram” çizgileri arasında seyrettiği ifade edilmektedir.¹³²

Bitki kökenli gıdalarla alakalı yeni ortaya çıkan bir mesele olarak “transgenik” gıdaların durumu dikkat çekmektedir.¹³³ Özellikle teknik ve ekonomik bazı

¹²⁹ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 678; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 40-42.

¹³⁰ Bk. Şeltût, *el-Fetâvâ*, ss. 369-376; Şerbâsî, *Yeselûnek fi'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut ts., c. II, ss. 285-287; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, ss. 75-77; Hayreddin Karaman, *Haramlar ve Helaller*, İstanbul 1997, s. 50; Ali Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, İstanbul 1999, ss. 69-70. Uyuşturucu maddelerin bazı yönlerden sıvı içeceklerden daha zararlı olduğu klasik müelliflerin de dikkatinden kaçmamıştır. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. XXXIV, ss. 130-131.

¹³¹ Konuyla ilgili yaklaşımlar için bk. Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 678; Abdülganî en-Nabluşî, *Nihâyetü'l-murâd fi şerhi hediyyeti İbni'l-İmâd*, Dımaşk 2004, ss. 577-582; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. X, ss. 42-44.

¹³² Kimi muasır müelliflerin haramlığı sağlığa zararlı olmak, israf ve nafaka mükellefiyetini ihlal şartlarının tahakkukuna bağlamıştır. Bk. Şerbâsî, *Yeselûnek*, c. I, s. 464; Karadâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, s. 77; Karaman, *Haramlar ve Helaller*, ss. 50-52; Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, ss. 67-69. Sigaranın sağlığa zararlı olduğu kesin olarak tespit edildiği ve bu özellikte bir maddeye harcanan paranın israf kapsamında değerlendirileceği göz önüne alınırsa ilk iki şartın her sigara için tahakkuk edeceğini söyleyebiliriz. Muhtemelen sigaranın toplumda “belvâ-yı âmm” derecesinde yaygın olması müellifleri daha ziyade, sigaranın zararlarına yönelik güçlü vurgular yapmakla birlikte, “harama yakın mekruh” ifadesini kullanmaya sevk etmiş gözükmektedir. Mamafih Şeltût ve -son değerlendirmelerinde- Karadâvî sigara içmenin haram olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. İlgi çekici bir ayrıntı olarak şu nokta vurgulanmalıdır. Şeltût'un gençliğinden itibaren sigara tiryakisi olması, kendisini bu alışkanlıktan kurtaramaması, konuyla ilgili değerlendirmesinde haramlığı tercih etmesine engel teşkil etmemiştir. Bk. Şeltût, *el-Fetâvâ*, ss. 383-385; Karadâvî, *Fetâvâ Muâsara*, Beyrut 2000, c. I, s. 701-710.

¹³³ Transgenik ürünlerin elde edildiği işlemi, “belli bir türün geninde düzenlemeler yaparak ya da başka türlere veya hormon ve organizmalara ait genlerin bu türe transferi aracılığıyla, istenen özelliklerin bu türe kazandırılması ya da istenilmeyen özelliklerin yok edilmesi amacıyla emb-

faydaları dolayısıyla yaygınlık kazanan genleri değiştirilmiş ürünlerin öte yandan, doğal denge ve insan sağlığı açısından ciddi tehlikeler taşıdığına dair gittikçe yaygınlaşan şüpheler bulunmaktadır.¹³⁴ Bu bağlamda, konu üzerinde çok yönlü araştırmaların yapılması ehemmiyet arz etmektedir. İnsan sağlığı ve doğal denge açısından zararlı ve tehlikeli olduğu sağlam verilerle ortaya konulduğu takdirde bu ürünlerin helal sınırları içerisinde değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Gerek hayvan gerekse bitki kökenli olsun haram olan gıda maddeleri ancak zaruret çerçevesinde, zorunlu şartlarda ve bu şartların gerektirdiği oranlarda kullanılabilir. Burada başlıca, fizyolojik ihtiyaçları karşılamak için helal yiyecek ve içecek maddesi bulamamak ve tedavi ihtimalleri söz konusudur. Haram maddelerin tedavide kullanılmasına prensip olarak sıcak bakılmamakla birlikte, belli şartlar tahakkuk ettiğinde bu husus da zaruret çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹³⁵ Nassların zorunluluk halinde, sınırı aşmadan ve istek göstermeden haram gıda alınmasına mesuliyet terettüp etmeyeceğini öngören beyanları zaruret anlayışının dayanağını teşkil etmektedir. Bu zaruretin sınırlarının ve şartlarının belirlenmesi ise içtihad konusudur.¹³⁶

D. BAZI GÜNCEL MESELELER

Çağımızda gerek teknolojik gelişmeler ve bunların üretime yansması gerekse farklı inanç ve kültürlere mensup insanların yoğun bir iletişim ve birliktelik içerisinde bulunduğu, meşhur tabiriyle “küçük bir köy haline gelmiş”, bir dünyanın paylaşıyor olması, gıda sahasında da birçok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle gıdaların haram ve helalliği bağlamında, geçmiş dönemlerde nevadirden sayılan meselelerin yaygınlık kazanması ya da eskiden görülmeyen üretim yöntem ve şekillerinin kullanılmaya başlanması, hükmü

riyo hücre içerisindeki DNA kodunun değiştirilmesi” şeklinde açıklamak mümkündür. Bk. Ayhan Kentbuğa, “Trasgenik Gıdaların Helal Olma İstekleri ile Karşılaştırılması”, *I. Uluslararası Helal Gıda Konferansı (2008)*, İstanbul 2008, s. 86.

¹³⁴ Konuyla ilgili bazı ayrıntılar için bk. Hüseyin Kâmi Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, İstanbul 2007, ss. 478-491. Bunun yanında tarımda genetiği değiştirilmiş tohum kullanımının yaygınlaştırılmasının bir tekelleşmeyi hedeflediği, bunun sonucunda gıda alanında bir bağımlılığın yaşanabileceği de iddia edilmektedir. Bu durumda konu ele alınırken genetiği değiştirilmiş ürünlerin tarım ve tüketim alanında yaygınlaştırılmasının sosyo-politik bağlamının, diğer bir ifadeyle meselenin “li gayrihi” yönünün ihmal edilmemesi, bir gereklilik olarak kendini hissettirmektedir.

¹³⁵ Haram gıda ve zaruret ilişkisi ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdülkerim Zeydan, “İslam Hukukunda Zaruret Hali”, çev. Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, c. I, ss. 260-285.

¹³⁶ Konuyla ilgili yaklaşımlar hakkında örnek olarak bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, s. 105, s. 225.

belirlenmeyi bekleyen meselelerin sayısını artırmıştır. Bu çerçevede, konumuzla ilgili aktüalitesini muhafaza eden bazı meseleleri ele almak istiyoruz.

E. HAYVAN KÖKENLİ GIDALARLA İLGİLİ BAZI MESELELER

Hayvan kökenli gıdalarla ilgili meseleler arasında özellikle batılı ülkelerde ikamet eden Müslümanlar için, hayvanı kesenin kimliği ve kesim şekli ön plana çıkmaktadır. “Kendilerine kitap verilmiş olanların yiyecekleri size helaldir” (Maide, 5/5) ayetine istinaden ehl-i kitabın kestiği hayvanların yenebileceği fukaha arasında geniş tabanlı bir görüş birliği ile kabul edilmiştir.¹³⁷ Ehl-i Kitab tabirinin Kur’ân-ı Kerim’de başlıca Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanıldığı görülmektedir.¹³⁸ Kesim esnasında kitabının tesmiyede bulunmasının şart olup olmadığı tartışılmakla beraber, fukahânın çoğu keserken Allah’tan başkasının adının telaffuz edildiğini duymadığı müddetçe bir müslümanın, kitabının kestiği hayvanı yiyebileceği görüşündedir. Bu noktadan hareketle ahalisi kitap ehli olan ülkelerde üretilen hayvan kökenli gıdaların, içerisindeki et yenmesi helal olan bir hayvana ait olduğu müddetçe, yenebileceği ifade edilmiştir.¹³⁹ Konuyla alakalı diğer bir problem de hayvanın kesim şekliyle ilgilidir. Batılı ülkelerde hayvanın kesilmeden önce, elektrik şoku veya karbondioksit gazı verilerek ya da demir çubuk, tabanca vb. aletlerle darbe uygulanarak sersemleştirilmesi veya bayıltılması tarzında yöntemler uygulanmaktadır. Bu durumda hayvanın helal olması için bu işlemlerle ölmüş olmaması, canlı iken usulüne uygun olarak kesilmesi gerekmektedir.¹⁴⁰ Ancak başta İbnü’l-Arabî olmak üzere bazı Malikî fıkıhçılar, helal olmayı yapılan işlemin kitâbilerin dinine göre caiz olmasına bağlamaktadır. Bu yaklaşıma göre hayvanın kesim şekli bizim açımızdan caiz olmayan bir biçimde olsa dahi, kitâbilerin dinine göre meşru olduğu sürece o

¹³⁷ İbn Teymiyye bu konuda Şiilerin muhalefetinin sağlam bir temele dayanmadığını vurgulamakta ve konuyla ilgili şüpheleri etraflıca ele alıp reddetmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûâtü’l-fetâvâ*, c. XXXV, ss. 131-134. Şiiler ise (Maide, 5/5) de geçen “kitap ehlinin yiyeceği” ile hububat vb. maddelerin kastedildiğini savunmaktadır. Bk. Süyürî, *Kenzü’l-irfân*, s. 625.

¹³⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s.91; Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü’z-zimmiyyin*, Beyrut 1988, s. 12.

¹³⁹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, yy. ts., c. II, ss. 553-555; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, ss. 51-52; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. I, s. 366; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XIII, ss. 311-312; Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 46; Askalânî, *Fethu’l-bârî*, c. IX, ss. 552-553; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, c. XXI, ss. 118-119. İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, ss. 428-430; Siddik Hasen Han, *Neylü’l-merâm*, ss. 201-203; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. III, ss. 1577-1579; Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, Beyrut 1983, c. III, ss. 258-259, ss. 263-264; Şerbâsî, *Yeselûnek*, c. I, ss. 453-455; c. II, s. 292, ss. 301-302; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, c. XXI, ss. 187-189; Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 200-204; Karadâvî, *Fetâvâ*, c. I, s. 680.

¹⁴⁰ Nitekim klasik fukaha da darbe veya uyuşturucu madde ile sersemletilmiş hayvanların bu işlemle ölmek şartıyla boğazlanabileceğini kabul etmektedir. Bk. Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mürîb*, Beyrut 1981, c. II, s. 15.

hayvan “kitap ehlinin yiyeceği” kapsamındadır ve müslümanlar tarafından yenilebilir.¹⁴¹ Vanşerîsî’nin naklettiğine göre hayvanın helal olması için doktriner olarak kesim şeklinin o dinde helal sayılıp sayılmadığını araştırmaya gerek olmayıp, ilgili dinin mensupları tarafından yenmesinde bir sakınca görülmemesi yeterlidir. Bu uygulama, Allah’ın bize bağışladığı bir ruhsat ve kolaylıktır.¹⁴² Görüldüğü üzere, Endülüs gibi Hıristiyanlarla nispeten iç içe yaşanan bölgelerde yetişen alimler, meseleye daha farklı bir perspektiften bakmışlardır. Bu içtihadla amel etmek, özellikle batılı ülkelerde tahsil vb. amaçlar için bulunan müslümanlara tavsiye edilmekte, bu bağlamda batı ülkelerinde domuz dışındaki her türlü kırmızı ve beyaz etin yenilebileceği ifade edilmektedir.¹⁴³ Buna mukabil ilgili fetvayı “çok muhtar kalınca uygulanabilecek bir azınlık görüşü” şeklinde niteleyerek, bu gibi fetvaların öne çıkarılmasını müslümanları rehavete düşürecek, İslam ülkelerini özellikle gıda sahasında gayrimüslimlerin güdümüne sokacak yanlış bir strateji şeklinde niteleyenler de bulunmaktadır.¹⁴⁴ Benzer bir durum da ehl-i kitabın kapsamı ile ilgili yaklaşımlarda da kendisini göstermektedir. Bilindiği üzere Yahudi ve Hıristiyanların yanında Ebu Hanife Sâbiileri, İbn Hazm da Mecusileri, kitap ehli saymaktadır.¹⁴⁵ Kur’an’daki bazı ifadelerin Budizm’e ve Hinduizm’e işaret ettiği görüşünde olan müellifler vardır.¹⁴⁶ Esasen Hanefilerin herhangi bir semavi dine inanan, İbrahim ve Şit Peygamberlerin Suhufları ya da Davud Peygamber’in Zebur’u gibi ilahi bir kitabı kabul eden herkesi kitabi sayması,¹⁴⁷ ehl-i kitap kavramının genişletilebilmesi için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Bu konuda en geniş açılımı Reşid Rıza’nın getirdiği görülmektedir. Reşid Rıza, birçok peygamberin müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirildiği ve kendilerine kitap verildiği anlayışından hareketle, vahiy ve ilahi kitap anlayışı taşıyan inanç sahiplerinin Yahudi ve Hıristiyanlara kıyasla ehl-i kitap statüsünde kabul edilebileceğini savunmuş, bu bağlamda Hindistan, Çin ve Japonya ahalisini kitabi sayma eğilimi göstermiştir.¹⁴⁸ Buna mukabil tam

¹⁴¹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-kurân*, c. II, s. 556; Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mûrib*, c. II, ss. 9-10. Bazı Maliki alimler ise bu yaklaşımı kabul etmemektedir. Bk. İbn Cüzeyy, *Kavânîn*, s. 157.

¹⁴² Vanşerîsî, *el-Miyârü’l-mûrib*, c. II, s. 9.

¹⁴³ Bk. Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, Dımaşk 2004, ss. 213-218.

¹⁴⁴ Bk. Büyüközer, *Gıda Raporu*, İstanbul 1994, ss. 113-114; a. mlf., *Yeniden Gıda Raporu*, s. 137.

¹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi*, c. V, s. 46; *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. I, s. 281; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. VI, ss. 143-146.

¹⁴⁶ Bk. Remzi Kaya, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Ehl-i Kitab”, *SÜİFD/19*, ss. 37-38.

¹⁴⁷ Bk. *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. I, s. 281; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, c. IV, s. 134.

¹⁴⁸ M. Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, c. VI, ss. 185-196. Benzer bir şekilde Güney Asya’daki bazı din mensuplarının kitabi sayılmasını mümkün gören ve bu kabul yaklaşımların, dünyanın küçülmesi ve Müslümanların her yerde farklı din mensuplarıyla iç içe yaşamak durumunda kalması dolayısıyla rahmete dönüştüğünü ifade eden müellifler de bulunmaktadır. Bk. Erdoğan, “Haramlar ve Helaller”, ss. 674-675. Ehl-i kitabı Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlı gören anlayış aç-

zıt bir yaklaşım olarak, günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanların dahi ehl-i kitap sayılmayacağını savunanlar da görülmektedir. Bu yaklaşım sahiplerine göre, ehl-i kitap diye bilinen günümüz Yahudi ve Hıristiyanlarının ilahi bir kitapla ve dolayısıyla ilahi dinle uzaktan ve yakından hiçbir alakaları yoktur.¹⁴⁹ Söz konusu yaklaşımı dillendirenlerin fıkıhın ehl-i kitapla ilgili hükümlerinin, inanç ve yaşayışları Müslümanlara yakın özel bir topluluk hakkında varit olduğu gibi bir zehaba kapıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim kitap ehlini inkarcılar arasında değerlendirmekle beraber¹⁵⁰ onlar için hanımlarıyla evlenmenin helal olması ve kestikleri hayvanların yenmesi gibi hükümleri geçerli kılmıştır. Kestiğinin helal olması hükmü her kitabiyi kapsamaktadır.¹⁵¹ Cenâb-ı Hak onların inançlarındaki problemlerin bilincinde olarak bu ruhsatı tanımıştır.¹⁵² İnsanların belli konularda daha hassasiyet göstermeleri, kendi uygulamalarında -fıkhi mesnedi olsa dahi- bazı görüşlerle amel etmekten kaçınmaları, anlaşılabilir bir durumdur. Ancak nasslara aykırılık taşımayan, fıkıh sistematiği içerisinde usulüne uygun olarak ortaya konmuş içtihadlara karşı tavır olarak, herkesi kendi tercihlerine icbar etmeye yönelik bir tutum içerisinde girmeleri, sağlıklı bir tutum olarak gözükmemektedir.¹⁵³

sından meseleye yaklaşacak olursak Çin ve Japonya'da yaşayan Müslümanlar, kendileri özel bir organizasyon kurup yiyecekleri hayvanları kesemedikleri müddetçe ihtiyaç duydukları gıdayı balık ve yumurtadan edinmek durumunda kalacaklardır. Bk. Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, s. 219.

¹⁴⁹ Bk. Osman Öztürk, "Ehl-i Kitab Kaldı mı?", <http://gidahareketi.org>. Ehl-i kitap kavramının günümüzde geçerliliğini sorgulayan benzer bir yaklaşım için bk. Büyükközer, *Gıda Raporu*, ss. 118-119.

¹⁵⁰ Örnek olarak bk. Bakara, 2/105; Beyyine, 98/1, 6; Zemahşeri, *Keşşâf*, c. I, s. 87, c. IV, s. 226; Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. III, s. 636, c.XXXII, s. 238. Konuyla alakalı detaylı bir değerlendirme için bk. Karadâvi, *Fetâvâ*, c. III, ss. 151-191.

¹⁵¹ Siddik Hasen Han, *Neylü'l-merâm*, s. 203.

¹⁵² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-kurân*, c. II, s. 554.

¹⁵³ Fukahanın ihtilaf ettiği konular hakkında gerek mütehasıs olmayanların (avâm) gerekse ilim ehlinin göstermesi gereken tutumla ilgili olarak bk. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Beyrut ts., c. II, ss. 23-24. Nevevî'nin açıklamalarına göre ihtilaf konusu olan meselelerde mütehasıs olmayanların görüş beyan etmek gibi bir yetkileri yoktur. Ulema ise, üzerinde icmâa varılan görüşlere aykırı yaklaşımlara karşı tavır alabilir. Ancak ihtilaf konusu olan meselelerde bu durum söz konusu değildir. Zira icthad sonucu ulaşılan hükmün isabetliliği bağlamındaki tartışmalarda bir görüşe göre her müctehid *musibdir*. Diğer görüşe göre ise yalnızca bir müctehid *musibdir*. Ancak hangi müctehidin *muhtî* olduğu kesin olarak bilinemediğinden bu görüş farklılığı manevî mesuliyeti gerektirmemektedir. Mamafih ilim ehlinin ihtilaftan uzak olan, herkesin benimsediği çözümleri uygun bir üslupla öne çıkarmaları *mendub bir davranış* şeklinde nitelenmiştir. Bk. Nevevî, age, c. II, s. 23. Atıfta bulunduğumuz bakış açısının yansımaları helal gıda sertifikası bağlamında yaşanan tartışmalarda da kendisini göstermektedir. Bu bağlamda Hayreddin Karaman hocamızın tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Karaman, helal gıda sertifikası tartışmaları çerçevesinde ihtilafli konulara yaklaşılması ile ilgili tercihini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Bütün muteber mezhepler İslam'ı temsil ettiğine ve sıradan Müslümanlar da aldıkları fetvaya göre bu mezheplerin her biri ile amel etme imkanına sahip bu-

Hayvan kökenli gıdalarla alakalı olarak tartışılan bir mesele de mekanik kesim meselesidir. İlk etapta, gerekli kısımların kesilmesi gerçekleştiği takdirde mekanik kesimde bir problem gözükmemektedir.¹⁵⁴ Ancak özellikle kümes hayvanlarının seri kesimi sırasında, her hayvan için ayrı tesmiye yapılması şartına riayet edilemediğinden dolayı mekanik kesimin caiz olmadığı ileri sürülmektedir.¹⁵⁵ Tesmiyeyi müstehab kabul eden Şâfiî içtihadına göre bu hayvanları yemek helaldir. Fakat tesmiyenin kasıtlı olarak veya mutlak surette terk edilmesini caiz görmeyen içtihadlar açısından mekanik kesimde bu şartın tahakkuk edip etmediği ayrıca ehemmiyet kazanmaktadır. Her hayvan için müstakil tesmiye yapılması şartı klasik kesim için öngörülmektedir. Bu anlayışa göre bir insan iki koyunu peş peşe kesse bile, her ikisi için ayrı tesmiye getirmeli ve araya fasıla girmemelidir. Kesme eyleminin yenilenmesi, tesmiyenin de yenilenmesini gerektirmektedir.¹⁵⁶ Mekanik kesim o dönemlerde mevcut olmadığı için klasik kaynaklarda bununla alakalı hükümler yer almamaktadır. Ancak üst üste yatırılan iki koyunun bir darbeye kesilmesi, ya da bir insanın elinde tuttuğu birden fazla kuşun bir darbe ile kesilmesi durumunda bir besmele yeterli görül-müştür.¹⁵⁷ Bu örnekler bir eylemle birden fazla hayvanın kesilmesi durumunda, tek tesmiyenin yeterli görüldüğünü göstermektedir. Keza avla ilgili olarak, bir tesmiye ile gönderilen av köpeğinin birden fazla av tutması, bir tesmiye ile atılan okun peş peşe birden fazla avı öldürmesi ya da bir kümeye atılan saçmanın birden fazla hayvanı öldürmesi durumunda da tek tesmiye yeterli görülmektedir.¹⁵⁸ İlgili örneklerden de hareketle, mekanik kesim esnasında düğmeye basıldığı sırada getirilen tesmiye ile o periyot içerisinde kesilen hayvanlar için gerekli şartın tahakkuk ettiğini söylemek mümkündür.¹⁵⁹ Mekanik kesimle furû külliyyatında yer alan bazı meseleler arasında kurulabilecek biçimsel benzerliğin ötesinde, seri kesim uygulamasında tesmiyenin hikmetine ve şâriin maksadlarına aykırı bir mahiyet de görünmemektedir. Tavukların kesimden sonra kolay yolunmak amacıyla bir müddet sıcak suda bekletilmesi durumunda ise, uygula-

lunduklarına göre, bir mezhebe (muteber bir müctehidin ictihad ve fetvasına) göre helal olan gıdaya helal damgası basmak (Ben de buna katılıyorum).” Bk. Hayreddin Karaman, “Helal Gıda Sertifikası ile İlgili Problemler”, *Kur’ani Hayat*, Temmuz-Ağustos 2009, yıl: 2 sayı: 7, s. 95.

¹⁵⁴ Bk. Şerbâsi, *Yeselûnek*, c. I, s. 454.

¹⁵⁵ Bk. Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 161.

¹⁵⁶ *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 286; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 641; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. IX, s. 439.

¹⁵⁷ *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 289; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 641.

¹⁵⁸ *el-Fetâve’l-Hindiyye*, c. V, s. 421, ss. 423-424; Mehmed Zihni, *Kitâbü’l-hac ve’s-sayd ve’z-zebâih ve’l-udhiyye ve’l-akika (Nimet-i İslâm)*, İstanbul 1329, s. 116.

¹⁵⁹ Bk. Hayreddin Karaman, *Hayatımızdaki İslam 2*, İstanbul 2006, s. 149.

mada suyun sıcaklığı ve bekleme süresi kan ya da dışkının ete nüfuz etmesine yol açmamaktadır. Ancak bu işlemle et pisenmekte ise de yıkanarak temizlenmesi ve yenmesinde bir sakınca olmamaktadır.¹⁶⁰

Hayvan kökenli gıdalarla ilgili tartışılan meseleler arasında beslendiği yemlerde temiz olmayan (kan, hayvansal artık vb.) unsurlar bulunan hayvanların durumu da yer almaktadır. Fıkıhçılar tamamen ya da çoğunlukla temiz olmayan şeylerle beslenen, bundan kaynaklanan kötü koku etine sirayet eden hayvanın (cellâle) hükmünü tartışmışlardır. Malikiler bu hayvanın etini yemekte bir sakınca görmezken diğer mezheplerde kerahat yaklaşımı ağırlık kazanmıştır. Hanbelilerden nakledilen diğer bir görüşe göre cellâle etinin haram olduğu ileri sürülmüştür. Ancak hayvanın uygun bir süre hapsedilip temiz besinlerle beslenmesi durumunda bu kerahatin ortadan kalkacağı kabul edilmiştir.¹⁶¹ Günümüz şartlarında insanların hayvanların beslenme ve kesilme sürecine muttali olma imkânlarının neredeyse ortadan kalkması, Malikilerin yaklaşımını tercih etmeyi bir anlamda gerekli kılmaktadır.¹⁶² Ancak tüketiciye yönelik fıkhi hükmünün yanında, meselenin insan sağlığını ilgilendiren boyutu da oldukça önemlidir. Ekonomik amaçlar doğrultusunda hayvanlara doğalarına aykırı maddeler yedirmek birçok hastalığın müsebbibi olmaktadır. Özellikle et verimini artırmak için hayvanlara verilen hormonların ciddi sağlık problemlerine neden olduğu bilinmektedir. İnsan ve hayvan sağlığını, bunun yanında doğal dengeyi tehdit eden bu uygulamanın onaylanması mümkün görünmemektedir.

F. İÇECEKLERLE İLGİLİ BAZI MESELELER

İçecekler bağlamında gazlı içecekler ve bazı meşrubatların hükmü zaman zaman tartışma konusu olmaktadır. Bu içeceklerin imalatı sırasında aromasını eritmek için çözücü olarak az miktarda etil alkol kullanılmasının, söz konusu içeceklerin haramlık ya da helalliğini nasıl etkileyeceği meselenin mihverini oluşturmaktadır. Konuyla ilgili olarak iki unsur belirleyicilik kazanmaktadır: içeceğe katılan etil alkolün necis olup olmaması ve içeceğin sarhoşluk verici nitelik taşıyıp taşıyamaması. Hamrın necis olup olmadığı konusunda başlıca iki yaklaşım bulunmaktadır. Çoğunluk hamrın necis olduğunu kabul ederken, bazı alimler (Maide 5/90) ayetinde geçen “rics” ifadesinin maddi bir pislığe değil, manevi bir nitelemeye işaret ettiğini, hamrın maddi anlamda necis olduğunu

¹⁶⁰ Bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadir*, c. I, s. 211; Şürübülâli, *İmdâdü'l-fettâh*, s. 163; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 544. Ayrıca bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam* 2, s. 150.

¹⁶¹ Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, c. I, s. 26; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, c. II, s. 5-6; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 511-513.

¹⁶² Bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam*, İstanbul 2003, s. 382.

gösteren herhangi bir delilin bulunmadığını savunmuşlardır.¹⁶³ Bu görüşü tercih eden Ebu Serî, gazlı içeceklerin aromasını eritmek için kullanılan alkolün necis olmadığını, cumhurun görüşü tercih edildiği takdirde dahi oranı çok düşük olduğu için içeceği necis kılmayacağını ileri sürmüş, bu noktadan hareketle gazlı içeceklerin içilmesinde bir beis olmadığı sonucuna varmıştır.¹⁶⁴

Ülkemizde yaşanan gazlı içeceklerle ilgili tartışmalarda konunun fihhi boyutuna iki açıdan yaklaşıldığını görüyoruz. Meşrubat üretiminde kullanılan etil alkolün necis olduğu var sayımından hareketle, imalat sırasında bu maddenin “çok miktarda” kabul edilen bir sıvı içerisine katıldığı ve bu sıvının rengi, tadı ya da kokusu üzerine bir etki yapmadığı ifade edilerek söz konusu maddenin o sıvıyı temiz olmaktan çıkarmayacağı neticesine varılmıştır.¹⁶⁵ İkinci olarak da meseleye söz konusu içeceklerin sarhoşluk verip vermemesi açısından yaklaşılmıştır. Bu içeceklerin içilebilecek miktarı, daha ayrıntılı bir ifade ile bir oturuşta, bir bardağın etkisi geçmeden diğerini içmek suretiyle içilebilecek kadar “çok miktarı” insanı sarhoş ediyorsa bu sıvının azını içmek de caiz değildir. Söz konusu içeceklerde bu durum tahakkuk etmediği, bunların içilebilecek “çok miktarının” insanı sarhoş etmediği için içilmesinde bir sakınca olmadığı ifade edilmiştir.¹⁶⁶ Aynı kriterlere göre gazlı içeceklerin yanı sıra kefirin içilmesinde de bir sakınca olmadığı vurgulanmıştır.¹⁶⁷ Suûdî Arabistan’da bulunan “el-Lecnetü’l-Dâime li’l-Buhûsî’l-İlmiyye ve’l-İftâ” adlı heyetin, içerisinde az miktarda alkol olan meşrubat, meyve suyu, sirke vb. gıda maddelerin hükmü konusundaki fetvalarında da söz konusu ürünlerin çok miktarda alınmasının sarhoş edici olup olmadığı kriteri üzerinde durulduğu görülmektedir. Hüküm sıvının içerisinde alkol bulunmasına göre değil, alkolün sarhoş edici miktarda olup olmamasına göre verilmektedir. Sıvının içerisindeki alkol, o sıvının çok miktarda alınmasının sarhoşluk vermesine sebep olacak boyutta ise, bu takdirde ilgili sıvı hamr hükmünü alır. Eğer sıvının çok miktarda alınması sarhoşluk vermiyorsa, içerisindeki alkol bu etkiyi oluşturacak miktarda değilse bu sıvı hamr

¹⁶³ Sanâni, *Sübülü’s-selâm*, Beyrut ts., c. I, s. 35; Siddik Hasen Han, *er-Ravdatü’n-nediyye*, c. I, ss. 19-21; Seyyid Sâbık, *Fikhü’s-sünne*, c. I, ss. 26-27; Karadâvî, *Fetâvâ*, c. III, s. 581.

¹⁶⁴ Ebu Serî, *Ahkâmü’l-etime*, ss. 112-113. Ebu Serî söz konusu içeceklerin sarhoşluk verici özellik taşıyıp taşımadıklarına temas etmemiştir. Alkol oranının çok cüzi olduğuna vurgu yapması göz önüne alınırsa muhtemelen böyle bir ihtimali varit görmediği düşünülebilir.

¹⁶⁵ İlgili yaklaşımın fihhi dayanakları için bk. Kâsâni, *Bedâi*, c. I, ss. 71-72; Haskefi, *ed-Dürri’l-muhtâr*, ss. 31-32, s. 50; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, ss. 334-348.

¹⁶⁶ Bu yaklaşımlar ve temellendirilmesi için bk. Hayreddin Karaman, “Gazlı İçecekler”, *Yeni Şafak* (15/09/2006); “Gazlı İçecekler 2”, *Yeni Şafak* (20/10/2006); “Yine Gazlı İçecekler”, *Yeni Şafak* (29/10/2006).

¹⁶⁷ Bk. Karaman, *Hayatımızdaki İslam* 2, ss. 163-167.

kapsamına girmez. İçilmesi de kullanılması da caizdir.¹⁶⁸ Söz konusu heyetin fetvaları da ülkemizdeki tartışmalarda Hayreddin Karaman tarafından esas alınan kriterle paralellik göstermektedir.

Gazlı içeceklerle ilgili yaşanan tartışmalarda temas ettiğimiz yaklaşıma “kıyas mea’l-fârik” itirazı yapıldığı görülmektedir. İtiraz “çok miktarda” suyla ilgili hükümlerin rengi, tadı ve kokusu olan meşrubat için uygulanmasının tutarlı olmadığı gerekçesine dayanmaktadır.¹⁶⁹ Buna mukabil konuyla ilgili doğru yaklaşımın “şeran necis sayılan bir sıvının bir içeceğimize çok az miktarda da olsa ilave edilmesinin o içeceğimizi helallik bakımından ne hale getirdiği?” sorusunun cevabında aranması gerektiği ileri sürülmektedir.¹⁷⁰ Esasında gazlı içeceklerle ilgili tartışmalarda yapılan tam da budur. Zira Hanefi fıkhında “çok miktarda” su ile ilgili kriterler diğer sıvılar için de geçerlidir. “Çok miktarda” sıkılmış meyve suyu (asîr) içerisinde kan vb. necis bir madde karışması durumunda, necis maddenin eseri bu sıvıda görünmezse temiz kabul edilir ve içilmesinde bir sakınca yoktur.¹⁷¹ Dolayısıyla Karaman’ın yaptığı suyla ilgili hükmün meşrubata kıyas yoluyla uygulanması değil, meyve suyu vb. diğer sıvılar için de geçerli olan bir hükmün meşrubat meselesine tatbikidir. Bu anlamda “kıyas mea’l-fârik” itirazı konumuz için varit görünmemektedir. Ancak bu bağlamda meyve suyu gibi kendine has kokusu, rengi ve aroması olan bir sıvıda necasetin eserinin fark edilme ihtimalinin zayıflığı ve bu kriterin işlevselliği sorgulanabilir. “el-Lecnetü’-d-Dâime”nin fetvalarında alkolle ilgili necaset hükmünün sarhoş edici sınıra ulaştıktan sonra gündeme geleceği yaklaşımı esas alınırsa,¹⁷² konumuzla ilgili belirleyici kriter olarak “çok miktarda alınmasının sarhoş edici özellik taşıması” hususu öne çıkmaktadır. Mamafih içinde alkol bulunduğu gerekçesi ile meşrubat içilmesine sıcak bakmayanların,¹⁷³ içerisinde alkolde eritilmiş aroma bulunan gıda maddelerinin az ya da çok yendiği zaman insanı sarhoş etmediği gerekçesi ile yenebileceği yaklaşımını,¹⁷⁴ uygulanabilir görüşler arasında zikretmeleri dikkat çekmektedir. Gazlı içecekleri hamr kapsamına alarak içilmesine karşı çıkmak tutarlı görünmemekle birlikte, konunun başka boyutları da gözden uzak tutulmamalıdır. Söz konusu içeceklerin sağlık açısın-

¹⁶⁸ İlgili hususlar için bk. *Fetâve’l-lecneti’-d-dâime li’l-buhûsi’l-ilmîyye ve’l-iftâ*, Fetva no: 4306, 5151, 6805, 8938 (www.alifta.com).

¹⁶⁹ Mustafa Nutku, “Helal Gıda Konusuyla İlgili Belirtilmesi Gereken Bazı Hususlar”, *I. Uluslar arası Helal Gıda Konferansı* (2008), İstanbul 2008, ss. 96-97.

¹⁷⁰ Bk. Büyüköz, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 380.

¹⁷¹ Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 31, s. 50; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. I, s. 332, s. 564.

¹⁷² Bk. *Fetâve’l-lecneti’-d-dâime*, Fetva no: 8938 (www.alifta.com).

¹⁷³ Büyüköz, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 242.

¹⁷⁴ Büyüköz, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 324.

dan zarar taşıyan, özellikle gelişme çağındaki çocukları olumsuz etkileyen nitelikleri,¹⁷⁵ bunlara mesafeli durmak için yeter sebep teşkil etmektedir. Bu içeceklerin üretim ve dağıtım ağının sosyal ve ekonomik arka planıyla ilgili hususlar ise bahs-i diğerdir.

Bünyesinde bir miktar alkol bulunduran ilaçların durumu da konumuzla irtibatı olan bir husustur. Bilindiği üzere haram maddeler ile tedavi prensip olarak caiz görülmemekte, buna ancak zaruret hükümleri çerçevesinde yer verilebilmektedir. Mamafih bazı Şâfiî alimler, ilaca bir miktar alkol katılması ile içkinin tedavi için kullanılmasını aynı kategoride görmemişlerdir.¹⁷⁶ Dezenfekte için alkol ihtiva eden maddelerin kullanılması veya içeriğinde alkol olan ilaçların alınması mahiyet itibarıyla, tedavi amacıyla içki kullanılmasından farklıdır.¹⁷⁷ Kimi müellifler Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un üzüm ve hurma kökenli dört alkölü içkinin dışındaki maddelerden elde edilen müskir sıvılarla ilgili içtihadlarının, bünyesinde alkol bulunan ilaçların hükmüyle alakalı bir ara çözüm sunabileceğini düşünmektedir.¹⁷⁸ 22-24/05/1995 tarihinde Kuveyt'te yapılan "el-Munazzametü'l-İslâmiyye li'l-Ulûmi't-Tıbbiyye" teşkilatının sekizinci kongresinde alınan tavsiye kararları arasında, tedavi amacıyla alkol kullanılmasına da temas edilmiştir. Bu bağlamda hamrın necasetinin manevi olduğu görüşünden hareketle, alkölün dezenfektan ve kozmetik imalatında çözücü madde olarak kullanılmasında bir beis olmadığı vurgulanmıştır. Koruyucu ya da çözücü madde olarak bünyesinde bir miktar alkol barındıran ilaçların kullanılması prensip itibarıyla caiz görülmeyle birlikte, alternatif olarak alkol ihtiva etmeyen ilaçların üretilmesinin bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır. Buradan söz konusu cevazı, bir geçiş dönemi uygulaması olarak değerlendirme eğilimi taşındığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁹

G. KATKI MADDELERİ VE İSTİHALE MESELESİ

Günümüzde gıda ve ilaç sanayinde önemli miktarda hayvan kökenli katkı maddesi kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde yenmesi caiz olmayan hayvansal ürünlerden (domuz derisi, kemiği, yağı vb.) elde edilenler de azımsanamayacak boyuttadır. Özellikle jelatin meselesi başlı başına bir problem teşkil etmektedir. Jelatin, omurgalılarda bulunan lifli bir protein olan kolajenden hidroliz yoluyla

¹⁷⁵ Bu hususlarla alakalı detaylar için bk. Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu*, ss. 248-258.

¹⁷⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c. IV, s. 247; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. II, s. 8.

¹⁷⁷ Konuyla ilgili olarak bk. Zeydan, "İslam Hukukunda Zaruret Hali", ss. 284-285; Karadâvî, *Fetâvâ*, c. II, ss. 681-682; Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", s. 64, s. 166; Erdoğan, "Haramlar ve Helâller", s. 678.

¹⁷⁸ Bk. Faruk Beşer, *Fıkıh Penceresinden Sosyal Hayatımız I*, İstanbul 1994, s. 186.

¹⁷⁹ İlgili hususlar için bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmi*, Dimaşk 1996, c. IX (el-Müstedrek), s. 663.

elde edilen bir maddedir.¹⁸⁰ Bu maddenin gıda, kozmetik ve ilaç sanayinde oldukça geniş bir kullanım alanı bulunmaktadır. Pastacılık ürünleri, yoğurt, dondurma, eritilmiş peynir, et ürünleri, jelybon ve karemela gibi şekerleme ve tatlılarda; reçel, marmelat, ezmeleler, jiklet ve meyve sularında kullanıldığı gibi, ilaç sanayinde film tablet ve kapsül yapımında; şampuan, krem vb. kozmetik ürünlerinde; hayvan yemlerinde, fotoğrafçılıkta ve karbonlu kağıt yapımında kullanılabilir.¹⁸¹ Jelatinin hükmüyle alakalı olarak yenmesi helal olan ve usulüne göre kesilmiş bir hayvandan elde edildiği takdirde kullanılmasının caiz olduğu ifade edilebilir.¹⁸² Ancak ülkemizde önemli ölçüde dış kaynaklı jelatin kullanılmaktadır. Batılı ülkelerde jelatin üretiminin ana kaynakları içerisinde, ekonomik ve teknik bazı avantajları dolayısıyla, ağırlıklı olarak domuz deri ve kemikleri yer almaktadır.¹⁸³ Son zamanlarda Endonezya, Malezya, Singapur, Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi ülkelerin talepleri üzerine bazı firmaların sığır jelatini üretimi yapmaya başladığı da ifade edilmektedir.¹⁸⁴

Fıkıh literatüründe istihâle kavramı, necis maddelerin yapı değişimine uğrayarak temiz hale gelmelerini ifade etmektedir. Şarabın içine herhangi bir madde katılmaksızın sirkeye dönüşmesi durumunda temiz olacağı ittifakla benimsenen hususlardandır ve bu durum istihâlenin en kabul gören şeklidir. Ancak dışarıdan bir madde katılmak suretiyle şarabın sirkeye dönüştürülmesi durumunda, Hanefilere göre yine temiz ve helal bir ürün elde edilmiş olmaktadır.¹⁸⁵ Hanefilerin istihâle kavramına diğer mezheplere nazaran daha çok yer verdikleri görülmektedir. Birçok Hanefî fakîh, necis maddelerin istihâle yoluyla temiz bir nitelik kazanacağını kabul eden İmam Muhammed'in görüşünü fetvada esas almıştır. Ebu Yusuf ise necis olan maddelerin dönüşüme uğrasa dahi, menşei itibarıyla necis sayılacağı görüşündedir. Ancak mezhep içerisinde umum-i belvâ ve kolaylaştırma ilkesi göz önüne alınarak, İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir.¹⁸⁶ Hanefilerin yanı sıra kısmen Malikiler, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi alimler istihâleyi kabul ederken, Şâfiîler ve ağırlıklı olarak Han-

¹⁸⁰ Jelatinin üretim süreci için bk. Ahmad Sakr, *Jelatin*, İstanbul 2008, ss. 19-23, ss. 51-54.

¹⁸¹ Bk. Büyükozer, *Yeniden Gıda Raporu*, s. 66.

¹⁸² Diyanet işleri başkanlığının 1983 yılında jelatinle ilgili bir soruya verdiği cevapta, jelatini bir ambalaj malzemesi olarak değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur. Bk. Büyükozer, *Gıda Raporu*, s. 97, ss. 119-120; a. mlf., *Yeniden Gıda Raporu*, s. 74, s. 170.

¹⁸³ Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 20.

¹⁸⁴ Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 22.

¹⁸⁵ Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, c. III, ss. 541-543.

¹⁸⁶ İbrahim el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemelli (Halebî-i Kebir)*, s. 189; Hayrüddin er-Remlî, *el-Fetâve'l-hayriyye*, Beyrut 1974, c. I, s. 4; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, Beyrut ts., c. I, s. 61 (*Mecmau'l-enhur* ile birlikte); Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, s. 89; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 519.

beliler bu kavrama mesafeli yaklaşmışlardır.¹⁸⁷ Hanefi kaynaklarında istihalenin dayandığı mantık, şâriin bir maddenin necis olmasını sahip olduğu yapısal duruma bağladığı düşüncesiyle açıklanmaktadır. Maddenin yapısında gerçekleşen dönüşüm, ister istemez necaset niteliğinin de değişmesini gerektirmektedir. Bu mantığa göre şarabın sirkeye dönüşmesi, domuz ya da eşeğin tuz gölüne düşerek/atılarak tamamen eriyip tuza dönüşmesi veya gübrenin yanarak küle dönüşmesi sonucu ortaya çıkan maddeler farklı bir mahiyet kazanmış, dolayısıyla temiz olmuşlardır.¹⁸⁸ Hanefi fıkıhçıların, ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, iki ayrı değişim üzerinde durduklarını görüyoruz. Şarabın sirkeye dönüşmesi, necis zeytinyağının sabuna dönüşmesi, tuz gölüne düşen domuz ya da eşeğin tuza dönüşmesi, gübrenin yakılarak küle dönüşmesi gibi örneklerde bir “yapı değişikliğinin” gerçekleştiği ve bu maddelerin temiz hale geldiği kabul edilmektedir. Öte yandan üzüm suyunun pekmeze dönüşmesi, susamın öğütülerek tahine dönüşmesi, buğdayın una ve unun ekmeğe dönüşmesi, sütün peynire dönüşmesi gibi örneklerde ise bir yapı değişimi değil nitelik (vasıf) değişimi yaşandığını ileri sürülmüştür. Bu durumda necis bir madde, vasıf değişimi ile temizlenememektedir.¹⁸⁹ Şüphesiz bu değerlendirmelerin dönemin ilmi zihniyetini yansıttığı izahtan varestedir. Ancak istihale konusunda sağlıklı bir kanaate varabilmek için, fukahanın “yapı değişimi” ve “vasıf değişimi” çerçevesinde verdikleri örneklerin kimya uzmanları tarafından incelenerek değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun neticesinde istihale için nasıl bir dönüşümün gerekli görüldüğü, yapı ve vasıf değişimleri arasındaki ayrımın sağlam bir temele dayanıp dayanmadığı, fıkıh kaynaklarında geçen istihale ile ilgili yargıların kimya açısından ne ifade ettiği gibi hususların belirginleşeceğini, istihale kavramına bakışımızın netleşeceğini düşünüyoruz.

İstihale konusu günümüzde, özellikle temiz sayılmayan bazı maddelerin dönüşüme uğramak suretiyle gıda ve ilaç sanayinde kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgili sorunların odağında yer almaktadır. İlgili problemlere yaklaşıırken geçerli bir istihalenin tahakkuk edip etmediği üzerinde durulmaktadır. Bu

¹⁸⁷ Geniş bilgi için bk. Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, Bulak 1313, c. I, s. 76; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, c. I, s. 239; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. I, s. 52; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, ss. 162-165; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, c. I, ss. 41-42; İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîn*, Beyrut 1977, c. I, s. 394; Şırbîni, *Muğni'l-muhtâc*, c. I, s. 134; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. I, s. 97; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, c. I, s. 26; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, c. X, ss. 278-279; Kamil Musa, *Ahkâmü'l-etime fi'l-İslâm*, ss. 227-235.

¹⁸⁸ Bk. İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 202; İbrahim el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemelli (Halebî-i Kebîr)*, s. 189; Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, s. 167; Şeyhzâde, *Mecmau'l-enhur*, Beyrut ts., c. I, s. 61; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, s. 534.

¹⁸⁹ Bk. İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, c. I, ss. 519-520; Mehmed Zihni, *Kitabü't-Tahâre (Nimet-i İslâm)*, s. 236.

bağlamda kandaki bazı maddelerin işlenmesi ile elde edilen hormon ilaçlarının kullanılabilceği, bu ilaçlara kaynak teşkil eden maddelerin geçirdikleri kimyasal değişim neticesinde artık “akıtılmış kan” özelliği taşımadıkları ifade edilmiştir.¹⁹⁰ İstihale kavramı ile ilgili en can alıcı mesele ise şüphesiz, bu kuralın jelatin vb. domuz kökenli ürünlere uygulanmasıdır. Bu konuda Arap dünyasında domuz kökenli ürünlerin istihale yoluyla kullanılabilceği görüşünü savunan müellifler olduğu görülmektedir. Karadâvî, kimya uzmanlarının görüşüne dayanarak, domuz kemiğinden elde edilen jelatinin muteber bir kimyasal dönüşüm geçirdiğini ve kullanılmasının helal olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca sabun, diş macunu vb. domuz katkısı bulunan ürünlerde kimyasal dönüşüm gerçekleştiği için bu ürünleri kullanmakta bir sakınca olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda Karadâvî, kimya uzmanlarının istihaleye uğrayarak kullanılabilcek hale gelen domuz kökenli ürünlerin envanterini çıkarmak suretiyle özellikle Avrupa’daki Müslümanlara yardımcı olmalarını talep etmektedir.¹⁹¹ Keza “el-Munazzametü’l-İslâmiyye li’l-Ulûmi’t-Tıbbiyye” teşkilatının tavsiye kararları içerisinde istihalenin domuz kökenli ürünlere uygulanması ile ilgili değerlendirmeler de yer almaktadır. Tavsiye kararlarının sekizinci maddesinde, jelatinin temiz olmayan hayvan kemik, deri ve bağırsaklarından istihale yoluyla elde edildiği için temiz kabul edileceği ve yenebileceği öngörülmektedir. Aynı şekilde domuz yağına istihaleye uğramasıyla üretilen sabun kullanılabilceği; bileşiminde domuz yağı bulunan kozmetik mamullerinin ise, bu madde istihaleden geçirildiği takdirde kullanılabilceği ifade edilmiştir.¹⁹² Şeker hastalığının tedavisi için domuz menşeli insülin kullanılmasına da zaruret şartları çerçevesinde cevaz verilmektedir.¹⁹³ Ülkemizde de bazı katkı maddeleri ve ilaçların hükmünün belirlenmesinde, yapı değişimi ve istihalenin etkili olacağı görüşünü benimseyen fıkıh mütehasşsırları bulunmaktadır.¹⁹⁴

Batılı Müslüman çevrelerde ise domuz kökenli ürünlerin istihaleye tabi tutulmasına pek müspet yaklaşmadığı görülmektedir. Özellikle jelatinle ilgili yaklaşımda bu tutumu gözlemlemek mümkündür. Ahmad Sakr proteinin alfa sarmalındaki hidrojen bağlarının kopmasıyla, kolajenin jelatine dönüştüğünü

¹⁹⁰ Bk. Zerkâ, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, ss. 233-234.

¹⁹¹ Karadâvî, *Fetâvâ*, c. III, s. 678.

¹⁹² Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmi*, c. IX (el-Müstedrek), s. 664.

¹⁹³ Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmi*, c. IX (el-Müstedrek), s. 664. Suudi Arabistan’da “Heyetü Kibâri’l-Ulemâ”nın 20/06/1407 tarih ve 136 nolu kararında da domuz menşeli insülin kullanımını, zaruret tahakkuku ve başka bir alternatif olmaması şartlarıyla caiz görülmektedir (www.alifta.com).

¹⁹⁴ Konuyla ilgili olarak bk. Karaman, “Helal Gıda Sertifikası ile İlgili Problemler”, ss. 95-96; Halil Günenc, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İstanbul 1987, c. III, ss. 45-46.

ileri sürmektedir. Sakr kolajenin jelatine dönüşmesindeki değişimi, sıvı yumurtanın kaynatılarak katı yumurtaya dönüşmesindeki değişime benzetmektedir. Sakr'a göre burada da yaşanan tek değişim, alfa sarmal yapısındaki hidrojen bağının değişimidir. Ancak bu yumurtayı farklı bir madde haline getirmemiştir. Jelatinin oluşum sürecinde de aynı husus geçerlidir. Dolayısıyla kolajenin kaynağı olan hayvan helal değilse, jelatin de helal olmamaktadır.¹⁹⁵ Sakr, Müslümanlar gibi domuz yeme yasağına tabi olan Yahudilerin, domuz jelatinini bitki proteinine benzediği gerekçesiyle helal kabul ettiklerini söylemektedir. Bu durumda kosher jelatin de Müslümanlar için helal olmamaktadır.¹⁹⁶

Görüldüğü üzere, özellikle domuz kökenli mamullerde istihalenin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında görüş ayrılığı vardır. Hanefi fakihlerin “yapı” ve “nitelik” değişimi ayırımından da anlaşıldığı üzere istihalede tam bir yapısal dönüşüm aranmaktadır.¹⁹⁷ Şarabın sirkeye dönüşmesi örneğini istihale çerçevesinde ele almak nispeten başarılı gözükmektedir. Zira şarabın asli maddesi olan üzüm suyu helaldir. İskâr özelliği kazanınca şaraba dönüşmüş ve haram olmuştur. Sirkeye dönüşmesi neticesinde bu özellik ortadan kalkınca/kaldırılınca tekrar helal bir madde haline gelmiştir. Şarabın iskâr özelliği nedeniyle haram kılındığı bilindiğinden dolayı,¹⁹⁸ bu özellik giderilince helal ve temiz bir maddeye istihalesi gerçekleşmiş olmaktadır. Her ne kadar Hanefi müellifler, şarabın sirkeye dönüşmesini istihale ile izah ederken maddenin yapısında yaşanan dönüşüme vurgu yapsalar da hükmü belirleyici olan iskâr özelliğinin değişmesidir. Netice itibarıyla -başta domuz olmak üzere- diğer maddelerde istihale neticesinde bir temizlenme yaşanıp yaşanmadığı ihtilaf konusu olmakla birlikte, şarabın sirkeye dönüşümünde geçerli ve temiz kılıcı bir istihalenin gerçekleştiği ittifakla kabul edilmektedir.¹⁹⁹ Mamafih “aynı necis” kabul edilen domuz ve domuz kökenli maddelerin çeşitli kimyasal işlemlerle kullanılabilir duruma gelebileceklerini istihale kavramıyla açıklamak, aynı ölçüde başarılı gözükmemektedir. İstihalenin gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgili ihtilaflar ve gerçekleştiği varsayılarak verilen fetvaların tatmin ediciliği bir yana, bu kavram fıkhi bağlamından da anlaşıldığı üzere “teysir ve belvâ” temelli bir kavramdır. Dolayısıyla bir “ara çözümü” temsil etmektedir. Bu ara çözümün istihaleye uğrayan domuz yağının kozmetik ürünlerde kullanılmasına cevaz verecek şekilde geniş-

¹⁹⁵ Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 47. Benzer bir yaklaşım için bk. Ahmet Akgündüz, “Helal Gıda Meselesi ve Yaşanan Problemler”, *I. Uluslar arası Helal Gıda Konferansı (2008)*, İstanbul 2008, ss. 36-37.

¹⁹⁶ Ahmad Sakr, *Jelatin*, s. 36, s. 49.

¹⁹⁷ Önceki kaynaklara ilaveten bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. III, ss. 1563-1564.

¹⁹⁸ Bk. Şırbîni, *Muğni'l-muhtâc*, c. I, s. 134.

¹⁹⁹ Bk. Şeyhzâde, *Mecmau'l-enhur*, c. I, s. 61.

letilmesi, kanaatimizce ara çözümlükten çıkarak “normal durum” sınırlarını zorlamakta ve “domuzdan kaçınmakla” ilgili asli tutumla bağdaşmamaktadır. Bu durumda ideal ve tavsiyeye şayan olan, istihale temelli fetvaların ara çözüm çerçevesinde değerlendirilerek alternatif arayışları içerisinde olmaktadır. Bu bağlamda domuz menşeli jelatine alternatif teşkil edecek yerli jelatin üretimi teşebbüsü ümit verici bir gelişme olarak gözükmektedir.²⁰⁰

II. SONUÇ

Hayatın her alanında olduğu gibi, en temel fizyolojik ihtiyaçların karşılandığı gıda alanında da helal-haram sınırlarına riayet edebilmek, dindar bir tavır alışın olmazsa olmaz şartları içerisinde yer almaktadır. Özellikle insanların, tükettikleri gıda maddelerinin üretim süreciyle alakalı fazla bir dahillerinin söz konusu olmadığı, tamamen tüketici kimliğinin öne çıktığı günümüzde bu alanla ilgili yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Katkı maddeleri sayılarını takip etme imkanını müteazzir kılacak ölçüde artmış, bunların köken ve üretim süreçleriyle ilgili “hull ü hurmet” meseleleriyle yüz yüze gelinmiştir. Yabancı menşeli katkı maddelerinde ise gösterilmesi gereken hassasiyet ayrı bir boyut kazanmaktadır. Tüm bu hususlar helal gıda bilinci ve arayışının ne kadar zaruri olduğunu göstermektedir. Son zamanlarda bu bilincin yerleşmesi amacıyla faaliyet gösteren bazı kuruluşların, bu yönde kamuoyu oluşturma çabaları dikkat çekmektedir. İlgili arayışlar kapsamında “helal gıda sertifikası” uygulamasının hayata geçirilmesi için yoğun çaba sarf edildiği de bilinmektedir. Ancak bu faaliyetler içerisinde dikkatli ve hassas olunması gereken en önemli nokta, helal-haram çerçevesi belirlenirken nasslar tarafından çizilen kesin sınırlar ile anlama ve yorumlama bağlamında içtihadı dayanarak ulaşılan yargular arasındaki bağlayıcılık ve öncelik hiyerarşisinin gözden kaçırılmamasıdır.²⁰¹ Bu hususun göz ardı edilmesi, helal gıda bilinciyle ilgili çalışmalarını olumsuz etkileyebilecektir. İlgili hassasiyetlere dikkat etmek koşuluyla helal gıda arayışı içerisinde olmak, helal gıda bilincinin canlı tutulmasına katkıda bulunmak inanan insan için önemli bir görev ve anlamlı bir tavır alış biçimi niteliği taşımaktadır.

²⁰⁰ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. <http://turkjel.com/>.

²⁰¹ Nitekim klasik fukahânın da gıda bağlamında, Allah ve rasulü tarafından açıkça yasaklananlar ile fıkıhçılar arasında ihtilaf konusu olan meseleler arasında bilinçli bir ayırım yaptıkları görülmektedir. Konuyla ilgili dikkat çekici bir örnek için bk. Kâdî İyâd, *Tertibü'l-medârik*, Beyrut ty., c. II, s. 137.

Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları

*Halil İbrahim BULUT**

Khawarij As a Background for Intellectual and Religious Violence and Its Reflections to the Present

Kharijites are known for their extreme views and activities in the religious and political issues. They are the first political and theological sect emerged among Muslims. Throughout history they were called by different names in various times and places. Their common feature is to use violence in the name of religion. Also they consider the other Muslims who do not think like themselves infidels. Furthermore, these communities exist contemporarily. In this article, we have focused on the Khawarij phenomenon in general and we have especially discussed the reflection of the Kharijites to our time.

Key Words: Kharijites, religious attitudes, religious pressures, violence

Anahtar Kelimeler: Hariciler, dini tutum, dini baskı, şiddet

İktibas / Citation: Halil İbrahim Bulut, "Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl*, 11 (2009/1), 41 - 54.

I. Giriş

Haricilik, dinî ve siyasî konularda aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan ve İslam'ın ilk asrında ortaya çıkmış siyasî bir fırkadır. Bu fırkanın ilk temsilcileri, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrasında, önce Hz. Ali'yi desteklediler ve Muaviye'ye karşı onun tarafında savaştılar. Ancak bunlar, tahkim hadisesi ile birlikte gelişen olaylar neticesinde görüş değiştirerek bu olaya katılan veya onaylayanların hepsini tekfir ettiler. Başlangıçta tamamen siyasî amaçlarla vuku bulan bu hareket kısa bir zaman sonra kendilerini haklı göstermek ve taraftar toplayabilmek için başta "Allah'tan başka hüküm verecek yoktur/ Hüküm Allah'ındır" gibi ayetleri veya ayetlerden alınma ifadeleri sloganlaştırarak bunları kendi çıkarlarını destekleyen bir araç olarak kullanmaktan çekinmediler. Böylece Haricilik, İslam düşüncesi tarihinde ortaya çıkan ilk siyasî-dinî fırka olarak tarihteki yerini almış oldu. Var olduğu her dönemde marjinal bir hareket olmanın ötesine geçmemekle birlikte hemen her asırda farklı isim ve görüntülerle varlığını devam ettirebilmiştir. Günümüzde de farklı isim ya da görüntüler

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri ABD (Prof. Dr.)

halinde ancak aynı zihniyetle hareket eden buna benzer marjinal yapılanmalar pek çok İslam ülkesinde faaliyetlerine devam etmektedir. Dolayısıyla, harici mantığı ya da zihniyeti tarihe mal olmuş, kaybolup gitmiş değerdir. Benzer sosyokültürel, dini ve siyasi şartlar aynı mantık ve zihniyetin ortaya çıkmasına imkân sağlayacaktır. Aşağıda Hariciliğin tanım ve isimlendirmesi üzerinde durulacak, teşekkül sebepleri ve kısa bir tarihçesi verilecek, sonra bu düşünceye meyledenlerin bir zihniyet tahlili yapılacak ve çağdaş harici zihniyetinin temel özelliklerine yer verilecektir.

İslam düşüncesi tarihinde ortaya çıkan fikrî, siyasî, itikadî amelî ya da ahlakî bütün gruplara hem muhalifleri hem de kendi taraftarlarınınca verilen farklı isimler bulunmaktadır. Söz konusu grup mensuplarının kendileri için uygun gördükleri isimler, grubun isimlendirilmesinde tercih edilmesi lazım gelir. Ancak tarihi süreçte muhalifler tarafından verilen ve dışlayıcı, küçümseyen vb. anlamlar taşıyan isimlerin daha fazla taraftar bulduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu itibarla “Haricilik” için de benzer şeyleri ifade etmek mümkündür. Nitekim “Harici” ismi, “insanlardan, dinden, haktan veya halife sıfatını taşıyan Hz. Ali’den uzaklaşanlar/ona isyan edenler ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar” anlamında kendilerine karşı isyan ettikleri yöneticiler ve muhalifleri tarafından verilmiş bir isimdir. Aslında bu tanımlama, ümmetin üzerinde ittifak ettiği her hangi bir halifeye baş kaldıran bütün asiler için kullanılan bir sıfattır. Söz konusu ayaklanmanın sahabenin yaşadığı dönemde veya daha sonraki devlet başkanlarına karşı olup olmaması arasında bir fark yoktur.¹ Muhalifleri tarafından Hariciler hakkında kullanılmış diğer bir isim de “Mârîka”dır. Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkanlar anlamına gelen bu isimlendirme, Hz. Peygambere nispet edilen bir hadise dayandırılarak ileri sürülmüştür.² Muhalifleri tarafından bu zümreye uygun görülen bu isimlendirmenin kendi içinde bir aşırılığı barındırdığı da ayrı bir hakikattir. Zira bütün Haricileri din dışı ilan etmek gibi olumsuz bir anlamı ihtiva etmekte ve de eleştirilen grubun hatasına düşülmektedir. Bununla birlikte bazı Mezhepler Tarihi kaynaklarında bu isimlendirilmenin kullanıldığı da inkar edilemez bir durumdur. Ayrıca, Siffin savaşı sırasında Allah’tan başka hiç kimsenin hüküm veremeyeceğini iddia ettiklerinden dolayı bunlara “Muhakkime” ya da “Muhakkime-i ûla”; Hz. Ali’den ayrılıp Harûrâ denilen yerde karargâh kurdukları için bu yere nispetle “Harûriyye”;

¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2008, s.109.

² Bir rivayete göre Allah Resulü şöyle buyurmuştur: “bu adamın soyundan, okun yaydan çıktığı (marika) gibi dinden uzaklaşacak bir topluluk ortaya çıkacaktır.” (bk. Buhari, “Mağazi”, 61; Müslim, “Zekat”, 144, 145.)

burada Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi kendilerine lider seçtiklerinden dolayı "Vehbiyye" veya "Râsibiyye" diye de isimlendirilmişlerdir.³

Mezhep mensuplarının kendileri için uygun gördükleri isimlerin başında hiç şüphesiz "şârî/şurât" isimlendirmesi bulunmaktadır. Onlar, kendileri için "Allah ve Peygamberinin rızasını kazanmak için canlarını satanlar" (bk. el-Bakara 2/207; et-Tevbe 9/111) anlamına gelen "şârî/şurât" sıfatlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Öte taraftan Harici zümrelerin tarih boyunca hep azınlık olması, çoğunluk tarafından kendileri için uygun görülen "Harici" ismini üzerlerinden atamamalarına sebebiyet vermiş ve bir müddet sonra bu ismi muhaliflerin kullandığı anlamda değil de "Kafirlerin arasından çıkararak Allah'a ve peygamberine hicret edenler" (en-Nisâ 4/100) şeklinde kullanmaya mecbur kaldıkları anlaşılmaktadır.⁴

II. Haricîliğin Doğuşu ve Teşekkül Süreci

İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Haricîliğin doğuşu ve tarihi gelişimiyle alakalı detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Biz burada konuya kısaca değineceğiz. İslâm toplumundaki ilk ve önemli anlaşmazlık, devlet başkanlığı konusunda olmuştur. Köklü bir devlet geleneğine sahip olmayan ilk Müslümanlar, Hz. Peygamberin vefatından sonra devletin başına geçecek yöneticinin kim olacağı, nasıl belirleneceği, görev ve sorumluluklarını yerine getirmediğinde meselenin nasıl çözüleceğiyle ilgili Kur'an ve sahih hadislerde açık ifadeler bulunmadığından bazı problemlerle karşılaştılar. İlk halife Hz. Ebû Bekir ve halefi Hz. Ömer, karşılaştıkları siyasal sorunların çözümünde dönemin şartlarını dikkate alarak İslâm toplumunun birlik ve beraberliğini pekiştirecek, devleti güçlendirecek politikalar izlediler.

III. Halife Hz. Osman dönemi bazı problemlerin gün yüzüne çıktığı bir devir olarak bilinir. Halife, on iki yıllık hilafeti döneminin ilk altı yılında selefleri gibi ülkeyi adaletle yönetmiş, ancak ikinci altı yılında Ümeye oğullarının etkisi altında kalmıştır. Hz. Osman, İslam'a giriş ve hizmette önceliği olmayan yakın akrabalarını devletin önemli mevkilerine getirmesi sebebiyle eleştirilmiş ve sonrasında bunların işlediği hatalardan dolayı suçlanmıştır. Bu arada siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıda meydana gelen değişimler, gerek Medine ve gerekse diğer eyaletlerde yönetimden rahatsız olanların sayısını artırmıştır. Nihayetinde -gayri Müslimlerin de katkısıyla- Kûfe, Basra ve Mısır gibi eyaletlerde güç kazanan muhalifler, Medine'ye gelerek halifeyi eleştirmiş, tehdit etmiş

³ Geniş bilgi için bk. Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2011, ss.123-124.

⁴ Bk. Bulut, *a.g.e.*, s.123.

ve sonunda katletmişlerdir. Bu vahim hadisenin sonrasında Hz. Ali, hilâfet makamına geçmek zorunda kaldı ve Müslümanların birliğini sağlamaya çalıştı. İlk icraatı, Hz. Osman döneminde atanan valileri değiştirmek oldu. Ancak Şam valisi Muaviye, Osman'ın ölümünden Ali'yi sorumlu tutarak ona biat etmedi ve iktidarı Hâşimîlere bırakmayacağını açıkladı. Aslında onun Ali'ye biat etmeyişi- nin ardında Emevî-Hâşimî çekişmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu olayların akabinde Hz. Ali, ümmetin birlik ve beraberliğini sağlamak amacıyla kendisine itaat etmeleri için Şamlılar üzerine yürüme kararı aldı. Cemel ve arkasından Siffin savaşına uzanan olaylar dizisi, bu çekişmenin ürünleri olarak değerlendirilebilir. Böylece, Müslümanlar arasında siyasî açıdan bir otorite boşluğu ortaya çıktı. Hariciliğin ortaya çıkışında, bu bunalımlı dönemin ve otorite boşluğunun rolü büyüktür.

Sosyal hadiselerin vukuunda onlarca farklı amilin etkisi vardır. Hariciliğin ortaya çıkışında da sosyal, iktisadî, siyasî, dinî olmak üzere pek çok faktör etkili olmuştur. Hariciliğin ortaya çıkmasında sosyal değişimin ve özellikle şehirleşme sürecinin etkili olduğu görülür. Tarihi bilgiler değerlendirildiğinde Haricîlerin, daha çok, önceleri çölde bedevi bir hayat sürerken, İslâm'ı kabul ettikten sonra, yavaş yavaş yerleşik hayata geçen kabileler arasından çıktıkları anlaşılır. Ancak onların önemli bir kısmı bu büyük sosyal değişimi hazmedememişti. Bu insanlar, yerleşik hayata geçmekle, sadece hayat tarzlarını değiştirmiş olmuyorlardı. Çölde tabiat şartlarının belirlediği kontrolsüz özgürlük, yerini dinden, değerlerden ve yerleşik hayattan kaynaklanan bir disipline bırakmıştı. Ancak onların bu değişime yeterince ayak uyduramadıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan bedevi hayat tarzı dikkatten uzak tutulmamalıdır. Badiyede kabile hayatı ve kabilenin çıkarları her şeyin önünde olduğundan kabile merkezli bir anlayış yaygındır. Bedevî hayat, bir arada yaşayan bireylerin, her şartta birbirlerine güvenmelerini gerektiriyordu. Kendilerinden yana olmayanları düşman olarak kabul ediyorlar; renkleri siyah ve beyazdan ibaret görüp dost-düşman tanımlamasını bu çerçevede yapıyorlardı. Onların, sadece kendilerini "kurtuluşa eren fırka" olarak tanımlamalarını ve Haricî görüşleri benimsemeyenleri kâfir ilan etmelerini bu zaviyeden değerlendirmek gerekir.

Çoğunluğu bedevî Arap kabilelerinden oluşan, dinî düşüncelerini kabile taassubunun etkisi altında ve genellikle sertlik temayülü içinde nassların zahirine dayandıran Haricîler, muhalifleri bir yana kendi fırkaları arasında da birlik sağlayamamış ve birbirlerini tekfire yönelmişlerdir.⁵ Hem yetiştikleri çevre ve aldıkları kültür hem de maruz kaldıkları sert muameleler onların sert tabiatlı,

⁵ Harici fırkalar arasındaki mücadeleler için bk. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Ankara 2010, s.101-175.

acımasız ve kendileri gibi olmayan Müslüman gruplara karşı merhametsiz olmaya sevk etmiştir. Bu sebeple Haricî ruhu haşin, asi ve çevresine uyum sağlamayan bir insan tipinin simgesi olarak telakki edilmiştir. Netice olarak, Hz. Osman'ın katledilmesi ile başlayan siyasî olaylar ve özellikle Emevî-Hâşimî mücadelesi, hızlı bir sosyal değişim ve şehirleşmenin getirdiği problemler, fetihlerle birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi ve yeni toplumların İslam'a girmeleri gibi faktörler "Haricîler" diye isimlendirilen böyle bir grubun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Haricîliğin tarihini Sıffin Savaşı (36/ 657), hakemlerin kabulü ve bunun neticesinde Hz. Ali'nin ordusundaki bölünmelerle başlatanlar vardır. Ancak hiçbir dinî-politik hareket, tek bir sebebin sonucunda oluşmamıştır ve birdenbire ortaya çıkmamıştır; bir dizi hadisenin akabinde ve pek çok sebebin etkisiyle uzun bir süreçte oluşmuştur.

Cemel savaşından sonra Kufe'ye giderek ülkeyi buradan yönetmeye başlayan Hz. Ali, Müslümanların siyasî birliğini sağlamak için Muâviye'yi bir kere daha kendisine biat etmeye çağırmişti. Şamlıların desteğini arkasına alan Muaviye, biat çağrısını kabul etmeyince savaş kaçınılmaz hale gelmişti. Sıffin'de Hz. Ali idaresindeki Irak ordusu ile Şam ordusu karşılaşmış, uzun süren bir mücadelenin nihayetinde Hz. Ali üstünlüğü ele geçirmişti. Muaviye, Amr b. el-Âs'ın teklifiyle askerlerine yanlarında bulunan Kur'an sayfalarını havaya kaldırarak Iraklıları Kur'an'ın hükmüne çağırılmalarını emretmiş, Hz. Ali taraftarlarından bir kısmı -ki onlara daha sonra harici denilecektir- hileye kanarak Hz. Ali'yi tahkime zorlamış, gelişen olaylar neticesinde istedikleri sonucu alamadıklarından dolayı Haricî denilen bu zümre Ali'den ayrılmıştı. Bunlar, Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. As başta olmak üzere tahkimi kabul eden bütün Müslümanları da tekfir etmişlerdi.

Hz. Ali'den ayrılan bu grup, Müslümanlar arasında terör estirmeye, kendileri gibi düşünmeyenleri öldürmeye başlamışlardı. Hz. Ali, Haricîlerin bu tutumunu çok tehlikeli bulduğundan Muaviye ile mücadeleye devam etmeden önce Haricî probleminin çözülmesini gerekli görmüştür. Hz. Ali, Nehrevan ve Nuhayle savaşlarıyla onlara çok ağır bir darbe indirmiştir. Ancak savaştan kurtulan bazı Haricîler, Hz. Ali'ye suikast düzenlemiş ve onu şehit etmişlerdir (21 Ramazan 40/ 28 Ocak 661).

Muâviye döneminde Hâricî isyanlarının ardı arkası kesilmedi. Bu ayaklanmalar, özellikle Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye teslim etmesinden sonra daha bir hız kazandı. Emevilere karşı gerçekleştirilen pek çok isyanda Haricîler yer aldılar. Onların Emevîler döneminde en büyük isyanlarından birisi 64/684 yılında Nafi b. Erzak liderliğinde Basra civarında oldu. İbn Erzak, isyanda ken-

disini desteklemeyen diğer Haricî grupları bile tekfir etmiştir. Emevîler devrinde valilerinin sıkı takibi sebebiyle Haricîlerin önemli bir başarısının olduğu söylenemez. Abbasiler dönemi de Haricîler açısından pek parlak değildir. Bazı isyan girişimlerine yönetim yerinde müdahalelerle fırsat vermemiştir. Bununla birlikte İbâziyye ekolü Benî Rüstem'in önderliğinde Kuzey Afrika'da Tâhert'te Rüstemîler Devleti'ni kurmuş, bir buçuk asır kadar varlığını devam ettirmiştir. İbâziyye dışındaki Haricî fırkalarının Abbasiler döneminde hemen hiçbir ciddi tehlike teşkil etmediği söylenebilir.

III. Haricî Zihniyeti

Erken dönem Hâricîleri, ibadete düşkünlükleri, zahidlikleri, takva ve ihlasları, fikrî ve dinî taassupları, buna bağlı olarak katılık ve taşkınlıkları, savaşmaktan ve ölümden hiç çekinmemeleri, Kur'an'ı ezberlemekle ve çok okumakla beraber ayetleri anlamadaki sathilikleri, nasların zahirine sarılmaları gibi özellikleriyle tanınmışlardır.⁶ Onları böyle yapan asıl unsur zihniyet dünyalarıdır. Kendilerince doğru kabul ettikleri bir hususu, olabilecek tek doğru kabul eden ve inandıkları şeylere körü körüne bağlı kalan Hâricîler, düşmanlarının hiçbir deliline ikna olmaz; ne kadar açık-seçik ve hakka yakın olursa olsun, muhaliflerin görüşlerini benimsemezlerdi. Diğer yandan bedevilikten gelmiş olmaları da münakaşalarda çok sert ve katı davranmalarına sebebiyet veriyordu. Bununla birlikte onların ibadetlere çok düşkün oldukları, gündüzleri oruç tuttıkları ve geceleri ibadetle geçirdikleri bildirilmektedir. Bir taraftan takva ve ihlâs sahibi olduklarına vurgu yapılırken, diğer yandan sapıklık, çılgınlık, katılık, inançlarına davet etmede taşkınlık, insanları baskı ve zorla kendi görüşlerini kabullenmeye icbar etmek gibi aşırılıklara düştükleri ifade edilmektedir. Böylesi bir durumun İslâm dininin hoşgörüsü ve merhamet anlayışıyla bağdaşmadığı açıktır. Haricî zihniyetini biraz anlamaya çalıştığımızda, onların dünyasının fikrî derinliği olmayan sade bir dünya olduğunu, basit bedevi mantığı ile hareket ettiklerini görürüz. Bu basit çöl hayat tarzının yüzeysel anlayışını dindarlıklarına da yansıttıkları ve dinin inceliklerini anlamakta güçlük çektikleri, bu bağlamda Kur'an hükümlerini bilen ve anlayan kültürlü insanlar olmadıkları ve Kur'an'a dair bilgilerinin çok yüzeysel olduğu görülür. Bununla birlikte İbazi gelenek içinde tarihi süreçte önemli alimlerin yetiştiği hususu da dikkatten uzak tutulmamalıdır.⁷

Haricîlerin sahip oldukları bu düz mantığın sadece kendileri dışındaki grupları değerlendirmek üzere kullanılmadığını, aynı şekilde grup içindeki değeren-

⁶ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.72-73.

⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbadiyyesi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007, tür. yer.

dirmelerin de bu doğrultuda olduğunu görmekteyiz. Nitekim Nafi b. Erzak, kendisi ile birlikte Emevilere karşı isyan etmeye yanaşmayan Basra Haricilerini ve liderleri Abdullah b. İbad'ı tekfir etmiştir. Mezhep içinde benzer pek çok örneğini görebileceğimiz böylesi bir zihniyet, haricilerin kendi içlerinde pek çok gruba ayrılmalarına sebebiyet vermiştir.

Haricilerin dindeki vukûfiyetsizlikleri ve ayetleri anlamadaki sathilikleri temel vasıflarındandır. Hz. Ali'nin, Haricilerin "Allah'tan başka hüküm verecek yoktur" söylemi hakkında "Kendisiyle batıl kastedilen hak bir sözdür"⁸ demiştir. Haricilerin Kur'an'ı anlamadaki sığlıklarına bir delil olarak Hz. Ali'nin Abdullah b. Abbas'ı onlarla görüşmeye gönderirken yaptığı tavsiyedir. Hz. Ali, İbn Abbas'tan, Haricilerle tartışırken ayetlere nispetle daha müşahhas ve anlaşılır olan Hz. Peygamber'in fiilî sünnetlerinden delil getirmesini istemiştir. Çünkü Kur'an'daki kelimelerin siyaklarına göre değişen anlamları vardır. Hariciler ise bunu anlamaktan uzak ve kendi doğrularını dine onaylatma mantığıyla hareket eden kimselerdir. Bu konuda diğer bir örnek ise, Hâricî liderlerinden biri olan Necdet b. Âmir'dir. O, "Kim küçük bir günah işler veya küçük bir yalan söyler ve bunlarda da ısrar ederse, o kimse müşriktir. Fakat üzerinde ısrar etmeksizin zina eden, hırsızlık yapan ve içki içen biri, kendi taraftarlarından biri olmak şartıyla, müslümandır" diyerek, bid'ate giren taraftarlarını bilgisizliklerinden dolayı mazur görmüştür.⁹ Bağdadi ve diğer Mezhepler Tarihi yazarlarının naklettiği bu ve benzeri olaylardan anlaşılacağı üzere, Hâricîler dini hükümleri Kur'an ve Sünnet'e bütüncül yaklaşımdan çok parçacı bir yaklaşım içinde vermekte ve aceleci davranmaktadırlar. Bu durum ise, verdikleri kararlarda yanılmalarına, çelişkiye düşmelerine ve çok çabuk ihtilaf edip bölünmelerine yol açmıştır.

Öte taraftan onlar, İslâm'ın emri olan "İyiliği emretmek ve kötülüklerden alıkoymak" prensibini uygulamakta İslâm'ın ruhuna aykırı düşen uygulamalar içinde olmuşlar, İslâm'a davet adı altında Müslümanları katletmeye varan aşırılıklar göstermişlerdir. Çünkü onlar, sadece kendilerini Müslüman kabul etmekte ve kendi dışında kalan Müslümanları tekfir etmekte idiler. Zira onlar gerçek manada "Allah'a iman etmenin" ancak kendilerinin yaptığı gibi olması gerektiğine inandıklarından, diğer Müslümanların yeniden dine ve imana davet edilmesinin lazım geldiğini, kabul etmedikleri takdirde katledilmelerinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşler ve imkan bulduklarında bu anlayışlarını fiiliyata dökmüşlerdir.

⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.111.

⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.64.

Haricilere göre iman, iman ve amelden oluşmaktadır. Bir diğer ifade ile ameller imanın bir parçasıdır. İbadetleri eksik olanın ya da günah işleyen bir kimsenin imanı eksiktir. Böylece ibadet ve diğer dini ritüelleri imanın bir parçası kabul ettiklerinden ibadetlerini ya da bir kısmını yerine getirmeyen bir Müslüman'ın dinden çıktığını, ayrıca günah işleyen bir diğer kimsenin de kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. İman, ibadetlerin ihmali ile zedelendiği gibi, günahlar sebebiyle de eksik kalmış olur. Eksik bir iman ise kişiyi cennete götüremez. Öyleyse bu kişi kâfir olmuştur. İslam'a girdikten sonra küfre düşen bir kimsenin (mürted) öldürülmesi gerekir. Bu sebeple günahkâr Müslümanların katledilmesi vaciptir. Bu şekilde akıl yürüten Hariciler, dini metinleri kendi sert, acımasız ve bilinçsizliklerine alet etmişlerdir. Bu tutumlarına dair kaynaklarımızda epeyce rivayet bulunmaktadır. Hz. Osman'ı ve Hz. Ali'yi de bu gerekçe ile mürted olarak görmüşlerdir. Hz. Ali'ye tövbe ederek tekrar dine girmesini teklif etmişler, ancak Hz. Ali onların bu fikirlerini yanlış gördüğü için tekliflerini de reddetmiştir.

Tarihte görüldüğü üzere Hariciler, gerçekleştirdikleri şiddet eylemlerinde, ideolojik çizgideki çeşitli fikir, düşünce ve inançları referans olarak kullanmış, toplum içerisinde yaşanan bazı problemleri istismar etmiş ve bu yolla da kendileri açısından eylemlerine ve hedeflerine sözde meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Bütün bunlar, haricilerin siyasî olaylara ve kişilere takılıp kaldıklarını, siyaseti dinin yerine koyduklarını ve siyasî kanaatlerini de amentü haline getirdiklerini göstermektedir.

IV. Haricilerin Şiddeti Meşrulaştırma Yolları

Hariciler, “emir bi'l-ma'ruf” ve “cihad” esaslarına dayanarak İslam adına şiddet ve terörü temellendirmekte idiler. Aslında “iyiliği emretmek, kötülükten alkoymak” prensibi İslâm'ın her bir Müslüman'a yüklediği bir görevdir. Kur'an'da “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, iyiliği emreden¹⁰, kötülükten alkoymak¹¹, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz.” (Al-i İmran 3/110) şeklinde buyrulmaktadır. Hz. Peygamber ise, konumuzla alakalı olarak “Sizden bir kötülüğü gören, onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbi ile buğz etsin, ama bu imanın en zayıfıdır.” (Müslim, İman, 78; Ebu Davut, Salat, 232) buyurmuştur. Müslümanlar bu emir gereği iyiliği tavsiye edecek, kötülüklerden ise sakındıracaktır. Bu genel bir görev olmasına karşın,

¹⁰ Ayette “ma'ruf” ifadesi geçmektedir. Bundan maksat; “Akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiiller”dir.

¹¹ Ayette “münker” ifadesi geçmektedir. Bundan maksat; “Aklın ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı şey” demektir. Geniş bilgi için bk. Rağıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, “arf” ve “nkr” maddeleri.

Hâricilerin ve Hâricîlerden etkilenen bir kısım fırka ve cereyanların bu prensibi uygulayış tarzları farklılık göstermektedir.

Maruf (iyi) ve münker (kötü) kabul edilen şeylerin mahiyeti, nasıl bilinecekleri ve bunlara karşı nasıl bir metot takip edilmesi gibi hususlarda İslam düşünce ekollerinin farklı yaklaşım ve tutumlarının olduğunu görmekteyiz. Hadarî toplumlarda maruf ve münkerin uygulanması müesses yapılara bırakılırken, şehirleşmeyi tam olarak tamamlayamayan bedevi toplumlarda ferdi uygulamaların ön plana çıktığı görülür. “İyiliğin emredilmesi, kötülüğün engellenmesi” prensibinin uygulanmasında Ehl-i Sünnet âlimleri zor kullanmanın caiz olmadığı noktasında ittifak etmektedirler. Mesela Ebû Hanife, bu prensip adına İslâm ümmetinin başında bulunan ve ümmetin birliğini temsil eden devlet başkanına karşı isyan ederek, silahlı mücadeleye girişen ve böylece cemaatin birliğini tehlikeye sokanların ıslahtan ziyade ifsat ettiklerini belirtmiş, bu sebeple Hâricîleri şiddetle eleştirmiştir.

Sünnî ulemaya göre, toplumda yeni haksızlıklara, fitne ve fesada yol açılmasını önlemek amacıyla, iyiliği emir kötülükten uzaklaştırma faaliyetlerinde, yaptırımli fiili müdahaleler sadece resmi kurumlara bırakılmalıdır. Fertlerin ve sivil örgütlerin yetkileri ise eğitim, aydınlanma ve uyarma gibi barışçı teşebbüsler ve iyiliğe ortam hazırlamakla sınırlandırılmıştır.¹² Ancak tatbikatlarından örnekler sunacak olduğumuz Hâricîlere göre, kötülüğe sapan herkese karşı silahlı mücadele gereklidir. Bunlara göre zalim olan devlet başkanları, silahlı ya da silahsız olarak idareden uzaklaştırılmalıdır. Onlar, isyan hareketlerini de bu temel anlayışlarına dayandırmışlardır. Dinî metinleri ve onların anlam çerçevesini yeterince anlayamayan Haricîler, zihinlerinde yapay bir dünya oluşturmuş; ortaya koydukları şiddet ve terörü dini amaçlar için yaptıklarına kendilerini inandırmışlardır. İslamiyet’in asla kabul etmeyeceği böyle bir zihniyetin temelinde din alanında yanlış bilgilenme yatmaktadır.

Haricîlerin “iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak” prensibini uygulamalarına gelince, bu konuda onlar, son derece sert ve haşindirler, herhangi bir taviz veya müsamahaya yer vermezler. Zira içinde buldukları kabileler arasında sürekli savaş ve kan davalarının hüküm sürmesi ve oldukça zor hayat şartları altında yaşamak zorunda kalmaları, bu insanları sert tabiatlı, savaşçı ve şiddet yanlısı yapmıştır. İlk dönem haricîleri ve özellikle Ezarika grubu, Hz. Ali, Hz. Osman’ın yanı sıra Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Aişe, Hz. Abdullah b. Abbas ve bunlara taraftar olan herkesin dinden çıktığına inanmıştır. Hatta Hâricî olmayan Müslümanlar bir tarafa, kendilerine katılmayan Hâricîler (Ehl-i Kuud) de

¹² Çağrıcı, Mustafa, “Emir bi'l-maruf nehiy ani'l-münker”, *DİA*, XI, 141. Ayrıca bk. Sayın Dalkran, “Barışçı bir dinin radikal grubu: Haricîler”, *Yeni Ümit Dergisi*, sayı 72 (2006), s. 2.

kafirdirler. Yine onlara göre, büyük günah işleyen herkes küfre düşmüştür. Muhaliflerin tamamının büyük günah işlediğini kabul ettiklerinden, onların ülkeleri “dâru’l-küfür” kabul edilmiştir. Büyük günahları işleyenleri kafir saydıkları gibi, küçük günahları işleyenleri de kafir ve müşrik kabul etmektedirler. Ezârika grubu, muhaliflerinin müşrik olduklarını, dolayısıyla kendilerinden olmayan bütün Müslümanların kim olduklarına bakılmaksızın kadın ve çocukları da dahil hepsinin öldürülmelerini ve onların kanları ile birlikte her şeylerinin kendilerine mubah olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar, devlete karşı eylemlerinde “lâ hükme illâ lillâh/hüküm yalnız Allah’ındır” ifadesini slogan olarak kullanırken; kişilere karşı eylemlerinde “iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak” prensibini esas almışlardı. Böylece Hâricîlerin büyük bir ekseriyeti, bu prensip adına Müslümanların büyük çoğunluğunu küfürle itham etmiş, fırsat buldukça da onları katletmişlerdir.

Haricîlerin bu prensibi uygularken ne denli aşırılığa düştüklerini göstermesi bakımından Abdullah b. Habbab b. Eret ile hamile hanımını şehit etmeleri hadisesini örnek olarak göstermek yeterlidir: Bir grup Haricî, Basra yakınlarında Abdullah b. Habbab b. Eret ve kafilesi ile karşılaşmışlardı. Hâricîler, Abdullah’a kim olduğunu sorduktan sonra, ona kendisini güvende hissetmesini ve sorularını doğru olarak cevaplamasını istediler. İlk olarak, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşlerini sordular. Abdullah, onları hayırla andı. Hz. Osman’ı sorduklarında ise, onun başlangıçta da sonrasında da haklı olduğunu ifade etti. Hz. Ali ile ilgili sorularına ise, “O, Allah’ı sizden çok iyi bilir ve sizden daha dindardır, görüşü de sizden daha isabetlidir.” cevabını verdi. Hâricîler, İbn Habbab’ın verdiği bu cevaplardan memnun olmadılar ve kızarak şöyle dediler: “Sen hevâya uyuyor ve kişileri işleri ile değil, adları ile tanıyorsun. Allah’a yemin ederiz ki, seni görülmedik bir şekilde öldüreceğiz.” Sonrasında Abdullah’ı ve hamile olan eşini katlettiler. Haricîlerin bu ve benzeri aşırılıkları Hz. Ali’ye ulaşınca olayı soruşturmak üzere Hâris b. Mürre’yi görevlendirdi. Hâris, oraya varır varmaz, Hâricîler tarafından sorgusuz sualsiz öldürüldü. Bunun üzerine, Hz. Ali’nin yanındakiler dehşete kapılarak, Muâviye’nin üzerine gitmeden, öncelikle Hâricîlerin tehlike olmaktan çıkarılması gerektiğini söylediler. Zira onlar, Şam’a gittiklerinde geride kalan ailelerine ve mallarına Hâricîlerin zarar vereceklerinden korkuyorlardı.

Hz. Peygamberin ashabını öldürecek kadar ileri giden Haricî zümreleri, bunu gaye edindikleri “iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak” prensibi adına yapmışlardı. Ancak bu prensibi yerine getirirken büyük bir fitne hareketinin içinde olduklarının da farkında bile değillerdi. Çünkü İslâm dünyasında tam bir terör havası estirmekte idiler. Bununla birlikte onlar, gayr-i Müslimlere ve özellikle ehl-i kitaba karşı çok şefkatli idiler. Kaynaklarda geçen bir rivayete göre bir grup

Haricî, bir Hıristiyan'dan hurma almak istemişti. Adam, "Alın sizin olsun" dedi. Onlar ise "Vallahi bunu parasız almayız." diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hıristiyan adam; "Bu ne garip şey, Abdullah b. Habbab gibi bir adamı öldürüyorsunuz, fakat bizim hurmamızı para vermeden almak istemiyorsunuz?" dedi.¹³ Yine Hâricîlerden bir grup, bir gün yolda giderken bir Müslümanı ve bir Hıristiyanı yakalamışlar, Müslümanı öldürüp, zimmet-i nebeviyeyi muhafaza düşüncesi ile Hıristiyana dokunmamışlardı¹⁴. Başka bir rivayette Abdullah b. Habbab'ı ve hamile eşini şehit ettikleri sırada bir Haricî, ağaçtan düşen bir hurmayı ağzına almıştı. O, "bedelini vermediğin bu hurmayı nasıl yersin?" diye arkadaşları tarafından öldürülmüştü¹⁵. Bu nevi örnekler, Haricîlerin "iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak" prensibini nasıl uyguladıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Doğrusu bunun izahını yapabilmek zordur. Bununla birlikte onların, Kur'an emirlerini İslam'ın ve Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bütünlük içinde değil de, parçacı yaklaşımları sebebiyle aşırılığa düştükleri rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç olarak denilebilir ki, dini taassubun en önemli sebeplerinden biri ilahi emirlerin pratik hayata uygulanırken ortaya çıkan yorum farkları ve bazen de ilâhi emirlerin amacının tamamen tersine yapılan yorumlardır. Yorumlardan birini sadece doğru olarak kabul etmek ve bu fikirleri, çevresindeki insanlara zorla kabul ettirme çabası insanları taassuba sürükler. Böylece insanlar bölünür ve gruplaşırlar. Asıl amacı insanları birlik, beraberlik ve kardeşlik duyguları içinde bir arada tutmak olan din bu amacından saparak insanları birbirlerine düşüren ve düşmanlık tohumları serpen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Öte taraftan dini metinler kendi bütünlüğü ve varlık gayesi dikkate alınmadan, parçacı bir bakış açısıyla ele alındığında ve özellikle bazı art niyetli kimselerin elinde şiddet, terör ve karmaşanın bir gerekçesi olarak sunulabilmektedir. Bu zihniyetin tarihe mal olduğu, artık birileri tarafından kullanılmadığı söylenebilir. Günümüzde farklı çevrelerde farklı isimler altında ama aynı mantıkla hareket eden grupları maalesef görmekteyiz.

V. Sonuç, Değerlendirme ve Bazı Öneriler

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir zaman sonra İslam düşüncesinde ortaya çıkan Haricî zihniyetini ve bu zihniyetin temel özelliklerini yukarıda bir nebze açıklamaya çalıştık. Barışı tesis etmek ve adaleti hakim kılmak hedefini

¹³ Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, V, 82.

¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 189.

¹⁵ bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, V, 82; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1385/1965, III, 342; Müberred, *el-Kâmil*, III, 1135; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Beyrut 1417/1996, III, 141.

gerçekleştirmek isteyen bu son din, marjinal bir grup dahi olsa Haricilerin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Aslında bu durum bütün dini yapılarda görülen tabii bir süreçtir. Bu itibarla semavi dinler ile bu dinlerin yorumlanmasından kaynaklanan mezhep, tarikat gibi yapılanmaların birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir. Kutsal kitaplar vahiy kaynaklı “ilâhî” metinler iken mezhep, cemaat, tarikat ve grupların söz konusu ilâhî metni yorumlaması tamamen “beşeri” bir özellik taşımaktadır. Örneğin Hz. Muhammed’in vefatının hemen sonrasında ortaya çıkan Haricîler grubu, İslam’ı siyasallaştırmış ve sert bir şekilde yorumlamıştır. Bunların dini anlayışı, yorumlaması ve hayata tatbik etmeleri dinin aslına değil beşeri bir boyutuna işaret etmektedir. Hiçbir zaman harici yorum, İslam’ın kendisi ile aynileştirilemez ve bütün Müslümanlara teşmil edilemez. Aslında bu durum her mezhep için geçerlidir. Şu halde diğer dinlerde olduğu gibi, Müslümanların arasından da dini metinleri kendi dar ve bağnaz anlayışları doğrultusunda okuyan ve bunları kendi şiddet ve terörlerini destekleyen bir delil olarak takdim eden kimselerin çıkması –Haricîler örneğinde olduğu gibi- normal bir durumdur.

Öte taraftan Haricî zihniyetinin İslam tarihinin belli bir döneminde zuhur edip sonradan kaybolup gittiğini söylemek de imkânsızdır. Bu zihniyeti ortaya çıkaran benzer şartlar teşekkül ettiği her zaman ve zeminde dinî motifli şiddet hareketlerinin mücessem hale gelmesi kaçınılmaz olmaktadır. Geçmişte Haricîlik ve Vehhabilik hareketlerini burada örnek gösterirken günümüzde isimleri farklı olmakla birlikte fundamentalist hareketleri bu zaviyeden değerlendirebiliriz. Özellikle sömürge hayatı yaşamış İslam ülkelerinin kurtuluş mücadelelerinde dini inançlar ilham kaynağı olmuştur. Bu durum, bir taraftan İslâm’ın sert bir şekilde yorumlanmasına zemin hazırlarken öte yandan batıya karşı radikal bir mücadele psikolojisini oluşturmuş ve bu psikoloji de tepkisel tavırların sergilenmesine yol açmıştır. Günümüz İslam dünyasında radikal dini hareketlerin daha ziyade eskiden sömürge olan bazı ülkelerde ortaya çıkması bu düşünceyi desteklemektedir.

Dinden beklenen yararın tam olarak elde edilebilmesi, öncelikle onun doğru anlaşılmasına bağlıdır. Zira yanlış anlaşılan din; taassup, bağnazlık ve hayatın zorlaştırılması gibi olumsuz sonuçlar doğurarak, hem insanları sıkıntıya sokmakta, hem de onları dinden soğutarak dine zarar vermektedir. Dinin yanlış anlaşılması, zorlaştırılması, din taassubu ve din baskısı gibi, din adına sergilenen olumsuz davranışların dine verdiği zarar, dine karşı mücadelelerin ona verdiği zarardan daha büyüktür. Tarih göstermiştir ki insanları dinden soğutmanın en başarılı yolu din baskısı, en başarısız yolu ise dine baskıdır.

Dini motifli şiddet ve terör eylemlerinin birer realite olduğu kabul edildikten sonra, bunların önünün alınması için bir takım tedbirlere başvurulmalıdır. Elbette bu tedbirleri farklı açılardan ele alıp değerlendirmek mümkündür. Burada söz konusu dini terör ve şiddetin önünü alabilmek açısından din eğitimi ve dinî hizmetlerin sağlıklı bir şekilde yerine getirilmesi şeklinde ki iki temel faktör üzerinde durmak istiyoruz.

1) Din eğitiminden maksat, kişiye dince istenen davranışları benimseyerek yerine getirebilme, dince istenmeyen davranışlar karşısında da nefsinin arzularını frenleyebilme alışkanlığını kazandırmaktır. Din eğitiminin temel amacı yeni nesillerin ruh gelişimini sağlayarak onların duygu ve heyecanlarını belirli bir potada eriterek sorumluluklarının bilincinde ve başarılı bir insan olarak topluma katılmasını sağlamak; her türlü sapık düşünceden, olumsuz yaşamdan ve terör gibi yanlış yollara saptırmaktan korumaktır. Çünkü dinin temel unsurlarından biri güzel ahlâktır. Din eğitiminin sayesinde genç nesillere millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerleri benimsemeyi; ailesini, vatanını ve milletini sevmeyi ve yüceltmeyi, çevresindeki insanlara saygılı davranmayı öğretiriz. Genç nesilleri müfredatı iyi hazırlanmış örgün eğitime tabi tutmakla pek çok aşırılığın önünü alabilmemiz mümkün olacaktır.

11) Dinî hizmetlerin ehil kimseler eliyle yerine getirilmesi. Ülke halkının neredeyse tamamının Müslüman olduğu Türkiye'de meslekî, sosyal ve beşerî ilişkilerde yeterli ehil din adamlarına her zaman ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç devlet tarafından kontrol edilebilir eğitim sürecinden geçirilmiş, mesleğinin ehli ve güvenilir kimselerce karşılanmadığında, çoğu defa ehil olmayan ve art niyetli kişiler tarafından yerine getirilmiştir. Nitekim Türkiye'de din hizmetlerini veren imamların sayı olarak yetersiz olmasının dini istismar faaliyetlerine sebebiyet verdiği gözlenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın verilerine göre Türkiye'deki cami sayısı yaklaşık 76 bin civarındadır. Kadrolu görevlisi olmayan cami sayısı ise 23 bin kadardır. Şu halde Türkiye'deki camilerin %30'unda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir görevlisi bulunmamaktadır. Buna karşın 1999-2000 yıllarında Hizbullah örgütüne yapılan operasyonlar neticesinde kadrolu imamı bulunmayan camilerde din hizmetlerinin örgüt mensupları tarafından yerine getirildiği ve bu esnada birçok gencin örgüte kazandırıldığı anlaşılmıştır. Bu itibarla art niyetli kimselere fırsat tanınmaması için, ibadete açılmış camilerin sahasının uzmanı kadrolu imamlarla doldurulmasının hayati bir öneme sahip olduğu aşîkardır.

Öte taraftan ülkemizdeki dini motifli terör örgütleri, mensuplarına dini eğitim verirken İslamiyet'in evrensel ilkeleri değil, örgütün amacına hizmet edebilecek hususları ön plana çıkarmaktadırlar. Özellikle şehitlik, cihat gibi konular

radikal yorumlarla sunulmaktadır. “Fitne kalkıp din Allah’ın oluncaya dek savaşın” mealindeki ayetler istismar edilerek masum insanlar adeta bir ölüm makinesine çevrilmiştir. Ayrıca İslam tarihinden örnek hadiseler, örgütlerin kendi ideolojileri doğrultusunda yorumlanarak örgütün ideolojisine hizmet edecek bir tarzda sunulmaktadır. Ülkemizin bütünlüğüne kast eden bu tür hareketlerle mücadelede sağlıklı din eğitiminin bütün vatandaşlara ulaştırılacak şekilde genişletilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Sağlam bir dinî eğitim almış öğretmen ve imamların katkısıyla hem okullarda hem de camilerde İslamiyet’in temel doğruları, güzellikleri ve evrensel değerleri anlatılırsa yetişen nesiller daha anlayışlı, müsamahalı ve barışçı olacaktır. Netice olarak din istismarı faaliyetlerini boşa çıkarmanın yolu, her şeyden önce belli bir cemaatin ve siyasî oluşumun propagandası yapılmadan insanlara yeterli dini bilginin verilmesiyle mümkündür.

Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği*

İbrahim Hakkı İNAL**

Abstract

In their studies of Islamic heresiography, Orientalists generally have dealt with the issues of the emergence and development of the Islamic sects and their relations with political authority. On the other hand, they also examined the methodological issues related to the Islamic heresiography. R. Strothmann, D. Sourdel, H. Laoust, W. M. Watt ve W. Madelung and the others analyzed various issues of the Islamic heresiography. They also studied certain works put forward by the muslim heresiographers. Nevertheless, the scholar who, by examining the accounts about Khawarij, has structurally analyzed the Islamic heresiography as a *genre* and the heresiographical literature is Keith Lewinstein. In his study, along with the analysis of the standart Ash'ari heresiography literature, he tried to establish the existence of a seperate Eastern Hanafite-Maturidite heresiography literature. In this article, we will deal with his study.

Key Words: Islamic Heresiography, al-Ash'ari, al-Baghdadi, al-Şahrastani, al-Nasafi.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihçiliği, el-Eş'arî, el-Bağdadî, eş-Şehristânî, Neseî.

İktibas / Citation: İbrahim Hakkı İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl*, 11 (2009/1), 55 - 70.

İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili olarak Batıda yapılan akademik çalışmaların genellikle ilk dönem ve son dönem İslam dünyasında zuhur eden mezhepler, bu mezheplerin savunduğu fikirler ve söz konusu mezhep mensuplarınca ortaya konulan eserlerin tercüme ve tahlili ile ilgili olduğu görülür. İlk dönem İslam Mezhepleri ile ilgili olarak, çok sayıda temel eser tahkik edilmiş ve bunların bir kısmı da Batı dillerine tercüme edilmiştir. Bunlara ilaveten, İslam Mezhepler Tarihi metodolojisi alanında da kayda değer çalışmalar ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, metodoloji konusunda yapılan çalışmalar bazen bir eserin muhteva analizi ile sınırlı olmuş, bazen de mezhepler tarihi literatürünün genelinde müşahade edilen karakteristik özellikler ana hatlarıyla ele alınmıştır ki bunlar 72 fırka hadisi, mezheplerin isimlendirilmesi, mezhepler tarihi müelliflerinin objektifliği meselesi gibi hususlardır. Ayrıca bu konuda yapılan çalışmalar ya bir makale konusu edilmiş ya da tahkik edilen kitaplara yazılan takdim yazısı

* Bu çalışmanın ilk versiyonu *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde (2005) yayınlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

düzeyinde kalmıştır. Bu çalışmaların başlıcaları şunlardır: I. Goldziher “Le denombrement de la sectes Mohametanes”, (Müslüman mezheplerin tasnifi)¹; D. Sourdel, “La Classification des sectes Islamique dans le *Kitab al-milal* d’al-Shahrastani” (Şehristani’nin *el-Milel*’inde Mezheplerin Tasnifi)²; R. Strothmann, “On the history of Islamic Heresiography”, (İslam Mezhepler Tarihçiliğinin Tarihine Dair)³; H. Laoust “L’Heresiographie musulmane sous les Abbasides”, (Abbasiler Döneminde Müslüman Mezhepler Tarihçiliği)⁴; “La classification des sectes dans le *Farq* d’al-Baghdadi” (Bağdadî’nin *el-Farq*’ında Mezheplerin Tasnifi); W. Madelung, “Bermerkungen zur Imamitischen Firaq-literatur”⁵; W. M. Watt, “The significance of the Sectes in Islamic Theology”, (İslam Kelamında Mezheplerin Önemi).⁶

Bu çalışmada ele alacağımız Keith Lewinstein’in *Studies in Islamic heresiography: The khavarij in two firaq tarditions* isimli tez çalışması⁷ ise mezhepler tarihi metodolojisi konusunda ortaya konulmuş olan ve meselenin yalnızca bir yönünü ele almış olan yukarıda bahsettiğimiz çalışmalardan farklı olarak, konuyu bir bütün olarak ele alan ilk ve tek akademik çalışmadır.

Lewinstein, tezin başında, bahsettiğimiz bu hususa değinerek Mezhepler Tarihinin ne tür bir kavramsal çerçeveye oturduğu ve mezhepler tarihçilerinin nasıl bir analitik çerçeveden hareket ettiği hususunun Batılı araştırmacılar tarafından ihmal edildiğini belirtmekte ve bunun makale seviyesinde de olsa yegâne istisnasının W. Madelung’un, “Bermerkungen zur Imamitischen Firaq-

¹ I. Goldziher “Le denombrement de la sectes Mohametanes”, (Müslüman mezheplerin tasnifi)¹ *Revue de l’histoire des religions*, 26 (1892).

² D. Sourdel, “La Classification des sectes Islamique dans le *Kitab al-milal* d’al-Shahrastani” (Şehristani’nin *el-Milel*’inde Mezheplerin Tasnifi) *Studia Islamica* 3 (1970).

³ R. Strothmann, “On the history of Islamic Heresiography”, (İslam Mezhepler Tarihçiliğinin Tarihine Dair) *Islamic Culture* 12 (1938), s. 5-16.

⁴ H. Laoust “L’Heresiographie musulmane sous les Abbasides”, (Abbasiler Döneminde Müslüman Mezhepler Tarihçiliği) *Cahiers de civilization medievalé*, 10 (1967); “La classification des sectes dans le *Farq* d’al-Baghdadi” (Bağdadî’nin *el-Farq*’ında Mezheplerin Tasnifi).

⁵ W. Madelung, “Bermerkungen zur Imamitischen Firaq-literatur”⁵, *Der Islam* 42 (1967).

⁶ W. M. Watt, “The significance of the Sectes in Islamic Theology”, *Actas do IV Congresso de Etudos Arabes e Islamicos 1968*, Leiden 1971. Lewinstein Watt’ın mezhepler tarihi eserlerinde mevcut malzemenin tasnifinde daha sonraki kelami gelişmelerin etkisi konusunda söylediklerinin ve van ess’in mezhepler tarihi literatürü ile ilgili çalışmalarının önemine işaret etmektedir. *Studies*, s. 2

⁷Keith Lewinstein, “*Studies in islamic heresiography: The khavarij in two firaq tarditions*” (PrincetonUniversity 1989. Yayınlanmamış doktora tezi. *Heresy and Dissent in Early Islam* Cambridge _ 2003. yazarın ,makale yazım aşamasında temin edemediğimiz bu çalışmanın araştırma konumuz olan tezin yayınlanmış hali olmadığını Lewinstein ile yaptığımız yazışmada teyid ettirmiş bulunmaktayız.

literatur”,⁸ isimli Şii Mezhepler Tarihi literatürün yapısal tahlilini yaptığı çalışması olduğunu zikretmektedir.

Lewinstein tezinde temel olarak, İslam Mezhepler Tarihinde belirli algılayış ve geleneklerin nasıl ortaya çıktığını ve bu geleneğe mensup müelliflerce ortaya konulan eserlerin ne tür bir “analitik çerçeveye oturduğunu” ve son olarak da bir mezhepler tarihi geleneği içinde eserler arası etkileşim ve bağımlılığın (source dependency) nasıl bir seyir takip ettiğini incelediğini ve bu sayede mezhepler tarihi geleneğinin nasıl teşekkül ettiğini anlamaya çalıştığını ifade etmektedir. Tezin başlığında “İki Farklı Mezhepler Tarihi geleneğinde Hariciler” kaydının yer alması, haklı olarak tezin Haricilikle ilgili bir çalışma olduğu intibasını vermektedir. Müellif bu konuya açıklık getirmekte ve Haricilik’in tesadüfen seçilmiş bir mezhep olduğunu belirterek, bu mezhebin iki farklı mezhepler tarihçiliği geleneğine mensup müelliflerin eserlerinde nasıl ele alındığını ortaya koymak suretiyle, söz konusu eserlerin ve dolayısıyla mezhepler tarihi literatürünün ne tür bir kavramsal ve analitik çerçeveden hareketle kaleme alındığını ortaya koymaya çalışacağını ifade etmektedir. Lewinstein’in Haricilik’in tarihçesi ile ya da bu mezhebin hangi sosyo-politik şartlarda ortaya çıktığı konusunda çok fazla ilgilenmediği görülür. Haricilik örneğinden hareketle ve mezhepler tarihi literatüründe bu mezheple ilgili blok halinde yer alan zengin malzemeyi parçalara ayırmak ve bu malzemelerin farklı eserlerde ne şekilde aktarıldığının izini sürmek suretiyle Lewinstein, bir geleneğe mensup eserler arası etkileşimi anlamaya ve o geleneğin ne gibi temel prensiplerden hareket edilerek teşekkül ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kendisi, mezheplerle ilgili detay bilgilerin farklı eserlerde aktarılırken nasıl bir değişime tabi tutulduğunu, ya da bu malumatın farklı eserlerde nasıl farklı şekillerde tasnif edildiğini tespit etmenin güçlüğüne dikkat çekmektedir. Yazarın bu meyanda yapılması gerektiğini düşündüğü bir başka şey ise, bu detayların ve dakik mezhep tasniflerinin arka planında yer alan ve bütün bir geleneğin, üzerine inşa edildiği daha geniş ölçekli analitik çerçevenin ortaya konulması gerektiğidir.⁹

Mezhepler tarihi metodolojisi konusuna değinen her araştırmacı gibi Lewinstein da, tezin giriş bölümünde 73 fırka hadisine değinmektedir. Her ne kadar el-Eş’arî bu hadisten eserinde hiç bahsetmemiş ve hatta bazı müellifler hadisin sıhhati konusunda olumsuz fikir beyan etmiş olsa da, Lewinstein’a göre, mezhepler tarihi literatürü söz konusu olduğunda, üzerinde durulması gereken husus bu hadisin sıhhati konusu değil, mezheplerin tasnifinde oynadığı belirleyici roldür. Bu noktada Lewinstein, Watt’ın bu konuyla ilgili olarak çalışmaları-

⁸ Bkz. W. Madelung’un, “Bermenkungen zur Imamitischen Firaq-literatur”, *Der Islam* 42 (1967).

⁹ Lewinstein, s. 7.

rında ısrarla vurguladığı bir hususta ona iştirak etmekte ve bu hadisin bu kadar belirleyici olmasının ardında, Müslümanların dinî tarihlerine şematik bir bakış açısıyla yaklaşmalarının yattığını söylemektedir. Buradan hareketle Lewinstein'in dikkat çektiği bir başka husus ise Müslüman müelliflere göre Sünnîlik'in, farklı görüşlerin senteziyle zaman içinde oluşmuş bir akım olmayıp sapık fırkalardan ayrı ve onlara karşıt olarak İslamiyet'in daha başlangıcında oluşmuş olduğudur.¹⁰ Lewinstein da, mezhepler tarihçilerinin hadiste belirtilen sayıyı tutturabilmek için farklı yollara başvurduklarından bahsetmekte ancak bu konuya değinen araştırmacılardan farklı olarak başka bir noktaya dikkat çekerek mezhepler tarihçilerinin bu gayretlerinin sırf bu hadisteki sayıyı tutturma gayretine irca edilemeyeceğini, aslında bunun daha geniş ölçekli bir sebepten, yani fırak literatürünün dinamik yapısından kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, bu hadiste her ne kadar ortodoksi ve heteredoksi arasında çok katı bir ayırım yapılıyor olsa da, son tahlilde bütün bu 72 fırkanın aidiyetinin hala İslam toplumu olduğu şeklinde dolaylı bir mesaj da verilmiş olmaktadır. Müslüman Mezhepler tarihçilerinin mezhepleri yapay bir şekilde alt gruplara ayrılmalarının söz konusu grupları anlamayı zorlaştırdığı hususu yazarın değindiği bir başka konudur.

Lewinstein'e göre, Haricilik örneğinde olduğu gibi, ilk dönem mezheplerle ilgili bize aktarılan malzeme, tek bir kaynaktan gelmemekte aksine iki bağımsız mezhepler tarihi geleneği tarafından aktarılmaktadır ki bunlar onun standart mezhepler diye isimlendirdiği Eş'arî-Mu'tezilî ve Hanefî-Maturidî geleneklerdir.

Eş'arî-Mu'tezilî geleneği tavsif ederken *standart* kelimesini kullanmasının, bu geleneğe mensup eserlere normatif bir değer atfetmesinden kaynaklanmadığını ifade eden Lewinstein, bu isimlendirmenin bu ekole mensup el-Eş'arî, Bağdadî ve Şehristanî gibi müelliflerin eserlerinin günümüzde çokça kullanılıyor olmasından ve mezheplerle ilgili algıyı belirlemede etkili olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Lewinstein'a göre, Standart Mezhepler Tarihi Geleneği adını verdiği ekole mensup eserler Mu'tezilîler ve Eş'arîlerce kaleme alınmıştır.

Ona göre, hicri ikinci yüzyılın sonunda ve hicri üçüncü yüzyılda Irak'ta mezhepler hakkında tedavülde olan malumatı ya da malzemeyi kullanan Mu'tezilî müellifler, ciddi bir Mezhepler Tarihi literatürü ortaya koymuşlardır. Eş'arîler, ancak bu merhaleden sonra ve bu Mu'tezilî birikimden faydalanmak suretiyle bir Eş'arî mezhepler tarihi literatürü meydana getirmişlerdir.¹¹

Lewinstein'a göre el-Eş'arî'nin *Makalât*'ı, daha sonraki Eş'arî müelliflere kaynaklık etmesinin yanında *Makalât* öncesi döneme ışık tutan en iyi bir pence-

¹⁰ Lewinstein, s.4.

¹¹ Lewinstein, s. 8.

re olup el-Eş'arî, bu eserde olabildiğince objektif davranmaya çalışmış, mezhepleri kendi bakış açısıyla tasnif etmeye çalışmaktan ziyade mümkün olduğunca fazla materyali eserine alma gayreti içinde olmuştur. Fazla şematik olmayan bu yapısı dolayısıyla ki *Makalât*'taki malzemenin kökenlerinin izini sürmek daha kolay olmaktadır. Konuyla ilgilenen diğer araştırmacılar gibi Lewinstein da, el-Eş'arî'nin *Makalât*'ı Mu'tezilî iken mi yoksa Mu'tezilî görüşü terk ettikten sonra mı yazdığı konusuna değinmektedir. Bu konuda farklı oryantalistlerin görüşlerini özetleyen Lewinstein'a göre George Makdisi'nin, sırf *Makalât*'ın ilk cildinin sonlarında¹² el-Eş'arî'nin 'bundan böyle Ehlü's-sünne ve'l-hadis görüşlerini benimsediğini' açıklamasından hareketle O'nun *Makalât*'ın birinci cildini Mu'tezilî iken yazdığını söylemesi kabul edilebilir bir görüş değildir. Laoust, ilginç bir şekilde, *Makalât*'taki bu pasajın farkında olmayarak, el-Eş'arî'nin Ehli- Hadis'e karşı tutumundan hareketle, *Makalât*'ın birinci kısmının el-Eş'arî Mu'tezilî iken yazıldığını belirtmektedir. Buna benzer görüşler serdeden diğer oryantalistlerin görüşlerini özetledikten sonra Lewinstein, M. Allard'la paralel bir şekilde, *Makalât*'ın ilk cildinin el-Eş'arî Mu'tezilî iken yazıldığını; ilk cildin sonlarında yer alan yukarıda bahsettiğimiz ifadenin esere muhtemelen daha sonra, ya el-Eş'arî'nin kendisi ya da daha sonraki müstensihler tarafından derc edildiğini öne sürmektedir.¹³ Lewinstein, birinci ciltte yer alan materyalin ağırlıklı olarak iki Mu'tezilî'den, Ebu Ya'la ez-Zürkan (v. 298) ve Ebu 'l-Kasım el-Belhi'den (v. 319), alındığını vurgular. Zürkan'ın eseri bize ulaşmazken, Belhi'nin *Makalâtü'l-İslamiyyin* adlı eserinin Mu'tezile ile ilgili bölümü 1952 yılında Fuad Seyyid tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Belhi'nin *Makalât*'ının Haricilik ile ilgili bölümü Zeydi müellif Neşvan el-Himyeri (v. 573) tarafından *Huru'l-Iyn* isimli eserinde özet olarak verilmiştir. Lewinstein, Belhi'nin *Makalât*'ıyla mukayese edildiğinde, el-Eş'arî'nin *Makalât*'ının söz konusu eserle isim benzerliği taşıması bir yana, tasnif, şematik yapı ve üslup açısından da ciddi benzerlikler taşıdığını ve bu durumun sadece Haricilik'le ilgili bölümle sınırlı olmadığını, eserin tamamında da bu etkiyi görmenin mümkün olduğunu ifade etmekte ve iki eser arasındaki paralelliklere misaller vermektedir.¹⁴ Bu ciddi etkiye rağmen, Mu'tezilî literatür el-Eş'arî ve takipçilerinin esas aldığı yegane kaynak olmamış ve Eş'arî mezhepler tarihçileri başka kaynaklardan da yararlanmışlardır. Buna örnek olarak Lewinstein, hicri ikinci ve üçüncü yüz yılda farklı eğilimlerle ilgili malzemeyi bir araya getiren Şafî müellif el-Karabisî'nin *Makalâtü'l-Havaric* isimli eserini göstermektedir. Mu'tezilî literatür dışında el-

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalât*, tahk. H. Ritter s. 297. Makdisi'nin bu konuyla ilgili görüşü hakkında bkz. makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History", *SI*, (1962), s. 17.

¹³ Lewinstein, s. 13.

¹⁴ Lewinstein, s. 12

Eş'arî'nin eserinde faydalandığı eserlerden birisi Haricî müellif Yeman b. Rebab'ın kitabı, diğeri ise el-Makdisî'nin *el-Bed' ve't-tarih*'idir. el-Makdisî bu eserin mezheplere ayırdığı bölümünde, Eş'arî ve Belhi'de olmayan bilgilere yer vermektedir. Lewinstein, bu örneklere rağmen, Standart geleneğin belirleyici kaynaklarının Mu'tezilî eserler olduğunu, *Makalât*'ı kaleme aldığı dönemde el-Eş'arî'nin eğilimi her ne olursa olsun, elde mevcut malzeme göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin Mu'tezilî malzemeyi kullanmaktan başka şansının olmadığını söylemektedir. Yazar, Eş'arî'nin, *Makalât*'ın birinci cildini yazdığı dönemde mevcut, çoğu bize ulaşmamış olan Mu'tezilî eserlerle ilgili olarak tabakat eserlerinde ve mezhepler tarihi eserlerinde zikredilen isim listesinin bile bu külliyyatın ne kadar çok sayıda eseri bünyesinde barındırdığını tek başına göstermeye yeteceğine işaret etmektedir. Lewinstein, bu noktadan hareketle, el-Eş'arî'nin Mu'tezilî literatür dışında faydalanacağı başka da bir mezhepler tarihi malzemesi olmadığı kanaatindedir. Bu eserlerin ilki Van Ess'in Naşi el-Ekber'e (v. 293) ait olduğunu öne sürdüğü *Usulü'n-nihal*'idir ki Madelung bu eserin daha önce yaşamış olan Cafer b. Harb'e ait olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵ *Makalât*'ta kullanılan malzemedan hareketle Lewinstein el-Eş'arî'nin bir açıdan bakıldığında Hanbelî kelimci, diğer açıdan ise Mu'tezilî mezhepler tarihçisi olduğunun söylenebileceği kanaatindedir.

Lewinstein'in el-Eş'arî'nin takipçisi olan mezhepler tarihçileri hakkında da ciddi tespitleri mevcuttur. Kronolojik sırayı takip ederek el-Bağdadî (v. 429) ile başlayan yazara göre, eğer el-Eş'arî'nin fikir olarak Hanbelî bir çizgi benimsediğini ve *Makalât*'ı ise Mu'tezilî kimliğiyle yazmış olduğunu farz edecek olursak, aslında ilk gerçek Eş'arî mezhepler tarihçisi el-Bağdadî'dir. O önce *Kitabü'l-milel ve'n-nihal*'i ardından da *el-Fark*'ı yazmıştır. *el-Fark*'la mukayese edildiğinde *Kitabü'l-milel ve'n-nihal*'i, Belhi ve el-Eş'arî tarafından aktarılan Mu'tezilî malzemenin “mekanik aktarımından ibaret” olarak gören yazara göre, el-Bağdadî *el-Fark*'ta, kendisini tedavülde olan malzemeyle çok fazla sınırlandırmayıp daha özgür davranmaktadır. El-Eş'arî'ye bağlılığını ve onun eserinden istifade ettiğini açıkça ifade etse de, Bağdadî, *el-Fark*'ta diğer Eş'arî eserlerde görülmeyen bir tarzda başka kaynaklardan da istifade etmekte; mesela, İbn Kerram'ın *Azabü'l-kabr*'inden uzunca iktibaslar yapmaktadır. Bağdadî'nin diğer mezhep mensuplarıyla girdiği polemiklerle ilgili verdiği malumatın *el-Fark*'a diğer Eş'arî mezhepler tarihi eserlerinde görülmeyen bir canlılık kattığını söyleyen Lewinstein'a göre, bu polemikçi üslup onun mizacından kaynaklanmış olabileceği gibi, kendisinin yeni yeni teşekkül etmekte olan Eş'arîlik'e mevzi kazandırmak düşüncesinden de neşet etmiş olabilir. Bu nedenledir ki Bağdadî, Sünnî mezhepler

¹⁵ Lewinstein, s. 14.

tarihçisi kimliğinden önce bir Eş'arî kelamcısıdır. Ayrıca O, mezhepleri tarihsel gelişimleri ve fikirleri bakımından değil, Eş'arilik'e uzaklıkları ya da yakınlıkları noktasından tasnife tabi tutmuştur. Belhi ve El-Eş'arî tarafından aktarılan malzeme eserde açıkça görülmekteyse de, *el-Fark*'ta materyalin genel tasnifi yeni ve kendine özgüdür.¹⁶

Lewinstein Bağdadî'den sonra en önemli Eş'arî mezhepler tarihçisi olarak Şehristanî'yi görür ve Batı'da İslam kelamı çalışmalarının başlamasında *el-Milel*'in yayınlanması ve Batı dillerine tercüme edilmesinin ciddi bir katkısı olduğuna işaret eder. Şehristanî kitabının başında objektif bir mezhepler tarihçiliğinin esaslarını ortaya koymaya çalışmakta ve buna uymaya gayret etmektedir. Lewinstein, Şehristanî'nin *el-Milel*'le mezhepler tarihçiliğini son merhalesine ulaştırdığı intibahı vermeye çalıştığını söylemektedir. Bütün gayretine rağmen Şehristanî de - Bağdadî kadar açıktan Eş'arî bir ajandaya sahip olmasa bile - Eş'ariliği, Mu'tezile ile Haşeviyye arasında mutedil bir yere konumlandırmaya çalışan bir Eş'arî müelliftir. Eş'arî-Mu'tezilî malzemeye dayanan Şehristanî'nin yaptığı şey bu malzemeye yeni bir şekil vermekten ve yeniden tasnif etmeye çalışmaktan ibarettir. Bu açıdan bakıldığında, 'Bağdadî'nin *el-Fark*'ındaki canlı üsluptan da yoksun olan *el-Milel*, *Makalât*'taki materyalin daha rafine hale getirilmesinden ibaret bir eser intibahı verebilir' diyen Lewinstein'e göre, detaylı incelendiğinde *el-Milel*'in aslında hiç de böyle bir eser olmayıp, aksine Eş'arî-Belhi malzeme havuzunun dışında, İbadi ve Hanefî-Maturidî kaynaklardan da beslenmiş bir kaynaktır.¹⁷

el-Eş'arî ile birlikte Bağdadî ve Şehristanî'yi daha sonraki dönem Eş'arî mezhepler tarihçiliğinin sınırlarını oluşturan kişiler olarak gören yazarımıza göre, Mu'tezilî malzemenin el-Eş'arî tarafından tasnif edilmiş halini aynen aktaran diğer Eş'arî müelliflerden üçü şunlardır: el-İsferayinî (v. 471), *et-Tebşir fi'd-dîn*18; el-İcî (v. 775), *Kitabü'l-mevakıf*; el-Makrizî, *el-Hıtat*. Yazar, Eş'arî olmadığı halde eserlerinde bu malzemeyi kullanan diğer mezheplere mensup müelliflerden de bahsetmektedir. Bunlardan el-Murtaza b. Ed-Daî er-Razî, *Tabsıratü'l-avamm fi ma'rifeti'l-Makalâti'l-enâm* isimli eserinde her ne kadar mezhepleri Şii perspektiften tasnif etmişse de, kullandığı malzeme Eş'arî-Mutezilî malzemedir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer müellif Ebu'l-Kasım el-Kirmani'dir ki 73 fırka hadisiyle ilgili kısa risalesinde, Hanbelî olduğu izlenimini vermekte fakat yine de Eş'arî-Mu'tezilî gelenekten gelen malzemeye dayanmaktadır.

¹⁶ Lewinstein, *Heresiography*, s. 17.

¹⁷ Lewinstein, *Heresiography* s. 21.

¹⁸ Ebû'l-Muzaffer, el-İsferâinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve Temyîzu'l-fırakı'n-nâciyeti 'ani'l-fırakı'l-hâlikîn*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1940; Adudu'd-din, el-İcî, *el-Mevakıf*, Kahire, trs.; Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-itibar fi zikri'l-htat ve'l'asar*, Kahire 1308.

Dolayısıyla “mezhepsel farklılıklarına rağmen bu müelliflerin eserleri, Standart Mezhepler tarihi geleneği ya da bir diğer ifadeyle Eş’arî-Mu’tezilî gelenek içinde kabul edilmelidir” diyen Lewinstein, bu bağlamda zikredilmesi gereken en önemli kişilerden biri olarak el-Malatî’yi gösterir. Malatî’nin kullandığı malzemeye bakıldığında, hicri ikinci ve üçüncü asırda Irak’ta dolaşan malzemeye az çok bir şeyler borçlu olduğu kesin olmakla beraber, onun *Tenbih*’in sonlarında Huşeyş’ten aktardığı bölüm ve eserin diğer bölümlerinde kendisinin ortaya koyduğu bilgiler, el-Eş’arî ve takipçilerinin eserlerindeki bilgilerle paralellik arz etmemektedir. Diğer taraftan ise, Malatî’nin kendi aktardığı bilgilerin Standart geleneğe en uzak bilgiler olduğu görülmektedir. Eğer bu malumat Suriye çevresinde tedavülde olan malumat ise, o takdirde Malatî, bu bölgenin yegane temsilcisi olmalıdır diyen Lewinstein, buna rağmen Malatî’nin eserindeki bu farklı tablonun bağımsız bir mezhepler tarihi geleneğinden bahsetmemize imkan tanıyacak boyutta olup olmadığı noktasında temkinli davranmaktadır. Yazarmız, Malatî’nin muhtemel kaynakları üzerinde de durmaktadır.¹⁹

Lewinstein’in Standart gelenekle irtibatını problemlili gördüğü bir diğer eser ise, İbn Hazm’ın (v. 456) *el-Fasl*’ıdır. *el-Fasl*’ın klasik mezhepler tarihi formatına uymadığını düşünen müellifimiz, İbn Hazm’ın sözde sapık fırkaları anlatmaktan ziyade, polemikçi bir üslupla, Zahiri görüşü savunma gayreti içinde olduğunu ifade etmektedir. Lewinstein, tezin değişik yerlerinde İbn Hazm ve Malatî gibi müelliflerin eserlerindeki malumatın standart gelenekten bağımsız ayrı bir gelenek oluşturup oluşturmadığı sorusunun tartışmaya açık olduğunu; ancak bizatihi bu malzemenin mevcudiyetinin bile Standart Eş’arî-Mu’tezilî geleneğin mezheplerle ilgili tasnif ve algılamaları tamamen domine edemediğinin bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Lewinstein, daha sonraları İbn Hazm’ın *el-Fasl*’da sunduğu malzemeyi eserinde kullanan müelliflere örnek olarak Ebu’l-Fadl Abbas b. Mansur es-Seksekî’nin (v. 683) *Kitabu’l-Burhan fi-Marifeti Aqaidi Ehli’l-Edyan* isimli el yazma eserini zikretmektedir.²⁰

Eş’arî-Mu’tezilî geleneğe mensup eserler ve onlarla ilgili teorik tartışmalardan sonra yazar, tezinde kullandığı Haricîler tarafından yazılmış eserlerden de kısaca bahsetmektedir. Bu bağlamda zikrettiği eserlerden birisi, Ebu Saîd b. Saîd el-Kalhatî’nin *Kitâbü’l-keşf ve’l-beyân*’ıdır. Bu eserin British Museum’da (Or.

¹⁹ Lewinstein, *Heresiography*, s. 24-5.

²⁰ Lewinstein, *Heresiography*, s. 25-27. İbn Hazm ve eseriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. I. Friedlander, “The heterodoxies of the Shi’ites According to Ibn hazm”, *Journal of the American Oriental Society*, 18 (1907). Seksekî, *Kitabu’l-burhan*, Nuri Osmaniye Kütüphanesi, 4919. Lewinstein, bu eserin İbn Hazm’daki malzemeyle Belhî-Eş’arî geleneğinden gelen malzemeyi mezcettiğini ifade eder. s. 28. İbn Hazm’ın el-fasl’ından istifadeyle yazılmış olan ikinci eser ise Abdullah b. Esad el-Yafî’î’nin (v. 768) *Merhemü’l-ilel el-mu’dile* isimli eseridir. Thk. Denison Ross, Kalkuta 1910.

2606) bulunan el yazma nüshasını kullanan ve söz konusu eserin İslam mezhepleriyle ilgili kısmının, *el-Fırak el-İslamiyye min hileli'l-keşf ve'l-beyan* adıyla yayınlandığını hatırlatan Lewinstein, Kalhatî'nin, bu eserde ilk dönem kaynaklara dayandığı konusunda ittifak olduğunu; ancak bu eserlerin hangi döneme ait olduğu konusunda ihtilaf edildiğini ve 11. yüzyıl İbadi kaynağı *Kâmusu'l-şerîa*'da Kalhatî'den "ilk dönemin büyük imamlarından biri olarak bahsedildiğini" kaydetmektedir. Kalhatî ve eseri konusunda Batılı araştırmacıların farklı görüşlerinden bahseden yazarımız, Rieu'nün, Kalhatî'nin eserinde büyük ölçüde Şehristanî'yi kaynak olarak kullandığı görüşünü kabul edilemez bulmakta ve Şehristanî'nin Kalhatî'nin *el-Keşf*inden istifade ettiğini söylemenin daha doğru olacağını öne sürmektedir.²¹ *el-Keşf*'in iki bölümden oluştuğunu; ilk bölümde, ilk dönem İslam tarihinden, ikinci bölümde ise İslam akidesi ve İslam dışı dinlerin akidelerinden bahsedildiğini ifade eden Lewinstein, mezheplerle ilgili malzemenin tasnifinde diğer eserlerde aşına olduğumuz bir yola başvurulduğunu ve 73 fırka hadisinin esas alındığını; müellifin eserde polemikçi bir üslup takındığını söyler. Eserde, fırka-i naciye tahmin edileceği gibi Ehl-i Sünnet değil, ilk dönem Haricîler'inden Abdullah b. Vehb el-Rasibî'nin yolundan giden Vehbiyye mezhebidir.

Lewinstein, Kalhatî'nin mezhepleri tasnif ve sunumunun, Eş'arî-Mu'tezilî mezhepler tarihi eserleriyle İbadi mezhepler tarihi eserleri arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu gündeme getirdiğinden bahsetmektedir. İki gelenek arasında paralellikler olması, mesela Eş'arî'nin *Makalât*'ıyla Kalhatî'nin eserinde Haricîlikle ilgili malzeme konusunda benzerlikler bulunması, Kalhatî ya da ona kaynaklık eden eserlerin Eş'arî'den istifade etmiş olduğunu gösterdiği gibi; İbadi çevrelere özgü orijinal malumatın mezhepler tarihçileri tarafından kullanılmış olduğuna da işaret etmektedir. Diğer taraftan bu durum, söz konusu malzeme ya da malumatın *Makalât*'ta yer almadan önce, muhtemelen Haricî çevrelerde dolaşmakta olduğunu gösterir. Lewinstein'a göre, Kalhatî'nin eserine Sünnî malzeme karışmış olsa bile, neticede *el-Keşf*'teki malumat orijinal olup, İbadi çevrelerin görüşünü yansıtır.²²

Lewinstein, çalışmasının başında standart geleneğin oluşumu ve bu süreçte ortaya konulan diğer mezhepler tarihi eserleriyle ilişkisini inceledikten sonra, birinci ana bölümün dört alt bölümünde sırasıyla Standart Mezhepler Tarihçiliğinin Çerçevesi, Standart Mezhepler Tarihi Geleneğinde Ezrakiyye, Standart Mezhepler Tarihi Geleneğinde Necdiyye ve Sufriyye Problemi başlıkları altında Haricîlik'in nasıl ele alındığı konusu detaylı bir şekilde incelemektedir. Lewins-

²¹ Lewinstein, *Heresiography*, s. 28-9.

²² Lewinstein, *Heresiography*, s. 30-1.

tein, Cafer b. Harb'in *Kitabü usulî'n-nihal*'inden başlayarak Haricî alt grupların (*esnaf*) nasıl bir tasnife tabi tutulduğunu incelemekte, bu tasnifin Sünnîlerin ilk ortaya çıktıkları dönemde Haricîliği nasıl algıladıklarını yansıttığına işaret etmekte ve Haricîlik'in 4 ya da 5 ana gruba ayrılmasının ikinci yüz yılın yarılmasına kadar geriye gittiğini söylemektedir.²³ Takip eden alt bölümlerde yazar, Haricîlik'in tasnifi meselesinin nasıl bir seyir takip ettiğini son derece detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu bölümlerde yazar, bir alt grubun bir tasnifte yer alırken diğerinde neden yer almadığını ya da bir Haricî alt gruba, bir Standart geleneğe mensup eserde belirli bir görüş atfedilirken, aynı geleneğe mensup bir başka eserde neden farklı bir görüş atfedildiği gibi konular üzerinde durmaktadır. Bu noktalardan hareketle, Eş'arî mezhepler tarihçilerinin bu farklı bilgi ya da tasnifleri mensup oldukları gelenek dışından hangi kanallardan almış olabilecekleri sorusu da Lewinstein'in birinci bölüm boyunca cevap aradığı sorular arasındadır. Yazarın Eş'arî-Mu'tezilî mezhepler tarihi müellifler ile ilgili olarak aktardığı –aslında bütün mezhepler tarihi müelliflerinde ortak olan – bir özellik de şudur: Bu müelliflerin ele aldığı mezheplere şematik yaklaşma kaygısı, ele alınan mezheplerin tarihsel gelişimini aktarma kaygısının önüne geçmiş durumdadır.²⁴

Standart geleneği birinci bölümde ele aldıktan sonra, Lewinstein çalışmasının ikinci bölümünde Doğu Geleneği ismini de verdiği Hanefî-Maturidî Mezhepler Tarihi Geleneğini incelemektedir. Lewinstein'a göre, anti-Mu'tezilî olan ve Eş'arîliği de benimsemeyen bir ekolün, en azından başlangıç aşamasında Irak'tan uzak bir İslam coğrafyasında ortaya çıkması ve kendine has bir Mezhepler Tarihi geleneği geliştirmiş olması muhtemel bir durumdu. Nitekim öyle de oldu ve Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi geleneği diye isimlendirilebilecek bir gelenek ortaya çıktı. Yazar, bu ikinci bölümde yapmak istediği iki şey olduğunu; bunlardan birincisinin, standart Eş'arî-Mu'tezilî gelenekten kesin çizgilerle ayrılmış bir Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi literatürünün varlığını ispat etmek; ikincisinin ise en az bunun kadar önemli başka bir husus olan, bu iki geleneğin ortak olarak kullandığı kaynakların mevcut olup olmadığını tespit etmek olduğunu belirtmektedir.²⁵ Bu geleneği Doğu Mezhepler Tarihi geleneği olarak isimlendirme sebebinin, ortaya çıktığı coğrafi bölgeye işaret etmek olduğunu ifade eden Lewinstein, İran ve Irakta birbirleriyle yakın ilişkiler içinde olan Mu'tezile ve Hanefîliğin, Maveraünnehir'de farklı duruş sergilediğini belirtmekte ve tam olarak tarihini tespit etmek zor olmakla beraber, bu iki mezhep arasındaki bu karşıtlığın muhtemelen üçüncü asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını

²³ Lewinstein, *Heresiography*, s. 32-3.

²⁴ Lewinstein, *Heresiography*, s. 165.

²⁵ Lewinstein, *Heresiography*, s. 156.

söylemektedir. Batılı araştırmacılar açısından böyle bir müstakil geleneğin ilk ipuçları İbnü 'l-Cevzi'nin *Telbisü İblis*'inde görülmekteydi. Bazı oryantalistlerin, bu eserdeki malzemenin farklılığına dikkat çektiği görülmektedir. Bunun dışında, bu eserdeki *fırak* malzemesi hem muhteva hem de tasnif açısından bu zamana kadar ilim adamlarının dikkatinden kaçmış bir özgünlük arz etmekteydi. İbnü 'l-Cevzi'nin standart Eş'arî-Mu'tezilî çizgiden farklı bu alternatif çizgisi tahmin edilenin aksine Hanbelî bir mezhepler tarihçiliği değildi. Mesela, bu tablo Hanbelî mezhepler tarihi eseri *Kitabü'l-ğunye*'deki muhteva ve tasnif ile örtüşmüyordu. Dolayısıyla *Telbisü'l İblis*'te karşılaştığımız muhteva ve tasnif, başka bir geleneğin habercisiydi ki bu da İslam coğrafyasının doğu bölgesinde ortaya çıkan Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi geleneğiydi.²⁶

Yazar, tespit edebildiği matbu veya elyazması on civarında Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi eserini inceleyerek bu literatürün özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu eserler; en-Nesefî'nin *Kitabü'r-Redd ale'l-bid'a* isimli eseri, Osman el-Hanefî'nin *el-Fıraku'l-müfterika*'sı, İbnü'l-Cevzi'nin *Telbisü İblis*'i, Abdüvehhab el-Kıdva el-Kannevcî'nin *Bahru'l-mezahib*'i (Berlin'de bulunan el yazma nüsha), Azim b. Abdülmecid el-Behlüvarî el-Azimabadî el-Biharî el-Kadirî'nin *Tezkiretü'l-mezâhib*'i (Berlin'de bulunan el yazma nüsha), Hindistanlı müellif Muhammed Tahir Gazalî'nin *Marifetü'l-mezâhib*'i, M. C. Meşkur tarafından Paris el yazması esas alınarak yayınlanan ve yazarı belli olmayan *Heftad-o-seh-millet* isimli Farsça eser.

Lewinstein Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi literatürünün karakteristik özelliklerini bu gelenekte yazılmış ilk ve en önemli eser olarak tarif ettiği Nesefî'nin *Kitabü'r-redd*'inden hareketle izah etmeye çalışmaktadır. Yazar, Maturidî'nin kendisinin bir mezhepler tarihi eseri telif etmediğini söylemekte ve bize ulaşan bir Hanefî-Maturidî müellife ait ilk mezhepler tarihi eserin Ebû Mutî Mekhul en-Nesefî (v. 3189)'nin *Kitabü'r-Redd ala ehli'l-bida*' isimli eseri olduğunu ifade etmektedir. Bu esere Hanefî kelamcı Pezdevî dışında İslam âlimleri tarafından pek fazlaca dikkat çekilmediğine işaret eden yazar, eserin önemine dikkat çeken oryantalistlerin isimlerini zikreder. Nesefî'nin bu önemli eseri 1980 yılında Marie Bernard tarafından tek el yazma nüsha esas alınarak neşredilmiştir²⁷. Lewinstein'in da haklı olarak belirttiği gibi, mevcut baskı hatalarla dolu olup eserin mevcut diğer nüshalarıyla karşılaştırılarak tahkikli yeni bir neşrinin yapılması gerekmektedir. Nesefî de Standart Eş'arî-Mu'tezilî eserler gibi mezhepleri 73 fırka hadisini göz önünde bulundurarak tasnif etmektedir. Fakat onun 72 fırka sayısını hesaplaması standart eserlerden farklıdır. Ona göre, İslam

²⁶ Lewinstein, *Heresiology*, s. 156.

²⁷ en-Nesefî, *Kitabü'r-Redd ala ehli'l-bida*, *Annales Islamologiques*, 16 (1980).

mezhepleri önce altı ana gruba ayrılmakta ve bunlardan her biri daha sonra 12 alt gruba ayrılarak 72 sayısına ulaşılmış olmaktadır. Tahmin edileceği üzere, 73. mezhebi Ehlü's-sünne ve'l-cemaa oluşturmaktadır. Neseî, mezhepleri sadece tasnif etmekle kalmamakta; ayrıca onların görüşlerini naslardan delillerle reddetmeye çalışmaktadır. Lewinstein böyle bir tasnifin ($6 \times 12 = 72$) Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi eserlerinin tasnifinde takip ettikleri ortak bir tasnif metodu olduğunu söyler. Lewinstein'a göre, 6 ana grup aslında birbirine taban tabana zıt ikişerli üç ikiliden oluşmaktadır. Mesela bu altı ana gruptan Cebriye ve Mu'tezile ikilisi kader konusunda birbiriyle taban tabana zıt iki karşıt grubu oluştururken diğer tarafta ise diğer ikiliyi teşkil eden Rafiziler ve Hariciler Hz. Ali konusundaki görüşleri bakımından iki zıt kutbu oluşturmaktadır. Lewinstein'a göre, Neseî böyle yapmak suretiyle, aslında dolaylı olarak Sünnîliğin bu iki zıt kutuplar arasında orta yolu ve itidali temsil ettiği mesajını vermeye çalışmaktadır. 73 fırkanın bahsedilen yöntemle hesaplanmasının tek istisnası Osman el-Hanefî'nin *Fıraku'l-müfterikası*'dır. Müellif, eserinde mezhepleri Hanefî-Maturidî gelenekten farklı bir şekilde tasnif etmekte ve alt grupların sayısında 12 rakamına dikkat etmemektedir. Bununla birlikte O'nun, mezhep isimleri ve muhteva konusunda Hanefî-Maturidî geleneğe bağlı kaldığı görülür. Lewinstein'ın bu tasniften hareketle dikkat çektiği önemli bir husus da şudur: Neseî'de yer alan 72 fırka isimlerine bakıldığında standart eserlerle Hanefî-Maturidî olan Neseî'nin eseri arasında çok ciddi farklar mevcuttur. Farklardan biri de mezheplerin isimlendirilmesi söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır: Neseî ve diğer Hanefî-Maturidî eserlerde mezhep isimlerinin sonuna *-iyye* mensubiyet takısı ilave edilmektedir. Mesela Neseî ve diğer Hanefî-Maturidî müelliflerin eserlerinde, Mu'tezile yerine Mu'teziliyye veya Ezarika yerine Ezarikıyye isimlendirmesiyle karşılaşmaktayız. Diğer taraftan, Neseî'de yer alan birçok mezhepten standart eserlerde hiç bahsedilmezken, iki geleneğe de ortak olarak isimleri zikredilen alt mezhep gruplarına ise standart eserlerde izafe edilen kelami görüşlerden çok farklı görüşler izafe edilmektedir.²⁸ Lewinstein, Doğulu geleneğe ait ilk eserin müellifi Neseî'den önceki kaynaklardan alındığı tahmin edilen iktibasları detaylıca analiz etmek suretiyle, bu geleneğin şekillenmeden önceki muhtemel ilk kaynaklarına ulaşmaya çalıştığını ifade etmekte ve tezin takip eden bölümlerinde bu farklılıkları tespit etmeye ve Neseî'nin muhtemel kaynaklarının izini sürmeye gayret etmektedir.²⁹

Lewinstein'ın Hanefî-Maturidî eserlerde haklı olarak dikkat çektiği önemli bir özellik de, bu eserlerde ele alınan her hangi bir mezhebin savunduğu düşün-

²⁸ Lewinstein, *Heresiography*, s. 162.

²⁹ Lewinstein, *Heresiography* s. 266.

cenin bir ya da iki cümleyle çok kısa verilmesi ve bunu genellikle ayet ve hadislerden oluşan uzun reddiye bölümünün takip etmesi hususudur. Bu noktada hatırlatılması gereken bir diğer nokta da, Hanefî-Maturidî geleneğe ele alınan mezheplerin kurucularının isimlerinden bahsedilmemesidir. Yazar, bunun yalnızca Hanefî-Maturidî geleneğe has bir durum olduğunu vurgular.

Tez, ikinci ana bölüm olan Hanefî-Maturidî literatüründe yer alan belli başlı eserlerin tanıtımı ve bu literatürün yapısal tahlilinin yapıldığı uzun bir giriş bölümünden sonra bu teorik çerçevenin yine Haricî alt gruplardan hareketle nasıl uygulamaya konulduğunun ele alındığı alt bölümlerle devam etmektedir. Bu bölümler sırasıyla: Doğu Hanefî-Maturidî Geleneğinde Ezrakiyye ve İbadiyye ve Doğu Hanefî-Maturidî Geleneğinde Ecaride. Bu alt bölümlerde Lewinstein, Hanefî-Maturidî geleneğe zikredildiği halde, Eş'arî-Mu'tezilî kendilerinden geleneğe hiç bahsedilmeyen Şimrahiyye, Kenziyye ve Kuziyye gibi Haricî alt grupları ele alır. Bu gruplara genellikle ibadetlerle ilgili –özellikle de abdest ve taharetle ilgili- aşırı davranışlar atfedilmektedir. Diğer taraftan, yine bu gruplara gayr-i ahlaki inanç ve tavırlar izafe edilmektedir. Lewinstein Hanefî-Maturidî yazarların genellikle Şia'da görmek istedikleri olumsuz inanç ve tavırları, Haricî alt gruplara atfettikleri kanaatini taşımaktadır. Yazar ayrıca, Haricîlerin iman konusunda kendileriyle kavgalı olduğu Mürcie'yi de bir alt bölümde ele almaktadır. Lewinstein böylece iki şeyi yapmaya çalışmaktadır. Birincisi, bu bölümde, tıpkı Standart geleneğe ait eserlerde yaptığı gibi, eserler arası etkileşimi tespit etmeye çalışmakta; yani Neseî'nin belirleyici bir etkisi olduğu bu geleneğe Haricî fırkaların nasıl ele alındığı noktasından hareketle belirli isimlendirme, kalıp ya da üslupların farklı müellifler tarafından nasıl kullanıldığının izini sürmektedir. İkinci olarak yapmaya çalıştığı şey ise yine Haricî alt grupların ele alındığı malzemeyi detaylıca tahlil etmek suretiyle Hanefî-Maturidî eserlerle Standart Eş'arî-Mu'tezilî eserler arasında karşılıklı etkileşimin olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Buna ilaveten, her iki ana bölümde de yapmak istediği önemli şeylerden bir diğeri de Standart ve Hanefî-Maturidî gelenek oluşmadan önce bu ikisine de kaynaklık etmiş olan 'bilgi havuzunun' ipuçlarını yakalayabilmektir. Lewinstein, tezinde Doğu Hanefî-Maturidî mezhepler tarihi geleneğiyle ilgili ulaştığı bulguları "Notes on Eastern Hanafite Heresiography" isimli makalesinde yayınlamış olup söz konusu makale Türkçeye tercüme edilmiştir.³⁰

Lewinstein'in çalışmasının ikinci bölümünde tespit ettiği önemli bulgulardan bazıları kısaca şunlardır: Mezhepler Tarihi müellifleri ikinci hicri asırda İran'da ortaya çıkan mezhepleri, ilk asırda Basra'da meydana gelen olaylarla ilgili olarak

³⁰ Lewinstein, "Doğu Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", Trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003. s. 89-118.

geliştirdikleri şablonlara uyarlama gayreti içinde olmuşlardır.³¹ Mezhepler Tarihçilerinin ele aldıkları mezheplerle ilgili malzeme toplama ve bu malzemeyi tasnif mekanizmasının nasıl işlendiği hususu, yazarıma göre, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur.³² Lewinstein, Doğu geleneğine mensup Hanefi-Maturidi eserlerle standart eserler arasındaki farklılıkların, bu eserlerdeki malzemenin tamamen farklı olduğunu söyleyecek boyutta olmadığını söylemekte; ancak Doğu geleneğine mensup müelliflerin eserlerini, Eş'arî-Mu'tezilî geleneğe dayanarak kaleme aldıklarını söylememize imkân tanıyacak bir durumun da söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Lewinstein'a göre, bu iki gelenek de ortak bir materyal havuzundan beslenmekte fakat beslendikleri malzemeyi kendi bakış açılarına göre tasnif edip sunmaktadırlar.³³ Bazı durumlarda ise, mesela *Firaku'l-müfterika*'da olduğu gibi, Hanefi-Maturidi gelenekte standart gelenekle ortak tasnifler göze çarpar. Bazen de, Acaride örneğinde olduğu gibi, Osman el-Hanefi *Firaku'l-müfterika*'da, mensubu olduğu Doğu geleneğinde başka hiçbir eserde görülmeyen bilgiler sunmaktadır. Lewinstein'a göre bu ve benzeri durumlar Doğu geleneğine mensup müelliflerin standart eserlerden haberdar olduğu anlamına gelmektedir.³⁴ Başlangıçta, yani mezheplerle ilgili malumatın tasnif edilmemiş ya da kategorize edilmemiş olduğu dönemde, iki geleneğin de bu ortak bilgi havuzundan istifade etmiş olması doğaldır. Lewinstein, bu akışkan ya da tasnife tabi tutulmamış malzemenin, nasıl olup da mezheplerin tasnifi sürecinde kalıplara döküldüğünün izahını yapmaya ve bu süreci tahlil etmeye çalışmakta olduğunu tekrar tekrar vurgulamakta³⁵ ve tezinde birkaç defa şu hususu gündeme getirmektedir: Eş'arî mezhepler tarihçileri dışında çok az müstakil Mu'tezilî mezhepler tarihi eseri bize ulaşmıştır. Büyük ölçüde bu hicri birinci asrın sonlarından itibaren Irak'ta tedavülde olan Mu'tezilî malzemenin aktarılması Eş'arî mezhepler tarihçileri kanalıyla olmuştur.

Sonuç olarak, her şeyden önce, alanında ilk ve tek olan bu şumullü çalışmanın mezhepler tarihçiliği ile ilgi teorik tartışmalara çok ciddi katkıda bulunduğu ve mezhepler tarihi literatürünün yapısal tahliliyle ilgili olarak daha sonra yapılacak araştırmalar için öncülük görevi göreceği muhakkaktır. Tezin geneliyle ilgili eleştirilecek bir husus Lewinstein'ın, mezhepler tarihi literatürünün ya da bu disiplinin 'analitik çerçevesini' ortaya koymaya çalışırken Haricilik'i niçin seçmiş olduğunu ikna edici bir şekilde ortaya koymamış olmasıdır. Şia ile ilgili - makale boyutunda da olsa- Madelung tarafından bir çalışma yapılmış olmasını,

³¹ ŞLewinstein, *Heresiography*, s. 213.

³² Lewinstein, *Heresiography*, s. 218.

³³ Lewinstein, *Heresiography*, s. 220.

³⁴ Lewinstein, *Heresiography*, s. 248.

³⁵ Lewinstein, *Heresiography*, s. 254-5.

bu mezhebi konu olarak seçmeyişiinin sebebi olarak öne sürmesi kabul edilebilir bir gerekçe olarak gözükmektedir. Kanaatimizce, Haricilik yerine Mürcie seçilmiş olsaydı, literatürün yapısını tahlile imkân tanıyacak daha zengin malzemeyle karşılaşmış olurdu.

BİBLİYOGRAFYA

- Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, *Kitabu'l-fark beyne'l-firak*, Kahire 1910.
- el-Bağdadi, *Kitabu'l-fark beyne'l-firak*, İng. terc. A. S. Haklin, *Moslem Shismes and Sectes*, Part II, Tel Aviv 1935.
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin*, nşr. H. Ritter İstanbul 1931.
- Goldziher, I., "Le denombrement de la sectes Mohametanes", (Müslüman mezheplerin sayımı) *Revue de l'histoire des religions*, 26 (1892).
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel*. Kahire 1317-21.
- İsferaini, Ebu'l- Muzaffer, *et-Tebzir fi'd-din*, Kahire 1359/1940.
- Juynboll, G. H. A., "Isnad Analysis: Some New Methods of Determining When, Where and How Isnads Came into Being. The Sataftariqu Tardition under a Magnifying Glass." Yayınlanmamış tebliğ. From Jahiliyya to Islam Kolokyumu, Hebrew University, Haziran 30 – Temmuz 7, 1985.
- Kalhati, Ebu Said Muhammed b. Sa'id, *Kitabuu'l-keşf ve'l-beyan*, British Museum Or. 2606.
- Kirmani, Ebu'l-Kasım, *Şerhu kavl Rasulillah*, (Dedering, "Ein Kommenter uber die 73 secten", *Le Monde Oriental*, 24 1930. içinde)
- Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'lesi*, I, İstanbul: İSAV (27-28 Eylül 2003). / İstanbul 2005, ss. 391-440.
- Laoust, H., "L'Heresiographie musulmane sous les Abbasides", (Abbasiler Döneminde Müslüman Mezhepler Tarihçiliği) *Cahiers de civilization medievale*, 10 (1967)
- "La classification des sectes dans le Farq d'al-Bağdadi" (Bağdadi'nin *el-Farq*'ında Mezheplerin Tasnifi).
- Lewinstein, Keith,
- "Studies in islamic Heresiography: the Khawarij in two firaq traditions", Princeton University 1989, Yayınlanmamış doktora tezi.
- "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", "Notes on Eastern Hanafite Heresiography"¹ *Journal of the American Oriental Society* 114.4. (1994).
- "Azariqa in Islamic Heresiography", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies* 54 81991), s. 251-68.

-----“Making and unmaking a Sect: The Heresiographers and the Sufriyya”, *Studica Islamica* 76 (1992), s. 75-96.

Makdisi, G., “Ash’ari and the Ash’arites in Islamic Religious History”, *Studia Islamica* 17, (1962), ve 18, (1963).

Malati, Ebu’l-Huseyn, *Kitabü’t-tenbih ve’r-redd ala ehli’l-ehva ve’l-bida*. thk. S. Dedering İstanbul 1936.

Nesefi, Ebu Muti Mekhul b. Fadl, *Kitabu’r-redd ala Ehli’l-bida*, nşr. M. Bernand, Nannales Islamologues, 16 (1980).

Pezdevi, Abu’l-Yüsr, *Usulü’d-din*, nşr. H. Linss, Kahire 1383/1963.

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *Kitabü’l-milel ve’n-nihal*, Kahire 1968.

Ritter, H., “Philologika III: Muhammedanische Haresiographen”, *Der Islam*, 1929.

Sourdel, D., “La Classification des sectes Islamique dans le *Kitab al-milal* d’al- Shahrastani” (Şehristani’nin *el-Milel* inde Mezheplerin Tasnifi) *Studia Islamica* 3 (1970).

Strothmann, R., “On the history of Islamic Heresiography”, (İslam Mezhepler Tarihçiliğinin Tarihine Dair) *Islamic Culture* 12 (1938)

W. Madelung, “Bermerkungen zur Imamitischen Firaq-literatur”, *Der Islam* 42 (1967)

-“Frue Mu’tezilitische heresiographie: das *Kitabu’l-usul des Ja’far b. Harb*”, *Der Islam*, 57, 1980.

W. M. Watt, “The significance of the Sectes in Islamic Theology”, (, *Actas do IV Congresso de Etudos Arabes e Islamicos 1968*, Leiden 1971. ss. 169-173.

van Ess, J. Frue Mutaziliteische Heresiographie: Zwei Werke des naşi el-Ekber, Beyrut 1971.

موقف الإسلام من ظاهرة العنف ضد المرأة من وجهة نظر أساتذة الشريعة

صفية جبالي^{*} - محمد محسن حسينات^{**} - حسين محمد الربابعة^{***}

Abstract

The study aimed at knowing the role of Islam in limiting the phenomenon of violence and its effects against women from the perspective of religious professors in some Jordanian universities. The sample consisted of (50) professors. For achieving the objective of the study, a questionnaire consisting of (19) items was developed.

The findings indicated the violent environment of the individuals whose item took a mean score of (4.33). In addition, the cultural differences between couples, especially if wives hold higher degrees causing unbalance in the couples' relations leading to violence against women. This cause took a mean score of (4.16). As for the effects of violent acts on women including physical bruises which block those women's natural life, took a mean score of (4.15).

The participants showed that violence affect the life of children, brothers and sisters which had a mean score of (4.02). moreover the participants agreed upon the effect of violence in blocking the woman's way to complete her education and this item had a mean score of (3.99). According to the role of Islam in limiting the violence and its effects, the findings indicated that Islam guarantees materialistic independence for women which prevents the man from capturing their own money. This item got a mean score of (4.04). Furthermore, the findings showed the right of women in Islam in having all their rights. This item got a mean score of (3.85).

Key Words: Violence, Violence and women, Violence and Islam.

İktibas / Citation: Safiyye Cibali, Muhammed Muhsin Hüseyinat, Hüseyin Muhammed er-Rebabia, "İslam Hukuklarına Göre Kadına Karşı Şiddetin Dindeki Yeri", *Usûl*, 11 (2009/1), s 71-93.

I. مقدّمة الدراسة:

مع مطلع القرن الحادي والعشرين ومع كل ما حققه الإنسان من التقدم الهائل في كافة الأصعدة والمجالات الحياتية، ومع ما يعيشه إنسان اليوم في عصر الحداثة والعولمة، ولكن لم يستطع هذا التقدم أن يهدي إلى البشرية جمعاء السلام والرفق والمحبة والألفة.

^{*} الدكتورة، استاذ علم النفس المساعد، كلية العلوم التربوية /جامعة الزرقاء الأهلية

^{**} الدكتور، استاذ علم الاجتماع المشارك، قسم العلوم الاجتماعية /كلية عجلون الجامعية

^{***} الدكتور، استاذ الفقه المقارنات المساعد، قسم العلوم الاساسية /كلية عجلون الجامعية

إذ تبقى هناك الكثير من مظاهر الهمجية والجاهلية الحاكمة في العصور الغابرة عالقة ومرتسخة في النفس البشرية وكأنها تأبى أن تنفض ذلك عنها، رغم تغير الرداء الذي ترتديه.

و ظاهرة العنف عامة هي من هذا النوع الذي يحمل هذا الطابع، إذ إنها تهدد المنجزات التي حققها الإنسان خلال السنوات الماضية، والأسوأ من ذلك كله عندما يتعدى ويمتد هذا العنف إلى الفئات الضعيفة في المجتمع كالمرأة مثلاً.

تستقطب ظاهرة العنف ضد المرأة اهتماماً عالمياً، وقد بدا ذلك جلياً من خلال الندوات الدولية والأبحاث والدراسات التي تطرقت لهذا الموضوع، فظاهرة العنف ضد المرأة منتشرة في جميع شرائح المجتمع وطبقاته، فهي واحدة في كل المجتمعات، وإن اختلفت أساليبها.

ويأتي هذا البحث لبيان أهم الأسباب التي تنتشر لها ظاهرة العنف، كما سيبين الآثار التي تنجم عن العنف ضد المرأة، وأخيراً سيوضح هذا البحث دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة وذلك من وجهة نظر عينة الدراسة المتمثلة بأساتذة الشريعة في الجامعات الأردنية من كلا الجنسين.

II. مشكلة الدراسة:

كشفت بعض الإحصاءات في كثير من الدول عن أن ٥٢% من النساء الفلسطينيات يعرضن للضرب على الأقل مرة واحدة في العام ٢٠٠٠، وأن ٤٧% من النساء يتعرضن للضرب في الأردن بصورة دائمة، كما أن ٣٠% من النساء الأمريكيات يتعرضن للعنف الجسدي من قبل أزواجهن. وكشفت أيضاً الدراسات أن ٩٥% من ضحايا العنف في فرنسا من النساء. وأن ثمانية نساء من بين كل عشرة نساء يتعرضن للعنف في الهند. وتعتبر هذه الأرقام عن حجم المشكلة والمتمعن لهذه الإحصاءات يرى أن العنف الوارد على النساء لا يختص بفئة معينة أو ثقافة خاصة أو جنس محدد، وإنما يشمل كافة الثقافات والدول المتقدمة منها أو ما تسمى بالدول النامية أو دول العالم الثالث. (مجلة بشرى، ٢٠٠٣).

ولقد حضي موضوع العنف ضد المرأة باهتمام علماء الاجتماع، والقانون والتربية، ولكن الكثير من الدراسات غفلت تقصي دور الديانات في التصدي لهذه المشكلة، ولعلّ احد الاسباب في تفاقم هذه الظاهرة هو عدم اتباع تعليمات هذه الديانات، لذا جاءت هذه الدراسة لتقصي موقف الاسلام من العنف ضد المرأة، لذلك تتحدد مشكلة الدراسة في معرفة دور الإسلام في الحد من هذه الظاهرة، من وجهة نظر اساتذة العلم الشرعي في بعض الجامعات الاردنية. وبالتحديد تحاول الدراسة الحالية الاجابة عن السؤال الرئيسي التالي:

"هل هناك دور للإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة؟"

والذي يتفرع منه الاسئلة الآتية:

- ✘ ما أهم أسباب العنف ضد المرأة؟
- ✘ ما أهم الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة؟
- ✘ ما دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة وآثارها؟

III. أهمية الدراسة

إن العنف ضد المرأة والتمييز القائم عالمياً بين الرجال والنساء واستضعاف النساء لحقوقهن على المستوى العالمي دعا المجتمع الدولي إلى وضع مجموعة من القواعد والمعاهدات والاتفاقيات لنبذ التمييز على أساس الجنس وذلك للتخفيف من وطأة العنف ضد النساء لما لها من مخاطر على المجتمع ككل.

فقد ركزت المبادرات المبكرة لمعالجة العنف ضد المرأة على الصعيد الدولي بالدرجة الأولى على الأسرة إلا أن خطة العمل العالمية للمرأة التي اعتمدها المؤتمر العالمي للسنة الدولية للمرأة في مدينة مكسيكو في سنة ١٩٧٥ لفتت الانتباه الى ضرورة وضع برامج تعليمية وطرق لحل النزاع العائلي تضمن الكرامة والمساواة والأمن لكل فرد من أفراد الأسرة لكنها لم تشر بصراحة إلى العنف غير أن محكمة المنظمات غير لحكومية التي عقدت بالتوازي مع المؤتمر في مدينة مكسيكو والمحكمة المعنية بالجرائم ضد المرأة التي عقدت في بروكسيل عام ١٩٧٦ أبرزتا أشكالاً من العنف ضد المرأة أكثر بكثير . (تقرير الأمين العام للأمم المتحدة ٢٠٠٦)

ولذلك تبرز أهمية البحث في تحديد دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة من وجهة نظر عينة الدراسة.

إن نتائج هذه الدراسة سوف تسهم في تقديم صورة واضحة لدور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة. وتعتبر النتائج المتوقعة ذات أهمية مستقبلية بالنسبة لكيفية التعامل مع هذه الحالات ومحاولة تجنب الآثار السلبية المترتبة عليها.

IV. محددات الدراسة

تحدد الدراسة بالآتي:

- ✦ الحد الزمني: تقتصر الدراسة على دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة خلال فترة الدراسة فقط وذلك في الفصل الاول من العام الجامعي ٢٠١٠/٢٠١١.
- ✦ الحد المكاني والموضوعي: يقتصر هذا البحث على تحديد دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة، من وجهة نظر اساتذة العلم الشرعيفي كل من جامعة الاردنية وآل البيت واليرموك.

V. التعريف بالمصطلحات

العنف: الأخذ بالشدة والقوة، أو هو سلوك أو فعل يتسم بالعدوانية يصدر عن طرف بهدف استغلال وإخضاع طرف آخر في إطار علاقة قوة غير متكافئة مما يتسبب في إحداث أضرار مادية أو معنوية أو نفسية. وحسب هذا التعريف فإن العنف يشمل السب والشتم والضرب والقتل والاعتداء والذي يأتي من طرف رجل أو مؤسسة أو نظام أو حتى من طرف امرأة من أجل إخضاع المرأة والتسلط عليها.

VI. الإطار النظري والدراسات السابقة

A. أولاً: الإطار النظري:

إن ظاهرة العنف ضد المرأة ظاهرة قديمة وكبيرة الاتساع منذ أن كانت المرأة تباع وتشتري في العصر الجاهلي ، وتوآد في التراب وهي حية، فلا نتوق أن يكون حل هذه الظاهرة أو علاجها أنيا وبفترة قصيرة. وإنما لابد من كونه جذريا وتدرجيا من أجل القضاء عليها أو الحيلولة إلى إنقاصها بأكبر قدر ممكن. وبذلك فإن الرجوع إلى القانون الإلهي والشريعة الإسلامية التي تعطي للمرأة كامل حقوقها وعزتها وكرامتها، كما وتقدّم لها الحماية والحصانة الكاملة. قال تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) (البقرة ٢٢٨)، (وعاشروهن بالمعروف) (النساء ١٩)، وينظر إليها كإنسانة لها ما للرجل وعليها ما عليه، وأنها مساوية له في جميع الأحكام إلا ما خرج بالدليل، (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالا كثيرا ونساء) (النساء ١).

وقد أثبتت التجربة أن القوانين الوضعية لم تتمكن من إعطاء المرأة حقوقها وحمايتها، وإن كانت ترفع الشعارات لصالحها.

B. تعريف العنف:

العنف سلوك أو فعل إنساني يتسم بالقوة والإكراه والعدوانية، صادر عن طرف قد يكون فرداً أو جماعة أو دولة، وموجه ضد الآخر بهدف إخضاعه واستغلاله في إطار علاقة قوة غير متكافئة مما يتسبب في إحداث أضرار مادية أو معنوية لفرد أو جماعة أو طبقة اجتماعية أو دولة أخرى.

لقد أوضح آخر تقرير صادر عن منظمة الصحة العالمية أن العنف يكبد الدول خسائر مادية ضخمة، وتشير الإحصائيات إلى أن الإصابات التي تنجم عن العنف تكلف الدول ما لا يقل عن ٤% من الناتج المحلي الإجمالي وذلك بالإضافة إلى المعاناة الجسدية والنفسية المريرة، وقد جاء في التقرير الذي صدر بمناسبة احتتام مؤتمر لمكافحة العنف استمر ٤ أيام في فيينا أن نحو ١,٦ مليون شخص يموتون سنوياً بسبب إصابات ناجمة عن العنف، كما يصاب ملايين آخرون بإصابات نفسية وجسدية مختلفة.

وتشير الدراسة إلى أن العنف هو من أكثر العوامل المسببة للوفيات للفئة العمرية ما بين ١٥ و ٤٤ عاماً، وتتفاوت النسب بين الذكور والإناث حيث تبلغ لدى الذكور ١٤% أما الإناث فتبلغ ٧%. كما توضح الدراسة أن الذكور عادة ما يتم قتلهم بواسطة أشخاص غرباء، أما النساء فغالباً ما يتعرضن للقتل على أيدي أزواجهن أو شركائهن. لقد أشار التقرير إلى التكاليف الطبية والقانونية والقضائية والأمنية الباهظة بالإضافة إلى الأضرار النفسية وفقدان القدرة على الإنتاج، وجاء فيه: إن السلفادور تنفق ٤,٣% من ناتجها الإجمالي القومي على التكاليف الطبية المرتبطة بالعنف بينما تنفق البرازيل ١,٩% وبيرو ١,٥%.

أما في الدول الصناعية فالتكلفة مرتفعة للغاية، ففي أستراليا مثلاً تتكبد الدولة خسائر مالية لا تقل عن ٨٣٧ مليون دولار سنوياً، أما في الولايات المتحدة فتبلغ الخسارة ٩٤ مليار دولار سنوياً. (العادلي،

C. مظاهر العنف:

تتمحور مظاهر العنف ضد المرأة مادياً ومعنوياً (العنف الجسدي والنفسي والجنسي)، فمن المظاهر المادية للعنف: الضرب والحرق والقتل والاعتصاب والحرمان من الحق المالي، ومن المظاهر المعنوية للعنف: نفي الأمن والطمأنينة والحط من الكرامة والاعتبار والإقصاء عن الدور والوظيفة والإخلال بالتوازن والتكافؤ، وتستخدم كافة الوسائل المتاحة لتحقيق ذلك من الشتم والإهانة والتحقير والإساءة والحرمان والتهديد والتسلط والإيذاء والتصفية الجسدية (maccoby&Jacklim,1980).

D. العنف ضد المرأة:

سلوك أو فعل موجه إلى المرأة يقوم على القوة والشدة والإكراه، ويتسم بدرجات متفاوتة من التمييز والاضطهاد والقهر والعدوانية، ناجم عن علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجل والمرأة في المجتمع والأسرة على السواء، والذي يتخذ أشكالاً نفسية وجسدية متنوعة في الأضرار.

ويتنوع العنف ضد المرأة بين ما هو فردي (العنف الأنوي) ويتجسد بالإيذاء المباشر وغير المباشر للمرأة باليد أو اللسان أو الفعل أياً كان، وبين ما هو جماعي (العنف الجمعي) الذي تقوم به مجموعة بشرية بسبب عرقي أو طائفي أو ثقافي والذي يأخذ صفة التحقير أو الإقصاء أو التصفيات، وبين ما هو رسمي (عنف السلطة) والذي يتجسد بالعنف السياسي ضد المعارضة وعموم فئات المجتمع.

وحيثما تقع المرأة ضحية الأضرار المعتمد جزاءً منهج العنف فإنها تفقد إنسانيتها التي هي هبة الله، ويفقدانها لإنسانيتها ينتفي أي دور بناء لها في حركة الحياة. إن من حق كل إنسان ألا يتعرض للعنف وأن يُعامل على قدم المساواة مع غيره من بني البشر باعتبار ذلك من حقوق الإنسان الأساسية التي تمثل حقيقة الوجود الإنساني وجوهه الذي به ومن خلاله يتكامل ويرقى، وعندما تُهدر هذه الحقوق فإن الدور الإنساني سيؤول إلى السقوط والاضمحلال، والمرأة صنو الرجل في بناء الحياة وإتحافها بالإعمار والتقدم، ولن تستقيم الحياة وتؤتي أكلها فيما لو تم التضحية بحقوق المرأة الأساسية وفي الطليعة حقها بالحياة والأمن والكرامة، والعنف أو التهديد به يقتل الإبداع من خلال خلقه لمناخات الخوف والرعب الذي يلاحق المرأة في كل مكان. (العادلي، ٢٠٠٥؛)

إن العنف على تنوع أشكاله وأسبابه كالعنف الشخصي والمنزلي وعنف العادات والتقاليد الخاطئة وعنف السلطة وعنف الحروب.. يتطلب تشريعات قانونية وثقافة مجتمعية تحول دون استمراره لضمان تطور المجتمع بما في ذلك الحق في اللجوء لسبل الإنصاف والتعويض القانوني، والحصول على التعليم والرعاية الصحية، والحماية من الدولة ومؤسسات المجتمع المدني.

١. - أسباب العنف ضد المرأة:

من أبرز الأسباب الكامنة وراء العنف الأسري ما يلي:

١- تعتبر المرأة نفسها هي أحد العوامل الرئيسية لبعض أنواع العنف والاضطهاد، وذلك لتقبلها له واعتبار التسامح والخضوع أو السكوت عليه كرد فعل لذلك، مما يجعل الآخر يأخذ في التماذي والتجروؤ أكثر فأكثر. وقد تتجلى هذه الحالة أكثر عند فقد المرأة من تلجأ إليه، ومن يقوم بحمايتها.

٢- الأسباب الثقافية؛ كالجهد وعدم معرفة كيفية التعامل مع الآخر وعدم احترامه، وما يتمتع من حقوق وواجبات تعتبر كعوامل أساسي للعنف. وهذا الجهل قد يكون من الطرفين المرأة والمُعْتَف لها، فجهل المرأة بحقوقها وواجباتها من طرف، و جهل الآخر بهذه الحقوق من طرف ثان مما قد يؤدي إلى التجاوز وتعدي الحدود (Fagan & Wilkinson, 1998).

بالإضافة إلى ذلك تدني المستوى الثقافي للأسر وللأفراد، والاختلاف الثقافي الكبير بين الزوجين بالأخص إذا كانت الزوجة هي الأعلى مستوى ثقافيا مما يولد التوتر وعدم التوازن لدى الزوج كردة فعل له، فيحاول تعويض هذا النقص باحثا عن المناسبات التي يمكن انتقاصها واستصغارها بالشتم أو الإهانة أو حتى الضرب.

٣- الأسباب التربوية؛ قد تكون أسس التربية العنيفة التي نشأ عليها الفرد هي التي تولد لديه العنف، إذ تجعله ضحية له حيث تشكل لديه شخصية ضعيفة وتائهة وغير واثقة، وهذا ما يؤدي إلى جبران هذا الضعف في المستقبل بالعنف، بحيث يستقوي على الأضعف منه وهي المرأة، وكما هو المعروف أن العنف يولد العنف. وقد يكون الفرد شاهد عيان للعنف كالذي يرد على الأمهات من قبل الآباء بحيث ينشأ على عدم احترام المرأة وتقديرها واستصغارها، فتجعله يتعامل بشكل عنيف معها.

٤- العادات والتقاليد؛ هناك أفكار وتقاليد متجذرة في ثقافات الكثيرين والتي تحمل في طياتها الرؤية الجاهلية لتمييز الذكر على الأنثى مما يؤدي ذلك إلى تصغير وتضئيل الأنثى ودورها، وفي المقابل تكبير وتحجيم الذكر ودوره. حيث يعطى الحق دائما للمجتمع الذكوري للهيمنة والسلطنة وممارسة العنف على الأنثى منذ الصغر، وتعويد الأنثى على تقبل ذلك وتحمله والرضوخ إليه إذ إنها لا تحمل ذنباً سوى أنها ولدت أنثى.

كما أن الأقوال والأمثال والتعبير التي يتداولها الناس في المجتمع عامة بما في ذلك النساء أنفسهن والذي تبرز مدى تأصيل هذه الثقافة، بحيث تعطي للمجتمع الذكوري الحق في التمادي ضد الإناث مثل: قول المرأة عند ضربها من قبل الرجل (ظل رجل أحسن من ظل الحائط)، أو (المرأة مثل السجادة كلما دعست عليها بتجوهر) أو... ولا يخفى ما لوسائل الإعلام من دور لتساهم في تدعيم هذا التمييز وتقبل أنماط من العنف ضد المرأة في البرامج التي تبث واستغلالها بشكل غير سليم.

٥- الأسباب البيئية: فالمشكلات البيئية التي تضغط على الإنسان كالازدحام وضعف الخدمات ومشكلة السكن وزيادة السكان و...، بالإضافة إلى ذلك ما تسببه البيئة في إحباط الفرد، حيث لا تساعده على تحقيق ذاته والنجاح فيها كتوفير العمل المناسب للشباب، فذلك يدفعه دفعا نحو العنف ليؤدي إلى انفجاره إلى من هو أضعف منه (المرأة).

٦- الأسباب الاقتصادية: فالخلل المادي الذي يواجهه الفرد أو الأسرة أو...، والتضخم الاقتصادي الذي ينعكس على المستوى المعيشي لكل من الفرد أو الجماعة حيث يكون من الصعب الحصول على لقمة العيش و... من المشكلات الاقتصادية التي تضغط على الآخر أن يكون عنيفا ويصب جام غضبه على المرأة. أضف إلى ذلك النفقة الاقتصادية التي تكون للرجل على المرأة، إذ إنه من يعول المرأة فلذا يحق له تعنيفها وذلك عبر إذلالها وتصغيرها من هذه الناحية. ومن الطرف الآخر تقبل المرأة بهذا العنف لأنها لا تتمكن من إعالة نفسها أو إعالة أولادها.

٧- عنف الحكومات والسلطات : وقد تأخذ الأسباب نطاقا أوسع ودائرة أكبر عندما يصبح بيد السلطة العليا الحاكمة، وذلك بسن القوانين التي تعتف المرأة أو تأييد القوانين لصالح من يقوم بعنفها، أو عدم استنصارها عندما تمد يدها لأخذ العون منهم.

فمهما اختلفت الأسباب والمسببات تبقى ظاهرة العنف ضد المرأة ترصد نسبة ٧٪ من جميع النساء اللاتي يمتن ما بين سن الخامسة عشرة والرابعة والأربعين في جميع أنحاء العالم حسب التقرير الصادر عن منظمة الصحة العالمية. (مجلة بشري، ٢٠٠٣)

٢. - العنف في الأردن:

بين عامي ٢٠٠١ و ٢٠٠٣ تم تمرير مشروعين قوانين مؤقتة يتعلقان بحقوق المرأة. وأعطى مشروع القانون الأول المرأة حق رفع دعوى تطلب فيها الطلاق، بينما أعطى مشروع القانون الثاني للمحاكم حرية أكبر في تطبيق عقوبات صارمة على مرتكبي "جرائم الشرف" أو العرض. وبموجب القانون الجديد تم رفع سن الزواج للذكور والإناث من ١٦ و ١٥ سنة على التوالي إلى ١٨ سنة للجنسين.

جرت آخر انتخابات تشريعية في الأردن في ١٧ حزيران/يونيو ٢٠٠٣. وكانت هذه الانتخابات مخيبة لآمال النساء. فمن مجموع ٥٤ امرأة ترشحن في الانتخابات لم تفز أي منهن بمقعد نيابي، مع أن أكثر من ٤٠ امرأة منهن كنّ مشاركات نشطات في الدورات التدريبية التي نظمها "المعهد الوطني الديمقراطي". ولم تنتخب في تاريخ الأردن قبل عام ٢٠٠٣ لعضوية مجلس النواب إلا امرأة واحدة. لكن ست نساء أصبحن عضوات في برلمان ٢٠٠٣ بفضل نظام "الكوتا (الحصة النسبية) النسائية" الذي أرساه الملك عبد الله.

وتم انتخاب هؤلاء النساء من كافة أنحاء المملكة شمالا وجنوبا، شرقا وغربا. وحصلت النساء المرشحات على أكثر من ضعف عدد الأصوات التي حصلت عليها المرشحات في انتخابات (gender and citizenship initiative). ١٩٩٩

تشير مؤشرات التعليم في الأردن أن هناك مساواة جندرية في نسب الالتحاق في التعليم العام واستطاع أن يحقق نسبة عالية من أهداف الألفية في التعليم في عام ٢٠٠٥. إلا أن التحدي الأكبر يبقى في ضعف نسب إتمام التعليم الجامعي للفتيات حيث تبلغ ٣١٪ (نسبة الفتيات في الأردن ممن هن في سن الالتحاق بالتعليم الجامعي) مقارنة بالذكور، وتعتبر هذه النسبة الأدنى في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا حيث تبلغ ٥٣٪. (ابو غزالة، ٢٠٠٩)

أما بالنسبة لمؤشرات الصحة فإن الخصوبة الكلية في الأردن والبالغة 3.4 هي أعلى من معدلها في بعض دول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وبالرغم من تدني معدل الخصوبة وارتباطه بالمستوى التعليمي للنساء إلا أن هذا المجال ما زال يواجه تحديات فيما يتعلق بزيادة حجم الأسرة الذي يمكن أن يعيق تمكين المرأة من المساهمة الاقتصادية والسياسية.

أما على المستوى الاقتصادي، فإن ترتيب الأردن يأتي مباشرة أسفل قائمة الدول الأدنى من دول الدخل المتوسط الأخرى رغم التوقعات أن يحقق مرتبة أعلى من هذه المرتبة قياسا مع نسب تحسن وضع النساء في مجال التعليم والصحة. فقد أشارت مؤشرات التقدم الاقتصادي أن مساهمة الإناث في سوق

العمل تتراوح ما بين ١٢-٢٨% وتعتبر هذه التقديرات متدنية وتضع الأردن في مرتبة دون الدول المشابهة لها في الدخل. (ابو غزالة، ٢٠٠٩)

تشارك النساء في الأردن بشكل أقل من مثيلتهن في الدول الأخرى في التنمية الاقتصادية والذي من شأنه أن يحرم الأردن من تحقيق رؤيته في إحراز تقدم في القدرات البشرية ويعيق الجهود الدائمة والمستمرة في تمكين المرأة على كافة المستويات لما لذلك من نتائج إيجابية في تحسين نوعية حياتها وحياتها أسرتها إضافة إلى حمايتها من الاستغلال والعنف بجميع أشكاله.

يشير تقرير التقدم الاقتصادي للمرأة في الأردن (البنك الدولي، ٢٠٠٥) أن هناك معوقات صحية واجتماعية وسياسية وثقافية تحول دون انخراط النساء في الأردن بالمشاركة الاقتصادية مثل: ارتفاع نسبة الخصوبة، والتمييز في الأجور على أساس النوع الاجتماعي، وارتفاع نسبة البطالة والبطالة المقنعة بين النساء، وعدم استغلال قدرة النساء للانخراط في القطاع الخاص والعزل المهني، وضعف السياسات التعليمية التي لا تزال تشجع على الأدوار الجندرية إضافة إلى الاتجاهات الاجتماعية والقانونية التي تحدد الأدوار التقليدية في الأسرة والمجتمع (نسبة التحاق الفتيات في التعليم العالي هو ٣٣,٨% ونسبة الفتيات المستفيدات من المنح الدراسية ١١% في عام ٢٠٠٣ (وزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥).

إن العلاقة بين التمكين الاقتصادي وقدرة المرأة في المساهمة في صناعة القرار هي علاقة إيجابية ووثيقة. تعاني النساء في الأردن ضعف التمثيل في مواقع صنع القرار وخصوصاً في المجال السياسي ولولا الدعم السياسي والإرادة السياسية لجلالة الملك عبد الله الثاني في دعم مشاركة المرأة باستحداث نظام الكوتا في البرلمان والتعيينات في المواقع الإدارية العليا لما تمكنت نسبة قليلة منهم من دخول معترك العمل السياسي. وتشكل النساء ما نسبته ١٤,٢٨% من مجموع أعضاء مجلس الأعيان و ٥,٥% من مجموع أعضاء مجلس النواب لعام ٢٠٠٧. أما نسبة النساء في الوزارة الحالية (لغاية شهر أيار ٢٠٠٨) ١٤,٢٨% فقد بلغت (٤ وزيرات من أصل ٢٨). (ابو غزالة، ٢٠٠٩)

وتشير المعطيات المتوافرة إلى أن الأدوار الاجتماعية والاقتصادية التي تتحملها المرأة في إدارة شؤون الأسرة أخذت في التنوع. ففي حين كانت المرأة ترأس أسرة واحدة من بين كل ١١ أسرة عام ١٩٧٩ أصبحت ترأس أسرة واحدة من بين كل حوالي ٨ أسر عام ٢٠٠٢. (المجلس الوطني لشؤون الأسرة ٢٠٠٨).

E. موقف الإسلام من العنف ضد المرأة.

تعد العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية من أهم الأطر الثقافية التي تقدم سندا وتبريراً للعنف ضد المرأة، فضلاً عن القيم العشائرية والثقافة الذكورية التي تعلي من شأن الرجل وتعامل المرأة بدونية واحتقار وتضعها في الدرجة الثانية من السلم الإنساني. ويستند ذلك إلى التفسير الخاطيء لبعض النصوص الدينية والتي تفسر في الكثير من الأحيان لصالح الرجل فتتمخض عنها أحكام فقهية تنال من المكانة الإنسانية للمرأة، أو تسلبها حقوقها ودورها في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ما يدعم سلطة الرجل ويعطيه التبريرات في ممارسة العنف. (ابو غزالة، ٢٠٠٩)

يتهم الدين الإسلامي ونصوصه وتفسيراتها وبعض أحكامه الشرعية بأنه أحد مصادر العنف ضد المرأة، إلا أن لبعض الفقهاء والمتنورين منهم رأي مختلف.

جاء في (القرآن الكريم) (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة.

وورد في حديث للنبي الأكرم (إن النساء شقائق الرجال) وكذلك قوله (استوصوا بالنساء خيراً). ويقف على رأس الفقهاء المجددين للمجتهد اللبناني (محمد حسين فضل الله) الذي تميزت مواقف بروح التجديد والإبداع التي يتسم بها فكره الاجتماعي، وقد ثارت ثائرة المؤسسة الدينية والكثير من رجال الدين ضده حين أصدر بياناً شرعياً لمناسبة اليوم العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة، والذي أفتى فيه (يجوز للمرأة الدفاع عن نفسها ضدّ عنف الرجل) فيقول (محمد حسين فضل الله وهو يتحدث عن العنف ضد المرأة:

"العنف النفسي الذي يهدد فيه الزوج زوجته بالطلاق أو غيره، أو عندما يتركها في زواجها كالمعلقة، فلا تُعامل كزوجة، أو الذي يستخدم فيه الطلاق كعنصر ابتزاز لها في أكثر من جانب، فتفقد بالتالي الاستقرار في زواجها، مما يعكس ضرراً على نفسياتها وتوازنها. إلى العنف المعيشي الذي يمتنع فيه الزوج أو الأب من تحمل مسؤولياته المادية تجاه الزوجة والأسرة، فيحرم المرأة من حقوقها في العيش الكريم، أو عندما يضغط عليها لتتنازل عن مهرها الذي يمثل - في المفهوم الإسلامي - هدية رمزية عن المودة والمحبة الإنسانية، بعيداً عن الجانب التجاري. إلى (العنف التربوي) الذي تمنع معه المرأة من حقها في التعليم والترقي في ميدان التخصص العلمي، بما يرفع من مستواها الفكري والثقافي ويفتح لها آفاق التطور والتطوير في ميادين الحياة؛ فتبقى في دوامة الجهل والتخلف؛ ثم تحمل مسؤولية الأخطاء التي تقع فيها نتيجة قلة الخبرة والتجربة التي فرضها عليها العنف.

والعنف في العمل الذي يميز بين أجر المرأة وأجر الرجل من دون حق، مع أن التساوي في العمل يقتضي التساوي في ما يترتب عليه، علماً أن المجتمع بأسره قد يمارس هذا النوع من العنف عندما يسن قوانين العمل التي لا تراعي للمرأة أعباء الأمومة أو الحضانه أو ما إلى ذلك مما يختص بالمرأة، إضافة إلى استغلال المدراء وأرباب العمل للموظفات من خلال الضغط عليهن في أكثر من مجال. لقد وضع الإسلام للعلاقة بين الرجل والمرأة في الحياة الزوجية والأسرة عموماً قاعدة ثابتة.

واعتبر الإسلام أن المرأة - في إطار الزواج - كائن حقوقي مستقل عن الرجل من الناحية المادية؛ فليس للرجل أن يستولي على أموالها الخاصة، أو أن يتدخل في تجارتها أو مصالحها التي لا تتعلق به كزوج، أو لا تتعلق بالأسرة التي يتحمل مسؤولية إدارتها. (جورج، ٢٠٠٦)

والإسلام لم يبح للرجل أن يمارس أي عنف على المرأة، سواء في حقوقها الشرعية التي ينشأ الالتزام بها من خلال عقد الزواج، أو في إخراجها من المنزل، وحتى في مثل السب والشتم والكلام القاسي السيء، ويمثل ذلك خطية يحاسب الله عليها، ويعاقب عليها القانون الإسلامي. أما إذا مارس الرجل العنف الجسدي ضد المرأة، ولم تستطع الدفاع عن نفسها إلا بأن تبادل عنفه بعنف مثله، فيجوز لها ذلك من باب الدفاع عن النفس. كما أنه إذا مارس الرجل العنف الحقوقي ضدها، بأن منعها بعض حقوقها الزوجية، كالنفقة أو الجنس، فلها أن تمنعه تلقائياً من الحقوق التي التزمت بها من خلال العقد. (ابو غزالة، ٢٠٠٩)

ويؤكد الإسلام أنه لا ولاية لأحد على المرأة إذا كانت بالغة رشيدة مستقلة في إدارة شؤون نفسها، فليس لأحد أن يفرض عليها زوجها لا تريده، والعقد من دون رضاها باطل لا أثر له.

في ظل اهتمامنا بالمحافظة على الأسرة، فإنه ينبغي للتشريعات التي تنظم عمل المرأة أن تلاحظ الموازنة بين عملها، عندما تختاره، وبين أعبائها المتعلقة بالأسرة، وإن أي إخلال بهذا الأمر قد يؤدي إلى تفكك الأسرة، ما يعني أن المجتمع يمارس عنفا مضاعفاً تجاه تركيبته الاجتماعية ونسقه القيمي.

لقد أكد الإسلام على موقع المرأة إلى جانب الرجل في الإنسانية والعقل والمسؤولية ونتائجها، وأسس الحياة الزوجية على أساس من المودة والرحمة، مما يمنح الأسرة بعداً إنسانياً يتفاعل فيه أفرادها بعيداً عن المفردات الحقوقية القانونية التي تعيش الجمود والجفاف الروحي والعاطفي، وهذا ما يمنح الغنى الروحي والتوازن النفسي والرقي الثقافي والفكري للإنسان كله، رجلاً كان أو امرأة، فرداً كان أو مجتمعاً. (جبر، ٢٠٠٨)

إن "المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الإسلام هي القاعدة الأساسية والاتجاه العام، أما الأحكام الجزئية التي تخالف هذا الاتجاه أو تبدو أنها تخالفه، فلا بد من البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. (المتوكل، ١٩٩٩)

يقول الدكتور الحبش: " إن ما تقوم به بعض البلاد الإسلامية... من صد المرأة عن المشاركة في الحياة العامة... هو خيار واحد من خيارات أخرى في التاريخ الإسلامي، وهو مردود ببيانات القرآن والسنة". ويستطرد الدكتور الحبش مستشهداً بالإمامين القرطبي و العسقلاني الذين "جزموا بأن المرأة قد بلغت رتبة النبوة في شخص السيدة الطاهرة مريم بنت عمران والدة السيد المسيح، ولاشك أن بلوغها مرتبة النبوة إقرار من هذين الإمامين الجليلين بأنه لا تصد المرأة عن رتبة الولاية إذا كانت لها كفواً"

أما الدكتور محمود عكام فيقول: "للمرأة الولاية إذا امتلكت مقوماتها كما هو الأمر بالنسبة إلى الرجل. ولا يمكن أبداً أن تفقد صفة الأنوثة أحمية المرأة بالولاية إذا كانت مقتدرة وممثلة لمقوماتها. والمقصود بالولاية هنا: الولاية بشكل عام، حتى إذا وصفناها بالعامه صار المراد منها الرئاسة العامة. وإلا فماذا يعني حديث الرسول الكريم القائل "إنما النساء شقائق الرجال". (جور، ٢٠٠٦)

ويمكن القول أن الموثيق العربية والإسلامية الخاصة بحقوق الإنسان يزداد انفتاحها على مبدأ المشاركة السياسية للمرأة على قدم المساواة مع الرجل، وأن أدبيات المفكرين والدارسين والفقهاء أكثر انفتاحاً على هذا المبدأ من الموثيق، وأن كل ذلك الانفتاح لا يخل بالشريعة الإسلامية الغزاة، بل على العكس، إذ يقرر معظم أصحاب الرأي أنه، أي الانفتاح، إنما هو مستمد منها، أي من الشريعة. (ابو غزاة، ٢٠٠٩)

VII. ثانياً: الدراسات السابقة:

أجرت صالح (٢٠٠٨) دراسة تناولت أهم مسائل العنف ضد المرأة التي تثار على الساحة الدولية، مثل العنف المادي المتمثل في النساء كختانهن أو اغتصابهن، ومسائل العنف اللفظي المتمثل في سبها وتعييرها، وناقشت هذه المسائل منبهة إلى تمييز الفقه الإسلامي في رعايته للمرأة في جميع جوانب حياتها، وموضحة الآراء الفقهية في هذه المسائل، مقارنة ذلك بما تحتويه الموثيق الدولية المعنية بالمرأة وخاصة

اتفاقية سيدوا، وأوصت الدراسة بضرورة تطبيق هدى الإسلام في التعامل مع المرأة، دون الالتفات إلى الأعراف التي تتصادم مع الشريعة الإسلامية، والتي يتخذها أعداء الدين على أنها الدين، كمحاولة فهم المرأة على التمرد على شريعة رب العالمين، وبينت الدراسة كيف أوصى الإسلام بالرفق بالمرأة، من خلال حمايته لها من جميع أشكال العنف وصورة.

أجرى الرديعان (٢٠٠٥) دراسة تناولت العنف الأسري ضد المرأة على عينة من النساء في مدينة الرياض المترددات على بعض مراكز الرعاية الصحية الأولية في مدينة الرياض بلغ حجمها ٢٦٧ مبحوثة، لأسري انتشاراً ضد المرأة وأسبابه ومن يمارسه في الأسرة. جمعت البيانات بواسطة استبانة صممت لهذا الغرض. وقد صنف العنف إلى ثمانية أنماط: بدني، ولفظي، وجنسي، واجتماعي، ونفسي، وصحي، واقتصادي، وإهمال وحرمان، مع إيراد أمثلة توضيحية لكل نمط لتمكين المبحوثات من الإجابة.

وقد أشارت النتائج إلى أن أنماط العنف الشديدة كالبدني والجنسي قليلة الانتشار، بينما ينتشر العنف الاجتماعي واللفظي والاقتصادي بدرجة أكبر. وبالإضافة إلى عنف الأزواج ضد زوجاتهم فإن غير المتزوجة تعاني عنف الإخوة.

وبينت النتائج أن أسباب العنف كثيرة، ومنها "تشبث المرأة برأيها"، و"كثرة متطلباتها المادية"، و"عدم طاعة الزوج أو الولي".

ويستخدم العنف ضد المرأة كآلية حماية لها في المجتمع البطرقي (الأبوي)، ويشيع بسبب الفروق بين الجنسين، وبسبب سيادة منظومة قيم اجتماعية تجذر وتبرر العنف ضد المرأة. وعلى المستوى الرسمي فإن العنف ضد المرأة يعود إلى ضعف أنظمة الحماية، وصعوبة وصول الضحايا إلى الأجهزة الضبطية وبيروقراطيتها في التعامل مع الضحايا، فضلاً عن عدم توافر مراكز إرشاد أسري. أما على المستوى الاجتماعي فسود اعتبارات اجتماعية تجعل المرأة تحجم عن طلب العون خارج نطاق الأقارب.

أجرى الجعفري (١٩٩٩) دراسة وصفية مقارنة لمعرفة علاقة المتغيرات الأسرية بجنوح الأحداث في المنطقة الشرقية، وقد أجريت الدراسة على مجموعة من الشباب الجانحين وغير الجانحين عن طريق استمارة شملت الوضع الاقتصادي للأسرة، والحالة الصحية للوالدين، وأساليب التنشئة، وحجم الأسرة وغياب الأب ومستوى السكن.

وقد تلخصت نتائج الدراسة عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الجانحين وغير الجانحين في متغيرات أساليب التنشئة وغياب الأب والحالة الصحية للوالدين والحالة الاقتصادية وحجم الأسرة وتاريخ الجريمة في الأسرة ومستوى السكن وترتيب الحدث في الأسرة والمستوى التعليمي.

وقد أوصى الباحث بزيادة العناية بشباب الأسر ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المنخفض وذلك لتأثيرهما المباشر في سلوك الشباب. كما أكد الباحث أهمية استغلال وقت الفراغ من خلال إنشاء مراكز وأندية رياضية وعلمية وثقافية لاستغلال قدرات الشباب بما يعود عليهم بالنفع والفائدة.

الدراسة التي أجرتها منظمة الصحة العالمية على ٢٤ ألف سيدة من ١٠ دول واستغرقت ٧ سنوات، ونشرتها عشية الاحتفال باليوم العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة في نوفمبر ٢٠٠٥م، وذكرت أن واحدة من بين كل ست نساء في العالم تعاني من العنف المنزلي، وبينت الدراسة أن غالبية النساء لا يبلغن أحداً

بما يعانينه من عنف من قبل أزواجهن، في حين تتعرض نسبة تتراوح ٤ - ١٢% من النساء للضرب أثناء الحمل. وأوردت الدراسة أن من أهم نتائج العنف المنزلي ضد النساء محاولة الانتحار والاكئاب الطويل.

أجرى القضاة، (٢٠٠٠) دراسة حول العنف الأسري وأثره على صحة الأسرة تحدث فيه عن مفهوم العنف وأسبابه وأنواعه وتحدث عن العنف ضد المرأة والطفل، وآثارهما على الحياة الأسرية والمجتمع، وتناول حكم الضرب وبين مجموعة من الأساليب التي تقي من العنف الأسري.

دراسة الجندي (١٩٩٠) تحدثت عن مفهوم الاغتصاب وأركانه ووسائل الوقاية منه ويقارن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ثم يتحدث عن عقوبة الاغتصاب واختلاف الفقهاء فيها بحسب يكفيه للواقعة هل حدثت في الخفاء أو مجاهرة.

أجرت آل سعود (١٩٨٥) دراسة هدفت للتعرف على التوافق الأسري أو انعدامه والسلوك الإجرامي. العلاقة بين معرفة هل هناك العدوانية عند المجرمات بالمقارنة بغيرهن من السويات. ارتفاع في الميول، طبقت الدراسة على عينتين من النساء عينة تجريبية (٣٠) امرأة مسجونة وعينة ضابطة (٢٠) امرأة خارج السجن وكلتا العينتين من النساء السعوديات. وكان من أهم النتائج:

- ✦ أن السجينات أعلى درجة دالة إحصائية في الاتجاهات العدوانية عن غير السجينات.
- ✦ وجود ارتباط ذا دلالة إحصائية بين التوافق الأسري وبين الاتجاهات العدوانية كمؤثر على السلوك الإجرامي، وأنه كلما ارتفع نصيب الفرد من التوافق الأسري كلما قل الميل إلى السلوك الإجرامي، وتمثل عدم التوافق الأسري عند السجينات في أسلوب التربية الخاطئة والتنشئة الأسرية السيئة وعدم قيام الأسرة بوظائفها.
- ✦ عدم وجود فرق ذا دلالة إحصائية بين السجينات وغير السجينات في العلاقة الأسرية والأخوية، إلا أنه تميزت السجينات بارتفاعها عن غير السجينات وتميزت السجينات بكونهن لديهن خلافات مستمرة مع إخوانهن وأخواتهن بنسبة ٨٠%.
- ✦ تبين أن هناك خبرات طفولية غير سارة عند السجينات مقارنة بغير السجينات وأن كان الفرق ليس له دلالة إحصائية.

VIII. ما يميز الدراسة عن الدراسات السابقة:

تحدثت الدراسات السابقة عن العنف ضد المرأة وأسبابه والعوامل التي تؤدي إليه، كما بينت الدراسات أهم الآثار التي تترتب على العنف ضد المرأة في المجتمع سواء على المرأة نفسها أو على أفراد أسرتها إن كانت زوجة أم ابنة أو غير ذلك، تميزت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بربطها لوجهة نظر الإسلام من خلال عينة الدراسة المتمثلة بأساتذة الشريعة في مجموعة من الجامعات حول العنف ضد المرأة وآلية التعامل معه، بالإضافة إلى توضيحها لأهم الحقوق المترتبة للمرأة في حال تعرضها للعنف. وبذلك تكون هذه الدراسة فريدة من حيث الفكرة والمضمون.

IX. منهجية الدراسة

تناول هذا الفصل وصفاً لمجتمع الدراسة والأداة المستخدمة لجمع البيانات، وطريقة تطويرها وصدقها، وثباتها، وصفاً لإجراءات الدراسة والمعالجة الإحصائية التي تم استخدامها للإجابة عن أسئلة الدراسة.

A. منهج الدراسة:

اتبع الباحثون المنهج الوصفي التحليلي لإجراء هذه الدراسة، وذلك لملائته لطبيعة الدراسة.

B. مجتمع الدراسة:

تكون مجتمع الدراسة من كافة أساتذة العلم الشرعي في الجامعات الأردنية (الجامعة الأردنية / جامعة اليرموك / جامعة آل البيت).

C. عينة الدراسة:

تم اختيار عينة عشوائية من أساتذة الشريعة في كل من جامعة اليرموك والأردنية وآل البيت بلغت (٥٠) أستاذ وأستاذة. وهي كالتالي:

D. توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً للمتغيرات الديمغرافية:

جدول (١)

توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً للمتغيرات الديمغرافية

المتغير	الفئات	التكرار	النسبة المئوية
الجنس	الذكور	٢٣	46%
	الإناث	٢٧	54%
العمر	أقل من ٣٠ سنة	١٢	24%
	٣١-٤٥ سنة	٢٢	44%
	أكثر من ٤٥ سنوات	١٦	32%
الخبرة	أقل من ٣ سنوات	٩	18%
	٤-٥ سنوات	٢٢	44%
	أكثر من ٥ سنوات	١٩	38%
الجامعة	الأردنية	٢٠	40%
	اليرموك	١٨	36%
	آل البيت	١٢	24%

E. أداة الدراسة:

قام الباحثون باستخدام المنهج المسحي لإعداد أسئلة لتشكيل المحاور التي اعتمدت عليها الاستبانة التي تم تطبيقها على عدد من أساتذة الشريعة وذلك للتعرف على دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة. حيث تم تطوير استبانته للكشف عن دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة، وذلك بعد الإطلاع على الأدب النظري المتعلق بموضوع الدراسة والدراسات السابقة. والذي يتعلق بموضوع أداة الدراسة وكان عدد فقرات الاستبانة في صورتها النهائية (١٩) فقرة.

F. صدق الأداة:

للتحقق من صدق الأداة اعتمدت الباحثون صدق المحتوى إذ قامت بعرض الأداة على عدد من المحكمين من ذوي الاختصاص في مجال الخدمة الاجتماعية، والعلم الشرعي، وذلك بغرض معرفة ما تقيسه الفقرات من الأداء المطلوب، ومدى صلة فقرات المقياس بالمتغير المراد قياسه، وللحكم على الفقرات وصياغتها ودرجة وضوحها، ومناسبتها للمجالات.

G. ثبات الأداة:

تم استخراج قيم معاملات الثبات (كورنباخ ألفا) لمجالات الدراسة وللاداة ككل، وكانت كالتالي:

جدول (٢)

قيم معاملات الثبات (كورنباخ ألفا) لمجالات الدراسة

المجال	معامل الثبات
أسباب العنف ضد المرأة	٠,٦٦
الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة	٠,٧١
دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة	٠,٦٤
الأداة ككل	٠,٦٢

أظهرت نتائج الدراسة ارتفاع في نسب معاملات الثبات، مما يبين وجود اتساق عالي بين فقرات المجال الواحد على حده وفقرات الأداة ككل. مما يجعلها مقبولة لأغراض البحث العلمي.

H. إجراءات الدراسة:

بعد التأكد من صدق أداة الدراسة وتحديد العينة المراد تطبيق الاستبانة عليها، تم توزيع الاستبانة على عينة الدراسة وذلك بعد شرح أهدافها والطلب من العينة تعبئتها بدقة وموضوعية، كما أكد الباحثون للأفراد المشمولين بالدراسة، أن إجاباتهم سوف تعامل بسرية تامة، وأنها لن تستخدم إلا لأغراض البحث العلمي

فقط، وسيتم إعطاء المستجيبين فرصة كافية للإجابة. كما تم تدرّيج مستوى الإجابة عن كل فقرة وفق مقياس ليكرت الخماسي وتحديدًا بخمسة مستويات على النحو الآتي: موافق جدًا ويعطى (٥) درجات ومستوى موافق ويعطى (٤) درجات ومستوى محايد ويعطى (٣) درجات ومستوى غير موافق ويعطى (٢) درجتين ومستوى غير موافق بشدة ويعطى (١) درجة واحدة، وجرى استخدام مقياس الحكم على النتائج الذي تم تقسيمه إلى (مرتفع، متوسط، منخفض)، بالاعتماد على فئات الأداة، وعددها أربع فئات هي (١- ١،٩٩)، (٢- ٢،٩٩)، (٣- ٣،٩٩)، (٤- ٥)، وذلك بتقسيم عدد الفئات على عدد البدائل الخمسة وهي تمثل (موافق بشدة، موافق، محايد، غير موافق، غير موافق بشدة) وبطريقة حسابية $(٥ \div ٤ = ٠,٨)$ تكون المستويات الثلاثة كالتالي [الدرجة المنخفضة من (١- أقل من ٢,٦) والدرجة المتوسطة (٢,٦ - أقل من ٣,٤)، والدرجة المرتفعة (٣,٤ - ٥)]، ويمكن توضيح التقسيم لهذه المستويات كالتالي:

$$٢,٦ = (٠,٨ + ٠,٨) + ١$$

$$٣,٤ = (٠,٨) + ٢,٦$$

$$٥ = (٠,٨ + ٠,٨) + ٣,٤$$

وبذلك تكون المستويات على النحو الآتي:

من ١- أقل من ٢,٦ درجة منخفضة.

٢,٦- أقل من ٣,٤ درجة متوسطة.

٣,٤- ٥ درجة مرتفعة .

X. المعالجة الإحصائية:

لغرض الإجابة عن أسئلة البحث وتحقيق الأهداف المرجوة منه، تم استخدام المعالجات الإحصائية الآتية:

- ✱ للإجابة عن السؤال الأول والثاني والثالث تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، كما تم استخراج التكرارات والنسب المئوية لأغراض حصر العينة.
- ✱ لاستخراج ثبات الأداة تم استخدام معامل الثبات (Cornbach Alpha).

XI. نتائج الدراسة

للإجابة عن السؤال الأول والذي ينص على " ما هي أهم أسباب العنف ضد المرأة؟" تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة فيما يتعلق بالمجال الأول، وكانت النتائج كالتالي:

جدول (٣)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة على الفقرات التي تقيس أسباب العنف ضد المرأة

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقدير
٧	نشأة الفرد في بيئة عنيفة تزيد من احتمالية ممارسته للعنف في الكبر.	٤,٣٣	١,٠٢	١	مرتفعة
٦	الاختلاف الثقافي الكبير بين الزوجين بالأخص إذا كانت الزوجة هي الأعلى مستوى ثقافياً، يولد التوتر وعدم التوازن لدى الزوج كردة فعل له، وبالتالي اللجوء للعنف.	٤,١٦	١,٠٤	٢	مرتفعة
٢	عدم توفر من تلجأ إليه المرأة يزيد من احتمالية تعرضها للعنف.	٤,١٢	٠,٩٥	٣	مرتفعة
٨	قد تؤثر فالمشكلات البيئية التي تضغط على الإنسان في سلوكه وتوجهه نحو العنف	٤,١١	٠,٩٨	٤	مرتفعة
١	تقبل المرأة وتسامحها، يزيد من ممارسة العنف اتجاهها.	٣,٩٦	٠,٨٥	٥	مرتفعة
٥	الفهم الخاطئ لمبدأ ولاية الرجل، يزيد من ممارسة العنف ضد المرأة.	٣,٧٨	١,٠٦	٦	مرتفعة
٤	الثقافة السائدة في المجتمعات العربية على اعتبارها مجتمعات ذكورية تساهم في زيادة تعرض المرأة للعنف.	٣,٦٤	٠,٧٩	٧	مرتفعة
٣	جهل المرأة بحقوقها وواجباتها سبب رئيسي في تعرضها للعنف.	٣,٥٥	٠,٩٧	٨	مرتفعة
٩	المشكلات الاقتصادية والفقر من أهم الأسباب التي تؤدي بالفرد نحو العنف ضد المرأة.	٣,٤٥	٠,٨٩	٩	مرتفعة
	الدرجة الكلية	٣,٩٠	٠,٦٦		مرتفعة

يظهر من الجدول السابق أن المتوسطات الحسابية جاءت مرتفعة للفقرات حسب إجابات أفراد عينة الدراسة، وقد جاء المتوسط الحسابي الكلي (٣,٩٠)، وانحراف معياري بلغ (٠,٦٦).

ويبين الجدول السابق أن الفقرة رقم (٧) والتي تنص على "نشأة الفرد في بيئة عنيفة تزيد من احتمالية ممارسته للعنف في الكبر" جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (٤,٣٣)، بينما جاءت كل من الفقرة رقم (٦) والتي تنص على "الاختلاف الثقافي الكبير بين الزوجين بالأخص إذا كانت الزوجة هي الأعلى مستوى ثقافياً، يولد التوتر وعدم التوازن لدى الزوج كردة فعل له، وبالتالي اللجوء للعنف" في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي بلغ (٤,١٦)، وجاءت في المرتبة قبل الأخيرة الفقرة رقم (٣) والتي تنص على "جهل المرأة بحقوقها وواجباتها سبب رئيسي في تعرضها للعنف" بمتوسط حسابي متوسط بلغ (٣,٥٥)، وجاءت في المرتبة الأخيرة الفقرة رقم (٩) والتي تنص على "المشكلات الاقتصادية والفقر من أهم الأسباب التي تؤدي بالفرد نحو العنف ضد المرأة"، بمتوسط حسابي بلغ (٣,٤٥).

للإجابة عن السؤال الثاني والذي ينص على "ما هي أهم الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة؟" تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة، وكانت النتائج كالآتي:

جدول (٤)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة على الفقرات التي تقيس أهم الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقدير
١٣	قد تصاب المرأة بتشوهات جسدية كنتيجة للعنف تعيقها عن ممارسة حياتها الطبيعية.	٤,١٥	١,١	١	مرتفعة
١٤	يؤثر العنف على من يمارس حولهم كالأبناء والإخوة أو الأخوات.	٤,٠٢	١,٠٨	٢	مرتفعة
١١	قد يمنع العنف المرأة من متابعة تعليمها والرقى في مستواها الفكري.	٣,٩٩	٠,٨٣	٣	مرتفعة
١٠	تزداد احتمالية إصابة المرأة المعنفة بالأمراض النفسية.	٣,٦٧	١,٠٨	٤	مرتفعة
١٢	انتشار مفهوم العنف يزيد من تميز المجتمع بين الذكور والإناث في الأجر.	٣,٤٥	٠,٦٨	٥	مرتفعة
	الدرجة الكلية	٣,٨٦	٠,٧١		مرتفعة

يظهر من الجدول السابق أن المتوسطات الحسابية جاءت مرتفعة للفقرات حسب إجابات أفراد عينة الدراسة، وقد جاء المتوسط الحسابي الكلي (٣,٨٦)، وانحراف معياري بلغ (٠,٧١).

ويبين الجدول السابق أن الفقرة رقم (١٣) والتي تنص على " قد تصاب المرأة بتشوّهات جسدية كنتيجة للعنف تعيقها عن ممارسة حياتها الطبيعية" جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (٤,١٥)، بينما جاءت كل من الفقرة رقم (١٤) والتي تنص على " يؤثر العنف على من يمارس حولهم كالأبناء والإخوة أو الأخوات" في الرتبة الثانية بمتوسط حسابي بلغ (٤,٠٢)، وجاءت في الرتبة قبل الأخيرة الفقرة رقم (١٠) والتي تنص على " تزداد احتمالية إصابة المرأة المعنفة بالأمراض النفسية " بمتوسط حسابي متوسط بلغ (٣,٦٧)، وجاءت في الرتبة الأخيرة الفقرة رقم (١٢) والتي تنص على " انتشار مفهوم العنف يزيد من تمييز المجتمع بين الذكور والإناث في الأجر "، بمتوسط حسابي بلغ (٣,٤٥).

للإجابة عن السؤال الثالث والذي ينص على " ما هو دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة وآثارها؟" تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة، وكانت النتائج كالآتي:

جدول (٥)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة على الفقرات التي تقيس آلية الاستفادة من دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة وآثارها

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقدير
١٥	يضمن الإسلام للمرأة استقلاليتها المادية فليس للرجل أن يستولي على أموالها الخاصة.	٤,٠٤	٠,٩٩	١	مرتفعة
١٨	يجب على الإسلام للمرأة أن تمنع الرجل من الحقوق الملزمة بها في عقد الزواج، إن حرمها من بعض حقوقها كالنفقة وغير ذلك.	٣,٨٥	١,١	٢	مرتفعة
١٦	لا يبيح الإسلام للرجل ممارسة أي شكل من أشكال العنف ضد المرأة.	٣,٧٥	٠,٨٦	٣	مرتفعة
١٩	يؤكد الإسلام أنه لا ولاية لأحد على المرأة إذا كانت بالغة رشيدة مستقلة في إدارة شؤون نفسها.	٣,٧	٠,٩٧	٤	مرتفعة
١٧	في القانون الإسلامي تستطيع المرأة مبادلة العنف ضد الرجل كدفاع عن النفس.	٣,٥٥	١,٢٥	٥	مرتفعة
	الدرجة الكلية	٣,٧٨	٠,٦٩		مرتفعة

يظهر من الجدول السابق أن المتوسطات الحسابية جاءت مرتفعة للفقرات حسب إجابات أفراد عينة الدراسة، وقد جاء المتوسط الحسابي الكلي (٣,٧٨)، وانحرف معياري بلغ (٠,٦٩).

ويبين الجدول السابق أن الفقرة رقم (١٥) والتي تنص على " يضمن الإسلام للمرأة استقلاليتها المادية فليس للرجل أن يستولي على أموالها الخاصة" جاءت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (4.04)، بينما جاءت الفقرة رقم (١٨) والتي تنص على "يجيز الإسلام للمرأة أن تمنع الرجل من الحقوق الملتزمة بها في عقد الزواج، إن حرما من بعض حقوقها كالنفقة وغير ذلك" في الرتبة الثانية بمتوسط حسابي بلغ (٣,٨٥)، وجاءت في الرتبة قبل الأخيرة الفقرة رقم (١٩) والتي تنص على " يؤكد الإسلام أنه لا ولاية لأحد على المرأة إذا كانت بالغة رشيدة مستقلة في إدارة شؤون نفسها" بمتوسط حسابي متوسط بلغ (٣,٧٠)، وجاءت في الرتبة الأخيرة الفقرة رقم (١٧) والتي تنص على " في القانون الإسلامي تستطيع المرأة مبادلة العنف ضد الرجل كدفاع عن النفس"، بمتوسط حسابي بلغ (٣,٥٥).

XII. مناقشة النتائج:

A. توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- ✦ فيما يتعلق بأسباب العنف ضد المرأة أظهرت عينة الدراسة أن أكثر أسباب العنف ضد المرأة هو نشأة الفرد في بيئة عنيفة تزيد من احتمالية ممارسته للعنف في الكبر حيث أجمعت عينة الدراسة على ذلك بمتوسط حسابي بلغ (٤,٣٣)، كما جاء الاختلاف الثقافي الكبير بين الزوجين بالأخص إذا كانت الزوجة هي الأعلى مستوى ثقافياً، يولد التوتر وعدم التوازن لدى الزوج كردة فعل له، وبالتالي اللجوء للعنف من ثاني أهم الأسباب التي تؤدي إلى العنف ضد المرأة حيث أجابت عينة الدراسة بالموافقة على ذلك بمتوسط حسابي بلغ (٤,١٦).
- ✦ أما فيما يتعلق بأهم الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة فقد أظهرت عينة الدراسة أن من أهم هذه الآثار هو قد تصاب المرأة بتشوهات جسدية كنتيجة للعنف تعيقها عن ممارسة حياتها الطبيعية، بمتوسط حسابي بلغ (٤,١٥)، كما أظهرت عينة الدراسة أن العنف يؤثر على من يمارس حولهم كالأبناء والإخوة أو الأخوات بمتوسط حسابي بلغ (٤,٠٢)، ومن الآثار أيضاً التي أجمعت عليها عينة الدراسة أن العنف قد يمنع المرأة من متابعة تعليمها والرفي في مستواها الفكري وذلك بمتوسط حسابي بلغ (٣,٩٩).
- ✦ فيما يتعلق دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة وآثارها أظهرت إجابات عينة الدراسة أن الإسلام يضمن للمرأة استقلاليتها المادية فليس للرجل أن يستولي على أموالها الخاصة بمتوسط حسابي بلغ (٤,٠٤)، كما أظهرت أن يجيز الإسلام للمرأة أن تمنع الرجل من الحقوق الملتزمة بها في عقد الزواج، إن حرما من بعض حقوقها كالنفقة وغير ذلك بمتوسط حسابي بلغ (٣,٨٥).

B. توصيات الدراسة:

- بناء على ما سبق من نتائج، توصي الدراسة بما يلي:
- ✦ اتخاذ منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كأساس للبت في حالات العنف التي تحصل في المجتمع.
- ✦ تشجيع السلطات (المؤسسة) الدينية لتعزيز الصور الايجابية عن المرأة والمساواة بين الرجال والنساء في المسؤوليات في المجتمع.
- ✦ سن القوانين والأنظمة التي تضمن للمرأة المعنفة الأمان والاستقرار، والتي تساعد على التخلص من العذاب الذي تعيشه. من خلال الدعوة لتجسيد المساواة بين المواطنين رجالاً ونساء في مبادئ الدستور أو في التشريعات.
- ✦ عقد برامج تأهيلية للنساء المعنفات تساعدن على تجاوز الأزمة التي مررن بها.
- ✦ تحديد إجراءات واضحة لتقديم الشكاوى حول العنف ضد المرأة واستحداث أماكن (أقسام) للنساء في أقسام الشرطة للتحقيق وللتعامل مع شكاوى النساء وبلاغتهن حول العنف.
- ✦ إجراء بحوث ودراسات حول العنف ضد المرأة في المجتمع.

المراجع:

المراجع العربية:

- الجندي، محمد، (١٩٩٠)، " جريمة اغتصاب الإناث في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي"، دار النهضة العربية القاهرة، ط١.
- الرديعان، خالد بن عمر، (٢٠٠٥)، " العنف الأسري ضد المرأة" دراسة وصفية على عينة من النساء في مدينة الرياض، قسم الدراسات الاجتماعية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - الرياض.
- صالح، عالية أحمد ضيف الله، (٢٠٠٨)، "العنف ضد المرأة"، أطروحة ماجستير، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية.
- العادلي، حسين درويش، ٢٠٠٥، "العنف ضد المرأة، الأسباب والنتائج"، دراسة متوفرة على www.annabaa.org.
- القضاء، محمد، (٢٠٠٠)، "العنف الأسري وأثره على صحة الأسرة" بحث منشور في مجلة دراسات الجامعة الأردنية.
- مجلة بشري، ٢٠٠٣، "العنف ضد المرأة.. الأسباب والعلاج"، العدد ٧٧ آذار ٢٠٠٣.
- شمخي، جبر، ٢٠٠٨، "العنف ضد المرأة.. أشكاله ومصادره وآثاره".
- المتوكل، محمد عبد الملك، ١٩٩٩، "حقوق الإنسان العربي"، المؤتمر القومي الإسلامي.
- جورج، جبور، ٢٠٠٦، "المشاركة السياسية للمرأة من خلال المواثيق العربية والإسلامية" ٢٠٠٦.
- الموقع الإلكتروني لمبادرة المرأة والمواطنة [gender and citizenship initiative](http://genderandcitizenshipinitiative.org) ٢٠٠٦.
- المجلس الوطني لشؤون الأسرة ٢٠٠٨. واقع العنف ضد المرأة في الأردن

الدكتورة هيفاء ابوغزالة ، ٢٠٠٩ حقوق النساء مسؤولية الجميع ، ورقة عمل. تم إعداد التقرير بالاستناد إلى الأدبيات والدراسات والأرقام والإحصائيات المتوفرة في مكتبة المجلس الوطني لشؤون الأسرة او من خلال تصفح المواقع الألكترونية المعنية بالمرأة والعنف ضد المرأة على المستوى العالمي وعلى مستوى عربي وخاصة مواقع المؤسسات المعنية بحقوق المرأة والعنف ضد المرأة.

آل سعود، زهوه، (١٩٨٥)، العلاقة بين التوافق الأسري والسلوك الإجرامي " رسالة ماجستير غير منشورة جامعة الملك سعود.

دراسة متعمقة بشأن جميع أشكال العنف ضد المرأة ، تقرير الأمين العام للأمم المتحدة ٢٠٠٦ .

المراجع الأجنبية:

- Fagan J. and Wilkinsin D.1998. Social Contexts and Functions of Adolescent Violence. In .S. lliott. B. Hamburg, and K. R. Williams (Editors), Violence in American Schools: A New erspective, New York.NY: Cambridge University Press, 107-124.
- Maccoby and Jacklin. 1980. Sex differences in aggression rejoinder and reprise, hild development, 51.p964-980

الملاحق: أداة الدراسة (لاستبيان)

البيانات الشخصية:

١. الجنس: ذكر أنثى
٢. العمر: أقل من ٣٠ سنة ٣١-٤٥ سنة أكثر من ٤٥ سنة
٣. الخبرة: أقل من ٣ سنوات ٤-٥ سنوات أكثر من ٥ سنوات

الدرجة					الفقرات	ملاحظات
غير موافق بشدة	غير موافق	غير متأكد	موافق	موافق بشدة		
أسباب العنف ضد المرأة						
					١	تقبل المرأة وتسامحها، يزيد من ممارسة العنف اتجاهها.
					٢	عدم توفر من تلجأ إليه المرأة يزيد من احتمالية تعرضها للعنف.
					٣	جهل المرأة بحقوقها وواجباتها سبب رئيسي في تعرضها للعنف.
					٤	الثقافة السائدة في المجتمعات العربية على اعتبارها مجتمعات ذكورية تساهم في زيادة تعرض المرأة للعنف.
					٥	الفهم الخاطئ لمبدأ ولاية الرجل، يزيد من ممارسة العنف ضد المرأة.
					٦	الاختلاف الثقافي الكبير بين الزوجين بالأخص إذا كانت الزوجة هي الأعلى مستوى ثقافياً، يولد التوتر وعدم التوازن لدى الزوج كردة فعل له، وبالتالي اللجوء للعنف.
					٧	نشأة الفرد في بيئة عنيفة تزيد من احتمالية ممارسته للعنف في الكبر.
					٨	قد تؤثر فالمشكلات البيئية التي تضغط على الإنسان في سلوكه وتوجهه نحو العنف
					٩	المشكلات الاقتصادية والفقر من أهم الأسباب التي تؤدي بالفرد نحو العنف ضد المرأة.

الدرجة					الفقرات	الآثار المترتبة على العنف ضد المرأة
غير موافق بشدة	غير موافق	غير متأكد	موافق	موافق بشدة		
					١٠	تزداد احتمالية إصابة المرأة المعنفة بالأمراض النفسية.
					١١	قد يمنع العنف المرأة من متابعة تعليمها والرقي في مستواها الفكري.
					١٢	انتشار مفهوم العنف يزيد من تمييز المجتمع بين الذكور والإناث في الأجر.
					١٣	قد تصاب المرأة بتشوهات جسدية كنتيجة للعنف تعيقها عن ممارسة حياتها الطبيعية.
					١٤	يؤثر العنف على من يمارس حولهم كالأبناء والإخوة أو الأخوات.
دور الإسلام في الحد من ظاهرة العنف ضد المرأة						
					١٥	يضمن الإسلام للمرأة استقلاليتها المادية فليس للرجل أن يستولي على أموالها الخاصة.
					١٦	لا يبيح الإسلام للرجل ممارسة أي شكل من أشكال العنف ضد المرأة.
					١٧	في القانون الإسلامي تستطيع المرأة مبادلة العنف ضد الرجل كدفاع عن النفس.
					١٨	يجيز الإسلام للمرأة أن تمنع الرجل من الحقوق الملتزمة بها في عقد الزواج، إن حرمها من بعض حقوقها كالنفقة وغير ذلك.
					١٩	يؤكد الإسلام أنه لا ولاية لأحد على المرأة إذا كانت بالغة رشيدة مستقلة في إدارة شؤون نفسها.

Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi*

Ramazan DEMİR**

Abstract

Muqaddimah, which is a milestone of the history of Islamic culture, written by the worldwide known Muslim scholar and historian Ibn Khaldun, includes encyclopedic information about Islamic sciences. He has assigned a wide space on sciences concerning the Arabic language in the last chapter of this book. Thus, in this article; his understanding of language, his assessments regarding the sciences on the Arabic Language and the theory of language faculty will be examined in the context of *Muqaddimah*.

Key Words: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, language, language faculty, syntax, lexicon, eloquence, literature.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, dil, dil melekesi, nahiv, lügat, beyân, edebiyat.

İktibas / Citation: Ramazan Demir, "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldûn'un Dil Teorisi", *Usûl*, 11 (2009/1), 95 - 116.

I. Giriş

İbn Haldûn, 732/1332 yılında Tunus'ta doğdu. Tam adı, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî'dir. Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için el-Hadramî, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle et-Tûnisî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi dolayısıyla da el-Mağribî nisbeleriyle anılmıştır. Tarih, sosyoloji, felsefe ve siyaset bilimlerinde ünü tüm dünyaya yayılmıştır. İbn Haldûn 808/1406'da Kahire'de vefat etmiştir.¹

İbn Haldûn'un, *el-Mukaddime* adlı eseri İslâmî ilimler konusunda ansiklopedik mahiyette bilgiler ihtiva etmektedir. *el-Mukaddime*'de ilimler ana başlığı altında Kur'ân, tefsîr, kırâat, hadîs, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, tasavvuf gibi İslâmî ilimleri müstakil alt başlıklar halinde incelemesi bunu açık bir şekilde göstermektedir.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (email: ramadandemir76@hotmail.com).

¹ Muhammed 'İd, *el-Meleketü'l-lisâniyye fî nazari İbn Haldûn*, Kahire 1979, s. 12; Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 538.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime*'de Arap dili ile alâkalı ilimler ana başlığı altında nahiv, lügat, beyân ve edebiyat ilimlerini ele almaktadır. Ayrıca dil melekesi ve bu melekenin kazanılması hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Bu çalışmada İbn Haldûn'un dil anlayışı, dil tanımı, "nahiv, lügat, beyân ve edebiyat" ilimleri hakkındaki değerlendirmeleri, onun dil melekesi kavramı, dil melekesinin kazanılması ve meleke nazariyesinin üzerine binâ ettiği konular ele alınacaktır.

II. İbn Haldûn'un Dil Anlayışı

İbn Haldûn, dilin mahiyeti konusundaki düşüncelerini islâmî düşüncede "bil-kuvve mevcûd ve bil-fiil mevcûd" diye bilinen düalist yaklaşım üzerine yapılandırır. Ona göre dil hususunda insanın doğuştan getirdiği konuşabilme kabiliyeti dilin bil-kuvve tarafını; bu konuşma kabiliyetinin herhangi bir toplumsal çevrede ortaya çıkması ise bil-fiil yönünü oluşturmaktadır.²

İbn Haldûn'un düalist yaklaşımının benzerine Ferdinand De Saussure ve Noam Chomsky gibi modern dilbilimcilerde de rastlamaktayız. De Saussure'nin düalist yaklaşımı genel ile özel; somut ile soyut arasındaki farklar etrafında dönen dil yetisi (langue) ve söze (parole) dayanmaktadır. Dualist yaklaşım, Chomsky'de kudret-kabiliyet (competence) ve edâ-kullanım (performance) şeklinde görülmektedir. Bu yaklaşımın en önemli özelliği, fitrî bir kabiliyet (innate competence) ile dilin kazanılması hususunun sadece insana ait olduğunu savunmasıdır. Eric Lenneberg'le birlikte bu iddia güçlenip, kökleşmiştir. Hatta her insanın kısaca (LED) diye bilinen "Language Acquisition Device - Dil Edinim Cihazı" ile birlikte dünyaya geldiği ileri sürülmüştür.³

İnsanın sahip olduğu düşünebilme ve konuşabilme kabiliyeti (nefs-i nâtika) insanda bil kuvve mevcuttur. Kuvveden fiile geçişin ilk adımı zihinsel bilgilerin ve dış varlıkta bulunan nesnelere hakkındaki algıların yenilenmesidir. Daha sonra yenilenen bilgi ve algılar insanda potansiyel olarak bulunan akletme gücü (nazarî kuvvet) tarafından işlenerek dışa yansıtılır. Böylece insanda bil-kuvve mevcut olan düşünebilme ve konuşabilme yetisi bilfiil de gerçekleşmiş olur.⁴

² İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (thk. Derviş el-Cuveydî), Beyrut 1996, s. 399-400, 386; Muhammed 'İd, *a.g.e.*, s. 26-27.

³ Muhammed Ahmed 'Amâyira, *İktisâbu'l-lügati 'inde İbni Haldûn ve mevkifuhu beyne'l-medreseteyni'l-ma'rifiyye ve's-sulûkiyye*, (ed-Dirâsetul-İslâmiyye, c. 37, sy. 3), İslamabad 2002, s. 247; Komisyon, *Çocukta Dil ve Kavram Gelişimi*, Eskişehir 2003, s. 26.

⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 399-400.

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, konuşabilme yeteneği ile konuşma olgusunu birbirinden ayırmaktadır. Konuşabilme yeteneği insanda bulunan diğer yetiler gibi biyolojik olup fitridir, konuşma olgusu ise söz konusu yetinin bir ürünüdür.

Yetenek ve yetiler, soyut bir yapıya sahip olup biyolojik kaynakları henüz tam olarak bilinmemektedir. Bazı yetilerin beynin belli merkezleriyle ilgili olduklarını bilmekteyiz. Ancak bu bilgilerimiz bile, bunların kaynağını tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Konuşabilme yeteneği, zekâ, tasavvur, akıl, hafıza vb. yetelerimiz gibi biyolojik bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle doğuştan olan her şey biyolojik kabul edilmektedir. Bu anlamda konuşma olgusunu gerçekleştiren organlar çalışıyorsa her insan konuşabilir. Ancak konuşma üslubundaki akıcılık, etkileycilik her insanda aynı değildir.⁵

İbn Haldûn'a göre dili hem sözlü hem de yazılı olarak öğrenebilme gücüne sahip olması insanı diğer canlılardan ayıran ve onu daha üstün kılan en önemli özellikler arasında yer alır. Yazı ve kitabet, temel sanatlardan olup zihinde olana delâlet eden ve kulakla işitilen kelimeleri gösteren harflerden oluşmuş şekiller ve semboller anlamına gelmektedir. Lüğavî delâlet yönünden de ikinci sırada gelir. Yazı (hat), saygın bir sanat olmanın yanında insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerdendir.⁶

İbn Haldûn, İranlıların, Berberlerin ve Arapların sahip olduğu melekenin fiili ve kullanım olarak farklı olmakla birlikte potansiyel ve bil-kuvve bakımından aynı olduğunu vurgulamaktadır.⁷

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldûn'un düşüncesinin hareket noktasını teşkil eder.⁸ Dolayısıyla insanın hayatını sürdürmesi toplumun varlığına bağlıdır. Toplum, insanların yalnız belli bir mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır.

İbn Haldûn, dilin kendisine ortaya çıkma imkânı veren çevrede tekâmül eden ve olgunlaşan insanî bir olgu olduğunu ifade eder.⁹

İbn Haldûn, insan dilinin kavramsal bir yapıya sahip olduğu düşüncesine sahiptir. Bu kavramların en önemlisini anlamlar oluşturmaktadır. Ancak anlamlar ile sadece düşünce ve kelimeler kastedilmemektedir. Tam aksine bu noktada vurgulanmak istenen insanın zihninde yer alan anlam ve mefhûmlardır.¹⁰

⁵ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 194.

⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 386.

⁷ Muhammed Ahmed 'Amâyira, *a.g.m.*, s. 247-248.

⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 46.

⁹ Muhammed Ahmed 'Amâyira, *a.g.m.*, s. 247-248.

¹⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 94; S.H. Assubayii, *İbn KHalduun And Not Chomsky: The True Originator Of The Theory Of Language Faculty*, (Mecelletu Câmi'ati Umî'l-Kurâ, sy. 10), 1415h., s. 15.

A. İbn Haldûn'a Göre Dilin Tanımı

İbn Haldûn, dilin tanımını müstakil bir başlık altında incelemez. Dilin tanımını nahiv ilmini ele alırken yapar. Ona göre dil (el-lüğa), “insanın, maksadını anlatmak için kullandığı ibaredir. Bu ibare, insanın konuşmayı kendisiyle gerçekleştirdiği dil organının bir eylemidir. Söz konusu eylem, insanın istek ve arzularını ifade etme niyet ve ihtiyacından doğar.”¹¹

Bu tanımdan anlaşılacağı üzere İbn Haldûn, dili bir iletişim vasıtası olarak görmekte ve insanların toplu bir halde yaşamalarının sonucu ortaya çıktığını kabul etmektedir. Bu sebeple dil, toplumsal bir olgudur. Yani ancak bir toplum içinde doğup gelişebilir.

Ona göre dil, zihinde ve kalpte bulunan anlamların tercümânıdır.¹² İnsanlar, duygularını, düşüncelerini, niyetlerini, istek ve arzularını dil vasıtasıyla sözlü bir şekilde birbirlerine iletirler.

B. Arap Dili İle İlgili İlimler

İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin son bölümünde Arap dili ile ilgili ilimleri ele alır. O, bu ilimleri lügat, nahiv, beyân ve edebiyat olmak üzere dört ana kısma ayırır. Ona göre İslâmi ilimlerle meşgul olacak kimseler için bu dört ilmin tahsil edilmesi zorunludur. Çünkü şer'î hükümlerin kaynağı Kur'ân ve Sünnet'tir. Kur'ân ve Sünnet'in dili ise Arapça'dır. Bu iki temel kaynağı nakleden sahâbe ve tâbiîn de Arap'tır.¹³

İbn Haldûn, Arap dili ile ilgili ilimlerin öğrenilmesinin gerekliliğini vurguladıktan sonra bunların ehemmiyet dereceleri üzerinde durur. O, yukarıda sıraladığımız ilimlerin en önemlisinin nahiv olduğunu belirtir. Çünkü söz ile anlatılmak istenen maksat ancak nahiv kurallarının bilinmesiyle anlaşılabilir. Ancak bu kurallar sayesinde fâil, mef'ûl'den; mübteda, haberden ayırt edilebilir. Nahiv kuralları olmasaydı söz ile anlatılmak istenen maksat meçhûl kalırdı.¹⁴

Bununla birlikte şayet cümle içerisinde kelimelerin yapıları ve şekilleri değişmeden olduğu gibi kalsaydı lügat ilmi önem açısından ilk sırada yer alırdı. Ancak isnâd, müsned ve müsnedun ileyi gösteren i'râb sebebiyle kelimelerin anlamları tamamen değişebilmektedir. Bu sebeple ona göre nahiv ilmi lügat ilminden daha önemlidir.¹⁵

¹¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

¹² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 544.

¹³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

¹⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

¹⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

İbn Haldûn, Arap dili ile ilgili ilimler için yaptığı bu genel değerlendirmeden sonra bu ilimleri önem sırasına göre inceler. Onun nezdinde söz konusu disiplinlerin en önemlisi nahiv olduğu için söze ondan başlar.

1. Nahiv İlmi (علم النحو)

Nahiv, Arap gramerinin söz dizimi kuralları ile i'rab olgusunu ele alır. Başka bir deyişle kelimelerin cümle içindeki durumunu, cümlenin düzgün bir şekilde kuruluşunu, kelimenin son harfinin harekesini ve diğer i'rab alametlerini yani i'râbını inceleyen bilim dalıdır. Cümle bilimi, söz dizimi ve sentaks da denilmektedir.¹⁶

İbn Haldûn, bilimsel bir tarzda doğrudan nahvin tanımını yapmaz. Ancak nahvin doğuşunu anlatırken nahvin işlevini, amacını ve konularını açıklar. Ayrıca nahiv ilmi terimini de kullanır.

Yukarıda İbn Haldûn'un dil tanımı üzerinde durulmuştu. Orada belirtildiği gibi o, dilin tanımını, nahiv ilmine ayırdığı bölümün hemen girişinde vererek çeşitli değerlendirmeler yapar. Ona göre dil, insanın ağızında bulunan tat alma organında gerçekleşen ve tekrarlarla bu uzuvda kökleşen tabii bir melekedir. Bu meleke, her toplumun kendi kullandığı terminolojiye göre şekillenir. Arap toplumunda ortaya çıkan dil melekesi diğer milletlerde yer alan melekelerin en güzeli ve maksatları ifade etme yönüyle en açık olanıdır. Çünkü Arap dilinde kelimelerin dışında anlamlara delâlet eden başka faktörler de bulunmaktadır. Fâil, mef'ûl ve mecrûr isimleri birbirinden ayıran ayrıca i'râb alameti olan harekeler ve fiilleri şahıslara bağlayan çeşitli harfler gibi. Bu durum, sadece Arap diline özgüdür. Diğer dillerde ise her bir anlama delâlet eden bir lafız vardır. Yani her bir anlamı anlatmak için farklı bir kelime kullanmak gerekir. Bundan dolayı da diğer dillerde aynı anlam Arapça'ya nazaran daha uzun ifadelerle anlatılmaktadır.¹⁷

İbn Haldûn, günümüzde çocukların dili ebeveynlerinden öğrendikleri gibi başlangıçta yani İslâm'dan önce Arapların da birbirlerinden halef-selef ilişkisi içinde dili meleke yoluyla öğrendiklerini belirtir.¹⁸ Yani onlar, herhangi bir nahiv kuralına ihtiyaç duymadan fitri bir yönelişle söz konusu melekeyi kazanıyorlardı.

¹⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Beyrut t.y., s. 37; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevdû'âtu'l-'ulûm*, Kahire 1968, I, 144; et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (takk. Refîk el-'Acem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc Zeynâti, Abdullah el-Hâlidî), Beyrut 1996, I, 23; İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 300-306.

¹⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545-546.

¹⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546.

Kaynaklarda Kur'ân kıraatinde görülen okuma hataları ile fetihler sonucunda İslâm'a giren ve anadili Arapça olmayan milletlerin Araplarla haşır neşir olmasıyla birlikte konuşma ve kıraatte görülen hataların (lahn) çoğalması nahvin doğuşunu hazırlayan temel sebepler olarak zikredilmektedir.¹⁹

İbn Haldûn, İslâm'ın doğuşu ve yayılışıyla birlikte Arapların yabancı unsurlarla karışması sonucu Arapların dil melekesinin bozulduğunu zikreder. Çünkü Arap olmayanlar, Arapların ifade tarzına aykırı bir şekilde konuşuyorlardı. O, işitme duyusunu dil melekesinin temel unsuru kabul eder. Arapların kulağı da doğal olarak yabancıların yani Arap olmayan Müslümanların konuşmalarından etkilendi. Bu etkilenme sonucu dil melekesinin bozulmaya başlaması ve zaman içerisinde bu melekenin büsbütün değişmesi ihtimaliyle birlikte İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve hadîsin anlaşılabilmesi endişesi müslüman ilim adamlarının dili hatalardan ve yabancı tesirlerden koruyacak nahiv kurallarını ortaya koymaya sevk etti.²⁰

İbn Haldûn, "î'râb, 'âmil ve nahiv ilmi" ıstılâhlarını doğuşunu da şöyle anlatır: "Arap dili bilginleri sözlerin ve cümlelerin kullanım şekillerinden, sözün akışından -fâil ve mübtedâ merfû'dur; mef'ûl mansûb'tur- gibi kurallar koydular. Bir de baktılar ki kelimenin sonundaki harekeye bağlı olarak delâleti de değişmektedir. Kelimenin sonundaki harekeye bağlı olarak delâletinin değişmesine **î'râb**; bu değişikliği zorunlu kılan unsur için de **'âmil** terimlerini kullandılar. Diğer terimleri de aynı şekilde ve kıyas yoluyla ürettiler. Böylece bu ıstılâhlar, Arap diline ait özel kurallar halini aldı. Bu kuralları yazıya geçirip eserlerinde topladılar ve kendilerine mahsus bir ilim dalı haline getirip adını **nahiv ilmi** koydular."²¹

İbn Haldûn'un nahiv ilminin doğuşu ile ilgili bu değerlendirmelerinden onun bu konuda kendisinden önceki genel kanâate paralel düşündüğü sonucu çıkarılabilir.

İbn Haldûn, nahiv ilmi konusunda ilk yazı yazar kişinin Hz. Ali (r.a.)'nin emriyle Arap gramerinin kurucusu kabul edilen Ebu'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) olduğunu kaydeder. Ebu'l-Esved ed-Düelî'den sonra dil bilginlerinin nahiv ilmiyle uğraştıklarını belirten İbn Haldûn, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (v. 180/786)'ye gelene kadar herhangi bir isim zikretmez. Halîl b. Ahmed'in nahiv

¹⁹ es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, (thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 34 vd.; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, (thk. İbrahim es-Semerrâî), Ürdün 1405/1985, s. 19-23; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Kahire 1369/1950, I, 4-9; İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 300-306.

²⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546.

²¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546.

ilmini bir sisteme kavuşturduğunu ve bâblarını ikmâl ettiğini ifade eder. Halil b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi (v.180/796)'nin ise meşhur eseri *el-Kitâb*'ı telif ettiğinden; günümüze ulaşan ilk Arapça gramer kitabı olan bu eserin Sîbeveyhi'den sonra gelen ve bu ilimle meşgul olan herkesin temel başvuru kaynağı ve rehberi olduğundan söz eder. Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâî (v. 337/949) ve Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987)'nin Sîbeveyhi'nin metodunu takip ederek nahiv ilmini tahsil edecek öğrenciler için muhtasar eserler yazdığını belirtir.²²

Nahvin kuruluş safhasından sonra bu ilimle ilgili olarak çok şey söylendiğini, nahiv kuralları hususunda delillerin çoğaldığını, nahvi öğretilerde farklı yöntemler benimsendiğini, buna bağlı olarak da ilk önce Basra ve Kûfe daha sonrada Bağdat ve Endülüs mekteplerinin doğduğunu belirtir.²³

İbn Haldûn, medeniyetin gerilemeye yüz tutmasıyla birlikte kendi döneminde diğer ilimlerde yaşanan duraklama ve gerilemenin nahiv ilminde de görüldüğünü ancak bu duraklamanın muasırı meşhur Mısırlı dilci İbn Hişâm (v. 761/1360)'ın *el-Muğni fi'l-irâb* isimli eseriyle birlikte aşıldığını kaydeder.²⁴

İbn Haldûn, nahiv ilminin tarihi seyrini ana hatlarıyla incelemeye çalışmıştır. Bu sebeple *Mukaddime*'sinde nahiv konusunda verdiği bilgiler çok önemli olmakla birlikte ansiklopedik bilgi mahiyetindedir. Dolayısıyla onu irâb tahlili yapan, gramerle ilgili konuları detaylı bir şekilde işleyen bir nahiv bilgini olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Bundan sonraki başlıkta lisânî ilimler arasında ikinci sıraya yerleştiği lügat ilmi üzerinde durulacaktır.

2. Lügat İlmi (علم اللغة)

Lügat ilmi, bir dilin söz varlığını oluşturan kelimelerin yapısını (cevherini-maddesini) ve sözlük anlamlarını inceleyen bilim dalıdır.²⁵

İbn Haldûn, nahiv ilminin doğuşuna sebep olan kıraat hatalarının (lahn) kelimelere sirâyet ettiğini, buna bağlı olarak da Müslüman olan yabancı milletlerin etkisiyle lafızların konulduğu anlamın dışında kullanılmaya başladığını belirtir. Kelimelerin anlamlarının zaman içerisinde değişmesi veya tamamen unutulup yok olması ve bunun sonucunda da Kur'ân ve hadîsin anlaşılabilmesi endişesi, Arap dilinde yer alan kelimelerin tedvîn edilerek korunması ihtiyacını doğurmuştur.²⁶

²² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546.

²³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546-547.

²⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 547.

²⁵ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 17; Saçaklızâde, *Tertibu'l-'ulûm*, (thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 119; İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 547.

²⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 547.

Bu amaçla birçok Arap dili bilgini bu iş için kolları sıvar. Bu yarışta en önde giden dil bilgini Halil b. Ahmed olur. Arap dilinin ilk sözlük çalışması olan *Kitâbu'l-'ayn* isimli meşhur eserini telif eder. Halil b. Ahmed, sözlüğünü alfabetik diziyeye göre hazırlamış ve kelimelerin köklerinde yer alan sessiz harfleri esas almıştır. Harflerin diziminde onların mahreçlerini göz önüne alarak en dipte yer alan gırtlak seslerinden başlamıştır. Daha sonra sırasıyla ağız, dişler ve dudaktan çıkan harflere yer vermiştir. Sesli (illet) harfleri ise (elif, vâv, ye – ا, و, ي) en sona almıştır. Gırtlaktan çıkan ilk ses olan 'ayn (ع) harfiyle başladığı için eserine *Kitâbu'l-'ayn* adını vermiştir. Sözlüğünde sırasıyla iki (sünâi), üç (sülâsi), dört (rübâ'î) ve beş (hümâsi) harfli kelimelere yer vermiştir. Bir kelime kökünü meydana getiren harflerin yer değiştirmesiyle ortaya çıkan yeni kelimeleri de bir araya toplamıştır. Böylece Halil b. Ahmed, alfabe harflerinin bu usûle göre birbirleriyle teşkil edecekleri kelimelerin aritmetik hesabını yapmak suretiyle dilin bütün kelimelerini kapsayabilen bir sistem geliştirmiştir.²⁷ Bu sisteme göre ortaya çıkan bütün muhtemel şekillerin dilde kullanılanlarının anlamlarını vermiş; bir manâya delâlet etmeyenlerin (mühmel) anlamını vermemiştir. İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'ayn* hakkında detaylı bilgiler verdikten sonra diğer sözlük çalışmalarından da bahseder.²⁸

Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn*'ı Arap dilinde hem kullanılan (musta'mel) hem de bir anlamı olmayan (mühmel) kelimeleri içine alıyordu. Bu sebeple Ebû Bekr ez-Zebîdî (v. 379/989), onun şümûlünü muhafaza ederek onda yer alan mühmel kelimelerin tamamını, şevâhid ve misâllerin birçoğunu atarak *Muhtasaru'l-'ayn* adıyla özetledi.²⁹

Daha sonra İsmail b. Hammâd el-Cevherî (v. 393/1003), *es-Sihâh*'ı, Ali b. İsmail İbn Sîde (v. 458/1006), *Kitâbu'l-muhkem*'i, Muhammed b. Ebu Hüseyin (v. 671/1272), *Kitâbu'l-muhkem*'in muhtasarı olan *Hulâsatu'l-muhkem*'i telif etmişlerdir. İbn Haldûn, ayrıca Ali b. Hüseyin el-Kurâ' (v. 309/961)'in *el-Müncid*; Muhammed b. Hasan İbn Düreyd (v. 321/933)'in *el-Cemhera*, ve Kemâleddîn İbnu'l-Enbârî (v. 577/1181)'nin *Kitâbu'z-zâhir* adlı sözlüklerinden de söz eder.³⁰

²⁷ et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 17; Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 119; İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 547.

²⁸ Halil b. Ahmed'in sistemi kısaca şöyle açıklanabilir: "Arap alfabesinde 28 harf vardır. İki (sünâi) harfli kelimeler oluşturulurken ilk önce bir harf diğer 27 harfle yan yana getirilir. Böylece (eb, et, es/ab, ac, ad) şeklinde 27 farklı kelime elde edilmiş olur. Daha sonra bu sistem alfabenin bütün harflerine uygulanır. İkinci aşamada harflerin birleştirilmesiyle oluşan iki harfli kelimelerin harflerinin yerleri değiştirilerek (kalb) (be,te, se; ba, ca, da) şeklinde yeni kökler elde edilir. Üçüncü aşamada iki (sünâi) harfli kelimelere uygulanan bu işlem üç (sülâsi), dört (rübâ'î) ve beş (hümâsi) harfli kelimelere tatbik edilir. Böylece Arap dilinde oluşması mümkün bütün kelimeler elde edilmiş olur."

²⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 547-548.

³⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 548.

³¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 548-549.

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, lügat ilminin tanımı, konusu, ortaya çıkış sebebi hakkında genel bir mâlumât vermekte, Arap dilinin ilk sözlüğü kabul edilen *Kitâbu'l-'ayn*'ı detaylı bir şekilde tanıtmakta ve meşhur sözlüklerin isimlerini vermektedir. Şimdi İbn Haldûn'un ifadesiyle nahiv ve lügat ilminden sonra ortaya çıkan beyân ilmi incelenecektir.

3. Beyân İlmi (علم البيان)

İbn Haldûn'un beyân ilmi hakkındaki değerlendirmelerine geçmeden önce faydalı olacağı düşüncesiyle belâgat terimi üzerinde durmak istiyoruz.

Belâgatın terim olarak biri meleke diğeri ilim olmak üzere iki anlamı vardır. Meleke olarak belagât, kelâmın fasîh olmakla birlikte muktazây-ı hâle de uygun olmasıdır. Yani sözün açık seçik, anlaşılır olmasının yanında yerinde, zamanında ve yeterince ifade edilmesidir. Bir ilim olarak belâgat ise düzgün ve yerinde söz söyleme usûl ve kâidelerini inceler. Belâgat meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılır.³¹

Sözün yerinde olma şartlarını (muktazây-ı hale uygunluk), sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilme me'ânî; zihindeki manâyı, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usûl ve kâidelerini ele alan disipline beyân, kelâmın muktazây-ı hale uygun ve murat edilen manâya delâletinin açık olması şartıyla lafız ve manâ yönünden edebî sanatlarla güzelleştirilmesini konu edinen ilme de bedî' denilmektedir.³²

İbn Haldûn, belâgatı yukarıda anlatılandan farklı bir sistematik içerisinde beyân ilmi başlığı altında incelemiştir. O, beyân ilmini belâgat, beyân ve bedî' olmak üzere üç kısma ayırır. Meânî ilmi ıstılâhını kullanmaz. Onun kullandığı terminolojiye göre kelâmın lafız ve ibaresiyle muktazây-ı hale uygun olduğu bütün hal keyfiyetleri inceleyen fenne belâgat; lafzın "lâzım ve melzûm"³³ yönünden delâletini yani istiare ve kinayeyi ele alan disipline beyân; çeşitli edebî

³¹ Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, İstanbul 1306h., s. 4; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 17, 153; et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 342; Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 153; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, İstanbul 1992, V, 380.

³² es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 77, 200; Hatîb el-Kazvîni, *a.g.e.*, s. 5, 40, 56; et-Teftâzânî, *a.g.e.*, 166, 506, 640; et-Tehânevî, *a.g.e.*, I, 24, 26, 27; Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 153-154; İsmail Durmuş, "Me'ânî" *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 204; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 22; N. Hacımüftüoğlu, "Bedî'", *DİA*, İstanbul 1992, V, 320; Nusreddin Bolelli, *Belâgat*, İstanbul 2001, s. 28, 35, 161, 309.

³³ Mülâzemet, bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi demektir. Birinci şeye melzûm, ikincisine de lâzım denir. Aslan lafzının cesareti gerektirmesi gibi. Çünkü cesaret aslanın ayrılmaz bir özelliğidir. Yiğit, cesur bir insanı aslana benzettiğimizde yiğitlik lâzım; aslan melzûm olmaktadır.

sanatlar yoluyla kelâmın güzelleştirilmesini konu edinen ilme bedî' denilmektedir.³⁴

İbn Haldûn, beyân ilmini biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlamda kullandığı görülmektedir. Genel olarak beyânı günümüzdeki belâgat manâsında; özel olarak da belâgatın bir dalı olan beyân ilmi anlamında kullanmaktadır. Beyân ilminin bir bölümü olarak konumlandığı belâgatı da günümüzde belâgat ilminin bir fenni olan me'ânî'ye karşılık kullandığı anlaşılmaktadır.

O, beyânın aslında "belâgat, beyân ve bedî'" ilimlerinin ikincisinin adı olduğunu ancak dil bilginleri ilk önce onu ele aldıkları için her üç ilmin genel adı olarak kullanıldığını da ifade etmektedir.³⁵

İbn Haldûn, Kur'ân'ın i'câzının anlaşılmasını beyân ilminin bir semeresi olarak görür.³⁶

İbn Haldûn, Cafer b. Yahya (v. 186/803), Câhız (v. 255/869) ve Kudâme b. Cafer (v. 337/948) vb. dil bilginlerinin beyân ilmi konusunda yazdıklarını ancak bunun yeterli olmadığını belirtir. Sekkâkî (v. 626/1229)'ye gelinceye kadar bu ilmin tetrîcî bir şekilde geliştiğini, Sekkâkî'nin ise bu ilmin özünü bulup ortaya çıkardığından, konularını düzenleyip tasnif ettiğinden söz eder. Onun telif ettiği *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserin bu ilmin temel başvuru kaynağı olduğuna vurgu yapar. İbn Haldûn'a göre İbn Mâlik (v. 686/1287)'in *Kitâbu'l-misbâh*'ı, Kazvîni (v. 739/1338)'nin *el-Îzâh* ve *et-Telhis*'i bu ilmi konu edinen diğere önemli eserlerdir.³⁷

İbn Haldûn, beyân ilminin tanımı, bölümleri, semeresi ve temel kaynaklarıyla ilgili yaptığı vecîz açıklamalardan sonra onun bir mütemmimi sayılabilecek edebiyat konusunu ele alır.

4. Edebiyat İlmi (علم الأدب)

İbn Haldûn'a göre edebiyat ilminin özel olarak ilgilendiği, kendisine mahsûs belli bir konusu yoktur. O, dil bilginlerinin edebiyatın amacını onun semeresinde gördüğünü belirtir. Edebiyatın semeresi de gerek nazımda (şiiir) gerek nesirde (düz yazı) olsun Arapların üslûbuna göre sözün en güzel şekilde ifade edilmesidir.³⁸

İbn Haldûn, dil bilginlerinin edebiyatı, Arap şiiirinin, tarihî olaylarının (ahbâr) ve belli bir ölçüde lisâni ve şer'î ilimlere ait metinlerin ezberlenmesi

³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 551.

³⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 552.

³⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 553.

³⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 552.

³⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 553.

şeklinde tanımladıklarını ayrıca ders meclislerinde hocalarının bu ilmin usûl ve erkânının dört eserde toplandıklarını söylediklerini belirtir. Edebiyatın temel kaynakları konumundaki bu eserler, Câhız'ın *Kitâbu'l-beyân ve't-tebyîn*'i; İbn Kuteybe (v. 270/884)'nin *Edebu'l-kâtib*'i; Müberred (v. 285/898)'in *Kitâbu'l-kâmil*'i; ve Ebû Ali el-Kâlî (v. 356/967)'nin *en-Nevâdir*'idir.³⁹

İbn Haldûn, ğınanın (şarkı) şiire tâbi olması sebebiyle başlangıçta edebiyatın bir bölümü kabul edildiğini zikreder. Çünkü şarkı, şiirin bestelenmiş şeklidir. Abbâsiler zamanında ileri gelen yazar ve kâtipler Arap dilinin üslûb ve sanatlarını öğrenmek amacıyla ğınaya önem vermişlerdir. Bu konudaki en önemli eser, Ebu'l-Ferec el-İsfehâhî (v. 356/967)'nin *Kitâbu'l-eğânî*'sidir. Ebu'l-Ferec, bu eserinde Arapların tarihi olaylarına, şiirlerine, neseplerine, destanlarına ve devletlerine ilişkin bilgileri toplamıştır.⁴⁰

İbn Haldûn Arap dilinde kelâmın nazım (şiir) ve nesir (düz yazı) olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Vezinli, kâfiyeli söze şiir, böyle olmayana da nesir denilmektedir. Şiir ve düz yazının her birisinin kendisine ait konuları ve alt bölümleri olduğunu ifade ettikten sonra şiir konusunu geniş bir şekilde ele alır. Arap şiirinden örnekler vererek çeşitli tahliller yapar.⁴¹

Buraya kadar İbn Haldûn'un dil anlayışının genel çerçevesi çizildi, dil tanımına ve Arap dili ile ilgili ilimler hakkındaki değerlendirmelerine yer verildi. Bundan sonra onun dil melekesi nazariyesi ve bu melekeyle açıkladığı konular üzerinde durulacaktır.

III. İbn Haldûn'un Dil Melekesi Nazariyesi

İbn Haldûn, dilin öğrenilmesini meleke nazariyesiyle açıklar. İlk önce dil melekesi kavramı üzerinde durur. Daha sonra bu melekenin nasıl kazanılacağını açıklar.

A. İbn Haldûn'da Dil Melekesi Kavramı

İbn Haldûn'un dil melekesi hakkındaki mülâhazalarına geçmeden önce meleke kavramının kısaca açıklanması faydalı olacaktır.

Meleke, insanda idrak, hafıza, hayal etme, muhakeme kabiliyeti gibi doğuştan var olan güçlerden her biri yani yeti demektir. Bu anlamıyla fitratla eş anlamda kullanılmaktadır. Ancak meleke ile fitrat kavramları anlam bakımından tamamen aynı değildir. Çünkü fitrat yaratılışla birlikte yani doğuştan insanda

³⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 553-554.

⁴⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 554

⁴¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 565 vd., 585 vd.

var olan hususlardır. Meleke ise insanın doğuştan getirdiği yetiler sayesinde bir iş ve davranış üzerinde devamlı uğraşma, tekrar ve tecrübe ile kazanılan alışkanlık, beceriklilik, yatkınlık demektir.⁴²

İbn Haldûn melekeyi tekrar ve tecrübe ile kazanılan alışkanlık, beceriklilik, yatkınlık anlamında kullanır ve onun oluşum aşamalarını şöyle açıklar:

“Melekeler ancak fiillerin tekrarlanmasıyla oluşur. Çünkü fiil ilk olarak meydana geldiğinde kişiye ait bir sığata dönüşür. Fiil tekrarlanınca bir hal haline gelir. Hal, kökleşmemiş sıfat demektir. Tekrar daha da artırılınca kökleşmiş sıfat demek olan meleke haline gelir.”⁴³

Bu açıklamalara göre melekenin yani bir iş ve davranış hususunda alışkanlık ve yatkınlık kazanmanın “fıtrat, eylem, sıfat, hal ve meleke” olmak üzere beş aşaması bulunmaktadır. İnsandaki yürüeyebilme yeteneği üzerinden olayı resmedelim. Normal şartlar altında her insan yürüeyebilme yetisiyle dünyaya gelmektedir. Bu yeti ilk olarak bir eylem şeklinde ortaya çıkar. Eylem olarak ortaya çıkmasıyla birlikte onu gerçekleştiren öznenin bir sıfatı yani özelliği olur. Söz konusu eylem tekrarlanınca artık öznenin bir hali şekline gelir. Tekrar daha da artırılınca özne, eylemi gerçekleştirme hususunda meleke kazanır. Bütün sanat, meslek ve zanaatlarda da durum böyledir. Yani ancak tekrar ve pratik yaparak bir şeyde meleke kesbedilebilir.

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Haldûn’a göre insan konuşabilme yetisiyle dünyaya gelmektedir. Konuşma olgusu ise bu yetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da meleke sayesinde gerçekleşmektedir.

İbn Haldûn’da meleke kavramı, dilin ve dilin kazanılması mevzûunun ikinci tarafını oluşturmaktadır. O da dilin bil-fiil yoluyla mevcûd olmasıdır. İbn Haldûn, dilin fiili ve kullanım yönünü oluşturan meleke kavramı ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunur:

Dil olgusu, pratik sanatlarda olduğu gibi meleke vasıtasıyla oluşur. Çünkü söz konusu olgu, ağızımızdaki konuşma organında bulunan ve doğuştan gelen konuşabilme yetisi (melekesi) demektir. Bu yeti ile zihindeki niyet ve anlamlar ifade edilerek başkalarına aktarılır. Dildeki ifadenin mükemmel, iyi ve güzel ya da eksik, çirkin ve kusurlu olması bu melekenin tam veya noksan olmasına bağlıdır. İyi ya da kusurlu olma hali de tek tek kelimelere göre değil iletişimin kendileriyle gerçekleştiği cümlelere göredir. Yani ifadedeki mükemmellik parçada değil bütünde aranır.⁴⁴

⁴² et-Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1642; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 229; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2005, II, 1992.

⁴³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 554.

⁴⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 554.

Söz konusu meleke, zihindeki anlamları ve niyetleri eksiksiz olarak muhataba aktarmak için kelimeleri birleştirme yoluyla anlamlı cümleler oluşturma, bu cümleleri oluştururken de içinde bulunulan durum ve ortama titizlikle riayet etme hususunda tam bir şekilde kullanılabilirse konuşan (mütekellim), maksadını dinleyiciye ulaştırma noktasında başarıya ulaşmış olur. Belagat dediğimiz şey de budur.⁴⁵

Meleke, kökleşerek kendisine ait yere iyice yerleşince sanki o mahalle ait bir tabiat ve cibilliyetmiş gibi görünür. Bundan dolayı melekelerin halini bilmeyen birçok dikkatsiz araştırmacı Arapların kendi dillerini gramer kurallarına ve edebi zevke uygun olarak belîğ bir şekilde kullanabilmelerini doğuştan getirilen fitri bir durum zanneder; “Araplar dillerini doğal (fitri) olarak konuşuyor” der. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Tam aksine bu olay, ilk bakışta cibilliyet ve tabiat olarak görünmekle birlikte söz dizimi itibarıyla yerleşmiş ve kökleşmiş bir dil melekesidir (ملكة لسانية).⁴⁶

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, dil yetisinin bir ürünü olan konuşma olgusunun doğuştan (tabii) değil, kazanılan bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir.

Aynı şekilde İbn Haldûn'un bu sözlerinden, meleke ile tabiat (fitrat, kabiliyet) kavramlarının aynı şey olmadığı da açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak bu kavramlar avam tabaka tarafından birbiriyle karıştırılmakta ve aynı şeyler zannedilmektedir.

Avam tabaka, Arapların, tabii, doğal olarak Arap diline sahip olduklarını düşünür. Yani Araplar, başkalarının kendilerinden öğrendiği, kendilerinin ise başkalarından almadığı ilk ve asli şekliyle (بالمملكة الأولى) Arap lisanını konuştuklarını zannederler.⁴⁷

İbn Haldûn, dil melekesinin ancak tekrar yoluyla ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Tekrar ne kadar çok olursa meleke de o derecede daha hızlı bir şekilde yerleşir.

Ayrıca bu meleke, insanın içinde yetiştiği toplumun diline göre şekillenir. Meselâ Arapça konuşan bir kimseyi ele alalım. Arapça konuşma melekesi bu toplumda mevcut olduğu için bu kişi kendi neslinin sözlerini; hitaplarında kullandıkları üslupları; maksatlarını ve niyetlerini ifade etme keyfiyetlerini tıpkı bir çocuğun, kendilerine ait anlamlarda kullanılan kelimeleri işittiği gibi işitir. İlk önce bu kelimeleri beller. Daha sonra bu kelimelerin birleştirilmesi yoluyla oluşturulan cümleleri de aynı şekilde işitir ve onları da öğrenir. Bu işlem meleke yerleşinceye kadar tekrarlanır. Sonunda o da onlar gibi olur ve onların konuş-

⁴⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 554.

⁴⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 561.

⁴⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 555.

tukları dili tıpkı onlar gibi konuşur. İşte diller bu şekilde oluşur ve nesilden nesile aktarılır.⁴⁸

Görüldüğü gibi İbn Haldûn göre, dili kullanabilme yetisi doğuştan gelen fitrî bir yetidir. Ancak bu yetinin ortaya çıkabilmesi için bir topluma ihtiyaç duyulur. İnsan, bu toplumda konuşulan dili doğuştan getirdiği yetenek sayesinde öğrenir. Dili öğrenirken ilk önce etrafında konuşulan dildeki kelimeleri işiterek hafızasına kaydeder. Daha sonra bu kelimeleri ve söz konusu kelimelerin oluşturduğu cümleleri tekrarlaya tekrarlaya ve pratik yaparak dili öğrenir.

Acaba İbn Haldûn'a göre insanın doğuştan getirdiği konuşabilme yetisinin pratik olarak konuşmaya dönüşmesi nasıl olmaktadır. Yani insan, dil melekesini nasıl kazanmaktadır.

B. Dil Melekesinin Kazanılması

İbn Haldûn, işitme duyusunu lisâni melekelerin babası kabul eder. Ona göre dil melekesinin kazanılmasında kulağın çok etkin bir rolü vardır. Çünkü dil, başlangıçta işitme yoluyla elde edilir.⁴⁹ Günümüzde yeni doğan bebekler anne ve babalarından duydukları kelimeleri ilk önce belleklerine kodlar.

İbn Haldûn, dil melekesinin yerleşmesi hususunda kulağa, işitmeye etkin bir rol verdikten sonra kendi meleke anlayışına dayanan bir öğretim programı belirler.

İbn Haldûn, dil melekesinin nasıl kazanılacağını Arapça örneği üzerinden açıklar:

“Dil, sair melekeler gibi bir melekeyse onu diğer melekeleri öğrendiğimiz gibi öğrenmemiz mümkündür. Bu melekeyi arzulayan ve onu tahsil etmek isteyen kimsenin takip etmesi gereken yol şudur;

“-Arap dilinin Kur’ân ve hadise dayanan dil üslûplarına uygun bir şekilde kullandıkları kadim söz ve ifadelerini,

- Selefîn (öncekilerin) kelâmını,

- Şiir ve düz yazıda Arap otoritelerin kullandığı söz ve hitapları,

- Araplar arasında doğup büyüyen ancak Arap olmayan (muvelledûn) dil üstatlarının kullandıkları edebî sözleri” öncelikle hafızasına nakşetmelidir.⁵⁰

Yukarıda sıraladığımız maddelerin ezberlenmesi programın en önemli adımlarından birisidir. Bu adım melekelerin kazanılmasında ana eksenini oluşturmaktadır. İbn Haldûn, bu adımın amacı hususunda şu düşüncelere yer verir:

⁴⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 554-555.

⁴⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 546, 554-555.

⁵⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559.

“Arapların söz ve kelâmıyla ilgili olarak nazım ve nesirden epeyce malzeme ezberleyen kimse, onların içinde doğup büyüyen, dili ve onu ifade etme biçimini onların kullanım maksatlarına uygun bir tarzda öğrenen kişinin konumuna gelir.”⁵¹

Programı oluşturan bir sonraki adım ise şudur: “Bu kişi, yaptığı ezber sayesinde Arap dili üslûbuna ve bu dildeki cümle kuruluşuna uygun bir şekilde zihninde olanı ifade eder. Söz konusu Arapça dil melekesine ezberleme ve kullanım yoluyla sahip olur. Ezber ve kullanım oranına göre bu meleke kökleşir ve ifadedeki kalite artar.”⁵² Bebeklerin yanında ne kadar çok konuşulursa o oranda dili daha hızlı bir şekilde öğrenirler.

İbn Haldûn, mükemmel bir melekeye ve edebî (belîğ) bir ifadeye sahip olmak için ezber ve kullanımı yeterli görmez.

Bununla birlikte bu kişi, selim bir tabiata sahip olmalı, Arapların dili konuşurken ve cümleleri kurarken kullandıkları ifâde ve üslûpları en güzel şekilde kavramalıdır. Ayrıca kelâmını muktazây-ı hale uygun olarak oluşturmalıdır. Yani sözü açık seçik olmalı ve sözünü yerinde, zamanında kullanmalıdır.⁵³

Burada Arapça dil melekesinin elde edilmesinde takip edilen yol diğer bütün diller için geçerlidir.

İbn Haldûn, dilin öğrenilmesini diğer sanatların öğrenilmesine benzetir. Bu öğrenmenin gerçekleşebilmesi için de insanda doğuştan getirilen potansiyel meleke kavramı üzerinde durur. Ancak bu meleke uygulama yapılarak ve pratiğe dönüştürülerek ortaya çıkarılabilir.⁵⁴

Acaba İbn Haldûn'a göre dil melekesi gramer kurallarını öğrenmek suretiyle kazanılabilir mi? Bundan sonraki başlıkta bu sorunun cevabı aranacaktır.

C. Dil Melekesi Gramer Kurallarını Öğrenerek Elde Edilebilir mi?

İbn Haldûn, dili kullanma hususunda meleke kesbetmeyi titiz bir şekilde tahlil ederken Arap dili sanatı diye tanımladığı nahiv ve nahivcilerin dil öğretim metotları üzerinde de durur. Ona göre bir dile ait gramer kurallarını bilmek bir sanattır. Dili kullanmak ve konuşmak, dili tahlil etmekten farklı bir şeydir.

İlk olarak meleke ile melekedenin kurallarını bilme; daha sonra dil ile dilin kuralları bilgisine sahip olma arasında derin mukayeseler yapar. Bu mukayeseleri yaparken terzilik ve marangozluk gibi pratik sanatlardan örnekler verir.

İbn Haldûn, dil melekesi ile dil sanatı hakkındaki fikirlerini Arap dili örneği üzerinden açıklar.

⁵¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559.

⁵² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559.

⁵³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559.

⁵⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559.

Ona göre Arapça diline ait dil melekesi, Arap dili ile ilgili gramer kurallarını bilme şeklinde açıklanabilecek nahiv⁵⁵ sanatı değildir. Bu melekeyi elde etmek için söz konusu dil sanatını yani dil bilgisi kurallarını bilmeye de gerek yoktur. Çünkü Arap dili sanatı yani nahiv, dil melekesine ait kuralları ve kıstasları bilmektir. Bu da keyfiyet ile alakalı bir durumdur. Keyfiyetin bizzat kendisi demek değildir. O zaman Arap dili sanatı (gramer), Arapça dil melekesi değildir. Bu olay, terzilik ve marangozluk gibi çeşitli sanatlar hakkında teoride bilgi sahibi olup uygulamada bu sanatları icrâ edememeye benzetilebilir. Meselâ terzilik sanatı hakkında teoride bilgi sahibi olan ancak pratikte terzilik yapamayan bir kimse terziliği şöyle anlatır: “Terzilik, ipliği iğnenin deliğinden geçirmek, sonra iki parçası bir araya getirilen kumaşa bu iğneyi batırmak, iğneyi kumaşın öbür tarafından belli bir mesafede çıkarmak, sonra onu tekrar başlangıç noktasına getirerek ilk deliğin hemen önünden, ilk iki delik arasında bir miktar boşluk bırakarak öbür tarafa geçirmek, sonra işin sonuna kadar bu şekilde devam etmekten ibarettir.” Görüldüğü gibi bu kimse terzilik sanatının yapılışını çok güzel bir şekilde anlatır. Ancak “gel bu işi kendi elinle yaparak göster” denildiği zaman bu sanatla ilgili doğru düzgün bir şey yapamaz. Bu tüm sanatlar da aynıdır. Yani teori başka pratik başkadır. Teoriyi bilme pratiğin de yapılabileceği anlamına gelmez.⁵⁶

İbn Haldûn, sanat ile meleke arasındaki farkı hem teorik hem de pratik olarak terzilik ve marangozluk örnekleri üzerinden açıkladıktan sonra dili de bu örneklerle kıyaslamak suretiyle düşüncelerini ispatlamaya çalışır.

Arap dili için de aynı şey söz konusudur. Arap dili ile ilgili gramer kurallarını bilmek bir fiilin yapılış keyfiyetini bilmek demektir. O fiilin kendisi olan dili kullanabilme olayını bilmek demek değildir. Bundan dolayı Arap dili grameri hususunda uzmanlaşmış ancak Arap dilini konuşarak ve yazarak pratik yapmamış bir kimseden kardeşine, arkadaşına, ahabına iki satırlık bir mektup; haksızlığa uğramış birisinin şikâyetini ya da herhangi bir amaca yönelik bir yazıyı yazması istendiğinde birçok yanlış yaptığını görürüz. Bu hususta cümleleri düzgün kuramaz, maksadını Arap dilinin üslûbuna göre güzel bir şekilde ifade edemez. Bu rağmen fâili mefûldan; merfû‘u mecrûrdan ayıramayacak derecede Arap dili gramer kurallarını bilmediği halde sözü edilen dil melekesine hâkim oldukları için hem nazım hem nesirde mükemmel olan kimseler görebiliyoruz.⁵⁷

⁵⁵ Burada nahiv, Arapça ile ilgili bütün dil bilgisi kuralları anlamında kullanılmaktadır.

⁵⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 559-560.

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560.

İbn Haldûn, hem Arap dili sanatı demek olan gramer kurallarında uzmanlaşmış hem de Arap dilini düzgün bir şekilde konuşanlar için şu sözlere yer verir.

Gerçi dil sanatını, gramer kurallarını bilip de dili mükemmel bir şekilde kullananlar da vardır. Ancak buna az rastlanmaktadır.⁵⁸

Bu tip kimseler de genellikle Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okuyup karıştıranlar arasından çıkar. Çünkü Sibeveyhi, kitabını sadece gramer kurallarıyla doldurmamış; kitabında atasözü, özdeyiş, şiir ve deyim gibi dil melekesinin elde edilmesine imkân veren malzemeye de yer vermiştir.⁵⁹

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, gramer kitapları içerisinde de dil melekesinin kazanılmasına imkân veren kitapların bulunduğunu ve bunların en önemlilerinin Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı olduğunu zikretmektedir.

İbn Haldûn, Arap dili melekesini elde etmeye daha yatkın gramer üstatları konusunda da çeşitli mukayeseler yapar. Bu konuda Endülüslü hocaların söz konusu melekeyi elde etme ve başkalarına öğretme hususunda diğerlerinden daha yatkın olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Bunun sebebini de şöyle açıklar:

Çünkü bu melekeyi elde ederken Araplara ait şevâhid ve emsallere dayanmakta; eğitim-öğretim meclislerinde Arapça terkipleri bütün incelikleriyle kavramaya çalışmaktadırlar. Bu yüzden bu ilme yeni başlayan talebe ders esnasında meleke ile ilgili birçok şeye âşina olur. Böylece öğrenci, dil melekesini kazanma noktasında kendini hazırlar.⁶¹

Endülüslülerin dışında kalan Fas, Cezayir, Afrika ve diğer milletler, Arapça'yı diğer bilimlerin mecrâsına sokarak ele almışlar. Arapça terkiplerdeki incelikleri kavramayı bir yana bırakarak sadece terkiplerde geçen şevâhidlerin i'râbını yapmış, lisâna has izah tarzlarını ve terkipleri dikkate almaksızın sırf aklî kuralara göre bir görüşü tercih etmişlerdir. Bundan dolayı Arap dili sanatı dediğimiz nahiv, cedel ve mantıkta yer alan aklî kurallara benzer bir hale dönüşmüş ve lisâna ait bir saha ve meleke olmaktan uzaklaşmıştır.⁶²

İbn Haldûn, dil melekesi ile dil sanatı arasında yaptığı karşılaştırmalardan sonra aşağıdaki kesin sonuca varır.

Yukarıda anlatılan durum, dil melekesinin gramer kurallarını bilme anlamına gelen dil sanatından farklı bir şey olduğunu apaçık bir şekilde göstermekte-

⁵⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560.

⁵⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560.

⁶⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560.

⁶¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560-561.

⁶² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 561.

dir. Ayrıca dil melekesini elde etme başka bir deyişle dili öğrenme ve güzel bir şekilde kullanabilme bu sanattan tamamen müstağnîdir. Yani dil, gramer kuralları bilinmeden de mükemmel bir şekilde öğrenilebilir.⁶³ Sonuç olarak dil melekesi yani bir dili konuşma gramerden tamamen bağımsızdır.

İbn Haldûn, dil melekesi nazariyesi muvâcehesinde çeşitli konulara açıklık getirmektedir. Şimdi de bu konular üzerinde durmak istiyoruz.

D. Meleke Nazariyesiyle Açıkladığı Konular

İbn Haldûn, anadilde eğitim, dil eğitimi, şiir ve nesir (düzyazı) ile ilgili çeşitli düşüncelerini dil melekesi nazariyesi üzerine binâ eder.

1- Anadilde Eğitim

İbn Haldûn'a göre kendi anadili dışında eğitim gören kişi hangi dilde eğitim görüyorsa o dili konuşanlara göre geride kalır. İbn Haldûn, bu düşüncesini de Arap dili örneği üzerinden ispatlamaya çalışır.

İbn Haldûn, bir kimsenin anadilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil etme hususunda onu anadili Arapça olanlara göre geride bırakacağını savunmaktadır. Bunun sebebi ise ister şer'î ister akli ilimlerle ilgili olsun bütün bilimsel konuların zihnî ya da hayalî manâlarda bulunmasına bağlar. Şer'î ilimlerdeki bahislerin çoğunluğunu lafızlar ile Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen hükümler oluşturmakta ve tamamı tasavvura dayanmaktadır. Akli ilimler itibariyle sözü edilen manâlar ise zihindedir.⁶⁴

Dil ise akılda ve zihinde bulunan anlamların tercümânıdır. İnsan dil sayesinde zihninde bulunan bu anlamları karşılıklı münazarada, eğitim ve öğretim yaparken, bilimsel konuları etüt ederken sözlü (şifâhî) olarak başkalarına aktarır. Bu işlemi yapa yapa bu konuda pratikleşir ve dil ile anlamların zihne yerleşmesi hususunda meleke kazanır.⁶⁵

Diller ve lafızlar, zihinler arasında birer vâsita olabileceği gibi birer perde de olabilir. Aynı şekilde anlamları çözen bir bağ (râbîta) olabileceği gibi onların anlaşılmasına engel olan bir mühür de olabilir. Dolayısıyla lafızların dilsel referanslarını (lüğâvî delâletlerini) bilmek için mutlaka anlamları, onları kodlayarak ifade eden lafızlarından çıkarıp elde etmek gerekir. Bu konularla ilgilenecek araştırmacılar, iyi bir dil melekesine sahip olmalı ki zihinler arasındaki perdeyi aralayabilsinler ve lafızlar ile anlamları arasında yer alan mührü ortadan

⁶³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 560.

⁶⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 543-544.

⁶⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 544.

kaldırabilinler. Aksi takdirde lafızlardaki anlamları elde etmek eğitimini anadilinde yapmayanlar için içinden çıkılmaz bir hal alır.⁶⁶

İslam dünyasının gelişmesi ve diğer milletleri kendi hâkimiyeti altına alması sonucunda o dönemde tüm ilimler Arap diliyle tahsil edilir olmuştur. İlim tahsil etmek isteyenler, diğer lisanları değil sadece Arap lisanıyla ilgili lafız ve yazıların (hatların) delâletlerini bilme ihtiyacı duydular. Dil (el-lügâ) ise lisanda bulunan bir melekedir. Aynı şekilde yazı (hat) da bu melekenin eldeki yansımasıdır. Anadili Arapça olmayan bir kişi Arapça'yı sonradan öğrenmesi halinde dil melekesinde bir noksanlık olur. Arap dilinde ve bu dildeki lafzî delâletleri anlama noktasında zayıf olan kimse ise lafızların manalarını anlama hususunda çok zorluk çeker. Kelimeleri eksiksiz ve tabîi olarak telaffuz edemez, cümleleri mükemmel kuramaz ve bu dili kendi anadili gibi kullanamaz. Tabi ki bu durumdan istisnaları hariç tutuyoruz. Çünkü böyle istisnalar çok nadir bulunur. Ancak daha dil melekeleri yerleşmemiş yabancıların çocukları, kendi anadillerini bırakıp Arapça'yı öğrenmeleri halinde aynı zorluğu çekmez.⁶⁷

Daha önce "İslamdaki ulemânın çoğunluğu Arap değildir" yönündeki görüşümüz ileri sürülerek buradaki düşüncemize itiraz edilemez. Çünkü orada nesep-soy bakımından yabancı olmayı kastediyoruz. Dildeki yabancılık (ucmellik) ise öyle değildir. Burada ise Arapça'yı sonradan öğrenmede ortaya çıkacak zorluğu kastediyoruz.⁶⁸

Zemaşerî, Sibeveyhi gibi büyük söz ve dil üstatları Arap olmamalarına rağmen olağanüstü bir şekilde dil melekesine sahiptiler diye itiraz edilebilir. Ancak biz bu itirazı şöyle cevaplarız: "Evet bu âlimler sadece nesep-soy bakımından Arap değillerdi. Ancak onlar bu melekenin ehli olan Araplar arasında doğmuş, büyümüş ve aynı havayı teneffüs ederek yetişmişlerdir. İşte bu sayede daha ötesi düşünülemez derecede fevkalâde Arap dilini kullanmayı öğrenmiş ve söz konusu lisânî melekeye sahip olmuşlardır. Dolayısıyla söz konusu ulemâ her ne kadar nesep bakımından acem (Arap olmayan) olsa da dil ve söz açısından acem değillerdir."⁶⁹

Aynı şekilde Arap olmadıkları halde Yunanlıların ilimlerde ilerlemiş olması delil gösterilerek buradaki görüşlerimize karşı çıkılamaz. Çünkü onlar, bu ilimleri öteden beri sahip oldukları anadilleri ve kendileri arasında biline gelmekte olan yazıları (hatları) yoluyla öğrenmişlerdir.⁷⁰

⁶⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 544.

⁶⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 544.

⁶⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

⁶⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 562-563.

⁷⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

Ancak anadili Arapça olmayan kimse İslam toplumunda ilim tahsil ederken melekesine sahip olmadığı bir dil ve yazı ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla bu durum onun için bir engel olacak ve onu geride bırakacaktır. Bu durum ister İranlı, ister Rum, ister Berber, ister Türk, ister Avrupalı olsun anadili Arapça olmayan herkes için geçerlidir.⁷¹

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, ilim ve fikir hayatı için en uygun lisânın millî, kavmî ve hatta mahallî dil olduğu kanaatinde. İlmî ve fikrî hayatın tabiatında var olan zorluğa bir de lisân güçlüğü eklenirse, ilim yapmak son derece çetinleşmektedir. Arapça, gayri Araplar için ilme başlamadan önce olduğu kadar bu dili öğrenip ilme geçtikten sonra da büyük bir mânia teşkil etmektedir.⁷²

İbn Haldûn'un o dönemde anadilde eğitimin önemine vurgu yapması dikkat çekici olup günümüzde de tartışılmaya başlanan bir husustur. Ona göre her millet ve toplum eğitim-öğretimini ve bilimsel faaliyetlerini kendi öz anadilleriyle yaparlarsa daha başarılı olur. Nitekim o, bir kimsenin anadilinin Arapça olmaması, ilim öğrenme hususunda onu anadili Arapça olanlarda geride bırakır derken anadilde eğitimin önemini vurgulamaktadır.

2- Dil Eğitimi

İbn Haldûn, dil eğitimi konusunda da fikirlerini dil melekesi üzerine bina eder. Ona göre dil eğitimine hangi dil öğrenilecekse o dilin pratiğinden başlanmalıdır. Her ne kadar gramerciler (nahivciler) dil eğitiminde önceliğin kendi sanatlarına ait olduğunu söylerse de o, hakikatin böyle olmadığını düşünmektedir. Çünkü bir dil ancak o dile ait dil melekesinin kazanılmasıyla öğrenilir. Dil melekesi de ancak öğrenilecek dille ve o dili konuşanlarla haşır neşir olmak suretiyle yani bol bol pratik yaparak elde edilebilir.⁷³

3- Şiir ve Düzyazı

İbn Haldûn'a göre, hem şiir (nazım) hem düz yazı (nesir) yazma sanatlarının her ikisinin iyi seviyede aynı anda aynı kişilerde bulunması çok nadirdir. Bunun sebebini yine meleke kavramıyla açıklar. Bir sanata ait meleke yerini bulunca ikinci bir melekenin mükemmel seviyede aynı yere yerleşmesine engel olur. Çünkü insanın tabîi olarak sahip olduğu yetiler, işlenmeden önce yani ilk fitrat üzereyken kendilerinin doğal ürünü olan melekelerin oluşması daha rahat ve daha kolaydır. Şayet bu tabiata daha önce bir meleke yerleşmişse ikinci bir meleke yerleşeceği zaman bu melekeyle mücadele ederek onun hızlı bir şekilde kabul edilmesine engel olur. Dolayısıyla aralarında bir uyumsuzluk ve çatışma oluşacağı için ikinci melekenin tam olarak yerleşmesi imkânsızlaşır. Bu olay

⁷¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 545.

⁷² Süleyman Uludağ, *Mukaddime Tercümesi*, İstanbul 1983, II, 1314.

⁷³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 563.

hem teknik hem de el sanatlarının tümü için geçerlidir. Aynı şekilde birden fazla sanat ve onlara ait melekeler bir arada bulunmaz.⁷⁴

Şiir ve düz yazı sanatları anlamlarda değil lafızlardadır. Yani kelimelerde, söyleyişte ve ifade üslubundadır. Bu konuda lafızlar aslı unsurdur. Anlamlar ise lafızlara tâbi olup ikinci plandadır. Daha önce belirtildiği gibi konuşma olgusuyla alakalı olarak dilin kendisine ait bir melekesi vardır. Bu meleke, dil yoluyla tekrarlanarak elde edilmeye çalışılır. Dilde ve konuşmada bulunan ve kullanılan ise lafızlardır. Anlamlar ise zihinlerdedir. Anlamlar aynı zamanda herkesin zihninde mevcuttur. Herkes zihnindeki fikirleri gönlünce istediği biçimde tasavvur edebilir. Bu yüzden manaları zihinde biçimlendirmek için bir ustalığa ve sanata ihtiyaç duyulmaz. Lafızları edebî zevke uygun bir tarzda birleştirerek sözü oluşturmak, onu telaffuz yoluyla muhataba eksiksiz ve düzgün olarak aktarmak ise ustalık ve hüner işidir.⁷⁵

Çünkü lafızlar, anlamların kalıpları ve kapları mesabesinde. Tıpkı denizden su almak için kullanılan kapların kimi altından kimi gümüşten kimi sedeften kimi camdan kimi porselenden yapılmış olmasına rağmen hepsindeki suyun aynı su olması gibi. Burada kalite ve mükemmellik suda değil suyun içinde bulunduğu kaptadır. Aynı şekilde dil ve edebiyattaki mükemmellik dilin kullanılmasıyla alakalıdır. Herkes dili farklı mükemmellikte konuşur. Ancak muhataba aktarılan anlamlar herkeste aynı olup aralarında bir farklılık yoktur. Bundan dolayı dil melekesinin gereğine uygun olarak dili kullanamayan kimse maksadını ifade etmeye teşebbüs eder de bunu beceremezse, ayağa kalkmaya çalışıp da buna gücü yetmediği için başarısız olur.⁷⁶

IV. Sonuç

el-Mukaddime adlı eseri çerçevesinde İbn Haldûn'un dil teorisinin incelendiği bu makalede aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

İbn Haldûn, dilin mahiyeti konusundaki düşüncelerini islâmî düşünceye "bil-kuvve mevcûd ve bil-fiil mevcûd" diye bilinen düalist yaklaşım üzerine yapılandırmaktadır. Ona göre dil hususunda insanın doğuştan getirdiği konuşabilme kabiliyeti dilin bil-kuvve tarafını; bu konuşma kabiliyetinin herhangi bir toplumsal çevrede ortaya çıkması ise bil-fiil yönünü oluşturmaktadır.

Ona göre dil, insanların maksatlarını, arzularını, niyetlerini ve tasavvurlarını kendisiyle ifade ettikleri yegâne araçtır.

⁷⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 566-567.

⁷⁵ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 576-577.

⁷⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 577.

İbn Haldûn, Arap dili ile ilgili ilimleri lûgat, nahiv, beyân ve edebiyat olmak üzere dört ana kısma ayırır. Söz konusu ilimlerin en önemlisinin nahiv ilmi olduğu belirtir. Nahvin doğuşunu İslâm'ı kabul eden yabancı milletlerin etkisiyle Kur'ân kıraatinde ve konuşma dilinde yaygınlaşan hatalara (lahn) bağlar.

İbn Haldûn göre, dili kullanabilme yetisi doğuştan gelen yani Allah tarafından diğer yetiler gibi bahşedilen fitrî bir yetidir. Ancak İbn Haldûn, insanın doğuştan getirdiği konuşabilme yetisinin pratik olarak konuşmaya dönüşmesini başka bir deyişle dilin öğrenilmesini dil melekesi nazariyesiyle açıklar.

İbn Haldûn'a göre dil melekesi gramer kurallarını ezberlemek suretiyle kazanılamaz. O, dilin ancak pratik yaparak öğrenilebileceğinin savunur. Bir dilin gramer kurallarını bilmek ile o dili kullanmak ve konuşmak birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtir.

Anadilde eğitimin önemine vurgu yapan İbn Haldûn, ilim ve fikir hayatı için en uygun lisânın millî, kavmî ve hatta mahallî dil olduğu kanaatindedir. Ona göre her millet ve toplum eğitim-öğretimini ve bilimsel faaliyetlerini kendi öz anadilleriyle yaparlarsa daha başarılı olur.

Gırnata İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri

*Feridun BİLGİN**

Within The Context of Granada War (1568-1570) Relationship Between Ottoman State And Al-Andalus

In our article we will try to examine the relationship between the Ottoman State and Andalus Muslims in scape of the great Granada riot (1568-1570) which occupies Spain Kingdom will run out the physical and spitual sources of the mentioned state in the middle age Europe, and having been examining this relationship we consider the thoughts researchers on this issue. The great Granada riot which is thought as a last war of indepedece of Andalus muslims came up, because of an edict which is issued by the Spanish Kingdom in 1567. To this edict, it was forbidden to speak in Arabic and write in Arabic. Additionally, it was forbidden to wear Arabic style clothes, to cover muslims women's face and to use Arabic names. It was decided to destroy private and public baths.

Key Words: Spain, al-Andalus, Moors, War of Granada, Ottoman State

Anahtar Kelimeler: İspanya, Endülüs, Moriskolar, Gırnata Savaşı, Osmanlı Devleti

İktibas / Citation: Muhammet Abay, "Makale Başlığı", *Usûl*, 11 (2009/1), 117 - 140.

I. Giriş

XV-XVI. asırlara bakıldığında İslâm tarihi açısından iki önemli gelişmenin yaşandığını görmek mümkündür. Bunların ilki, Osmanlı Devleti'nin bir cihân devleti olarak tarih sahnesine çıkması, diğeri ise sekiz asırdır Avrupa'da Müslüman yurdu olan Endülüs'ün kaybedilmesidir¹. Osmanlı Devleti, hâkimiyet alanını genişletmek için Balkanlar'da, Akdeniz'de ve Afrika Kıtası'na yerleşmeye başlamıştır. Avrupa'da Viyana kapılarına dayanmış, Akdeniz'e Kıbrıs'ın alınmasıyla önemli bir güç olarak yerleşmiştir. Aynı dönemde İberik Yarımadası'nda, Endülüs Müslümanları'nın son kalesi durumundaki Benî Ahmer (Nasrîler)²

* Dr.

¹ Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, XII/3-4 (1999), s. 283.

² Nasrîler hanedanı (1232-1492) Hazrec kabilesinin soyundan geldiğini iddia eden Muhammed b. Yûsuf b. Nasr tarafından kurulan ve başkenti Gırnata olan Endülüs'ün son hanedanlığıdır. Muhammed b. Yûsuf Muvahhidler'in yıkılmasından sonra Gırnata ve etrafındaki bölgelerde

Devleti'nin başkenti olan Gırnata'nın³ Hıristiyanlar tarafından işgal edilmesi, Endülüs'teki sekiz asırlık İslâm hakimiyeti nihâyete erdirmiştir. Gırnata şehrinin tesliminin⁴ ardından (yaklaşık 7 yıl sonra) Katolik İspanya krallığı vaat ettiği ve garanti altına aldığı anlaşmanın maddelerine sadakat göstermeyerek hâkimiyeti altında bulunan Müslüman topluluğa her türlü zulmü reva görmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonra şiddetli asimilasyon (dînî, siyâsî, sosyal ve kültürel) politikalarına maruz bırakılan Endülüs Müslümanları tabiatıyla dönemin en güçlü İslâm devleti olan Osmanlı Devleti'nden yardım istemeye yönelmiştir⁵.

Osmanlı Devleti, bir taraftan Endülüs Müslümanları'nın yardım çağrılarında bigane kalmayıp doğrudan yardımlarda bulunmaya çabalarken, diğer taraftan da Kuzey Afrika'ya yerleşmeye başlayarak, bu bölgelerde giderek artan İspanyol saldırılarını engellemeye çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrikadaki faaliyetleri, genelde Avrupa Hıristiyanlığı'nın mânevî birliği, özelde ise İspanyol topraklarının güvenliği için bir tehdit olarak görülmesine sebebiyet verecektir⁶. Avrupa'nın bu tehdit algılamasında, Osmanlı Devleti'nin bu dönemde Viyana kapılarını dayanmasının ve Akdeniz'i bir Türk gölü haline getirme çabalarının önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür⁷.

hâkimiyet kurmuş, etrafı Hıristiyan krallıklarla çevrili olduğu halde yaklaşık 250 yıl süren bir devletin temellerini atmıştır. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr'ın İbnü'l-Ahmer olarak tanınmasıyla bu devletin bir diğer adı Benî Ahmer olmuştur. Nasriler ismi hakkında bk. Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtete' ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultâni'l-ekber*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979, IV, 172; Nasriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşî İbn İzârî, (ö.695/1295), *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. Georges Colin-E.[variste] Levi-Provençal), Beyrut : Dârü's-sekâfe, 1983, IV, 330 vd.; E. Levi-Provençal, "Nasriler", İA, IX, 114-118.

³ Sierra Nevada dağının kuzeybatı eteklerinde, Genil (Şenil)'in sağında, denizden 689 m. yükseklikte kurulan şehrin ismi günümüzde Granada olarak, Müslümanlar tarafından ise Gırnâta ve bazen de Agarnâta olarak kullanılmıştır. Endülüs'te en uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalan ve Ziriler'le Nasriler'e payitahtlık yapmış bir şehirdir; bk. Mehmet Özdemir, "Gırnata", *DİA*, XIV, 51-57.

⁴ Anlaşmanın tam metni için bk. Luis de Marmol Carvajal, *Historia de Rebellion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid: Sancha Basimevi, 1797, I, 83-98; Bu anlaşmanın geniş bir özetini Harvey Kastilya aslından İngilizce'ye tercüme etmiştir; bk. L. P. Harvey, "Capitulations of Granada", (çev. Teofilo Ruiz, (Ed. Medieval Iberia, Olivia Remie Constable), Philadelphia: 1997, s. 344-350

⁵ Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada* (haz. Benito Monfort), Valencia: Libreria de Mallén y Berard, 1830, s. 78.

⁶ Abdülcelil Temîmî, "el-Halfiyyetü'd-diniyye li's-sırâi'l-İsbâniyyi'l-Osmanî ale'l-Eyâlâti'l-Mağribiyye fi'l-karni's-sâdis aşer" (çev. Mehmet Özdemir), *İslâmî Araştırmalar*, XII/2 (1999), s. 181.

⁷ Akdeniz çevresinde Osmanlı-İspanyol mücadelesi için bk. Muzaffer Arıkan, "XIV-XVI. Asırda Türk-İspanyol Münasebetlerine Toplu Bakış", *AÜDTCF Dergisi*, XXIII/3-4 (1966), s.239-256.

Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin başlangıcı hakkında farklı tarihler verilir⁸ de araştırmacıların çoğuna göre ilk resmi temas Gırnata şehri işgal edilmeden önce 1486-1487'de Gırnata'nın son hükümdarı XII. Muhammed Ebû Abdullah es-Sagîr'in yardım istemek amacıyla, Müslümanların İspanyol yönetimi altında yaşadıkları zorlukları bir feryadnâme⁹ ile II. Bayezid'e¹⁰ bildirmesiyle başlamıştır¹¹. Aynı dönemde Gırnata Sultanı bir elçisini de Memlükler'e göndermiştir (892/1487)¹². Fakat Osmanlı padişahının dahilî meselelerle uğraşması (Cem Sultan meselesi)¹³, Memlükler'le olan ihtilâf ve Osmanlı'nın İspanya'ya müdahale edecek kadar güçlü bir donanmaya henüz sahip olmaması¹⁴ gibi nedenlerle somut bir karşılık verememiştir. Bu yardım talebinden sonra 1502 yılında ikinci kez Osmanlı padişahından ve Memlüklüler'den yardım isteyen Endülüs Müslümanları, yardım taleplerini 105 beyitten oluşan bir kasideyle¹⁵ II. Bayezid'e

⁸ İlişkilerin başlangıcını kimi araştırmacılar 1439 tarihini (bk. J.E.López de Coca Castañer "Mamelucos, Otomanos y Caída del reino de Granada", *En La España Medieval*, sy. 28 (2005), s. 230), kimisi de 1477 yılını gösterir (bk. Aziz Samih İlter, *Şimali Afrikada Türkler*, İstanbul: Vakıf Gazete Matbaa Kütüphanesi, 1936, s. 52)

⁹ Mersiyenin aslı için bk. Ebül-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkari, (ö.1041/1631), *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatib = Urfu't-tib fi't-ta'rif bi'l-vezir İbni'l-Hatib*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdır, 1988, C. IV, 486-488; Bu mersiyenin Türkçe tercümesi için bk. Sezai Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, İstanbul: Diriliş, 1985, s. 85.

¹⁰ II. Bayezid için bk. Turan Şerafettin, "Bayezid II", *DİA*, V, 234-238; Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005, II, 204

¹¹ Miguel Angel Ladero Quesada, *Granada. Historia de Un País Islámico (1232- 1571)*, Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1989, s. 248. Ayrıca bu şiirin Endülüslü şâir Ebû'l-Bekâ Salih b. Şerif er-Rundi'ye (ö.684/1285) ait olduğu (bk. J. E. López de Coca Castañer, "Mamelucos", s. 232) 1212 yılında kaybedilen ve Endülüs siyasi tarihi için bir dönüm noktası olarak belirtilen İkâb savaşının kaybedilmesinden kısa bir süre sonra işgal edilen Kurtuba, İşbiliye, Dâniye gibi İslâm şehirleri için yazılmış olduğu belirtilmiştir. Abdurrahmân Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi* (haz. Musa Duman), İstanbul: Gökkubbe, 2005, s. 136; Lütfi Şeyban, *Mudejares ve Sefarades*, İstanbul: İz Yayınları, 2007, s. 232.

¹² Ebül-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyâz (ö.930/1524), *Bedâiü'z-zühûr fi vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 1982, s. 246.

¹³ Muzaffer Arıkan-Paulino Toledo, *XIV.-XVI. Yüzyıllarda Türk-İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimize İlgili İspanyol Belgeleri*, Ankara: Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Karargâh Basımevi, 1995, s. 32; Nebil Abdülhay Rıdvân, *Cühüdü'l-Osmâniyyîn li-inkâzi'l-Endelüs ve istirdâd fi matla*, Mekke: Mektebetü tâlibi'l-Câmii, 1988, s. 133.

¹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultân Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983, II, 200.

¹⁵ Kasidenin Arapça metni için bk. Ebül-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkari, 1041/1631, *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri Kâdi İyâz* (nşr. Abdüsselâm Harrâs), Rabat 1978-79, I, 108-115; Türkçe tercümesi için bk. Azmi Yüksel, "Endülüs'ten II. Bâyezîd'e Yazılan Anonim Bir Şiir", *Belleten*, LIII/205, Aralık 1998, s.1575-1583; İngilizce tercümesi için bk. J. T. Monreo, "A Curious Appeal to the Ottoman Empire", *Al-Andalus*, XXXI (1996), s. 281-303; ayrıca bk. Mercedes Garcia Arenal, *Los Moriscos*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 1996, s. 33-41.

iletmişlerdir. II. Bayezid bu yardım talebinden sonra harekete geçerek 1504'te¹⁶ Osmanlı hizmetine giren Kemal Reis'in komutasında bir donanmayı hazırlatmış ve İspanya kıyılarına göndermiştir (1505)¹⁷. Kemal Reis'in komutasındaki bu donanma İspanya kıyılarını, el-Cezâiru'ş-Şarkıyye (Balear Adaları) ve Mâleka kıyılarını vurarak bir bazı Endülüs Müslümanlarını (Morisko)¹⁸ kurtarıp İstanbul ve Kuzey Afrika'ya taşımıştır¹⁹. İstanbul'a getirilen Moriskolar "Galata" ve "Balat" semtlerine yerleştirilmişlerdir²⁰.

Fakat, bu dönemde de Osmanlı donanmasının İspanya ve Batı Akdeniz'e açılacak kadar yeterli imkânlarla sahip olmaması²¹, Cem Sultan meselesinin hem içeride hem de dışarıda Osmanlı'yı meşgul etmesi, bu sırada Septe ve Tanca'nın Portekizliler'in elinde, Merselkebir'in ise İspanyolların elinde bulunması gibi engeller, Osmanlı Devleti'nin karadan İspanya'ya müdahalesi konusunda daha fazla ileri gitmesini engellemiştir.

Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520), Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin daha rahat sağlanması ve ilerlemesi için temellerin atıldığı bir dönem olmuştur. Çünkü bu dönemde Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika'ya yerleşmeye başlamış, Cezayir'i bir merkez haline getirmiştir. Barbaros kardeşlerinin Akdeniz'de faaliyetleri sonucunda ele geçirdikleri Cezayir (1517)²² halkının, Oruç Reis'in ölümünden sonra Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını bir arıza ile bildirmesi (26

¹⁶ Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 287.

¹⁷ Uzunçarşılı, II, s. 200; , Yüksel, *agm*, s. 1575; Şeyban, *Mudajeres*, s. 245; Chakib Benafri, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 1987), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, s. 46.

¹⁸ Köken itibarıyla "moro" kelimesinin küçültülmüş şekli olarak "küçük Müslümanlar" anlamına gelen morisco kelimesi, Endülüs Müslümanlarının zayıf, güçsüz ve zelim olduklarını vurgulamak amacıyla Hıristiyanlar tarafından kullanılmış bir kelimedir. Kavram olarak 2 Ocak 1492 tarihinde Gırnata şehrinin Hıristiyanlar tarafından işgal edilmesinden sonra İspanya'da kalan Müslümanları ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. E. Levi Provençal-M.Cavid Bay-sun, "Moriskolar", *İA*, VIII, 427-429; Feridun Bilgin, *Nasrîler (Benî Ahmer) Devleti Sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar)* (Yayınlanmamış doktora tezi, 2010), Marmara Üniversitesi, s. 16-18; Makalemizin bundan sonraki kısımlarında Endülüs Müslümanları için sadece Morisko ismini kullanacağız.

¹⁹ Ali Rıza Seyfi, *Osmanlı Meşahir Bahriyuni: Kemal Reis ve Baba Oruç*, İstanbul: Sehai Matbaası, 1325, s. 26 vd.; Mehmet Özdemir, "Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı", s. 396; Benafri, s. 46-47.

²⁰ Evliya Çelebi (ö.1093/1682), *Seyahatnâme*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1314/1896, I, 431; H.İnalçık, "Galata: Tarih", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı, İstanbul: 1994, II, 35.

²¹ BOA, MD., No: 78; Uzunçarşılı, II, 199-204.

²² Muhammed Abdullah İnân, *Nihâyetü'l-Endelüs ve Târîhu'l-'Arabi'l-Mutenassırîn*, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987, s. 385.

Ekim-3 Kasım 1519)²³, Osmanlı Devleti'nin Akdeniz'de bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yavuz Sultan Selim, bu arızadan sonra ağabeyinin yerine geçen Barbaros Hayreddin Paşa'ya²⁴ 2.000 kişilik bir askerî kuvvet gönderdi ve gönüllü olarak Cezayir'e gidecek olan askerlere yeniçerilik imtiyazı bahsetti²⁵. Daha sonra da, İspanyol kıyılarına Cezayir merkezli bir çok saldırının yapıldı ve İspanyol yönetimi Osmanlı tehlikesiyle yüzleşmeye başladı. Fakat, Osmanlı'nın bu esnada Safevî Devleti ile mücadelesi ve Mısır'daki Memlûk hânedanını topraklarına katmaya çalışması, bu akınların yeterince etkili sonuçlar vermediğini söylemek mümkündür²⁶.

Kanuni Sultan Süleyman Dönemi (1520-1566), Osmanlı-Endülüs ve Osmanlı-İspanya ilişkilerinin yağunlaştığı ve Akdeniz hâkimiyeti etrafında rekabetin zirvede olduğu bir dönem olmuştur. Bilhassa Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı yönetimine tâbi olmasından²⁷, Salih ve Turgut Reis gibi denizcilerin Osmanlı donanmasında yer almalarından sonra Batı Akdeniz'de Osmanlı ve İspanyol donanması arasında ciddi bir rekabet başladı²⁸. Söz konusu denizciler Kanuni'nin Batı Akdeniz'deki politikasında önemli bir yere sahip oldular. Bu dönemde, Barbaros'un İspanyol sahillerine yaptığı yedi sefer sonucunda binlerce Morisko Kuzey Afrika sahillerine taşındı²⁹ ve İspanyol yönetiminin malî durumu ciddi manada bu seferlerden etkilenmeye başladı³⁰.

II. Bayezid döneminde İstanbul'a getirilen ve burada haberleşme ve tercüme faaliyetinde bulunan Yahudi ve Moriskoların da Kanuni'nin Akdeniz politikası

²³ Bu arızanın tam metni ve değerlendirilmesi için bk. Abdülcelil Temimî, “Risâle min ahâli medîneti'l-cezâir ile's-Sultân Selîm el-evvel”, *el-Mecelletü't-Târihiyye el-Mağribiyye*, sy.3, Tunus 1975, s.119-120

²⁴ Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı yönetimine geçişiyle alâkalı olarak bk. Muhittin Kapanşahin, *Kanuni'nin Batı Politikası*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2008, s. 127-128.

²⁵ Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti: (1827-1847)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957, s. 3; Şerafettin Turan, “Barbaros Hayrettin Paşa”, *DİA*, V, 66.

²⁶ Şeyban, *Mudejares*, s.249; Benafri, s.48.

²⁷ Renzo Sertoli Salis, *Muhteşem Süleyman*, (çev. Şerafettin Turan), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 114.

²⁸ Batı Akdeniz'deki hâkimiyet mücadelesinde Kanuni'yi Barbaros, V. Carlos'u ise Andre Doria temsil etti; bk. Arıkan-Toledo, s.s. 35.

²⁹ Abdülcelil Temimî “Risâle min Müslimî Gırnâta li's-Sultân Süleyman el-Kânûni”, *el-Mecelletü't-Târihiyye el-Mağribiyye*, sy.3, Tunus 1975, s. 39.

³⁰ Özlem Kumrular, “İspanyol ve İtalyan Arşiv Kaynakları ve Kroniklerinin Işığında Barbaros'un 1534 Seferi”, *Türkler ve Deniz* (ed. Özlem Kumrular), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 177, dn.59.

üzerinde etkili olmaları, yakın iş birliği hâlinde Osmanlı Devleti ile çalışmaları, dönemin İspanya kralı V. Carlos'un (1516-1555) sürekli teyakkuz hâlinde bulunmasına sebep olmuştur. Bu sebeple Carlos, bir taraftan Osmanlı tehlikesine karşı güney İspanya sahillerinde ciddi önlemler alırken, diğer taraftan saldırıların asıl kaynağı olarak telakkî ettiği Kuzey Afrika'ya karşı sefer hazırlıklarına başlamıştır. İspanyolların hazırlık yaptığı bu dönemde Kanuni Barbaros Hayrettin Paşa'yı İstanbul'a davet ederek Kaptan-ı deryâliğe tayin etti (6 Nisan 1534)³¹.

Barbaros Hayrettin Paşa'nın Kaptan-ı deryâliğe tayin edilmesi Akdeniz'deki güç dengesini Osmanlılar lehine çevirmiş, başında Andrea Doria'nın bulunduğu Haçlı donanmasının, Barbaros'un komutasındaki Osmanlı donanmasına Preveze'de yenilmesiyle (1538)³², Hıristiyan dünyası Doğu Akdeniz'den sonra Orta Akdeniz'deki hâkimiyetini de İslâm dünyasına terk etmiştir³³.

Bu zaferden birkaç yıl sonra Barbaros Hayrettin Paşa'nın İstanbul'a çağrılması, Endülüs Müslümanları arasında onun İstanbul'da tutulacağı endişesine sebep olmuş, bu endişe nedeniyle, Osmanlı padişahına bir feryadnâme gönderilerek Barbaros Hayreddin Paşa'nın yeniden Cezayir'e gönderilmesi istenmiştir. Feryadnâmede, XVI. asırda Gırnata ve civar bölgelerde yaşayan Müslümanların sayılarının 364.000 olduğunu, başlarına gelen bu zorluklar sebebiyle Faslı Müslüman din kardeşlerinden yardım talep ettiklerini, fakat Faslıların kendilerine hiçbir şekilde yardımcı olmadıklarını bildirmişlerdir (18 Ekim -29 Kasım 1541)³⁴.

Kanuni döneminde Osmanlı Devleti'nin yeterli kara ve deniz gücüne sahip olmasına rağmen Endülüs Müslümanlarına yardım etmediği ileri sürülmesine rağmen³⁵ 1541-1543 yıllarında Kanuni'nin Macaristan seferiyle meşgul olması sebebiyle Moriskolara doğrudan yardım edememiştir. Fakat, doğrudan yardım

³¹ İdris Bostan, *Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri*, İstanbul: Bilge Yayın ve Habercilik, 2005, s. 66; Temimî "Risale min Müslimi Gırnata li's-Sultân Süleyman el-Kânûni", s. 40.

³² Pereveze deniz savaşı ve sonuçları için bk. Kapanşahin, s. 155-158.

³³ Bostan, *Osmanlı Gemileri*, s. 67-69; Şeyban, *Mudajeres*, s. 264; geniş bilgi için bk. Reşit, s. 120-132.

³⁴ Fas Müslümanları'nın Endülüs Müslümanları'na yardımcı olamama sebebi olarak Benî Vattâs ve Benî Sa'ad hânedanlarının Fas'ta iktidarı ele geçirmek için birbirleriyle olan mücadelesi ve İspanyolların ve Portekizlilerin Fas kıyılarını abluka altına alması olarak gösterilir; bk. Abdülcelil Temimî, "Risâle min Müslimî Gırnata li's-Sultân Süleyman el-Kânûni", s. 42; Benafri, s. 52.

³⁵ N. Ahmet Asrar, *Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi*, İstanbul: Büyük Kitaplık Yayınları, 1972, s. 286.

olanaklarına sahip olmamasına rağmen Osmanlılar'ın İspanyollar'a karşı³⁶ Fransızlar'la 1543'te iş birliği yaparak, İtalya ve İspanya'ya ait şehir ve kaleleri vurmak maksadıyla Barbaros'u Akdeniz'e göndermiştir. Konunun farklı bir boyutu da, Endülüs'e yapılacak doğrudan bir yardım esnasında, fırtına, salgın hastalık ve benzeri tehlikelerin ortaya çıkması durumunda Osmanlı'nın gücünü yitirerek İstanbul'un kaybedilmesi ihtimalidir.

Yukarıda Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin kısa bir özetini değerlendirdikten sonra biz bu makelemizde, Yeniçağ Avrupasının en güçlü devleti olan İspanya'yı iki yılı aşkın bir süre meşgul eden, sözkonusu devletin maddi ve manevi kaynaklarını tüketecek olan Büyük Gırnata isyanı (1568-1570)³⁷ çerçevesinde Osmanlı-Endülüs ilişkilerini tetkik etmeye çalışacağız. Bu ilişkileri tetkik ederken araştırmacıların bu kapsamda öne sürdükleri düşüncelerini değerlendireceğiz. Fakat daha öncesinde Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin kısa bir özetini değerlendirmiş olduk. Endülüs Müslümanlarının son kurtuluş hamlesi olarak değerlendirilen Büyük Gırnata isyanı, İspanya krallığının 1567 yılında yayımladığı bir ferman sebebiyle çıkmıştır. Bu fermana göre³⁸;

Moriskolar en geç 3 yıl içinde Kastilya dilini öğrenmekle mükellef tutulacak ve 3 yıldan sonra da kimse alenen veya gizlice Arapça konuşmayacak ve yazmayacaktı. Arapça ile yapılmış bütün mukâveleler (yapılmış olan kontrat ve yazışmalar) geçersiz sayılacaktı. (Fermanın yayımlanmasından sonraki) 30 gün içinde bütün kitaplar Gırnata Meclis Başkan'ı Deza'ya teslim edilecek, suç unsuru olanlar ayıklanarak gerisi sahiplerine teslim edilecek ve üç yıl sonra bunlar da tamamen imha edileceklerdi. Bundan böyle hiç kimse Mağribî kıyafet giymeyecek, terziler onları dikmeyecek, ipekten olanlar bir, pamuktan olanlar (Araplara has kıyafetler) iki yıllığına giyildikten sonra ortadan kaldırılacaktı. Bu iki yıl içinde kadınlar örtünmeyecek ve yüzlerini örtmeyecekti. Nişan ve düğün merasimlerinde kilise âdetlerine uyulacaktı. Bu tür kutlamalarda Cuma günü öğle vakti (Moriskoların cuma namazı kılıp kılmadıkları rahat kontrol edilsin diye) evlerin kapıları açık tutulacak, böylece Katolik görevlilerin teftiş maksadıyla

³⁶ Arıkan -Toledo, s. 243; Osmanlı Fransız iş birliğini gösteren arşiv belgelerine örnek olarak bk. BOA, MD, No: 21, Hüküm: 645; BOA, MD, No: 19, Hüküm: 713.

³⁷ Büyük Gırnata isyanının sebep ve sonuçları için bk. Bilgin, s. 106-160.

³⁸ Marmol, I, 143-145; P. Longas, *La Vida Religiosa*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 1998, s.XLV-XLVI; Julio Caro Baroja, *Moriscos del Reino de Granada: (ensayo de historia social)*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957, s. 143; Francisco A. Hitos, *Mártires de la Alpujarra en la Rebelión de los Moriscos (1568)*, Granada : Universidad de Granada, 1993, s. 37-38;

Morisko evlerine rahatça girebilmeleri sağlanacaktı. Zambra ve Leilalar-şarkı ve oyunlarla şenlik- (Katolik) dine aykırı olmamasına rağmen cuma ve bayram günlerinde yasaklanacaktı. Mağribî isim ve soyisimler terk edilecekti (kabile ismine atıf yapılan İbn gibi), kına yakmak yasaktı, şahsî ve umuma açık bütün hamamlar yıkılacaktı³⁹. Bir Moriskonun ruhsatı olsa dahi Mağribî köle edine-meyecek, siyahî köle ruhsatlarının hepsi Deza'nın tasdikinden geçecekti. Arapça kitapların Kastilya diline çevrilmeleri zorunlu olacaktı.

A. Gırnata İsyanının Hazırlık Aşamasında Osmanlı Devletinin Yardımı

Büyük Gırnata isyanının hazırlık aşamasında Osmanlı Devleti'nin tavrına geçmeden önce, bazı soruları sorulması konunun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır: Osmanlı Devleti Gırnata isyanını Akdeniz hakimiyeti için bir araç olarak mı kullandı? Gırnata isyanının uzaması maksadıyla mı donanmasını göndereceği beklentilerini sürekli canlı tuttu?

Bilindiği üzere, Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'ya yerleşmeye başlaması daha önce bu bölgeye yerleşmek zorunda bırakılmış Moriskolar arasında çeşitli alanlarda iş birliği yapmalarına sebep olmuştur. Özellikle Kuzey Afrika'daki Osmanlı yöneticileri Moriskolar'ı orduda görevlendirerek İspanyol sahillerine yaptıkları akınlarda onlardan istifade etmiştir. Bu sebeple Osmanlı leventleri-nin* İspanya kıyılarına yaptıkları başarılı baskınlarda Moriskoların büyük payı olmuştur. Zira eski memleketleri olması hasebiyle bu bölgeleri iyi tanımaktaydılar. Yine Fas'a bağlı Sale'de bulunan Moriskolar bu bölgede İspanya ve diğer Hıristiyan gemilerine karşı korsanlık faaliyetlerinde bulunarak Osmanlılar'a lojistik destek sağlamışlardır⁴⁰. Öte yandan, Moriskolar silah, barut imalatı ve gemi inşasında uzman olmaları nedeniyle Cezayir ve Bicâye'de kurulan silah ve cephan fabrikalarında çalışarak Osmanlı Devleti'ne silah sanayinde yardımcı olmuşlardır. Aralarında Reis Blanquillo, Büyük Murad ve Kaddaun'un da bulunduğu bir çok Morisko başarılı denizcilik faaliyetinden dolayı gemi reisi

³⁹ Lea, Simancas arşivinde karşılaştığı tarihsiz bir kanun metninde, Gırnata şehrindeki tüm hamamların yıkılmasının emredildiği, evinde veya başka bir yerde hamam olarak kullanılan yerleri muhafaza eden kişilere ilk seferde 50 gün zincirli hapis ve 100.000 maravidi para cezası, ikinci kez aynı suçu işlediklerinde bu cezanın iki katı, üçüncü kez işlediklerinde ise tüm malının yarısına el konularak 5 yıl kürek cezasıyla cezalandırılacağı belirtildiğini kaydeder; bk. H.Charles Lea, *İspanya Müslümanları, Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri* (çev. Abdullah Davudoğlu), İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2006 *İspanya Müslümanları*, s. 226, dn.29.

* Levent kelimesi, Osmanlılar'da denizci erlerle, taşrada görevli valilerin yanlarında bulundukları adamları için kullanılan bir tabirdir. Geniş bilgi için bk. Mücteba İlgürel, "Levent", *DİA*, XXVII, 149-151.

⁴⁰ Benafri, s. 131-133.

seviyesine ulaşmıştır. Nitekim, bu hususu İspanyol kralı II.Philip 6 Temmuz 1566'da Madrid'teki Fransız elçisine yazdığı mektupta dile getirerek bu dönemde Cezayir'de 15.000 düzenli ve iyi yetmişmiş arkebüzücü bulunduğunu ve bunların içerisinde 6.000 Morisko olduğunu belirtmiştir⁴¹. Osmanlılar'ın Cezayir ve Trablusgarb'a⁴² yerleşmeleri ve Moriskolar ile sıkı iş birliği içerisinde girmeleri onu ciddi manada rahatsız etti. Bu rahatsızlık onun, İspanyanın Andalusia kıyılarını sıkı denetim altına almasına, ülke içinde Moriskolar'ı baskı altında tutmaya ve Kuzey Afrika kıyılarına seferler düzenlemeye mecbur bıraktı. II. Philip'e göre bu iç düşman dış düşmanla birlikte hareket etmekteydi. Böyle devam edecek olursa da İspanya yeniden Endülüs olabilirdi. Bu sebeple sık sık baskı yöntemlerine başvurdu.

Ayrıca, Osmanlılar'ın Akdeniz'de İspanyollara karşı her başarısı Endülüs Müslümanlarını ümitlendirerek kurtuluşlarının ancak Osmanlı sayesinde mümkün olacağı inancına sevk etmiştir. Vahran Müftüsü el-Mağravî'nin Endülüs Müslümanlarına yönelik olarak vermiş olduğu fetvada: "Ümit ederim ki kader sizin lehinize değişir ve Osmanlılarla işbirliği yaparak Allah'a ibadet edebilirsiniz"⁴³ ifadelerini kullanması bu beklentiyi yansıtmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, Endülüs Müslümanlarının son büyük isyanının çıkmasında Osmanlı Devleti'nin doğrudan ya da dolaylı katkısı olmuş mudur? Bu husus şu an eldeki mevcut bilgilerle tevsiki mümkün olmamakla birlikte⁴⁴, kimi haberlere bakıldığında, Osmanlılar'ın Cezayir Beylerbeyi vasıtasıyla isyana müdahil olduğu görülmektedir. Belensiye Engisizyon Mahkemesi'nin 1562 tarihli raporlarındaki kayıtlara göre; Belensiye Moriskolarını temsilen fakih Pedro de Castro isimli şahıs deniz kıyısında bulunan evinde İspanya'ya gizlice gelen bazı Osmanlıları konuk ettiğini, bu şahsın konuklarına ileride çıkabilecek bir isyanda Osmanlı donanmasının İspanya kıyılarına yanaşması

⁴¹ Benafri, s. 131.

⁴² Önceleri Hafsiler'in yönetiminde olan Trablusgarp 1510 yılında Kastilya Kralı Fernando tarafından işgal edildi. Carlos döneminde Malta şövalyelerinin yönetimine bırakıldı (1530). Barbaros Hayreddin Paşa tarafından fethedilmesinin ardından (1533-1534) yeniden Hristiyanların eline geçmiş nihâyetinde ise Turgut Reis ve Kaptan-ı Deryâ Sinan Paşa tarafından Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir (1551). Bugün ise Libya adı altında Trablus, Bingazi ve Fizan bölgelerinin hepsi anlaşılmaktadır; bk. Ahmet Kavas, "Libya", *DİA*, XXVII, 174-179

⁴³ Ayrıca bu fetvada Endülüs Müslümanları'nın namaz, oruç, zekât gibi dinin asılları olan ibadetleri yerine getirmesi ve şarap, faiz ve domuz eti gibi dinen yasak olan şeylerin yenilmesi ve içilmesi ile alakalı hükümler açıklanmaktadır. Fetvanın tam metni için bk. İnân, *Nihâye*, s. 342-344; ; Ayrıca bk. Benafri, s. 47.

⁴⁴ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: İmge Yayınları, 1994, II, 471.

durumunda 60.000 silahlı askerle Osmanlı Donanması'na destek vereceklerini vaat ettiğini mahkemede itirâf etmiştir. Bu itiraflarından sonra tutuklanarak hapse atılan ve yıllarca hapis yatan fakîh Pedro, daha sonra engizisyon tarafından yakılarak öldürülmüştür (1568)⁴⁵. Aynı mahkeminin 1565 tarihli bir başka raporunda ise, Madrid'de tutuklanan bir Morisko'nun ifadelerine dayanarak Belensiye ve Aragon Moriskoları'nın da Osmanlılarla bir haberleşme ağı kurdukları ve Osmanlı'nın yardım amacıyla bir donanmayı göndereceği bilgisine yer verilmiştir⁴⁶. Hieronimo Roldan isimli Morisko'nun Belensiye Engizisyon mahkemesindeki itiraflarında, dönemin Cezayir Beylerbeyisi olan Kılıç Ali Paşa⁴⁷ bir heyeti Gırnata'ya göndererek isyân için gerekli hazırlıkların yapılması talebini içeren mektubunu isyândan bir yıl önce (1567'de) Moriskolara iletmış olduğuna yer verilmiştir⁴⁸.

Bazı İspanyol kaynaklarında yer alan bilgilere göre⁴⁹, Gırnata Müslümanları isyan öncesinde Cezayir Beylerbeyisi Kılıç Ali Paşa'ya 20 Nisan 1568 tarihli bir şikâyet mektubu göndererek, Hıristiyanların kendilerine baskı yaptıklarını, şayet kendilerine yardım yapacak olursa 45.000 kişilik silâhlı erkek Müslümana ilâveten Gırnatalı genç kızların da kendisinin emirlerine tâbi olacağını, kıyı kesimlerinden rahatça İspanya'ya çıkabileceğini ifade etmişlerdi. Bir başka raporda da bazı Kuzey Afrika ve Osmanlı denizcilerinin gizlice İspanyanın Kastilya bölgesine geçtikleri, burada sayıları 60 kişi olarak verilen Morisko ile iş birliği yaparak İspanyanın bazı kasaba ve köylerini yağmaladıktan sonra yeniden Kuzey Afrika'ya geçmek üzere iken onlarla iş birliği yapan 31 Morisko'nun tutuklandığı ve bunların Gırnata Engizisyon mahkemesi tarafından mahkûm edilerek tüm mallarının müsadere edildiği, sonra da idamla cezalandırıldıkları kaydedilmiştir.

Yukarıda ifade edilen verilere bakıldığında Osmanlı Devleti'nin isyanın çıkacağından haberdar olduğu, başlaması noktasında fiilî bir katkıdan ziyade, öncelikli olarak lojistik destek verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Os-

⁴⁵ Benafri, s. 57; Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 291.

⁴⁶ Benafri, s. 58.

⁴⁷ II. Selim tarafından 28 Ekim 1570 tarihinde Cezayir beylerbeyine atanan Osmanlı denizcisi ve kaptan-ı deryâsıdır. Asıl lakabı "Uluç" olan Kılıç Ali Paşa'nın ölüm tarihi 995/1587'dir; bk. İdris Bostan, "Kılıç Ali Paşa", *DİA*, XXV, 411-412; Rıdvân, s. 392.

⁴⁸ Don Florenci Janer, *Condicion Social de los Moriscos de España*, Madrid: La Real Academia de la Historia, 1857, s. 40; Bu olay 1567 yılında meydana gelmişti, yani isyandan bir yıl önce; bk. Lea, s. 271; Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 291.

⁴⁹ 20 Nisan 1568 tarihli bu mektubun tam metni için bk. Gines Perez de Hita, *La Guerra de Los Moriscos (Segunda Parte de Las Guerras Civiles de Granada)*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 1998, s. 4-5.

manlı kaynaklarında yer alan bir bilgiye göre Osmanlı sultanının Gırnata'da isyana hazırlanan Müslümanlara haber gönderip bu sırada Hollanda'da isyan hazırlığında bulunan Calvinistler'le ortak hareket etmelerini ve onlarla aynı anda isyana başvurmalarını tavsiye ettiğini görmekteyiz⁵⁰. Osmanlı sultanı Akdeniz'de Kıbrıs adasının henüz fethedilmediğini burada üstlenen korsanların Hacca giden Müslümanlara engel olduklarını dolayısıyla önceliklerinin Kıbrıs adasının ele geçirilmesi olduğunu, bu sebeple kendilerine şüana kadar Osmanlı donanmasını gönderemediğini ifade edip, kendilerine yapılan haksızlıklardan dolayı elem ve keder içinde olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da Muharrem isminde bir elçisini gönderdiğini, bu elçiyle istişâre ettikten sonra harekete geçmelerini ve Calvinistler'le ortak hareket etmelerini istemiştir. Osmanlı Devleti'nin bu fikrî ve lojistik desteği isyânı hazırlayanların isyânı başlatma konusundaki arzularını kamçıladığını, Osmanlı'lardan gelecek yardımı hesapladıklarını söylemek mümkündür. Gırnata isyanını planlayanlar, hem Cezayir, hem de Osmanlı'dan yardım geleceği düşüncesinden hareket etmişlerdir⁵¹.

B. Gırnata İsyânının Başlamasından Sonra Osmanlı Devletinin Yardımı

Moriskolar'la İspanyol yönetimi arasındaki huzursuzluk ve kilise çevrelerinin baskıları sonucunda II. Philip, Moriskolar'ı iyice sindirmeyi hedefleyen 1567 yılındaki kraliyet fermanını yayımladı⁵². Endülüs Müslümanlarının İspanyol yetkilileri nezdindeki bütün çabalarına rağmen bu fermanın yürürlüğe konulması ertelenmeyince, İspanyol Devleti'ni 2 yılı aşkın bir süre meşgul edecek, ülkenin maddî ve manevî kaynaklarını tüketecek ve devleti hem içeride hem dışarıda zor durumda bırakacak olan Gırnata isyanı çıktı⁵³. İsyânın başladığı esnada sadece Moriskolar değil benzer baskılar sebebiyle Almanya'da Protestanlar, Hollanda'da Calvinistler de isyan bayrağını çektiler⁵⁴. Kısa süre içerisinde

⁵⁰ Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtin*, İstanbul: Dârü't-tibaati'l-âmire, 1858, II, 550-552; Kapanşahin, s. 329.

⁵¹ Mikel de Epalza, Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V, Carlos V. y Los Moriscos y el Islam, *International Congress* (kood. Maria Jesus Rubiera Mata), 20-25 November 2000, Madrid: Universidad de Alicante 2001, s. 201-232.

⁵² Bu fermânın ayrıntıları için bk. Marmol, I, 143-145; Lea, s. 225-226, Özdemir, *Endülüs Müslümanları – I, (Siyasi Tarih)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s. 213-214.

⁵³ İsyânın farklı sebepleri için bk. Bilgin, 109-112; Benafri, s. 60-61.

⁵⁴ Andrew C. Hess, "The Moriscos An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIV/1, October 1968, s.4; Benafri, s. 61; Bazı araştırmacılara göre, Osmanlılar'ın yardımı olmasaydı daha başında din devrimi olarak adlandırılan Protestan hareketinin başı ezilirdi. Hatta Kanuni'nin Lutherle irtibata geçerek kendisine Türk yardımını iletmiştir; bk. Asrar, s. 98.

Gırnata ve civar bölgelerine yayılan bu isyanın sadece çıkarılan bir fermana yönelik başlatılan bir başkaldırı olmadığı, isyancıların vaftiz ismi Hernando de Cordova y de Valor olan ve Emevî sülâlesinden olduğu belirtilen Muhammed b. Ümeyye'yi emir seçmeleriyle anlaşılmiş oldu⁵⁵. İsyancıların asıl hedefi yeniden Endülüs İslâm Devleti'ni kurmaktı.

İspanyol yönetimi, isyânın uluslararası boyutlara taşınmadan içeride sessiz bir şekilde halledilmesi için çok çaba sarfetmiştir. II. Philip, Napolide'ki Nai-bi'ne gönderdiği mektuptan bu çabalarının olduğu anlaşılmaktadır (20 Ocak 1569): "Morisko ayaklanması haberinin İstanbul'a ulaşmaması ve Osmanlı donanmasının buraya gönderilmemesi için Gırnata meselesine gizli ve bir iç mesele olarak bakmamız gerekmektedir"⁵⁶. Fakat, Moriskoların dönemin Osmanlı padişahı II. Selim (1566-1574)'den yardım talep etmeleri olayın artık uluslararası boyuta taşındığının göstergesi olmuştur. II.Philip, savaşın başında Türkler'in başka kaygularının bulunduğunu, İspanyol kadırgalarının kıyıları koruması sebebiyle Cezayir'den isyancılara gelecek yardımın imkânsız olduğunu, her şeyi düzene sokmak Andalucia bölgesindeki yerel meclisler tarafından oluşturulacak askeri kuvvetlerin yeterli olacağını düşünmüştür⁵⁷.

Moriskoların isyan esnasında Osmanlı Devleti'nden yardım talebinde buldukları, Osmanlı sultanlarının cevabî hükümlerinden anlaşılmaktadır. Bu hükümlere konu olan Endülüs Müslümanlarının mektuplarına henüz ulaşıl-mamıştır. Cevabî hükümlerin ilki II. Selim tarafından Endülüs Müslümanları-na gönderilmişti (10 Zilkade 977/16 Nisan 1569). II. Selim bu hükümde⁵⁸ Endü-lüs Müslümanlarına; ayaklanmayı yakından takip ettiğini, gerekli yardımların zamanında yapılması için elinden geleni yaptığını, fakat donanmayı hemen göndermenin mümkün olmadığını, çünkü bu esnada Osmanlı donanmasının Kıbrıs meselesiyle meşgul olduğunu bildirmişti.

İsyanın bütün şiddetiyle devam ettiği esnada Osmanlı tersanelerinde 250 pâre geminin hazırlandığı, bu gemilerin Malta, Kıbrıs, Tunus veya İspanya üzerine çıkacakları Avrupa başkentlerinde konuşulmaya başlayınca⁵⁹ İspanyol yönetimi tedirgin olmuş, fakat bir süre sonra bu hazırlığın sebebinin donanma-nın Kıbrıs üzerine sefere çıkılması olduğu anlaşılınca rahatlamıştır. Bu dönemde

⁵⁵ Marmol, I, 251, Benafri, s. 62.

⁵⁶ Benafri, s. 62.

⁵⁷ Braudel, II, 471.

⁵⁸ BOA. MD., No: 9. Hüküm: 231.

⁵⁹ Benafri, s. 64.

bazı İspanyol yetkililerinin Osmanlı'nın isyancıları silâhlandırmadan isyanın bitirilmesi temennisinde oldukları da kaydedilir⁶⁰.

Kıbrıs üzerine hazırlıkların yapıldığı dönemde, Endülüs Müslümanlarına yardım konusu, Osmanlı sarayında tartışılmıştır. Bu tartışmaların bir tarafında yer alan dönemin sadrazamı Sokollu Mehmed Paşa'nın Kıbrıs Seferi öncesinde önceliğin Moriskolara yardım yapılması hususunda ısrarcı olmuş, fakat padişah önceliği Kıbrıs'ın alınmasına vermiştir⁶¹. Bazı araştırmacılar, Osmanlı padişahının Kıbrıs adasının ele geçirilmesine öncelik vermesini "Büyük Yahudi" namıyla anılan Josef Nassi (Jose Miquez) isimli danışmanının yönlendirmesiyle olduğunu iddia ediyorsa⁶² da bu tespitin tümüyle doğru olduğu kabul edilmemelidir. Osmanlı padişahınca Kıbrıs'a öncelik verilmesinin sebeplerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu esnada Kıbrıs'ın Vendikliler'in elinde bulunması, deniz yoluyla hac için Mısır'a giden Müslümanların güvenlik sorunu olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu husus Endülüs Müslümanlarına gönderilen hükümde açıkça zikredilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı ticaret yollarından biri olan Mısır ticaret yolunun sürekli tehdit altında tutulması, bu eyaletten gelen mallar ve vergilerin tehdit altında bulunmasına sebep oluyordu⁶³. Nitekim Kıbrıs'ın teslim edilmesini isteyen Osmanlı elçisinin Kıbrıs Limanı'nın korsanlara sığınak ve destek sağladığı suçlamasını Venedik tarafına açıkça yöneltmişti⁶⁴. Ayrıca, Afrika ticaret yollarının aktif hâle gelmiş olması, Osmanlı Devleti'nden geçen ticaret yollarının zayıflamasına sebebiyet vermesi durumunda, Osmanlı ekonomisine büyük darbeler vurabilirdi. Bu sebeple Kıbrıs ve Rodos (1522)⁶⁵ adasının

⁶⁰ Braudel, II, 473.

⁶¹ Önceliğin Kıbrıs'a verilmesi İspanyolların müttefikleri olan Cenevizliler'in tavrına bağlanmaktadır; bk. Ali Seydi, *Sokullu Mehmed Paşa*, İstanbul 1909, s. 5; Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanları'na Yardım Etmedi mi?", s. 292; Bu düşüncelere katılmadığımı ifade eden Braudel Sokullu Mehmed Paşa'nın tavrını tamamen Osmanlı siyasetinin bir yansıması olarak değerlendirip aslında Osmanlılar'ın Moriskolar'ı kendi amaçları için kullandıklarını ifade eder; bk. Braudel, II, 485.

⁶² Nassi'nin Osmanlı Devleti'nde üst düzey bir makama gelmek istediği fakat Müslüman olmaması sebebiyle bu arzusunun vergiye tâbi olan Memleketeyn beyliklerine benzer bir yer talep etmeyi düşündüğü bu sebeple Kıbrıs'ın yönetimine geçmek istediği kaydedilir; bk. Jorga, III, 128; Fakat bazı araştırmacılar ise, II. Selim'in Sokullu Mehmed Paşa'ya muhâlif olan Lala Mustafa Paşa'nın teşvikleri Şeyhül İslâm Ebussuud efendinin fetvası üzerine Kıbrıs'a öncelik verdiğini belirtir; bk. Uzunçarşılı, II, 11.

⁶³ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi (ö.1067/1657); *Tuhfetül-kibâr fi esfari'l-bihâr (Deniz Seferleri Hakkında Büyüklere Armağan* (haz. İdris Bostan), Ankara: Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı, 2008, s. 110.

⁶⁴ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005, III, 130.

⁶⁵ Rodos Adası'nın fethedilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Fairfax Downey, *Kanuni Sultân Süleyman* (çev. Enis Behiç Koryürek), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975, s. 48-70.

alınması Akdeniz ticaret yolu açısından hayati önem arz ediyordu⁶⁶. Dolayısıyla önceliğin Kıbrıs'ın alınmasına verilmesi iyi düşünülmüş stratejik bir karar olarak görülmelidir.

II. Selim, Moriskolara gönderdiği hükümle aynı tarihi (1569) taşıyan bir başka hükmü Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'ya göndererek, kendilerinin Kıbrıs meselesinden dolayı Endülüs Müslümanlarına yardım için donanma gönderebileceğini bildirdi. Fakat kendisinin Cezayir'den mümkün olan her türlü yardımı yapmasını ve düşmanın saldırılarına karşı da uyanık olmasını emretti⁶⁷. Bu emir üzerine harekete geçen Kılıç Ali Paşa Moriskolara yardım maksadıyla, Cezayir'deki Moriskoların yardımıyla oluşturduğu bir donanmayı İspanya sahillerine doğru sevk etti. Fakat donanmanın el-Meriyye (Almeria) açıklarında çıkan fırtına sebebiyle dağılması⁶⁸ üzerine yardımlar yerine ulaştırılamadı. Bir yıl sonra yeniden harekete geçen Kılıç Ali Paşa, Cezayir'den 4.000 tüfek ve mühimmat ile isyancılara askerî eğitim verecek olan bir askerî kuvveti Endülüs'e gönderdi. İsyana destek veren Türkler'in sayılarıyla alâkalı olarak araştırmacılar 100'den 4.000'e kadar farklı sayılar vermektedirler⁶⁹. Kanaatimizce bu sayı Özdemir'in belirttiği 400-500 civarında bir rakam olmalıdır. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür; Osmanlı yönetimi isyana, savaşçı askerlerden ziyade askerî eğitim verecek subay düzeyinde destek vermiştir.

Osmanlı Devleti'nin isyana destek vermesine rağmen, bu sırada Endülüs'te isyanın gidişatını olumsuz etkileyen ve isyancıların arasına nifâk tohumlarının atılmasına sebep olan bazı olaylar meydana gelmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti tarafından Endülüs Müslümanlarına gönderilen ve ismi arşiv belgelerinde "Hüseyin" olarak zikredilen yeniçeri ağasının, Osmanlı Donanması'nın geleceğini söyleyerek Moriskolar arasında mal toplaması ve bu malları kendi çıkarına kullanması isyancılar arasında ihtilâf çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çıkan ihtilâfların büyümesi sonucunda, isyancıların lideri Muhammed b. Ümeyye

⁶⁶ Kapanşahin, s. 208.

⁶⁷ BOA, MD, No: 9, Hüküm: 204, 977/1569.

⁶⁸ Benafri, s. 67; Braudel, Kılıç Ali Paşa'nın Moriskolara yardım yapma hususunda pek de istekli olmadığını, buna sebep olarak da İspanyolların denizden Cezayir'e uyguladıkları ekonomik ablukanın daha da derinleştirilme endişesi ve İspanyolların Gırnata savaşıyla meşgul olmalarından istifade ederek Tunus'u kara kuvvetleriyle ele geçirme niyetinde olmasını gösterir; bk. Braudel, II, 476-477.

⁶⁹ Bazısı 100 sayısını (bk. İlter, s. 146, Benafri, s. 67.), bazıları 4.000 (bk. Braudel, II, 478 vd. Rıdvân, s. 400), kimisi de 400-500 (bk. Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 292) rakamlarını vermektedir.

öldürülmüştür⁷⁰. Bu olaylar sebebiyle isyanın gittikçe zayıflaması ve isyancıların zor durumda kalmaları sebebiyle, bir kez daha Moriskolar, II. Selim'e müracaat etmek zorunda kalmışlardır. Fakat, bu kez İstanbul müftüsüne bir mektup gönderen Moriskolar, İspanyol ordusunun gün geçtikçe güçlendiğini, Gırnata'daki Müslüman varlığının Osmanlı donanması olmadan devam edemeyeceğini ve her zaman Osmanlı Devleti'nden yardım beklediklerini ifade etmişlerdir. İstanbul'a gelen Morisko heyeti, II. Selim'le görüşerek ona da yardım taleplerini iletmişlerdir. Her ne kadar İspanyol tarihçi Matias'dan nakledilen: "...Buna göre, II. Selim İstanbul'a gelen Morisko heyetini dinledikten sonra 2000 askerle birlikte silah ve mühimmât taşıyan 11 gemilik filonun gönderilmesini kararlaştırmıştır..." sözlerinde II. Selim'in Moriskolara yardımda bulunduğu ifade edilirse de Osmanlı padişahı, Venedikliler'in Kıbrıs'ta bulunmasının tehdit oluşturmaya devam ettiğini bu sebeple, şimdilik Osmanlı donanmasının göndermesinin sözkonusu olmadığını bir kez daha Moriskolara gönderdiği hükümde ifade etmiştir. II.Selim hükümde özetle, Moriskoların aralarındaki ihtilâflara son vermeleri tavsiyesinde bulunmuştur⁷¹. Kılıç Ali Paşa'ya da yeni bir hüküm göndererek⁷² Hüseyin isimli şahsın cezalandırılmasını emretmiştir⁷³.

II. Selim, sadece bu hükümlerle yetinmeyerek bu esnada İspanyollar'a karşı isyan hâlinde bulunan Protestanlar'la irtibata geçerek isyana devam etmeleri hâlinde onlara yardım edeceği vaadinde bulundu ve Moriskolar'la iş birliği yapmalarını istedi⁷⁴. II. Selim, Muharrem ayında bir elçisini Protestanlar'a göndererek, onlara karşı duymuş olduğu muhabbet ve dostluğunu ifade etti. Daha sonra da isyan etmeleri durumunda önceden haber vermeleri durumunda hem denizden hem de karadan askeri destek sağlayacağını bildirdi. Ayrıca, Moriskolara haber gönderip Protestanların Papalığa karşı isyan etmeleri durumunda, onların da harekete geçmelerini istediğini belirttikten sonra, Protestanlar'ın Moriskolarla haberleşip işbirliği yapmalarını istedi. Şüphesiz Osmanlı padişahının bundan maksadı Moriskoların üstündeki İspanyol baskısını hafifle-

⁷⁰ Hüseyin isimli bu şahsın kötü huylu olduğu bir arşiv belgesinde şöyle yer almaktadır: "... Hüseyin merbut demekle ma'ruf kimesne tevâbi'i ile cem'iyet eyleyüp Mehmet Bey'i katl eyleyüp mâl ve menâlin gâret eyledüğün ve me'külâtdan nesne bulunmayup zahîre bâbında müzâyaka olduğu ve mezkûr Hüseyin donanma getüreyin deyû mübalağa mâl cem eyleyüp nâ-bedid olduğu ve ol cânibe küffârın istilâ ve galebesi olup, muâvenet eylemek lazım idüğün i'lâm eylemişsiz..." bk. BOA, MD, No: 14 Hüküm: 199, 979/1570.

⁷¹ Bernafri, s. 69; Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 293.

⁷² BOA, MD, No: 14, Hüküm: 200, 979/ 1570.

⁷³ BOA, MD, No: 14, Hüküm: 199, 979/ 1570.

⁷⁴ Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtin*, II, 542-544.

terek isyanının uzun sürmesini sağlamaktı⁷⁵. II. Selim'in bu girişimleri, Moriskoların Osmanlı nezdinde yardım arayışları ve Türkler'in gözle görülür şekilde büyük hazırlıklar yaptığı istihbaratı, II. Philip'i isyanın gidişatı noktasında yeniden endişeye sevk etti. Ona göre; şayet isyan kışın da (1570 kışı) devam edecek olur ve Gırnata'nın dışındaki Moriskoların yaşadıkları bölgelere sızar ve Türkler İspanyaya müdahalede bulunurlarsa, İspanyanın yeniden Müslümanların eline geçeceğini bildirdi. Bu endişesini Vatikan'a ilettiler (26 Ekim 1570)⁷⁶. İspanyolların elde ettiği bilgiler, II. Philip'in endişelerini destekler mahiyettedir. Bu bilgilere göre; Moriskolar Cezayir'den çok sayıda çakmaklı tüfek temin ettikleri ve bu tüfeklerin İspanya'daki Moriskoların eline geçtiği bu sebeple Hıristiyanların İspanyanın her tarafında korku içinde yaşadıkları bilgisi de vardı⁷⁷.

Bu endişelerin verdiği korkuyla harekete geçen İspanyol Krallığı, isyanı bitirmek için yeni adımlar atmıştır. Osmanlı yardımını gelmeden ayaklanmaya son vermek amacıyla, 30 gün içerisinde Moriskolar ve onlara yardıma gelen Kuzey Afrikalı kuvvetlerin silâh bırakması durumunda, ülke dışından Endülüs Müslümanlarına yardıma gelen savaşçıların, Kuzey Afrika'ya dönmelerine müsaade edeceğini ve isyana katılan Moriskolara genel bir af ilân edileceğini duyurmuştur. Bu girişimden sonra binlerce isyancı silahlarını bırakıp İspanya'ya terk etmiş, İspanyol ordu komutanı Don Juan de Austria'nın çabaları sonucunda isyanın en önemli merkezlerinden biri olan Galera'nın ele geçirilmesi⁷⁸, bu sırada isyanın liderliğini yapan Mulay Abdullah'ın yakın adamlarından biri olan el-Habaqui (Gonzalo)'nin ihâneti sonucunda, Cezayir'e göndermiş oldukları yardım talebinin sonucunu göremeden öldürülmesiyle⁷⁹, Endülüs Müslümanlarının son direniş hamlesi olan bu isyan son bulmuştur⁸⁰.

Osmanlı'nın tüm yardımları, Gırnata isyanının başarıya ulaşmasına yetmemiştir. Osmanlı her defasında kendisine gelen yardım çağrılarına cevap vermeye

⁷⁵ Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 293.

⁷⁶ İspanyol yönetiminin haber kaynaklarının dönemin Venedik istihbaratı olduğu ve bu istihbaratın zaman zaman Hıristiyanların Türkler'e karşı pozisyon almalarını sağlamak amacıyla yayınlanan haberler yaymış olduğu da kaydedilir; bk. Braudel, II, 491.

⁷⁷ Sonbahar boyunca (1570) birbiri ardınca İstanbul'dan dönen Morisko elçileri Cezayir'de kabul edilerek kendilerine binlerce çakmaklı tüfek sözü verilmişti. Başka bir kaynakta karşılaşmadığımız bir bilgiyi, Fransız araştırmacı dipnot olarak vermiştir: İngilizler'in Moriskolara yardım ettiği hususu; bk. Braudel, II, 474-475, dn. 229.

⁷⁸ Lea, s. 248.

⁷⁹ Lea, s. 255.

⁸⁰ Braudel, II, 125.

çalışmış, yardım taleplerini bilhassa Cezayir Beylerbeyisi üzerinden karşılamaya çabalamıştır. Osmanlı'nın bu yardımları olmasaydı isyanın yayılması ve uzun bir süre devam etmesi sağlanamazdı⁸¹.

C. Moriskolar Arasındaki Osmanlı Devletine Dair Kehanetler

Gırnata isyanını planlayanlar Osmanlı donanmasının gelip kendilerini Katolik zulümden kurtaracağına inanmışlar ve hatta bu hususta birçok kehanetin aralarında dolaşmasını sağlamışlardı. Moriskolar arasında yaygın olarak varlıklarını sürdüren ve Türkler'i (Osmanlılar'ı) yegâne kurtarıcı olarak gören kehanetler arasında Fatih Sultan Mehmed'e ait olduğu ileri sürülen Vasiyet'te kendinden sonra Osmanlı tahtına geçecek olan Osmanlı padişahlarının fethedecekleri yerler arasında İspanya'yı da gösterdiği gibi. Bu vasiyet Moriskolar arasında elden ele dolaşmıştır⁸². Yine bir başka kehanete göre, İspanyanın günah ve fesat bataklığına battığı bir zamanda "Kasım" adında birinin çıkıp kırk iki ayda İspanya'yı yeniden fethederek adaleti sağlayacağıydı. Diğer bir kehanete göre ise, bir Morisko liderinin Osmanlı yardımıyla tekrar İspanya'yı ele geçireceği bilgisi yer almaktadır. Buna göre; İspanyanın yeniden Müslümanların eline geçtiği o gün Arapça bilmek çok önemli olacaktı, dolayısıyla Arapça'nın unutulmaması gerektiği anlatılmıştır⁸³.

Bu kehanetlerin Morisko topluluğu içinde yaygın olması -bilhassa Osmanlı'nın İspanya'yı fethedeceğiyle ilgili olanı- isyan esnasında Osmanlılarla ilişkisi olmayan bazı Moriskoların, kendi vatandaşlarının İspanya Devleti'ne karşı direnişlerini güçlendirmek amacıyla uydurduklarını unutmamak lâzım gelir. Söz konusu kehanet isyan sürecinde önemli bir işlev görek bir taraftan isyanın canlı kalmasını sağlarken diğer taraftan da İspanyol Engisizyon Mahkemesi'nin Moriskolara zulmetmesine sebep teşkil etmiştir. Engisizyon mahkemesi, Moriskoların Osmanlı Devleti'yle ilişkili olduğuna kanıt olarak halk arasında dolaşan kehanetleri göstererek Moriskoları cezalandırmıştır.

1. Osmanlı'nın Akdeniz Stratejisinde Moriskoların Yeri

Osmanlı Devleti'nin Morisko meselesini gerçekte Batı Akdeniz hakimiyetini sağlamak için İspanyaya karşı bir koz olarak kullandığını bazı araştırmacılar iddia etmişlerdir. Bunlardan biri olan Braudel'e göre; Mart 1568 tarihinden

⁸¹ Braudel, II, 479.

⁸² Benafri, s. 75.

⁸³ Benafri, s. 75.

beri Cezayir Beylerbeyi olan Kılıç Ali Paşa'nın Moriskolar için riske girmeye niyeti yoktu. O, Gırnata'yı değil kendi kentini (Cezayir) savunma peşindeydi. Kılıç Ali Paşa, Gırnata savaşını Moriskolar'dan ziyade İspanyolların kendi bölgesinde uyguladıkları ekonomik ablukanın kaldırılması için kullandı⁸⁴. Gırnata savaşını tüm Cezayir yöneticileri için özel bir yere sahip olan tasarımı – Kuzey Afrika'nın tümünün fethedilmesi amacını- uygulamaya koymak için özellikle uygun bir fırsat olarak gördü. Nitekim Gırnata savaşı devam ederken Tunus'u ele geçirdi (19 Ocak 1570)⁸⁵. Şayet, Gırnata'da savaş nedeniyle İspanyol donanması alarm durumunda olmasaydı, bu esnada Messina'da üstlenmiş olan İspanyol donanmasının harekete geçerek, Kılıç Ali Paşa'nın Tunus'u zapt etmesine izin vermezdi. Ayrıca, Gırnata isyânı İspanyanın Akdeniz'in öbür ucunda iç savaşa kilitlenmesine, Osmanlı'nın Akdeniz'de rahat hareket alanı bulmasına neden oldu, bu durum Kıbrıs'ın Türkler tarafından rahatlıkla ele geçirilmesine imkân sağladı.

Osmanlı'nın Fransa'dan Toulon Limanı'nı talep etmesi ise İspanyollar'ı endişelendirmek amacına matuftu. Çünkü böylesine bir mesafede kadırgaların kışlama sorunu varken Moriskolara donanma göndermek çok zordu. Fakat donanma gönderme ihtimalinin canlı tutulması Kanuni'nin şahin politikalarının bir eseridir. Sokullu Mehmed Paşa'nın Moriskolara yardım meselesini öncelikli bir mesele olarak Osmanlı sarayında savunması, karşıtlarınca (padişahın hocası Lala Mustafa Paşa, Kaptanı deryâ Piyale Paşa ve Yahudi asıllı maliyeci Josef Nassi), Kıbrıs'ın öncelikle fethedilmesinin önerilmesi ise, büyük bir politikanın parçasıydı. Bu politika doğrultusunda Sokullu Mehmed Paşa'nın Venedik'le, Yahudi Nassi'nin ise Cenova ve Portekiz'le ilişki kurmalarında beis görülmedi. Ayrıca Osmanlı Devleti, Moriskolar'ı cesaretsizliğe sevketmemek için, Kuzey Afrika'yı yarı-destek durumunda tutmaya devam etti. Bazen doğrudan veya dolaylı olarak İspanyol donanmasına saldırdı, bunu da Moriskoların yardım beklentilerini yok etmemek için yaptı. Bu yöntemle onları yardım beklentisi içerisinde tutarak, onların bilinçli olarak kendilerine sağlamış oldukları yardımdan, kendi işlerini tehlikeye atılmadan çözmek için faydalandı⁸⁶.

Braudel ile benzer görüşleri paylaşan Crowley'e göre; Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa derinlerdeki niyetlerine uygun olarak Moriskolar'ı kullanmıştı. Çünkü Osmanlı, planlarını birleşik bir Hıristiyan harekâtına neden olmadan

⁸⁴ İspanyollar Cezayir yönüne olan deniz ticaretini yasaklamışlardı; bk. Braudel, II, 476, dn.240.

⁸⁵ Rıdvân, s. 394.

⁸⁶ Braudel, II, 483-503.

gerçekleştirmek istiyordu. Bu niyetinin eseri olarak II. Philip'i kendi topraklarında çıkan isyanın sıkıntılarıyla baş başa bırakmıştır⁸⁷. Salgado ise, Osmanlı padişahının Endülüs Müslümanlarına yardım hususunu Cezayir beylerbeyine havale ettiğini, fakat Cezayir beylerbeyinin Endülüs Müslümanlarına minimum düzeyde destek vermeyi tercih ettiğini, bu tavrın sebebi olarak da Kılıç Ali Paşa'nın Gırnata isyanını İspanyolların Kuzey Afrika'daki tek ve yegâne müttefiki olan Tunus Hafsi Krallığı'nı ele geçirmek için bir fırsat olarak gördüğünü kaydetmiştir⁸⁸.

Yukarıda görüşleri verilen araştırmacıların ortak paydası Osmanlı'nın Gırnata savaşını ve Morisko meselesini kendi çıkarları için kullandıkları noktasıdır. Öncelikle, Braudel'in Kılıç Ali Paşa üzerinden Osmanlı Devleti'ni suçlayıp, Moriskolara yardım konusunda isteksiz davrandığını ifade etmesi, tarihî verilerle uyuşmamaktadır. Çünkü, Kılıç Ali Paşa Moriskolara yardım için bir donanma oluşturmuş, fakat Almeria yakınlarında çıkan fırtına sebebiyle bu girişim sonuçsuz kalmıştır⁸⁹. Bu üzücü hadiseden bir yıl sonra 4.000 tüfek ve çok sayıda askerî mühimmat ile isyancıların eğitimi için bir grup subayı yardım için göndermişti. Osmanlı Devleti, her fırsatta Endülüs'teki Müslüman kardeşlerine yardım etmek konusunda gayretlerini esirgememiştir. Bu durumu dönemin Osmanlı tarihçilerinden biri olan Ali Rıza Seyfi'nin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir⁹⁰: “İspanya'da olan Ehl-i İslâm'ın büyük bir kısmı artık zulme dayanamayıp İspanyollar'a isyan ettiler. Bir taraftan kavga edip bir diğer taraftan da imdat gelmesi için Hızır Barbaros'a haber gönderdiler. Hızır Bey işi öğrenince bütün kanı başına sıçradı. Mevcut 36 pâre kaliteyi imdada gönderdi...”. 1559'da Turgut Reis komutasındaki Osmanlı donanması İspanyanın Niebla kıyılarına saldırıp yaklaşık 2.500 Morisko'yu Mağrip kıyılarına nakletmiştir. 1561'de İşbiliye (Sevilla) açıklarına, 1566'da Mâleka (Malaga) ve Gırnata'ya yapılan saldırılarda şehrin içlerine doğru ilerlenmiş, Gırnata'dan 4.000 Hıristiyan esir Cezayir'e götürülmüştü⁹¹. Ne var ki bu sırada İspanyol Devleti'nin askerî gücünü meşgul eden İngiltere ve Fransa ile arasındaki ihtilâf nihayete erdirilerek bir anlaşma ile

⁸⁷ Roger Crowley, *İmparatorların Denizi Akdeniz*, (çev. Cihat Taşçıoğlu), Ankara: April Yayıncılık, 2008, s. 280.

⁸⁸ M. J. Rodriguez Salgado, Felipe II, “el Paladin de La Cristiandad” y La Paz Con el Turco, Valladolid 2004, s. 28.

⁸⁹ Benafri, s. 67.

⁹⁰ Seyfi, s. 40.

⁹¹ Şeyban, *Mudejares*, s. 279.

son bulunca (2-3 Nisan 1559)⁹², İspanyol Krallığı'nın Güney Avrupa sahillerini ve Kuzey Afrika'yı tehdit eden Osmanlı tehlikesine karşı dikkatlerini yoğunlaştırmıştır⁹³. Fakat, Osmanlı'nın Kuzey Afrika'ya yerleşmek için Tunus'u, Akdeniz'e yerleşmek için ise Kıbrıs'ı ele geçirmesi öncelikli meselesi olmuştur. Braudel'in, Sokullu Mehmed Paşa'nın Moriskolara karşı politik davrandığı düşüncesi de somut delillerden yoksundur.

Osmanlı Devleti'nin tüm çabaları Moriskolara yardım yolu üzerindeki engelleri tamamen kaldırmaya muvaffak olamadığını da göz önünde tutmak gerekmektedir. Moriskoların yardım talebinden kısa bir süre sonra Kıbrıs adasınının fethedilmesi (Eylül 1570) sonrasında Moriskolara yardımın yolu açılmış görünse de papanın öncülüğünde oluşturulan⁹⁴ Hıristiyan donanmasının 7 Ekim 1571'de Osmanlı donanmasını İnebahtı (Lepanto) Savaşı'nda yenmesi, Osmanlılar'ın Akdeniz'deki hâkimiyetlerine ciddi bir darbe vurmasıyla sonuçlanmıştı⁹⁵. Haç'ın Hilâl'e galibiyeti olarak görülen ve bütün Avrupa ülkelerinde görkemli şekilde kutlanan⁹⁶ bu yenilgiden sonra, deniz gücünü büyük oranda kaybeden Osmanlılar'ın Moriskolara yardım etmeleri önündeki engellerin artmış olduğu görülmelidir.

Bu yenilgi, Osmanlı Devleti'nin Endülüs Müslümanlarını unuttuğu anlamına gelmemelidir. Nitekim, kısa süre içerisinde toparlanan Osmanlı donanması⁹⁷ İspanya'dan Kuzey Afrika sahillerine yönelecek tehdidi bertaraf etmek amacıyla yeniden Akdeniz'e gönderildi ve Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa, Osmanlı kaptan-ı deryâlığına getirildi⁹⁸. Onun kaptan-ı deryâlığa getirilmesinin amacı hem Akdeniz'deki Osmanlı-İspanyol mücadelesine hem de Moriskoların Kuzey Afrika'ya hızlı transferlerine daha fazla katkı sağlamak olmalıdır. Bununla da yetinmeyen Osmanlı padişahı kısa bir süre sonra 1572'de Fransız Kralı IX.

⁹² Aynı yıl içerisinde İspanyol kralın Osmanlı padişahına yanında hediyeler olan bir elçi gönderdiğini, dönemin sadrazamı Rüstem Paşa'nın bu görüşmeden sonra Osmanlı donanmasını II. Philip'in topraklarına saldırmasını engellediği belirtilir; Salgado, s. 26.

⁹³ Bu Yapılan anlaşma *Cateau Cambresis* anlaşması idi; k. Temimi, "el-Halfiyetü'd-diniyye", s. 183.

⁹⁴ Bu ittifakın asıl sahipleri İspanya ve Venedik Devletleri idi. Amaç ise mülk ve menfaatlerini Osmanlılar'a karşı savunmaktı; bk. Jorga, III, 135 .

⁹⁵ İnebahtı, Osmanlı ve İslâm toplumunun gördüğü en büyük yenilgidi: "Böyle uğursuz bir savaş değil bir İslâm devletinde, Hz. Nuh gemi icat edeli beri dünya denizlerinde görülmüş değil"; bk. Arıkan, *agm*, s.104.

⁹⁶ Temimi, "el-Halfiyetü'd-diniyye", s. 184.

⁹⁷ Osmanlı donanması 6 ay gibi kısa bir sürede toparlanarak 250 parça kadırga ile yeniden denize açılmıştır; bk. BOA, MD, No: 19, Hüküm: 220.

⁹⁸ Jorga, III, 139.

Charles'e bir mektup göndererek İspanya'ya karşı ortak harekât etmeyi önerdi⁹⁹. Fakat bir taraftan Fransız kralın bu teklife olumsuz cevap vermesi, diğer taraftan Osmanlı'nın zafiyetinden istifade edilerek işgal edilen (1573) Tunus'un yeniden ele geçirilmesinin ehemmiyet¹⁰⁰ arzetmesi üzerine bu düşünceden vazgeçildi¹⁰¹. Bu noktada şu hususun altını çizmekte fayda görmekteyiz: Osmanlı Devleti Kuzey Afrika'ya tam manasıyla yerleşip Moriskolara yardım meselesini Garp Ocakları'na¹⁰² bırakmış, buradan her türlü yardımın yapılmasını sağlama yoluna gitmiştir.

Tüm bu tarihî veriler göstermektedir ki Osmanlı'nın bu dönemde donanmasını doğrudan İspanya üzerine göndermesi, bir maceraya atılması anlamına gelmekteydi¹⁰³. Bu sebeple, Osmanlı Devleti'nin öncelikle, Kuzey Afrika ve Akdeniz'e yerleşip, daha sonra Morisko meselesini kesin çözüme kavuşturma niyetinde olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı bir taraftan Kuzey Afrika'da kökleşmeye çalışırken diğer taraftan da Katolik inancına karşı isyan eden Protestan hareketini destekleyerek İspanyol Devleti'nin Moriskolar üstündeki baskısını azaltma yoluna gitmiştir. Bu amaçla, Avrupa'da papaya karşı ne kadar reformist hareket varsa hepsini desteklemiştir¹⁰⁴.

2. Gırnata İsyanından Sonra Osmanlı-Endülüs İlişkileri

İspanyol Devleti, Gırnata isyanının bastırılmasından sonra kendisini Osmanlı karşısında yalnız hissetmeye başlayınca bir ateşkes anlaşması için İstanbul nezdinde gizlice görüşmelerde bulunmuştur (1572)¹⁰⁵. Fakat, bu girişimden sonuç alamamıştır. Nitekim bu girişimden bir müddet sonra Tunus Osmanlılar

⁹⁹ Mektupta harekât üssü olarak kullanmak için Toulon Limanı'nı istemişti; bk. Benafri, s. 73; Braudel Toulon Limanı'nın Osmanlılar tarafından istenmesini 1567-1568 yıllarında Fransız-İspanyol yakınlaşmasına başlayıp soğumaya yüz tutmuş Osmanlı-Fransız ilişkilerini yeniden canlandırma amacına matuf olarak görür; bk. Braudel, II, 486.

¹⁰⁰ Tunus'un yeniden ele geçirilmesi Osmanlı Devleti'nin Batı Akdeniz'deki faaliyetlerinin sürdürülmesi ve Moriskolara yeniden yardım yapılabilmesi için önem arz etmekteydi. Bu sebeple vezir Koca Sinan Paşa komutasındaki Osmanlı donanması Tunus'u ele geçirdi (24 Ağustos 1574). Ayrıntılı bilgi için bk. Jorga, III, 142.

¹⁰¹ BOA, MD, No: 19 Hüküm: 199, 980 /1572.

¹⁰² Garb Ocakları XVI. yy'da Osmanlı hâkimiyetine giren Tunus (1574), Cezayir (1516) ve Trablusgarp'taki (1551) yeniçeri ocaklarının zamanla güçlenip idareyi ele almalarından sonra, bu üç eyaleti birden ifade için kullanılan bir deyimdir. Geniş bilgi için bk. Atilla Çetin, "Garb Ocakları", *DİA*, XIII, 382-386.

¹⁰³ Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 290; Şeyban, *Mudejares*, s. 275; Konuyla alakalı belgelerden biri için bk. BOA, MD, No: 52, Hüküm: 718.

¹⁰⁴ Kapanşahin, s. 329.

¹⁰⁵ İspanyollar barış görüşmelerini kendi adlarına yürütmek için başta Yahudi Nassi olmak üzere diğer ülke elçilerinden faydalanmışlardı; bk. Jorga, III, 141.

tarafından yeniden fethedilmiştir (1574)¹⁰⁶. Bir müddet sonra da Fas kendiliğinden Osmanlı yönetimine bağlanmıştır (1576)¹⁰⁷. Bu iki gelişme İspanyol yönetimini Osmanlılar'ın Endülüs Müslümanlarına daha rahat yardım etmesinin yollarını açacağı endişesine sevk etmiştir. Bu dönemdeki Engizisyon kayıtlarından birinde Moriskoların İspanyollar'a karşı yeni bir isyan hazırlığında oldukları belirtilmektedir. Bu belgede, François Nalias isimli bir Protestan ile Lope Darcos isimli bir Morisko'nun Engizisyon kayıtlarındaki itiraflarından (1575); isyan etmeleri durumunda Fransa'nın Bearn valisinden, Cezayir ve İstanbul'dan destek sözü aldıkları yer almaktadır. 1573'te hazırlanmaya başlanan ve 1577'de tamamlanan plana göre, Fransız kuvvetleri kuzeyden Aragon bölgesine girecekti. Osmanlı donanması ise biri Denia, biri Perpignan ve Barselona arası bir diğeri de Mürsiye ve Belensiye arasından olmak üzere üç noktadan denizden harekete geçecekti. Moriskoların kurtuluş için umutlarının sönmediğini, Fransa'dan ve Cezayir üzerinden gelecek yardımları beklediklerini gösteren bu isyan planı uygulanamadı¹⁰⁸. İlerleyen zamanda Aragon Engizisyon Mahkemesi'ne sunulan bir başka raporda (1582) Osmanlı Devleti'nin Cezayir ile birlikte Fransa'nın yardımıyla İspanya'yı işgal edeceği, bunun için Fransa'ya gönderilen ajanın dönmesinin beklendiği belirtilerek Morisko tehlikesine dikkat çekilmiştir. Fakat Fransa'ya haberin doğruluğunu tasdik için gönderilen İspanyol ajanın yalancı biri olduğu tespit edilince haberin doğruluğu kesin olarak kanıtlanamamıştır¹⁰⁹.

II. Selim'den¹¹⁰ sonra Osmanlı tahtına oturan Sultan III. Murad (1575-1595), tüm gücünü Safevîler'e karşı kullanmak istemesi sebebiyle bir süre sonra, Osmanlılarla İspanyollar arasında bir barış anlaşması imzalandı (1580)¹¹¹. Bu anlaşmadan sonra, Osmanlı Devleti bir süreliğine de olsa dikkatlerini Morisko meselesinden ayırdı. Fakat bu anlaşmanın bozulması sonrasında Murad Reis komutasındaki 10 kadırğa, İspanyol kıyı kenti Alicante'ye saldırıp tahrip etti (1584). Bir diğer Osmanlı deniz kuvveti Cezayir Beylerbeyi Uluç Hasan Paşa

¹⁰⁶ Tunus'un ele geçirilmesi Osmanlı Devleti'nin İnebahti'ya verdiği bir cevap olarak değerlendirilmiştir; bk. H. Muharrem Bostancı, *19 Numaralı Mühimme Defteri: (Tahlil-Metin)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2002), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, s. XV.

¹⁰⁷ Fas elçileri tabiiyetlerini sunmak için İstanbul'a içerisinde fildişinden iskembelerin bulunduğu hediyeler ve 5.000 altın vergiyle gelmişlerdi; Jorga, III, 218.

¹⁰⁸ İnân, *Nihâye*, s. 382.

¹⁰⁹ Lea, s. 273-276.

¹¹⁰ II. Selim Tunus'u fetheden ordu İstanbul'a döndükten birkaç gün sonra hayata gözlerini yumdu (12 Aralık 1574), bk. Jorga, III, 143.

¹¹¹ Kemal Beydilli, "İspanya", *DİA*, XXIII, 165; Jorga, III, 144.

komutasında, Barselona ve civar bölgelerine saldırarak 2.000 Morisko'yu kurtardı¹¹². Aynı yıl Belensiyeli 2.300 Morisko, daha sonra da Kalosa şehrindeki bütün Moriskolar Osmanlı leventleri tarafından kurtarıldı. Bazı kaynakların ifadesine göre, Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa komutasında hazırlanan 300 gemilik büyük bir donanmanın Malta veya İspanya üzerine gitme ihtimali, donanma maliyetlerinin ağır olması¹¹³ sebebiyle gerçekleşmedi. III. Mehmed döneminde (1595-1603) Eğri seferini tebrik için İstanbul'a gelen (1596) Fransız elçisinin İspanyollar'a karşı ortak harekete geçilmesi teklifinde bulunsa da¹¹⁴ Osmanlı yönetimi, bu sırada Anadolu'da patlak veren Celali isyanları ve Avusturya cephesinde devam eden savaşlar sebebiyle bu teklife olumsuz cevap vermek zorunda kaldı¹¹⁵.

II. Sonuç

Osmanlı Devleti, durum ne olursa olsun, yakalamış olduğu her fırsatta Endülüs Müslümanlarına yardım yapmaktan geri durmamıştır. Gerek Kuzey Afrika'da gerekse Akdeniz'de hâkimiyet kurma girişimlerinde dönemin en güçlü İslâm devleti olduğu bilinciyle hareket etmiştir. Bu kapsamda, Müslümanların rahat bir şekilde deniz yoluyla hacca gitmelerini sağlamayı kendine görev saydığı gibi, denizin öbür tarafında her türlü gayr-ı dinî ve insanî baskılara maruz kalan Endülüs Müslümanlarına hiçbir koşul öne sürmeden yardımlarını esirgememiştir.

Osmanlı Devleti, Gırnata isyanının (1568-1570) hazırlık aşamasında lojistik destek vermiş, isyanın zamanlaması konusunda Endülüs Müslümanlarına yardımcı olmuş, Hollanda'da Kalvinistler'e haber gönderip eş zamanlı olarak İspanyol krallığına harekete geçilmesi konusunda girişimde bulunmuştur. İsyanın başlamasından sonra da hem askerî techizat hem de asker desteği sağladığı dönemin Osmanlı arşiv belgelerinde açıkça görülmektedir. İsyan sonrasında ise Osmanlı Devleti İspanyol sahillerine gönderdiği gemilerle bir çok Endülüs Müslümanını kurtarıp Kuzey Afrika'ya taşımıştır. Ayrıca bu dönemde Endülüs

¹¹² Yılmaz Öztuna, *Kanuni Sultân Süleyman*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, IV, 351.

¹¹³ XVI. asrın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin gelirlerinde ciddi bir azalmanın yaşandığını görmekteyiz. Çünkü bu dönemde İran'la yapılan savaş ciddi masraflara sebebiyet veriyordu. Anadolu'dan toplanan vergilerde azalmanın olması devletin yeni vergiler koymasına ve Gayr-ı Müslimler'den sadece deniz savaşları esnasında toplanan avarız vergisini her yıl düzenli şekilde almaya başlamasına neden oldu; bk. Jorga, III, 200.

¹¹⁴ Elçi Fransız donanmasına katılacak 100 pâre kadar Osmanlı gemisinin bütün masraflarının Fransa tarafından karşılanacağı teklifinde bulundu; bk. Uzunçarşılı, II, 206; Benafri, s. 74.

¹¹⁵ Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", s. 294.

Müslümanlarına yardım konusunda uluslararası girişimlerde bulunmayı da ihmal etmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin Gırnata savaşını ve Morisko meselesini Akdeniz hakimiyetini sağlamak için bir araç olarak kullandığı iddiası tarihi verilerle uyuşmamaktadır. Dönemin arşiv belgelerine bakıldığı zaman yardım konusunda azami gayretin gösterildiği görülmektedir. Bu arşiv belgelerinde Osmanlı padişahlarının yardım konusundaki hassasiyetlerine rağmen, doğrudan yardım konusundaki engeller açıkça zikredilmiştir. Bu engellerin başında Gırnata savaşı esnasında Kıbrıs ve Malta adalarının henüz Osmanlı hakimiyetine geçmemesi gösterilmiştir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin bu dönemde celâli isyanları gibi dahili problemlerinin olması dikkatlerini Endülüs'e yardım konusuna yoğunlaştırmasını engellemiştir.

***Al-Ghazali and Theory of The Soul: A Comparative Study/
Gazâlî ve Ruh (Nefs) Teorisi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma***

Noor Shakirah Mat Akhir, Pulau Pinang: The Universiti Sains Malaysia
Cooperative Bookshop Ltd. 2010, s. 315

*İsmail ALBAYRAK**

2011 yılı, büyük alim İmam Gazali'nin 900. vefat yıl dönümüdür. Yaklaşık bir milenyumdur yazmış olduğu pek çok eserle hem İslam aleminde hem de Batı dünyasında etkisini sürdüren Gazali'nin düşünce dünyasına yeni bir soluk getiren önemli bir eserle karşı karşıyayız. Zamanlama açısından oldukça hassas bir yere sahip bu eser Malezyalı İslam çalışmaları uzmanı Dr. Nur Şakira Mat Ahir'e aittir. Dr. Nur Şakira, Leeds Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezini 2010 yılında biraz daha geliştirerek kitap haline getirmiştir. Bu değerli çalışmasında yazar, İmam Gazali'nin hayatı, eserleri ve sonraki dönemlere etkisi başta olmak üzere pek çok konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bununla birlikte kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere asıl temanın İmam Gazali'nin ruh (nefs) anlayışı ve şahsiyet kavramıyla ilgili değerlendirmelerine yoğunlaştığı görülmektedir. Kanaatimce bu eserin orijinallığı, yazarın da belirttiği gibi, pek çok akademik çalışmaya felsefi açıdan konu olan Gazali'nin ilk defa geniş bir şekilde insanın psikolojik yapısını ve bu yapının insan karakterini (ya da şahsiyetini) anlamadaki katkısını ele almasında yatmaktadır.

Yedi kısımdan oluşan eserin ilk bölümünde (4-17) Gazali'nin yaşamış olduğu sosyo-politik çevre ile birlikte hayatı ve eğitimi hakkında şümulü bilgi verilmektedir. İkinci bölümde (18-84) Gazali'nin meşhur otobiyografisi *el-Munkız mine'd-Dalal* adlı eseri analiz edilmektedir. Araştırmacı, İmam Gazali'nin 'ilim' konusundaki düşünceleriyle birlikte yaşadığı sıkıntılı akli ve entelektüel süreci değerlendirmektedir. Ayrıca tasavvuf ve kelam ilmi ve bu iki önemli disiplinin Gazali tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde de sık sık durmaktadır. Gazali'nin diğer eserlerinin de zaman zaman tartışma konusu edildiği bu bölümde kelami spekülasyonlardan tasavvufi tecrübeye, şüphenin fitriliğinden felsefecilerin bidatlarına kadar farklı meseleler eleştirel bir şekilde ele alınmaktadır. Bu nedenle ikinci kısımda yazar sadece *el-Munkız*'la ilgili bilgi vermekle yetinmemekte bilakis Gazali'nin diğer eserleri ve bu eserlerin bir taraftan tarihsel arka planı ve kronolojisi diğer taraftan da muhatap kitlesi hakkında okura önemli ipuçları sunmaktadır. Özetle Gazali'ye göre

* Australian Catholic University (ACU) Öğretim Üyesi (Prof. Dr.).

tasavvuf, Kur'an ve Sünnet ile eğitilmiş/yetiştirilmiş bir aklın kontrolü altında olduğu müddetçe gerçek mutluluğun yegane adresidir (78).

Üçüncü bölüm (85-110) Gazali'nin emeklilik döneminde ele aldığı başyapıtı (magnum opus) İhya Ulûmi'd-Din üzerinde durmaktadır. Yazar İhya'yı hususiyle sağlıklı bir toplumun inşası için gerekli olan reformlar üzerinde durduğu için ilk sosyolojik çalışma kabul etmektedir (98). Bu bölümde Yazar, Gazali'nin İhya ile bir taraftan toplumun maneviyatını yükseltmeyi amaçlarken kullandığı doneleri tartışırken diğer taraftan da dünyevileşmeye karşı da halkı nasıl sakındırdığını uzun örneklerle izaha çalışmaktadır. Dördüncü bölümde (111-217) ise öncelikle meşhur üç Yunan filozofunun (Eflatun, Aristo, Platon) nefis konusundaki düşünceleri özetlenmektedir. Hususiyle ruhun bedenle ilişkisi ve maddi-ilahi yönü ile farklı boyutları ele alınmaktadır. Benzerlik ve farklılıkların çok güzel bir şekilde gösterildiği bu bölümde Yunan filozoflarının ruh-beden ilişkisini metafiziğin önemli meseleleri arasında değerlendirdikleri açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Bundan sonra da iki Müslüman filozofun (Farabi, İbn Sina) kozmolojisinde ruh ve beden ilişkisi işlenmektedir. Yazar Müslüman filozofların Yunan filozoflarından etkilendikleri ve ayrıldıkları noktaları geniş bir şekilde tahlil etmektedir. Bu çerçevede Müslüman filozofların ruh, emir ve ilim gibi anahtar kavramlarla ilgili değerlendirmeleri de ayrı bir öneme sahiptir. Yazarın da Tritton'dan alıntı yaparak değişik bir vesileyle işaret ettiği gibi nefsin varlığını kabul onu tanımlamaktan daha kolay görünmektedir (173). 106 sayfadan oluşan bu bölümün en geniş kısmı Gazali'nin nefis anlayışına ayrılmıştır. Burada Gazali kalb, ruh, ilm, ve nefis kavramları üzerinde durmakta, insan nefsinin (ruh) Allah'ın emri altında olduğunu, insanın özünün bölünmez bir parçası olduğu, ve takdir dünyasına ait olup ebedi olmadığını söylemektedir (179). Yazar daha sonra Gazali'nin hayvani ve ruhi nefis ayrımına dikkat çekmekte ve hayvani nefsin ölümle son bulacağını söylemektedir.(180). Ruhi nefis ise ne cisim ne de arazdır, bilakis o kalpte var olan bir cevher (185). Gazali'ye göre insanda bu nefsin varlığı onun ilmi kapasitesine, emaneti kabulüne ve halife oluşuna açık delildir. Buradan da nefsi bilmenin Tanrı bilgisi için önemli bir adım olduğu konusuna geçerek meseleyi ilim bağlamında genişletmektedir. Gazali'nin nefsi ilmin meskeni kabul etmesi ve peygamberleri de genel olarak nefis doktorları olarak değerlendirmesi bu bölümün önemli konuları arasındadır.

Beşinci bölümde (219-252) Gazali'nin nefis teorisindeki manevi dinamikler üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde uzun uzun insani bilgi ile ilahi bilgi konusu işlenmekte ve Gazali'nin maneviyat hakkındaki genel görüşleri ele alınmaktadır. Bölümdeki anahtar kavramlar İhya'daki Kitabu'l-İlm bölümüyle Mişkatu'l-Envar'dan alınmıştır. Gazali'nin nefis teorisi onun akıl anlayışıyla yakından ilişkili olduğu için insanı diğer canlılardan farklı kılan aklının değişik işlevlerine sık sık

vurgu yapılmaktadır. Maneviyat konusunda da özellikle havas ve avam ayrımı yapan Gazali'nin ilim ile amel arasında kurduğu ilişkiyi inceleyen yazar çok güzel bir şekilde konuyu özetlemektedir. (245-250). Altıncı bölümde (253-282) ise Gazali'nin karakter ve kişilik kavramı üzerinde durmaktadır. Araştırmacı öncelikle karakter, kişilik, bireysellik gibi temel kavramlar üzerinde durduktan sonra Gazali'nin Kur'ânî yöntemi takip ederek kişilik kavramını biyolojik olarak değil ruhi açıdan (manevi olarak) tanımladığına dikkat çekmektedir (255-7). Güzel karakter ve kötü karakterin özellikleri hakkında da Gazali'nin yaklaşımlarını değerlendiren yazar genelde onun karakteri nefsin bir iç dinamiği ya da boyutu olarak kabul ettiğini söylemektedir. (267). Karakter değişimi, nefsin tezkiyesinde karşılaşılan engeller, orta yol, hikmet, adalet, cesaret gibi önemli hususları da bu çerçevede tahlil eden araştırmacı zaman zaman da Gazali'nin farklı eserlerindeki değerlendirmelerindeki tenakuzlara dikkat çekmektedir.

Son bölümde (7. Kısım; 283-298) ise, nefis paradigması ve modeli ele alınmakta ve genel bir değerlendirmeyle eser sonuçlandırılmaktadır. Gazali insan tabiatını unutmadan kalp, ruh, nefis ve akıl arasındaki ilişkinin değerlendirildiği bu bölümde genel bir sonuç kısmı da yer almaktadır. Başta da ifade edildiği gibi eser Gazali'nin öğretisinde nefis/ruh anlayışı ve karakter kavramını ele almaktadır. Konuyu değişik açılardan ele alan yazarın kullandığı kaynaklar oldukça zengindir. Gazali'nin kendi eserlerini de kronolojik olarak ele alan yazarın, Gazali'nin konuyla ilgili görüşleri ile bizzat yaşamış olduğu manevi gelişim süreci arasında ustaca irtibat kurması çalışmaya farklı bir renk katmaktadır. Ayrıca çok sık olmamakla birlikte yazarın Gazali'ye yönelttiği eleştiriler de burada zikredilmeye değerdir. Çok az yazım hatasının yer aldığı çalışma özgün ve emek mahsulüdür. Eserde zaman zaman tekrarlarla karşılaşılrsa da, içerik zenginliği bize Gazali'nin bir milenyum sonra da hala çalışılacak pek çok yönünün olduğunu göstermektedir. Genelde İslam çalışmaları, özelde ise felsefe konularına meraklı her okuyucunun başvuracağı bu değerli eserin kendinden sonra yapılacak diğer çalışmalara ufuk açması temennisiyle.

Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı

H. Mehmet Günay, İstanbul: Nün Yayıncılık, 2008, 168 s.

Şükürü ŞİRİN*

İslam Hukuku'nun en temel kavramlarından olan batıl-fasit ayrımı, toplumun bütün bireylerini ilgilendirmesi açısından güncelliğini ve önemini hiç yitirmeyen evlenme akdinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Klasik fıkıh eserlerinde ve

* Sakarya Üniversitesi SBE Arap Dili ve Belâğâtı Anabilim Dalı (Okutman)

hatta modern çalışmalarda çok da belirgin bir şekilde ortaya konulmamış olan bu ayırım muhtemelen, oldukça karmaşık yapısı, iç içe geçmiş birçok farklı boyutunun olması ve bunların her birinin ayrı ayrı ama bir bütün halinde analitik bir tahlile tabi tutulmadan anlaşılmasının pek mümkün olmaması gibi nedenlerle zorluğunu korumuştur. Bu karmaşık yapı neticesinde de bir yerde fasit olarak nitelenen bir akit şekli bir başka yerde batıl olarak nitelenebilmektedir.

H. Mehmet Günay, konunun sunumu başlığı altında böyle bir çalışmanın neden gerekli olduğunu yukarıda vermeye çalıştığımız şekilde açıkladıktan sonra nasıl bir yöntemle konuyu ele aldığını anlatarak çalışmasını beş bölüm ve ardından da sonuç kısmında toplamıştır.

Birinci bölümde ‘Hükümsüzlük Teorisi Açısından Evlenme Engelleri’ ele alınmış, genel olarak akit teorisi ve evlenme akdi hem klasik eserlerde yer alış şekliyle ve hem de konunun çağdaş literatürde ele alınışıyla devam ettirilmiştir. Yazarın ifade ettiğine göre Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhepler, kural olarak akitlerde rükün ve şart ayırımını kabul etmektedir. Bununla beraber, akdin kurulması ve geçerli bir şekilde sonuç doğurması için gerekli olan şartları in’ikat ve sıhhat gibi ayrı bir sınıflamaya tabi tutmadıkları gibi, rükün ve şartlardaki eksikliğin türüne göre akde farklı hükümsüzlük müeyyideleri de bağlamamaktadırlar. Hanefî mezhebinin geliştirdiği akit teorisi ile diğer mezheplerinki arasında köklü ve yapısal farklılıklar bulunduğunu ifade eden Günay, modern dönem müelliflerinin de konuya ilişkin farklı eğilimlere sahip olduklarını belirtir. Modern dönem müellifleri arasında, tıpkı ibadetlerde olduğu gibi evlenme akdinde de batıl-fasit ayırımına yer olmadığı, sadece sahih ve gayri sahih olmak üzere iki çeşit evlenme akdinin varlığını kabul edenler bulunmaktadır. Bazı müellifler ise evlenme akdinde batıl-fasit ayırımının varlığını kabul etmektedirler. 1917 tarihli *Hukuk-i Aile Kararnamesi* de fasit ve batıl evlenmeler arasında fark olduğu esasına göre düzenlenmiştir.

Modern dönem müelliflerinin, eşler arasında evlenme engellerinin bulunmaması şartının, akdin hangi grup şartları arasında yer aldığı konusunda farklı kanaatler taşıdıkları ifade edilmiş ve bu görüşler beş grup olarak kategorize edilmiştir. Yazar tarafından her bir görüşün değerlendirmesinin de uzun uzun yapıldığı bu bölümün sonunda Ebû Hanîfe ve İmameyn’in konuyla ilgili görüşleri değerlendirilmiş ve eserin bundan sonraki bölümlerinde de sıkça karşımıza çıkacak olan gayri sahih evliliklerin üç çeşit olduğu sonucuna varılmıştır. Bunlar; 1. “Yokluk” anlamında batıl. 2. Teknik anlamda fasit. 3. Dar ve teknik anlamda batıl.

İkinci bölümde “Şüphe Doktrini Açısından Evlenme Engelleri” incelenmiştir. Evlilik akdi ile zınayı birbirinden ayıran ve kadınla erkek arasında gerçekleşen cinsel ilişkinin zina kabul edilmemesini ve dolayısıyla da haddin düşürülmesini gerektiren

husus milk ya da milk şüphesidir. Yani bir ilişkinin zina olmaması için evliliğe dayanması ya da evlilik şüphesinin bulunması gerekir. Bununla beraber kavramsal açıdan zina tanımının kapsamına giren her fiil de her zaman haddi gerektirmeyebilir. Çünkü zina, haddi gerektiren cinsel ilişkiden daha genel bir kavram olarak kabul edilmiştir. İşte tanım gereği zina sayılmakla beraber bir ilişkiden haddin düşmesini gerektiren şüpheler üç başlık halinde sıralanmıştır:

Mahal şüphesi (Şübhētün fi'l-mahal): Evlenilmesi söz konusu olan kadının, akdin mahalli olmaya elverişli olup olmadığı hususunda ortaya çıkan bir şüphe dir. Mesela bir evlenme akdinde, akdin mahalli olan kadının haram olduğuna dair güçlü bir delilin varlığının yanı sıra helal olduğuna dair de zayıf bir delil bulunabilir. Böyle bir durumda güçlü olan delile göre hüküm verilmesi gerekirken nikah akdi ve akabinde de cinsel ilişki gerçekleşse, kendisi zayıf olan ama kuvvetli bir şüphe meydana getirmesi nedeniyle kadının helal olduğunu gösteren delil gereği had düşecektir. Bununla beraber mahal şüphesi ile kurulan evliliklerin fasit olduğu, buna rağmen bu evliliklerden doğan çocuğun nesebinin sabit olacağı ve ayrılan kadının iddet bekleyeceği hususunda görüş birliği vardır.

Karıştırma şüphesi (Şüphetü'l-iştibâh): Bir kişinin aralarında evlenme engeli bulunan bir kadınla, kuvvetli ya da zayıf şer'i bir delile dayanmaksızın helal olduğunu zannederek evlenmesi ve bunun sonucunda da cinsel ilişkiye girmesidir. Ortada helalliğe dair güçlü ya da zayıf herhangi bir delil bulunmadığı için bu şüphe tamamen subjektiftir. Dolayısıyla bunun iyi niyete ve karıştırmayı haklı kılacak bir gerekçeye dayanması şarttır. Kabul edilebilir bir mazerete dayalı iştibah şüphesi haddi düşürürken fiilin zina vasfını ortadan kaldırmamaktadır. Ortada hukuken dikkate alınacak bir akit olmadığı için doğan çocuğun nesebi sabit olmadığı gibi, ayrılan kadının iddet beklemesi de gerekmecektir.

Akit şüphesi (Şüphetü'l-akd): Hukuk nazarında gerçek bir varlığa sahip olmayıp şeklen mevcut olan bir evlilik akdine dayanarak cinsel ilişkiye girilmesi durumunda ortaya çıkan şüphe dir. Yazar bu bölümde, çok hassas ve dakik incelemeler gerektiren bir konuyu oldukça başarılı bir şekilde ortaya koymuş, bu konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe ve İmameyn'e isnad edilen örnekleri tekrar analiz etmiştir. Sonuç olarak akit şüphesinin varlığını kabul ettiklerini ama bu şüphenin gerekçelendirilmesinde farklılık olduğunu gayet açık bir şekilde ifade etmiştir.

Üçüncü bölümde "Butlan-Fesat Teorisi Bağlamında Tipik Evlenme Şekilleri" örnekleme yoluyla değerlendirilmiştir. Günay, bu bölüme kadar olan kısımda konuyla ilgili farklı görüşleri ve bu görüşlerin değerlendirilmesi sırasında da kendi görüşlerini sıralamıştı. Bu bölümde ise örnekler üzerinden kendi görüşleri ve yapmış olduğu yeni taksimat çerçevesinde evlilik çeşitlerine yer vermektedir. Bu bölüm

hakkında bilgi vermeye geçmeden önce yazarın nikah akdinde batıl-fasit kavramlarıyla ilgili olarak teklif ettiği yeni sınıflandırmayı vermek faydalı olacaktır.

BATIL	FASİT
DARVE TEKNİK ANLAMDA BATIL	1.DARVE TEKNİK ANLAMDA FASİT
YOKLUK ANLAMINDA BATIL	2.TEKNİK ANLAMDA FASİT

Eserin bu bölümünde incelenen evlilik örnekleri, yukarıda verilen kısımlar çerçevesinde ele alınmış, hukukî değerleri ve sonuçları itibarıyla bu şekilde sınıflandırılmıştır. İlk olarak sahih evlilik anlatılmış ve bu şekilde sahih evliliğin sonuçları ile bundan sonra gelecek olan evlenme çeşitlerinin sonuçlarının karşılaştırılmasına imkan tanınmıştır. Ardından da sırasıyla şu örneklerle yer verilmiştir:

- ✦ Şahitsiz evlenme
- ✦ Süreli evlenme (Muvakkat Nikah ve Mut'a Nikahı)
- ✦ İki akraba ile ve beşinci hanımla evlenme (cem)
- ✦ Mahrem kadınla evlenme
- ✦ Başkasıyla evli olan ve başkasından iddet bekleyen kadınla evlenme
- ✦ Müslümanın gayri müslimle evlenmesi

Sayılan bütün bu örneklerin kendi sistematiği içinde nasıl kategorize edileceğini de gösteren yazar, Müslümanın gayri müslimle evlenmesi konusunda özellikle ayrıntıya girmekte ve Müslüman erkeğin ehli kitap dışında gayri Müslim bir kadınla evlenmesini ve Müslüman kadının gayri Müslim bir erkekle evlenmesini ayrı başlıklar altında değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Dördüncü bölüm, M. Ahmet Zerkâ'nın evlenme akdinde batıl fasit ayırımına ilişkin görüşlerine ve bunların değerlendirilmesine ayrılmıştır. Yazar, Zerkâ hakkında kısaca bilgi verdikten sonra onun konuyla ilgili makalesinden bahsetmektedir. Arapça olarak yayınlanan makalenin başlığı şöyledir; *Hataü taksîmi'n-nikâh ilâ fâsidin ve bâtilin: Tahkik ve nakd ve iktirâhun efdal fi't-taksîm* (Evlenme Akdini Fasit ve Batıl Şeklinde Ayırmanın Yanlılığı: İnceleme, eleştiri ve ayırım konusunda daha iyi bir öneri).

Makalenin başlığını koyarken batıl-fasit ayırımının yanlılığını vurgulayan Zerkâ'nın, konuyla ilgili değerlendirmesi ve teklifleri yazar tarafından gayet ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur. Daha sonra bu görüşlerin değerlendirilmesine geçilmiş ve başlarken şöyle bir ifadeye yer verilmiştir: "...Müellifin makale boyunca sergilediği tespit ve yorumların bir kısmını son derece yerinde bulduğumuzu ve aynen paylaştığımızı belirtmemiz gerekir. Mesela evlenme akdinin hem mahiyet hem de sonuçları bakımından diğer malvarlığı akitlerinden oldukça farklı olduğu, dolayısıyla malvarlığı akitlerinde geçerli olan ilke ve teorilerin evlenme akdine de teşmil edil-

mesinin her zaman isabetli sonuçlar vermediği tespiti, bu kitap boyunca bizim de değişik vesilelerle dile getirmeye çalıştığımız önemli tespitlerimizdir...” Diğer taraftan Zerkâ'nın daha çok şüphe kavramı üzerinde yoğunlaştığı ve şüphe kavramı odaklı bir bakış açısından hareket ettiğini söyleyen Günay, böyle bir kurgulamanın getirdiği sakıncaları ve kargaşayı ifade ettikten sonra diğer noktalarda da bazı anlamlı ve önemli tenkitlerine yer verir.

Yazar **beşinci bölüme** kadar hem klasik hem de modern kaynaklarda nikah akdinde batıl-fasit kavramının nasıl ele alındığını, kendi değerlendirmesiyle birlikte verdikten sonra beşinci bölümde “Evlenme Akdinde Batıl Fasit Ayırımına İlişkin Analitik Bir Çözümleme Denemesi” başlığını kullanmaktadır. Bu bölümde batıl-fasit ayırımının tam bir sistem dahilinde sunulması hedeflenmektedir. Batıl-fasit ayırımındaki zorluğun temel sebeplerini saymakla başlayan yazar, sekiz madde halinde sıraladığı sistematik örnekler üzerinden, oldukça tutarlı ve bütüncül bir yapı sergileyecek şekilde batıl-fasit ayırımını ortaya koymuştur. Daha önce belirtmiş olduğumuz “Dar ve Teknik Anlamda Batıl”, “Yokluk Anlamında Batıl” gibi kavramlar bu bölümde tam olarak netlik kazanmakta ve örnekleriyle birlikte birbirinden farklı oldukları yerler ortaya konulmaktadır.

Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca yapılan inceleme ve değerlendirmeler neticesinde öne çıkan bazı tespitlere özetle tekrar yer verilmiştir. Evlenme akdinde batıl-fasit ayırımı konusu ve bu konuyla alakalı olan evlenme engelleri meselesi akit ve hükümsüzlük teorileri açısından ele alınmıştır. Bununla birlikte yazara göre, gerek Hanefî kaynaklarında gerekse diğer fıkıh mezheplerine ait kaynaklarda ve modern fıkıh çalışmalarında, evlenme akdinde batıl-fasit ayırımıyla ilgili kapsamlı ve genel geçer bir ölçüt belirlemenin oldukça zor olduğu ortadadır. Bu konuda “ihtilaf” eksenli, “ şüphe” eksenli ve “hüküm” eksenli muhtelif ayırım ölçütleri öngörmek mümkün ise de bunların hiç birinin tek başına yeterli olmadığı açıktır.

H. Mehmet Günay tarafından kaleme alınan bu eserin okuyucuları, konunun ciddi bir çalışma ve birikim gerektirdiğini anlayacak, yazarın bu eseri hazırlamak için harcadığı emek ve mesainin oldukça güzel bir şekilde yansıtıldığını görecektir. Eserin mantık kurgusunun güçlülüğünü göstermesi açısından burada paylaşmak istediğimiz bir husus ise, bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi gereken bu çalışmadan herhangi bir cümle ya da paragrafın çıkartılması halinde anlatılmak istenen konu bütünlüğünün kaybolacağı ihtimalidir. Eserin, kendi alanında önemli bir boşluğu doldurduğu ve konuyla ilgili bundan sonraki çalışmalara referans olacak bir özellik taşıdığı ortadadır.

Pezdevî'nin Kelamî Görüşleri

Selim Özarlan, Ankara: Diyânet, İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 108 s.

Hüseyin DOĞAN*

Eser özlüce, Önsöz ve Giriş ile birlikte toplam altı bölüm ve Sonuç kısmından oluşmaktadır.

Eser, yazarının başlangıç kısmında da dile getirmeye çalıştığı gibi, İslâm Dini'nin âlim ve mütefekkir bir kişiliği olarak Mâtürîdî kelâmcılarından Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin ilmî, fikhî ve bilimsel yönünü bütün ayrıntılarıyla ortaya koyma ve bu doğrultuda okuyucuyu aydınlatma amacı gütmektedir. Nitekim yazar, bu meyanda konuya yaklaşımını şu şekilde anlatmaktadır: “Pezdevî, ilim, irfân ve kültür yönünden çok verimli ve bereketli topraklara sahip olan Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş büyük bir kelâm ve fıkıh bilginidir. Bilindiği gibi Mâverâünnehir, Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup İslâm'dan önce Hayatıla, İslâm'dan sonra ise, Mâverâünnehir olarak adlandırılan bölgenin adıdır. Ceyhun nehrinin batı yakasına ise, Horasan denilmektedir. Bölgede, Nesef, Semerkand, Buhara, Tirmiz, Taşkent, Fergana gibi önemli kültür merkezleri yer almaktadır. Bunlardan Pezdevî'nin de kadılık yaptığı Semerkand, hem İslâm öncesi hem de sonrası devrede, çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuştur... Muhammed Pezdevî'nin yaşamış olduğu XI. yüzyıl siyâsî, ilmî ve dinî açıdan İslâm düşüncesinin zirveye ulaştığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu yüzyılda İslâm düşüncesinin teşekkülünde rol oynayan felsefe, kelâm ve tasavvuf birer ilmî disiplin haline gelip sistemleşmiştir.” (s.11). Bu açıdan yazara göre, Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'yi araştırma ve incelemeye dayalı akılcı-bilimsel sistemin önemli temsilcilerinden kabul etmek ve onu bu yönüyle Ehl-i Sünnet Kelâm'ı içinde yetişmiş olan ilkeli, sistemci ve akılcı bir İslâm bilgini ve mütefekkiri olarak değerlendirmek mümkündür (s.12-13).

Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin hayatı, yetiştiği bölge, eserleri, kelâmdaki yöntembilimi ve bilimsel kişiliğinin bütün detaylarıyla işlendiği **giriş** kısmında yazar, el-Pezdevî'nin, çocukluktan itibaren tanıştığı sosyal ve kültürel çevre ile yaşamış olduğu siyâsal ve ilmî atmosfer hakkında bilimsel bazı tespitlerde bulunmaktadır (s.9-11). Öyle ki yazar, bu tespitleriyle Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin içinde yetiştiği sosyal ortam ve yaşamış olduğu siyâsal, kültürel ve inançsal etkenler dolayısıyla kişiliğinin ve karakterinin önemli ölçüde şekillendiği ve bu durumun görüş ve düşüncelerine açıkça yansdığı kanısına varmaktadır. Zira yazara göre, el-Pezdevî, bilimsel kişiliği ve ilmî görüşleri noktasında hemen hemen

* Muş A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD Öğretim Üyesi (Yrd. Doç.)

bütün çevrenin ve ilim adamlarının ilmî ve dinî saygınlığını kazanmış, hatta kelâm ve fıkıh alanlarında bilimsel bir otorite olarak da kabul edilmiştir. Bu nedenle, yazarın Ömer en-Nesefî'ye atıfta bulunarak dile getirmeye çalıştığı şu tümceleri bu anlamda kayda değerdir: “Ebu'l-Yusr, Mâverâünnehir ülkesinde yaşlılarımızın şeyhi, imâmın imâmıydı, ona her taraftan insanlar gelirdi, doğu ve batı “Usûl”/Kelâm'da ve “Furû”/Fıkıh'da eserleriyle dolmuştur.” (s.13). Özellikle de, Kelâm'daki yöntembilimini iknâ ve savunma mekanizması üzerine binâ eden bir düşünür olan el-Pezdevî, inançsal konulardaki temel yaklaşım ve görüşlerini ispat ve iknâ sadedinde genel olarak, Ehl-i Sünnet'in anlayış tarzına da uygun olarak “cedel” yöntembilimini benimsemiş ve kendi yapıtında muhâtaplarına karşı açık ara kullanmıştır.

Yazar, **birinci bölümde** bilgi, âlem ve Allah ana başlığı adı altında el-Pezdevî'ye göre bilginin tanımı ve neliği, bilgi edinme yolları; âlemin mâhiyeti ve dinin esâsını oluşturan Allah tasavvuru ve anlayışı üzerinde durmaktadır (s.15-25). Bu meyanda el-Pezdevî'nin, kesin bilgiyi elde etme ya da ona ulaşma husûsunda tıpkı seleflerinde olduğu gibi duyulara, akla ve habere önemli oranda yer açtığı gözlenmektedir. Diğer yandan o, tasavvufçuların anlayışına karşıt olarak “ilhâmî” dinin bilgi kaynaklarından kesinlikle kabul etmemektedir (s.17). Böylelikle, mutasavvıfların, bilgi kaynakları arasında kabul ettikleri ve ısrarla üzerinde yoğunlaştıkları “ilham”ı kabul etmeyerek, aslında bir ölçüde kelamcı kimliğini ve çizgisini de muhâfaza etmiştir (s.101). el-Pezdevî, Allah-âlem ilişkisiyle de ilgili olarak Ehl-i Sünnet'te var olan klasik bir anlayışı benimsemiş ve âlemin içindekilerle birlikte her şeyiyle sonradan yaratıldığı (hudûs) anlayışını savunarak temellendirmeye çalışmıştır. Zira el-Pezdevî, bu türden bir savla aslında, âlemin yaratılmışlığı düşüncesini muhâtaplarına ispat etmekten çok, doğrudan Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmak istemiştir (s.22). Kaldı ki bu yöntem, genelde kelâmcıların kendi yapıtlarında dile getirmiş oldukları görüş ve düşüncelerini izâh ve ispat sadedinde izlemiş oldukları temel argümanlardan veya düşünce sistemlerinden birisidir.

Bu bağlamda el-Pezdevî, Allah tasavvuru noktasında Hanefî-Mâtürîdî çizgiye sadık kalarak, aşırı teşbîh anlayışı ile aşırı tenzih anlayışı arasında orta bir yol izlemiştir. Öyle ki, el-Pezdevî, Kur'an ve hadislerde geçen kimi dinsel nasslara da atıfta bulunmak suretiyle, Allah'ın ezeli ve ebedî olduğunu; O'nun zâtıyla ilişik birtakım kemâl sıfatları bulunduğu düşüncesini savunmaktadır (s.23-25, 101). Genel bir söylemle dillendirmek gerekirse, genelde Ehl-i Sünnet'in özelde ise el-Pezdevî'nin müteşâbih nassların anlaşılması husûsunda ortaya koymuş oldukları temel anlayış, olumsuz dilin yansıtmış olduğu belirsizlikle (çok anlamlılıkla), lafızcı anlama sıkı sıkıya bağlı kalan teşbîhî (insan-biçimci) dilin tek anlamlılığı arasındaki uzlaşmacı bir yapıdır ki, bu dil sembolik (temsîlî) bir çerçeveyi ifade etmektedir.

Yazar, eserin **ikinci bölümünde** ise, birinci bölümde kaleme aldığı ve işlediği bilgi ve Allah anlayışına bağlı olarak peygamberlik, onun imkânı ve gerekliliği ile peygamberlerin temel nitelikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır (s.28-29). Öyle ki, görüş ve düşünceleri bağlamında Kur'an'ın salık verdiği bir peygamber imgesi ve yaklaşımını kabul eden el-Pevdevî, İslâm'daki peygamberlik müessesesinin dinin aslının ve aklın gerçekliğinin bir tezâhürü olduğu kanısındadır. Zira, yazarın şu ifâdeleri bu anlamda kayda değerdir: “Allah hiçbir şeyi yapmak zorunda olmadığı gibi peygamber göndermek mecburiyetinde de değildir. Akıl, insanın ahirette kurtuluşunu sağlayacak yolu tam mânâsıyla bulamayacağından, insanlığa elçi göndermek akli bakış açısından övgüye lâyık bir davranıştır. Bu nedenle, Allah'ın elçi göndermesi, onun hikmetinin bir tezâhürüdür, rahmettir ve lütüftür.” (s.101-102). Bununla birlikte el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet kelâmının genel anlayışına paralel olarak peygamberlerin doğruluğunun sınanmasında ve kanıtlanmasında mucizeyi bir kanıt olarak düşünmektedir. Çünkü ona göre, mucize olayı olmadan peygamber olmak ya da peygamberlik iddiasında bulunmak hiçbir biçimde olanaklı değildir (s.31).

Yazar, **üçüncü bölümde** el-Pezdevî'nin insana bakışını ve onun özelinde insanın özgürlüğü ve sorumluluğu sorununu tartışmaktadır. Buna göre, Allah'ın evrendeki her şeyin ve aynı zamanda da insanın eylem ve hareketlerinin bizzat yaratıcısı olmasının, nesnel alanda insanın kendi eylem ve hareketlerinde özgür ve hür olmasına herhangi bir engel teşkil etmeyeceğini düşünen el-Pezdevî, insanın irâdesiyle ihtiyârî eylem ve davranışları gerçekleştirebileceği kanısındadır (s.35-36). Buradan, insanın kendi eylem ve davranışlarında sorumlu olduğu görüşüne ulaşan el-Pezdevî, fiillerin yaratılmasının, kelâmçıların söylemiyle “halk” edilmesinin Allah'a; yapılma, gerçekleştirilme veya “kesb” edilme açısından ise insana ait olduğunu düşünmekte ve savunmaktadır (s.36). Salah-aslah meselesinde genel Mâtürîdî anlayışa bağlı kalan el-Pezdevî, “et-Teklifü mâlâ Yutak” konusunda ise Allah'ın, insanın gücünün üzerinde olan ya da gücünün yetmeyeceği bazı şeyleri ona yüklemesinin mümkün olup olmadığını çok net olarak tartışmıştır (s.38). Tıpkı, diğer Mâtürîdî bilginlerinde olduğu gibi, onun da bu husûsta kendisine dayanış olduğu temel kanıt Kur'an'daki; “*Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyleri de yükleme*” (Bakara, 2/286) âyetidir.

İmânın tanımı ve neliği, imân-amel ilişkisi, taklidî imân ile imânın yaratılmış olup olmadığı gibi temel dinsel ve inançsal (itikâdî) problemlerin detaylı bir biçimde işlendiği **dördüncü bölümde** yazar, el-Pezdevî'nin imânın aslı ve temel unsuru olarak “kalbe” önemli bir işlev ve misyon yüklediğini ifâde etmektedir. Diğer bir deyişle, el-Pezdevî, imân konusunda tasdikî dışında kalan bütün tanımlama ve yorumlamaları açıkça reddetmektedir (s.45). Hiç şüphesiz o, imân konusundaki bu

türden bir değerlendirmeyle başta içinde yetiştığı dinsel gelenek ve inanç çizgisine sâdik kalmasının yanı sıra, ameli imândan bir parça addederek mü'min olmayı neredeyse imkânsız duruma sevk eden diğer İslâm ekollerinin imân tasavvurlarına da bir anlamda karşı koymak istemiştir (s.102). Öyle anlaşılıyor ki, imân konusunda taklîdî imânî dahi yeterli bulan el-Pezdevî, bir sonraki aşamada yani, elde edilen ya da ulaşılan imânî test etme veya ondaki şüpheleri arındırma konusunda insanın bundan sorumlu olacağı; kısacası, mutlak idealin tahkîkî imânî elde etmek olduğu görüşündedir (s.49-50).

Eserin **beşinci bölümünde** de yazar, el-Pezdevî'nin, temel inanç konularına destek sağlaması bakımından akıl ve duyuların doğrudan kavrayış alanının ötesinde kalan ve yalnızca dinsel haberle ilişkilendirilen ahirete ait husûslara, özellikle de Ehl-i Sünnet perspektifinden cevap vermeye çalıştığını ifâdeye çalışmaktadır (s. 53-68). Dolayısıyla bu kısımda el-Pezdevî'nin, kendi kelâm anlayışı ve sisteminde orijinal görüşler sunmak ve muhâtaplarına karşı da bu türden yeni bazı delillerle cevap vermek yerine, bilinen Ehl-i Sünnet kelâmının genel yaklaşımını dillendirdiği ve bu açıdan da tekrarın ötesine geçemediği anlaşılmaktadır.

el-Pezdevî'nin Kelâm'a ilişkin yazmış olduğu *Usûl ed-Dîn* adlı yapıtındaki temel görüş ve düşüncelerinden önemli derecede esinlenmiş olduğu anlaşılan yazarın, **altıncı bölümde** onun, siyâset ve imâmet görüşünü bütün ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Şöyle ki; İslâm'da devlet başkanlığının her zaman için önem ve gerekliliğinden bahseden el-Pezdevî (s.70-74), devlet başkanlığı yapacak olan ya da imâmete gelecek olan kişide olmazsa olmaz birtakım niteliklerin bulunmasını istemiştir (s.75-84). Zira, el-Pezdevî'nin siyâset anlayışında devlet başkanlığı ya da yöneticiliği beşerî, sosyal ve toplumsal bir gerekliliktir. Nitekim onca, herhangi bir toplulukta huzur ve mutluluğun sağlanması, var olan düzenin korunması ve devamlılığı için devlet başkanının bulunması zorunludur (s.102). Şi'î bazı inanç ekollerindeki devlet başkanının tayin ve atanmasına karşı çıkan el-Pezdevî (s.86-89), açık ara devlet başkanının seçimle iş başına veya devlet yönetimine gelmesini savunmaktadır. Dolayısıyla da, herhangi bir toplumun şekillenmesinde fertlerin istek ve seçimine dayalı idârî bir sistemi benimseyen el-Pezdevî'nin, bugünkü bakış açısıyla değerlendirildiğinde çok önceden demokratik sistemi kabul edilmiş ve uygulamış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, ona göre devlet başkanı olacak kimsede gözden kaçırılmaması gereken bir diğer önemli ayrıntı da, devlet başkanının "ilim" sahibi olması gerektirdiği hususudur.

Sonuç olarak; Doç. Dr. Selim Özarslan'ın yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu eserinin, kullanılan dil ve üslûp, hatta izlenen yöntembilim itibarıyla özgün, yaratıcı ve bilimsel bir çerçevede kaleme alınmış olduğunu belirtmek gerekir. Bu

nedenle, anılan eserin sadece Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarında var olan önemli bir boşluğu doldurma amaç ve niteliğini hâiz değil; bunun yanı sıra, İslam düşüncesinin yetiştirmiş olduğu ilke ve model kişilikleri ve onların görüşlerini insanlığa tanıtarak, başta İslâm'a ve dinî ilimlerin gelişimine yönelik özde yararlı, verimli ve bilimsel bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

Şafî'nin Kıyas Anlayışı

Soner Duman, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, 284 s.

*Elif DURSUNÜST**

Bağımsız bir fıkıh ekolünün temellerini atmanın ötesinde İslam Hukuk Metodolojisi üzerinde derin etkiler bırakan İmam Şafî'nin icthad ve kıyas kavramlarını eş anlamlı olarak kullanması farklı yorumlara yol açmıştır. Kimi İslam hukukçuları ve araştırmacılar Şafî'nin rey icthadını kıyasa indirgeyerek dinde insan aklına verilen önemi sınırladığını kıyas dışında rey icthadının kapsamında bulunan istihsân, istislâh vb. prensipleri devre dışı bıraktığını söylemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre Şafî kıyas kavramını fıkıh usulünde bilinen anlamıyla kullanmaktadır. Buna karşılık usul literatüründe ilk dönemlerden beri Şafî'nin kıyas kavramını maslahat, istihsân, vb. prensipleri de kapsayacak şekilde kullandığına dair ifadelere rastlamak mümkündür.

Tanıtacağımız eser, Soner Duman'ın 2007 yılında tamamladığı doktora tezi olup Şafî'nin kıyas anlayışının -Şafî'nin gerek teorik açıklamalarını gerekse uygulamalarını dikkate alarak- kıyas kavramının sonraki dönemde usul literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermeyi, kıyasın kapsamına usûlî/şer'î kıyasın, bazı yorum faaliyetlerinin ve genel prensip icthadının girdiğini örnekleriyle ortaya koymayı böylelikle zikredilen tartışmalara bu yönde bir katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Eser giriş ve sonuç bölümleri dışında beş bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde araştırmanın amacı, kaynakları ve yönteminden bahseden Soner Duman, Şafî'nin hayatı ve eserlerine de kısaca değinmiştir.

Kıyas kavramına genel bir bakış başlığını taşıyan ilk bölüm, icthad kıyas ilişkisinden, kıyas kelimesinin anlam çerçevesinden ve usûlî kıyastan bahsetmektedir. Buna göre Şafî sonrası yazılan usul eserlerinde icthadın genel, kıyasın ise daha özel olduğu, icthadın kıyası da kapsadığı görüşü genel bir kabule mazhar olmuştur. Bazı

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

müelliflerin konuyla ilgili görüşlerinden hareketle yazar, her kıyasın ictehad olduğunu ancak her ictehadın kıyas olmadığını, ictehadın her türlü olayı kapsadığı halde kıyasın yalnızca hükmü naslarda yer almayan olaylara özgü olduğunu nakleder. Dini anlamak ve amelî hayata tatbik etmek şeklinde özetlenebilecek *ictehadın* ilk olarak nasların bulunmadığı yerlerde *kıyas*, istihsan, maslahat, istishab gibi yollarla ikinci olarak da nasların bulunduğu durumlarda onları anlamak, sözlerin maksud ve medlullerini tayin etmenin usul ve yollarıyla cereyan ettiğini ifade eder. Kıyas'ın farklı anlamlarından bahsettikten sonra ilk dönemde kıyas kelimesinin sonraki usulcülerin kullanımından daha geniş bir anlam taşıdığı belirlemesini yapan yazar, örnek olarak Ahmed Hassan'ın "Iraklıların (Hanefiler) ve Medinelilerin (Malikiler) kıyası teknik anlamından çok 'genel kural ve rey' anlamında kullandığı" fikrine yer verir.

Usulî kıyasla ilgili Ebû Bekir Bâkullânî'nin "bir hüküm veya vasfın ispatı yahut nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi bir başka bilinene hamletmek" şeklindeki tanımını esas alan yazar, kıyasın hüccet değeri, taksimi, türleri, epistemolojik değeri ile ilgili tartışmalara kısaca değinir. Kıyasın sahasını Şafî ve Hanefilere göre ele aldıktan sonra kıyasın rükün ve şartlarından bahseder. Kıyas-yorum ilişkisini kıyas-yorum ictehadı arasındaki ilişki, kıyas-yorum farkı, genişletici-daraltıcı yorum, ta'lîl ve mefhûm-i muhâlefet ilişkileri açısından değerlendirir.

İkinci bölüm *Şafî'de şer'î deliller ve ictehad/Kıyas Kavramına genel bir bakış* başlığını taşımaktadır. Yazar Şafî'nin hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere beyan terimini kullandığını ifade eder, onun beyanın gayesi ve ifa ettiği görev açısından beyanın çeşitlerine dair bir terim kullanmadığını da hatırlatır. Bunun yanında Şafî'nin beyan kavramını bir bütün olarak Kur'an'ın tefsirine denk düşecek şekilde ele alıp tasnif etmesine ve mevcut beyan türlerinin ise sünneti merkeze alan bir yapı arzettiğine dikkatimizi çeker.

Üçüncü bölümde yazar, *Şafî'ye göre usulî kıyasa* yer vermektedir. Şafî'nin bir usulî kıyas tanımı yapmamakla birlikte kullandığı kimi ifadelerinden hareketle usulcülerin kıyas tanımlarındaki "kıyasın unsurları"na yer verdiğini söyleyen yazar, daha çok Şafî'nin *el-Üm* ve *er-Risâle* adlı eserlerinden verdiği somut örnekler yoluyla usulî kıyasın bir çerçevesini çizmeye çalışır. Zikredilen örnekler Şafî'nin kıyas yaparken kıyas kelimesi ve türevlerinin kullanıp kullanmadığı esasına göre tasnif edilmiştir. Kıyasın türlerini, dayanağı, asıl ve fer'in hükümlerinin birbirleriyle mukayesesi açlarından ele alan yazar kıyası dayanağı açısından "illet" ve "şebek kıyası" başlıkları altında incelemiştir. Şafî'nin evlâ, müsavi ve ednâ şeklinde üç tür kıyası kabul ettiğini ve bunlardan evlâ kıyasa özel bir önem verdiğini ifade eden

yazar, asıl ve fer'ın hükümlerinin birbirleriyle mukayesesi bahsinde evlâ kıyas örnekleri verir. Yazara göre Şafii'nin usûlî kıyas uygulamalarında çok yönlü oluşu dikkat çekicidir. Buna gerekçe olarak Şafii'nin aynı müesseseye (ibadet, akit vb.) ait hükümler arasında farklı müesseselere ait meseleler arasında, temel fıkıh alanları (ibadet, muamelat, ukubat) arasında kıyas yapmasını zikreder.

Şafii'nin -teori ve uygulamalarından hareketle- kıyası uyguladığı sahayı belirlerken nas ve icmâda yer alan konularda kıyasa başvurmadığı tespitini yapan Duman, kıyas için Şafii'de ibâdât, muamelât, ukubât gibi bir saha sınırlaması da yapılamayacağını ifade eder. Bu anlamda Hanefîlerin had, kısas ve kefâretlerde kıyas yoluyla cezayı genişletmemesine mukabil Şafii'nin bu konularda kıyası caiz gördüğünü söyler. Bir saha sınırlaması yapmasa da Şafii'nin kıyas yaparken genel kuralın istisnası olarak sabit olan hususlarda akılla bilinen bir illetinin bulunmaması durumunda bu istisnai hükümlere kıyas yapılamayacağını ifade eder. Yine Şafii'nin ruhsatlara, taabbudî hükümlere, miktarlara ve mefhûm-i muhâlifin sözkonusu olduğu hükümlere kıyas yapılamayacağı fikrini örneklerle açıklar.

Duman, kıyasın rükün ve şartlarına (asıl fer' aslın hükmü ve illeti) değindikten sonra kıyasın sağlamlığının tespitinde müctehidin göz önünde bulundurması gereken noktaları ele alır. Kıyasın sağlamlığının ortaya konmasının Şafii tarafından önemsendiğini ifade eden yazar, Şafii'nin tümevarım ilkesinden yararlandığını, kıyasın vaz' bakımından fasit olup olmamasına, asıl ve fer'ın içinde bulunduğu şartların birbiriyle uyumlu olmasına önem verdiğini söyler.

Yazar, dördüncü bölümde *Şafii'de kıyas yorum ichtihadı ilişkisine* değinmiştir. Bir hukuk kuralının somut bir olaya uygulanabilmesi için kuralın tam ve kesin anlamının bilinmesine ihtiyaç olduğunu söyleyen yazar, kuralın içeriği ve kapsamının bu anlama göre belirleneceğini ifade eder. Kuralla somut olay arasında mantıksal bağlantının kurulup kurulamayacağı, kurulabilecekse bunun ölçüsü, derecesi ve diğer ayrıntılarının saptanması için yapılacak işlem yorum olarak adlandırılır, somut bir olaya uygulanabilir bir hukuk kuralının var olup olmadığı da bu yolla saptanır. Bu çerçevede Şafii'nin kullanımındaki kıyas kelimesinin usûlî kıyasın yanında yorum ichtihadına dair uygulamaları da içinde barındırdığı tespitini yapan yazar, O'nun ichtihadı/kıyası beyan türü olarak ortaya koymasını yorum ile kıyası iç içe değerlendirdiğini gösteren en önemli işaret kabul eder. Bunun yanında Şafii'nin yorum ichtihadında kıyastan da yararlandığını ifade eden yazar, kıyas-yorum ichtihadı ilişkisini bu iki ana eksenle inceler.

Yazar, beşinci ve son bölümde *Şafii'de kıyasın genel prensip ichtihadı bağlamında kullanımını* bu konudaki uygulamalarını inceleyerek ele almıştır. Genel prensip ichtihadıyla naslarda veya icmada hükmü yer almayan kıyas yoluyla da çözümünü

mümkün olmayan meselelerin, nasların bütününden elde edilen İslam fıkhnın genel kural ve ilkelerine göre hükme bağlanması yönündeki ictihadı kasteder. Bu ictihad uygulamalarının kapsamına istihsan, istishab, istislah, sedd-i zerâi, örf gibi delillerin yanında, genel nitelikli bir nas tarafından ifade edilen veya nasların tümevarım yöntemiyle incelenmesi sonucunda ulaşılan ve fıkhnın bütününde geçerli olan kurallar da girmektedir. Yine, fıkhnın belirli bir müessesesine dair hükümlerin tümevarım yöntemiyle incelenmesi sonucunda elde edilen ve o müesseseye ilişkin olan genel kurallar da genel prensip ictihadının kapsamında değerlendirilir. Yazar burada, Şafii'nin kimi uygulamalarından hareketle onun hüküm vermede esas aldığı prensipleri zikretmiş, genel prensip ictihadı bağlamında yer alan edillenin (istislah, sedd-i zerâi, istihsan, istishab) Şafii'nin fıkhn metodolojisindeki yerini ele almıştır.

Şafii'nin kıyasla ilgili açıklama ve uygulamaları dinin değerlerini özümsemiş bir aklın vahiyle ilişkisini ortaya koyması, dinde akıl-nakil, rey-rivayet dengesinin nasıl sağlanacağına dair bir örnek teşkil etmesi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda söz konusu eserin anlamlı bir boşluğu doldurduğu ve yapılacak yeni çalışmalar için mühim bir adım olduğu söylenebilir.

Osmanlılarda Fıkhn Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)

Kâşif Hamdi Okur, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010, 254 s.

*Merve ÖZDEMİR**

Osmanlı dönemine ait fıkhn ve fıkhn usûlü eserleri, fetva risâleleri veya şer'iyye sicilleri gibi yazılı ürünler üzerinde yeterince akademik çalışma, dolayısıyla da malumat mevcut değildir. Bugünkü fıkhn çalışmalarına ve fıkhnî yaşatma çabalarına örneklik teşkil edebilecek olan nadide dönemlerden biri olan Osmanlı dönemine dair ciddi bir fıkhn veya fıkhn usûlü tarihinin ortaya konulamamış olması bugün için bir nakısadır. Bu bağlamda 14. asırdan Cumhuriyet'e kadar fıkhn adına neler olup bittiğini tam olarak tespit eden yeterince çalışma yapılmadığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Takdir olunur ki geçmişten bağımsız ve gelenekten kopuk bir hukuk veya fıkhtan bahsedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bugün fıkhn alanında yeni çalışmalar yapılacaksa bunun öncelikli şartı geçmişî bihakkın anlamaktır. Bunun yolu ise Osmanlı döneminde yaşamış fıkhnçılar ve fıkhn eserleri üzerinde nitelikli ve derinlikli çalışmalar yapmaktan geçmektedir. İşte bu alandaki boşluğu kendi cephesinden doldurduğuna inandığımız bir esere işaret etmek üzere, Osmanlı Devleti'nde değişim sancılarının yaşanmaya başlandığı asır olan 18. asırda fıkhn usûlünün

* Sakarya Üniversitesi SBE İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi/Doktora Öğrencisi

durumunu ve daha özel olarak da Osmanlı fıkıhçılarından Ebû Saïd el-Hâdimî'nin fıkıh usûlü anlayışını inceleyen bir eseri tanıtacağız.

Tanıtımını yapacağımız eser "*Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)*" ismini taşımakta olup, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Doç. Dr. Kâşif Hamdi Okur'un doçentlik çalışmasıdır. 2008 yılında "XVIII. Yüzyıl Usûlcülerinden Hâdimî ve Usûl Anlayışı" adıyla yayınlanan bu kıymetli çalışmanın gözden geçirilmiş elimizdeki baskısının bölümlerini ve buralarda ele alınan konuları özetle zikredecek, ardından da eserin kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

Çalışma genel anlamda önsöz, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından müteşekkildir. Konunun önemi, sınırlandırılması ve sunulması hakkında bilgilerin yer aldığı giriş bölümünden sonra yazar, "**Teorik ve Tarihsel Arka Plan**" şeklinde adlandırdığı birinci bölümde (21-93), öncelikle fıkıh usûlünün kronolojik bir seyrini sunmuş, ardından da özel olarak Osmanlılarda yapılan fıkıh usûlü çalışmalarına değinmiştir. Öncelikle fıkıh teriminin tarihi gelişimini inceleyen müellif, ardından fıkıh usûlü alanında bize ulaşan ilk usûl eseri sahibini usûl ilminin mucidi saymanın mümkün olmadığını hatırlatmayı ihmal etmeksizin İmâm Şâfiî'den başlayarak Osmanlı dönemine kadar olan usûl literatürünü sistematik bir şekilde sunmuştur. Aynı bölüm içerisinde yazar "*Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları*" adlı bir başlık açarak medreselerde okutulan ve Osmanlı dönemi usûl eserlerine kaynak vazifesi gören temel eserler ile yine bu dönemde kaleme alınan temel metin, şerh ve haşiyelerden kısaca bahsetmiştir. Bu girişin fıkıh usûlü tarihi ve literatürü hakkında üstten ama küllî bir bakışa sahip olmak isteyen okuyucuya bu alanda derli toplu bilgi sunması itibariyle faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bu umumi girişten sonra, konu gitgide tahsis edilerek önce bir Osmanlı alimi olan Hâdimî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve ilmî yapısı irdelenmiş ve nihayetinde her yönüyle Hâdimî ele alınmıştır. Kişilerin, yaşadıkları toplum ve dönemlerin ürünü olduğu ve hiçbir kişi bazlı çalışmanın dönemin siyasî, kültürel, sosyal ve hatta iktisadî şartlarından soyutlanarak ortaya konamayacağı gerçeğinden yola çıkan yazar, öncelikle Hâdimî'nin yaşadığı dönem olan 18. yüzyılı mercek altına almıştır. Kısaca belirtmek gerekirse 18. yüzyılın Osmanlı'nın askerî ve siyasî alanlarda başarısızlıklarla yüzleştiği, bir bakıma devletin zayıfladığı ve bunların neticesinde neredeyse her alanda yenilik arayışının ortaya çıktığı, gözlerin Batı'ya çevrildiği bir dönem olduğu söylenebilir. İlmî ve kültürel açıdan bakıldığında ise, Avrupa ile ilişkilerin artmasının da etkisiyle olacak ki matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi alanlarda ciddi eserler verildiği görülmektedir. Ancak İslamî ilimler alanında, bu dönemde ve hatta genel olarak Osmanlı döneminde, ortaya çok fazla orijinal eser konmadığı,

yalnızca şerh ve haşiye türü eserler kaleme alındığı ifade edilmektedir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında, usûl çalışmalarının birtakım lafzî tartışmaları ve gereksiz ayrıntıları barındıran eserler olduğu, şerhlerin de yalnızca bu anlaşılmaz metinleri açıklamak için kaleme alındığı iddiası gündeme gelmiştir. Yazar bunun, medreselerde hakim olan geleneğin öncelikli olarak devlete hukuk ve din bürokrasisinde hizmet edecek eleman yetiştirmeyi hedeflemesinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Yine icazet üzere kurulu olan medrese sistemindeki uzun ders verme süreçleri, eser yazmak için alimlere yeterince zaman bırakmıyor, yazılan eserler ise genellikle eğitim ile ilgili oluyordu. Yazara göre şerh-haşiye türü eserler temelde ana metne bağlı kalmakla birlikte, bunlar arasında, esas aldığı ana metni tenkit eden, orijinal yaklaşımlar sergileyen ve böylece metnini aşan çalışmalar da yok değildir. Ayrıca bizzat Osmanlı döneminde kaleme alınan usûl eserlerinin (*Fusûlü'l-Bedâi*, *Mirkât ve Mir'ât*, *Zübdetü'l-Vusûl* gibi) ve konulu risalelerin mevcudiyeti de ihmal edilmemelidir. Ancak bu noktada yazar, 19. yüzyıla kadar olan bu tür çalışmaların aynı ilim geleneğinin bir devamı olduğunu, dinî ilimlerde paradigma değişimi arayışlarının ve içtihat taleplerinin ise bu yüzyıldan sonra gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. 18. yüzyılda ulema, değişim ihtiyacının farkında olmakla beraber, meseleleri “mezhep içi istidlal” ile çözme yolunu tercih etmekteydi. Hâdimî'nin yaşadığı asrı bu şekilde betimledikten sonra yazar, kendi ifadesiyle dönemin ilmi zihniyetini somutlaştırmak adına, bu dönemde dini ilimler alanında eser veren başlıca ilim adamlarını ve eserlerini kısaca sunmakta, ardından hayatı, eserleri, öğrencileri, ilmi zihniyeti, ilmi kişiliği ve fıkıh anlayışı başlıkları altında Hâdimî'yi tanıtmaktadır.

Hicrî 18. asır alimlerinden ve mutasavvıflarından olan Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî (1113/1702-1176/1762), Konya'nın Hâdim kasabasında dünyaya gelmiş, aynı yerde babası Mustafa Efendi ile birlikte bir medrese kurup burada pek çok öğrenci yetiştirmiş, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, akaid, mantık, tasavvuf alanlarında eserler telif etmiş ve müftülük görevinde de bulunmuş bir şahsiyettir. Hanefî-Mâturîdî çizgide olduğunu ifade edebileceğimiz Hâdimî, Hanefî geleneğe yaptığı aşırı vurgu ve muhafazakar tutumuyla dikkat çekmektedir. Hâdimî fıkıhla uğraşan kişinin zühd ve hikmetle ilgilenmemesi durumunda kalbinin katılaşaacağını ifade ederek fıkıhçıları tasavvufa da davet etmiş, ayrıca her fırsatta fetva-takva ilişkisini vurgulamıştır. Bu bağlamda ihtiyat prensibini öne çıkararak, Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte, diğer bir mezhepteki görüşün ihtiyata/takvaya daha uygun olduğu durumlarda ona göre amel etmenin gerekliliğini ifade etmiştir.

“Hâdimî'nin Usûl Anlayışı” başlığını taşıyan ikinci bölümde (95-187), Hâdimî'nin Mecelle'ye kaynaklık etmiş ve yazarın deyişle modernleşme dönemi öncesi klasik usul anlayışına göre Anadolu coğrafyasında telif edilmiş ve yaygın kabul görmüş son metin olan *Mecâmiu'l-Hakâik* adlı eseri özelinde Hâdimî'nin usûl

anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Söz konusu eser, Hanefî usûl geleneğine bağlı kalsa da, eserde Sadruşşerîa ve Molla Hüsrev'in usûl eserleri temel alınmakla birlikte, İbnu'l-Hâcib, Sübkî ve İbnü'l-Hümâm gibi alimlerin de usûle dair eserleri takip edilerek karma bir metot izlenmiştir. Bir ders kitabı mahiyeti taşıyan bu eser, Osmanlı medreselerinde iktisar (başlangıç) seviyesinde metninden, iktisad (orta) seviyesinde ise Güzelhisârî'nin şerhi *Menâfiu'd-Dekâik* ile birlikte okutulmuştur. Eserin ve şerhin Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ının yerini alacak kadar ilgi gördüğü ifade edilmiştir. Eser bir mukaddime, iki bab ve bir hatimeden oluşmakta olup, mukaddimede usûl ilminin mahiyeti, mevzuu ve gayesi ele alınmış, birinci bab deliller, ikinci bab ise hükümler konusuna inhisar edilmiştir. Kitabın hatimesinde ise fikhî kaideler yer almaktadır ki bu kaideler daha sonra Mecelle'ye kaynaklık etmiştir.

İlgili bölümde öncelikle Hâdimî'nin usûl-i fıkha dair yaptığı giriş tanıtılmıştır. Burada Hâdimî'nin fıkıh ilminin gayesini “*iki dünya mutluluğunu elde edebilmek için, Allah'ın hükümlerini bilmektir*” şeklinde ifadelendirmesi, Hâdimî'nin “usûlü yalnızca entelektüel bir uğraşı olarak görmediğine” işaret etmektedir ki aslında burada günümüz akademisyenlerine pek manidar bir mesaj iletilmektedir. Hâdimî birinci babda şer'î delilleri dört ile sınırlamakta, diğer delillerin bu dört delile irca edilmesi gerektiği gerekçesiyle bunları alt kategorilerde ele almaktadır. Buna göre Hâdimî, şer'u men kablênâ ve sahabe görüşünü Sünnet konusu altında, teamül ve örfü icmâ' konusu altında ve son olarak istihşânı ise kıyâs konusu altında ele almıştır. Sonraki eserlerde tâli delillerin dört temel delile râci olduğu görüşü benimsenmiş ve bu konuda Hâdimî referans gösterilmiştir. Yazar, Kitâb, Sünnet, şer'u men kablênâ, sahabî ve tâbiî görüşü, icmâ', teâmül ve örf, kıyâs, istihşân ve diğer tâli deliller başlıkları altında sırasıyla Hâdimî'nin tüm delillerine yer vermiş, böylece *Mecâmiu'l-Hakâik*'in birinci babının konusu olan “deliller” bahsinin sunumu tamamlanmıştır.

Deliller konusuyla ilgili olarak Hâdimî'nin usûl eserinde dikkat çeken bir husus, burada klasik usûl eserlerinde yer almayan bir konu olan “örf”e yer verilmiş olmasıdır. Yazar, Hâdimî'nin bu anlamda geleneğe katkıda bulunduğunu ve onun örf konusuna değinmesinde bu dönemde Osmanlı Devleti'nde meydana gelen değişim sürecinin etkili olduğunu ifade etmektedir. Yine Hâdimî'nin kıyâs konusu içerisinde münazara ve âdâb ilimlerine ait bazı metotlara (nakz, mûmânea, fesâdu'l-vaz', fesâdu'l-itibâr, fark, muâraza vb.) yer vermiş olması da usûl ilminin cedel ilminden istimdât edîş keyfiyetini göstermesi itibariyle önemlidir. Ayrıca Hâdimî'nin bahsi geçen usûl eserinde mantık ilminden ciddi anlamda faydalandığı da anlaşılmaktadır. Fâsid istidlaller kapsamında ise Hâdimî, istishâb, halin hakemliği, benzerliklerin çatışması (teâruzu'l-eşbâh), ilham ve rüya konularını ele almaktadır. Yazarın ifade ettiğine göre Hâdimî lafızlar ve yorum metodolojisine (lafız taksimi, emir-nehîy ve

beyân konuları) neredeyse eserinin yarısını ayırmıştır. Eserinin ikinci babını ise hüküm bahsine tahsis etmiştir.

Yazar, aynı bölüm içerisinde Hâdimî'nin içtihad ve taklid konusuna yaklaşımını ele almıştır. Buna göre Hâdimî, mutlak içtihadın sona erdiğini, ancak her dönemde meselede müçtehidlerin bulunabileceğini ileri sürer. Hâdimî'nin içtihadta tecezzi, içtihadta hata-isabet, Hz. Peygamber'in içtihadı, müçtehidin içtihadında değişiklik olmasının imkanı gibi konulardaki görüşlerine de yer veren yazar, müellifin içtihad bahsinde taklid ve iftâ konularını zikretmesine dikkat çekmektedir. Zira yazarın ifade ettiğine göre, Hanefî geleneğine göre yazılmış usûl eserlerinde bu konular yer almamaktadır. Hâdimî'nin bu hususta, Hanefî-Şâfiî gelenekleri telif eden usûl eserlerini esas aldığı söylenebilir. Taklit konusuyla alakalı olarak ise yazar, Hâdimî'nin mukallidin kendi mezhebinden başka mezhebi taklit etmesinin caiz olmadığına dair görüşünü mezhep konusunda istikrarı muhafazaya yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirmekte, diğer yandan ise müellifin taklit konusundaki ifadelerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmekten çekinmemektedir. Bunların yanı sıra Hâdimî, müftide bulunması gereken özellikler, müftinin fetva verirken dikkat etmesi gereken hususlar, mezhep içi hiyerarşi vb. konulara da değinerek iftâ usûlüne temas etmektedir.

Hâdimî'nin usûl eserinin hâtîme kısmı ise 153 âdet küllî kâideden oluşmaktadır. Ayrıca hâtîmenin dışında eser içerisinde geçen kaideler de buna eklenirse 170-180 civarında kaide karşımıza çıkmaktadır. Kaidelerin çoğu furû' ile ilgili olmakla birlikte bunlar arasında usûle dair olanlar da vardır. Bu eserdeki kaideler, Mecelle'nin küllî kaidelerine kaynaklık yapması bakımından önemlidir. Zira Mecelle'nin 99 küllî kaidesinden 67 tanesi bu eserde yer almaktadır. Yazar ayrı bir başlık altında bu kaideleri ve *Mecâmiu'l-Hakâik* adlı eserdeki yerlerini tek tek göstermiştir.

Çalışmanın “**Hâdimî'nin Usûl Alanında Etkisi ve Hâdimî Sonrası Fıkıh Usûlünün Gelişim Süreci**” adlı üçüncü bölümünde (189-225) ise yazar daha önce sunduğu bilgiler bağlamında öncelikle usûl ilminin 18. yüzyıldaki durumunu değerlendirmiştir. Yazarın bu anlamda dikkat çektiği en önemli nokta, o dönemde kaleme alınan usûl çalışmalarının mevcut birikimi aktarmaya yönelik şerh, haşiye ve talik türünden eserler olmasıyla beraber, bu genel durum içerisinde usûl literatürünü eleştiren zihinlerin de mevcudiyetidir. Bu anlamda San'ânî'nin (1182/1768) eleştirileri zikre değerlidir. Özetle San'ânî, usûl eserlerinin çok muhtasar, dilinin ise ağır ve adeta bulmaca gibi anlaşılmaz ve muğlak oluşundan şikayet etmekte, eserlerde mantık gibi alanlarla ilgili konulara dalınarak gayesi “amele vesile” olan bu ilmin amacından saptırıldığından bahsetmektedir. Yazar, San'ânî'nin bu eleştirilerinin sonraki yüzyıldaki usûlde yenilik arayışlarında etkili olduğunu ifade ederek, Şevkânî

ile başlayıp Hudaî Bey ve Hallâf gibi yazarlara uzanan usûlde sadeleştirme çabalarına dikkat çekmektedir.

Daha sonra ise yazar, 18. yüzyıl alimlerinden olan Hâdimî'nin bu alandaki etkilerini değerlendirmiştir. Hâdimî'nin yıllarca medreselerde okutulan eseri *Mecâmiu'l-Hakâik* modernleşme döneminde ise, Mekteb-i Sultânî bünyesinde açılan hukuk mektebinde müfredatta yer alan usûl-i fıkıh derslerinde Ahmet Hamdî Şirvânî tarafından okutulmuştur. Öğrencilerin istekleri üzerine söz konusu eseri bazı ilaveler yapmak suretiyle *Levâmiu'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmii'l-Hakâik* adıyla Türkçeye tercüme eden Ahmet Hamdi daha sonra ise *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh* adıyla bir usûl eseri telif etmiştir. Bu anlamda yazar, *Mecâmiu'l-Hakâik*'in hukuk fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmasının Türkçe usûl eserlerine olan ihtiyacı hatırlatması ile başlayan süreç sonucunda, Türkçe bir usûl literatürünün ortaya çıkmaya başladığını ifade etmektedir. Ahmed Hamdi'nin *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh*, Mahmud Esad'ın *Telhîs-i Usûl-i Fıkh*, Sava Paşa'nın *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı eserleri bunlardan olup *Mecâmiu'l-Hakâik* bu eserlerin en önemli kaynaklarındanıdır.

Hâdimî'nin sonraki usûl üzerindeki etkisini ve usûle katkılarını ele alan yazar, Hâdimî'ye yöneltilen eleştirilere de yer vererek okuyucuya karşı fikirleri görme fırsatı vermiştir. Özellikle 19. yüzyılda içtihad çağrısı yapan bir söylem ortaya çıkmış, II. Meşrutiyet sonrasında Manastırlı İsmail Hakkı, Halim Sabit, Ahmet Hamdi Aksekili gibi isimler içtihadı savunan yazılar kaleme almışlardır. Bu anlamda bir mezheb mutaassıbı olarak görülen Hâdimî bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela Seyyid Bey *Medhal* adlı eserinde “*Akvâl-i fukahâ nusûsa müreccahtır*” sözünü muhtar bir görüş gibi gösterdiği gerekçesiyle Hâdimî'yi eleştirmektedir.

Son olarak ise yazar, Hâdimî sonrasında usûl alanında yapılan çalışmalarını Türkiye merkezli olarak ele almış ve böylece okuyucuya Türkçe fıkıh usûlü literatürünü derli toplu ve özet bir şekilde sunmuştur. Bu kısımda özellikle usûlde yenilik çabalarının öne çıktığı II. Meşrutiyet dönemi ve Tanzimat sonrası eserler ele alınmıştır. Buna göre bu süreçlerde Türkiye'de usûl alanında yapılan çalışmalar iki grupta mütalaa edilebilir. Birinci grup “usûl-i fıkıh” adı altında kaleme alınan ve klasik usûldeki konuları aktarmayı hedefleyen ders kitabı niteliğindeki eserlerdir. İkinci gruptaki eserler ise daha ziyade içtihad çağrısını ve değişim ihtiyacını dillendiren konulu risalelerdir. Bu eserler genellikle değişimin argümanları olarak görülen örf, içtihad, maslahat ve küllî kâideleri ön plana çıkaran çalışmalar olup eserlerde söz konusu kavramlar bağlamlarının dışına çıkarılmış, bilinçli olarak gelenekten bazı isimler ön plana çıkarılarak görüşler temellendirilmeye çalışılmıştır. Yazar bu bölümde özellikle Tanzimat döneminden itibaren öne çıkarılan iki kavram; “örf” ve

“külli kâideler” üzerinde durmakta, Ziya Gökalp’in “içtimâi usûl-i fıkıh” düşüncesi ve İzmirli İsmail Hakkı gibi alimler tarafından buna yöneltilen eleştirilere yer vermektedir. Yine Ali Suavi, Mansûrîzâde Saîd gibi dil temelli usûlü eleştirerek küllî kâidelere dayalı fıkıhı savunan kişilerin görüşlerini aktarmakta, ayrıca hukuk tarihi ve metodolojisi işlevini görececek bir usûl anlayışını ve laik ilmi savunan Hüseyin Naci’nin görüşlerini de değerlendirmektedir.

Türkiye’deki usûl eğitimi ve usûl kitaplarının bugününü de değerlendiren yazar, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri’nin kurulmasıyla birlikte ülkemizde “akademik” telif ve tercüme çalışmalarının başladığını ifade etmektedir. Lisans düzeyinde çeviri kitap olarak okutulan Abdülvehhab Hallâf, Muhammed Ebu Zehra, Abdülkerim Zeydan, Zekiyüddin Şaban gibi müelliflerin kitaplarını ele alan yazar, bunların usûlü standart bir çerçeveye oturtmaya çalışan Şevkânî ve Hudarî’nin eserleri çizgisinde olduğunu ifade etmiştir. Zira bu eserler maslahat, istihsan, örf gibi tali delilleri ön plana çıkarmakta, deliller konusunda klasik eserlerdeki ihtilaflara yer vermemektedir. Bu yönüyle bu eserler usûl hakkında ancak kültür verebilecek nitelikteki ders kitapları olarak görülebilir. Yine yazar, *er-Risâle* ve *el-Mustasfâ* gibi kalamî usûl eserlerinin Türkçeye çevrilmesine karşın, Hanefî usûlüne veya karma usûle göre yazılmış eserlerin henüz bir çevirisinin olmamasını bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Yazara göre bugün usûl eğitiminde tercüme eserlerden ziyade telif eserlere ihtiyaç vardır ve Güzelhisârî şerhi ile birlikte Hâdimî’nin eseri *Mecâmiu’l-Hakâik* bu amacı gerçekleştirmek için kaynak vazifesi görebilecek niteliktedir.

Böylece çalışmada her ne kadar Hâdimî’nin usûl anlayışının gün yüzüne çıkarılması hedeflenmişse de, yazar yalnızca söz konusu müellif ile sınırlı kalmamış ve bu vesile ile aslında tüm bir fıkıh usûlü tarihini gözden geçirmiştir. Hâdimî’yi odak merkezine almak suretiyle çalışmalarını bu noktada derinleştiren yazar, gerek Hâdimî öncesi gerekse sonrası için oldukça sistematik olarak ve kronolojik bir seyir izlemek suretiyle sadece kişi bazlı değil, Osmanlı dönemindeki fıkıh usûlü çalışmalarını ve Osmanlıda fıkıh usûlü ilminin gelişimini geniş bir perspektiften bizlere sunmaktadır. Söz konusu çalışma, Hanefî fıkıh usûlünün Hâdimî özelinde bir özetini de sunması açısından önem arz etmektedir. Hâdimî örneğinde derinleşmek suretiyle kendini mesul tuttuğu alandaki boşlukları tamamlamış olan yazarın bu eserinin akademiye ciddi bir katkı sağladığını ifade etmeliyiz. Ancak yazarın da sıklıkla belirttiği üzere, usûl alanındaki eserler, yazarları ve onların yaşadığı dönemler hakkında yapılacak monografik çalışmaların artmasına ihtiyaç vardır. Zira yapbozun eksik kısımları ancak bu surette tamamlanabilecek ve fıkıh usûlü tarihi bütün olarak gözler önüne serilebilecektir.

Yazarın çalışmada usûl-i fikhin işlevselliği ve bununla bağlantılı olarak içti-had ve taklid ile ilgili tartışmalara yer vermesi kitabı fikrî açıdan zenginleştiren unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Yazarın son bölümde, ülkemizde yapılan usûl çalışmalarına kısaca da olsa temas etmiş olması ve bunları değerlendirmesi takdire şayandır. Bu vesileyle, bugün ilahiyat fakültelerinde okutulan fıkıh ve usûl-i fikh kitaplarının öğrenciyi ne kadar yetiştirdiği ve mezun olduğu zaman imamlık, Kur'ân kursu öğreticiliği, vaizlik gibi görevlere gelmeleriyle ister istemez fetva verme konumuna getirilen bu mezunların yeterliliği üzerinde tefekkür etmeye değerdir.

Çalışmanın dil ve üslubunun zorluk derecesi açısından homojen olmadığını ifade ederek, usûl konularının yer aldığı ikinci bölümün, daha ziyade bu alanda uzmanlaşmış veyahut da bu tür konulara ve terimlere aşina olan okuyucu kitlesine hitap ettiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan ağır usûl konularını ele alıyor olmasına rağmen çalışmada kullanılan dilin gayet anlaşılır ve akıcı olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. İkinci ana bölümün aksine, kitabın birinci ve üçüncü bölümlerinin ise konuya ilgi duyan herkes tarafından suhuletle okunabileceği kanaatindeyiz. Özellikle kitabın ilk bölümündeki fıkıh usûlü tarihi ve yine Osmanlılarda fıkıh usûlü çalışmalarını özetleyen kısımları, bu alanda okuma yapmak isteyen mübtediler için bir pusula görevi görecektir. Netice itibarıyla sunumu, sistematığı, kaynak kullanımı vb. teknik açılardan özgün ve başarılı olup benzer akademik çalışmalara örneklik teşkil edecek nitelikte olan bu kıymetli çalışma okunmaya değerdir.

İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu

Talip Türcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, 263 s.

*Tuba ERKOÇ**

Hukukun varlığına dair zihinlerdeki netlik hukukun ne olduğu noktasında varlığını koruyamamaktadır. Hukukun ne olduğuna dair ihtilaf, herkesin kabul ettiği bir hukuk tanımının yapılamamasına neden olmuştur. Ayrıca hukukun karma yapısı da yapılan tanımlamaları nisbî bırakmaktadır. Bu nedenle Kant'ın "hukukçular hala kendi hukuk kavramlarının tanımını yapıyorlar" sözü geçerliliğini sürdürmektedir. Kanaatimize göre nisbîlikten kurtulmada ve normlardan teşekkül eden hukukun tanımlanmasında hukuk normunun kavramsal analizi oldukça önemlidir. Bu nedenle genel olarak tüm hukuk düzenleri açısından normların kavramsal analizini sunmakla birlikte kavramların İslam hukuku perspektifinden de değerlendirmesini

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Araştırma Görevlisi/ Marmara Üniversitesi SBE İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

yapan Talip Türcan'ın "İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu" adlı eseri oldukça önemlidir. Hukuk düzenleri bakımından ortak bir kısım unsur ve nitelikleri içeren hukuk normunun açıklanması ve söz konusu normun İslam hukukçularınca nasıl algılandığının, İslam hukukunda mütehasıs olmakla birlikte hukuk fakültesi mezunu bir yazar tarafından ele alınması da kitaba başka bir önem katmıştır. Akademik üslupla konuyu ele alan yazar, genel okuyucudan ziyade bu alana ilgi duyan kimselere hitap etmektedir.

Bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan eser, öncelikle hiçbir hukuk sistemi özeline indirgemeksizin hukukun genel teorisine, hukuk normuna, hukuk olgusuna ve hukuki geçerlilik konularına değinmekte daha sonra ise bu konuların İslam hukukçularınca nasıl algılandığına ve İslam hukuk biliminde bu konuların nasıl konumlandırıldığına değinmektedir. Bununla birlikte İslam hukuk bilimi açısından, hüküm ve hukuk normu kavramları arasındaki ilişki ve hukuk normunun kavranması, İslam hukuk ilmine göre hukuk normunun oluşumunda ilahi/beşer iradenin rolü, hukuk normunun konusu ve düzenleme alanı, ahlak normları ile hukuk normlarını İslam hukuk bilimi açısından tefrik imkânı bu eserde sunulmaktadır. İslam hukuk biliminde hukuk normunu incelemeye çalışan bu eserin asıl gayesi İslam hukukunu analiz etmektir.

İlk bölümde hukuk normunun anlaşılmasına zemin oluşturması düşünülen hukuk ve fıkıh kavramları üzerinde durulmuştur. Bilindiği üzere tasavvurların değil tasdiklerin bilinmesi olan fıkıh, hicri beşinci yüzyılın sonlarına doğru teknik, kavramsal bir çerçeve kazanmıştır. İlk bölümde fıkıhın ve hukukun serüvenine dair bilgiler veren yazar, daha çok resmedici bir üslupla konuyu sunmuştur. Meselenin geçmişini sunmayı ihmal etmeyen müellif, bu bölümde tasvirlerin yanında bazı analizlerde de bulunmuştur. Yapılan en önemli analizlerden biri, İslam hukukunun ancak İslam hukuk normu kavramından ne anlaşılması gerektiğinin tespiti ile mümkün olacağını ifade etmesidir. Zira malum olduğu üzere İslam hukuk normu anlaşılmadan İslam hukukuna dair konuşmak sathi olmaktan öteye geçmeyecektir. Zaten özellikle İslam hukukunun pozitif düzenine yönelik açıklamalar İslam hukuk normu kavramının anlaşılmasından hali kalamamaktadır.

İkinci bölümde ise, İslam hukuk biliminde hukuk normu üzerinde durulmakta ve İslam hukuk normu kavramına ulaşabilmek amacıyla hukuk ve fıkıh normu kavramları incelenmektedir. Bu bölümde hukuk normu ve hukukilik kavramlarını açığa kavuşturmaya çalışan yazar, bunların anlaşılması için norm ve normatiflik kavramlarına değinmektedir. Eserde ilke, kanun, düstür, model anlamlarıyla açıklanan norm, olması gerekeni gösteren iradi ve fikri (ideal) değerlerin birer ifadesi olarak tanımlanmakta ve normun işlevinin bir davranışı açıklamak ya da öğretmek

değil, onu belli bir düzene bağlamak ve etkilemek suretiyle belli bir gayeye yöneltmek şeklinde olduğu belirtilmektedir. Talip Türcan'a göre, hukuk normunu salt mahiyet ve muhtevadan hareketle öteki normatif alanlardan tam olarak ayıracak bir tanım imkânının bulunmaması, onun biçimsel açıdan analiz edilmesini zorunlu kılmaktadır. Egemen iradenin beşeri davranışa ilişkin olarak öngördüğü talep, hukuk normunun düzenleme unsurunu oluşturmaktadır. Hukuk normu emredici ve tecviz edici, fıkıh normları ise emredici, tavsiye edici ve tecviz edici biçimde tasnif edilebilmektedir.

Türcan'a göre hukuk normunun en önemli unsurlarından biri olan yaptırım, aslında hukuk düzenine özgü olmayıp normatiflik niteliğine bağlı genel bir kavramdır. Normatif bir düzen olarak fıkıhta yaptırım, vahiy kaynaklı olması nedeniyle dünyevi ve uhrevidir. Fıkıhın dünyevi yaptırım kavramı, hiçbir aşamada cebri nitelikte zorlama öngörmeyen hükümsüzlük biçimindeki yaptırım türlerini de kapsamaması nedeniyle, hukuki yaptırım kavramına bütünüyle denk düşmemektedir.

İkinci bölümde hukukilik kavramı üzerinde de duran Türcan, hukukiliği hukuk normlarını diğer toplumsal düzen kurallarından ayırt edecek nitelik olarak tanımlayarak, pozitif düzeyde bir hukuk düzeni tanımının, kamusal kudrete dayalı yaptırım kriteri esas alınarak yapılabileceği söylemektedir. İslam hukukunda ise hukukilik tanımı için, yaptırım ve aidiyet kriterleri esas alınabilmektedir.

Üçüncü bölümde İslam hukukunda hukuk normlarının geçerliği sorunu tartışılmıştır. Türcan'a göre bir normun hukukiliği aynı zamanda onun geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. Bir norm hukuk normu olduğu halde geçerli olmayabilmektedir. Geçerlilik hukuktan ayrı ancak ona bağlı bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Hukuki geçerlilik "hukuk normlarının pozitif düzeyde hüküm doğurucu ve bağlayıcı olma hali" biçiminde tanımlanabilir. Bu itibarla hukuki geçerlilik yalnızca pozitif hukuka ilişkin bir niteliktir. Türcan'a göre, İslam hukuk biliminde hukukilik ve devletsellik kavramları arasında bir irtibat kurulduğu anlaşılmaktadır. Klasik dönem İslam hukukçularına göre pozitif düzeyde hukuk düzeni, hakkında icmâ' gerçekleşmiş hükümler ile yargı kararlarınca temsil edilmektedir. Ancak müellifin söylediklerinin yanında İslam hukukunun ilk dönemler hariç genel olarak devlet otoritesinden uzak teşekkül ettiğini düşünmek gerekmektedir.

Türcan'a göre yapılan analiz neticesinde ulaşılan kriterler, İslam hukuku bakımından da hukuk normları ile din ve ahlak normları arasında belli ölçüler dahilinde bir ayırımın yapılabileceğini göstermektedir. Ancak belirtmek gerekir ki müellife göre, hukuk normlarını, din ve ahlak normlarından ayırmak için öngörülen kriterler, İslam hukukunun yalnızca pozitif düzenine yöneliktir. Nihai değerler ve gayeler bakımından hukukun, din ve ahlaktan ayırt edilmesi elbette mümkün değildir.

“İslam’da hukuk ve din kurallarının ayrımı sorunu” adlı kutlu doğum tebliğinde de aynı meseleyi gündeme getiren yazar, dini değerlerin hukuka kaynak olması, hukuk kurallarının da din kuralları gibi telakki edilmesini gerektirmediğini söylemektedir. Türcan’ın yapmış olduğu bu değerlendirmede İslam hukukunu pozitif yönüne vurgu yapması dikkatleri çekmektedir. Müellifin söylediklerinin yanında zihinlerde “Nihai değerler ve gayelerin ötesinde vahiy kaynaklı İslam hukuk normlarının din kurallarından ayırt etmek ne derece mümkündür?” sorusu uyanmaktadır. Pozitif değerler açısından ele alındığında bile İslam hukuku İslam dininden ayrı telakki edilebilir mi? Kanaatimizce İslam hukuku söz konusu olduğunda öncelikle bu soruların cevaplarının zihinlerde netleşmesi gerekmektedir. İslam dininin tanımı, kapsamı ve sınırlarının ne olduğu bu bağlamda cevaplanması gereken sorulardandır. Ayrıca İslam hukukunun şer’iliği veya şer’i karakterin ne anlama geldiği hususu dikkat edilmesi gereken konulardandır. Bilindiği üzere fıkıh usulcülerini bireyin, itikad/tasdik alanı dahil hiçbir davranışını şer’î değerlendirmenin dışında görmemektedirler. Zira fıkıhî amel kaydıyla tanımlamaları bunu göstermektedir. Türcan’a göre şer’ilik, bireye ait her türlü davranışın ilahi irade açısından değer hükmünü gösterme/temsil etme anlamı itibariyle kuşatıcıdır. Yani şer’ilik kavramının klasik doktrinde geniş anlamda, değişen değişmeyen ve zannî-katî ayrımından sarf-ı nazar edilmek kaydıyla dinilik, ilahi iradeyle ilgili ve ona uygun olma karşılığı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Küreselleşen Çağda İslam

Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010, 332 s.

*Ferihan ÇAKAR**

Dini değerleri ve inanç sistemini yönlendiren temel faktörlerin başında, günümüz itibariyle küreselleşme gelmektedir. Küreselleşme, çok yönlü bir kavram olup gelecek nesilleri de yakından ilgilendirecek bir konumdur. Bu bağlamda aşağıda tanıtımını sunmaya çalışacağımız eser küreselleşmenin ne olduğunu, etki alanını, küresel kurtuluşu yaklaşım ve akımları, İslam düşüncesi etrafında inceleyen önemli bir çalışma olup; önsöz, takdimler, giriş, üç temel bölüm, bibliyografya ve kaynaklardan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, araştırmanın konusu, amacı, çalışmada kullanılan kaynaklar ve yöntem hakkında bilgi vermiş ve yapılan araştırmanın sınırlılıklarına değinmiştir. Araştırma küreselleşme ve bunun dini/İslami etkileşim alanını içermektedir. Küreselleşmenin ortaya çıkardığı sorunlara ana hatlarıyla değinildikten

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi

sonra çalışmada mümkün olduğunca birinci el kaynak kullanıldığı ve ileri sürülen görüşlerin olabildiğince kaynaklarla desteklenmeye çalışıldığı ifade edilmiştir.

Birinci bölümde yazar, küreselleşme hakkında genel bilgiler vermiş ve küreselleşmenin hem kültürel hem iktisadi hem de siyasal bir süreç olduğuna dikkat çekmiştir. Biçer'e göre küreselleşmenin kapsamlı bir içeriğe sahip olmasından dolayı, tanımında fikir birliği sağlanamamıştır. Yazar aynı zamanda küreselleşmenin evrensellelikle ilişkisine de değinmiş ve bu iki kavramın çoğunlukla aynı anlamda kullanıldığını da ifade etmiştir. Küreselleşme; bütün dünyaya yayılmış ve herkesi kapsayan bir olgu olması sebebiyle onun temel dinamiklerini sınırlamanın zorluğu üzerinde de durulmuştur. Araştırmacıların ilgi yoğunluğu alanına göre farklılık göstermekle beraber ekonomi en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Ana dinamiklerden biri de teknolojik gelişmeler olmakla birlikte kapitalist dünya ekonomisinin geliştirdiği ve dayattığı yeni bir üretim ve tüketim sonucu oluşan kültür de küreselleşmenin temel dinamikleri arasında gösterilmektedir. Küreselleşme başlığını taşıyan bu bölümde bazı araştırmacıların küreselleşmeyi ele alışlarına ve bu konudaki görüşlerine de sistematik bir şekilde değinilmiştir. Yazar, bununla beraber küreselleşmenin yerleşme üzerindeki etkisini de inceleyerek, küreselleşmeyi olumlu görenler ve olumsuz yaklaşanların konuyu işleyişlerini ele almıştır.

Küreselleşme ve Din başlığını taşıyan ikinci bölümde dinin insan ile birlikte var olan bir realite olduğuna değinildikten sonra, küreselleşmenin birçok alanda kendisini gösterdiğine ve dinin de bu alanların kapsamı dâhilinde olduğuna işaret edilmiştir. Küreselleşmenin dine karşı hangi boyutlarda etki ettiğinin üzerinde durulmuş ve zaman zaman bazı araştırmacıların görüşlerine yer verilmiştir. Genel kabule göre bütün büyük dinler küreselleşmeden etkilenmiştir. Ancak evrensel bir yapıya sahip olan İslam dininin nispeten de olsa farklı olduğuna dikkat çekilmiştir. Yazar, İslam dünyasında küreselleşmeye karşı çıkanların ve bunun yanında olumlu yanlarının olduğunu söyleyenlerin açıklamalarına ve ileri sürdükleri gerekçelere de yer vermiştir. Aynı zamanda küreselleşen dünyada dinin geleceği hakkındaki görüşler de ele alınmıştır. İslam dünyasının küreselleşme karşısında ne tür bir tavır takındığına detaylı bir şekilde değinilmektedir.

İkinci bölümün sonunda yer alan değerlendirme kısmında, küreselleşme ile ilgili çeşitli kurumların yayınlamış olduğu geleceğe yönelik projelerde geçen öngörüler hakkında bilgi verilmiştir. Yazar bu verilerin birer varsayım olduğunu hatırlatmakla birlikte güçlü birer öngörü olduğunun da altını çizmektedir.

Kurtuluşçu Dini Küresel Yaklaşımlar ismini taşıyan üçüncü bölümde küreselleşme ile ilişkili olarak insanlığın ihtiyaç duyduğu kurtuluşçu akımlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ileri sürülen çoğulculuk, sekülerizm, küresel ahlak ve

yeniçağ dini olmak üzere dört tezden bahsedilmiştir. Başlangıçta dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk akımları kelam bağlamında değerlendirilmiş ve Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar açısından ele alınıp incelenmiştir. Yazar kurtuluş teorileri olarak nitelendirilen akımları ayrı başlıklar halinde ele almış, araştırmacıların konuya yaklaşımlarını ayrıntılı bir şekilde ifade etmiştir. Çoğulculuk anlayışının temsilcilerinin daha çok Hıristiyanlar olduğuna, Yahudiliğin ise çoğulculuk ve kapsayıcılık arasında bir anlayış barındırdığına değinilmiştir. Aynı zamanda bu düşüncenin İslam teolojisindeki yeri de tartışılmış ve konu ayetler ve hadisler ışığında sunulmuştur. İnanç ve değer yargıları bazında İslam dininin yapısının çoğulculuk ile bağdaşır olmadığı ancak sosyal ilişkiler ve münasebetler bağlamında ahlaki boyutun daha öncelikli olduğu ifade edilmiştir. Nitekim kelam verileri açısından İslam dininin dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk sınıflandırmasından birisine katılması çok tutarlı gözükmemektedir. Bölümün devamında sekülerlik kavramı üzerinde durulmuş, yapısı, tarihsel arka planı ve çeşitli merhaleleri hakkında bilgiler verilmiştir. Sekülerleşme ve İslam arasındaki ilişki çeşitli veriler doğrultusunda incelenmiştir. Yazar daha sonra küresel ahlak konusunda, ahlak kelimesinin kapsamına değinmiş ve küresel etiğin boyutları hakkında bilgiler vererek evrensel ahlak kurallarının aynı zamanda dini normlar olarak da kabul edilebileceğini ifade etmiştir. Ahlaki değerler konusunda çeşitli İslam düşünürlerinin görüşlerine yer verilerek mesele kelami açıdan ele alınıp incelenmiştir.

Dünyadaki değişimlerin modernleşmenin etkisiyle, mevcut dinlerin yetersiz kalmış olduğu düşüncesi yeni bazı dinleri ortaya çıkarmıştır. Bunlar Yeniçağ Dini Akımları olarak isimlendirilmektedir. Yazar, ortaya çıkan bu akımları geniş bir pencerede incelemiş ve temel felsefeleri hakkında bilgi vermiştir. Aynı zamanda UFO Tarikatlarının ortaya çıkışı ve temel niteliklerine de değinilmiştir. Bu tarikatlar, uzaylı ve bilinmeyen varlıklardan mesaj aldıklarını ileri sürmekte ve potansiyel şiddet olgusunu da kendilerinde bulundurmaktadır. Yazar burada Yeniçağ Dini Akımlarının küreselleşme ile yakın ilişkisine de dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu akımların İslam teolojisi açısından tehlikesine işaret edilmekle birlikte Hıristiyan ve Yahudilik için de sorun oluşturduğu ifade edilmektedir.

Bir UFO kültürü kitabı 'Bilgi Kitabı' başlığı adı altındaki ek bölümde yazar, Türkiye'de bilinmeyen varlıklar tarafından yazdırıldığı ileri sürülen iki tane Bilgi kitabından, Vedia Bülent Çorak'a ait olan çalışma hakkında bilgiler vermiş ve temel niteliklerini anlatmıştır. Bununla beraber UFO tarikatlarında görülen niteliklerden söz edilmiş ve Yeniçağ Dini Akımlarının en belirgin özelliklerinden birinin de beyin yıkama eylemi olduğunun altı çizilmiştir. Yazar, Bilgi Kitabı'nın, genel itibarıyla UFO tarikatlarının bütün özelliklerini yansıtmasıyla birlikte, Batı kökenli Uzay tarikatlarının bir uzantısı olduğunu ifade etmek suretiyle kitabını sonlandırmıştır.

Sonuç olarak küreselleşme ve beraberinde getirdiği gelişmeler ile ilgili önemli bir çalışma olan bu eser, aynı zamanda kelam ilminin, küreselleşme ile yakından ilişkili olarak günümüz itibarıyla ortaya çıkan sorunlara, nasıl bir yöntem ve işlevsellikle yaklaşması gerektiğine de ışık tutmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümele ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),

İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ü. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
ANKARA Ahmet ÜNSAL Ankara Ü. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	KAHRAMANMARAŞ İzzet Dargın Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
BURSA M. Salih KUMAŞ Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 10 66 msalihkumas@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ü. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇANAKKALE Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	KONYA Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Meram/KONYA (555) 388 49 64; (332) 323 82 50 / 218 necmguney@gmail.com
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ü. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	MALATYA Saffet SANCAKLI İnönü Ü. İlahiyat Fak., Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ü. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813, bilenmehmet@hotmail.com	RİZE İlyas YILDIRIM Rize Ü. İlahiyat Fak. RİZE iyildirim53@hotmail.com
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Ü. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	SAMSUN Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
ERZURUM Abdülvahab ÖZSOY Atatürk Ü. İlahiyat Fak. ERZURUM abdulvahabozsoy@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
ESKİŞEHİR F. Betül ÜYÜMEZ Osmangazi Ü. İlahiyat Fak./ESKİŞEHİR (222) 217 57 57	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ü. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkiiinal@hotmail.com
İSPARTA Ahmet PEŞE Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fak. İSPARTA ahmetpese@gmail.com (505) 709 65 11	ŞIRNAK Recep ÖZDİREK Şırnak Ü. İlahiyat Fakütesi ŞIRNAK (486) 216 40 08
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 1512 m_abay@hotmail.com	VAN Ömer KARA Yüzüncüyıl Ü. İlahiyat Fak. VAN omerkara1@hotmail.com
İSTANBUL Necmettin GÖKKİR İstanbul Ü. İlahiyat Fak. İSTANBUL (212) 551 88 28 ngokkir@hotmail.com	