

İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ
Turkish Journal of ILSAM Academy
CİLT VOLUME: 3 SAYI ISSUE: 1 NİSAN APRIL 2023
ISSN: 2757-9212

İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)
Adına İmtiyaz Sahibi Owner
İLSAM

Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer
Dr. Yıldırım DENİZ

Editör Editor
Sümeyra AÇIK

Dil Editörleri Language Editors
Nuray KAZANCI (Türkçe)
Neslihan KAYALI (İngilizce)
Bülent Karakuş (İngilizce)

Yardımcı Editör Associate Editor
Ferzan TAŞPINAR

Yayın Kurulu Editorial Board*
Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Yayın Türü Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu Publication Period
Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

Biannual (autumn & spring)
Açık erişim olarak elektronik ortamda yayınlanmaktadır.
It is published electronically as open access.

İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
Journal of Ilsam Academy is the official per-reviewed.
ILSAM. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors*

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)	Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)	Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)
Doç. Dr. Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)	Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)	Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)
Prof. Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)	Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)	Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)	Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)	Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Veysel GENGLİ (Bartın Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors*

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Emine GÜMÜŞ BÖKE (Düzce Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE (Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatıha BOZBAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAPÇIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamza AKTAŞ (Düzce Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER (Kafkas Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan TELLİ (Mersin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK (Bursa Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Rıfat TÜRKEL (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)
Doç. Dr. Teceli KARASU (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Doç. Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN (Trakya Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Indexing-Abstracting

Araştırmacı
Asosindex
İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

E-Posta: ilsamakademi@gmail.com

www.ilsamakademi.com / www.ilsam.org.tr

İÇİNDEKİLER Table of Contents

VII Editörden / *Editorial*

XI MAKALELER / *ARTICLES*

1 Arap Baharı Dönemi Yemen Siyasetinde Mezhep Unsuru

The Factor of Sect in Yemen Politics in the Arab Spring Period

Araştırma Makalesi / Research Article

Mehmet ÇELENK-Bayram KEKLİK

29 İslam Borçlar Hukukunda Riskin Meşruiyeti

Legitimacy of Risk in The Islamic Law of Obligations

Araştırma Makalesi / Research Article

Ömer TOZAL

59 Arminius Vambery ve Eugene Schuyler'in Gözünden 19. Yüzyılın Ortalarında
Buhara Şehri'nin Sosyo-Kültürel Durumu

*The Socio-Cultural Situation of Buhara City in the Middle 19th Century from
Arminius Vambery and Eugene Schuyler's Eyes*

Araştırma Makalesi / Research Article

Atanur SARIOĞLU-Tarık SARIOĞLU

85 Hukukun Mâhiyeti Problemi Ekseninde Şerî Hüküm Kavramının İslam
Hukuk Düşüncesi Açısından Değerlendirilmesi

*Evaluation of the Shari'a Judgment Concept in Light of Islamic Legal Thought
on the Axis of the Problem of the Nature of Law*

Araştırma Makalesi / Research Article

Rahime ALTAŞ

- 113 **Fıkhî ve Tasavvufî Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Sûfî Bir Fakih Olarak Gazzâlî**
Ghazali as a Sufi-Faqih within the Context of the Integrity of Fiqh and Sufi Knowledge
Araştırma Makalesi / Research Article
Abdurrahman ELİK-Hana ALMAVAS
- 145 **M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi**
Examination of Civilization Elements in Islam From M. A. Jabiri's Perspective
Neslişah BAŞBUĞ
- 167 **Kitap Değerlendirme /Book Review**
- 169 **Ateizm Çıkmazı**
Impasse of Atheism
Kitap Değerlendirme /Book Review
Mehmet TURAN
- 178 **Yayın İlkeleri**
Editorial Policy

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli Okuyucular,

İLSAM Akademi Dergisi 3. Yılı'nın birinci sayısı ile sizlere merhaba demekteyiz.

İlim dünyasında, akademik bilimsel çalışmalar kadar, yapılan bu çalışmaların yayımlanarak akademi camiasının istifadesine sunmanın bilincinde hareket eden İLSAM Akademi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içermektedir. Bu vesileyle İlahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Yayın periyodumuzu yılda iki kez Nisan ve Ekim ayları olarak belirlediğimiz İLSAM Akademi'nin bu sayısına 11 makale başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 1 makale hakemlerimizin "yayımlanamaz" raporu neticesinde yayın dışı kalmıştır. Dergimizin bu sayısında araştırma makaleleri kısmında 6 makale, Derlemeler kısmında bir kitap tanıtımı yer almaktadır. Geriye kalan makalelerin değerlendirme süreci devam etmektedir.

İlk sıradaki makalemiz Doç. Dr. Mehmet Çelenk ve doktora öğrencisi Bilal Keklik' in "Arap Baharı Dönemi Yemen Siyasetinde Mezhep Unsuru" başlıklı çalışmadır. Afrika ile başlayıp hızla Orta Doğu ülkelerini saran Arap Baharının en çok etkilediği ülkelerden birisi olan Yemen'de sebep olduğu etkiyi ele almaktadır. Çalışma özellikle ülkedeki İran destekli Zeydi-Husi hareket ve bunun karşısında yer alan kırılğan merkezi hükümet ve Suudî Arabistan öncülüğündeki koalisyonun fiilî vekâlet savaşlarını ele almaktadır.

İkinci sırada Dr. Araştırma Görevlisi Ömet Tozal, "İslam Borçlar Hukuku'nda Riskin Meşruiyeti" başlıklı çalışmada, bilhassa akitlerde karşılaşılan ve akdin sıhhatini etkileyen risk çeşitlerini incelemiş, İslam hukuku açısından meşru akitlerin tabiatında olan risklerin, toplumun ihtiyaç duyduğu akitlerdeki riskler ve taraflarca paylaşılan denk risklerin akdi etkilemeyerek meşru olduğu sonucuna ulaşmıştır.

"Arminius Vambery Ve Eugene Schuyler'in Gözünden 19. Yüzyılın Ortalarında Buhara Şehri'nin Sosyo-Kültürel Durumu" başlıklı makale de Uzman Atanur Sarıoğlu ve Öğretim Görevlisi Dr. Tarık Sarıoğlu, bir çok medeniyete ev sahipliği yapmış ve Orta Asya'nın İslam merkezi haline gelmiş Buhara şehrinin 19. yy'daki sosyo-kültürel durumunu Avrupalı iki seyyahın notlarından hareketle

anlatmaktadır.

Dr. Rahime Altaş makalesinde “Şerî Hüküm” kavramını, hukukun mâhiyeti problemi ekseninde İslam hukuk düşüncesi açısından değerlendirmiştir.

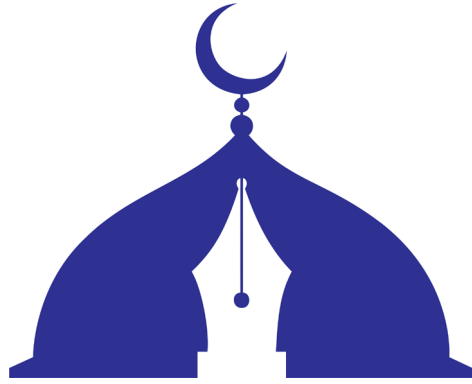
Beşinci sırada Yüksek Lisans Öğrencisi Abdurrahman Elik ve Danışmanı Dr. Öğretim Üyesi Hana Almavas’ın “Fıkhî ve Tasavvufî Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Sûfî Bir Fakih Olarak Gazzâlî” başlıklı çalışması yer almaktadır. Çalışmada Gazzâlî’de fıkhın tasavvufî boyutunu ele alınarak, onun sûfî-fakih kişiliği ortaya konmaya çalışmıştır.

Son araştırma makalesi Doktora öğrencisi Neslişah Başbuğ’ a aittir. “M.A. Câbirî’nin Bakış Açısından İslâm’da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi” başlıklı makalede yazar, İslam uygarlığı hakkında araştırmalar yapan Faslı filozof ve arap tarihçi Cabiri’nin İslam’ ın iki dönemi olan tedvin ve modern dönemde tespit ettiği medeniyet üretici unsurları ele almıştır.

Kitap değerlendirme kısmında ise Kelam Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Mehmet Turan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarından çıkan Prof. Dr. Aydın Topaloğlu’nun kaleme aldığı “Ateizm Çıkmazı” isimli kitabını okuyucumuza tanıtarak dergimize katkı sağlamıştır.

5. Sayımızda, gerek yayınladığımız -veya yayınlamadığımız- makaleleriyle, gerek bilimsel hakemlikleri ve danışmanlıkları ile destek olan akademisyenlerimize, dergimiz yayın kurulu ve İLSAM çalışanları adına teşekkürü bir borç biliriz.

Editör
SümeYra AÇIK



MAKALELER
ARTICLES



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Arap Baharı Dönemi Yemen Siyasetinde Mezhep Unsuru¹

The Factor of Sect in Yemen Politics in the Arab Spring Period

Mehmet ÇELENK

Doç. Dr.,
Uludağ Üniversitesi, İslam Mezhepleri
Tarihi Anabilim Dalı,
mcelenk@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7104-5861.

Bayram KEKLİK

Doktora öğrencisi,
Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam
Mezhepleri Tarihi,
bayramkeklik0@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9997-7564.

Cilt/ Issue: 3/1, 1-27

Geliş Tarihi: 15.03.2023

Kabul Tarihi: 26.04.2023

Atf: Çelenk, Mehmet-Keklik, Bayram
"Arap Baharı Dönemi Yemen Siyasetinde
Mezhep Unsuru", *İLSAM Akademi Dergisi*
3/1 (Nisan 2023), 1-27.

Dipnot: Mehmet Çelenk-Bayram Keklik
"Arap Baharı Dönemi Yemen Siyasetinde
Mezhep Unsuru", *İLSAM Akademi Dergisi*
3/1 (Nisan 2023), Sayfa.

¹ Bu makale Bayram Keklik'in 2022 yılında İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalında Doç. Dr. Mehmet Çelenk danışmanlığında hazırladığı "Ortaya Çıkışları, İnançları ve Yemen Siyasetine Etkileri Açısından Husiler" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Demokrasi, açık toplum, özgürlük, dünyaya entegrasyon ve adalet beklentileri odağında Tunus'ta başlayan Arap Baharı hızlı bir şekilde geniş bir coğrafyayı etki alanına dahil etmiştir. Kuzey Afrika'da başlayan bu halk hareketi dalgası zamanla Ortadoğu ülkelerine de ulaşmıştır. Mamafih kısa bir süre zarfında bu harekette bir eksen kayması yaşanmış ve Ortadoğu toplumlarının birikmiş dini, siyasi, kültürel ve mezhebi ajandaları farklı bir zemine oturmuştur. Birçok ülkede siyaset ve toplum ciddi problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Arap Baharı dönemi gelişmelerinin en çok etkilediği ülkelerden birisi de Yemen olmuştur. Mevcut problemlerini çözmekte başarılı olmayan Yemen, Arap Baharıyla birlikte daha tehlikeli bir sürece girmiştir. Yemen siyasetinde etkili olmaya çalışan İran destekli Zeydi Husi hareketi ve bu hareketi bastırmaya çalışan kırılğan merkezi hükümet ve Suudi Arabistan öncülüğündeki koalisyon, fiili vekâlet savaşlarına sebebiyet vermiştir. Mezhep kimliklerinin bir toplum mühendisliği aracı olarak kullanıldığı bu süreç, Yemen krizini iç karışıklıklardan yola çıkarak mezhepsel farklılıkların İslam coğrafyasında sosyo-kültürel-ekonomik hayata etkilerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Baharı, Mezhepsel Çatışmalar, Yemen, Husi, El-Kaide.

ABSTRACT

The Arab Spring, which began in Tunisia with expectations of democracy, an open society, freedom, integration into the world, and the quest for justice, rapidly influenced a vast region. In a very short time, this public movement reached the Middle East. Not long after the first wave of popular movements, the accumulated problems of Middle Eastern nations, which encompassed political, religious, cultural, and sectarian agendas, gradually reverted to previous expectations. Many countries have faced deep and serious political and social problems. Yemen

is one of the countries most deeply affected by the Arab Spring. Yemen, which has failed to resolve its current problems, has entered a new and dangerous phase with the arrival of the Arab Spring. The Iranian-backed Houthi/Zaydi movement, which has been struggling for power in Yemen, and a Saudi-led coalition have given way to severe proxy wars in Yemen. The misuse of sectarian ideology as a social engineering tool has complicated the crisis. The aim of this article is to reveal the effects of sectarian differences on socio-cultural and economic life in Islamic geography based on the internal turmoil in Yemen.

Keywords: Arab Spring, Sectarian Conflicts, Yemen, Huthi, Al-Qaeda.

EXTENDED ABSTRACT

The Middle East is home to many of the world's oldest cultures and civilizations. And yet, despite its rich cultural heritage, the region today has been witnessing a series of bloody civil wars and clashes. Such a state of internal turmoil has had dire consequences on many levels and urgently demands scholarly attention: from entire cities razed to the ground to the enormous loss of life, from basic problems such as food and shelter shortages to the endless asylum movements that have become a nuisance for the rest of the world. The aforementioned traumatic events and experiences in the region have been dubbed the Arab Spring by the academic establishment and the media.

The Arab Spring began in Tunisia on December 17th, 2010 after the dramatic self-immolation of street vendor Mohamed Bouazizi. In the wake of this harrowing event, the region began to witness clashes and protests against antidemocratic regimes. Thus did the Arab Spring, which started with the hope of democracy, pluralistic administration, freedom of speech, and open societal expectations, devolve into an intense theological debate where sectarian agendas came to the fore. Yemen represents one of the most characteristic examples of such sectarian agendas.

Yemen has been one of the countries most heavily affected by the Arab Spring civil wars. In spite of its geographic and strategic importance, Yemen is currently one of the poorest countries in the world. In recent times, Yemen has faced many problems, with sectarian division perhaps the most crucial among them. In Yemeni society, the percentage of Sunni and Zaydi Muslims is nearly equivalent. Although this demographic situation did not trigger serious conflict

in previous centuries, the fall of Zaydi authority in 1962 and the accession of Ali Abdullah Salih in 1978 gave rise to sectarian clashes. Despite his Zaydi roots, Ali Abdullah Salih's policy has not been accepted by the Zaydi community. Over the centuries, Yemen has been ruled by Zaydi rulers in accordance with Zaydi principles. However, following the military coup d'état in 1962 and the rise of Salih fifteen years later, the Zaydi community lost its privileges. Living in the absence of an imami authority has constituted a religious and doctrinal crisis for the Zaydi community.

During the civil war in Yemen, the Houthis undertook the representation of the Zaydi community. Although there is no official Zaidi-Sunni distinction in the political alliances formed, groups' self-characterizations reveal that sectarian agendas are, in fact, very active. Houthis revolted against Ali Abdullah Salih's government with the claim that his administration pursued discriminatory policies towards the Zaydis, propagated Wahhabism with the help of Saudi Arabia, engaged in attempted assimilation of the Zaydis, and economically neglected the Zaydi community living in the mountainous northern region of the country.

The Houthis, the most crucial actors in the Yemeni civil war, belong to the Jarudiyya branch of Zaydiyya. Jarudiyya is the closest branch of Zaydiyya to Twelver Shi'ism. Some beliefs that are rejected by the majority of Zaydis are accepted by this branch. The Jarudiyya has some radical orientations, particularly regarding the imamate, which differ from traditional Zaydi beliefs. The members of Jarudiyya accept the imamate as one of the basic pillars of religion and regard revolt against unqualified leadership as a religious duty. After the 1962 coup d'état, which left an absence of an imam or religious leader, the Jarudiyya legitimized the revolt against the state and easily garnered popular support.

One primary factor behind the crises and problems in Yemen has been the lack of central authority in the country. Ali Abdullah Salih, who came to power in 1978, was able to establish a powerful government in the early years of his regime, but such success was short-lived. Abd Rabbuh Mansur el-Hadi, who came to power after Ali Abdullah Salih, also failed to establish an effective central authority. As a result, various groups began to form their own local authorities. In the present day, beyond the Houthis and government forces, there are three primary active political groups in Yemen: the HIRAK Movement, the Southern Separatist Movement, and al-Qaeda in the Arabian Peninsula.

Vulnerability to foreign powers has exacerbated the situation further. It is obvious that foreign powers support all militant groups, either directly or indirectly. As a result, Yemen became the locus of proxy wars. Saudi Arabia and Iran are the primary active regional powers waging proxy wars in Yemen today. Saudi

Arabia, with the help of a Sunni coalition, has started a war against the Houthis. The distinctive character of this Saudi-led coalition is that of Sunnism. On the other hand, Iran has been supporting the Houthis due to their Zaydi/Shia identity. Both countries maintain the proxy relationship they have established with their clients on the putative basis of sect.

As can be seen, and as has been the case throughout every period of history, one of the underlying causes of conflict taking place in the Middle East today is the sectarian phenomenon. Even if we consider the aforementioned events to be simply a sectarian conflict of interest, we nevertheless observe that the parties in the region use sects as tools to achieve their goals. In other words, sectarian difference is today an important weapon for Middle Eastern states embroiled in conflicts of interest and for their clients in the field. Undoubtedly, one of the best examples of this situation is Yemen and the non-state groups involved in the armed conflict there. It is important for us to gauge how influential the sect factor is in shaping the social, cultural, economic, and political life of a country.

GİRİŞ

İslamiyet'ten önce ve sonra birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış olan Ortadoğu coğrafyası zengin ve köklü bir tarihe sahiptir. Etnik, dini ve kültürel açıdan oldukça kozmopolit olan bölge, her düzeyde rekabetin imkânını derinden yaşamıştır. Farklılık, bölgenin medeniyet zemininde harmanlanması ve sürekli bir dinamizm barındırmasını beraberinde getirmiştir. Kuşaktan kuşağa aktarılan birikim, bölgeyi doğal olarak kadim medeniyetlerin beşiği ve ana üretim merkezi haline dönüştürmüştür. Bütün unsurların birikimiyle yaratılan birlikte yaşama tecrübesi, inişli çıkışlı geçmişine rağmen, bölgenin münhasır vasfı olarak yüzyılları aşarak var olabilmektedir.

Ancak bu farklı kimliklerin bir arada yaşama imkanını yitirdiği dönemler olmuş ve bunun faturası oldukça ağır olmuştur. Hâlihazırda Ortadoğu bölgesi farklı etnik ve dini kimliklerin birbirleri ile çatıştığı sancılı süreçlere sahne olmaktadır. Bölge son yıllarda bitmek bilmez iç savaşlar ve bu iç savaşların sebep olduğu insan ölümleri, açlık, harap olmuş şehirler, dramatik tehcir sahneleri vb. hadiselerle gündeme gelmektedir. Gelinek nokta idari ve iktisadi zaafı ve buna eşlik eden beynelmilel müdahaleler üzerinden izah edilse de problemin merkezinde farklılıkların ötekileştirilmesi ve buna bağlı olarak ötekinin potansiyel düşman ve tehlike olarak görülmesi yatmaktadır.

Ortadoğu'da son 10 yılda yaşanan çalkantılı süreç “Arap Baharı” olarak isimlendirilmiştir. Arap Baharı süreci Ortadoğu ülkelerinde adeta bir domino etkisi yaratmış, birçok ülkede iç karışıklıklar yaşanmıştır. Yaşanan iç karışıklıklardan sonra bazı ülkelerde uzun yıllar iktidarda bulunan diktatöryel rejimler ve diktatörlerin değişmesi yahut çatışan tarafların uzlaşmasıyla gerginlikler nispeten son bulmuş, bazı ülkelerde ise iç karışıklıklar daha da derinleşerek çözümü zor bir hal almıştır. Dünyanın pek çok yerinde demokratikleşme çabasının bir tezahürü olarak kabul edilen Arap Baharı, beklenenin aksine, bölgeyi yepyeni siyasi, ekonomik ve sosyolojik bir serüvene sürüklemiş ve bu serüven bölgede birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Globalleşen dünyada, dünyanın geri kalanıyla temas kurma olasılığı artan Ortadoğu halklarının, gerek kendi arzularıyla olsun ve gerekse dışarıdan salık verilen telkinlerle olsun, yönetim şekillerinin değişmesine yönelik talepleri kitlesel ayaklanmalara/gösterilere neden olmuştur. Otoriter rejimlere sahip olan birçok Ortadoğu ülkesinde söz konusu demokratikleşme talepleri ve bu taleplere binaen gerçekleştirilen gösteriler, iktidar sahiplerinin baskı ve şiddete dayalı müdahalesi ile karşılık bulmuştur. Baskı ve şiddete dayalı çözüm arayışı, sorunları çözmek yerine daha da derinleştirmiş ve neticede Suriye, Libya, Mısır, Irak gibi ülkeler hâlihazırda bu sorunların sonuçlarıyla ve etkileriyle yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Yönetim şekillerinin yahut yöneticilerin değişmesi talebiyle başlayan iç karışıklıklar, sadece siyasi ve idari problemlerle sınırlı kalmamış, bu durum söz konusu ülkelerde tarafların çatışmasına ve bu çatışmalardan halkın hem maddi hem manevi açılardan zarar görmesine sebep olmuştur. Ortadoğu üzerinde emelleri ve beklentileri olan global güçlerin de olaylara müdahil olması sebebiyle bölge, adeta rekabet halinde olan küresel güçlerin vekâlet savaşı sahası haline gelmiştir. Çatışan gruplarla ittifaklar kuran ve bu gruplara fikirsel/ideolojik destekten lojistik/askeri desteğe varıncaya dek yardımda bulunan ABD, Fransa, Rusya, İngiltere vb. küresel güçlerin de devreye girmesi sorunları çok boyutlu hale getirmiş ve bölgede sükûnetin temin edilmesi daha da zorlaşmıştır.

Arap Baharı sürecinin en çok etkilediği ülkelerden birisi de Yemen olmuştur. Tarih kitaplarında adı mutluluk ve güzellikle beraber anılan Yemen'in, günümüzde bu durumundan eser kalmamıştır. Ülkede Arap Baharından önce de var olan iç problemler, Arap Baharının patlak verdiği 2010 yılından sonra, sürecin de etkisiyle daha da büyümüş ve nihayetinde Yemen, iç savaşın en şiddetli yaşandığı yerlerden birisi haline gelmiştir. Yaşanan iç savaşta hem aktif olarak savaşan askerlerden hem de sivil halktan binlerce insan ölmüş, on binlerce insan evlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Savaşın yıllardır devam etmesi sebebiyle dünyanın en fakir ülkesi konumuna düşen Yemen'de açlık ve sefalet artmış, söz konusu sefalet nedeniyle çoğunluğunu çocukların oluşturduğu binlerce insan açlıktan hayatını kaybetmiştir.

Yemen'deki iç savaşa sebebiyet veren birçok etken vardır. Ülkenin dini/sosyolojik yapısından kaynaklı problemler siyasi, sosyal ve ekonomik olarak Yemen'i etkilemektedir. Hâlihazırda yaşanan iç savaş ve kargaşayı tek bir sebebe indirgemek mümkün değildir. Zira ülkede bir kısmı geçmişe dayanan kronik sorunlardan, bir kısmı da Yemen'in yaşadığı güncel sorunlardan kaynaklı birçok problem mevcuttur. Ülkenin bu kronik sorunlarına ek olarak, Arap Baharı süreciyle beraber yaygınlaşan demokrasi, özgürlük, açık toplum, dünyaya entegre olma ve adalet beklentisi de Yemen'deki mevcut problemlere eklenmiştir. Zira Yemen de diğer Ortadoğu ülkeleri gibi uzun yıllar boyunca totaliter bir rejimle yönetildiği için bu kavramlar kitleleri harekete geçirmiştir. Öte yandan ABD, Suudi Arabistan öncülüğündeki KİK (Körfez İşbirliği Konseyi) ülkeleri ve İran gibi bölgesel ve küresel güçlerin sık sık Yemen'in içişlerine müdahil olmaları, hem ülkedeki mevcut kargaşa ve savaş halinin şiddetlenmesine hem de çözüm çabalarının çıkmaza girmesine neden olmuştur.

Yemen'de hâlihazırda var olan iç savaşa kaynaklık eden en büyük kronik sorunlarından birisi de ülkedeki mevcut mezhepsel farklılıklardır. Ortadoğu toplumlarının genelinde toplumsal, ekonomik ve politik hayatı etkileyen en

önemli faktörlerden birisi olan mezhepsel farklılıklar ve mezhep aidiyetleri Yemen’de de huzur ve sükûnetin bozulmasında hem dahili unsurlar hem de harici odaklar tarafından yoğun bir şekilde istismar edilmiştir. İslam kültüründe mezhepsel farklılıklar, Hristiyanlıktaki Katolik ve Ordodoks farklılaşmasına benzer şekilde, her ne kadar ayrı birer din olarak telakki ediliyor olmasa da, mezhepler, Ortadoğu toplumlarının gündelik hayatındaki en kırılgan faktörlerden birisidir. Bölgede mezhepler referans alınarak ittifaklar kurulmakta ve yine mezhepler referans alınarak hasımlar belirlenmektedir. Bu açıdan Ortadoğu ülkelerinin tamamında, yönetimden insanların gündelik hayatlarına kadar toplumu yönlendiren, insanların algılarını şekillendiren olgulardan birisi olan mezhep faktörünün dışarıda bırakılmasıyla yapılacak yorum ve yaklaşımlar eksik kalacaktır. Söz konusu durum adeta Ortadoğu ülkelerinin küçük bir prototipi olan Yemen için de geçerlidir. Bu yüzden bu makalenin akışı içinde Arap Baharı sürecinden sonra Yemen’de yaşanan iç savaş, bu iç savaşın aktörleri ve söz konusu aktörlerin inançları/mezhepleri ele alınarak, Arap Baharı Yemen örneği üzerinden mezhepsel farklılıkların İslam coğrafyasındaki sosyo-kültürel etkileri irdelenecektir. Bu sebeple öncelikle Ortadoğu’da dengeleri değiştiren Arap Baharı süreci ele alınacak, akabinde Yemen ve ülkede çatışan gruplar tanıtılacak ve son olarak da Yemen’de yaşanan iç savaşa kaynaklık eden mezhep unsuruna değinilecektir.

1. ARAP BAHARI İSİMLENDİRMESİ-KAVRAMSAL ANALİZ

2010 yılının Aralık ayında Tunus’ta Muhammed Buazizi isimli üniversite mezunu bir gencin, seyyar satıcılık yaparken zabıtalardan darp edilmesi ve tezgâhına el konulması sonucu kendisini ateşe vermesi, Ortadoğu’da sonu gelmez iç karışıklıkların fitilini ateşleyen olay olmuştur. Tunus’ta patlak veren olaylar kısa sürede büyüyerek Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki diğer ülkelere sıçramıştır.¹ Tunus’ta Zeynel Abidin Bin Ali’ye iktidardan el çektirilmesi ve sonrasında ülkede gerçekleşen yönetim değişikliğiyle nispeten durulan olaylar, Mısır, Libya, Suriye ve Yemen gibi ülkelerde ise etkisini halen devam ettirmektedir. Söz konusu ülkelerde iç savaşın başlamasına ve bu iç savaştan kaynaklı bölgede insanî krizin oluşmasına neden olan bu süreç, dünya kamuoyunda “Arap Baharı” olarak isimlendirilmiştir. Bazı medya kesimlerince yaşanan süreci belirtmek için “Arap Uyanışı” yahut “Arap Ayaklanması” gibi kavramlar da kullanılmış, ancak kamuoyunda en sık kullanılanı ve benimseneni “Arap Baharı” kavramı olmuştur.

Bölgede yaşanan sürecin “Arap Baharı” olarak isimlendirilmesi, hem olayların çıkış yerinin hem de etkinlik kazandığı ülkelerin çoğunlukla Arap ülkeleri olması

1 Mehmet Sâlih Gün, “Yemen’de Arap Baharı”, *Yasama Dergisi* 22 (2013), 20.

ve söz konusu sürecin Arap ülkelerinde yeni bir düzen meydana getireceğine olan beklentiden kaynaklanmaktadır.² Muhtemelen yaşanan sürecin bu şekilde isimlendirilmesi 1960'lı yıllarda ekonomik kriz yaşayan Çekoslovakya'da halkın yönetimde var olan yolsuzluk ve adaletsizliğe karşı ayaklanması ve bu ayaklanmanın "Prag Baharı" olarak isimlendirilmesinden mülhemdir.³

Ortadoğu ülkelerinde yaşanan söz konusu çalkantılı sürecin Arap Baharı olarak isimlendirilmesi, bölge ülkelerine kendi yönetim biçimlerini salık veren batılı ülkelerin eliyle oluşturulmuş bir söylemdir. Bu iddia, herhangi bir hadisede sebepleri tamamen "dışarıda" arama kompleksinden ve kolaycılığından uzak bir iddiadır. Elbette bölgede yaşanan hadiselerde bölge yönetimlerinin ve toplumsal yapılanma biçimlerinin etkisi yadsınamaz, ancak bilhassa 2010'dan sonra Ortadoğu'da yaşanan süreçte batılı ülkelerin durdukları nokta, kullandıkları dil ve jargon, Ortadoğu'daki amaçlarını ve beklentilerini izhar etmektedir. Nitekim Libya'da Kaddafi'ye muhalif olan kesimin Batı ülkeleri tarafından finanse edilmesi, NATO tarafından muhaliflere destek verilmesi ve G8 Toplantıları aracılığıyla "Baharı" yaşayan ülkelerdeki muhaliflere gerek parasal gerekse teçhizat yardımı vaatlerinde bulunulması, Batı ülkelerinin bu süreçten beklentilerinin olduğuna dair somut delil ve örnekler mahiyetindeki gelişmelerdir.⁴

En ideal yönetim anlayışlarına sahip oldukları iddiası ile hareket eden Batı dünyasına, dünyanın geri kalanının, kendi yönetim biçimlerini benimsemedikleri sürece ideal "Baharı" yaşayamayacağı algısı hâkimdir. Bu yüzden Tunus'ta başlayan ve akabinde bölgenin diğer ülkelerini de etkileyen ayaklanmalar ve gösteriler batılı ülkeleri bir beklentiye sevk etmiştir. Nitekim batı dünyasının kendi yönetim biçimlerini oluşturma süreçleri de çok sancılı olmuş, Batı Rönesans'ı ancak çok sayıda iç savaş ve insani trajedi sonucu gerçekleştirilebilmiştir. Bu sebeple Ortadoğu ülkelerinde yaşanan iç karışıklık ve insani krizler, batı dünyasınca Fransız İhtilali, Bolşevik İhtilali gibi hadiselerle özdeşleştirilmiş ve yaşanan süreç adeta "Doğu Rönesans'ı" olarak okunmuştur. Hal böyle olunca bölgede yaşanan süreç medyayı ellerinde bulunduran hâkim batılı güçler tarafından "bahar", "uyanış", "diriliş" gibi kavramlarla nitelendirilmiş ve yine medya aracılığıyla gerçekleştirilen propagandalar sayesinde bölge halklarının

2 Taşkın Deniz, "Arap Baharı Ve Türkiye: Siyasi Coğrafya Açısından Bir Değerlendirme", *Doğu Coğrafya Dergisi* 18/29 (2013), 68.

3 Habip Aydın, *Arap Baharı'nın Yemen'de Meydana Getirdiği Sosyo-Politik Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

4 Gültekin Çetiner, "Arapların Yalancı Baharı", *haber7.com* (Erişim: 20 Nisan 2021).

da bu kavramları benimsemesi sağlanmıştır.⁵

Uzun yıllar boyunca diktatöryel rejimlerle idare edilen Ortadoğu halklarının bu baskıcı rejimlere ve bu rejimlerden beslenen kesimlerin yolsuzluk ve zulümlerine son vermek, yönetimde temsil, hukukun üstünlüğü ve adil bir toplum özlemiyle başlattıkları gösteri ve mücadeleler, süreç içerisinde bir eksen kaymasına uğramış/uğratılmış, Ortadoğu toplumlarının bastırılmış ve halı altına süpürülmüş din, mezhep, aşiret, etnik ve siyasi aidiyetler etrafında oluşmuş kronik problemleri global güçlerin de etkisiyle gün yüzüne çıkarılmıştır. Neticede durum ne bölgedeki iktidarların ne de onlara muhalefette bulunan kesimlerin tasvip etmeyeceği bir hal almış ve bölge sakinleri –kötü de olsa- eski yönetimlerini arar hale gelmiştir.

Harici aktörler, Arap ülkelerinde yaşanan durumu belirtmek adına “bahar” vurgusunu bir metafor olarak kullanmıştır. Yoksa bölgede yaşanan elim hadiselerin “bahar” olarak isimlendirilmesine neden olacak bir durum yoktur. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, Arap Baharı sürecinde bilhassa fiili çatışma yaşayan bölge ülkelerinin siyasi, ekonomik ve sosyal düzeni bozulmuş, yaşanan karmaşanın bir sonucu olarak yüz binlerce insan ölmüş ve milyonlarca insan mülteci durumuna düşmüştür. Öte yandan üretimin durmasından kaynaklanan sebeplerle ekonomiler bozulmuş, bölgeye açlık ve fakirlik hâkim olmuştur. Bu sebeplere binaen Arap coğrafyasında gerçekleşen söz konusu hadiselerin “Arap Baharı” olarak isimlendirilmesi isabetsizdir. Zira yaşanan süreç, bölge halkları için bir Bahar olmaktan uzaktır. Bu yönüyle yaşanan sürecin, “Yalancı Bahar” olarak isimlendirilmesi belki de daha isabetli olacaktır.

2. ARAP BAHARINA ZEMİN HAZIRLAYAN FAKTÖRLER

Arap Baharı ve akabinde yaşanan süreçler birden bire ve sebepsiz bir şekilde ortaya çıkmış değildir. Bu süreci hazırlayan tarihsel, sosyolojik, siyasi ve ekonomik sorunlardan müteşekkil bir arka plan vardır. Söz konusu sorunların başında da yönetim şekillerinin değişmesi vesilesiyle daha demokratik bir yaşama yönelik talepler yer alır. Bölgedeki ülkelerin neredeyse tamamının ortak özelliği, temsili ve demokratik karakterli yönetim biçimlerine sahip olmamalarıydı. İktidarı ellerinde bulunduranların kahir ekseriyeti, askeri darbeler, bu darbelerden sonra oluşturulan baskıcı kurumlar ya da mensup olunan kraliyet bağları sayesinde iktidara gelmişlerdi.⁶ Bahsi geçen iktidarların ve diktatörlerin çoğu, iktidarları boyunca muhalefete tahammül etmeyen,

5 Sosyal Medyanın Arap Baharı'ndaki Rolü için bk. Ali Korkmaz, “Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü”, *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges (ISLC)*, ss. 2147-2153.

6 Tarık Oğuzlu, “Arap Baharı Ve Yansımaları”, *Ortadoğu Analiz Dergisi* 3/36 (Aralık 2011), 9.

sivil toplum oluşumuna ve sivil katılımın gelişmesine imkân tanımayan, ülke yönetiminde hesap verme anlayışını benimsemeyen, yargının bağımsızlığının temin edilmesine olanak sağlamayan bir anlayışla ülkelerini yönetmişlerdir.⁷ Bu durum, zamanla söz konusu yöneticilere karşı derin bir memnuniyetsizliğe neden olmuş ve nihayetinde değişim talepleri kaçınılmaz olarak şahit olduğumuz halk ayaklanmaları ile sonuçlanmıştır.

Arap Baharı'nın etkili olduğu Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinin temel sorunlarının bir kısmı da iktisadidir. Petrol ve doğalgaz rezervleri açısından zengin olan bölge ülkelerinde, bu kaynaklardan elde edilen servetin halkın tamamına yansımaması toplumda giderek artan şikâyetleri netice vermiştir. Sürecin yaşandığı ülkelerde, bilhassa genç nüfus içerisinde işsizlik oranlarının yüksek olması ve çalışan kesimin emeklerinin karşılığını tam alamamasına rağmen iktidar sahipleri milyarlarca dolarlık şahsi servetler edinmişlerdir. Toplumun farklı kesimleri arasındaki ekonomik uçurumlar ve halkın bir kısmının açlık sınırının altında yaşamaya mecbur bırakılması zamanla iktisadi krizin derinleşmesine sebebiyet vermiştir.

Dini ve etnik açıdan kozmopolit bir yapıya sahip olmaları, Ortadoğu ülkelerini Arap Baharı'na sürükleyen bir diğer faktördür. Zira Ortadoğu coğrafyası etnik ve inançsal açıdan farklı birçok kimliğe ev sahipliği yapmaktadır. Bilhassa kökü İslam'ın ilk dönemlerine dek uzanan mezhepsel farklılıklar tarih boyunca bölge halklarının siyasi ve ictimai hayatlarında etkili olmuş, iktidarların değişmesine sebebiyet vermiş ve nihayetinde hem Arap Baharı sürecinden önce hem de süreçten sonra hadiselerin yönlendirilmesinde etkin rol oynamıştır. Mezhep kimlikleri ve etnik kimliklerin kamusal alanın şekillenmesinde adaletsiz bir şekilde kullanılması, birçok toplumda hak ve adalet arayışını ve buna bağlı gerginlikleri sürekli hale getirmiştir.

Dünyanın patronajlığını yürütme iddiasıyla hareket eden başta ABD olmak üzere, İngiltere, Almanya, İtalya, Fransa, Rusya, gibi küresel güçlerin, petrol ve doğalgaz açısından zengin olan Ortadoğu ülkelerinin bu zenginliklerini sömürmek için giriştikleri mücadele, bölgeyi Arap Baharına sürükleyen en önemli dış etkenlerdendir. Esasında bu faktör, yukarıda bahsedilen sorunların birçoğuna da kaynaklık etmektedir. Bölgede yaşanan siyasi gerilimler, ekonomik problemler, farklı kimlikler arasında meydana gelen çatışma ve huzursuzlar çoğu zaman küresel güçlerin müdahaleleri sonucu tetiklenmektedir. Zira Ortadoğu'nun köklü diktatörlükleri, uzun zamandan beridir Batı dünyasıyla çıkar dayanışmasına dayalı uyumlu bir ilişki sürdürmüşlerdir. Global güçlerce

7 Nurettin Nebati, "Ortadoğu'da Demokrasiyi Geliştirme Hareketi Olarak Arap Baharı", *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (2019), 184.

yapılan bu tarz harici müdahaleler, bölgede sorunların artmasına neden olmuş, bu sorunlar da Arap Baharı'nın başlamasına ve yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Yukarıda özetle sayılan ana faktörlerin yanı sıra teknolojinin gelişmesi ile beraber medyanın –bilhassa sosyal medyanın- etkisinin artması, Ortadoğu'da daha fazla toprak elde etme çabaları olan İsrail'in güvenlik kaygıları, ABD ve AB ülkelerinin Rusya, Çin ve İran'ın öncülüğünü yaptığı bloğun güçlenmesini engelleme çabaları ve bu çabalar sebebiyle bölgenin en ufak problemlerine müdahil olmaları, Arap Baharı hadiselerinin yaşanmasına kaynaklık eden diğer faktörlerdir.⁸ Gerek ülkelerin kendi yapısından kaynaklı kronik sorunlar ve gerekse bu kronik sorunların deşilmesi yüzünden, Suriye, Mısır, Tunus, Libya, Irak, Lübnan gibi bölge ülkelerinin halkları hâlihazırda en çetin sınavlarını vermektedirler. Arap Baharı'nın en fazla etki ettiği ülkelerden birisi de hiç şüphesiz Yemen olmuştur. Zira Yemen Arap Baharı'na oldukça kırılğan bir zeminde dahil olmuş ve kriz yönetiminde başarılı olamamıştır. Arap Baharı sürecinde mezhepsel aidiyetlerin nasıl bir çatışma ve ayrışma unsuruna dönüştürüldüğü, Yemen örneği üzerinden rahat bir şekilde takip edilebilir.

Arap Baharı'ı olaylarının en çok etkilediği ülkelerden birisi de Yemen olmuştur. Zira Yemen'de öncesinde de var olan iç karışıklık durumu Arap Baharı olaylarının patlak vermesiyle daha da derinleşmiş ve bu hadiseler Sâlih iktidarının sonunu getirecek süreci başlatmıştır. Ülkede Arap Baharına zemin hazırlayan faktörlerin başında Sâlih yönetiminin yanlış ve yanlış politiları yer almaktadır. Zira halkın azımsanmayacak bir çoğunluğu Yemen'de 2004 yılından beri devam eden Hûsî-Hükümet çatışmalarından Sâlih yönetimini sorumlu tutuyordu. Nitekim bu çatışmalardan dolayı ülkede Zeydî-Sünni gerilimi artmış ve Yemen ekonomisi bozulmuş bir haldeydi. Öte taraftan ülkede var olan yolsuzluk, işsizlik, devlet mekanizmalarında adaletin güzetilmemesi, belli aşiretlere yönetimde imtiyazların tanınması suretiyle yanlış politikalar sergilenmesi vb. durumlar Yemen'de Arap Baharı'nı hazırlayan faktörler olmuştur. Arap Baharı sürecinin bölgede yaydığı demokrasi, sivil katılım, diktatör rejimlere son verilmesi vb. fikirler Sâlih yönetiminin söz konusu yanlış politikalarıyla birleşince, Yemen'de halk arasında protesto ve gösteriler kaçınılmaz olmuştur. Ocak 2011'de San'a Üniversitesinde küçük bir grubun söz konusu gerekçelere binaen başlattığı gösteriler kısa bir sürede tüm ülkede yayılmış ve etkileri günümüze dek sürecek bir iç karışıklığın fitilini ateşlemiştir.

8 Deniz, "Arap Baharı Ve Türkiye: Siyasi Coğrafya Açısından Bir Değerlendirme", 71-75.

1.2. Arap Baharı Sürecinde Yemen

Ortadoğu'nun köklü bir tarihe sahip ülkesi olan Yemen, Arap Baharı sürecinden en çok etkilenen ülkelerden birisi olmuştur. Süreçten önce de ülkede var olan iç savaş, sürecin etkisi ile daha da derinleşmiştir. Nitekim 2004 yılından Arap Baharı'nın başladığı 2010 yılına kadar Yemen'de, hükümet güçleri ile Hûsîler arasında 6 şiddetli savaş yaşanmış ve ülke bu çatışmalardan bitap düşmüş bir haldeydi. Hûsîlerin yanı sıra ülkenin güneyinde bulunan, inançları ve ideolojileri birbirinden farklı, el-Kaide ve el-Hirak gibi grupların da Yemen'de alan kazanmak için giriştikleri mücadele sebebiyle ülkede genel bir kargaşa hali hâkimdi. Arap Baharı'nın Yemen'e uğramasıyla birlikte başlayan gösteriler söz konusu grupların da bu gösterilerden yararlanarak mevzi kazanmasına olanak sağlamış ve olaylar bir domino etkisiyle ülkenin her tarafına yayılmıştır. Sürecin Yemen'e etkilerini anlayabilmek için ülkede birbirleri ile mücadele halinde olan grupların tanınması ve bu grupların üzerine inşa edildiği dinî/mezhepsel ve siyasî/ideolojik düşüncelerin anlaşılması elzemdir.

3. YEMEN'DE HALİHAZIRDA ETKİN OLAN GRUPLAR

Yemen'de yaşanan krizin mahiyeti ve boyutlarının bilinmesi ile ilgili temel problemlerden birisi de Yemen'in sahip olduğu toplumsal yapılanmadır. Bilindiği üzere Ortadoğu ülkelerinin en belirgin özelliklerinden birisi de, bölge ülkelerinin ve toplumlarının “kapalı toplum” kategorisinde yer almalarıdır. İlk defa Fransız filozof Henri Bergson tarafından kullanılan, daha sonra bilim ve siyaset felsefecisi Karl R. Popper tarafından geliştirilen kapalı toplum kavramı; değişim, gelişim ve yeniliğe kapalı olan, bütün yurttaşların aynı yasal ilkelere tabi olmadığı, devletin halk üzerinde ideolojik baskı kurduğu, fikir ve vicdan hürriyetinin bizzat devlet tarafından düzenlenen yasalarla güvence altına alınmadığı, vatandaşların yönetime aktif bir biçimde katılımına olanak tanımayan, halkın iktidar sahiplerini rahatça eleştiremediği ve liyakatli olmayan idarecilerin vazifelerinin sonlandırılmasına olanak sağlamayan toplumlar için kullanılan bir kavramdır.⁹ Bu yönüyle statik ve dışarıya kapalı olan toplumları belirtmek için kullanılan “kapalı toplum” kavramı, literatürde dinamik ve gelişmeye açık olan toplumları ifade etmek için kullanılan “açık toplum” kavramının karşısında yer alır. Esasında reel Sosyalizm/Komünizm uygulamalarının karakteristik özelliği olan kapalı toplum biçimi, Ortadoğu ülkelerinde var olan baskıcı diktatörler ve otokratik mutlakiyetler sebebiyle bölge ülkelerinin de bu sınıfa dâhil edilmesine neden olmuştur.

9 Popper, K. R., “Açık Toplum ve Düşmanları”, Çeviren: M. Tunçay ve H. Rızatepe, Ankara: *Liberte Yayınları* (2017),181

Ortadoğu ülkelerinin söz konusu dışarıya kapalı oluşları, bölge üzerine yapılan çalışmalarda sağlıklı verilere ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bunun yanı sıra bilhassa Arap Baharı'ndan sonra Ortadoğu'da faaliyet gösteren grupların sayısının artmış olması, iç savaş, ambargo uygulamaları vb. sebeplerden ötürü bölgede çatışan grupları, bu grupların silahlanma gerekçelerini ve problemlerin çözümüne yönelik isteklerini tespit ve analiz etmek güç bir hal almıştır. Söz konusu durum, uzun yıllardır iç savaşın hâkim olduğu Yemen için de geçerlidir. Bu güç durumu da göz önünde bulundurarak Yemen iç savaşında hâlihazırda etkin olan aktörleri ve bu aktörlerin dini/mezhepsel, siyasi/ideolojik düşüncelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. Hükümet Güçleri (Hâdi Hükümeti):

Yemen'de hâlihazırda mevcut olan iç savaş ve trajedi büyük oranda güçlü bir merkezi otoritenin olmamasından kaynaklanmaktadır. Ülke, uzun yıllardır toplumun bütün kesimleri üzerinde söz sahibi olabilecek bir merkezi otoriteden yoksundur. Farklı mezheplerin mevcudiyeti, bu mezheplerin müntesiplerinin oransal açıdan birbirine yakın olması, ülke yönetimine dair beklenti ve talepleri olan aşiretlerin sayısının fazla olması, söz konusu farklılıkların silahlı gruplara evrilmesi vb. dâhili sorunları, Yemen hükümetinin yönetimde bu gruplarla iş birliğine gitmesine neden olmuştur. Doğal olarak bu durum, merkezi hükümetin hâkimiyetini ve otoritesini kısıtlamaktadır. Devlet hakimiyetinin olmadığı yerde de devlet dışı aktörler yönetimde söz sahibi olabilmektedirler. Nitekim Yemen'deki iç savaşta etkin olan aktörlerin güç kazanması bu sebeplerden kaynaklanmaktadır.

1978 yılından 2011 yılına kadar yaklaşık 33 yıl boyunca Yemen'i yöneten ve yürüttüğü yanlış politikalarla iç savaşın en büyük müsebbiplerinden birisi olarak kabul edilen Ali Abdullah Sâlih'in 2011'de istifa etmesinden sonra, yerine yardımcısı Abd Rabbuh Mansur el-Hâdi geçmiştir.¹⁰ ABD, İngiltere, AB ve Körfez İşbirliği Teşkilatı üyelerinin desteğiyle devlet idaresini eline alan Hâdi için Yemen'de huzur ve sükûneti tesis etmek kolay bir durum değildi. Zira Sâlih iktidarından deyim yerindeyse bir "enkaz" devralan Hâdi'nin kısa süre içerisinde Yemen'de var olan kronik sorunlara çözüm üretmesi oldukça zordu. Öte taraftan Hâdi'nin daha önce Sâlih'in yardımcılığı görevini yürütmüş olması, onun göstericiler nazarında "statükonun bir parçası" olarak görülmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Hâdi yönetimini Sâlih yönetiminin devamı olarak gören protestocular 2014 yılına kadar belli aralıklarla gösterilere devam etmişlerdir.

¹⁰ Ali Semin, "Yemen Krizi, Hûsiler ve İran-Körfez Güç Mücadelesi", *BİLGESAM Analiz /Orta doğu*, no: 1021 (2015), 2.

2014 yılına kadar çeşitli politikalarla ülke içindeki gösterilere çözüm üretmeye çalışan başkan Hâdi, istediği sonucu elde edemeyince Eylül 2014'te hükümeti feshettiğini ve halkın da katılımıyla yeni bir hükümetin kurulacağını duyurmuştur. Ancak bu açıklamadan yaklaşık 4 ay sonra, başkent Hûsiler tarafından ele geçirilmesi ve Cumhurbaşkanlığı sarayının kuşatılması ile Hâdi'ye görevinden el çektirilmiştir.¹¹ Yaklaşık 1 ay kadar Hûsî muhasarası altında kalan Hâdi, nihayetinde San'a'dan Aden şehrine kaçmış ve devlet idaresini Aden'e aldığını duyurmuştur. Fakat Hûsîlerin Güney Yemen'deki ilerleyişlerinden endişe duyan başkan Hâdi, oradan da ayrılıp süreç boyunca destek aldığı Suudi Arabistan'a sığınmış ve Yemen merkezi hükümetinin cumhurbaşkanı sıfatıyla Hûsîlere karşı mücadelesini günümüze kadar devam ettirmiştir. Hâdi yönetimindeki merkezi hükümet, halen Yemen iç savaşındaki en önemli aktörlerdendir.

3.2. Hirak Hareketi (Güney Ayrılıkçıları)

Birleşik Yemen Cumhuriyeti kurulmadan önce Yemen iki ayrı müstakil devlet halinde yönetiliyordu. 1962'de ülkede gerçekleştirilen darbe sonrası yaşanan hadiseler ve bilhassa ülkenin güneyinin İngiliz sömürgesi altında olmasından duyulan rahatsızlık, güneyde bulunan Aden ve çevresinin Yemen Cumhuriyetinden ayrılmasına ve burada Güney Yemen devletinin kurulmasına neden olmuştur. 1967 yılında tesis edilen Güney Yemen devleti, 7 yıl sonra rejim değişikliğine gitmiş ve Marksist bir rejimle yönetilmeye başlanmıştır. Ancak Sosyalist idareye sahip olan Güney Yemen Halk Cumhuriyeti'nin ömrü uzun olmamış ve ülke yaşadığı problemlerden dolayı 1990'da Kuzey Yemen ile birleşmek zorunda kalmıştır.

Kuzey Yemen ile Güney Yemen'in birleşmesi hadisesi bütün tarafların benimsediği bir hadise değildi. Özellikle Güney Yemen'in eski yönetici kadrolarının bir kısmının karşı çıktığı birleşme süreci sancılı olmuş, ümit edilen intibak ve oryantasyon tam anlamıyla sağlanamamıştır. Çünkü birleşme iki tarafın birbirleriyle kaynaşması yahut bir tarafın diğer tarafa entegrasyonundan ziyade, Güneyli partiler ile Kuzeyli partilerin iktidar mücadelesi olarak yorumlanmıştır. Nitekim birleşmeden 3 yıl sonra, 1993'te yapılan genel seçimlerde Güneyli partilerin bekledikleri ve tahmin ettikleri oy oranını elde edememeleri üzerine ülkede tansiyon yükselmiş, Güneyin en önemli şehirlerinden olan Aden şehri birleşmeden ayrıldığını duyurmuştur. 1994 yılında Aden'de ayrılma talebiyle başlayan isyanlar iki tarafı karşı karşıya getirmiş ve bu durum iç savaşa neden olmuştur. Ancak bu iç savaş uzun sürmemiş, Sâlih yönetimi aynı yıl içerisinde

11 Veysel Kurt, *Devrimden Askeri Müdahaleye Yemen* (SETA, 2015), 14.

isyanları bastırabilmeyi başarmıştır.¹² Yine aynı yıl içerisinde hükümet ortağı el-Beydî ve birçok Güney Yemenli siyasetçi zorla görevlerinden tasfiye edilmiştir. Hirak Hareketi yahut diğer adıyla “Güney Ayrılıkçıları” olarak bilinen Güney Yemen’in bağımsızlığını talep eden grup da bu olaylardan sonra ortaya çıkmıştır.

Hirak hareketinin taraftarları 1994’teki Aden merkezli isyan ve akabinde yaşanan hadiselerden sonra ülkede dönem dönem bağımsızlık talepleriyle gösteriler düzenlemiştir. Sâlih hükümetinin eliyle Güneyli bürokratlar üzerinde baskı kurulduğu, Yemen’in kalkınmasının ancak sosyalist bir yönetimle mümkün olacağı, Güneyin sosyo-ekonomik açılardan ihmal edildiği, birleşme sürecinden evvel vaat edilen şartların yerine getirilmediği vb. iddialar, düzenlenen gösterilerin genel gerekçeleri olarak sunulmaktadır.¹³ Arap Baharı sürecinden sonra ülkede yaşanan iç karışıklıklar Hirak’ın etkisinin azalmasına neden olmuşsa da, hareketin mensupları BAE’nin de destek vermesiyle, halen Yemen’in politik hayatında etkisini devam ettirmektedir. BAE’nin Güney’in ayrılmasını desteklemesine mukabil, başta ABD ve Suudi Arabistan olmak üzere, diğer ülkeler bu ayrılmaya karşı çıkmaktadırlar.¹⁴

3.3. AYEK (Arap Yarımadası el- Kaidesi, تنظيم القاعدة في جزيرة العرب)

AYEK; Afganistan’da kurulduğu ilk günden beri dünyada İslami cihat, terörizm, radikalizm vb. kavramlardan bahsedilince akla gelen ilk örgütlerden birisi olan ve çok sayıda devletin terör listesinin başında yer alan el-Kaide’nin Arap yarımadasındaki yapılanmasıdır. El-Kaide’nin Arap-İslam coğrafyasında en çok etkili olduğu ülkelerden birisi de Yemen olmuştur. Örgütün kurucu lideri Usame Bin Ladin’in Yemen asıllı olması, Yemen’in coğrafi özelliklerinin örgütün buraya yerleşip yayılmasına müsait olması, Yemen’de var olan iç sıkıntılardan dolayı merkezi otoritenin zayıf olması vb. nedenler el-Kaide’nin Yemen’i tercih etmesinin en önemli nedenlerindedir. Ülkede AYEK (Arap Yarımadası el- Kaidesi, تنظيم القاعدة في جزيرة العرب) adıyla yapılan örgüt, kısa sürede gelişerek neredeyse ana örgütü gölgede bırakacak bir seyir izlemiştir. Nitekim bu durum, ABD’nin ulusal güvenlik başkanı John Brennan tarafından da ifade edilmiştir.¹⁵

El-Kaide’nin ve dolayısıyla AYEK’in üzerine bina edildiği ideoloji büyük

12 Cengiz Tomar, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013) 43/412-414.

13 Selim Öztürk, “Nedenleri ve Sonuçları Bağlamında Yemen Savaşı”, *Avrasya Etütleri Dergisi* 55/1 (Ankara 2019), 92.

14 Öztürk, “Nedenleri ve Sonuçları Bağlamında Yemen Savaşı”, 92.

15 CNN, “Brennan on bin Laden raid, and “dangerous” Yemen” (Erişim 20 Nisan 2021)

oranda mezhep menşelidir. Zira örgütün kurucu lideri Usame Bin Ladin, Suudi Arabistan'ın resmi mezhebi görüşü olan Vehhâbiliğe mensup bir liderdi ve örgütün kuruluşunda Vehhâbî düşünceler referans alınmıştır. Vehhabilik bilindiği üzere 18.yy'da Arabistan'ın Necid bölgesinde yaşayan Muhammed b. Abdülvehhab'ın dini anlayışı çerçevesinde teşekkül etmiş ve o dönemin Suudi emiri Muhammed b. Suud'un askeri destekleriyle yayılmış bir oluşumdur.¹⁶ El-Kaide lideri Usame Bin Ladin'in ve örgütün tabanını oluşturan cihatçı militanların epey bir kısmının da Suudi kökenli olması hasebiyle örgüt fikirsel açıdan Selefi/Vehhâbiliğin Cihad anlayışından beslenmiştir. Bu yönüyle el-Kaide dolaylı ya da doğrudan Taliban, eş-Şebab, Jaishe-Mohammed gibi örgütlerin fikirsel öncüsü olmuştur. Ancak örgütün zamanla Usame Bin Ladin'in yardımcısı Eymen ez-Zevahirî'nin etkisi ile Selefi/Vehhâbî düşünceden Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn hareketinin fikirsel çizgisine kaydığı belirtilmektedir.¹⁷ Örgütün Yemen ayağı olan AYEK daha çok bu çizgiye bağlı olarak eylemlerini yürütmektedir.

SSCB'nin Afganistan'a müdahalesi sonucu "Afgan Cihadi"na destekte bulunmak için kurulan el-Kaide'nin Yemen'deki yapılanması olan AYEK, kurulduğu günden bu yana gerek masada olsun gerekse sahada olsun Yemen siyasi ve askeri hayatında etkili olmuştur. Arap Baharı'ndan sonra yaşanan iç karışıklığın sağladığı avantajla etki alanını arttıran örgüt, hâlihazırda Yemen iç savaşında ülkenin güneyinde faal olan önemli bir aktördür. Halihazırda liderliğini Halid el-Batarfî'nin yürüttüğü örgüt bilhassa Hûsîlere yönelik yaptığı bombalı eylemlerle sık sık gündeme gelmektedir.

3.4. Hûsîler

Hûsîler günümüzde Yemen'in içinde bulunduğu iç savaş ve kargaşanın belki de en önemli aktörü durumundadırlar. Kısa bir süre içerisinde önce Yemen siyasi hayatında, ardından dünya kamuoyunda adlarını duyurup tanınır hale gelen ve hâlihazırda başkent San'a'yı ellerinde bulduran Hûsîler, bu yönüyle Yemen iç savaşının kilit aktörüdür. Binaenaleyh Hûsî hareketinin bilinmesi ve tanınması, Yemen iç savaşına kaynaklık eden başta dini/mezhepsel problemler olmak üzere siyasi, sosyal, ekonomik, tarihi sorunların anlaşılması ve bu sorunlara çözüm üretilmesi açısından önemlidir.

Zeydiyye mezhebinin içerisinden çıkan ve Kamuoyunda kendilerini "Ensârullah

16 Vehhâbîlik için bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhabîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/611-615.; Hüsnü Ezber Bodur, "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 7-20.

17 Selim Öztürk, "Küresel Terör Örgütü el-Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında "Cihad" Anlayışının Geçirdiği Değişimler", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 6/2, 171.

Hareketi” olarak da tanıtan Hûsiler Yemen’in siyasi gündemine ilk olarak 2004 yılında girmiştir. Esasında eskiden beri ülke siyasetinde etkin olan Zeydiyye mezhebinin müntesipleri içerisinde aktif bir şekilde siyaset yürüten Hûsî liderleri olsa da, “Hûsî” ismiyle mücerred bir hareketin teşekkülü ve bilinmesi 2004 yılından sonra vuku bulmuştur. Hûsilerin Yemen’in genel nüfusu içerisindeki oranlarının %30-40 olduğunu söyleyenler vardır. Ancak belirtilen bu oranlar yanlıştır. Zira Hûsilerin Yemen’in genel nüfusu içerisindeki oranı sadece %2 civarındadır.¹⁸ Belirtilen oranların arasındaki farkın bu kadar fazla olmasının nedeni, bazı araştırmacıların Zeydilerin tamamını Hûsî zannetmelerinden kaynaklanmaktadır.

Hûsî hareketinin fikrîsel alt yapısını oluşturan en önemli kişi Seyid Bedrettin el-Hûsî olmuştur. Bedrettin el- Hûsî, aynı zamanda ülkedeki Zeydiyye mensuplarının dini konularda merci olarak kabul ettiği bir şahıstı. Hareketin asıl kurucusu ise Bedrettin’in oğlu Hüseyin el-Hûsî’dir. Hüseyin el-Hûsî’nin, babası Bedrettin el- Hûsî ile beraber kurdukları eş-Şebab el-Mü’min teşkilatı (Mü’min Gençler Teşkilatı) Hûsî-Ensârullah hareketinin ilk nüvesini oluşturmuştur. Hûsî hareketinin sivil ve kültürel kanadını oluşturan Şebâb yapılanması bir parti hareketi olmaktan ziyade, Zeydiyye itikadına yönelik eğitim veren, kültürel faaliyetlerle Zeydî toplumu bir arada tutmaya çalışan lokal bir teşkilat görevi görmüştür.¹⁹

Yemen hükümetinin Zeydilere yönelik politikalarının âdil olmadığını ve Zeydilerin mezhepsel nedenlerden dolayı devlet eliyle asimilasyona tabi tutulduğunu iddia eden Hüseyin el-Hûsî liderliğindeki Şebâb teşkilatı üyeleri, 2000’li yıllardan sonra eski sivil ve kültürel faaliyetlerinin yerine daha radikal bir tutum sergilemeye başlamıştır. Hareketin kurucu kadrosu içerisinde bulunan dönemin önemli Zeydî kanaat önderlerinden Allame Mecdüddin el-Müeyyidî, Allame Kadı Salalı Fuleyte ve Seyyid Ahmed eş-Şami gibi isimlerin Şebâb’taki ideolojik eksen kaymasına karşı çıkması teşkilat içerisinde bölünmeye neden olmuştur.²⁰ Bu bölünmeden sonra Hüseyin el-Hûsî kendisine katılan kişilerle daha radikal ve ideolojik bir metot izleyerek kültür platformu şeklindeki Şebâb teşkilatından silahlı “Ensârullah” hareketine giden süreci başlatmıştır.

Kültür platformu konumundaki Şebâb teşkilatından silahlı Ensârullah hareketini inşa eden Hüseyin el-Hûsî, hükümet güçleri ile giriştiği çatışma sonucu 2004 yılında öldürülmüştür. Hüseyin el-Hûsî’nin ölümünün ardından hareketin başına

18 Semin, “Yemen Krizi, Hûsiler ve İran-Körfez Güç Mücadelesi”, 1.

19 Ahmed Muhammed Saeed Al Sabrî, *Hûsî Hareketinin İtikadî ve Sosyal Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

20 Mehmet Ali Büyükkara, “Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi”, *DİVAN: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 131.

kardeşi Abdülmelik el-Hûsî geçmiştir. Başa geçtikten kısa bir süre sonra hareketin saflarını düzenleyen Abdülmelik, hükümet ile giriştiği çatışmalarda önemli başarılar elde etmiştir. İran ve Lübnan Hizbullahı ile arası iyi olan Abdülmelik, Hûsî-Ensârullah hareketinin 2014 yılında başkent San'a'yı ele geçirmelerindeki baş aktör olmuştur. Halihazırda halen hareketin başında olan Abdülmelik el-Hûsî hem hareketin bünyesindeki silahlı milislere stratejik komutanlık yapmakta hem de Hûsîlere ait olan “el-Mesire” kanalında vaazlar vermektedir.

Hükümet ile silahlı mücadeleye girişen Hüseyin el-Hûsî'nin 2004 yılında öldürülmesinden sonra Hûsî güçleri ile hükümet güçleri arasında 2004'ten 2010 yılına kadar 6 şiddetli savaş yaşanmıştır. Bu savaşlarda binlerce insan ölmüş, on binlercesi yerinden yurdundan olmuştur. 2011 yılında Arap Baharı'nın Yemen'i de çekim alanına dahil etmesiyle beraber San'a üniversitesinde başlayan gösterilere Hûsî taraftarları da katılmış ve gösteriler gitgide büyümüştür. Hükümetin bu gösterilerle meşgul olması Hûsîlerin ülkede mevzi ve güç kazanmasına neden olmuştur. Nitekim Arap Baharı'nın sağladığı avantajlı durumu iyi bir şekilde değerlendiren Hûsîler, 2014 yılında başkent San'a'yı kuşatıp yönetimi ele almışlardır. 2014 yılından bu yana başkent San'a'yı ellerinde bulunduran ve ülkenin güneyine doğru ilerleyişlerini devam ettiren Hûsîler hâlihazırda halen Yemen iç savaşının en etkili aktörü konumundadırlar.

Hûsîlerin karşısında yer alan AYEK, Hizbu'l İslah ve koalisyon güçleri gibi unsurlar siyaset ve medya aracılığıyla Hûsîleri kamuoyuna Yemen yönetimini ele geçirmeye çalışan mütecaviz Şîiler olarak sunmak suretiyle, Hûsî karşıtı mücadelelerini temellendirme ve meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bilhassa AYEK Hûsîleri “Râfîzî” olarak nitelendirmekte ve bu sebeple Hûsîlere yönelik silahlı saldırılar gerçekleştirmektedir. Aynı şekilde Mısır'daki ihvan hareketinin Yemen'deki yapılanması olan Hizbu'l İslah mensupları, Hûsîlerin aleyhine propagandalarda bulunarak Hûsî yayılcılığının önüne geçmeye çalışmaktadır. Bu seplerden ötürü söz konusu grupların taraftarlarının Hûsîlere karşı tutumu, hareketin kuruluşundan bu yana hep menfi olmuştur.

4. ARAP BAHARI SÜRECİNDEN SONRA YEMEN'DE YAŞANAN HADİSELERDE MEZHEP FAKTÖRÜ

Arap Baharı süreci, ilk başlarda bölge ülkelerinde var olan monarşik, totaliter rejimlerin sonlandırılmasına yönelik taleplerle ortaya çıkmış olsa da süreç içerisinde eksen kaymasına uğramış, mezhep temelli çıkar hesaplarının yapıldığı çatışmalara doğru bir seyir almıştır. Bu durum kamuoyunda Arap Baharı süreci üzerine çalışmalar yapan bazı kimselerin yaşanan süreci “Mezhep Savaşları”

olarak nitelendirmesine neden olmuştur.²¹ Ancak bölgede yaşanan gelişmeleri tamamen mezhep savaşları olarak tanımlamak makul olmamakla beraber, yaşanan hadiselerde mezhep unsurunun etkisinin yadsınamayacağı da muhakkaktır.

İslam gibi salt anlamda inanıştan ibaret olmayan, toplumsal hayatın her alanına dair hükümleri olan bir dinde, dinin anlaşılma biçimleri olan mezhepler, insanların hayatı algılama tarzlarından yaşam biçimlerine kadar her alanda etkili olmaktadır. Mezheplerin bu çok yönlü fonksiyonelliğinin bilindiği toplumlarda mezhepsel aidiyetler taraflarca çıkar aracı olarak kullanılmaktadır. Bu pragmatik ilişki, bazen mezhep mensuplarının bir iç hareketliliği olarak bazen de söz konusu devletlerin siyasi çevreleri tarafından bir toplum mühendisliği aracı olarak kullanılmaktadır. Bu ülkelere en güzel örneklerden birisi de Yemen'dir. Yemen'deki iç savaş, mezhepsel farklılıkların çatışmaya dönüşmesi yahut mezhepsel aidiyetlerin politik stratejilerde nasıl araçsallaştırıldığıının bariz bir örneğidir.

Yemen'de 2004'ten beri süregelen iç savaşın nedenlerinden birisi ülkede var olan Sünnî-Zeydî gerilimidir. Zira 2014 yılında gerçekleştirdikleri darbe ile Yemen yönetimini ele geçiren Hûsîler, Zeydiye mezhebine mensupturlar ve ayaklanmalarına gerekçe olarak sundukları sebeplerin birçoğu mezhepsel niteliklidir. Bu sebeple ülkedeki iç savaşın nedenleri incelendiğinde Sünnî-Zeydî gerilimi göze çarpan ilk nedenlerden olmaktadır. Esasında öncesinde iki mezhep müntesipleri asırlar boyunca huzur içinde bir arada yaşamış, Zeydiler Sünnîlerin mescitlerinde, keza Sünnîler de Zeydilerin mescitlerinde namaz kılabilmiş, iki taraf arasında kız alıp verme vesilesiyle akrabalık bağları tesis edilmiştir.²² Ancak ülkede 1962 yılında gerçekleştirilen darbe iki taraf arasındaki gerilimin fitilini ateşleyen olay olmuştur. Zira Osmanlı Devleti'nden ayrıldığı tarihten itibaren uzun yıllar Yemen'de iktidarı ellerinde bulunduran Zeydiler, gerçekleştirilen darbeden sonra yönetimden uzaklaştırılmış ve bu durum bazı Zeydî taraftarlarının Sünnîlere karşı cephe almasına neden olmuştur. Ülkede Zeydî hanedanlığına son verilmesiyle beraber Zeydî toplum başsız kalmış, bu da Zeydî sistemi/mezhebi açısından bir iç krize yol açmıştır.²³ Zeydiyye mezhebinin ve bilhassa Hûsîlerin mensubu oldukları Cârudiyye fırkasının yönetime/imamete dair esasları incelendiğinde bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Zeydiyye'ye göre İmam, yani yönetici olacak kişi mezhebin kuralları gereğince şecaat, ilim, takva, cömertlik gibi sıfatları hâiz olmalıdır. Ayrıca Şiîliğin ana bünyesini oluşturan İmâmiyye Şiâsi'nin aksine, Zeydî imâmet nazariyesine göre

21 Örneğin bk. Abdullah Kıran, "Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?", *Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 188.

22 Büyükkara, "Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", 120.

23 Büyükkara, "Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", 120.

İmam olacak kişinin imametini açıkça ilan edip gerekirse fiili/silahlı tebliğde/mücadelede bulunması gerekmektedir. Şayet Ali oğullarından belirtilen sıfatlara sahip biri çıkar da hilafetini açıkça ilan ederse ona biat etmeleri Müslümanlar üzerine vacip olur.²⁴ İmâmete dair bazı görüşleri Hûsî hareketinin tamamen İmamiyye Şîası hareketi olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Çünkü Cârudiyye fırkası imamet mevzusunda Zeydiyye mezhebinin diğer fırkalarından daha radikal bir tutuma sahiptir. Fırkanın kurucu lideri ve aynı zamanda isim babası olan Ebu'l Cârud'a göre, Hz. Ali dururken diğer halifelerin imametinin kabul edilmesi küfürdür. Bu sebeple Ebu'l Cârud ilk üç halifeyi ve onların imametini kabul edenleri kınamış ve tekfir etmiştir.²⁵ Ayrıca Cârudiyye fırkası, imamın zalim yöneticilere karşı silahlı mücadeleye kalkışmasına aşırı bir vurguda bulunur. Benzer şekilde Zeydiyye mezhebinde var olan imamın sahip olması gereken özelliklere ilave olarak, şayet ümmet zalim idareciler tarafından yönetiliyorsa zamanın imamının söz konusu idarecilerle karşı ayaklanması ve kendi imametini ilan etmesi gerektiği fikri de Zeydiyye'nin ve bilhassa Cârudiyye fırkasının en çok üzerinde durduğu görüşlerinden birisidir.²⁶ Bu durum Yemen'de 1962 darbesinden sonra imamsız kalan Zeydiyye mezhebine mensup olan halkın Yemen yönetimine karşı tavır alması için mezhepsel açıdan yeterli bir cevaz ve motivasyon kaynağı olmuştur.

Zeydiyye'nin imamın zalim yönetime karşı silahlı huruç hareketi başlatarak imametini ilan etmesine yaptığı aşırı vurgu, tarih boyunca Zeydîlerin buldukları yerlerde isyan hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hûsîlerin ayaklandığı dönemde Yemen'in yönetimini elinde bulduran Sâlih, her ne kadar Zeydiyye mezhebine mensup olsa da, Zeydî doktrini bağlamında bir yönetim sergilememiş, bilakis Yemen'de Suudi Arabistan destekli Selefi/Vehhâbî yayılcılığına katkıda bulunmuştur. Bu durum kendilerine ayrımcılık yapıldığını düşünen Zeydîler'in "Zalim yönetici" olarak tanımladıkları Sâlih'e karşı ayaklanmalarına neden olmuştur.

Sâlih yönetimi Hûsî ayaklanmasının başlamasından evvel Suudi Arabistan tarafından kendilerine sağlanan siyasi ve ekonomik desteğin devam etmesi için, Suud destekli Selefilik/Vehhâbilik'in ülkedeki yayılcılığına göz yummuş ve hatta zaman zaman bu yayılcılığa destek vermiştir. Yemen'deki nüfuz ve faaliyet alanı çok eskilere gitmeyen Selefilik/Vehhâbilik, 1990'lı yıllardan

24 Yusuf Gökâl, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 102.

25 Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı Ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 113.

26 İlmî Gura, *Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Zeydiyye Fırkaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 44.

İtibaren ülkeye Suudi Arabistan eliyle ihraç edilmiş ve yayılmaya başlamıştır. Sınır komşusunda “mezhepdaş” bir kesim oluşturmak suretiyle etki alanını genişletmek isteyen Suudi Arabistan’ın desteklediği Selefilerin/Vehhâbilerin, kısa süre içerisinde Yemen’de devlet desteğiyle yaklaşık 2000 civarında eğitim kurumu açmaları, Zeydîler’in yaşadıkları bölgelerdeki camilere mezhepsel açıdan mutaassıp Vehhâbî imamların tayin edilmesi, Vehhâbiliğin basın ve medya aracılığıyla terviç edilmesi vb. durumlar ülkedeki Zeydîlerin hükümete karşı ayaklanmalarına neden olmuştur.²⁷ Zeydîlere göre hükümetin Suudi Arabistan’la geliştirdiği ilişkiler üzerinden yürüttüğü bu din ve kültür politikaları, tamamen Zeydî halkı asimile etme çabalarına mebnidir.

Yemen hükümetinin bilhassa 1962 darbesinden sonra Zeydîler aleyhine yürüttüğü yanlış politikalar Zeydî toplumun içerisinde hükümetin bilinçli bir şekilde Zeydîleri asimile etmeye çalıştığı algısını arttırmıştır. Nitekim darbeyi izleyen süreçte hükümetin Zeydî inancında önemli bir yeri olan Gadir Bayramı’nın kutlanmasını yasaklaması,²⁸ Zeydî toplumun içerisinde imtiyaz sahibi olan seyyidlerin saygınlıklarını zedeleyecek politikalar izlemiş olması ve yaşanan çatışmalarda Zeydî liderlere ait hicrelere zarar vermesi gibi politikalar Zeydî halkta söz konusu asimilasyon fikrine neden olmuştur.²⁹ Bazı Zeydî ritüellerinin yasaklanması ve bahsedilen diğer sebepler dolayısıyla Zeydiyye itikadının ve mezhep esaslarının zayıflamasından duyulan endişe, Zeydî âlim ve entelektüellerini hem siyasi alanda hem de kültürel alanda farklı oluşumlar vesilesiyle Zeydiyye mezhebini ayakta tutma girişimlerine sevk etmiştir. Nitekim Zeydîlerin Sâlih döneminde kurmuş oldukları Hak Partisi’nin (Hizbu’l Hak) kuruluş amaçlarından birisi –belki de en önemlisi- Zeydiyye mezhebini Yemen’de maruz kaldığı asimilasyondan kurtarmaktır. Binaenaleyh Hüsî hareketinin temelini oluşturan Şebâb hareketi de böyle bir endişenin ürünüdür. Öte taraftan Bedrettin el-Hüsî, el- Müeyyidî, Kadı Salalî Fuleyte gibi Zeydî âlimler, Vehhâbilere karşı Zeydiyye itikadını savunan eserler kaleme alarak, Zeydîliğin canlı ve güçlü tutulmasını ve bilhassa gençlerin Zeydiyye inancına sahip çıkmasını sağlamaya çalışmışlardır.³⁰

Yemen’deki Zeydiyye müntesipleri, asimilasyon kaygısı ile siyasi ve kültürel alanda Sünnîlere karşı farklı oluşumlar içerisinde aktif olmaya çalışırken, Sünnî kanatta da Zeydiyye’nin bu politikalarına karşı bir cepheleşme meydana

27 Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı Ve Tahmini Nüfusları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (2013), 336.

28 Büyükkara, “ Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsî Hareketi”, 135.

29 Murat Cingöz, *Yemen Krizinin Kökeni* (ORSAM, 2018), 11.

30 Büyükkara, “ Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsî Hareketi”, 136.

gelmiştir. Ülkede Zeydîyye karşıtı en sert ve radikal duruş sergileyen grup AYEK (Arap Yarımadası el-Kaidesi)' olmuştur. Çünkü AYEK taraftarlarına göre Zeydiler ve dolayısıyla Hûsiler, İran destekli Şîî yayımlıcaılığının bir parçası olan "Râfizîlerdir".³¹ Bu yüzden AYEK, "Rafizî Hûsîlere" karşı Yemen'de "Cihad" ilan etmiş, mevzi kazanmalarını engellemek için Hûsîlerle silahlı mücadeleye girişmiştir. Zeydîlere aktif bir şekilde muhalefette bulunan gruplardan birisi de, Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn hareketinin Yemen yapılanması olan İslah Partisi olmuştur. Sünnî mezhep ajandasına sahip olan İslah Partisi, Zeydîlerin meclîsteki Hak partisine alternatif bir oluşumdur. Aynı zamanda İslah eliyle oluşturulan Cemiyetü'l İslah isimli sosyal kurum da, Zeydîlerin Şebâb teşkilatına kültürel alanda alternatif olmuştur.³² Haddizatında bu oluşumlar, mezhepsel aidiyetlerin Yemen'in siyasi, sosyal ve kültürel hayatını şekillendirmesindeki etkilerinin pratik ve güçlü örnekleridir.

2011 yılında Arap Baharı'nın Yemen'e sıçraması ve ülkede yaşanan hadiseler küresel ve bölgesel güçlerce yakından takip edilmiştir. ABD, AB ülkeleri, Suudi Arabiistan, İran, BAE vb. ülkeler yaşanan hadiselerle müdahil olurken, temel müdahale araçlarından birisi de ülkedeki mevcut mezhepsel farklılıklar olmuştur. Arap Baharı'na bağlı olarak yaşanan gelişmeler sonrasında Yemen, özellikle bölgede açık bir rekabet halinde olan İran ile Suudi Arabiistan'ın kozlarını paylaşacakları bir Vekâlet savaşı alanı haline gelmiştir. Her iki taraf da, bölgesel hâkimiyet açısından stratejik önemi haiz olan Yemen'de Arap Baharı sürecinin meydana getirdiği durumdan ulusal ve dini ajandaları bağlamında istifade etmek istemiş ve söz konusu beklentilerini gerçekleştirmek için de en ideal yol olarak, ülkedeki mezhepsel farklılıkları kullanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim bu çerçevede İran, Şîîliğin kollarından olan Zeydîliğe mensup Hûsîlere siyasi ve lojistik destek sağlamakla etkinliğini arttırmaya çalışırken, Riyad yönetimi de gerek Sünnî körfez ülkelerinden müteşekkil olan ve arkasında büyük oranda Batı desteği olan askeri koalisyon ile gerekse ülkede kendisine dini ve ideolojik olarak yakın olan Sünnî gruplar aracılığıyla etkinliğini arttırmaya çalışmıştır.

İran, Hûsîlerin Yemen'deki silahlı mücadelesini destekleyen tek ülkedir. Şüphesiz İran'ın bu tutumunun en önemli nedenlerinden birisi Hûsîlerin mezhepsel kimlikleridir. Nitekim İran bölgedeki nüfuz alanını arttırmak ve Şîî Hilali ideasını gerçekleştirmek için Hûsîlerin mezhepsel kimliklerini araç olarak kullanmaktadır. Bilhassa ABD'nin Irak işgali sonrası bölgede Şîî unsurlar üzerinden başarılı bir siyaset yürüterek güç kazanan İran, Yemen'de de Hûsîler aracılığıyla etkinlik ve mevzi kazanmaya çalışmaktadır. Öyle ki İran'ın Hûsîler üzerinden yürüttüğü

31 Büyükkara, "Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", 137.

32 Ömer Yakut - İsmail Hakkı Hıra, *Yemen Raporu* (Genç İDSB, 2014), 22.

siyaset sebebiyle Hûsilerin Zeydîye mezhebinden İmâmiyye Şîliğine kaydığı iddia edilmektedir.³³ İran'ın müttefik olarak Hûsileri seçmesinin temel nedeni de Hûsilerin sahip oldukları mezhepsel kimlikleridir. Bu yüzden Tahran yönetimi, Hûsilerin mezhepsel kimliklerinden yararlanarak hem körfez hâkimiyeti için kilit olan Yemen'de etkin olmak, hem de bölgedeki rakibi Suudi Arabistan'ın hareket alanını daraltacak bir fırsat elde etmek istemiştir. Bu gayelerle hareket eden İran, Hûsileri dünya kamuoyuna Şîi kimliklerinden dolayı Yemen'de zulme uğrayan “Şîi mazlumlar” olarak tanıtmakta ve Hûsilere gerek bölgesel ve uluslararası siyasi arenada gerekse sahada destek çıkmaktadır.³⁴

Tahran yönetiminin Zeydî Hûsiler üzerinden bölgede güç kazanmış olması, başta bölgedeki rakibi Suudi Arabistan olmak üzere Sünnî Körfez ülkelerini tedirgin etmiştir. Zira Yemen'de Şîi İran destekli bir grubun iktidara gelmesi, Ürdün kralı Abdullah'ın işaret ettiği “Şîi Hilali” nin son halkasının tamamlanması anlamına gelmektedir.³⁵ İran'ın Şîilik üzerinden bölgedeki yayılmacılığını ifade etmek için kullanılan “Şîi Hilali” ifadesi, Sünnî körfez ülkeleri için önlem alınması gereken öncelikli konulardandır. Çünkü Şîiliğin bölgede yayılması, nüfuslarının bir kısmını Şîilerin oluşturduğu Körfez ülkeleri için varoluşsal bir tehlike anlamına gelmektedir. Yemen'deki muhtemel bir Şîi/Zeydî başarının bir domino etkisiyle Şîi nüfus barındıran bölge ülkelerini, özellikle de Suudî Arabistan'ı, kendi çekim alanına dâhil etme ihtimali gözden uzak değildir. Bu kaygılara binaen Suudi Arabistan öncülüğündeki KİK (Körfez İşbirliği Teşkilatı) ülkeleri, 2015 yılında, görünürde Hûsilerin, gerçekte ise Şîi İran'ın gücünü kırmak için bir koalisyon oluşturmuş ve bu koalisyon Yemen'e müdahalede bulunmuştur.³⁶

SONUÇ

Arap Baharı'nın Ortadoğu'da siyasi ve sosyal dengeleri değiştirdiği, bölge ülkelerini yeni bir sürece soktuğu müşahede edilmektedir. Bu süreç demokrasi, eşitlik, sivil katılım gibi kavramların bölge halkları arasında yaygınlık kazanmasına neden olmuş ve mevcut olan diktatöryel rejimlere karşı ayaklanmasına sebebiyet vermiştir. Arap Baharı her ne kadar kamuoyunda siyasi ve ekonomik beklentiler üzerinden tahlil edilmeye çalışılsa da, sürecin gerek Ortadoğu toplumlarının

33 Büyükkara, “ Sosyal, Siyasi Ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi”, 131.

34 Örneğin bk. Muhammed Tabatabai Fer, *Yemen Hûsîleri* (Kum: Dinler ve Mezhepler Üniversitesi Yayınları, 2016).

35 Burhaneddin Duran - Nuh Yılmaz, “Ortadoğu'da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı'ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri”, *Türk Dış Politikası Yılığ*, ed. Burhanettin Duran vd. (Ankara: SETA Yayınları, 2012), 33.

36 Kebire Akpınar, *Yemen Krizi ve Dış Müdahaleler* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 44.

sosyo-kültürel yapısından kaynaklı, gerekse süreç içerisinde dışarıdan yapılan müdahalelerden kaynaklı olarak ciddi bir eksen kaymasına uğradığı muhakkaktır. Hadiseler gözlemlendiğinde sürecin her ne kadar ilk başlarda adil olmayan siyasi ve ekonomik düzenlerden şikâyetle başlamış olsa da, ilerleyen dönemlerde mezhepsel ajandaların ön planda tutulduğu teolojik bir zemine doğru ilerlediği görülmektedir.

Ortadoğu toplumlarının gündelik hayatlarında deyim yerindeyse siyasetten gündelik hayatın tüm unsurlarına varıncaya dek yönlendirici ve kısıtlayıcı etkisi bulunan mezhepler, Arap Baharı süreci ile etkisini daha yoğun bir şekilde hissettirmiştir. Elbette bu süreçten sonra bölgede cereyan eden hadiseleri salt anlamda “Mezhep Savaşları” olarak nitelendirip, diğer sebepleri görmezden gelmek makul ve tutarlı bir görüş değildir. Ancak Arap Baharı sürecinde Suriye, Libya, Irak, Tunus ve Yemen gibi iç karışıklık yaşayan ülkeler tahlile tabi tutulduğunda mezhepsel aidiyetlerin süreci nasıl yönlendirdiği rahatça müşahade edilecektir.

Arap Baharı sürecinin en çok etkilediği ülkelerden birisi olan Yemen mezhep temelli siyasi ve toplumsal mücadele açısından tipik ve kronik bir örnektir. Çatışan grupların oluşum süreci, doktrinleri, söylemleri, sloganları ve yürüttükleri angajmanlar bunun tipik göstergesidir. Yemen’de cereyan eden hadiseler aynı zamanda mezhep kimlikleri üzerinden yürütülen vekalet savaşlarının da trajik bir örneğidir. Bu örneğin nitelikli bir tahlili, İslam dünyasına yönelik global toplum mühendisliklerinin bilinmesi ve deşifre edilmesi bağlamında da son derece önemlidir. Benzer şekilde İran, Suudî Arabistan, BAE gibi bölge ülkelerinin çıkar eksenli olarak yürüttükleri politikaların da krizin derinleşmesinde son derece etken olduğu görülmektedir. Bu anlamda bölgesel ve global çıkarların çatışması ekseninde yürütülen vekalet savaşları, barışın ve istikrarın önündeki en büyük engel olarak durmaktadır.

Sahip olduğu farklı mezhepsel kimliklerin ve diğer sosyo-ekonomik sebeplerin çatışma unsuru haline gelmesi, Yemen’i dünyanın en fakir ülkesi konumuna düşürmüştür. Ana bileşenlerinden birisinin mezhep rekabeti ve çatışması olduğu Yemen iç savaşı, ülke ekonomisinin çökmesine neden olmuştur. Buna bağlı olarak yaşanan gelişmelerle altyapı, eğitim, temel gıdaya erişim ve sağlık hizmetleri büyük oranda zarar görmüştür.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

The authors contributed equally to the study.

KAYNAKÇA

Akpınar, Kebire. *Yemen Krizi ve Dış Müdahaleler* Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Al Sabrî, Ahmed Muhammed Saeed. *Hûsî Hareketinin İtikadi ve Sosyal Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Aydın, Habip. *Arap Baharı'nın Yemen'de Meydana Getirdiği Sosyo-Politik Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 7-20.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhabilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi". *DİVAN: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 115-152.

Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi

Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (2013), 321-354.

Cingöz, Murat. *Yemen Krizinin Kökeni*. ORSAM, 2018. <https://www.orsam.org.tr/tr/yemen-krizinin-kokeni/>

CNN, “Brennan on bin Laden raid, and “dangerous” Yemen”. (Erişim 20 Nisan 2021) <https://web.archive.org/web/20160512180836/http://security.blogs.cnn.com/2012/04/20/brennan-on-bin-laden-raid-and-dangerous-yemen/>

Çetiner, Gültekin. “Arapların Yalancı Baharı”. *Haber7.com*. Erişim: 20 Nisan 2021. <https://www.haber7.com/yazarlar/prof-bgultekin-cetiner/784646-araplarin-yalanci-bahari>

Dağışî Ahmed Muhammed, *ez-Zahiretü'l Hûsîyye* (ازاهرة الحوثية), San'a Üniversitesi Eğitim Fakültesi, San'a/Yemen, 2009

Deniz, Taşkın. “Arap Baharı ve Türkiye: Siyasi Coğrafya Açısından Bir Değerlendirme”. *Doğu Coğrafya Dergisi* 18/29 (2013), 65-78.

Duran, Burhaneddin - Yılmaz, Nuh. “Ortadoğu’da Modellerin Rekabeti: Arap Baharı’ndan Sonra Yeni Güç Dengeleri”. *Türk Dış Politikası Yıllığı*. ed. Burhanettin Duran vd. 15-86. Ankara: SETA Yayınları, 2012.

Fer, Muhammed Tabatabai. *Yemen Hûsîleri*. Kum: Dinler ve Mezhepler Üniversitesi Yayınları, 2016.

Gökalp Yusuf, Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2006

Gura, İlmî. *Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Zeydiyye Fırkaları*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Gün, Mehmet Sâlih. “Yemen’de Arap Baharı”, *Yasama Dergisi* 22 (2013), 0-21.

Kıral, Selahattin. “Açık Toplum ve Düşmanları: Woodrow Wilson ve Liberalizm”. *Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2020), 143-160.

Kıran, Abdullah. “Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Muş, 2015, C.3/1

Korkmaz, Ali. “Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü”. *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges (ISLC)*, ss.2147-2153.

Kurt, Veysel. “Arap İsyancıları Sonrasında Ortadoğu’da Vekalet Savaşları: Yemen Örneği”, *Uluslararası Siyaset Bilimi ve Kentsel Araştırmalar Dergisi (International Journal of Political Science and Urban Studies)*, İstanbul, 2019, C.7/1

Nebati, Nurettin. “Ortadoğu’da Demokrasiyi Geliştirme Hareketi Olarak Arap Baharı”. *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 9/2 (2019), 178-190.

Oğuzlu, Tarık. “Arap Baharı ve Yansımaları”. *Ortadoğu Analiz Dergisi* 3/36 (Aralık 2011), 8-16.

Öztürk, Selim. “Küresel Terör Örgütü el-Kaide’nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında “Cihad” Anlayışının Geçirdiği Değişimler”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2019), 167-196.

Öztürk, Selim. “Nedenleri ve Sonuçları Bağlamında Yemen Savaşı”. *Avrasya Etütleri Dergisi* 55/1 (Ankara, 2019), 83-98.

Semin, Ali. “Yemen Krizi, Hüsiler ve İran-Körfez Güç Mücadelesi”. *BİLGESAM Analiz /Orta Doğu*, no: 1021 (2015).

Tomar, Cengiz. “Yemen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/412-414. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93-118.

Kurt, Veysel. *Devrimden Askeri Müdahaleye Yemen*. SETA, 2015. http://file.setav.org/Files/Pdf/20151215112938_devrimden-askeri-mudahaleye-yemen-pdf.pdf (Erişim: 20 Mart 2021)

Yakut, Ömer – Hıra, İsmail Hakkı. *Yemen Raporu*. Genç İDSB, 2014. <http://www.gencidsb.org/wp-content/uploads/2020/03/YEMEN.pdf>



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslam Borçlar Hukukunda Riskin Meşruiyeti¹

Legitimacy of Risk in The Islamic Law of Obligations

Ömer TOZAL

Dr. Arş. Gör.
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı,
omer.tozal@inonu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3480-1987.

Cilt/ Issue: 3/1, 29-57
Geliş Tarihi: 01.09.2022
Kabul Tarihi: 23.10.2022

Atıf: Tozal, Ömer. "İslam Borçlar Hukukunda Riskin Meşruiyeti". *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), 29-57. 10.5281/zenodo.7252157

Dipnot: Ömer Tozal, "İslam Borçlar Hukukunda Riskin Meşruiyeti", *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), Sayfa.

1 Bu makale yazarın 2022 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında Prof. Dr. Mehmet Birsin danışmanlığında hazırladığı "İslam Hukukunda Risk ve İktisadi Akitlere Etkisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

ÖZ

Riskin etkisi, İslam borçlar hukukunun temel konularından biri olan akitlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bir kısım risklerin akdi etkilerken diğer bir kısmının akdi etkilemediği görülmektedir. Riskin meşruiyetine değinen eserlerde, kitap, sünnet, asli ibaha ilkesi (ıstıshab), ve maslahat delilleri zikredilmiştir. Bu konuda dile getirilen ayet ve hadislerin dolaylı olarak konuya delalet ettiği, uzak teviller yapıldığı görülmüştür. İlgili ayet ve hadislerin farklı tevilleri mümkündür. Bundan dolayı riskin meşruiyeti konusunda başlıca deliller ıstıshab ve maslahattır. Hakkında doğrudan yasaklayan bir delilin bulunmayışı ve toplumun birtakım riskleri içeren akit ve işlemlere ihtiyaç duyması riskin kaçınılmaz olarak meşruiyetini ifade etmektedir.

Sonuç olarak İslam hukuku açısından meşru akitlerin tabiatında olan risklerin, toplumun ihtiyaç duyduğu akitlerdeki riskler ve taraflarca paylaşılan denk risklerin akdi etkilemediği ve meşru olduğu görülmüştür. Öte yandan nizaya sebep olan riskler, tesadüflük derecesindeki riskler ve tek tarafın üstlendiği risklerin ise akdin sıhhatini etkilediği tespit edilmiştir. Tesadüflük derecesinde risk içeren kumar ve gararlı akitler; tek tarafın risk üstlendiği faizli işlemler bu bağlamda yasaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Risk, Akit, Kumar, Ribâ, Garar

ABSTRACT

The effect of risk is also seen in contracts, which is one of the main subjects of Islamic law on obligations. It is seen that some risks affect the contract, while others do not. The works that refer to the legitimacy of risk have mentioned the book, the sunnah, the principle of Asli Ibaha, and the evidence for its usefulness. It has been seen that the verses and hadiths mentioned on this subject indirectly refer to the topic and distant interpretations are made. Different interpretations

of related verses and hadiths are possible. Therefore, the main evidences for the legitimacy of risk are Istishab and usefulness. The fact that there is no directly prohibiting evidence about it and the society's need for contracts and transactions involving certain risks inevitably express the legitimacy of the risk.

As a result, it has been determined that contracts that are legitimate under Islamic law, contracts that are required by society, and contracts where the parties share equivalent risks are all legitimate. On the other hand, it has been determined that the risks that lead to conflict, the risks associated with the degree of ambiguity and the risks undertaken by one party impact the health of the contract. Gambling and secure contracts that involve risk at the level of chance have been forbidden in this context, as have interest-bearing contracts when one party bears the risk.

Keywords: Risk, Al-'aqd, The Gambling, Al-Riba, Gharar.

EXTENDED ABSTRACT

Risk, briefly described as the probability of an undesirable event, affects many aspects of life. As a result, it is a subject of study in many academic fields, including sociology, law, and medicine. The effect of risk is also seen in contracts, which is one of the main subjects of Islamic law on obligations. It is seen that some risks affect the contract, while others do not. Our article "Legitimacy of Risk in the Islamic Law of Obligations" aims to determine the reason of the legitimacy of risks that do not affect the legitimate contract, as well as the types of legitimate/ and illegal risks.

The works that refer to the legitimacy of risk have mentioned the book, the sunnah, the principle of Asli Ibaha (Istishab "الاستصحاب" - which means unless there is evidence to the contrary), and the evidence for usefulness. It has been seen that the verses and hadiths mentioned on this subject indirectly refer to the topic and distant interpretations are made. Different interpretations of related verses and hadiths are possible. Therefore, the main evidences for the legitimacy of risk are Istishab and usefulness. The fact that there is no directly prohibiting evidence about it and the society's need for contracts and transactions involving certain risks inevitably express the legitimacy of the risk.

Ibn Taymiyyah is the first Islamic jurist who dealt with the risk theoretically in Islamic law and tried to distinguish between the legitimate and the illegal. His students Ibn Qayyim and Ibn Müflih followed his views on this issue. They have divided risk into two categories merchant risk and gambling risk,

and they have accepted the risks that we can call financial risk as permissible today. However, on the one hand, they evaluated the risks that provide unfair gains and risks within the framework of gambling risk.

According to Ibn Taymiyyah and his students, there is no shar'i evidence that risk alone is a haram element. Therefore, it is necessary to talk about the legitimacy of risk according to the principle of substantive disclaimer.

Today, many Islamic jurists such as Yunus el-Misri, Üveydâ, Abdurrahman el-Hamis, Mehmet Onur have discussed the legitimacy of risk. Yunus al-Misri acted from the principle of maslaha. He cites the saying of Raghîb al-Isfahani that "Supreme authorities cannot be separated from risk" and says that risk is an inseparable feature of beneficial works. Accordingly, it is natural that works with great benefits for society involve some risks. To achieve these benefits, these risks must be taken into account. Al-Misri argues that for this reason, Islam encourages people to take risks and forbids risk-free earnings.

There are many contracts that are considered legitimate in classical fiqh, such as bey', salam, exception', consumption, and icâre. Market risk, credit risk, etc., which Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim and Ibn Müflih describe as merchant risk. Financial risks exist in legitimate collateral contracts. Despite these risks, no Islamic jurist says that the agreements made are not legitimate. Of course, there are financial risks in the nature of every activity and every contract for which commercial purposes are pursued.

The main purpose of the entrepreneur in commercial activities is not to take risks. However, there are risks associated with these contracts. Such contracts are unthinkable without these risks. Based on this situation, it can be said that all kinds of risks arising from the nature of the contract, which cannot be completely eliminated, should be accepted as legitimate. On the other hand, according to another fiqh rule, what is not permissible on its own may be permissible as a matter of course. Therefore, even if it is said that the risk alone is not permissible, the risks in them should also be legitimized due to the legitimacy of the contracts to which the risk is connected.

Ibn Taymiyyah is the first Islamic jurist who dealt with the risk theoretically in Islamic law and tried to distinguish between the legitimate and not the legitimate. His students Ibn Qayyim and Ibn Müflih followed his views on this subject. They separated risk into two categories—merchant risk and gambling risk—and accepted the risks that we now refer to as financial risk as being acceptable. However, they evaluated the risks that provide unfair gain to one side within the framework of gambling risk.

According to Ibn Taymiyyah and his students, there is no shar'i evidence that risk alone is a haram element. Therefore, it is necessary to talk about the legitimacy of risk according to the principle of Aslı Ibâha (unless there is evidence to the contrary).

Today, many Islamic jurists such as Yunus el-Misrî, Üveydâ, Abdurrahman el-Hamîs, Mehmet Onur have discussed the legitimacy of risk. Yunus al-Misrî acted on the principle of benefit. He cites the saying of Raghib al-Isfahani that "High positions cannot be separated from risk" and says that risk is an inseparable feature of beneficial works. Accordingly, it is natural that works with great benefits for society involve some risks. To achieve these benefits, these risks must be taken into account. Al-Misri argues that for this reason, Islam encourages people to take risks and forbids risk-free earnings.

There are many contracts that are considered legitimate in classical fiqh, such as Al Bay' (sales), Salam' (term sales), Al İstisna' (production agreement), Bai Al Sarf' (currency exchange), ijarah' (leasing). Financial risks such as market risk, credit risk, etc., which Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim and Ibn Müflih describe as merchant risk, are included in legitimate collateral contracts. Despite these risks, no Islamic jurist says that the agreements made are not legitimate. Of course, there are financial risks in the nature of every activity and every contract for which commercial purposes are pursued.

The entrepreneur's principal goal in commercial activities is not to take risks. However, these contracts do come with some risks. Such contracts are unthinkable without these risks. Based on this approach, it can be said that all kinds of risks arising from the nature of the contract, which cannot be completely eliminated, should be accepted as legitimate. On the other hand, what is not permissible according to another fiqh rule may be permissible depending on another situation. Considering the legitimacy of the contracts to which the risk is linked, even if it is stated that the risk is not permitted on its own, the risks in them should nonetheless be considered legitimate.

As a result, it has been determined that contracts that are legitimate under Islamic law, contracts that are required by society, and contracts where the parties share equivalent risks are all legitimate. On the other hand, it has been determined that the risks that lead to conflict, the risks associated with the degree of ambiguity and the risks undertaken by one party impact the health of the contract. Gambling and secure contracts that involve risk at the level of chance have been forbidden in this context, as have interest-bearing contracts when one party bears the risk.

GİRİŞ

İnsan, hayatının birçok alanında risklerle karşılaşmaktadır. Bundan dolayı en temel tarifıyla istenmeyen bir olayın gerçekleşme olasılığını ifade eden risk¹, günümüzde tıp, psikoloji, matematik, iktisat gibi birçok farklı disiplin tarafından ele alınmıştır.² Örneğin, mantık ve matematikte risk, hesaplanabilir bir problemdir. İktisatta, “bir kararın olası sonuçlarının tamamen numaralandırılabilirdiği durumlardır”³ şeklinde karar vermenin bir parçasını oluşturan bir unsur olarak dile getirilmektedir. Ekonomide ise istatistik biliminin yardımıyla kontrol altına alınmaya çalışılan bir olgudur.⁴

Risk, diğer disiplinlerde olduğu gibi hukuk alanında da karşımıza çıkmaktadır. Hukuki fiilin en geniş uygulama alanına sahip akitlerin, kuruluş ve uygulama aşamalarında çeşitli risklere maruz kaldığı görülmektedir. Bu risklerin bir kısmı, meşruiyet açısından akitleri etkilemezken diğer bir kısmı, akdi ifsat/iptal edebilmektedir. Bu bağlamda çalışmamız, önce riskin meşruiyet zeminini inceleyecek ardından meşru ve meşru olmayan risk türlerini ele alacaktır.

1. RİSKİN MEŞRUIYETİ

Gerek İslam hukuku ve gerekse diğer hukuk sistemlerinin en temel gayelerinden biri insanları tehlike ve zararlardan korumaktır. Riskin en basit tabiriyle tehlike ve zarar olasılığı olduğunu söyledik. Dolayısıyla risk temelde kabul edilebilir ve istenen bir şey değildir. Diğer taraftan bütün siyasi yapıların en temel gayesi, toplumlarının ilerleme ve gelişmesini sağlamaktır. Bunların sağlanması için pasif bir toplum anlayışından çok gerektiğinde bazı tehlikeleri göze alabilecek hareketli/müteşebbis bir toplum anlayışına ihtiyaç vardır. Bu sebeple idarecilerin/kanun koyucuların aldığı kararların ve çıkardığı yasaların toplumun müteşebbis ruhunu pasifleştirici nitelikte olmaması gerekmektedir. Siyasi yapı veya kanun koyucu olarak her türlü riskten kaçınmak veya her türlü riski yasaklamak toplumun gelişmesine ve ilerlemesine engel olmaktan öteye gitmeyeceği aşikârdır. Hatta aşırıya giderek her bir olasılığı gerçekleşecek gibi kabul etmek hiçbir şey yapmamak, mutlak faaliyetsizlik sonucuna götürmek anlamına

1 Sven Ove Hansson, “Risk”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Amerika: Stanford University, 2018).

2 Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory* (Boca Rotan: Routledge, 2002), 4.

3 Anil Markandya vd., *Dictionary of Environmental Economics* (London: Earthscan Publications, 2001), 163.

4 Tıpta öngörülebilir nesnel gerçekliktir. Psikolojide davranışsal ve bilişsel bir fenomendir. Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*, 1; Deborah Lupton, *Risk* (New York: Routledge, 2013), 20, 21.

gelmektedir.⁵ Bu bakımdan risk, üretim ve gelişmenin ayrılmaz parçası olmaktadır.⁶

Bütün bunların yanı sıra birtakım tasarruflarda riskler bulunmasına karşın muhtemel fayda ve fırsatların büyük olması toplumu bu fırsat ve faydalardan tamamen mahrum bırakılmamasını gerektirmektedir.⁷ Örneğin, araba kullanmak toplumun çoğunluğu için büyük bir fayda sağlamaktadır. Bu faydasına karşın araba kazaları ve bunun neticesindeki riskler bulunmaktadır. Toplumun çoğunluğunun faydası gözetilerek araba kullanmaktaki riskler toplum tarafından tolere edilmektedir. Öte yandan toplumun tamamının araba kullanmaması topluma zarar vermektedir. Köydeki hastaların zamanında doktorlara ulaştırılmaması gibi sayısız zarardan söz edebiliriz.⁸

Mutlak olarak hukuki yararların korunması, mutlak faaliyetsizliğe sebep olduğunda iki yararın karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Bu durumda toplumun gelişmesi için zorunlu olarak hareket serbestisi tercih edilir.⁹ Öte yandan kişinin belirli durumlarda sorumluluktan kurtulması, yalnızca diğer insanların davranış yelpazesini zenginleştirmekle kalmaz, aynı zamanda kişinin yanlış olarak nitelenmeden seçebileceği eylemlerin sayısını da artırır.¹⁰ Yine toplumun bazı sözleşmelere ve tasarruflara ihtiyaç duyması bu tasarrufların önündeki engellerin kaldırılmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim yine bir başka fıkıh kaidesi “hacet, umumi olsun veya hususi olsun, zaruret derecesine indirilir” denmektedir. Ayrıca “umuma zarar veren şeyin def’i için, hususi zarar tercih edilir”, “şiddetli zarar, daha hafifi ile izale edilir”, “iki fesat tearuz edince (çakışınca), hafif olanı işlenmekle zarar bakımından büyüğüne riayet edilir”¹¹ gibi kaideler de söz konusu zararların giderilmesini gerektirmektedir.

İslâm hukukunda riski teorik olarak ele alan ve meşru olanla olmayanı ayırmaya çalışan ilk İslâm hukukçusu İbn Teymiye (ö. 728/1328)’dir. Bu konuda talebeleri

5 Yener Ünver, *Ceza Hukukunda İzin Verilen Risk* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 8, 9, 12; Gerhard Dannecker, “Risk and Criminal Law”, *Risk and The Law*, ed. Gordon R. Woodman - Diethelm Klippel (London ; New York: Routledge-Cavendish, 2009), 75, 76.

6 Refik Yunus el-Mısırî, *Usûlü'l-İktisâdi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431), 116.

7 Dannecker, “Risk and Criminal Law”, 78.

8 Günther Jakobs, *Strafrecht, allgemeiner Teil: die Grundlagen und die Zurechnungslehre: Lehrbuch* (Berlin ; New York: W. de Gruyter, 1991), 200; Helen Frowe, “Risk Imposition and Liability to Defensive Harm”, *Criminal Law and Philosophy*, (2021).

9 Jakobs, *Strafrecht, allgemeiner Teil*, 200; Ünver, *İzin Verilen Risk*, 12, 13; Dannecker, “Risk and Criminal Law”, 77, 78.

10 Jakobs, *Strafrecht, allgemeiner Teil*, 200.

11 Mecelle, md. 26, 27, 28.

İbn Kayyim (ö. 751/1350) ve İbn Müflih (ö. 884/1479) onun görüşlerini takip etmiştir. Onlar, riski tüccar riski ve kumar riski olarak ikiye ayırmış, günümüzde finansal diyebileceğimiz riskleri caiz kabul etmişlerdir. Ancak bir tarafa haksız kazanç sağlayan riskleri ise kumar riski kapsamında değerlendirmişlerdir.¹²

İbn Kayyim, muhallilin olduğu yarışın cevazı hakkındaki görüşleri aktarırken “haramlık gerektiren muhâtarâ” (المخاطرة المُقْتَضِيَّة لِلتَّحْرِيمِ) ortadan kalkmıştır¹³ ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeyle muhâtarâyı haramlık gerektiren ve mübah olan diye ikiye ayırdığı görülmektedir.

İbn Teymiye ve talebelerine göre riskin tek başına haram bir unsur olduğuna dair hiçbir şer’î delil yoktur. Dolayısıyla aslî ibâha ilkesine göre riskin meşruiyetinden söz edilmesi gerekir.¹⁴

İbn Teymiye riskin meşruiyeti konusunda kitaptan dolaylı deliller getirmektedir. Bunların başında cihatla alakalı ayetler gelmektedir. Ona göre Allah yolunda cihad eden kimsenin övülmesi (Ankebut 29/69 gibi), insan hayatının riske edilmesinin övülmesi anlamına gelmektedir. Riskin haramlığını gösteren delilin bulunmamasıyla birlikte övülmesi riskin meşru kabul edilmesini gerektirir. İslâm hukukçularının tamamına göre cihadın hayatın riske edilmesi anlamına gelmesine rağmen farzı kifâyeye olarak değerlendirilmesi bu durumu teyit etmektedir.¹⁵

İbn Teymiye’nin riskin meşruiyetine getirdiği bir diğer delil, İslâm’da meşru görülen akitlerdir. Ona göre bey’, selem gibi birçok meşru akitte kâr-zarar riski bulunmaktadır. Söz konusu bu akitlerde risk bulunmasına rağmen hiçbir İslam hukukçusu bunların meşru olmadığını söylememektedir.¹⁶

Klasik dönemde İbn Teymiye dışında dolaylı olarak risk üstlenmenin akli gerekliliğine değinenler olmuştur. İzzeddîn b. Abdusselâm, *Kavâidü’l-ahkâm*

12 Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328) İbn Teymiye, *el-Müstedrek alâ Mecmûu Fetâvâ Şeyhu’l-İslâm*, 1418, 4: 65-68; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd fi Hedyi Hayri’l-İbâd* (Beyrut/Kuveyt: Müessetü’r-Risale/Mektebetü’l-Menâri’l-İslâmiyye, 1994), 5: 723; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni İbn Müflih, *Kitâbü’l-Furû’*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (y. y.: Müessetü’r-Risale, 2003), 6: 147; 7: 193.

13 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *el-Fürûsiyye* (Suudi Arabistan: Dârü’l-Endülüs, 1993), 180.

14 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 65-68, 70; İbn Kayyim, *Zâdü’l-Me’âd fi Hedyi Hayri’l-İbâd*, 5: 723; İbn Müflih, *Kitâbü’l-Furû’*, 6: 147; 7: 193.

15 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 70.

16 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 70.

adlı eserinde tüccarların kanaatlerine (zann-ı galiplerine) göre yolculuklara çıktığını söylemektedir. Ona göre yeterli derecede sebeplere dayandığı için tüccarların kanaatleri genellikle doğru çıkmaktadır. Tüccarların kanaatlerinin yanlış çıkması, zarar etme ihtimali düşük de olsa bulunmaktadır. Kâr-zarar ihtimallerinin oranı çerçevesinde İbn Abdüsselam, *genellikle gerçekleşen maslahatların nadir olandan korkarak âtil hale getirilmesinin* caiz olmadığını söylemekte ve böyle bir davranışı cahillik olarak nitelemektedir.¹⁷ Dolayısıyla büyük faydaların olduğu veya genellikle fayda sağlayan akit ve tasarruflardaki risklerin üstlenilmesi toplum için akli bir gerekliliktir.

Günümüzde riskin meşruiyetini Yunus el-Mısrî, Üveydâ, Abdurrahman el-Hamîs, Mehmet Onur gibi birçok İslam hukukçusu ele almıştır. Yunus el-Mısrî maslahat prensibinden hareket etmiştir. O, Râgıb el-İsfahânî'nin “Yüce makamlar riskten ayrı düşünülemez” sözünü¹⁸ aktararak riskin faydalı işlerin ayrılmaz bir vasfı olduğunu söylemektedir. Buna göre toplum için büyük maslahatların olduğu işlerin bir takım riskler içermesi tabiidir. Bu maslahatların elde edilmesi için bu risklerin göze alınması gerekir. el-Mısrî, İslâm'ın bu sebeple insanları risk üstlenmeye teşvik ettiğini, risksiz kazançtan sakındırdığını savunmaktadır.

19

Yunus el-Mısrî, İslâm'ın insanları risk üstlenmeye teşvik etme konusunda sünnetten dolayı deliller getirmektedir. Bu delillerden biri, Hz. Peygamber'in “Ağaç diken hiçbir Müslüman yoktur ki o ağaçtan yenen şeyler sadakadır, çalınan şeyler sadakadır, yirtıcıların yedikleri sadakadır, kuşun yediği sadakadır. Her insanın ektiklerinden eksilenler de sadakadır”²⁰ hadisidir. el-Mısrî'ye göre hırsızlık, doğal afet gibi muhtemel zararlara, “sadaka” ifadesi ile sevabın bağlanması insanları bu riskleri üstlenmeye teşvik anlamına gelmektedir.²¹

Yunus el-Mısrî'nin riskin meşruiyeti hakkında zikrettiği bir diğer delil İbn Teymiye'nin deliline paralellik arz etmektedir. O da İbn Teymiye gibi dolaylı olarak risk içeren ve meşru kabul edilen akitler üzerinden riskin meşruiyet

17 Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihü'l-Enâm* (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1414), 1: 4; Abdurrahman b. Abdurrahman b. İbrahim el-Hamîs, *el-Muhâtara fi'l-Mu'amelâti'l-Mâlîyyeti'l-Mu'asıra* (Suudi Arabistan: Camia el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1432), 23.

18 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zeria ilâ Mekârimi'sh-Serîa* (Kahire, 1428), 282.

19 el-Mısrî, *Usûlü'l-İktisâdi'l-İslâmî*, 115.

20 Müslim, “Müsâkât” 2.

21 el-Mısrî, *Usûlü'l-İktisâdi'l-İslâmî*, 116.

zeminini çizmeye çalışmaktadır.²²

Abdurrahman el-Hamîs, *el-Muhâtara fi'l-muâmelât el-mâliyye el-muâsir* adlı eserinde riskin meşruiyet konusunda “Gemilerin orada suyu yarararak gittiğini görürsün. Bunlar, O’nun lütfunu ummanız şükretmeniz içindir” (Nahl, 14/16) ayetini dolaylı olarak delil getirmektedir. Ona göre denizde risk bulunmasına rağmen Allah, denizde rızık arayışına teşvik etmektedir.²³

Riskin meşruiyeti konusunda günümüz İslam hukukçularının en çok başvurduğu kelime “damân” kavramıdır. Damân sözlükte bir şeyi üstlenmek, garanti etmek, içermek gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Fıkhi bir terim olarak damânın geniş ve dar olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Bunların başında dar anlamı olarak mala kefalet gelmektedir.²⁵ Özellikle Şâfiî ve Hanbelî fıkıh kitaplarında “damân” başlığı altında sadece mala kefalet konuları ele alınır.²⁶

Damânın ikinci ve geniş anlamı ise kişinin, malın helak olması durumundaki ödeme sorumluluğunu ve her türlü malî yükümlüğünü ifade eder. Bu anlam, damân kelimesinin taahhüt şeklindeki sözlük anlamına dayanmaktadır. Riskin meşruiyetini savunan Abdurrahman el-Hamîs ve Üveydâ, bu malî yükümlülüklerin aynı zamanda mali riskleri ifade ettiğini söylemektedir. Örneğin, aksi bir delil bulunmadığı müddetçe malın sahibi malda çıkan zararı üstlenir. Bu durumda mal sahibi, mülkiyete dayalı risk üstlenmiş olur.²⁷

Özellikle Abdurrahman el-Hamis, damân konusunda gelen rivayetleri riskin meşruiyetine konusunda delil getirmektedir. “Resulullah tazmin edilmeyen kârı yasakladı”²⁸ hadisi bunların başında gelmektedir. Buna göre “bir şeyin

22 el-Mısırî, *Usûlü'l-İktisâdi'l-İslâmî*, 115.

23 el-Hamîs, *el-Muhâtara*, 25.

24 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, 1987), 6: 2155; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzi el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 3: 372; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1119), 13: 257.

25 Hamza Aktan, “Damân”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1993), 8/450.

26 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1999), 6: 430; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 4: 390-399.

27 el-Hamîs, *el-Muhâtara*, 25; Adnan Abdullah Muhammed Üveyda, *Nazariyyetü'l-Muhâtara fi'l-İktisâdi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü't-Tevzî fi'l-'Alemlî'l-Arabî, 1431), 12; Aktan, “Damân”, 8/8: 450.

28 Ebû Dâvud, “Buyû” 3.

nef’î damânı mukabelesindedir”²⁹, “damân-ı amel bir nevi ameldir”³⁰, “ribha, istihkak bazen mal veya amel ile ve damân ile olur”³¹ gibi fıkıh kaideleri aynı zamanda riskin meşruiyetini ifade etmektedir.³² Damân kavramının taahhüt anlamıyla ortaya çıkan mali risklerin üstlenilmesi bağlamında riski içermesi bizce de doğrudur. Bu bakımdan damânın meşruiyeti hakkında getirilen deliller birtakım risklerin meşru olduğunu göstermektedir. Bu durumda meşru risklerin de olduğundan söz edilebilmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle riskin meşruiyeti hakkında kitap, sünnet, aslı ibaha ilkesi (ıstıshab), ve maslahat delillerinin öne sürüldüğünü söyleyebiliriz. Riskin meşruiyeti hakkında dile getirilen ayet ve hadislerin uzak tevellere dolaylı olarak konuya delalet etmesi, ilgili ayet ve hadislerin farklı tevellilerinin mümkün olması bu delillerin konuya delaleti hususunda problem oluşturmaktadır. Bundan dolayı bizce riskin meşruiyeti konusunda başlıca deliller ıstıshab ve maslahattır. Hakkında doğrudan yasaklayan bir delilin bulunmayışı ve toplumun birtakım riskleri içeren akit ve işlemlere ihtiyaç duyması riskin kaçınılmaz olarak meşruiyetini ifade etmektedir. Riskin bulunduğu meşru akit ve tasarrufların konuya delil getirilmesi bu durumu teyit etmektedir.

2. MEŞRU RİSK ÇEŞİTLERİ

Klasik fıkıh eserlerinde meşru görülen, akdi etkilemeyen risk sebeplerini şu şekilde tasnif edebiliriz:

2.1. Meşru Akitlerin Tabiatında Olan Riskler

Bey’, selem, istisna’, sarf, icâre gibi klasik fıkhıta meşru görülen birçok akit bulunmaktadır. İbn Teymiye, İbn Kayyim ve İbn Müflih’in tüccar riski diye niteledikleri piyasa riski, kredi riski vb. finansal riskler meşru muavazat akitlerinde bulunmaktadır. Hiçbir İslam hukukçusu bu risklere rağmen dile getirilen akitlerin meşru olmadığını söylememektedir. Ticari maksatların gözetildiği her bir faaliyetin, her bir akdin tabiatında elbette finansal riskler bulunmaktadır.

Ticari faaliyetlerde girişimcinin asıl amacı risk üstlenmek değildir. Ancak söz konusu akitlere bağlı olarak riskler bulunmaktadır. Bu riskler olmaksızın söz konusu akitler düşünülemez. Bu durumdan hareketle akdin tabiatından

29 Mecelle, md. 87.

30 Mecelle, md. 51.

31 Mecelle, md. 52.

32 el-Hamîs, *el-Muhâtara*, 26.

kaynaklanan, tamamen giderilmesi mümkün olmayan her türlü riskin meşru kabul edilmesi gerektiği söylenebilir. Öte yandan diğer bir fıkıh kaidesine göre tek başına caiz olmayan şey tebei olarak caiz olabilir. Dolayısıyla riskin tek başına, müstakil biçimde caiz olmadığı söylene bile bağlı olduğu akitlerin meşruiyetinden dolayı onlarda bulunan risklerin de meşruiyet kazanması gerekir.³³

2.2. Toplumun İhtiyaç Duyduğu Akitlerdeki Riskler

Toplumun bazı akitlere ve tasarruflara ihtiyaç duyması bu akit ve tasarrufların önündeki engellerin kaldırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda toplumun ihtiyacına göre bir takım akitlerdeki riskler tolere edilmektedir ve akitler caiz görülmektedir. Çünkü ilgili akitlerin yasaklanmasının topluma verdiği zarar, akitlerde bulunan risklerin oluşturabileceği zarardan daha fazladır. Bu bakımdan az olan zarar tercih edilir.³⁴

Örneğin, ağaçta henüz hiç oluşmamış meyvenin satımı, bütün İslâm hukukçuları tarafından meşru kabul edilmezken olgunlaşmaya başlamış meyvenin satışı caiz kabul edilmektedir.³⁵ Zira henüz çiçek dahi açmamış meyvenin olması konusunda tesadüfîlik derecesinde risk vardır. Toplum, böyle bir riskli satım akdine ihtiyaç duymamaktadır. Bu derece risk içeren akdin getirdiği zarar, toplumun bu akitten mahrum kalması sonucu oluşan zarardan daha fazladır. Ancak ürün olgunlaşmaya başladıktan sonra ise bunun ticaretini yapan insanlar için riskler azalmaktadır ve bunları satma ihtiyacı duymaktadır. Ürünün helak olma riski düşüktür. Toplumun azınlığı bu riskten zarar görebilir. Ancak

33 el-Hamîs, *el-Muhâtara*, 23.

34 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3: 47; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854) Sahnun, *el-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994), 3: 61; Mâverdi, *el-Hâvî*, 5: 190; Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 30: 135; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medîne* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîs, 1980), 2: 654; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve'l-Tahsil ve's-Şerh ve'l-Tevcih ve'l-Ta'lîl li Mesâilî'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Hâcî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 478; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Müktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3: 168; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 506; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (y. y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 44; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîlî'l-Muhtâr* (Kahire: Dâru'l-Halebî, 1937), 2: 7; Fahreddin Osman b Ali b Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 4: 113.

35 Şâfiî, *Ümm*, 3: 47; Sahnun, *el-Müdevvene*, 3: 61; Mâverdi, *el-Hâvî*, 5: 190; Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 135; Nemerî, *el-Kâfi*, 2: 654; İbn Rüşd el-Ced, *Beyân*, 1988, 2: 478; İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 168; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 506; el-Makdisî, *el-Kâfi*, 2: 44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 7; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4: 113.

olgunlaşmaya başlamış meyvenin satışının yasaklanması insanlara daha fazla zarar vermektedir.³⁶

Henüz olgunlaşmaya başlamış meyvenin satımı sonrası câiha dediğimiz bir doğal afet meydana gelebilir. Ancak söz konusu olabilecek mağduriyetler Hz. Peygamber'in koyduğu kurallar çerçevesinde ortadan kaldırılmıştır. Bu zarar insanlardan vaz-ı câiha ile kaldırılmış, müşterinin bedelinden indirimle gidilmesi ile giderilmiştir. Dolayısıyla akdin yapılmasıyla oluşabilecek mefsedetler en aza indirgenmiştir.³⁷

Bu konuda diğer bir örnek olarak icare akdi zikredilebilir. İcare akdinin yasaklanması onun mevcut riskleriyle birlikte mubah sayılmasından daha fazla insanlara zarar vermektedir.³⁸

Sonuç olarak çeşitli risk taşıyan akit ve tasarruflar toplumun maslahatına ve ihtiyacına göre caiz veya yasak olmaktadır. Bu ihtiyaca göre risk taşıyan akitler caiz kabul edilebilir veya edilemez. Burada önemli olan husus toplumun ihtiyacına göre yeni akitler ortaya çıkabilir. Bu akitler toplumun ihtiyacına, maslahat-mefsedet dengesine göre caiz veya yasak görülebilir. Şayet bu dengeye göre akit caiz kabul edildiği takdirde akit içerisinde bulunan risklerin de caiz kabul edilmesi gerekir.

2.3. Taraflarca Paylaşılan Denk Riskler

Hz. Peygamber'in "el-harâcü bi'd-damân"³⁹ hadisine dayalı olan "Bir şeyin nef'i, zamânı mukabelesindedir.", "külfet nimete ve nimet külfete göredir" "mazarrat menfaat mukabelesindedir"⁴⁰ gibi birçok külli kaide akit ve diğer birçok tasarrufta denklik vurgusu yapmaktadır. Bu denkliğin içerisinde tarafların üstlendiği riskler de dâhildir. Buna göre tek bir tarafın üstlendiği ya da tek tarafın karşılığında hiçbir şey almadığı riskler meşru kabul edilemez. Yine taraflardan birinin her halükarda haksız kazanç sağladığı, haksız iktisaba sebep olan riskler de denkliği bozan risklerdendir.⁴¹

36 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, *Câmi'u'l-Mesâ'il* (Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422), 6: 423.

37 İbn Teymiye, *Câmi'u'l-Mesâ'il*, 6: 423.

38 İbn Teymiye, *Câmi'u'l-Mesâ'il*, 6: 422.

39 Ebû Dâvûd, "Buyû" 71; Tirmizî, "Buyû" 53; Nesâî, "Buyû", 15.

40 Mecelle, md. 85, 87, 88.

41 Mehmet Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 65, 66; Üveyda, *Nazariyyetü'l-Muhâtara*, 30, 31.

Üveydâ'ya göre “birbirinizin mallarını batıl yolla yemeyin” (Nisâ, 4/176) ayeti hikmet açısından, denkliğin bozulmasıyla elde edilen kazançları ifade etmektedir. Bundan hareketle denkliğin gereği olan risklerin meşru olduğunu söylemektedir.⁴²

İslam hukuk literatüründe akitlerdeki hak ve sorumluluk denkliği üzerinden meşruiyet açıklamalarına birçok akit ve tasarrufu örnek olarak zikredebiliriz. Bunlardan bazısını şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Kumar, garar ve faiz yasağı: Aşağıda meşru olmayan risk türlerinde müstakil olarak değinilecektir.

b- Tarafların ödül koyduğu müsabakalar: Klasik fıkıh literatüründe risklerde denklik konusunda verebileceğimiz örneklerden biri de tarafların ödül koyduğu müsabakaların cevazı meselesidir. Ödülü muhallilli⁴³ veya muhallilsiz caiz görenler veya her halükârda caiz olmadığını söyleyenlerin temel argümanı mevcut riskin haksız kazanç sağlayan kumar kapsamında olup olmamasıdır.⁴⁴

c- Cuâle⁴⁵: İslam hukukunda cuâle caizdir. Ödül peşindeki kimse emeğini riske atmaktadır. Ödül koyan kimse ise borçlanma riskine girmektedir. Dolayısıyla iki taraf açısından risklerde denklik bulunmaktadır. Bu durumu İbn Teymiye adaletin gereği olarak nitelendirir.⁴⁶

d- Arazi kiralama akitleri: Risklerde denklik konusunda arazi kiralama akitlerini örnek olarak zikredebiliriz. Görünürde kira veren için kesin bir kazanç varken kiralayan için hiç mahsul alınmama riski vardır. Ancak mülk sahibi kesin kazancı, arazisinden gelebilecek menfaatlerden vazgeçmesine karşılıktır. Yine kiracı kiraladığı fiyatın çok üstünde bir kazanç da sağlayabilir. Akit yapısı itibarıyla birinin kazancı diğerinin kaybına bağlı değildir. Arazi kiralamasında kayıp riski doğal afet gibi günlük birçok işte meydana gelebilecek risk neticesinde gerçekleşmektedir. Bunlar doğal riskler olup denkliği bozan riskler değildir.

42 Üveyda, *Nazariyyetü'l-Muhâtara*, 31.

43 Yarışa eğer kazanırsa ödülü almak, kaybederse bir şey lazım gelmemek şeklinde katılan üçüncü at. Bkz: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 390.

44 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 61-66.

45 Bir hizmet mukabilinde verilen ücrete veya konulan mükafaata denir. Bkz: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 79. "publisher": "Ensar Neşriyat", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Fıkıh ve Hukuk Terimleri", "author": [{"family": "Erdoğan", "given": "Mehmet"}], "issued": {"date-parts": [{"2010"}]}}, {"locator": "79", "prefix": "Bir hizmet mukabilinde verilen ücrete veya konulan mükafaata denir. Bkz:"}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

46 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 67-68.

Bundan dolayı caiz kabul edilmiştir.⁴⁷

e- Mudârebe, müsâkât, müzâraât gibi şirket akitler: Bu akitlerde riskin denklığı önemlidir. Risk, her bir ortak için denk hale geldiğinde bu akitlerin meşruiyetinden söz edilmektedir. Ancak riski taraflardan sadece biri üstlendiğinde bu akitlerin fesadından söz edilebilir.⁴⁸

3. MEŞRU OLMAYAN RİSK ÇEŞİTLERİ

3.1. Nizâya Sebep Olan Riskler

Her hukuk sisteminin ortak gayelerinden biri emniyet ve nizamın muhafazası, istikrarın sağlanmasıdır. Bundan dolayı her hukuk sistemi bu amacı gerçekleştirmeye yönelik kanunlar ortaya koymaktadır. Bu amaca yönelik olarak fertler arasında anlaşmazlıkları gidermeye çalışmakla beraber muhtemel anlaşmazlık sebeplerini de ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Zira anlaşmazlıklar fertler arasında kin ve düşmanlığa sebebiyet vermektedir. Toplum içindeki kin ve düşmanlığın yaygınlaşması ise kaos ile sonuçlanmaktadır.⁴⁹

Fıkıh literatüründe özellikle akit konusu ele alınırken bu amaçlar doğrultusunda insanlar arasında oluşabilecek müşkil anlaşmazlıkların önüne geçilmeye çalışılmıştır. Müşkil nizaya sebebiyet vereceği düşünülen akitler yasaklanmış, meydana gelmiş nizayı çözmek üzere birtakım hükümler ortaya konmuştur.

Akitlerde oluşabilecek niza, akdin sigasında veya akdin konusunda bulunan cehalet ve garardan kaynaklanabileceği gibi akit sahih bir şekilde kurulduktan sonra insani heves ve hırsardan da kaynaklanabilir. Yine akit yapıldıktan sonra doğal afet gibi risklerin meydana gelmesiyle de edimin ifası güçleşebilir/ imkânsızlaşabilir ve bunun sonucunda niza ortaya çıkabilir. Her üç durumda da nizanın esas dayanağı taraflardan birinin maruz kaldığı mali zararlardır. Dolayısıyla nizaya sebep olan risklerin akde etkisinin anlaşılabilmesi için bu üç durumdaki nizanın incelenmesi gerekmektedir.

3.1.1. Akdin Konusu veya Sigasındaki Cehalet-Garardan Kaynaklanan Niza

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki akdi batıl veya fasit olarak etkileyen nizâ türü müşkil yani çözümsüz nizâdır. Örneğin, koyun sürüsü içerisindeki herhangi

47 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, *el-Fetâva'l-Kübrâ* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1987), 5: 102.

48 İbn Teymiye, *el-Müstedrek*, 4: 68.

49 Gürkan Ülker, *Sosyolojik Hukuk İlmi* (Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1961), 63; Gerhard Leibholz, "Hukukun Gayesi", çev. Yavuz Abadan, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 3 (06 Eylül 2011), 530.

bir koyunun tayin edilmeksizin satımı, fasit kabul edilmiştir. Bunun sebebi ise böyle bir satım akdinde müşteri ile satıcı arasında hangi koyunun satılacağı konusunda niza çıkma ihtimalidir. Müşteri daha iyi bir koyunu aldığını iddia ederken satıcı daha kötü bir koyunu sattığını iddia edebilir.⁵⁰ Akdin başında tayin etmedikleri için her ikisinin mahkemedeki beyanı aynı kuvvettedir. Dolayısıyla ne satıcının ne de müşterinin beyanıyla hüküm verilebilir. Her ikisi davalı ve davacı konumundadır.

Müşkil nizâ ihtimalinin akdi ifsat veya iptal ettiği düşüncesi klasik fıkıh eserlerinde özellikle garar ve cehalet konularındaki açıklamalarda karşımıza çıkmaktadır. Her iki ifsat/iptal sebebi nizaya götürebilir. Bundan dolayı akdin kuruluş esnasında niza ihtimalinin etkisi konusunda özellikle bu iki fesad/butlan sebebinin incelenmesi gerekmektedir:

1- Cehalet: İslâm hukukçuları cehâleti, niza ihtimalinin derecesine göre fâhişe, mutevassıta ve yesîre olmak üzere üçe ayırmışlardır.⁵¹ Niza ihtimalinin yüksek olduğu cehalet türü, fâhiş olarak nitelenmiş ve akdin sıhhatine mani bir durum olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan niza ihtimalinin düşük veya orta düzey olduğu cehalet türü akdin sıhhatine engel olarak görülmemiştir.⁵² Nizâ ile cehalet ilişkisini gösteren “Bilinmeyen bir şey konusunda yapılan icap nizaya sebebiyet vermediği sürece geçerlidir”, “Sadece cehaletin kendisi iltizamın sıhhatine engel değildir. Nizaya muhtemel olan cehalet, iltizamın sıhhatine engeldir”, “nizaya sebebiyet veren cehalet satım akdinin geçerliliğine engeldir”, “Selem’de teslim tesellümü engelleyecek ölçüde bir nizaya götüren her bir cehaletin, bildirmek suretiyle giderilmesi gerekir” gibi birçok zabıt denebilecek kaide bulunmaktadır.⁵³

Hanefiler akit konusunda bilinmezlik olduğu halde bazı akit çeşitlerini nizaya sebep olmayacağı gerekçesiyle yesîr cehalet olarak kabul etmişler ve söz konusu

50 Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes’ud b Ahmed Kâsânî, *Bedâiü’s-Sanâi’ fi Tertibi ’ş-Şerâi’*. (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1986), 5: 156.

51 Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hâcî vd. (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 4: 354; Muhammed b. İbrahim b. Abdullah et-Tecvîrî, *Mevsûatü’l-Fıkhî’l-İslâmî* (y. y.: Beytül-Efkârî’ d-Düveliyye, 1430), 3: 408; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletühü* (Suriye: Dârü’l-Fıkr, t. y.), 4: 3080; Heyet, *Mevsûatü’l-Fıkhîyye el-Kuveytîyye* (Kuveyt: Dâru’s-Selâsil, 1404), 16: 169.

52 Serahsî, *el-Mebûsût*, 7: 94; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1994), 2: 46; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 54; Kâsânî, *Bedâi’*, 2: 82; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 82; Necmettin Güney, “İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusua Dair Cehâlet ve Akde Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 494.

53 Serahsî, *el-Mebûsût*, 6: 123; 7: 94; 12: 124; 13: 93.

akitlerin cevazına hükmetmişlerdir. Örneğin, her biri 10 dirhem olan iki elbiseden sadece birinin üç günlük şart muhayyerliği ile satın alınması Hanefilere göre yesir cehalettir. Onlara göre bu akitteki cehalet kıyasa aykırı olsa da nizaya sebep olmamaktadır. Bundan dolayı Hanefilerce caiz kabul edilmiştir. Kıyasa göre her bir elbise diğerine göre farklılık gösterir. Birbiri arasında farklılık gösteren şeylerin satımındaki cehalet, akdin sıhhatini engellemesi gerekir. Ancak müşteri, muhayyerlik şartı ile kendi seçimine göre mebi' belirgin hale geleceği için niza ihtimali bulunmamaktadır.⁵⁴

Hanefilerin nizaya sebep olan cehalet konusundaki bu tutumları diğer mezheplerde de görülmektedir.⁵⁵ Örneğin, Şâfiîlere göre tayin edilmeksizin iki işten birinin yapılması hakkında yapılan icare akdi fâsittir. Ancak ecir-i müşterek işlerden birini yaptığı takdirde ecr-i misli hak eder.⁵⁶ Muhtemel niza, hükmün ecr-i misile bağlanması ile giderilmiştir.

Mâlikî ve Şâfiî fıkıh eserlerinde fesad sebebi olarak cehaleti fâhişa kelimesi yerine yer yer doğrudan “münazaa” veya “nizaya götüren cehalet” gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.⁵⁷ Örneğin, Karâfi (ö. 684/1285), bazen akdin fesad sebebi için “cehalet” yerine sadece “münazaa” ifadesini kullanmaktadır. Akdin konusunda bilinmezlik bulunduğu “akit, nizanın fasit kılmasından dolayı feshedilir” demektedir.⁵⁸ İbnü'l-Hâc (ö. 737/1336) ve Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî (ö. 1118/1706) gibi Mâlikî İslam hukukçuları doğrudan nizanın kendisini fesad sebebi olarak kullanmaktadır. Örneğin, borçların satımını cehalet bulunmasa bile nizaya sebebiyet vereceği düşüncesiyle caiz kabul etmemektedir. Borcun satımının yasak olmasının illeti olarak nizaya sebep olmasını zikretmektedirler.⁵⁹

2- Garar: İslâm hukukçuları gararı, fâhiş ve yesîr olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Onlara göre fahiş garar akdi etkilerken yesîr garar akdi etkilememektedir. Henüz olgunlaşmamış ve çiçek vermiş meyvenin satımında

54 Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 55.

55 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5: 51, 54.

56 Mâverdi, *el-Hâvî*, 4: 276.

57 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Vasîfî'l-Mezheb* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 3: 187; Karâfi, *ez-Zehîra*, 5: 158; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (y. y.: Dârü't-Türâs, t. y.), 4: 177, 192; Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muhammed b. 'Abdulkerîm el-Kazvîni er-Râfi'î, *Fethu'l-'Azîz bi Şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhu'l-Kebîr* (b. y.: y. y., ts.), 8: 138; Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî Burhânüddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6: 195.

58 Karâfi, *ez-Zehîra*, 5: 158.

59 İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, 4: 69; Ahmed b Guneym(1126/1715) en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevanî* (y. y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 2: 101.

olduğu gibi yesir garar olarak değerlendirilen akitler caiz kabul edilmiştir. Yine arâyâ akdine insanlar ihtiyaç duyduğu için ruhsat verilmiştir.⁶⁰

Fahiş gararın yasaklanmasının illeti konusunda İslam hukukçuları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunların başında haksız kazanç sağlamak ile nizanın önlenmesi gelmektedir. İbn Rüşd (ö. 520/1126)⁶¹ ve İbn Teymiye'ye⁶² göre gararın yasaklığının asıl illeti gararın haksız kazanç sağlamasıdır. Şâtîbî'ye göre⁶³ ise muhtemel nizaları ortadan kaldırmaktır.

Gararın yasaklığının illeti –illet ifadesini kullanarak- konusunda Serahsî (ö. 483/1090) iki gerekçe sunmaktadır. Bunlardan biri teslim edememe riski, diğeri de nizaya sebep olacak ölçüde cehalet bulunmasıdır.⁶⁴ Günümüz İslâm hukukçularından Dârîr de bu görüştedir.⁶⁵

Genellikle başkalarının mağduriyeti üzerinden haksız kazanç sağlayan işlemler kişiler arasında kin ve düşmanlığa dolaylı olarak nizaya sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı niza ihtimalinin gararın yasaklığı konusunda baskın bir gerekçe olduğu görülmektedir. Haksız kazanç oluşturmayan ve nizaya sebebiyet vermeyen garara İslâm hukukçuları musamaha göstermekte ve genellikle caiz kabul etmektedirler.

3.1.2. Akdin Taraflarından Birinin İddiasından Kaynaklanan Niza

Akit sahih bir şekilde gerçekleştikten sonra taraflardan biri akit hakkında iddiada bulunabilir. Bu iddianın kaynağı gerçek bir mağduriyet olabileceği gibi kâr-zarar riski korkusuyla veya daha fazla hak elde etme amacıyla olabilir. Bu iddiadan kaynaklanan niza fıkıh literatüründe ıstıshabın bir uygulaması olan “zâhire tutunma” ilkesine göre çözülmüştür. Zâhirden farklı olanı talep eden davacı, zahire tutunan kişi davalı kabul edilerek oluşabilecek niza hukuken giderilmiştir. Bu konuda “iddia sahibinin beyyine getirmesi, inkâr edenin yemin

60 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 4: 18.

61 İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 166.

62 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 1: 154; 4: 16, 62.

63 Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Girnâti Şâtîbî, *el-İ'tisâm* (Suudi Arabistan, 1412), 2: 644.

64 Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 2: 175.

65 Detaylı bilgi için bkz: Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 246, 247, 248.

etmesi gerekir”⁶⁶ hadisi temel dayanak olmuştur.⁶⁷

İslâm hukukçuları bu ilkeyle yetinmemiş bu temel prensip ışığında muhtemel niza konularında kimin beyanı esas alınıp yemin ettirileceği kimin beyyine getireceği kazuisistik olarak tek tek zikredilmiştir. Örneğin, Serahsî özellikle muamelata dair bölümlerde ayrıca anlaşmazlık konularını müstakil başlık altında ele alır. Misal olarak buyû’ bölümünde “alışverişte çıkabilecek anlaşmazlıklar” başlığı altında sekiz temel konuda⁶⁸ kimin beyanının esas alınacağını örnekler üzerinden zikretmiştir. Verdiği her bir örnekte “القول قول المشتري” (müşterinin beyanı esastır), “القول قول البائع” “satıcının beyanı esastır” gibi “القول قول...” (... sözü esastır) şeklindeki kalıplar, “falancaya yemin ettirilir” gibi ifadelerle önce hükmü söylemiş, ardından kimin iddia sahibi kimin inkar eden konumunda olduğunu zikretmeye çalışarak bu hükmü gerekçelendirmiştir.

Külli kaideyle yetinilmeyip meselelerin bu şekilde örnekler üzerinde anlatılmasının bir faydası da anlaşmazlıkta tarafların daha niza gerçekleşmeden kendilerinin ispat yüküyle sorumlu olup olmadığını bilmesi ve ona göre tedbir almasının sağlanmasıdır. Taraflar, tedbir almadığı takdirde ilgili hükümler -başka bir deyişle kanun maddelerinin- son derece açık olduğu için itiraz hakkı bulunmayacağını bilir.

3.1.3. Doğal Afet gibi Risklerden Kaynaklanan Niza

Akit gerçekleştirildikten sonra meydana gelen doğal afet neticesinde akde bağlı kalındığı takdirde borçlu aşırı ifa güçlüğü yaşar. Bundan ötürü karşı taraftan adalet ve iyi niyet gibi kaidelere bağlı kalınmasını ileri sürer. Alacaklı taraf ise akde bağlı kalınması gerektiğini iddia eder. Sonuç olarak taraflardan biri aşırı mağduriyet yaşadığı diğeri de aşırı kârlılık elde ettiği için aralarında anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir.⁶⁹

Bu durumda akde bağlılık kaidesi ile akdin kurulduğu zamandaki şartlar değiştikten sonra akdin tekrar uyarlanması gerektiğine yönelik kaideler çatışır. Hukukta değişen şartlara göre akdin tekrar uyarlanması, edimler arasındaki denge ilişkisinin sağlanmasına yöneliktir. Akitte doğal afet gibi öngörülemez

66 Beyhakî, “Şehâdât” 6.

67 Serahsî, *el-Mebsût*, 17/ 28.

68 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/ 28-34.

69 Mustafa Harun Kıyık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 34; Detaylı bilgi için bkz: Latif Tile, *Uyarlama Sebebi Olarak Aşırı İfa Güçlüğü* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 18-22; Hakan Acar, “Unidroit ve Avrupa Borçlar Hukuku Prensipleri Işığında Aşırı İfa Güçlüğü”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 111.

bir riski tek tarafın üstlenmesi taraflar arasındaki dengeyi bozan bir unsurdur. Böylece kanun koyucu karşısında ahde vefa ile adalet kaideleri çatışır. Bu ana prensipleri uzlaştırabilme adına hukukta birçok hukukî formül ve doktrinler ortaya atılmıştır.⁷⁰

Modern hukukta bu konu daha çok “beklenmeyen hal nazariyesi” veya “sözleşmenin uyarlanması teorisi”, “mücbir sebep”, “aşırı ifa güçlüğü” gibi başlıklar altında işlenmiştir.⁷¹ Klasik fıkıh eserlerinde müstakil bir başlık altında bu durum incelenirse de bu kavramların iz düşümleri fıkıh kitaplarında çeşitli meselelerde görülmektedir.

İslam hukukunda doğal afetler gibi risklerin, akdin kuruluşundan önce ve sonra akde etkisi bulunduğu görülmektedir. Henüz olgunlaşmamış meyvenin satımının yasaklanması akdin kuruluşundan önce beklenmeyen halin akde etkisinin olduğunu gösteren bir örnektir. Buna göre muhtemel niza, akid öncesinde yasaklama yoluna gidilerek önlenmiştir. Meyve olgunlaşmaya başladıktan sonra risklerin azalmasıyla yasaklama ortadan kalkmıştır.⁷²

Bu konuda karşımıza çıkan bir diğer örnek henüz teslim alınmayan aynı bir malın müşteri tarafından satılması meselesidir. Hanefiler ve Hanbelilere göre müşteri, taşınmaz bir malı teslimden önce satabilirken yiyecek gibi menkul bir malı satamaz. Onların bu görüşlerinin temelinde taşınmazların doğal afet gibi hadiselerle yok olma riskinin olmaması, buna karşın menkul malların herhangi bir şekilde telef olma riskinin bulunmasıdır.⁷³ Mâlikilerde gıda maddesinin satışı caiz değildir.⁷⁴ Şâfiilere göre taşınmaz olsun veya olmasın malın teslimden

70 Tile, *Aşırı İfa Güçlüğü*, 18; Hale Şahin, *Mücbir Sebep Nedeniyle Borcun İfa Edilememesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 33.

71 Fikret Eren, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2009), 518; Kıyılık, *Doğal Afetler*, 34, 75, 76; Tufan Öğüz vd., *Borçlar Hukuku* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2015), 148; Şahin, *Mücbir Sebep*, 34, 35, 38; Acar, “Aşırı İfa Güçlüğü”, 112.

72 Şâfiî, *Ümm*, 3: 47; Sahnun, *el-Müdevvene*, 3: 61; Mâverdi, *el-Hâvî*, 5: 190; Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 135; Nemerî, *el-Kâfi*, 2: 654; İbn Rüşd el-Ced, *Beyân*, 1988, 2: 478; İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 168; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2: 506; el-Makdisî, *el-Kâfi*, 2: 44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 7; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4: 113; Kıyılık, *Doğal Afetler*, 161.

73 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805) Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Keylani el-Kadiri (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403), 2: 706; Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 163; 13: 9; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 83, 86; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 2: 111; Kâsânî, *Bedâi'*, 5: 307; el-Makdisî, *el-Kâfi*, 2: 183; Kıyılık, *Doğal Afetler*, 161-162.

74 İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 163; Karâfi, *ez-Zehîra*, 4: 470.

önce satılması caiz değildir.⁷⁵ İslam hukukçuları tarafından konunun bu şekilde incelenmesi ve görüş beyan edilmesi onlara göre doğal afet gibi risklerin akit öncesinde akdi etkileyebileceğini göstermektedir.

İslâm hukukçuları akit öncesi olduğu gibi akit sahih olarak kurulduktan sonra meydana gelebilecek bir takım doğal afet risklerini ele almış, muhtemel nizayı risk gerçekleşmeden önce çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Bunların başında câiha konusu gelmektedir. Câiha ıstılahi olarak dolu, kuraklık, sel gibi öngörülemeyen ve önüne geçilemeyen doğal afetlerdir. İslam hukukçuları, dalındayken veya tarladayken satılan henüz müşterinin teslim almadığı ve doğal afete maruz kalan mebî' konusunda "vad'ü'l-cevâih" yöntemine başvurulup başvurulmayacağı konusunda tartışmışlardır. "Vad'ü'l-cevâih" ise müşterinin ödeyeceği semende zarar oranınca indirim yapılmasını ifade eden bir kavramdır.⁷⁶

Hânefi ve Şâfiîler, câiha neticesinde oluşan zararın müşterinin ödeyeceği bedelden düşülmesini kabul etmezken Mâlikî ve Hanbelîler birtakım şartlarla müşterinin alacağından düşülebileceğini savunmaktadırlar. Mâlikîler "vad'u'l-cevâih" savunmakla kalmayıp konuyu "kitâbü'l-cevâih" başlığı altında müstakil olarak incelemektedirler.⁷⁷

"Vad'ü'l-cevâihi" kabul eden İslam hukukçuları kolaylık ile ilgili ayetleri (Bakara, 2/185; Nisâ, 4/29) ve "Resulullâh vad'ü'l-cevâihi emretti" hadisini delil getirmektedir. "Vad'ü'l-cevâihi" kabul etmeyen İslâm hukukçuları ise ilgili ayetlerin doğrudan konuya delalet etmediğini, hadisteki emrin ise nedb ifade ettiğini söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in aksini gösteren uygulamalarını delil getirmektedirler.⁷⁸

75 Şâfiî, *Ümm*, 3: 70; Mâverdi, *el-Hâvi*, 5: 137; 6: 318; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Vasîfî fi'l-Mezheb*, 3: 148; Muhammed b. Ahmed b. 'Alî b. 'Abdulhâlik el-'Asyûfî eş-Şâfiî 'î el-Minhâcî, *Cevâhiru'l-'Ukûd* (Beyrut: y.y., 1417/1996), 1: 52.

76 Kıyık, *Doğal Afetler*, 132; Ali Bardakoğlu, "Câiha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/26.

77 Şeybânî, *el-Hucce*, 2: 544; Şâfiî, *Ümm*, 3: 43; Sahnun, *el-Müdevvene*, 3: 581; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısri el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8: 178; Mâverdi, *el-Hâvi*, 5: 205; el-Makdisî, *el-Kâfi*, 2: 45; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 80; İbn Rüşd el-Ced, *Beyân*, 1988, 12: 102; İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 202; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3: 431; Kıyık, *Doğal Afetler*, 139.

78 Şeybânî, *el-Hucce*, 2: 544; Sahnun, *el-Müdevvene*, 3: 581; Mâverdi, *el-Hâvi*, 5: 206; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd el-Ced, *el-Mükaddemâtü'l-Mühimmât* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 538; İbn Rüşd el-Ced, *Beyân*, 1988, 17: 420; İbn Rüşd, *Bidâye*, 3: 202; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 13: 90; el-Makdisî, *el-Kâfi*, 2: 45; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 80; Karâfî, *ez-Zehira*, 5: 213; Detaylı bilgi için bkz: Kıyık, *Doğal Afetler*, 139-152.

3.2. Tesadüfilik Derecesindeki Riskler

İslâm hukuk literatüründe tesadüfilik derecesindeki risklerin akdi ifsat veya iptal ettiği görülmektedir. Bu konuda kumar ve garar yasağı olmak üzere iki temel yasak karşımıza çıkmaktadır. Kumar, tesadüfilığe bağlı olarak salt kazanç ile salt kayıp arasında giden sıfır toplamı bir oyundur. Gararlı akitler ise akdin kuruluşunda tesadüfilik barındıran veya bedellerin teslim edilebilirliği, niteliği veya vadesinde aşırı belirsizlik içeren satım sözleşmeleridir. Öyle ki özellikle akit konusunun varlığında bulunan aşırı risk bu akdi kumarla eşdeğer hale getirmektedir. Örneğin, kaçak bir hayvanın satımında satıcı/satıcıya hayvanın hiç bulunamama riskine karşılık çok düşük bir fiyat teklif etmektedir/edilmektedir. Hayvan bulunduğu satıcı çok büyük zarar ederken bulunmadığında müşteri hiçbir kazanç elde etmemektedir. Her iki taraf da kumardaki gibi salt kazançla salt kayıp arasındadır. Kaçak hayvanın satımında hayvanın bulunması neticesinde müşteri normalden ucuza almış olacak iken bulunmaması durumunda satıcı olmayan bir şey karşılığında ücret alacaktır. Her halükârda bu satım akdinde kaybeden bir taraf bulunmaktadır. Bu durumu İbn Teymiye, kaybedenin “sen bana kumarda galip geldin” (قمرتني) sözüyle anlatmaktadır. Bir tarafın kazancı diğer tarafın kaybına bağlıdır. Bu durum ise tesadüfilik derecesindeki risklerin ayrıca bir tarafa zarar vermek anlamına geldiğini ve denkliği bozduğunu göstermektedir.⁷⁹

Sonuç olarak kumar ve gararın risk ile olan ilişkisi onların tesadüfilik denebilecek ölçüde risk taşımasından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla akit konusunun tesadüfilik derecesinde risk içermesi veya akdin hükmünün tesadüfilik derecesindeki risklere bağlanması cumhura göre kumar veya garar olarak değerlendirildiğini, meşru kabul edilmediğini, haksız kazanca sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Şunu da belirtmek gerekir ki riski teminat altına alan akitleri, garar ve kumar olarak nitelenen akitlerden ayırmak gerekir. Gararlı akdin konusu varlık açısından riskli bir ayn olması ve bu ayna karşılık bir bedel ödenmesi akdi bir nevi kumar yapmaktadır. Bu bedele karşılık hiçbir şey alınmayabilir. Ancak teminat akitleri, netice itibarıyla riske bağlanan bir edim olsa bile akit konusu riskli bir varlık değil teminatıdır. Bundan dolayı her rizikolu akdin haksız kazanç veya kumar olarak değerlendirilmemesi gerekir. Her iki tip akit rizikolu akit olsa bile gayeleri ve akit konusu açısından birbirinden farklıdır.

⁷⁹ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 4: 16.

3.3. Denkliği Bozan Tek Tarafın Üstlendiği Riskler (Faiz)

Faiz, naslarda ve İslam hukuku kaynaklarında “ribâ” kavramıyla ifade edilmektedir. Ribâ ise sözlükte “artma, ziyade olma, çoğalma” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁰ Bir fıkıh terimi olarak ise “verilen borç karşılığında veya muâvazât akitlerinde karşılığı ve şer’î bir dayanağı olmayan önceden miktarı belirlenmiş fazlalık”⁸¹ olarak tanımlanmaktadır.⁸²

Ribâ, Kur’an, sünnet ve icmâ ile yasaklanmıştır. Kur’an’da yedi yerde geçen ribâ, mahiyeti ilgili açıklamaya gidilmeksizin “kat kat ribâ yemeyin” (Ali İmrân, 3/130), “Oysa Allah, alışverişi helal, ribâyı haram kıldı” (Bakara, 2/275), “... artsın diye verdiğiniz ribâ, Allah katında artmaz...” (Rum, 30/39) şeklinde doğrudan yasaklanmıştır. Ribânın “elif-lam” takısıyla ifade edilmesi ise ribânın nüzul ortamında bilinen bir şey olduğunu göstermektedir. Buna göre haram olan ribâ, nesie ribâsı ile fazlalık ribâsı olarak anlaşılmıştır. Fazlalık ribâsı, karz akdinde veya diğer muâvazât akitlerinde istenen karşılıksız fazlalığı ifade ederken nesie ribâsı aynı cins malların vadeli mübadelesi sonucu oluşan vade faizini ifade etmektedir. Câhiliye döneminde fazlalık ribâsı, borcun geri ödemesinde istendiği gibi vadesinde ödenmeyen borçlara verilen ek süre karşılığında da istenmektedir.⁸³

Meşru olmayan riskleri dolaylı veya doğrudan inceleyen çalışmalar, faizi meşru olmayan bir risk türü olarak zikretmektedir. Aslında faiz, fazlalığı alan taraf için risksizliği ifade ederken faiz veren için tek taraflı bir risk üstlenmeyi ifade eder. Bu ise akitte bulunan denklik veya eşitlik şartını bozan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴

Faizli bir karz akdinde borç veren kişi, kredi riski dışında hiçbir risk üstlenmemektedir. Hiçbir risk üstlenmemesine, herhangi bir ürün ortaya koymamasına rağmen kâr elde etmektedir. Borç alan kişi ise aldığı miktarı aynen ifa etse bile fazlasını ödemek zorundadır. Dolayısıyla faizli işlemin bizatihi kendisiyle kayıp riski

80 “r.b.y” md Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, 2001), 15: 195; “r.b.y” md İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 14: 304.

81 Onur, *Rizikolu Akitler*, 69.

82 Serahsî, *el-Mebsût*, 8: 5; Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2: 25; Ebü’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim b. Es’ad el-Yemânî el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi’l-İmâmî’s-Şâfiî* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2000), 5: 163; Nevevî, *el-Mecmû*, 10: 70; İbn Müflih, *Kitâbü’l-Furû’*, 4: 135; et-Tecvîrî, *Mevsûatü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, 3: 470.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, 8: 5; Semerkandî, *Tuhfetü’l-Fukahâ*, 2: 25; el-İmrânî, *el-Beyân*, 5: 163; Nevevî, *el-Mecmû*, 10: 70; İbn Müflih, *Kitâbü’l-Furû’*, 4: 135; et-Tecvîrî, *Mevsûatü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, 3: 470.

84 Muhammed Bakır es-Sadr, *İktisâdînâ* (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, 1408), 603; Onur, *Rizikolu Akitler*, 71; Üveyda, *Nazariyyetü’l-Muhâtara*, 128.

kesindir. İşte faizde taraflardan birinin hiçbir risk üstlenmemesi ve risk-menfaat denkleğinin bozulması faizin haramlık gerekçelerinden biri olarak zikredilmektedir.⁸⁵

Faizi, riskin meşruiyeti ile ilişkilendirenler, meşru akitleri faizli işlemlerden ayıran en büyük unsur olarak riski görmektedir. Faizli işlemlerin meşruiyetini risk unsuru üzerinden tartışmaktadırlar. Akitlerde her iki taraf kâr-zarar riski üstlenirken faizli işlemlerde tek taraf risk üstlenir. Faiz alan tarafın aldığı fazlalık ne damân (risk üstlenme) ne de bir emeğin karşılığıdır. Bu görüş sahipleri faizin, “mahrum kalınan kâr” a karşılık olduğu şeklindeki yaklaşıma itiraz etmektedirler. Onlara göre “mahrum kalınan kâr” gerçekte mevcut olmayan bir zarara karşılıktır. Gerçekte mevcut olmayan bir zarara göre ise karşılık alınamaz.⁸⁶

İbn Teymiye’ye göre fasit veya batıl akitlerin tamamı, “birbirinizin mallarını batıl yolla yemeyin” (Bakara, 2/188) ayetine dayanmaktadır. Ribâ ve meysir konusundaki ayetler bu ayetin tefsiridir. Ribâ ve meysirin her ikisi de taraflardan birine risk merkezli olarak haksız kazanç sağlamaktadır. Ribâda risk bulunmamasından kaynaklı haksız kazanç varken kumarda tesadüfilik derecesinde risk bulunmasından kaynaklı haksız kazanç vardır. İbn Teymiye’ye göre bütün yasaklanmış akitler bu iki fesad sebebinin altında toplanabilir.⁸⁷ Sonuç olarak kumar ve faizin her ikisi de denkleği bozan unsurlardır ve taraflardan birine İbn Teymiye’nin ifadesiyle zulüm edilmesi anlamına gelmektedir.⁸⁸

SONUÇ

Riskin meşruiyetine değinen eserlerin, kitap, sünnet, aslı ibaha ilkesi ve maslahat gibi delilleri öne sürdüğü görülmektedir. İlgili ayet ve hadislerin doğrudan delaleti bulunmadığından dolayı riskin meşruiyeti hakkında asıl delillerin ıstışhab ve maslahat olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili yasaklayıcı bir delilin bulunmayışı ve toplumun riskli akitlere ihtiyaç duyması riskin en temel meşruiyet dayanağı olduğunu söyleyebiliriz.

Üç çeşit meşru riskin olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki meşru kabul edilen akitlerdeki risklerdir. Piyasa riski gibi bir takım risklerin bulunmasına rağmen ilgili akitlerin meşru kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu risklerin de meşru olduğundan söz etmek gerekir. İkinci meşru risk çeşidi ise toplumun ihtiyaç duyduğu, yasaklandığı takdirde topluma zarar verecek nitelikte bulunan akitlerdeki risklerdir. Son olarak taraflarca paylaşılan ve denkleği bulunan

85 es-Sadr, *İktisâdünâ*, 603.

86 Onur, *Rizikolu Akitler*, 71; Üveyda, *Nazariyyetü'l-Muhâtara*, 128, 129.

87 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 1: 154; 4: 16, 62.

88 İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 1: 154; 4: 16, 62.

risklerin, meşru olduğu görülmektedir.

Akdi iptal veya ifsat eden risklere gelince onların, üç temel başlıkta toplandığı tespit edilmiştir. Bunlar, nizaya sebep olan riskler, tesadüfîlik derecesindeki riskler ve denklîği bozan risklerdir. Bu risk unsurlarından birini veya ikisini taşıyan akitlerin İslâm hukuk literatüründe fasit veya batıl olarak nitelendirildiği görülmüştür.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Acar, Hakan. “Unidroit ve Avrupa Borçlar Hukuku Prensipleri Işığında Aşırı İfa Güçlüğü”. *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008).

Aktan, Hamza. “Damân”. *DİA*. 8/450-453. İstanbul: TDV, 1993.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bardakoğlu, Ali. “Câiha”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Burhânüddîn İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdi' fi Şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. 1-6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, 1987.

- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Dannecker, Gerhard. "Risk and Criminal Law". *Risk and The Law*. ed. Gordon R. Woodman - Diethelm Klippel. London ; New York: Routledge-Cavendish, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 11. baskı, Tıpkı basım., 2009.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-Luğa*. thk. Muhammed İvaz. 1-8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Frowe, Helen. "Risk Imposition and Liability to Defensive Harm". *Criminal Law and Philosophy*. <https://doi.org/10.1007/s11572-021-09588-3>
- Güney, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Ğarar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=1898&tarama=garar>
- Güney, Necmettin. "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusua Dair Cehâlet ve Akde Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010).
- Hamîs, Abdurrahman b. Abdurrahman b. İbrahim el-. *el-Muhâtara fi'l-Mu'amelâti'l-Mâliyyeti'l-Mu'âsıra*. Suudi Arabistan: Camia el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1432.
- Hansson, Sven Ove. "Risk". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. Amerika: Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/risk/>
- Heyet. *Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404.
- Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî. *el-Vasît fi'l-Mezheb*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihü'l-Enâm*. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1414.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mekâyisü'l-Lüğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 1-6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *el-Fürûsiyye*. 1-5 Cilt. Suudi Arabiştan: Dâru'l-Endülüs, 27. Basım, 1993.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. 1-5 Cilt. Beyrut/Kuveyt: Müessesetü'r-Risale/Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 1-10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1119.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Kitâbü'l-Furû'*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 11 Cilt. y. y.: Müessesetü'r-Risale, 2003.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Müktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-Tahsil ve's-Şerh ve't-Tevcih ve't-Ta'lîl li Mesâilü'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Hâcî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2. Basım, 1988.

İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mükaddemâtü'l-Mühimmât*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2. Basım, 1988.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Câmi'u'l-Mesâ'il*. 1-6 Cilt. Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1422.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-Kübrâ*. 1-6 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1987.

İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328). *el-Müşedrek alâ Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm*. 1-5 Cilt, 1418.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. y. y.: Dârü't-Türâs, t. y.

İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî el-. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa*. Kahire, 1428.

Jakobs, Günther. *Strafrecht, allgemeiner Teil: die Grundlagen und die Zurechnungslehre: Lehrbuch*. Berlin ; New York: W. de Gruyter, 2., Neubearbeitet und erw. Aufl., 1991.

Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hâcî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Serâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2. Basım, 1986. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=17437&wYazarlar=kasani>

Kıyılık, Mustafa Harun. *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Leibholz, Gerhard. "Hukukun Gayesi". çev. Yavuz Abadan. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 3 (06 Eylül 2011), 515-533.

Luhmann, Niklas. *Risk: A Sociological Theory*. Boca Rotan: Routledge, 2002.

Lupton, Deborah. *Risk*. New York: Routledge, 2. Basım, 2013.

Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*. y. y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.

Markandya, Anil vd. *Dictionary of Environmental Economics*. London: Earthscan Publications, 2001.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1999.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Halebî, 1937.

Mısıri, Refik Yûnus el-. *Usûlü'l-İktisâdi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1431.

Minhâcî, Muhammed b. Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdulhâlik el-'Asyûfî eş-Şâfî'î el-. *Cevâhiru'l-'Uḫûd*. Beyrut: y.y., 1417/1996.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısıri el-. *Muhtasarü'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Nefrâvî, Ahmed b Guneym(1126/1715) en-. *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevanî*. y. y.: Dârü'l-Fikr, 1995.

Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-. *el-Kâfî fî Fikhi Ehli'l-Medîne*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîs, 1980.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikr, ts.

Onur, Mehmet. *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Öğüz, Tufan vd. *Borçlar Hukuku*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2015.

Râfî'î, Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muhammed b. 'Abdulkerîm el-Kazvîni er-. *Fethu'l-'Azîz bi Şerhi'l-Vecîz = eş-Şerhu'l-Kebîr*. b.y.: y.y., ts.

Sadr, Muhammed Bakır es-. *İktisâdünâ*. Beyrut: Dârü't-Teâruf, 20. Basım, 1408.

Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854). *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2015.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfîî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şahin, Hale. *Mücbir Sebep Nedeniyle Borcun İfa Edilememesi*. Ankara: Ankara

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-İ'tisâm*. Suudi Arabiistan, 1412.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805). *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Keylani el-Kadiri. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 3. Basım, 1403.

Tecvîrî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah et-. *Mevsûatü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. y. y.: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1430.

Tile, Latif. *Uyarlama Sebebi Olarak Aşırı İfa Güçlüğü*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Ülker, Gürkan. *Sosyolojik Hukuk İlimi*. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1961.

Ünver, Yener. *Ceza Hukukunda İzin Verilen Risk*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Üveyda, Adnan Abdullah Muhammed. *Nazariyyetü'l-Muhâtara fi'l-İktisâdi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü't-Tevzî fi'l-'Alemlî'l-Arabî, 1. Basım, 1431.

Zeylaî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*. Suriye: Dârü'l-Fıkr, 12. Basım, t. y.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Arminius Vambery ve Eugene Schuyler'in Gözünden 19. Yüzyılın Ortalarında Buhara Şehri'nin Sosyo-Kültürel Durumu

*The Socio-Cultural Situation of Buhara City in the Middle 19th Century from
Arminius Vambery and Eugene Schuyler's Eyes*

Atanur SARIOĞLU

Uzman Eğitim Yöneticisi,
Millî Eğitim Bakanlığı (Samsun),
atanur55@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3738-3725.

Tarik SARIOĞLU

Öğr. Gör. Dr.,
Trakya Üniversitesi,
tariksarioğlu@trakya.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1223-3517.

Cilt/ Issue: 3/1, 59-82

Geliş Tarihi: 20.02.2023

Kabul Tarihi: 15.04.2023

Atf: Sarioğlu, Atanur-Sarioğlu, Tarik.
"Arminius Vambery ve Eugene Schuyler'in
Gözünden 19. Yüzyılın Ortalarında Buhara
Şehri'nin Sosyo-Kültürel Durumu". *İLSAM
Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), 59-82.

Dipnot: Atanur Sarioğlu-Tarik Sarioğlu,
"Arminius Vambery ve Eugene Schuyler'in
Gözünden 19. Yüzyılın Ortalarında Buhara
Şehri'nin Sosyo-Kültürel Durumu", *İLSAM
Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), Sayfa.

ÖZ

Buhara, Orta Asya'nın ticaret yolları üzerinde kurulmuş, Zereşan Nehri'nin aşağı havzasında bulunması nedeniyle de oldukça verimli arazilere sahip bir bölgedir. Bu konumu itibarıyla birçok medeniyete ev sahipliği yapan şehir çeşitli istilalara maruz kalmıştır. Tarihsel süreç içerisinde Türkler, Moğollar, Farslar, Yahudiler, Araplar, Ruslar... gibi birçok etnik unsur şehirde hâkimiyet yarışına girişmiştir. Çok eskilerden beri Budizm ve Maniheizm gibi inanç sistemlerinin etkisinde olan Buhara, sonraki dönemlerde İslam şehri kimliği kazanmış, açılan dini kurumları vasıtasıyla Orta Asya'nın İslam merkezlerinden biri haline gelmiştir. Ancak Buhara, Orta Asya'da yaşanan iktidar savaşları nedeniyle özellikle 18. yüzyılda büyük yıkımlar geçirmiştir. 19. yüzyıl içerisinde tekrar toparlanan şehir yeniden bir cazibe merkezi haline gelse de Rus istilaları nedeniyle eski ihtişamını kaybetmeye başlamıştır. Birçok Avrupalı seyyah, Orta Asya'nın bu önemli şehrini ziyaret ederek hakkında önemli bilgiler veren seyahat notları tutmuşlardır. Bu seyahatlardan ikisi Arminius Vambery ve Eugene Schuyler, 19. yüzyılın ortalarında Buhara'yı ziyaretleri esnasında almış oldukları notları eserlerine taşıyarak şehir hakkında önemli bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlamışlardır. Bu çalışmanın amacı, Arminius Vambery ve Eugene Schuyler'in Buhara'ya dair vermiş oldukları bilgilerden istifade ederek 19. yüzyılda şehrin sosyo-kültürel durumunu anlatmaktır.

Anahtar Kelimeler: Buhara, Arminius Vambery, Eugene Schuyler, Orta Asya, Seyyahlar.

ABSTRACT

Bukhara is a region that was established on the trade routes of Central Asia and has very fertile lands due to its location downstream of the Zereşan River. The city, which has hosted many civilizations due to its location, has been exposed to various invasions. In the historical process, many ethnic elements such as Turks,

Mongols, Persians, Jews, Arabs, Russians entered the race for dominance in the city. Bukhara, which has been under the influence of belief systems such as Buddhism and Manichaeism since ancient times, gained the identity of an Islamic city in the later periods and became the Islamic center of Central Asia through its religious institutions. However, Bukhara suffered great destruction, especially in the 18th century, due to the power wars in Central Asia. Although the city, which recovered in the 19th century, became a center of attraction again, it started to lose its former glory due to Russian invasions. Many European travelers visited this important city of Central Asia and kept travel notes that gave important information about it. Two of these travelers, Arminius Vambery and Eugene Schuyler, carried the notes they took during their visit to Bukhara in the middle of the 19th century, and ensured that important information about the city reached today. The aim of this study is to explain the situation of the city in the 19th century by making use of the information given by Arminius Vambery and Eugene Schuyler about Bukhara.

Keywords: Bukhara, Arminius Vambery, Eugene Schuyler, Middle Asia, Travelers.

EXTENDED ABSTRACT

The history and richness of the city of Bukhara, which is located within the borders of Uzbekistan today, date back to ancient times. Considered in a historical context, it has been a center that has been under the influence of many ethnic elements and religions. Archaeological findings show that the history of the city dates back at least 2,500 years. Bukhara, one of the most well-known and important cities of Central Asia, is about 600 km from east to west, originating from the Tien Shan mountains. It is located in the lower basin of the Zerefshan River, which runs along the river. Bukhara is at the center of the trade routes that connect one side of Central Asia to Southern Russia and the other side to Afghanistan, India, Xinjiang and China. The center of Bukhara was Nûmicker (Bûmickes). It is possible that the Turkish form of Vihara, which means “*monastery*” in Sanskrit, is derived from steam. It is estimated that this name was given to the city because of a “*Vihara*” established in the city of Nûmickes, the center of the Bukhara administration.

Bukhara is a region that was established on the trade routes of Central Asia and has very fertile lands due to its location downstream of the Zerefshan River. The city, which has hosted many civilizations due to its location, has been exposed to various invasions. In the historical process, many ethnic elements such as Turks, Mongols, Persians, Jews, Arabs, Russians entered the race for dominance in the city. These nations, which took Bukhara under their rule, brought their own cultures to the city and made it the center of many religions. Bukhara, which has been under the influence of belief systems such as Buddhism and

Manichaeism since ancient times, gained the identity of an Islamic city in the later periods and became the Islamic center of Central Asia through its religious institutions. Bukhara, which was dominated by Iranians, Turks or other nations before Islam, became an important science, culture and trade center after it was conquered by Muslims. After coming under Mongol rule in 1220, Bukhara was ruled by rulers descended from Genghis Khan for centuries. Bukhara suffered great destruction, especially in the 18th century, due to the power wars in Central Asia, and there was even a period of abandonment of the city. Although the city, which recovered in the 19th century, became a center of attraction again, it started to lose its former glory due to Russian invasions. Bukhara, one of the important cities of Central Asia, has managed to maintain its attractiveness until today with its underground wealth resources and its commercial structure.

Turkistan has attracted the attention of many curious travelers for centuries. Europeans who traveled to this geography often wrote down their impressions in these regions and left many works on the political, military, economic, social or cultural life of the cities established here. One of the most visited cities in Turkistan has been the city of Bukhara, which has been seen as an important center for centuries. Many European travelers visited this important city in Central Asia and kept travel notes that gave important information about it. Two of these travelers, Arminius Vambery and Eugene Schuyler, carried the notes they took during their visit to Bukhara in the middle of the 19th century, and ensured that important information about the city reached today. Hungarian-born Turcologist and traveler Arminius Vambery also visited Bukhara during his visit to Turkestan between 1861-1864. He even reflected the conditions of his time and gave information about the period in which he lived. He also has a two-volume work called “*Geschichte Bocharas (History of Bukhara)*” published in Stuttgart in 1872. In addition to this, in 1878, a work titled “*A False Dervish's Journey in Asia-yi Vusta*” was published in Ottoman Turkish. Eugene Schuyler is one of America's leading diplomats and traveled to Bukhara in 1873. Eugene Schuyler wrote the notes he took during his trip to Bukhara, which he collected in his work “*Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*”. This work was published in New York in 1876. Both Arminius Vambery and Eugene Schuyler drew attention to the cultural richness of the city in the information they conveyed about Bukhara, and they agreed on the point that it is an important cultural center. The aim of this study is to explain the situation of the city in the 19th century by making use of the information given by Arminius Vambery and Eugene Schuyler about Bukhara.

GİRİŞ

Orta Asya'nın en eski yerleşim bölgelerinden olan Buhara, günümüzde Özbekistan sınırları içinde bulunmaktadır. Arkeolojik bulgular şehrin tarihinin en az 2.500 yıl öncesine dayandığını göstermektedir.¹ Orta Asya'nın en tanınmış ve önemli şehirlerinden biri olan Buhara, Tien Şan dağlarından doğan ve doğudan batıya yaklaşık 600 km. boyunca uzanan Zereşan Nehri'nin aşağı havzasında bulunmaktadır. Buhara, Orta Asya'nın bir tarafını Güney Rusya'ya bağlayan, diğer tarafını Afganistan, Hindistan, Doğu Türkistan ve Çin'e bağlayan ticaret yollarının merkezinde yer almaktadır. Şehir, 19. yüzyılda “*Soylu Buhara*” olarak da anılmaktadır.²

Zeraşan Irmağı'nın aşağı havzasındaki büyük vahada yer alan Buhara, karasal ikliminin tesirinde olup kışlar soğuk, yazlar ise çok sıcaktır. Buhara idaresinin merkezi olan şehrin bulunduğu yerde eski dönemlerden kalma şehrin kalıntıları bulunmaktadır.³ Buhara'nın merkezi Nûmicker (Bûmickes) idi. Sanskritçe'de manastır manasına gelen Vihara'nın Türkçedeki şekli buhardan türemiş olması mümkündür. Buhara idaresinin merkezi olan Nûmickes şehrinde kurulan bir “*Vihara*” sebebiyle şehre bu adın verildiği tahmin edilmektedir.⁴ Vambery'ye göre ise Buhara'nın adlandırılmasında Türk unsurlarının etkisi bulunmaktadır. Oxus (Seyhun) Nehri'nin ötesinde tabiri olarak kullanılan kelimenin Turan kökenli olduğunu iddia etmektedir. Kaldı ki Oxus, Türkçe'dir ve nehir anlamına gelmektedir. Bu nedenle Başkent Buhara'nın adlandırılmasında Türki unsurların erken dönemde var olduğunu gösteren bir kanıt niteliğindedir.⁵

Buhara'nın ilk olarak MÖ. 500 yılında bugün “*Ark*” adı verilen adı verilen çok sayıda su yolunun bulunduğu bölgede kurulduğu bilinmektedir.⁶ Ancak Buhara vahasındaki yerleşimlerin tarihi MÖ. 3.000'lere kadar uzanmaktadır. MÖ. 1.500 civarında iklimdeki değişiklik, demir teknolojisi, Aryan göçebelere geliş gibi

1 Aysel Erdoğan, *İngiliz Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre XIX. Yüzyılda Türkistan (Orta Asya) Şehirlerinin (Buhara, Hive, Taşkent, Hokand, Semerkand) Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Durumu*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

2 Seda Yılmaz Vurgun, “Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2016), 139.

3 Ramazan Şeşen, “Buhara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/363.

4 Resul Kesenceli, “Asyanın Kubbeleri”, *Somuncu Baba Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 100, (2009), 46-47.

5 Arminius Vambery, *Geschichte Bocharas*, (Stuttgart, 1872), 1/13.

6 Thierry Zarcone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, Çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2013), 5.

farklı etmenlerin etkisiyle çevre yörelerden vahaya büyük miktarda nüfus akışı gerçekleşmiştir. Sapalli ve Aryan halkları Zerafşan deltasındaki göl ve sulak arazilerin etrafındaki köylerde birlikte yaşamışlardır. MÖ. 1.000'den itibaren bu iki grup kendine has bir kültür geliştirmeye başlamıştır. Soğd (Sogdian) adı verilen bu kültür, MÖ. 800'e kadar Zerafşan Vadisi'nde çeşitli şehir devletlerine yayılmıştır. Soğlar şehre kendi dil kökeninden gelen "mutlu yer" manasındaki "Buksarak" adını vermişlerdir. Bu tarihlerden itibaren Zerafşan deltasının oluşturduğu sulak alan doldurulup yerleşimler oluşturulmaya başlanmıştır.⁷ MÖ. 500 yılına geldiğinde ise genişleyen bu yerleşimler birleştirilerek duvarla çevrilmiş, böylelikle Buhara şehrinin sınırları çizilmiştir. Tam olarak tarihi bilinmese de Hint Baharat Yolu ve İpek Yolu kavşağında bulunan Buhara'ya Budizm'in tesirinin çok erken dönemlerde olduğu bilinmektedir. Bu dönemlerde Buhara, Budizm'in altın şehri olarak anılmaktadır. Özellikle bulunduğu konumu itibariyle Eski ve Orta Çağ boyunca Budizm'in yanı sıra Ari ve Sami dinlerinin bir merkezi durumundaydı. Kısaca o dönemlerde Orta Asya'nın dini merkezi olarak görülmektedir.⁸

1. BUHARA'NIN TARİHİ

Çin kaynaklarına göre 627 yılında Buhara'da atalarının 22 kuşaktan bu yana şehirde hüküm sürdükleri söylenen Buhar-Hudat beylerinden biri bulunmaktaydı.⁹ Göktürkler döneminde hâkimiyet altına alınan şehirlerden biri de Buhara idi. Bu dönemden itibaren Türk hükümdarlar tarafından yönetilen şehrin halklarına büyük bir özgürlük tanınmış, şehrin yönetimine bir Türk prensi ya da yerli hânedan üyelerinden biri tayin edilmiştir.¹⁰ İslâmiyet'ten önce İranlıların, Türklerin veya başka milletlerin hâkimiyetinde kalmış olan Buhara'nın önemli bir ilim, kültür ve ticaret merkezi hâline gelmesi, Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonradır. Hazret-i Muâviye'nin halifeliği zamanında Abdullah b. Ziyâd tarafından fethedilmeye teşebbüs edildiyse de şehrin hükümdarı olan Bidûn Hatun bazı şartlarla sulh antlaşması yapmıştır. Bu antlaşmaya göre yıllık 1 milyon dirhem vergi ve 2.000 muharip vermeyi kabul etmiştir.¹¹ İki yıl sonra Muâviye'nin Horasan Valisi Saîd b. Osman b. Affan bu antlaşmayı yenileyerek Buhara'yı İslâm hâkimiyetine almıştır. Ancak buradaki İslâm hâkimiyeti devamlı

7 Zarccone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, 6.

8 Zekeriya Kitapçı, *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslamiyet* (İstanbul: Yedi Kubbe Yayınları 2004), 125.

9 Mirza Bala, "Buhara", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 2/761.

10 Bahaddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 1/113-114.

11 Vambery, *Geschichte Bocharas*, 1/22.

olamamıştır. Şehir zaman zaman Müslümanların kontrolünden çıkmıştır.¹² Ancak Emevîlerin Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in 705–709 yılları arasında düzenlediği seferler sonucunda Buhara fethedilmiştir.¹³ Kuteybe b. Müslim'in valiliği döneminde (705-712) Baykent, Buhara ve Semerkant gibi Aşağı Türkistan (Mâverâünnehir) önemli bir din, kültür ve ticaret şehri haline getirilerek İslamiyet'in Orta Asya'daki sembolü haline gelmiştir.¹⁴

Uzun yıllar Emevîlerin ve Abbasîlerin hâkimiyeti altında kalan Buhara'da yerli hükümdarlardan başka Merv'deki Horasan valisi tarafından tayin edilen bir emir veya amil bulunmaktaydı. Şehir, daha sonra 874 yılında Sâ mânîlerin hâkimiyetine geçmiştir. Böylece Buhara 999 yılına kadar Sâ mânîler tarafından idare edilmiştir. Buhara, Sâ mânîlerin idaresinde kaldığı bu dönemde tarihinin en parlak devrini yaşamıştır. Bu dönemlerde Buhara'da pek çok medrese açılmış, hatta İslam âlimleri tarafından şehre “*İlmin Kâ'besi*” denilmeye başlanmıştır.¹⁵ Buhara büyük bir ilim, kültür ve ticaret merkezi olmanın yanı sıra büyük bir devletin merkezi olmuştur.¹⁶ Vambery Buhara tarihini yazdığı eserinde “*Samaniler döneminde, özellikle başkent köy dışı kısmının o kadar yoğun nüfuslu olduğu söyleniyor ki, yoğun bir sıra ev arasında güney-batı ve kuzey-doğuya doğru birkaç saat gidilebilir ve o dönem için varlığı bahsedilen 360 caminin gerçekten var olduğu söyleniyor.*” şekildeki ifadesi şehrin o zamanda İslam merkezi olduğunu kanıtlar niteliktedir.¹⁷

Buhara, 999 yılında Karahanlı İlig Han Nasr b. Ali tarafından ele geçirilmiş, Samani hükümrânlığına son verilmiştir.¹⁸ Buhara'daki bu iktidar değişimi üzerine şehir eski siyasi önemini kaybetmiştir. Bir buçuk asır boyunca Karahanlılar döneminde sadece birkaç Karahanlı hükümdarı şehirde oturmuş, Buhara'yı genellikle atanan valiler idare etmiştir. Bu valiler döneminde şehirde yeni binalar inşa ettirilmişse de eski ihtişamından uzaklaşmıştır.¹⁹ 11. yüzyılın ikinci yarısında Karahanlı hükümdarı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim Han yeni

12 Şeşen, “Buhara”, 6/363.

13 Hakkı Dursun Yıldız, “İslamiyet ve Türkler”, *Diyanet Dergisi (Hicret Özel Sayısı)*, (1981), 286; Vambery, *Geschichte Bocharas*, 1/26.

14 Kitapçı, *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslamiyet*, 85.

15 Kitapçı, *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslamiyet*, 130.

16 Şeşen, “Buhara”, 6/364.

17 Vambery, *Geschichte Bocharas*, 1/ XXXVII.

18 Reşat Genç, “Karahanlılar”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 6/140-141.

19 Abdülkerim Özyayın, “Karahanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/404-414.

bir Cuma Camii inşa ettirmiş, şehrin güneyinde de Şemsâbâd denilen bir saray yaptırmıştır. Karahanlı hükümdarlarından Arslan Han döneminde Buhara en sakin ve huzurlu dönemlerini yaşamıştır. Arslan Han, Buhara'nın kale ve surları yeniden yaptırmış, şehre iki yeni saray inşa ettirmiştir.²⁰

Buhara, İslâm orduları tarafından fethedildikten sonra ilk defa 1141 yılında meydana gelen Katvan Savaşı'ndan sonra putperest olan Karahıtayların idaresine geçmiştir.²¹ Daha sonra 1182 yılında Harezmsah Alâeddîn Muhammed Tekiş b. İlarıslan tarafından Buhara'ya bir sefer düzenlenmiştir. Buhara'da 1207 yılında Karahıtayların hâkimiyetine son verilmiş, şehir Harezmsahların kontrolüne geçmiştir. Harezmsahlar zamanında şehir eski önemine kavuşmuş, şehrin çeşitli yerlerine medreseler, kütüphaneler ve camiler yapılmıştır.²²

13. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Buhara için felaket yılları başlamıştır. Moğol hükümdarı Cengiz Han, 1220 yılında Buhara'yı kuşatmıştır. Üç gün süren şiddetli hücumlar sonucunda kaleyi almak mümkün olmamıştı. Kuşatmanın üçüncü günü ani bir hücum kararı alan Buhara valisi Moğol kuşatmasını yarmayı başarmışsa da Ceyhun Nehri kıyısına varmadan ordusu Moğol süvarileri tarafından imha edilmiştir.²³ Moğollar, 11 Şubat 1220 tarihinde Buhara'ya girerek şehri yağmalayıp ateşe vermişlerdir. Bu yağmalama esnasında binaların çoğu ahşap olduğu için Cuma Mescidi ile tuğladan yapılmış bazı binaları dışında şehrin tamamı yanmıştır.²⁴ İç kaleye çekilen Türkmenler şehri kahramanca savunmuş, her saldırıda Moğollara büyük kayıplar verdirmişlerdir. Ancak 30.000'e yakın Türkmen şehit edilmiş, kalenin düşmesinin ardından Moğollar tarafından Türkmen şehitlerin hanımları ve çocukları da esir edilmiştir.²⁵ Bir zamanlar yalnız Mâverâünnehr'in değil, bütün İslam âleminin en meşhur ilim ve kültür merkezlerinden olan Buhara, yakıp yıkılmış, kale ve surları yerle bir edilmiş, halkı darmadağın olmuş ve bir enkaz yığını haline gelmiştir.

Moğol hükümdarı Cengiz Han'ın yerine geçen oğlu Ögeday, Buhara'yı tekrar mamur hale getirmiştir. Ancak 1238 yılında Buhara halkı Moğollara karşı isyan etmişse de Hucend'de oturan Vali Mahmud Yalavaç tarafından 20.000 kayıp

20 Bala, "Buhara", 2/761-762.

21 Ahmet Taşağıl, "Karahıtaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/415-416.

22 Kafesoğlu, İbrahim, *Harezmsahlar Devleti Tarihi (485-618/ 1092-1221)* (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 195.

23 Bala, "Buhara", 2/767-768.

24 Şeşen, "Buhara", 6/365.

25 Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 1/115-116.

verdirilerek isyan kısa sürede bastırılmıştır.²⁶ Buhara'nın mâkus talihi ilerleyen yıllarda da değişmemiş, şehir 1273'te İran Moğolları, 1276'da Çağataylar tarafından ele geçirilerek yağmalanmıştır. Yıllarca yağma ve baskılarla peşeşe felaketler geçiren şehirde yedi yıla yakın bir süre zarfında canlı varlık bulunmadığı rivayet edilmektedir. 1283 yılında ise Emir Kaydu ve Mesûd Bey, Buhara'yı tekrar imar etmiş başka bölgelerden getirdikleri halkı yerleştirmişlerdir. Hatta Mesûd Bey, Buhara'ya bu dönemde Mesûdiye Medresesini yaptırmıştır. Ancak bu sükûnet uzun sürmemiş, 1316 yılında İlhanlılar ve Çağatay şehzadesi Yasavur tekrar Buhara'ya saldırarak şehri yağmalamıştır. Halkın büyük kısmı zorla alıkonulmuş ve Ceyhun bölgesine yerleştirilmiştir.²⁷

Eski ihtişamından eser kalmayan Buhara şehri, Çağatay Hânedanlığı, Timur ve Timuroğulları dönemlerinde de Mâverâünnehr'deki siyasi hayatın bir parçası olmaktan uzak kalmış, önemini kaybetmiştir. Bu dönemlerde Buhara'da meydana gelen en önemli olay Bahâeddîn Nakşibend tarafından kurulan Nakşibendiyye tarikatıdır. Buhara ve civarında insanlara İslâmiyet'in emir ve yasaklarını anlatan Şah-ı Nakşibend Bahâeddîn Buhari'nin talebelerinden Hâce Muhammed Pârisâ, Buhara'da çok etkili olmuştur. Bu dönemde yetişen Uluğ Bey de Buhara şehrinin merkezinde bir medrese yaptırmıştır.²⁸

1.500'lü yılların başlarında Buhara'yı ele geçiren Özbek emirlerinden Muhammed Şeybek, Şeybânî Hânedanı namına Buhara'yı payitaht yapmıştır. Bu dönemden itibaren Buhara Hanlığı olarak anılmaya²⁹ başlayan şehir, bu hânedana mensup olan Ubeydullah b. Mahmûd (1512-1539) ile Abdullah b. İskender Han (1557-1598) dönemlerinde Buhara tekrar siyasi bir merkez haline dönüştürülmüş, İslam dünyasının manevi hayatının önemli merkezlerinden biri durumuna getirilmiştir. Bölgede sonradan kurulan Astarhanlar ve Mangıthanlar döneminde de bu statüsünü devam ettirmiştir. Astarhanlar, Ruslar tarafından işgal edilince, reislerinden Yâr Muhammed ile oğlu Can Buhara'ya sığınmışlardı. Abdullah b. İskender'in kızı ile evli olan Can'ın oğlu Baki Muhammed, 16. yüzyılın sonlarında Canoğulları sülâlesini kurmuştu (Şeşen, 1992: 365). Abdullah b. İskender Han'ın ölümünden sonra devlet Canoğulları hânedanının eline geçmiş, 17. yüzyılın ortalarında hanlık bir çöküş dönemine girmiştir.³⁰ 1711 yılında çıkan bir isyandan istifade eden Ebülfeyz Han tahta çıkarılmıştır. Bu

26 Şeşen, "Buhara", 6/365; Vambery, *Geschichte Bocharas*, 1/159.

27 Bala, "Buhara", 2/769.

28 Şeşen, "Buhara", 6/365.

29 Vambery, *Geschichte Bocharas*, 2/63.

30 Seda Yılmaz Vurgun, *XIX. Yüzyılda Seyahatnamelerin Işığında Buhara Emirliği (Hanlığı)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 73.

dönemler Buhara Hanlığı'nın emirleri arasında iktidar savaşının hız kazandığı bir süreç olmuştur.³¹ Daha sonraları zayıflayan Buhara Hanlığı, 1737 yılında Safevi Devleti hükümdarı Nadir Şah tarafından yıkılmıştır. Buhara'nın Nadir Şah tarafından ele geçirilmesi Cengiz Han sülalesinin yaklaşık 230 yıllık Buhara Hanlığı egemenliğini sona erdirmiştir. Nadir Şah'ın ölümünden sonra Buhara'da Canoğullarının yerine Mangıthanlar sülalesi iktidarı ele geçirmiştir.³² Mangıtlı Muhammed Rahim, 1747 yılında Ebülfeyz Han'ı öldürmüş ve Astarhani Hânedanlığı'na son vermiştir. Muhammed Rahim Han (1756-1758) ve Danyalbeg (1758-1785) Buhara Hanlığı'nın kaderini değiştirmiş olsalar da Mangıt sülalesinin resmi olarak iktidarı ele geçişi Şah Murad'ın tahta geçtiği 1785 yılında olmuştur.³³ 1800 yılında vefat eden Şah Murad'ın yerine Emir Haydar geçmiştir. Şah Haydar (1800-1826) oldukça dindar bir kişi olması hasebiyle İslami kurumları himaye etmiş, Buhara'ya “*tarhan*” statüsü vererek halkını vergiden muaf tutmuştur. Kendi adına para bastıran son Buhara hükümdarı olmuştur.³⁴ Şah Haydar'ın ölümü üzerine tüm kardeşlerini bertaraf ederek tahta geçen Nasrullah (1826-1860) olmuştur. Oldukça katı ve disiplinli bir hükümdar olan Nasrullah dönemin Türkistan emirleri arasında en güçlüsü olarak görülmektedir. Hatta tahtta kaldığı süre zarfında Türkistan'da bulunan diğer hanlıkları da kendine bağlamıştır.³⁵ Ancak bölgedeki Türk hanlıkları için Rus tehlikesi zaman içerisinde kendi içlerindeki çekişmelerden daha tehlikeli bir boyuta ulaşmıştır.

1860'tan sonra Ruslar, Türkistan içlerine doğru ilerlemeye başlamışlardı. Özellikle Nasrullah'tan sonra 1860 yılında tahta oturan Emir Muzaffer'in Rusya ile mücadele eden Türk hanlıklarına karşı giriştiği işgal hareketleri Rusların bölgeyi hâkimiyetini kolaylaştırmıştır.³⁶ Buhara ve çevre bölgeleri ele geçirmek amacıyla harekete geçen Ruslar, 1853 yılında Hokand Hanlığı'nın kuzeyinde bulunan Ak Mescit Kalesini işgal etmiştir. Haziran 1864 yılına gelindiğinde ise Rusya, Bahaeddin Nakşibendi'den sonra gelen ve Orta Asya tasavvufunun en büyük en büyük ikinci sembolü olan Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesinin de

31 Muhammed Bilal Çelik, “Buhara Hanlığı ve Afganistan”, *Akademik Bakış Dergisi*, 13/26, (2020), 343-344.

32 Bala, “Buhara”, 2/770.

33 Vurgun, *XIX. Yüzyılda Seyahatnamelerin Işığında Buhara Emirliği (Hanlığı)*, 74.

34 Şeşen, “Buhara”, 6/366.

35 Haluk Alkan, *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Hayat ve Kurumlar: Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan* (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları, 2011), 121.

36 Vurgun, *XIX. Yüzyılda Seyahatnamelerin Işığında Buhara Emirliği (Hanlığı)*, 76.

bulunduğu kutsal Hazret şehrini ele geçirmiştir.³⁷ 1865 yılında Taşkent'i ele geçiren Ruslar, bir müddet sonra Taşkent'i yeni Türkistan eyaletinin başkenti yapmıştır.³⁸

Buhara Hanı Emir Muzaffer her ne kadar Rusların bölgeyi işgaline karşı bir mücadele başlatsa da Mayıs 1866 tarihinde Kette Kurgan ve Zerre Bulak mevkiinde Rus ordusuna mağlup olarak Buhara'nın Rus hâkimiyetine girmesine engel olamamıştır.³⁹ Mağlubiyet haberi Buhara'ya ulaştığında halk ayaklanmış, Emir Muzaffer'in oğlu Abdülmelik ile Şehr-i Sebz beyleri isyan bayrağı açarak Karşi'yi ele geçirmişlerdir. Bu olaylar esnasında Kızıl Kum Çölü'ne kaçan Emir Muzaffer Rus Generali Kaufman'ın Buhara'da asayişi sağlaması amacıyla tahtına davet etmesi üzerine teslim olmayı kabul etmiştir.⁴⁰ Emir Muzaffer'in hataları kendisinin de Buhara'nın son bağımsız hükümdarı olmasına neden olmuştur. 1868 yılına gelindiğinde Buhara ve Semerkant'ın tüm topraklarının Rusya tarafından işgal edilmesiyle Mangit Hânedanlığı sona ermiştir. Bu dönemden itibaren Buhara'nın başına geçen hanlar Rusların kuklası haline gelmiştir.⁴¹ Ancak Rusya'ya karşı bölgede gelişmeye başlayan İngiliz emperyalizmi hanlıklar üzerinde de etkisini göstermeye başlamıştır. Özellikle İngiltere'nin Hindistan ve Afganistan üzerinde hâkimiyet kurmaya başlaması bölgede dengeleri değiştirmiştir. İngiltere ve Rusya'nın Buhara Hanlığı üzerinden uyguladıkları siyasi girişimler Buhara ve diğer Türkistan Hanlıkları'nın aleyhine sonuçlanmıştır. Rusya, Türkistan'da bulunan tüm hanlıkları işgal ederek kendi himayesi altına almıştır.⁴² Bölgenin verimli topraklarını sömürmek için 1887'de demiryolu ağı oluşturularak kenarlarına Rus köyleri kurmuşlardır. Demiryolu hattı boyunca ve Ceyhun Nehri kıyıları çok hızlı bir şekilde iskân edilmiştir. Hatta 1914 yılında Buhara Hanlığı sınırları içerisine en az 50.000 Rus yerleştirilmiştir. 1910 yılında Abdülahad oğlu Mir Âlim Buhara emiri olmuştur.⁴³ Ruslar, 1917 Komünist ihtilâli ile harekete geçen emire karşı 1918 yılında savaş açmışlardır. Mir Âlim Han, Buhara ve çevresi Ruslar tarafından

37 Vambery, *Geschichte Bocharas*, 2/204-205; Zarccone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, 137-138.

38 Zarccone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, 138.

39 Vambery, *Geschichte Bocharas*, 2/208.

40 Halil Çetin, *Çarlık Rusyası'nın Türkistan'ı İşgali ve Buhara Hanlığı*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 45.

41 Kürşad Köse, *İngiliz Seyyah Alexander Burnes'e Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Buhara Hanlığı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 17.

42 Buhara Hanlığı üzerinde Rusya ve İngiltere rekabeti için bkz. Türkbeyi Güngör, *Buhara Emirliği Üzerinde Rus-İngiliz Nüfuz Mücadelesi (1807-1868)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

43 Şeşen, "Buhara", 6/367.

işgal edilince 1920 yılında Afganistan'a sığınmıştır. Bu gelişmeler üzerine aynı yıl içerisinde Buhara Hanlığı ortadan kaldırılmıştır.⁴⁴

Rusya'da komünist rejim iktidarı ele geçirdikten sonra yönetimi altında bulunan Mâverâünnehr'de birçok ibadet yerlerini yıkmıştır. Bu dönemde sadece Buhara şehrinde 360 cami ve mescit yıktırılmıştır.⁴⁵ Buhara kütüphanelerinde bulunan binlerce Kur'an-ı Kerim ve hadis kitapları toplatılıp komünizm taraftarları tarafından sokaklarda ayaklar altına alınıp çiğnenmiştir. Halkın evlerinde bulunan dini ve tarihi kitaplara varıncaya kadar toplayıp imha edilmiştir. Bu hareketlere direnen Müslümanlar şehit edilmiştir. Bölgede 1923 yılında Sovyet Rusya'ya karşı başlatılan mukavemet 1926 yılına kadar sürmüştür. 1923 yılı sonunda Buhara hükümeti tamamen Rus kontrolü altına alınmış, halkının büyük bir kısmı Afganistan ve Özbekistan'ın şehirlerine kaçmıştır. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda da baskılardan dolayı Buhara'da geniş çaplı bir göç daha yaşanmıştır. Şehrin nüfusunda ciddi bir azalma olmuştur. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra bölgenin önemi artmaya başlamış, bu doğrultuda nüfus da hızlı bir artış göstermiştir.⁴⁶

1830'lu yıllarda Buhara'yı ziyaret eden İngiliz seyyah Burnes, başkent Buhara'nın nüfusunu 150.000 olarak vermektedir.⁴⁷ Rus seyyah Hanıkov ise Buhara'da bulunduğu 1841 yılında Buhara şehrinin toplam nüfusunun, kaba bir tahmine göre, kadın ve erkek olmak üzere, toplamda 60.000 ila 70.000 kişiden oluştuğunu belirtmektedir.⁴⁸ 19. yüzyılın ortalarında (1860-1870'li yıllar) hanlığın merkezi Buhara şehrinin nüfusu 15.000 hane ve 75.000 nüfustan oluşmaktadır.⁴⁹ Bu rakamlara göre Buhara'nın nüfusu Taşkent'e eşit görülmektedir. Birçok Orta Asya şehrinde görülen etnik çeşitlilik Buhara'da da mevcuttur. Bu dönemde Buhara nüfusu; Tacik, Özbek, Arap, Yahudi, Hintli, İranlı ve sayıları az olan Rus kaçaklarından oluşmaktadır.⁵⁰ 20. yüzyılın ortalarında ise Buhara nüfusu, 1939'da 50.000; 1969'da 69.000; 1970'te 112.000 ve günümüzde ise 200.000 civarındadır. 1950'lerde bölgede bulunan doğalgaz rezervleri nedeniyle

44 Bala, "Buhara", 2/770-771.

45 Rüşan Bubur, "Buhara Camileri", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001), 8/866.

46 Şeşen, "Buhara", 6/367.

47 Köse, *İngiliz Seyyah Alexander Burnes'e Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Buhara Hanlığı*, 111.

48 Semanur Oğuz, *Rus Seyyah N.V. Hanıkov'a Göre Buhara Hanlığı/Emirliği (1841-1842)*, (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 232.

49 Her hane 5 kişi varsayılarak bu rakama ulaşılmıştır.

50 Ayşe Esra Gül, *L. F. Kostenko'nun Seyahatnamesine göre 19. yüzyılın İkinci Yarısında Buhara Emirliği*, (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 40.

Buhara'nın gelişmesi hızlanmıştır. Buhara topraklarından elde edilen doğalgazın boru hattıyla Urallara, Avrupa'nın bir kısmına ve diğer Orta Asya ülkelerine nakledilmesi şehrin ticari ve ekonomik yönden önemini arttırmıştır.⁵¹

Sovyet Rusya idaresi sadece Buhara için değil, Orta Asya İslam ve kültürü açısından da dramatik bir dönem olmuştur. İslam kurumları ve yapıları ile Orta Asya'nın sembollerinden biri Buhara'daki medreseler, camiler, hanlar, vakıflar 1924-1930 arasında tahribata uğratılmıştır. Marksizm üzerinden uygulanan dini baskılar, Stalin döneminde takip edilen göstermelik dinî hoşgörü ile İslam'a devlet tarafından el konması süreci takip etmiştir. Ancak 1960'lara gelindiğinde Kruşçev idaresinde din karşıtı faaliyetler yeniden başlamış, bu durum 1991 yılında SSCB'nin parçalanması ve Özbekistan'ın bağımsızlığını ilan etmesine kadar sürmüştür. Bu süreç içerisinde Buhara ise eski güzelliklerinin büyük bir kısmını kaybetmiştir.⁵²

2. ARMİNİUS VAMBERY VE EUGENE SCHUYLER'İN GÖZÜYLE BUHARA'DA SOSYAL VE KÜLTÜREL HAYAT

Türkistan, yüzyıllarca birçok meraklı seyyahın dikkatini çekmiştir. Bu coğrafyaya seyahat eden Avrupalılar bu bölgelerdeki izlenimlerini çoğu zaman yazıya dökmüş, buralarda kurulan şehirlerin siyasi, askeri, iktisadi, sosyal ya da kültürel manada yaşantılarını konu alan pek çok eser bırakmışlardır. Türkistan'ın en çok ziyaret edilen şehirlerinden biri de yüzyıllarca önemli bir merkez olarak görülen Buhara şehri olmuştur. Ruy Gonzales De Clavijo, Arminius Vambery ve Eugene Schuyler gibi diplomat ya da seyyahlar Buhara'ya gelerek gözlemlerini kaleme almıştır. Bu seyyahların gözlemlerine dayanarak ele aldıkları seyahat notları şehrin analizi açısından önem arz etmektedir.

Buhara şehrine dair önemli bilgilerin aktarıldığı ilk eserlerden biri 1400'lü yıllarından başında Papalık emri doğrultusunda Timur'un sarayını ziyaret eden Ruy Gonzales De Clavijo'dur. Bu gezi esnasında Buhara'da yedi gün kalmış olan Clavijo, şehre dair ilk izlenimlerini şu şekilde aktarmıştır: *"27 Kasım günü Buhara adındaki büyük bir şehre vardık. Burası, büyük bir ovanın içindeydi ve tuğlalarla örülmüş bir duvarla çevrilmişti. Duvarın kenarında bir hendek kazılmış ve şehrin bir tarafında yine tuğladan bir kule inşa edilmişti. Bunun taştan yapılmamasının sebebi buralarda fazla taş bulunmamasındandı. Kalenin dışında bir nehir akıyor ve şehrin dışında çok güzel yazlıklar bulunuyordu. Her yerde et, ekmek ve şarap son derece boldu. Tacirlerin hepsi zengindi. Burada*

51 Şeşen, "Buhara", 6/367.

52 Zarccone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, 147-148.

her ihtiyacımız giderilmiş ve her birimize bir at hediye edilmişti."⁵³

Buhara hakkında ayrıntılı bilgiler aktaran önemli seyyahlardan biri Macar asıllı Türkolog Arminius Vambery (1832-1913)'dir. 1832 yılında doğmuş olan Vambery, dindar bir Macar Yahudi ailesinin oğludur. Sekiz yaşında Almanca ve Macarca'nın yanı sıra İbranice'yi de öğrenmiş, Tevrat'ı ezberlemiştir. On bir yaşından sonra hayatını özel öğretmenlik yaparak kazanmayı başlamış, bu sırada Türkçe de öğrenmiştir.⁵⁴ Gençlik yıllarında etnografya ve filoloji alanlarına ilgi duymaya başlayan Vambery, kendini geliştirerek Arapça, Farsça ve Çağatayca öğrenerek Orta Asya dilleri üzerine araştırmalar yapmaya başlamıştır. Vambery'nin bu dillere olan merakı, Macar dilinin kökenini oluşturduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Altay dil ailesini yerinde araştırmak amacıyla Orta Asya'ya İstanbul üzerinden bir seyahat planlamıştır.⁵⁵ Vambery'nin Orta Asya'ya seyahati, her ne kadar Macar dilinin menşei hakkında araştırmalarda bulunmak amacıyla olsa da diğer bir amacı Orta Asya'ya hâkim olan Rusya'ya karşı İngilizlere istihbarat sağlamak için görevlendirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda 1857 yılında Baron József Eötvös'ün maddi desteği ile İstanbul'a giderek burada kaldığı süre içerisinde çeşitli hazırlıklar yapmıştır.⁵⁶ 25 yaşında İstanbul'a gelen Vambery, Rıfat Paşa'nın evinde özel olarak tarih, coğrafya ve dil dersleri almıştır.⁵⁷ Hazırlıkların akabinde 1863 yılında Tahran'a gelen Vambery, buradan 28 Mart 1863 tarihinde derviş kılığında, bir hacı kafilesi ile hareket ederek "sahte derviş" kılığında yaklaşık bir yıl devam eden gezisi sırasında hanlık merkezleri olan Hive, Buhara ve Semerkant'a uğramıştır.⁵⁸

Vambery, 1863-1864 yılları arasında Türkistan'ı ziyareti esnasında Buhara'yı gezmiştir. Hatta bulunduğu zamanın koşullarını yansıtmış ve yaşadığı dönemle ilgili bilgiler vermiştir. 1872 yılında Stuttgart'ta yayınlanan iki ciltlik "*Geschichte Bocharas (Buhara Tarihi)*" adında bir de eseri bulunmaktadır.⁵⁹ Yine bunun

53 Ruy Gonzales De Clavijo, *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2007), 179-180.

54 Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Çev. Abdurrahman Samipaşazade Abdulhalim, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2009), 8.

55 Zarcone, *Yasak Kent Buhara 1930-1888*, 41-42.

56 Melek Çolak, "Macar Türkolog Vambéry'nin Türkistan Seyahatinde "Büyük Oyun" Un İzleri, Orijinal Fotoğraflarla Birlikte", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, (2019), 17.

57 Éva Csaki, "Macar Türkologlarına ve Araştırmalarına Dair", *Türkbilgi*, 41, (2021), 84.

58 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Melek Çolak, "Macar Türkolog Vambéry'nin Türkistan Seyahatinde "Büyük Oyun" Un İzleri, Orijinal Fotoğraflarla Birlikte", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, (2019), 13-27.

59 Söz konusu kitap "History of Bokhara" adıyla 1873 yılında İngilizce olarak Londra'da yayınlanmıştır.

yanı sıra İstanbul'da 1878 yılında Osmanlıca olarak yayınlanmış “*Bir Sahte Dervişin Asya-yı Vusta'da Seyahati*” adında eseri mevcuttur.⁶⁰ Vambery, Buhara'nın idari yapısına dair izlenimi şu şekildedir: “*Buhara Hanlığı, on iki kaza ya da nahiyeye bölünmüştü. Başlıcaları, Karakul, Buhara, Semerkand ve Şehr-i Sebz idi. Son nahije hala süren bir isyan içindeydi. Hanın kuvvetleri Buhara'da bulunmaktaydı.*”⁶¹

Buhara'yı ziyareti ve şehir hakkında önemli yazıları olan diğer bir seyyah ise Eugene Schuyler (1840-1890)'dir. Schuyler, 1840 yılında New York'ta doğmuş, Hollanda kökenli zengin bir ailenin oğludur. 15 yaşında Yale Koleji'nde dil, edebiyat ve felsefe dallarında eğitim görmüştür. Yüksek öğrenimini bir Amerika üniversitesinde yapan Schuyler, daha sonra felsefe doktoru unvanı almıştır. 1864 yılında diplomatik bir görev için devlete başvuran Schuyler, 1867 yılında St. Petersburg'da bulunan Amerikan konsolosluğuna gönderilmiştir.⁶² Daha sonra Rusların Türkistan üzerine başlattığı seferlere gazeteci olarak katılmış, Buhara, Hokand ve Hive hanlıklarını ziyareti esnasında gördüklerini seyahatnamesine nakletmiştir.⁶³

Eugene Schuyler, 1873 yılında Buhara'ya seyahat eden Amerika'nın önde gelen diplomatlarından biridir. Schuyler, 1876 yılında kaleme aldığı “*Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*” adlı eserinde Buhara hakkında ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır.⁶⁴ Schuyler, Buhara ile ilgili ilk izlenimlerini şu şekilde anlatmaktadır: “*Şehir o kadar güzel değildi, fakat daha eski ve daha mükemmel bir uygarlığın izlerini taşıyordu. Ahali daha sevimli ve daha ince bir terbiyeye sahipti; fakat hem daha az basit hem de daha az hilekârdılar. Misafirperverdiler. Caddede yürürken gerçek bir başkent olduğunu belirten şeyleri hemen görürsünüz keyfine göre dolaşan insanları, iyi giyinmiş ve iyi tımar edilmiş, zengin biçimde bezenmiş atlara binenleri, alışveriş yerinin etrafını çeviren aylaklar topluluğunu, hatta sokakların dar oluşunu ve evlerin*

60 Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Asya-yı Vustada Seyahati*, (Çev. A. H. Abdurrahim), Vakıf Matbaası, Dersaadet 1878; Türkçe literatüre girişi: Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, (Çev. Abdurrahman Samipaşazade Abdulhalim), (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2009).

61 Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Çev. Abdurrahman Samipaşazade Abdulhalim, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2009), 161

62 Asude S. Doğan, “Bir Amerikalı'nın Asya-yı Vusta'da Seyahati: Eugene Schuyler'in “Türkistan'ı”, *Gazi Türkiyat*, 3, (Güz 2008), 192.

63 Vurgun, *XIX. Yüzyılda Seyahatnamelerin Işığında Buhara Emirliği (Hanlığı)*, 6.

64 Eugene Schuyler, *Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, V. 2, New York 1876; Türkçe literatüre girişi: Eugene Schuyler, *Türkistan/Batı Türkistan, Hokand, Buhara ve Kulca Seyahat Notları*, (Paradigma Yayınları, İstanbul 2007).

yüksekliğini, sayısız çarşısını..."⁶⁵

Schuyler, Buhara'nın imarına dair izlenimlerini, "Buhara'ya girişte solda Namazgah Caminin mavi kubbesini gördük. Bu kubbe caminin yeşil bahçesinden yükseliyordu ve önümüzde şehrin yüksek toprak surları dikiliyordu. Sallya Hani Kapısı görünüş olarak kısmen daha moderndi ve fırınlanmış tuğladan yapılmış iki büyük kule yükseliyordu." şeklinde yansıtmıştır.⁶⁶ Schuyler, yine gözlemlerine devam ederek gezdiği diğer şehirlerden farklı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: "İbadet etmek için birçok cami vardır. Evler genelde iki katlıdır ve çoğu zaman kafesli ya da oyma parmaklıklı balkonları olur. Çok az bahçe olduğu görülür ve hatta cami havuzları etrafındaki ve kanalların bir ya da ikisi boyunca olanlar dışında ağaç bile çok azdır. Taşkent ve Hokand'dan farklıdır".⁶⁷

Vambery, Buhara'nın evleri, caddeleri ve sokakları ile ilgili bilgileri şu şekilde yansıtmıştır: "Buhara kentinin en güzel caddesinin genişliği, altı kademden fazla değildi. Diğer sokakların genişliği ise ancak üç kademdi. Evleri kerpiçtendi ve biçimleri, görünüşleri çok düzensizdi. Evlerin sokağa bakan tarafları penceresizdi. Evler tek katlı, kapıları evin ortalarında bulunuyordu. Binanın yüzü avlu tarafında, uzun saçakları vardı. Direkler üzerinde bulunan saçaklar, güneşi engelleyecek biçimde yapıldığından dolayı, yazın sıcak günlerinde serin olduğu açıktı. Ama evlerde cam, ocak, soba bulunmadığından kötü havalarda rutubet ve soğuktan korunmak zordu."⁶⁸

Vambery, Buhara'nın demografik yapısı hakkında oldukça geniş bilgiler vermektedir. Seyahatnamesinde bu konuda şu bilgileri aktarmaktadır: "Orta Asya'nın kadim ahalisini oluşturanlar, Hive'de Sart, burada Tacik denilen halktır. Tacikler, Buhara'da her yerden daha çok bulunuyordu. Bunlardan sonra, Buhara halkının en büyük bölümü Türkler yani Turanlılar oluşturuyordu. Sonra Özbek, Kırgız ve Tatarlar oluşturmaktadır. Buhara'da bir miktarda Türk soyundan Mervliler vardı. Başkentini eğer Tacikler sayılmazsa en hilekârı bunlar sayılırdı.... Kırgızlar Buhara'ya geliyorlardı ancak burada yerleşmiyorlardı. Genellikle hanlığın Kuzey bölgesinde geziyorlardı. Sayılarını öğrenmek istedim önce çöllerdeki kumları sayınız, sonra Kırgızların sayısını hesap edebilirsiniz. Karşılığı verilmiştir... Buhara'da birçok Yahudi bulunuyor. El sanatlarından çok ticaretle uğraşıyorlar. Santıyorum 150 yıl önce İran'ın kuzeydoğu bölgesinden bu tarafa göç etmişlerdir. Aynı zamanda burada Hintlilere Multari denilmekteydi.

65 Eugene Schuyler, *Türkistan*, Çev. Firdevs Çetin, Halil Çetin, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 395, 423.

66 Schuyler, *Türkistan*, 420.

67 Schuyler, *Türkistan*, 395, 423.

68 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 161.

Sayıları 500'ü geçmiyor ancak Yahudilerden kalabalıklardı."⁶⁹ Schuyler ise Buhara'nın demografik yapısına dair şu bilgileri vermektedir: "*Buhara, Semerkant ve Hokand'da, Tacikler şehir nüfusunun ana unsurunu oluşturur, ancak Sirderya'nın sağ yakasında bu oran çok daha düşüktür ve nüfusun neredeyse tamamı Türk kökenlidir. Özbekler hem Cengiz Han zamanından önce hem de çeşitli zamanlarda Asya'nın bu bölgesine göç eden Türk boylarının torunlarıdır. Orta Asya'nın nüfusu hiçbir zaman sabit olmadı ve şimdi bile kabileler ve ırklar arasındaki hareketler devam ediyor.*"⁷⁰

Samani hükümdarları âlim, edip ve şairleri himaye ettikleri için çok sayıda edip ve şairi Buhara'da toplamıştı. Müslümanlar Buhara'yı fethettikten sonra, pek çok cami, medrese ve kütüphane gibi mimari eserler yapmışlardı. Birçok saray, medrese, cami ve mescit inşa edilmişti. Buralardan yetişen âlimler İslamiyet'in yayılmasına hizmet etmişlerdir. Schuyler bu ifadeleri destekleyen gözlemlerini de şu şekilde aktarmıştır. "*Şehrin batı tarafında, Talipan Kapısının yakınında Kaş Medrese Abdullah Han olarak adlandırılan bir medrese vardır. Bu medrese adı geçen hükümdarın yaptırdığı tahmin ediliyor. Aynı caddede aşağıya doğru devam edilirse Şeth Celal Kapısına yakın bir yerde Jubar ve Hoca Celal Medreseleri, Havuz-Van olarak adlandırılan büyük bir havuz ve Jubar kabristanı vardır. Timur tarafından başka bir caminin kalıntıları üzerine inşa ettirilen Balyand Medresesi dışında Buhara'daki cami ve medreselerin hiçbiri Semerkand'daki büyük ve muhteşem harabeler kadar eski değildir. Küçük meydanın diğer tarafında çok büyük güzel bir yapı olan Miri Harab Medresesi vardır. Pazaryerini geçtikten sonra birçok büyük cami ve medreseye geldik. Bunlardan en büyük ikisi Gögeltaş ve Divanbeyi Medreseleridir. Yine yakınında İrnazar-Elçi olarak adlandırılan bir medrese vardır.*"⁷¹ Buhara'da Uluğ Bey tarafından yaptırılan Uluğ Bey Medresesi, vardır ki, 15. yüzyıl mimarisinin güzel bir örneğidir. 1536 senesinde yapılan Mir Arab Medresesi ile 1652 senesinde yapılan Abdülaziz Han Medresesi, on altıncı asır mimarîsini çok güzel temsil eder. Buhara'da son medrese, 1807 senesinde Niyazi Kul tarafından yaptırılan Dört Kuleli Medresedir.⁷²

Vambery'nin aktardığı bilgiler de Buhara'nın önemli bir tasavvuf şehri olduğunu kanıtlar niteliktedir. Özellikle Nâkşibendilik konusunda verdiği şu bilgiler oldukça önemlidir: "*Biz meydana vardığımız zaman rastlantı*

69 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 164-166.

70 Eugene Schuyler, *Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, (New York, 1876), 1/106.

71 Schuyler, *Türkistan*, 427-428.

72 Şeşen, "Buhara", 6/367.

sonucu Nâkşibendiye tarikatı dervişlerinin zikir ve mukabele günleriymiş. Bunların piri Miladın 1388 tarihinde sonsuzluk yurduna geçerek Buhara'nın iki saatlik dışında gömülen ünlü şeyh Bahaeddin Nâkşibendi'dir. Bütün Türkistan halkı nezdinde büyük velilerden sayıldığından, Çin sınırlarından beri ziyaretine geliyorlardı. Bu zatın türbesi küçük bir bahçe içindeydi ve yanı başında da bir cami bulunuyordu. Türbenin üzerinde birkaç koç boynuzu, bir bayrak ve Mekke'den gelmiş bir süpürge vardı...Başlarında ucu sivri büyük külahlar, ellerinde asalar bulunan, tarak görmemiş uzun saçları karma karışık Nâkşibendi dervişlerinin o gün yaptıkları garip zikir ve mukabeleyi bugün bile hatırlıyorum.”⁷³ Schuyler ise bölgedeki tasavvufi tarikatlar ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Tarikat kardeşliklerinde veya Sufilik'te, tarikatın mistik ilkelerini kurtuluşa ulaşmanın en kesin yolu olarak gören her tipten insan vardı. Bu tür kardeşlikler Taşkent'te de mevcuttur ve en önde gelenleri Nâkşibendi, Rıfâî, Kaadirî, Kübrevî ve Ekberî'dir. Bunları Hocent ve Hokand'da bulunur. Her biri ayrı bir efsanevi tarihe sahip olan bu tarikatların kökenini ve temellerini tespit etmek oldukça güçtür. Her biri kesin olarak inanılan, ayrı bir efsanevi tarihe sahip olan ve her biri bir azizdir. Örneğin; Buhara'nın ünlü azizi Bahauddin tarafından kurulan Nâkşibendi tarikatının kökenini ve temelini tespit etmek çok zordur.”⁷⁴ Yine Vambery, Buhara'nın en büyük camisi hakkında “...Sarayın üst tarafında ve sağ yanında Timur'un yaptırdığı, sonradan Abdullah Han'ın tamir ettirdiği Gilan Camii vardı. Bu cami Buhara'nın en büyük camisiydi.” şeklinde bahsetmektedir.⁷⁵ Vambery, Buharalıların kendilerini İslam dünyasında özel bir yere koyduklarını şu sözlerle ifade etmektedir: “Pek çok mecliste, 'Buhara İslam'ın omuz gücüdür' denildiğini duydum. Gerçekten de bu sözde abartı yoktur. Ben bile bu kenti İslam'ın Roma'sı sayıyorum. Tıpkı Mekke ile Medine'yi Kudüs'ü saydığım gibi.”⁷⁶

Buhara tarihi boyunca birçok badire atlatmış, ancak 9. yüzyıldaki planına göre yeniden yapılandırılmış ve yeri asla değiştirilmemiştir. Bu plan uyarınca şehir şehristan (asıl şehir), kuhendiz (kale) ve rabaz (dış mahalle) olmak üzere üç kısımdan meydana geliyordu.⁷⁷ 1860'lı yıllarda şehri ziyaret eden Vambery, Buhara için “Pek çok eksikliğe rağmen çölden gelenler için yine de büyük bir başkenti” diyerek şehrin o dönemde de hala gözde bir merkez olarak devam

73 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 172-173.

74 Schuyler, *Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, 1/158.

75 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 174.

76 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 175.

77 Bala, “Buhara”, 2/763.

ettiğini desteklemiştir.⁷⁸ Buhara, önemli ticaret yollarının kavşağında bulunması hasebiyle sürekli gelişme göstermiştir. Bu gelişmişlik zaman içerisinde şehrin gerek siyasi gerekse askeri bir çatışma noktası haline gelmesine neden olmuştur. Buhara'nın jeopolitik konumu aynı zamanda ekonomisini de doğrudan etkilemiş, birçok milletten tüccarın uğradığı bir ticari merkez statüsü kazanmıştır. Türkistan üzerine önemli çalışmaları olan V.V. Barthold, eski Buhara şehri ile ilgili incelemeleri olan İstahrî ve Narşahî'nin eserlerinden atıfla şehrin yedi kapısının olduğunu belirtmektedir. Barthold'un verdiği bilgilere göre kapılar şu şekildedir: Birincisi Çarşı Kapısı (İstahrî'de Demir Kapı) ki sonradan Attarlar (Attarân) Kapısı adını almıştır. İkincisi Şehristan Kapısı (İstahrî'de Bâbü'l- Medine); üçüncüsü Benû-Sa'd kapısı; dördüncüsü Benû Esed Kapısıdır ki İslâmiyet öncesi Mühre Kapısı olarak bilinmektedir. Beşincisi İç kale kapısı; altıncısı Hakkrâh Kapısı ve diğerlerinden sonra inşa edilen Yeni Kapı yedincisidir.⁷⁹ Buhara'daki kapı sayısının fazla olması ticaret yollarının kavşak noktasında bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Buhara, verimli ve bereketli bir araziye sahipti. Ticari faaliyetler çok gelişmişti. Buhara Pazarı seyahatnamelere bol bol konu olmuştur. Zengin bir pazarı olan Buhara hakkında gezginler çeşitli bilgiler vermişlerdir. Vambery, şehrin pazarı için “Orta çağda, Avrupalı çarşılarda olduğu gibi, burada da aynı bir sınıf halindeki çerçi, sarraf, kitapçı, kuyumcu, çilingir, bakkal, şekerlemeci, çaycı, tuhafiyeci ve astarcıların kendilerine özgü çarşı ve bedestenleri vardı” diyerek söz konusu zenginliği ve çeşitliliği dile getirmiştir.⁸⁰ Vambery'den yaklaşık on yıl sonra şehre gelen Schuyler'in de Vambery'yi destekler nitelikte görüşleri görülmektedir. Schuyler, “Şehrin kuzeybatısında Registan ya da halka açık yer vardı. Burası büyük güzel camiler ve medreselerle çevriliydi. Bunun batısında tembel yaşayan kimselerin daha çok uğradıkları bir yer ağaçlarla çevrili bir havuz vardı. Bunların etrafında berber dükkânları, çayhaneler ve farklı türlerden yiyecek içecek satan çadırlar vardır. Meydanın geri kalanı fırıncılar, kasaplar, dericiler ve farklı türlerde küçük çanak çömlekçiler için genel bir alışveriş yeri olarak görülür. Burası şehrin asıl merkezidir ve çok kalabalıktır. Hisarın sağında doğru, yüksek surlarının yakınında pek çok top parçası vardır. Bunların önceden Kaşgar'da Çinlilerin alınmış olması muhtemeldir” şeklindeki tasviri Buhara pazarının bolluğunu destekler niteliktedir.⁸¹

78 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 161.

79 V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 106.

80 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 163.

81 Schuyler, *Türkistan*, 424-426.

Vambery, Buhara'nın iktisadi yapısından bahsederken Orta Asya'nın en büyük pazarı olduğunu dile getirmektedir. Kıta'nın her yerinden ticaret amacıyla gelenlerin olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır: “Genellikle Rus malları olduğunu az miktarda Avrupa mallarının bulunması, dikkati çeken daha çok tarım ve sanayi ürünlerinin çokluğu olmasındı. Türkistan'dan gelen ipek, Buhara kâğıdı bir miktarda demir-çelik malzemeler vardı. Buhara'da maden az miktarda onlarda çıkarılıp işlenmediğini anlatıyor.”⁸² Schuyler, şehrin pazarlarında uluslararası ürünlerinde satıldığını, sadece Türkistan'dan değil Avrupa ürünlerinin de pazarda satışının yapıldığını söylemektedir: “Buhara açıkça Asya'nın bütün bu bölgesinin ticaret merkezidir. Burada dünyanın her tarafından ürünler göze çarpar. Rus pamuklarından İngiliz, hatta Fransız ve Alman kumaşları gördüm. Buhara açıkça Asya'nın bütün bu bölgesinin ticaret merkezidir. Burada dünyanın her tarafından ürünler göze çarpar. Rus pamuklarından İngiliz, hatta Fransız ve Alman kumaşları gördüm. Kuyumcuların, ipek tüccarlarının, kitapçıların, Türkmen ve İranlıların kilim ve halıları satan esnafın dükkânlarını gördüm.”⁸³ Schuyler, Buhara'nın ticaret hacmi ile ilgili istatistiksel veriler de paylaşmıştır. Buna göre, “Buhara'nın Kazala (Taşkent yolu üzerinde) üzerinden Eylül 1868'den Eylül 1869'a kadar olan ticareti yılda 4.193.000 ruble ithalat ve 1.793.000 ruble ihracattı. 1872'de Taşkent üzerinden ticareti yılda 8.643 ruble ithalat ve 14.000 ruble ihracattı. Bununla birlikte, 1869'da 114.000 ruble olan zekât miktarından da görülebileceği gibi, 1869 ticareti normalden çok daha büyüktü; 1870'te 36.000 ruble; 1871'de 33.000 ruble; 1872'de 24.000 ruble. 1872'de Buhara'nın toplam ticareti- hem ihracat hem de ithalat dahil- 3.000.000 rubleden fazla olmayacaktı. 1869'da Buhara ile toplam ticaret 11.000.000'den fazlaydı.”⁸⁴ şeklinde rakamlar vererek şehrin o dönemki ekonomisi hakkında bilgiler aktarmıştır.

Seyyahlar sadece pazar, cadde, sokak, ev, cami ya da mescitlerle ilgili bilgiler değil aynı zaman da Buhara'nın halkıyla ilgili sosyal yaşantıları ve giyimleri ile ilgili bilgilerde vermişlerdir. Vambery, Buhara kadın ve erkeklerinin giyimlerinin yanı sıra şehirdeki diğer etnik grupların görünümüne dair izlenimlerini şu şekilde anlatılmıştır: “Buhara'da erkekler bol, geniş ve parlak renkli elbiseler giyindikleri halde kadınların giysileri dar ve koyu renkliydi. Kadınlar sokağa çıktıklarında başlarını örtüyorlar ve koyu mavi renkli, yakalı, uzun feraceler giyiniyorlardı... Her adım başında güzel başlı ve beyaz ya da mavi sarıklı İranlılar görüliyordu. Bunlardan memur: molla ve tacirlerin her birinin sardığı sarık

82 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 167.

83 Schuyler, *Türkistan*, 430-432.

84 Schuyler, *Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, 1/214.

ayrı ve kendine özgü bir renkteydi... Buhara'da omuzlarına birer top kumaş atmış ve hiç tarak görmemiş saçlarını kir-pas içindeki gömlekleri üzerine sarkıtmış oldukları halde gezip dolaşan bazı Afganlılara da rastlanıyordu... Çekik gözlü, yuvarlak yanaklı vahşi Tatarlar, giymekte oldukları deri giysileri, gözlerinde uygarlığın en yüksek düzeyinin göstergesi olan Buhara'nın yazlık ince elbiseleriyle değiştirdiklerinde inanılmaz bir sevinç duyuyorlardı.”⁸⁵

Schuyler'in Buhara'daki izlenimlerinden biri de bölgenin gençleri ile ilgili olmuştur. Bölgedeki gençlerin evlenmelerine dair, “Kızların on bir ile on beş arasında evlenebileceği kabul edilir ve kanunun katı lafzına göre dokuz yaşında bir kız çocuğu evlenebilmesine rağmen Taşkent'te pek hoş karşılanmaz. Bu ülkelerde olgunlaşma hızlıdır ve yirmi beş ya da otuz yaşındaki bir kadın zaten yaşlı ve çirkindir. Evlenecek gencin annesi, kız kardeşi veya bir kadın akrabası, uygun görünen bir eş bulduktan sonra veya her halükârda oğlanın kendisini veya anne babasını memnun eden bir kızın ailesine gider ve evliliği konuşurlardı.”⁸⁶ şeklindeki ifadeleri Buhara'daki Müslüman gençlerin evlilik akdi konusunda fikir vermektedir. Yine Schuyler, nikah merasimi ile ilgili izlenimlerini de şu şekilde ifade etmektedir: “Nikah akdi kadın veya şahitlerine yapılır. Evlenme parası koca tarafından verilir, kadından talep edilemez. Damat daha sonra gelinin dairesine gider, ancak kapıda erkek kardeşi veya bir akraba tarafından karşılanır ve ona bir parça para veya küçük bir hediye verene kadar içeri girmesine izin vermez.”⁸⁷

Vambery ve Schuyler, Buhara'yı ziyaretleri esnasında birçok yönüyle yazılarına taşımış, çoğu zaman ortak noktada buluşarak şehrin özelliklerini gözler önüne sermişlerdir. Din, kültür, ticaret, etnik yapı ve şehrin kurumları hakkında ayrıntılı bilgiler vermişlerdir.

SONUÇ

Türkistan'da, Türk kültürünün en zengin hazinelerini taşıyan şehirler bulunmaktadır. Bu şehirler, tarihin en eski çağlarından günümüze ulaşan birer köprü durumundadırlar. Orta Asya Türk tarihinin günümüze yansımalarını Türkistan'ın söz konusu müstesna beldelerinde bulabiliyoruz. Eski Türklerin yerleşik kültürlerde de dünya çapında verdiği örnekleri görmekteyiz. Aslında Çin'in, batıya açılan kapısı Tunhuang'dan başlayarak, Hazar denizine, hatta Karadeniz'e kadar uzanan

85 Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, 164-166, 176.

86 Schuyler, *Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, 142-143.

87 Schuyler, *Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, 1/144.

sahada birçok eski Türk kültür merkezi tesis edilmiştir. Bu şehirler sadece İslam medeniyetini değil, İslamiyet öncesi bu şehirlere girmiş olan diğer dinlerinin de birer temsilcisi hüviyetindedirler. Geçmişten geleceğe kadar bu şehirler tam bir din, dil, ırk, medeniyetler sentezidir. Bugün dahi ayakta kalan bu şehirlerin gezilip görülmesiyle medeniyetler sentezi kelimesinin doğruluğu ispat edilebilir.

İslamiyet'in Orta Asya bozkırlarına yayılmasında öncü şehirlerden birisi de Buhara olmuştur. Orta Asya'nın büyük şehirlerinden olan Buhara'da Türk-İslam hüviyetinin sembolü haline gelen onlarca cami, ribat ve medrese yapılmaya başlanmış, bölgede Türk kültürünün İslamiyet ile birleşmesinden doğan yeni bir kültür inşa edilmiştir. Her ne kadar birçok istilaya ve yıkıma maruz kalsa da bu özelliğinden bir şey kaybetmemiştir. Buhara yüzyılların birikimi ile birlikte birçok etnik unsur ve dinin merkezi haline gelmiştir. Buhara'yı ziyaret eden seyyahlar dahi bu özellikleri üzerine durdukları görülmektedir. Vambery ve Schuyler'in 19. yüzyıl Buhara'sının en önemli ortak özelliği de budur. Farklı bölgelerden gelen bu seyyahların şehir için yansıttıkları görüşlerin bu merkezde toplanması önem arz etmektedir.

Vambery ve Schuyler'in Orta Asya gezileri sırasında yazılarında aktardıkları notlar, yüzyıllarca gizemini korumuş olan Orta Asya şehirlerinin barındırdıkları birçok özelliklerinin tanınmasını sağlamıştır. Bu seyyahların Orta Asya seyahatlerini hangi nedenlerle yapmış olmalarından ziyade kaleme almış oldukları seyahatnameler vasıtasıyla bölgeyi dünyaya duyurmaları zamanla daha fazla dikkat çekmiştir. Günümüze kadar birçok badire geçirmiş bu şehirlerin yüzyıllar içerisindeki değişimleri de bu vasıta ile bilinmeye başlanmış, Buhara gibi mistik bir şehrin tarihi süreç içerisindeki yeri ve önemi daha iyi anlaşılmıştır. Her ne kadar 20. yüzyıl boyunca Sovyet Rusya hâkimiyetinde büyük yıkımlara ve baskılara maruz kalsa da 1991'de Özbekistan'ın bağımsızlığının ardından şehir eski görkemli günlerine dönme noktasında olumlu bir hava yakalamıştır. Buhara, tarih boyunca birçok etnik kültüre, dine ve inanişe ev sahipliği yapmış bir merkezdir. Günümüzde Buhara bu kültürel zenginliği kalıntıları çerçevesinde açık hava müzesi özelliğine sahiptir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

The authors contributed equally to the study.

KAYNAKÇA

Alkan, Haluk. *Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde Siyasal Hayat ve Kurumlar: Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları, 2011.

Bala, Mirza. "Buhara". *İslam Ansiklopedisi*. 2/761-771, İstanbul: MEB Yayınları, 1986.

Barthold, V.V.. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yayınları, 1990.

Bubur, Rüçhan. "Buhara Camileri". *Türkler Ansiklopedisi*. 8/866–871, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.

Csaki, Éva. "Macar Türkologlarına ve Araştırmalarına Dair". *Türkbilig*, 41, 2021, 83-94

Çelik, Muhammed Bilal. "Buhara Hanlığı ve Afganistan". *Akademik Bakış Dergisi*, 13/26, 2020, 327-354.

Çetin, Halil. *Çarlık Rusyası'nın Türkistan'ı İşgali ve Buhara Hanlığı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Çolak, Melek. "Macar Türkolog Vámbéry'nin Türkistan Seyahatinde "Büyük Oyun" Un İzleri, Orijinal Fotoğraflarla Birlikte". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 45, 2019, 13-27.

De Clavijo, Ruy Gonzales. *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat*. Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Kesit Yayınları, 2007.

Doğan, Asude S. "Bir Amerikalı'nın Asya-yı Vusta'da Seyahati: Eugene Schuyler'in "Türkistan'ı". *Gazi Türkiyat*, 3, 2008, 190-201.

Erdoğan, Aysel. *İngiliz Kaynakları ve Seyahatnamelere Göre XIX. Yüzyılda Türkistan (Orta Asya) Şehirlerinin (Buhara, Hive, Taşkent, Hokand, Semerkand) Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Durumu*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Genç, Reşat. "Karahanlılar". *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 6/137-179, İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Gül, Ayşe Esra. *L. F. Kostenko'nun Seyahatnamesine göre 19. yüzyılın İkinci Yarısında Buhara Emirliği*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Güngör, Türkbeyi. *Buhara Emirliği Üzerinde Rus-İngiliz Nüfuz Mücadelesi (1807-1868)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/ 1092-1221)*. Ankara: TTK Yayınları, 2000.

Kesenceli, Resul. "Asya'nın Kubbeleri". *Somuncu Baba Kültür ve Edebiyat Dergisi*. 100/46-52, (2009).

Kitapçı, Zekeriya. *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslamiyet*. İstanbul: Yedi Kubbe Yayınları, 2004.

Köse, Kürşad. *İngiliz Seyyah Alexander Burnes'e Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Buhara Hanlığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Oğuz, Semanur. *Rus Seyyah N.V. Hanıkov'a Göre Buhara Hanlığı/Emirliği (1841-1842)*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Ögel, Bahaddin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Özaydın, Abdülkerim. "Karahanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/404-414, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Taşagıl, Ahmet. "Karahıtaylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/415-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Schuyler, Eugene. *Türkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. New York, 1/1876.

Schuyler, Eugene. *Türkistan*. Çev. Firdevs Çetin, Halil Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Şeşen, Ramazan. “Buhara”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/363-367, Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Vambery H. Arminius. *Geschichte Bocharas*. Stuttgart, 1872. (<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.358312/page/n37/mode/2up>).

Vambery, H. Arminius. *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*. Çev. Abdurrahman Samipaşazade Abdulhalim, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2009.

Vurgun, Seda Yılmaz. *XIX. Yüzyılda Seyahatnamelerin Işığında Buhara Emirliği (Hanlığı)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Vurgun, Seda Yılmaz. “Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkand”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 1 /1,2016, 138-157.

Yıldız, Hakkı Dursun. “İslamiyet ve Türkler”. *Diyanet Dergisi (Hicret Özel Sayısı)*. Ankara, 1981, 285-315.

Zarcone, Thierry. *Yasak Kent Buhara 1930-1888*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Hukukun Mâhiyeti Problemi Ekseninde Şerî Hüküm Kavramının İslam Hukuk Düşüncesi Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Shari'a Judgment Concept in Light of Islamic Legal Thought on the Axis of the Problem of the Nature of Law

ÖZ

Pozitif bilim yaklaşımının da etkisiyle hukuk olgusu, öteden beri genel-geçer bir açıklamaya sahip olmamakla eleştirilmiştir. Gerçekten de bu olgunun, geçmişten günümüze uzanan süreçte birbirinden farklı şekillerde açıklanmış olduğu görülmektedir. Hukukun kültürel bir gerçeklik olmasının doğal sonucu olan bu durum hukuk olgusunun parçalı, dolayısıyla da eksik algılanmasına, hatta kimilerince belli belirsiz bir hayal olarak görülmesine neden olmakla birlikte hukuk, mahiyeti hakkında yapılmış farklı açıklamaların yan yana getirilmesiyle oluşturulan tasvirler neticesinde belirli bir formda resmedilebilecek bir gerçekliktir. Bu araştırmada, sözü edilen tasvir faaliyetine itibarla hukuk olgusunun mahiyeti ve İslam hukuk düşünürlerinin bu gerçekliği nasıl açıkladıkları sorgulanmıştır. Hukukun bu araştırmada ilişkili olduğu sosyal grup, dil, din, siyaset ve felsefe gibi kültür öğeleri dikkate alınarak bütüncül ve kültürel nitelikli bir perspektifle tasvir edilmesi ve İslam düşüncesinde hukuk olgusunun nasıl açıklandığı probleminin bu bütüncül çerçeveye içinde tartışılması, araştırmanın literatüre olası katkıları artıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Kültür, Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Düşüncesi, Şer'î Hüküm.

ABSTRACT

With the effect of positive science approach, law has long been criticized for not having a specific explanation. Indeed, it is seen that this phenomenon has been explained in different ways from the past to the present. This situation, which is a natural consequence of the fact that law is a cultural reality, causes the phenomenon of law to be perceived as fragmented and therefore incomplete, and even seen as a vague illusion by some; law is reality that can be portrayed in a certain form as a result of the descriptions created by bringing together different

Rahime ALTAŞ

Dr. Vaiz,
Diyaret İşleri Başkanlığı,
rahimealtas@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5796-4682.

Cilt/ Issue: 3/1, 85-111
Geliş Tarihi: 15.03.2023
Kabul Tarihi: 21.04.2023

Atıf: Altaş, Rahime. "Hukukun Mâhiyeti Problemi Ekseninde Şerî Hüküm Kavramının İslam Hukuk Düşüncesi Açısından Değerlendirilmesi". *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), 85-111.

Dipnot: Rahime Altaş "Hukukun Mâhiyeti Problemi Ekseninde Şerî Hüküm Kavramının İslam Hukuk Düşüncesi Açısından Değerlendirilmesi", *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), Sayfa.

explanations about its nature. In this research, the nature of the phenomenon of law and how Islamic legal thinkers explain this reality were questioned in terms of the aforementioned descriptive activity. Describing the law from a holistic and cultural perspective, taking into account cultural elements such as social group, language, religion, politics and philosophy, and discussing the problem of how the phenomenon of law is explained in Islamic thought within this holistic framework will increase the possible contributions of the research to the literature.

Keywords: Law, culture, philosophy of law, Islamic law thought, al- hukm al- shari.

EXTENDED ABSTRACT

The phenomenon of law has been criticized for not having a certain explanation for a long time, with the effect of positive science approach. Indeed, it is seen that this phenomenon has been handled and explained in different ways from the past to the present. As a natural consequence of the fact that law is a cultural reality, this situation of being explained with different theories causes the phenomenon of law to be perceived as fragmented and therefore incomplete, and even to be seen as a vague illusion by some, but as a result of the descriptions created by bringing together different explanations about its nature, law is defined in a certain form. It is a reality that can be imagined.

In this research, the nature of the phenomenon of law and how Islamic legal thinkers explain this reality were questioned in terms of the aforementioned descriptive activity. When the data revealed in the research is evaluated as a whole, it is seen that law manifests itself as a distinctive cultural structure with its social phenomenon dimension, value dimension, norm dimension and in addition to these, its political dimension. It is possible to say that the process of making judgments about human actions is the most distinctive feature of this cultural structure, which has been transferred from the past to the present. The judgment process in question consists of examining and evaluating any phenomenon or event related to human actions by taking a measure. In any case, this process requires the existence of a will that has power and is authorized to rule.

The problem of the nature of the legal phenomenon has been discussed in the context of the above-mentioned authority to rule in the early periods of the history of thought. If we look at the ethical (moral philosophy)-based legal theories that the philosophers of ancient times built in the context of political philosophy, those who hold the authority to rule should comply with value criteria such as justice when evaluating human actions. The idea of axiological law, which left its mark on the Antiquity, was developed under the influence of the Greek

belief in god, so it essentially rests on a divine or religious point of view. The axiological idea a law of religious origin continued to exist in the form of a legal thought determined by Christian doctrine in the Western Middle Ages.

As for the eastern middle age, it is seen that both philosophical and theological knowledge in Islamic thought of this age includes certain issues that can be associated with legal thought from various aspects. It is possible to evaluate the discussions of kalam scholars on the issue of husn-kubuh in this direction, with some ideas expressed by Muslim philosophers in the context of political philosophy. However, due to the fact that the issue of husn-kubuh is directly related to human actions, Muslim scholars discussed the problem of the nature of law on the basis of this ethical issue. For this reason, the first place to look when looking for an answer to the question of how the problem of the nature of law was resolved in medieval Islamic thought is the fiqh method works of the mutakallim methodologists who made legal philosophy on the basis of the value problem. However, it is not possible to see law and legal philosophy with these concepts in the mentioned works. The phenomenon of law in the works of mutakallim methodologists has found a response to the concept of *hukm al-shari*, and it has been explained by referring to religion on an axiological ground where the issue of husn-kubuh is decisive. In this general framework, while the Ash'ari legal thinkers based the law entirely on religion, the Mu'tazilite legal thinkers based it on both religion and reason -under the authority of religion; Mâturîdî/Hanafî legal thinkers, on the other hand, based the law on religion as the basic rule, but they put forward a partially rational legal thought on the basis of legitimacy based on the *Mâturîdî wisdom (al-hukme) understanding* on the issue of producing law from religious sources.

Describing the law from a holistic and cultural perspective, taking into account cultural elements such as social group, language, religion, politics and philosophy, and discussing the problem of how the phenomenon of law is explained in Islamic thought within this holistic framework will increase the possible contributions of the research to the literature.

GİRİŞ

Hukukun ve bilhassa onun normlar bütünü olarak belli bir yerde ve belli bir zamanda yürürlükte olma halini ifade eden hukuk dogmatığının tarihsel süreçte birtakım eleştirilere maruz kaldığı bilinmektedir.¹ Söz konusu eleştirilerde hukuk, pozitif bilim paradigmasıyla belirsiz, değişken, subjektif vb. olarak nitelendirilmiş ve bu paradigma ile hukukun bilimsel değeri yadsınmıştır.² Zira pozitif bilimde bilgi olana, olguya, karşımıza konulmuş bulunana (pozitif, mevzu) başka bir tabirle nesneye ilişkindir ve bunda amaç, deney ve gözlem yoluyla ampirik olgular hakkında açıklamalar yapmaktır.³ Buna göre, batı düşüncesinde bir dönem bilimin tek temsilcisi sayılmış olan pozitif bilim (doğa bilimi), olgusal, objektif/belirli ve genelleyci bir yapı olarak kurgulanmış, tarihe ve topluma yönelmiş -hukuk da dahil olmak üzere- kültürel çalışmalar ise bu niteliklerden yoksun oldukları gerekçesiyle bilimsel kabul edilmemiştir.⁴ Bu çalışmaların bilimselliği batıda ancak iki yüzyıl öncesinden itibaren tartışılmaya başlanmış ve toplumun da tabiattaki olgular gibi doğa bilimci yöntemlerle açıklanmak istendiği bu süreçte⁵ kültür bilimi yahut manevî (tinsel) bilim adı altında yeni bir bilgi kuramı inşa edilmiştir.

Buna göre, 19. yüzyıldan bu yana batıda birbirinden ayrılmış iki bilim tipinin varlığından bahsetmek mümkündür: 1. Doğa Bilimi/Pozitif Bilim: ‘*Olan (nesne, olgu)- olması gereken (değer, ide)*’ ayırımıyla ampirik gerçekliğe yönelen, bilimi teoloji ve etikten koparan pozitivist düşünürlerin ‘bilim’ derken kaştettikleri olgucu bilim tipi. 2. Kültür Bilimi/Manevî (Tinsel) Bilim: Doğal gerçeklik ve tinsel (manevî, anlamsal) gerçeklik ayırımını esas alarak değerlere, normlara,

1 Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, çev. Selçuk Baran Veziroğlu (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 2001), 7, 11-12; Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 2; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 2-3.

2 Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 16- 19; Julius Hermann V. Krichmann, “İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği”, çev. Coşkun Üçok, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (1949), 7.

3 Celal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014),16, 19, 76-80.

4 Bilimi niteleyen özellikler ve bunlardan ‘nesnellik (objektiflik)’ niteliğinin mutlak bir nesnellik olarak anlaşılmasını gerektiğiyle ilgili bilgi için. Bk. Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 19-23; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2015), 80.

5 Olgucu ülkücülük, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, doğa bilimlerindeki hızlı gelişmeden de etkilenerek, toplumu da doğa bilimsel yöntemlerle ele almaya çabalayan bir toplumbilim kurma denemesine girmiştir. Bu toplumbilim, mekaniğin doğa bilimleri için bir temel oluşturması gibi, toplumla parçalı olarak uğraşan disiplinler (ekonomi, hukuk, siyasal bilimler vb.) için baz oluşturacak temel bilim olacaktır. August Comte’un tüm çabası, böyle bir temel bilim kurmak olmuştur. Bk. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 35.

idelere ve bunların anlamlarına kısacası tinsel gerçekliğe yönelen bilim tipidir. Burada ‘tin’ kavramı, bugün genellikle ‘kültür’ sözcüğüyle kaşt edilen anlama karşılık gelmektedir. Bu anlamda kültür, değişik insan topluluklarının her çağ ve her dönemde birbirinden farklı olarak ve hukuksal, politik, ekonomik vb. kurumlarıyla; dinî ve ahlâkî değerleri, normları ve ideleriyle sarmal bir bütünlük arz edecek biçimde ortaya koydukları yaşam örgülerini ifade etmektedir. Kültür bilimi, işte bu yaşam örgülerinin bilgisine ulaşmak ister. Ancak kültürel gerçeklik, bir taraftan maddi etkenlerin diğer taraftan ise manevî etkenlerin tesiri altında varlık kazanır. Bu nedenle, kültür biliminde doğa biliminde olduğu gibi bir ya da birkaç etkene bağlı basit bir nedensellik zinciri oluşturma ve buradan hareketle kültürel gerçeklik hakkında genelleyici açıklamalar/tanımlamalar yapma imkânı yoktur. Üstelik kültür bilimci araştırmasına başlarken ona kendi değerleri yön ve biçim verir. Bu yüzden kültür biliminde görecelikten ve subjektiflikten kaçınmak da mümkün değildir. Aslına bakılırsa kültür bilimcinin kullandığı -anlama dayalı- yöntem sebebiyle genelleyici ve objektif bilgiye ulaşma gibi bir iddiası da yoktur zaten. Dolayısıyla kültürün önemli bir parçası olan hukuka yöneltilen eleştirilerin, hukukun da bir parçası olduğu kültürel gerçekliğin doğa bilimsel yöntemlerle ele alınamayacağını savunan bilimsel paradigmadaki karşılığı yoktur.⁶

Hukuk, yukarıda kısaca açıklanan kültürel gerçekliğin bir tezahür biçimidir. Kültür ise hayat ile değerlerin başka bir ifadeyle realitelerle idelerin beraberce oluşturdukları karmaşık bir bütündür. Buna göre, hukukun bir fiilî vakıa/reel durum cephesi bir de mantıkî-normatif, sosyal-normatif ve etik-normatif (norm ve değer) cephesi vardır ki⁷ bu hususiyet onun farklı şekillerde tanımlanmasına ve farklı teorilerle izah edilmesine neden olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. İşte bu doğrultuda, hukuk teorisyenlerinin bir kısmı bu olguyu bahsedilen reel cephesiyle ele almışlar ve hukukun menşeiini ya insanın somut biyolojik varlığında ya sosyo-ekonomik ilişkilerde ya da normun pozitif varlığında aramışlardır. Söz konusu realist-pozitivist hukuk anlayışının karşısında yer alan bir grup idealist hukuk düşünürü ise hukuku ideal cephesiyle ele almışlar ve bu olguyu akla yahut sezgiye ya da dine isnat ederek onu hak ve adâlet gibi bir takım soyut

6 Kaldı ki, Marx’tan bu yana, her tarihsel dönemin ve bu dönemlerdeki çeşitli insan gruplarının kendi toplumsal konum ve koşullanmalarına göre, kendilerini, doğayı ve toplumu değişik açılardan yani *görelî* ve *özel* biçimde yorumladıkları da bilinen bir gerçektir. Doğa bilimi, kültür bilimi ayrımı, bunlar arasındaki tartışmalar ve pozitivist bilim düşüncesi ile kültür biliminin felsefi arka planını oluşturan tarihselci bilim düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*; Mevlüt Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2003).

7 Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: İÜHF Yayınları, 1963), 1/104-106.

kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır.⁸ Nasıl açıklanırsa açıklansın hukuk, sosyal olgu boyutu, değer boyutu ve norm boyutuyla⁹ karakterize edilen bir kültür tezahürüdür ve önünde sonunda insanla ilişkilidir. Bu nedenle hukuk bu makalede onun söz konusu üç boyutuyla birlikte bütüncül şekilde açıklanmasına imkân tanıyan antropolojik, sosyolojik ve felsefi anlamlandırma çabaları esas alınarak kültürel bir perspektiften tasvir edilecektir.

1. ANTROPOLJİK VE SOSYOLOJİK AÇIDAN HUKUK

Ontoloji esaslı felsefi antropolojik¹⁰ açıklamalara göre insanoğlu, çeşitli fenomenlerle örülü somut bir varlık bütünüdür. Bu fenomenler, insanın bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takıman, geleceği tasarlayabilen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve teknik oluşturan, konuşan ve biyo-psişik yapıya sahip bir varlık olduğunu göstermektedir.¹¹ Sayılan tüm bu özellikleri, “insanın varlık şartları” olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşılsa, orada ona ait bu olgular görülmektedir.¹²

Birbirleri ile aralarında sıkı ilişkiler bulunan¹³ bahis konusu fenomenlerden “biyo-psişik bir yapıya sahip olma”, yani insanın hem biyolojik ve hem de ruhsal çift yönlü bir yapının taşıyıcısı olması, hukukun -olgusal açıdan- menşesine ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki, insanın biyo-psişik varlığının gereği olarak ihtiyaç duyduğu şeyler, onu zarurî olarak diğer insanlara yaklaştırmış ve topluluklar halinde yaşamaya sevk etmiştir.¹⁴ Diğer taraftan insanın etik fakat disharmonik (düzensiz) bir ruhsal (psişik) yönü de vardır. İnsan, psişik yapısının etik yönüyle hayata ait değerlendirmelerde bulunur ve

8 Vecdi Aral, “Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi ile Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 39/1-4 (1973), Niyazi Öktem - Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet* (İstanbul: Der Yayınları, 2012), 59-60.

9 Tarık Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971), 1, 1 ve dv.

10 Felsefi Antropoloji, insanı, insanın problem ve fenomenlerini araştıran özel bir felsefe dalıdır. Ontoloji esaslı felsefi antropoloji ise, insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden hareket eden felsefi antropoloji yaklaşımıdır. Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 13.

11 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 13; a.mlf., *Felsefi Anthropoloji* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 1.

12 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 13.

13 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 13.

14 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 167; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 240-241.

iyi, kötü, adil, zalim, haklı, haksız vb. değer içerikli davranış tanımları geliştirebilir.¹⁵ Fakat insanın psişik yapısı diğer bir yönüyle disharmonik özellik göstermekte ve bu yüzden insan toplulukları bir “güç/iktidar” odağı tarafından “dizginlenmek/hükmedilmek” zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır. Bunu biraz açıklamak gerekirse, disharmonik varlık olarak insan karşıt nitelikleri bünyesinde taşır; yani onda iyi ve kötünün, haklıyla haksızın, sevgiyle nefretin, suç ile suçsuzluğun vs. çekişmeleri vardır. Bu gerçeklik, insanoğlunun hayatta daima iyi ve doğru eylemlerde bulunmaması sonucunu doğurmaktadır¹⁶ ve insan davranışlarının tanzim edilmesi, düzene sokulması mecburiyetini de beraberinde getirmektedir. İşte bu mecburiyet nedeniyledir ki, tarihin hangi devrine bakılırsa bakılsın, büyük küçük her kavmin birtakım hukuk kurallarına sahip olduğu görülmektedir.¹⁷

Hukuka ilişkin antropolojik ve sosyolojik izahlara bakılacak olursa, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık oluşu,¹⁸ yine doğası gereği değer yargıları üreten tinsel (manevî) bir varlık oluşu¹⁹, bizi hukuk olgusuna götürmektedir. Çünkü Çağıl’ın ifadeleriyle “hukuksuz bir beşerî hayat, kâbil-i tasavvur değildir. İnsan, hukuk olmaksızın varlığını muhafaza ve idâme edemez; diğer insanlarla birlikte hukuksuz yaşayamaz.”²⁰ Bunun nedeni ise, insanoğlunun hemcinsleriyle ilişkilerinde tezâhür eden muhtelif davranış biçimlerinden açıkça anlaşılabilir. Nitekim varlığını korumak ve idâme ettirmek için akli ve özgür iradesiyle birtakım yapıp-etmelerde bulunan insan, bu amacını gerçekleştirirken ortaya koyduğu davranışlarda her zaman ‘olması gereken’i yerine getirmemektedir. Onun ‘olan’ eylemlerinin bir kısmı, hemcinslerinin doğrudan varlığına ve varlığını idâme etme araçlarına yönelik tehditler içermektedir. Buna göre insan, yalnızca kendi menfaatlerini dikkate alarak, birlikte yaşadığı insanlara kastedebilmekte, gücünü başkalarının zararına

15 Cahit Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011), 11-12.

16 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 15, 185.

17 Mahmut Esat b. Emin Seydişehrî, *Tarih-i İlm-i Hukuk* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 25.

18 Seydişehrî, insanın bu tabiatı ile hukuk arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: “...medeniyyü’t-tab’ olmaları hasebiyle bir arada yaşamaya mecbur olan insanlar, cemiyetlerinin intizam ve asayişini muhafaza için fitratlarından muktebes bazı kavâid vaz’ına lüzum görmüşlerdir ki, “kavâid-i hukukiyye” dediğimiz bunlardır.” Bk. Seydişehrî, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, 25; Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri*, 11; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 240.

19 Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 40.

20 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 1/20.

kullanmaktan çekinmemektedir.²¹ Oysa bir toplumun varlık ve sürekliliği, her şeyden önce söz konusu toplumu oluşturan bireylerin barış içinde, güvenli bir ortamda yaşamasına bağlıdır. Zira insanın sahip olduklarına tecavüz olan yerde sosyal hayatın istikrar ve düzeninden bahsetmek imkânı yoktur.²² İşte hukuk, beşerî ve sosyal yönü itibariyle insanoğlunun belli-başlı ihtiyaçlarının eseri olarak ortaya çıkmıştır ki²³ bahsedilen bu olgu, hukukun sosyolojik esasını, fiilî vakıa cephesini oluşturmaktadır.²⁴

2. AKSİYOLOJİK/ETİK AÇIDAN HUKUK

İnsanın değer yargıları üreten manevî/tinsel bir varlık oluşunun hukukla ilişkisine gelince, bu hususta açıklama yapabilmek için öncelikle insan davranışından, onun yapıp-etmelerinden bahsetmek gerekecektir. Çünkü hukuk, toplum halinde yaşayan insanların davranışlarına, fiil ve aksiyonlarına ilişkin bir olgudur²⁵ ve değer yargıları da ancak insan fiillerine taalluk etmektedir. Fakat, hukukun ilgilendiği aksiyonun yani insan fiilinin ne olduğu izaha muhtaç bir meseledir. Del Vecchio fiili, “aynı zamanda bir irade meselesi olan tabî bir iş, bir faile atfedilen hadisedir.” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre fiilin iki unsuru vardır. Bunlardan biri hâricî aleme ait bir realite olan harici unsur; diğeri ise bir kasıt, bir ruh hali ve iradenin ifadesi olan batını unsurdur. Bir hadise, bir failden sadır olmadıkça, onun iradesinin bir işareti olmadıkça aksiyon yani fiil değildir. Fakat hukuk, prensip itibariyle, ne türlü olursa olsun bütün işler hakkında hüküm vermek/takdirde bulunmak için yetkilidir. Hatta bu işler, ruhi unsurları bozuk failer tarafından yapılmış olsa bile iş yine böyledir.²⁶ İşte tam da bu noktada, zikri geçen “hüküm vermek” tabirine açıklık kazandırmak isabetli olacaktır. Çünkü hukukî açıdan hüküm, hayatın akışı içinde olup biten her şeyi olduğu gibi kabul etmeyen²⁷ bilhassa kendi varlığı aleyhine işlenen fiillere, daha doğrusu

21 Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 17; Beccaria, ilk yasalar ve ilk yargıçların her bir insanın kaba gücünden kaynaklanan düzensizlikleri önleyip gidermek/onarmak zorunluluğundan doğmuş olduğunu belirtmiştir. Bk. Cesare Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013), 60.

22 Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 19.

23 Hukuk, insanların bir arada barış ve güvenlik içerisinde yaşamasını sağlar; hukuk insanın biyolojik ve ekonomik ihtiyaçlarını sağlar. Bk. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 19-20, 27-28.

24 Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 267-268.

25 Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 23; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 167.

26 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 167-168.

27 İnsanın, doğal olayları ve özellikle doğal davranışları, kısacası “olan” ı, olduğu gibi kabul etmeyen değerlendirci tinsel (manevi) bir yanı vardır ve bazı hukuk düşünürleri hukuku, insanın bu tinsel yanının bir ürünü olarak kabul etmektedirler. Bk. Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 40.

tecavüzlere karşı tavır alıp bunları reddeden insanoğlunun sosyal hayat içindeki davranışlarına ilişkin değerlendirmeleri ifade etmektedir. “Hukukun doğum yeri” olarak da tanımlanan hüküm verme-yargılama ameliyesinde²⁸, herhangi bir olgunun ya da olayın bir ölçüye vurularak irdelenmesi, değerlendirilmesi söz konusudur.²⁹ Bu açıdan hukuk, kıymetler-değerler sınıfına aittir. Yani o, olanı ifade etmez, olması lazım geleni ifade eder.³⁰ Bir mefhum olarak hukuk, maddi mevcudiyetle karıştırılamaz. Hukukî (critère), mevcudiyetin üstünde, olayların realitesine üstün ve bu realiteye tahakküm etmek isteyen ideal bir modeldir.³¹ Dolayısıyla hukuk, sosyal olgu boyutuna ilaveten değer boyutu da olan bir gerçekliktir ve bu hususiyet onu ahlâkla ilişkilendirmektedir. Nitekim bireylerin sosyal ilişkilerinde neleri yapamayacağını, neleri yapması gerektiğinin ve neleri yapabileceğinin değerlendirmesinden ibaret olan hukukî takdirin temel kriteri -hukuku ideal/etik cephesiyle açıklayanlara göre- adalettir ve adalet bir erdem olmak cihetinden ahlâkın konusu içine girmektedir.³²

Aral’ın tanımıyla, “herkese kendisine düşeni (hakkettiğini) vermek” anlamına gelen adaleti³³ hukukî veçhesiyle ortaya koyan asıl kavram -söz konusu tanımdan da anlaşılacağı üzere- hak kavramıdır. Fakat bu kavram ancak haksızlık olgusuyla anlam kazanmaktadır. Zira haksızlık imkânı mevcut olmasaydı birtakım haklardan söz edilemeyecek, en nihayetinde hukuka da ihtiyaç duyulmayacaktı.³⁴ Dolayısıyla Del Vecchio’nun birbirini tamamladığını söylediği bu iki kavramdan haksızlık³⁵, hukukun özünü tespit bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Buna göre hukuk, her şeyden önce insan şahsiyetinin dokunulmazlığını, hürmetini korumak ve ona yönelik tecavüzleri, haksızlıkları engellemek için teşekkül etmiştir. Yani hukuk,

28 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 204-205; “Hukukun doğum yeri” tabiri için bk. Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 259.

29 Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 25.

30 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 170,172; Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 23.

31 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 170,173.

32 Adalet, temelinde ahlaki bir kavramdır. O, erdem anlamında kişisel bir özelliği deyimler. Bu özelliği gereği kişi, her zaman haklı olana yönelir, hakkı yerine getirmeye hazır bir zihniyet ve tutum içerisinde bulunur; kısaca, herkese kendisine düşeni vermek yolunda sürekli ve değişmez bir çaba gösterir. Kişisel vasfa sahip bu adalet, özne ile ilgili olduğundan sübjektiftir; hukukî takdire kaynaklık eden adalet ise şahsın dışında, onun üstünde olduğu için objektif adalettir. Bk. Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 128-129.

33 Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 129.

34 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 172; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 26.

35 Del Vecchio, Schopenhauer gibi bazı düşünürlerin, “haksızlığın hak fikrinden önce geldiği” şeklindeki iddialarını kabul etmemiş ve bu fikirlerin birbirine takaddüm etmesi üzerinde mülahaza yürütmenin manasız olduğunu söylemiştir. Bk. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 172.

insan şahsiyetine önem veren, başka bir görüşle bireysel özgürlüğü koruyan bir organizasyondur. Onun söz konusu korumayı gerçekleştirme biçimi de bireysel özgürlük alanıyla ilişkilidir. Nitekim hukukun her devirde yaptığı şey, bireylerin davranışları arasında bir hudut teşkil etmektir ki, bu hudut teşkili, bireysel özgürlüğün sınırlandırılmasından başka bir şey değildir.³⁶ Çağıl'ın ifadesiyle “evvel-i emirde bir nizam” olan hukuk,³⁷ bireyi korumak için onun fiillerini tahdit ve tanzim etmekte ve ona yapabileceklerini, yapamayacaklarını ve yapması gerekenleri buyurmaktadır.³⁸ Buna göre hukuk, buyurucu/emredici vasfa sahip normlar toplamıdır³⁹ ve söz konusu açıdan hukuk, normatif yani kural koyucu bir karakter arz etmektedir.⁴⁰ Hukukun norm boyutunu oluşturan bu karakter sebebiyledir ki, belirli bir usule göre teessüs eden normlar olmaksızın, düzen vassafına layık herhangi bir hukuk nizamından bahsedilemez.⁴¹ Haddizatında hukuk, sosyal düzenin emredici prensibi ve esas itibariyle bir beraber yaşama yahut sosyal hayat normudur.⁴²

3. NORMATİF AÇIDAN HUKUK

Latince menşeli olan ve kök anlamı itibariyle bir çeşit ölçü aletini ifade eden norm kelimesi hukukta, kanun ve kural kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır.⁴³ Hukuk tasavvurunun eskiden beri düzen, ölçü ve had tasavvuruyla ilişkili bulunduğu⁴⁴ dikkate alınacak olursa, bir ölçü aletine isim olan normun hangi sebeple hukuk ıstılahına dahil edildiği anlaşılır hale gelmektedir. Hukuk dilinde kısaca “hukuk buyruğu” şeklinde tanımlanan⁴⁵ ve hukukun yapı taşı olma özelliğine sahip hukuk normu,⁴⁶ yukarıda da açıklandığı üzere emredici (âmir) karakterdedir. Yani hukuk normu ile şahıslara öğüt verilmez

36 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 284-285; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 25-26.

37 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 24.

38 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 187, 188; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 53.

39 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 187; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2010), 6-7.

40 Hukukun normatif karakterinin taşıdığı anlam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 52.

41 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 24.

42 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 194,183.

43 Norm kelimesi Latince, üç köşeli bir şekli ifade etmektedir. Bu şekil geometride doksan derecelik bir açıyı çizmek için kullanılan gönyeye benzemektedir. Doksan derecelik bir açının tam olarak meydana gelmesinde gönye, izlenecek yönü belirten bir ölçü hizmetini görmektedir. Bk. Anıl Çeçen, “Hukukta Norm ve Adalet”, *AÜHF Dergisi* 32/1-4 (1975), 75.

44 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 24.

45 Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 7.

46 Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 52.

yahut bir tavsiyede bulunulmaz. Nitekim hukuk muhatabına, “Yapmalısın!” ya da “Yapmamalısın!” şeklinde seslenmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla emredici olmak (âmiriyet), hukuk normunun önemli ve esaslı bir karakteridir. Kendisinde emirle ilişkili bir vasıf bulunmayan herhangi bir hukuk normu düşünülemez. Müspet veya menfi emir, hukuk mefhumunun tamamlayıcı unsurudur.⁴⁸ Bu nedenle, sadece bir beyandan yahut bir durumun müşahedesinden ibaret olan şeyin hukukî karakteri yoktur. Hukukta ihbarî sığa yoktur. Eğer kanunda bu sığa kullanılmışsa, gerçekte emir anlamı içerir.⁴⁹

Emir kipinde yazılmasalar bile, çoğu kez emir anlamı içeren hukuk normları⁵⁰ ile müspet hukukî vecibeler, başka bir ifadeyle vazifeler/ödevler tesis edilir.⁵¹ Bu hususu açıklamak gerekirse, “çift taraflılık” vasfına sahip hukuk normu iki özneyi karşı karşıya getirir ve taraflardan birine muayyen bir vecibe/vazife yüklerken (mükellefiyet), diğerine talep hakkı verir. Buna göre, hukuk normunda bir taraf için vazife olan şey diğer taraf için daima bir hakka tekabül etmektedir.⁵² Başka bir ifadeyle, hukuk normuyla hem bir icap ve hem de bir hak sabit olmakta; bunun neticesinde, belirli bir normla vazedilmiş herhangi bir icaba riayetsizlik, o normla ilişkili bir talep hakkını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla hususi nitelikleri itibariyle emredici, umumî ve çift taraflı vasa sahip hukuk normları ile gerektiğinde cebre başvurularak⁵³ haklar güvence altına alınmaktadır. Söz konusu açıdan müspet/pozitif bir yapı şeklinde tezahür eden hukuk, normun âmir ve mücbir karakterinden de anlaşılacağı üzere daima bir kumandayı tazammun etmektedir.⁵⁴

47 Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 56.

48 Emir, müspet veya menfi bir şekil alabilir. Buradan da hukuki normların emredici ve nehyedici olmak üzere ilk tefriki meydana çıkar. Del Vecchio, bazılarının bahsettiği müsaade edici normların daha genel ve daha evvele ait bir emirle yahut bir yasakla ilişkili olduğunu söylemiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 188-193; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 58-61.

49 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 187.

50 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 21.

51 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 84.

52 Hukukta vazife olan şey, daima haklı ve hak olmayan şey vazife olamaz. Bk. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 175, 183, 195.

53 Emredici olmak, umumî yahut soyut olmak yani hukuk kuralının belli ve tek bir olaya değil, aynı niteliği taşıyan bütün olaylara uygulanması, iki taraflılık ve cebrilik/zecrilik hukuk normunun hususi nitelikleridir. Bk. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 183; Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 85, 91; Aral, hukuk normunun buyurucu/emredici ve zorlayıcı olma (cebrilik/zecrilik) niteliklerini hukukun biçimsel karakterleri olarak değerlendirmiştir. Bk. Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 50.

54 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 251.

4. YÖNETİCİ ERK/İKTİDAR AÇISINDAN HUKUK

Hukukun daima bir kumandayı tazammun etmesi hususuna işaret edilirken kullanılan kumanda kelimesi burada, hukukun yeryüzünde gerçekleşmesi için gerekli olan iradeyi ve bu iradeyi temsil eden yönetici erki/iktidarı ifade etmektedir.⁵⁵ Bu iradi iktidar, hukuku daha çok norm boyutuyla açıklayan pozitivist yahut normativist hukukçulara göre devlettir.⁵⁶ Fakat hukuk, tek başına norm olgusuyla açıklanan bir gerçeklik değildir. Onun bu ilk görünümünün derininde sosyal realite olgusu yatmakta⁵⁷ ve hukuku bu boyutuyla ele alan araştırmacılar, bahsi geçen iradi iktidarı devletten ibaret saymamaktadır. Onlara göre, hukukun tazammun ettiği kumandayı tek başına devlete izafe etmek, örgütlü bir devlete sahip olmayan toplumları hukuksuz kabul etmek anlamına gelecektir ki bu, sosyolojik açıdan sorunlu bir kabuldür. Zira sosyolojik açıdan hukuk, daha geniş bir varlık alanı içinde düşünülmektedir.⁵⁸ Buna göre, nerede toplum varsa, orada hukuk vardır.⁵⁹ Dolayısıyla, hukuk pratiği açısından varlığı elzem olan iradi iktidarın oluştuğu her toplumsallık, hukuka imkân tanımaktadır.⁶⁰

Peki, yukarıda bahsi geçen iradi iktidar, kimin yahut kimlerin elindedir? Daha açık bir ifadeyle sosyolojik açıdan hukuk, devlet dışında hangi otoritelere izafe edilmektedir? Hukuku daha çok sosyal bir gerçeklik olarak gören araştırmacıların bu soruya verdikleri cevap, iradesi toplum içinde etkili yahut yetki ve yetkinliği toplum tarafından kabul edilip tanınmış bir kişi veya grubun hukuka varlık kazandırabileceğidir.⁶¹ Bu anlayışta müspet hukuk, insanlık kadar eskidir,⁶² dolayısıyla zamanda ne kadar geriye gidilirse gidilsin, bütün topluluklarda müspet

55 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 90-91.

56 Hukuku norm boyutundan hareketle açıklayan iki okul vardır: Pozitivist hukuk düşüncesi (hukuksal pozitivism akımı) ve normativizm. Norm boyutundan hareket etmek demek; devlet iradesinin tezahürü olan hukuk normuna, adalet ve sosyal olgu karşısında asliyet tanımak demektir. Hukuk düşüncesindeki pozitivist ve normativist akımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 381- 409; Söz konusu akımlar hakkında ayrıca bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 275-324.

57 Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 46.

58 Mehmet Tevfik Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 15, 29.

59 Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri*, 11.

60 Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*, 34.

61 Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*, 31; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 261.

62 Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 22.

bir hukuk sisteminin varlığına şahitlik edilmektedir.⁶³ Hukukun ilişkili olduğu iktidar olgusunu pozitivist yahut normativist anlayışlardan farklı olarak daha geniş bir düzlemde ele alan bu sosyolojik yaklaşım biçiminde hukuku oluşturan şeyin, toplumdaki uyumsuzluklar hakkında verilen kararlar olduğu düşünülmekte ve iktidar, söz konusu kararları verme yetkisine sahip otoritelere dayandırılmaktadır. Otorite, bazen bir topluluk lideri, bazen de eşraftan bir grup olabilmektedir. Bunlar, toplum hayatı içinde yaşanan huzursuzluk ve uyumsuzlukları, emretme/buyurma güçlerini kullanarak çözüme kavuştururlar. Buna göre, hukukun varlığı -devlet kurumundan bağımsız olarak- yargılama ameliyesinin varlığına bağlıdır⁶⁴ ve bu ameliye sürecinde verilen kararlar, içeriğini toplum örfü, ahlâk ve din gibi normatif yapıların belirlediği çeşitli sosyal normlara dayanmakta,⁶⁵ yahut dayanması gerektiği düşünülmektedir. Bireylere hak ve yükümlülükleri konusunda ölçütler veren ve toplumsal yaptırımlarla desteklenen bu normlar, bazı sosyal bilimciler tarafından hukuk normu olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, bunlardan biri olan antropolog Malinowski, gelişmişlikleri hangi düzeyde olursa olsun, bütün toplumlarda hem ceza hukukunun ve hem de özel hukukun bulunduğunu öne sürmüştür.⁶⁶ Netice itibariyle, sosyo-antropolojik teoride hukuk, toplumla aynı zamanda tezahür etmiş bir olgudur. Zira toplumun istikrar ve düzeni, belirli kurallara uymakla mükellef olan bireylerin kontrol altında tutulmasıyla sağlanmaktadır. Dönmezer'e göre bir otoriteyi de gerekli kılan bu kontrolün adı ⁶⁷ hukuktan başka bir şey değildir.

5. DÜŞÜNCE TARİHİNDE HUKUK

Pozitif normları gerektiren bir takım hususi ve yakın sebeplerin dışında daha başka umumî sebepler olduğunu düşünen felsefecilere göre hukuk, insan doğasıyla ilişkili daha genel ve müşterek bir hâdiseyi ifade etmektedir. Hukuku, genel bir

63 Del Vecchio'nun ifadeleriyle, "her şey, insanların her türlü hukuk eserinden mahrum buldukları bir devrin mevcut olduğunu reddetmeye sevk etmektedir. Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 1, 173, 276.

64 Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 257, 261.

65 Sosyal norm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*, 58-66; Ayrıca bk. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1990), 249-274.

66 Bu bilim insanlarından Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski ve Georges Gurvitch, devletin koyduğu karşısında, kendiliğinden oluşan bir 'yaşayan' hukuktan söz etmişlerdir. Bu yaşayan hukuk, devletin öncesinde veya devlete rağmen bulunabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*, 19-22; Özcan'ın, naklettiği söz konusu 'devletten bağımsız yaşayan hukuk' düşüncesine katılmadığını burada ayrıca belirtmek isteriz. Bk. Mehmet Tefvik Özcan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 85.

67 Bir sosyal grubu belirten en esash özelliklerden başta gelen birisi, grup mensuplarının belirli normlara uymakla yükümlü bulunmalarıdır. Bu nedenle *norm* sosyolojide merkezi bir kavramdır. Bk. Dönmezer, *Sosyoloji*, 166-167, 285-287.

insan hadisesi olarak tespit edebilmek için de geniş ve derinlikli araştırmalar yapmak gerekmektedir.⁶⁸ Herakleitos, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi antik çağ filozoflarından günümüz düşünürlerine kadar hukuk hakkında yapılan açıklamaların önemli bir kısmı, hep bu tespit çabasının ürünüdür. Bir kısmı aksiyolojik niteliğe sahip bu açıklamalar, hukukun felsefi derinliğini ve düşünsel köklerini ortaya koyması bakımından önemli ayrıntılar içermektedir. Aynı zamanda hukukun ilâhî/dinî bir asla nispet edilerek izah edilmesinin temsillerini içeren bu ayrıntıları, ilk çağ filozoflarının siyaset felsefesi bağlamında kurguladıkları etik temelli hukuk teorileriyle örneklemek gerekirse, Antik Yunan filozofu Herakleitos'un (MÖ 540-480) düşüncesinde -Yunan panteist Tanrı inancının gereği olarak⁶⁹- *nomosun* yani sosyal düzenin *fizise* yani doğal-tanrısal düzene uydurulması bir zorunluluktur.⁷⁰ Sokrates'e (MÖ 468-399) göre, insanların yaptığı kanunlar değişir, ama ilâhî evrensel adâlet değişmez. Adâleti tanıyan insanlar, kanunların bu değişmeyen adâlete uygun şekilde yapılması için çaba göstermelidir. Nesnelere görünüşleri dışında, bir de asılları, ideleri olduğunu düşünen Platon (MÖ 429-347) için hukukta da bir olan hukuk (ontolojik aleme ait) ve bir de (ideler alemine ait) olması gereken hukuk vardır. Adâlete içerik kazandıran ilk filozof olarak tanınan Aristoteles'in (MÖ 384-322) bu kavram hakkındaki tanımı (*Suum Cuique Tribuere*/Herkesine kendine ait olanı vermek'), çağımıza kadar güncelliğini korumuş bir adâlet tanımı olarak dikkat çekmektedir.⁷¹

İlk çağ yönetim organizasyonlarının ilk örneklerinden sayılan⁷² Atina sitesinin biçimlendirdiği sosyal düzene reaksiyon olarak ortaya çıkmış Stoisyen filozoflar da hukuku haleflerine benzer şekilde siyaset felsefesi bağlamında ve değer kuramıyla (aksiyoloji) açıklamışlardır. İnsanlar arasındaki eşitlik ilkesinden hareketle köleliğe karşı çıkmış olan bu filozoflara göre, evrene ve insana hükmeden bazı ahlâkî değerler vardır, bunlardan biri de adâlettir. Aristoteles sonrası Greko-Romen dönemin '*doğal hukuk*' temsilcileri olarak görülen bu filozoflar, bütün maddi imkân ve nimetleri, vatandaş sıfatını kazanmış küçük

68 Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 2.

69 Yunan tanrı anlayışı, yerleşik, meknî bir tanrı anlayışıdır; bir çeşit panteizmdir. Buna göre tanrı, doğa içinde yerleşik bulunmaktadır. Bunun için de doğal düzen, tanrısal ve dolayısıyla da asıl karakterli bir düzendir. Böyle olunca da insan için davranışlarını bu tanrısal ve asıl düzene uydurma görev ve yükümü vardır. Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri* 1, 180.

70 Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri* 1, 152; Herakleitos, bu düşüncesi nedeniyle 'olması gereken' ölçütünü hukuka uygulayan ilk düşünür sayılmıştır. Bk. Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 103.

71 Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 107-134.

72 Siteler; klan, fratri, tribü gibi primitif yapılar içinde yaşayan insanoğlunun, spontan şekilde teşekkül etmiş sosyal birliklerden, politik olarak organize olmuş bir düzene geçiş halinin ilk örnekleridir. Bk. Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 1, 146.

bir azınlığın elinde toplayan sitenin ahlâk anlayışına ve düzen/siyaset fikrine muhalefet ederek, tüm insanları kapsayan tek bir ahlâkî düzenin var olduğunu öne sürmüşlerdir.⁷³ Yönetici erkin, mevcut düzen lehine fakat alt sınıflar aleyhine kurmuş olduğu söz konusu site yapılanması, Orta çağ Hristiyan düşünürleri tarafından da eleştiri konusu edilmiş⁷⁴ ve antikçağda Yunan tanrı inancının etkisi altındaki dini menşeli ideal/aksiyolojik hukuk fikri, batı Orta çağında Hristiyan öğretinin belirlediği bir hukuk düşüncesine dönüşmüştür. Peki, doğu Orta çağında durum nedir? Örneğin Müslümanlar bu çağda hukuk olgusu üzerinde düşünmüşler midir? Onun nereden ve nasıl neşet ettiğini sorgulamış ve mahiyetine ilişkin açıklamalar yapmışlar mıdır? Bu soruların, Müslümanların hukukla pratik anlamda iştiğal edip etmedikleriyle ilişkili olmadığını en baştan belirtmek isteriz. Zira bu sorular, Müslüman ulemanın hukuku derinlikli bir nazarla tahkik edip etmedikleriyle ilişkilidir. Aşağıdaki başlıklarda, bu mesele sorgulanacaktır.

5.1. İslâm Düşüncesinde Hukuk

Orta çağ İslam düşüncesinde hem felsefî ve hem de kelâmî bilgi birikimi, çeşitli açılardan hukukla ilişkilendirilebilecek belli başlı meseleler içermektedir. Müslüman felsefecilerin siyaset felsefesi bağlamında dile getirmiş oldukları birtakım fikirlerle kelâm alimlerinin hüsün kubuh meselesi hakkındaki tartışmalarını bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Aslına bakılırsa, söz konusu fikir ve tartışmalar nihâi tahlilde etikle (ahlâkî fiil) ilişkilidir ve bu hususiyet ilgili meselelere müşterek bir perspektif kazandırmaktadır. Örneğin klasik Yunan felsefesi, özellikle Yunan siyaset felsefesi ile İslâmî öğretileri birbiriyle uzlaştırmaya çalıştığı söylenen Fârâbî (öl. 339/950)'de siyaset ve etik iç içe geçmiş kavramlardır. Nitekim ona göre ideal şehir (المدينة الفاضلة), (hakiki) mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden üstün/erdemli fiil sahibi insanların yaşadığı ve doğruluk, adâlet benzeri vasıflarla muttasıf yöneticilerin siyaset ettiği bir şehirdir.⁷⁵

Hüsün-kubuh meselesinin insan pratiğine taalluk eden veçhesinde de konu yine ahlâkî (hasen, kabih) fiillerdir ve Müslüman ulemayı hukuk hakkında

73 Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 1, 195-196; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 130, 134.

74 Batı dünyasında, ilk çağdan orta çağa geçişi ifade eden en önemli ve belirgin karakteristiklerden biri, site totalitarizmine karşı çıkıştır. Orta çağın ilk Hristiyan düşünürü olarak gösterilen St. Augustin (öl. 430), bu karşı çıkışın adeta bayraktarı kimliğindedir. Bk. Özbilgen, *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 1, 197.

75 Ayrıntılı bilgi için bk. Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 98, 108.

düşünmeye sevk eden şey de aslında söz konusu fiillerdir. Dolayısıyla orta çağ İslam düşüncesinde hukukun derinlikli bir nazarla tahkik edilip edilmediği sorusuna cevap ararken bakılması gereken ilk yer, değer problemi zemininde hukuk felsefesi yapmış olan mütekellim usûlcülerin fıkıh usûlü eserleridir. Fakat söz konusu eserlerde, hukuku ve hukuk felsefesini bu kavramlarla görmek imkânı elbette ki yoktur. Mütekellim usûlcülerin eserlerinde hukuka tekabül eden kavram şer'î hüküm kavramıdır. Fıkıh ilminde, fukahânın insan fiilleri hakkındaki şer'î takdirlerinin müktesebini ifade eden şer'î hüküm, mütekellim usûlcüler tarafından fıkıh ilmindeki bilindik anlamının ötesine taşınmış ve fukahânın insan fiillerini hangi nihaî ölçüte göre takdir edeceklerini, başka bir söyleyişle, şer'î hükmün bilgisine hangi asla istinat ederek ulaşacaklarını gösteren üst normu, temel kâideyi yahut olması gereken takdir hükümlerini ifade eden bir kavrama dönüştürülmüştür.

5.1.1. İslâm Hukuk Düşüncesinde Şer'î Hüküm

Kısaca 'hukuk buyruğu' şeklinde tanımlanan normun, hukukun yapı taşı olduğu, dolayısıyla ona müspet/pozitif anlamda varlık kazandırdığı hususu yukarıdaki ilgili başlıkta açıklanmıştı. İşte şer'î hükümler de İslam hukukunun normları, yapı taşları yahut diğer bir söyleyişle hukuk buyruklarıdır. Öyle ki, İslam hukuk bilimi -orijinal adıyla fıkıh- klasik kaynaklarda şer'î hükümlerin bilgisi olarak tanımlanmaktadır. Nitekim, İslam hukuku (fıkıh), bir bilim olarak, 'şu fiil vâcib, bu fiil haram, o fiil mendûb, diğer fiil mubah, öbür fiil dahi mekruhtur,' vb. şer'î hükümler etrafında şekillenmiş⁷⁶ İslam hukuk düşüncesi de tabiatıyla şer'î hüküm merkezli gelişmiştir. Peki öyleyse, nedir bu şer'î hüküm? Onun mâhiyeti ve menşei hakkında neler söylenmiştir? İslam hukuk düşünürleri, şer'î hükmü dolayısıyla da hukuk olgusunu nasıl izah etmişlerdir? Bu sorulara aşağıda, mütekellim fıkıh usûlü alimlerinin görüşleri esas alınarak cevap aranmaya çalışılacaktır. Zira hukukun mahiyeti ve menşei meselesi İslam hukuk düşüncesinde sistematik olarak ilk defa mütekellim alimlerin fıkıh usûlü eserlerinde tartışılmıştır.

Hukukun İslam hukuk düşüncesinde nasıl açıklandığı sorusuna cevap ararken burada ilk olarak Mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (öl. 436/1044) *el-Mu'temed* isimli fıkıh usûlü eserine, sonrasında ise Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının usûl eserlerine müracaat edilecektir.⁷⁷

76 Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 1/22.

77 Zira, İslam hukuk düşüncesinde şer'î hüküm/hukuk normu ve bu bağlamda tartışılan hukukun mahiyeti meselesi sistematik olarak ilk defa Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılarının usul eserlerinde açıkça bir hukuk felsefesi problemi olarak ortaya konulmuştur. Bk. Rahime Altaş, *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz'î Hükküm Teorisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 29.

5.1.1.1. *Mu'tezilî hukuk düşüncesinde şer'î hüküm:*

Günümüze ulaşmış ilk müstakil mütekellim usûl eserinin sahibi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin izahıyla hüküm, “(insan) fiilinin hasen, mübah, mendûb, vacip, kabîh, muharrem, mahzûr ve mekruh olmasıdır. Buna göre hükümler, fiillerin kendileri değildir; çünkü fıkhîta hüküm, ‘fiillerin hükümleri’ tabirinden de anlaşılacağı üzere, fiillere izâfe edilmektedir; bir şey kendi kendisine izâfe edilemeyeceğine göre (fiil başka, hüküm başka bir şeydir.)” Mu'tezilî hüküm düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi için söz konusu kavramların tek tek açıklanması gerektiğini söyleyen Basrî'ye göre hasen, öyle bir fiildir ki bu fiili işleyen şahıs (القادر عليه) kınanmaya müstehak olmaz. Mendûba gelince, bu hüküm fukahâ örfünde, herhangi bir zorunluluk olmaksızın mükellefiyet oluşturan fiil anlamına gelmektedir. Bu anlamı (şer'î hükme) ıtlak edecek olursak mendûb, Allah-u Teala'nın kendisine davet ettiği şeyi ifade etmektedir. Vâcibin anlamı, ihlali durumunda kınanmaya müstehak olunan yahut kınanmaya müstehak olmaya etkisi olan fiildir. Kabihin anlamı ise kınanmaya müstehak olmaya tesiri olan fiildir. Muharrem ve mahzura gelince, bunlar, fiiline güç kullanılarak (بالزجر) engel olunan şeydir; bu anlam (şer'î hükme) ıtlak olduğunda Allah'ın tahrim ve tahzir ettiği şeyi ifade eder. Son olarak, mekruhun anlamı -fukaha örfünde- yapılmaması evlâ olan fiildir.⁷⁸

Basrî *el-Mu'temed*'inde şer'î hükmü ve şer'î hüküm kavramlarını, değer yargıları (hasen, kabih vb.) ile şer'î yargılar arasında ayırım yapmaksızın yukarıdaki şekilde açıkladıktan sonra hükmün şer'îlik vasfının izahına geçmiştir. Onun açıklamalarına bakılırsa, Mu'tezilî usûlünde şer'î hükme şeriatin ya nakliyle ya da aslın hükmü hakkında nakilde bulunmaması yoluyla ulaşıldığını ifade eden bir niteleme kavramıdır;⁷⁹ dolayısıyla buradaki kavramsal izahın, hükmün/ hukukun menşeyini, bilgi kaynaklarını yahut Basrî'nin tabiriyle hükmün istifade yollarını (الطرق) tespit etme gayesine yönelik bir açıklama olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim usûlünün ilerleyen başlıklarında, şer'î hükümlerin istidlâl şartlarından bahsetmeden önce hükmü nefyedip ispat eden aklî ve naklî tariklerin beyan edilmesi gerektiğini söyleyen Basrî, *aklın hükmünün bekâsıyla istidlâlî şer'î hükmün aklî tariki olarak zikretmiştir* ki⁸⁰ bu tarik yukarıda nakledilen hükmün istifade yollarının ikinci şekline tekâbülmektedir. Fakat bu meselede Basrî, şöyle bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: “Siz, bir taraftan ‘nasla yahut istinbatla bilinen hükümler şer'î hükümlerdir.’ derken diğer taraftan ‘naklin

78 Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/4-5.

79 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/5.

80 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/322.

bulunmadığı yerde aklî hükümler de şer‘îdir; dolayısıyla hükümlerin tamamı şer‘îdir.’ diyorsunuz. Peki ama böyle düşünmenize rağmen nasıl oluyor da ‘hükümlerin bir kısmı aklîdir, bir kısmı ise naklîdir’ diyebiliyorsunuz?” Basrî bu eleştiriye şu açıklamalarla cevap vermiştir: “(Bize göre) hüküm, iki türlü şer‘î olarak nitelendirilir. Bunların ilkinde, hükmün şer‘î naslardan veya naslarda mevcut fiillerden yahut bunlardan istinbat yoluyla hâsıl olduğu; diğerinde ise, hükmün bunlarla yahut şer‘in *aklın iktizası* hakkında nakilde bulunmamasıyla (امساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل) hâsıl olduğu anlatılmak istenir. Buna göre biz, ‘şu hükümler aklî, şunlar ise naklîdir’ dediğimiz zaman, ilk türü kaştediyoruz. Demek istiyoruz ki, hükümlerin bir kısmı aklîdir veya akılda yerleşiktir yahut aklî bir delille hâsıl olmuştur; bir kısmı ise şer‘î naslarla, fiillerle yahut istinbat ile hâsıl olmuştur ve bu iki kısımdan her biri bir diğerinin mukabilidir. Fakat biz, ‘usûl-ü fıkıh şer‘î hükümlerin tarikleridir.’ dediğimiz zaman, ikinci türü kaştediyoruz ve şer‘î naslarla, fiillerle, istinbâtla ve aklın iktizâ ettiği hususta şer‘in nakilde bulunmamasıyla hâsıl olan hükümlerin tüm bu tariklerini (menşeiini, kaynağını) söz konusu ikinci vecih içinde değerlendiriyoruz.”⁸¹

Basrî’nin şer‘î hüküm tarikleri arasında sıraladığı ‘aklın iktizâ ettiği hususta şer‘in nakilde bulunmaması’ durumu ona göre, şer‘in haklarında beyanda bulunmadığı *hazr* ve *ibâhayı* fıkıh usûlü ve tariklerinin bir kategorisi haline getirmektedir. “Bunlar (fıkıhta) şer‘î hüküm olarak nitelendirilmeseydi, bunlara ulaştıran yolun da şer‘î hüküm tariklerinden sayılması caiz olmazdı.” diyen Basrî, söz konusu şer‘î hüküm anlayışını fıkıhtaki istidlâl biçimlerinden biriyle temellendirmiştir. Onun bahsettiği bu istidlâl biçiminde fakihler, bir takım fer‘î hükümleri *aklın hükmü üzerinde bekâ* ile yani aklın mesele hakkında ulaştığı sonucu esas alarak gerekçelendirmişler ve bunları şer‘î hüküm olarak nitelendirmekte de bir beis görmemişlerdir. İşte bu sebeple bahsedilen hükümler -akılla sâbit olan anlamında- aklî olarak nitelendirilebilir ve burada tartışılan hükmün iki şekilde şer‘î olabilmesi hususu da böylece netlik kazanmış olur.⁸² Dikkat edilecek olursa bu meselede Basrî, hükmün/hukukun aslî kaynağının şer‘ olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, şer‘î hükmü nihaî tahlilde şöyle tanımlamaktadır: “Şer‘î hüküm, şeriat ehlinin kendisi hakkında bilgi sahibi olmak için şeriat müracaat ettikleri şeydir. Bu müracaat, ya ibtidâen mevcut şer‘î delillerin istidlâli ile ya da şeriatin mesele hakkında beyanda bulunmamasının istidlâli ile gerçekleşir. Fukahânın kendisinin bilgisine ulaşmada bu yola başvurduğu her şey şer‘î hükümdür; bu yola başvurulmaksızın elde edilen hükümler -ikinci şekildeki istidlâl biçimi sahih olsa bile- şer‘î hüküm olarak isimlendirilemezler.”⁸³ Fakat bu tanımdan

81 Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/403.

82 Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/403.

83 Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/404.

da açıkça anlaşılacağı üzere Basrî'nin nazarında şer‘î hüküm, ibtidâen şer‘e istinat etmekle birlikte tali açıdan akla müstenittir ki, bu hususiyet onun hüküm düşüncesine rasyonel bir nitelik kazandırmaktadır.

Bahis konusu rasyonel hüküm düşüncesinin mahiyetini tam olarak kavrayabilmek için *aklın hükmü üzerine bekâ* istidlâlini -bununla karıştırılan- *ıstîshâb-ı hâl* kuralından ayırt etmek gerekmektedir.⁸⁴ Zira ıstîshâb-ı hâl kuralı, bir aklın, tasarrufun veya fiilin hükmü hakkında nas vârid olmaması ve ayrıca bunların hükmüne ilişkin başka bir şer‘î delilin de bulunmaması durumunda ilgili şeyi olduğu hâl üzere bırakmayı gerektirir. Oysa Basrî'nin burada sözünü ettiği şey ikincil bir hukuk kaynağı oluşturma yoludur ve bu yol (tarîk), hakkında şer‘in hükmü hakkında beyanda bulunmadığı meselelerde akli aktif hale getirip onun hükmüyle amel etmeyi gerektirmektedir. Aslına bakılırsa bu rasyonel hukuk düşüncesi büyük ölçüde, Mu‘tezilî değer kuramının bir parçası olan akılcı hüsün-kubuh yaklaşımının etkisi altında teşekkül etmiştir. Dolayısıyla, söz konusu meselenin tahkikinde itibar edilecek ilk şey, temel öncülleri aşağıda sıralanmış olan Mu‘tezilî hüsün-kubuh anlayışıdır.⁸⁵ Buna göre, Mu‘tezilî değer kuramında: 1- Hüsün ve kubuh yani şeyler hakkındaki değer hükümleri, eşyanın mahiyetine dahil zati ve hakiki niteliklerdir. 2- Akıl -ilk öncülle ilişkili biçimde- ‘bu hasendir yahut kabihtir.’ diyerek eşya hakkında takdirde bulunup değer hükümleri üretebilir. 3- Akıl -yine ilk öncülle ilişkili olarak- şer‘in ihbarda bulunmadığı durumlarda eşya/fiiller hakkında değer yargıları üretip şer‘î hükümlere ulaşabilir (şer‘î takdirde bulunabilir).⁸⁶ Mu‘tezilî değer kuramını açıklayan bu temel öncüller, Basrî'nin etik tartışmalar etrafında teşekkül etmiş hukuk düşüncesinin alfabesi gibidir.⁸⁷ Hukukun değer boyutuyla ele alındığı bu düşüncede akıl, insan davranışlarının değerlendirilmesi (tahsin, takbih) meselesinde -ikincil derecede ve şer‘in otoritesi altında da olsa- din gibi hukuk kaynağı kabul edilmektedir. Buna göre, hüsün-kubuh kavramlarıyla aksiyolojik bir kurgu üzerine inşa edilmiş olan Mu‘tezilî hukuk felsefesinde hukuk, şer‘in

84 Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/322.

85 Altaş, *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz‘î Hüküm Teorisi*, 36-37.

86 Mehmed Seyyid Bey'in aktardığı şu bilgiler, üçüncü öncülü açıklar niteliktedir: “...Mu‘tezile, hüsün ve kubh-u akli menat-ı hükümdür, bu sebeple ef‘âl-i beşeriyenin hüsün ile ittisafı, ahkâmın ef‘âle taallukunu istilzam eder, derler. Bu nazariyeye binaen Mu‘tezile’ye göre, hüsün ve kubhu hafî olup ta aklen idrak olunamayan ef‘âle kable’ş- şer‘ ahkâm-ı ilâhiye taalluk etmezse de hüsün ve kubhu zâhir ve aklen malum olan ef‘âle ahkâm-ı ilâhiye taalluk eder.” Bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 126.

87 Bu öncüller, Mu‘tezilî değer kuramını ifade eden genel nitelikli yargılardır. Bu yüzden, farklı dönemlerde ve farklı ilim havzalarında yetişmiş Mu‘tezilî alimlerin hüsün ve kubhun hakikiliği görüşünü ayrıntılarda muhtelif şekillerde yorumladıklarını ayrıca belirtmekte fayda vardır. Hüsün ve kubuh problemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün Kubuh”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998- 1999), 55-90.

belirleyici otoritesi altında akla da takdir yetkisi verilen bir değerler kümesi olarak tanımlanmaktadır.

5.1.1.2.Eş‘arî hukuk düşüncesinde şer‘î hüküm:

Fiiller hakkındaki değer yargılarının yani hüsün ve kubhun ancak şer‘î bildirimle malum olacağını düşünen dolayısıyla da şer‘î ahkâmın menşei meselesinde akla takdir yetkisi tanımayan Eş‘arî kelamcılara göre şer‘î hükmün yegâne kaynağı dindir. İşte bu düşünceyle Cüveynî (öl. 478/1085) hükmü şöyle tanımlamıştır: “Hüküm, Allah’ın şeriatlarla talep ettikleri hakkındaki haberleridir (اخبار الله). Buna göre, bizim için hüküm sem‘î (şer‘î) taleplere taalluk eden Allah kelâmıdır.”⁸⁸ Cüveynî bu tanımlamayla hükmü tek başına Allah’ın kelâmına izâfe etmiştir; zira o, hüsün ve kubhun fiillerin zati ve hakiki vasıfları olduğu düşüncesini reddetmiş, bunun neticesinde ise insan fiilleri hakkındaki vâcib, mendûb, mekrûh, mahzur ve mübah gibi nitelendirmelere ilişkin takdir yetkisini bütünüyle Allah Teâlâ’ya hasretmiştir. Bu hususu onun ifadeleriyle izah etmek gerekirse, klâsik Eş‘arî hukuk düşüncesinde “... Teklif ile talep edilenler, fiillerin kendilerine aklen rücu eden vasıflardır; yoksa şer‘î hükümler aslen fiillere ait vasıflar değildir...”⁸⁹ “Taalluk ettiği şeye izafe edilen hüküm, o şeyde sabit bir vasıf değildir, dolayısıyla “Şarap içmek haramdır.” hükmünden, tahrîmin “şarap içme” fiilinin zâtî sıfatı olduğu anlamı çıkartılamaz. Nitekim zaruret halinde şarap içmenin vâcib olduğuna hükmedilebilmektedir. Oysa her iki durumda da fiil aynı fiildir. Bu yüzden de bir fiilin haram olarak nitelendirilmesi, nehye taalluk etmesindedir; vâcib olarak nitelendirilmesi ise emre taalluk etmesindedir.”⁹⁰

Şer‘î hüküm konusunu “*el-Mușasfa*” isimli eserinde oldukça sistematik bir formda ele almış olan Gazzâlî (öl. 505/1111) bu eserinde hükmü hocası Cüveynî’nin tanımına benzeyen ifadelerle, “Şer‘in mükellef fiillerine taalluk eden hitâbından ibarettir.” şeklinde tanımlamış ve bu tanımdan önce kullandığı “bize göre” kaydıyla, kendisinin de Eş‘arî mezhebindeki şer‘î hüküm anlayışının takipçisi olduğunu belirtmiştir. Bu hüküm anlayışına göre haram, bir insan fiili hakkında “onu terk edin, yapmayın (اتركوه ولا تفعلوه)” denilmesidir; vâcib, “onu yapın, terk etmeyin (افعلوه ولا تتركوه)” denilmesidir; mübah ise “dilerseniz yapın, dilerseniz terk edin” denilmesidir. Dolayısıyla, zikri geçen emir ve nehiylerin

88 İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü’l-Telhîs fi Usûli’l-Fıkıh*, thk. Abdullâh en-Neybâlî- Şebbîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2007), 1/152.

89 Cüveynî, *Kitâbü’l-Telhîs*, 1/151.

90 İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkıh*, tk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/8.

yani “Şâri’in hitâbı”nın mevcut olmadığı yerde hüküm yoktur.⁹¹ Aklın, eşya hakkında değerlendirme (tahsin, takbih) yapamayacağını, nimet verene şükretmeyi icâb edemeyeceğini, şer’in vürûdundan önce fiillerin hükümsüz kalacağını söyleyen Gazzâlî’nin bu düşünceleri⁹² kendisinden sonra telif edilen Eş’arî fıkıh usûlü eserlerinde de aynıyla yer bulmuş ve şer’î hüküm bu eserlerde de mutlak surette Şâri’in hitâbına yani dine izafe edilmiştir. Nitekim Eş’arî değer kuramında, “maksada uygunluk veya uygunsuzluk”; “övgüyü veya kinamayı gerektirmek” ve “kolaylık veya zorluk” anlamlarıyla çeşitli insan fiillerini ve durumları nitelendirmek için kullanılan hüsün ve kubuh esas itibariyle eşyanın zâtında yani kendisinde mevcut değildir; bu değerlendirmeler onlara izâfe edilmektedir.⁹³ Hüsün ve kubuh insan fiillerine şer’î anlamda izâfe edilmesinin yani fiiller hakkındaki şer’î takdirin kaynağı ise akıl değil dindir.⁹⁴ Dolayısıyla şer’î hüküm, Allah’ın mükellef fiillerine taalluk eden hitabıdır.⁹⁵ Gazzâlî’nin “Şâri’in hitâbının mevcut olmadığı yerde hüküm yoktur.”⁹⁶ ifadesi yahut *Muhtasarı’l-Müntehâ* şârihlerinden İcî’nin (öl. 756/1355) “O’nun hükmünden başka hüküm yoktur.”⁹⁷ ifadesi ve Eş’arî alimlerin buna benzer tüm yargıları, onların aksiyoloji/değerler kuramı (etik) temelli hukuk tartışmalarında Mu‘tezilî hukuk düşüncesine karşı geliştirdikleri kelâmî tavrın açık beyanlarıdır.⁹⁸

5.1.1.3. *Mâtürîdî- Hanefî hukuk düşüncesinde şer’î hüküm:*

Başlığın ilişkili olduğu konuya geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır. Klasik İslam hukuku düşüncesinde şer’î hükmün/hukukun kaynağı dindir. Dolayısıyla, bir müslüman hukukçunun şer’î hükme ulaşmada ilk başvuracağı kaynak *Şâri’in hitabı*dır ve buna Mu‘tezile de dâhil olmak üzere İslam dinine intisap iddiasında bulunan hiçbir fırka muhalefet etmemiştir.⁹⁹ İhtilâf, Şâri’in hitâbının şer’î hükme ulaşmada tek kaynak sayılıp sayılamayacağı

91 İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* (Bulak: Matbaa-i Emîriyye, 1322), 1/55.

92 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/55.

93 İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarı’l-Müntehâ*, tsh. Ahmet Ramiz (by. Hasan Hilmi Rizevî Tab’ı, 1307), 1/69-70; Ebu’l- Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el- İcî, *Şerh alâ Muhtasari’l-Müntehâ*, tsh. Ahmet Ramiz (by. Hasan Hilmi Rizevî Tab’ı, 1307), 1/70.

94 İcî, *Şerh alâ Muhtasari’l-Müntehâ*, 1/70.

95 İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarı’l-Müntehâ*, 1/79.

96 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/55.

97 İcî, *Şerh alâ Muhtasari’l-Müntehâ*, 1/79.

98 Fıkıh usûlü alimlerinin şer’î hüküm tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Altaş, *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz’î Hüküm Teorisi*, 34-56.

99 Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 111.

meselesinde ortaya çıkmış, söz konusu mesele ise, iki grup mütekellim usûlcüyü yani Mu‘tezilî usûlcülerle Eş‘arî usûlcüleri karşı karşıya getirmiştir. Peki bu meselede aynı asrın (hicrî 5-6. yy.) Mâtürîdî/Hanefî usûlcülerinin yaklaşımı ne olmuştur? Onların şer‘î hüküm hakkındaki düşünceleri nelerdir? Bu sorulara aşağıdaki bilgiler ve tespitler ışığında cevap aranacaktır.

Ebu’l-Hüseyn el-Basrî ile aynı asırda yaşamış olmakla birlikte ondan farklı bir ilim havzasında (Mâverâünnehir) yetişmiş Debûsî (öl. 430/1039), Serahsî (öl. 483/1090) ve Pezdevî (öl. 482/1089) gibi Hanefî usûlcülerin fıkıh usûlü eserlerinde adı konulmuş muayyen bir şer‘î hüküm tartışması yer almamaktadır. Bu durumu isimleri geçen hukuk teorisyenlerinin (fukahâ usûlcüler) usûl yazım yöntemleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak bu alimlerden yarım asır sonra telif edilmiş olan fıkıh usûlü eseri *Mizânü’l-Usûl*’de bütünüyle Mâtürîdî kelâm doktrini öne çıkartan bir şer‘î hüküm açıklamasına rastlamaktayız. Fukahâ yöntemi de denilen klasik Hanefî usûl geleneğinden farklı olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) kelâm düşüncesine dayalı mütekellim bir yaklaşımla kaleme alınmış bu eserin müellifi Alâüddin es-Semerkandî’nin (öl. 539/1144)¹⁰⁰ hükmü kelâmın temel tartışma konularından birisi olan sıfatlar (tekvin) meselesi bağlamında Şârî’in hitabıyla ilişkilendirdiği görülmektedir.¹⁰¹ Fakat biz biliyoruz ki, Mâtürîdî kelâmcılar da Mu‘tezilî kelâmcılar gibi hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Öyleyse Hanefî usûlcüler niçin şer‘î hükmün kaynağı meselesinde Mu‘tezilî kelâmcılardan farklı bir yerde konum almışlardır? Bu sorunun cevabı, hüsün ve kubhun, hükümlerin fiillere taallukunu istilzâm edip etmeyeceği meselesindeki ihtilâfa gizlidir.

Şöyle ki Mu‘tezile, hüsün ve kubhun, şer‘î hükümlerin fiillere taallukunu gerektireceğini, (istilzâm), daha açık bir ifadeyle aklın tek başına fiillerle şer‘î hükümler arasında alâka kurabileceğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre akıl-insan davranışları hakkındaki takdir yeteneğiyle (tahsîn, takbîh)- şer‘î ahkâmın kaynağıdır (menât). Vücûb, nedb, ibâha, hürmet ve kerâhet gibi şer‘î hükümlerde aklın asıl idrâk konusu ise fiillerdeki maslahatlar ve mefsetetlerdir. Zira fiillerin hüsün ve kubhu, maslahat ve mefsetete tabidir. İşte Mu‘tezile hükümleri bu bakış açısıyla açıklamış ve demişlerdir ki: “Bir insan fiilinin ediminde yarar

100 Alâüddin es-Semerkandî’nin tepitiyle Hanefî alimler usûl eserlerini şu iki farklı yaklaşımla telif etmişlerdir: 1- Fûru’ ve usûl ilimlerini şahsında birleştiren, şer‘î ve aklî ilimlerde derin bilgi sahibi, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin eserleri ile onun hocaları ve talebelerinin yazdıkları eserler. 2- Nasların zahirinden hüküm elde etmeyi gaye edinmiş, fıkha meyilli usûlcüler tarafından telif edilmiş eserler. Bk. Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü’l-Devha’l-Hadise, 1984), 1-3. Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*’ünü ilk yaklaşımla, metinde adı geçen diğer Hanefî alimler ise usûl eserlerini ikinci yaklaşımla telif etmişlerdir.

101 Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 17-19.

(maslahat), terkinde zarar (mefsedet) varsa, o fiil vaciptir, adâlet gibi. Ediminde yarar olup da terkinde zarar olmazsa, o fiil menduptur, ihsan gibi. Bunların aksine, bir fiilin ediminde zarar (mefsedet) varsa, o fiil haramdır, zulüm gibi. Ediminde zarar olmayıp terkinde fayda varsa o fiil mekruhtur. Bir fiilin ne ediminde ne de terkinde herhangi bir fayda yahut zarar söz konusu değilse, bu tür fiiller mübahtır.” Mâtürîdî alimlere gelince, onlar bu meselede esas olarak ikiye ayrılmışlardır. Buna göre Mâtürîdî-Hanefî alimlerin bir kısmı hüsün ve kubhun mutlak biçimde şer’î hükümlerin fiillere taallukunu gerektirmeyeceğini öne sürmüş,¹⁰² bir kısmı ise Şâri’in hitâbının olmadığı yerde aklın ancak ‘marîfet-i ilâhiye’ nin vücûbuna hükmedebileceğini savunmuşlardır.¹⁰³ Kısacası Mâtürîdî/Hanefî hukuk düşüncesinde -genel bir tespitle- insan fiilleri hakkındaki şer’î takdir yetkisinin Şâri Teâlâ’ya ait olduğu kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Bu kabul, Mâtürîdî/Hanefî hukuk düşüncesini, Eş’arî kelâmcıların inşa ettiği hukuk düşüncesine yaklaştırıyor gibi görünmekle birlikte, söz konusu düşünce spesifik olarak çözümlendiğinde, Hanefî hukuk düşüncesinin özgün bir yapı olarak temâyüz ettiği fark edilmektedir. Nitekim Hanefî hukukçular, Mâtürîdî hikmet anlayışına istinat eden bir meşruiyet zemininde akılcı bir hukuk düşüncesi geliştirmişlerdir. Bu düşünce ve hatta Mâtürîdî değer kuramı, asıl itibariyle bahsedilen hikmet anlayışına dayandığından, burada Mâtürîdî hikmet anlayışının mahiyetini izah etmek yerinde olacaktır.

Alemde hiçbir şeyin sebepsiz ve hikmetsiz olarak varlık sahasına çıkmadığını düşünen Mâtürîdî kelâmcılara göre, Allah-u Teâlâ hem varlık alanındaki eşyayı hem de din alanındaki hükümleri çeşitli sebeplere bağlamış ve şer’î hükümleri, ilâhî hikmetin gereği olarak kulların genel maslahatlarına tabi kılmıştır. Allah’ın fiillerinde, emir ve nehiyelerinde çeşitli hikmet ve maslahatlar bulunduğunu;

102 Mehmed Seyyid Bey, onların bu görüşleri hakkında -İbnü’l-Hümâm’ın tahkiki ile- şu açıklamaları yapmıştır: “Bunlar diyorlar ki, hüsün ve kubuh, hükmün sübutunu istilzam etmez. Hükme istihkakı istilzam eder. Hüküm istihkakı ise hükmün sübutunu gerektirmez. Cenâb-ı Hakk’ın insanları şer’î hükümlerle mükellef tutmaması caizdir. Zira teklifin yokluğu, Allah hakkında kötü (kabih) bir şey değildir. Özetle, hüsün ve kubuh genel, şer’î hüküm ise özel (bir meseledir.) Genel in sübutundan özel in sübutunun gerekmeceği hükmü ise teemmüle muhtaç değildir. Bunun içindir ki, şeriat varit olmadıkça şer’î hükümler sabit olmaz.” Bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 126, 129-130.

103 Bu alimlere göre, Şâri’in hitâbının bulunmadığı yerde, Cenâb-ı Hakk’ın vahdaniyetine ve sıfat-ı kemalîyesine iman vacip; küfür ve yalan, zulüm, sefeh gibi kabih fiillerin Cenab-ı Hakk’a isnâdı haramdır. Bu alimler, söz konusu bahiste (mârifet-i ilâhiye) aklın şer’î hükmü idrake yeterli olduğunu, diğer insan davranışlarının şer’î hükümlerini idrâk meselesinde ise aklın aciz olduğunu kabul etmişlerdir. Bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 126, 129-130.

104 İnsan fiilleri hakkında değer yargıları üretme kabiliyetinden hareketle akla, insan fiilleri hakkında şer’î takdir yetkisi verilip verilemeyeceği problemi (Mehmed Seyyid’in ifadeleriyle, ‘Hüsün ve kubuh, ahkâmın ef’âle taallukunu istilzâm eder mi etmez mi? Meselesi) hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 126-131.

dolayısıyla Şâri'in hitâbının hikmet ve maslahatla gerekçelendirilebileceğini (talil) kabul eden Mâtürîdî alimlerin bu düşüncesi, Hanefî hukuk düşüncesinin akılcı bir yönde gelişmesine imkân sağlamıştır. Burada akılcılıkla kast edilen yöntemsel akılcılıktır ve işihisan bu anlamda Hanefî hukuk aklını en iyi ifade eden kavramdır.¹⁰⁵ Fıkıh usûlü tarihinde uzun tartışmalara ve ayrıntılı açıklamalara konu olmuş bu yöntemi kısaca tanımlamak gerekirse işihisan, yeni bir hukuk problemini hali hazırdaki normun gösterdiği hüküm dışında farklı bir hükümle çözüme bağlamaktır. Ancak bir hukukçunun bunu yapabilmesi için şekilci/lâfızcı muhakemenin ötesine geçmesi gerekmektedir. İşte Mâtürîdî hikmet anlayışı buna imkân sağlamış ve Hanefîler, 'hukuk aklı' olarak isimlendirilebilecek teşriî dirayet sınırını genişleterek hikmet/maslahat esaslı muhakemelerde bulunmuşlardır.

SONUÇ

Bir kültür ürünü, beşerî bir olgu olarak tezahür eden, dolayısıyla da toplumsal gruptan devlet ve siyasete, dilden felsefeye ve ahlâktan dine kadar birçok kültür ögesiyle irtibat halinde olan hukuk söz konusu tabiatı nedeniyle farklı şekillerde anlaşılmış ve farklı izah biçimlerine konu olmuştur. Buna göre, hukuku fiilî bir vakıa olarak gören pozitivist/realist ve normativist düşünürler onu ya insanın somut biyolojik varlığıyla ya sosyo-ekonomik ilişkilerle ya da normun pozitif varlığı ile temellendirerek açıklamışlar; hukuku bir değerler kümesi olarak gören idealist hukukçular ise onu akla yahut sezgiye ya da dine isnat ederek açıklamışlardır. Fakat nasıl açıklanırsa açıklansın hukuk genellikle sosyal olgu boyutu, değer boyutu ve norm boyutuyla karakterize edilmiş ve normlar hukukun yapı taşı ve ona varlık kazandıran ana unsur olarak düşünülmüştür. Dogmatik/norm cihetiyle şer'î hükümlerden oluşan İslam hukukunun klasik dönemde nasıl açıklandığı sorusunu bu teorik çerçeve dahilinde cevaplandırmak gerekirse, İslam hukuku kelam alimleri tarafından hüsün-kubuh (iyi-kötü) probleminin belirleyici olduğu aksiyolojik bir zeminde dine isnat edilerek tanımlanmıştır. Bu tanım yaklaşımında Eş'arî hukuk düşünürleri hukuk olgusunu bütünüyle dine (Şâri'in hitabına) dayandırmış, Mu'tezilî hukuk düşünürleri ise hem dine ve hem de -dinin otoritesi altında- akla dayandırmışlardır. Mâtürîdî/Hanefî hukuk düşünürleri insan fiilleri hakkındaki hukukî takdir yetkisinin Şâri Teâla'ya ait olduğunu kabul etmiş olmakla birlikte, Şâri'in hitâbından hüküm elde edilmesi,

105 Hanefî hukuk düşüncesini nitelendirmek için kullanılan 'akılcılık' vasfı burada yöntemle ilişkilendirilmiş olmakla birlikte, bu akılcılığı hukukun kaynaklarıyla (tarikleriyle) ilişkilendirmek de mümkündür. Nitekim Mâtürîdî hukuk düşüncesinde, Muhammed b. Abdülhamid el- Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/ 1157) gibi, akli fıkıhın tarikleri/asılları yani hükmün kaynakları içinde ilk sırada zikreden Mâtürîdî alimler olmuştur. Bk. Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usul*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Kâhire: Mektebet-ü Dâri't- Tûrâs, 1992), 10.

başka bir söyleyişle dini kaynaklardan hukuk üretilmesi meselesinde Mâtürîdî *hikmet* anlayışına istinat eden bir meşruiyet zemininde kısmen akılcı bir hukuk düşüncesi ortaya koymuşlardır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürrü'l-hükkâm şerh-u Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2017.

Altaş, Rahime. *İslam Hukuk Düşüncesinde Vaz'î Hüküm Teorisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2021.

Aral, Vecdi. “Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi ile Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 39/1-4 (1973), 305-351.

Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 7. Baskı, 2012.

Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 3. Baskı, 2012.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Beccaria, Cesare. *Suçlar ve Cezalar Hakkında*. çev. Sami Selçuk. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2013.

Can, Cahit. *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Baskı, 2011.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fıkıh*. thk. Abdullâh en-Neybâlî - Şebbîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2. Baskı, 2007.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*. tlk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1997.

Çağlı, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. 2 Cilt. İstanbul: İÜHF Yayınları, 1963.

Çeçen, Anıl. "Hukukta Norm ve Adalet". *AÜHF Dergisi* 32/1-4 (1975), 71-115.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün Kubuh". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.

Del Vecchio, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1. Baskı, 1940.

Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 10. Bası, 1990.

Farabî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Basım, 2021.

Gazzâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak: Matbaa-i Emîriyye, 1. Baskı, 1322.

Gözübüyük, Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 32. Bası, 2010.

Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 8. Baskı, 2009.

Hirş, Ernest. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. çev. Selçuk Baran Veziroğlu. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 3. Baskı, 2001.

İbn Hâcib. *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tsh. Ahmet Ramiz. 2 Cilt. Hasan Hilmi Rizevî Tab'ı, 1307.

İcî, Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerh alâ Muhtasari'l-Müntehâ*. tsh. Ahmet Ramiz. 2 Cilt. Hasan Hilmi Rizevî Tab'ı, 1307.

Krichmann, Julius Hermann V. “İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği”.
çev. Coşkun Üçok. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (1949),
181-212.

Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım
(İstanbul: Akademi Yayınları, 2011).

Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı,
1988.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefi Anthropologi*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi
Yayınları, 1971.

Öktem, Niyazi - Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*.
İstanbul: Der Yayınları, 5. Basım, 2012.

Özbilgen, Tarık. *Eleştirel Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. 2 Cilt. İstanbul: İ.Ü.
Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971.

Özcan, Mehmet Tefik. *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol*. İstanbul: On İki
Levha Yayıncılık, 2. Baskı, 2012.

Özcan, Mehmet Tefik. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: On İki Levha
Yayıncılık, 5. Baskı, 2012.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 7.
Basım, 2015.

Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-
Usûl fi Netâici'l-Ukûl*. nşr. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü'd-
Devha'l-Hadîse, 1984.

Seydişehrî, Mahmut Esat bin Emin. *Tarih-i İlm-i Hukuk*. Ankara: Yetkin
Yayınları, 2012.

Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2003.

Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*. nşr. Muhammed
Zeki Abdülber. Kâhire: Mektebet-ü Dâri't-Türâs, 1. Baskı, 1992.

Yıldırım, Celal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 18. Basım, 2014.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Fıkıhî ve Tasavvufî Bilginin Bütünlüğü Çerçevesinde Sûfi Bir Fakih Olarak Gazzâlî¹

*Ghazali as a Sufi-Faqih within the Context of the Integrity
of Fiqh and Sufi Knowledge*

Abdurrahman ELİK

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü Temel İslam Bilimleri,
ceziri25@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5415-3366.

Hana ALMAVAS

Dr. Öğr. Üyesi,
Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili
ve Belagati Anabilim Dalı,
hanaaharami@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6309-7944.

Cilt/ Issue: 3/1, 113-142

Geliş Tarihi: 15.10.2022

Kabul Tarihi: 03.12.2022

Atf: Elik, Abdurrahman-Almavas, Hana.
"Fıkıhî ve Tasavvufî Bilginin Bütünlüğü
Çerçevesinde Sûfi Bir Fakih Olarak
Gazzâlî". *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1
(Nisan 2023), 113-142.

Dipnot: Abdurrahman Elik-Hana Almavas
"Fıkıhî ve Tasavvufî Bilginin Bütünlüğü
Çerçevesinde Sûfi Bir Fakih Olarak
Gazzâlî", *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1
(Nisan 2023), Sayfa.

1 Bu makale Abdurrahman Elik'in
Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri İslam
Hukuku Bilim dalında, Dr. Öğretim Üyesi
Hana Almavas danışmanlığında hazırladığı
"Gazzâlî'de Fıkıhın Tasavvufî Boyutu" adlı
yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ÖZ

İslam ilim tarihinin ilk dönemlerinde itikadî, amelî ve tasavvufî esasları da mündemiç bir şekilde anlaşılan fıkıh ilmi zaman içinde ibâdât ve muâmelâta dair konularla sınırlandırılarak sistemleşmiştir. Fıkıhın ibâdât ve muâmelât konularına indirgenmesinin ortaya çıkardığı sorunlara karşı birtakım sûfiler tarafından çözüm aranmıştır. Fıkıhî ilk dönemdeki kuşatıcı anlamına yeniden irca girişimi içinde olan alimler arasında Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ortaya koyduğu eserler müstesna bir yere sahiptir.

Nizamiye medresesinde müderrislik görevini ifa ederken düştüğü şüphe hali ve sonrasındaki hakikat arayışında felsefe, kelam ve Bâtûnîlik hakkında yoğun ilmi çalışmalar gerçekleştiren Gazzâlî, bu disiplinlerde aradığını bulamadığını ifade ederek müderrislik vazifesini bırakmış ve tasavvufa meyletmiştir.

Şüphe hali ve hakikat arayışı neticesinde ilim anlayışında önemli değişimler geçiren Gazzâlî, epistemolojisinde tasavvufî bilgiyi üst bir konuma yerleştirmiştir. Gazzâlî tasavvufî bakış açısıyla ele aldığı fıkıh zemininde büyük bir ihya ve tecdit hareketine başlamış, fıkıhla tasavvufu birleştirerek İslam dünyasında tasavvufa dair çekincelerin izalesinde büyük bir role sahip olmuştur.

Bu çalışmada Gazzâlî'de fıkıhın tasavvufî boyutu işlenerek onun sûfi-fakih kişiliği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Bilgi, Fıkıh, Fakih, Tasavvuf, Sûfi.

ABSTRACT

In the early periods of the history of Islamic science, the science of fiqh was understood to include the principles of aqid, practice and tasawwuf. However, it developed over time by being limited to matters related to worship and deeds.

Some sufis sought solutions to the problems caused by the reduction of fiqh to the subjects of worship. The works of Ghazali (d. 505/1111) have a special place among scholars who want to return fiqh to its original meaning.

While he was working as a professor in the Nizamiye madrasah, Ghazali, who had doubts, carried out intensive scientific studies on philosophy, theology and Bâtnism. Then, stating that he could not find what he was looking for in these disciplines, he left his duty as a professor and turned to Sufism.

Gazzâlî, who has undergone significant changes in his understanding of science as a result of the state of doubt and the search for truth, has placed mystical knowledge in a high position in his epistemology. Ghazali started a great ihya and tajdid movement by considering the fiqh from a mystical point of view. By combining fiqh and tasawwuf, he played a major role in eliminating the reservations about Sufism in the Islamic world.

In this study, the sufi dimension of fiqh in Ghazali was studied and his sufi-faqih personality was tried to be revealed.

Keywords: Ghazali, Knowledge, Fiqh, Faqih, Sufism, Sufi.

EXTENDED ABSTRACT

Fiqh and tasawwuf, as two important disciplines of the Islamic scientific tradition, are branches of science that complement each other. While Fiqh deals with the outward conditions of worship and treatment, Tasawwuf deals with the esoteric conditions of these worships and actions. The field belonging to these two disciplines, which were intertwined in the early periods, was separated over time and started to be handled separately, with the training of specialists in both disciplines and the giving of independent works.

Some sufis sought solutions to problems such as moral disintegration and secularization caused by the separation of fiqh from tasawwuf and belief and the narrowing of meaning in fiqh. Among these scholars, the works of Ghazali (d. 505/1111) have an exceptional place.

Ebu Hamîd Muhammed al-Ghazali one of the important personalities of the XIIth century, was educated in madrasahs from an early age and became the head teacher in the Nizamiye Madrasah, the most important madrasah of the period. While Ghazali had a superior place in the fields of fiqh, morality, the method of fiqh, logic and theology, questions about the truth of what he encountered led him to a new search. At this point, Ghazali was closely interested in esotericism, theology, and philosophy, and could not find what he was looking for in these sciences, which he had mastered enough to write both descriptive and critical

works. As a result of this situation, Ghazali, who turned to Sufism, stated that he finally found the truth he was looking for in Sufism.

Gazzâlî, who has undergone significant changes in his understanding of science as a result of the state of doubt and the search for truth, has placed mystical knowledge in a high position in his epistemology. Ghazali started a great *ihya* and *tajdid* movement by considering the *fiqh* from a mystical point of view. By combining *fiqh* and *tasawwuf*, he played a major role in eliminating the reservations about Sufism in the Islamic world.

In Ghazali, *madrasah* and *dervish lodge*, mind and heart, transport and inspiration are intertwined. Appearance and *batin*, wording and meaning, *sharia* and truth, *fiqh* and mysticism present a unity that cannot be imagined without the other. This unity is not in the form of two equal parts of each other, but in the form of self-shell, inner-external relationship, and in al-Ghazali, content is always more important than form. Meaning comes before words. Intention is more valuable than action. However, Ghazali never neglects the apparent, inferential knowledge. This attitude of Ghazali, which prioritizes Sufism without neglecting *fiqh*, also allows us to define him as a *sufi faqih*.

In many of Ghazali's works, which he wrote after his inclination to Sufism, it is seen that he directly deals with mystical subjects or interprets different subjects from a mystical point of view. For example, while he had works in which he dealt with the outward aspects of *fiqh* issues in the previous periods, in his later works he began to interpret the *fiqh* practices from a mystical point of view. As stated above, Ghazali followed a reunifying and reconciling path between these two disciplines, which were whole in the early periods but later separated.

Ghazali establishes a close relationship between worship, which constitutes an important part of the science of *fiqh*, and the principles of *aqaid* and Sufism. While dealing with the subjects of worship, he also emphasizes the subjects of faith and morality.

According to Ghazali, worships that pay attention to their mystical *adab* gain spirit and meaning by getting rid of formality. As a result of worshiping with faith and sincerity, the manifestations of Allah's attributes and names are discovered and a certainty is attained in faith.

In his works, al-Ghazali makes good moral-based comments on matters such as marriage, shopping, work, *halal-haram*, eating and drinking, hospitality, social relations and rights, as well as on worship. Ghazali brings rich expansions by associating these issues with basic mystical concepts such as *riyadah* and

mujadala.

Gazzâlî's stance against worship and the narrowing of the meaning of fiqh, which is understood at the formal level by moving away from the dimension of benevolence, and the mystical views he proposes as a solution maintain their currency in today's world where secular understanding is widespread. Ghazali's mystical interpretations have the potential to shed light on the research made to understand religion correctly, live and solve current problems. These mystical interpretations of Ghazali are also of great resource value for researchers.

In this article, the mystical interpretations of Ghazali on fiqh in her works will be examined and the reconciliatory aspect of Ghazali between these two disciplines will be tried to be revealed.

GİRİŞ

İslam ilim geleneği Kur'ân merkezli gelişim göstermiştir. Kur'ân-ı Kerim ile onu tefsir ve tebyin eden hadis-i şeriflerin korunup aktarılması ve anlaşılmasına yönelik çabalar ilk dönemden itibaren yoğun bir şekilde sürmüştür. Bu çabalar zaman içinde çeşitli ilim dallarının ortaya çıkmasına ve her bir dalda mütehasısların yetişmesine vesile olmuştur. Bidayette bir bütün ve öz halindeki bilgi, bahse konu uzmanlaşmayla beraber ayrılmış, cüzler halinde incelenerek yer yer birbirinden tamamen kopmaya başlamıştır. Bu kopuş birtakım sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Fıkîh ve tasavvuf ilimleri de mezkûr durum neticesinde ortaya çıkarak sistemleşen ilim dallarındandır. İlimlerin bu şekilde ayrışmasının ortaya çıkardığı problemlere karşı bazı alimlerin yeniden bütüncül okuma denemeleri yaptığı, fıkîh ve tasavvuf özelinde bu iki ilmi birbirine yeniden yakınlaştırmaya çalıştığı çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur.¹ Bu alimlerin en önemlileri arasında gösterilen Gazzâlî ve onun ortaya koyduğu eserler İslam ilim geleneği açısından müstesna bir konumda yer almıştır.²

Hakikat arayışı ve dinî ilimlerin ihyası amacıyla çıktığı yolda Gazzâlî, dönemin fıkîh ve kelam alimleriyle Müslüman filozoflara yönelik çeşitli açılardan eleştirilerde bulunduğu gibi kendisini de derin sorgulamalara tabi tutmuş, özeleştiri ve muhasebelerde bulunmuştur. Kelam ve fıkîh alimlerine yönelik eleştirileri, nazarî bilgi sınırları içinde kalmak, şekilcilik ve öze inememek üzerinde yoğunlaşan Gazzâlî'nin Bâtınileri³ de aklî bilgiden uzaklaşıp sadece sezgiye dayanmaları açısından eleştirdiği görülmektedir.⁴ İlimleri sadece zahirî yönü ile ele alanları “dünya alimleri” olarak, zahir-batın bütünlüğü ile değerlendirenleri ise “ahiret alimleri” olarak niteleyen Gazzâlî, bu itibarla ifrat ve tefrit arasında itidalli bir yol izleme çabası içinde olmuş, akıl ile kalbi, şeriat

1 Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 155-157.

2 Bedri Gencer, “Gazzâlî'nin Vizyonu İhyâ'nın Misyonu”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2012) 1/472; Bünyamin Korucu, “Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de Küllî Fıkîh Vizyonu” *AKADEMİKAR Dergisi* 9 (Aralık 2020), 12-19.

3 Ayrıca Haşşâşîyye, İsmâiliyye, Melâhide ve Seb'iyye olarak da isimlendirilmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Avni İlhan, “Bâtuniyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190.

4 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyân yayınları, 2017), 41-101.

ile tarikatı birleştirici bir yorum geliştirmiştir.⁵

Gazzâlî'nin tasavvufa yönelişinden sonra kaleme aldığı birçok eserinde ya doğrudan tasavvufi konuları ele aldığı ya da farklı meseleleri tasavvufi açıdan yorumladığı görülmektedir. Örneğin önceki dönemlerde fikhî konuları zahirî yönüyle ele aldığı birden fazla eseri bulunurken daha sonra İhya'u 'ulumi'd-dîn gibi eserlerinde yaşadığı dönemde fikhın bir anlam kayması yaşadığını, fikhî konuların sadece dünyaya bakan zahiri yönüyle işlendiğini, batınının ve asıl kastedilen manaların görmezden gelindiğini ifade ederek fikhî pratikleri tasavvufi bakış açısıyla yorumlamaya başlamış, zahir ve batın bütünlüğü içinde ele almıştır. İlk dönemlerde iç içe olup sonradan ayrılan bu iki disiplini yeniden birleştirici ve uzlaştırıcı bir yol izlemiştir.⁶

Zahir-batın, şeriat-tarikat gibi ayrımlarda Gazzâlî öz olarak gördüğü batına, tasavvufa daha önem verse de istidlali bilgiyi ve şeriatı da ihmal etmez, özün korunması için kabuğa muhtaç olduğunu belirtir. Gazzâlî'nin fikhî/şeriatı ihmal etmeksizin tasavvufu/hakikati önceleyen bu tutumu onu sûfi-fakih olarak tanımlamamıza da olanak sunmaktadır.

Bu çalışmada Gazzâlî'nin bir sûfi-fakih olarak takdimi hiç kuşkusuz onun diğer yönlerinin yok sayıldığı anlamını intaç etmemektedir. Bu takdim onun bir fakih olarak başladığı ilim yolculuğunun sonunda tasavvufta karar kılması; epistemolojisinde tasavvufi bilgiye üstün bir değer atfederek fikhî konuları tasavvufi boyutuyla ele alması; tasavvufu fikhla mezcederek şerî' zeminde tutması ve dolayısıyla tasavvufa dair endişelerin giderilmesine büyük katkı sunması; ferdî ve içtimai alanda başlattığı büyük ihya ve tecdit girişimine "tasavvufi nazarla ele aldığı fikhın" zemin oluşturması; her birinde yetkin konumda bulunduğu diğer ilim dallarını dünyevi ilimler olarak tanımlarken tasavvufi şartlarına uyularak ifa edilen amelleri konu edinen ve geniş anlamıyla fikhî karşılayan muamele ilmini ahiret ilmi olarak görmesi gibi birçok sebepten kaynaklanmaktadır.

5 Murat Şimşek, "Gazzâlî'ye Göre Fikhın Dünyeviliği Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 177-178; Gencer, "İhyâ'nın Misyonu", 472-474 ve 479.

6 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau 'Ulumid'Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/83.

1. SÛFÎ BİR FAKİH OLARAK GAZZÂLÎ

Hüccetü'l-İslâm lakabıyla tanınan Muhammed b. Muhammed, 450 hicri yılında Tûs şehri yakınında doğduğu⁷ Gazale Köyüne nispetle (tek z harfiyle) Gazzâlî,⁸ yün eğirerek satan (yuğazzilu's-sûf) babasının mesleğine nispetle ise Gazzâlî olarak meşhur olmuştur. Ebu Hâmid künyesiyle de tanınan⁹ Gazzâlî küçük yaşlarından itibaren ilimle iştigal etmiş, Nizamiye Medreselerinde eğitim görek¹⁰ yine bu kurumda müderrislik görevini de ifa etmiştir.¹¹

Gazzâlî'nin ilmi çalışmaları bize onun ilk zamanlarda daha çok fıkîh ve kelim ilimleriyle ilgilendiğini göstermektedir. Nitekim Gazzâlî'nin yazdığı ilk eseri olarak fıkîh usûlüne dair el-Menhûl fi'l-usûl adlı kitap zikredilmektedir.¹²

Fıkîh usulüne dair eserleriyle bu alanda kendinden çokça bahsettiren Gazzâlî'nin fûrû fıkha dair yönü ise ihmâl edilegelmiştir. Oysaki fıkîhin fûrû meselelerine ait eserleri¹³ Şâfiî fıkîhına kaynaklık edecek derecede önemli eserlerdir.¹⁴

Fıkîh ve tasavvufa dair ortaya koyduğu eserleriyle bu ilimlerdeki yetkinliğini ispat eden Gazzâlî, bu iki ilim dalını usta bir şekilde mezcedebilmiş önemli şahsiyetlerdendir. Küçük yaşlarından itibaren zahiri ilimleri tahsil eden Gazzâlî, gençlik çağlarından itibaren müderrislik yapmış, dönemin en önemli eğitim kurumu olan Nizamiye medreselerinde birçok talebe yetiştirmiştir. Bağdat Nizamiye medresesindeki görevi sırasında fıkîh, kelim, felsefe gibi ilimlerin

7 Tacuddîn ebu Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Halou - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî 1388/1968) 6/193.

8 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Bidâyetü'l-hidaye*, tah. Abdulhamid Muhammed ed-Derviş (Beyrut: Dar Sader, 1998), 12.

9 Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/489.

10 Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2. Basım, 2017), 185-192; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlim Kapısı* çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 10.

11 Gazzâlî, *İlim Kapısı*, 10-11; Rızâeddin bin Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, Haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 26.

12 Yunus Apaydın, "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî", *Ebu Hâmid Muhammed el- Gazzâlî (1058-1111)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988), 37.

13 Bu eserlerden biri olarak *el-Vecîz*'in Şâfiî fıkîhindeki önemi ve sonraki eserler üzerindeki etkisi hakkında bir çalışma için bk: Fatma Çakır, *Gazzâlî'nin el-Vecîz Adlı Eserinin Şâfiî Fıkîhindeki Yeri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

14 Bilal Aybakan, "Gazzâlî'nin Fıkîh İlmine Katkısı", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Ekim 2011 İstanbul*, (2012), 379-384.

hakikat arayışında yeterli olmadığını fark etmiştir.¹⁵ Bu sebeple tasavvufa¹⁶ dair araştırmalara başlayan Gazzâlî, araştırmaları sonucunda sûfler hakkında “Onların hallerine öğrenmekle değil ancak bizzat yaşayarak ve insana özgü vasıfları değiştirerek ulaşılabileceğini anladım.” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁷

Tasavvuf imine dair araştırmaları sonucunda tasavvufun teoriden ziyade pratiğe dayalı bir hâl ilmi olduğunu ifade eden Gazzâlî, kendine yönelik başlattığı muhasebe ve sorgulamalar sürecinde geçirdiği birtakım psikolojik ve fizyolojik hastalıklar¹⁸ sebebiyle müderrislik görevini terk ederek bir tür inziva hayatı yaşamaya karar vermiştir. Gazzâlî’nin on yılı aşkın sürecek uzlet, halvet, riyazet ve mücâhede temelli hayatı pek çok eser meydana getirmesine de vesile olmuştur.¹⁹

Gazzâlî’nin inziva döneminde kaleme aldığı en meşhur eserlerinden biri olan İhyâu ‘ulumi’ d-đîn fikhî konulara tasavvufi boyutlar kazandırması itibariyle özel bir konumu haizdir. Fıkıhın zahirine dair yazdığı birçok eserinden sonra kaleme aldığı İhyâu ‘ulumi’ d-đîn, Gazzâlî’nin fıkıha yönelik nihai bakış açısının tasavvufi pencereden olduğunu göstermekte ve onu sûfi bir fakih olarak tanımlamamıza da olanak sunmaktadır.

Felsefe, kelim, mantık gibi alanlarda ciddi eserleri ve etkileri olan ve hakikat arayışında mezkûr ilimleri derinlemesine inceleyen Gazzâlî’nin sûfi kimliğinin baskınlığı ve nihayetinde tasavvufta karar kıldığını tasavvufi eserleri dışında da görmek mümkündür. Nitekim Mişkâtü’l-envâr’daki vahdet-i vücud anlayışını yansıtan görüşlerini²⁰ fıkıh usûlüne dair son zamanlarında yazmış olduğu²¹ meşhur eseri el-Mustasfâ’da da ifade etmektedir.²²

15 Çağrı, “Gazzâlî”, 13/489.

16 Ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/119-126; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 18-333.

17 Gazzâlî, *el-Munkız*, 130-131.

18 Gazzâlî, *el-Munkız*, 139.

19 Çağrı, “Gazzâlî”, 13/492.

20 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014), 120-124.

21 Abdurrahim Güzel, “Gazzâlî’nin Hayatı ve Eserleri”, *Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111)*. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988), 18.

22 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 77.

Gazzâlî'nin zaten yeterli fikh eserleri varken İhyâu 'ulumi'd-dîn ve Kimyâ-yı Saâdet gibi tasavvufî eserlerinde fikhî konuları yeniden ele almasının bir sebebi de tasavvufa meyilden sonra fikhin bir anlam daralmasına maruz kaldığını fark etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu farkındalığın bir yansıması olarak Gazzâlî, İhyâu 'ulumi'd-dîn'de fikhî meseleleri zahir-batın bütünlüğü içinde inceleyeceğini kaydetmektedir.²³ Yaşadığı dönemde fikhin sadece dünyaya bakan yönüyle ele alındığını ifade eden Gazzâlî'nin ilk asırdaki anlayışa atıfla verdiği fikhî tarifi onun tasavvufî bakışını göstermesi açısından dikkate şayandır. Gazzâlî Asr-ı Saadette fikhin nefsin kusurlarını bilmek, bütün gücüyle ahirete yönelmek, kalpte Allah korkusunun galebe çalması gibi manalarda anlaşıldığını aktarmakta, fikhin ilk asırdaki geniş anlamından uzaklaşarak zahiri hüküm ve fetvalara indirgenmesini eleştirmektedir.²⁴

Fikhin yaşadığı anlam daralmasını Gazzâlî öncesi sûfîler de eleştirmiş fikhî ilk dönemdeki geniş anlamına yeniden döndürmeye çalışmışlardır.²⁵ Kendinden önceki mutasavvıfların izini takip eden Gazzâlî, fikhî muamele ve mükâşefe ilimleriyle yeniden ikame edip Sünnî fikhî anlayışının daralmaya ve dünyevileşmeye başladığı bir dönemde fikhî düşüncüyü yeniden harekete geçirecek bir revizyona gitmiştir.²⁶

Gazzâlî'de insanın nihai hedefi marifetullahı elde etmektir. Marifetullahın elde edilmesi ise tasavvufî gelenekte öncelikle marifetu'n-nefs'in elde edilmesine bağlanmıştır. Bu açıdan Gazzâlî'nin fikhî revizyonu fikhî bir yönüyle Ebû Hanîfe'nin tarifindeki geniş anlama irca girişimi olarak da değerlendirilmiştir.²⁷

Ebû Hanîfe'nin tanımının “min ciheti'l-'amel” ifadesiyle kayıtlanması, fikhin şeriati bütünüyle kapsayıcı ve genel olarak “ilm”e karşılık olarak kullanılan manasının sadece amelleri karşılayacak şekilde daraltılmış olduğunun en açık göstergelerindendir. İlk dönemlerde fikhî diğer bütün ilimleri kapsayıcı şekilde kullanılmakta diğer ilimler adeta onun ferleri olarak anlaşılmaktaydı . Örneğin kelamın “kişinin inanç bakımından lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi”, daraltılmış anlamıyla fikhin “kişinin davranışlar bakımından lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi”, tasavvufun “kişinin duyu bakımından lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi” olarak tanımlanabilmesi Ebû Hanîfe'nin tarifindeki kapsayıcılığı ve ilmin diğer dallarına ait tanımların bu kapsamlı

23 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/83.

24 Gazzâlî, *İlim Kapısı*, 142.

25 Başer, *Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, 155-157.

26 Gencer, “İhyâ'nın Misyonu”, 472.

27 Korucu, “Küllî Fikhî Vizyonu”, 12-14.

tanıma konulmuş özel kayıtlarla meydana getirildiğini göstermektedir.²⁸ Nitekim Gazzâlî İhyâu ‘ulumi’ d-dîn’de manası değiştirilmiş ilimler içinde fikhî da saymakta ve fikhin bütünüyle manasını kaybetmiş olmasa da anlam daralmasına uğradığını kaydetmektedir.²⁹

Şafîî bir fakih olarak Gazzâlî fûrû fıkha dair görüşlerinde her ne kadar mezhep dahilinde kalmışsa da fikhin bizatihi kendisi açısından Ebû Hanife’nin fikhî vizyonunu takip ettiği ifade edilmektedir.³⁰ Ancak Gazzâlî’nin yaşadığı dönemde oldukça genişleyip sistemleşen ilim dallarının yeniden fikhî üst başlığı altında inşası mümkün olmamıştır. Bu nedenle Gazzâlî, ilmî disiplinleri yapabildiği kadar bütüncül bir nazarla ele almış, fikhî konuları tasavvufî ve itikadî yorumlarla destekleyerek yeniden ikame etmiştir.³¹

Gazzâlî’nin bütüncül okuma denemesi ve yeniden inşa çabası İhyâu ‘ulumi’ d-dîn ve onun özeti mahiyetindeki Kimyâ-yı Saâdet’te açıkça görmek mümkündür. Nitekim İhyâ, dönemin bilimsel, etik ve siyasî çürümelerine karşın bütüncül nazarla kaleme alınmış bir ilmihal karakteristiği arz etmektedir.³² Keza Kimyâ-yı Saâdet’in konu dizilimine baktığımızda Gazzâlî’nin bu eserine “kendini tanımak/ma‘rifertu’n-nefs” ve “Allah’ı tanımak/marifetullah” ile başladığı, buna müteakip akaid, ibadetler ve kalbin amellerini işlediği ve işlediği her konunun tasavvufî boyutunu da izah ettiği görülmektedir.³³ Gazzâlî’nin konuları bu şekilde tasnifi aynı zamanda onun sûfî-fakih kimliğini de açıkça yansıtmaktadır. Gazzâlî’nin fikhî konulara dair tasavvufî yorumları kendi eserlerinden hareketle bu çalışmanın ikinci bölümünde sunulmuştur.

Sûfî bir fakih olarak Gazzâlî’de akıl-kalp, medrese-tekke, nakil-keşf/ilham iç içedir. Zahir ile batın, şeriat ile hakikat, fikhî ile tasavvuf biri olmadan öbürü düşünülemeyecek bir bütünlük arz etmektedir.³⁴ Ancak sûfî-fakih kişiliğinin bir yansıması olarak Gazzâlî’de içerik her zaman şekilden, öz kabuktan, mana

28 Korucu, “Külli Fikhî Vizyonu”, 14-19.

29 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau ‘Ulumid’Dîn*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1426/2005), 41.

30 Korucu, “Külli Fikhî Vizyonu”, 20.

31 Gencer, “İhyâ’nın Misyonu”, 472.

32 Gencer, “İhyâ’nın Misyonu”, 464.

33 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, “*Kimyau’s-sa’âdet*”, *Mecmuatu resâili İmam el-Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed, (Kahire: Mektebetü’t-Tevfikîyye, ty.), 448 vd.

34 Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensipten*, çev. Abdulhalık Duran, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 47.

lafızdan, gaye vesileden daha değerli görülmektedir.³⁵

Yoğun fikrî ve amelî gayretler neticesinde tasavvufta karar kılan ve bu alanda çeşitli eserler veren Gazzâlî, tarikat ile şeriatı yeniden birbirine yaklaştırmış, ibâdât konuları başta olmak üzere fikhî pratiklere dair tasavvufî yorumlarıyla Cibril Hadisi³⁶ olarak meşhur olmuş hadis-i şerifte ortaya konan iman-İslam-ihsan bütünlüğünü kurmaya çalışmıştır. Gazzâlî'nin bu çabaları neticesinde tasavvufun meşruiyetine yönelik çekinceler ortadan kalkmış, her ne kadar yer yer bazı muhalif sesler çıkmışsa da Gazzâlî ve sonrasındaki sûfîlerin güçlü etkisi kırılmadığından dolayı tasavvuf nazârî ve amelî yönleriyle Ehl-i Sünnet içinde hüs-nükabul ile karşılanarak varlığını sürdürmüştür.³⁷

Gazzâlî tasavvufta yönedikten sonra kendisi başta olmak üzere toplumun ilmî, içtimai, ahlakî ve siyasi açılardan aksayan yönlerine yönelik eleştirel bir anlayışıyla hareket etmiştir. Bilhassa ilmî, itikadî ve ahlakî alanda toplumsal bir dönüşüm gerçekleştirmek adına yaşadığı dönemden itibaren başlayarak günümüze kadar etkisini sürdürecektir büyük bir ıslah, ihya ve tecdit projesini hayata koymuştur.³⁸

Sûfî bir fakih olarak Gazzâlî'nin gayesi gayrı İslamî gördüğü düşünce ve uygulamaların Müslüman toplumda yayılımının önüne geçmek, halkı zararlarından korumak böylece ilk devirde yaşanmış saf İslam anlayışını yeniden ihya etmektir.³⁹ Ancak Gazzâlî ilk dönemdeki yaşayışı sadece aktarmakla yetinmek yerine yeniden formüle edip ikame etme yoluna gitmiştir.⁴⁰

35 Uludağ, "Bir Mutasavvıf Olarak Gazzâlî" *Diyanet İlmî Dergi* 47/3, 52; Gazzâlî'nin mutasavvıf kimliğine dair ayrıntılar için ayrıca bk: Hasan Şahin, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111) 14 Mart 1988 Kayseri*, (1988), 87-100; Ömer Faruk Altıparmak, "Gazali ve Tasavvuf", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 231-238.

36 Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyeti'l-Ma'lumat (b.y.: Daru Te'sil 1433/2012) İman, 37; 6; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyeti'l-Ma'lumat (b.y.: Daru Te'sil 1435/2014), İman, 1.

37 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Nur Metafizîği (Mişkâtü'l-Envâr)* çev. Asım Cüneyd Köksal, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 12-13; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1991), 8 ve 91.

38 Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, 91; Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat arayışı ve Tecdid Arasında", *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 289-325.

39 Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, 91.

40 Bedri Gencer, "İhyâ'nın Misyonu", 1/472.

2. GAZZÂLÎ'DE FIKHİN TASAVVUFÎ BOYUTU

Gazzâlî'nin sûfi-fakih kişiliği onun fikhî konulardaki tasavvufî yorumlarında açık bir şekilde görülmektedir. Bu itibarla Gazzâlî'nin fikhin ibâdât ve muamelât konularındaki tasavvufî yorumları ilerleyen kısımda değerlendirilecek, Gazzâlî'de fikhin tasavvufî boyutu ve onun sûfi-fakih kişiliği yansıtılmaya çalışılacaktır.

2.1. Gazzâlî'de İbadetlerin Tasavvufî Boyutu

Gazzâlî, fikh ilminin önemli bir kısmını oluşturan ibadetler konusunda zahir-batın, şekil-mana bütünlüğünün bulunması gerektiğini savunmakta, zahiri yönüyle ifa edilen ibadetlerden maksadın hasıl olabilesini bâtını yönüne de riayet edilmesine bağlamaktadır.⁴¹ Aşağıda Gazzâlî'nin temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac ile alakalı tasavvufî yorumları alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

2.1.1. Gazzâlî'de Temizliğin Tasavvufî Boyutu

Gazzâlî'nin temizlik konusundaki tasavvufî görüşlerini incelediğimizde onun temizliği biri hadesten ve necasetten temizlenmek olmak üzere toplam dört mertebede ele aldığını görmekteyiz. Uzuvarı haramlardan koruyarak günahlardan temizlemek, kalbi riya, kibir, haset gibi manevi hastalıklardan temizlemek,⁴² sırrı⁴³ masivadan temizlemek ise temizliğin diğer mertebelerini oluşturmaktadır.⁴⁴

Gazzâlî'ye göre temizlikte asıl olan son üç mertebede zikrettiği manevi temizliktir. Bununla beraber Gazzâlî şeriatın bir emri olan zahiri temizliğin de ihmal edilmemesi gerektiğini vurgular. Ona göre zahiri temizlik gözle görüldüğü ve nefsin hoşuna gittiği için yapılması kolaydır, rağbet edeni çoktur. Ancak azaları haramlardan korumak, günahlardan kaçınmak, kalbi manevi hastalıklardan arındırıp yerine güzel huyları yerleştirmek, Allah'tan başkasına gönlünde yer vermemek gibi bâtını temizlik ise dışarıdan görülmez, nefse ağır gelir ve rağbet edeni azdır. Oysaki kişi dışını ne kadar temizlese de içi temiz olmadığı sürece nasslarda övgüyle zikredilen temizlerden olamaz.⁴⁵

2.1.2. Gazzâlî'de Namazın Tasavvufî Boyutu

Gazzâlî namaz hakkındaki tasavvufî yorumlarını İhyâu 'Ulumi'd-Dîn başta

41 Uludağ, "Bir Mutasavvıf Olarak Gazzâlî", 54.

42 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensipten*, 47.

43 Sır: Tasavvufta kalp ve ruh gibi manevi latifelerden biri olarak görülür.

44 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: A. F. Meyan (İstanbul: Bedir yayınları, ty), 107-108; a.mlf., *İhyâ*, 148.

45 Gazzâlî, *İhyâ*, 148; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, 108.

olmak üzere Kimyâ-yı Saâdet, el-Erba'in fi Usûli'd-Din, el-Bidâyetu'l-Hidaye gibi eserlerinde serdetmektedir.⁴⁶

Gazzâlî namazın tasavvufî boyutu bağlamında huşû⁴⁷ haline büyük önem atfetmektedir. Namazın şart ve rükünlerinin tasavvufî boyutunu aktarmadan önce huşû ve huzur hali hakkında izahatta bulunmaktadır. Nitekim o namazda kalbin huşû içerisinde bulunmasını namazın en önemli şartlarından biri olarak görmekte⁴⁸ namazın direği olarak zikretmektedir.⁴⁹

Gazzâlî'ye göre ayet-i kerimeden⁵⁰ de anlaşılacağı üzere namazdan maksat Allah'ı anmak/hatırlamaktır. Gaflet zikrin zıddıdır. Dolayısıyla gafilane bir namazda Allah Teala'yı hatırlamak mümkün olmadığı için huzur ve huşû hali de elde edilemez. Nitekim Kur'an-ı kerimde Allah'ı anmanın emredildiği ayette gafillerden olmaktan nehiy edilmiştir.⁵¹ Gazzâlî'nin bu bağlamda istidlâlde bulunduğu ayet-i kerimelerden biri ise sarhoşlukla alakalı olarak “ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın”⁵² mealindeki ifadeleri içeren ayettir. Burada Gazzâlî ilgi çekici bir bağlantı kurarak dünyevi emel ve arzulara ait düşünceler ve vesveselere dalıp adeta dünya sarhoşu olan ve ne dediğinden gafil kimseleri de aynı kategoriye sokmaktadır. Ayette sarhoşun namazdan nehiy edilmesi “ne söylediğini bilmemek”ten kaynaklanmaktadır. Gafil tıpkı sarhoş gibi olup namazda ne dediğinden hatta kaç rekât kıldığından bihaberdir.⁵³

Namazı bir münacat olarak gören Gazzâlî, gafilane sözleri münacat olarak değerlendirmemekte ve bu görüşünü mezkûr ayetler dışında çeşitli rivayetler ve akıl yürütmelerle ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵⁴ Gazzâlî'ye göre namazın kabul edilme ihtimali bâtını şartlarına riayet edilebilmesiyle doğru orantılıdır. Buna

46 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/435-460; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, 125-130; a.mlf., *Dinde Kurk Prensiptir*, 45-165,

47 Allah'ın huzurunda bulunduğu bilinci ve ona duyulan saygının bir tezahürü olarak ibadetleri eda ederken sükûnet ve tevazu halinde olmak. Ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Şener, “Huşû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 28/422-423.

48 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/435

49 Gazzâlî, *el-Bidâyetu'l-hidaye*, 85.

50 bk. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), Taha, 20/14. “Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. Bana kulluk et; beni anmak için namaz kıl.”

51 el-A'râf, 7/205. “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.”

52 en-Nisâ, 4/43.

53 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/435-436.

54 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Saadet Yayınevi, ty.), 93-97; a.mlf., *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1/437-438.

binaen namaz ihсан şuuru ile, Allah'ı görüyormuşçasına ikame edilmelidir.⁵⁵

Gazzâlî namazın genelinde huşû haline ek olarak birçok bâtnî şart olduğunu ifade etmekte ve bunları “huzur-u kalp, tefekkür, tazim, heybet, recâ ve hayâ” olmak üzere altı başlıkta toplamaktadır.⁵⁶

Huzur-u kalp ile Gazzâlî, namazda okunan ayet ve duaların ve yapılan işin düşünülmesini, kalbin bunlar dışındakilerden korumasını kasteder. Tefekkür ne dediğini anlamak ve düşündürmektir. Bu da ancak huzur-u kalp sağlandıktan sonra meydana çıkabilir. Bu iki şarttan sonra ise Allah'a karşı saygı anlamında tazim ortaya çıkar. Huzur-u kalp ile ne denildiğinin bilincinde olunarak üzerinde tazim ile durulduğunda saygıyla karışık bir korku hali olan heybet hali meydana gelir. Bir diğer manevî şart olarak Recâ ise kişinin ibadetinin kabul olunacağına dair ümidini, Allah'tan mükâfatını ummasını ifade eder. Hayâ hali utanmak demek olup ibadetteki eksik ve kusurlarının farkına varılmasından neşet etmektedir.⁵⁷

Gazzâlî'ye göre asl olan ve her mümine yakışan bu altı hale uygun bir şekilde namazını eda etmektir. Ancak birtakım zahiri ve bâtnî manilerin kalbi kuşatması kişinin mezkûr manevî hallerden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Gazzâlî'ye göre namazın tasavvufî boyutuyla ikame edilmesinin nihai engeli ise dünya sevgisinden doğan arzu, istek ve emellerdir. Dolayısıyla gaffletten kurtularak, huzur, huşû vb. hallerle namaz kılmak ve böylece namazın hakikatine ermek kalpten dünya sevgisini tamamen çıkarmakla mümkün olmaktadır.⁵⁸

Namazın genelinde sahip olunması gereken bu altı bâtnî edepten sonra Gazzâlî namazın farzlarının zahiri şekil şartlarını izah ettiği yerlerde tasavvufî boyutlarını da vurgulamaktadır.

Ezan kıyamet günü yapılacak davetin dehşetini hatırlatmalıdır. Ezana icabet etmek, râğbet ve sevinçle karşılamak kıymette kişiye beşaret ve kurtuluş olacaktır.⁵⁹

Taharet ve setr-i avret şartları sağlanmaya çalışılırken, bedenın kirlilerinden yıkanmakla, kusurlarından örtünmekle zahiren gizlenmek mümkün olsa da kulun özündeki/kalbindeki kusurları Allah'tan gizleyemeyeceği düşünölmelidir. Bu halden nedamet duyulmalı, tövbe ve istiğfarla ilahi huzura çıkılmalıdır.⁶⁰

55 Gazzâlî, *el-Bidâyetü'l-hidâye*, 78.

56 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/440-441.

57 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/441.

58 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/445-447.

59 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, ty), 127.

60 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/449.

İstikbal-i kıblede zahiren Kabe'ye dönüldüğü gibi manen de kalp ile Allah'a dönülmelidir.⁶¹ Yüzün kıbleye dönmesi için nasıl ki diğer diğer yönlerden yüz çevirmek gerekiyorsa, namazda Allah'a dönmek için de kalbin mâsivâdan sıyrılması gerekir.⁶²

Kıyam, beden ve kalben Allah'ın huzurunda durmak demektir.⁶³ Kıyamda tevazu ile boyun bükülmeli ve kıyamet günündeki kıyam, ilahî huzurda verilecek hesap hatırlanmalıdır.⁶⁴

Gazzâlî namaza niyet bahsinde günah ve kusurlara rağmen yeniden münacat imkânı verilerek ilahî huzura kabul edinildiğinin düşünülmesi gerektiğini, mekruh ve müfsitlerden kaçınıp, Allah'ın rızasını umarak tam bir namaz kılmaya niyet edilmesi gerektiğini, yüce bir huzurda bulunduğu bilinciyle münacat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵

Gazzâlî iftitahteki tekbir sırasında dil ile "Allahu Ekber" demeyi yeterli görmez. Diliyle Allah en büyüktür derken kalbinde Allah'tan büyük gördüğü şeyler olan, nefsanî arzuları Allah'ın emir ve yasaklarına baskın gelen, Allah'tan ziyade nefesine itaat eden, nefisini ilah edinip büyüten kişi yalancıdır. İçiyse dışı bir olamayan münafıkların durumuna düşmüştür.⁶⁶ Dilin kalpten bağımsız bir şekilde Allah'ın büyüklüğünü ikrar etmesi kuru sözden öteye geçmediği gibi tövbe edilmediği taktirde kişiyi tehlikeli akıbetlerle de karşılaştırır.⁶⁷ Yine Gazzâlî'ye göre tekbir aynı zamanda Allah Teala'nın ibadete ihtiyacı olmadığını, aksine kullarının ona muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

Namazın bir diğer rükünü olan kıraat esnasında tefehhüme riayet edilmesi gerektiğini iftitahtaki duası ve Fatiha suresi üzerinden örneklerle aktaran Gazzâlî, daha sonraki ayet ve dualarda da anlam içeriğine göre tefehhüm ve tedebbürün gerekliliğini vurgulamaktadır.⁶⁹

Rükû ve secdelerdeki eğilmek ve yere kapanmak kalpteki huşû, heybet ve

61 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 127.

62 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/449.

63 Gazzâlî, *Ariflerin Yolu*, çev. A. Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2014), 76.

64 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 127.

65 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/451.

66 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 128.

67 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/451.

68 Gazzâlî, *Ariflerin Yolu*, 76-77.

69 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/451-455.

tevazu halinin dışavurumu olmalıdır.⁷⁰ Kişinin yüzünü herkesin gelip geçtiği topağa sürmesi, topraktan gelen insana aslını ve yeniden oraya döneceğini hatırlatmakta ve böylece de tevazu halinin zirve noktasını oluşturmaktadır.⁷¹ Tespih ve teşehhütte de okunan duaların anlamına odaklanılmalı, örneğin kişi salavatı okurken Hz. Peygamberi kalbinde hazır bulundurarak muhatap almalı, verdiği selama Peygamber aleyhisselamin da karşılık vereceğini düşünmelidir.⁷²

Namazın bitiminde kişi kusurlarından dolayı namazının kabul olmamasından korkarak istiğfarda bulunurken bir yandan da Allah'ın sonsuz merhamet ve lütfuna güvenerek ibadetinin kabul edilebileceğinden ümit kesmemelidir. Böylece havf ve recâ dengesi sağlanmaya çalışılmalıdır.⁷³

Namazı canlı bir organizmaya benzeten Gazzâlî, niyet, ihlas ve huzur-u kalbi namazın ruhu olarak kabul eder. Kıyam, rükû, oturuş ve secdeleri namazın gövdesi ve uzuvları olarak tasvir eder. Kıraat tespih ve zikirleri namazın gözü, kulağı olarak ifade eden Gazzâlî, tefekkür ve tefekkürü ise işitme ve görme duyuları olarak zikretmektedir. Dolayısıyla ihlas ve kalp huzurundan yoksun bir namaz ölü, rükünleri eksik olan sakat, sünnet ve edeplerinden mahrum olan kerih, tefekkür ve tefekkürden uzak namaz ise kör ve sağır gibidir. Binaenaleyh böyle bir namaz Allah Teala'ya münacat ve onu tazim etmenin aksine onu hafife almak olacağı için kabul edilmeye layık değil ret edilmeye müstahak olacaktır.⁷⁴

Tasavvufî şart ve adabına riayet edilerek huşû, huzur-u kalp, tazim, tefekkür, haya, heybet, havf ve recâ gibi haller ile eda edilen namaz, kalbe ilahî nurların yansımına, eşyanın hakikatinin anlaşılmasına, rubûbiyet sırlarının keşfine vesile olmaktadır.⁷⁵

2.1.3. Gazzâlî'de Zekâtın Tasavvufî Boyutu

Sûfî bir fakih olarak Gazzâlî amellerde zahir-batın bütünlüğünü her fırsatta vurgulamaktadır. Namaz konusundaki görüşlerinde olduğu gibi zekâtın da tasavvufî yönü olduğunu ifade eden Gazzâlî, tasavvufî boyuttan yoksun olan zekâtın ruhunu ve hakikatini yitirerek suretten ibaret kalacağını ifade etmektedir. Ona göre zekâtın hakikati ve ruhu mesabesinde üç derece/mana bulunmaktadır.

70 Gazzâlî, *Ariflerin Yolu*, 81-82.

71 Gazzâlî, *Ariflerin Yolu*, 82; a.m.f., *İhyâ*, 1/458-459.

72 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 128.

73 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/459.

74 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 49-50.

75 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/459-460; Diğer bazı sûfîlerin namaza dair tasavvufî yorumları için bk. Süleyman Uludağ, *Hayata Sıfî Gözüyle Bakmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 43-58.

Zekâtın tasavvufî manalarının ilki Allah sevgisiyle ilgili olup kişinin sevgisinin ispatıdır. Allah'ı her şeyden çok sevdiğini iddia eden bir kul, onun uğruna malından infak ederek sevgisini göstermektedir. Sevginin çokluğu infak edilen malın miktarı, kalitesi ve temizliğiyle doğru orantılıdır.⁷⁶

Gazzâlî'ye göre zekâtın hakikatiyle alakalı ikinci mana cimriliğin yenilmesiyle ilgilidir. Ona göre cimrilik kalpte manevi bir necaset gibidir ve bu necasetin izalesi, kalbin tezkiyesi ancak malın infak edilmesiyle gerçekleşebilir. Bu itibarla zekât manevi bir arınma ve temizliktir. Allah yolundaki infak sırasında kalpte doğan sevinç ne kadar çoksa temizlik o derecede kuvvetlenmiş olur.

Zekâtın üçüncü tasavvufî manası/derecesi ise nimete şükürle ilgilidir. Mal bir nimettir ve her nimetin şükürü onu Allah yolunda kullanmakla gerçekleşebilir. Dolayısıyla ilahî bir ikram olan malın şükürü onu Allah için infak edip zekâtını vermekle gerçekleşebilir.⁷⁷

Mezkûr üç derece dışında Gazzâlî, zekât verilirken ve alınırken bazı bâtını adap ve inceliklere de riayet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Örneğin zekâtın verilmesinde acele edilmesi, Ramazan veya Zilhicce ayında verilmesi,⁷⁸ teşvik amacı varsa açıktan vermek, başa kakıp minnet altında bırakarak fakirin incitilmemesi, malın en iyisi, güzeli ve helalinden verilmesi,⁷⁹ güler yüzle tatlı bir üslupla infak edilenin çok görülmeden küçümsenmesi, zekâtın hayır yolunda kullanacaklara verilmesi⁸⁰ gibi şeyler zekât verilirken dikkat edilecek tasavvufî edeplerdendir.⁸¹

Zekâtı cimrilik hastalığının tedavisi için önemli bir ibadet olarak zikreden Gazzâlî, zekâtın açıktan verilmesi durumunda riya gibi daha kötü manevi hastalıklara sebep olabileceğini de hatırlatmaktadır. Gazzâlî bu durumu cimrilik akrebinden sakınırken, riya ve süm'a yılanını besleyip büyütme olarak ifade eder. Ayrıca zekâtı açıktan vermek ihtiyaç sahibini de rencide edebilir. Ancak Kur'an-ı kerimde gizli ve açıktan her iki türlü infak da tavsiye edildiği için zekât teşvik amacıyla açıktan verilebilir.⁸²

76 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/590-593; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, 144; a.mlf., *Dinde Kırk Prensi*, 59.

77 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 144; a.mlf., *İhyâ*, 1/593.

78 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/594.

79 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 145-150.

80 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/602-605; a.mlf., *Dinde Kırk Prensi*, 60-61.

81 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 145-150; a.mlf., *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1/594-605.

82 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/594-597; a.mlf., *Dinde Kırk Prensi*, 55-56. İlgili ayetler için bk.: el-Bakara 2/271; el-Fâtr 35/29.

Zekât verilirken malın sahibi değil emanetçisi olduğu unutulmamalı, muhtaç kimselerden bir teşekkürle dahi olsa karşılık beklenmemelidir. Aksine infak eden kişi fakire teşekkür etmeli, zekâtını almakla vazifesinin yerine getirilmesine, imtihanını geçmesine ve sevap kazanmasına vesile olarak kendisine iyilik ettiğini düşünmelidir.⁸³

Gazzâlî’de infak malın temlik edilmesiyle kayıtlı olamayıp daha geniş anlama sahiptir. Nitekim o, malı olmayanlar için de infak etme imkânı bahşedildiğini bildirmektedir. Gazzâlî hadis rivayetlerine dayanarak gönül alıcı bir sözün, fiili bir desteğin, haklı lehine konuşmanın, aracılık etmenin, selam vermenin, hasta ziyareti ve cenaze merasimlerine katılmanın da birer sadaka olduğunu kaydetmekte ve infak alanını muhtaç kimselerin faydasını gözetken her işe teşmil etmektedir.⁸⁴

Gazzâlî’ye göre zekât veren gibi zekât alanın da uyması gereken tasavvufî edepler bulunmaktadır. Zekât alan Allah Teala’nın kendisini çok mal ile uğraşma derdinden kurtararak yalnızca zatına yönelme imkânı verdiğini ve geçimini zenginlere yüklediğini düşünerek Allah’a hamd ve şükür, zekât verene de teşekkür etmelidir. Ayrıca zekât alan ihtiyacından fazlasını ve helal olamayanı almamalıdır.⁸⁵

2.1.4. Gazzâlî’de Orucun Tasavvufî Boyutu

Gazzâlî tasavvufî açıdan oruç için öncelikle iki özellikten bahseder. Buna göre oruç diğer ibadetler gibi aşikare olmadığı için ihlası elde etmek daha kolay olmaktadır. İkinci olarak da oruç nefsanî isteklerden uzak durmayı gerektirdiği için nefis terbiyesi ve şeytanla mücadelede çok önemli bir ibadet olmaktadır.⁸⁶ Orucu kemiyet açısından azdan çoğa olarak sadece Ramazan’da tutulan, her haftanın Pazartesi-Perşembe günleri tutulan ve gün aşırı tutulan Davud orucu olmak üzere üç sınıfa ayıran Gazzâlî keyfiyet açısından da orucu avamın, havasın ve ahasu’l-havasın orucu olarak üç kısımda incelemektedir.⁸⁷

Avamın orucu yeme-içme ve cinsel birliktelikten sakınmakla gerçekleşirken, havas avamın sakındıklarına ek olarak dil, el, göz, kulak vb. azalarını da haramlardan ve günahattan korur. Ahasu’l-havas ise her iki grubun sakındığı şeylerle beraber kalbini de Allah’tan başka her şeyden koruyarak oruç tutar. Öyle

83 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 57-59.

84 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 54-55.

85 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 150-151; a.mlf., *İhyâ*, 1/619-624.

86 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 62-64.

87 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 64-65.

ki Peygamberler, Sıddıklar ve mukarreblerden oluşan bu son sınıfın kalplerine Allah'tan başka bir şeyin gelmesi oruçlarının bozulmasına neden olmaktadır.⁸⁸

Oruç tutan kimse helal olan şeylerle iftar etmeye dikkat emelidir. Helal yemekten oruç tutup haram ve şüphelilerle iftar edenleri Gazzâlî bir bina yapmak isterken bir şehri yıkan kimseye benzetmektedir.⁸⁹ Ayet-i kerimede⁹⁰ maksadı takvaya ulaşmak olarak açıklanan bir ibadetin takvanın zıddı olacak şekilde haram ve şüphelilerden sakınmayarak ifasıyla bu ibadetin gayesine ulaşmak mümkün değildir.⁹¹

Gazzâlî'ye göre oruç şeytanın kötülüğe giden yollarını daraltır, gücünü zayıflatır. Bu ise az yemekle mümkündür. Dolayısıyla oruçlu olanın iftarda az yemeye dikkat etmesi gerekir. Gün boyu yiyeceği iki üç öğünlük yemeği iftara ertelemek, normal vakitlerde yemediği çeşitte yiyeceği iftar için hazırlamak oruçtan kastedilen manaya ulaşmaya engel olur.⁹² Oruçla vücudun hafiflemesi, şehvetin azalması, dinçleşmek ve gece namazlarına kalkmak kolaylaşır. Anacak iftar vakti çok ve çeşitli yiyecekler yemekle vücut ağırlaşır, şehvet artar, tembellik ve uyku çoğalarak gece namazlarına kalkmak ve hatta farzların edası dahi zorlaşır. Böylece oruçtan beklenen bu faydalara ulaşılamaz.⁹³

Oruç tutan kişinin riayet etmesi gereken tasavvufî şartların sonuncusu olarak Gazzâlî, iftardan sonra orucun kabul edilip edilmediği bilinmediği için havf ve recâ arasında bulunmayı zikreder. Bu şekilde tasavvufî edeplerine riayet edilerek tutulan oruç ruhu besler, kalpteki perdeleri kaldırır. Aksi halde sadece aç kalmakla bu faydalar elde edilemez. Melekût aleminin sırları Allah'tan başka her şey kalpten çıkmadıkça keşf olunamaz.⁹⁴

Avamın izah edilen tasavvufî şartlara uymaksızın sadece yeme-içme ve cinsel birliktelikten sakınarak tuttuğu orucu organlarını susuz bir şekilde ovalayarak abdest alan kişinin durumuna benzeten Gazzâlî için oruçtan gaye şehvetsiz melekler gibi olmak ve yaratılmışlardan müstağni olan Allah Teala'nın ahlakıyla ahlaklanmaktır.⁹⁵

88 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 660-661.

89 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 664.

90 el-Bakara 2/183.

91 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensi*p, 65.

92 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 664.

93 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensi*p, 66.

94 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 665.

95 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 667-668.

2.1.5. Gazzâlî'de Haccın Tasavvufî Boyutu

Gazzâlî, haccın Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olduğunu ifade etmekte, tasavvufî boyutu bağlamında adap ve esrarından bahsetmektedir. Buna göre temiz mal ve salih yol arkadaşları edinerek onlara cömert davranmak, alışverişten, münakaşadan, boş sözlerden, israf ve gösterişten sakınmak, Kur'ân'da belirtildiği üzere fisk, refes ve cidalden kaçınmak, yaptığı masrafları ve çektiği meşakkatleri ibadetinin kabulüne dair bir işaret sayarak sevinmek haccın edeplerindedir.⁹⁶

Haccın esrarı bağlamında ise Gazzâlî dört sırdan bahsetmektedir. Buna göre hac bir tür ruhbanlık, bir yönüyle cihat, Allah'ı sembolik olarak evinde ziyaret etmek ve ahiret yolculuğunun provasası mahiyetindedir.⁹⁷

Gazzâlî'ye göre kulluktaki en yüksek derece kalpte en ufak tereddüt hissetmeden emredilenin kayıtsız şartsız yapılmasıdır. Bu itibarla hac ibadeti, kulu bu en yüksek dereceye ulaştırabilecek potansiyele sahiptir. Çünkü tavaf, say, şeytan taşlama gibi hac menâsiki akılla anlaşılabilir, bunlar sırf Allah Teala'nın emri olduğu için ifa edilir. Gazzâlî'ye göre bu en saf kulluktur.⁹⁸

Hac kişiye Allah'a koşulsuz itaat etmeyi, ubudiyette akıl vb. manilere takılmamayı, karşısına çıkan engelleri aşmasının yollarını öğreten bir okul gibidir.⁹⁹

Gazzâlî'ye göre hac ahiret yolculuğu gibidir. Hacda amaç Kabe'ye varmak, ahiret yolculuğunda ise gaye Kabe'nin rabbine vasıl olmaktır. Kişinin sevdikleriyle helalleşip vedalaşması son nefesindeki ayrılığa benzer. Hacı adayı yolculuğu müddetince çürüyüp bozulmaya karşı dayanıklı azıkları edinerek çölde kendisini bekleyen zorluklara ve tehlikelere karşı nasıl hazırlanıyorsa ahiret yolculuğuna daha iyi bir şekilde hazırlanmalı ve kıyamet sahrasının çok daha çetin ve uzun olduğunu düşünmelidir. Orada gösterişe bulanmış ibadetlerin hemen bozulacak azıklar gibi olduğunu tefekkür etmelidir. Binekle yola çıkıp gitmek tabuta binip gitmeye benzer. Beyaz ihram beyaz kefeni çağırıştırır. Çölde karşılaşılan zorluklar Münker ve Nekir'in kabirdeki çetin sorgusuna, kabirdeki azabının dehşetine kıyas edilmelidir. Kişi öldüğü andan başlayarak kıyamete kadar tehlikeli geçitleri olan o manevî çölde rehbersiz yolculuk yapılamayacağını bilmeli ve orada ancak ibadetlerinin kendisine rehberlik ederek korkularından kurtarabileceğini düşünmelidir. Hacı adayı, eş, dost ve akrabalarından ayrıлып tek başına yolculuk ettiği gibi kabrinde de yalnız başına kalacağını hatırdan

96 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 66-71; a.mlf., *İhyâ*,1/ 747-756.

97 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 71-74.

98 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 172.

99 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 72-73.

çıkarmamalıdır. Hac yolcusu telbiyenin Allah'ın nidasına bir karşılık olduğunu idrak etmeli, hesap günü kendisine yönelik nidayı düşünmelidir.¹⁰⁰

Tavafi bir padişahın kapısında dönüp durarak ondan yardım beklemeye benzeten Gazzâlî,¹⁰¹ onu aynı zamanda bir nevi namaz gibi görür. Binaenaleyh namaza dair tazim, havf, recâ ve muhabbet gibi tasavvufî adap ve erkan tavaf sırasında da gözetilmelidir. Tavaf eden kulları Arş veya Beytu'l-Ma'mûr¹⁰² etrafında dönen meleklerle benzeten Gazzâlî, Kabe'yi zahiren tavaf etmenin kişiyi ilahî huzurdaki kalbî/manevî tavafa iletmesi gerektiğini vurgular.¹⁰³ Hacerü'l-Esved'i istilam etmek Gazzâlî'ye göre Allah ile yapılan bir ahit gibidir.¹⁰⁴

Safâ ve Merve tepelerini mahşer günü kurulacak iki gözlü mizana benzeten Gazzâlî, burada sa'y etmeyi mizanın hangi kefesi ağır gelecek diye bir bu gözüne bir öbür gözüne bakan kimsenin haline benzetir. Yine o, sa'y etmeyi günahattan kaçmaya da benzetmektedir.¹⁰⁵

Arafât vakfesi Arasat'taki duruşa benzer. Burada farklı topluluklardan müteşekkil insanların kalabalığı ve her birinin kendi rehberini takip ederek etrafında toplanması mahşer alanındaki kalabalığa, ümmetlerin kendilerine gönderilen peygamberleri ve önderleri etrafında toplanışına benzetilmektedir. Cemrelere taş atmakla kişi hikmetini kavrayamadığı bir şeyi sırf emri ilahî diye yapar ve ubudiyetteki teslimiyetini izhar ederek Hz. İbrahim'e benzer.¹⁰⁶ Yine taş atmak kötülöklere karşı mukavemeti ifade eder. Hac sırasında kesilen kurban nefsin kötü isteklerini öldürmek gibi olup¹⁰⁷ kurban kesmekle kişi ilahî emre itaat etmiş, Allah'a manen yaklaşmak için bir vesile edinmiştir.¹⁰⁸

Medine ziyareti esnasında Hz. Peygamber ve sahabelerin yaşantıları hatırlanmalı, Hz. Peygamber ve halifelerinin burada metfun olduğu bilinciyle hareket edilmeli, Resul-i Ekrem'in yanında sesin yükseltilmesinin dahi amellerin iptaline neden

100 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 173.

101 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 174.

102 Kur'an'da ismi geçen ve hadislerde yedinci semada bulunup meleklerin ziyaret ettiği bildirilen bir mabettir. bk. et-Tûr, 52/4; Buhârî, Bed'u'l-Halk, 6; Müslim, İman, 259 ve 264.

103 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 763.

104 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 764.

105 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 73; a.mlf, *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1/765.

106 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 174; a.mlf., *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 1/765-766.

107 Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 73.

108 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/766.

olduğu¹⁰⁹ düşünülerek bu kutsal mekânların edebine aykırı davranılmamalıdır. Resul-i Ekrem ve ashabını dünya gözüyle göremediği gibi ahirette de görmekten mahrum kalma endişesi taşınmalı, şer-i şerifin hürmetine aykırı davranmaktan dolayı ahiret gününde Hz. Peygamberle arasına manilerin bulunmasından korkulmalıdır (havf halî). Bununla birlikte dünyevi bir çıkar ve menfaat olmaksızın, imandan ve Resûlüllah'a olan sevgi ve iştiyaktan kaynaklanarak kutsal beldelerin ziyaret edildiği düşünülüp Cenabı Hakkın rahmetinden ümit kesilmemelidir (recâ halî).¹¹⁰

Gazzâlî'ye göre hac ibadetinin mezkûr tasavvufî boyutunu düşünmek kalbin amellerindedir ve haccı formel seviyede kalmaktan kurtarıp ve ona ruh katmakta, canlılık vermektedir.¹¹¹

2.2. Gazzâlî'de Muâmelâtın Tasavvufî Boyutu

İbadetlerin tasavvufî boyutuna dair derinlemesine yorumlarını gördüğümüz Gazzâlî fikhın bazı muâmelât konularında da tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin buradaki değerlendirmeleri evlilik, helal-haram, alışveriş, beşerî ilişkiler gibi konularda amellerin ahlakî yönü, riyazet, mücâhede, nefis terbiyesi gibi noktalarda yoğunlaşmaktadır.

2.2.1. Nikah Akdi ve Evlilik Hayatı

Nikah konusundaki ayet ve hadisleri zikrederek öneminden bahseden Gazzâlî'ye göre evlilik ahiret mutluluğuna götüren bir vesiledir. Bununla beraber Gazzâlî evliliğin faydaları olduğu kadar birtakım dezavantajları da olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, salih çocuklar yetiştirmek, akrabaları çoğaltmak, ev idaresi ve maişet temininde karşılaşılabilecek zorluklara katlanılarak nefisle mücadele etmek, helal yoldan şehveti teskin ederek haramdan korunmak gibi şeylere vesile olmasını evliliğin faydaları arasında saymaktadır. Evin geçimi sağlanamadığında haram kazanca yönelmek, hane halkının haklarını tam olarak karşılayamamak, servet biriktirme hastalığına yakalanıp dünyevileşerek ibadetlerden alıkonulmak, malları ve evlatlarıyla övünmek gibi durumları ise evliliğin tehlikelerinden saymaktadır.¹¹²

Gazzâlî'ye göre nefisle mücadele ve kalbi hastalıkların tedavisi için öncelikle kişinin kendi kusur ve hastalıklarının farkında olması gerekir. Yalnız başına veya

109 bk. el-Hucurât, 49/2.

110 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/766-767.

111 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 174.

112 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/60-94; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, 213-228.

iyi insanlarla beraber bulunan kimseyi tahrik edecek, sınyacak bir şey olmadığı için kişi kusur ve hastalıklarının farkına varamaz. Bu noktada Gazzâlî, nefis terbiyesi, mücâhede ve riyazet yolunu seçen salıklere sosyal hayata aktif katılımı ve özellikle evliliği tavsiye etmektedir. Gazzâlî evlilik nedeniyle karşılaşılan sıkıntılara sabretmeyi mücâhede ve riyazet olarak görmekte, ailesinin geçimi için çalışmayı ibadet olarak ifade etmektedir.¹¹³

Genel faydalarından dolayı evlenmenin faziletli oluşuna hükmedildiğini aktaran Gazzâlî, evlilik veya bekarlığın hangisinin hayırlı olacağını kişinin durumuna göre değişkenlik gösterebileceğini ifade eder. Buna göre manevi terbiye yolunun başındaki salıklar ve farz ibadetleri yapmak dışında manevi hali olmayanların nafiye ibadetler yerine riyazet amacıyla evlenmeleri kendilerine fayda sağlar. Ancak nefis terbiyesini bitirerek mükâşefe yolları açılmış kişilerin sadece riyazet maksadıyla evliliği tercih etmelerine gerek yoktur. Çünkü onlar evlilikten elde edeceklerinden daha fazlası ve yararlısını mükâşefe yoluyla elde ederler. Dolayısıyla kişi evlenme veya evlenmeme noktasında evliliğin avantaj ve dezavantajlarını karşılaştırmalı, dini ve ahireti için faydalı olanı tercih etmelidir.¹¹⁴

2.2.2. Çalışma Hayatı, Alışveriş ve Ticaret Ahlakı

Ahiretin mücazat ve mükafat yeri, dünyanın ise imtihan, çalışma, geçim sıkıntısı gibi zorlukların yaşandığı yer olarak yaratıldığını belirten Gazzâlî'ye göre dünyadaki çalışmaların ahireti kazanma niyeti taşıması gerekir.¹¹⁵ Çalışma açısından insanları üçe ayıran Gazzâlî, dünya meşgalesine kapılıp ahiretini unutanları helake duçar olarak görür. Bunların aksine bütünüyle ahirete yönelenleri ise fâizûn zümresine dahil eder. Bu ikisi arasında dünya-ahiret dengesini sağlayan itidal ehli kimseleri ise muktesid olarak niteler.¹¹⁶

Gazzâlî alışveriş ve ticarete şeklen hukuka uygun görülse dahi müşterinin zararına neden olan şeyleri haram olarak niteler. Ona göre Müslümanların sıkıntıya düşüp zarar görmesine neden olan her işlem Allah'ın lanetini mucip olup azaba sebep olmaktadır.¹¹⁷

Gazzâlî helal yollardan kazanma ve boş durmayarak çalışmanın önemine dair ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden nakiller yaparak ticaretin zahiri şartlarını açıkladıktan sonra ticari işlemlerde adalet ve ihsan ile hareket etmeye dair İhya'da

113 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/88.

114 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/88-92.

115 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 243-248.

116 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/159-160.

117 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 173.

müstakil birer bab açar. Ticarete adil olmak için malın kusurunu gizlememek, cimrilikten kaçınmak, daha fazla kazanma hırsına kapılmamak, yalan, hile ve aldatmadan uzak durmak gerekir.¹¹⁸

Alışverişte ihsan ile muamele etmeyi ise Gazzâlî altı madde ile açıklamaktadır. Müşteri muhtaç durumda olduğu için fazla para verse de normal fiyatından fazlasını almamak, fakirlerden alırken fazla para vermek, müşterileri için fiyatta indirim yapmak, kirlenmiş eski paraları da kabul etmek, veresiye satışta da peşin fiyatı uygulamak, borcu varsa vadesinde istenmeden ödemek, veresiye verdiği fakirlerden geri istememeye niyet etmek ticarete ihsan ile muamele etmeye dair örneklerdir.¹¹⁹

Helal yoldan kazanç elde etmek için ticaret meşru bir yoldur. Ancak ticaretle meşguliyet ahireti unutturacak ve dini sorumluluklarının terkine sebep olacak düzeye varmamalıdır. Gazzâlî ticaretle uğraşanların dinlerini muhafaza için bazı şartlara uyması gerektiğini ifade eder. Bu şartlar itikadın sağlam ve niyetin güzel olması, ticaret yaparken farz-ı kifaye olan bir amelle meşguliyet bilincinin olması, dünyevi pazarın uhrevi pazar yeri olan camilere gidişe engel olmaması, ibadeti camilere hasretmeyip işyerinde de Allah'ı zikretmekle meşgul olunması, sadece haramlardan değil şüpheli şeylerden de sakınılması, yapılan bütün ticari işlerin muhasebe ve murakabe edilmesi olmak üzere yedi tanedir.¹²⁰

Alışveriş ve ticarete adalet, ihsan ve dinin muhafazası olmak üzere üç esastan bahseden Gazzâlî, sadece adaletle iktifa edenleri salihler, adaletle beraber ihsan ile de muamele edenleri mukarrebînler, mezkûr üç esası da yerine getirenleri ise siddıklar olarak zikretmektedir.¹²¹

2.2.3. Helal Haram Hassasiyeti ve Yeme İçmedeki Edepler

Gazzâlî, haramlardan ve şüpheli şeylerden kaçınma açısından insanları İhyâ'da dört derecede¹²², Kimyâ-yı Saâdet'te ise beş derecede ele almaktadır.¹²³

İlk derecede dinen haram olduğu açık şeylerden kaçınmak vardır. Bu genel olarak tüm Müslümanların vera' seviyesi olup bu dereceden düşük olmak asi ve fasık olmayı muciptir. İkinci derecede salih insanlar bulunur ve bunlar

118 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/160-216.

119 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 248-251.

120 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 251-255; a.mlf., *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroglu, 2/217-227.

121 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/227.

122 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/245.

123 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 258.

şüphelilerden de sakınırlar. Üçüncü mertebedeki insanlar haram veya şüpheliye düşme korkusuyla mubahlardan da kaçınanlardır. Sıddıklar ise dördüncü derecede bulunur ve harama düşürme tehlikesi olmayan pek çok helalden de sakınırlar. Son seviyede ise mukarreb ve muvahhit kimseler bulunur ki bunlar Allah için olmayan her türlü şeyden kaçınırlar.¹²⁴

Gazzâlî'ye göre dini vecibeleri yerine getirmeye yardımcı olduğu için beslenmek de bir ibadettir. Salih amellerin işlenebilmesi ayet-i kerimede¹²⁵ de belirtildiği üzere helal ve temiz olanlardan yemeye bağlıdır. Bu amaçla yemenin göstergesi önünden kaçırılacak gibi oburca değil, ihtiyacı kadar helalinden yemektir.

Gazzâlî yeme içmeye dair gerek tek başınayken gerek misafirlik ve davetlerde uyulması gereken edepleri detaylıca izah etmektedir.¹²⁶ Yemek yemeyi ibadet olarak addeden Gazzâlî, yorumlarını da bu kabul gereği yapmakta, ikram edilen ve yenilen yemekte nefsanî zevkleri değil uhrevî kazancı öncelemektedir. Gazzâlî yemekten önce ellerin yıkanmasını namazdan önce alınan abdeste benzeter. Yerde yemek yemeği tevazu nişanesi olarak görür. Gazzâlî için sofrâ seferî hatırlatmakta, seferden de ahiret seferî ve o süreçte gerekli olacak takva azığı hatırlanmaktadır. Gazzâlî her ne kadar yer sofrasında yemek yeme taraftarı olsa da masada yemek yenilmesini de haram veya mekruh olarak görmez. Gazzâlî bu noktada usul-i fikihteki yetkinliğini gösterir. Ona göre masada yemek yenilmesi bir bidat dahi olsa mekruh olmaz, çünkü her bidat mekruh veya yasaklanmış değildir. Hatta zaman ve sebepler değiştiğinde bazı bidatler vacip hükmüne dahi yükselebilir. Yasaklanmış bidatler illeti devam eden şer'î hükümlere aykırı olan ve sünnete zıtlık teşkil eden bidatlerdir.¹²⁷

Yemek daveti konusunda Gazzâlî insanları maddî durumları açısından ayırmamak gerektiğini, yemeğe davet ve yemek davetine icabette zengin fakir ayrımı yapılmaması ancak dine aykırı şeylerin olduğu yerlere ise gitmemek gerektiğini ifade etmektedir. Gazzâlî, yemek öncesi, sonrası ve yemek esnasında uyulması istenilen birçok adabı aktarır. Ona göre yemeğin ibadete dönüşmesi açıklanan edelere uymaya bağlıdır. Edeplerine uyularak yenilen yemek salih ameller işlemeye ve ilahî rızaya vesile olacaktır.¹²⁸

124 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 258-262; a.mlf., *İhyâ*, 2/245-254.

125 el-Mü'minûn, 23/51. "Ey peygamber! Temiz olan şeylerden yiye güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı hakkıyla bilmekteyim"

126 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 201-212; a.mlf., *İhyâ*, 2/9-54.

127 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/11-12.

128 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 201-212; a.mlf., *İhyâ*, 2/9-54.

SONUÇ

Bir fakih olarak başladığı ilim hayatında Gazzâlî, kelam, felsefe ve Bâtınîlik üzerine yoğun mesai harcamış, nihayetinde ise tasavvufta karar kılmıştır. Gazzâlî, epistemolojisinde tasavvufî bilgiye üstün bir paye biçerek fikhî meseleleri tasavvufî bakış açısıyla değerlendirmiştir.

Tasavvufu fikhîla birleştirerek şeri‘ zeminde tutan ve bu vesileyle tasavvufa dair İslam dünyasındaki çekinceleri kaldıran Gazzâlî’nin gerek bireysel olarak kendi şahsında gerekse toplumsal çerçevede giriştiği büyük ihya ve tecdit hareketine “tasavvufî bakış açısıyla ele aldığı fikhî” zemin teşkil etmiştir.

Gazzâlî, her birinde önemli bir konumda olduğu ve birçoğuyla hayatının sonuna kadar ilgilenmeyi terk etmediği diğer ilimleri dünyevi ilimler olarak ifade etmesine karşılık tasavvufî edep ve şartlarına riayet edilerek yapılan amelleri konu edinen ve geniş anlamıyla fikhî karşılayan “muamele ilmini” ahiret ilmi olarak görmüştür.

Gazzâlî, fikhîn önceki dönemlerin aksine sadece dünyaya bakan veçhesiyle anlaşıldığını ve bu itibarla da bir anlam daralmasına uğradığını kaydeder. Fakihleri usûl ve fûrûa ait konuların zahiriyle ilgilenip batınını ve asıl maksatlarını ihmal etmekle eleştiren Gazzâlî, fikhîn zahirî hükümleri içeren yönünü reddetmeyip ilk asırdaki kapsayıcı anlamının aksine sadece zahirî fiillere ait hükümlere indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Eleştirdiği bu durumu düzeltmek adına İhyâu ‘ulumî’-d-dîn vb. kitapları kaleme alarak fikhî meseleleri zahir-batın bütünlüğü içinde sunmaya çalışmıştır.

Bir Şâfiî fakihî olmasına rağmen Gazzâlî’nin fikhî anlayışı, fikhî ilminin kapsamına dair görüşleri bakımından ve fikhî marifetu’n-nefsten başlayarak marifetullaha doğru giden bir çizgide ele alması açısından Ebû Hanife’nin küllî fikhî anlayışına benzetilmektedir. Gazzâlî’nin bu anlayışı aynı zamanda onun sûfi-fakih kimliğini de yansıtmaktadır.

Şeriat-tarikat, zahir-batın, şekil-mana ayrımında tercihini ikincilerden yana kullanan Gazzâlî bununla beraber her iki kavram grubunun bir bütünü parçaları olduğunu da vurgular. Gazzâlî’nin bu tercihi onun mutasavvıf kimliğinin fakih kimliğine baskın olduğunu göstermekte ve onu sûfi bir fakih olarak tanımlamamıza olanak sunmaktadır.

Gazzâlî, fikhî konuların önemli bir bölümünü teşkil eden ibadetler ile inanç esasları ve tasavvufî ilkeler arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. İbadet konularını işlerken iman ve ahlak konularını da vurgulamakta, ibadetlerde asıl kabul ettiği kalbin amellerine dair tasavvufî anlamda geniş yorumlar yapmaktadır. Bu itibarla

Gazzâlî iman-İslam-ihsan bütünlüğünü korumaya çalışmaktadır.

Gazzâlî'ye göre bâtnî adablarına riayet edilen ibadetler, manasız şekiller olmaktan kurtarılarak bir ruh ve anlam kazanır. İman ve ihsanla yerine getirilen ibadetler sayesinde elde edilen mükâşefe haliyle gaybî konular ve Allah Teala'nın sıfat ve esmasının tecellileri keşfedilir, imanda yakîne ulaşılır.

Eserlerinde ibadetler konusunda olduğu gibi nikah, evlilik, alış-veriş, çalışma, helal-haram, yeme-içme, misafirlik, sosyal ilişkiler ve haklar gibi muâmelâta dair konularda da güzel ahlak temelli yorumlarda bulunan Gazzâlî, bu konuları riyazet, nefis terbiyesi, mücâhede gibi temel tasavvufî kavramlarla ilişkilendirerek zengin açılımlar getirmektedir.

Gazzâlî'nin ihsan boyutundan uzaklaştırılarak formel seviyede anlaşılan ibadet ve muamelelere karşı duruşu ve çözüm olarak önerdiği tasavvufî görüşler güncelliğini korumaktadır. Gazzâlî'nin tasavvufî yorumları dinin doğru anlaşılıp yaşanması ve güncel problemlerin çözülmesi için yapılacak araştırmalara ışık tutabilecek potansiyele sahip olup önemli bir kaynak değer taşımaktadır.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

The authors contributed equally to the study.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1991.

Altıparmak, Ömer Faruk. "Gazali ve Tasavvuf". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 231-238.

Apaydın, Yunus. "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî". Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111). *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü (1988)*, 37-53.

Aybakan, Bilal. "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Ekim 2011 İstanbul*, (2012), 377-389.

Başer, Hacı Bayram. *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u s-Sahih*. nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyeti'l-Ma'lumat. 10 Cilt. b.y.: Daru Te'sil 1433/2012.

Çağrıncı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çakır, Fatma. *Gazzâlî'nin el-Vecîz Adlı Eserinin Şâfi Fıkıhındaki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Fahreddin, Rızâeddin b. İmam Gazzâlî. Haz. Leyla Yakupoğlu Boran. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Ariflerin Yolu*. çev. A. Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2014.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Dinde Kırk Prensiptir*, çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Bidâyetü'l-Hidaye*. tah. Abdulhamid Muhammed ed-Derviş. Beyrut: Dar Sader, 1998.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyân yayınları, 2017.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyau 'Ulumid'Dîn*. çev. Ahmed Serdaroglu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İlim Kapısı*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kalplerin Keşfi*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Saadet Yayınevi, ty.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. “Kimyau's-sa'âdet”. *Mecmuatu Resâili İmam el-Gazâlî*. thk. İbrahim Emin Muhammed. 448-457. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir yayınları ty.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Nur Metafiziği (Mişkâtü'l-Envâr)*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2017.

Gencer, Bedri. “Gazâlî'nin Vizyonu İhyâ'nın Misyonu”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (2012) 1/457-484.

Güzel, Abdurrahim. “Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri”. Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111). *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü (1988)*, 9-19.

İlhan, Avni. “Bâtiniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Korucu, Bünyamin. “Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de Küllî Fıkıh Vizyonu”. *AKADEMİAR Dergisi* 9 (Aralık 2020), 9-35.

Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahihu Müslim*, nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyeti'l-Ma'lumat. 8. Cilt. b.y.: Daru Te'sîl 1435/2014.

Ocak, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2. Basım, 2017.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Subkî, Tacuddîn ebu Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-. *Tabakâtu 'ş-Şafi 'iyyeti 'l-kubrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Halou - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, 1388/1968.

Şahin, Hasan. "Gazzâlî ve Tasavvuf". Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111). *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü (1988)*, 87-100.

Şener, Mehmet. "Huşû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Şimşek, Murat. "Gazzâlî'ye Göre Fıkhın Dünyevîliği Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* ?/21 (2013), 171-183.

Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat arayışı ve Tecdid Arasında". *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*. ed. M. Cüneyt Kaya. 289-325. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Uludağ, Süleyman. "Bir Mutasavvıf Olarak Gazzâlî". *Diyanet İlmî Dergi* 47/3, 46-58.

Uludağ, Süleyman. *Hayata Süfi Gözüyle Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi

Examination of Civilization Elements in Islam From M. A. Jabiri's Perspective

ÖZ

Milletlerin tarihindeki en önemli konulardan biri, uygarlıklarının iniş çıkışları ve bu değişikliklerin sebepleridir. Kadim ve zengin bir uygarlığa ve medeniyete sahip olan Arap ülkeleri, modern dönemde çöküşe ve geri kalmışlığa maruz kalmış ve pek çok düşünür de bu çöküşün sebeplerini anlamak için araştırmalar yapmıştır. İslâm tarihinde İslâm uygarlığı hakkında araştırmalar yapan düşünürlerden Faslî filozof ve Arap tarihçi Muhammed Âbid el-Câbirî de, medeniyet kurucu unsurları incelemiş ve eserlerinde uygarlığı kuran unsurlardan söz etmiştir. Bu unsurları Sadr-ı İslâm dönemi ve modern dönem olmak üzere iki dönem halinde incelemek mümkündür. Sadr-ı İslâm veya tedvin döneminde medeniyet üretimine yol açan unsurlar ideoloji ve akide, toplum ve kabile, ekonomi ve ganimet, millî kimlik ve kültür ve siyasal temellerden ibarettir. Bu unsurlar Arap dünyasında bir medeniyetin ortaya çıkmasına yol açmıştır ve bugün dahi Arap dünyası, o yüce medeniyete kıyasla geridedir. Tedvin dönemindeki yüce medeniyete geri dönmek için akılcılık ve aceleci olmayan bir modernizasyon ve yenilenme olmak üzere iki bileşen ve unsura ihtiyaç vardır. Bu makalede medeniyet meydana getiren unsurlar iki farklı alanda yani Tedvin dönemi ve modern dönem olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Âbid El-Câbirî, Medeniyet, Arap Dünyası, Ganimet, Kabile, Akide.

ABSTRACT

One of the important issues in the History of nations is the ups and downs of their civilizations and the reasons for these changes. Arab countries, which have an ancient and rich civilization, have been exposed to collapse and backwardness in the modern period, and many thinkers have done research to find the reasons for this collapse. The Moroccan philosopher and Arab historian Muhammad Abid al-Jabiri, one of the thinkers who conducted research on Islamic civilization in

Neslişah BAŞBUĞ

Doktora öğrencisi,
Uluslararası el-Mustafa üniversitesi
Kelam bölümü,
basbugneslisah@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1585-9438.

Cilt/ Issue: 3/1, 145-165

Geliş Tarihi: 13.08.2022

Kabul Tarihi: 18.04.2023

Atf: Başbuğ, Neslişah. "M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi". *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), 145-165.

Dipnot: Neslişah Başbuğ "M. A. Câbirî'nin Bakış Açısından İslâm'da Medeniyet Üreten Unsurların İncelenmesi", *İLSAM Akademi Dergisi* 3/1 (Nisan 2023), Sayfa.

the history of Islam, also examined the founding elements of civilization. Câbirî talked about the elements that established civilization in his works and it is possible to examine these elements in two periods; the Sadr-ı Islam period and the modern period. The elements that led to the production of civilization in the period of Sadr-ı Islam or Tedvin consist of ideology, society, economy, national identity, culture, and political foundations. These elements led to the production of a civilization in the Arab world, and even today the Arab world lags behind that great civilization. To return to the supreme civilization of the Tedvin period, two components and elements are needed: rationality and a non-hurried modernization and renewal. In this article, the elements that produced civilization were examined in two different areas, namely the Tedvin period and the modern period.

Keywords: Abid Al-Jabiri, Civilization, Arab World, Booty, Tribe, Creed.

EXTENDED ABSTRACT

Civilization consists of two basic factors; the earth and the human being. This historical phenomenon is the result of human power overcoming nature. In recent years, different views have been put forward regarding how a civilization is shaped. One of these contemporary and current views belongs to the philosopher and Arab historian Muhammad Abid al-Jabiri from Marrakech.

Arab thinker Muhammad Abid al-Jabiri was born in 1936 in the city of Figuig in eastern Morocco. Jabiri completed her doctorate in philosophy at the Faculty of Letters at the Mohammed al-Hamis University in Rabat in 1970. Later, he started to work as a philosophy professor at the same university in the department of Arabic and Islamic thought. It took its place on the side of resistance against French imperialism. In the field of media, she carried out some activities in newspapers and magazines called “İlm” and “Muharrir”. For a long time, he made a name for herself as a prominent figure in the Socialist Unity Party, known as a populist party. He died on May 4, 2010, in Casablanca. Jabiri has packed many articles and books into his seventy-five years of life. At the same time, he left valuable works in the field of Qur’an exegesis.

Câbirî benefited from a new method in his research and analyzed the Islamic civilization by using three elements. Text, mind and heart. The concepts of declaration system, epistemological system or burhan system and lore or mystical system that Jabiri used in his study of Islamic civilization are the most obvious features of his thought.

The statement system is a text-based mind, and the basis of this mind is

the similarity and comparison between objects, it follows and considers the relationship between the part and the whole. According to Jabiri, the wise mind entered Arab-Islamic thought through Sabians, Zoroastrians and Manichaeists. This kind of mind seeks the unity of reason and revelation. Burhani's mind is also based on the principles of Aristotelian science and philosophy, and is shaped on the basis of sense and experiment. In fact, the task of this mind is to reason, to draw conclusions, and to organize data. According to Jabiri, the dominance of Hermetic and gnostic views in Arab-Islamic thought caused the evidentiary mind to fall into a coma. The main reason for turning to the Sufi mind is unfavorable political situations and conditions. Therefore, it becomes clear that the key word that Jabiri used in understanding Islamic civilization is reason or mind.

Reason has an important role in the progress or decline of Islamic society. In the context of Arab-Islamic philosophy, Jabiri focused on the meaning of knowledge and the problem of rationalism around the basic problematics of epistemology, and tried to establish links between the Western intellectual tradition and the Arab world in the postcolonial period. In this article, by examining these elements, Jabiri's view on the civilization-building elements will be clarified.

The Arab mind was shaped on the basis of the declarative system. Declarative reason is the expression of the rational half of Islamic civilization. According to Jabiri, the Arab world would have attained a brilliant Arab-Islamic civilization if the wise mind had not preceded the declarative mind. After examining the different forms of mind of civilization, it is time to turn to "constructive mind" and "constructed mind". Jabiri agrees with Ibn Khaldun about civilization. Câbirî, under the influence of Ibn Khaldun's thought, mentioned the factors of ideology, society and economy as the founding components of civilization.

The period of Sadr-i Islam and the period of modernity are two periods that have various components in the establishment of civilization. Sadr-i Islam was discussed with a contingent and historical method and Jabiri came to the following conclusion by examining the aforementioned period: ideology, society and economy, the Arab mind and the Islamic state are the founding elements of civilization. However, in the modern era, the building elements of civilization in the Arab world are different. In fact, rationalism and modernization can establish the Islamic civilization in the modern age and at the same time keep it alive.

What Jabiri means by ideology is that it is the element found as a creed in the invitation of Muhammad. Religion is an independent institution that gives identity to other social systems and is an important civilization-building element. Besides ideology, another element called community is one of the

most important founding components of civilization. Muhammad first started her invitation with the Quraysh tribe or Mecca community. Then he carried her invitation to Medina and spread it there. This request for help or irritability is a purely natural reaction and does not require any external phenomenon to take action. Kinships, agreements, neighbors and friendships are the most important elements that make up a society. The tribes became a bulwark, first for the Prophet, and then for the Muslims in the tribes. This led to the continuation of civilization. According to Cābirî, another component that is effective in the sprouting of Islamic civilization is wealth or booty. Booty, or economy, has gained importance since the different branches of the Quraysh began to besiege the Muslim tribes and put economic pressure on them. Booty has always played a key role in the political and social developments of the period of Sadr-i Islam.

Jabiri uses the expression “Arab mind” to describe national identity and culture. What he means by mind is not the power of contemplation or anything in that sense; on the contrary, it is national culture, which is a building factor of civilization. According to Cābirî, the mind has had its own necessities in every period, undergone changes and differed according to each nation and region. The Arab mind, or Islamic culture, was shaped in the period of tadwin and prepared the ground for the formation of different religious and theological sciences. However, the same mind has moved away from civilization-building nature in the modern period and remained static and inactive.

What Jabiri means by political foundations is the Islamic state or government. Of course, Islam has specified rules about religion, but left politics to the responsibility of Muslims. Jabiri considered the Islamic government and state established in the time of the Prophet to be among the distinctive features of Islamic civilization. Because the Arabs adopted tribalism, which did not have the status and quality of a state yet in the time of the prophet. The society turned to social issues with the Prophet’s bi’set, and thus the Prophet expanded this social path and tradition.

Jabiri believes that the civilizations that deal with scientific thought together with consciousness and build philosophy and science carry out mental activities within their own civilization areas, and thus, they benefit from centrality and superiority. These civilizations not only produced knowledge, but also put forward theories about science and knowledge. According to Cābirî, the way to reach a creative and active thought is through rationality based on the cultural heritage of the society. Jabiri criticized textualism as dullness, imitation and indifference to scientific developments; He saw the element of rationality as the most important element of the success of the Islamic world.

Jabiri always tried to understand the reasons for the backwardness of Islamic civilization compared to the West and explained some components to reaching a supreme civilization, one of which is modernization. The modernization described by Jabiri includes two conditions. First, it is not possible to carry out modernization without considering the legacy and its role in Arab thought. Secondly, this modernization should not be implemented hastily and should go through its own process slowly.

In conclusion, if Muslims want to return to the great civilization experienced in the golden age, they should carefully review the information brought by the prophet from Allah from a historical perspective, understand the basis of the tribal structure of that age and update their economic issues. At the same time, they should make definitions in accordance with time and modernity on cultural and political issues and enter a renewal process by reason of reason.

GİRİŞ

Arzu edilen bir medeniyete ve ütopyaya ulaşmak, gelişen sosyal sistemin ideal bir hedefidir. Bu meselenin çözümü için bazı temel bileşenlere ihtiyaç vardır. Uygarlık; yeryüzü ve insan olmak üzere iki temel faktörden oluşur. Bu tarihsel olgu, insan gücünün doğaya galip gelmesinin bir sonucu olup, bir taraftan doğa üzerinde hâkim olan kanunları bilgi ve bilim yoluyla tanıma, diğer taraftan da doğadaki güçleri insanın yararına olacak şekilde kontrol ve tasarruf etme imkanından elde edilir. Bir uygarlığın nasıl şekillendiğiyle ilgili olarak, süregelen yıllarda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu çağdaş ve güncel görüşlerden biri de Marakeşli filozof ve Arap tarihçi Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (h. 1431-2010) aittir.

Câbirî İslâm kültür ve medeniyeti hakkında yaptığı incelemelerde bu araştırmaları yetersiz bulmuş ve İslâm uygarlığını yeniden ele almaya çalışmıştır. O, araştırmalarında yeni bir yöntemden faydalanmış ve İslâm uygarlığını üç unsurdan yararlanarak analiz etmiştir. Mezkûr üç unsur aslında üç akla veya üç bilgi sistemine dayanmaktadır. Aslında İslâm düşüncesinde akıl-nakil ilişkisi, fonksiyonel olarak üç metodolojik kavramla kurulmuş görünmektedir: Nass, Akıl ve kalp.¹Bu metodolojilerden ilki Ashâbu'l-Hadis ve fukaha tarafından, ikincisi felsefe ve kelamcılar tarafından ve üçüncüsü de mutasavvıflar tarafından kullanılmıştır.² Câbirî'nin İslâm medeniyetinin incelemesinde kullandığı *beyan sistemi*, *epistemolojik sistem* veya *burhan sistemi* ve *irfanî/tasavvufî sistem*³ kavramları onun düşüncesinin en bariz özelliklerinden olmakla birlikte, bu metodolojik sistemden uyarlanmıştır.

Beyan sistemi ya da aklî beyan, metne dayalı bir akıldır ve bu aklın temeli, nesnel arasındaki benzerlik ve karşılaştırma olup, parça ile bütün arasındaki ilişkiyi izler ve dikkate alır. Metinden kastedilen; belâgat, tefsir ve nahiv gibi ilimlerdir.⁴ Câbirî'ye göre nahiv âlimleri, Arap dilini bir Arap kimliği olarak tedvin etmişlerdir. Ancak bu dil, donuklaşmış ve mumyalandıktan sonra halk Arapçasındaki yerel lehçelerin de baskın etkisiyle birlikte bugün maruz kaldığı

1 İbrahim Aslan, *Kâdi Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: Otto yay, 2014), 219.

2 Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma", *Muhafazakâr Düşünce dergisi* 13/48 (Mayıs-Ağustos 2016), 13.

3 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetu'l-Akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye,1996), 555-573.

4 Muhammed Rızâ Vasfî, *Yeni Mutezililer, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid el-Cabiri ve Hasan Haneî ile Eleştirel Söyleşiler*.(İstanbul: Mana, 2021), 81-82.

kırılmayı yaşamıştır.

İrfanî/tasavvufî akıl, beyanî akıla kıyasla Arap-İslâm kültürü için dış kültürden içe girmiş olan bir akıldır. Câbirî'ye göre, ölçütünü Hint-İran mistisizminde aramamız gereken ve zahir ve batın, şath, hakikat ve şariat arasında ayırım gibi konuları içeren irfanî akıl; Sâbiîler, Zerdüşter ve Maniheistler kanalıyla Arap-İslâm düşüncesine girmiştir. Bu tür bir akılcılık, akıl ve vahiy birliğini arar.⁵ Câbirî Arap din ve kültürüne giren bu kadim mirasın ve din dışı inançların Zerdüştlük, Maniheizm ve Sâbiî inançlarını kapsadığını öne sürmektedir. Ona göre ışık ve karanlığın birbirine karışması Zerdüşter, “başkaları”nın düşman sayılması ve ışığın karanlıktan ve zulmetten kurtulması Maniheistler ve “feyz” nazariyesinin de Sâbiîler tarafından ortaya atılması Hermesçiliğin temelini oluşturmaktadır.⁶

Burhanî akıl da Aristocu bilim ve felsefenin esaslarına dayalı olup, duyu ve deney esası üzerine şekillenmiştir. Gerçekte bu aklın görevi, akıl yürütmek, istidlâlde bulunmak ve verileri düzenlemektir. Câbirî'ye göre Arap-İslâm düşüncesinde Hermesçi ve gnostik görüşlerin hakimiyeti, burhanî aklın komaya girmesine neden olmuştur; tasavvufî akla yönelmenin temel sebebi, elverişsiz siyasal durumlar ve koşullardır.

Dolayısıyla mezkûr konular göz önüne alındığında, Câbirî'nin İslâm uygarlığının anlaşılmasında kullandığı anahtar sözcüğün akıl olduğu hususu açıklığa kavuşmaktadır. Akıl, İslâm toplumunun ilerlemesinde veya gerilemesinde önemli bir role sahiptir. Câbirî geçmiş tarihsel meseleleri incelemek ve kabile, ganimet ve akide sözcüklerini, Batılı ülkelerin ilerleme sebeplerini ve Batı uygarlığının kazanımlarını incelemek suretiyle İslâm dünyası ile Batı arasındaki mesafeyi azaltmaya ve İslâm medeniyetini yeniden inşa etmenin yollarını anlamaya çalışmıştır. Bir diğer deyişle, Câbirî, Arap-İslam felsefesi bağlamında, epistemolojinin temel problematikleri etrafında bilginin anlamı ve rasyonalizm sorununu çalışmalarının merkezine almış, Batılı entelektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştır.⁷ Bu makalede söz konusu unsurları incelemek suretiyle, Câbirî'nin medeniyet inşa edici unsurlar hakkındaki görüşü açıklığa kavuşturulacaktır.

5 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Mâ ve Mirâs-i Felsefi-i Mâ* (Tahran: Neşr-i Sâlis, 1387-2008), 58-59.

6 a.mlf., *Nakd-i Akl-i Arabî, Tekvîn-i Akl-i Arabî* (Tahran: Nesl-i Âfitâb, 1389-2010), 224-232.

7 Mehmet Ulukütük, “Felsefî Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 63 (Yaz 2016), 76.

1. MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRÎ'NİN BİLİMSEL BİYOGRAFİSİ

İlmî şahsiyetlerin merkeziyetleriyle şekillenen bir makalenin en temel bölümlerinden biri, onların biyografilerinin incelendiği bölümdür. Bu biyografi, ilmî bir figürün yaşam seyrinin yanı sıra, eserlerini ve kendine has görüşlerini ortaya çıkararak düşünsel nedenler de incelendiği vakit faydalı olacaktır. Câbirî'nin bilimsel biyografisini incelemek onun görüşlerinin daha net bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak ve bunları daha akıcı bir hale getirecektir.

1.1. Biyografi

Arap mütefekkir Muhammed Âbid el-Câbirî 1936 yılında Fas'ın doğusundaki Figuig şehrinde dünyaya gelmiştir. XX. yüzyılın başlarında Fransa tarafından sömürgeleştirilen bu şehir Fas ile Cezayir sınırı arasında yer alır. Bu bölge, Amaziğ dilinde kendilerine Ağram veya ıstılahî olarak Kasr denilen yedi hanedandan oluşup, sözü geçen kelimeler; “tuğladan yapılmış ve hurma ağacının gövdesi ve balçıkla kaplanan evler” anlamına gelmektedir.⁸

Câbirî, yirmi beş yaşına kadar olan öz yaşam öyküsüne yer verdiği *Hafrîyyâtun fi'z-Zâkire* adlı kitabında eğitiminin ilk adımlarını şöyle anlatmaktadır: “Bendeniz bu Kasr'da, Kasr-i Zennâke'de dünyaya geldim ve burada büyüdüm. O dönem Figuig şehri çöle açılan kapılardan bir kapı olup, stratejik ve aynı zamanda sufilerin ve âlimlerin, kendisine yöneldiği önemli bir ilmî merkez idi. Bendenizin anne tarafından dedesi Abdülcebâr el-Ficîcî ve onun diğer çocukları ve torunları, bu şehirdeki âlimler, veliler ve sufiler silsilesinin son neslidir.⁹ O dönemde Mısır ve Suriye'nin Arap Birliği projesinin başarısızlığa uğramasıyla birlikte, Arap dünyasına hâkim olan düşünsel kimlik, sol ve komünist kimlik olarak kaldı ve buna bağlı olarak mezkûr görüşlerin o zamanki Arap temsilcileri de sol ve komünist bir kimliği benimsedi. Câbirî de kültürel gelişiminde kendi çağının kültürel koşullarının etkisi altında idi.

Câbirî 1970 yılında Rabat'taki Muhammed el-Hamîs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe doktorasını tamamlamıştır. Daha sonra aynı üniversitede felsefe profesörü olarak Arap ve İslâm düşüncesi bölümünde görevine başlamıştır. Fransız emperyalizmi karşısında mukavemet saflarının yanında yer almış; medya alanında da “İlm” ve “Muharrir” adlı gazete ve dergilerde birtakım faaliyetler yürütmüştür. O, “Aklâm” adlı derginin ve haftalık olarak çıkan “Filiştin” dergisinin yayınlanmasına hatırı sayılır ölçüde destek vermiştir. Uzun bir müddet boyunca,

8 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Hafrîyyâtun fi'z-Zâkire min Ba'id* (Beyrut: Merkezi'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997), 22.

9 el-Câbirî, *Hafrîyyâtun fi'z-Zâkire min Ba'id*, 20-21.

halkçı bir parti olarak bilinen Sosyalist Birlik Partisi'nde tanınmış bir kişi olarak adından söz ettirmiştir. 4 Mayıs 2010 tarihinde Kazablanka'da vefat etmiştir.

1.2. Eserleri ve Telifleri

Câbirî, yetmiş beş yıllık ömrüne çok sayıda makale ve telif sığdırmıştır. Bu teliflerin büyük bir bölümü Arap ve İslâm kültürünün eleştirisine ayrılmıştır. Aynı zamanda Kur'ân tefsiri alanında da değerli eserler bırakmıştır. Bu eserler şunlardır: *Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyye ve 'd-Devle: Me 'âlimu Nazariyyetin Haldûniyye fi 't-Târîhi 'l-İslâmî, Medhal ilâ Felsefeti 'l-Ulûm, Min Ecli Ru 'yetin Tekaddumiyye li-Ba 'zi Müşkilâtina 'l-Fikriyye, Nahnu ve 't-Turâs, Kırâ 'âtun Mu 'âsıra fi 'l-Turâsina 'l-Felsefiyye, el-Hitâbu 'l-Arabî 'l-Mu 'âsır, Dirâsatun Tahlîliyye ve Nakdiyye, ed-Dîmokrâtiyye ve Hukûku 'l-İnsân, el-Minhâcu 't-Tecrubî ve Tatavvuru 'l-Fikri 'l-İlmî, Tatavvuru 'l-İntelencisiya 'l-Mağribiyye: el-Asâletu ve 't-Tahdîsu fi 'l-Mağrib, Tekvînu 'l-Akli 'l-Arabî, Vahdetu 'l-Mağribi 'l-Arabî, el-Mağribu 'l-Mu 'âsır: el-Husûsiyyetu ve 'l-Huviyye, el-Hadâsetu ve 't-Tenmeviyye, et-Ta 'limu fi 'l-Mağribi 'l-Arabî, et-Turâsu ve 'l-Hadâse, Dirâsât ve Mûnâkaşât, el-Mes 'eletu 's-Sekâfiyye, el-Musakkafûn fi 'l-Hadârati 'l-Arabîyyeti 'l-İslâmîyye, Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd, el-Aklu 's-Siyâsi 'l-Arabî, Mes 'eletu 'l-Huviyye: el-Arûbe ve 'l-İslâm ve 'l-Ġarb, Hafriyyât fi 'z-Zâkire... el-Meşrû 'u 'l-Nühzevi 'l-Arabî, ed-Dînu ve 'd-Devle ve Tatbîku 'ş-Şerî 'a, et-Tenmiyyetu 'l-Beşeriyye ve 'l-Husûsiyyetu 's-Sûsyû sekâfiyye, Faslu 'l-Makâl fi Mâ Beyni 'ş-Şerî 'a ve 'l-Hikme mine 'l-İttisâl, Kadâyâ fi 'l-Fikri 'l-Mu 'âsır, İbn Rüşd: Sîretun ve Fikr, Dirâsetu Nusûs, Advâ alâ Müşkili 't-Ta 'lîm bi 'l-Mağrib, Tatavvuru 'l-Fikri 'r-Riyâd ve 'l-Aklâniyyeti 'l-Mu 'âsıra, el-Aklu 'l-Ahlâki 'l-Arabî, Medhal ila 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm; el-Cüz 'ü 'l-Evvel: Fi 't-Ta 'rîfi bi 'l-Kur 'ân, Fehmu 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm, et-Tefsîru 'l-Vâdih.*

1.3. Düşünceleri ve Görüşleri

Câbirî tıpkı kendi çağının diğer aydın düşünürleri gibi, modernitenin ve materyalist sembollerin İslâm dünyasına girmesinden ve Arap dünyasının Batı karşısında peş peşe aldığı yenilgilerden endişe duymuş ve bir çıkış yolu aramıştır. Gerçekte o, Müslümanların ve Arapların yenilgisinin sebebini, ilk İslâmî öğretilerin unutulması olarak görmüş ve bunun çözümünün aynı öğretilere – elbette farklı yöntemlerle – dönmek olduğuna inanmıştır.

Muhammed Âbid el-Câbirî Arap ve İslâm dünyasının geri kalmışlığının meydana getirdiği zorluklar karşısında pek çok düşünürün onun eserlerine eleştirel bir tepki göstermesine yol açan “Arap aklının eleştirisi” nazariyesini ortaya koymuştur. Kapsamlılığı sebebiyle proje adını alan bu nazariyeye George Tarabishi tarafından yazılan dört ciltlik inceleme ve eleştiri de söz konusu

nazariyenin zengin içeriğinin bir başka delildir.

Eğer Câbirî'nin görüşleri dikkatli bir şekilde incelenecek olursa, bunların iki genel bölüme ayrılabilceği görülecektir. Görüşlerinden bazıları Kur'ân ile ilgili olup, bazıları da bunun dışındadır. Kur'ân ile ilgili olmayan bölümlerde geleneğin, mirasın, siyasal ve kültürel meselelerin bir eleştirisi yapılmış ve bilim felsefesi hakkında da bazı görüşler öne sürülmüştür. Geleneğin araştırıldığı bölümde "Arap aklının ve geleneksel kitapların eleştirisi" projesi ele alınmıştır. Câbirî'nin düşünsel çizgisi İbn Haldûn ile başlamış, kavmî asabiyet konusunu ve problematiğini bu tarihci filozoftan almış ve kendi doktora tezinde analitik bir yöntemle Arap ve İslâm tarihine tatbik ederek açıklamıştır.¹⁰

Daha sonra İbn Rüşd'e yönelmiş ve onun hakkında değerli bir eser kaleme almıştır. Câbirî'nin fikrî gelişiminin zirvesini "Arap aklının eleştirisi" projesinde aramak gerekir. O, bu projede İslâm alanındaki düşünce araçlarının açıklamasını ve analizini epistemolojik bir yöntemle işlemiştir. Bu eserle felsefe, usûl, kelâm ve irfana/tasavvufa vâkıf olduğunu ve ayrıca modern felsefi yöntemlere ve insanî bilimlerdeki ekollere aşina olduğunu da ortaya koymuştur. Câbirî bu projesinde bilimsel düşüncenin yapısını incelemektedir. O ana dek bu hususa değinilmemiş olması Arap dünyasında modernizm projesinin başarısızlığa uğramasının en önemli delillerinden sayılmıştır. Câbirî "Arap aklının eleştirisi" projesini ortaya koymadaki amacını şu iki unsurla özetler: 1) İslâm'ın kültürel tarihinin yeniden incelenmesi, 2) Arap aklının ve bu aklın araçlarının tanınması.¹¹

Câbirî'nin Kur'ân hakkındaki görüşlerini iki kısma ayırmak mümkündür: Bunun merkezî bir bölümü bilgi projesinde, diğer kısmı ise farklı eserlerinde bölüm bölüm yer almaktadır. Câbirî'nin değindiği ve gerçekte teorisyenliğini yaptığı tüm Kur'ânî meseleler şunlardır: Kur'ân'ın indiği ortamı tanıma, Tevrat ve İncil'de peygamberin ümmî oluşu, vahiy olgusu, nübüvvetin ispatı, vahiy kavramı, nübüvvet, imâmet ve velâyetin hakikati, Kur'ân-ı Kerim'in şekillenme süreci, Kur'ân'daki kıssalar, kıssaların hedefleri, Kur'ân'ın Mekkî ve Medenî olmak üzere iki süreci.

Netice itibariyle Câbirî, Arap aklının kritiğini ve İslâm kültür ve medeniyetinin kurulmasında tedvin döneminden günümüze dek rol oynayan temel ve kurucu kavramları açıklayabilmiştir. O aynı zamanda "kurucu akıl"¹² gibi önemli

10 Bkz. el-Câbirî, *Fikr-i İbn Haldûn; el-Asabiyyetu ve 'd-Devle Me 'âlimu Nazariyyetin Haldûniyye fi- Târîhi 'l-İslâmî*.

11 a.mlf., *Tekvînu 'l-Akli 'l-Arabî Dirâsetun Tahlîliyye Nakdiyye li-Nazmi 'l-Kayyim fi 's-Sekâfeti 'l-Arabîyye* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti 'l-Vahdeti 'l-Arabîyye, 1984), 6.

12 El-aklu'l- mustakîl ya akl-ı mükevvin العقل المستقل و العقل المكوّن

kavramların ve terimlerin de mucididir.

2. CÂBİRÎ VE İSLÂM MEDENİYETİ

Câbirî Yunan, Arap ve modern Avrupa medeniyetlerini bilgi, bilimsel teori ve rasyonel düşünce üreten tek medeniyet olarak gördüğünden¹³ aklın, aynı olmasına rağmen, her tarihsel dönemde farklı olduğuna ve kendi değerini bulduğuna inanmaktadır.¹⁴ Câbirî Arap aklını, kendini oluşturan öğelerin aralarındaki ilişkinin ortaya çıkardığı bir bütün olarak kabul eder ve bütünlüklü bir yapıdan bahseder.¹⁵ Arap akli beyanî sisteme dayanarak şekillenmiştir. Nasıl ki felsefe Yunan'ın bir mucizesi ise, Araplara ait ilimler de Arapların birer mucizesidir. Eğer İslâm uygarlığının, kendi kazanımlarından birisiyle nitelendirilmesi gerekecekse, “fıkıh medeniyeti” olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.¹⁶ Beyanî akıl, İslâm medeniyetinin rasyonel olan yarısının ifadesidir. Câbirî'ye göre, irfanî akıl, beyanî aklın önüne geçmeseydi, Arap dünyası parlak bir Arap-İslâm medeniyetine ulaşabilirdi.

O, İslâm uygarlığını şekillendiren ve onu günümüzde yine eski parlak günlerine döndürecek olan faktörün Arap aklının eleştirisi ve bu aklın kusur ve eksikliklerinin ele alınması olduğuna inanmaktadır. Câbirî'ye göre Arap akli, Arapça konuşan toplumlar üzerinde egemen olan kültür demektir. Bu sebeple onu incelerken, Araplar dışındaki diğer toplumların İslâmî uygarlıklarını görmezden gelmektedir. O, uygarlığın farklı akıl biçimlerini inceledikten sonra sıra “kurucu/inşa edici akıl”a ve “kurulu/inşa edilmiş akıl”a gelir ve bu kavramları İslâm uygarlığıyla ilgili konularda kullanır. Kurucu akıl ile kastedilen, her bireyin, nesnelere ve kavramları anlamasını kolaylaştıran aklî kuvvedir. Kurulu akıl ise; bir nesilden diğer nesle ve bir fertten diğer ferde değişen ve medeniyetleri ve bunların altyapısını değerlendirmenin temel dayanağı olan bir akıldır.¹⁷

Câbirî uygarlık hakkında İbn Haldûn'a uymaktadır. Bunun sebebi ise İbn Haldûn'un devletlerin nasıl kurulup çöktüklerini iyi bir şekilde incelemiş olmasıdır. O, uygarlığı açıklarken bir hanedanın başka bir grup karşısında ya da kendi aidiyetine karşı duyduğu taassubu, aşkı ve gayreti anlamına gelen

13 el-Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, 18.

14 a.mlf., *et-Turâsu ve'l-Hadâse* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1991), 15.

15 İbrahim Keskin, “Arap/İslam kültürünün yapısalcı analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 259.

16 el-Câbirî, *Nakd-i Akl-i Arabî*, 511.

17 a.mlf., *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, 15-232.

“asabiyet” sözcüğünü kullanmıştır.¹⁸ Câbirî, İbn Haldûn’un düşüncesinin etkisi altında kalarak *ideoloji*, *toplum* ve *ekonomi* faktörlerini, uygarlığın kurucu bileşenleri olarak zikretmiştir. Câbirî’nin İslâm uygarlığı hakkındaki görüşünün önemli bulunmasının sebebini şu şekilde açıklamak mümkündür: O, sadece İbn Haldûn’un görüşleriyle yetinmemiş, bunları Batılı düşünürlerin görüşleriyle bir araya getirerek Sadr-ı İslâm’a özgü gelişmelerin ve değişimlerin niteliği hakkında yeni bir tasarı ortaya koymuştur.

3. CÂBİRÎ’YE GÖRE MEDENİYET KURUCU BİLEŞENLER

İfade edildiği üzere İbn Haldûn medeniyet kavramıyla ilgili olarak “asabiyet” anahtar sözcüğünü kullanmış ve Câbirî de onun ve Fransız filozof ve tarihçi Michel Foucault¹⁹ gibi Batılı düşünürlerin görüşlerinden faydalanarak, uygarlık hakkındaki kendi nazariyesini akide, kabile ve ganimet unsurlarından faydalanarak genişletmiştir. Önemli olan bir diğer husus da Câbirî’nin perspektifinden uygarlığın ne olduğunun anlaşılması için, onun uygarlığa olan bakışını iki döneme ayırmaktır. Zira o, her bir dönem için farklı unsurlardan söz etmiştir. Sadr-ı İslâm dönemi ve modernite dönemi, uygarlığın kurulmasında muhtelif bileşenlere sahip iki dönemdir. Sadr-ı İslâm, olumsal ve tarihsel bir yöntemle masaya yatırılmış ve Câbirî mezkûr dönemi incelemek suretiyle şu neticeye varmıştır: Akide ve ideoloji, kabile ve toplum, ganimet ve ekonomi, Arap akıllı ve İslâm devleti medeniyeti kurucu unsurlardır. Ancak modern çağda Arap dünyasında medeniyet kurucu unsurlar farklıdır. Aslında rasyonalizm ve modernizasyon modern çağda İslâm uygarlığını kurup, aynı zamanda canlı kılabilmektedir.

3.1. Sadr-ı İslâm’da Medeniyeti Kuran Unsurları

3.1.1. İdeoloji, Toplum ve Ekonomi

Câbirî’nin ideoloji ile kastettiği; Hz. Muhammed’in (s.a.a) davetinde akide olarak bulunan unsurdur. Bu davette önemli olan husus, onun siyasî boyutudur. Siyasal boyuttan kasıt ise, bu davetin ilk Müslümanların içtimaî-siyasî [sosyo-siyasal] muhayyilesinin şekillenmesindeki ve düşmanlar nezdinde siyasal bir renge sahip tepkilerin oluşumundaki siyasî etkisidir. İslâm Peygamberi imparatorluk arzusu taşıyan askerî bir lider olarak tanıtılmış; dinin yayılması demek olan Peygamber davetinin ruhu ve temeli görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla Câbirî, dinin siyasî boyutunu Peygamber’in daveti ve Kureyş’in bu davet karşısındaki

18 a.mlf., *Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyyetu ve’d-Devle* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1994), 167.

19 Bağüre Ez-Zevâvî, *Mişel Fükû fi’l-Fikri’l-Arabi’l-Mu’âsir* (Lübnan: Dâru’t-Talî’a li’t-Tıbbâ’ati ve’n-Neşr, 2001), 196-201,.

direnci olarak algılanmaktadır. İslâm dininin Peygamber tarafından yayıldığı ilk andan ilk Müslüman topluluklarının şekillendiği döneme kadarki süreçte etkili olan unsur akide olup, kabile ve ganimetin henüz bir rolü yoktu. Gizli davetin ardından açık davet başlamış ve bu dönem de Mekkî ve Medenî olmak üzere iki alt döneme ayrılmıştır. İnen âyetlerin büyük bir bölümü, zamanla Arap halkının inancını ve akidesini şekillendirmiştir. Arapların tanrıları, Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği, vahyin nüzûl şekli, kıyamet günü, sevap ve ceza, infaka teşvik, mağfiret talebi, mal biriktirmenin/servet yağmanın kınanması, mustazaflara yardım etmek ve müstekbirlerden yüz çevirmek gibi konular Peygamber'in nübüvveti boyunca âyetler şeklinde nâzil olmuş ve İslâm medeniyetinde kurucu bir unsur rolünü oynamıştır.²⁰ Elbette Câbirî'ye göre dinin bir ideoloji olmadığına ve onun bir din olarak İslâm'ın da yalnızca bir ideoloji olmaktan çok daha ötesi olduğunu kabul ettiğine dikkat çekmek gerekir. Din, karşılaştırılabileceği diğer sosyal sistemlerden çok daha yücedir. Din bağımsız, ancak diğer sosyal sistemlere hüviyet veren bir kurum olup, önemli bir medeniyet kurucu unsurdur. Bu da, toplumun dine ihtiyaç duyma sebebidir.²¹

Akide veya ideolojinin yanında kabile ya da topluluk denilen bir diğer unsur da medeniyetin en önemli kurucu bileşenlerinden biridir. Hz. Muhammed, davetine ilk olarak Kureyş kabilesi veya Mekke toplumuyla başlamıştır. Ardından davetini Medine'ye taşımış ve burada yaymıştır. Bu yardım talebi veya asabiyet, tamamen fitrî bir tepki olup, harekete geçme konusunda herhangi bir dışsal olguya ihtiyaç duymaz. Akrabalıklar, anlaşmalar, komşuluklar ve dostluklar bir toplumu ya da kabileyi teşkil eden en önemli unsurlardır. Davet sırasında Mekke'de, varlığını merkezî bir güç olmaksızın sürdüren on iki kabile mevcut idi. Kabile ilişkileri anlaşmalara, yardımlara ve komşuluk ilişkilerine göre şekillenmekte; bu hususlar da söz konusu kabilelerin fertlerinden herhangi birine yapılacak bir taarruzun önüne geçmekteydi. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra muhacirlerin geçimini organize etme sorunuyla karşı karşıya kaldı ve bu durum muhacirlerle ensar arasında bir kardeşlik düzeninin tesisine yol açtı. Câbirî kabilenin Sadr-ı İslâm'daki konumunu incelemek suretiyle, kabilenin Peygamber'in davetinde birbirinden tamamen farklı, bir olumlu ve bir olumsuz, iki rolü üstlendiği sonucuna varmıştır. Bir taraftan bu davetin düşmanlarına, onu muhasara altına alma fırsatını vermiştir– ki Mekke dönemi boyunca İslâm dinine girenlerin sayısı yüz elli dört kişi olup bunların seksen üçü Habeş'e hicret etmiştir –; diğer taraftan da bu kabileler ilk olarak Peygamber'e, ikinci olarak da kabilelerdeki Müslümanlara siper olmuşlardır. Bu sebeple, bir kabileden ayrılmak tıpkı bir

20 Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Aklu's-Siyâsi'l-Arabî Muhaddidâtuhu ve Tecelliyâtuhu* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 4. Baskı, 2000), 57-78.

21 Vasfî, *Yeni Mutezililer*, 79-80.

intihar gibi telakki edilmiştir. Zira kişinin bu durumda ya yalnız yaşaması ya da diğer kabilelerle bir anlaşma yapması gerekecekti. Peygamber ise kabileden daha geniş bir anlama sahip olan ümmet kavramını ortaya atmıştır. O, her ne kadar cahiliyet asabiyetini daima yermişse de ümmet kavramını açıklamasıyla, kabilenin anlamı tamamen ortadan kalkmış da olmadı. Câbirî'ye göre kabile ya da topluluk ganimet elde etmek ve onları korumak amacıyla şekillenmiş sosyal bir oluşumdan başka bir şey değildi. Dolayısıyla kabilenin tepkilerini belirleyen şey ganimet idi ve ganimeti terk eden kabilenin bir anlamı yoktu.²²

Câbirî'ye göre İslâm medeniyetinin filizlenmesinde etkili olan bileşenlerden bir diğeri de servet veya ganimettir. O, Sadr-ı İslâm döneminde bu servetin, harçları ve bazı bağışları kapsadığına inanmaktaydı.²³ Ganimet veya ekonomi; Kureyş'in farklı kollarının Müslüman kabileleri muhasara altına almaya ve onlara ekonomik baskı uygulamaya başladığı dönemden itibaren önem kazanmıştır. Câbirî'ye göre Peygamber'in farklı gruplara baskı uygulamak için attığı ilk adım, ekonomik saiklere dayalı idi ve Peygamber'in gazveleri ve savaşları servet kazanmaktan başka bir amaca odaklı değildi. Ganimet, Sadr-ı İslâm dönemindeki siyasal ve sosyal gelişmelerde daima kilit bir rol oynamıştır.²⁴ Birlikte bu üç faktör – yani Arap toplumunun ideolojisini teşkil eden akide, Müslümanların düşmanlar karşısında korunmasını sağlayan kabile ve Peygamber'in devletin gelişmesini ve fetihler yapmasını sağlayan bir faktör olarak ganimet – İslâm tarihindeki medeniyet inşa edici en temel bileşenler olmuşlardır.

3.1.2. Millî Kimlik ve Kültür

Câbirî millî kimlik ve kültür hakkında Arap aklı ifadesini kullanmaktadır. Onun akıl ile kaştettiği, tefekkür kuvvesi veya bu anlamda bir şey değil; bilakis medeniyeti inşa edici bir unsur olan millî kültürdür. Câbirî'ye göre akıl her dönemde kendi gerekliliklerine sahip olmuş, değişikliklere uğramış ve her ulus ve bölgeye göre farklılıklar göstermiştir. İşte bu sebeple Câbirî, Doğu ve Batı kültür ve medeniyetlerini birbirinden ayırmış, bunlardan Doğu Arap ve Batı Arap ifadeleriyle söz etmiştir.²⁵ Câbirî'nin bu sözünü şu şekilde açıklamak mümkündür: Örneğin İslâmî bir ortamdaki bir ferdin hayatındaki ölçütler ve nitelikler, gayrî İslâmî bir ortamda bulunan bir ferdinki ile farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla Arap aklı ile kaşt edilen; bir milletin kültürel ve düşünsel nitelikleri, değerleri ve normlarıdır. Bu normlar ve değerler belli bir

22 Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Aklu's-Siyâsi'l-Arabî Muhaddidâtuhu ve Tecelliyâtuhu* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 4. Baskı, 2000), 79-98.

23 Ahmed ibn Yahyâ Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Mısır: Dâru'l-Maarif, ty), 49-50.

24 el-Câbirî, *et-Turâsu ve'l-Hadâse*, 113.

25 Vasfî, *Yeni Mutezililer*, 57-59.

kültürel ve sosyal bir alanda gelişmektedir. Câbirî, milletlerin bu kültüre ve akla dayanmalarını ve bunu doğru bir şekilde tanıyarak yüce medeniyetlere ulaşmak gayesiyle daha uygun deneyimleri tecrübe etmek gerektiğini belirtmektedir.

Dolayısıyla Câbirî'ye göre Arap akli ya da İslâm kültürü tedvin döneminde şekillenmiş²⁶ ve farklı dinî ve kelâmî ilimlerin oluşmasına alan hazırlamıştır. Ancak aynı akıl, modern dönemde medeniyet inşa edici nitelikten uzaklaşmış, statik ve hareketsiz kalmıştır.²⁷

Bir diğer önemli husus da Batı dünyasının İslâm dünyasındaki bu kurucu faktörden faydalanarak kendi uygarlığı için yeni bir başlangıcın koşullarını hazırlamasıdır. Câbirî'ye göre İslâm dünyası ve Arap aklının hakim olduğu bölgeler mezhebî tartışmalarla meşgul olmuş, bir gelişim ve ilerleme faktörü olan doğa unsurunu göz ardı etmiştir.²⁸ Bunların tamamı Arap aklının çöküşüne ve geri kalmasına sebep olmuştur. Medeniyet kurucu bu unsurların gözden geçirilip yeniden ilgi odağı haline gelmesiyle birlikte daha yüce bir medeniyete ulaşmak mümkün olacaktır.

3.1.3. Siyasal Temeller

Câbirî'nin siyasal temellerle kaştettiği, İslâmî devlet veya hükümettir. O, siyasal temelleri ya da İslâmî bir hükümeti medeniyet kurucu bir diğer unsur olarak görmekte ve siyasetin din ve devletten müteşekkil olduğuna inanmaktadır. Elbette İslâm din konusunda kurallar belirtmiş, ancak siyaseti Müslümanların sorumluluğuna bırakmıştır. Tarihçiler tarafından pek çok devlet türü tanımlanmaktadır. Ancak Câbirî, Peygamber döneminde teşkil edilen İslâmî hükümeti ve devleti İslâm uygarlığının belirgin niteliklerinden saymıştır. Çünkü Araplar bi'set döneminde henüz bir devlet statüsünde ve niteliğinde olmayan kabileciliği benimsemişti. Toplum, Peygamber'in bi'setiyle birlikte ibadî ve kullukla ilgili konulara ilaveten sosyal konulara da yönelmiş ve böylelikle Peygamber bu sosyal yolu ve geleneği de genişletmiştir. Peygamber bir taraftan bu toplumun önderi olmuş, ancak devlet başkanı gibi unvanlarla adlandırılmaktan imtina etmiştir. O, resul ve nebi gibi unvanlarla anılmayı tercih etmiştir. Yine Peygamber'in hastalığına kadarki süreçte ortada henüz bir hükümet yoktu. Onun vefatının ardından İslâmî davet yayılmış ve İslâmî bir devlet tesis edilmiştir. Diğer taraftan Kur'an daima

26 Muhammed Âbid el-Câbirî, *İdâl-i Kelâm, İrfân ve Felsefe der Temeddün-i İslâmî* (Tahran: Yâd-âverân, 1380-2001), 101.

27 a.mlf., *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*, 254

28 a.mlf., *İdâl-i Kelâm, İrfân ve Felsefe*, 246-247.

ümmetten söz etmiş, bir devletten ya da siyasal bir sistemden bahsetmemiştir.²⁹

Câbirî, Peygamber için, hükümeti olumsuzlamakta, ancak bir taraftan Kureys'in İslâm Peygamberi'ne düşmanlık beslediğine ve Peygamber eliyle sosyal ve siyasal konumlarını kaybetme endişesi taşıdıklarına da inanmaktadır. Müslüman bir kimse İslâm'ı kabulüyle birlikte onun devletini de resmen tanımış oluyordu. Dolayısıyla Câbirî, Peygamber döneminde siyasal bir teşekkülün ve sistemin varlığını reddetmesine rağmen, diğer açıklamalarında bu hususun doğruluğunu teyit etmektedir.³⁰

3.2. Modern Çağda Medeniyet Kurucu Unsurlar

3.2.1. Akılcılık (Rasyonalizm)

İnsanın bilgiyi edinme araçlarının önemli bir kısmı akıl yoluyla sağlanmaktadır. Câbirî'nin Kur'ân âyetlerinden anladığına göre, insan diğer varlıklar karşısında akli ve medenî boyutuyla üstün bir makama sahip olmuştur.³¹ Onun insan hakkında zikrettiği boyutlar dikkate alındığında, insanın potansiyellerini ve yeteneklerini de açıkladığı görülecektir. İnsan akıl sahibi bir varlık olduğundan teşhis gücüne sahiptir. Hayvandan ayrıldığı bu yönü de ona nutk (konuşma ve düşünme) kudretini bahşetmiştir. O aynı zamanda medenî bir boyuta sahip bir varlıktır. Bir önceki boyuta, - yani akla - bu boyutun da eklenmesi sayesinde yazı yazabilmekte ve kendi geçimini temin edebilmektedir. Koşulların gerektirdiği şekilde karada ve denizde hakimiyet kurmak ve hareket edebilmek için çeşitli araçlardan faydalanmaktadır.³²

Câbirî'ye göre İslâm akla ve akıl yürütmeye dayalı bir dindir ve İslâmî mükellefiyetler akıl temeli üzerine şekillenmiştir.³³ O, bu konudaki ilk delilin akli delil olduğuna inanmaktadır; zira akıl aracılığıyla iyi ve kötü (güzel ve çirkin) birbirinden ayırt edilmekte, Kitabın ve Sünnet'in hücciyeti ve icmâ, onunla bilinmektedir. Câbirî bilimsel düşüncüyü bilinçle birlikte ele alan ve felsefe ve bilimi inşa eden medeniyetlerin, kendi uygarlık alanları içinde akli faaliyetler yürüttüklerine ve bu sayede merkezîlikten ve üstünlükten nasıplendiklerine inanmaktadır. Bu medeniyetler yalnızca bilgi üretmekle kalmamış, bilim ve

29 a.mlf., *Sokrâthâyî ez-Güne-i Diğer; Roşenfikrân der Temeddün-i Arabî* (Tahran: Ferheng-i Câvid, 1998), 17-18.

30 a.mlf., *Sokrâthâyî ez-Güne-i Diğer*, 34.

31 a.mlf., *ed-Dîmukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsân* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997) 202.

32 a.mlf., *Demokrâsi ve Hukûk-i Beşer* (Tahran: Morvârîd, 1397-2018), 173.

33 Vasfî, *Yeni Mutezililer*, 83.

bilgi hakkında teoriler de ortaya koymuşlardır. Onlar aklın aracılığında yalnızca düşünceyle yetinmemiş, aynı zamanda akıl hakkında da düşünmüşlerdir.³⁴ Dolayısıyla akli faaliyetlerin, kendisinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği medeniyetler başarılı medeniyetlerdir.

Câbirî'ye göre Arap aklının ve İslâm uygarlığının çağdaş dünyanın gerisinde kalmasının nedenlerinden biri de doğaya karşı ilgisizliktir. O, Avrupa ve Yunan aklının yapısını akıl ve doğa olmak üzere iki unsura bölmüş; Arap aklında doğa ve onun tüm unsurlarının yalnızca Allah'ı keşfetmek için var olmadığına, Arap kültüründeki akıl kavramının tefekkür anlamına gelmeyip, bilakis ahlâk anlamını taşıdığına inanmaktadır.³⁵ Diğer taraftan o, nesnellikten yoksunluk, öznelliğe eğilim ve tarihi ve zamanı görmezden gelme gibi sorunlara yol açan, görünen ve duyumsanabilen ile görünmeyen ve duyumsanamayanın kıyaslanması meselesinin gelenekçi, liberal ve uzlaşmacı düşüncelerin oluşmasına zemin hazırladığına inanmaktadır.

Bir uygarlık, kıyasın tuzağına düştüğü vakit bilinen ve bilinmeyen olmak üzere iki kategoriye karşı karşıya kalır. Burada bilinen geçmiş, bilinmeyen ise gelecektir. Bu tür bir bakış açısı, uygarlığı gerçeklikten uzaklaştırır ve zamansal değişiklikleri göz ardı eder. Câbirî nihayetinde bu üç bakış açısının da güvenilir olmadığı sonucuna ulaşır.³⁶ Dolayısıyla ona göre yaratıcı ve faal bir düşünceye ulaşmanın yolu, toplumun kültürel mirası üzerine kurulmuş olan akılcılıktan geçer. Câbirî textualizmi donukluk, taklit ve bilimsel gelişmelere karşı kayıtsızlık olarak nitelendirip eleştirmiş; akılcılık unsurunu İslâm dünyasının muvaffakiyetinin en önemli unsuru olarak görmüştür.

3.2.2. Modernizasyon ve Yenilenme

Câbirî daima İslâm uygarlığının batıya göre geri kalmasının nedenlerini anlamaya çalışmış ve yüce bir medeniyete ulaşmak için birtakım bileşenleri açıklamıştır ki bunlardan biri de modernizasyondur. Ona göre yozlaşmış insan dünyaya nesnel bir gözle bakamamış; nesnellikten yoksunluk, İslâm toplumlarının kendi inançları dışında, nesnel bir dünyaya karşı kayıtsız kalmalarına neden olmuştur.³⁷ Câbirî'nin bakış açısından Arap dünyasının içinde bulunduğu gerçeklik şudur: Bir taraftan modern ekonomik, sosyal ve düşünsel yapılar kendi ideolojik

34 el-Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, 1/19.

35 a.mlf., *Cidâl-i Kelâm, İrfân ve Felsefe der Temeddün-i İslâmî* (Tahran: Yâd-âverân, 1380-2001), 254-262.

36 Vasfî, *Yeni Mutezililer*, 62.

37 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Hâneş-i Novîn ez-Zendegî ve Felsefe-i İbn Rüşd* (Tahran: Âvâ-y-i Sûrinâ, 1392-2013), 210.

manifestolarını modern seçkinlerin düşünce ve özlemlerinde açıklamakta, diğer taraftan da geleneksel ekonomik ve sosyal yapılar kendi ideolojik beyanlarını geleneksel kanaat önderlerinin düşünce ve tasavvurlarında ortaya koymaktadır. Câbirî'ye göre yozlaşmış toplumlarda değişim talebi ve reform, ancak başlangıç noktasının mevcut Arap gerçekliği olduğu takdirde mümkündür.³⁸

Tıpkı kendi döneminin birçok aydını gibi o da bu hususa dikkat çekmiştir. Ancak Câbirî'nin tanımladığı modernizasyon iki şart içerir. İlk olarak mirası ve mirasın Arap düşüncesindeki rolünü dikkate almaksızın bir modernizasyon gerçekleştirmenin mümkün olmamasıdır. Câbirî'ye göre Arap aklı yani İslâmî kültür, Arap dünyasının ruhunda saklıdır. Modern Arap rönesansının amacı, Arap aklının bünyesine taze bir ruh üflemdir. Zira Arap rönesansı kendi mirasının bünyesi içinde organize edilmelidir. Dolayısıyla Câbirî'nin düşüncesindeki modernizasyon, ilk olarak mirasın doğru bir şekilde anlaşılması ve sonrasında bunun da ötesine geçerek yeni bir girişim için adım atılması demektir. Bu modernizasyon diyalektik bağların kurulması ya da koparılmasına ve bilinçli bir tercihe dayalıdır. Câbirî'ye göre bu yol eleştirel yöntemlerle mümkündür.

İkinci olarak bu modernizasyon aceleci bir şekilde uygulanmamalı ve kendi sürecini yavaşça kat etmelidir. Zira Arap dünyası henüz geçmişin kalıntılarıyla bir aradadır ve bu kadim unsurlarını bir anda görmezden gelip kendini ondan ayıramaz. Örneğin Arap dünyasında bir ekonomik rant anlayışı mevcuttur ve ekonomi üretim esası üzerine şekillenmemiştir. Aynı şekilde Arap dünyasında zamansal ve mekânsal tarih arasında bir ahenksizlik söz konusudur ve Arap dünyası tarihî ve coğrafi açıdan birbiriyle aynı koşullarda değildir. Dolayısıyla bu süreç yavaşça ve ihtiyatla ilerlemelidir.³⁹

SONUÇ

İslam toplumlarının farklı dönemlerdeki siyasi, sosyal ve kültürel özellikleri ve çağdaş yüzyıllarda Müslümanların bilimsel ve medeni başarılarının gerilemesi hakkında, İslam dünyasının bazı düşünürlerinin inancında medeniyetin unsurlarına ilişkin farklı yaklaşımlar vardır ve bu yaklaşımlardan birisi de Muhammed Âbid el-Câbirî'ye ait olmaktadır. Müslüman toplumlar bu gerilemenin nedenlerini incelemekle birlikte Batılı toplumların gelişmesinde ve ilerlemesinde etkili olan faktörleri dikkate alarak kendi siyasal ve sosyal düşüncelerini gözden geçirmelilerdir. Müslümanlar zamandan ve zamanla birlikte gelen güncel meselelerden gafil kaldılar ve bu gaflet onları modernist akımların ve modern

38 a.mlf., *Demokrâsî ve Hukûk-i Beşer*, 63-64.

39 Gulam Rıza Şafak, "Câbirî'nin Bazı Sosyal Fikirlerine Bir Bakış", *Marifet Dergisi* 139 (Temmuz 2009), 175.

akılcılığın doğaya, maddî ve bilimsel gelişmelere karşı duyduğu türden bir ilgi duymaktan alıkoymdu. Dolayısıyla Câbirî gibi bir düşünür İslam toplumlarının içsel bir değişim ve dönüşüme ihtiyaç duyduğunu hatırlattı. İslâm uygarlığının altın çağını inceleyen Câbirî, günümüzdeki İslam toplumlarında, refahın temini ve eksikliklerin telafi edilmesi için akla ve modernizasyona her zamankinden daha çok önem verilmesi gerektiğini dile getirdi.

Arap tarihi incelendiğinde, Arap dünyasının tedvin döneminde aktif olduğu ve onda bir durağanlığın olmadığı sonucuna varılır. Ancak modern asırda Arap dünyası bilimsel ve kültürel gelişmelerden geri kalmış, aktif bir halden durağan bir hale geçmiştir. Bu sebeple, Câbirî medeniyetin kurucu unsurlarına örtük bir şekilde değinmiş ve bunların tahakkuku için çözüm yolları sunmuştur.

Allah Resulü tarafından Arap halkı arasında revaç bulan ve yayılan akide unsuru tedvin döneminde medeniyet kuran bir bileşendir. Aynı şekilde dönemin kendine özgü kabileci ve içtimai yapısı da bu medeniyetin kurulmasına katkıda bulunmuştur. İslâm uygarlığının gelişip güçlenmesini sağlayan şey, ekonomik meseleler ya da daha terimsel ifade edilecek olursa ganimet idi. Bu üç faktörün yanında iki faktör daha yer almaktadır. Bunlardan biri millî kimlik ve kültür, diğeri ise siyasal temeller ve hükümetlerdir ki nihayetinde tüm bu unsurlar bir araya gelerek aktif bir medeniyet kurarlar.

Ancak halihazırdaki uygarlık çökmek üzeredir ve geri kalmışlığa maruz kalmıştır. Oysa ilerleyebilmek için şu iki unsurun sürekli takviye edilmesi gerekir: Bunlardan biri akılcılık, diğeri ise aceleci olmayan yenilenme ve modernizasyondur. Elbette bu iki unsur İslâm medeniyetinin, onun mirasını koruyarak değişmesini sağlayacaktır.

Netice itibarıyla, Müslümanlar tekrar altın çağda yaşanan yüce uygarlığa geri dönmek istiyorlarsa, peygamberin Allah tarafından getirdiği bilgileri tarihsel açıdan dikkatlice gözden geçirip, o çağın kabileci yapısının temelini anlayıp, ekonomik meselelerini güncellemeleri gerekir. Aynı zamanda kültürel ve siyasi konularda zamanına ve moderniteye uygun bir şekilde tanımlamalar yapıp, akıl vesilesi ile bir yenileme sürecine girmelilerdir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Aslan, İbrahim. *Kâdi Abdulcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Belâzûrî, Ahmed ibn Yahyâ Belâzûrî. *Ensâbu'l-Eşraf*. Mısır: Dâru'l-Maarif, ty.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1996.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Cidâl-i Kelâm, İrfân ve Felsefe der Temeddün-i İslâmî*. Çev.: Rızâ Şîrâzî, Tahran: Yâd-âverân, 1380/2001.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Demokrâsî ve Hukûk-i Beşer*. Çev.: Muhsin Ârmîn, Tahran: Morvârîd, 1397/2018.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *ed-Dîmukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsân*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3. Basım, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *el-Aklu's-Siyâsi'l-Arabî Muhaddidâtuhu ve Tecelliyâtuhu*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 4. Basım, 2000.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *et-Turâsu ve'l-Hadâse*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1991.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Fikru İbn Haldûn: el-Asabiyyetu ve'd-Devle*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1994.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Hafriyyâtun fi'z-Zâkire min Ba'id*. Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Hâneş-i Novîn ez-Zendegî ve Felsefe-i İbn Rüşd*. Çev.: Seyyid Muhammed Âl-i Mehdî, Tahran: Âvây-i Sûrinâ, 1392/2013.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Mâ ve Mirâs-i Felsefi-i Mâ*. Çev.: Seyyid Muhammed

Âl-i Mehdî, Tahran: Neşr-i Sâlis, 1387/2008.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Nakd-i Akl-i Arabî, Tekvîn-i Akl-i Arabî*. Çev.: Seyyid Muhammed Âl-i Mehdî, Tahran: Nesl-i Âfitâb, 1389/2010.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Sokrâthâyî ez-Gûne-i Diğer; Roşenfikrân der Temeddün-i Arabî*. Çev.: Seyyid Muhammed Âl-i Mehdî, Tahran: Ferheng-i Câvid, 1998.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî Dirâsetun Tahlîliyye Nakdiyye li-Nazmi'l-Kayyim fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1984.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî, Nakdu'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez-i Pejûheşhâ-i Vahdet-i Arabî, 1982.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*. Kum: Müessese-i Ferhengî ve Ittlâ-resâni-i Tibyân, 1387/2008.

Keskin, İbrahim. “Arap/İslam kültürünün yapısalcı analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1* (2010), 255-274.

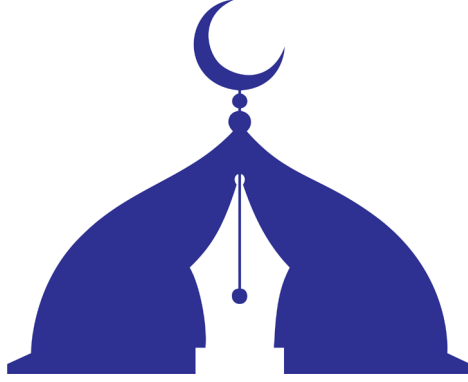
Şafak, Gulam Rıza. “Câbirî'nin Bazı Sosyal Fikirlerine Bir Bakış”, *Marifet Dergisi 139* (Temmuz 2009), 157-178

Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Din ve Akıl İlişkilerini Gelenek ve Modernlik Bağlamında Okumanın Sorunları: Câbirî Özelinde Bir Eleştirel Soruşturma”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi 13/48* (Mayıs-Ağustos 2016), 11-39.

Ulukütük, Mehmet. “Felsefi Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Câbirî'nin İslam Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma”. *Felsefe Dünyası Dergisi 63* (Yaz 2016), 76-115.

Vasfî, Muhammed Rızâ. *Yeni Mutezililer, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid el-Cabiri ve Hasan Hanefî ile Eleştirel Söyleşiler*. İstanbul: Mana, 2021.

Zevâvî, Bağûre El-. *Mîşel Fûkû fi'l-Fikri'l-Arabi'l-Mu'âsır*. Lübnan: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2001.



KİTAP DEĞERLENDİRME

BOOK REVIEW



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Ateizm Çıkmazı

Impasse of Atheism

Mehmet Turan, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, mmdtrn@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4022-0561

Cilt / Issue: 3(1), 169-176 **Geliş Tarihi:** 30.01.2023 **Kabul Tarihi:** 20.03.2023

Atıf: Turan, Mehmet. "Ateizm Çıkmazı". Aydın Topaloğlu, *İLSAM Akademi Dergisi 3/1 (Nisan 2023)*, 169-176.

Dipnot: Mehmet Turan, "Ateizm Çıkmazı". Aydın Topaloğlu, *İLSAM Akademi Dergisi 3/1 (Nisan 2023)*, Sayfa

Değerlendireceğimiz eser Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan Ateizm Çıkmazı adlı kitaptır. Yazar, Aydın Topaloğlu, önceki ismi Ateizm ve Eleştiri'si olan bu esere Ateizm ve İnanç, Kötülük ve Ölümsüzlük gibi eklemelerde bulunmuş, yine bazı bölümleri güncellemiş ve sonradan böyle bir isim değişikliğine gitmiştir.

Yazar ateizme, felsefi bir düzlemde yanıtlar vermektedir. Rahatlıkla diyebiliriz ki bu eserle Topaloğlu, ateizmi tarafsız argümanlarla açmaya çalışmış, kendi içindeki çelişiklere de dikkat çekmiştir. Eser bu sebeple kıymetlidir. Bütün tartışmalar bir kenara bırakıldığında, objektif olarak değerlendirme yapacak birisi için akılda kalıcı tespitleri bulunmaktadır. Tanrı inancının yaygınlığı ve insanın iç dünyasında Tanrı'ya yönelim olması yazarın temel iki dayanak noktasıdır. Kitap ulusal çapta her görüşten insana hitap etmektedir. Hatta belki ateistlerin bile okumayı arzu edeceği üsluptadır.

Yazar önsözde niçin böyle bir eser kaleme aldığını beyan etmiştir. İnsanlık ve düşünce tarihinde önemli bir tartışma konusu olarak Tanrı'nın varlığı mesele edilmiştir. Son zamanlarda ise farklı boyutlarda bu konunun gündeme getirildiğini, bilhassa geçtiğimiz asırda ideolojik dayatmalarla ateizmin galip getirilmek istendiğini

öne sürmektedir. Bu meseleye tarihsel arka planda bakıldığında, olumlu ve olumsuz yaklaşımlar neticesinde iki tavrın belirdiği gözükmektedir. Zaman içerisinde teistler ve ateistler birbirlerine karşı argümanlar geliştirerek taarruzda bulunmuşlardır. Ancak yazara göre, ateistlerin bugün dahi iddiaları tam bir sistematiklikte değildir ve genellikle yüzeyseldir, hatta din karşıtı basit birer tepki mahiyetindedir. Daha sonra Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Temelleri (Kaknüs, 2001- İz yayıncılık, 2022) adıyla basılan doktora tezinden istifade ederek bu kitabı hazırladığını belirten Topaloğlu, ateizmin ciddiye alınabilir bazı iddialara sahip olduğunu ancak genelde gayri ciddi, özensiz ve temelsiz düşünceler ileri sürdüğünü ifade etmiş, bu iddiaların üzerine giderek, ateistlerin tezlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin kötülük problemini ele alanların aynı anda iyilikleri görememesi veya mesele etmemesi ciddi bir çelişkidir.

Topaloğlu'nun öncelikle ateizmin ne olup, ne olmadığını sorgulamakla işe başladığı görülmektedir. Ateizmin net bir tanımını yapmakla beraber, çeşitlerini tek tek ele alıyor. Mutlak, teorik, pratik, ideolojik ve ilgisizlik temelli ateizm çeşitlerini değerlendirmeye tabi tutuyor. Ateizmin zaman zaman yanlış kullanıldığını, belli bir tarihi kökeninin olduğunu iddia ediyor. Ayrıca tek tek her bir ateizm çeşidinin imkânsız oluşuna dair önemli delilleri ortaya koymaya çalışıyor. Dört temel başlıkta önce iddialar göz önüne getiriliyor. Bilimsellik, rasyonellik, mantıksallık ve ahlaki özgürlük tezleri tüm çarpıcılıklarıyla masaya yatırılıyor. Ardından ateizmin iddialarının geçersizliğine dair kanıtlar sadedinde Tanrı'nın varlığının delilleri ele alınıyor. Sırasıyla varlık delili, alem delili, nizam ve gaye delili, psikolojik delil ve ahlak delili tek tek inceleniyor. Yazar ayrıca ateistlerin öne sürdüğü güçlü bir argüman olan kötülük problemini de nizam ve gaye delilinin akabinde irdeliyor.

“Ateizm Nedir?” başlığı altında, ateizmin yaygın olmasa da eski dönemlerden beri var olduğunu ve 20. yüzyılın başında da epey taraftar topladığını söylemekle beraber, bu düşüncenin günden güne zayıflamakta olduğuna da değinmektedir. Ateizmin kelime anlamının tanrıtanımazlık olduğunu söyleyen yazar, kavramın farklı manalara yorulduğunu ve birçok başka anlamın ona yüklendiğini ifade etmektedir. Yazar, ateizm kelimesinin, dinsizlik, inançsızlık, inkârcılık, mühlidlik, kâfirlik ve müşriklilik manasında da kullanıldığını ve bu ifadelerin her birisinin de sorunlu kullanımlar olduğunu bizlere açıklamaktadır. Kendisi, ateizmi doğru tanımlayabilmemiz için önce dini ve tanrı anlayışını da ortaya net bir şekilde koymak zorundayız demektedir. Zira kabile inanışlarını reddeden biriyle, semavi dinleri reddeden birinin aynı perspektifte olaya bakmadığı aşikârdır. Ayrıca bu tür bir yanlış kullanım sonucunda her bir dine inanan kişi, diğerleri nezdinde ateist sayılabilir itirazıyla önemli bir noktaya parmak basmaktadır.

Benzer şekilde ona göre, ateizmi ideolojik ve politik baskı olarak toplumlara dayatanların olması büyük bir sorundur. Buna ek olarak başka sorunlar da mevcuttur. Örneğin inançsız olduğu halde dine bağlı gözükendenin olması ya da inançlı olduğu halde mevcut dinlerin gözünde dindar sayılmayan nice kimsenin olması meselenin göz ardı Aedilen boyutudur. Ayrıca bu meselenin hem fikri boyutunun olduğunu hem de bu fikri boyutun devamında bireyin ve toplumun eylem boyutunu da şekillendirdiğini bize göstermektedir. Öyle ki ateistler, bilhassa Batı’da kilisenin yorumuna ve dayatmalarına karşı çıkmışlar ve Müslümanların yaptığı itirazların benzerlerini Hristiyanlara yapmışlardır. Yazarın da ifade ettiği üzere ateistler, hayatlarını kendi inandıkları doğrultuda yürütmeye gayretindedirler.

Ateizmin çeşitlerinin değerlendirildiği kısımda herhangi bir biçimde Tanrı düşüncesine sahip olmayanları mutlak ateist, mevcut Tanrı anlayışlarını reddedenleri teorik ateist, Tanrı’yı hayatında ve eylemlerinde hesaba katmadan yaşayanları pratik ateist, Tanrı’nın varlığını savunanların veya reddedenlerin iddialarına kayıtsız kalan, yani metafizik meselelerle ilgilenmeyen ve bununla meşgul olmayanları ilgisiz ateist, materyalist ön kabullerle meseleyi ilmen çözdüklerini ve dini toplumların ürettiği bir argüman olarak görenleri ideolojik ateist saymamız gerektiği tek tek belirtilmiştir.

Ateizmin yanlış kullanımına dair müstakil bir başlık açan yazar bunun farklı zamanlardaki ve bölgelerdeki farklı izdüşümlerine de değinmektedir. Sonuçta dışlamacı bir söylem olarak ve politikleştirilerek kavram fikri bağlamından birçok defa koparılmıştır. Topaloğlu, ateizmi tarihi zeminde de ele almış ve ilkçağ, yeniçağ ve modern dönem olarak üçlü bir dönemlendirme tasnifine gitmiştir. Epikürçülerle Sofistlerin ateizm kavramında ilk akla gelen kimseler olduğu vurgulanmıştır. Materyalistleri öncü ateistler olarak görebileceğimizi ifade etmektedir. İslam Dünyası’nda Ebu Bekir er-Razi, İbnü’r-Ravendi ve hocası El-Verrak’ın dinsizlikle suçlanmaları da onların ateizm başlığı altında değerlendirilmesine yol açmaktadır. Oysa bunların görüşlerinin farklı olabileceğine dair ciddi deliller de vardır. Fakat bu isimler arasında peygamberlikle mücadele edenin veya ilahi hikmeti reddedenin olması da ilginçtir. Benzer şekilde Dehriler ve zındıkların da inançsızlıkla ve inkârcılıkla nitelenmiş olması, İslam Dünyası’nda da meselenin tartışıldığına dair önemli birer kanıttır.

Ortaçağ Kilisesi’nin ve Engizisyon anlayışının Batı’da tepki ile karşılandığına ve ateizme kapı aralandığına değinen yazar, yeniçağda ateizmin başka bir boyuta evrildiğine değinmektedir. Rönesans’ın ardından metafiziği de akılla idrak etme hareketinin yayılması ve hemen sonrasında Aydınlanma Düşüncesinin ortaya çıkması, ateizmin de kendini ifade zemini bulmasına vesile olmuştur. Örneğin,

ateizmin öncüleri olarak büyük filozoflar zikredilmiştir ki bunlar Comte, Sartre, Nietzsche, Schopenhauer, Freud ve Marx gibi isimlerdir ve hemen her biri başka bilimlerin kurulmasında da öncülük etmişlerdir. Haliyle pozitif bilimlerin gelişmesinde de bu kişilerin katkıları vardır ve sosyal bilimlerdeki zihniyeti de etkilemişlerdir. Dolayısıyla dini bir olgu olarak görmelerinden ve din karşıtı bir tutumda olmalarından dolayı din-bilim çatışmasına zemin hazırlamışlardır. Fakat günümüzde ortaya attıkları teorilerin büyük çoğunluğu hem itirazlarla karşılanmaktadır hem de tam manasıyla ilmi olarak kanıtlanamamıştır. Hatta günden güne de benimseyenleri azalmaktadır. Bu da inanç olgusunun bir kaç fikir ile değiştirilemeyeceğini veya metafizik gerçeğin pozitivist anlayışlarla yıkılamayacağını bizlere göstermektedir. Yazar bir sonraki bölümde de teyit ettiği üzere, burada ortaya çıkan görüşleri, Batı'daki baskıcı rejimlerin ve Kilise'nin hâkim kıldığı din anlayışının karşıt ürünü olarak görmektedir. Satır aralarında bütün bu ateist yazarların özgürlük ve esaret teması etrafında fikirlerini serdettiği işlenmektedir. İslam aleminde ise benzer şeylerin olmadığına dikkat çekmektedir. Ancak ateistlerin, bu fikirlerini bütün toplumlara yayma ve kabul ettirme çabalarının olduğuna ve bunun da yanlışlığına vurgu yapmaktadır.

Topaloğlu, Mutlak ateizmin tutarsızlığı için bazı deliller ortaya koymaktadır ki bunlar, hem Batılı Filozoflar tarafından söylenmiş olması hem de akla daha yatkın gelmesi hasebiyle önemlidir. İnsanların Tanrı inancına eğilim sahibi olmaları ve bu inancın yaygın olması önemli bir itirazdır. İncanın insanın fitratından olması, üst bir otoritenin ihtiyacı, yüce sanatkârın hatıra gelmesi, peşin kabullerle mutlak ateizmin ortaya atıldığı söylenmesi mühim itirazlardır.

Teorik ateizmin iki yöntemle hasım gördüklerine eleştiride bulunduğu yazılmıştır ki birisi içeriden, diğeri de dışarıdan tenkit etme durumudur. Ateistler, modern bilimin tezlerini öne sürerek dini yanlışlama gayreti gütmekle beraber diğer yandan da dini argümanları birbirine tenakuz olacak şekilde ele alarak itirazlarda bulunmaktadırlar. Topaloğlu önce, teorik ateizmin çelişkilerini ateistlerin iddialarından yola çıkarak göstermiş ve sonra dışarıdan yapılan eleştirilerin yanı sıra bir de dindarların iddiaları üzerinden meseleyi tartıştıklarını söylemeye çalışmıştır. Yazara göre bu kimseler, yaratıcı konusunda dinin getirdiği yüksek tutarlılığı olan izahları reddetmekle beraber, kendileri aynı ölçüde metafiziğe dair makul izahlarda bulunamamaktadırlar. Üstelik ateistlerin bir tepki mahiyetinde sürekli bir takım şeyleri tekrar ettikleri görülmektedir. Orijinal ve özgün, yüksek bir felsefe çoğunlukla ateistler arasında ortaya çıkmamaktadır. Bununla beraber tam tersine bu konularda aciz kaldığını itiraf eden büyük zekâlar mevcuttur. Yani büyük fikir adamı kabul edilenlerin de mevcut ateistlerle aynı fikirlerde olmadığı görülmektedir. Örneğin; B. Russell gibi felsefede yetkin sayılabileceklerin bile Tanrı'nın yokluğunun ispat edilemeyeceğini kabul ettikleri hatırlatılmaktadır.

Yazar, ateistlerin iddiaları genelde üç başlık altında ele alınabilir demektedir. Bunlar ahirete, peygamberliğe ve Tanrı'ya dair itirazlardır. Kullanılan yöntemlerden birisi olarak bilimsellik üzerinden Tanrı inancının sorgulanmasını örnek gösteren müellif dinin dogmatikleştirilmesine ve bilime engel olan Kilise düzenine karşı Batılı düşünürlerin ifadelerinin ve bilim adamlarının karşı çıkışlarının önemine de değinmektedir. Fakat yazar bilimsel bulgulardan, pozitif bilimlerden yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlama iddiasına dair ileri sürülen düşüncelerin subjektif değerlendirmelerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.

Bir diğer yöntem olarak rasyonel iddialarla Tanrı inancının eleştiriye tabi tutulması dile getirilmektedir. Bu düşünceden hareket edenler, dini ve mensuplarını mantıksal açıdan tutarlı görmemişler, ayrıca makul de bulmamışlardır. Örneğin Kant gibi büyük filozoflar akıl-inanç arasındaki ilişkinin tam olarak temellendirilemediğine işaret etmiştir. Diğer yandan yazar, akıl esas aldıkları için dini irrasyonel bulanlar da aynı irrasyonelliğe kendileri de düşmektedir demektedir. Zira doğrudan dini reddettikleri için kendileri de irrasyoneldirler görüşü söylenebilir. Ayrıca burada ateistler arasında da bazı çelişkiler bulunmaktadır diyen yazar, mesele din karşıtlığı olunca birçoğunun kendi diğer iddialarını bıraktıklarını belirtmektedir. Diğer yanda dindarların iddialarında da aklın Tanrı'yı bilme konusunda yetersiz olduğuna dair bazı ön kabuller vardır.

Mantıksallık üzerinden de Tanrı inancı tartışılmıştır. Özellikle Hristiyanlığın çelişkileri üzerinden konuya yaklaşan ateistler, Tanrı kavramını tahlil etmekle kalmamış, temel dini meselelerin birbirleriyle çeliştiğini göstermeye çabalamışlardır. Oysa tüm dinler ve bilhassa İslam dini aynı çelişkilere sahip değildir. Son hamle olarak mantıktan psikolojiye evrilen bir tavırla bu kez olayları başka boyutta tenkit etmeye yeltendiklerine değinmektedir. İnsanın korku ve ümit ekseninde doğadaki olayları anlamlandırma çabasının dine dönüştüğünü temelsiz şekilde iddia etmektedirler. Ancak bunun aksi yönünde bir iddia da ortaya atılabilir.

Son olarak ahlaki özgürlük başlığı altında ateistlerin iddialarını değerlendiren yazar, Ateistlerin zaman zaman yersiz iddialarının olduğu ve bunların İslam'a dayandırılmaması gerektiğini söylemiştir. Ahlak ve Tanrı ilişkisi bağlamında meseleyi ele alanların; örneğin önce dindarların karşı tarafı ahlaksızlıkla ithamlarına, ardından da ateistlerin karşı iddialarına yer vermiştir. Ahlak'ın tanrı inancından bağımsız olup olmadığı tartışılmış, ahlaki tanımayanların ve materyalistlerin durumunu bu çerçevede zikretmiştir. Yazar, ateistlerin ahlaksız oldukları yönündeki argümanın sağlam olmadığını bizlere bildirmekte ve ateist ahlaklılar da olabilir demektedir. Fakat ideolojik sebeplerle ateizmi benimseyenlerin ahlaka karşı da bir cephe aldıkları ve yıkıcı oldukları üzerinde durulması gereken bir vakadır. Tanrı inancının da bireyi ahlaklı kılmayı beraberinde getirdiği su

götürmez bir gerçektir. Tanrı inancı çerçevesinde belli hayır işlerinin ortaklaşa yapıldığı, bireysel dindarlıkların da hayırda yarışmayı önemsemediği bir gerçek iken, yazar ateist olanların iyilik ve ahlak etrafında nelere çabaladıklarını somut bir şekilde ortaya koyamamalarını önemle vurgulamaktadır. Üstelik inançsızlığın bir bunalım olarak görülmesi nedeniyle suçların, intiharların ve sapıklıkların daha çok ortaya çıkmasına vesile olduğu da ele alınan bir diğer olgudur.

Kitabın ilerleyen kısımlarında ateizmin çürütülmesi başlığı adı altında bir kaç önemli konuya değinilmektedir. Kanıt problemi olarak ele aldığı başlıkta yazar, ateistlerin inançsızlık için yeterli kanıtları ortaya koyamadıklarını aksine inananların kanıtlarına karşı çıktıklarını belirtmiştir. Tanrı'nın varlığının delilleri bölümünde varlık delili, âlem delili, nizam ve gaye delili, psikolojik delil ve ahlak delili tek tek ele alınmıştır. Bu delillerin ateizmi çürüttüğü tezini öne sürmüştür.

Yazar, varlık delili ile kâinatın oluşumunu ele almakta ve düşünen hemen herkesin bu dünyanın ve mahlûkatın oluşmasının sebebinin sorduğuna dikkat çekmektedir. Bu da bizi muhakkak bir yaratıcı olduğu fikrine götürmekte ve insanın içinde hissettiği ve var olduğuna inandığı varlık, ateizme ve iddialarına geçit vermemektedir demektir. Alem delili ile de evrenin varlığının, doğrudan bir yaratıcıya işaret ettiğine vurguda bulunulmuştur. O'na göre evren var iken kendi başına olamayacağı aşikârdır öyleyse bunu yaratan güç sahibi kimdir? Ayrıca hareket ve değişim de nesnelere bahşedilmiş bir özelliktir. Bunu onlara veren kimdir? Buradan hareketle kozmolojik delil ateizmin iddialarını çürütmektedir. Nizam ve gaye delili de ateistleri bağlayıcı bir delil olarak tanıtılmıştır. Âlemde bir düzen olduğu varsayılmaktadır ve hemen herkes bunu müşahade etmektedir. Örneğin gök cisimlerinin hareketleri bir karışıklık olmadan sürmektedir. Aynı şekilde yeryüzündeki varlıklar da yaşamlarını idame ettirmektedirler. Bunlar bir tertip edicinin varlığına delil gösterilmiştir. İslam düşünürleri de bu kanıtı önem vermiş bilhassa İbn Rüşd, inayet delili olarak bunu zikretmiştir.

Topaloğlu, kötülük problemini yine bir başka başlıkta ele almıştır. Sorunlu bir hayat geçiren ya da travmalarla boğuşan bazı insanların, bu sorunları öne sürerek Tanrı'nın varlığını yok saymaya çalıştığını öne sürmektedir. Burada yazar, kötülüklerin varlığına dair farklı cevaplar verilebileceğini ifade etmektedir. Örneğin doğa felaketlerinin inançlı veya inançsız olarak kimseyi ayırmadan ve kayırmadan yıkımda bulunduğu ve herkes için afet konumunda olduğuna dikkat çekmektedir. Yani bunlar her bir insanı herhangi bir zamanda hiç beklemediği anda etkileyebilmektedir. Ancak İnsanın tedbir sahibi olması gerektiği ve bazı şeylerin insanın kendi ihmaliyle kaynaklandığı söylenmektedir ki bunlar ateistlerce göz ardı edilmektedir. Ayrıca yazarın, olan bu olaylara imtihan gözüyle baktığı ve dini perspektiften izahlar getirmeye çalıştığı da görülmektedir.

Dolayısıyla haksızlıkların Tanrı'ya fatura edilmesi mantıksal bir tutarsızlıktır. Öte yandan ateistlerin, evrende mevcut olan güzellikleri görmeyip, salt kötülüğe ve afetlere yönelme tutumları da bu vesileyle eleştirilmiştir. Sonuçta yazara göre tüm bu olaylar insanı Tanrı'ya yaklaştıracak ibretler olarak görülmelidir.

Psikolojik delil kısmında, insanın bir robot gibi maddeden ibaret görülemeyeceği ve onun bir ruha sahip olduğu hatırlatılmaktadır. İnsan düşünen, hayal kuran, duygu yönü olan bir varlıktır. Bu iç zenginlikler de elbet ona bahşedilmiş özelliklerdir. İnsan bu hasletleri Tanrı'dan almıştır. İnsandaki bu yüksek yönler, sevgi, aşk, iyilik anlayışı nereden kaynaklıdır? Bu psikoloji deliline bir de mistik tecrübeler, dini deneyimler eklenmektedir. Her ne kadar kişiye özgü olsa da milyonlarca insan bundan haberdardır. Sonuçta insan fitratı Tanrı'yı aramakta, hatta Tanrı'ya yönelmektedir. Ahlak Delili, konunun insan açısından ele alınması gereken diğer yönüdür. İnsandaki vicdan, adalet ve hakkaniyet gibi kavramlar bizi Tanrı'ya ulaştıran delillerdendir. İnsan sadece yemek-içmek için var olmamıştır. İnsanın mutlu olması için ahlakın gereğine dikkat çeken Kant gibi filozoflar da burada zikredilmiştir. Kant'a göre evrende ilahi bir ahlak da gereklidir.

Ateistlerin çıkmazları başlığı altında modern düşünürlerin yaygın kanaatleri tenkit edilmektedir. Modern önyargılar dini kendi kavramlarından ve yöntemlerinden yola çıkarak yorumlayan tarafsız bilim insanlarının iddialarıdır. Dini bir başka şeye dayandırarak kaynak aramaktadırlar. Bunların her biri tek tek birer ilmi disipline de etki etmiştir. Örneğin Comte Pozitivizmi, Feuerbach Antropolojik Ateizmi, Marx'ın Sosyopolitik Ateizm Kuramı, Freud'un Psikanalitik Ateizmi, Nietzsche ve Sartre'nin Varoluşçu Ateizmi ve son olarak bunların bitişinin ardından da İdeolojik Ateizm meselesi ele alınmıştır. Yukarıdakilerden Marx, dini kişinin ahyonu ve sınıf mücadelesini yatıştıran bir olgu, Freud ise baba figürünün yüceltilmesi olarak görmektedir. Comte'nin kendisi metafiziği öteleyen biri olduğu halde ömrünün sonuna doğru bir din kurmaya çalışmakta, diğerleri de benzer bir takım yaklaşımlarla Tanrı inancını bir takım izahlarla basite indirgemeye çalışmaktadır. Feuerbach'ın iddialarını oldukça tehlikeli bulan Topaloğlu, dinin insanı sömürdüğünü ve kendisini bulmasına müsaade etmediğini öne süren filozofun iddiasını önemli bulmakla birlikte ona eleştiriler getirebilmiştir. Feuerbach'ın fikirlerinin tutarsızlıklarına dair, yine filozofların kendileri önemli itirazlarda bulunmaktadır. Örneğin Descartes, insanın iç dünyasında bir mükemmel Tanrı fikrini barındırdığını söylemiştir. O'nun görüşlerinde Hristiyanlığın tutarsızlıkları esastır. Ancak bunlar İslam'ın buyruklarıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla ilahi olanla yaratılmış olanın ilişkisi doğru değerlendirilememiştir. Örneğin İslam'ın peygamber algısı ile Kilise azizlerinin dayatması elbette örtüşmeyecektir. Bir diğer dogma olarak

öne çıkartılan bilimsel ateizm safsatası da yine kitabın üzerinde durduğu noktalardandır. Ancak bu da ideolojik bir çabanın ürünü olmasından ve ruhu dışlayan bir anlayışı temele almasından dolayı zaten yanlışlanmaya mahkûmdur.

Kitabın son kısmında ise İslam'ın bu cereyanlara bakışına yer verilmiştir. Öncelikle yazar dinin bu akımlarla aynı kefeye konmasına karşıdır. Din kendi başına değerlendirilmelidir ve İslam'ın bu kişilerin iddialarından uzak olduğu da gün gibi açıktır. İslam'ın yıkıcı ateizmle mücadele ettiği, onun dışında diğer insanlarla barışçıl yöntemlerle ilişkisini sürdürdüğü veyahut da zarar vermeden iletişimi bıraktığı söylenmektedir. İslam'ın taviz vermediği iki olgu olarak putperestlik ve adaletin çiğnenmesi örnek gösterilmektedir. Bilhassa ikincisinin gerçekte ateistlerin de kabul edebileceği bir değer olmasına rağmen, onlar tarafından tamamen ideolojik sebeplerle göz ardı edildiğine değinilmektedir. Nitekim birlikte yaşama durumu sebebiyle bazı ortak tavirlere ihtiyaç olduğu görülmektedir. Ateistlerin İslam'a bakışı ılımlı, karşıt, çatışmacı veya ilgisiz şeklinde olabilmektedir. Zihinsel kusurların ve önyargıların bir kenara bırakılmasına gerek vardır. İslam, ateistlerin kategorize etmelerine rağmen bunların hep üstündedir. Zira o ne bir ideoloji, ne sosyal bir yöntem, ne ticari bir anlayış ne de hukuki bir düzendir. O bir dindir ve ideal bir hayat düzeni kurmayı insanlara öğreten, engin bilgilere sahip yüksek bir inanç sistemidir.

İslam, haramdan ve kötülükten kaçmayı, iyiliğe yönelmeyi, haksızlıkla mücadele etmeyi temelde insanlara öğretmektedir. İslamiyet'te (Kilise'nin dayattığı gibi) din adamlığı ve mutlak hükümdarlık anlayışı yoktur. Düşmanlık, ayrımcılık ve kötülük İslam için kabul edilemez şeylerdir. Dolayısıyla bunlar İslam'a yakıştırılamaz. İslam'ın ortaya koyduğu değerler ve insanda açtığı ufuk ortada iken ateistler benzer şekilde insanlara yüksek değerler aşıl原因amamış ve yüksek vizyonlar sunamamışlardır. Kitabın yazarı, gayet çarpıcı olan bu sonuçla İslam'ın, ateizme karşı felsefi üstünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Meseleyi din felsefesi açısından ele almaya çalışan Topaloğlu, ufuk açıcı izahlarda bulunmuştur. Akademik bir üslupla ortaya konulan çalışmada meseleler soğukkanlı bir şekilde ele alınmaktadır. Eser, meseleleri delilleriyle tartışması yönüyle akademik camiaya hitap etmektedir, ancak bununla birlikte sade ve akıcı üsluba sahip olması yönüyle gençlere ve konuya ilgi duyan herkese de faydalı olabilecek düzeydedir.

YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulunca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde ilahiyat ilimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimizde yüksek lisans, doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının

başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik genişletilmiş özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ılsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için www.ılsam.org.tr ve www.ılsamakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında

ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.

- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onay” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle ilgili materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm

yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelendirir.

Hakem Sorumlulukları

Hakemler dergide yayınlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik

kaliteyi arttırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdır. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu st sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

Yazı Tipi

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı

yazılmalıdır.

Sayfa Yapısı

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

Paragraf Yapısı

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ

Başlık

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın İngilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

Yazar İsimleri

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

Öz

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7

Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

Ana Metin

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

Dipnot

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Kaynakça

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Extended Abstract

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

BAŞLIK SİSTEMİ

Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.*** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklandırmada ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

Örnek:

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.
- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Örnek: Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Örnek: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Örnek: Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11 Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

Örnek: *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım”

şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*.nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

İlk kullanıma örnek:Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü’l-edille li-ķavâ’idi’l-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma’hedü’l-Almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

İkinci kullanıma örnek: Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.
- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Örnek: Akün, Ömer Faruk.“Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

Örnek:

Hatalı Kullanım: Halil İnalçık, “Selîm I”, *The Encyclopaedia of Islam*

New Edition, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Doğru Kullanım: Halil İnalçık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>