



T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 5 SAYI / NUMBER: 10
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2007**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ - Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Yrd.Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN - Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Karacasu/Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2007

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees On This Issue

Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK
Atatürk Ü. Fen Edebiyat Fakültesi

Prof.Dr. Musa YILDIZ
Gazi Ü. Gazi Eğitim Fakültesi

Prof.Dr. Muhsin KOÇAK
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Saffet KÖSE
Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nihat DALGIN
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Kemal ATİK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Harran Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ◆ Doç.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*). ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Makalenin Yayımlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VII
ONUNCU SAYI ÜZERİNE.....	1
Prof.Dr. A. Nafi BAYTORUN.....	1
ONUNCU SAYIYI ÇIKARIRKEN	3
Prof.Dr. M. Kemal ATİK	3
İSLAM DÜNYASININ BİLİM TARİHİ	5
Prof.Dr. Hüseyin ATAY.....	5
SEKT (FIRKA) TİPİ DİNİ ORGANİZASYONUN ÖRNEĞİ OLARAK HARİCİLİK HAREKETİNE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ	25
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR	25
ARAPÇADA İSM-İ FÂİL VE İŞLEVLERİ	55
Yrd.Doç.Dr. M.Akif ÖZDOĞAN	55
İSLAM HUKUKUNA GÖRE SORUMLULUĞUN UNSURLARINDAN 'İLLİYET BAĞI'NI KESEN SEBEPLER	92
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ.....	92
KUR'ÂN-I KERİM EKSENİNDE İNSANIN BAZI ANTROPOLOJİK ÖZELLİKLERİ BAĞLAMINDA HUKUK VE DEVLET	113
Yard. Doç. Dr. İzzet SARGIN.....	113
KUR'AN'IN BEDENSEL ENGELLİLERE YAKLAŞIMI.....	137
Münir TEZCAN	137
ALİJA İZZET BEGOVİÇ'İN 'DOĞU VE BATI ARASINDA İSLAM' ADLI KİTABINDAKİ BAZI DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	187
Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN*	187
KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMESİ.....	203
Öğr.Gör. Cemal ERGÜN	203

ONUNCU SAYI ÜZERİNE

Prof.Dr. A. Nafi BAYTORUN

KSÜ Rektörü

İlahiyat Fakültemizin 2003 yılında yayın hayatına başlayan ulusal hakemli dergisi bu sayı ile beşinci yılını doldurmaktadır. Öncelikle emeği geçen bütün arkadaşlarımı kutluyorum. Bilim, gerçeği aramanın yoludur. Bu gerçek çoğu kez bizi ürkütür. Çünkü, ulaşılan her sonuç yeni soruları beraberinde getirmekte ve yeni hamleler ve yeni düşünceler gerektirmektedir. Bu düşünceler hayalleri, hayaller ümitleri, ümitler ise geleceği yaratır. Bilim yolu işte böyle bir yol olduğu için ürkütücüdür. Memnuniyetle görmekteyiz ki İlahiyat Fakültemiz bu dergi ile bu ürkütücü yolda ilahiyatın, felsefe ve din bilimlerinin ve sanatın farklı alanlarında yapılan bilimsel çalışmalara yer vererek büyük bir boşluğu doldurmuş ve doldurmaya devam edecektir.

İnsan yaşamında mutlu olmak ister. Mutluluğun yolu ise daha çok kestirme ve kısa yollarda aranır. Bu yol bulunduğu mutluluk artar. Bilim, alanında çalışan bilim insanlarının mutluluğunu artıran ve daha çok geleceğe yönelmesini ve ümidini sürekli taze tutmasını sağlayan en güvenilir yoldur.

Bilim bir şehir gibidir. Şehirler nasıl gelişmeler çerçevesinde kendilerini yenilerlerse bilimde yeni paradigmalara kendini yenilemek zorundadır. Şehrin eskiyen binaları nasıl hemen yıkılır, yerlerine yenileri yapılırsa, bilim de aynı şekilde ulaştığı yeni sonuçlarla ve verilerle eskiyi yıkar ve yeniyi kurar. Şehrin yıkılan binalarıyla beraber bina kurma yöntemleri nasıl tamamen terk edilmiyorsa bilimde de yeni kuramlar devreye girdiğinde eskiler tamamen terk edilmezler.

Önceki teoriler, yeni teorilerin yapıtaşlarını oluştururlar.

İnsanın anlam arayışı ve gerçek peşinde koşuşunu devam ettiği sürece bilimsel çalışmalarda devam edecektir. Bilim yolundaki çalışmalarda Büyük Önderimiz Mustafa Kemal Atatürk'ün şu sözleri yol göstericimiz olmalıdır: “*Halka yaklaşmak ve halkla kaynaşmak daha çok aydınlara yöneltilen bir vazifedir. Gençlerimiz ve aydınlarımız niçin yürüdüklerini ve ne yapacaklarını önce kendi beyinlerinde iyice kararlaştırmalı, onları halk tarafından iyice benimsenip kabul edilebilecek bir hale getirmeli, onları ancak ondan sonra ortaya atmalıdır*”.

Bu dergiyi beş yıldan beri çıkararak bilim dünyasına yapmış oldukları katkıdan dolayı başta ilahiyat fakültemizin dekanı ve emeği geçen bütün meslektaşlarıma teşekkür eder, çalışmalarının gelişerek devam etmesini isterim.

ONUNCU SAYIYI ÇIKARIRKEN

Prof.Dr. M. Kemal ATİK

Bundan beş yıl önce yayım hayatına başlayan KSÜ İlahiyat Fakültesi hakemli dergimiz bu sayı ile birlikte beşinci cilt onuncu sayısını tamamlayarak Üniversiteler Arası Kurul'un Doçentlik başvurusu için belirlediği kıstaslara ulaşmış bulunmaktadır. Yayın ilkelerinden taviz vermeden bugüne gelen dergimizin hem bilim dünyasına hem de öğrencilerimizin yetişmesine önemli katkılar sağladığına inanıyoruz.

İlahiyat fakültelerinin gelişerek güçlenip ulusal ve uluslararası düzeyde saygın ve etkin bir bilim kurumu haline gelebilmesinde bilimsel araştırmaların yayımlanmasının önemli yeri olduğu kuşkusuzdur. Bu bağlamda ilahiyat fakültelerinde bilimsel araştırma pratiğinin yeterince köklü ve yaygın olması için fakülte dergilerinin sürekliliği önem arz etmektedir. Fakülte dergilerinin verimli olabilmesi için, hem kendi içinde hem de hızla ilerleyen dünya platformundaki bağları olan konularda doğru değer yargılarına varacak çağdaş bilimsel ölçütlere uygun araştırmaların yapılması ve bunların ulusal ve uluslar arası düzeyde kamuoyuna sunulması önem arz etmektedir. Ayrıca İlahiyat fakültelerini bilim dünyasında hak ettikleri yere taşıyabilmek için öncelikle çağın getirdiği kazanımlarla bütünleşmesi, ilahiyat alanında bilim dünyasında yapılan araştırmaların bilinmesi, onların getireceği kazanımlardan ve vereceği tahribattan haberdar olunması gerekir diye düşünüyoruz. Sürekli geçmiş dönemlerin kültürel değerlerinin, yorumlarının, yaşam biçimlerinin sınırları içinde boğulup kalan nakilci bilgi yerine, çağdaş bilim mecrasında her dem yenilenerek yeni şartlara, zaman ve mekânlara göre yeni açılımları gündeme taşımak gerektiği kanaatindeyiz.

Yeri gelmişken Şu hususun da altını çizmek istiyoruz: Ülke sınırları içinde boğulup kalmamak için ilahiyat fakülte-leri çok yönlü düşünme alışkanlığını eğitime de kazandırma-lı, her yazılan ve söylenene inanma saflığından zihinler arın-dırılmalıdır. Bunun için de öncelikle kurumsal yapı yeniden gözden geçirilmelidir. Bu bağlamda eğitimde akli gereği gibi ve yeterince kullanma alışkanlığının öne çıkması, üreticiliğin ve verimliliğin ilahi olduğu inancının zihinlerde yer etmesi gerekir. Bunun için ilahiyat alanında bilimle uğraşan bilim insanlarımızın bilimsel araştırmalarını bu yönde yoğunlaş-tırmalarının önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu konuda fakül-te dergilerinin lokomotif görevi üstlendiği kuşkusuzdur.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Hakemli dergisine bilimsel ça-lışmaları ile katkıda bulunan çok değerli bilim insanlarına, değerli zamanlarından özveride bulunarak vakit ayırma lütfunda bulunan hakemlerimize, ilk yıldan itibaren dergi-mizin çıkmasında önemli katkıları bulunan Rektörümüz Sa-yın Prof.Dr. A. Nafi BAYTORUN beye ve emeği geçen tüm arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

İSLAM DÜNYASININ BİLİM TARİHİ*

Prof.Dr. Hüseyin ATAY

Özet

Bu çalışmada, İslam dünyasının başlangıçtan günümüze kadar geçirmiş olduğu bilimsel gelişim üzerinde genel hatlarıyla durulmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda bir öz eleştiri mahiyetinde kaleme alınmıştır. Çalışmada hedeflenen gaye hiçbir zaman kişilerin şahsiyetlerine sataşmak değil bir vakıayı tespitte çalışmak olmuştur. Bu vakianın tespitiyle de şu anda İslam dünyasının konumu, bilimsel anlamda nerede bulunduğuunun bir fotoğrafı çıkarılmaya gayret gösterilmiştir. Buradan hareketle Müslüman bilim adamlarının neler yapmaları gerektiği ortaya konulmaya gayret gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kelam İlmi, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, İnanç.*

Giriş

Hz. Muhammed 570'de doğdu; kırk yaşında kendisine Yüce Tanrıdan Vahiy geldi, peygamber oldu. Kırk yaşına kadar toplumu içinde dürüstlüğünden ve güvenilirliğinden kendisine Emin (güvenilen) kimse dendi. Bu kırk yıl içinde ne kitap okudu, ne de bir öğretim gördü. Kendi aklına göre hareket etti. Kırk yaşında kendisine vahiy gelmesine ihtiyacı yoktu. Yine aklına göre Emin olarak yaşayabilirdi. Ancak Yüce Allah asırlar önce bir toplumda bazı insanlara vahiy (sözlü bilgi) gönderme ve toplumların doğruyu yapmaya, on-

* Bu makale Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından 20-22 Haziran 2008 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen XIII. Kelam Koordinasyon Toplantısında tebliğ olarak sunulmuştur.

ları mutlu kılmaya götürececek yolları, yöntemleri biriyle bildirmeyi gelenek haline getirmişti. Bu geleneği Hz. Muhammed'e de uygulamak istedi ve onu diğer insanları doğruya çağırarak görevlendirdi. Hz. Muhammed bu görevi başarıyla yaptı. Hz. İsa gibi başarısız olsaydı, başka bir peygamber gönderirdi. Hz. Muhammed peygamberlik görevini çok iyi yaptı ve Yüce Allah da artık insanoğluna bir daha peygamber gönderme geleneğine son vermek için Hz. Muhammed'e insanoğlunun muhtaç olacağı vahiy bilgisini tümünden verdiğini bildirdi ve Hz. Muhammed'i de son peygamber ilan etti. Oysa Tevrat'ta ve İncil'de bir peygamber göndereceğinin müjdesini vermişti. Hiçbir peygamber arasında bu kadar uzun bir süreç geçmemişti. 1500 yıl olduğu halde hala bir peygamber gelmedi. Çünkü gelmeyecek.

Yüce Allah insanı yarattı, ona değişik bir sürü yetenek, yetki, istek, arzu ve eğilim gücü yanında bir de hepsini yönetsin diye akıl verdi. İnsan aklın dışındaki güçlerin egemenliğine kendisini kaptırınca, akla yardımcı ve destek olmak üzere sözlü bilgi, vahiy gönderdiği peygamberler tayin etti. Burada akıl ile vahiy bilgisi arasındaki farkı belirtmek gerekmektedir. Akıl yanılmaz her zaman doğruyu söyler ve her insana verilmiştir. Her insan aklın gereğini yapmak zorundadır. Bunun için akla Allah'ın verdiği değeri vermeyen, onun yanıldığını iddia edenler, vahyin aklın yanlışlarını düzeltmek için geldiğini söyleyenler bile, akıl vahiy olmadan da Yüce Allah'ı bilebileceklerini söylemekten kaçarlar. Akla yalnız anlama yetkesi verirler ve o sadece bir anlama aletidir derler.

1978 yılında Şam'a gittim. Kütüphanede Ebu Nasr Albani hadis alimi ile tanıştım. Beni akşam evine davet etti. Gittim saat bire kadar sohbet ettik. Çoğu kez o anlattı ve konuştu. Bana hep siz kelamcılar şöyle dersiniz diye söze başladılar. Hatırladığıma göre iki mesele anlattım. Allah'ın arşa istivasında hadisçilerin tefsiri ile kelamcılarinkini anlatıp,

hadisçilerinkinin doğru olduğunu kelamcılarinkinin yorum (tevil) olduğu için yanlışlığını söylemişti. Dedim ki, siz kendinizinkine yorum demiyorsunuz, doğrusu sizinki yorum, bizimki de yorumdur. Ancak şunu diyebilirsiniz; bizim yorumumuz sizinkinden daha doğrudur, dedim ve artık cedelleşmeye girmedim. O zaman Albani hocaya değer verdim. Makul olanı kabul etti. Ben onlarınkini yanlış, bizimkinin doğru olduğunu iddia etmedim. İşte bu Kuran'ın tartışma yöntemi. İkinci olarak, dedim ki, siz akli yalnız anlama aleti kabul ediyorsunuz. Biz ise akli hem anlama aleti hem de müstakil hüküm verme yetkesi olan kabul ediyoruz. Sizin akli yalnız anlama aleti kabul etmeniz bize yeter, dedim. Hocaya gene itiraz etmeyince, hocanın alim olduğuna kani oldum. Ahmet b. Hanbel'den daha mantıklı ve akıllı olduğunu böylece gördüm. Demek istedim ki, sen aklına göre öyle anlıyorsan, ben de aklıma göre böyle anlama hakkım olduğundan dolayı kimsenin kimseyi yanlışlama hakkı yoktur. O zaman anlamada kullanılacak kanıtlara ve dayanaklara bakmak gerekecek.

1971 yılında İslam'ın evrensel ilkeleri diye bir makale yazdım. Birinci ilke olarak Allah deyip, dürüst olanın cennete gireceğini söyledim.¹ İlk kelamcılar Mutezile, insanın aklına göre Allah'a inanma zorunluluğu olduğunu, Eşari, peygamber yüzü görmedikçe hiçbir sorumluluğu olmadığını, Maturidi, inanırsa kabul olacağını ancak zorunlu olmadığını söyledi. Her üçünün dayandığı ayet 'Biz elçi göndermedikçe, azap etmeyiz.'² Mutezile ve Maturidi elçiye akıl anlamını verdi, Eşari elçi (peygamber) dedi. Peygamber gönderilmeyen uluslar veya peygamber ulaşmayan milletler sorumlu olmayacaklarından onlara azap edilmeyeceğine göre onların durumu ne olacak? Sorumlu olmayan hayvanlar gibi mi işlem görecekler. Eşari mezhebine uyan okumuş ve okumamış

¹ 41/30-32

² 17/15

Müslümanlara göre Hz. Peygambere inanmayanlar cennete gitmeyecekler ise cehenneme mi gidecekler veya hiç bir yere de mi gitmeyecekler?

Daha önemli bir sorun da İslam dini bütün insanların dini olduğuna göre on dört asırdır, Müslüman olmayan ve şimdi hala milyarlarca Müslüman olmayan insanların durumu ne olacak? İslam kelamcıları buna da cevap vermek durumundadırlar. Ahirette teklif yoktur. Bütün nakiller yalandır.

Ben bunun cevabını buldum. Türkiye’de ve Bağdat’ta öğrenciliğimde Kuran’da mensuh ayetleri oku babam oku, canıma tak dedi. Allah vere mantık okumuştum ve oldukça da anlamıştım. Mantığın en önemli kuralı önermeler arasındaki ilişkiyi öğretir. Kuşkusuz, bu sırf sözler ve deyimler arasındaki ilişkiyi değil, en son amacı söz ile eylem arasındaki ilişkiyi, insanın sözü ile davranışı arasındaki ilişkiyi anlatır. Kuran’ı insan okuduğu ve anladığı zaman insan sözü ile işi arasındaki uyumu ve mantıklılığı, tutarlılığı anlatıp insanın kendisini kendisi ile kontrol etmektir. Diğer deyimle, kendisini kendisine kontrol ettirmektir. Çok kimsenin ağzında sakız gibi çiğneyip değerini düşürdükleri murakabetin-nefs vardır! Baktım ki, mensuh dedikleri ayetler çalışmaktadır, onların çözdükleri sorunlar geçerlidir ve meşrudur. Bunu hayata, toplumlara ve onların değişken durumlarına uygulayınca, Kuran onlara ait çözümleri ve hükümleri açıkça İslam’ın evrenselliğini gösteriyor. Tam kararımı verdim, Kuran’da mensuh, iptal edilmiş ayet olamaz, dedim.

İlk Müslümanlar dünyayı ve evreni şimdiki gibi anlama bilgileri olmadığı için Kuran’ın evrensel, bütün insanlara olan hitabını, çağrısını kısıtladılar ve onu kendileri bölgelerine göre sınırladılar. Bunu daha çok hadisçiler yaptı ve akılcılarla çatıştılar ve üçüncü hicri (9.m) asırda rivayetçiler İslam’a zihniyetlerini egemen kılmayı başardılar ve bu ege-

menliklerini bugün bile sürdürüyorlar.

Sonra dünya dinler tarihi ve kültür tarihi biraz okuyan kimse Kuran'ı, evreni ve bütün insanları ile birlikte yaratan Allah'ın kitabı olduğunu ve Kuran'ın artık Allah'ın insana tamamlanmış bildirisi olduğunu okuyan, anlayan kimse, Kuran'ın gerçekten bir bölgeye özgü ve bir ulusa has bir kitap olarak anlaması, onu kendi mezhebinin, düşüncesinin özel kitabı olarak ilan etmesi ne kadar saçma değil mi, Kuran'ı temelinden dinamitleyen bir zihniyet olduğunun sıkıntısını hala bugün çeken bütün İslam dünyası Allah'ın lanetine uğramış sayılmaz mı? Bakara suresinin 159. ayetini ve peşinden 160. ayetini niye görmüyor ve anlamıyorlar? Kendilerine tarih boyunca Cibril meleği ile vahiy gelmemiş milletler içinde Kuran'ın çağırdığı ve uyulmasını özendirdiği doğruları bulanlar, bilenler ortaya çıkmaktadır. Vahiy gelmeden önce de geldikten sonra da vahiy bilgisine vakıf olmadan doğruyu öğrenenlerin bulunması akıllarını kullanmalarıdır. Doğrular sadece ve sadece Kuran'ın içinde olmayıp Kuran'ın dışında da doğrular vardır. Akıl doğruları Kuran'sız da anlayabilir ve Allah katında da doğru kabul edilirler.

Bunları hayatım boyunca düşünmeye çalıştım ve bu inanca vardım. Allah'ı ve Kuran'ı, Allah'ın yarattığı insanı böyle anladım. Sonra bu düşündüklerimi açık seçik buldum. Kırk sekiz yıl önce Kuran'ı merhum Yaşar Kutluay'la tercüme ederken 2/62. ayetini geleneğin dışında anladım. Orada Kuran'a ve peygamberlere iman yoktur. Orada iki iman esası, Allah'a ve ahirete inanmak, bir de yararlı iş yapmak vardır ve ona göre tercüme ettik.³

On beş yıl kadar önce Şura suresinin 'Allah bir beşerle ancak vahyederek veya perde arkasından konuşur veya bir elçi gönderir, izniyle dilediğine vahyeder' (Şura 42/51)

Burada üç türlü vahiy vardır. Birincisi, her hangi bir

³ Ancak, Diyanet notta bize muvafakat etmediği için kendi fikrini kaydetti.

insana Allah vahyedebilir. Burada insana insan olarak vahyedebilir. Din söz konusu olmaz. Bu tür vahiy ilham, sezgi anlamında olup öyle bir bilginin kendisine nerden geldiğini bilmez, insanın kalbine öyle bir bilgi ve anlayış doğar ve aklına gelebilir. Okumamış basit bir adam da bir sıkıntıya düşerse veya bir şeyi bilmek zorunda kalırsa, Allah ona böyle bir bilgi verebilir. Benim başıma böyle bilgilerin geldiğinin farkına vardım. Bilim adamlarının buluşları böyle bir sezgi ile meydana gelir. Newton'un yer çekimi kanununu bulması Allah'ın burada dediği vahye göre olmuştur. Aslında vahiy gizli ve ani bilgi demektir. Tasavvufçular bunu çok aşırı kullanırlar. Benim bu konuda vardığım kural, bu tür vahiy, ilham ve sezgi ile gelen bilgiler akılla bilinen bilgilere ters olmamalıdır. Onun gerçekten bilim olduğuna akıl karar verir. İkinci tür vahiy perde arkasından konuşma Hz. Musa'ya olan hitabıdır. Üçüncü vahiy Cibril ile gönderilen vahiydir. Hz. Peygamber ve diğer peygamberler de birinci anlamdaki vahiy ile de bilgilendirilirler, insan olmalarından dolayı Hz. Peygamberin bu gibi sezgi ve anlayış anlamında bundan çok defa yararlandığını fark ettim. İnsanların çoğu bu tür vahiy bilmedikleri için, Hz. Peygambere vahiy geldiğini derler, ancak Cibril'i kastetseler de Cibril'siz de bu tür bir vahiy gelebilir.

Master ve doktora derslerini Kuran'a bağlayarak vermeye önem veririm. Bilgi teorisi dersinde iki yıl önce bir ayete rastladım, sanki şimdiye kadar hiç okumamışım! Çünkü hep eski bilgi dolu kafayla okuduğumuz için, arada atlayıp geçiyoruz. Nisa suresinin 83. ayetinin sonunu yeni anladım. Diyor ki, 'kendilerine vahiy vermediğimiz ve peygamber göndermediğimiz bazı insanlar akıllarıyla doğruyu anlar ve şeytana asla uymazlar.' Zaten çoktan beri vahiy olmadan insan akılla doğruyu anlar ve akıl yanılmaz davasında idim. Bu ayet beni yüzde yüz destekledi. Acaba, Mutezile bu ayeti akıl düşmanı rivayetçilere karşı hiç kullanmadılar mı? Cahil eb-

leh rivayetçiler, akıl insanın, vahiy Allah'ın olduğuna inanır da, insan ile Allah'ı karşı karşıya getirir. Bilmez ki akıl da, Kuran da Allah tarafından insana verilmiştir. İkisi de Allah vergisidir. Allah insana akıl verdi, baktı ki diğer güçler insana aklını kullandırmıyor, ikinci olarak akli destekleyen vahiy gönderdi. Akıl doğruyu söyler, ancak yaptırım gücü yoktur. Vahiy aklın verdiği hükmün yapılmasının emrini getirdi ve yapımını özendirdi. Vahyin emrini kabul edip etmeme akla ait değil, insanın iradesine aittir. Vahiy iradeyi yönlendirmeye geldi. Sayısız insan görülüyor, doğruyu bildiği halde bile bile yanlış olanı yapıyor. İnsan bilerek yanlış yaptığı zaman, akli aldatmış olmuyor. Akıl hiçbir zaman yanlış doğrulamaz, yoksa akıl olmaz. Bunun için Kuran hep akli önerir ve onun dinlenmesini ve ona uyulmasını teşvik eder.

İnsanların anlayış düzeylerini Hz. Peygamberin hayatında da tespit etmek mümkün olmuştur. Kureyze oğullarına gidiş olayında bireysel değil, kümesel olarak insanlar ikiye ayrılmış, biri akli anlayışı yeğlemiş, ötekisi söz, lafızci anlayışı yeğlemiştir. Bu yalnız sözlerde olmayıp olayları anlamakta da kendini göstermiştir. Hz. Peygamberin namaz ve oruç gibi ibadetlerini az görmüş, Hz. Peygamberden daha çok yapmaya karar verenleri Hz. Peygamber isim vermeden uyarılmış, onları gerçek İslam'a uymayıp, ona zait, artık bir şey katmamaya çağırılmış olduğu halde Hz. Peygamberden sonra buna uyulmadığı ortaya çıkmıştır.

Bu lafızcılara ve akılcılara sonraları rivayetçiler, dirayetçiler, ehlurrivaye ve ehluddiraye, yani sadece nakledenler ve anlatanlar denmiştir. Doğal olarak ortaya çıkan bu kümeleşme değişik inanç farkı, sosyal oluşmalar ve yöneticilerin yararlanmalarını bu iki kümeyi ehlurrivaye ve ehluddirayeyi karşı karşıya getirdi. Abbasi halifesi Memun'dan öncekiler, ehlurrivayeye destek vermişlerdi. Memun halife olunca ehluddirayeye desteğini arttırdığı gibi ehlurrivayeye karşı baskıya başladı. Kardeşi halife Mutasım

biraz daha arttırdı baskıyı, onun oğlu Vasık halife olunca daha çok baskı yaptı ve peşinden gelen halife Mutevekkil tam tersine döndü, ehluddirayeyi, o zaman Mutezile olarak ortaya çıkmıştı, tamamen yasaklamış ve aleyhlerine vaazlar ve hutbeler verdirmişti. Böylece İslam bilim dünyasına ehluddirayeye egemen olmuş ve günümüze kadar sürüp geldi. Bu olay 861 (hicri 247) yılında olmuştur. Bu ehluddirayeye, bu tarihte üç teşkilat idi. Hadisçiler, Hz. Peygamberden aldıklarını iddia ettikleri hadisleri rivayet ettiler, tasavvufçular Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri ilhamları rivayet ettiler, mukallit fıkıhçılar da imamlarından aldıkları içtihatları rivayet ettiler. Bu üç teşkilat akla karşı çıkmışlardı ve şimdi de 1150 yıldır akla karşı olarak çıkışlarını sürdürmektedirler. İslam'da son zamanlarda (üç yüz yıldan beri) akli gündeme getirip, çağdaş bir İslam anlayışı ortaya çıkarıp çalıştırmak isteyenler akla karşı çıkan bu ehluddirayecileri eleştirmek için değişik deyimler kullanırlar. Akli tatile çıkarırlar, akla suikast edenler, akli hapse tıkayanlar, ben de akli peynir gibi kavanoza koyup pinti Hamit gibi tıpa ile kapatanlar diyorum. Akli kendi uydularına yasak ederler, ancak zorla kalınca akıl kelimesini telaffuz ederlerse de çalışmasını kabul etmezler. İslam dünyasının şimdiki durumunu beğenmeyip eleştirenler suçu bu üç rivayetçilere yüklerler. Tam bin yüz elli yıl oluyor. Bu kadar uzun süre egemenliklerini sürdürmelerinin baş ve son nedeni yöneticiler ve siyasilere. Bu gün de ilme, düşünmeye ve akla karşı olmaları bunun tarihi geleneksel kanıtıdır.

1. İnanç ve Eylem

İslam dini iki temele dayanır. a) Biri inanç, inanma ve öbürü de b) eylem ve iş. Kur'an bunu şu şekilde ayırır ve sınıflar: 'İnanalar ve yararlı işler işleyenler.'⁴ Bunda inanma, zihnin, aklın görevidir. Kuran'ı Kerim'in iman kelimesini çok

⁴ 12/25

titizlikle kullanmasının nedeni, iman zihni bir işlem olduğu için onun gerçek olup olmama durumu vardır. Bunu şöyle anlatmaya çalışıyorum. Bir kimsenin inanıyorum ve inandım demesiyle, inanmış olması arasında şu fark vardır. İnanıyorum demekle, içinde, zihninde inanmış olduğunu bize haber veriyor. Bu verdiği haberin içinekinde uygun olup olmadığını bilmiyoruz. Bunun için onun inanıyorum demesini kabul etmemiz veya kabul etmeyişimiz, doğru olmaz. Bize susmak gerekir. Bunu Kuran'ı Kerim şöyle anlatır, denememiz, kanıt aramamız gerekir. 'İnandık deyince, sınanmadan bırakılacaklarını mı sanırlar?'⁵ İnsanın zihninde olanı Allah bildiği için, inandıklarını söyleyenlere 'İnanmadınız, de!'⁶ demişti. 'Allah'a ve ahirete inanmadıkları halde inandık diyenler vardır.'⁷

Bu kelam ilmi konusudur.

b) Dinin eylem ve işlem konusuna Kuran-ı Kerim şeriat demektedir. Kuran'ı Kerim yararlı olan işleri dağınık bir şekilde genellikle iman kelimesinden sonra söyler. Birkaç örnek:

'Ey inananlar, sizi rızıklandırdığımız hoş şeylerden yiyin.' (2/172)

'Ey inananlar, sizi rızıklandırdığımız şeylerden verin.' (2/254)

'Ey inananlar, anlaşmaları yerine getirin.' (5/1)

'Ey inananlar, Allah'a saygılı olun ve doğrularla beraber olun.' /9/119)

'İnanıp yararlı işler işleyenlere bağışlanma ve büyük ödül vardır.'

'Ey inananlar, kazandıklarınızın hoş olanlarından verin.' (2/264)

⁵ 29/2

⁶ 49/15

⁷ 2/8

‘Doğrusu, inananlar, yararlı işler yapanlar, namaz kılanlar, zekat verenler.’ (2/277)

‘İnanana ve yararlı iş yapana gelince, ona en güzel ödül vardır’. (18/88)

‘Doğrusu, inananları, yararlı iş işleyenleri Acıyıcı Olan sevgili kılar’. (19/26).

‘İnanan ve yararlı iş işleyenlere mutluluk ve güzel gelecek vardır’. (13/29)

‘İnanan ve yararlı iş işleyenler cennetlerin bahçelerinde olacaklar’. (42/22)

Kuran’ı Kerim’im kullandığı iki türlü yaptırım emri vardır. Biri, buyruk (emir) verme sigasıdır: yap gibi; öbürü de geçmiş fiil çekimini kullanarak ‘yaptılar: gibi, haber şeklinde bildirir. Böylece Kuran’ın bütün yapılması gereken hükümlerin ve işlerin hepsine geniş ve doğru yol anlamında ‘şeriat’ denmektedir.

‘Sonra seni bu konuda geniş doğru bir yola koyduk, ona uy, bilmeyenlerin arzularına uyma.’ (45/18)

Sonuç olarak, Kuran inançla ilgili ayetleri iman esaslarını bildirir. Bunlar zaman ve mekanla ilgili olmadıkları için değişmezler. Bunlar İslam dininin değişmeyen ilkelerini oluştururlar. Onlardan birini kabul etmemek, ötekilerinin kabulünü zedeler. Bunlar zihin ve aklın ilkeleri ve edimleridir. Bu iman konusunun dışında olan insanların yaptıkları, ettikleri, işledikleri bütün olayların her biri, yararlı, faydalı, doğru ve güzel olma niteliğine sahip oldukları için Kuran onların yapılmasını emreder ve bunların tümüne şeriat, geniş ve doğru yol der. Kuran’da olan bu emirler ve hükümlerden birini insan yanlış yapmış veya birini yapmamış olsa, öbürlerini etkilemez, yani insanı dinden çıkmış saymaz.

Burada önemli bir hususu açıklama gereği var. Kuran’ın eylemle ilgili hükmü şeriat sayıldığı halde, din sayılan, dinden olduğu söylenen bir hüküm şeriat sayılmaz. Ku-

ran'da yoksa o bir müçtehidin sözü ise, anlayışı ise dini hüküm sayılır, ancak şeriat sayılmadığı için kaldırılabilir ve değişebilir; ancak şeriatın aslı değişmez, duruma ve şarta göre yorumlanabilir.

Müslüman alim ve müçtehitler Kuran'ın şeriat hükümlerini uygulamak için bir bilim geliştirdiler. Buna yine Kuran'ın kullandığı bir kelimenin adını verdiler: 'Fıkh'. Bu kelimenin kök manası, söylenilenin amacını, neyi anlatmak istediğini anlamak demektir. Arapçada anlamak manasında en çok kullanılan sözcük 'fehim' sözcüğüdür. Türkçe sözlükte geçen mefhum, bundan türer ve kavram diye çevrilmiştir. Aslında anlaşılın, anlaşıldı, demektir. Fıkh'ın bir bilim haline gelmesine 204h. (819m.) de ölen İmamı Şafii'nin yazdığı 'Fıkh İlkelere Bilme' Usul-ül Fıkh ilmi adını verdiği bir eserle ilk defa sistemleştirmeye başladı.

İmam Şafii ilk Fıkh Usulü İlmi eserini yazdı, ancak daha ilk satırında farkına varmadığı ve günümüze kadar gelen bir yanlış yaptı. Bu yanlış temelini attığı bilimin adını koymakta oldu. Kitabın başında şeriatın kaynaklarını dört olarak sayarken onları Kuran, sünnet, icma ve kıyas olarak belirledi.

İmam Şafii'nin yaptığı yanlış kimse düzeltmedi. Bir şeriat belirleyicisi oldu, önce icma diye bir şey yok. Millet de eski yeni icmayı överek anlata anlata bitiremediler. Müçtehitlerin ittifakı olan icma Kuran'a eş şeriat kaynağı kabul edildi. Kuran'ın yorumlanır, icma yorumlanamaz kadar kesin. Bu bir cinayet değil mi? İcma nasıl şeriat sayılır?

Sonra icma bilimde kullanılamaz. Yani oyla ve oy çokluğu ile ilmi bir mesele sabit olup ilim sayılmaz. İcma yönetiminde kullanılır. Belediyelerin aldığı kararlar meclisin yaptığı kanunlarda kullanılır. Çünkü gerektiğinde hemen değiştirilir. Adını vermeyeyim, ama kitabımda adını yazdım. Biri, yedi sekiz dini hüküm sayıyor, alimlerin bunlarda ittifak ettik-

lerini bildiriyor. Dedim ki, 'bu zat yalan söylüyor.' Gençlerden biri kitabı okumuş, bana dedi ki 'yalan söylüyor demeyip de, yanlış deseniz olmaz mı idi?' Dedim ki 'alimlerin ittifakından haber veriyor, haberlerde doğru olmayana yalan denir, fikirlerde doğru olmayana yanlış denir.' Tabi Usul-ül-Fıkh'tan el-Telviḥ'i okuyan bunu anlar. Orada haber cümlelerinde yalan, inşa cümlelerinde yani emir cümlelerinde yanlış denir. İmamı Şafii'ye uyararak, şeriatın dört delili, Kuran, sünnet, icma, kıyas derken bunların hepsini birbirine eşit tutmuş olur. Sünnet Kuran'a eşit midir? Hadis insan olan peygamberlerin sözü Allah'ın sözüne eşit olursa, Hz. Peygamber İsa gibi Allah'a eşit olmaz mı? Bağdat'ta hadis imtihanında tevatür hadis'ten daha kuvvetli Hz. Peygamberin ağzından duyulan bir söz ile Kuran arasında fark olmaz. Çünkü ikisini peygamberin ağzından duymak arasında fark yoktur, dedim, imtihandan yüz aldım. 40 yıl sonra yaptığım yanlışları anladım. Çünkü insan sözünü - peygamber de olsa Allah'ın sözüne eşit tuttum. İcma Kuran'a denk midir, kıyas da öyle mi? İmamı Gazali Şafii ve Eşari olduğu halde şeriatın iki kaynağı olarak aklı ve Kuran'ı sayar. Doğrusu budur. Aklın verdiği hüküm de şeriat sayılır. İmamı Şafii'nin şeriat kaynaklarındaki bu yanlışları ne kadar çok büyük yanlışların yapılmasına sebep oldu. İcmanın aslı içtihat olduğu için yapılan bütün içtihatlar hep şeriat sayıldı. Otuz beş sene önce, Abdulvahhab Hallaf'ın Usulü'nü okutup tercümesinin baş tarafına 180 sayfalık mukaddimede, şeriat ile fikhın ayrı olduğunu, fikhın şeriat olmadığını usulcülerin tanımlarını tek tek alıntılı olarak açıklamıştım. Kimsenin umurunda olmamıştır. Okurlar, öğrenir, bilir ama anlamazlar. Çünkü bilmek ayrıdır, anlamak ayrıdır. Kuran diyor ki: "Bu ulusa ne oluyor ki, nerede ise hiçbir söz anlamıyorlar(4/78).

Bugün değil, bin yıldan beri ehlurrivaye siyasete ve siyaset de ilme hakim olduğundan bu yana, Müslüman milletlerin dünya milletleri arasındaki acıklı durumdan kurtu-

lamamalarının başat nedeni fikhî şeriat saymalarıdır. Bugün asıl felaket budur. Çünkü fıkıhdaki yanlış söylemeye nasıl cesaretlenebilirler, dinden çıkacaklarından korkarlar. Çünkü şeriatın anlamı budur. Kuran'daki şer'î bir hükmün yanlış olduğunu söylemeye benzer. İkisi de şeriattır. İşte yanlışlık, fıkha şeriat denmesinin sonucu budur. Usul-ül-Fıkıhı anlamamak.

Öğrencilerimden kimi dersten sonra fetva sorarlardı. Derdim ki, ben müftü değilim, git müftüye sor, ben ilim adamıyım. Çünkü müftünün sözüne uyma zorunluluğu yoktur. Ama ilim adamının sözüne uyma zorunluluğu vardır. Çünkü ilim nesnedir, gerçektir.

2. Fakihlerin Büyük Yanılgısı

Fakihler Kur'an'daki ibadet kelimesini anlamamışlardır. Fıkıhı ikiye ayırmışlar. Din işi, dünya işi. Allah'la insan arasındaki ilişkilere ibadet ve bunun dışında insanın bütün işlerine adetler dediler. Bu adetler, insanın bütün, ticaret, siyaset, alış-veriş, sosyal işleri, hepsi adetlere giriyor. Bundan büyük anlayışsızlık, aymazlık, dalgınlık olur mu? Allah'a yaklaşmak için olan ibadetlerin anlamı yoktur. Onlar Allah'ın emri olarak yapılır. Hikmetlerini Allah bilir ve ahirette de onların sevabı vardır derler. Bu ibadetler namaz, oruç ve bir de hac olur. Kuran'ın bütün felsefesi insanın dünya işlerini düzene koymak olduğu ilkesi sıfırlanıyor. Onlar hususunda olan Allah'ın emirleri ile namaz kılmaya ait emirler arasını bu şekilde ayırmak, ilk anlardan beri böyle geliyor. Bir başkanın, yöneticinin namaz kılmaması Müslüman olmasına yeterli olup, zulmetmesi, adam öldürmesi, bütün cinayetleri işlemesi, haram yemesi Müslümanlığına bir leke getirmiyor, diye fetva vermek İslam'a karşı en büyük cinayet ve suç olması gerekmez miydi?

Bu anlayış temelinden yanlış ve saçmadır.⁸ Kuran'da

⁸ Muhammed Mustafa Çelebi, Talil al-Ahkam ve el-Madhal li dirasetil-Fıkıhîl-İslam eserlerinde bunları aymazca yazar.

ibadet Allah'ın bütün emirlerine ayrıcalıksız uymaktır ve bütün emirlerine hem inanmak şarttır, hem de onlara uymak. İşte fakihler İslam dinini böyle parçaladılar. Adalet en önemli dünya işlerini düzenlemek, namaz kılmaktan önce ve daha önemli değil midir? 1985 yılında Kuveyt'te yüksek öğretmen okulunda, Türkiye'de Din Eğitimi konusunda bir konuşma yaptım, öğretmenlerden biri Türkiye'deki laiklikten bahsetmedin, dedi. Dedim ki, sizin dininizde de laiklik vardır. Din işi, dünya işi ayırmıyor musunuz? İşte laiklik budur. Siz din işi ve dünya işi ayırımını kaldırın, ben de laikliği kaldıracam. Kimseden çıt çıkmadı. Allah Davud peygambere halifeligi hakkaniyetle hükmetmek şartıyla verdi. Ama fıkıhçılar Kuran okumuyor ki, okusa da anlamıyor ki. Oysa namaz kılmayana Kuran'da ceza yoktur. Ama zulmedene vardır. Zalime gönül veren cehenneme girecek, yardımcı (şefaatçi) bulamayacaktır.⁹Mukallik fıkıhçılar bir de bakarsın ayağını yan basanı kafir ve dinden çıkmış sayar. Başörtüsü ile dünyayı velveleye verir. Okuduklarını öğrenemez, bildiklerini anlamazlar. Çünkü felsefeye, kelama ve mantığa düşmandırlar.

Fahreddin Razi'den sonra kelam ilmi kadıların eline geçti. Beyzavi Abdullah b. Ömer (685h. 1286m.) Tavali ül-Envar, adlı kelam kitabı Muhassal'in kopyası; Kadı Adudiddin İci (756h. 1355m.) 'el-Mevakıf' adlı eseri aynı kopyası. Bundan sonra Kelam ilmi ilim olmaktan çıktı, akaid bilgisi oldu. Osmanlıların son döneminde medresede ıslahat yapılması tartışılırken kelam ilminde ve bir de Arapça öğretiminde ıslahat yapılması tartışılıyordu. 1949'da Ankara İlahiyat Fakültesi açıldığında kelam, mezhepler tarihine yan bir ders olarak okutuluyordu. Ben 1968'de İslam felsefesinde doçent olunca, kelam dersi hocası yoktu. Merhum Yaşar Kutluay Mezhepler Tarihi Kürsüsü başkanı ve Kelam ona bağlı idi. Beni Kelam dersini vermek üzere mezhepler tarihi

⁹ Hud, 11/113

kürsüsüne davet etti, ben de kabul ettim. İslam Felsefesinde üç doçent idik. Cavit Sunar, İbrahim Agah Çubukçu ve ben. Orada hoca sıkıntısı yoktu. Yaşar bey Silifke’de bir deniz kazasında vefat edince Mezhepler Kürsüsü başkanı oldum. Bu sefer Mezhepler Tarihi dersini Tarih profesörü Dr. Neşet bey ile İslam Felsefesi profesörü Dr. İbrahim Agah Çubukçu verdiler. Ben Kelam ve Usul-ül-Fıkh derslerini ve bir de İslam Dini Esaslarını verdim. 1974 de profesör olduğumda Kelam Kürsüsünü kurdum ve başkanı seçildim. O zamandan bu yana Kelamı tam Kelam ilmi yapmaya çalışıyorum. Böylece Türkiye’de bir Kelamcılar kadrosu yetişmiş oldu. Böylece Kelam ilmi, üniversite programlarında anabilim dalı oldu. İslam düşüncesinin yükselmesi ve çağdaşlaşması Kelam ilmindeki gelişmeye ve felsefeye bağlıdır.

Şimdi Kelam ilminde tarihten örnek alarak bir açılım daha yapmamız gerekiyor. 861 yılında Abbasi halifesi Mutevekkil, rivayetçilerin tarafını tutarak Mutezile mezhebini yani akılcılar takımını yasak edince rivayet ehli İslam’da akla karşı olarak egemen oldu. Dolayısıyla Sünnilerde akıl yasaklanmış oldu. Gazali bile Mutezile denmesin diye akıl sözcüğünü kullanmıyordu. Burada özellikle şunu vurgulamak gerekiyor. Rivayet ehlinin başını çeken hadisçi Ahmed b. Hanbel takımının yanında yer alan rivayetçi tasavvufçular da Allah’tan aldıkları ilhamları naklederler ve üçüncü olarak rivayet ehli olan mukallit fıkıhçılar* da hep imamlarından naklederler. İşte rivayetçiler denince bu üç takımı hatıra getirmelidir. Bunların özelliği akli dışlamak ve onu saf dışı bırakarak, istediklerini istedikleri kimselerden naklederek dünyayı, içinde din de olmak şartıyla idare ettiler ve hala ediyorlar.

Artık 1150 yıl sonra kelamcılar, ilk kelamcılarının yöntemini gündeme getirip akla gereken yeri vererek İslam’ın

* Fakih, aslında müçtehit demektir. Mukallide fakih denmez. Onun için mukallit fıkıhçılar demekle müçtehit fakihleri ayırıyorum.

1150 yıllık kaderini değiştirmeleri gerekir. Bunun için Usul-ül-Fıkh ilminde başlangıçta olan Kelamcıların usul sistemini de kendi alanlarına alarak fıkıh anlayışına yeni bir yön vermek görevleri olduğunu hatırlatmak gereğini duydum. Fıkıhçılar da fıkıhçıların usul yöntemini geliştirmek suretiyle İslam'a yeni bir anlayışa ön ayak olabilirler. 1150 yıldır mukallit fıkıhçılar bir şey öğrenmek için Kuran'a gitmediler ve Kuran okumadılar. İmamları okumuştular ya onların okumasına gerek yoktur. Oysa dini bir hüküm için önce Kuran'a gidilecekti. Bunu bilmez değillerdi, ama anlamadılar. Kuran'da bütün emirlere uyma ibadettir. Namaza emir ile çalışmaya, infak etmeye, yardımlaşmaya, ekin yetiştirmeye olan emirler arasında Allah'a ibadet etmiş olmak anlamında fark yoktur. İnsanın özgür iradesiyle yaptığı her işten sorguya çekilmesi hepsi ibadet olduğu içindir. Her iş hakkında dinin bir hükmü vardır. Din işi, dünya işi diye bir şey yoktur. Doğru iş ise ödülü, yanlış iş ise cezası vardır.

Ehlurrivayetçiler, nakli esas alır ve onu öncelerler, aklın nakle tabi olduğunu söylerler ve aklın sadece bir anlama aracı ve aleti olduğunu savunurlar. Bu onların temel zihni kuralları olduğuna göre, başka bir yerde akıl şöyle der veya akla göre şöyledir, deme hakları yoktur. Akıl şöyle der, demenin anlamı akıl özgür olarak kendi ilke ve kurallarına uygun olarak, kimseye bağımlı olmadan şöyle der, demek olur ki, böyle diyen bir nakilci, kendi temel ilkesiyle çelişir ve ona ters düşer. O zaman bu çelişkiyi çözmedikçe ehlurrivayenin akla dayanma sözü geçerli olmaz.

Aklı ilk olarak, bağımlı, uydu ve köle olarak kabul ettikten sonra, ona bağımsız özgür olarak görev vermek geçersiz ve saçma olur. Akıl anlama aleti ise, insan o aleti istediği gibi kullanır. Bunun için herkes bir sözü, menkul bir ifadeyi kendi zihniyetine ve amacına göre kullanır. *Çünkü köle olan akıl efendisinin isteğini yapar.* Ancak özgün akıl, bağımlı, tabi olmayan akıl tarafsız olarak kendi özgün ilkelerine göre

düşün üretir ve ona göre yansız olacak gerçek ne ise ona göre anlar ve şaşmadan gerçeği ortaya koyar. Bunun için akılcıların özgün, bağımsız aklı, ehlurrivayenin bağımlı ve köle, araç olan akıldan, bir sözü, ifadeyi daha doğru, yansız olarak anlar ve aklın bu anlayışı evrensel Kuran evrenselliğine en uygun bir anlayış olur. Ehlurrivayenin aklının anlayışı kendilerine ait zümresel bir anlayış olur.

İslam hukuk felsefesinde iki yol takip edildiği, birinde tikelden tümele ve öbüründe tümelden tikele giden iki mantıki yol izlendiğini eskiler ortaya koydular. Birincisine fakih müçtehitlerin, ikincisine müçtehit kelimcilerin yolu dendi.

Yedinci hicri (694h. 1294m.) asırda İbnus-Saati ile ün yapan Muzaffer b. Ahmed b. Ali ve sekizinci hicri (747h. 1346m.) asırda Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud Buhari her iki yöntemi, müçtehit fakihlerin ve müçtehit kelimcilerin yöntemlerini birleştirdiler ve böylece, bunlardan sonra İslam Hukuk felsefesinde tek yöntem izlenmeye başladı. Ebul-Berekat Hafız Nesefi (710h. 1310m.) gibi bazı usulcular, fıkıhçıların yöntemini takip etmeye devam ettiler. Artık İslam dünyası içerden, özellikle yöneticilerden gelen ilim ve ahlak dışı baskılarla gerilemeye başlamıştı. Fahreddin Razi'den sonra kelam ilmi kadıların emrine girdi ve mukallit usulcular da, orijinal eser verme yerine, geçmişteki usul eserlerini özetleyip ders kitabı yaptılar. Sonra çok özet olduğu için de yazarın kendisi bile şerh yazmak zorunda kaldığı gibi on sayfalık bir makaleye büyük ciltler halinde şerhler ve hasiyeler yazıldı. İşte böylece bugünlere geldik. Arap ülkelerinde yazılan usul ders kitapları yine özet ise de ifadeleri daha kolay olduğu için şerhe gerek kalmıyor.

İslam Medeniyeti kelimciler ve felsefecilerin emekleri ve fikirleriyle kuruldu. Siyasilerin korumalarına aldıkları rivayetçiler (hadisçi, tasavvufçu ve mukallit fıkıhçı) İslam toplumuna ve ilmine hakim olunca, İslam medeniyetinin yok

olmasını başardılar. Endülüs'teki sekiz asırlık İslam medeniyetinin yıkılmasına sebep olan onların fıkıhçılaridir. Aileleri ve aşiretleri birbirlerine düşürdüler. Akıllarını kullanmadılar. Anadolu'nun Endülüs durumuna düşmemesinin sebeplerini arayıp incelemek gerekir. Hıristiyanlık dünyası bunun için çalıştığını ve bunu düşündüğünü, hem Müslümanlık davasında olanlar, hem de Türklük davasında olanların görevi bunu düşündürmektir.

Bin sekiz yüz kırktan sonra Osmanlı medreselerinde yetişen müderrisler 17. ve 18. asır medrese müderrislerinden daha üstün bilgi ve anlayışta idiler.

Arapça 'Usul-ül-Fıkh' kitaplarında kimisinde edille seriyye dördttür, Şafii gibi risalesinde edillei şeriye kitap, sünnet, icma ve kıyas dediği gibi kimi de üç deyip, kitap, sünnet, icma demiştir.

Mahmud Esed'in 'Usul-ül-Fıkh' kitabında 'İlmi Fıkhın Asılları' dördttür kitap, sünnet, icmaı ummet, kıyastır¹⁰, demiştir. Ali Haydar Efendi de 'İlmi Fıkh' edillei erbaadır. Kitap, sünnet, icmaı ummet ve kıyastan alınmıştır.¹¹

Bu iki müderissten öğrendiğim, edillei şeriyye demeyip 'edillei fıkıh ilmi'nin kaynaklarını zikretmeleri, önemli bir anlayış ve zihniyet değişmesi ve gelişmesi olmasıdır. Edillei Şeriyye (Şeriat Kaynakları) ikidir: Akıl ve Kuran. Edilletül – Fıkh (Fıkhın Kaynakları) çoktur, yirmiye kadar çıkar. Fıkhın delilleri, içtihat yöntemleri anlamındadır.

Osmanlı İmparatorluğu üç yüz yılda batının hem askeri, hem ilmi üstünlüğü altında kalarak yıkılmıştır. Medresenin ıslah edilmesi konusundaki yazılarda Kelam ilminin yenilenmesi üzerinde durulmuştur. Aradan yüz yıl geçmiş olmasına karşılık hala Kelamda bir kıpırdama olduğu söylenebilir mi? Yüz yıl önceki medrese alimleri, İslam'ın Kelam

¹⁰ Mahmud Esed, Muhtasar Usulül-Fıkh, s.4, 1309, İstanbul.

¹¹ Ali Haydar, Durerul-Hükkam Şerh Mecelletul-Ahkam 1/15, İstanbul 1330.

ilmi ile kalkınıp ayakta durabileceğini anlamışlar. Her halde ilk Kelamcıların İslam medeniyeti kurmakta yaptıkları hizmeti biliyorlardı. Mutezilenin yasaklanmasıyla içtihat etme de yasaklanmış olmuştur. Ne yazık ki, kırk yıldır kelam profesörüyüm, kelamcılarının çoğu rivayet etkinin zihniyetinde olduğunu görmek mümkündür. Kelamın aleyhinde olanlar İslam düşüncesinde bir yenilenmenin karşısında olduklarının kanıtıdır. Düşünmenin karşıtı olmak Felsefe, Kelam ve Mantık'ın karşıtı olmak demektir. Çünkü bunlarsız düşünme düşünme olmaz.

Bunun için kelam ilminde yenilenme zihniyeti ve hareketi başlamalıdır. Her Kelam ilmi mensubu nasıl, ne gibi bir yenilik yapabilirim diye düşünmesinin dini bir görev ve en değerli bir ibadet olduğunu öncelikle kabul ederse, bu işte Allah onu başarıya ulaştırır. Kelam ilmi, akaid, inanç bilgisinden farklıdır. Benim önereceğim yöntem şudur. Orijinal büyük kelamcılarının eserlerini incelemek ve onları anlamak, sonra, modern batıda teologların ve filozofların eserlerini aslından veya tercümelerinden okuyup İslam'daki Kelam kavramları ile karşılaştırmak. Fakültelerde Şerh Akaid gibi basit kitapları daha önceki dönemde öğrenmelidir. Onlara akaid deniyor, Kelam denmiyor.

Tarihte usulcu Kelamcılarının yolunu da takip etmenin günümüz kelamcılarına ait olması gerektiğini de öneri olarak ortaya koyuyorum. Fakültelerde İslam Hukukçuları da istedikleri usul yöntemini uygulamalarını gerekli görürüm. Burada program olarak şunu ilave etmeliyim. Haftada iki saat usul ilmine yetmez. İlahiyat Fakültelerinde İslam Hukuku programına 1971 yılında değinmiştim. Şimdi burada üzerinde durmama gerek yok. Kelam bölümünün okutacağı usul konuları şunlar olmalıdır. Aslında usul birçok temel konuyu işler. Bunları ayrı bölümlere ayıracak, bölümün adının vereceği bir yenilik ve bir zihniyet önemlidir. Her bir bölüm ayrı bir ders konusu olmalıdır. Konular birer birim olarak çabuk

biter, usanç vermez. Usul-ül-Fıkh'ın önemli konularının okutulması önemlidir.

Kelam Ana Bilim dalında Usul-ül-Fıkh konularında şu dersler ayrı olarak işlenmelidir.

- 1- Şer'i deliller: Akıl, Kuran, İstihsan ve Maslahat
- 2- Hakim, hükümler konusu (hüsün ve kubuh)
- 3- Dil kuralları-kavramlar, anlam bilim (semantik), hukuk mantığı ve tefsiri
- 4- Yasa koyma ilkeleri, nedenleri, amaçları
- 5- Hukuk felsefesi dersi: hukukun özünü, mahiyetini, kökenini, geçerliliğini, ilkelerini, ödevlerini, yaşam ve bilim-ler bağlamı içindeki yerini felsefe açısından açıklamaya çalışır.¹²
- 6- Ahlak Felsefesi dersi.
- 7- Başkalarının kanunlarıyla mukayese ederek yararlanma.¹³

Bu dersler hocalarınca incelenir, ayrıntıları ortaya konur. Bu dersler İlahiyat Fakültelerinin temel dersleri olarak okunursa, İslam dünyasına asırlarca umut edilen yenilenme, kalkınma gerçekleşebilir. Yenilenmenin ilk adımı terimlerde yenilik yapma ve yeni terim üretme ve onlar üzerinde ilim ve düşün ortaya koymakla olur.

¹² Martin P.Golding, Philosophy of Law, New Jersey, 1975, Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, 93. TDK 1979, Dias, Jurisprudence, Henri Riyad Tercümesi, felsefetul-Kanun, Beyrut, Darul-cil, 1985.

¹³ Usul kitaplarında kabul edilen 'Bizden öncekilerin şeriati' yerine başkalarının şeriati demenin doğru olacağını, Iraklı Prof.Dr.Salahaddin Nahi ile konuştum ve doğru olur, dedi. Zaten yapılmıyor mu?

SEKT (FIRKA) TİPİ DİNİ ORGANİZASYONUN ÖRNEĞİ OLARAK HARİCİLİK HAREKETİNE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR*

Özet

Sosyal bilimsel araştırmalarda kavramların önemli analitik araçlar olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Din Sosyolojisi alanında, dinî oluşum ve hareketlerin organizasyonunun analizine yönelik olarak çeşitli tipler oluşturulmuştur. Bu yazıda, İslam tarihinde belki firkaya karşılık gelebilecek, ancak ondan farklı sekt tipi dini formasyonun sahip olduğu tanımlayıcı karakteristikleri çerçevesinde, İslamın erken döneminde oluşmaya başlayan ve Hz. Ali (656-61) ile Muaviye (661-80) arasında cereyan eden Sıffin Savaşında (656-57) ortaya çıkan haricilik hareketi analiz edilecektir.

Son onlu yıllarda hariciliğe olumlu bir imaj kazandırma yolunda, bazı Arap yazarları, entelektüelleri ve bilim adamları arasında hariciliği yeniden yorumlamaya yönelik çabaların olduğu görülmektedir. Böyle bir girişim, mensubu bulunduğu fırka ya da sekin görüşlerinin doğru olduğunu ve bunun dışındakilerin “heretik”ler olarak yanlışlığını ispatlamaya çalışan heresiyografi yazarlarını hatırlatmaktadır. Ancak bu makede kutsal metinlerin literal (lafzi) yorumuna dayalı öte dünyaya yönelik mükâfatlara vurgu yapan fundamentalistik karakterli hâricilik, bilimsel çerçevede ele alınacaktır. Böylece bu sosyal bilimsel yaklaşım yönetime, çevreye ve kendi görüşlerini paylaşmayanlara düşman olan aynı zamanda şiddet ve terörü meşrulaştıran Harici hareketini doğru anlamaya katkıda bulunabilir. Harici hareketinin toplum sağlığını tehdit

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

edici yönünü belirttikten sonra, bunun günümüzdeki siyasal İslamcı hareketler ve kökten dinci radikal İslamcı oluşumlar üzerindeki etkisi anlaşılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Haricilik, Fırka, Sekt, Köktendincilik, Heresiyografi*

Sociological Analysis of Kharijism as an Exemplary of Sect Type of Religious Organization

Abstract

It is known that the concepts are important analytical tools in social scientific studies. In this context, the various ideal religious types are formed in the analysis of religious formation and movements in the area of sociology of religion. In this paper, the Khariji movement which began to become in the early Islamic period and appeared at the Battle of Siffin (656-57) between Caliphate Ali (r. 656-61) and Muaviye (r. 661-80) will be discussed in the framework of the defining characteristics of sect type of religious organization which is may be called as a fırka (pl. firak) in Islamic history.

In the last few decades there is an attempt to reinterpret the Kharijism in a favorable manner among the some Arab scholars, intellectuals and writers. Of course such an attempt can remind us heresiography writers who defend their sects or firak and condemn those who do not accept their faith as heretics. But this article will discuss the Kharijism with its fundamentalistic character based on literal interpretation of scriptures and emphasis upon other worldly rewards in the scientific framework. So this will contribute to enhance our understanding about the Khariji movement which is hostile to state, environment and those who do not share their outlooks, at the same time legitimizing the violence

and terror. Having shown the aspect of thereatening to the public health of Khariji movement, their impact on today's radical Islamic extremist militants and political Islamic discourse will be explained .

Keywords: *Kharijism, Sect, Fırka, Fundamentalism, Heresiography*

GİRİŞ

Herhangi bir dinin kurucusunun vefatından sonra varlığını sürdürebilmesi için gerekli şartlardan birisini; Weber'in deyimiyle karizmanın rutinleşmesi süreci oluşturmaktadır. Şüphesiz dinin, evrensel dünya dini olma girişiminde kurumsallaşmasıyla birlikte, unsurlarının birbiriyle tutarlı ve uyumlu olduğu rasyonel bir teoloji geliştirmesi de hayatiyeti için son derece önemlidir. Bu sosyolojik kural çerçevesinde İslam dini de Hz. Muhammed'in vefatından sonra hızla kurumsallaşma sürecine girmiş, karmaşık rasyonel bir teolojiyi ve bununla ilişkili olarak ahlak sistemi ve formal dini pratikleri geliştirmiştir. Daha sonraki gelişmeler bağlamında dinin marjinalleşmemesi için, içerisinde yer aldığı toplumla bir uyum sürecine girmesi ya da değişim tecrübesi geçirmesi, inanç sistemini makul hale getirmesi gerekir.

Dinin kurumsallaşması sürecinde teoloji, ahlaki değerler sistemi ve formal dini pratiklerle ilgili dini ilimler gelişip bunlarla ilgili alimler grubu doğmaya başlar. Dinin resmi formal boyutunun yanı sıra, lokal kültürü ve gelenekleri koruyan, resmi olmayan folk versiyonu da gelişme eğilimindedir. Başka bir ifade ile evrensel din olma girişimindeki yeni dinle, çeşitli faktörlerin etkisiyle bunun içerisinden çıkan informal dini oluşumlar arasında bir farklılaşma görülür.

Din sosyolojisi oluşturduğu kavramlar ve analitik kategoriler sisteminin evrensel ölçekte din fenomenini anlama-

da genel geçer olduğunu belirtmektedir. Şüphesiz bu disiplinin bilimsel yüzünün yanı sıra, toplumsal bütünün belli yönlerini açıklayan teorik yaklaşımlarının ve kavramsal analiz araçlarının tarihsel ve toplumsal bağlamıyla çok sıkı ilişki içerisinde olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak sosyoloji yazınında bilimsel analitik araçlar olarak geliştirilen birçok kavram yoluyla, dini hayatta meydana gelen gelişmeleri açıklamak ve analiz etmek mümkün olabilmektedir.¹ Buna göre, Weber, Troeltsch, Niebuhr gibi din sosyologlarının kavramsallaştırdıkları dini grup tiplerinden biri olan *sekt* tipi organizasyonun temel karakteristikleri çerçevesinde Haricilik hareketini inceleyebilmemiz mümkündür.

Müslüman topluluğu, Hz Muhammed'in 632 yılında vefatını müteakiben yerine kimin geçeceği ile ilgili büyük bir krizle yüz yüze geldi. Netice itibarıyla, daha sonra Sünni ve Şia olarak isimlendirilecek olan iki ana gruba bölünen ilk İslami topluluk, her birinin kendine özgü teolojik ve hukuki doktrinine sahip olduğu çok sayıda küçük topluluk ve gruplar halinde alt bölünmelere maruz kalmıştır. Farklı yorum ve anlayışa sahip dini-siyasal hareketler daha İslam'ın teşekkül devrinde görülmeye başlamış ve bunların çoğu, kiminin İslami düşüncenin bazı yönlerini şekillendirmede katkısı olsa da kısa ömürlü olmuştur

Bu çerçevede İslam'ın daha ilk yıllarında sahip olduğu dini ideoloji ve söyleminin yanı sıra siyasi ve sosyal faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan Haricilik, din sosyologlarının *sekt* dedikleri ve dilimize fırka biçiminde çevirebileceğimiz dini grup tipinin karakteristiklerinin büyük bir bölümünü bün-

¹ Dini organizasyonların sosyolojik analizi için bkz: G. M. Vernon, *Sociology of Religion*, McGraw-Hill, New York, 1962, ss.160-181; K. A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, California, 1990, ss.181-201; M. Haralambos-M. Holborn, *Sociology, Themes and Perspectives*, Collins Educational, London, 1995, ss.464-478 ; N. Tınaz, "A Social Analysis of religion Organizations; The Cases of Church Sect, Deanimation, Cult and New Religious Movement", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, ss.63-108.

yesinde toplamış dinsel bir oluşumdur .Haricilğin radikal ruhunun günümüzdeki militan köktenci İslamcı hareketlerde yeniden doğuşunu iyi analiz edebilmemiz için bu harekete sosyolojik perspektiften bakmamız gerekir.

Son on'lu yıllarda bazı Arap tarihçi ve entelektüellerinin Hariciliği, Arap kültürel mirası içerisinde konumlandırıp meşrulaştırma gayreti içerisine girdikleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu bağlamda yazarların çoğu, kendi ideolojik kanaatlerine denk düşen yönleri öne çıkararak, söz gelimi, Arap milliyetçiliği, eşitlikçilik, İslami fundamentalizm, feminizm, modern yaklaşım ve fikirlerin ilk örneklerinin İslam'ın erken dönem kültüründe mevcut olduğunu, dolayısıyla bunların İslam'a yabancı olmadıklarını ve bu çerçevede Hariciliğin ideal bir topluluk olarak ele alınması gereğini vurgulamışlardır²

İslamın daha ilk yıllarında siyasi-dini radikal bir hareket olarak ortaya çıkan Hariciliğin nasıl geliştiğini yansız ve eleştirel olarak inceleyebilmek, onu tarihi ve sosyal perspektiflerden ele almaya bağlıdır. Şüphesiz böyle bir yaklaşım, grupsal- mezhebi fanatikliğin ve dar görüşlülüğün ortadan kaldırılması ve dinin entegratif işlevi yerine toplum sağlığını tehdit edici bir kurumsal hüviyet kazanmasının önüne geçmek bakımından da son derece önemli olmaktadır.

Sekt Tipi Dini Organizasyonun Karakteristikleri

Dini organizasyonların kategorileştirilmesine yönelik olarak geliştirilen kavramların gündelik dildeki kullanılışından farklı anlama geldiğini yazının giriş bölümünde belirtmiştik. Buna göre *sekt*-kilise tipolojisi bu alanda yapılan ilk

² Arap Milliyetçiliği ile Haricilik arasında ilişki kuran Ahmad Emin; İslamcı yaklaşımı benimseyen ve Haricileri günümüzdeki fundamentalist hareketlerin proto tipi gören Mahmut İsmail; Marksçı perspektiften Hariciliği ele alan Hüseyin Mürüvve; Hariciliğe feminist bakışaçısından inceleyen Leyla Ahmed gibi Arap kökenli yazarlar için bkz: H. S. Timani, "The Role of Khariji Thought in Modern Arab Intellectual History" , Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies C. 7, S. 1, Spring/Summer, 2005, ss. 143-167.

kavramsallaştırma girişimi olarak beraberinde de bir dizi tartışmayı getirmiştir. Ancak bu yazının sınırları çerçevesinde ana dini bünyeden doğan oluşumlarla ilgili olarak din sosyologları arasındaki tartışmalara girmeden ele aldığımız konunun analizi bakımından, kullandığımız kavramla ilgili önemli hususların altını çizmek istiyoruz. Her şeyden evvel kilise- *sekt* tipolojisine yönelik eleştiriler Alman ilahiyatçısı ve sosyal filozofu olan Ernst Troeltsch'un "Hristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretileri" isimli kitabını 1911 yılında yayımlamasının ardından alevlenmiştir³. Aslında kilise ve sekt kavramlarının menşesine Troeltsch'un hocası ve sosyolojinin kurucu sacayağından birini oluşturan Max Weber'in yazılarında rastlanır. Weber'in kilise ve *sekt* tanımı hem daha sade hem de teolojik kriterden çok sosyolojik temele dayandırıldığından değer yargularından uzak olduğu ifade edilmiştir. Oysa Troeltsch bir teolog olarak başlıca Hristiyan etiği ile uğraşmış ve çalışmayı yaptığı dönemin ve yaşadığı yerleşim bölgesinin sosyal şartlarından önemli ölçüde etkilenmiştir. Troeltsch'un genellemeleri Hristiyan Avrupa kültürü ile sınırlı olduğundan dönemindeki dini oluşumları karakterize eden faktörlerin aynı dini geleneği tecrübe eden mesela Amerika Birleşik Devletlerindeki dini grupları tanımlayabilmesinde problemli olacağı belirtilmiştir.⁴

Sekt -Kilise tipolojisini geliştirmeye yönelik bir diğer çaba da Amerikalı teolog Richard Niebuhr'ın her bir grup tipinin formasyonuna neden olan sosyal şartları ortaya koyduğu "Mezhepçiliğin(Denominationalism) Sosyal Kaynakları"⁵ isimli çalışmasında görülür. Niebuhr da din-toplum ilişkisine normatif perspektiften bakarak Hristiyanlığın sosyal

³ Troeltsch'un 1911 yılında Almanca olarak yayınlanan kitabı daha sonra Richard Niebuhr'un yazdığı girişle Olive Wyon tarafından İngilizceye çevrilmiştir. E. Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches*, 2cilt, Çev: O. Wyon, MacMillan, New York, 1931.

⁴ Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 182.

⁵ R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Meridian Books, New York, 1957.

ahlakının ne olması gerektiği üzerinde durarak subjektif bir tavır sergilemiştir. Bahsedilen her iki teolog ve sosyal bilimcinin çalışmaları mensubu buldukları dinsel oluşum penceresinden diğer dinsel organizasyonları ele alan heresiyografi yazarlarının çalışmalarını hatırlatmaktadır. Yine de adı geçen teologların oluşturduğu kavramların birçok sosyolog tarafından yaygın bir biçimde kullanılması ve bu tipolojilerin oluşturulmasında dini ideolojik unsurların yanı sıra sosyal faktörlerin öneminin vurgulanması, dinin toplumsal yüzünün araştırılmasında, itiyatlı da olsa, birer analitik araçları olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

Bilindiği gibi din, çeşitli yüzleri üzerinde etkili olan sosyal bir çevrede hayatiyet bulur. Bu bakımdan dinin toplum fertleri tarafından paylaşılması, temel sosyolojik karakteristiklerinden birini oluşturmaktadır. Böylece dini fenomenin toplumsal yönünü anlamak ve açıklamak bakımından sosyal faktörlerin son derece önemli olduğu açıkça görülür. Bu çerçevede sosyal bilimcilerin geliştirdikleri ve üzerinde hayli tartışmaların yapıldığı dini organizasyon tipleri ile ilgili kavramsallaştırmaların gene de birer analitik araçlar olarak faydalı olabilecekleri düşünülebilir. Bu bağlamda kelime anlamı itibariyle fanatik ve hoşgörüsüz düşünce mensubu anlamına gelen *sekt* (sect) sözcüğü gündelik dilde her türlü dini organizasyona verilen bir isim olarak yaygın bir kullanıma sahiptir. Oysa sosyoloji yazınında birçok din sosyoloğu tek girdili modelden çoklu faktörlere kadar bir dizi ayırıcı nitelikleri belirleyerek bir *sekt* tanımlaması yapmışlardır.

İslam tarihinde fırka dediğimiz kavramsallaştırma ile birçok özelliği benzeşen *sekt* tipi oluşumun; içinde yer aldığı sosyal çevreyle çatışan ve onu reddeden dini bir organizasyon olduğu belirtilmiştir. Tek faktörlü model⁶ çerçevesinde değer çatışması kriterini esas alan bu sosyolojik tanımlama-

⁶ B. Johnson, "On Church and Sect", American Sociological Review, August, 1963, ss. 539-549.

ya göre *sekt* tipi organizasyonlar, gerçek dini temsil etmediği iddiasıyla ana dini bünyeden bir kopuşu, ayrılışı temsil etmektedir. Partiküleristik bir eğilm içerisinde olan yani dini hakikati yalnızca kendilerinin temsil ettiğine inanan *sekt* mensupları kendi dışındaki tüm dini inanış ve anlayışların yanlış olduğunu iddia etmek suretiyle birer dini fanatikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda bu tür dini organizasyonlar kendi dar toplulukları içerisinde sembolik etkileşim yoluyla geliştirdikleri dini söylemlerinin tek doğru olduğuna inanarak kendi dini anlayışlarını topluma egemen kılma hususunda ilahi bir misyonla görevlendirildiklerini iddia etmektedirler. Wallis⁷, *sektleri* yalnızca kendilerinin geliştirdikleri dini doktrinin doğru ve meşru olduğunu iddia eden, diğer tüm inanç ve doktrin taraftarlarını heretik ve sapkın olarak vasıflayıp doğru inanca aykırı davrananlar şeklinde gören gruplar olarak tanımlamaktadır. Böylece tüm topluluk üyeleri, dini anlama ve yorumlamada eşit haklara sahip olduklarını iddia etmek suretiyle kendilerini birer dini elit olarak vasıflandırmışlar ve mensubu oldukları topluluklarını da kutsallaştırmışlardır⁸.

Genel olarak din sosyologları dini organizasyonları kategorize etme hususunda, bunların dış dünya ile ilişkilerini, belli başlı ölçüt olarak kullanmışlardır. Buna göre, *sekt* mensupları dünyayı reddeden bir tutum ve davranışı benimsemiş gözükmektedirler. Kendilerini, kimin inanan kimin de inançsız olduğunu belirlemede tek yetkili merci olarak görmek suretiyle devleti ,toplumu ve kendileri dışındaki herkesi düşman sayarak bunlarla mücadelenin gereği üzerinde durmuşlardır. Böylece kendilerine kutsallık atfeden *sekt* mensupları, tüm fiil ve hareketlerinin ilahi onaya mazhar olduğunu, dolayısıyla sorgulanamayacağını iddia ederek top-

⁷ R. Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

⁸ Haralambus, *Sociology*, s. 469.

luma ve yönetime karşı saldırıyı dinsel temele oturtup meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar.

Her ne kadar *sekt* mensupları içinden çıktıkları ana dini geleneğe karşı, erime korkusuyla, ilişki kurmayı reddedip düşmanca bir tavır içerisine girmiş olsalar bile kendi görüşleriyle taban tabana zıt olan dini inanç ve ideolojilerle dostane bir ilişki kurma hususunda da bir beis görmemektelerdir.⁹

Sektin oluşum sürecinde, üyeliğin katılım yoluyla gerçekleştirildiği ve duygusal bir ihtida tecrübesi yaşandığı bilinmektedir. Grup üyelerinden *sektin* yaşama stilini benimsemeleri ve normlara sıkı sıkıya bağlı olmaları istenir. *Sekt* içerisinde duygusal yoğunluklu çeşitli dini ritüel ve aktivitelere sıklıkla biraz da spontane olarak yer verilmesi ve mensuplarından dünya zevklerinden uzak durmalarının telkin edilmesi bu tipin bir başka karakteristiğini oluşturmaktadır.¹⁰

Aslında kutsal-seküler skalasında birinci tipe oldukça yakın olan *sekt* tipi organizasyonlarda tüm grupsal ilişki ve davranışlar dini çerçevede tanımlanmakta, her türlü kültürel örüntü kalıpları dinsel bir karaktere büründürülmekte, din ve diğer toplumsal kurumlar arasında bir farklılaşma söz konusu olmamaktadır. Kutsal toplum tipinde okuma yazmanın çok düşük olması, sözlü geleneğin önemli olması, kültürel gelişmenin çok fazla olmaması, kültür naklinin ezber yoluyla topluluğun örf ve adetlerine vakıf olan daha yaşlı insanlara bir prestij kazandırmış ve bunları güç kaynağı haline getirmiştir. *sekt*lerde de benzer şekilde kalıpların egemen olmasıyla dini anlama ve yorumlamada formal bir dini eğitim lüzumsuz görülmüş ve yüzeysel dini bilgilere dayanarak oldukça katı hoşgörüsüz ve bağnaz fikirlerin *sekt* mensuplarını mobilize etmesine imkan tanınmıştır. Böylece

⁹ Vernon, *Sociology of Religion*, s. 165.

¹⁰ Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, ss. 182-183.

dini anlama ve yorumlamada uzmanlaşmayı gereksiz gören *sekt* mensupları ,sistemli,mantıklı ve tutarlı bir teoloji oluşturma yerine mahalli adetleri, değerleri ve tutumları öne çıkaran lokalleştirilmiş inanç üzerinde yoğunlaşmışlardır. Böylece *sektin* doktrinleri kutsal metinlerin literal(lafzi) yorumlarına dayalı olarak geliştirilirken öte dünyaya yönelik beklenti ve mükafaatlar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Sektin sahip olduğu karakteristikler arasında fundamentalist bir teolojiyi benimsemesi de sayılmaktadır. Troeltsch'un *sektlerin* fundamentalistik karaktere sahip dini organizasyonlar oldukları şeklindeki gözlemlerine ilaveten sosyologlar, *sekte* ait ibadet biçiminin tipik olarak informal olduğunu ve topluluk tarafından duygusal yoğunluklu çeşitli dini ifade biçimlerine yer verildiğini belirtmişlerdir.¹¹ Karizmatik bir liderin etrafında organize olmuş daha çok yoksul ve entelektüel derinlikten yoksun fanatik bireylerden oluşan *sektlerde* fundamentalist dinsel öğretilere vurgu yapılır. *Sektin* ayırıcı hususiyetlerinden bir diğerini, gruba katılabilmek için gerekli görülen ve gruba girmeden önceki dönemin yozlaşmış ve günahkar durumundan bir dönüşümün delili sayılan ihtida tecrübesinin sürekli canlı tutulması meydana getirir. Dışlayıcı üyelik politikasını benimseyen *sektler*, kendi dışındaki çevreyi bozulmuş ve günaha batmış olarak vasıflandırmak suretiyle, üyelerinden devamlı surette dış dünyadan ilişkilerini kesmelerini telkin ederler. Ayrıca *sektin* normlarını ihlal edenlerin topluluk dışına atılacağı tehdidi ile üyeler üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması oluşturulmaya çalışılır.

Din sosyologları *sektin* temel karakteristiklerinden biri olarak mensuplarının daha çok toplumun alt katmanlarında yer alan yoksul ve nasipsizlerin oluşturduğu sosyal sınıflardan gelmelerini saymışlardır. Daha doğrusu *sektin*

¹¹ Vernon, Sociology of religion, ss.162-171.

doğuşunda rol oynayan sosyal şartlardan biri olarak ekonomik olanlar dahil sosyal sınıf faktörü önemli olmaktadır. Max Weber, *sektlerin* doğup gelişmesinde açıklayıcı bir unsur olarak marjinalliği saymaktadır. Buna göre , ana sosyal hayatın dışında yer alan grup mensupları gerek sosyal prestij gerekse ekonomik pay bakımından hak ettiklerini alamadıkları hissine kapılırlar. Bu problemin çözüm yollarından biri olarak Weber'in yoksunluk teodisesi dediği, yani durumun dini olarak açıklanması ve meşrulaştırılması temelinde bir *sekt* organizasyonun teşkili görülmüştür. Bu tür *sekt* oluşumları, ya öte dünyada yada gelecekte bu dünyada mensuplarının yoksulluklarını ve avantajsız durumlarını düzeltme noktasında ve insani bir onur duygusu geliştirmede bir dizi vaatlerde bulunur.¹²

Sektin oluşumu ile ilgili bir diğer sosyal faktör de Wallis, Stark ve Bainbridge gibi din sosyologlarının kullandıkları nisbi yoksunluk yaklaşımıdır. Gerçekten fakir ve napsiz olanların yanında daha üst sınıflara mensup varlıklı olanlar da subjektif olarak kendilerinin yoksunluk içerisinde oldukları hissine kapılabilirler. Hayli materyalist olan, formal ilişkilerin egemen olduğu bir dünyada kendilerini yalnız hisseden ruhsal olarak yoksunluk duygusu içerisinde olanlar *sekt* tipi topluluksal yapılarda kurtuluş arayışına girebilirler.

Bryn Wilson gibi birçok sosyal bilimci de sosyal değişim sürecinin bu tür organizasyonların oluşumunda etkili olabileceğini ileri sürmektedir. Geleneksel anlam dünyasının önemini yitirmeye başladığına inanan ve geleneksel norm ve değerlerin yozlaştığından söz edenler yeni çevrede alışık oldukları yaşam biçimini sürdürebilmeleri için bütün bunları meşrulaştırabilecek yeni dini inanış kalıpları geliştirirler. Böylece bu tür inanç kalıplarının geliştirilmesi muhtemelen

¹² Haralambus, Sociology, ss. 473-474.

sekt tipi organizasyonların oluşumuna yol açabilmektedir. Böylece *sektler* diğer dini organizasyonlara göre mensuplarının güçlü bir dayanışma ilişkisi ile birbirine kenetlendiği kapalı dinsel topluluklar olmaktadır.

Sektin Karakteristikleri Bağlamında Haricilik

Sosyologlar tarafından sahip olduğu karakteristikleri belirlenen “*sekt*”e referansta bulunarak herhangi bir dini oluşumun tarihinin belli aşamasındaki organizasyonu ile ilgili ayırıcı niteliklerini tanımlayıp vasıflandırabilmek mümkündür. Sekt tipi yeni oluşum ya da hareketlerin ortaya çıkmasında rol oynayan sosyal faktörler çerçevesinde İslam’ın erken döneminde oluşmaya başlayan ve Siffin Savaşında (656-57) su yüzüne çıkan Hariciliği inceleyebiliriz. Böylece, teolojik boyutu, toplumla ilişkisi, ritüellerinin formel olup olmayışı, duyguya mı yoksa akla mı vurgu yaptığı, organizasyonel yapısının karmaşık olup olmaması, formel bir eğitime ve dini ilimlerde alim bir zümreye sahip olup olmasına göre temel karakteristikleri belirlenen bu hareketin anlaşılması ve günümüzdeki siyasal İslamcı hareketler üzerindeki etkileri bilimsel bir çerçevede ortaya konabilir.

Çalışmanın birinci bölümünde Niebuhr’un *sekt* tipinin oluşumuyla ilgili olarak saydığı sosyal faktörler arasında etnik, bölgesel ve sınıf temelinde bir aidiyet duygusunun geliştirilmesinin etkili olduğunu belirtmiştik.¹³ Şüphesiz Hariciliğin doğmasında da bu tür sosyal faktörlerin önemli rol oynadığını söylememiz mümkündür.

İslamiyetin ilk yıllarında fethedilen veya yeni kurulan şehirlere Arap nüfusun yerleştirildiği bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer tarafından kurulan Basra ve Kufe gibi garnizon şehirlerinin kenarlarında oluşturulan mahallelere siyasi nedenlerle çeşitli kabileler iskana zorlanmıştır. Hariciliğin sosyal tabanını oluşturan Irak sınırında ve bilhassa Ara-

¹³ Roberts, Religion in Sociological Perspective, s. 184.

bistan'ın güney bölgelerinde uçsuz bucaksız çöllerde dağınık halde yaşayan kabileler, belli bir disiplin ve düzen altında yaşamaya çok alışık olmadıklarından kendi yaşama stillerini yeni toplumsal şartlar altında sürdürmeye devam etmişlerdir. Ancak yeni kurulan garnizon şehirleri, farklı kabilevi arka plana sahip bedevi Araplar, İslamiyetten başka inanç sahipleri, Arap olmayan müslümanlar için bir eritme potası işlevi görmekteydi. Bu yeni şehirlerin kısmen de olsa sosyal değişmeye yol açarak eski kabilevi bağları koparma ve yeni bir toplum oluşturma yönünde bir baskı aracı olmaya başladığına da şüphe yoktur.¹⁴ O halde şehirleşme sürecinin yol açtığı değişime ve yeni sosyal nizama karşı bir tepkiyi temsil ettiği anlaşılan Hariciliğin doğuşunda, şehirlerin etrafına yerleştirilen bedevi Arap topluluklarının kabilevi ve bölgesel bağlıklarının önemli bir sosyal faktör olduğu söylenebilir.

Herşeyden evvel kutsal-seküler toplum tipi skalasında birincisine yakın bir toplumda ortaya çıkmış olan Haricilik de küçük, kutsal toplum tipinin özelliklerine sahip gözükmektedir. Nispeten etrafındaki dünyadan kopuk olarak yaşamı sürdürmesi ve etnosentrik hareket olmasıyla kendi dışındakilerle kültürel temasın yok denecek kadar az olduğu ve bunların düşman olarak algılandığı kutsal toplum tipinde, alışılmış düşünüş ve hareket tarzının değiştirilmesine yönelik çabalara karşı büyük bir direnç söz konusudur. Böyle bir topluluk tipinde dinin gücü ve önemi çok fazla olarak tüm sosyal yapıya nüfuz eder. Ekonomik, siyasal, ailevi ve eğitimsel faaliyetler din ile iç içe olduğundan aynı zamanda dini olarak tanımlanır ve bu kurumlar arasında da bir farklılaşmadan bahsetmek mümkün değildir.¹⁵ Bu bağlamda Hariciliğin kendi anlayışları doğrultusunda dini temelli siyasi ve toplumsal yapı inşa etme girişiminde mevcut idari ve si-

¹⁴ I. M. Lapidus, "Between universalism and particularism: the historical bases of Müslim communal, national, and global identities", *Global Networks*, C.1, S.1, 2001, s. 41.

¹⁵ Vernon, *Sociology of Religion*, s. 2002.

yasi yapıya karşı bir protesto ve isyan hareketi olarak doğduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Aslında ortaya çıkışları dini olmaktan ziyade siyasi olan Haricilerin tüm faaliyetleri kutsal toplumun karakteristikleri bağlamında dini bir çerçevede ifadelendirilmiştir.

Öte yandan Haricilik hareketi, kabilevi kimlik ve bölgesel aidiyet temelinde mahalli inanç ve gelenekle yoğrulmuş yaşama biçiminin şehir ortamında yeniden üretilmesi girişimi olarak görülebilir. Şemsettin Günaltay Haricilerin geldikleri kabilelerden biri olan otuzdan fazla kola sahip Rebia kabilesi mensuplarını çöl hayatına çok bağlı, oldukça sert mizaçlı ve hiçbir otoriteye bağlanmak istemeyen, cahil ve kanaatlerini koyu taassup içerisinde sürdürmeye kararlı insanlar olarak resmetmiştir.¹⁷ Bu yüzden bedevi geleneklerini, zihniyetini ve ruhunu sürdüren Hariciler, İslamiyeti aşına oldukları kabilevi davranış örüntüleri çerçevesinde algılamışlar ve inanç ve kanaatlerine cahilce bağlılıkları nedeniyle hep şiddet yanlısı olmuşlardır.¹⁸ Dolayısıyla kendi yaşam tarzlarına uymadıkları gerekçesiyle etraflarındaki daha geniş toplum mensuplarını “bozulmuş” müslümanlar olarak görüp bunlara karşı savaş açmışlardır.¹⁹ Kabile asabiyyetine sınımsız sarılmış kabilelerden oluşan Hariciler, yeni bir dini oluşumun temsilcileri olarak kendi anlayışlarına uymayan her türlü gelişmeyi din dışı sayıp bunlara karşı reaksiyoner bir tutum sergilemişlerdir. Tıpkı herhangi bir kabile mensuplarının İslam öncesinde aralarında bir antlaşmanın olmadığı diğer tüm kabileleri düşman görmesi gibi Hariciler de kendilerinden olmayan, kendileri gibi düşünüp inanmayan herkesi kafir ilan etmiş, mallarının ve canlarının

¹⁶ Fırlah, İtikadi İslam Mezhepleri, s. 89.

¹⁷ Ş. Günaltay, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s.50.

¹⁸T. Akyol, Haricilik ve Şia, İslamda Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları, Kubbealtı, İstanbul, 1988, s.

¹⁹ Akyol, Haricilik, s. 128.

kendileri için helal olduğuna inanmışlardır.²⁰

Bu arada Haricilerin gayr-i müslimlere ve kendi inançlarına zıt olan diğer dinsel gelenek mensuplarına karşı hoşgörülü davrandıklarını belirtmekte de yarar vardır.²¹ Böyle bir davranışın nedeni olarak, *sekt* mensuplarının kendi görüşlerine yakın ya da içinden çıktıkları ana dini gelenek içerisinde erimleri korkusuyla bunlara karşı uzlaşmaz bir tutum içinde olmaları gösterilebilir. Haricilerin hem kabilevi geçmişleriyle ilgili özellikleri, hem de Hz. Ömer'in sürekli karar değiştiren bedevilere asla güvenilemeyeceği yönündeki tespitleri,²² dışlanmışlık duygusunun gelişmesine yol açarak farklı bir dini oluşum içerisinde birbirlerine sınımsız kenetlenmiş biçimde organize olmaları sürecine katkıda bulunmuştur.

Hz. Ömer'in Müslümanlığı seçme ve savaflara katılma kriterine göre belirlediği sosyal statü faktörüne dayalı olarak takip ettiği ekonomik paylaşım politikası, toplumun çeşitli katmanlarında bazı Müslümanları rahatsız etmiştir.²³ Bu bağlamda Mekke fethinden sonra müslüman olmuş Kureyş'in ileri gelenlerinin hazineden düşük pay almaları iktidar mücadelesine ivme kazandırarak yeni siyasi arayışlara yol açmıştır. Buna ilaveten Hz. Osman'ın sık sık akrabalarını kayırmakla ve yanlış hüküm vermekle suçlanmasının yol açtığı toplumsal huzursuzluklar çerçevesinde ahlaki standardın düşmesinden söz edilmesi, iktidarı ele geçirme mücadelesinde Haricilerin de alttan alta taraflardan biri olduğunu göstermektedir. Nitekim Harura'da Abdullah bin Vehb er-Rasibi'nin etrafında toplanan bir grup Haricinin bu şahsı halife olarak seçip biat etmeleri, bu hususu teyit et-

²⁰ Bkz. E. R. Fırlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", A.Ü.İ.F.Der., C.XXII, s.246-275.

²¹ Akyol, Haricilik, s. 53

²² Bkz: M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, C. 1, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, ss.149-153.

²³ F. Saleh, Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey, Brill, Leiden, 2001, s.288.

mektedir.²⁴

Bilindiği gibi Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden ve ikincisinin, Hz. Ali'nin iktidarını kabul etmemesinden kaynaklanan Sıffin Savaşı'nda yenilgiye uğrayacağını anlamasıyla Kur'an sayfalarını askerlerin mızraklarının ucuna astırarak, Kur'an-ı Kerim'i siyasal amaçlarına alet etmişti. Kabileler arasında ihtilaf çözme yöntemlerinden biri olarak hakeme başvurma geleneğine uygun olarak Muaviye tarafından ileri sürülen bu teklifin Hz. Ali tarafından da kabul edilmesi İslam tarihinde daha sonra meydana gelecek çok ciddi gelişmelerin de başlangıcını teşkil etmiştir.

Her şeyden evvel, iktidar mücadelesinde taraf olan ve bu emellerini zımnen sürdüren genelde Kufe'li askerlerden oluşan Hariciler, Allah'tan başka hüküm koyan yoktur" mealindeki ayeti kendi siyasi kampanyaları için sloganlaştırarak Hz. Ali'ye isyan edip ondan ayrılmışlardır. Bilindiği gibi daha çok dar görüşlü, fanatik ve bağnazlardan meydana gelen sekteryan hareketlerin doğmasında ve bunların müteakip gelişme evrelerinde karizmatik liderliğin önemli rol oynayabileceğinden söz edilmektedir.²⁵ Ayrıca grup içerisinde çoğu üyenin statüsünün tanımlanmadığı, rol ve normların belirlenmediği bu tür dini oluşumlarda karizmatik liderler, belli bir dava uğruna etraflarına kolayca taraftar toplayabilmektedirler. Bu çerçevede duygusal bağlılığın entelektüel bağlılıktan daha önemli olduğu Haricilikte de biraz spontane ifadeleri içeren sloganlar etrafında kolektif davranışların öne çıktığına şahit olunmuştur. Nitekim Hariciliğin ilk safhalarında, Sıffin savaşı ve sonrasındaki gelişmelerde önemli rol oynamış Eş'as bin Kays'ın Iraklıların hakemi olarak Musa el-Eşari'yi Hz. Ali'nin muhalefetine rağmen kabul ettirmesi,²⁶ Urve bin Udeyye'nin "Allah'tan başka hüküm sahibi yoktur"

²⁴ A. Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001, s.217.

²⁵ Haralambus, Sociology, s. 466, 475.

²⁶ Akyol, Haricilik, s. 162.

sloganı etrafında 12.000 kişilik bir Harici topluluğunu oluşturarak Hz Ali'ye meydan okuması²⁷ karizmatik liderliğin Haricilik hareketinde etkin olduğunu göstermektedir.

Harici ismi, gerek Hz Ali'ye karşı ayaklanma gerekse kendi dışındakilerle her türlü bağı koparıp kendi dünyalarına hicret etme anlamında olsun, bir protesto, bir isyan anlamına gelmektedir.²⁸ Tam da bu noktada Haricilerin, sekteryan dini oluşumların ya ana dini topluluk içerisinde kalarak onu düzeltme ya da kendi kapalı dünyalarına çekilerek mücadelelerini sürdürme biçiminde tezahür eden stratejilerine atıfta bulunarak bunlardan ikincisini tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Böylece, İlahi irade ile uyumlu olduğuna inandıkları kendi anlayışları doğrultusunda geliştirmiş oldukları inanç ve davranış örüntüleri çerçevesinde oluşturdukları yaşam alanlarını Daru'l-İslam olarak tasvir eden Hariciler, Hz. Ali'nin ve Muaviye'nin denetimindeki toprakların düşman bölgesi ya da Daru'l-Harp olduğunu vurgulamışlardır.²⁹ Şüphesiz böyle bir anlayışın temelinde, kendilerini gerçek inananlar, dışındakileri ise kafirler olarak ilan edip buralardan kendi gruplarına geçişi "cahiliye"den İslamiyete ya da Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye göçünü sembolize eden "hicret"³⁰ olarak değerlendirmek suretiyle kendi gruplarını kutsallaştırma ve bununla birlikte dışlayıcı bir üyelik politikası çerçevesinde gruba katılanların mevcut nizama karşı isyanlarına dayalı ilk heyecanlarını canlı tutma isteği yatmaktadır.

Bu çerçevede sekteryan hareketlerin, dışlayıcı üyelik politikası, kendi inanç sistemlerinin tek doğru olduğu ve bunu paylaşmayanlara karşı isyan dahil her türlü ön yargı-

²⁷ Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s. 213.

²⁸ M. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev:E. R. Fırlalı, Ankara, 1981. ss. 18-19.

²⁹ Akyol, Haricilik, s. 70-71.

³⁰ M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, C.1, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s.153.

sal tutumları içeren partikülarizmi³¹ , topluma ve devlete karşı düşmanca bir tutum ve davranışı sergileme gibi karakteristikleri bağlamında Haricilerin, bu konularla ilgili karakteristikleri tanımlanarak bu oluşumun daha iyi anlaşılabilmesi mümkündür. Biraz evvel belirttiğimiz gibi kutsallaştırdıkları topluluklarına katılmayı hicret olarak değerlendiren Hariciler, mensuplarını dış dünyadan tecrit edip birbirlerine sıkı bir şekilde bağlanmalarını temin etme hususunda duygusal yoğunluklu dini pratiklere topluca katılma dahil, birçok faaliyet alanı belirlemişler, kendi geliştirdikleri normlara uymayanların ise grup dışına atılacakları tehdidi ve uygulamalarıyla mensuplarını kontrol altında tutmaya çalışmışlardır. Öte yandan yalnızca kendilerinin hakikati temsil ettiğini ve yalnızca kendilerinin doğru ve iyi karar verdiğini iddia eden Hariciler, kendileri gibi inanmayan ve kendi grupları içerisinde yer almayan herkesi düşman görmüşler ve bunlara karşı her fırsatta saldırmayı inanç esasları arasında saymışlardır.

Yer yer değiştiğimiz gibi ilk iki halifeden itibaren önemli ölçüde bir sosyal değişim tecrübesi yaşandığı ve bu sürecin yol açtığı yaşamın belirsizliği gibi çeşitli sıkıntılar ve huzursuzluklar karşısında, şehirlerde oluşturulan garnizon bölgelerine yerleştirilen çeşitli kabilelere mensup bedevi Arapların kabilevi etnik orijinleri ve geldikleri bölge bağlamında kabile geleneklerini dinsel form ve anlayış çerçevesinde yeniden üretmeye başladıklarına şahit olmaktadır. İslam öncesi dönemde herhangi bir kabilenin başka bir kabile ya da kabileleri eğer aralarında bir antlaşma yoksa düşman olarak gördüğü ve her fırsatta birbirlerine saldırdıkları bilinmektedir.³² Bu kabile geleneğini yeni şartlarda bu sefer dinsel çerçevede üreten Hariciler de kendileri gibi düşünüp

³¹ Partikülarizm(Particularism) :Bir dini grubun yalnızca kendi taraftarlarının hakikatin, doğrunun bilgisine sahip olduğunu iddia etmesi ve inancı.

³² Akyol, Haricilik, s. 131.

amel etmeyen herkesi kafir ilan edip mal ve canlarının kendileri için helal olduğuna inanmışlardır.

Nasıl ki sekt tipi bir dini organizasyon içinde yer aldığı sosyal çevreyi reddedip onu düşman olarak görüyorsa; Hariciler de giderek kurumsallaşan mevcut idari ve siyasi yapıya karşı, kendi anlayışlarına uymadığı gerekçesiyle, protestocu bir tutum sergileyerek bununla mücadeleye girişmişlerdir.³³ Ayrıca Hariciler, bu karakteristikleri çerçevesinde toplumda, ilk dönemin sosyal ahlak ilkelerinden uzaklaşıldığını iddia ederek bu orijinal ahlaki ilkelerin tavizsiz uygulanması yönünde bir püritenliği, tıpkı sektlerde olduğu gibi inanç esaslarından biri haline getirmişlerdir.

Sektin doğmasına yol açan faktörlerden birini de toplumun sosyal değerleriyle girişilen çatışmalar oluşturmaktadır. Mevcut toplumsal düzenin orijinal dini değerlerden uzaklaştığı ve onlarla bir çatışmaya girdiği şeklindeki bir anlayışın sekteryan hareketlerin oluşmasında etkili olduğunu belirtmiştik. İslamın kardeşlik, eşitlik, adalet gibi sosyal ahlak ilkelerinden uzaklaştıkları gerekçesiyle iktidarla mücadeleye girişen Hariciler, kendi anlayışları doğrultusunda oluşturdukları moral dini kavramlar yoluyla büyük toplumun değerleriyle çatışmaya girmişlerdir.

Hz Ali'nin ordusunun ön saflarında çarpışan ancak tahkimi kabul etmesinden dolayı ondan ayrılan ve güruh_i kurra(okuyucu topluluğu) denen bu muhalif grubun, zamanın büyük bir kısmını kur'an okuyarak ve ibadet ederek geçirdikleri belirtilmiştir.³⁴Şüphesiz Haricilikteki bu yoğun okuma ve ibadetle meşguliyet, sekt tipi oluşumların, dini pratiklerde informalliğe ve spontanlığa önem verme biçiminde ifade edebileceğimiz karakteristiklerinden birini hatırlat-

³³ Fazlurrahman, İslam, Çevirenler: M. Dağ-M. Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981, ss. 212-214.

³⁴ Ahmet Cevdet Paşa, Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa, C.1, bedir yayınevi, İstanbul, 1966, s. 560.

maktadır. Ayrıca, son derece disiplinsiz ve mutaassıp olan Harici kurralların,³⁵ kabile toplumlarında kültürel değerlerin naklinde ezberciliğin önemli bir güç ve statü kaynağı olduğu düşünülürse, topluluk içerisinde bir prestij elde etmeye dayalı olarak bu tür etkinlikler içerisine girdikleri düşünülebilir

Aslında sektlerin, daha informal, daha spontane dini pratiklere vurgu yapan ve mensuplarının birer dini elitler olduğuna işaret eden bu sebeple de profesyonel din adamları sınıfına ihtiyaç duymayan dini oluşumlar olduğundan söz etmiştik. Bu karakteristik bağlamında Haricilerin, fukahanın ve ulemanın dini anlama ve yorumlamada kontrolü ele geçirmeye başlaması ve dinin giderek rutinleşip kurumsallaşması sürecinde ibadetlerin daha formal hale gelmesiyle ³⁶derin bir hayal kırıklığı içerisine girmiş olanlardan meydana gelebileceği ihtimal dahilindedir. Bu bakımdan daha bilimsel ve rasyonel temelde dini inanç ve pratiklere vurgu yapan bir alimin hiç eğitilmiş olmayanlar üzerinde duygusal yoğunluklu olanlara göre çok az etkili olabileceği söylenebilir. İşte tam da bu noktada Haricilerin bir yandan disiplinli ve kurumsallaşmış devlete karşı isyanları³⁷, bir yandan da kurumsallaşan dinin daha formal ve rutinleşmiş ibadetlerine soğuk bakmaları, eski çöl hayatının basitliğine, bedevi eşitçiliğine ve çöl hürriyetine duyulan bir özlemin ifadesi olarak görülebilir.

Sekteryan hareketlerin meydana gelmesinde sosyal statü elde etme isteğinin de bir başka faktör olduğuna dikkat çekmiştik Bazı bireylerin ilahi onaya mazhar olduğuna inandıkları kimi informal ve duygusal içerikli ve yoğunluklu dini aktivitelere katılarak başka yerlerde elde edemeyeceklerine inandıkları tatminlere kavuşabilmeleri söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede formel dini geleneklerde bazı rolle-

³⁵ Bkz: E. R. Fırlalı, İbadiye'nin Doğuşu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1983.

³⁶ Hodgson, İslam'ın Serüveni, s.151.

³⁷ Akyol, Haricilik, ss.150-151.

ri üstlenmelerine sistemli olarak karşı çıkılan kimi yetenekli kadınların sekt tipi informal oluşumlara katılarak buralarda yeteneklerini sergileme fırsatı buldukları ve belli bir konum elde ettikleri bilinmektedir. Bu bakımdan Haricileri isyana teşvik etme, savaşta cesareti artırma, cihat çağrısında bulunma, radikal sosyal ahlaka vurgu yapma gibi çeşitli temaları işleyen Harici şiirinde belli bir üne kavuşmuş ve savaşlarda kahramanlıklarıyla temayüz etmiş birkaç kadının bu tür etkinliklerini biraz evvel belirlediğimiz çerçeve içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. Bu teorik çerçeve içerisinde, Harici şiirinde üne kavuşmuş bazı kadın şairlere ve savaşlarda kahramanlık göstermiş birkaç Harici kadına referansta bulunarak İslami feminizmin İzlerinin Haricilikte olduğu iddiasının Hariciliğe, Arap kültürel mirası içerisinde müsbet bir yer verme geyreti içerisinde olanların ideolojik tavırlarını yansıtılmalarından başka bir anlam ifade etmediği açıkça görülebilir.³⁸

Bilindiği gibi geniş, ana dini gruptan ayrılmaya yol açan sosyal faktörler arasında ekonomik olanlar dahil sosyal sınıf faktörü de sayılmaktadır. *Sekt* mensuplarının tipik olarak yoksul alt sınıflardan geldiği şeklindeki karakteristiği bağlamında Haricilerin de toplumun alt sosyoekonomik tabakalarına mensup yoksul ve nasipsiz kitlelerden devşirilen bireylerden oluştuğu görülür. Farklı sosyal sınıflardan gelenlerin teolojik bakış açıları geliştirme eğiliminde oldukları bilinmektedir. Yani toplumun tabakalaşma sistemi aynı inancı paylaştığı varsayılan insanlar arasında bir bölünmeye neden olabilmektedir.³⁹ Ekonomik skalanın en altında yer alanlar muhtemelen ekonomik başarısızlıkla birlikte yaşamayı kolaylaştıran dini oluşumlara katılırlar. Dünyada fakir olanları dini elitler haline getiren dini bir mesajın alt sınıfla-

³⁸ Hariciliği feminizmle ilişkilendiren Arap feminist yazar Leyla Ahmed bu konudaki görüşleriyle ilgili olarak bkz: Timani, *The Role of Khariji Thought in Modern Arab Intellectual History*, ss.163-164.

³⁹ Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 186.

ra mensup bireyler üzerinde güçlü bir etkiye sahip olacağına kuşku yoktur. Din sosyologları, fakirlik durumlarını iyileştirme şansına sahip olamayanların yoksunluklarını dini yorumlarla anlamlandırmaya çalışabileceklerini belirtmektedir.⁴⁰ Bu çerçevede Hariciler de dünya nimetlerini ve serveti ahlaki bozukluğun işareti sayıp reddetmişler, öbür dünya ile ilgili denkleştiriciler aramışlardır.

Harici tarihini Marks'cı sosyalist bakış açısından yeniden yorumlama girişiminde bulunan Arap düşünürlerinden biri olan Hüseyin Mürüvve, Haricilerin toprak sahiplerine karşı sınıf mücadelesine girişen köylüler olduğunu iddia etmiştir.⁴¹ Marksist terminolojiyi kullanan Mürüvve'ye göre Haricilik, savaş ganimetlerinden yararlanan aristokrasiye karşı bunlardan yararlanamayan kırsal kökenlilerin ve şehir fakirlerinin isyanı olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde Harici yanlısı bazı Arap yazarlar, Hariciliğin doğmasında Hz Osman'ın takip ettiği politikaların etkili olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Hz. Osman'ın yanında yer alanların ya da ona karşı olanların bu tercihlerinde ekonomik faktörlerden çok eski kabilevi rekabetlerin önemli olabileceğini belirten M. Watt'ın⁴² görüşleri doğrultusunda Mürüvve'nin iddialarının kendi ideolojik yargılarının bir yansıması olduğu söylenebilir.

Sektin, tüm üyelerinin eşit olduğunu vurgulayan radikal bir sosyal ahlakı benimsemesi şeklindeki karakteristiği çerçevesinde Haricilerin ekonomik eşitlik üzerinde durmalarını radikal toplumcu ahlak anlayışlarının bir yansıması olarak görebiliriz. Ayrıca sekteryen hareketlerde kurtuluşa ahlaki sıkılık veya asketizm dahil, etik ciddiyet yoluyla ulaşılabilineceğine inanılmaktadır. Bu yüzden Hariciler, cennete mi yoksa cehenneme mi gidecekleri konusunda sürekli bir

⁴⁰ Vernon, *Sociology of Religion*, ss. 168-170.

⁴¹ Timani, *The Role of Khariji Thought*, s. 162

⁴² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 11-14.

endişe içerisinde olduklarından dolayı kurtuluşa ermenin yani cennete girmenin yolunun kendi topluluksal mensubiyet bağlamında ahlaki püritenlikten ve katılıktan geçtiğine inanmışlar ve bunu gerçekleştirme yolunda her türlü eyleme girişmekten geri durmamışlardır.⁴³ Böylece mensuplarını dünya işlerinden alıkoyup tüm enerjilerini bozulmuş olarak tasvir ettikleri, kendi dışındaki dünyaya karşı isyana ve mücadeleye yöneltmeleri hususunda teşvik etmişlerdir. Yine bununla ilişkili olarak “iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama” prensibini hareketlerinin temeline yerleştiren Hariciler,⁴⁴ isyancı tavırlarının sürdürülebilir kılınmasında, herkesin ahlaki gevşeklik ve bozukluk içerisinde olduğunu iddia ederek kadın, çocuk demeden Müslümanları öldürmüşler⁴⁵ ve mensuplarının şiddet yönelimlerini, bu radikal ahlaki püritenlik çerçevesinde sürekli canlı tutmuşlardır.

Kabile yapısı, mensubunun kabileye mutlak bağlılığını ve ferdin eşitlik çerçevesinde kabile içerisinde erimesini gerekli kılmaktadır.⁴⁶ Bu durum, kendi kabilesinin tüm davranış ve düşünüş tarzının doğru, diğerlerinin ise yanlış olduğu anlamına gelmektedir. Haricilerin halifelikle ilgili olarak hür veya köle Arap veya Arap olmayan her Müslümanın halife olabileceği iddiaları yaşanan sosyoekonomik şartlar muvacehesinde ortaya konmuş fikri derinlikten ve teorik temelden yoksun bu eşitlik anlayışının bir tezahürü olarak düşünülebilir. Ayrıca Hariciler tarafından karakteri mükemmel olan herkesin bu makama getirilebileceği görüşü,⁴⁷ kutsallaştırılmış bir topluluk olarak gerçek İslamı temsil ettiğini iddia ettikleri Harici topluluğu içerisinde bir kimsenin halife olabileceği anlamına gelmektedir. Bu bakımdan bu tür gelişmeleri demokrasi fikrinin İslamdaki izleri olarak takdim etme-

⁴³ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 43.

⁴⁴ Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s.88.

⁴⁵ Akbulut, Sahabe Döneminde İktidar Kavgası, s. 222.

⁴⁶ Akyol, Haricilik, ss.128-129.

⁴⁷ Fazlurrahman, İslam, s. 215.

nin yanlışlığı, *sektin* karakteristiklerine referansta bulunarak kolayca görülebilmektedir..

Bu bağlamda Haricilerin, öte dünyada vaat edilen birtakım mükâfatları, Allah'a ve dostlarına bir an evvel kavuşmak için ölümü çok arzuladıkları, harici şiirine referansta bulunarak ifade edilmiştir. Böylece Hariciler, devleti ve tüm toplumu kâfir ilan edip bunlara karşı isyanlarına taraftar kazanmak ve mensuplarını kendi cihat anlayışları doğrultusunda teşvik etmek ve yaşadıkları ekonomik sıkıntıdan ve kabilevi yaşamın zorluklarından bir an evvel kurtulmalarını amaçlamak bakımından ölümü çok istemişlerdir.⁴⁸ Bu konuda doktrinleri, kutsal metinlerin literal(lafzi) anlamına ve tefsirine dayalı olarak bu dünyadan uzaklaşıp öte dünyaya yönelik mükafat beklentileri üzerinde yoğunlaşmışa benzetilmektedir. Bu anlayışla ilişkili olarak, cihadı iman esaslarından biri haline getiren Hariciler⁴⁹, mevcut yönetime ve genel olarak tüm Müslümanlara saldırmışlar, bu uğurda ölmeyi şehitlik olarak değerlendirip bir an evvel ahirette kendilerini beklediğine inandıkları mükafatlara kavuşma yönünde taraftarlarını motive etmişlerdir.

Hariciler, tıpkı sektlerde olduğu gibi doktrinlerini, köktenci olarak nitelendirebileceğimiz bir öğretiyi üzerinde temellendirerek, inanç esaslarını değişmez ve sabit ilkelere dayandırmışlardır. Böylece gerçek ve doğru bilgiye yalnızca kendilerinin sahip olduklarına, bu yüzden de doğru ve iyi karar verdiklerine inanmışlardır. Aslında Hariciler, çok fazla Kuran okuma ve ibadetle meşgul olma, yani ibadetlerde informallik içeren duygusal yoğunluklu ibadetlere oldukça aktif ve toplu olarak katılmalarına rağmen dini ilimlerde derinleşmemişlerdir. Cevdet Paşa Haricilerin Arap asıllı olmaları sebebiyle Kur'an'ı lafız olarak anladıklarını buna karşılık

⁴⁸ Timani, *The Role of Khariji Thought*, s 151.

⁴⁹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 212.

ayetlerin hakikatlerini anlayamadıklarına⁵⁰ işaret ederek yalnızca mana vererek din ilimlerinde alim olunamayacağını vurgulamaktadır. Buradan hareketle kendi kabilevi geçmişleriyle uyumlu davranış kalıplarına bağlılık gösteren Haricileri, belli bir derinlikten ziyade yüzeysel olarak Kur'an'ın lafzi anlamı doğrultusunda ve geleneksel yaşam biçimini perçinleyen ve siyasi tavırlarıyla örtüşen hükümlerin seçilmesine özen gösteren bir dini oluşum olarak vasıflandırabiliriz.

Böylece Hariciliğin tıpkı sekteryan hareketlerde olduğu gibi dini ilimlerde uzmanlaşmış bir alimler sınıfına sahip olmadığını bu yüzden de koyu bir taassup içerisine girdiklerini söyleyebiliriz. Diğer taraftan yaşadıkları hayat şartlarının zihinlerini donuk ve durgun hale getirdiği cahil çöl Arapları olan Hariciler bilgisiz, dar görüşlü ve derinliksiz, dolayısıyla bağınaz ve fanatik olmalarından dolayı tıpkı sekteryan bölünmelerde olduğu gibi⁵¹, görünüşte çok basit olan meseleler üzerinde kolayca görüş ayrılığına düşerek çeşitli kollara ayrılıp bölünmüşlerdir⁵². Şüphesiz böyle bir anlayışın temelinde, *sektin* karakteristikleri arasında sayılan genel dini eğitime ve dini ilimlerde alim olmaya önem vermeme anlayışı yatmaktadır. Yine böyle bir düşüncenin gelişmesinde *sektin* karakteristikleri arasında yer alan informal ve spontan ibadet ritüellere sıklıkla katılmanın iman esaslarından birini oluşturması etkili olmuştur. Yaşadıkları hayat şartlarının zihinlerini donuk ve durgun hale getirdiği cahil çöl Arapları olan Hariciler bilgisiz, dar ufuklu dolayısıyla bağınaz ve fanatikler. Bu yüzden kültürel gelişmeyi “bozulma”nın işareti olarak görmüşler ve dogmatik oldukları için din uğruna ya da Allah'ın rızasını elde etme iddiasıyla kendilerinin dışındaki herkesi kafir ilan ederek her fırsatta şiddete başvurmuşlardır.

⁵⁰ Ahmet Cevdet paşa, Kısas-ı Enbiya, s.560.

⁵¹ Roberts, Religion in Sociological Perspective, s.194.

⁵² Fiğlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, s.90.

Hariciliği İslamcı perspektiften ele alan ve buna karşı belli bir muhabbet besleyen kimi Arap yazarlar bu hareketi, gayri İslami olduğunu iddia ettikleri Kureyşliler ve Emeviler gibi yönetim ve kendinden olmayan Müslümanlara karşı mücadele eden yedinci yüzyıl İslamcılarını olarak resmedip yüceltmişlerdir.⁵³ Buna göre Haricilik hareketi ve ruhu, bir yandan cihat çağrısını temel alan 18. yüzyıl Vahhabilik hareketine, bir yandan da İhvanı Müslimin hareketi ve türevleri olarak ortaya çıkan günümüzdeki fanatik ve dar görüşlü “zealot” tiplerin oluşturduğu terörist köktendinci fundamentalist hareketlere ilham kaynağı olmuştur.

O halde sosyolojik anlamda sekteryan bir organizasyon biçiminin karakteristiklerinden çoğuyla örtüşen bir dini hareket olarak Hariciliğin formasyonunda; fundamentalistik teolojik ynelimli radikal yaşama stilini teşvik eden inanç sistemi gibi içsel faktörleriyle, içinden çıktıkları egemen toplumun ekonomik ve siyasal yapısı, mensuplarının sosyal sınıfsal temelleri ve etnik, bölgesel faktörler, toplumun ve yönetimin kendilerine ve inanç sistemlerine karşı tepkileri ve bu çerçevede gelişim sürecinde toplumla ilişkileri gibi belki baştaki içsel olanlardan daha önemli dışsal faktörlerin etkileşimi sonucunda ortaya çıkan gelişmelerin önemli rol oynadığını söyleyebiliriz.

Aşağıdaki tabloda *sektin* temel boyutlarına⁵⁴ referansla bulunarak Haricilik hareketinin her bir meseledeki karakteristikleri özet olarak verilmeye çalışılmıştır.

⁵³İslamcı yaklaşımı benimseyip Haricilikle günümüzdeki fundamentalist hareketler arasında ilişki kuran Mahmut İsmail ile ilgili olarak bkz.: Timani, *The Role of Khariji Thought*, s.160-161.

⁵⁴ Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s.185.

Sektlerin Karakteristikleri	Haricilik Hareketi
1- Ölçek itibarıyla küçük dini organizasyon	Kabile yapısını dinsel oluşum bağlamında sürdürmeye çalışan küçük grup
2- Dışlayıcı üyelik politikası, mensuplarının aralarındaki bağlılığı artıracak kontrol mekanizmaları	Üyelerin grubun yaşama stiline ve inanç esaslarına sıkı sıkıya bağlı olmaları, kendilerini topluluğa adamak için dünya nimetlerinden uzak durmaları, grupsal davranış normlarına uymayanların dışlanması
3- Partikülarizm, yani yalnızca üyelerinin doğru bilgiye hakikate ve iyiliğe sahip olduğuna inanma	Dini hakikate yalnızca kendilerinin sahip olduklarına inanmaları, belli lokallik içeren geleneksel düşünce ve inanç esaslarına dayalı yeni bir dini form oluşturmaları
4-Grubun inançları doğrultusunda “militanlığın” teşvik edilmesi	Grup çerçevesinde geliştirilen derinlikten yoksun inanç esaslarını kabul etmeyenlere karşı savaş açarak şiddete başvurmaları
5- Karizmatik veya manevi özelliklere sahip olduğuna inanılan liderler önderliğinde grup içerisinde üretilen “dava”lar uğruna üyelerinin mobilize edilmesi	Hakem olayında ideolojik siyasal içerikli söylemlerle taraftarlarını mobilize etmeleri
6- Gruba ilk katılım tecrübesi ve heyecanının sürekli canlı tutulmasına yönelik duygusal yoğunluklu cemaatsel faaliyetlere katılım	Gruba katılımda önemli rol oynayan sosyoekonomik faktörlerin çerçevesinde oluşturulan çekiciliğin etrafında gelişen üyeliğin çeşitli katı inanç ve dini etkinlikler yoluyla canlı tutulması
7- “Kötü” ve “bozulmuş” çevreyle savaş halinde olma, devlete, yönetime, topluma kısaca kendilerinden olmayan herkese karşı düşmanca bir tutum içerisine girme	Siyasi otoriteyi ve toplumu düşman görerek kendi dışındakileri kafirlikle itham etmeleri
8- kutsal metinlerin literal yorumuna dayalı inanç esasları geliştirme ve fundemantalistik bir din anlayışını benimseme	Allah’tan başka hüküm sahibi yoktur ayetini literal anlamda anlayıp sloganlaştırarak siyasal söylem oluşturmaları gibi köktenci bir öğretiyi benimsemeleri
9- Grup üyelerinin dini elitler olarak görülmesi, dolayısıyla din adamları sınıfının ve profesyonel din eğitiminin olmayışı, grup üyelerinin dinsel faaliyetlerdeki aktifliği	Dini ilimlerde uzmanlaşmış alimler topluluğunun oluşturulmaması, dini metinlerin lafzına dayalı fundamentalist inanç esaslarının geliştirilmesi ve formal kitabi din anlayışı yerine informal dini aktivitelere üyelerin yoğun olarak katılımı
10- Başlıca daha alt sınıflara mensubiyet ve dünyevi zevklerden uzak durma, öte dünyaya yönelik mükafatlar üzerindeki vurgu	Üyelerin daha alt sosyoekonomik tabakalardan gelmesi, ölümün çok arzu edilmesi ve biran evvel öte dünyaya ait mükafatlara kavuşma talebi
11- İnsanların eşitliğine vurgu, dünya malına önem vermeme, ekonomik eşitliğe önem verme	Toplumsal ve ekonomik eşitsizliğe karşı, kardeşliği vurgulayan sosyal ahlak anlayışına vurgu

SONUÇ

Dini sosyolojik çalışmalarda *sekt* tipi bir dinî oluşumun anlaşılması amaçlandığında, bunun teolojik boyutu, dış dünya ile ilişkisi gibi çeşitli unsurlarının karakteristikleri bilimsel yolla tanımlanır ve analiz edilir. Böyle bir yaklaşımın geçerli olduğu bu çalışmada, İslamiyetin daha ilk yıllarında oluşmaya başlayan ancak Sıffin Savaşı'ndan sonra açık bir şekilde gözüken Hariciliğin "*sekt*"e referansta bulunarak temel karakteristikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Hariciliğin gerek üyelik politikası, organizasyon yapısı, ölçüsü ve büyüklüğü, gerekse toplumsal değerlerle çatışmacı ilişkisi, literal temelli doktrini, fundamentalist karakterli teolojisi, inanç ve ritüellerinin formellik derecesi ve püritanik karakteri gibi temel boyutlarının analizi, müslüman ülkelerdeki siyasal ve köktenci oluşum ve örgütleri ve bunların eylemlerini anlamamıza ve değerlendirmemize yardım edecektir. O halde Hariciliğin dışlayıcı üyelik politikası, kendilerinden olmayanların kafir ilan edilip bunlara karşı İslamın temel şartlarından biri haline getirdikleri "cihad"a başvurmaları, toplumsal değerlerle çatışmaya girip devleti, toplumu düşman olarak görmeleri, kutsal metinleri literal (lafzi)anlamlarına göre yorumlayarak dini ilimlerde bilgisizlikleri ve vukufiyetsizlikleri, aşırılıkları ve militanlıkları bunların günümüzdeki İslamcı ve köktendinci hareketlerin söylem ve aksiyonları üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

Öte yandan, Haricilerin hem toplumdan soyutlanmalarını hem de kendi gruplarına katılmayı "cahiliye"den yani küfür ortamından doğru yola hicret etme olarak vasıflandırmaları ve bu çerçevede kendi görüşleri doğrultusunda bir toplum oluşturmaya yönelik egemenlik anlayışları, günümüzdeki köktenci örgütlerde, hicret, cihat, tekfir, dârü'l-harp, dârü'l-İslam, hakimiye gibi söylemlerin geliştirilmesine ve bunlar yoluyla taraftarların mobilize edilmesi yönündeki

faaliyetler üzerinde etkili olmuştur.

Dinin, geçmişte Türk toplumunda olduğu gibi, toplumsal hayatta önemli rol oynadığı geleneksel toplumlarda, *sekt* tipi ve *sekt* benzeri birçok dini oluşum ve organizasyonlarla siyasal ve militan köktendinci örgütlerin artışına şahit olunmaktadır. Bu bakımdan laiklik temelinde modern entegre edici mekanizmalar yoluyla dinin siyasal ve diğer amaçlar uğruna istismar edilmesini önlemek ve toplum sağlığını korumak bakımından çok kapsamlı dinî, sosyal, ekonomik ve eğitimsel politikalar uygulanmalıdır. Din ve vicdan özgürlüğü bağlamında her türlü dini oluşum ve hareketlerin faaliyetlerini serbestçe yerine getirmelerine izin vermenin çok ciddi problemlere yol açacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Dinî söylemin toplumsal etkinliğinin, kalıcılığının ve yönlendiriciliğinin bireyleri mobilize etmedeki gücü dikkate alınarak dinî geleneğin ve değerlerin toplumsal gelişmeyle uzlaşıcı bir tavırla ve pedagojik bilimsel yaklaşımla din eğitiminin formel çerçevede verilmesi gerekli görülmektedir.

ARAPÇADA İSM-İ FÂİL VE İŞLEVLERİ

Yrd.Doç.Dr. M.Akif ÖZDOĞAN*

Özet

İsm-i fâil, kısaca fiilden türeyip, işi yapanı gösteren kelimelere denilmektedir. İsm-i fâil, cümlede isim olarak kullanıldığı gibi, sıfat olarak da kullanılır. Sıfat işlevi gördüğünde genellikle Türkçedeki sıfat fiille paralellik gösterir. İsm-i fâil, Arapçada sıfat fiil olarak kullanıldığı zaman, Türkçeden farklı olarak bizzat kendisi fiil gibi öge alabilir.

Anahtar Kelimeler: *İsm-i fâil, etken ortaç, sıfat fiil, öge.*

Present Participle (al-Ism al-Fail) In Arabic And Its Functions

Abstract

The word present participle (al-ism al-fâil) which is derived from the verb and shows the doer in the verb is called present participle (al-ism al-fâil). Present participle can be used both as a noun and as an adjective in the sentence. When it functions as an adjective, it works like a participle in Turkish and is used as a various element. Present participle, when it is used as a participle in Arabic, can take element like the verb unlike in Turkish.

Key words: *Present participle (al-ism al-fâil), adjective verb, element.*

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. makif@ksu.edu.tr

Giriş

İsm-i fâil, Arapçada sıkça kullanılan, hem isim, hem fiil görevi yapan, sıfat özelliğine sâhip, ism-i mefûl gibi türemiş kelimelerdendir. İsm-i fâil, sıfat fiil olma özelliği ile Türkçedeki etken ortaçlara benzemektedir.

Kullanımındaki kolaylık ve akıcılığından dolayı ism-i fâil, ilk dönem şiir divânlarında, Kur'ân ve hadislerde ile edebî ve târihî eserlerde sıkça kullanılmıştır. H.II. asırdan itibaren Basra ve Kûfe dilcilerinin Arap gramerinin kurallarını tespit etmeye başlamalarıyla birlikte, teorik planda da ism-i fâil ele alınmaya başlanmıştır. İleriki zamanlarda Bağdat, Mısır ve Endülüs dilcilerinin katkıları ile ism-i fâil konusu teferruatlı bir şekilde incelenmiştir. Tarihi süreç içerisinde felsefe ve mantık ilminin tasnifleri altında ele alınan konu biraz karmaşık hâle gelmişse de, günümüzde daha derli toplu, daha anlaşılır hâlde incelenmiştir.

Bununla birlikte, günümüz Arapça gramer kaynakları, eğitim-öğretim aktivitelerinde kullanım amacından ziyâde, referans eseri niteliğinde olduğundan; ism-i fâilin pratik kullanım şekilleri, anlam alanı v.s üzerinde genellikle durulmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda ism-i fâil kavramı ile bu kavramın anlam alanını oluşturan ve dolaylı ya da direkt temas halinde bulunan öğelerle ilişkisine değineceğiz. Daha sonra ism-i fâilin zaman durumu ile fiil gibi öğe alışı üzerinde duracağız.

A. İsm-i Fâil Kavramı

İsm-i fâil, malûm (etken) fiilden türeyip, fiilde işi yapanı gösteren, genellikle sürekli olmayan (hudûs ve teceddüd) sıfat özelliğine sahip kelimelere denilmektedir¹.

¹İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahu*, II, nşr. Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdi, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, s.198; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhyiddin 'Abdulhamîd,

İlk dönem edebî eserlerde yaygın olarak kullanılmakla birlikte, ism-i fâilin tanımı daha sonraki zamanlarda yapılmıştır. H. II. asırdan itibaren gramer kurallarının tespitine başlanmasıyla birlikte diğer gramer kavramları gibi ism-i fâil de ele alınmıştır. Sibeveyh (ö.180/796), *el-Kitâb* adlı eserinde, ism-i fâil yerine, fâil kelimesini kullanır ve fâilin (ism-i fâilin) muzâri fiil anlamında kullanıldığını ve fiil gibi görev yaptığını belirtir². Sibeveyh'in, çok kısa ve tarife ihtiyaç duymadan ifade ettiği bu cümleler ve daha sonra da yer yer ele alacağımız görüşleri kendisinden sonraki dilcilere önemli bir referans niteliği taşımıştır³.

Bağdat ekolü dilcilerinden el-Mubberred (ö.285/898), *el-Muktedab* adlı eserinde ism-i fâil kavramını kullanır; ancak tarifini yapmaz, onun fiil gibi özelliklerinin olduğunu vurgular⁴. Dilde önemli görüşlere sahip olan İbnu's-Serrâc (ö.316/928) ise tanımlama yapmadan konu hakkında kısa ve öz bilgiler verir. Müellif, ism-i fâili "*Fiil gibi görev yapan isimler*" başlığı altında ele alır ve ism-i fâilin fiile benzediğini

b.y.y., Dersaâdet, tsz., s. 272; Mehmed Zihni Efendi, *el-Muktedab ve'l-Muntehab*, Marifet yay., İstanbul, tsz., s. 216; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1966, s.247; Reşid eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, Dâru'l-Meşrik, 1965, Beyrut, s.247; Mustafâ Galâyîni, *Câmi'ud-Durûsi'l-'Arabiyye*, III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983, s.282; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, nşr. Ahmed Kâsim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1988, s.312; Ali Cârîm-Mustafâ Emin, *en-Nahvu'l-Vâdih*, II, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1965, s. 73.

² İbnu'l-Hâcib, Sibeveyh'in fiilden kastının masdar olduğunu ifade eder. Yine es-Sirâfi (ö.368/979) de ism-i fâilin fiilden, fiilin de masdardan türediğini nakleder. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, II, s.198.

³ Sibeveyh'in ism-i fâil kavramı hakkındaki görüşlerini, hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791)'nin sözlü fikirlerinin yazıya geçirilmiş hâli olarak görmek yerinde olacaktır. Halîl b. Ahmed, gramer konusunda "*Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*" adıyla bir eser yazmışsa da, eserinde fiilden türeyen kelimelere yer vermemiştir. Bkz: Halîl b. Ahmed *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, nşr. Fahrüddin Kabâve, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980. Şevkî Dayf, Sibeveyh'in gramer konularıyla ilgili görüşlerinde hocası Halîl b. Ahmed'in önemli etkisi olduğunu belirtir. Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1967.

⁴ el-Mubberred, *el-Muktedab*, II, nşr. 'Abdulhâlik 'Azîme, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, tsz., s.119,

ifade eder⁵.

ez-Zemahşerî (ö.512/1118) ise *el-Mufasssal* adlı eserinde, konuya geniş yer vermekle birlikte, ism-i fâilin tarifini yapmaz. Bu eserin şerhinde İbn Ya'îş (ö.643/1245), ez-Zemahşerî'nin ism-i fâille ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak açıklar; ancak kendisi de ism-i fâilin tarifine değinmez⁶. Daha sonraki dönemlerde İbnu'l-Hâcib (ö.646/1249), İbn Hişâm (ö.761/1360) ve İbn 'Akîl (ö.769/1367) gibi dilcilerin yaptıkları tanımlar, konuya başlarken yaptığımız “*İsm-i fâil, malum (etken) fiilden türeyip, fiilde işi yapanı gösteren, genellikle sürekli olmayan (hudûs ve teceddüd) sıfat özelliğine sahip kelimelere denilmektedir*” tanımı ile paralellik arz etmektedir⁷.

İsm-i fâilin tarihî gelişim sürecini kısaca ele aldıktan sonra ism-i fâilin yapısal özelliklerine ve Türkçedeki karşılığına değinmek yerinde olacaktır. İsm-i fâil, fiilden türediği için fiil, isimden türediği için isim özelliğini taşır ve dilimizdeki sıfat-fiillere benzer. Türkçede ortaçlar, eylemsiler olarak anılan sıfat fiiller⁸ varlıkları niteledikleri için sıfat; özne, nesne olarak yan önerme kurdukları için de sıfat-fiil gibi kabul edilmektedir. Türkçede sıfat fiil türetmek için fiil köküne -en, -cek, -ır, -miş, -dik, -esi gibi değişik yapım ekleri getirilir⁹. Örneğin: "Ocağın sönmeye başlayan ateşine baktı", cümlesinde başlayan kelimesi başla köküne -yan eki ile sıfat fiil olmuştur. Yine, "Çekici birakan eliyle terini sildi " cümlesinde birakan kelimesi, bırak köküne -an ekinin eklenmesi ile

⁵ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, nşr. el-Huseyn el-Fetli, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999, s.123.

⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, III, nşr. Seyyid Ahmed 'Abdulcevâd 'Abdulğani, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, tsz., s.103,

⁷ Bkz: İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, II, s.198; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâud-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz., s.106.

⁸ Sıfat fiiller Türkçede fiilimsilerin üç bölümünden biridir. Bunlar, isim fiiller (masdar), sıfat fiil (ism-i fâil ve ism-i mefûl/etken ve edilgen ortaç) ve zarf fiil (hal).

⁹ Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi*, Türk Dil Kurumu yay., İstanbul, 1971, s. 315.

sıfat fiil olmuştur.

İsm-i fâil, müteaddî (geçişli) ve lâzım (geçişsiz) fiillerin malûm (etken) yapılarından türetilir¹⁰. Sülâsi (kök harfi üç-lü) fiillerde genellikle فاعِل ölçüsünde yapılır, كَاتِب gibi. Mezîd (köküne harf ilave edilen fiil) fiillerde ise muzâri fiilin ilk harfi (muzârilik harfi) yerine dammeli mim getirilip, sondan bir önceki (ayne'l-fiil) harfin harekesinin kesra yapılması ile oluşturulur, مُسْتَقْبَلٌ gibi¹¹.

İsm-i fâil, yapılp yapılmaması kişinin elinde olan fiillerden yapılır, yazan, okuyan gibi ism-i fâiller, insanın elindedir. İnsanın elinde olmayan, insan iradesinin dışında oluşan fiillerden ism-i fâil olmaz. Bu tür fiillerin ism-i fâilini sıfat-ı müşebbehe üstlenir. أَحْدَب topal gibi engellilik ifade eden sıfatlar, sıfat-ı müşebbehe olarak kabul edilir¹².

İsm-i fâilin kavram alanı içerisinde kendisine bitişen zamirler ile muzâf durumunda ele alınması yerinde olacaktır. İsm-i fâile bitişen muttasıl (bitişik) zamir, cer konumundadır ve ayrıca ism-i fâil lafzî izafetten (ism-i fâil gibi türemiş kelimelerle yapılan) dolayı elif-lâm takısı alır¹³.

Örnek:

Onlar seni seviyor.	هم المحبوك
---------------------	------------

İsm-i fâil, muzâf kabul edilirse nûn'u düşer.

Örnek:

O ikisi Halit'i seviyor.	هما المحبًا خالد
--------------------------	------------------

İsm-i fâil, muzaf kabul edilmezse tesniye ve cemi kip-

¹⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, II, s. 198.

¹¹ es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, el-Mektebetu'l-'İlmiyyetu'l-Cedide, Beyrut, tsz., s. 24; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, II, s. 198.

¹² Hulusi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi-Sarf*, Rağbet yay., İstanbul, 2005, s.192.

¹³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1968, s. 187.

lerindeki nûn sabit kalır¹⁴. Örnek:

هذان المُحَيَّانُ خالدًا *O ikisi Halit'i seviyor.*

Bu konu içerisinde ism-i fâilin bazen sürekli sıfat oluşuna da işaret etmeliyiz. İsm-i fâil, genellikle süreklilik özelliği olmayan (hudûs) geçici sıfatları içerir. Örneğin الذاهب /giden kelimesi geçici bir sıfatı ifade eder. Ancak ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe gibi devamlı ve değişmeyen sıfatları da ifade eder. Bu durumdaki ism-i fâil için iki alternatif devreye girer:

Birincisi, fâil formatı değiştirilir ve sıfat-ı müşebbehe kalıbına getirilir, الكرم /cömert gibi. Cömertlik insanda var olan sürekli bir özelliktir ve bu nedenle الكارم yerine, الكرم kelimesi ile ism-i fâil ifade edilmiş olur.

İkinci olarak, lafzî ve manevî karine (bağlamdan anlaşılan) ile onun devamlılık ifade ettiği belirtilir. Lafzî karine, ism-i fâilin, fâiline izafe edilmesi (tamlayan) şeklinde yapılır¹⁵.

<i>Benim, akli kuvvetli ve yürekli bir arkadaşım vardır.</i>	لى صديقٌ راجحُ العقلِ رابطُ الجناسِ
--	--

Manevi karine ise, cümlelerin bağlamından anlaşılır.

<i>Hesap gününün maliki/hakimi ...</i>	مالكِ يومِ الدينِ
--	-------------------

¹⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s.183.

¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, nşr. 'Abdulhamîd el-Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 267; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-'Vâfi*, III, s. 238; Raşîd eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, s. 248; 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, s. 34 www.alwarraq.com; Ahmed b. Kâsim el-Bağdâdî, *Risâletun fi İsmi'l-Fâil*, nşr. Mahmûd Hasan 'Avvâd, Dâru'l-Furkân, http://www.islammessage.com/booksww/book_large_text.php?bkid=4415;01.03.2007).

Ayetteki¹⁶ مالك kelimesi, Allah için süreklilik arz eden bir sıfattır. Bu nedenle bu kelime geçici bir özellik olmayıp, süreklilik ifade eden özelliktir.

B- Anlam Alanı

İsm-i fâil, hem isim hem de fiil özelliğine sahiptir. Ancak genellikle sıfat fiil anlamını taşıdığı görülür. Meslek adları için kullanılan ism-i fâiller, yapısında sıfat fiili barındırdığından dolayı sıfat fiildir. Ama ism-i fâil, şahıslara özel ad olarak konulursa, bu durumda hem sıfat fiilden hem de zamandan bahsetmek mümkün değildir.

Alim (bilgili kişi), her toplumda saygındır.	العالمُ مُحْتَرَمٌ فِي كُلِّ أُمَّةٍ
Marangoz bana masa yaptı.	صَنَعَ لِي النِّجَارُ مِئْزَدَةً

Örneklerinde, "âlim" ve "neccâr" kelimeleri meslek adı olduğundan, sıfat özelliğini kaybetmemiştir.

Salih, Londra'ya gitti.	سَافَرَ صَالِحٌ إِلَى لَنْدَنَ
-------------------------	--------------------------------

Cümlesinde "Salih", özel isim olarak kullanılmış ve bu ismin "yararlı iş yapan" anlamı ile bir bağlantısı kalmamıştır.

İsm-i fâil, ister sıfat fiil, ister özel isim olsun cümle içerisinde özne, haber ve sıfat gibi değişik öge olarak kullanılır. Yukarıdaki örneklerde ism-i fâil sırasıyla mübteda, haber ve fâil olarak gelmiştir.

İsm-i fâil olan kelimenin Türkçeye çevirisinde yukarıda ele aldığımız özel isim, meslek ismi, sıfat ve sıfat fiil olma durumuna göre değişiklik arz eder. Özel isim olan kelime, olduğu gibi çevrilir, Sâlih, Hâlit gibi. Meslek isminde iki durum ortaya çıkar. Kâtib kelimesi Türkçede meslek sahibinin adı olarak "yazar" şeklinde çevrilir. Sıfat olarak kullanılırsa yazan ve yazıcı şeklinde çevrilebilir.

¹⁶ Fâtîha, 1/3

أعجبنى القارئُ كتاباً cümlesini “Ali mektub yazandır” şeklinde çevirileceği gibi, ism-i fâilin zaman boyutu başlığında da ele alacağımız gibi ism-i fâilin muzâri zamanda çevirmek mümkündür. Buna göre yukarıdaki örneği “Ali mektub yazıyor” şeklinde çevrilmesi daha fasih ve hoştur. İsm-i fâil sıfat fiil olarak gelirse Türkçede olduğu gibi “yapan, eden” şeklinde çevrilir.

<i>Kitap okuyan kişi, hoşuma gitti.</i>	أعجبنى القارئُ كتاباً
---	-----------------------

Cümlesinde altı çizili ifade sıfat fiildir ve Türkçeye “kitap okuyan kişi” şeklinde çevrilir.

İsm-i fâil cümle içerisinde birçok kavram ve konu ile aynı semantik/anlam düzeyde ilişki içerisinde bulunur. İsm-i fâilin anlam alanına giren muzâri fiil, ism-i mevsûl, ism-i mefûl, masdar, ve sıfat-ı müşebbehe konuları ile ilişkisini aydınlatmak yerinde olacaktır.

1. İsm-i Fâil-Muzâri Fiil İlişkisi

Kaynaklarda ism-i fâil ile, muzâri fiil arasında bir çok yönden benzerlik olduğu vurgulanır. Basralı dilcilerin Muzâri adını verdikleri bu fiilin¹⁷ açılımı المضارعُ بِاسْمِ الْفَاعِلِ / "ism-i fâile benzeyen fiil"dir. Sibeveyh, *el-Kitâb* adlı eserinde, "İsm-i fâile benzeyen fiillerin başlarında zâid hemze, tâ, yâ ve nûn bulunur" diyerek bu fiilin, bir isim gibi hareke değişimini açıklar¹⁸. Muzâri fiil, isim olan ism-i fâile, harf ve hareke yönünden benzer. İsm-i fâil ise, muzâri fiil gibi zaman özelliğine sahip olup; fâil ve mefûl gibi öge alabilir¹⁹.

الأستاذُ يسألُ الطلابَ عن أسمائهم	الأستاذُ سائلُ الطلابَ عن أسمائهم
-----------------------------------	-----------------------------------

Öğretmen, öğrencilere isimlerini soruyor.

¹⁷Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 13; M. Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbası, İzmir, 1996, s. 113.

¹⁸ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 13.

¹⁹İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, II, 106; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 247.

Yukarıdaki birinci örnekte, ism-i fâil, ikinci örnekteki muzâri fiil gibi geniş zamanda kullanılmış ve mefûl ile harf-i cer ve mecrûr'unu öge olarak almıştır.

Muzâri fiil ile kurulan cümle, özne başa alınarak ism-i fâille kurulabileceği gibi, ism-i fâille kurulan bir cümle de muzâri fiille kurulabilir.

التَّرْبِيَةُ الصَّالِحَةُ هَادِفَةٌ إِلَى تَكْوِينِ الْمَوَاطِنِ الصَّالِحِ

Uygun eğitim, üretken vatandaşın yetiştirilmesini hedeflemektedir.

Cümlesindeki هَادِفَةٌ ism-i fâilini, muzari fiile çevirerek aşağıdaki şekilde fiil cümlesi de yapmak mümkündür.

التَّرْبِيَةُ الصَّالِحَةُ تَهْدَفُ إِلَى تَكْوِينِ الْمَوَاطِنِ الصَّالِحِ

İsm-i fâil ile muzâri fiil arasındaki benzerliklerden biri de ism-i fâilin te'kid nunu alabilmesidir. İbn Ummi Kâsim el-Murâdî (ö.749/1348), hafif ve sakil (nûn harfinin çift okunması) te'kid (pekiştirme) nun'unun fiiller için kullanıldığını ancak ism-i fâilin muzâri fiile benzemesi dolayısıyla ismi fâil için de kullanılabileceğini belirterek; aşağıdaki beyti nakleder²⁰. (Munserih):

أَشَاهِرُنْ بَعْدَهَا السُّيُوفَا

أَقَاتِلُنْ أَحْضِرُوا الشُّهُودَا

İddiacı! Şahitlerinizi getirin. Daha sonra kılıçlarınızı kuşanursunuz.

2. İsm-i Fâil-İsm-i Mevsûl İlişkisi

İsm-i mevsul, kendisinden sonra gelen cümle ile anlamı ortaya çıkan kelimeler olup²¹, Türkçede sıfat fiil/ ortaç-

²⁰ Ummu'l-Hasan b. el-Kâsim el-Murâdî, *el-Cene'd-Dâni fî Hurûfi'l-Me'ânî*, I, 22. <http://www.alwaraq.com> (01.03.2007).

²¹ İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, s. 100, eş-Şertûni, *el-*

lar olarak anılmaktadır. İsm-i fâillerin başındaki ال takısı eğer cins özelliği dışında kullanılır ve sadece belirlilik için getirilmeyip aynı zamanda ism-i mevsûl anlamında da kullanılırsa, bu durumda ism-i fâilin başındaki harf-i tarif, ism-i mevsûl kabul edilir. Diğer bir deyişle ism-i fâil etken ortaç anlamında kullanılırsa, harf-i tarifi ism-i mevsûl olarak kabul edilir²².

<i>Kitap okuyan kişi, hoşuma gitti.</i>	أعجبني القارئُ كِتَابَا
---	-------------------------

Cümlesinde القارئ kelimesi, sıfat fiil anlamında olduğundan, başındaki elif-lam takısı, ism-i mevsûldür. Bu yapı, ism-i mevsulle kurulduğunda أعجبني الذي يقرأُ الكِتَابَ şekline dönüşür ve anlamda sadece üslup farklılığı ve belagat inceliği ortaya çıkar²³.

المُعَلِّمُ جَالِ أَفْكَارِ النَّاشِئِينَ وَ مُوقِظُ مَشَاعِرِهِمْ وَ مُحْيِي قُلُوبِهِمْ وَ مُرَقِّ إِدْرَاكِهِمْ
<i>Öğretmen, gençlerin düşüncelerini aydınlatır, duygularını harekete geçirir, kalplerini canlandırır, ve idraklerini yükseltir.</i>

Yukarıdaki örnekte²⁴ المُعَلِّمُ kelimesi, “eğitim-öğretim görevini yapan” anlamında sıfat fiil olarak kullanırsak, ism-i mevsûl olur ve الذي يُعَلِّمُ ile aynı hâle gelir. Bu durumda yukarıdaki cümleyi şu hale getirmek mümkündür:

Mebâdiu'l-Arabiyye, IV, 136; Emrullah İşler, “Arapça ve Türkçede Ortaçlar –Karşıtsal Çözümleme”- *Nüşa Dergisi*, Yıl:2, Sayı:7, Güz :2002, s. 99-109

²² İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, s.113; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 245; Nevin Karebela, *Arap Dilinde Lâm Edatu ve İşlevleri*, Aktif yay., Ankara, 2006, s. 103.

²³ Sıfat fiiller Arapçada ism-i failin yanı sıra, ism-i mevsûl ve sıla cümlesi ile de yapılır.

²⁴Emrullah İşler-Musa Yıldız, *Arapça Modern Metinler ve Çözümlemesi*, Elif yay., İstanbul, 2005, s. 46

الذي يُعَلِّمُ جالِ أفكارِ الناشئينِ و مُوقِفُ مشاعرِهِم و مُحِي قلوبِهِم و مُرَقِّ إدراكِهِم

العلِّمُ kelimesini, öğretmen anlamında isim olarak kullandığımızda ism-i mevsûl kabul edilemez.

3. İsm-i Fâilin İsm-i Mefûl ve Masdarla İlişkisi

İsm-i mefûl, ism-i fâil gibi fiilden türeyen, değişken sıfatları ifade eden edilgen sıfat fiildir²⁵. İsm-i fâil, etken ortaç; ism-i mefûl ise edilgen ortaç olup, bunların farkları yapılarının etken-edilgen olmasıyla ilgilidir. Masdar ise, fiillerin ve türemiş kelimelerin köküdür ve bazen isim-fiil olarak kullanılmaktadır. Bu kelime grupları, müştak/türemiş kelime olarak bilinir ve fiil gibi öge alırlar.

Cümledeki duruma göre ism-i fâil, ism-i meful yerine, masdar da ism-i fâil ve meful yerine kullanılabilir²⁶. el-Mubberred ve es-Se'âlibî (ö.430/1038), masdarların, ism-i fâil yerine kullanıldığını belirterek aşağıdaki örneklere yer verirler²⁷.

Anlamı	İsm-i fâil	Masdar
Bulutlu gün	يَوْمٌ غَامٌّ	يَوْمٌ عَمٌّ
Çekilen su	مَاءٌ غَائِرٌ	مَاءٌ غَوْرٌ
Adil adam	رَجُلٌ عَادِلٌ	رَجُلٌ عَدْلٌ

İbn Fâris (ö.395/1004) ve es-Se'âlibî ism-i fâil yerine, kısaca fâil diyerek ism-i fâil ve ism-i mefûl'ün birbirlerinin yerine kullanılabileceğini belirtirler. Verdikleri örnekler he-

²⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 271.

²⁶ el-Mubberred, *el-Kâmil*, I, nşr. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1999; s. 32; el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, I, s. 88, www.alwarrag.com (01.03.2007).

²⁷ el-Mubberred, *el-Kâmil*, I, s. 32; Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fikhu'l-Luğa*, nşr. Yâsin el-Eyyûbî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2000, s. 365.

66 ▪ *Arapçada İsm-i Fâil ve İşlevi*

men hemen aynı olup²⁸; çoğunluğu ayetlerden oluşmaktadır²⁹.

Anlamı	İsm-i mefûl	İsm-i fâil
Gizlenmiş sır	سِرٌّ مَكْتُومٌ	سِرٌّ كَاتِمٌ
Bugün Allahın vereceği cezadan korunacak kimse yoktur.	لا مَعْصُومَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ	لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ³⁰
Atılmış sudan...	مِنْ مَاءٍ مَدْفُوقٍ	مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ³¹
Memnun olunan bir hayat...	عَيْشَةٌ مَرْضِيَّةٌ	عَيْشَةٌ رَاضِيَّةٌ ³²

Anlamı	İsm-i fâil	İsm-i meful
Onun sözü yerine gelecektir.	إِنَّه كَانَ وَعْدُهُ آتِيَا	إِنَّه كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيَا ³³
Aldatan hayat	عَيْشٌ غَابِئٌ	عَيْشٌ مَعْبُوءٌ

ez-Zemahşerî, istiâre yoluyla (hakiki olarak değil) ism-i failin ism-i meful, ism-i mefulün da ism-i fail yerine kullanılabileceğini belirtir, عَيْشَةٌ رَاضِيَّةٌ \ مَرْضِيَّةٌ gibi³⁴.

²⁸İbn Fâris, *es-Sâhibî ft Fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut, 1993, 224; es-Se'âlibî, *Fikhu'l-Luğa*, s. 365.

²⁹Ankebût, 29/67; Kur'an'da zaman zaman ism-i fâil ve ism-i mefulün birbirlerinin yerine kullanılmasını kelimenin kullanımındaki hata olarak değil, kelime yapısındaki esneklik olarak değerlendirmek mümkündür. Bu konuda benzer bilgi için bak: Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları", *Nüşa Dergisi*, Yıl:II, Sayı:7, Güz: 2002; s.123.

³⁰Hüd, 11/43

³¹Târık, 86/6

³²Kâria, 101/7

³³Meryem, 19/61

³⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, s. 20.

İsm-i fâil kalıbında olduğu halde masdar anlamında kullanılan الكاذبة yalan söylemek, الواثية korumak gibi kelimeler de vardır³⁵.

4. İsm-i Fâile Benzeyen Sıfatlar (Sıfat-1 Müşebbehe)

Arapça kaynaklarda sıfat-1 müşebbehenin açılımı "es-Sifatu'l-müşebbehe bismi'l-fâil" (ismi fâile benzeyen sıfatlar) şeklindedir. Açılımından da anlaşıldığı gibi sıfat-1 müşebbehe ism-i fâilin kapsamı içinde ele alınan sıfatlardır. Sibeveyh, sıfat-1 müşebbehe için bu geniş adı kullanır ve onun ism-i fâil gibi, muzâri fiile benzerliğiyle değil, ism-i fâile benzerliğiyle ön plana çıktığını ve öge aldığını belirtir³⁶.

Sıfat-1 müşebbehe, insanlara ait bazı özellik ve kusurların bir kişi ya da bir şeyde sabit olduğunu ifade eden ve sülâsi lazım fiillerden çok değişik vezinlerde gelen sıfat türü kelimelerdir. genellikle belirli vezinlerde gelirken; bir kısmı da dilde kullanımlarına göre değişik kalıplarda gelir³⁷.

Sıfat-1 müşebbehe'nin ism-i fâil ile olan benzerliğini ve farklılığını ortaya koymak için, öncelikle ism-i fâilin özelliklerini ele almamız gerekmektedir. Bu nedenle ism-i fâil konusunu inceledikten sonra, bu iki kavram arasındaki benzer ve farklı yönleri ele alacağız.

C- İsm-i Fâilin Zaman Boyutu

Kaynaklarda, ism-i fâilin muzâri fiile hareke, harf yönüyle benzeyip, mâzî fiile benzemediği; bununla birlikte ismi fâilin mâzî anlamında kullanılabileceği de ifade edilmiştir³⁸. Usul bilgini eş-Şâtîbî (ö.790/1388) kaynaklarda geçen bilgilere paralel, fakat farklı bir pencereden bakarak; ism-i fâilin hâle/şimdiki ve geniş zaman delaletinin hakikât, istikbale

³⁵ Hulusi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi-Sarf*, s.194.

³⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 194.

³⁷ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 282; Hulusi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi-Sarf*, s.204.

³⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, III, s.103; İbn Hişâm el-Ensâri, *Şerhu Kadri'n-Nedâ*, s. 272; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-Esasiyye*, s.210.

delâletinin mecazî, mâziye delâletinin ise ihtilâflı olduğunu, bununla birlikte ism-i fâilin manası mâziye işaret ediyorsa mâzî, hâle işaret ediyorsa hâl, istikbâle işaret ediyorsa istikbâl olarak kabul edileceğini belirtir³⁹. Burada kaynaklarımızdaki bilgilerden hareketle İsm-i fâilin zaman boyutu ele alalım.

1. Harf-i Tarifli Kullanılması: Harf-i tarifli kullanılan ism-i fâiller, bütün zamanlarda kullanılabilir. Cümledeki ipuçlarına göre hangi zamanda kullanıldığını tespit etmek mümkündür⁴⁰.

Aşağıdaki tabloda mâzî ve muzâri zamanlara ait örnekler yer almaktadır.

Mâzî (Geçmiş zaman)	<i>Bu, dün ağaca çıktı. (İşte bu, dün ağaca çıkan!)</i>	هذا المُتَسَلِّقُ الشَّجَرَةَ أَمْسٍ
Muzâri (Şimdiki zaman)	<i>İyiliklerine teşekkür edirim.</i>	أنا الشَّاكِرُ نِعْمَتَكَ

el-Ferezdak'ın aşağıdaki beytinde ⁴¹, (Kâmil)

و الجُوعُ قَدْ قَتَلُوهُ بِالْإِطْعَامِ	الْقَاتِلُونَ مَلُوكَ كُلِّ قَبِيلَةٍ
---	---------------------------------------

Onlar, her kabilenin başkanını öldürüyor, açlığı yemek yedirmekle yok ediyorlardı. (Aç insanların karnını doyuruyorlardı)

القَاتِلُونَ kelimesi geçmiş zamanda kullanıldığı görülmektedir.

2. İsm-i fâilin Muzaf Olarak Kullanılması: İsm-i fâil, harf-i tarifsiz gelip, bir kelimeye muzaf olursa genellikle

³⁹ eş-Şatibî, *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, www.alwarraq.com. (04. 03.2007).

⁴⁰ Bak. M. Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde Fiilimsilerin Zaman Durumu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XIV, Yaz-Sonbahar, İzmir, 2001, s. 1-30 .

⁴¹ el-Ferezdak, *Divân*, nşr. Mecid Tarâd, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, 1992, II, s. 359.

geçmiş zaman ifade eder⁴².

Adam: "ben babanın katiliyim" dedi.	قال الرجل: أنا قاتلُ أبيك
-------------------------------------	---------------------------

Yukarıdaki cümlede قاتلُ أبيك ifadesinde daha önceden öldürme olayının gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.

Ya'kût el-Hamevî (ö.626/1229)'nin naklettiği aşağıdaki olay ism-i fâilin muzâf olarak geçmiş zamanda kullanılmasına ilginç bir örnektir: el-Kisâi (1ö.89/804)şöyle anlatır: Ebû Yûsuf ile birlikte Hârun er-Reşîd'in yanındaydık. Ebû Yûsuf "nahiv de nedir!" diyerek nahvi küçümsedi. Ben de nahvin üstünlüğünü göstermek için ona şöyle sordum: "Bir adam *انا قاتلُ غلامك* şeklinde bir cümle, diğer bir adam da *انا قاتلُ غلامك* şeklinde bir cümle kursa bunlardan hangisi cezayı hak eder? Ebû Yûsuf: "Her ikisi de cezayı hak eder" deyince, Hârun er-Reşîd: "Yanıldın", dedi. Ebû Yûsuf'un Arapçası iyiydi. Utandı, nasıl olur? dedi. Hârun er-Reşîd: *انا قاتلُ غلامك* diyen kişi mazi anlamında bu yapıyı kullandığından, çocuğu öldürmüş; dolayısıyla da cezayı hak etmiştir. *انا قاتلُ غلامك* diyen ise muzâri anlamında söylemiş ve öldüreceğini ifade etmiş, ancak henüz öldürmemiş, dolayısıyla da cezayı hak etmemiş" şeklinde cevap verip arkasına Kur'an'dan⁴³

ولا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ "İnşallah demekçe hiçbir şey hakkında bunu yarın yapacağım deme"⁴⁴ ayetini konuya örnek göstermiştir.

el-Kalkaşendî (ö.821/1418)'nin katiplerin özellikleri üzerine yazdığı *Subhu'l-A'sâ* adlı eserindeki aşağıdaki sözle-

⁴² M. Reşit Özbalıkçı, "Arap Dilinde Fiilimsilerin Zaman Durumu", s. 19.

⁴³ Kehf, 18/23-24

⁴⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Udebâ*, II, 66. <http://www.alwarraq.com> (10.05.2007); Ayrıca bkz. M. Reşit Özbalıkçı, "Arap Dilinde Fiilimsilerin Zaman Durumu", s. 19.

ri⁴⁵ ism-i fâilin muzâf olarak mâzî anlamında kullanımına örnekler mevcuttur:

الحمدُ لله جاعِلِ المرءِ بأصغَرِيهِ، قلبه ولسانه، والمتكلمِ بأجملِيهِ، فصاحتِه وبيانه، راقمِ
حَقَائِقِ المَعَانِي بِأَقلامِ الإلهامِ عَلَى صَفَحَاتِ الأَفْكارِ، جامعِ اللسانِ والقلمِ عَلَى تَرْجَمَةِ
مَا فِي الضَّمَائِرِ .

Övgü, insanı iki küçük organdan: kalp ve dilden müteşekkil kılan, en güzel tarz: fesahat ve beyanla yeteneğiyle konuşturan, fikir evrelerindeki anlamların hakikatını ilham kalemi ile yazdıran, gönüllerdeki şeyleri dil ve kalemle bir araya getirilmesi sağlayan Allah'a olsun.

Yukarıdaki cümledeki ism-i fâiller, Allah lafzından bedel ya da sıfat olduğundan Türkçeye sıfat gibi çevirdik. İsm-i fâilleri, tek başına aldığımızda, muzaf olduğundan dolayı, geçmiş zamanı kapsamaktadır. Örnekte Alah'ın eylemleri belirtildiğinden, bu cümleleri geniş ve gelecek zamanda da çevirmek mümkündür. Zira Allahın yapma ve yaratma eylemi süreklilik arz etmektedir⁴⁶.

İsm-i fâil gibi türemiş kelimelerle yapılan lafzî izafetlerde⁴⁷ de zamandan söz etmek mümkündür. Manevî izafette marifelik ve tahsîs özelliği varken; lafzî izafetin muzâfında marifelik ve tahsîs (hususileştirme) yoktur. Ancak bu izafette muzâf olan kelime müfretse, marife olmadığı halde tenvin de alamaz. Tesniye ve cemi nûnları düşer ve elif-lamları kalır. Şekilsel muzâfun ileyhlere de sıfat fiillerin mefulü konumundadır⁴⁸. Lafzî izâfet, şimdiki veya gelecek zamanda kullanılır

⁴⁵ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, I, nşr. Huseyn Şemsuddin, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, s.29.

⁴⁶ Mâzî bir fiil, cümledeki bağlamına göre muzâri anlamına gelebildiği gibi, ism-i fâiller de bağlamına göre muzaf olan ism-i fâil, muzâri zamanı da kapsayabilir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, nşr. 'Umer Fârûk ed-Debbâğ, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut, 1993, s. 223.

⁴⁷ eş-Şertûnî, *el-Mebâdi'u'l-'Arabîyye*, IV, s.231.

⁴⁸ Ali Cârîm-Mustafâ Emîn, *en-Nahvu'l-Vâzih(lî's-Saneviyye)*,II, s.133.

maktadır.

İşlerini iyi yapanlar, kazanırlar.	الْمُتَّقِنُوا أَعْمَالِهِمْ رَا بِحُونَ
------------------------------------	--

Yukarıdaki örnekte, الْمُتَّقِنُوا kelimesi ile lafzi izafet (tam-lama) yapılmış ve bu izafette zaman muzâri olarak kullanılmıştır.

3. İsm-i Fâilin Tenvinli Kullanılması: İsm-i fâil, tenvinli kullanıldığında genellikle muzâri fiilin ifade ettiği anlamları içerir ve çoğunlukla gelecek zaman ifade eder⁴⁹. Bu konuda Sibeveyh, tenvinli ism-i fâilin, muzâri fiil anlamında kullanılabileceğini belirtmiştir⁵⁰. el-Mubberred⁵¹ ve bazı dilciler de bu kullanıma işaret etmiştir.

Yarın Ankara'ya gideceğim.	أنا ذاهبٌ إلى أنقرة غداً
----------------------------	--------------------------

كَمْ مُعَذِّبٍ نَفْسَهُ فِي طَلَبِ الْحُرِّيَّةِ لِإِبْلَاهِهِ يَرَى الْعَذَابَ مِنْ أَجْلِهَا نَعِيمًا
Ülkesinin özgürlüğü için sıkıntı çeken pek çok insan, bu özgürlük uğruna sıkıntıları güzellik olarak görür.

Cümlesinde tenvinli gelen, مُعَذِّبٍ kelimesi, hazfedilen رَجُلٍ kelimesinin sıfatıdır⁵², cümleye geniş zaman anlamı katmaktadır.

Bu ana kategorilerden sonra ism-i fâilin zaman boyutu ile ilgili şu özelliklere de yer vermek mümkündür.

1. İsm-i fâil, mefûlünü lâm harf-i ceri ile alırsa, gele-

⁴⁹Bkz: Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde Fiilimsilerin Zaman Durumu", 21; Emrullah İşler, "Arapça ve Türkçede Zamanlar –Karşıtsal Çözümleme", *Nüşa Dergisi*, Yıl:III, Sayı:8, Kış:2003, Ankara, s.60.

⁵⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s.131.

⁵¹ el-Mubberred, *el-Muktedab*, II, s. 2.

⁵² 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 282. Bu örnekte de görüldüğü gibi ism-i fâiller, hazfedilmiş bir ögenin sıfatı v.s. şeklinde gelebilir.

cek zaman ifade eder⁵³.

Örnek:

<i>Halit, sınavlarını başaracaktır.</i>	خَالِدٌ نَاجِحٌ لِّلْمُحْتَبَرَاتِ
---	------------------------------------

2. İsm-i fâilin önünde كان yardımcı/nâkıs fiili bulunursa, şimdiki veya geniş zaman hikayesi için kullanılır⁵⁴.

Örnek:

	كَانَ أَحْمَدُ ذَاهِبًا إِلَى الْمَلْعَبِ كُلِّ أُسْبُوعٍ
<i>Ahmet her hafta stadyuma gidiyordu/giderdi.</i>	

3. İsm-i fâilin önünde كَيْسٌ yardımcı fiili varsa, gelecek zaman anlamında kullanılır.

Örnek:

<i>Ankara'ya gitmeyeceğim.</i>	لَسْتُ مُسَافِرًا إِلَى أَنْقَرَةَ
--------------------------------	------------------------------------

4. Süreklilik ifade eden fiillerden sonra (Kâne ve benzerleri içerisinde yer alan) muzâri fiil yerine gelebilir.

<i>Yolcu hala uyuyor.</i>	ظَلَّ الْمَسَافِرُ نَائِمًا
---------------------------	-----------------------------

Sıfat olarak kullanılan ism-i fâil, isimleşse de zaman özelliğini kaybetmez. Mesela, الْمُدْرَسُ kelimesi ders veren anlamında bir sıfat fiildir, bu kelime hoca anlamında kullanılsa da hocaya hoca adı, ders vermesinden dolayı verildiğinden, sıfat fiil ve zaman özelliği devam eder ve muzâri fiil anlamında kullanılır.

⁵³ Mehmet Çakır, *Binâu'l-Kelime fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Özcan Matbacılık, Ankara, 1997, s. 59.

⁵⁴ Bkz. Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Kipleri ve Yardımcıları*, İFAV, İstanbul, 1996, s. 215.

İsm-i fâil adet/örf, hikmet ve ilmi kurallar gibi konularda kullanıldığında, zaman özelliği taşımaz⁵⁵. Aşağıdaki tabloda bu kategoriler ve örnekler yer almaktadır:

Adet ve örf	<i>Çocuk yaşadığı ortamdan etkilenir.</i>	الطُّفْلُ مُتَأَثِّرٌ بِالْوَسْطِ الَّذِي يَعِيشُ فِيهِ
Hikmet	<i>Hikmet, mümin'in yitik varlığıdır.</i>	الْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ ⁵⁶
İlmî gerçekler	<i>Ağır cisimler suda çöker.</i>	الْأَجْسَامُ الثَّقِيلَةُ رَاسِبَةٌ فِي الْمَاءِ

D- İsm-i Fâilin Öge Alışı

İsm-i fâil, türediği fiil gibi öge alabilir. İsm-i fâil, müteaddî (geçişli) fiilden türemişse, cümledeki durumuna göre fâil, bir veya birden fazla meful ve harf-i cer alabilir. İsm-i fâil, lâzım (geçişsiz) fiilden türemişse sadece fâil alır⁵⁷.

<i>O, kitabı okuyor.</i>	هُوَ قَارِئٌ الْكِتَابِ
--------------------------	-------------------------

Yukarıdaki cümlede الْكِتَابِ kelimesi, قَارِئٌ ism-i fâilinin mefulun bih'idir.

İsm-i fâil, birden fazla meful aldığı anda, ilk mefulü muzâfun ileyh olarak gelir.

<i>Havanın ıltıman olduğunu sanıyorum.</i>	أَنَا ظَانَ الْجَوَّ مُعْتَدِلًا
--	----------------------------------

Yukarıdaki cümlede ظَانَ ism-i fâili, الْجَوِّ ve مُعْتَدِلًا kelimelerini meful olarak almıştır.

⁵⁵ 'Abdulvehhâb Bekr-'Abdulkâdir el-Mehîrî ve diğeri, *en-Nahvu'l-'Arabî*, eş-Şeriketu't-Tünûsiyye, Tunus, tsz, s. 83.

⁵⁶ Tirmizî, İlim 19, 5/41; İbn Mâce, Zühhd 15, 2/1395.

⁵⁷ İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, II, s. 106; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 247;

İyiliğe aracı olan, onu yapmış gibidir.	الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ ⁵⁸
---	---

الدَّالُّ ism-i fâili عَلَى الْخَيْرِ harf-i cer ve mecrûr'unu öge olarak almıştır.

İsm-i fâil diğer mefûlleri de öge olarak alabilir.

Örnek:

Bekçiyi, evin önünde dururken gördüm.	رَأَيْتُ الْحَارِسَ وَاقِفًا أَمَامَ الْبَيْتِ
---------------------------------------	--

İsm-i fâiller, müennes, tesniye ve cemi olarak da öge alabilir⁵⁹.

Örnek:

Onlar kitabı okuyorlar.	هَمَّ قَارِئُونَ الْكِتَابَ
-------------------------	-----------------------------

İsm-i fâilin fiil gibi görev yapabilmesi, harf-i tarifli gelip gelmemesine göre değişir.

1. İsm-i Fâilin Harf-i tarifli Gelmesi

İsm-i fâilin, fiili gibi görev yapabilmesi için harf-i tarifli olarak gelmesi yeterlidir. Harf-i tarifli gelen ism-i fâil cümledeki uygun pozisyonuna göre fâil, meful gibi ögeler alabilir. Bu durumda da zaman durumuna bakılmaz, maziye de delalet etse, fiil görevi yapabilir⁶⁰. İbn 'Akîl, elif-lâm takısı alan ism-i fâillerin ism-i mevsûl konumunda olduğunu, ismi mevsûllerden sonra da mutlaka cümle gelmesi gerektiğini ifade ederek elif-lamlı gelen ism-i fâillerin mâzî ve muzâri fiil gibi amel edeceklerini belirtir⁶¹.

⁵⁸ Tirmizî, İlim 14, 5/41.

⁵⁹ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 247; eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, s. 249.

⁶⁰ İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s. 269; İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akli, II, s. 106; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 247; Mustafa Galâyini, *Câmi'ud-Dürûsi'l-'Arabiyye*, III, 282; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, s. 210.

⁶¹ İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, II, s. 110.

Örnek:

<i>Ben, yaptığın iyiliklere teşekkür ederim.</i>	أنا الشاكرُ نَعَمَتَكَ
--	------------------------

Cümlesinde, الشاكر ism-i fâili geniş zamanda kullanılmış ve نعمة kelimesini mefulün bihi/nesne olarak öge almıştır.

<i>Dün Ahmet öğretmenine teşekkür etmiştir.</i>	أحمدُ الشاكرُ مُعَلِّمَهُ أَمْسٍ
---	----------------------------------

Cümlesinde الشاكرُ kelimesi mâzi anlamında kullanılmış ve معَلِّمٌ kelimesini mefulün bih olarak öge almıştır.

İmru'u'l-Kays (ö.m. 545)'ın⁶² aşağıdaki beytinde; (Kâmil)

خَيْرٌ مَعَدَّ حَسَبًا وَ نَائِلًا	القاتلينَ الْمَلِكُ الْحَلَّاحِلِ
<i>(Benî Esed kabilesi) Maad kabilesinin en soylu ve cömert olan cesur kralını öldürdüler.</i>	

القاتلينَ kelimesi mazi anlamda kullanılmış ve الْمَلِكُ kelimesini meful olarak almıştır.

Elif-lam takısı alan ism-i fâil, kendi fâiline muzâf olabilir, fâili muzâfun ileyh şeklinde gelir.

<i>Çocuğu boğulmaktan kurtaran kişi geldi.</i>	وصلَ المنقذُ <u>الطفل</u> مِنَ الغرقِ
--	---------------------------------------

الطفل kelimesi ism-i fâlin fâili olmuştur.

İsm-i fâil, harf-i tarifsiz gelirse bu durumda diğer kuralların ortaya çıkması gerekmektedir. Bu kuralları ikinci madde olarak ele alıyoruz.

⁶² İmru'u'l-Kays, *Divân*, nşr. Hannâ el-Fâhûrî, Dâru'l-Cil, 1989, 247.

2. İsm-i Fâilin Geniş ve Gelecek Zamana Delalet Eden Bazı Öğelerle Kullanılması

İsm-i fâil, harf-i tarifsiz gelmesi durumunda iki şart aranır. Birincisi ism-i fâilin bazı unsurlarla birlikte kullanılması, ikincisi ise birinci maddedeki ism-i fâillerin şimdiki ya da gelecek zamanı kapsamasıdır⁶³. Bu ifadeyi biraz açarsak, elif-lam takısı almayan ism-i fâilin öge alabilmesi için iki şart aynı anda aranır. Birincisi: ism-i faile kurulan cümlede soru edatı ve olumsuzluk edatı olmalıdır. Bunların yanı sıra ism-i fâilin haber, sıfat, hâl, münâdâ olarak kullanılması ayrıca sıra cümlesinden sonra gelmesi gerekmektedir. İkincisi ise birinci maddede yer alan unsurların geniş ve şimdiki zamanda kullanılması gerekir. Bu şartlara "i'timâd" denilmiştir⁶⁴.

Kûfe dilcilerinin dışındaki bilginler, elif-lam takısını almayan ism-i fâilin maziye delalet etmesi durumunda öge alamayacağını belirtir. Kûfe ekolünden el-Kisâi gibi dilciler ise mâziye delalet eden elif-lamsız ismi fâilin de amel edeceğini belirtmişler ve *وَكَلَبُهُمْ بِأَسِطٍ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ* "Köpekleri de mağranın girişinde ön ayaklarını uzatmıştı" ayetini⁶⁵ delil göstermişlerdir. Buna karşın, Basra ekolüne mensup birçok dilci, bu ayetin hal cümlesi olarak hali (geniş zaman) hikaye tarzında olduğunu ve bunun maziye delalet etmeyeceğini belirterek, bu görüşe karşı çıkmıştır⁶⁶.

Kûfe dil ekolünden el-Ahfeş (ö.315/927)'e göre, ism-i fâilin amel etmesi için birtakım şartlar gerekmez. el-Ahfeş,

⁶³ 'Abdulğani ed-Dakr, *Mu'cemu'n-Nahv*, Mektebetu'l-Kiyâm, Kum, 1974, 18-19.

⁶⁴ İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s. 272, İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, II, s. 106; es-Sabbân, Haşiyetu's-Sabbân 'alê's-Şerhi'l-Eşmûni, II, s.293; Hâlid b. 'Abdullâh el-Ezherî, Şerhu't-Tasrih, II, s.66.

⁶⁵ Kehf, 18/18

⁶⁶ İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s. 272, İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, II, s. 106; es-Sabbân, Haşiyetu's-Sabbân 'alê's-Şerhi'l-Eşmûni, II, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut, tsz. s. 293; Hâlid b. 'Abdullâh el-Ezherî, Şerhu't-Tasrih ale'l-Tevzih, II, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., s. 66; 'Abdulkâdir el-Bagdâdî, Hizânetu'l-Edeb, I, s.34. www.alwarrâq.com (01.02.2007)

bu konudaki görüşü için aşağıdaki beyti örnek verir: (Tavil)

مقالة لَهْبٍ إِذَا الطير مَرَّتْ	خَيْرٌ بنو لهبٍ فلا تكُ مُلغياً
<i>Lehb Oğulları kuşların uçmasından iyi ve kötü sonuç çıkar-mada (iyâfe) oldukça mahirdirler. Onlar bu konularda söz söylerse sözlerini dikkate al.</i>	

el-Ahfeş'e göre خَيْرٌ kelimesi خَيْرِ ism-i fâilinin, fâilidir.

Basra ekolünden bazı bilginler, ismi fâil burada amel etme-miş, aksine mukaddem(öne geçmiş) haber olmuş, بنو kelimesi ise muahhar (sonraki) mübteda olmuştur" açıklamasını ya-parak karşı çıkmışlardır. el-Ahfeş ise mübtedanın cemi, ha-berin ise müfret olduğunu belirterek mübteda ve haber uyumsuzluğunu ileri sürmüştür. Basra ekolünün bilginleri ise والملائكة بعد ذلك ظهيرا kalıbının cemiler için kullanılacağına *Bunların arkasından bütün melekler onlara yardımcıdır*" aye-tini⁶⁷ delil göstermişlerdir⁶⁸.

İlk dönem dilcilerinden sonraki bilginler, ism-i fâilin fiil gibi görev yapabilmesi için değişik şartlar aramışlardır. Bu şartları kaynakların verilerine göre incelemek yerinde olacaktır.

a. İsm-i Fâilin Soru Edatı ile Kullanılması

İsm-i fâil, soru edatı ile birlikte gelip; şimdiki, geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa öge alır⁶⁹.

Sözünüzü yerine getirecek misiniz?	أَمْ مُنْجِرٌ أَنْتُمْ وَعَدَكُمْ؟
Öğrenci dersini yazıyor mu?	هَلْ كَاتِبٌ الطَّالِبُ الدَّرْسَ؟

⁶⁷ Tahrim, 66/4

⁶⁸İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s. 272.

⁶⁹ İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, III, s.103; İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s.106; İbn 'Akil, Şerhu İbn 'Aki, II, s. 107; Ahmed el-Hâşimi, el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye, s. 210.

Yukarıdaki örneklerde ism-i fâiller soru edatı ile birlikte gelmiş, gelecek ve şimdiki zaman anlamında kullanılmış, kendisinden sonraki kelimeleri sırasıyla fâil ve meful olarak almıştır.

b. Nefy/Olumsuz Edatı İle Kullanılması

İsm-i fâil, nefy edatı ile birlikte gelip, şimdiki/geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa öge alır⁷⁰.

Örnekler:

<i>Pazarı sadece kar eden över.</i>	مَا حَامِدٌ السُّوقَ إِلَّا مَنْ رَبِحَ
<i>Kardeşim, seyahatten dönmüyor.</i>	وَمَا قَادِمٌ أَحْيَى مِنَ السَّفَرِ
<i>Kabe'ye gelenlere (hürmetsizlik etmeyin)</i>	وَلَا آمِينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ⁷¹

Örneklerde, nefy edatından sonra gelen ism-i fâiller, fâil, meful ve harf-i cer almışlardır.

c. Mübtedanın Haberi Olması

İsm-i fâil, mübtedanın haberi olarak gelip şimdiki/geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa öge alır⁷².

<p>جَمِيعُ الْمُوظَّفِينَ هُنَا مُنْتَظِمُونَ فِي عَمَلِهِمْ فَهُمْ حَاضِرُونَ إِلَى مَكَاتِبِهِمْ كُلِّ يَوْمٍ فِي الْوَقْتِ الْمُحَدَّدِ</p>
<i>Buradaki bütün memurlar işlerinde düzenlidir ve işlerine her gün zamanında gelirler.</i>

⁷⁰ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, s.103; İbn Hişâm el-Ensâri, *Şerhu Kadru'n-Nedâ*, s. 272; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-Esasiyye*, s. 210.

⁷¹ Mâide, 5/2

⁷² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, III, s.103 İbn Hişâm el-Ensâri, *Şerhu Kadri'n-Nedâ* s. 272; İbn 'Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, II, s. 106; Tâcuddîn el-İsferâyini, *Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb*, nşr. Rabiha Çelebi, Anadolu matbası, İzmir, 1994, s. 92.

Yukarıdaki cümlede متظنون ism-i fâili mübtedanın haberi olarak gelmiştir. İsm-i fâil de kendisinden sonraki kelimeleri öge olarak almıştır.

Bu bağlamda ism-i fâil, İnne ve benzerleri ile Kane ve benzerlerinin haberi olduğunda öge alır⁷³.

Halit, kardeşine teşekkür ediyor.	إِنَّ خَالِدًا شَاكِرٌ أَحَاكَ
-----------------------------------	--------------------------------

إِنَّ nin haberi olarak gelen شَاكِرٌ ism-i fâili أَحَا kelimesini mefulün bih olarak almıştır.

Aşağıdaki ayetlerde de İnne ve Kâne'nin haberi öge almıştır.

Yeryüzünde bir halife/temsilci yaratacağım.	إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ⁷⁴
Sizin görüşünüze başvurmadan bir karar almam.	مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَهُ ⁷⁵

d. Mevsûfun Sıfatı Olması

İsm-i fâil, mevsûfun (nitelenen) sıfatı olup, şimdi-ki/geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa fiil gibi öge alır⁷⁶.

Arkadaşlarına yararlı sorular soran öğrenciye kulak verdim. سَمِعْتُ طَالِبًا مُلْقِيًا عَلَيَّ أَقْرَانِهِ أَسْئَلَةً مُفِيدَةً

Yukarıdaki örnekte, مُلْقِيًا ism-i fâili, طَالِبًا kelimesinin sıfatıdır, bu nedenle kendisinden sonra harf-i cer ve mefulün bih almıştır.

⁷³ İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufassal, III, s.103; İbn Hişâm el-Ensâri, Şerhu Kadri'n-Nedâ s. 272, Tâcuddîn el-İsferâyîni, Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb, s. 92.

⁷⁴ Bakara, 2/30

⁷⁵ Neml, 27/32

⁷⁶ İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufassal, I s. 104; İbn Hişâm, Şerhu Kadri'n-Nedâ, s. 272; İbn 'Akil, Şerhu İbn 'Akil II, s. 106; Ahmed el-Hâşimî, el-Kavâidu'l-Esâsiyye, s. 210; eş-Şertûnî, el-Mebâdiu'l-'Arabiyye, IV, s. 248.

Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar.	يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ⁷⁷
--	--

Yukarıdaki ayette ise, مُخْتَلِفٌ kelimesi sebep-i sıfat olarak أَلْوَانُ kelimesini fâil almıştır.

e. Zilhâl'in Hâli Olarak Kullanılması

İsm-i fâil, fâil ve meful gibi cümledeki öğelerden birinin durumunu belirten hal/durum zarfı olarak gelip şimdi/ki/geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa öge alır⁷⁸.

Örnek:

Ali yüzü parıldayarak geldi.	أَقْبَلَ عَلَيَّ مُتَهَلِّلاً وَجْهَهُ
------------------------------	--

Yukarıdaki cümlede, ism-i fâil olan مُتَهَلِّلاً kelimesi, fâilin hali olarak gelmiş ve وَجْهَهُ kelimesini de fâil olarak almıştır.

Aşağıdaki örneklerde de altı çizili olan ism-i fâiller hal olarak, kendisinden sonraki kelimeleri öge olarak almıştır.

رَأَيْتُ الْإِسْتَاذَ خَارِجًا مِنَ الصَّفِّ Öğrenciyi sınıftan çıkarken gördüm.

وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ⁷⁹ Yalnızca Allah'a boyun eğerek ona dua edin.

f. Nida Harfinden Sonra Münadâ Şeklinde Gelmesi

İsm-i fâil, nida/ünlem edatından sonra münadâ olarak gelip; şimdiki/geniş veya gelecek zamandan birine işaret ediyorsa, öge alır. Bu özellik, münadâ çeşitlerinden şebîh bi'l-muzaf (muzafa benzer) münada durumunda ortaya çı-

⁷⁷ Nahl, 16 / 69

⁷⁸ İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, I, s. 104 ; Tâcuddin el-İsferâyîni, Lubbu'l-Elbâb fi 'İlmi'l-İ'râb, s. 92.

⁷⁹ Araf, 7/29

kar⁸⁰.

Dağa tirmanan kişi, Dikkatli ol!	يا طالعاً جبالاً انتبه
----------------------------------	------------------------

طالعاً kelimesi, münada olarak (şebih bi'l-muzaf münada) gelmiş ve kendisinden sonraki جبالاً kelimesini meful olarak almıştır.

Ebu'l-'Atâhiyye (ö.211/826)'nin aşağıdaki beytinde aynı durum sözkonusudur⁸¹. (Munserih)

يا ساكناً باطن القبور : أما	للواردین القبور من صدر
Kabrin derinliklerinde kalan kişi! Kabre gelenler tekrar çıkabiliyor mu?	

g. İsm-i Fâilin İsm-i Mevsulden Sonra Gelmesi

İsm-i fâil, ism-i mevsulden sonra gelmesi durumunda öge alır⁸². Yine şimdiki/geniş veya gelecek zamana işaret etmesi gerekir.

عَسْرَلَرِي، غَرْغَغِيْنِ اِشْكَارِنِي
فَاَبْلُتُ الذِي نَاشِرَةٌ تَالِيْفُهُ اَضْوَاءُ الْهُدَى
yayan kişiyle karşılaştım.

Cümlesinde, نَاشِرَةٌ ism-i fâili ism-i mevsulden sonra gelmiş ve اَضْوَاءُ kelimesini fâil, اَضْوَاءُ 'yı meful olarak almıştır.

İsm-i fâil, ism-i tasgîr (küçültme eki ilavesi ile türetilen kelime) olarak gelirse öge alamaz ve aşağıdaki şekilde bir cümle kurulamaz⁸³.

⁸⁰ Şebih muzaf, anlam olarak muzafa benzese de şekil olarak farklıdır. Şebih muzaf genellikle ism-i fâil gibi sıfat fiillerle yapılır. el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ale'l-Tevezih*, II, 66; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 245; eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, 249.

⁸¹ Ebu'l-'Atâhiyye, *Divân*, nşr. Mecid Tarîd, 1995, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, s. 146.

⁸² Tâcuddîn el-İsferâyîni, *Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-'İ'râb*, s. 92; eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, s. 249.

⁸³ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s.250.

	يقف حُوَيْرِسٌ زرعاً
--	----------------------

Cümlesinde, ism-i tasğir olarak gelen حُوَيْرِسٌ kelimesi, زُرْع kelimesini meful olarak mansup alamaz.

E. Mübâlağalı İsm-i Fâil

Arapça kaynaklarda, ism-i fâillerin, anlamlarında mübalağa ve abartı ifade etmek için farklı formatta kalıpların kullanıldığı görülmektedir. İsm-i fâili ele alan kaynaklar da mübalağalı ism-i fâile de yer vererek onun mübalağa amaçlı kullanıldığını ifade etmişlerdir⁸⁴.

Cimri malını çok hesaplıyor.	الْبَحِيلُ حَسَابٌ أَمْوَالَهُ
------------------------------	--------------------------------

حَسَابٌ kelimesi mübalağalı ism-i fâildir ve أَمْوَالٌ kelimesini mefulün bih olarak almıştır.

İslâm öncesi dönemi şairlerinden el-Hansâ (ö.24/644), aşağıdaki beytinde⁸⁵, (Basît)

وإنَّ صَخْرًا إِذَا تَشْتَوُ لَنْحَارِ	وإنَّ صَخْرًا لَكَافِينَا وَ سَيِّدَنَا
<i>Sahr, bizim ulumuz ve büyüğümüzdü, kış günlerinde hayvan keserek herkese etinden ikram ederdi.</i>	

لَنْحَارِ kelimesini mübalağalı ism-i fâil olarak kullanmıştır.

Kaynaklara göre en fazla kullanılan mübalağa kalıpları şunlardır⁸⁶.

فَعَالٌ	فَعُولٌ	مِفْعَالٌ	فَعِيلٌ	فَعِلٌ
---------	---------	-----------	---------	--------

Mübâlağalı ism-i fâil özellikleri açısından genel olarak

⁸⁴ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 184; İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-Nedâ*, s. 272.

⁸⁵ el-Hansâ, *Divân*, nşr. İbrâhîm 'Avadeyn, Mektebetu's-Sa'âde, Mansûre, 1985, s.143.

⁸⁶ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, II, 106; İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-Nedâ*, s. 272.

ism-i fâil ile aynıdır. Öge alma hususunda aralarında fark yoktur. Sibeveyh, mübâlağa sigalarının amel ettiğini belirtir. Aşağıdaki söz, verdiği örnekler arasındadır⁸⁷.

Bal şerbetini çok içerim.

أما العسلَ فأنا شرَّابٌ

العسلَ kelimesi, kendisinden sonra gelen ism-i fâilin öne geçmiş mefûlün bihidir.

İbnu's-Serrâc, mübâlağa adını kullanmamakla birlikte verdiği örneklerle onu izah eder ve Sibeveyhin verdiği أما العسلَ فأنا شرَّابٌ örneğini nakleder⁸⁸.

Kûfe ekolü, mübâlağalı ism-i fâilin muzâri kalıp ve anlamlarına benzemediği gerekçesiyle bütün kiplerinin öge almasını uygun görmez. Mübâlağalı ism-i fâilden sonra nasb edilen ismin, gizli bir fiilin mefûlü olduğunu iddia eder. Ayrıca mübâlağalı ismi fâilin mefûlünün takdimini de uygun görmez. Örnekteki العسلَ kelimesini gizli bir fiilin nasbettiğini ifade eder. Bazı Basra ekolü bilginleri ise فَعِيلٌ-فَعِيلٌ veznindeki mübâlağalı ism-i fâillerin amelini uygun görmeyip diğerlerini uygun görür⁸⁹. Ancak genel kanaat mübâlağalı ism-i fâil cümledeki durumuna göre öge alabilir.

Mübâlağalı ism-i fâil, cümledeki bağlamına göre normal ism-i fâil anlamında da kullanılabilir⁹⁰. Ebû Hilâl el-'Askerî (ö.305/1004), *el-Furûku'l-Luğaviyye* adlı eserinde şibh ve şebîh kelimelerinin arasındaki farkı açıklarken, şebîh kelimesinin mübâlağalı ismi fâil olduğunu ve kalıbın normal ismi fâil anlamında kullanıldığını belirtir⁹¹.

⁸⁷ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s. 57.

⁸⁸ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s.123

⁸⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Kadri'n-Nedâ*, s. 276.

⁹⁰ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s.262.

⁹¹Ebu Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut, 1973, s. 146.

F. İsm-i Faile Benzeyen Sıfatlar (Sıfat-1 Müşebbehe)

İsm-i fâilin anlam alanı konusunda, sıfatı müşebbehenin açılımını yaparak, onun kapsamında olduğunu belirtmiştik. Burada her ikisinin benzer ve farklı yönlerini ele alacağız.

Sıfat-1 müşebbehe, fiilden türeyen bir sıfat olmasına rağmen, fiil ile hareke, harf ve zaman yönünden bir bağlantısı yoktur. Ancak ism-i fâil gibi fiilden türeyen sıfat özelliği vardır. Bu nedenle fiil gibi değil, ism-i fâil gibi öge alır. Sıfat-1 müşebbehe, fâil almasının yanı sıra mefûl alacaksa bu durumda iki şey ortaya çıkar: öge marife ise şebîh mefûlün bih, nekra ise temyîz adını alır⁹².

أَوْقَدْتُ الْمِصْبَاحَ الْقَوِيَّ النَّوْرَ *Işığı tesirli lambayı yaktım*

Cümlesinde, النور kelimesi القوي, sıfat-1 müşebbehe'sinin şebîh mefulün bihidir.

الْبَحْرُ بَعِيدٌ غَوْرًا *Deniz çok derindir.*

Cümlesinde, غورا kelimesi بعيد sıfat-1 müşebbehesinin temyizidir.

Sıfat-1 müşebbehe fiilin yapısına benzemediği için isimler gibi izafet hâlinde olmaları yaygındır⁹³.

Bu, güzel yüzlüdür.	هذا حسن الوجه
---------------------	---------------

Arapçada lafzî izafetlerde muzâf olan kelime elif-lâm takısı almadığı halde⁹⁴ sıfatı müşebbehenin başında gelebilmektedir⁹⁵.

⁹² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s.282; Mustafa Galâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabîyye*, III, s.284; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye*, s.312.

⁹³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s.194.

⁹⁴ Manevi izafette harf-i tarif gelebilir.

⁹⁵ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, s.194.

Bu, güzel yüzlüdür.	هذا الحسنُ الْوَجْهِ
---------------------	----------------------

İsm-i fâil genellikle değişken sıfatlar için kullanılırken; sıfat-ı müşebbehe devamlılık ifade eden sıfatlar için kullanılır⁹⁶.

عَرَفْتُهُ جَمِيلَ الصُّورَةِ أَيْضَ اللَّوْنِ حَسَنَ الْعَيْنَيْنِ
Onu, sureti güzel, rengi beyaz, gözleri güzel olarak tanıdım.

Gramer kaynakları önce ism-i fâili, peşinden de sıfat-ı müşebbehe'yi ele almış; yer yer benzerlik ve farklılıklarını dile getirmiştir. İsm-i fâil ile sıfat-ı müşebbehe arasındaki farklı yönlerine değinmek yerinde olacaktır.

1.İsm-i fâil, genellikle hem müteaddî hem de lazım (lazım fiil için kâsır ifadesini kullanır) fiillerden, sıfat-ı müşebbehe ise sadece lâzım fiillerden yapılır⁹⁷.

البحرُ بَعِيدٌ غَوْرًا *Deniz çok derindir.*

2.İsm-i fâil, muzâri fiilin harf ve harekesine uygundur. Sıfatı müşebbehe ism-i fâil kalıbında gelirse, bu hareke benzerliği devam eder, ama farklı kalıpta gelirse benzerlik görülmez⁹⁸.

Onun dili akıcıdır.

هُوَ مُنْطَلِقُ اللِّسَانِ

Yukarıdaki cümlede مُنْطَلِقُ kelimesi bir şahısta devamlı olduğundan sıfatı müşebbehedir, ancak ism-i fâil kalıbında getirilmiştir. Harf ve hareke yönüyle muzâri fiile benzemektedir.

⁹⁶es-Sabbân, Haşiyetu's-Sabbân 'alé'l-Şerhi'l-Eşmûni, I, s. 293; 'Abbâs Hasan, en-Nahvu'l-Vâfi, III, s. 282.

⁹⁷ İbn Hişâm, Muğni'l-Lebîb, II, nşr. Muhyiddin 'Abdulhamîd, Matba'atu Muhammed 'Alî, Kahire, tsz., s. 593; 'Abbâs Hasan, en-Nahvu'l-Vâfi, III, s. 282.

⁹⁸ İbn Hişâm, Muğni'l-Lebîb, II, s. 593; 'Abbâs Hasan, en-Nahvu'l-Vâfi, III, s. 282.

3. İsm-i fâil mefulünden önce gelebilir. Sıfatı müşebbehe'nin mansubu (temyiz) kendisinden önce gelemez⁹⁹.

Zeyd Amr'ı dövüyor.

زَيْدٌ عَمْرًا ضَارِبٌ

عمرًا takdim edilmiş ضارب kelimesinin mefulüdür.

Aşağıdaki şekilde sıfat-ı müşebbehe, ögesinden önce gelemez¹⁰⁰.

زَيْدٌ حَسَنٌ الْوَجْهِ	زَيْدٌ وَجْهَهُ حَسَنٌ
-------------------------	------------------------

Zeyd, güzel yüzlüdür.

4. İsm-i fâilin mevsufunun hazfi iyi görülmesine karşın sıfat-ı müşebbehe'nin mevsufunun hazfi kötüdür¹⁰¹.

Yüzü güzel adama uğradım.

مَرَرْتُ بِحَسَنٍ وَجْهَهُ

5. İsm-i fâille öğeleri arasına başka bir kelimenin girmesi mümkün iken, sıfat-ı müşebbehe ile öğeleri arasına başka kelime giremez¹⁰².

Evde Zeyd'in babası Amr'ı dövüyor.

زَيْدٌ ضَارِبٌ فِي الدَّارِ أَبُوهُ عَمْرًا

6. İsm-i fâil, mâzî ve muzâri fiilin ifade ettiği zamanlara delalet ederken, sıfatı müşebbehe daimi özellikleri içerdiğinden belirli bir zamana işaret etmez, bütün zamanları kapsar¹⁰³.

Sonuç

İsm-i fâil, Türkçedeki sıfat fiil/eylem fiil (etken ortaç) ile de benzer özellik gösterir. Hem Arapça hem de Türkçede

⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s. 593; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 282.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, s.593; 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 282.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, III, s.593.

¹⁰² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, III, s.593

¹⁰³ 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, s. 282.

bu kelime grubu fiilden türemiş sıfat özelliğini taşır ve cümlede nesne, sıfat gibi pek çok öge konumunda olur. Arapçada ism-i fâil, fiil gibi geçmiş, geniş ve gelecek zamanda kullanılır. Arapçada Türkçeden farklı olarak ism-i fâil, fiil gibi fâil, meful, sıfat, hal gibi hemen öge alır. İsm-i fâil, harf-i tarifli geldiğinde başka bir şart aranmaksızın öge alabilir. İsm-i fâil, harf-i tarifsiz gelmesi durumunda iki şart aranır. Birincisi ism-i fâilin soru edatı veya olumsuzluk edatı ile gelmesi ya da haber, sıfat v.s. olarak bulunması. İkincisi ise birinci maddedeki ism-i fâillerin şimdiki, geniş ve gelecek zamandan birini kapsamasıdır.

Türkçede sıfat fiil kendileri cümlenin değişik öğeleri olurken; Arapçada hem öge olur hem de fiil gibi öge alabilir. Arapçada ism-i fâilin, ism-i meful, masdar, muzâri fiil, ism-i mevsûl gibi kavramlarla çok yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Özellikle muzâri fiille çok yakın benzerlikleri vardır. Muzâri fiilin “ism-i fâile benzeyen fiil” olarak adlandırılması bu iki kelimenin birbirleri ile yakın benzerlikleri olduğunu göstermektedir.

Türkçedeki ism-i fâilin ilişkili olduğu ana çatı fiilimsiler olup, bunlar isim, fiil ve zarf fiil olarak kategorize edilmektedir. Türkçedeki bu kategorize, Arapçada türemiş kelimeler olarak ele alınmış ve zarf fiil konusu hal olarak ayrı ve müstakil bir konu olarak değerlendirilmiştir.

Arapçada muzâri fiille (bazen mazi de olabilir) yapılan cümleler ism-i fâille de kurulabilmektedir. Bu da isim ve fiil cümlesinden farklı bir tarzdır. Belâgat açısından ism-i fâille kurulan cümle isim cümlesine benzediği için, fiil cümlesinden daha etkili ve vurguludur.

Kaynakça

- 'Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1966.
- 'Abdulğani ed-Dakr, *Mu'cemu'n-Nahv*, Mektebetu'l-Kiyâm, Kum, 1974.
- 'Abdulkâdir el-Bağdâdi(ö.1093/1682), *Hizânetu'l-Edeb*, www.alwarraq.com
- 'Abdulvehhâb Bekr-'Abdulkâdir el-Mehîrî ve Diğerleri, *en-Nahvu'l-'Arabî*, eş-Şeriketu't-Tünûsiyye, Tunus, tsz.
- Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, nşr. Ahmed Kâsim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1988.
- Akyüz, Vecdi, *Arapçada Fül Kipleri ve Yardımcıları*, İFAV, İstanbul, 1996.
- Ali Cârîm-Mustafâ Emîn, *en-Nahvu'l-Vâdih*, II, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1965.
- el-Bağdâdi, Ahmed b. Kâsim, *Risâletun fi İsmi'l-Fâil*, nşr. Mahmûd Hasan 'Avvâd, Dâru'l-Furkân. http://www.islammessage.com/booksww/book_large_text.php?bkid=4415; (01.03.2007).
- Çakır, Mehmet, *Binâu'l-Kelime fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Özcan Matbacılık, Ankara, 1997.
- Ebu Hilâl el-'Askerî (ö.395/1004), *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1973.
- Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö.430/1038), *Fikhu'l-Luğa*, nşr. Yâsin el-Eyyûbî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2000.
- Ebu'l-'Atâhiyye (ö.211/826), *Dîvân*, nşr. Mecîd Tarîd, 1995, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut.
- el-Ferezdak (ö.114/732), *Dîvân*, nşr. Mecîd Tarâd, II, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1992.
- Gencan, Tahir Nejat, *Dilbilgisi*, Türk Dil Kurumu yay., İstanbul, 1971.

- Gündüzöz, Soner, “Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları”, *Nüsha Dergisi*, Yıl: II, Sayı:7, Güz: 2002.
- Hâlid b. 'Abdullâh el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale'l-Tevezîh*, II, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Halîl b. Ahmed (ö.175/791), *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*, nşr. Fahrüddîn Kabâve, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980.
- el-Hansâ (ö.24/644), *Dîvân*, nşr. İbrâhîm 'Avadeyn, Mektebetu's-Sa'âde, Mansûre, 1985.
- İbn 'Akîl (ö.769/1367), *Şerhu İbn 'Akîl*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâud-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz.
- İbn Cinnî (ö.392/1001), *el-Hasâ'is*, III, nşr. 'Abdulhamîd el-Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Fâris (ö.395/1004), *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, nşr. 'Umer Fârûk ed-Debbâğ, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut, 1993.
- İbn Hişâm el-Ensârî (ö.761/1360), *Muğni'l-Lebîb*, II, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Matba'atu Muhammed 'Alî, Kahire, tsz.
- İbn Hişâm el-Ensârî (ö.761/1360), *Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, b.y.y., Dersâadet, tsz.
- İbn Ya'îş (ö. 643/1245), *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, IV, nşr. Seyyid Ahmed-'Abdulcevâd 'Abdulğani, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, tsz.
- İbnu'l-Hâcib (ö.646/1249), *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, II, nşr. Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbnu's-Serrâc (ö.316/928), *el-Usûl fi'n-Nahv*, III, nşr. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999.
- İmru'u'l-Kays (ö. m.545), *Divân*, nşr. Hannâ el-Fâhûrî,

Dâru'l-Cil, 1989, 247.

İşler, Emrullah- “Arapça ve Türkçede Zamanlar –Karşıtsal Çözümleme”, *Nüşa Dergisi*, Yıl:III, Sayı:8, Kış:2003, Ankara.

İşler, Emrullah, “Arapça ve Türkçede Ortaçlar –Karşıtsal Çözümleme”- *Nüşa Dergisi*, Yıl:2, Sayı:7, Güz :2002.

İşler, Emrullah-Yıldız, Musa, *Arapça Modern Metinler ve Çözümlemesi*, Elif yay., İstanbul, 2005.

Kalkaşendî (821/1418), *Subhu'l-A'şâ*, XV, nşr. Huseyn Şemsuddin, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.

Karebela, Nevin, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri*, Aktif yay., Ankara, 2006.

Kılıç, Hulusi, *Arapça Dilbilgisi-Sarf*, Rağbet yay., İstanbul, 2005.

Mehmed Zihni Efendi (ö.1332/1913), *el-Muktedab ve'l-Muntehab*, Marifet yay., İstanbul, tsz.

el-Merzûki(ö.421/1030), *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, I, s. 88, www.alwarrag.com (01.03.2007).

el-Mubberred (ö.285/898), *el-Kâmil*, IV, nşr. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1999.

el-Mubberred (ö.285/898), *el-Muktedab*, IV, nşr. 'Abdulhâlik 'Azîme, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, tsz.

Mustafâ Galâyînî, *Câmi'ud-Durûsi'l-'Arabiyye*, III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983.

Özbalıkçı, M. Reşit, “Arap Dilinde Fiilimsilerin Zaman Durumu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XIV, Yaz-Sonbahar, İzmir, 2001.

Özbalıkçı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbası, İzmir, 1996.

er-Reşid eş-Şertûnî, *el-Mebâdiu'l-'Arabiyye*, IV, Dâru'l-Meşrik, 1965, Beyrut.

- es-Sabbân (ö.1206/1792), *Haşiyetu's-Sabbân 'ale's-Şerhi'l-Eşmûni*, II, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut, tsz.
- es-Sekkâki(ö.626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*, el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-Cedide, Beyrut, tsz.
- Sibeveyh (ö.180/796), *el-Kitâb*, V, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hânci, Kahire, 1968, s. 187.
- eş-Şatibi (ö.790/1388), *el-İfâdât ve'l-İnşâdât*, www.alwarraq.com. (04. 03.2007).
- Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1967.
- Tâcuddîn el-İsferâyîni (ö.684/1280), *Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb*, nşr. Rabiha Çelebi, Anadolu Matbası, İzmir, 1994.
- Ummu'l-Hasan b. el-Kâsim el-Murâdi(749/1348), *el-Cene'd-Dâni fî Hurûfi'l-Me'âni*, <http://www.alwarraq.com> (01.03.2007).
- Yâkût el-Hamevi(ö.626/1229), *Mucemu'l-Udebâ*, 66. <http://www.alwarraq.com> (10.05.2007).
- ez-Zemahşerî, (ö.512/1118) *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, IV, nşr. 'Abdusselâm Şâhîn, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003 .

**İSLAM HUKUKUNA GÖRE SORUMLULUĞUN
UNSURLARINDAN 'İLLİYET BAĞI'NI KESEN
SEBEPLER**

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ*

Özet

Bu çalışmada, genelde borçlar hukuku alanına giren tazminat yaptırımının kime ait olduğunu belirlemede önemli olan illiyet bağı olgusu ile bunu kesen sebepler üzerinde durulmaktadır. İliyet bağı her türlü sorumluluğun önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bunun için hukuka aykırı olarak meydana gelen bir sonucun sorumlusunun belirlenmesinde illiyet bağının kesilip kesilmediğinin bilinmesi gerekir. Çalışmada illiyet bağını kesen sebepler beklenmeyen durum, zarar görenin kusuru ve üçüncü şahsın kusuru şeklinde üç ana başlık altında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İliyet Bağı, Zarar, Tazminat, Kusura, Sorumluluk

**According to Islamic Law The Reasons Cutting Suitable
Causal Connection**

Abstract

In this study, the fact of causal connection and the reasons cutting this are mentioned. These are important to determine who has the compensation sanction which usually is in the field of law of contract. Causal connection is accepted as an important element of all kinds of responsibilities. For

* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
nurikahveci@ksu.edu.tr

that reason to determine the responsible for the result of an event occurred against the law, it is necessary to know whether the causal connection is cut or not. In this study, the reasons cutting the causal connection are studied under three main titles as unexpected condition, fault of aggrieved and the fault of a third person.

Key Words: *Causal Connection, Damage, Compensation, Fault, Responsibility*

Giriş

Hukuk literatüründe özellikle borçlar hukuku alanında sorumluluk bir açıdan akde bağlı ve akit dışı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Her iki şekilde de sorumluluktan söz edebilmek için olmazsa olmaz hususlardan biri 'illiyet bağı' unsurunun varlığıdır. Hukukî sorumlulukta sorumluluk ister akde bağlı ister akit dışı sorumluluk olsun, illiyet bağının varlığı mutlaka aranır. Sebep-sonuç ilişkisini kuran bu bağ akit dışı sorumlulukta daha fazla önem kazanmaktadır. Bundan dolayı çalışmada akit dışı sorumlulukta kurucu unsur konumundaki illiyet bağı meselesi öne çıkarılarak değerlendirme yapılacaktır.

Akit dışı sorumluluk, hukuk literatüründe *hukuka aykırı fiilden sorumluluk, kusur sorumluluğu, haksız fiil veya haksız fiil sorumluluğu* olarak da isimlendirilmektedir. Bundan dolayı çalışmamızda zaman zaman bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılacaktır.

Bilindiği gibi her fiilin mutlaka bir faili vardır. Bir fiilin her hangi bir faile isnat edilebilmesi için o fiilin fail ile sıkı ilişkisinin olması yani onun eseri olarak tezahür etmiş bulunması zorunludur. Hukuk açısından fiillerin dikkate alınabilmesi için fiilin tezahüründen sonra hukuku ilgilendiren bir neticenin meydana gelmiş olması gerekir. Bu netice ba-

zen hukuka uygun olabileceği gibi hukuka aykırı da olabilir. Hukuka aykırı olan neticeler özellikle borçlar hukuku açısından zarar olarak nitelendirilebilecek olgulardır. O halde zararlı netice ile bu neticenin oluşumunda etkin olan fiilin faili arasında bir ilintinin bulunması zararın faile isnat ettirilebilmesinin temel şartlarından biri olarak son derece önemlidir. Görüldüğü gibi sorumluluğun isnat edilebilme niteliğinden söz edebilmek için önemli unsurlardan biri gerçekleşen zararlar ile olay veya davranış arasındaki sebep-sonuç ilişkisini açıklayan, uygun illiyet bağı olgusunun bulunmasıdır¹.

1. İllyet Bağı ve Önemi

İllyet aslında evrensel bir olgu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelmediği ifade edilir. Yani, “her hadisenin bir sebebi vardır” şeklindeki tümel bir önerme hemen herkes tarafından kabul edilir². Bu çalışmada illiyet konusu sadece hukukî sorumluluğun bir unsuru olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bir tanımıyla illiyet, fiil ile neticeyi bir vahdet halinde bir birine bağlayan nazım bir prensiptir. Bu sebeple, birden çok şartın topluca tesiriyle meydana gelen bir neticenin gerçek müessiri arandığı, yani hangi fiilin yahut fiillerin bu neticeyi doğurduğu tespit edilmek istendiği zaman muhakkak illiyet meselesi ortaya çıkar³. Sorumluluğu doğuran olay veya davranış, gerçekleşen türden bir sonucu, olayların nor-

¹ İmre, Zahit, “Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri”, İÜHFİM, Cilt, XIII, İstanbul, 1947, 1485; Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Ankara 1986, 282; Eren, Fikret, *Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İllyet Bağı Teorisi*, Ankara 1975, 1; Kaneti, Selim, “Haksız Fiil Sorumluluğunda Kusur Kavramının Görevi”, *Sorumluluk Hukukunda Yeni Gelişmeler I. Sempozyumu*, Ankara 1990, 36; Tiftik, Mustafa, *Akit Dışı Sorumlulukta Maddî Tazminatın Kapsamı*, Ankara 1994, 53.

² Kutluer, İlhan, “İllyet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 120.

³ Honig, Richard, “İllyet Nazariyesine Dair”, (Çev. M. Yavuz Ahadan), İÜHFİM, İstanbul 1936, Cilt, II, Sayı, 5-6, 169.

mal akışına ve hayat tecrübelerine göre, mahiyeti ve ana temayülü itibarıyla meydana getirmeye genel olarak elverişli olan veya bu türden bir sonucun gerçekleşme ihtimalini objektif olarak artırmış bulunan zorunlu şart ile söz konusu sonuç arasındaki ilişki uygun illiyet bağı olarak kabul edilir⁴. Buna göre zararlı sonucun, bu sonuca yönelen fiilin objektif kriterlere göre böyle bir sonucu doğurmasının mümkün olmasıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Hukuki sorumluluğu doğuran unsurlar arasında illiyet bağı büyük önem taşıdığı için sorumluluğun asli unsuru⁵, özellikle tazminatlarla ilgili hukuki düzenlemelerin temel ilkesi olarak görülür⁶. İlliyet bağı hukuki sorumluluğun sadece önemli kurucu unsurlarından biri olmayıp, aynı zamanda zararı giderimin kapsam ve şümulünü belirlemede de büyük öneme sahiptir⁷. Zira hukuken dış dünyada meydana gelen değişikliğin bir insanın davranışına bağlanabilmesi için bu değişikliğin o insanın fiilinden kaynaklanmış olması zorunludur⁸. Bu durum ancak illiyet bağının varlığı veya yokluğuyla belirlenebilecek bir husus olarak karşımıza çıkar.

Zararlı sonuç ile bunu meydana getirdiği varsayılan fiil arasındaki illiyet bağının varlığı, fiil olmadan zararın meydana gelemeceğinin kesin olarak görülmesini ifade etmektedir⁹. Buna göre bir işi yapmakla görevli olan kişi o görevini yapmayıp zararlı sonucun doğmasına neden olursa onun bu kaçınma şeklindeki davranışıyla sonuç arasında

⁴ Tandoğan, Haluk, “Hukuka Aykırılık Bağı”, Sorumluluk Hukukunda Yeni Gelişmeler I. Sempozyumu, Ankara 1990, 7; Tunçomağ, Kenan, *Borçlar Hukuku Genel Esasları*, İstanbul 1971, 199; Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1988, II, 58-59; Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1988, 147.

⁵ Erem, Faruk, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 1974, I, 289; Akşit, M. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul, ts., 43.

⁶ Tunçomağ, 199; Eren, *Borçlar*, II, 51.

⁷ Eren, Sorumluluk, 2-3; Karahasan, Mustafa Reşit, Sorumluluk Hukuku Kusura Dayanan Sözleşme Dışı Sorumluluk, İstanbul; 1995, 182.

⁸ Karahasan, 179; Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku*, Ankara 1988, 76.

⁹ Tandoğan, 71; Tekinay, Selahattin Sulhi, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1978, 696.

illiyet bağının bulunduğu açıktır. Ancak her türlü kaçınma ile zararlı sonuç arasında böyle bir illiyet bağının varlığı kabul edilemez. Örneğin, bir kişi korumakla görevli olduğu eşyayı çalmaya çalışanlara, müdahale edebilecek imkan ve şartlara sahip olduğu halde müdahaleden kaçınırsa bu kaçınma ile zararlı sonuç arasında bir illiyet bağının varlığından söz edilirken, gölete düşüp boğulmak üzere olan kişiyi atlayıp kurtarma imkanı olan fakat hukuken böyle bir görevi bulunmayan kişinin bunu yapmayıp kaçınmasıyla gölete düşenin ölümü arasında hukuken bir illiyet bağının bulunduğu söylenemez.

İlliyet bağı olgusu aslında, temel ve niteliği ne olursa olsun her türlü sorumlulukta büyük önem taşımaktadır¹⁰. Bu açıdan illiyet bağı hukuki sorumluluğun olduğu kadar, cezai sorumluluğun da temel şartlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Meydana gelen zarar ile fiil arasında sebep-sonuç ilişkisini ifade eden bir bağın mevcut olup olmadığı her şeyden önce mantık kurallarına göre belirlenir. Zira insan mantığı ve düşüncesi, her olayı diğer bir olayın veya olayların sonucu olarak görmesini gerektirir¹¹. Yani insanlar etraflarında olup biten bütün olayları her zaman bir sebep-sonuç ilişkisi kurarak tasavvur ederler.

İslam hukukunun aslı kaynağı Kur'an-ı Kerim'den bu hususa delil getirmek istenildiğinde, "*Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir*"¹², "*Ey iman edenler! ihramlı iken avı öldürmeyin, içinizden onu kim kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi ona karşılık vardır*"¹³, "*...kim bunları yaparsa günahını (karşılığını) bulur*"¹⁴ ayetleri örnek olarak zikredilebilir. Bu ayetlerde de görüldüğü gibi

¹⁰ Eren, *Borçlar*, II, 52.

¹¹ Tandoğan, 72; Tunçomağ, 199; Tiftik, 53.

¹² Nisa 4/10.

¹³ Maide 5/95.

¹⁴ Furkan 25/68.

insanlara bir olgu izah edilirken veya onlara bir sorumluluk yüklenirken illiyet bağının gerekliliği açıkça ifade edilmektedir. Geçmiş dönem İslam hukukçularının 'gasb' bölümünde ifade ettikleri ilke bağlamında kabul edilebilecek olan, "Kim bir değneği kırarsa o değnek kendisine kalır (sahibine de) onun mislini ödemesi gerekir"¹⁵ yaklaşımında da fail ile sonuç arasındaki illiyet bağının varlığı açıkça görülmektedir. Bunun gibi fıkıh kitaplarında üzerinde önemle durulan, başkasının malını izinsiz itlaf eden kişinin bu fiilinden doğan zararı tazminle yükümlü kılınmasının gerektiği¹⁶ şeklindeki hukuki olguda da illiyet bağının varlığının itlaf sonucu oluşan zararın giderimiyle ilgili tazminat müeyyidesinin bu fiili işleyen faile yüklenebilmesinde ne derece önemli rol oynadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Fıkıh kitaplarında yer alan değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi geçmiş dönem İslam hukukçuları, müeyyide gerektiren fiilleri tahlil ederken, hukuken böyle bir isimle zikretmemiş olsalar bile, illiyet bağının varlığına büyük önem verdikleri ve sorumluluğun şartlarından kabul ettikleri açıktır¹⁷. Örneğin, bir şahıs diğer bir şahsın vücut bütünlüğüne karşı haksız yere müessir bir fiil işlemiş, bu müessir fiil ile yaralanan kişi hayati tehlikesi bulunmayacak durumda iken bir başka şahıs da yaralı şahsın ölümü ile sonuçlanan bir fiil işleyerek onun ölümüne sebep olsa ölen şahsı önceden yaralayan değil bizzat öldürme fiilini işleyen sorumlu tutulmaktadır. Ancak yaralama fiilinden sonra yaralanan kişi yaşama imkanını kaybetmiş durumda iken bir başkasının ona karşı öldürücü bir fiil işlemiş olması durumunda, geçmiş dönem

¹⁵ es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 2001, XI, 56.

¹⁶ İbn Ebi Tağlib, Aldulkadir b. Ömer eş-Şeybânî, *Neylu'l-Me'arib bi Şerhi Delîlî't-Tâlib*, Kuveyt 1983, II, 448; Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyâtu'd-Damân*, Dımeşk 1982, II, 75; Ahmed, Süleyman Muhammed, *Damânu'l-Mutlefât fi'l-Fıkhi'l-İslâmi*, Kahire 1985, 68.

¹⁷ Bkz. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985, md., 922.

İslam hukukçularına göre, öldürme sonucundan birinci şahıs sorumlu tutulur. Burada ikinci kişi ölüye karşı bir fiil işlemiş kabul edilir¹⁸. Bu yaklaşımda üçüncü şahsın fiilinin illiyet bağını kesecek yoğunlukta olmadığı kanaatinin hakim olduğu görülmektedir.

Geçmiş dönem İslam hukukçularının üzerinde değerlendirme yaptıkları konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz başka bir örnek ise şöyledir: Bir kişi başkasına ait bir malın bir kısmını zarara uğrattıktan sonra doğal bir afet sonucu malın tamamının telef olması durumunda mala karşı haksız fiil işleyen kişi malın tamamını tazmin etmekle sorumlu tutulamaz. Ancak zarar verdiği oran kadar tazminle sorumludur. Çünkü malın tamamının telef olmasıyla sonuçlanan zarar ile mala karşı haksız fiil işleyen kişinin fiili arasında tam bir illiyet bağı mevcut değildir¹⁹. Burada fail illiyet bağının gerektirdiği kadar zararı tazmin etme durumundadır.

Pozitif hukukumuzda da illiyet bağı sorumluluğun önemli şartlarından kabul edilmektedir. Nitekim Türk Borçlar Kanununda yer alan, "...diğer bir kimseye zarar veren o zararın tazminine mecburdur."²⁰ ifadesi tazminatta illiyet bağının aranması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İnsan fiilleri genelde onun iradesine dayanmakta olup dışa yansıyan davranış ile onu gerçekleştiren arasında ruhsal bir bağın varlığı söz konusudur. Fiilin dışa yansıyan yönü genelde hukuken hareket unsuru olarak nitelendirilir. Hareketin dış dünyada meydana getirdiği sonuç ile bu hareket arasında bir ilişkinin olması gerekir. Bu ilişki, hukuk açısından fiilin nedensellik bağı unsurudur. Dış dünyada meydana gelen belirli değişikliğin bir kişinin fiilinin sonucu kabul edilmesi, değişikliğin hareketin sonucu olduğunun

¹⁸ el-Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mesûd, *Bedayi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut 1986, VII, 238; Erem, Faruk, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 1974, I, 291.

¹⁹ Kâsânî, VII, 238.

²⁰ TBK, md., 41.

söylenmesine bağlıdır²¹. Dolayısıyla meydana gelen değişiklik ile fiil arasında bir illiyet bağının bulunmadığı durumlarda sorumluluğun o fiilin failine ait olduğu söylenemez. Kısaca, illiyet bağının bulunmadığı durumlarda her hangi bir kişiye yüklenebilecek sorumluluğun da bulunmayacağı açıktır²². Örneğin, başkasının mal varlığına yönelik haksız fiil işlemeye kalkışan kişinin bu fiili henüz diğerinin mal varlığı üzerinde zararlı bir sonuç doğurmadan doğal afet sebebiyle zarar görecektir olursa bu fiilin failine zararlı sonucu giderme sorumluluğu yüklenemez²³. Bu da o şahsın fiili ile zararlı sonuç arasında her hangi bir illiyet bağının bulunmayışına dayanmaktadır.

İlliyet bağı unsuru üzerinde durulurken açıklanması gereken hususlardan biri de birden çok sebebin hukukta nazara alınabilmesi için bunların her birinin gerçekleşen sonucun uygun sebebi olması gerektiğinin ifade edildiği birden çok nedenli durumlarda illiyet bağı olgusudur. Bu itibarla hukukta sebeplerin çokluğundan söz edildiğinde dış dünyada meydana gelmiş bir değişimi oluşturmaya uygun birden fazla nedenin bulunduğu kastedilmektedir.

Sorumluluğu faile yükleyebilmek için birden çok nedenden hiç biri tek başına yeterli bulunmayan durumlarda birden çok nedenin birleşmesiyle zararlı sonuç meydana gelmiş ise, ortak illiyetten söz edilmektedir. Burada tek başına bir sebep sonucu doğurmak için yeterli olmamaktadır²⁴. Bu durum, hukuk literatüründe *zorunlu toplanma* diye nitelendirilir²⁵. Buna göre bir kişinin tek başına altından kalkamayacağı hukuka aykırı ve başkalarına zarar verir nitelikteki bir fiili birkaç kişinin birlikte işlemeleri halinde ortak illi-

²¹ Kaneti, 119.

²² Akşit, 43; Karahasan, 182.

²³ Eren, I, 291.

²⁴ Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi* (Çev. Heyet), İstanbul 1990, VII, 231,

²⁵ Eren, *Borçlar*, II, 402; Karahasan, 186.

yet bağından söz edilir.

Çok nedenli durumlarda nedenlerin hepsiyle sonuç arasında bir illiyet bağının bulunmasıyla birlikte birden çok faile sorumluluk yükleyebilmek için, üç şartın gerçekleşmiş olması gerekir. Hukuk literatüründe *birlikte sebep olma*, *ortak kusur* ve *tek zarar* şartları olarak adlandırılan bu şartlar birlikte sorumluluk için son derece önemlidir. Sonuca etki eden birden çok sebebin bulunduğu durumlarda failerin zarar verici haksız fiile asıl fail (mübaşir), müşevvik ve yardımcı (mütesebbib) sıfatıyla katılmaları gibi şekli hususlar önemli değildir²⁶. Pozitif hukukta fail, müşevvik ve yardımcı, ilke olarak aynı şekilde sorumlu kabul edilmektedirler. Zira zarar, bunların maddi ve manevi katkılarıyla gerçekleştirdikleri bir işbirliğinin sonucunda meydana gelmiştir²⁷.

Klasik fıkıh kitaplarında tartışılan ve İslam hukukçularının kabul ettiği, birden çok kişi tarafından kasten öldürülen için failerin sayısına bakılmaksızın hepsine kasten adam öldürme cezasının uygulanması gerektiği²⁸ yaklaşımı çok sebepli durumlara verilebilecek örneklerdendir. Bu örnekte mevcut illiyet bağından hareketle sonucun ortaya çıkardığı müeyyide, birden çok kişiye yüklenmektedir.

Zararlı sonucun birden çok sebepten kaynaklanması halinde çözümlenmesi gereken sorun, zararın nasıl ve kimler arasında ne oranda paylaşılacağı sorunu olmakla birlikte çalışmayı özel bir alana hasretme açısından çerçeveyi belirlerken bu hususu konunun dışında bırakmayı uygun görüyoruz.

Sorumluluğu bir veya daha çok kişiye yükleyebilmek için illiyet bağının son derece önemli olmasına rağmen bazen, illiyet bağı bir olgu olarak mevcut olsa bile, bir takım

²⁶ Zuhayli, *Fıkıh*, VII, 224, 231.

²⁷ Eren, *Borçlar*, II, 404 – 405.

²⁸ Serahsi, XXVI, 151-152; Kâsânî, VII, 235; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., III, 67.

hukuka uygun nedenler o bağı kesmekte ve sorumluluğun yükümlüsünü değiştirmektedir. Bu ise, sorumluyu belirleyip sonucun doğurduğu olumsuzluğu gidermeyi ona yüklemek açısından son derece önemli olduğundan bu hususlar ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir.

2. İlliyet Bağını Kesen Sebepler

Hukuken bir zararı tazmin borcunun sınırları illiyet bağının dışına çıkamaz. Buna göre bir kimsenin kendi fiilinin sebebiyet verebileceği zarar gerçekte başka bir olaydan doğmuşsa tazmin borcundan söz edilemez²⁹. Sorumluluk doğuran bazı olaylarda illiyet bağı bir olgu olarak bulunmasına rağmen zararlı sonucun yükümlülüğü bu sonucun doğmasında etkin olan faile yükletilememektedir. Zararlı sonucun giderimini faile yüklemeyi engelleyen ve objektif ölçütlerle belirlenen durumlar hukuk literatüründe illiyet bağını ortadan kaldıran etkenler olarak değerlendirilmektedir. Bu ise, şekilsel olarak fail ve zararlı sonuç arasında bir ilişkinin varlığı bilindiği halde sorumluluğun faile yükletilmesine engel teşkil eden, İslam hukuk metodolojisinde vaz'î hükmün bir çeşidi olarak nitelendirilen ve 'mani' diye bilinen konuyla da yakından ilgilidir.

Mani, İslam hukuk literatüründe sebebe hükmün bağlanmasını veya sebebin gerçekleşmesini engelleyen bir unsur olarak değerlendirilir. Buna göre, sebebin şekilsel olarak bulunması ve şartların tahakkuk etmesine rağmen sonucun sebebe bağlanmasına engel olan olgu mani olarak kabul edilir³⁰. Görüldüğü gibi sorumluluğun şartlarının şekilsel olarak varlığı sonucun faile yükletilmesi için yeterli

²⁹ Tunçomağ, 203.

³⁰ el-Amidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985, I, 112; el-Hudari, Muhammed, *Usûli'l-Fık̄h*, Beyrut 1991, 65; Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usûli'l-Fık̄h*, Beyrut 1986, 120-121; Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz Fî Usûli'l-Fık̄h*, İstanbul 1979, 47; Şaban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev., İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990, 232.

olmamaktadır.

İlliyet bağının kesilmesi, belli bir zararı meydana getirebilecek nitelikte olan ve o zararlı sonucu doğurmaya yönelik fiilin sonuçları tamamen meydana gelmeden ikinci bir olayın aynı sonuca sebep olması halinde, ilk fail ile sonuç arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin kısmen veya tamamen kesilmesini ifade eder³¹. İlliyet bağının kesilmesinde, ilk sebep mahiyeti itibariyle, gerçekleşen türden bir sonucu meydana getirmeye elverişli olmakla birlikte, daha sonra ortaya çıkan yeni sebep ilk sebebi arka plana atmış, onu bu olayda elverişsiz duruma getirmiştir³². Örneğin, normal olarak Ramazan günü orucuna başlayıp devam ederken bilerek ve isteyerek hanımıyla cinsel ilişkiye giren kişinin bu fiilinin sonucu kazasıyla birlikte kefaret iken bu fiilinden sonra orucu bozmasını mubah kılan bir olayla karşılaşacak olursa bu ikinci durum onun birinci fiiliyle sonucunun arasındaki illiyet bağını kestiği için bu kişi sadece orucunu kaza etmekle yetinecektir³³.

Fıkıh kitaplarında yer alan ve illiyet bağının kesilmesi hususunu ifade eden bir başka örnekte ise, bir kişi ücretle bir işçi kiralayıp ona umuma ait bir yol üzerinde çukur kazdırmış olsa, diğer bir kişi de bu çukura düşerek zarar görse bu zararlı sonuç bizzat çukur kazma fiilini işleyen işçiye değil onu kiralayana ait olur. Bu durumda çukur kazanan kişinin çukur kazdığı yerin umuma ait olduğunu bilmemesi gerekir³⁴. Bu örnekte hukuka uygun bir şekilde yapılan kira sözleşmesi failin fiili ile zararlı sonuç arasındaki illiyet bağını

³¹ Reisoğlu, 148; Karahasan, 183; Eren, *Borçlar*, II, 91; Saymen-Elbir, Ferit Hakkı-Halit Kemal, *Türk Borçlar Hukuku Umumi Hükümler*, İstanbul 1958, 485; Tandoğan, 79; Hatemi, Hüseyin, *Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, İstanbul 1994, 53.

³² Eren, *Sorumluluk*, 173; Karahasan, 183.

³³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1986, 281; Yaran, Rahmi, "Oruç", *İslam İlmihali*, İstanbul 2006, 474.

³⁴ el-Meydâni, Abdulganî el-Ganimî, *el-Lübâb ft Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts., III, 163.

kesen husus olarak değerlendirilebilir. Bir başka örneğe göre de, bir kişi başkasına amir olarak, gösterdiği bir koyunu kesmesini emretmiş olsa o da koyunu kestikten sonra koyunun başkasına ait olduğu ortaya çıksa bu koyunun tazmin sorumluluğu emreden kişiye aittir³⁵. Buradaki emir koyunu kesme fiilini bizzat işleyen kişinin fiili ile netice arasındaki illiyet bağıını ortadan kaldıran sebep olarak görülebilir.

Sorumluluğun önemli unsurlarından olan illiyet bağıını ortadan kaldıran sebepleri genel bir gruplamayla üç başlık altında incelemeyi uygun buluyoruz.

2.1. Mücbir Sebep

Hukuk literatüründe ifanın imkansızlığı olarak da isimlendirilen mücbir sebep, sorumlu olarak gözükken şahsın bizzat kendi iradesi dışında meydana gelen ve mutlak olarak kaçınılması imkansız bulunan bir davranış normunun başkasına ait hak ve menfaate yönelik ihlal şeklinde ortaya çıkan, öngörülmesi ve karşı konulması mümkün olmayan olağanüstü bir olay olarak tanımlanmaktadır³⁶.

Fail ile fiilin sonucu arasında hukuken varlığını kabul ettiğimiz illiyet bağıını keserek davranışıyla zararlı sonuca yönelen kişiyi sorumluluktan kurtaran sebeplerden biri mücbir sebep olarak isimlendirilen husustur. İfayı imkansız kılan mücbir sebep, özellikle pozitif hukuk doktrininde çok tartışılan konular arasında yer alan önemli bir kavramdır³⁷.

Mücbir sebep olarak nitelendirilen olgu, tabii, sosyal veya hukuki bir olay olabileceği gibi, beşerî (insana bağlı) bir olay veya bir davranış biçimi de olabilir. Yıldırım düşmesi, öngörülemeyen don olayları, deprem, sel felaketleri, aşırı fırtına gibi olaylar mücbir sebebin tabii yönüne örnek verile-

³⁵ el-Merğınâni, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdulcelil er-Rüşdâni, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedi*, İstanbul 1986, IV, 193.

³⁶ Eren, *Sorumluluk*, 176; Nomer, Haluk N., "2918 Sayılı Karayolları Trafik Kanununa Göre Motorlu Araç İşletenin Sorumluluğu", *İBD*. Cilt, 66, Sayı, 1-2-3, İstanbul 1992, 75.

³⁷ Nomer, 75.

bilecek hususlardır. Savaş hali, toplu isyanlar, ihtilaller, terör olayları gibi hususlar ise mücbir sebebin beşeri yönüne örnek teşkil eder. Siyasi amaçlı genel grevler de sosyal olaylar olarak nitelendirildiklerinden böyle bir olay illiyet bağını kesecek olursa sosyal bir olgu olarak mücbir sebep söz konusu edilir. Kamu otoritesinin ithalat ve ihracat gibi uluslar arası ilişkileri ilgilendiren ve devlet politikası olarak belirlenin hususlarla ilgili düzenlemelerle yapılan sınırlamalar, gümrüklerin kapatılması gibi durumlar ise mücbir sebebin hukuki boyutunu ifade eden olaylara örnek oluşturabilir.

Her şeyden önce hukukî sorumluluğun önemli unsuru olan illiyet bağının kesilmesinden söz edebilmek için beklenmeyen durum oluşturan olgu nedeniyle karşı tarafa zarar vermeye yönelik kişi genel bir hukuk kuralını veya sözleşmeden doğan bir borcunu ihlal etmiş olması gerekir³⁸. Örneğin, normal hava şartlarının olduğu bir günde yola çıkan bir şoförün yolculuk esnasında aniden bastıran şiddetli bir fırtına ve dolu sonucunda üzerinden geçmekte olduğu köprü'nün yıkılarak bazı yolcularının yaralanmasına sebebiyet vermesi halinde fırtına ve dolu illiyet bağını kesen mücbir sebep olarak nitelendirilir ve yaralanan yolcuların uğradıkları zararların tazmini sorumluluğu şoföre yüklenmez.

Fıkıh kitaplarında, doğrudan sebep nazariyesiyle ilgili olduğu halde mücbir sebeple de ilişkilendirilebilecek çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bunlardan birinde, bir kimsenin umuma ait yol üzerine izinsiz olarak koyduğu taşı, rüzgar veya sel taşıyarak bir şeyleri kırması durumunda taşı koyanın tazmin yükümlülüğünün olmayacağı. Zira rüzgar ve sel sularının, onun sorumluluğunu ortadan kaldırdığı ifade edilmiştir³⁹. Bu örnekte de görüldüğü üzere beklenmeyen hal veya mücbir sebep olarak nitelendirilen doğal bir olay İslam

³⁸ Eren, *Sorumluluk*, 180.

³⁹ Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmâu'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrut, ts., II, 653; Bağdâdi, Ebû Muhammed b. Ganim, *Kitâbu Mecmâi'd-Damânât*, Beyrut 1987, 149.

hukuku açısından failin fiili ile bu fiilin sonucu arasındaki illiyet bağına kesen sebep olarak belirtilmiştir.

Normal şartlarda illiyet bağına kesen sebeplerden kabul edilmesine rağmen İslam hukukçuları bazı hususları bundan istisna etmişlerdir. Örneğin gasp edilen mal gasp edenin elinde bulunduğu sırada beklenmeyen durumla o malda meydana gelen eksilmelerin gasp eden kişinin o malı tazmin sorumluluğuna mani değildir⁴⁰. Bu gibi hallerde beklenmeyen durum illiyet bağına kesen ve sorumluluğu ortadan kaldıran bir etken olarak kabul edilmez. Konuyla ilgili olarak, Mecelle'de şu ifade yer almaktadır: *Mal-ı mağsûbu gâsıb istihlâk ettikde zâmin olması lazım geldiği gibi gerek anın teaddisi ile ve gerek bila teaddi telef veya zayi olduğu takdirde dahi zamin olur*⁴¹. Bu yaklaşımda gasp olgusu tek başına zararlı sonuç doğuran haksız fiil çeşidi olarak değerlendirildiği için buna bağlı oluşan bütün zararlı neticelerin başkasının malını gasp eden kişinin bir nevi taksirinin neticesinde doğduğu varsayılmıştır.

Birinci fiili gerçekleştirenin hareketiyle sonuç arasındaki illiyet bağına beklenmeyen durum nedeniyle kesilmiş olmasından veya ortadan kalktığından söz edebilmek için ikinci olay gerçekleşmeden önce birinci fiilin sonuçlanmış olmaması da şarttır. Örneğin, bir kişi taş atarak komşusunun camını kırmış olsa daha sonra da deprem gibi bir felakete evin diğer camları da kırılıp dökülse taş atarak camı kıran kişi ben kırmamış olsaydım bile camlar kırılacaktı dolayısıyla benim bu fiilimle sonuç arasındaki illiyet bağına kesen doğal afet yanı beklenmeyen durum olduğu için verdiğim zarardan sorumlu değilim diyemez. Çünkü burada önceki fiil tamamen gerçekleşmiş ve zararlı sonuç da doğmuş-

⁴⁰ Karâfi, Şihabuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, by, ts, II, 288; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fıkhı Ehli'l-Medineti'l-Maliki*, Riyad 1980, II, 842; İbn Receb, Ebû Ferec Abdurrahman, *el-Kavâid*, Kahire 1972, 218.

⁴¹ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985, md., 891.

tur. Bu zararlı sonuç o failin hukuken borç altına girmesi için yeterlidir.

2.2. Zarar Görenin Kusuru

Fiil ile onun meydana getirdiği zararlı sonuç arasında varlığı hukuken kabul edilen illiyet bağı keserek sonucun faile tam ve gereği gibi yükletilmesine engel oluşturan durumlardan biri de zarara uğrayan kişinin bu zararın doğmasında kusurunun bulunması olgusudur. Ancak burada zarar görenin kusurunun zararlı sonucun oluşmasında etkin bir rol oynaması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Zira zarar görenin kusurunun tek başına veya başka bir fiille birlikte bu zararlı neticenin doğmasına etki edebilecek nitelikten uzak ise bu durum hukuken illiyet bağı kesen bir sebep olarak değerlendirilemez.

Hukuken zarar görenin kusuru tek başına illiyet bağı kesecek nitelikte bir fiil ise, o zaman asıl failin tam olarak sorumluluktan kurtulacağı kabul edilir. Böyle bir durumda zarara uğrayan kişinin tam bir kusurunun varlığı söz konusudur. Zarar görenin kusurlu davranışının illiyet bağı kestigiinden söz edebilmek için mutlaka onun fiilinin mahiyet itibariyle zararlı sonucu doğurmaya tek başına elverişli olup olmadığının da değerlendirilmesi zorunludur⁴².

Fıkıh kitaplarında adına illiyet bağı kesen sebep denilmemiş olsa da bu konunun değişik şekillerde değerlendirildiği bir gerçektir. Konuyla ilgili olarak geçmiş dönem İslam hukukçularının ortaya koyduğu yaklaşıma göre, zarara uğrayan kişinin meydana gelen bu zarara rıza göstermiş olmasının failden tazminat borcunu düşüreceği şeklindedir⁴³. Ancak bu rızanın sorumluluğu düşürebilmesi için zararlı fiilin zarar görenin mal v arlığına yönelik olması şarttır. Zira

⁴² Eren, *Sorumluluk*, 187.

⁴³ Bkz., Hamevi, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu Uyuni'l-Besair Şerhu Kitabî'l-Eşbâh ve'n-Nezair*, Beyrut 1985, III, 209; Bilmen, *Kamus*, VII, 377,

vücut bütünlüğüne yönelen fiillerde rıza dikkate alınmamaktadır. Burada zarar görenin zararlı sonuca gösterdiği rıza fail ile netice arasındaki illiyet bağına kesen bir sebep olarak değerlendirilebilir. Bununla ilgili bir örnek ise, yolda at üzerinde giden bir kişinin atına bir şeyle dürterek veya vurarak atın tepmesi sonucu kendisinin yaralanmasına veya ölümüne neden olması durumunda atın binicisinin meydana gelen sonuçtan sorumlu olmayacağı⁴⁴ şeklindedir. Geçmiş dönem İslam hukukçularının yaptığı bu değerlendirmede de zarar görenin kusurunun illiyet bağına kestiği açıkça görülmektedir. Normal şartlarda bir hayvan üzerinde umuma ait yolda giden kişinin bindiği hayvanın verdiği zararları tazminle sorumlu olduğu kabul edilmişken⁴⁵ örnek olayda tazmin sorumluluğunun olmayacağı şeklindeki değerlendirmenin illiyet bağına kesilmesi esasına dayandırıldığını söyleyebiliriz. Bunun gibi, İslam hukukuna göre, ammenin kullanımına tahsis edilmiş yol üzerine kuyu kazan veya kaygan bir şey döken kişi, bunların üzerine bilerek, kasten giderek düşmesi sonucu zarara uğrayan kimsenin zararından sorumlu tutulmaz⁴⁶. Bu değerlendirmede de zarara uğrayan kişinin bilerek sergilediği davranışı umuma ait yol üzerine kuyu kazan kişinin bu kusurlu davranışı ile netice arasındaki illiyet bağına kesmiş olduğu ifade edilebilir.

2.3. Üçüncü Şahsın Kusuru

İlliyet bağına kesen sebeplerden biri de bazen fail ve zarar görenin dışındaki bir başka şahsın davranışı olabilir. Böyle bir durumdan söz edebilmek için şüphesiz üçüncü şahsın kusurlu kabul edilecek davranışının illiyet bağına kesen yoğunlukta olması gerekir. Bu şekilde üçüncü bir şahsın fiiliyle illiyet bağı kesildiği zaman failin sorumluluktan kurtulmuş olduğundan söz edilebilir. Zira üçüncü şah-

⁴⁴ Serahsî, , XXVII, 3.

⁴⁵ Damad Efendi, II, 659.

⁴⁶ Bağdâdî, 180; Bilmen, *Kamus*, VII, 387.

sın kusurlu davranışı illiyet bağını kesecek yoğunlukta değilse, yani tek başına, mevcut ilk sebebi bertaraf edecek, geri plana itecek yeterlikte olmazsa o zaman failden sorumluluk düşürülmez⁴⁷.

Üçüncü şahsın davranışının hukuken kusurlu bir davranış olması zorunlu olduğu gibi bu davranışın ilk fiile göre sonucu meydana getirmede daha etkin ve belirgin olması da şarttır. Zira ancak bu durumda zararlı sonucun sebebi olarak görülen ilk sebep arka plana itilebilir. Bu taktirde ilk sebep elverişlilik vasfına uygun olarak cereyan etmemiş kabul edilir. Ayrıca illiyet bağının kesilmesi için, üçüncü şahsın kusuru, uygunluk yönünden zararlı sonucun tek ve münhasır sebebi olarak ortaya çıkmalıdır. Ancak bazı özel durumlarda ilk sebebin doğurduğu tehlike çok büyük olduğu için üçüncü şahsın kusuru burada illiyet bağını kesecek yoğunluğa ulaşamayabilir⁴⁸.

Üçüncü şahsın davranışının illiyet bağını kesebilecek, mevcut ilk sebebi bertaraf edebilecek, geri plana itebilecek yeterlikte olmayıp beklenmeyen durum veya zarar görenin kusurlu davranışı gibi diğer sebeplerle birlikte zararlı sonucu doğuracak nitelikte ise, o zaman ortak illiyet bağının varlığı söz konusu olur⁴⁹.

Klasik fıkıh kitaplarında İslam hukukçuları tarafından yapılmış olan değerlendirmelerde üçüncü şahsın kusuru dikkate alınmış ve ilk sebebi ortadan kaldıracak nitelikteki kusurları bir nevi illiyet bağını kesen sebep olarak ifade edilmiştir. Örneğin, bir kişinin umuma ait yol üzerine yetkili makamlardan herhangi bir izin almaksızın kazdığı derince çukurun yakınına üçüncü şahıs konumundaki başka bir kişinin koyduğu taş türü bir şeye ayağı takılarak kuyuya düşüp yüzü gözü yaralanmak suretiyle zarara uğrayan kişi-

⁴⁷ Eren, *Sorumluluk*, 202 – 203.

⁴⁸ Eren, *Borçlar*, II, 103.

⁴⁹ Eren, *Borçlar*, II, 105.

nin zararını tazminle taşı koyan sorumlu tutulur⁵⁰. Bunun gibi umuma ait yola izinsiz bir şekilde birisinin kazdığı çukura bir başkası diğer bir kişinin hayvanını iterek telef etmiş olsa bu zararlı sonucun tazmini borcu hayvanı çukura itene ait kabul edilir⁵¹. Bu örneklerde üçüncü şahsın kusurunun birinci failin fiili ile zararlı netice arasındaki illiyet bağı kestigi hususu dile getirilmiştir. Örnek verilen olaylarda taş koyma veya hayvanı itme işi gerçekleşmemiş olsaydı zararlı sonucu tazmin etme sorumluluğu izinsiz olarak çukur açan kişiye yükletilecekti⁵². Burada üçüncü kişinin kusurlu davranışı illiyet bağı kesmekte ve sorumluluğu izinsiz çukur kazma şeklinde kusurlu bir davranış sergileyen kişiden kaldırmaktadır.

Sonuç

Dış dünyada zarar olarak tezahür eden her türlü davranışın mutlaka bir sorumlusu bulunmaktadır. Bu sorumlunun tespit edilerek sonucun kendisine isnat edilebilmesi için illiyet bağı varlığı aranır. Aslında illiyet bağı gerek cezaî gerek hukukî olsun her türlü sorumluluğun kurucu unsuru ve tazminatın belirlenmesinin önemli şartıdır.

Bazı davranışlar sonucunda meydana gelen olumsuz sonucun bu davranışı sergileyen kişiye isnat edilemediği durumlar da bulunmaktadır. Bu durumlar beklenmeyen hal, zarar görenin kusuru ve üçüncü kişinin kusuru şeklinde ortaya çıkan ve hukuken illiyet bağı kesen sebepler olarak nitelendirilirler. Bu sebeplerden birinin varlığı illiyet bağı kesecek uygunlukta ise o zaman fail ile olumsuz sonuç arasındaki sebep-sonuç ilişkisi ortadan kalkacağından faile sonuçla ilgili bir borç yüklenemez.

⁵⁰ Gazalî, Muhammed b. Muhammed Ebi'l-Hamid, *el-Vecîz*, Kahire ts., II, 91; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Muğnî*, Beyrut 1972. IX, 565; Bağdâdî, 180.

⁵¹ Bilmen, *Kamus*, VII, 387.

⁵² Damad Efendi, II, 653.

Kaynakça

- Ahmed, Süleyman Muhammed, *Damanu'l-Mutlefat fi'l- Fıkhil-İslami*, Kahire 1985.
- Akşit, M. Cevat, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul, ts.
- el-Amidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985.
- el-Bağdâdî, Ebu Muhammed b. Ğanim, *Kitabu Mecmâu'd-Damânât*, Beyrut 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1986.
- _____, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul, ts. *Kamus*, III, 67.
- Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmâu'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrut, ts.
- Erem, Faruk, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara 1974.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1988.
- _____, *Sorumluluk Hukuku Açısından Uygun İlliyyet Bağ Teorisi*, Ankara 1975.
- el-Gazalî, Muhammed b. Muhammed Ebi'l-Hamid, *el-Vecîz*, Kahire, ts.
- el-Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1986.
- el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1985.
- Hatemi, Hüseyin, *Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, İstanbul 1994.
- Honig, Richard, "İlliyyet Nazariyesine Dair", (Çev. M. Yavuz Ahadan), *İÜHFM*, İstanbul, 1936, Cilt, II, Sayı, 5-6.
- el-Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrut 1991.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillan el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fıkhı Ehli'l-Medineti'l-Malikî*, Riyad 1980.

- İbn Ebi Tağlib, Aldulkadir b. Ömer eş-Şeybanî, *Neylu'l-Me'ârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib*, Kuveyt, 1983
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Muğnî*, Beyrut 1972
- İbn Receb, Ebu Ferec Abdurrahman, *el-Kavâid*, Kahire 1972.
- İmre, Zahit, "Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri", *İÜHF*, Cilt, XIII, İstanbul, 1947,
- Kaneti, Selim, "Haksız Fiil Sorumluluğunda Kusur Kavramının Görevi", *Sorumluluk Hukukunda Yeni Gelişmeler I. Sempozyumu*, Ankara 1990.
- Karadeniz, Özcan, *Roma Hukuku*, Ankara 1986.
- el-Karâfî, Şihabuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, by, ts.
- Karahasan, Mustafa Reşit, *Sorumluluk Hukuku Kusura Dayanan Sözleşme Dışı Sorumluluk*, İstanbul 1995.
- el-Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedayi'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut 1986.
- Kutluer, İlhan, "İlliyet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hakmet Yayınları, İstanbul 1985.
- el-Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdulcelîl er-Rüşdânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedi*, İstanbul 1986.
- el-Meydanî, Abdulganî el-Ğanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts.
- Nomer, Haluk N., "2918 Sayılı Karayolları Trafik Kanununa Göre Motorlu Araç İşletenin Sorumluluğu", *İBD*. Cilt, 66, Sayı, 1-2-3, İstanbul 1992.
- Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1988.
- Şaban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev., İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990.
- Saymen-Elbir, Ferit Hakkı-Halit Kemal, *Türk Borçlar Hukuku Umumi Hükümler*, İstanbul 1958.

112 ▪ İlliyyet Bağını Kesen Sebepler

- es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebûu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 2001.
- Tandoğan, Haluk, "Hukuka Aykırılık Bağı", *Sorumluluk Hukukunda Yeni Gelişmeler I. Sempozyumu*, Ankara 1990.
- Tekinay, Selahattin Sulhi, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1978.
- Tiftik, Mustafa, *Akit Dışı Sorumlulukta Maddi Tazminatın Kapsamı*, Ankara 1994.
- Toroslu, Nevzat, *Ceza Hukuku*, Ankara 1988.
- Tunçomağ, Kenan, *Borçlar Hukuku Genel Esasları*, İstanbul 1971.
- Yaran, Rahmi, "Oruç", *İslam İlmihali*, İstanbul 2006.
- ez-Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz Fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul 1979.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev. Heyet), İstanbul 1990.
- _____, *Nazariyâtu'd-Damân*, Dımeşek 1982.

**KUR'ÂN-I KERÎM EKSENİNDE İNSANIN BAZI
ANTROPOLOJİK ÖZELLİKLERİ BAĞLAMINDA
HUKUK VE DEVLET**

Yard. Doç. Dr. İzzet SARGIN*

Özet

İnsan varlıkla ilgili her konuda temel eksenidir. Bu sebeple insanın tabiatını anlamadan onun hakkında yapılan düzenlemeler istenilen sonuçları vermeyebilir. İnsan sahip olduğu antropolojik özellikler sebebiyle dünyasını kendisi düzenlemek zorundadır. Bu amacı gerçekleştirmede hukuk ve devlet en önemli dinamiklerdendir. Zira hukuk ve devlet düzen fonksiyonunu gerçekleştirirken insanın özelliklerini dikkate almalı ve kendisini gerçekleştirmesine katkı sağlamalıdır. İslam hukuk sisteminde temel kaynak Kur'ân-ı Kerîm olduğu için, bu makalede de insanın bazı antropolojik özellikleri Kur'ân-ı Kerîm eksenli olarak, hukuk ve devlet bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İnsan, antropoloji, Kur'ân-ı Kerîm, hukuk, devlet, değer*

**The Law and State in the Context of Some
Anthropological Peculiarities of Human at the Qur'anic
Axis**

Abstract

Human is main axis in every subject related with existence. Fort his reason, the regulation about human lack of aunderstanding the nature of him/her can not give the required results. Humanbeing has to organize his/her own

world due to anthropological peculiarities to which he/she has. The law and state is one of the main dynamic in realizing this aim. Because law and state must take into consideration the peculiarities of human and ought to contribute to the self-realization of man while the law and state was realizing the function of order. Because the Qur'an is main religious authority in Islamic law, in this paper, some of the anthropological peculiarities of human with Qur'anic axis will be studied in the context of law and state.

Key Words: *Human, antropology, Holy Qur'an, law, state, value*

Giriş

Konusu insan ve insanî ilişkiler olan bütün bilimler, öncelikle insanı tanımak, insana özgü özellikleri ve eğilimleri ortaya çıkarmak zorundadır. İnsanın tabiatını anlamadan din, hukuk ve devlet kavramları anlaşılabilir. Özellikle insan, antropolojik ve sosyal antropolojik olarak tanınmadıkça yaratılışına¹ uygun bir hukuk ve devlet düzeninin gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Çünkü yasalar, büyük ölçüde varlıkların – özellikle insanın- özelliklerinden kaynaklanan zorunlu

* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi

¹ Varlıkların yaratılış özelliği olarak genellikle 'fitrat' kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'de 20 yerde, hadislerde de yaklaşık 55 yerde geçmektedir (Fitrat kavramının hadislerdeki kullanımı için bkz: Evgin, A.Kadir, "Hadislerde Fitrat Kavramı ve İnsan Fitratı Söyleminin Tenkidi", *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1, s. 99-110). Fitrat kelime olarak yarmak, ikiye ayırmak, icad etmek, yaratmak, yaratılış, din, sünnet, huy, kabiliyet anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, *Lisānu'l-Arab*, Beyrut 1414/1994, V, 55 vd.). Terim olarak fitrat Allah'ın mahlukatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal ve kabiliyet üzere yaratmasıdır (İbn Manzur, aynı yer, Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, VI, 3822-3823). İnsan açısından fitrat, yaratılışında var olan duygu, yönelim, değişim ve gelişim ilke ve kanunlarını ifade eder. Başka bir deyişle, onun diğer canlılara benzemeyen yaratılışı başlangıcı ve nihayeti itibarıyla, insanın varlığından önce bulunan, onun geleceğini ve fillerini yönlendirecek olan – insanî kıvam- hususiyet olarak da tanımlanabilir (Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 133).

davranış ilkeleri olduklarından, fitrata ters olan hukuki düzenlemelerin insanın amacına hizmet edeceği söylenemez. Bu bağlamda hukuk ve devlet insanın fitri özelliklerinin yönlendirilmesi olarak tanımlanabilir.²

Fitratı korumak hukukun temel amaçlarından. İslam hukuku hükümleri tümevarım yoluyla incelendiğinde – ki bu makalede hükümlerin ayrıntılarıyla incelenmesi amaçlanmamaktadır- hükümlerin fitrata uygunluğu söylenebilir.³

Hukuk ve devlet hem insanlar arası hem de insan-toplum arası ilişkilerin zorunlu bir sonucudur. Toplumsal hayat, öncelikle insan davranışlarını düzenleyen – güçlünün güçsüzü istismar edemediği- kontrol araçlarına ihtiyaç duyar. Çünkü olgusal bir denklik sağlanmadıkça eşitler arası ilişkilerde adil olmayan sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

İslam düşüncesinde bizzat Allah kelamı olan Kurân-ı Kerim, her konuda referans olduğu gibi, İslam Hukuku'nun da birinci derecede kaynağı/delili konumundadır. Hukuk felsefesi açısından incelendiğinde Kurân-ı Kerim'in hukukun gayesini ve kaynağını birinci derecede fitrata dayandırdığı görülür. Bu konuda örneğin Yüce Allah: “Ey peygamber! Yüzünü ve özünü halis/muvahhit olarak din'e yönelt. Yani Allah'ın insanları yaratmasında esas aldığı fitrata uygun hareket et”⁴ buyurmaktadır. Çünkü insan fitratı koruyabildiği

² Bu tanım, Ebû Hanife'nin yapmış olduğu “fıkıh, kişinin amel yönüyle leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesidir” (Molla Hüsrev, *Şerhu Mirkâti'l-Usûl*, İstanbul tarihsiz, s. 16) şeklindeki tanımla örtüşmektedir.

³ İslam hukuku hükümlerinin fitrata uygun olduğu gerçeğine şu örnekler verilebilir: **a)** Kur'an-ı Kerim'in de bildirdiği gibi kadın, evlat ve mal sevgisi insan fitratının vazgeçilmez özelliklerindedir (bkz: 3: Âl-i İmrân, 14). İslam Hukuku insanın bu özelliğini dikkate almış, evlenme, mal edinme ve miras ile ilgili düzenlemeler yapmıştır. **b)** İslam hukukunun düzenlemiş olduğu yasak ve cezas alanları insan fitratı göz önünde bulundurularak düzenlenmiştir. **c)** İslam hukuku insanın ruh-beden terkiibinden meydana geldiği hususuna büyük önem vermiştir. İbadeti hukuk kapsamına alması ve temizlik hukukuna önem vermesi bunun önemli göstergeleridir. **d)** İslam ceza normları sadece suçluya yönelik değildir. Potansiyel suçluları da caydırma özelliği taşımaktadır.

⁴ 30. Rum, 30.

ölçüde mükemmel, ona yabancılaştığı ölçüde ise ilkel insandır.⁵

İnsanın Antropolojik Özellikleri Bağlamında Hukuk ve Devlet

Fonksiyonel bir bütünlük gösteren her canlı, yaratılış özellikleri ve çevresine uyum göstermesi bakımından tam bir mükemmelliğe sahiptir. Yüce yaratıcı insan hariç her canlıya bir çevre ve bu çevreye uyması ve yaşaması için gerekli olan bütün organları ve kabiliyetleri önceden hazır olarak vermiştir. Buna bağlı olarak her canlı kendisine verilen bu organ ve kabiliyetlerle hazır bulduğu çevrede kendisini ve de çevresini değiştirmeden tek düze bir hayat yaşar.

Biyolojik olarak hayvana benzemesine rağmen,⁶ insan,⁷ diğer canlılar gibi değildir. Dış görünüşü yani morfolojik bakımdan iki ayağı üzerinde dik duran, başı gövdesi üzerinde oturtulmuş, çeşitli fonksiyonları gerçekleştiren ellere sahip canlı bir varlık⁸ olarak tanımlanan insana önceden hazır organlar, kabiliyetler ve hazır bir çevre verilmemiştir.⁹ Ancak o, sahip olduğu antropolojik nitelikler –yaratılış özellikleri- sayesinde bilgi ve zekasını sürekli geliştirmekte, üzerine aldığı sorumluluk¹⁰ gereği yaratma sürecine¹¹ katılmak-

⁵ Düzgün, Ş. Ali, Din birey ve Toplum, Akçağ Yay, Ankara 1997, s. 7.

⁶ İnsanla ilgili tıbbi araştırmalarda hayvanların denek olarak kullanılması bizi böyle bir yargıya götürmektedir.

⁷ Lügatlarda ‘insan’ kelimesinin etimolojik yapısı hakkında farklı anlamlandırmalar sözkonusudur. **a)** İnsan, unutmaya manasına gelen ‘nisyan’ kelimesinden üretilmiştir (İbn Manzûr, VI, 11). **b)** Alışmak, ünsiyet etmek manasındaki ‘üns’ (vahşet’in zıddı) masdarından türetilmiştir. Ragıp el-İsfahânî: “nsana bu ismin verilmesi hemcinsleriyle uyum içinde yaşaması ile ilgilidir. İnsanın yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlık olarak tanınması da bununla ilgilidir” görüşünü dile getirmektedir (Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahire 1381/1961, s. 28). **c)** Kılıç ve ok’un demir kısımlarına da ‘insan’ adı verilmiştir (İbn Manzûr, aynı yer). **d)** Yay’ın insana dönük kısmına ‘insiyûn’ adı verilmiştir (Ragıp el-İsfahânî, aynı yer; İbn Manzûr, aynı yer). **e)** Yerleşik hayatta olanlara ‘el-enesu’, kişilik itibarıyla medenî olanlara da insan denir (İbn Manzûr, aynı yer).

⁸ Mengüşoğlu, Takıyettin, *İnsan ve Hayvan*, İstanbul 1979, s.1; İnsan ve hayvanın özellikleri hakkında ayrıca bkz: Dihlevî, Veliyullah b. Abdirrahim, *Huccetullahi'i-l-Bâliğa*, İkinci Baskı, Beyrut 1413/1992, I,74.

⁹ 16. Nahl, 78.

¹⁰ Müfessirler 33 Ahzâb 72. ayetinde emanet kavramına çeşitli boyutlarıyla

ta ve buna bağılı olarak daha karmaşık ve daha üstün¹² yapılanmalar düzeyine ulaşmaktadır.

1- İnsan Çalışan Bir Varlıktır

İnsan çalışan bir varlıktır.¹³ Çalışmak insanın faaliyetlerini faydalıya yönlendirmesidir. İnsan varlığını sürdürmek, ihtiyaçlarını gidermek için çalışmak zorundadır. Yaşaması, ilerlemesi, hayatını sürdürmesi hep çalışmasına bağılıdır.¹⁴ Aksi halde bireysel ve toplumsal olarak ilerleyemez ve yerinde sayar.¹⁵ Çalışan bir varlık olarak o, ne yapacağını, nasıl yapacağını önceden bilmelidir. İnsan fiillerini gerçekleştirirken onları bir düzen ve sıraya koymak ve ölçüye uymak zorundadır. Ancak o, tek başına değildir, başka insanlarla bir arada yaşamak durumundadır.¹⁶ Başkaları da kendisi gibi çalışan varlıklardır.¹⁷ İnsan varlığının korunması ve geliştiri-

la kişiye yüklenen sorumluluk anlamını vermişlerdir. Geniş bilgi için bkz: el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkam'il-Kur'ân*, Beyrut 1967, XIV, 255-258; Beydavî, Nasruddin Abdullâh b. Ömer, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1303, II,254; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Beyrut 1974/1394, XXII,46.

¹¹ 15. Hicr, 29; 32. Secde, 9; 38. Sad, 72.

¹² Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti II", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XXIV/1-4, 1967, s. 183.

¹³ 53. Necm, 39-40; 79. Nâziât, 35; 94. İnşirah, 7

¹⁴ 42. Şûrâ, 27; 81. Necm, 39-40.

¹⁵ İnsanın yaşaması ve varlığını sürdürmesi için zorunlu olan temel ihtiyaçlarını şu ana başlıklar altında toplamak mümkündür: 1-Biyolojik ihtiyaçlar (beslenme, güvenlik), 2-türün devamlılığı (aile), 3- Sosyolojik ihtiyaçlar (dil, din, ahlak, siyaset, hukuk), 4-psikolojik ihtiyaçlar (din, sanat), 5-Entelektüel ihtiyaçlar (tarih, felsefe, bilim). Geniş bilgi için bkz: Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi I Tarih Düşüncesinin Oluşumu*, Dergah Yay., İstanbul 2004, s. 28-30.

¹⁶ İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplumsal olmak onun fitratındandır. Tarihin derinliklerinden bize kadar ulaşan bilgiler (sözlü ve yazılı aktarımlar, arkeolojik kalıntılar, mitolojiler) insanın her zaman topluluk halinde yaşadığını göstermektedir. Bu durumu bize en güzel şekilde Kur'ân-ı Kerim haber veriyor: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye kavimlere ve kabilelere ayırdık" (49. Hucurât, 13); "Onların bu dünya hayatındaki geçimlerini taksim ettik. Bir kısmını derecelerle bir kısmına üstün kıldık ki, bazı bazısını eli altına alıp çalıştırsın" (43. Zuhruf, 32); "Bazınız bazınızdandır meydana gelmedir (3. Âl-i İmran, 195); "Ve insanı sudan yaratıp ona soy, sop, akrabalık veren O'dur (25. Furkan, 54).

¹⁷ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefî Antropoloji*, İstanbul 1971, s. 2.

rilmesi pek çok aracın elde edilmesine ve kullanılmasına bağlı olduğundan tek başına yaşayan bir insanın bu araçların hepsini elde etmesi imkânsızdır.¹⁸ Bunun için insanların farklı çalışma alanlarında faaliyet göstermeleri gerekmektedir. Farklı çalışma alanları farklı ilişkilere gerektirdiğinden, bu ilişkilerin bir kısım kurallarla düzenlenmeleri zorunludur. Ancak bu kurallar bir anlam ve düzen bütünlüğü içerisinde olmalıdır. Bu da hukuk ve devlet düzenini gerektirmektedir.

2- İnsan Tarihi Bir Varlıktır

Her insanın başarısında bütün insanlığın katkısı vardır. Tek bir insan ne kadar üstün yeteneklere sahip olursa olsun, diğer insanlarla kendisi arasında bir anlaşma olmadan ortaklaşa bir eylem ve düzen kurmadan, bir çalışma bağı oluşturmadan, başka insanların hatta geçmiş kuşakların başarılarına dayanmadan, yaşamasını sürdürmesine imkân yoktur.¹⁹ İnsan -fert veya toplumun bir üyesi olarak karşılaştığı problemleri belli bir zaman ve mekân düzleminde çözmeye çalışırken hem kendi içinde bulunduğu dönemi hem de kendinden önceki ve sonraki dönemleri de hesaba katmak zorundadır. Kültürde ve toplumda tarihilik esas olduğundan insanın var oluşu da tarihilik temeline dayanmaktadır. Buradan hareketle insanın tarihi bir varlık olduğu söylenebilir. Çünkü onun faaliyetleri sadece içinde yaşadığı zaman kesitinde değil, zamanın bütün boyutlarına -geçmiş, şimdi, gelecek- yayılmıştır. Onun bütün faaliyetlerinin bir dünü bir yarını vardır.²⁰ Bu itibarla kendinden önce yapılanları görmezden gelemez ve onlara ilgisiz kalamaz. Onları sorgulamalı ve onlarla sürekli hesaplaşmalıdır.²¹ Onun sorgulaması ve hesaplaşması var olmasının, ilerlemesinin ve ken-

¹⁸ 43. Zuhuf, 32.

¹⁹ Mengüşoğlu, Takıyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 2003, Sekizinci Baskı, s. 234.

²⁰ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 3.

²¹ 3. Âli İmran, 137; 6. En'am, 11; 12. Yusuf, 109; 27. Neml, 14, 51-52; Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de önceki peygamberler ve topluluklar hakkındaki bilgiler tarihi bilgisinin önemine ve tarihi tecrübelerden faydalanmaya dikkat çekmektedir.

disini geleceğe taşımasının temel dinamiğidir. Ancak tarihîlik ne dünün her şeyini aynen alıp nesilden nesile aktarmak, ne de geçmişî bir daha dirilmeyecek şekilde ölü kabul etmektir. Tarihîlik, insanın bütün faaliyetlerini zamanın bütün boyutlarını dikkate alarak yeniden değerlendirmesi demektir.²²

İnsanın tarihî bir varlık olması, başından geçen bütün olaylarla zamanın bütün boyutlarına nüfuz etmesi demektir. Çünkü o, diğer canlılar gibi sadece ânı yaşayan bir varlık değildir. O, sahip olduğu zaman bilinci sayesinde varlık ve olayları üç boyutlu -geçmiş, şimdi, gelecek- bir zaman dilimi içinde algılayan ve değerlendiren varlıktır. Bu özelliklerinden ötürü kendisine amaç ve hedef belirleyen ve bunları gerçekleştirmek için planlar yapan, böylece zamanın bütün boyutlarını birlikte değerlendirebilen tek varlıktır.²³ Yani o geçmişî bilerek, şimdii geçmişe dayayarak,²⁴ geleceği de hesaba katarak²⁵ yaşamak durumundadır.²⁶ Ancak bu, o kadar kolay değildir. Çünkü düne inmek isteyen insan, bugünün insanıdır. Bugünün insanının içinde bulunduğu şartlarla geçmişin insanının içinde bulunduğu şartlar arasında büyük farklılıklar vardır. Reel dünyada ve değerlerdeki hızlı değişme yüzünden tarihin belli bir döneminde belli bir problem için geçerli olan çözüm yolu, yeni bir problemin çözümü için geçerli olmayabilir.²⁷

²² Mengüşoğlu, Takıyettin, "Tarihîlik ve Tarihsizlik", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 16, İstanbul 1968, s. 121.

²³ Kur'ân-ı Kerîm bir yandan geçmiş toplumların yaşantılarına dikkat çekerek (3. Âl-i İmrân, 137; 6. En'am, 11; 16. Nahl, 36; 43. Zuhuf, 25) ders çıkarılmasını bir yandan salih ameller işleyerek (11. Hüd, 23; 23. Mü'minün, 1-9; 103. Asr, 1-3) zamanı/şimdii en güzel şekilde değerlendirerek geleceğe hazırlanmasını (29. Ankebüt, 9; 59. Haşr, 18; 84. İnşikâk, 25) geleceğe hazırlanmasını istemektedir. Kanaatimizce ahiret inancı insan açısından hukukun içselleştirilmesine katkı sağlamaktadır.

²⁴ 4. Nisâ, 62; 5. Mâide, 79-81; 8. Enfâl, 50-51; 12. Yusuf, 47-49; 22. Hac, 10.

²⁵ 53. Necm, 39-40; 59. Haşr, 18.

²⁶ İnsanın geçmişî bilmesi ne ölçüde derinlikli ise, geleceğin nasıl olacağı ile ilgili öngörüsü de o derece isabetli olacaktır.

²⁷ Fıkıh, karşılaştığı problemlerin hallini geleneğin hazır kurallarına göre değil, "ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz (zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi kaçınılmazdır)" kaidesi gereği

Tarihsizlik ise insanın zaman boyutlarından sadece birisine -şimdiye veya düne- takılıp kalmasıdır. Böyle bir durumda geçmiş, şimdiye alınır; dün, dün olarak değil, şimdi olarak yaşanır ve gelenekçiliğe saplanıp kalınır.²⁸ Dünü bir tenkit süzgecinden geçirmek düşünülmez.²⁹ Böyle bir yaklaşım doğru değildir.³⁰ Gelenekler ve töreler insana belki koruyucu bir ortam sağlarlar ancak onun toplum içinde farklılaşmasını ve kişiliğine yeni boyutlar katabilmesini de önemli ölçüde kısıtlarlar.³¹ Elbette her toplumun, her milletin, her kültür ve kurumun kökü dündedir. Ancak dün bir tabu olmamalıdır. Yapılanlar yok sayılmamalı ve sürekli değerlendirilmelidir. Zira dünün hem pozitif hem de negatif yönleri vardır. Dünün bu iki yönünden de faydalanılmalıdır. İnsanlık tarihi boyunca bütün pozitif ve negatif birikimler göz önünde bulundurulmalı ve değerlendirilmelidir.³²

Olanın olduğu gibi tespiti yeterli değildir. Beşeri ilişkilerde zamanın bütün boyutları -geçmiş, şimdi, gelecek- üzerinde bir hukukî süreç programlanmalıdır. Tarihten koparılmış bir hukukî yapılanma ne kadar yanlış ise, içinde bulunulan durum ve geleceğin de göz önünde bulundurulma-

gerçek verileri göz önünde bulundurarak çözümlene yolunu takip eder. Doktrinde kaynak/delil olarak istihsan'a yer verilmesi bunun kanıtıdır. Zira istihsan maslahat, zaruret vb. nedenlerle nass veya yerleşik kurala aykırı hüküm vermeyi ifade eder. Yani istihsan çözümü geçmişin hazır çözümlerine götürmez. Bununla birlikte istihsan ile hüküm vermede nass ve yerleşik kuraldan tamamıyla kopmak da söz konusu değildir.

²⁸ Gelenekçiliğe saplanıp kalmakla gelenek oluşturmak ve geleneğe saygılı olmak aynı şey değildir. Birincisi anakronizm ve konservatizme götürürken, ikincisi insana bilinçli, tutarlı ve ileriye doğru sürekli gelişen hamleler yaptırır.

²⁹ Uygur, Nermi, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi*, IV/1, İstanbul 1957, s. 136.

³⁰ 2. Bakara, 170; 5. Maide, 104; 7. A'raf, 28, 38; 31. Lokman, 21; 37. Saffât, 67-70; 43. Zuhruf, 21-24.

³¹ Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 16.

³² Kur'an-ı Kerim tarihe önemli ölçüde dikkat çekmektedir. Mesela Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamberlerin hayatlarıyla ilgili pozitif örnekler olduğu gibi, Firavn, Nemrut, Kârûn vb. kişiler hakkında da negatif örnekler yer almaktadır.

dan yapılacak hukuki düzenlemeler o ölçüde yanlıştır. Teknik olarak hukukun belirlediği sınırlar içerisinde oluşan sosyal, siyasal düzen ve süreç insanlığın geleceğe taşıyıcısıdır. Bu süreçte meydana gelen radikal kırılma ve/veya kopmalar olumsuz sonuçlar doğurmuştur.

3- İnsan Ebedilik Arayan Bir Varlıktır

İnsanın tarihi bir varlık olması onun ebedilik özleminin bir görünümüdür.³³ Ebedilik özlemi temelini insanın tarihi bir varlık olmasında bulur. Zamanın bu üç boyutundan ebedilik bakımından en ağır basanı, 'gelecek' boyutudur.³⁴ Ebedilik özlemi, insanda din tarafından tatmin edilmektedir. Ölüm bir bakıma yok oluşturmaktadır. Ruh denen ölümsüz cevher³⁵ insanı yok olmaktan kurtarmıştır. İnsanın bedeni ölümlükten, ruh aracılığıyla farklı bir boyutta yaşamaya devam etmektedir. Böylelikle ölüm hayatın sonu değil, ruhun bu dünyadaki görevini tamamlaması anlamını kazanmıştır. Ölümle birlikte geçilen yeni boyut âhiret/öte dünya olarak adlandırılmıştır. Âhiret'in kuruluşu insanın ölümsüzlüğünü garanti altına almıştır.³⁶ Kanaatimizce hukukun kaynağının aşkın bir alandan gelmesine ve ruhun ölümsüzlüğüne –ebediliğe– olan inanç, hukuk kurallarının içselleştirilmesi ve meşruluğunun kabulü açısından önemlidir.³⁷ Çünkü insanlar aşkın bir güce isteyerek boyun eğmiş ve onun hükümlerini kabul ederken, kendi eserleri olan kuralları kolayca istismar edebilirler. Ayrıca hayatın sadece bu dünya ile sınırlı olduğu düşüncesinde, insanlar, kendi karlarını en üst düzeye çıkarabilmek için hiçbir sınır veya değer tanımayabilirler.

³³ İnsanın ebedilik özlemini dikkate alan Kur'an-ı Kerim, inanan ve salih amel işleyenlere ebedi kalacakları cenneti vaat ederken (2. Bakara, 82; 4. Nisa, 12-13, 57, 122; 7. A'raf, 42; 11. Hüd, 23), inanmayan ve kötü amel işleyenleri de ebedi cehennemle korkutmaktadır (4. Nisa, 14, 93; 9. Tevbe, 63).

³⁴ Şeytan, Hz. Adem'in ebedilik özlemini istismar ederek ona yaklaşmıştır (7. A'raf, 20).

³⁵ 2. Âli İmran, 145, 185; 21. Enbiya, 35; 29. Ankeb^t, 57; 69. Hâkka, 27.

³⁶ Bıçak, Ayhan, Tarih Düşüncesi I-IV, dergah yay., İstanbul, 2004, s. I/26.

³⁷ İnsanlar arasında sıkça söylenen "şeriatın kestiği parmak acımaz" sözü bunun bir ifadesidir.

İnsan fiillerinde ve hükümlerde Allah'ın muradını esas alan fıkıh amacını insanın ebedilik özlemini göz önünde bulundurarak tanımlamıştır ve bu amaç bazı İslam hukukçuları tarafından “şeriattan maksat kulların yakın ve uzak gelecekteki menfaatlerini sağlamaktır (*mekâsıdu's-şerîa tahkîku mesâlihî'l-ibâd 'âcilen ve êcilen*)”³⁸ şeklindeki özlü bir deyimle ifade edilmiştir.

4- İnsan Kural Koyan ve Kurum Oluşturan Bir Varlıktır

Dünya hayatında ebediliğe kendi varlığında ulaşamayacağını bilen insan, bu özlemine, oluşturacağı –etkinliği insan ömrünü aşan- kurallar ve kurumlar ile ulaşmaya çalışır. İnsanın ebedilik özlemi onun kural koyan ve kural izleyen ve kurumlar oluşturan bir varlık olmasını deyimler.

Düşünme ve akıl yürütme yeteneğine sahip olan insan bilgi bakımından kendisini geliştirmesine bağlı olarak, sürekli gelişen kurallar tarafından yönetildiği ve sahip olduğu güçleri belirli kurallar ile sınırladığı için başarılıdır. ³⁹ İnsanların biraraya gelmesi ve yaşaması kendiliğinden meydana gelmez. İnsan hayatının varlığı ve sürekliliği birlikte yaşama prensiplerine bağlıdır. Bu prensipler insanların maslahatları doğrultusunda toplumsal uzlaşım sonucu ortaya çıkarlar. Belirli bir kültür içinde yaşayan her insan kendi bünyesinde konulmuş kurallar bulur ve bu kurallara göre hareket eder. ⁴⁰ Çünkü her sosyal sistem, toplum üyelerinin bazı ortak değerler ve ilkeler/prensipier üzerinde birleşip anlaşmalarını şart koşar. ⁴¹ İnsanların faaliyetlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini yönetip düzenleyen ilkeler ve bu ilkele-

³⁸ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, İ'lâmü'l-Muvakkîin, Beyrut tarihsiz, I,3; Âmidî, Ali b. Muhammed, el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, Beyrut 1984, III,296.

³⁹ Hayek, Frederic A., *Hukuk Yasama ve Özgürlük* (Kurallar ve Düzen), Çeviren: Attila Yayla, Ankara 1994, I, 19.

⁴⁰ Hayek, a.g.e., I,31.

⁴¹ Batuhan, Hüseyin, “Demokrasi ve Tolerans”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 12, İstanbul 1960, s. 89.

re dayanılarak konulan kurallar ve yasalarla oluşturulan bir hukuk sistemi olmalıdır.⁴²

Fıkhın insanî boyutu olan içtihat, İslam hukukunun en önemli özelliklerindedir. Bu özelliği sayesinde İslam hukuku kendi dinamiği ve metodolojisi içerisinde, gelişen dünyanın ihtiyaç duyacağı her alanda tatminkar çözümlere imkan verecek kapasiteye sahiptir. İslam hukukçuları tarafından değişik şekillerde kurumsallaştırılıp geliştirilen İslam hukuku, insanların geliştirip uyguladığı farklı yorumları ve ekolleri bünyesinde topladığından bir 'hukukçular hukuku'⁴³ görünümü vermektedir. Sahip olduğumuz İslam hukuku külliyyatı bu gerçeğin şahididir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında da bireyin grup dışında yaşaması ve fonksiyonel olması mümkün gözükmemektedir. Sosyal düzenin kurulup devam ettirilmesinde insanların uymakla yükümlü oldukları en önemli norm grubu, hukuk kurallarıdır.⁴⁴ İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren bütün toplumlarda devletin, hukuk sistemlerinin ve kurumların varlığı olagelmıştır. Çünkü bunlar tarihin insan üzerinde bir gereklilik olarak dayattığı etkinlik türleridir.⁴⁵

5- İnsan Devlet Kuran Bir Varlıktır

Devlet kurmak, insan olmanın vazgeçilmez özelliklerindedir. Evrensel bir olgu olarak devlet, tarihin insan üzerine bir gereklilik olarak dayattığı bir etkinlik türüdür.⁴⁶ Bir

⁴² Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 276.

⁴³ Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, Çeviren: Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 13.

⁴⁴ Hayek, a.g.e., I,31.

⁴⁵ David Miller vd, *Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I-II*, trc: Bülent Peker ve Nevzat Kıracı, Ankara 1994 (I), 1995 (II), I, 178; Harun Han Şirvani, *İslamda Siyasal Düşünce ve İdare*, trc: Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, s. 54; Huriye Tefik Mücahit, *Faeabi'den Abduh'a İslam Siyasal Düşüncesi*, trc: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 168; Okandan, Recai Galip, "Ortaçağda Devletin İslam-Türk ve İslam-Arab Alemindeki Teorik İnkişafı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1952, XVIII/3-4, s. 27.

⁴⁶ David Miller vd, *Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I-II*, trc: Bülent Peker ve Nevzat Kıracı, Ankara 1994 (I), 1995 (II), I, 178; Harun Han Şirvani, *İslamda Siyasal Düşünce ve İdare*, trc: Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, s. 54; Huriye Tefik Mücahit, *Faeabi'den Abduh'a İslam Siyasal Düşüncesi*,

toplum bünyesinde bulunan farklı alanlarda fonksiyonel olan hukuk kurallarının ve kurumların bir sistem bütünlüğü⁴⁷ içerisinde geçerlilik ve etkinlik kazanabilmeleri için hepsinin üstünde ve hepsini kuşatan yetkili bir otoritenin yaptırım gücüne ihtiyaç vardır. Ayrıca zıt eğilimlere sahip insanın iyi olabilmesi ve bir düzen içerisinde tutunabilmesi için ona boyun eğdiren ve çeşitli hukukî yaptırımlar teklif eden somut bir kuruma, bir güce ve bir otoriteye ihtiyaç vardır. Devlet adını alan bu kurum, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için bazı kurallar koyar ve bunların uygulanmasını güvence altına alır. Bu kurum, sosyal birliğin kültür düzeyine göre bireylere belli haklar tanır ve bu hakların sınırını belirler.

Devletin öncelikli amacı hukuku gerçekleştirerek hukuk güvenliği içerisinde insana kendisini gerçekleştireceği hürriyet alanı sağlamaktır. Bir insan topluluğunun hukuk esaslarına göre birleşmesi⁴⁸ şeklinde de tanımlanan devlet, tarihin her döneminde insanların oluşturduğu en büyük organize güç olagelmıştır. Bu durumun verileri, “devlet” kavramına yüklenen değişik anlamlar eşliğinde, Kur’ân-ı Kerim’deki bir çok ayette de yer almaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de “devlet” kelimesi ıstılahi anlamıyla değil, lügat manalarıyla kullanılmıştır.⁴⁹ Fakat devlet kelimesinin doğrudan kullanılmayıp ıstılahî manasını çağrıştıran pek çok ayet de vardır: “İnsanlar kardeştir. Kardeşlerin

trc: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 168; Okandan, Recai Galip, “Ortaçağda Devletin İslam-Türk ve İslam-Arab Alemindeki Teorik İnkişafı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1952, XVIII/3-4, s. 27.

⁴⁷ Bir ülkede hukukî açıdan tek bir normlar sisteminin yürürlükte olması zorunludur. Her ülke pozitif hukukunun kendine özgü bir sistemidir. Çünkü bu sisteme aykırı olarak konulacak tek bir norm bile sistemin bütünlüğünün değişmesi ve dağılması sonucunu doğuracaktır.

⁴⁸ Işıktaç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2004, s. 199.

⁴⁹ 3. ‘Âl-i İmran, 140; 59. Haşr, 7.

arasını bulun”⁵⁰; “Hep birden Allah’ın ipine tutunun, bölük bölük olmayın”⁵¹; “Birbirinizle çekişmeyin, sonra zayıflarsınız ve kuvvetiniz kalmaz”.⁵² Yine Kur’ân-ı Kerîm’in cezaların infazı, hırsızlık⁵³, yol kesme, zina, iftira, kısas⁵⁴, fitne⁵⁵, güvenlik için tehditlere karşı ordu besleme⁵⁶, sözleşmelerin yerine getirilmesi⁵⁷ ve yöneticiye itaat⁵⁸ vb. konulara yer vermesi, dolaylı olarak devlet olgusunun gerekliliğine temas şeklinde anlaşılabilir. Kur’ân-ı Kerîm ayrıca Babil kralı Nemrut’a muhalefet eden Hz. İbrahim’in ateşe atıldığından⁵⁹; vezirlik yapan Hz. Yusuf’tan -ki O’nun devrinde Mısır, devlet kurumları bakımından daha gelişmişti, orada bir kral, kudretli bir vezir, cahil ve şüpheli şahıslar için hapishaneler vardı, insanlar yargılanmadan hapse konulmuyor ölüm cezası mahkumiyetini ise kral veriyordu. Devlet özellikle kıtlık gibi afet durumlarında halkla ilgileniyordu. Hz. Yusuf haksız olan mahkûmiyetinden hürriyetine kavuşunca, kral kendisine nasıl bir iyilikte bulunabileceğini sormuş ve onu kendisinden sonra ikinci yetkili olarak tayin etmişti-⁶⁰; Yahudi toplumunun başkanı olan Hz. Musa⁶¹ ve veziri kardeşi Hz. Harun’dan⁶²; cismani ve ruhani lider Hz. Davut⁶³ ve oğlu Süleyman’dan⁶⁴; Hz. Süleyman döneminde yaşayan Seb’e melikesi Belkıs’tan⁶⁵; hem iyi,⁶⁶ hem de kötü⁶⁷ kırallardan bahsetmektedir.

⁵⁰ 49. Hucurât, 10.

⁵¹ 3. ‘Âl-i İmran, 103.

⁵² 8. Enfal, 46.

⁵³ 5. Maide, 38.

⁵⁴ 2. Bakara, 178.

⁵⁵ 5. Maide, 33-34.

⁵⁶ 2. Bakara, 190, 216; 4. Nisa, 71; 8. Enfal, 60.

⁵⁷ 5. Maide, 1.

⁵⁸ 4. Nisa, 59.

⁵⁹ 21. Enbiya, 69; 29. Ankebût, 16; 43. Zuhruf, 26.

⁶⁰ 12. Yusuf, 21-56 76-79.

⁶¹ 40. Mü’minün, 26-53.

⁶² 26. Şuara, 48; 37. Saffât, 114-121.

⁶³ 5. Maide, 78.

⁶⁴ 6. En’am, 84; 21. Enbiya, 78; 27: Neml, 15-16.

⁶⁵ 27. Neml, 23-42.

⁶⁶ 27. Neml, 29-33.

⁶⁷ 18. Kehf, 79; 27. Neml, 33.

6- İnsan Hür Bir Varlıktır

Medeniyetin ve insanlığın ilerlemesi insan düşüncesi-nin davranış ve tasarruflarının gelişmesi ve bireyin ön plana çıkmasının eseridir. Dünyayı değiştiren ve geliştiren düşünce insana önem veren düşüncedir.⁶⁸ İnsanlığın daha yüksek hedeflere ulaşması için insanlar gerçek anlamda bireyler olarak yetiştirilmelidir.⁶⁹ İnsanın yücelmesini engelleyen her oluşum tehlikeli kabul edilmeli ve düzeltilmelidir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri olan hürriyet, insan için en yüksek değer, ilerlemenin ve medeniyetin temel dinamiğidir. O, kişinin yapıcı yeteneklerini gösterebilmesinin temel şartıdır. Ayrıca hürriyet, bireyin saygı görmesinin ötesinde kendi geleceği hakkında karar vermesini de içerir.

İnsan ancak gerçek tabiatını (fitrat) izlediği takdirde hür olabilir. Bu sebeple her insan, kişiliğinin hür ve otonom karakterini gerçekleştirebileceği bir hürriyet alanıyla çevrelenmelidir.⁷⁰ İnsanlık, beşeriyet tarihinin iyiliğe ve hürriyete doğru gelişen hak ve hakikate, hürriyet ve adalete, insan hayatına ve şahsiyetine saygı temelinden hareket eden bir topluma sahip olmak istiyorsa, onu bu hedefe ulaştıracak tedbirleri almalı ve organizasyonları gerçekleştirmelidir.

Bütün kurumların ve faaliyetlerin amacı ve uygulayıcısı insandır. Devlet yönetiminin amacı da onun hak ve özgürlüklerini garanti altına almak olmak olmalıdır. Devlet insan için var olduğunu kabul etmeli ve insan haklarına saygı göstermelidir. Devletin bütün imkan ve hizmetleri, ayırım yapmadan, yönetimi altındaki bütün insanlara eşit olarak götürülmelidir.⁷¹ Otorite, insanı ezmek ve hürriyetini

⁶⁸ 2. Bakara, 30-31; 17. İsrâ, 70; 95. Tîn, 4.

⁶⁹ 21. Enbiya, 105.

⁷⁰ Çağlı, Orhan Münir, "Bir Eser Münasebetiyle Hukuk Mefhumu ve Hukuk İdesine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XXIV/1-4, İstanbul 1959, s. 386.

⁷¹ İslam tarihinin her döneminde Müslümanların hâkimiyeti altındaki coğrafya, başka din mensupları için her zaman cazibe merkezi olmuştur.

sınırlamak için değil,⁷² onu korumak ve hürriyetlerini kullandırmak için fonksiyonel olmalıdır.⁷³

Gelişigüzel bir araya gelen insanlar, devletin insan unsurunu oluşturamazlar. İnsanların paylaştığı değerler olmalıdır ki, bir devlet kurulup yaşatılabilsin.⁷⁴ Devlet de taşıyıcısı olan milletin sahip olduğu ve oluşturduğu değerleri gerçekleştirilmeye çalışmalıdır. Çünkü insan birey olarak sonlu bir varlıktır. Fakat insanlık kendi cinsinde devam etmektedir. İnsan cinsi ise sosyal birlikler ve devlet şeklinde görünüm alanına çıkar⁷⁵ ve kendini devam ettirir.

Bir devlet, halkının varlık şartları ne kadar gelişmiş ise o ölçüde güçlü demektir.⁷⁶ İnsanın ve kurumlarının baskı altında tutan ve onların gelişmesini engelleyen her devlet uzun vadede kendi gücünü zayıflatır.

Bütün toplumsal hareketlerin eksenini olan insana hukuk yönünden hareket imkânı sağlayan, fiil ve davranışlarına hukuksal etkinlik kazandıran hukuki kimliğidir ki, onun bu niteliği “hukuk süjesi” olarak ifade edilir. Hukuk süjesi niteliği onun en önemli özelliklerindedir. Hukuk, özgür insanı hukukî bir varlık kabul edip özne haklar ve sorumluluklar ile donatarak, ona bireysel ilişkilerinde hareket yeteneği kazandırır. Çünkü kişilik amaçtır. İnsan, bedenî ve ruhî bir varlık olduğu için değil, hukukî düzende kendisi amaç olduğu için kişidir ve hukuk süjesi sayılmıştır.

Çünkü onlar kendi değerlerini bu coğrafyada korkusuzca gerçekleştirmişlerdir. Müslümanların hâkimiyeti altındaki bir çok yerleşim yerinde farklı din mensuplarına ait dinî mabetlerin varlığı, bu durumun bir göstergesidir.

⁷² Mesela Kur’ân-ı Kerim’de toplumu sınıflara ayırmak ve insanlar arasında sınıf farkı gözetmek despot bir yönetim tarzı olarak gösterilmektedir (28. Kasas, 4).

⁷³ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târih’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, Kahire 1967, III, 210; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihu’l-Hulefâ*, Beyrut, tarihsiz, s. 77.

⁷⁴ Başgil, Ali Fuad, *Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul 1960, I,297

⁷⁵ Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji*, s. 234.

⁷⁶ Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji*, s. 233.

Hukuk süjesi kavramının karşısı nesne (obje, şey), hukukun konusu olan her şeydir. Nesne ile süje arasındaki fark, nesnenin yani hukuk konularının ve özellikle eşyanın statik bir karakterde olduğu, buna karşılık hukuk süjesi kavramının sürekli ve dinamik bir canlılığı ifade ettiğidir. Bu nedenle hukuk konusu her zaman bir araç, hukuk süjesi özellikle dinamik olarak insan, bizzat amaçtır.⁷⁷

Amaç taşıyan insanın bir başkası için araç olması düşünülemez.⁷⁸ Herkese toplumun etkin ve sorumlu bir üyesi olma imkânı sağlanmalıdır. Çünkü hayata karşı ilgisini yitirmiş bir insanın iyiliğı seçmesi ve insanlığa katkı sağlaması imkânsızdır.⁷⁹ İnsanın bir başka insan veya toplum tarafından amacından saptırılması zulümdür.⁸⁰ Bu şekilde insanın araç düzeyine indirilerek bir başka insan için tahsisi yani insanın sömürülmesi, yaratılış gayesine aykırıdır.⁸¹ Gayesini kavrayan insan, doğal olarak bütün hayatını olduğı gibi, devleti de gayesi yönünde düzenleyecektir. İnsanın amaç oluşunun anlamı, devlet'in araç olmasıdır.⁸² Başka bir ifadeyle devlet, insanların amaçları doğrultusunda fonksiyonel olmalıdır. Devlet de bu yönde insanlar arasında her türlü sömürüyü önlemek, zulmü yok etmek ve adaleti tesis etmek ve bireyin mutluluğunu sağlamakla yükümlüdür.

Birey haklarını ihlal etmek, onu kendi yargısının aksi yönünde davranmaya zorlamak⁸³ veya değerini kamulaştırmak demektir. Bunu yapmanın yolu fiziksel zor kullanmaktır. Bu açıdan insan haklarının suçlular ve siyasal yönetim

⁷⁷ İzveren, Adil, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1988, s. 116-117.

⁷⁸ 5. Maide, 104; 7. A'raf, 28,36; 9. tevbe, 24.

⁷⁹ Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, Ankara 1993, s. 37.

⁸⁰ 4. Nisa, 167; 9. Tevbe, 9; 16. Nahl, 88.

⁸¹ Kur'an-ı Kerim başka insanlar için araç düzeyine inen insanlara 'fasık' sıfatını vermektedir (43. Zuhruf, 54).

⁸² Işıktaç, Hukuk Felsefesi, s. 45.

⁸³ İslami literatürde, Allah'a inanmadığı halde inanmış gibi görünen, mü-nafık kavramıyla tanımlanmaktadır. Ancak daha geniş anlamıyla bu kavram, her konuda kendi yargısının aksi yönünde davrananları da kapsamaktadır.

olmak üzere, potansiyel iki ihlalcisi vardır.⁸⁴ O halde birey, devletten iki şey talep eder; fiziksel zora karşı varlığının korunması (güvenlik) ve toplumda kendisini kendisi olarak gerçekleştirilmesinin sağlanması (hürriyet). Bu açıdan devlet kendisini oluşturan bireylerin doğal haklarını korumak ve onlara uygun hareket etmek zorundadır. Başka bir deyişle, devletin sahip olduğu üstün otoritenin sınırını, bireylerin tabii hakları belirlemelidir.⁸⁵ Bireysel hakların tanınması, insanî ilişkilerde fizikî zorun yasaklanmasıyla mümkündür. Haklar zor aracılığıyla ihlal edilirler. O halde devlet insanları fizikî zordan korumalıdır. Bu da zoru zor kullananlara karşı caydırıcı bir güç olarak kullanmakla mümkündür.

7- İnsan İdealler ve Değerlere Sahip Olan Bir Varlıktır

İnsan idealler, değerler tasarlayan, üreten ve kendini de bu değerlerle bağlı gören bir varlıktır. İnsanı sadece maddi boyutuyla ve maddi ihtiyaçlarıyla değerlendirmek onu anlamamak ve küçümsemek demektir. Değerler ideal bir varlık olan insanın zihniyet dünyasını oluşturan ve yapıp etmelerini yönlendiren temel dinamiklerdir.⁸⁶ Değerler genellikle aşkın alana ait olsalar da reel dünyada gerçekleşirler. Faaliyetlerine değer atfetmeyen bir insanın hayatını anlamlandırması imkânsızdır. İnsan, değer taşıyan bir varlıktır. Ancak o, değer olarak hem iyi hem de kötü olabilen⁸⁷ zıt eğilimlere sahiptir.⁸⁸ Onda hem hak ve adalet hem de haksızlık ve ada-

⁸⁴ Rand, Ayn, "İnsan(ın hakları)", *Sosyal ve Siyasal Teori*, Derleyen: Attila Yayla, İstanbul 1993, s. 259.

⁸⁵ Okandan, Recai Galip, *Amme Hukukunda Auto Limitation Nazariyesi*, İstanbul 1937, s. 4.

⁸⁶ İnsan hayatının anlamlı ve düzenli olması değer, bilgi, hukuk, siyaset, eğitim, sağlık, savunma gibi bazı temel kurum ve dinamiklerin hiyerarşik bir düzende faal olmasına bağlıdır. Önce değer, sonra değer kontrol ettiği bilgi, bilginin kontrol ettiği hukuk, hukukun kontrol ettiği siyaset, sonra da siyasetin yönlendirdiği eğitim, ekonomi vb. kurumlar gelir. Tersine olursa yani ekonomi kendi siyasetini, siyaset kendi hukukunu, hukuk kendi bilgisini, bilgi de kendi değerini üretirse yaşamak düzensiz ve anlamsız bir hal alır.

⁸⁷ 17. İsrâ, 11; 95. Tîn, 4-5.

⁸⁸ Hayvan hayır şer bilgisine göre değil, içgüdülerine göre hareket eden bir

letsizlik duygusu vardır.⁸⁹ Ondaki bu çift boyutlardan hangisinin belirleyici ve üstün olacağı önceden belli değildir. Ahlak ise bu konuda her zaman önleyici bir güç olamamaktadır. Bu yüzden devlet sahibi olmak onun varlık şartlarından dır.⁹⁰

İnsan bu disharmonik durumunu dizginleyebilmek için hukuk sistemine dayanan bir devlet kurmak zorunda kalmıştır. Çünkü o, ancak hukuk ve devlet sayesinde varlığının sürekliliğini sağlama imkânına sahiptir.⁹¹ Bu nedenle ahlakın yerine geçecek bir oluşum gerekmektedir.⁹² O da hukuk ve devlet yönetimidir. Hukuk ve devlet, insan ilişkilerini düzenlemek için ahlakın ve değer duygusunun yerine geçer.⁹³ Hukuk ve devlet insanlar arası ilişkilerin ve insan-toplum ilişkilerinin bir sonucudur. Hukuk, çatışan iki taraf arasında üçüncü bir şahsiyeti temsil eder. Hukuk ve devlet

varlıktır. İnsan ise ancak hayır ve şerri bilen bir varlık haline geldiği zaman insan olur. Bunu dikkate almadığı zaman ise hayvanlardan daha çok olumsuzluklara sebep olan bir varlık haline gelir (95. Tin, 1-4).

⁸⁹ 14. İbrahim, 34; 33. Ahzâb, 72.

⁹⁰ Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan*, s. 6; *Felsefi Antropoloji*, s. 4, 231.

⁹¹ Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan*, s. 155; *Felsefi Antropoloji*, s. 4, 231.

⁹² Ahlak ve hukuk insana ilişkin ve insana yönelik aynı ilkeyi –mutluluk-amaçlayan iki temel değerdir. Bu iki değer birbirisiyle uyumlu ve çelişik olmamaları mantıkî bir zorunluluktur. Çünkü vicdanın kabul ettiği ve istediği bir davranışın dışı yansımaları kontrol eden hukuk tarafından yasaklanmaması gerekir. Böyle olmakla beraber ahlak ve hukuk özellikle fiili açıdan aynı şeyler değildir; ahlakın esası namuslu, hukukun esası ise adaletli olmaktır. Ahlak kişinin vicdanına ilişkin olup iç dünyanın düzenini ve dinginliğini sağlamaya yönelirken, bununla beraber hukuk, başkalarıyla olan ilişkileri düzenleme, bir arada yaşamayı –ortak hayattan doğacak uyumsuzlukları önlemeyi- sağlayacak kuralları kurmaya yöneliktir. Bu nedenle hukuki yükümlülüklerle uymanın zorla –devlet gücü- sağlanması söz konusu iken vicdan alanında meydana gelen her şey zorlamanın dışındadır. Ahlak alanında kişinin kendi kendisi ile karşılaşması söz konusu iken hukuk, bir başkasına karşı yapılacak yükümlülüğü deyimlemektedir (bkz: Killoğlu, İsmail, *Ahlak Hukuk İlişkisi*, İstanbul 1988, s. 341-380). Ahlakta ferdi inşa öne çıkarken hukuk alanında toplumsal inşa öne çıkmaktadır. Bütün bunlara rağmen fonksiyonel açıdan ahlak ve hukuk birbirini destekleyen ve tamamlayan iki değerdir. Hukukun pratiğinin başarısı ve içselleştirilmesi büyük ölçüde onu destekleyen bir ahlak sisteminin varlığına bağlıdır.

⁹³ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 4; *Felsefeye Giriş*, s. 277.

olmaksızın insan varlığını koruyamaz, sürdüremez ve sosyal olamaz. Zira hayat, tarihi bir varlık olan, belli bir kültür dokusuna bağlı bulunan insanın tabiatına uygun bir hukuki yapılanmayı gerektirir.⁹⁴

Değerler, amaç ve araç değerler olmak üzere iki grupta toplanır. Araç değerler grubuna her türlü maddi tutkular, güç ve iktidar faktörleri ile vital vb. değerler girerken, amaç değerler grubuna ise sevgi, saygı, adalet ve hak duygusu, dürüstlük, inanç şeref ve benzeri değerler girer.⁹⁵ Amaç değerler tarih boyunca insanlığın inanıp benimsediği, yüceltip kutsallaştırdığı din, hukuk, aile, ahlak kavramları etrafında oluşan değerler ile halkı millet yapan ve tarih içerisinde ona kimlik kazandıran kültürel değerlerdir. Zaman akışı içinde bu sabit derlere ait bazı motifler değişse de öz itibariyle kendileri değişmezler. Araç değerler ise amaç değerleri elde etmek ve onları koruyabilmek için zaman ve zemine göre değişerek yerlerini yeni değerlere bırakan geçici değerlerdir.⁹⁶

Faaliyetlerinde sadece araç değerlerin etkili olması durumunda insanın hür bir şekilde hareket etme imkânı büyük ölçüde ortadan kalkar. Çünkü bu durumda insan davranışları genellikle tutkuların baskısı altında gerçekleşir. Tutkular, onu içinde bulunduğu şartlara göre davranmaya zorlar. Amaç değerler tarafından yönlendirilen insan faaliyetlerinde ise durum bu şekilde değildir. Bu değerlerin kontrolündeki insan davranışları hürdür. Çünkü davranışlar, içinde bulunulan şartlara göre değil büyük ölçüde amaç değerler tarafından yönlendirilir.⁹⁷

Davranışlarında yüksek değerlerin belirleyici olması durumunda insanın hürriyeti artar, araç değerlerin belirle-

⁹⁴ Fitrat ve hukukun gayesi hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Aşur, Muhammed b. Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çeviren: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988, s. 89-95.

⁹⁵ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 118-119; *Felsefeye Giriş*, s. 198.

⁹⁶ Kaya, Mahmut, "Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İstanbul 1991, 2-3.

⁹⁷ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 163.

mesi durumunda ise azalır. Ancak araç değerler de ihmal edilmemeli, dikkate alınmalıdır. Çünkü ölçülü bir hayat bu iki değer grubuna dayanır. Bunun için de araç değerler korunmalı ve gerçekleştirilmelidir. Ancak eğer insan hür olmak istiyorsa amaç değerlerin, araç değerleri belirlemesi ve kontrol etmesi gerekir. Tersine bir durum insan hürriyetini büyük ölçüde kısar veya ortadan kaldırır.⁹⁸

İnsanın disharmonik bir varlık olması onun davranışlarının hangi değer grubunun yönlendirmesi altına gireceğini önceden belirleyememektedir. Bu sebeple hukuk veya devlet, düzen fonksiyonunu gerçekleştirmek için değer duygusunun yerine geçmelidir.⁹⁹ Ancak her hukuk sisteminin veya devlet düzeninin hak, adalet, hürriyet, saygı ve sevgi gibi yüksek değerlere dayanması ve bunları gerçekleştirmeye çalışması gerekir.

İslam Dini'nin temel kaynaklarında, özellikle Kur'an-ı Kerim'de hukuk sistemi veya devlet düzeninin esas alması gereken amaç değerlere önemli atıflar yapılmaktadır. Şüphesiz değerler hiyerarşisinde Kur'an'da en yüksek değer, tevhit ilkesidir.¹⁰⁰ İnsanla ilgili bütün siyasetin başarısı, insanların vicdanından ve bilincinden kaynaklanan tevhit ilkesine bağlıdır. Hz. Peygamber'in bi'set'ten önceki dönemde farkında olduğu en önemli problem, bölünmüşlük olmuştur. Bu kadar çok sayıda tanrı olmamalıydı, böyle bir dinî bölünmüşlüğün sonucu olarak böylesine parçalanmış ve dağılmış bir toplum kabul edilemezdi. Şahadet getirmek sadece Allah'ın birliğini tasdik etmeyi değil, insanların da ontolojik birliğini kabul etmeyi gerektirir.¹⁰¹ Kur'an kişisel fikir ve görüşlerin ifade aracı olan gruplaşmaları yasaklamasa da¹⁰² birlikteliği

⁹⁸ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 104.

⁹⁹ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 4.

¹⁰⁰ 2. Bakara, 163, 165, 255; 3. Âli İmran, 2, 5, 6, 180; 112. İhlas, 1-4.

¹⁰¹ Kur'an-ı Kerim'de insanın topraktan yaratıldığına sık sık atıfta bulunmaktadır (3. Âli İmrân, 59; 4. Nisa, 1; 6. En'am, 2,98; 7. A'raf, 189; 15. Hicr, 26; 18. Kehf, 37; 22. Hac, 5; 49. Hucurat, 10).

¹⁰² 3. Âli İmran, 159; 42. Şûrâ, 36-38.

bozacak katı hizipçiliği uygun görmez.¹⁰³ Siyasi gruplaşmalar toplumu bölmeyi hedef almayı birbirleriyle istişarede buldukları sürece, faydaya hizmet ederler. Çevresel değerler üzerinde çatışma ve farklılık toplumda temel bölünmelere giden çözümlere yol açmaz. Ancak çatışma, değer ilişkilerinin temelini sorguluyorsa ve temel değerlere saldırıyorsa olumsuz işlev görür. Dolayısıyla hukuk sistemi veya devlet düzeni toplum ve devlet birliğini bozacak oluşumlara karşı caydırıcı önlemler almalıdır. Mesela Kurân-ı Kerim’de en şiddetli cezaların devlete karşı isyan girişiminde bulunanlara uygulanacağı¹⁰⁴ bu durumun açık bir örneğini göstermektedir.

Kurân-ı Kerim’de en çok dikkati çeken yüksek değerlerden biri de insanın seçilmiş, üstün bir varlık olmasıdır.¹⁰⁵ Onun bu yüksek konumu her şeyden önce ilahi bir öz taşımış olmasından ve meleklerin secdesine mazhar olmasındandır.¹⁰⁶ Ayrıca Kurân-ı Kerim’deki emir ve yasaklara çerçevesinde oluşturulan İslam hukuk literatüründeki pek çok hüküm, insan değerinin ve şahsiyetinin üç boyutunu (maddî, manevî ve ekonomik) korumayı amaçlamaktadır.¹⁰⁷

Adalet Kurân-ı Kerim’de insanın bütün davranışlarında esas olması gereken yüksek bir değer¹⁰⁸ olarak nitelendirilmektedir. Kur’ân-ı Kerim tüm insanların birbirine karşı adil olmalarını istemektedir.¹⁰⁹

Kur’ân-ı Kerim’de tevhid ve sosyal adalet aynı paranın iki yüzü gibidir. Her biri diğerini içine almaktadır. Sosyal politikaların tekniğinde tevhit ilkesi en önemli hareket noktasıdır. Kur’an’ı Kerim’in servetin dağılımı hakkındaki emirleri

¹⁰³ 2. Bakara, 191, 193, 217.

¹⁰⁴ 5. Maide, 33.

¹⁰⁵ 2. Bakara, 30-34; 17. İsrâ, 70; 95. Tin, 94.

¹⁰⁶ 2. Bakara, 30-34; 17. İsrâ, 70; 38. Sad, 72; 95. Tin, 1-4.

¹⁰⁷ Mesela insan öldürme, yaralama, iftira, zina, başkasının malını haksız yere yeme vb. ile ilgili pek çok hüküm bildiren ayet bulunmaktadır (2. Bakara, 108, 178; 4. Nisa, 29; 5. Maide, 33, 38, 45; 24. Nur, 2, 4)

¹⁰⁸ 4. Nisa, 58, 135; 5. Maide, 8; 6. En’am, 117; 7. A’raf, 29; 16. Nahl, 90.

¹⁰⁹ 2. Bakara, 282; 4. Nisa, 58, 127; 7. A’raf, 29; 16. Nahl, 90; 42. Şûrâ, 17.

iki prensibe dayandırılabilir: Birinci prensip, gerek sermaye gerekse emek sahasında kimsenin kendi istihsal gücü ve kudretinden yani modern anlamda sahip olduğu faktörlerin verimliliğinden, daha çok veya daha az almaması gerekir. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda verdiklerinden daha çok alanları tehdit etmektedir.¹¹⁰ İkincisi; “servetin belli odaklarda toplanmaması” prensibidir. Bu prensip Kur'ân-ı Kerîm'de: “Tâ ki mallar yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın”¹¹¹ şeklinde ifade edilmiştir. Ekonomik kaynakların hem ülke içi hem de uluslar arası alanda adaletsiz bir şekilde dağıtımı günümüzde ülke içi ve uluslar arası barışı tehdit eden en önemli etkenlerden biridir. Yoksulluk denizinde zenginlik adalarının oluşmasına izin veren ve bu konuda duyarsız kalan ulus içi ve uluslar arası hukuki ve ekonomik yapılanmalar, dünya barışını tehdit eden terör ve huzursuzluk ortamının doğmasının en önemli nedenleridir.

Kur'ân-ı Kerîm, insan faaliyetlerinin gerçekleşmesinde araç değerlere de önem vermektedir. Biyopsişik bir varlık olan insan için elbette araç değerler de çekicidir.¹¹² Ancak araç değerlerin bir ölçü ve dengede tutulması gerçekleşmelerinin yüksek değerlerin kontrolü ve yönetimi altına alınması esas olmalıdır.¹¹³

Sonuç

Herhangi bir varlık hakkında düzenlemeler yaparken öncelikle onun tabii özellikleri dikkate alınmalıdır. Özellikle yaratılış itibarıyla diğer bütün canlılardan farklı olan insanla ilgili hukukî düzenlemelerde onun antropolojik özelliklerinin bilinmesi ve göz önüne alınması oldukça önemlidir.

Fıkıhın birinci derecede kaynağı/delili olan Kur'ân'-Kerîm'de insanın antropolojik özelliklerine pek çok atıf yapılmaktadır. Kur'ân'-Kerîm'de insanın bu antropolojik özellikleri açıkça görülmektedir.

¹¹⁰ 2. Bakara, 188; 11. Hüd, 85; 26. Şuarâ, 183; 83. Mutaffifin, 1-4.

¹¹¹ 59. Haşr, 7

¹¹² 3. Ali İmran, 14; 75. Kıyamet, 20, 21.

¹¹³ 2. Bakara, 60, 168, 172; 5. Maide, 88; 28. Kasas, 77.

İnsan çalışan bir varlıktır. Çalışmasının düzenli bir süreklilik kazanması hukukun kontrolü altında bir devletin varlığına bağlıdır.

İnsan zamanın bütün boyutlarına –geçmiş, şimdi, gelecek- aynı anda nüfuz eden ve onları birlikte değerlendiren tarihî bir varlıktır. İnsan hayatında siyasal ve sosyal, radikal kırılma ve kopmalar olamaması için geçmiş ve gelecek bağlamında sürekliliği sağlayan hukuk ve devlet düzenine ihtiyaç vardır.

Ebedilik özlemi insanın en önemli özelliklerindedir. Bu özlem insanda din duygusu tarafından tatmin edilmektedir. Ruhun ölmezliğine ve ahrete olan inanç bu dünya hayatında insan davranışlarının hukuka uygunluğu ve disipline edilmesi açısından önemli bir motivasyondur.

İnsan hayatının geçmiş-gelecek bağlamında sürekliliği tek bir bireyin şahsında mümkün değildir. Bu süreklilik ancak insanın kural koyma, kurum oluşturma ve devlet kurma özellikleriyle sağlanır. Çünkü bunlar insanlar arasındaki ilişkileri düzenlerler ve bir insan ömrünü aşan sürekliliğe sahiptirler.

İnsan için en yüksek değerlerden biri olan hürriyet, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerindedir. İnsan bu özelliği sayesinde hiçbir etki ve tahakküm altında kalmadan fiillerini gerçekleştirir ve kendi geleceği hakkında karar verir. Bu özelliği sayesinde insan hem hukukun öznesi hem de konusudur.

İnsan değer oluşturan ve değerlere sahip olan bir varlıktır. İnsan şahsiyeti ve zihniyeti sahip olduğu değerler etrafında şekillenir. Sahip olduğu değerler bütünlüğü içerisinde kendisiyle uyumlu ve tutarlı olan insan, şüphesiz dış dünya ile de uyumludur. Böyle bir insan dikey ve yatay bütün ilişkilerinde ve oluşturacağı bütün kurumlarda –başta hukuk ve devlet- esas alacağı değerlere sahiptir. Temelde aşkın alandan gelen değerler reel dünyada gerçekleştirirler ve insana yön ve istikamet verirler.

Kur'ân-ı Kerîm'de de vurgulanani insanın antropolojik özelliklerinin dikkate alınmasıyla yapılacak hukukî düzenlemelerde insan, üzerinde bir baskı ve ağırılık hissetmeden ve kendi fitratına uygun bir hayat serüveni sergileyecektir.

KUR'AN'IN BEDENSEL ENGELLİLERE YAKLAŞIMI*

Münir TEZCAN**

Özet

Her an her insanın başına gelebilecek olan engellilik olgusu, insanlık tarihi boyunca hep var olmuştur. İster insanların kendi ihmal ve kusurları sonucunda ortaya çıksın ister insan iradesi dışında gelişen bir nedenle oluşsun engellilik, insan aklını hep meşgul etmiştir. İnsan aklının sınırlarını zorlayan bu durumu, anlama ve anlamlandırmada tarihten günümüze olumlu yönde mesafeler alınmıştır. Bugün gelinen noktada engellilik, insan hakları gündeminin en önemli konulardan birisi olmuştur. Ayrıca son dönemlerde engelli nüfusundaki artış, bu olguyu birçok insanı ilgilendiren kritik bir sorun haline getirmiştir.

İnsanı ve onun davranışlarını merkez alan Kur'an'ın böylesi kritik öneme sahip bir mevzuda neler söylediği, bu durumu anlamlandırmaya çalışan herkes için merak konusudur. Bu araştırmada İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın engelliliği nasıl değerlendirdiğini tespit etmeyi hedefledik. Görme engelli, işitme engelli, konuşma engelli, ortopedik engelli gibi fiziksel yetersizliği ifade eden kavramların Kur'an'daki referanslarını araştırdık. Her ne sebeple ve her ne şekilde olursa olsun her türlü ayrımcılığı reddeden Kur'an, engelliliklerinden dolayı toplum içinde dezavantajlı bir durumda olan bireylere ayrımcılık yapılmasını şiddetle eleştirmiştir. Ayrıca Kur'an; engelliliğin oluşturduğu olumsuzlukların ortadan kaldırılarak haklarının korunması ve engellilerin statülerinin düzeltilmesi/geliştirilmesi sorumluluğunu topluma yüklemiştir.

* Bu makale 2006 yılında KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler ABD'nda kabul edilen "Kur'anın Engellilere Yaklaşımı ve İslam'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylıklar" konulu Yüksek Lisans Tezi'nden özet olarak hazırlanmıştır.

** Kahramanmaraş Merkez Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

Anahtar kelimeler: Kur'an, Engelliler, Görme Engelli, İşitme Engelli, Konuşma Engelli, Ortopedik Engelli.

Qur'an's Approach Disabilities

Abstract

The fact of disability which any human being can face has existed throughout the history. No matter whether it is the result of humans' negligence or it appears spontaneously, disability has engaged people's mind. A significant progress has been made in understanding and construing this situation which forces human's mind. Today, disability is one of the most important issues of human rights agenda. Besides, the increase in the number of the disabled people made this fact a crucial problem which concerns many people.

Qur'an's point of view and its approach draws attention of any people who tries to construe such an important issue. In this research, we aimed to determine how Qur'an, which is the basis of Islam, evaluates the disability. We researched the references of psychical inadequacy and disabilities like deaf, blind, dumb or orthopedic etc. Qur'an, which rejects any kind of discrimination for any reason in any way, vehemently criticizes the discrimination and distinction towards the individuals who are disabled. Besides, Qur'an gives the public the responsibility of eliminating disadvantages of disability, reserving their rights and improving their status.

Keywords: Qur'an, disabled, blind, deaf, dumb, orthopedically disabled.

Giriş

İnsan, yeryüzündeki yaşam serüveninde istenmedik ve beklenmedik çeşitli durumlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumlardan biri olan engellilik olgusu da insanın hayatı boyunca hep karşılaştığı bir gerçektir. Bir başka ifade ile engellilik durumu ve engelli bireyin varlığı insanlık tarihi kadar eskidir. (Özsoy, vd., 1997: 11)

İnsanlık tarihi boyunca anlamlandırılmaya çalışılan bu olgu bir dönem bu durumu yaşayan bireye ve ailesine Tanrının bir cezası olarak algılanmıştır. Bundan dolayı onlara yardım etmek Tanrının öfkesini kendi üzerine çekmek olarak değerlendirilmiştir. Bazı dönemlerde engellileri öldürme veya ölüme terk etme suretiyle, onlardan kurtulma çareleri aranmıştır. Kimi zaman da hor görülüp kötü işlerde kullanılmışlar ve ayrı koloniler halinde yaşamaya zorlanmışlardır; ancak Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinler engellilere karşı bu insanlık dışı tutumları değiştirmiştir. Onların da insan olduğu, insanca yaşama haklarının bulunduğu görüşü hem bilimsel gelişmeler hem de ilâhî dinlerin öğretileri vesilesi ile yaygınlaşmıştır (Özsoy, vd., 1997: 12).

Günümüzde ise engellilik öncelik kazanmış bir konu olmuştur. Zira tarihî süreç içinde kimi kavram ve konular önem ve öncelik kazanmaktadır. Demokrasi, insan hakları, özgürlük gibi kavramlarda son zamanlarda önem ve öncelik kazanan kavramlardır; ayrıca demokrasiye, insan haklarına, özgürlüklere ve sağlıklı çevreye sahip olmanın yanında, fiziksel ve sosyal yetersizliği olanlara sağlanan imkânlar bir ülkede insan ve toplum mutluluğunun ne ölçüde sağlandığının birer göstergeleri olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda bunlar kalkınmışlığın ve çağdaşlaşmanın da işaretidirler.

Diğer taraftan dünya genelinde 500 milyon engellinin bulunduğu ve bu nüfusun yaklaşık üçte ikisinin gelişmekte olan ülkelerde yaşadığı tahmin edilmektedir (Özida,

20.04.06, <http://www.ozida.gov.tr>). Ülkemizde ise yapılan özürülüler araştırmasına göre bu oran % 12.29 olarak belirlenmiştir (DİE, 2004: 5). Bu da toplam nüfus düşünöldüğünde yaklaşık 8.5 milyon engelli insanın ölkemizde yaşadığı anlamına gelmektedir. Hem dünyanın diğere ölkelerinde hem de ölkemizde yaşayan bu kadar engelli insanın olması savaş, terör, trafik ve iş kazaları, açlık, kötü yaşam koşulları gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bunların yanında deprem, sel gibi tabii olaylara insanların hazırlıksız yakalanmaları da engelliğın nedenleri arasında sayılabilir; ancak sebep ne olursa olsun ya da dünyanın neresinde bulunuyorsa bulunsun engellilik olgusu ile karşı karşıya kalan birey yaşadığı toplum içinde çeşitli sosyal ve fiziksel yetersizliklerden dolayı sınırlılıklarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu ise meseleyi temel hak ve özgürlükler boyutuna taşımaktadır.

Bu makalede amacımız, temelde bir insan hakkı kapsamında değeriendirilen böylesi önemli bir konuda ilâhî kitabın yaklaşımını belirlemektir. Kur'an, yaşamsal olanaklardan sağlıklı insanlar kadar yararlanamayan engellilerden söz etmekte midir, ediyorsa ne şekilde söz etmektedir? Hangi tür engel gruplarına yer vermektedir? Bu tür soruların cevabını aradığımız bu çalışmamızın hem bu olumsuz durumla karşılaşan bireyin ve ailesinin yaşadıklarını anlamlandırmasında hem de içinde yaşadıkları toplumun onlara karşı nasıl bir yaklaşım içinde olmaları gerektiğinin öğrenilmesinde büyük fayda sağlayacaktır.

Kur'an'da Bedensel Engelliler

Temelde bir insan hakları meselesi olan engelliler konusu, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi", "Çocuk Hakları Sözleşmesi", "Özürülü Hakları Bildirgesi", "Uluslararası Çalışma Örgütü Sözleşmesi", "Özürülülerin Fırsat Eşitliği Konusunda Standart Kurallar" gibi çeşitli uluslararası sözleşmelerle güvence altına alınmıştır. Engellilere yönelik Anaya-

samızın 61. Maddesi de “Devlet, sakatların korunmalarını, toplum hayatına intibaklarını sağlayıcı tedbirleri alır.” diyerek bu hizmeti güvence altına almıştır. Bunların sağlanması özürllüer için bir hak, devlet için bir görevdir. Milletlerarası mevzuat ve milli düzeyde anayasamıza dayanılarak çıkartılan kanun, tüzük ve yönetmeliklerle özürllüerinin hayatını kolaylaştırıcı düzenlemelere gidilmiştir.

Dünya genelinde ve Türkiye’de bu tür düzenlemeler yapılırken konunun son ilâhî mesaj olan Kur’an’da nasıl ele alındığı da ilgili çevrelerce merak konusudur. Son dönemlerde hem dünyada hem de Türkiye’de gündeme gelen ve kritik bir öneme sahip olan engelliler konusunda Kur’an’ın nasıl bir yaklaşım ortaya koyduğuna geçmeden, Kur’an’ın genel olarak insana bakışına temas etmek asıl konuya temel teşkil etmesi bakımından önemlidir.

1. Kur’an’ın Genel Olarak İnsana Bakışı

Kur’an; insanı, yaratılmış varlıkların en değerlisi, en şerefli (İsra 17/70), en üstün ve en mükemmeli (Tin 95/4) olarak takdim etmektedir. Bu değer, şeref ve üstünlüğün nedenini onun; akıl (Bakara 2/44,76; Al-i İmrân 3/65; En’âm 6/32; A’râf 7/169; Yunus 10/16), fikir (Bakara 2/164, 242; Al-i İmran 3/118; En’âm 6/151; Nur 24/61; Ra’d 13/3-4), ve irade ile donatılmasına bağlamaktadır. Ayrıca okuma, yazma, öğrenme, konuşma, düşünme ve anlama yetenekleri de onu diğer yaratılmışlardan üstün konuma getirmiştir. İnsanın iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilecek yeteneğe sahip olması (Şems 91/7-8), ilâhî sorumluluğu yüklenmesi (Ahzab 33/72), yeryüzünde halife yapılması (Bakara 2/30) ve ilâhî tekliflere muhatap kılınması bu değer ve şerefın ona verilmesinin diğer sebepleridir (Vehbi, 1969: VIII, 3028). Allah’ın insanı yeryüzüne vekili (halife) olarak göndermesi bir anlamda onun üstün değerini ortaya koymaktadır (Gölcük, 1996: 13). İnsanın bu üstünlüğü onun

maddî ve fiziksel yapısı ile değil, manevî ve ruhsal yapısı ile ilgilidir (Yazır, tsz: VII, 5937). Bu noktada insanların bedensel ve zihinsel açıdan sağlıklı veya engelli oluşları Allah için hiç önemli değildir. Her insan, insan olması sebebiyle değerlidir ve saygındır. Kur'an'a göre önemli olan ruhun ve kalbin yetkinliği ile kişilik, karakter ve davranışların gelişmişliğidir (Karagöz, 2003:5-39).

Kur'an'da insanın üç noktada değerine işaret edilmiştir. Birincisi, en kapsamlı, en genel ve en devamlısı yaratılıştan insan olması nedeniyle tanınan üstünlüktür. Bu üstünlüğün kazanılması için herhangi bir karşılık, bedel ödenmez. O ilahî bir bağıştır. İnsan olan herkes, doğuştan bu üstünlüğe sahiptir (Draz, 1983: 45).

İnsanın ikinci üstünlüğü ise bütün nimetlerin kendisinin emrine verilmesidir. Bu da insana doğuştan tanınmış genel bir üstünlüktür. Her insan için geçerlidir.

İnsanın üçüncü olarak diğer bir üstünlüğü de kişisel tercih ve çalışmalarıyla elde ettiği üstünlüğüdür. İlahî mesaj olumlu yanıt vermesi sonucunda elde ettiği üstünlüktür ki bu kişiden kişiye farklılık göstermektedir. (Draz, 1983: 49).

2. Kur'an'da Engelliler

Engellileri ifade etmek için günümüzde sıkça kullanılan “*özürlü*” kavramı Kur'an'da bugünkü kapsayıcı anlamıyla yer almamaktadır. Ancak “*özür*” anlamına gelen “*uzr*” sözcüğü değişik türevleri ile on iki ayette geçmektedir (Abdülbâkî, 1982: 455). (Bkz.: Kehf, 18/76, Mürselât, 77/6, A'râf, 7/164, Gâfir, 40/52, Kıyâme, 75/15, Tevbe, 9/66, 94; Tahrîm, 66/7; Mürselât, 77/36; Tevbe, 9/90). Ayetlerde kullanılan ve “*uzr*” sözcüğünden türemiş kelimelerin doğrudan bugün kullandığımız ve konumuz olan “*engelli*”, “*özürlü*” kavramını kapsamadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca günümüzde Arapçada engelliler için kullanılan

“*muavvik*” kelimesi de Kur’an’da çoğul formunda bir ayette geçmektedir. (Ahzab 33/18) Ancak söz konusu ayet incelendiğinde sözcüğün bugünkü anlamda kullanılmadığı görülmektedir. Buradan hareketle Kur’an’da doğrudan doğruya “*engelli*” anlamına gelen bir kelimenin kullanılmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Kur’an’da görme, işitme, konuşma, ortopedik ve zihinsel engelliler ile hastalardan söz edilmektedir. Ayetlerde sözü edilen bedensel engellilikler ve hastalıklar; onurlandırma, dinî ruhsat bildirme, tedavi olma, Allah’a dua etme, Allah’ın hastalıklara şifa vermesi ve insanın nankörlüğü ve genel karakterini beyan etmek için kullanılmaktadır. Ancak bu kavramların yer aldığı ayetlerin çoğu fiziksel anlamda değil, mecazî/manevî anlamdadır. Fiziksel anlamda engellilik ve hastalıktan söz eden ayetlerin sayısı çok azdır. Zira Kur’an fiziksel engelliliği insan için bir eksiklik olarak görmemektedir. “(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur” (Hacc 22/46), anlamındaki ayette olduğu gibi Kur’an’a göre gerçek görme engellilik fiziksel anlamda eşyaları görememek değil, manevî anlamda peygamberin getirdiği hakikatleri görememektir. Bu bakış açısıyla Kur’an, engelliliğe farklı bir yorum, alternatif bir tanımlama getirmektedir.

2.1. Fiziksel Anlamda Engelliler

Kur’an, fiziksel yetersizlikler ve engelliliklerden çok az söz etmektedir. Kur’an her ne zaman engellilikten söz etse bununla genelde mecazî/manevî bir anlamı kastetmektedir. Aslında Kur’an bu mecazî/manevî tanımlamayla bir istisna sunmaktadır. Onun hem fiziksel hem manevî engelliliğe bakışı bu benzetmeyi yaptığı yerdedir. Zira Kur’an, “Gözler kör olmaz; ancak göğüsler içindeki kalpler kör olur” (Hacc 22/46), ayetinde ifade edildiği üzere fiziksel yetersizlikleri bir eksiklik olarak görmemektedir. Bununla birlikte Kur’an’daki az sayı-

daki fiziksel engellilerden söz eden ayetlerden Kur'an'ın konuya yaklaşımını kavramak mümkündür. Kur'an fiziksel anlamda görme, işitme, konuşma, ortopedik ve zihinsel engellilikten söz etmektedir.

Bedensel engellilikten daha ağır bir engel olan zihinsel engellilik makalemizin kapsamı dışındadır. İnsanın sahip olduğu en değerli nimet, akıl ve düşünce nimetidir. Bu nimetin kaybedilmesi en büyük kayıp ve en büyük engelliliktir. Bu nedenle böylesi önemli bir nimetin muhafazası insan hayatında mutlak korunması gereken beş unsurdan biri olarak kabul edilmiştir. İnsanın aklına isabet eden afetler, bedenine isabet eden afetlerden çok daha ağır ve kalıcıdır. Bu sebeple insan bedensel engelliliğinden dolayı bazı sorumluluklardan muaf tutulmuşken ondan daha ağır bir engellilik olan akli yetersizlikten dolayı bütün dinî sorumluluklardan muaf tutulmuştur (Carullah, 1996: 350).

2.1.1. Görme Engelliler

Kur'an'da görme engellilerden diğer özür gruplarına göre daha çok söz edilmektedir. Bunun nedeni o dönemde hastalık sebebiyle ve bunun yanında savaşların ok ve mızrak gibi delici aletlerle yapılmasından dolayı toplumlarda görme kabiliyetlerini kaybeden insanların hayli fazla olması olabilir. Görme engelliliğini ifade eden "âmâ" kelimesi (İbn Manzûr, tsz: XV, 95, 96) çoğu mecazî anlamda olmak üzere değişik kullanımlarıyla otuz ayette otuz üç defa yer almaktadır (Abdülbâkî, 1982: 488). Doğuştan görememeyi ifade eden "ekmeh" (Râğîb 1986: 663) kelimesi iki ayette Hz. İsa'nın görme engellileri iyileştirmesi bağlamında geçmektedir (Ali İmran 3/49; Maide 5/110). Ayrıca Hz. Yakub'un gözüne üzüntüsünden ak inmesi (Yusuf 12/ 84) ve daha sonra iyileşmesinden söz edilmektedir (Yusuf 12/93). Görme engelliliğinden söz eden ayetlerin on beşi fiziksel anlamda görme engelliliği ile ilgilidir. Ancak bunlardan beş ayet benzetme

açısından dört ayet de ahirette görememekten söz etmektedir.

Kur'an'da on altı yerde ise peygamberlerin getirdiği ilahî mesaja olumlu yanıt vermeyen kimseler için mecâzî olarak "körler" (basîreti olmayanlar) ifadesi kullanılmaktadır. Bu benzetmede kullanılan "âmâ" kelimesinin kök anlamında manevî anlamda görememe anlamı da vardır (Râğıb, 1986: 520). Kur'an'ın görme engellilik için "âmâ" kelimesini tercih etmesi anlamlıdır. Zira halen kullanılmakta olan fiziksel anlamda görmeyen anlamına gelen "darar" kelimesini kullanmayıp bunun yerine "amiya" kökünden gelen "âmâ" kelimesini kullanması hem bu kelimenin daha geniş anlamlara gelmesinden hem de 7. yy Araplarınca ona olumsuz bir anlam yüklenmemesindedir (Maysaa ve Tarek, 2005: 13).

Kur'an'da on beş ayette fiziksel anlamda görme engelliliğinden söz edildiği ifade edilmişti. Söz konusu ayetlerden biri onurlandırma ve değer verme, ikisi kolaylık ve ruhsat bildirme, ikisi tedavi açısından konuya temas ederken altısı da benzetme bağlamında yer almaktadır. Ayrıca dört ayette ahirette görememekten söz edilmektedir.

1) Görme Engellilerin Onurlandırılması ve Onlara Değer Verilmesi

Onurlandırma bağlamında görme engellilerden bir yerde söz edilmektedir. Allah'a ve peygamberine gönülden iman etmiş görme engelli birisinin, Allah ve peygamberine karşı gelen zengin ve seçkin insandan daha değerli olduğu Abese suresinin ilk on iki ayetinde anlatılmaktadır. Bu ayetlerde özelde görme engellilerin genelde ise tüm engellilerin haklarına vurgu yapılarak onlara gerekli ilginin gösterilmesi konusunda şöyle buyrulmaktadır;

"Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü, yüz çevirdi. (Ey Peygamberim!) Ne bilirsin belki o âmâ temizlenip arınacak yahut öğüt alacak da bu öğüt

kendisine fayda verecek, kendisini muhtaç hissetmeyene gelince sen ona yöneliyor, onun sesine kulak veriyorsun, (istemiyorsa) onun temizlenmesinden sana ne; ama sana Allah'a derin bir saygı ile korku içinde koşarak geleni bırakıp ondan gaflet ediyorsun, hayır böyle yapma; çünkü bu (Kur'ân sureleri) bir öğüttür, dileyen ondan öğüt alır” (Abese 80/1-12).

Kur'ân'da Peygamberin Allah tarafından şiddetli bir şekilde uyarıldığı yerlerden biri de burasıdır (Salih, 1994: 32). Diğer uyarılar; Bedir savaşından sonra alınan esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması (Enfâl 8/67-68), peygamberin müşriklere meyl edemeyeceği (İsra 17/74-75) ve vahye peygamberin müdahalesinin olamayacağı ile ilgilidir (Hakka 69/44-47). Peygamberin uyarıldığı konular değerlendirildiğinde onların son derece önemli konular olduklarını söylemek mümkündür. Allah, peygamberini çok önemli gördüğü konularda tehdit edici, korkutucu ve kınayıcı ayetlerle uyarmıştır. Abese suresinde peygamberin âmâ bir sahabeye karşı tutumundan dolayı uyarılması bu konunun da diğerleri kadar önemli olduğunu ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Allah, engelli bir kimseye peygamberin ilgi göstermemesini peygamberini uyardığı diğer konular kadar önemli görmekte ve bunu ayetlerle ortaya koymaktadır.

Söz konusu ayetlerin anlaşılmasına katkısı olması açısından hakkında ayet indirilen âmâ şahısla ilgili bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Sözü geçen âmâ, meşhur sahabe İbn Ümmi Mektûm'dur. (İbn Kesir, 1981: IV, 471) Nesebi hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunulan (İbn Abdi'l-Berr, 1991: III, 997; İbn Hacer, 1992: IV, 601; Zehebî, 1993: I, 364; İbn Kâni', 1997: II, 204) İbn Ümmi Mektûm Hz. Hatice'nin dayısının oğludur. İsminin Amr mı yoksa Abdullah mı olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Medine'li âlimler adını Abdullah, Iraklılar ise Amr şeklinde kaydeder. Ümmü Mektûm, annesi Atike bint Abdullah el-Mahzümiyye'nin künyesi olup ona nisbetle İbn Ümmi

Mektûm diye tanınmıştır. Doğuştan görme engelli olduğu veya küçük yaşta gözlerini kaybettiği, bu sebeple annesine Ümmü Mektûm denildiği de aktarılmaktadır. Mekke'de İslamiyet'i ilk kabul edenlerden biri olan İbn Ümmü Mektûm burada peygamberin müezzinliğini yapmıştır. İbn Ümmü Mektûm, Medine döneminde de Bilâl-i Habeşi ile birlikte Hz. Peygamberin müezzinliğini yapmaya devam etmiştir (Müslim Salât 7, 8, Sıyam 28; Ebu Davud Salât 4 (535); Ahmed b. Hanbel II, 94, VI, 185). Bilâl ezanı çok erken okuduğu halde o, fecir doğup sabah namazı vakti girdiği kendisine bildirildikten sonra ezan okumasıyla tanınmıştır. Onun bu özelliğine Peygamber: "Bilâl'in ezanı sizi sahur yemeğinden alıkoymasın zira o geceleyin seslenir. O nedenle siz yiyin için ta ki ibn ümm Mektûm'un ezanını işitinceye kadar. Zira o fecr doğuncaya kadar ezanı okumaz." sözleriyle işaret etmiştir. (Buharî, Ezan 11(592); Müslim, Sıyâm 26–29;Tirmizî, Salât 25; Nesâî, Ezân 9; Ebu Davut, Salât 4; Ahmet b. Hanbel, II, 9, 57, 132) İbn Sa'd Tabakât'ında peygamberimizin üç müezzinini olduğunu bunların Bilâl, Ebû Mahzûra ve İbn Ümmi Mektûm olduğunu onlardan Bilâl olmadığına Ebû Mahzûra'nın, Ebû Mahzûra olmadığına da ibn Ümmi Mektûm'un ezanı okuduğunu aktarır (İbn Sa'd, tsz: III, 234). Medine'ye ne zaman hicret ettiği konusunda da farklı görüşler vardır. Peygamberden önce Musab b. Umeyr ile Medine'ye gelip Kur'ân öğretenlerden olduğunu söyleyenler (İbn Sa'd, tsz: III, 117; IV, 206) olduğu gibi Bedir savaşından sonra Medine'ye geldiğini söyleyenler de vardır. Peygamber onu on üç kez Medine'de yerine vekil bırakmıştır (İbn Abdi'l-Berr, 1991: III, 997; İbn Hacer, 1992: IV, 601; İbn Sa'd tsz: IV 205; Yazır, tsz: VIII, 5573).

Abdullah ibn ümmi Mektum'un Kadisiye savaşında elinde sancakla görüldüğü (Şeybânî, 1991: II, 121) ve Kadisiye'de şehit olduğu aktarılmaktadır. Bazı kaynaklara göre ise o, Kadisiye'den Medine'ye dönmüş ve orada vefat

etmiştir. (İbn Abdi'l-Berr, 1991: III, 1198). Taberî de İbn Ümmî Mektûm'un iki defa Medine'de Peygamberin yerine vekil olarak bırakıldığını bu sırada imamlık yaptığını aktarır. Ayrıca Hz Enes'in onu Kadisiye'de üzerinde zırh ve elinde siyah bir sancakla gördüğüne dair bir rivayete yer verir (Taberî, 1985: XXX, 51). İbn Ümmî Mektûm hakkında; “Müminlerden özür sahibi olanlar dışında oturanlarla cihad edenler bir olmaz.” (Nisa 4/95), “Âmâ'ya zorluk yoktur...” (Nur 24/61), “Gözler kör olmaz; fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.” (Hac 22/16) ve Abese 80/1-12 ayetlerinin indirildiği aktarılmaktadır. (Suyûtî 1993: II, 643)

Gerek hakkında inen âyetler, gerekse kendisine verilen peygambere vekâlet, imamlık ve müezzinlik görevleri, onun son derece önemli ve de kendisine güvenilen bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim peygamberin, eşinden boşanmış olan Fatıma b. Kays'a iddet süresini İbn Ümmî Mektûm'un yanında geçirmesini söylemesi bunu desteklemektedir (İbn Kesîr, 1981: I, 287; Taberî, 1985: XXVIII, 135; San'ânî 1990: III, 297; Müslim Talak 38 (1480); Ebu Davut Talak 39,40; Nesâî Nikah 22, Talak 10 (3552); Muvatta Talak 67(1210); Darimî Nikah 7 (2177); İbn Hibban 1993: IX, 356 (4048).

Kuran'da engelli haklarının belirlenmesinde en önemli rol oynayan kişinin İbn Ümmî Mektûm olduğunu söylemek mümkündür. İslâm'da engellilerle ilgili çeşitli hükümlerin belirlenmesi, Abdullah İbn Ümmî Mektûm vesilesiyle mümkün olmuş, onların vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, müezzinlik yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, farz namazlara katılmaları, korunma amacıyla köpek beslemeleri gibi konular açıklık kazanmıştır. (Aydınlı, 1999: XX, 434; Ayrıca İbn Ümmî Mektûm'un köpek beslemesine izin verilmesi ile ilgili olarak bkz: İbn Sa'd, tsz: IV, 208)

Abese suresinin yukarıda mealini verdiğimiz ilk on iki

ayetinin iniş sebebi olan olayda da ibn Ümmi Mektûm'un var olduğu söylenmişti. Peygamber, Mekke'nin zengin ve ileri gelenlerinden Ebu Cehil (Amr ibn Hişâm), Ümeyye ibn Ebî Halef, Abbâs İbn Abdülmuttalib ve Utbe ibn Ebî Rebî'a ile özel bir görüşme yaparak, onları İslam'a davet eder. İslam'ın güçlenmesi açısından bu kimselerin Müslüman olmalarını çok arzu eder. Peygamber Ümeyye ibn Halef ile konuşurken yukarda hakkında kısaca bilgi verdiğimiz görme engelli Abdullah ibn Ümmi Mektum gelir ve Peygambere: 'Ey Allah'ın Peygamberi! Allah'ın sana öğrettiklerinden bana öğret!' diyerek kendisine Kur'an'dan bir âyet okumasını ister. Peygamber, sözünün kesilmesinden hoşlanmaz, yüzünü ekşitir, ondan yüz çevirir ve diğerlerine yönelir. Peygamber sözünü bitirip kalkacağı sırada vahiy gelir, Abese suresinin konu ile ilgili ayetleri indirilir (Beyzâvi, 1996: V, 451; Kurtubî, 1952: XIX, 212). Peygamber, bu olaydan sonra Abdullah ibn Ümmi Mektûm'a ikram etmiş, onunla konuşmuş, hatırını ve bir ihtiyacının olup olmadığını sorarak onunla ilgilenmiştir. Ne zaman onu görse "Merhaba ey Allah'ın kendisi sebebiyle beni ikaz ettiği kimse!" diyerek ridâsını yere yayıp yanına oturarak ona iltifat göstermiştir. Bir ihtiyacı olup olmadığını sormuştur (İbn Kesîr, 1981: IV, 471; Suyûtî, 1993: VIII, 416-418; Kurtubî, 1952: XIX, 211-213).

İndiriliş nedenini aktardığımız bu ayetler Kur'an'da özelde görme engelliler genelde de tüm engellilerle ilgili önemli bir örnektir. Görme engelli bir kişinin şahsında onun adı zikredilmeden anlatılan bu olay, evrensel bir ilahî kitapta evrensel bir boyut kazanmış ve tüm zamanlara engellilere karşı nasıl davranılması gerektiğini ortaya koymuştur. Sıradan bir insan tarafından yapıldığında küçük bir nezaketsizlik, basit bir hata olarak değerlendirilecek bir davranış bir peygamber tarafından yapıldığında ilahî bir ikazı hak eden büyük bir yanlışa dönüşebilmektedir (Esed, 1999: III, 1236). Zira tüm insanlığa rahmet olarak gönderilen peygamberin

bu hatası kendisiyle sınırlı kalmayacaktır. Böylesi bir olayın Kur'an'a konu olarak seçilip aktarılması da “engelliler” konusunda Kur'anın tutumunu anlamamız açısından oldukça önemlidir.

Görme engelli şahsın isminin zikredilmeden ondan âmâ sıfatıyla söz edilmesi onun ilgi ve alakaya diğerlerinden daha layık olduğuna işaret ettiği kadar (Vehbi, 1969: XV, 6346) evrensel bir mesajın engellilere karşı yaklaşımını da insanlığa sunmaktadır (Gül, 2005: 53). Bir anlamda Kur'an çağlar öncesinde yaşanmış bu olaya yer vererek gelecek dönemlerde de bu olayın engellilerin hakları adına bir örnek olmasını sağlamıştır. Olayı hususî olmaktan çıkarmış, olaya umumî bir nitelik kazandırmıştır (Yazır, tsz: VIII; 5575).

Peygamberin bu olaydaki tutumundan hareketle onun engelli birine değer vermeyen bir kimse olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Zira peygamberin hayatındaki başka örnekler onun böylesi bir kimse olmadığını göstermektedir. Burada peygamberin İslam'a davet ederken yaptığı bir tercih hatasından söz edilebilir. O, İslam'ın daha çabuk yayılmasını sağlamak için Mekke'nin elitlerinden bir topluluğu hedef kitle olarak kabul etmiş ve onların iman etmelerinin kendi hareketini rahatlatacağını düşünmüştü (Ateş, 1991: X, 320). Ancak Allah bu tercihin yanlış olduğunu zira davete muhatap olmada önceliğin zengin ve seçkinlikte değil de fakir, yoksul, engelli de olursa “istekli olma” “hazır bulunma” olduğunu çarpıcı bir üslupla ortaya koymaktadır.

Bu olay İslam'ın şekil ve servetten, makam ve rütbeden ziyade insan onuruna ve kişiliğine değer veren bir din olduğunu ortaya koymaktadır. Allah, iman etmiş görme engelli biri ile ilgilenmeyen peygamberini ikaz etmek suretiyle bir taraftan imanın değerine işaret ederken (Yıldırım, tsz: XIII, 6595) diğer yandan insanî değerleri ön planda tutmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Kur'an'ın bu ferdi olayı ele alarak

peygamberi şiddetli bir şekilde uyarması yeryüzünün değerleri yerine ilâhî değerleri, haksız beşerî ölçüler yerine âdil ahlâkî değerleri yerleştirmeye çalışmasındandır (Salih, 1994: 204).

Toplumları eğitmede, onlara etik değerleri ulaştırmada zengin-fakir, engelli-engelsiz ayrımı yapmadan hepsine eşit imkânlar sunulmasının gerekliliği ayetlerle ortaya konularak bir bakıma eğitimde fırsat eşitliğine dikkat çekilmektedir. (Vehbi, 1969: XV, 6346). Hatta ayetlerin üslubundaki sertlik düşünülürse engelli bireyleri, sosyal hayatta dezavantajlı durumda olan kimseleri eğitmeye daha da önem verilmesi gerekliliğinin vurgulandığını söyleme mümkündür. Bunun için aranan “istekli olma”, “hazır bulunma” halidir. Bu konu Kur’an’ın iki yerinde daha gündeme getirilmektedir. (En’am;6/52, Kehf;18/28).

Peygamberin görme engelli sahabelerle ilgili bazı diyalogları da onların toplumsal hayata katılmalarını teşvik edici ve hayatlarını kolaylaştırıcı niteliktedir. Konunun anlaşılmasına hem katkı sağlayacağı hem de yukarıdaki olayda peygamberin engelli bireye muamelesinin nedeninin ona değer vermemesi olmadığını ortaya koymak açısından bu diyaloglar önemlidir.

Görme engelli bir şahıs Hz. Peygamber’e geldi ve “Ey Allah’ın Resulü! Elimden tutup beni mescide getirecek bir kimsem yok!” dedi ve namazını evinde kılması için izin istedi, Peygamber önce ona izin verdi. Adam dönüp giderken tekrar çağırdı ve “Ezanı işitiyor musun?” diye sordu. Adam “evet” deyince, “Öyleyse davete icabet et!” buyurdu (Müslim, Mesâcid 255). Konu ile ilgili rivayetlerden bu soruyu soran şahsın İbn Umme Mektûm olduğu anlaşılmaktadır. Evi ile mescidi arasında hurmalıkların ve ağaçların olduğunu ve her zaman kendisini getirip götüreceği birilerinin bulunmadığını söyleyerek, evinde namaz kılmasına izin vermesini

istemmiş, Hz. Peygamber ezanı işitip işitmediğini sorduğunda “evet” demesi üzerine: “Öyleyse senin için bir ruhsat bulamıyorum!” buyurmuştur (Ebi Davud, Salat 46).

İtbân b. Mâlik âmâ olduğu halde kavmine imamlık yapmıştır. O, peygambere “Ey Allahın Resulü karanlık oluyor, sel oluyor bende gözleri iyi görmeyen bir adamım evimde bir yerde namaz kılarsan, bende orayı namazgâh edinirim.” demiştir. Peygamber onun evine gelerek “Nerede namaz kılmayı seviyorsun?” diye sormuş. İtbân evin bir yerini göstermiş, peygamber de orada namaz kılmıştır. Daha sonra peygamber, İtbân'ın kendisine ikram ettiği yemekten yemiştir. (Buhârî, Ezan 40, I. 163; Teheccud 36, II. 55-6; Ahmed, Musned, IV. 44, V. 449-450; Mâlik, Muvatta, Kasru's-Salât 86) Bu olay bile başlı başına peygamberin engellilerle birebir ilgilendiğinin onların ihtiyaçlarını karşılamada bir lider olarak nasıl hassas davrandığının göstergesidir.

Bu iki olayda peygamberin iki ayrı tutum sergilemesi yani İtban bin Malik'e evinde namaz için izin verdiği halde Abdullah ibn Ümmî Mektûm'a izin vermemesi evinin mescide ezanı işitecek kadar yakın olmasıyla açıklanabilir. Diğer taraftan ibn Ümmî mektûm'un mescide devam etmesinde ısrar etmesi hem cemaatle namaz kılmanın önemine bir vurgu hem de topluma katkıları olacak böylesi yetenekli bir şahsı sosyal hayat içerisinde görmek isteği olabilir (Erul, 2003: 8-39). Engelli bireylerin dini aktivitelere devam etmesi toplumdan kopmaması yanında bir de yaşadığı olumsuz durumu kabullenmesi adına son derece önemlidir. Araştırmalar, engellilerin yaşadıkları olumsuz durumun üstesinden gelmesinde “dini başa çıkma”nın[†] ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu olayı engelli bireylerin dinî sosyal-

[†] Dini başa çıkma; “bireyin yaşamında karşılaştığı stresli durumlarda din ve maneviyatından kaynaklanan bilişsel veya davranışsal teknikleri kullanması” olarak tanımlanmaktadır. Bir başka deyişle “kişinin inancını hayatın ortaya çıkardığı problem ve stres ile mücadele sürecindeki kullanma yolu” olarak ifade edilebilir (Bkz: Kula, 2005: 59-61).

leşmelerine katkı sağlayacak bir örnek olarak düşünmek mümkündür. Bu bağlamda imkânlar ölçüsünde özellikle ev ortamlarında engellilerin müezzinlik, imamlık gibi görevleri üstlenmelerine imkân vermek çevreye uyum sağlamalarına katkı yapmak adına önemlidir. (Kula, 2004; 17-45).

Günümüzde engelli bireylerin en çok arzu ettikleri; toplumdan tecrit edilmemek, yeteneklerine uygun alanlarda istihdam edilerek üretici bireyler olmak, ideallerini gerçekleştirmelerine engel olunmaması ve onların kişiliklerini gerçekleştirmelerine yardımcı olunmasıdır. Peygamberin onlara çeşitli görevler vermesi, savaşlara katılmalarına izin vermesi, mescide gidip-gelmelerinde güçlük olmasına rağmen görme engelli sahâbilerin cemaate devam etmelerini ısrarla istemesi, bir anlamda engellilerin bugün dile getirdiği talepleri o gün gerçekleştirmeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Özellikle onların sosyal hayata aktif bir şekilde katılmalarını sağlamak bugün en çok arzu edilen ve gerçekleştirilmeye çalışılan bir husustur. Peygamberin görme engelli sahabelerin ısrarla o gün toplumsal hayatın önemli bir merkezi olan mescide gelmelerini istemesi onları toplumsal yaşama katma çabası olarak düşünülebilir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri de engelli bireylerin yönetimde etkin görev alıp alamayacakları konusudur. Zira toplumda yaygın kanaat onların daha çok tüketici/dilenci durumda oldukları ve yardım edilmeye muhtaç oldukları şeklindedir.‡ Hâlbuki peygamberin Abdullah ibn Ümmi Mektûm'u on üç defa yerine vekil bırakması son derece önemli ve engellilerin -özür durumu göz önünde

‡ Konuyla ilgili Kula'nın 15 görme engelli ile 25 ortopedik engellinin camiye gittiklerinde karşılaştıkları tutumla ilgili yaptığı araştırma bulgularında hemen hemen her iki engelli grubuna para yardımı yapanların oranı %88'dir. Bu da toplumda engellilere nasıl bakıldığına dair bir ipucu vermektedir.(Kula, 2004. Engellilere Verilecek Tebliğ Ve İrşad Hizmeti, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 4 (4)

bulundurulmak şartıyla- yönetici hatta “lider” olabileceklerine bir işarettir. Toplumdaki engelli insanların lider/yönetici olamayacakları yanlış kanaatine karşın İslam dünyasında 12. yüzyılda İspanyanın en önemli bir hukukçusu olan İbn Hazm, engelli olmanın toplumun lideri olmaya bir engel teşkil etmeyeceğini savunmuştur (İbn Hazm, trsz: IV, 129). Öyleyse engelli bireyleri yönetimde etkin rol almaktan mahrum bırakmamak ve topluma katkılarını göz ardı etmemek gerekir.

Bu noktada engellilerin en önemli sorunlarından bir diğerine işaret etmek yerinde olacaktır. İşsizlik ve çalışma yaşamından kaynaklanan sorunlar, engellileri kuşatan sorunlar arasında, adeta diğer sorunların da temeli konumunda olan, bir diğer ifadeyle doğrudan doğruya diğer sorunları doğuran ya da bu sorunların daha şiddetle yaşanmasına neden olacak etkilerde bulunan bir özelliğe sahiptir. Çalışmak, üretken olmak, insanca ve onurlu bir yaşam sürdürebilmenin ön koşuludur. Bu yüzden engelli bireyin de topluma uyumunda, toplumla bütünleşmesinde bir işe sahip olması büyük önem taşımaktadır. Bu onların hem yaşam standartlarını yükseltmelerinde hem de bir iş yapabilme özgüven ve huzurunu yakalamalarında son derece önemlidir. Peygamberin onlara sadece merhamet göstermeyip hem yönetimde hem de başka alanlarda etkin görevler vermesi bu yönüyle de anlamlıdır.

Sonuç olarak Kur'an görme engellileri onları onurlandırmak açısından bir olayla gündemine almıştır. Bu olay Kur'an'ın sadece görme engelliler değil, bütün engellilere karşı yaklaşımını ortaya koyar niteliktedir. Hatta sadece bu olayın Kur'an'a konu yapılmasından bile Kur'an'ın engellilere ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Olaydan çıkarılan önemli başka bir sonuç da engellileri eğitmede diğer bireyler gibi eşit imkânları sağlamak gerektiğidir. Ayetler günümüzde engellilerin rehabilitasyonlarına işaret eder mahiyettedir.

Zira arınmak amacıyla gelen âmâ şahsın eğitimi, bilgilenmesi, bilinçlenmesiyle ilgilenmediği için peygamber uyarılmıştır. Ayrıca olayın Kur'an'da yer almasına sebep olan İbn Ümmi Mektûm'la ilgili bilgiler de engellilerle ilgili birçok konuya ışık tutmaktadır. Bunlar; engellilerin yönetici olmaları, vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, müezzinlik yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, farz namazlara katılmaları, korunma amacıyla köpek beslemeleri konularıdır. Bu olay ve bu olayın anlatıldığı bu sure engelli hakları adına Allah'ın Kur'an'a yerleştirdiği önemli bir örnektir.

Görme Engellilerin Sorumlulukları

Allah, insanları ancak güçleri oranında sorumlu tutar. Onları güçlerinin yetmediği şeylerden sorumlu tutmaz. Bu gerçek Kur'an'da dile getirilmektedir. (Bkz. Hac, 22/78, Bakara, 2/185, Bakara, 2/286, Nisâ 4/28, A'la 87/18).

Bu ayetler İslâm'ın sorumluluk konusunda ortaya koyduğu kolaylaştırmadan yana ilkeleri ifade etmektedir. İslamî hükümler “mükelleflerden zorluğun kaldırılması” genel ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede içinde görme engelli insanlar dinî görevlerle ilgili olarak ancak güçlerinin yettiği şeylerden sorumludurlar. Genel olarak engelli insanların özel olarak da görme engelli insanların sorumluluğu ile ilgili olarak Kur'an “kolaylaştırma” genel ilkesini sürdürür ve iki ayette bu konuyu düzenler.

“Görme engelli için bir güçlük yoktur, yürüme engelli için bir güçlük yoktur, hastaya da bir güçlük yoktur...” (Nur, 24/61).

“Görme engelli olana güçlük yoktur, yürüme engelli olana güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur. Bununla beraber kim Allah'a ve peygamberine itâat ederse, Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de geri kalırsa, onu acı bir azaba uğratar.” (Fetih 48/17).

Her iki ayetin de daha iyi anlaşılması, ayetlerde üçer

defa yer alan “harac” sözcüğünün anlaşılmasına bağlı görünmektedir. Sözlüklerde içinden geçilmesi zor, sık çalılık anlamına gelen “harac;” şüphe, iç sıkıntı, günah ve haram sebebiyle meydana gelen sıkıntı manasında kullanılır (İbn Manzûr, tsz: II, 234).

Kur'an'da “harac” kelimesi on üç yerde geçmektedir. (Maide 5/6, Araf 7/2, Tevbe 9/91, Hac 22/78, Nur 24/61(3 kez), Ahzab 33/37, Ahzab 33/38, Ahzab 33/50, Fetih 48/17) Genel olarak bu kullanımlar; Alah'ın emirlerinin insanın kaldırabilirliği ile orantılı olduğu ve herkesin ihtiyacına, maziretine göre ruhsatlar verildiği anlamını içermektedir. (Yazır, tsz: III, 2121) Kur'an'daki kullanımlarında *şek/şüphe*, (Nisa 4/65, Araf 7/2, Enam 5/125) *darlık/sıkıntı/zorluk* (Maide 6, Hac 78) ve *günah* (Tevbe 61, Fetih 17, Nur 61) olmak üzere üç anlamla açıklanmıştır. Kelimenin etimolojik yapısında var olan “iç sıkıntı” manası ayetleri anlamada ışıktır mahiyettedir. Allah'ın emrini engelleri nedeniyle yerine getiremeyen kimselerin bunu yapamamalarından dolayı bir iç sıkıntı yaşamamalarına da zımnen işaret edilmiştir. Ayrıca kelimedeki bir sorumluluğun olmadığı anlamından ziyade güçlüğü olmadığı anlamı vardır. Bu da akıl sahibi her görme engellinin diğer konularda Allah'ın emirlerine muhatap olduğunu, güç yetiremeyeceği konularda onların izinli sayılacaklarını anlatmaktadır (Gül, 2005: 46).

Nur suresinin 61. ayetinde ifade edilen “*görme ve yürüme engelli ile hastadan güçlüğü kaldırılmasının*” ne demek olduğu hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bununla, bu özür grubundan olanların savaş konusunda izinli sayıldıklarını anlayanlar bulunduğu gibi, ayetin devamına dayanarak onun yeme, içme konusunda bir düzenleme için olduğunu anlayanlar da vardır (Taberî, 1985: XVIII, 168; İbn Kesir, 1981: III, 305).

Tefsir kaynaklarında aktarıldığına göre Medine döne-

minde Müslümanlar savaşa çıktıklarında, engellileri ve süreğen hastalığı olanları götürmüyor ve onlara evlerinin anahtarlarını teslim ederek, “Size evimizden yemenize müsaade ediyoruz.” diyorlardı. Ama onlar “*Birbirinizin mallarını karşılıklı rızaya dayanan ticaret malı olması dışında bâtıl yollarla yemeyiniz.*” (Nisa 4/29), âyetini dikkate alarak bunu günah kabul ediyor, “Onlar yokken evlerine giremeyiz.” diyorlardı. İşte onlar için bir ruhsat olmak üzere bu ayet indirilmiştir. (Taberî, 1985: XVIII, 169) Buna göre ayetin manası, “Allah, savaşa çekip gittiklerinde, evlerinin anahtarlarını verdikleri kimselerin onların evlerinden yiyip içme hususunda, engelli olanlar için bir sakınca olmadığını bildirdi.” şeklindedir (Razî: 1995: XVII, 151–152; Beyzavî, 1999: IV, 201). İbn Abbas’a göre de âyet bunun üzerine inmiş ve engellilere bu konuda kolaylıklar getirmiştir (Kurtubî 1952: XII, 312). Ayetten ve indiriliş nedeni olarak verilen bilgilerden anlaşılan o ki engelli olan kişi, açlığını gidermek için kendine verilen imkânlardan faydalanmalıdır. Bir bütün olarak toplum, engellilerin ihtiyaçlarını karşılayabilecek ortamları oluşturmalı ve onların kolaylıkla bu imkanlardan yararlanma ayrıcalığı tanımalıdır.

Ayette, “*Güçlük/sıkıntı yoktur.*” buyrulmakla öncelikle engellilere yapamayacakları görev yükletilemez, bunlar yapamadıklarından dolayı sorumlu olmazlar anlamı mevcuttur. Bununla birlikte ayeti şu şekilde anlamak da mümkündür. “*(Ey Müminler, hepiniz birbirinizle kardeşsiniz; bunun içindir ki) görme engelli için (sağlıklı kimselerden yardım kabul etmekte) bir sakınca/güçlük yoktur, yürüme engelli için (sağlıklı kimselerden yardım kabul etmekte) bir sakınca/güçlük yoktur, hasta için (sağlıklı kimselerden yardım kabul etmekte) bir sakınca/güçlük yoktur*” (Esed, 1999: II, 722). Zira kardeşin kardeşe yaptığı yardım sebebiyle gerek yardımı yapan gerekse kendisine yardım yapılan için bir sıkıntı söz konusu olamaz. (Esed, 1999: II, 723).

Son dönemlerde engellilerin sosyalizasyonu konusunda gündeme gelen “engellilerin eşit haklardan yararlanması ve sosyal hayata uyum sağlaması için toplumun bilinçlendirilmesini sağlayacak bir strateji” olarak tanımlanan “toplum temelli rehabilitasyon” (Bölükbaşı, 2004: www.ozida.gov.tr) ilâhî kitapta farklı ifadelerle dile getirilmekte ve toplum bir anlamda engellilerin sosyalizasyonu konusunda eğitilmektedir.

Ayrıca engelli bireylere toplum tarafından sahip çıkılmasına da bir vurgu vardır. Cahili toplumun engelli bireylerle aynı sofrada yemek yememek şeklindeki yanlış adetlerini (Taberî, 1985: XVIII, 168) düzeltten bu ayet aynı zamanda onların diğer bireylerle insanî ilişkilerde aynı düzeyde olduklarını da ortaya koymaktadır.

Bugün engelli bireylerin en fazla şikâyet ettikleri konulardan birisi toplumda kendilerine yapılan negatif ayrımcılık ve toplumla bütünleşmede yaşadıkları sıkıntılardır. Özürlüler Kanununun 4. maddesinin a bendinde “*Devlet, insan onur ve haysiyetinin dokunulmazlığı temelinde, özürlülerin ve özürsüzlüğün her tür istismarına karşı sosyal politikalar geliştirir. Özürlüler aleyhine ayrımcılık yapılamaz; ayrımcılıkla mücadele özürlülere yönelik politikaların temel esasıdır.*” denilerek her türlü ayrımcılığı önlemeyi amaçlamıştır. Fakat engellilere toplumun ayrımcı bakış açısını değiştirmek için çıkarılan kanunla birlikte toplumun bu konuda ciddi eğitimi de gerekmektedir. Peygamber dönemindeki toplumun engelli bireylere karşı takınmış olduğu ayrımcı tutumu ilâhî kitabın Nur Suresi 61. ayette dile getirmesi ve bu tutumu eleştirmesi oldukça anlamlıdır. Engellilerle aynı sofranın paylaşılabilmesinin ayetle bildirilmesi hem toplumdaki bu yanlış ayrımcılığı düzeltmeye yönelik hem de onların toplumla bütünleşmelerini sağlamaya yönelik bir düzenleme olarak değerlendirilebilir.

Nur suresinin 61. ayetinin, savaşa katılma konusunda engelli bireylerden sorumluluğu kaldıran bir ayet olduğu şeklindeki yoruma yukarıda işaret edilmişti (Taberî, 1985: XVIII, 169). Ancak cihat konusunda onlara daha açık şekilde bir ruhsatın tanındığı ayet Fetih suresinin 17. ayetidir. Yukarıda mealini verdiğimiz bu ayette engelli bireyler, dönemin şartları gereği Allah ve peygamberi tarafından son derece önem verilen bir konuda açıkça muaf tutulmuşlardır. “Sizden öncekilerin geri döndüğü gibi siz de geri dönerseniz size acı verici bir azapla azap edilir.” (Fetih 17/48) ayeti inince engelliler ve sürekli hastalığı olanlar kendi yetersizliklerini dile getirerek konuyla ilgili durumlarını sormuşlar. Bunun üzerine “Görme engelliye güçlük yoktur, yürüme engelliye güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur...” ayeti indirilmiştir. Yani savaşa katılamayacak durumda engeli olanlara geride kalmalarından dolayı bir günahın olmadığı ifade edilmiştir (Kurtubî, 1952: XVI, 273). Ayet sadece görme, yürüme ve sürekli hastalığı bulunanların değil tüm engellilerin savaşa katılma konusunda izinli sayılacaklarını bildirmektedir (Taberî, 1985: XVI, 84).

“Müminlerden özür sahibi olmaksızın oturanlarla Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibariyle, oturanlardan üstün kıldı. Allah onların hepsine de cenneti vaat etmiştir. Bununla beraber Allah mücahitlere, oturanların üzerinde büyük bir ecir vermiştir” (Nisa 4/95) ayeti indirildiğinde “özür sahibi olmaksızın” ifadesi yoktur. İbn Ümmi Mektûm: “Ben âmâyım nasıl olacak?” diyerek durumunu sormuş. Bunun üzerine hemen orada peygambere vahiy gelerek “özürlü olanlar hariç” ifadesi indirilmiştir (Beyzâvi, 1999: II, 239; Taberî 1985: V, 228). Olay başka bir rivayette de şu şekilde anlatılmaktadır; “Müminlerden oturanlarla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz.” ayeti gelince peygamber; filanı çağır dedi. Başka bir ifade de; Zeyd’i çağır dedi.

Zeyd de beraberinde divit, levha ve kemikle geldi. Peygamber; “Müminlerden oturanlarla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz.” yaz dedi. Peygamberin arkasında bulunan İbn Ümmi Mektûm, Ey Allahın Resulü! “Ben görmüyorum.” dedi. Bunun üzerine “*özür sahibi olanlar dışında*” ifadesi indirildi (Suyûtî, 1993: I, 639; San’ânî, 1989: I, 169; Ebu Suûd, tsz: II, 220). İbn Sa’d da bu konuyla ilgili çeşitli rivayetlere yer vermiştir (İbn Sa’d, tsz: IV, 210).

Ayrıca Tebük seferi öncesinde inen bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Ey iman edenler! Gerek hafif ve gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.*” (Tevbe 9/41). Bu âyet genel anlamıyla Abdullah İbn Ümmi Mektûm gibi görme engellileri de kapsıyordu. Zira bu ayet gelince İbn Ümmi Mektûm benim de üzerime farz mı demiş peygamber de “evet” cevabını vermiştir (Ebu Suûd tsz: IV, 67). Ancak daha sonra inen şu âyette; “*Allah ve Rasûl’ü için öğüt verdikleri takdirde, zayıflara, hastalara, harcayacak bir şey bulamayanlara (savaşa katılmamaktan dolayı) bir günah yoktur. İyilikte bulunanların aleyhine bir yol yoktur. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*” (Tevbe 9/91) yaşlı ve engelliler (Esed, 1999: I, 377) zayıflar, hastalar ve savaşta harcayacak bir şey bulamayacak kadar yoksul olanlar kapsam dışı bırakılmışlardır. Ayette ifade edilen “zayıflar” (duafâ) ile yaşlılar, süreğen hastalığı olanlar, engelliler, “harcayacak bir şey bulamayanlar” (vellezîne lâ yecidûn) ile fakirler kastedilmiştir (Zemahşerî, 2003: II, 291).

Kur’anda görme, yürüme engellinin ve hastanın Allah yolunda savaşmaktan uzak kalmalarından dolayı onlara bir güçlüğü bulunmadığı Fetih 17. ayetle açıkça ifade edilmektedir. Bu üç sınıf engellinin zikredilmesi bu iznin sadece onlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez, kişiyi Allah yolunda savaşa aktif olarak katılmaktan alıkoyan her türlü eksiklik veya engelliliği mecazen ifade etmektedir (Esed, 1999: III,

1048). Böylesi bir engel nedeniyle savaşa katılamayanlar, geri hizmetleri tam yaptıkları ve iyi davranışlarda buldukları takdirde savaşa katılanların ecrini alabilirler. Burada önemli olan engelleri nedeniyle fiilen savaşa katılamamış olanların gönülden Allah'ın ve Elçisinin çağrısına uyma arzularıdır. Allah'ın çağrısına gönülden uyma, maddi olarak mücadele edemeyecek durumda bulunan, ama kalben savaşçılarla birlikte olmayı gönülden arzu eden kişiler için geçerlidir (Esed, 1999: III, 1048). Zira peygamber, Tebük seferinden dönerken Medine'ye yaklaşınca şöyle buyurmuştur: "Siz Medine'de birtakım kimseler bıraktınız ki, siz yürüyüş yaptıkça, Allah yolunda harcadıkça ve bir vadiyi geçtikçe, onlar da orada sizinle birlikte." "Onlar Medine'de iken, nasıl bizimle olurlar?" sorusuna: "Evet onlar Medine'de; fakat kendilerini özürleri alıyordu." diye cevap vermiştir (Buhârî, Cihâd, 35, Megâzî, 81; Ebû Dâvud, 19). Başka bir rivâyet de şöyledir: "Şüphesiz siz Medine'de birtakım adamlar bıraktınız. Sizin her vadi geçişinizde her yol alışınızda onlar sizin ecrinize ortak olurlar. Çünkü onları özürleri alıkoymuştur" (İbn Mace, Cihad 6).

Diğer yandan Abdullah İbn Ümmi Mektûm, Tebük gazvesinden sonra indirilen ve savaşa fiilen katılanların, geride kalanlardan üstün olduğunu; ancak engelli olanların bu hükmün dışında tutulduğunu bildiren âyete rağmen, o günden sonra yapılacak savaşlara katılacağını söyleyip sancağın kendine verilmesini istemiştir (Zehebi, 1993: I, 363). Ruhsat ayetinin indirilmesinde bizzat onun âmâlığını dile getirmesinin rolü olduğu yukarıdaki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Ancak onun zırhını giyerek elindeki siyah bir sancakla Kâdisiye savaşına katıldığı, savaştan sonra Medine'ye dönünce savaşta aldığı yaralar yüzünden vefat ettiği veya Kâdisiye'de şehid düştüğü rivayetine daha önce yer verilmişti (İbn Abdi'l-Berr, 1991: III, 1199; İbn Sa'd, tsz: IV, 212). Rivayetlerden anlaşılan Onun görme engelini bir dezavantaj

olarak değil savaş meydanından geri dönememe adına bir avantaj olarak gördüğüdür (ibn Sa'd, tsz: IV, 210). Abdullah ibn Ümmi Mektûm'un, görme engelliden güçlüğü kaldırıldığını ifade eden ayetlere rağmen savaşa iştirak etmesi engellilerin güç yetirebilecekleri konuların biraz da kendilerinin azim ve gayretine bağlı olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır.

Sonuç olarak Nur suresinin 61. ayeti her ne kadar cihad için özelde görme engellilere genelde tüm engellilere bir iznin verildiği şeklinde anlaşılrsa da ayetin devamına bakılarak bunun o günün toplumunda var olan engellilerle birlikte aynı sofrayı paylaşmama şeklindeki bir yanlış âdeti düzeltmeye yönelik olarak anlayanların yorumu daha doğru görünmektedir. Böyle anladığımız zaman da ayet, bugün engellilerin en büyük şikâyet konularından biri olan toplum tarafından onlara yöneltilen dışlama ve ayrımcılığın kaldırılması adına Allah'ın Kur'an aracılığı ile insanlığa gönderdiği önemli bir işarettir. Kur'an bu uyarı ile bir anlamda "toplum temelli rehabilitasyon"u o dönemden başlatmıştır. O engellilerin toplumla bütünleşmelerinin önündeki toplum kaynaklı bir sorunu ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

Fetih suresi 17. ayette Nisa suresi 95 ve Tevbe suresi 91. ayetlerde o dönemde son derece büyük öneme sahip olan cihat konusunda engellilere ve süreğen (kronik) hastalığı olanlara "katılmama" izni verilmiştir. Zira İslâm dini bir kolaylık dinidir. Bununla birlikte bu ruhsatlar engellileri tamamen sosyal hayat dışına itecek büsbütün onları sorumlu olmaktan uzaklaştıracak mahiyette değildir. Zira onlara "Sorumluluk yoktur." denilmemiş "Güçlük yoktur." denilmiştir. Güç yetirebilecekleri konularda etkin bir şekilde görev alıp, sorumluluk üstlenebilirler. Bunun en güzel örneği de Abdullah b. Ümmi Mektûm'dur. Onun kendine olan özgüveni birçok önemli görev üstlenmesini sağlamıştır. Engelli bireylerin hayatta aktif olarak görevler üstlenmemelerinin önemli ne-

denlerinden biri de özgüven eksikliğidir. Peygamberin mescide gelmemek için izin isteyen âmâ bir sahabeye ısrarla mescide gelmesini istemesi onların toplumdan uzaklaşmalarını istemesi şeklinde anlaşılabilir. Kadar onların en azından mescide gelmekle bile bir iş yapabilecekleri özgüvenini kazandırmaya yönelik bir tutum olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca dinî aktivitelere katılmak engellilerin yaşadıkları durumla başa çıkmalarında yardımcı olacaktır. Zira yapılan araştırmalar dinî başa çıkmanın engelli insanlar üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Engellilerden dindar olanların yaşadıkları bu olumsuz durumu kabullenmekte ve onun kendileri üzerindeki psikolojik olumsuzluklarını bertaraf etmede daha başarılı oldukları görülmektedir (Zhang ve Frank, 2005; Kula, 2005).

3) Görme Engellileri Tedaviye Teşvik

Kur'ân'da görme engellilerden tedavi bağlamında iki olayla söz edilmiştir. İki âyette Hz. İsa'nın Allah'ın izni ile doğuştan göremeyenleri (ekmeh) iyileştirdiği ve Hz. Yakub'un görmeyen gözlerinin iyileştiği bildirilmektedir. (Ali İmran 3/49, Maide 5/110)

Her iki ayette geçen “*ekmeh*” kelimesi gündüz görüp gece görememe, bulanık görme ve mecazî olarak nereye gideceğini bilmeden aklına eseni yapma gibi anlamlara gelse de daha çok doğuştan görememeyi ifade için kullanılmaktadır (İbn Manzûr, tsz: XIII, 536; Firûzâbâdî, tsz: I, 1616; Feyûmî, tsz: II, 541). Taberî de bu kelimenin iyi görmeyen (a'meş), gündüz görüp gece görmeyen, doğuştan iki gözü de kapalı olan ve âmâ ile aynı anlamda kullanıldığına dair rivayetleri aktarmaktadır (Taberî 1985: III, 276; Ayrıca bkz: İbn Kesir, 1981: I, 365; Kurtubî, 1952: IV, 94). Allah'ın o dönemde tedavisi mümkün görünmeyen bu iki hastalığı Hz. İsa eliyle tedavi ettirmesi, hem onun peygamberliğine bir delil hem de bu tür rahatsızlıkların tedavi yollarının aranmasına bir işa-

ret olarak düşünülebilir. Özellikle doğuştan görememe anlamındaki “ekmeh” kelimesinin tercih edilmesi olayın mucizevî boyutunu ortaya koymasından dolayı anlamlıdır. Zira bugünkü tıp bile doğuştan görme engelliliği tedavi etmede aciz kalmaktadır.

Ayrıca Kur'an'da Yakup'un, oğlu Yusuf için döktüğü gözyaşlarından dolayı gözlerini kaybetmesinden daha sonra Yusuf'un gömleğini yüzüne sürmek suretiyle gözlerinin açılmasından söz edilir. Bu olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır:

"Üzüntüden iki gözüne ak düştü, acısını içinde saklıyordu," (Yusuf 12/84) "(Yusuf kardeşlerine) bu gömleğimi götürün, babamın yüzüne koyun ki gözleri açılsın, dedi..." (Yusuf 12/93) "Müjdecî gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açıldı..." (Yusuf 12/96).

Ayette geçen “gözüne ak düştü” ifadesi gözünün üzüntüsünden dolayı tamamen görememesi şeklinde yorumlandığı gibi gözünün zayıf görmesi şeklinde de yorumlanmıştır (Yazır, tsz: IV, 2908). Hz. Yusuf için duyduğu üzüntü ve onun için döktüğü sürekli gözyaşı Hz. Yakup'un gözlerinin bulanık görmesine, iyi görememesine sebep olmuştur (Beyzâvî, 1999: II, 259). Buradan Kur'an'ın üzüntü ve ruhî bunalımları hastalıkların baş nedeni olarak gördüğü de anlaşılabilir (Kasapoğlu, 1997: 97). Zira yine aynı surede oğullarının diliyle “Oğulları, “Allah'a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun. Sonunda üzüntüden eriyip gideceksin veya helâk olacaksın,” dediler” (Yusuf 12/85), buyrulması bir bakıma ruhsal rahatsızlıkların fiziksel rahatsızlıklara yol açtığını gösterir niteliktedir.

Hz. Yusuf'un gönderdiği gömlekle babasının gözlerinin açılacağını bilmesinin bir vahiy sonucu olduğunu söyleyenler olduğu gibi babasının gözlerindeki problemin üzüntüden kaynaklandığının kalbine doğmasına bağlayanlar da vardır.

Yusuf, babasının görmemesinin iç sıkıntısından ve çok ağlamaktan kaynaklandığını düşünerek gönderdiği gömlekle onun ruhunun kuvvetleneceğini, moralinin düzeleceğini ve gözlerine canlılık geleceğini anlamıştır. Bu da tıp kanunlarına aykırı değildir. Zira insanın moralinin iyi olması hastalıklarla başa çıkmada oldukça önemlidir (Razî, 1989: IV, 2915). Raziye göre Hz. Yakub'un üzüntüden tamamen göremez olduğunu söylemek için ortada zorlayıcı bir sebep yoktur. Tam aksine ayetteki "ak düştü" ifadesini çok ağlamaktan, gözyaşlarından dolayı onun gözünün bulandığı şeklinde anlamak daha makuldür (Razî, 1992: XIII, 321). Bu nedenle oğlunun yaşadığını onun gömleğinden anlayınca üzüntünün, sürekli gözyaşı dökmenin görme duyusunda meydana getirdiği zayıflık, bulanıklık ortadan kalkmıştır (Esed, 1999: II, 477).

Yusuf 96. ayette yer alan "*Müjdeci gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi ...*" ifadesi de yukarıdaki iki ayrı yoruma bağlı olarak iki şekilde anlaşılmıştır; Hz. Yakup'un tamamen göremez olduğunu kabul edenlere göre Allah onu bir anda görür hale getirmiştir. Onun çok ağlamaktan ve üzüntüden dolayı görmesinin zayıfladığını kabul edenlere göre ise gömleği yüzüne koyup oğlunun hayatta olduğu müjdesi verilince, büyük bir sevince boğulup gönlü ferahlamış, bütün üzüntüsü yok olmuş ve gözleri yeniden kuvvetlenerek eskisi gibi görür hale gelmiştir. Zira ayette geçen "*irtidât*" kelimesi bir şeyin daha önceki haline dönmesi anlamına gelmektedir (Razî 1992: XIII, 341).

Kur'an'da, hem Hz. İsa'nın doğuştan görme engellileri iyileştirmesi hem de Hz. Yakup'un gözlerinin iyileşmesinden söz edilmesi oldukça anlamlıdır ve görme engelliliğin tedavisi için bir işarettir. Bunları bir peygamber mucizesi olarak kabul edersek, Peygamber mucizelerinin pozitif bilimlerin ulaşabileceği hedeflere işaret ettiğini, ileriki yıllarda bedensel ve zihinsel engellerin pek çoğunu tedavi etme imkânlarının ortaya çıkabileceğini söylemek güç olmaz (Döndüren, 2003:

www.diyaret.gov.tr).

Şayet bu ayetlerdeki tedavi yöntemlerini indikleri dönemdeki insanların bilmedikleri bir tıbbî tedavi yöntemi olarak kabul durumunda da bunları araştırıp geliştirmek bugünün insanının görevi olacaktır. Her iki durumda da ayetler engelliler için tedavi yöntemleri geliştirme noktasında ufukumuzu açar mahiyettedir.

Günümüzde engellilerin karşılaştıkları sıkıntıların başında gelen bir sorun da sağlık ve rehabilitasyon konusudur. Özelde görme engellilerin genelde tüm engellilerin tedavisi açısından değerlendirilebilecek yukarıdaki iki olayın bugüne dönük en önemli işareti onlara mevcut durumlarına katlanmalarını tavsiye etmek yerine, sağlık sorunlarını çözmede alternatif yollar geliştirmek olduğudur. Ayrıca Hz. Yakup olayında olduğu üzere moralin iyi olmasının hastalıklarla başa çıkmada çok etkili olduğu görülmektedir. Engellilerin rahatsızlıklarının üstesinden gelmede en fazla ihtiyaç duydukları “moral”dir. Hz Yakub’un oğlu Yusuf’un yaşadığı müjdesi bile durumunun düzelmesini sağlamıştır. Bu da moralin insan üzerindeki etkisini göstermektedir.

2.1.2. İşitme Engelliler

İnsanın sahip olduğu en önemli bilgi edinme vasıtalarından olan işitme duyusundan Kur’an, Allah’ın insana verdiği önemli bir nimet olarak söz etmektedir. (Mü'minun Suresi, 23/78; Nahl Suresi, 16/78; En'am Suresi, 6/46; İnsan Suresi, 76/2) Söz konusu ayetlerde Allah’ın insana verdiği bazı duyulardan hep belli bir sıraya göre söz edilmekte ve bu sıralamada işitme duyusu ilk sırada yer almaktadır. Bu işitme duyusunun önemine bir vurgu olarak düşünülebilirse de aynı zamanda bilimsel bir gerçeğe de işaret etmektedir. Zira günümüz embriyoloji bilimi de embriyonun gelişim sürecinde iç kulakların ilk halinin belirmesinden sonra gözün oluşmaya başladığını ifade etmektedir (Mazhar U. Kazi,

1998: 78-79).

Kur'an'da işitme engelliler ile ilgili âyetlerin sayısı, görme engellilere göre daha azdır. İşitme engelliliği ifade eden “*esamm*” kelimesi genelde çoğul olmak (*summ*) üzere Kuran'da isim olarak on iki ayette fiil olarak da iki ayette yer almaktadır (Abdülbâkî, 1982: 414). Bu âyetlerden on üçü dünyada, biri de âhirette olmak üzere işitme engelliliği ile ilgilidir. Dünyada işitme engelliliği ile ilgili âyetlerin sadece biri fiziksel anlamda işitmeyi veya duymanın ağırlaşmasını ifade ederken, diğer âyetler mecâzi anlamdadır. Zira kavramın anlam örgüsü içinde fiziksel olarak duyma yetisinin büsbütün kaybedilmesi veya ağırlaşması anlamı olduğu kadar mecâzi olarak hakikati kabul etmeme anlamı da vardır (İbn Manzûr tsz: XII, 344; Rağıb, 1986: 422). Fiziksel anlamda duyma engelliliğın geçtiğı ayetleri dünya ve ahiretle ilgili olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür. Ayrıca hakikatlere kulaklarını kapatmış olanlara da manevî olarak duyma engelli denilebilir.

Fiziksel anlamda işitme engellilik benzetme açısından bir ayette yer almaktadır:

“Bu iki zümrenin (inanmayanlar ile ilâhî hitabı reddedenlerin) durumu (mesel) kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların hali hiç eşit olur mu? Hâla ibret almıyor musunuz? (Hud 11/24).

Ayette kullanılan “*mesel*” ifadesi çoğunlukla, mecâzi olarak bir şahsın içinde bulunduğu hali veya şartları göstermek için kullanılmaktadır. Bu bakımdan bir şeyin mahiyet veya tabiatını ifade eden sıfat kelimesi ile eş anlamlıdır (Esed, 1999: I, 100). Dolayısıyla yapı bakımından bir kıyas yapılmıştır. Allah, inkâr edip isyan edenler ile imân edip sâlih amel işleyenleri görmeyen ve işitmeyen ile gören ve işiten insanlara benzetmektedir.

Öyleyse ayette sadece bir durum tespiti ve benzetme

yapılmaktadır, yoksa görme ve işitme engelliler yerilip aşağılanmamaktadır. Zira bir olgu olarak işiten ile işitmeyen bir değildir. İşitme engelli insan sesleri duyamazken kulakları sağlıklı insan sesleri duyabilmektedir. Bu açıdan aralarında fark vardır (Karagöz, 2003, www.diyaret.gov.tr). Bu farktan hareketle de bir hakikat anlatılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak peygamberin işitme engelliler dâhil bütün ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşmanın önemini anlatan bir sözünü aktarmak müstakil olarak kendilerinden Kur'an'da çok az söz edilen bir kitle olan işitme engellilere nasıl yaklaşılması gerektiğini anlamak açısından faydalı olacaktır." Peygamberin arkadaşlarından biri " herhangi bir mal varlığımız yoksa sadakayı nerden verelim?" diye sormuş. Peygamber: *"Sadakanın kapılarını, âmâlara yardım etmek, sağır ve dilsizleri anlayana kadar dinlemek, bir insana ihtiyaç duyduğu nesnenin yerini göstermek, yardım isteyen birine gücümüz yettiği kadar yardım etmek ve güçsüzlere kol kanat germekle açabiliriz."* şeklinde cevap vermiştir (ibn Hibban, 1993: II, 286, (529). Peygamberin bu cevabı işitme engelli birine karşı onun derdini ve sorununu anlayıp çözüme kavuşturuncaya kadar çaba sarf edilmesi gerekliliğine bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Onun bu cevabında günümüzün ifadesi ile "toplum temelli rehabilitasyon"a da bir işaret vardır. Sonuç olarak bu ifadesi ile peygamber herkese, işitme ve konuşma engellilere olabildiğince sabırlı ve nazik davranma sorumluluğunu yüklemektedir.

Konuşma engelliler bahsinde ele alacağımız Hz. Zeke-riya'nın işaret dili ile konuşarak hutbe vermesi (Meryem 19/11) işitme engelli bireylerin beden dili ile iletişimine bir işaret olarak düşünülebilir.

İnsanlar arası iletişimle ilgili ortaya konan beş temel varsayımdan söz edilmektedir. Bunlardan biri de mesajların sözlü ve sözsüz iki şekilde olduğu varsayımdır. Hatta sözsüz

iletişimin duyguların aktarılmasında daha etkili olduğu ileri sürülmektedir (Cüceloğlu, 2002: 2, 25). Bu nedenle işitme engelli insanlara ulaşmada onlara duygularımızı aktarmada fazladan bir çabaya gerek kalmadan beden dilimiz yeterli olacaktır. Ayrıca günümüzde işaret dilinin de beynin temel dillerinden birisi olduğu kabul edilmektedir (Sacks, 2001: 47). Dolayısıyla işitme engelli olmayan bireyler de işaret dilini öğrenebilmektedir. İşitme engellilerin durumlarını kabul etme ve mevcut durumlarından kaynaklanabilecek sorunlarını aşmada, dinin olumlu katkılarını sağlamak üzere onlara dini tebliğ ve irşad hizmeti sunulurken onların kullandığı dili kullanmak sağlıklı bir iletişim için şarttır. Zira mesajın muhataba ulaşabilmesi ve etkili olabilmesi için sağlıklı iletişim kurmak en az mesajın içeriği kadar önemlidir. (Kula, 2004: 22) Bu nedenle bireyin yaşadığı bu olumsuz durumu anlamlandırmasında son derece fayda sağlayacak olan dini, işaret diliyle anlatabilen bireylerin yetiştirilmesi, din eğitimi yapan kuruluşlar için bir zorunluluktur. Diğer taraftan işitme engelli bireyin gerek dini gerek sosyal tasarruflarını yerine getirmesinde onun “kendi dilini” esas almak zorunluluğu da vardır. Bu anlamda fıkıh kitaplarında bu tür tasarruflara yer verildiğini görmek mümkündür. İşitme engelli birinin baş hareketiyle evlenme ve boşanma hakkını kullanabilmesi (Buhari, Talak 25; ibn Hazm, tsz: VIII, 48) ve yine başkalarının evliliğine şahitlik yapabilmesi bu tasarruflara bir örnek olarak verilebilir (Kâsânî, 1982: II, 255).

Sonuç olarak bireyi değişik yönlerden olumsuz yönde etkileyen işitme engellilik dünya hayatında fiziksel anlamda benzetme açısından bir ayete konu olmuştur. Peygamberin sağır ve dilsizleri anlayıncaya kadar dinlemenin sadakaların kapılarını açacağını bildirmesi ve Zekeriya peygamberin işaret dilini kullanarak hutbe vermesi bu özür grubundan olanlarla işaret dilini kullanarak sağlıklı iletişim kurulabileceğine örnek teşkil etmektedir. Ayrıca Zekeriya Peygamberin işaret

dili ile hutbe vermesi (Meryem 19/11) dinî irşad ve tebliğde işaret dilini kullanmanın bir örneğini oluşturması bakımından önemlidir.

2.1.3. Konuşma Engelliler

Kur'an'da konuşma engelliliği ifade için; konuşabilen; ama cehaletten düzgün konuşamayan, cevaplarının nedenini açıklayamayan ve kalbini Allah'a yöneltemeyen kimseleri ifade etmek için de kullanılan "ebkem" kelimesi seçilmiştir. Kur'an, kendisinin indirildiği dönemde konuşma yetisini yitirenler için kullanılan (ahras) ahraz kelimesini değil, daha çok doğuştan konuşamayan insanlar için kullanılan "ebkem" kelimesini kullanmıştır (Ferâhidî, tsz: V, 387). Fakat bazı dil bilimcilerine göre ahraz doğuştan konuşamamayı ifade ederken ebkem cevap veremeyen ve güzel konuşamayan kimseyi ifade etmektedir (İbn Manzûr, tsz: XII, 53). Rağıb bu kelimenin doğuştan konuşamamak anlamına geldiğini ayrıca akıl zayıflığından dolayı ifade zayıflığı çekenler içinde kullanıldığını belirtmektedir (Rağıb, 1986: 75). "Ebkem" kelimesi Kur'an'da bir yerde, çoğulu olan "bükm" ifadesi ise beş yerde geçmektedir (Abdülbâkî, 1982: 133). Bunlardan beşi dünya hayatı, biri âhiret hayatı ile ilgilidir. Dünya hayatı ile ilgili olan âyetlerden biri fizikî anlamda, diğerleri ise mecâzî anlamdadır.

İnsana verilen en önemli nimetlerden birisi de konuşma yeteneğidir. "Biz onun için iki göz, bir dil ve iki dudak var etmedik mi?" (Beled 90/9) anlamında ayet buna işaret etmektedir. İnsanın dış dünya ile iletişimini sağlayan en önemli iki organa göz, dil ve dudaklara dikkat çekilmiştir. Fizikî anlamda dünyada konuşamama benzetme bağlamında bir ayette geçmektedir:

"Allah, (şöyle) iki adamı misal verdi: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez, efendisine sadece bir yükür. Nereye göndersen olumlu bir sonuç alamaz. Bu, adalet ile em-

reden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?" (Nahl 16/76).

Ayette kullanılan *"ebkem"* kelimesi bedensel bir yetersizliği ifade ettiği gibi zihinsel bir yetersizliği de ifade etmektedir (Râğıb, 1986: 75). Öyleyse ayette ehliyetsizlik, yetersizlik ile dürüstlük, yeterlilik arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır (Esed 1999: II, 544). Halden hareketle bir hakikat anlatılmaktadır. Yoksa konuşma engellileri bir aşağılama söz konusu değildir.

Konuşma engellilik, hiç konuşamamaya denildiği gibi konuşmanın akışında, ritminde ifadelerin bozuk olmasına da denir. Bu bağlamda Kur'an çarpıcı bir örnek olarak Hz Musa'nın durumundan söz eder. Bu durum Kur'anın iki ayetinde gündeme getirilerek şöyle denir;

"Dilimden (şu) düğümü çöz ki sözümü anlasınlar" (Taha 20/27-28).

"Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da beni doğrulayan bir yardımcı olarak benimle birlikte gönder. Zira bana yalancılık ithamında bulunmalarından endişe ediyorum" (Kasas 28/34).

Kur'an yorumcuları Hz. Musa'nın dilindeki düğümün nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı söz konusu bu düğümü onun beliğ ve veciz konuşamaması şeklinde anlarken bir kısmı da onun sonradan mübtela olduğu bir kekemelik olarak anlamışlardır. Bu kekemeliğin nedenini de çeşitli şekillerde açıklamışlardır. Hz. Musa Firavun'a karşı yaptığı bir hareket sonucu cezalandırılmak istenmiş. Bu cezadan kurtulmak için bilerek kor ateşi ağzına koymasından bu kekelemenin oluştuğu aktarılır. Ayrıca kekemeliğin ne zaman giderildiği konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Taberî, 1985: XVI, 159; Beyzavî, 1999: IV, 47; Kurtubî, 1952: XI, 192; Alûsî, tsz: XVI, 182; Vahıdî, 1994: III, 216; Şevkânî, tsz: III, 363).

Ancak bunun aksine kimi Kur'an yorumcuları insanlara ilâhî mesajı ulaştırmakla görevli bir peygamberde muhataplarına kendini güzelce anlatmasına engel bir durumun olamayacağından hareketle bunun sadece veciz konuşamama sorunu olduğuna dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre güzel ve akıcı konuşma yeteneğinden yoksun olma durumuna bir işaret vardır (Esed, 1999: 627). Nitekim konuyla ilgili Zuhruf 52. ayette bu durum şöyle hikâye edilmiştir. Firavun kavmine şöyle seslenmiştir; *“Yoksa ben, kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?”* (Zuhruf 43/52). Tevrat'ta da buna paralel bir bölüm vardır. (Çıkış 4/10)

Açıklamalardan Hz. Musa'nın, mahiyeti konusunda farklı görüşler olsa da, bir konuşma probleminin olduğu, firavunun bunu istismar etmek isteği anlaşılmaktadır (Zuhruf 43/52). Diğer taraftan Hz. Musa'nın *“Dilimden (şu) düğümü çöz ki sözümü anlasınlar”* (Taha 20/27-28) duasıyla dilinin düğümünün çözüldüğü, açık bir şekilde konuşmaya başladığı ve kendisine ondan daha fasih konuşan kardeşinin yardımcı olarak verilmesi (Kasas 28/34-35) ile de ilâhî mesajı ulaştırmada daha etkin kılındığı anlaşılmaktadır (Kutub, tsz: XII, 199).

Kur'an'da konuşma engellilerin işaret diliyle anlaşabileceklerine bir delil olabilecek örneğe de yer verilir. Hz. Zekeriyya'nın sınırlı bir süre için bile olsa konuşmadığı/konuşamadığı ve bu süre içinde işaret dilini kullanarak insanlarla iletişim kurduğu iki yerde dile getirilir;

“Zekeriyya: Rabbim! (Oğlum olacağına dair) bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, işaretten başka söz söylememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam onu tesbih et” (Ali İmran 3/41).

“O: Rabbim! dedi, (çocuğum olacağına dair) bana bir

işaret ver. Allah: Sana işaret, sapasağlam olduğun halde üç gün insanlarla konuşamamandır, buyurdu” (Meryem 19/10).

“Bunun üzerine Zekeriya mâbetten kavminin karşısına çıkarak onlara: ‘Sabah akşam tesbihte bulunun.’ diye işaret verdi” (Meryem 19/11).

Ayetlerden anlaşılan o ki Hz. Zekeriya eşinin ve kendisinin yaşlı olması nedeniyle kendisine meleklerce verilen çocuk müjdesi için bir işaret istemiş, bundan dolayı da herhangi bir hastalıktan dolayı olmasa da üç gün üç gece boyunca ancak ima yoluyla konuşabilmiştir. Kimi Kur’an yorumcularına göre onun ibadetle ilgili olarak dilinde herhangi bir tutukluğun olmadığı bunun sadece insanlara konuşmak isteyince ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Taberî, 1985: XVI, 52). Bu esnada Zekeriya mihraptan özel bir teknikle ile (evhâ) insanlarla iletişim kurmuştur. Bu özel yöntemin (remz) el ile işaret, yazarak, çizerek vb. olduğu aktarılmıştır (Taberî tsz: XI, 53). İbn Kuteybe Hz. Zekeriyanın yazı ile iletişim kurduğu yorumunu doğru bulmaz. Zira O Ali İmran 41. ayetteki “remz” kelimesini bu iletişimin işaret ve imâ ile olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirir. Her ne şekilde olursa olsun Hz. Zekeriya anlatmak istediklerini karşıdakilere anlatmıştır. Burada ilginç olan bir durum vardır. Kur’an normal olan iletişim için “kâle” veya “emera” kelimelerini kullanırken bu ayette vahiy kelimesi kullanılmıştır. Kur’an literatüründe “vahiy” kelimesi tek taraflı bir iletişim için ve daha çok insanın alıcı olduğu durumlarda kullanılır. Bu olayda ise hem alıcı hem verici yani iletişimin her iki unsuru da insandır. Öyleyse burada anlatılmak istenen düşüncenin normal olmayan bir yolla iletildiğinin ifadesi olarak vahiy kelimesi kullanılmıştır. Kavram; işaret, kitabet, risalet, ilham, gizli söz söylemek gibi anlamlara gelmektedir (Rağıb, 1986: 809). Özel bir iletişim şeklini ifade etmektedir. Kur’an’da doğal olmayan konuşma yönteminin bu kavramla ifade edilmesi ilginç bir örnek teşkil etmektedir (Izıtsu, tsz:

151). Ayrıca kelimelerin aracılığı olmadan sadece işaretlerle karşısındakine duygu ve düşünceyi anlatmak adına Kur'an'a düşülmüş önemli bir örnektir. Zemahşeri "remz" kelimesinin "hareket ettirmek" anlamından yola çıkarak sağır ve dilsizlerin konuşma tekniklerinin sözsüz ve organlarla işaret anlamına gelen vahiy kelimesi ile ifade edildiğini belirtir. Bunda vahiy kelimesinin kullanımında orijinal bir örnek olduğunu ifade eder (Zemahşeri, 2003: I, 354). Buradan hareketle sağır ve dilsizlerin konuşmaları vahiy yoluyla denilebilir (Duman, 1997: 23). Kur'an'da vahiy kelimesinin üç yer dışında faili Allah'tır. Diğer yerlerde şeytanların insanlara birtakım gizli yollarla vesvese verdikleri anlatılmaktadır (Enam 6/112, 121). Bunların dışında fiil Allah'ın peygamberleri ile iletişimi bağlamında kullanılmaktadır (Pak, 2005: 66).

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da bir istisna dışında (Nahl 16/76) Kur'an'da dilsiz kelimesinin geçtiği yerde sağır kelimesinin de zikredilmesidir. Bu, doğuştan duyma engelli insanların mutlaka konuşma engelli olduklarına (Sacks, 2001: 22) dair pozitif bilimlerin ortaya koyduğu verilerle örtüşmektedir. Sonradan kazanılan bir yetenek olan "konuşma", duyma yeteneğine bağlı olarak gelişmektedir. Duyma yeteneğinin kaybolması bir süre sonra konuşma yeteneğinin de kaybolmasına neden olmaktadır. (Özsoy, vd., 79) Kur'an'da işitme engellilik ile konuşma engelliliği ifade eden kavramların birlikte zikredilmesi bir anlamda bu hakikate işaret etmiş olabilir (Gül, 2005: 68).

Sonuç olarak Kuran'da dünyada fiziksel anlamda konuşma engellilik bir ayette benzetme bağlamında geçmektedir. Ayrıca Hz. Musa'nın mahiyeti net olmamakla birlikte kendisine verilen nübüvvet görevi ile çözümlenen bir konuşma probleminin olduğu anlaşılmaktadır. Günümüz konuşma ve işitme engellilerin en önemli sorunlarından birisi etkin bir iletişim aracına sahip olamamalarıdır. Bu durum onların soyut kavramları anlamasında sıkıntı oluşturmakta-

dır. Bundan dolayı da soyut dünyaları gelişmemektedir. Hz. Zekeriya örneği konuşma ve işitme engellilere bir iletişim aracı göstermesi bakımından anlamlıdır. Engelli bireyin yaşadığı durumu kabul etme, engel durumundan kaynaklanabilecek sorunları aşmada olumlu katkıda bulunacak kaynakların biri de din olabilir. Zira din, bireyin kendini ve dış dünyasını tanıma, anlama ve buna bağlı olarak bir yaşam felsefesi oluşturması adına birtakım bilgiler sunmaktadır. Ayrıca aşkın bir varlığa inanma kişide bir güven duygusu oluşturur. Bu güven duygusu engelli bireye yaşadığı olumsuz durumun üstesinden gelme gücü verir. Dinin bireye sağlayabileceği bu ve benzeri katkılar din eğitiminin sağlıklı bir şekilde yerine getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bunun yerine getirilmesi engelli bireylerle sağlıklı bir iletişim kurmakla mümkündür. İşte konuşma ve işitme engellilere yönelik dini irşad ve tebliğde onların kullandığı dili kullanmaya Zekeriya (a.s)'ın durumu önemli bir örnek olarak düşünülebilir. Geç de olsa işitme-konuşma engellilere yönelik işaret diliyle hutbe uygulamasına Diyanet İşleri daha yeni birkaç camide başlamıştır. (06.03.2006, <http://www.engelliler.net>) Geç kalınmış bu uygulamanın yaygınlaştırılması ve bu dili etkin bir şekilde kullanabilen elemanların sayısının artırılması, işitme-konuşma engelli daha çok bireye ulaşılması için gereklidir.

2.1.4. Ortopedik Engelliler

Kur'ân'da iki âyette “*a'rac*” kelimesi ile ortopedik engellilerden söz edilmektedir. Kelime ister sonradan ister doğuştan olsun yürüme aksaklığı olan kimseleri ifade etmektedir (İbn Manzûr, tsz: II, 320). Kelimenin yer aldığı âyetler, yürüme engeli olan insanlara savaşa katılma konusunda bir izni bildirmektedir.

“Görme engelli olana güçlük yoktur, yürüme engelli olana güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur” (Nur, 24/61).

Ayetin yeme içme konusunda toplumsal bir düzenlemeyi içerdiğini ifade edenler olmuştur. Cahiliye döneminde Araplar engellilerle yemek yemekten kaçınıyorlardı. Bunu görme engellinin yemek yerken sofrayı görmediği için her yerden yemesini, yürüme engellinin sofraya otururken yayılmasını, hastanın da hastalık durumuna göre kendilerine verdiklerini düşündükleri rahatsızlıkları bahane ederek yapıyorlardı. Allah bu ayetle cahiliyetin bu kötü âdetini kaldırmıştır. Bazı yorumcularda engellilerin engelleri nedeniyle diğer insanlarla yemek yemekten çekindikleri ayetin engellilerdeki bu anlayışı düzeltmek için geldiğini belirtirler.

Ayrıca ayetin cihat konusunda engellilere izin içerdiğini ifade edenler de olmuştur (Kurtubî, 1952: XII, 313-314).

“Görme engelli olana güçlük yoktur, yürüme engelli olana güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur. Bununla beraber kim Allah'a ve peygamberine itâat ederse, Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de geri kalırsa, onu acı bir azaba uğratar..” (Fetih, 48/17).

Görme engellilerin ele alındığı bölümde işaret edildiği üzere ayet o dönemin şartları gereği son derece önem verilen bir konu olan cihat konusunda engelli insanlara ruhsat içermektedir. İznin sadece ayette ifade edilen engel grupları ile sınırlı olmadığı açıktır. Engelliler engel durumlarına göre güç yetiremedikleri hususlarda sorumlu tutulmazlar. Görme engelli görme fiili ile gerçekleştirilebilecek hususlarda, yürüme engelli yürüme fiili ile gerçekleştirilebilecek hususlarda kısaca engel durumuna göre engelli olduğu uzvuyla gerçekleştirilecek sorumluluklardan muaf tutulmuşlardır. Hastalarda hastalık durumuna göre oruçtan, namazın rükün ve şartlarından, cihaddan vb. sorumluluklardan muaftırlar (Kurtubî, 1952: XII, 313-314). Konuyla ilgili açıklamalara görme engelliler bölümünde değinilmişti. Ancak bu ruhsata rağmen yürüme engelli bir sahabe olan Amr b. el-Cemüh

peygamberimizle birçok savaşa katılarak azimeti tercih etmiş olması engellilerin isterlerse neleri başarabileceklerine örnek olması açısından ilginçtir. Amr'ın dört oğlu vardı ve Hz. Peygamber ile savaflara katılıyorlardı. Oğulları babalarının yürüme engelli olması sebebiyle Allah'ın kendisine verdiği savaşa katılmama iznini kullanmasını telkin etmeye çalışmışlar. Ancak Amr ise Hz. Peygamber'e başvurarak, oğullarının kendisine engel olduklarını, şehit olmak istediğini söylemiştir (Beyhakî, 1994: IX, 24). Başka anlatımlarda onun "Allah'ım bana şehitlik nasip et, beni aileme geri döndürme." şeklinde dua ettiği aktarılır (İbn Abdi'l-Berr, 1991: III, 1368). Onun bir gün Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasulü! Ne dersin, eğer ben şehit oluncaya kadar Allah yolunda savaşsam, cennette bu ayağım düzelmiş bir şekilde yürüyebilecek miyim?" diye sorduğu Hz. Peygamberin de : "Evet." dediği aktarılır. Peygamberden bu müjdeyi alan Amr, kardeşinin oğlu ve hizmetçileri ile Uhud Savaşına birlikte katılmıştır (Ahmed b. Hanbel, V, 299 (22606). Ensâr'ın önde gelen isimlerinden olan Amr yürüme engelli olmasına rağmen ordunun önünde savaşmıştır (Kurtubî, 1952: VIII, 226). Savaş esnasında onu gören Hz. Peygamber: "Ben sanki seni cennette bu ayağın iyileşmiş bir vaziyette yürürken görüyor gibiyim." buyurmuştur. Neticede üçü de şehit olmuşlar ve Hz. Peygamber'in emriyle aynı kabre konulmuşlardır (Ahmed b. Hanbel, V, 299 (22606).

Sonuç olarak Kur'an, ortopedik engellilerden iki ayette yürüme engellilere ruhsat bildirme bağlamında söz etmektedir. Daha önce görme engellilerin ele alındığı kısımda değinildiği üzere Nur suresi 61. ayeti cihat konusunda bir ruhsatı bildirdiği şeklinde anlayanlar olmuşsa da ayetin akabinde gelen ifadelerden hareketle onun cahili toplumdaki bu tür engeli olanlarla aynı sofrada yemek yememe şeklindeki yanlış bir âdeti kaldırdığı şeklinde anlayanların yorumu daha doğru görünmektedir. Zira söz konusu ayetin devamında

yemek yeme konusu düzenlenmektedir. Fetih suresi 17. ayette ortopedik engellilere cihat konusunda bir ruhsat bildirilmektedir. Ancak bu ruhsata rağmen peygamberden savaşa katılma konusunda izin isteyen Amr b. Cemuh'un durumu tıpkı ibn Ümmî Mektûm gibi engellilerin kendilerine özgüven duymaları ve etkin görevler üstlenebilmeleri noktasında önemli bir örnektir.

2.2. Mecazî/Manevî Anlamda Engelliler

İnsanı ve onun davranışlarını konu edinen Kur'an, engellilik olgusuna farklı bir boyut getirmektedir. O insanın "manevi bedenine" ait engellerle ilgilenmekte ve asıl "engellilik" olarak onları görmektedir. Bu bakış açısı ile Kur'an, kendine has üslubu ile muhataplarında yeni ve farklı bir engellilik tasavvuru oluşturmaktadır. "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; artık dönemezler" mealindeki birçok ayette geçen "sağır, dilsiz, kör" ifadeleri baş kulağı, dili ve gözü değil, gönül kulağı, dili ve gözü anlamındadır. Kur'an'da gerek benzetme yoluyla değinilen görme, işitme ve konuşma engellilik gerekse ahirette inanmayan insanların göremeyen, işitemeyen ve konuşamayanlar olarak diriltileceklerini ifade eden ayetler mecazî/manevî bir anlamı ifade etmektedir.[§] Söz konusu ayetleri derinlemesine incelemek Kur'an'da bedensel engelliliği ele aldığımız makalemizin sınırlarını aşmak olacağından birkaç örnek ayetle konuyu özetlemekle yetineceğiz.

"Bu iki zümrenin durumu görmeyen ve işitmeyen ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların durumları hiç birbirlerine denk olur mu? Hâlâ düşünmez misiniz?" (Hüd, 11/24).

[§] Kur'an'da altı ayette görme engelli insanlardan benzetme açısından (Bkz. Rad 13/16-19; Mümin 40/58; Hüd, 11/24; En'am 6/50; Fatır 35/ 19) dört ayette de ahirette görememektен söz edilmektedir. (Bkz. İsrâ, 17/72; Tâhâ, 20/124-125, İsrâ, 17/97).

Ayette inanmayan insana atfedilen iki sıfatla inanan insana atfedilen iki sıfat arasında bir benzetmeden hareketle iki topluluk (inanan ve inanmayan) arasındaki fark ortaya konmaktadır (Zemahşeri, 2003: II, 383). Bir olgu olarak gören ve işiten ile görmeyen ve işitmeyen bir değildir. Görme engelli birisi, evrendeki varlıkları göremezken, gözleri sağlıklı olan birisi görebilmektedir (Karagöz, 2003: 5-39 www.diyane.gov.tr). İşitme engelli birisi etraftaki sesleri duyamazken işitme duyusu sağlıklı biri duyabilmektedir. Bu açıdan aralarında bir fark vardır. İşte Allah, inkâr edip isyan edenleri görmeyen ve duymayan, iman edip iyi işler işleyenleri de işiten ve gören insanlara benzetmektedir. Söz konusu ayette evrende var olan hakikatleri keskin biçimde gözlemleyip, Allah tarafından gönderilen peygamberlere kulak verenler ile ne Allah'ın ayetlerini gözlemleyen ne de peygamberlere kulak veren kimseler arasındaki farkı ortaya koymak için pratikte var olan bir durumdan faydalanılmıştır. Yoksa bu ayette görme ve işitme engellileri yerme söz konusu değildir.

Ahirette inanmayan insanların göremeyen, işitemeyen ve konuşamayanlar olarak diriltileceklerini ifade eden ayetlerin anlaşılmasında da farklı yorumlar yapılmıştır. Ancak yapılan yorumlar içerisinde inanmayan insanların ahirette mecazî anlamda işitme, konuşma ve görme engelli olacakları yorumu daha makul görünmektedir. Zira bazı ayetlerde onların ahirette fiziksel olarak görecekları ve işitecekleri dile getirilmektedir. (Bkz. Kehf 18/53, Furkan 25/12, Mülk 67/7) Öyleyse söz konusu ayetleri dünyadayken Allah'ın nimetlerine nankörlük edip ilâhî mesajı görmezden, duymazdan gelenlerin kıyamet gününde kendilerini sevindirecek şeyleri göremeyecekleri, işitemeyecekleri şeklinde anlamak mümkündür. (Ayrıntı için bkz. Zemahşeri, 2003: III, 93; Taberî, 1985: XV 127) Ayrıca inanmayanların kıyamet günü konuşamayacaklarını ifade eden ayeti de (İsra 17/97) mecazî olarak kendilerini Allah'a karşı savunabilecek bir duruma-

rının olmamasından dolayı susmaktan başka bir çarelerinin kalmaması şeklinde anlamak daha doğru görünmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak tüm engel grupları çeşitli vesilelerle Kur'an'a konu olmuştur. Kur'an, onlara dinî hayatlarını engelleri oranında kolaylaştırıcı düzenlemeler yapmıştır. Ancak bütünüyle kulluk yükümlülüğünden muaf tutmamıştır.

Gerek Kur'an'da yer alan engellilerle ilgili ayetler gerekse peygamberin onlarla olan diyalogları onların sosyal hayat içinde etkin bir şekilde yer aldıklarını göstermektedir. Peygamber Engellilerin bir tüketici kitlesi olmadığını onları çeşitli görevlerde istihdam ederek göstermiştir. Hatta onların toplumu yöneten insanlar olabileceğini yetenekli görme engelli birini devletin en üst konumuna getirmek suretiyle örneklendirmiştir.

Engellilere toplum tarafından yöneltilen negatif ayırmacılığı eleştiren Kur'an, bir arada yaşamının temel ahlâkî kurallarını açıklamıştır. Bu bağlamda peygamber de görme engelliye yol göstermeyi, işitme-konuşma engelliye söz anlatmayı, sadakanın kapılarını açan davranışlardan kabul ederek bu ahlâkî kuralları örneklendirmiştir.

Kur'an, engellilik olgusuna farklı bir boyut getirerek insanın "manevi bedenine" ait engellerle ilgilenmiş ve asıl "engellilik" olarak onları görmüştür. Bu bakış açısı ile Kur'an, kendine has üslubu ile muhataplarında yeni ve farklı bir engellilik tasavvuru oluşturmaktadır. "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; artık dönemezler" mealindeki birçok ayette geçen "sağır, dilsiz, kör" ifadeleri baş kulağı, dili ve gözü değil, gönül kulağı, dili ve gözü anlamındadır.

Makalede ele alınmayan, engelli bireylerin ve onların ailelerinin bu durumu anlamaya ve izah etmeye yönelik "niçin" sorusu'na "İlahî Kitap"ın verdiği cevap son derece önemli ve başka bir makale konusu olacak niteliktedir.

Kaynakça

- ABDÜLBÂKÎ, M. F., 1982, El-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim, El-Mektebet'ül-İslamiyye, İstanbul, 782s.
- AHMED b. Hanbel, 1992. Müsnedü Ahmed b. Hanbel, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-Vic.
- ÂLÛSÎ, Ş. M., 2000. Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I. Bas-kı, Beyrut, I-XXXc.
- ATEŞ, S., 1991. Yüce Kuranın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, I-IXc.
- AYDINLI, A., 1999. "İbn Ümmi Mektûm", DİA, TDV Yay., İstanbul, c. XX, ss. 434-435.
- BEYHAKÎ, A., 1994. Sünenü'l-Kübrâ, Tahkîk, Muhammed Abdul-Kâdir Atâ, Mektebetü Dârü'l-Bâz, Mekketü'l-Mekerreme, I-Xc.
- BEYZÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, 1999. Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, Dar'ül-Fikr, Beyrut, I-Vc.
- BUHÂRÎ, .İ., 1992. el- Câmiu's-Sahih, Çağrı Yay., İstanbul, I-VIIIc.
- CARULLAH, M., 1996. İlâhî Adalet, Pınar Yayınları, İstanbul, 362s.
- CÜCELOĞLU, D., 2002. Yeniden İnsan İnsana, Remzi Kitabevi, İstanbul, 268s.
- DİE (T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü) 2004. 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, Ankara, 150s.
- DÖNDÜREN, H., 2003. İslâmın Engellilere Tanıdığı Kolaylık Ve Ruhsatlar, TDİB, Engelliler Sempozyumu 5-39, <http://www.diyenet.gov.tr/turkish/default.asp> (03.04.2006).

- DRAZ, M. Abdullah, 1983. İslam'ın İnsana Verdiği Değer, çev: Nurettin Demir, Kayıhan yay., İstanbul, 238s.
- EBÛ DAVUD, 1992. Süleyman b. El-Eşâ'b, Sünenü Ebî Davud, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-Vc.
- EBÛ SUÛD, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, Tsz. İrşâd-ul-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I-IXc.
- ERUL, B., 2003. "Hz. Peygamber'in Sünnet ve Hadislerinde Engellilerle İlişkiler", TDİB Engelliler Sempozyumu, ss. 8-39. <http://www.diyenet.gov.tr/turkish/default.asp> (03.04.2006).
- ESED, M., 1999. Kur'an Mesajı, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, I-IIIc.
- FERÂHÎDÎ, Ebû Abdurrahman, el-Halîl b. Ahmed, tsz., Kitâbü'l-Ayn, Dârü Mektebeti'l-Hilâl, Tahkîk: Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samirâi, I-Vc.
- FEYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Markâ, trsz., El-Misbâhhü'l-Münîr, Elmektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, I-IIc.
- FEYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Markâ, trsz., El-Misbâhhü'l-Münîr, Elmektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, I-IIc.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub (Ö.817 h) 1987. el-Kâmûsü'l-Muhît Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1750s.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub (Ö.817 h) 1987. el-Kâmûsü'l-Muhît Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1750s.
- GÖLCÛK, Ş., 1996. Kur'an ve İnsan, Esra Yayınları, Konya, 295s.
- GÛL, E., 2005. Kur'an'da Engelliler, Akis yay., İstanbul, 137s.
- IZITSU, T., tsz: Kur'an'da Allah ve İnsan, çev: Süleyman Ateş, Kevser Yay. Ankara, 231s.

- İBN ABDİ'L-BERR, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, 1991. el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb, (tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî) Dâru'l-Cîl, Beyrut, I-IVc.
- İBN HACER, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, el-Askalânî (773-852 h), 1992. el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, (tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî) Dâru'l-Cîl, Beyrut I-VIIIc.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed, Ali b. Ahmed b. Saîd(384-548 h.), tsz. El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, Mektebetü'l-Hâneçî, Kahire, I-Vc.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed, Ali b. Ahmed b. Saîd(384-548 h.), tsz. El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal, Mektebetü'l-Hâneçî, Kahire, I-Vc.
- İBN HİBBÂN, Ebu Hatim Et-Temimi, Sahîhu ibn Hıbbân, tahkîk. Şuayb El-Arnâvût, Müessesetü'l-Risâle, 1993, Beyrut. I-XVIIIc.
- İBN KÂNÎ', Ebu'l-Hüseyn Abdü'l-Bâkî (265-351 h), 1997. Mu'cemü's-Sahâbe (tahkîk: Sallah b.Sâlim el-Mısrâtî, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine, I-IIIc.
- İBN KESİR, İsmail b. Ömer, ed-Dımeşkî,(ö 774 h), 1981. Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm, Dâru'l-Fıkr, Beyrut I-IVc.
- İBN MACE, Muhammed b. Yezid, 1992. Sünenü ibni Mâce, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-IIc.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mûkerrem, tsz. Lisanu'l-Arab, Dâr-ı Sadır, Beyrut. I-XVc.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Sa'd b. Münî', tsz. Tabakât'ül-Kübrâ, Dâru Sâdır, Beyrut, I-VIIIc.
- KARAGÖZ, İ, 2003. Kur'anın Engellilere Bakışı, TDİB Engelliler Sempozyumu,5-39, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp> (03.04.2006).
- KİTABI MUKADDES, Eski ve Yeni Ahit, 1997. Kitabı Mukad-des Şirketi, İstanbul, 895s. 274s.

- KULA, M. N., 2005. Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma, Dem Yayınları, 272s.
- , 2004. “Gençlerde İzdırıp Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler”, Gençlik Dönemi ve Eğitimi 2, Ensar Neşriyat, İst.
- , 2000. Gençlik Dönemi ve Eğitimi, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizini, Ensar Neşriyat, İst. ss.179-202.
- , 2004. Engellilere Verilecek Tebliğ Ve İrşad Hizmeti, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi İst. 4(4) ss.17-45.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr İbn Farh (Ö. 671/1273), 1952. E1-Cami-u Li Ahkami'l Kur'an, (Tahkik: Ahmed Abdü'l-Alim el-Berdûnî), Dârü's-Şa'b, Kahire, I-XXc.
- KUTUB, S., tsz. Fizılâl-il-Kur'an, Madve yay. İstanbul. I-XVIc.
- MAYSAA S. Bazna, TAREK, A. Hatab, 2005. Disability in the Qur'an: The Islamic Alternative to Defining, Viewing and Relating to Disability, Journal of Religion, Disability & Health, 9 (1). ss.5-27.
- MAZHAR U. Kazi, 1998. 130 Evident Miracles in the Qur'an, Crescent Publishing House, New York, ABD, ss. 78-79.
- MÜSLİM, H., 1992. el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-IIIc.
- NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb, 1992. Sünenü'n-Nesâî, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-VIIc.
- NESEFÎ, Ebul-Berekât Abdullah İbn Ahmed, tsz. Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil, I-IVc.
- ÖZSOY, Y., ÖZYÜREK, M., ERİPEK, S., 1997. Özel Eğitime Giriş, Karatepe yayınları, Ankara, 247s.

- PAK, Z. 2005. Allah İnsan İletişimi, İlâhiyât, Ankara, 253s.
- RÂĞİB, Ebi Kasım, El-Hüseyin b. Muhammed, 1986. el-Müfredât fî Ğaribi'l-Ku'rân, Kahraman Yayınları, İstanbul. 851s.
- RÂZÎ, Fahrüddin, 1995. Tefsiri Kebîr, (çev: Suat Yıldırım, Sadık Doğru, Sadık Kılıç, Lütfüllah Cebeci) Akçağ yay, Ankara. I-XXIIIc.
- SACKS, O., 2001. Sesleri Görmek, Çev: Yener Osman, YKY, İst. 183s.
- SALİH, S., 1994. Kur'an İlimleri, çev: M. Said Şimşek, Esra yay., Konya, 363s.
- SAN'ÂNÎ, Abdürrezzâk b. Hemmâm, 1989. Tefsîrü'l-Kur'ân, tahkik: Mustafa Müslim Muhammed Mektebet'ül-Rüşd, Riyad, I-IIc.
- SUYÛTÎ, Celalüddin, 1993. Ed-Dürrü'l-Mensûr, Darü'l-Fikr, I-VIIIc.
- SUYÛTÎ, Celalüddin, 1993. Ed-Dürrü'l-Mensûr, Darü'l-Fikr, I-VIIIc.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1173-1250), tsz. Fethu'l-Kadir El-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min ilmi't-Tefsîr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, I-Vc.
- ŞEYBÂNÎ, Ebu Bekir, Ahmed b. Amr b. Ed-Dehhâk, 1991. El-Âhâd ve'l-Mesânî, Tahkik: Basim Faysal Ahmed El-Cevâbira, Riyâd, I-VIc.
- TABERÎ, Ebû Cafer, Muhammed b. Cerîr (224-310 h), Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, Beyrut, I-V.
- TİRMİZÎ, 1992. Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî, Çağrı Yayınları, İstanbul, I-Vc.
- VÂHİDÎ, Ebul-Hasen, Ali b. Ahmed, 1994. El-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz, Dâru'l-Kalem, Tahkik: Safvan

- Adnân Dâvûdî, Dâru'ş-Şamiyye, Dımeşk, Beyrut, IIc.
- VEHBÎ, M., 1969. Hulasatü'l Beyan Fi Tefsiril-Kur'an, Üçdal Neşriyat İstanbul, I-XVc.
- VEHBÎ, M., 1969. Hulasatü'l Beyan Fi Tefsiril-Kur'an, Üçdal Neşriyat İstanbul, I-XVc.
- YAZIR, M.H., Tsz. Hak Dini Kuran Dili, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, I-Xc.
- YILDIRIM, C., Tsz. Asrın Kur'an Tefsiri, Anadolu yay. İzmir, I-XIVc.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b.Osman b. Kaymâz (673-748 h), 1993. (tah: Şuaybü'l-Arnâvut, Muhammed Nuaym el-Arkasûsî) Siyeru a'lâmi'n-Nubelâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, I-XXIIIc.
- ZEMAŞERÎ, Ö., 2003. el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, Tertip ve Tashih: M. A. Şâhin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III. Baskı, Beyrut, I-IVc.
- ZHANG, D., FRANK, R. R., 2005. The Role of Spirituality in Living with Disabilities, Journal of Religion, Disability & Health, 9 (1). ss.83-98.
- <http://www.ozida.gov.tr>

**ALİJA İZZET BEGOVİÇ'İN 'DOĞU VE BATI
ARASINDA İSLAM' ADLI KİTABINDAKİ BAZI
DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN*

Giriş

Bir kitabı ya da makaleyi tek başına değerlendirmek, hele hele onun yazarı ile ilgili belirli yargılara varmanın zorluklarını göz önünde bulundurmamak, çoğu kere yanlış anlaşılabilir yorumlara yol açabilecektir. Akla gelebilecek bu sakıncaları göz önünde bulundurarak yazarın temel düşüncelerini yansıttığını düşündüğümüz pasajları orijinal olarak alıntılamanın daha tutarlı olacağını düşündük. Bunun için sık sık bu türden alıntılar yaptık. Ayrıca, kitabın yazıldığı sosyal, fiziksel ve psikolojik ortamın da dikkate alınması gerektiğinin farkında olduğumuzu belirtmek isteriz. Kitabın yazıldığı ortamın şartlarının yazarın eserinin başlığa da yansıdığını söyleyebiliriz. Bu noktalardan sonra şimdi yazarın adı geçen eserindeki bazı konularla ilgili düşüncelerine geçebiliriz. Bunlardan ilk değerlendirmeye alacağımız konu yazarın tekamül ve yaratma ile ilgili düşünceleridir.

Tekamül ve Yaratma

İnsanın yaradılışı konusunda; bilimin, tabiata indirgeyici görüşünü,¹ bütün dinlerde farklı tasvirlerle ele alınmakla birlikte, Hıristiyanlıkta belirgin olarak ortaya çıkan, insanın maddenin içine atılmışlığı ve insanın 'tabiata düşüşü' görüşünü, materyalistlerin ise insana biyolojik bir varlık² ve üretim ilişkilerinin ürünü olarak bakmalarını eleştirmek-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Necip Taylan, İlim Din Sahaları İlişkileri Sınırları, s.296.

² Materyalistlerin bu konu ile ilgili görüşleri için bkz.: Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara ty., s.186-187.

tedir.³

O, ayrıca, bilimin ortaya koyduğu tekamüle dayalı bir insan gelişimi ile tamamen soyut ve zihinsel çabaların bir ürünü olarak ortaya konan sanatın verilerinin bile birbiriyle uyuşmadığından hareketle bilimsellik adına ortaya konuların yanlışlıklar içerebileceğini şöyle dile getirmektedir:

“...ilim ve sanat, insanın kökeni ve tabiatı hakkında, tam ve dönüşü imkansız bir çatışma içinde bulunmaktadır. İlim, sayısız vakıa ve verilere; bilhassa insanın hayvani dünyadan peyderpey geliştiği kanaatine vardırıan dikkatle toplanmış ve araştırılmış fosil artıklarına işaret etmektedir. Sanat ise, insanın gaipten gelmesi ile ilgili ve hiçbir insan kalbinin tamamen reddetmediği heyecan verici tanıklara parmak basıyor. İlim, Darwin ve onun meşhur sentezine; sanatsa, Micheleangelo ve onun Sistine Kilisesi’nin tavanlarındaki muazzam eserine istinat etmektedir.”⁴

Bu bakış açısı ile onun, bilimin hiçbir zaman son noktayı koyma yeterliliğine sahip olamayacağı ve sanatın da çoğu kere subjektif değerlendirmeler içermesi nedeniyle ölçü alınamayacağı düşüncesinde olduğu kanaatinde olduğunu belirtebiliriz.

İzzetbegoviç’in insana bakışı ise şöyledir:

Onun insana bakışında nev-i şahsına muntazır bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Konu ile ilgili düşüncelerinde “insanî” kavramından hareket etmektedir. Bu kavramın insan zihninde iki zıt anlam çağrıştırdığını şöyle ifade etmektedir:

“ ‘Biz insanız’ demek; biz günah işleriz, za-

³ Alija İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Çev.: Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul 1987, s.34.

⁴ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.37.

yıf yaratılışlıyız, cismaniyiz, demektir. ‘İnsan olalım’ ise, bizim daha yüksek bir varlık olduğumuzu, bazı yüksek taahhütlerimizin bulunduğunu; bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini hatırlatan bir çağrıdır.”⁵

İnsan bu özellikleri ile hem “dünyevi” hem de “uhrevi”dir. O, materyalizmi hep dünyevi yöne, Hıristiyanlığı ise hep uhrevi yöne ağırlık vermekle suçlamaktadır.⁶ Ayrıca, insana kavram olarak yaklaşımlarında, bunu diğer fikirlerinde tam net olarak ortaya koymasa da, ahlaki temelli değerlendirmeyi seçtiğini ve bunu da dine dayandığını söyleyebiliriz. İlerleyen satırlarda ele alacağımız gibi o ahlakın temelinde dini görmektedir.

İnsanın tabiatın bir eseri olarak ve diğer canlılarla bir tutulmalarına da karşıdır:

“İnsan tekamül etmiştir; fakat bu ancak onun harici, fani tarihidir. İnsan, keza, yaratılmıştır. Muayyen bir anda, içeriği açıklanamaz bir tarzda hayvan olmadığını idrak etmiş ve ayrıca içindeki hayvani unsuru inkar etmede de hayatın manasını bulmuştur. Eğer insan tabiatın çocuğu ise, o zaman onun bir anda tabiatın karşısında ve ona karşı tavır alması nasıl mümkün olmuştur.”⁷

O, insan ile hayvan arasındaki ayırımı da farklı izah etmektedir. İnsanın konuşması, hareket etmesi, yemesi, içmesi aynı hayvanlarda olduğu gibi biyolojik bir ihtiyaçtır, der. Buna delil olarak: **“Yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, illa sizin gibi ümmettirler.”**⁸ İnsan ile hayvan arasındaki kesin fark, fiziki ve zihinsel değil, her şeyden önce ruhsaldır ve az çok açık

⁵ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.38-39.

⁶ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.39.

⁷ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.41.

⁸ **Kur’an**, 6/38.

olan dini, ahlaki, ve estetik şuurun varlığında kendini gösterir.⁹ Bu açıdan bakarsak insanın ortaya çıkmasında, kesin tarihler ilmin öngördüğü gibi, dik yürümek, elin gelişmiş olması, ses çıkarılması sayesinde konuşmak değil; ilk kültür, resmin, yasağın ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda onun insanın tekamülü/evrimi ile ilgili olarak manevi bir tekamülü kabul ettiği izlenimine ulaşmamız kolay gözükmemektedir. Onun evrimci anlayışa eleştirel yaklaşımı biraz sonra da görüleceği üzere tamamen eserden hareketle ulaşılması gereken “Vareden”e ulaşmada ilgisiz kalınmasıdır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Kazılar sırasında karşılıklı bir münasebet içinde bulunan veya muayyen bir gayeye uygun bir şekilde düzenlenmiş iki taşta rastlandığında, bunların çok eski bir zamanda yaşamış insanların bir eseri olduğu kanaatine varırız. Fakat bu taşların yanında bir insan kafatası bulunursa –ki taştan yapılan aletten daha mükemmeldir-, o zaman kafatasının şuur sahibi bir varlığın eseri olduğu tasavvuruna yanaşmak bile istemeyiz.”¹⁰

İnsanların bu şekilde inatçılık göstermelerini akıllı olmaları, bilgisi ve bilgi olarak tasavvur ettiği bilgisizliğinin bir toplamı olarak görüyor.¹¹

Ahlak

Öncelikle o, görev algısı ile kişisel menfaat arasında karşılaştırma yapılamayacağını, her ikisinin de insanın farklı iki yönünü oluşturduğunu belirttikten sonra; insanın görev algısında insanın hiçbir zaman menfaatçi olmadığını ve ahlaki olanı temsil ettiğini, menfaatin ise siyasetin merkezi bir kavramı olduğunu söylüyor. Buna örnek olarak ise şöyle bir olay anlatıyor:

⁹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.49.

¹⁰ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.75.

¹¹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.75-76.

“Ahlak ne fonksiyonel ne de rasyoneldir. Eğer hayatımı tehlikeye atmak suretiyle komşunun çocuğunu kurtarmak üzere yanan eve girip kucağımda ölmüş çocukla dönsem, neticesiz kalan hareketimin kıymetsiz olduğu söylenebilir mi? Faydasız bu fedakarlığa, neticesiz bu teşebbüse kıymet veren şey işte ahlaktır, tıpkı harabeleri güzel kılan şeyin mimari oluşu gibi.”¹²

Ahlaki fedakarlıkların temelinde Allah’a karşı olan sorumluluk duygusunun yer aldığını, rasyonel dünyada bir akılsızlık olarak değerlendirilebilecek olan ahlaki davranışların neticelerinin mutlaka görüleceğini dile getirmektedir.¹³ Ahlakla ilgili bu düşüncelerinin temeline dini yerleştirmektedir. Ancak, her bireyin ahlaki davranışında dinin bulunduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Dinin her zaman ahlaki olanı istediği söylenebilir, ancak ahlaki davranış ancak din ile sağlanır demek kanaatimce yanlış olur.

Ahlakla ilgili temel düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

“Ahlaka uygun davranış ya manasızlıktır yahut, Allah var olduğundan manası vardır. Üçüncü şık yoktur. Ya ahlaki peşin hükümler yığını olarak ‘atmamız’ ya da ‘ebediyetin işareti’ olarak vasıflandırabileceğimiz bir sembol denklemine sokmamız gerekiyor.”¹⁴

O, ayrıca, ikiyüzlü davranışın temelinde de ahlaka uygun davranışlar beklentisinin yattığını belirtmektedir.¹⁵

İnsanın dış dünyasında var olan eşitsizliğin iç dünyasında olmadığını; içte tam bir eşitliğin ve hürriyetin var olduğunu söylemektedir. Herkesin içinde birtakım ahlak

¹² İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.176.

¹³ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.177.

¹⁴ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.178.

¹⁵ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.179.

normlarına göre yaşama arzusunun olduğunu, herkesin iyilik yapamayacağını, ama iyilik isteyebileceğini ve onu seveceğini dile getirmektedir. Ona göre ahlak, eylemin kendisinde olmayıp, her şeyden önce insanın doğru dürüst yaşamak istemesinde, iradesinin çabasında, kendi kurtuluşu için mücadelesindedir.¹⁶

Yapmak isteyip de yapamadığımız birçok şeyin var olduğundan hareketle önemli olanın niyet olduğunu, bu niyetin kalpte vuku bulduğunu ve gerçeğin kendisi olduğunu dile getirmektedir.¹⁷ O, bundan hareketle kasıtsız olarak dış dünyada meydana gelen bir hareketimizin iç dünyamızla ilgisinin olmadığını söylemektedir. İç ve dış dünya arasındaki zıtlığı da bu bağlamda şöyle değerlendiriyor:

“İstek ve fiil arasındaki bu tezat insan ile dünya arasındaki ezeli tezatın bir yansımasıdır. Bu tezat aynı şekilde ahlak, sanat ve din sahalarında da vardır. Niyet, sanat saikası ve dindarlık mahiyet itibariyle birbirine aittir ve kendi maddi, ‘dünyevi’ projeksiyonları olan davranış, sanat eseri ve dini törenlerle aynı münasebet içinde bulunmaktadır. İlk zikredilenler ruhi tecrübeler, öbürleri ise dış dünyadaki hadiselerdir. Birincisinde fiiller niyetlere göre değerlendirilir, ikincisinde ise fiiller neticelere göre değerlendirilir. Birincisi her dinin mesajıdır; ikincisi her siyaset veya ihtilalin parolasıdır. Burada birbirine zıt iki mantık vardır. Birinde dünyanın inkarı, öbüründe ise insanın inkarı ifade edilmektedir.”¹⁸

İnsan İradesi ve Kader

İnsan iradesi ile ilgili olabilecek bir düşünce olarak, insanın hareket etmesinin elinde olmadığını, tamamen Al-

¹⁶ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.180.

¹⁷ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.181.

¹⁸ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.181.

lah'ın elinde olduğunu belirterek ahlaka uygunluğun doğru harekette olmadığını, ancak doğru niyette olduğunu belirtmektedir.¹⁹

Kendi payıma iddia ediyorum ki, insan tabiatının özü iyilikten çok, potansiyel olarak kötülüğe meyyaldır. İnsanları hoşgörülü olmaya ikna etmek, düşmanı vahşice öldürmeye ikna etmekten çok daha zordur. Hoşgörü, sulanması gereken bir fidandır. İnsanları hoşgörüye duyarlı hale getirmek gerekir. Bu esasında tabii bir durum değildir. Tabii olan hoşgürsüzlüktür. Hoşgörü çok zor gelişen bir davranış biçimidir.²⁰

Bu yaklaşımı içerisinde onun, bireyin pratik yaşama yansıyan davranışlarına bakışında cebriyeci bir anlayış içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bunu yaparken temel değerlendirme biçimi Allah'ın hükmedici olma ya da kudret ve kuvvetini koruma içgüdüğü olarak dışa yansımaktadır. Ayrıca, Hıristiyanlıkta bulunan ezeli günah anlayışının tezahürlerini de görmekteyiz, diyebiliriz. Allah'ın kudret ve kuvvetine hanel getirmemek kaygısıyla ifade ettiği bu yaklaşımı ile O, Allah'ın adil olma sıfatına hanel getirmiştir. Nedeni ise şudur: eğer Allah kullarının iyiliği ve kötülüğü tercih etme açısından daha çok kötüyü tercih etme eğilimini vermiş ise kulun bunda ne suçu olabilir. Bu durumu, sadece niyetle ifadelendirip insanı kurtarmaya çalışmak Allah'ın adil olduğu düşüncesini sağlama almak için yeterli olmayacaktır.

İnsan hürriyeti konusunda söyledikleri de dikkate şayandır:

¹⁹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.182; Onun bu konudaki düşünceleri "fitrat" hadisinin yorumu ile de çelişmektedir. Bilindiği gibi "fitrat" hadisinin yorumunda; insanın daha çok iyiliğe eğilimli olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır. Gerek onun yorumu gerekse diğer yorumlara ben katılmıyorum. İnsanın yaratılıştaki eşit seçim yapabilme potansiyelinin olması dünyanın imtihan yeri olarak tasavvur edilmesine daha uygun düşmektedir.

²⁰ B. Henri Levy, "Bilge Kralla Filozof, Aliye İzzetbegoviç İle", **Yeni Şafak Gazetesi**, 24 Nisan 1996, s.2.

“İnsan iyidir, eğer kendi anladığı gibi bile olsa iyiyi isterse, bu, başkasının açısından kötü olabilir. İnsan kötüdür, eğer kendi anladığı gibi bile olsa kötüyü isterse. Ve bu kötü başka insanlar için ya da onların açısından iyi olsa bile...”²¹

Bu noktada İzzetbegoviç'in varoluşçu olduğunu söyleyebiliriz. Varoluşçular da insanın oluşmakta olan bir “ben” olduğunu, eksik ve olgunlaşmaya aday bir varlık olduğunu dile getirmektedirler.²²

Bu anlayışlarıyla o, kişiliğin oluşmasında, toplumun temel yapıtaşı olduğunu ileri sürenlerden ayrılmaktadır.²³

İzzetbegoviç'in içinden çıkılmaz bir biçimde açıklamaya çalıştığı konulardan birisi de insanın terbiye ve eğitimi ile ilgili görüşleridir. O, iyilik ve kötülüğün insanın içinde olduğunu, dolayısıyla dine girme, güzel davranışlar gösterme tamamen ruhî özellikler neticesinde oluşmaktadır anlayışına sahiptir. İnsanlar, zorla değiştirilemezler, ancak davranışları değiştirilebilir, davranışlarının değiştirilmesi ise insanları bozmaktadır. İnsan ancak içinden gelerek, hür iradesiyle ve yaratılışı ile güzele, iyiye ulaşabilir. Hiçbir pedagoğ çocukları belli bir yöne yöneltemez, bu yönlendirmeler hep ters tepki alır.²⁴

Ona göre insanlarda bir yaşantıyı değiştirmek dolaylı yoldan, onun ruhi yönlerini harekete geçirici bir tarzda olmalıdır.²⁵ Zorla davranış değişikliklerine insanlar itilebilir, bu alıştırmadır. Sevdirerek, insanların ruhi özelliklerini ok-

²¹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.183.

²² Varoluşçuların görüşleri konusunda bkz.: Sabri Büyükdüvenci, **Eğitim Felsefesine Giriş**, Savaş Yayınları, Ankara, 1991, s.96; Saffet Bilhan, **Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi**, c.1,1. Kısım, s.139; Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1982, s.443.

²³ Sosyal görüş konusunda bkz.: Erol Güngör, **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Yay., 1. Baskı, İstanbul 1997, s.25-28.

²⁴ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.183-84.

²⁵ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.185.

şayarak bazı özellikler kazandırılabilir ki, bu da terbiyedir. Asıl olan terbiyedir. Yani, insan kendi benliğine uyan, kendi olmasını sağlayan içine hitap etmektir.²⁶

İlim-Ahlak-Din İlişkisi

Ona göre fizik için mekan ne ise, ahlak içinde hürriyet odur. Bu anlayışa Hegel'in de sahip olduğunu söyleyebiliriz. O, ilim ile ahlakın daima birbirinin zıddı olduğunu dile getirirken şöyle diyor:

“İlim, sun'i tohumlama, tüp çocukları ve ölümün kolaylaştırılmasını kabul ediyor. Bunlar ilimsiz düşünülemez. Onları meydana getiren ilimdir. Her ahlak, dinle olan zahiri ve itibari münasebetleri ne olursa olsun, bu usulleri insan hayatının dayandığı prensibin ta kendisine tezat teşkil eden bir şey olarak reddetmektedir. Bu noktada ahlak, din ve sanatla, izahları değişik olduğu halde beraberdir. Sun'i hayat ve sun'i ölüm din tarafından tasvip edilmez, çünkü hayatla ölüm insanın değil, Allah'ın selahiyetindedir. Ahlak için sun'i tohumlama ve ölümün kolaylaştırılması, hümanizmin ihlalini teşkil etmektedir. Çünkü bunlarla, insan, objeye indirgenmekte, bu ise manipulasyona ve suistimallere götürmektedir.”²⁷

Ahlak ve din aynı şey olmamakla beraber, ahlak dindsiz olamaz. Bu anlayış genel bir ilke olarak kabul edilebilir. Ama ona göre, pratik yaşamda, bireysel bir davranış olarak, ahlak, doğrudan doğruya dindarlığa bağlı değildir.²⁸ Ahlak, isteklere ve davranış kurallarına dönüştürülmüş dindir, veya başka bir ifadeyle, insanın istekli davranışı veya Allah'ın var-

²⁶ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.186.

²⁷ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.191.

²⁸ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.195; pratik yaşamda ahlaklı olmanın dindarlığa bağlı olmadığını söylemesine rağmen, çeşitli kaygıları sebebiyle olsa gerek ahlakın evrensel olduğu tezini de tam olarak dile getirememekte ve onu daha çok dine dayandırmaktadır.

lığı gerçeğine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır.²⁹

“Samimi bir dindar, fakat ahlaksız bir kişi; ve tersine, samimi bir ahlak sahibi fakat dinsiz birini düşünmek mümkündür. Din, bilgi ve tasdik; ahlak ise bu bilgi ile ahenk içinde bulunan tatbikat, hayat demektir. Her yerde olduğu gibi bilgi ve tatbikat arasında ayrılık ve tutarsızlık olabilir. Din, nasıl düşünmeli, nasıl yaşamalı, nasıl hareket etmeliyiz sorusuna cevap teşkil etmektedir.”³⁰

Kur'an'ın öngördüğü anlayışta ise öncelikle ahlaklı olmanın esas olduğunun vurgulandığını belirterek: **“Sevdiğiniz şeylerden infak etmeden iman etmiş olmazsınız.”** ayetini zikrederek iyi insan ol ki iman etmiş olasin dendiğini dile getiriyor.³¹

O, ateist insanların ahlaklı hareketlerinden hareketle Tanrısız ahlak olabileceği yargısına varmalarına karşıdır. Ona göre, inançlarımızla davranışlarımız arasında otomatizm yoktur. Davranışlarımız, ahlakımız, bilinçli bir tercihin veya hayat felsefesinin bir fonksiyonu değildir; felsefi veya dini tercihlerin bir eseri olmaktan çok çocukluktaki terbiyenin ve kabul edilmiş anlayışların bir neticesidir. Bir kimse eğer çocukken, aile içinde, büyüklerini saymaya, söz tutmaya, insanlar arasında fark gözetmemeye, hemcinslerine yardım etmeye, yalan söylememeye, ikiyüzlülükten nefret etmeye vs. alışmışsa, o zaman bunlar, sonraki siyasi tercihi ve zahiren kabul edilen felsefesi ne olursa olsun, esas olarak şahsiyetin özellikleri olarak kalacaktır.³²

O, ayrıca, ateist geçinen kişilerin –özellikle materyalist felsefenin etkisinde olanların-, insanı ahlaklı davranmaya

²⁹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.196.

³⁰ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.201.

³¹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.201.

³² İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.212-13.

iten Allah korkusu ve O'na karşı mesuliyet duygusunun yerine "vicdan"ı teklif ettiklerinden hareketle, onların kavramları karıştırdıklarını ve anlaşılabilir kabul edip maddi olmadığı için reddettikleri Allah kavramı yerine "vicdan" kavramını geliştirmekle çelişkiye düştüklerini dile getirmektedir.³³

Bunlardan hareketle şu sonuçlara varıyor: Birincisi, din olmadan, prensip ve fikir olarak ahlak olmaz; pratikte ise, "ahlaklılık" mümkündür. İkincisi, ateizm üzerine herhangi bir ahlak düzeni kurulamaz; fakat ateizm, ahlaklılığı ve bilhassa onun daha basit bir şekli olan sosyal disiplini doğrudan doğruya bertaraf edemez.³⁴

Sonuç olarak, İzzetbegoviç'in ahlak anlayışının din temelli olduğunu; yalnız, Tanrı-ahlak ilişkisine "varlık düzeyi"nde yaklaştığını belirtmeliyiz. Yani, "eğer bir insan, her şeyi yaratan bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyorsa, varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez"³⁵ düşüncesindedir.

Allah inancı konusunda Hıristiyanlığa yönelttiği itiraz, tüm Müslüman düşünürlerin yönelttiği itirazdan farklı değildir. Yani, Allah'ın maddi aleme müdahale eden tarafının Hıristiyanlarca şeytana yüklenmesini eleştiriyor.³⁶ İncanın içe hapsedilip, dışta yansımalarının olmamasını noksanlık olarak ele alıyor. Bu tutumlarının yaşamın her alanına yansıdığını çeşitli örneklerle dile getiriyor:

"Avrupa'daki 'kilise edebiyatı' gibi bir edebiyat türü İslam'da yoktur, sırf dünyevi olanın da mevcut olmadığı gibi... Cami insanlar için bir yerdir; kilise ise 'Tanrı tapınağı'dır. Camide maksada uygunluk havası vardır, kilisede ise mistik bir hava. Cami daima olayların cereyan ettiği merkezi

³³ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.217-18.

³⁴ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.221.

³⁵ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 3. Baskı, Ankara 1992, s.298.

³⁶ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.285.

bir yerde, çarşı içinde ve mahallenin ortasındadır.
Kilise ise 'yüksekçe' yerler ister..."³⁷

Tasavvuf konusundaki bakış açısı nettir. Onun konuyla ilgili düşünsel altyapısını İslam dünyasındaki tasavvufi cereyanlar mı yoksa içinde yaşadığı çevre mi oluşturmaktadır bilemiyoruz. Konuyla ilgili olarak, İslam'ın Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e doğru ilerleme olduğunu; dervişliğin ise, Hz. Muhammed'den Hz. İsa'ya dönüşü ifade ettiğini belirtmektedir.³⁸ Bu düşüncelerinin eleştirel olarak ele alınması gerekmektedir. Eğer, bu bakış açısı aslı bozulmuş olan Hıristiyanlığa atıfla yapılan bir değerlendirme ise, söylediklerinin belli tarihi dilimler için geçerli olduğu düşünülebilir. Ama eğer vurgu yapmak istediği ve dayandığı Hz. İsa'ya indirilen "evrensel mesaj"ın orijinal yapısı ise bir problemi de beraberinde getirdiğini düşünmek gerekmektedir. O problem ise şudur: Semavi dinlerin tek kaynaklı ve aynı orjinli olduğu kabul edilmektedir. En azından müslümanlar için durum budur. İzzetbegoviç'te bir müslüman olduğu için zihinlerde çağrışan problemin boyutlarını anlamlandırmak daha kolay olacaktır.

İslam Hukuku

İzzetbegoviç'in fikirlerinde dualizm vardır; bu anlayışı bütün düşüncelerinde belirgin olarak kendini göstermektedir. İslam Hukuku konusundaki bakışı da bu anlayışın etkisi altındadır. İslam'ın alkolü yasaklaması toplumsal bir bela olması dolayısıyladır. Diğer dinler alkolü yasaklamazlar. "Şarap İsa'nın kanıdır" iddiasını Hıristiyanlar hiç garip bulmazlar. Alkolü yasaklarken İslam din (religion) olarak değil, ilim olarak hareket etmiştir.³⁹

"Namaz kılın ve zekat verin" formülü "iman edin ve iyi amellerde bulunun" diyen daha esaslı ve daha umum, "iki

³⁷ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.286-87.

³⁸ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.290-91.

³⁹ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.290-91.

kutuplu” başka bir formülün özel şeklidir. Bu formül ise, Kur’an’ın dini, ahlaki ve sosyal emrinin esas ifadesidir.⁴⁰

Tevrat misillemeyi, İncil bağışlamayı tavsiye ediyor. Şimdi bakın, Kur’an bu “atom”lardan nasıl bir terkip, bir “molekül” meydana getiriyor: **“Kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülük (bir ceza) dır. Fakat kim affederse, bağışlarsa, mükafatı Allah’a aittir.”**⁴¹

Temizlik emri, alkol yasağı fiziki, harici, sosyal hayata gösterilen önemden meydana gelmektedir. Böyle emirlerin kaynağı din değildir. Onlar kültürün bir parçası da değildir; onların ehemmiyeti ancak medeniyetle ortaya çıkar.⁴²

Kaçınılmaz olan iki yönlülüğün İslam’ın kaynaklarında da olduğunu dile getirir:

“Kur’an ve Hadis her biri kendi başına ilham ile tecrübe, ebediyet ile zaman, düşünce ile tatbikat veya fikir ile hayatı temsil etmektedir. İslam bir düşünüş tarzı olmaktan ziyade bir yaşayış tarzıdır. Kur’an’ın bütün tefsirleri, onun, Hadis’e, yani hayata başvurulmadan anlaşılmaz olduğunu göstermektedir.”⁴³

Kültür

Kültür içinde yer alan her unsur, insanın cennetten geldiği fikrinin kabulü veya reddi, teyidi ve şüphe edilmesi anlamını taşır. Kültür “dinin insan üzerindeki etkisidir”, insan olma sanatıdır. “Ben”in sürekli olarak yeniden oluşturulması çabasıdır. İnsan kültürünü oluşturan öğeler; dinler, inançlar, şiir, oyunlar, folklor, masallar, mitoloji, ahlaki ve estetik kodlar, özgürlük, hoşgörü, felsefe, tiyatro, galeriler, müzeler, kütüphanelerdir. Bütün bunlar “tepesine ulaşmanın mümkün olmadığı kutsal dağ” a tırmanma gayretini yan-

⁴⁰ Bkz.. **Kur’an**, 2/277.

⁴¹ **Kur’an**, 42/40.

⁴² İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.305.

⁴³ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.306.

sıtır. Bir diğer deyimle mutlak hakikate, yitik cennete varma teşebbüsüdür. Sürgünden sılıya dönüşü gerçekleştirmek için girişilen her türlü çabanın adıdır kültür.⁴⁴

Sonuç

Sonuç olarak, İzzetbegoviç, batı ile özelde Hıristiyanlık, Marksizm ve İslam arasında kıyaslama yaparken hep reddetme, birini övme diğerini yerme gibi bir davranışta bulunmamıştır. Bir müslüman olarak “sosyalizm batıldır”⁴⁵ denilemeyeceğini, dendiği takdirde İslam’ın bir bölümünün de gittiğini söylemektedir.⁴⁶ Buna rağmen kitabının bütünlüğüne bakıldığı zaman “Batı ile İslam arasındaki kıyaslamalarda yanlı davranmış, İslam’ın teorik faziletlerini, Batı’nın pratik zaafalarını ortaya koymuş”⁴⁷ denilebilir. Bunu yaparken temel hareket noktasını yeniden İslamlaşma düşüncesinin⁴⁸ oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bunu söylerken Ona haksızlık da yapmamız gerekir; içinde yaşadığı şartlar, coğrafya ve zaman ulaştığı sonuçları anlamlı kılmaktadır.

İzzetbegoviç, insanın alemdeki yerini, ne olduğunu, nasıl bir tutum içerisine girmesi gerektiğini bildirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken bir taraftan insan eseri olan kültürün önemli unsurlarını, diğer taraftan insanın aşkın varlıkla ilişkisini ifade eden dinleri ele alıp değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeleri ile onun, köklü bir felsefe, sanat ve sosyoloji bilgisine sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁹

⁴⁴ İhsan Basri, “Aliya İzzetbegoviç’e Göre Kültür ve Uygarlık”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 31 Mayıs 1996, s.2.

⁴⁵ İzzetbegoviç, **a.g.e.**, s.25.

⁴⁶ Hayri Kirbaşoğlu, Ali İzzetbegoviç’in ‘Doğu ve Batı Arasında İslam’ Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992, s.77.

⁴⁷ Yasin Ceylan, Ali İzzetbegoviç’in ‘Doğu ve Batı Arasında İslam’ Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992, s.77.

⁴⁸ Mevlüt Uyanık, Ali İzzetbegoviç’in ‘Doğu ve Batı Arasında İslam’ Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992, s.76.

⁴⁹ Necati Öner, Ali İzzetbegoviç’in ‘Doğu ve Batı Arasında İslam’ Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi**, c.6, sayı:2, 1992, s.73.

İnsanın biri maddi diğeri manevi iki dünyası bulunduğ u gerçeğini ele alarak, düalizmi bütünlüğü ile ele almayan Batı medeniyetinin eleştirisini yapıyor. Ona göre İslam dini, gerek ilkel dinlerden ve gerek Batıda hakim olan kitabi dinlerden farklı olarak, insanı bütünü ile ele alır. Telkin ettiği insan faaliyetleri; iki dünya arasındaki bağı koparmama istikametindedir. Bunun için, İzzetbegoviç'e göre insanlar için kurtuluş yolu İslam'dadır. O'nun telkin ettiği Allah'a teslimiyettir. Tabi bu teslimiyet bilinçsiz, adi bir faaliyet değildir. O'nun gösterdiği yolda faaliyette bulunmadır.⁵⁰

Kaynakça

- AYDIN, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 3. Baskı, Ankara 1992.
- BASRİ, İhsan. "Aliya İzzetbegoviç'e Göre Kültür ve Uygarlık", **Yeni Şafak Gazetesi**, 31 Mayıs 1996.
- BİLHAN, Saffet. Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi, c.1,1. Kısım.
- BOLAY, Süleyman Hayri. **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara ty.
- BÜYÜKDÜVENCİ, Sabri. **Eğitim Felsefesine Giriş**, Savaş Yayınları, Ankara, 1991.
- CEYLAN, Yasin. Ali İzzetbegoviç'in 'Doğu ve Batı Arasında İslam' Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992.
- GÜNGÖR, Erol. **Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak**, Ötüken Yay., 1. Baskı, İstanbul 1997.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul 1982.
- İZZETBEGOVIÇ, Alija. **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Çev.: Salih Şaban, Nehir Yay., İstanbul 1987.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri. Ali İzzetbegoviç'in 'Doğu ve Batı Ara-

⁵⁰ Öner, **a.g.m.**, s.73.

sında İslam' Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992.

Kur'an-ı Kerim

LEVY, B. Henri. "Bilge Kralla Filozof, Aliye İzzetbeğoviç İle", **Yeni Şafak Gazetesi**, 24 Nisan 1996.

ÖNER, Necati. Ali İzzetbeğoviç'in 'Doğu ve Batı Arasında İslam' Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi**, c.6, sayı:2, 1992.

TAYLAN, Necip. **İlim Din Sahaları İlişkileri Sınırları**, Çağrı Yay., İstanbul.

UYANIK, Mevlüt. Ali İzzetbeğoviç'in 'Doğu ve Batı Arasında İslam' Kitabı Üzerine, **İslami Araştırmalar Dergisi (Açıkoturum)**, c.6, sayı:2, 1992.

KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMESİ

Öğr.Gör. Cemal ERGÜN*

Doç. Dr. Zekeriya Pak

Allah- İnsan İletişimi, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, 253s, ISBN 975-6666-75-7.

İnsanı bir şaheser olarak yaratan Allah onu dünya sahnesine çıkardığı andan beri onunla iletişimini kesmemiş, insanla çeşitli yöntemlerle iletişim kurmuştur. Bu iletişim yöntemlerinin en bilindiği ise elçiler aracılığı ile iletişimdir. Tarihin değişik zamanlarında gerçekleşen bu iletişim yönteminin gerçekleşme biçiminin, nasıl ve ne şekilde olduğu hususu ise insanoğlunun her zaman ilgisini çekmiştir. Bu bağlamda pek çok görüş ortaya atılmış, çok söz söylenmiş ve eser kaleme alınmıştır. Allah-peygamber iletişiminin insanoğlunun bu denli ilgisini çekiyor oluşu ise bize göre iletişim biçiminin gizeminden, başka bir ifade ile üçüncü şahıslara kapalı olmasından kaynaklanmaktadır. Tanıtımını yaptığımız kitap da bu iletişimin nasıl gerçekleştiğini anlama çabasının bir ürünü olarak yazar tarafından kaleme alınmıştır.

Zekeriya Pak tarafından hazırlanan “Allah-İnsan İletişimi” adlı bu çalışmayı önce şekil ve üslup yönünden değerlendirelim. Yazarın bu çalışması giriş, sonuç ve kaynakça dışında üç bölümden oluşmaktadır. Akademik bir titizlik ve bilimsel yöntemle hazırlanan çalışmanın dili sade ve üslubu akıcıdır. Eserde her okurun anlayamayacağı kelime ve kavramlar ilk geçtiği yerde yazar tarafından açıklanarak anlaşılır hale getirilmiştir. Eserde paragraflar arası bağlantı ve konular arası ilişki gayet güzel bir biçimde kurgulanıp, kompo-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

ze edilmiştir.

Önsözünde yazar Allah'ın insana verdiği değer en önemli göstergesinin onunla iletişim kurması olduğunu belirtmekte ve maksadının bu iletişimin keyfiyetini anlamaya çalışmak, iletişim anındaki insanın konumunu ortaya koymak ve insanın karşılaşılabileceği muhtemel problemleri irdelemek olduğunu ifade ederken aynı zamanda araştırmanın yol haritasını da ortaya koymaktadır (s. 9).

Giriş bölümünde yazar iletişim olgusunu genel hatlarıyla ele almış ve konunun kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalışmıştır(s.11). Yazar çalışmasında kavramsal çevreyi ortaya koyarken farklı kişilere ait birden fazla iletişim tanımını alt alta sıralamıştır. Sonunda bu bağlamda kendisinin kapsamlı bulduğunu belirttiği şu tanıma esas alarak iletişimin kavramsal tanımını tamamlamıştır. "*Bir gönderici tarafından, öte yandaki bir alıcı üzerinde belli bir etki yaratmak amacıyla adına gösterge denilen anlam yüklü birimlerden yararlanarak, karşı tarafa belirli bir bildiri ulaştırılması eylemi*" (s.12).

Yazar iletişimin kavramsal tanımını yaptıktan sonra iletişimin temel unsurları üzerinde durmuş ve bu unsurları "*kaynak ve alıcı, ileti, gösterge, kanal ve amaçlılık*" olarak belirtmiş ve bu unsurları alt başlıklar halinde açıklamıştır (s.13-16).

Araştırmacı tarafından iletişimin kaynak ve alıcı arasında gerçekleşen çift yönlü bir olgu olduğu ve iki tarafın birbirlerine anlam yüklü göstergeler aracılığı ile belli amaçları gerçekleştirmek için ileti gönderdikleri ifade edilmiştir. Yazar tarafından "kaynaktan alıcıya gönderilen bilgi, duygu ve düşüncelerin kodlandığı simge veya semboller" olarak tanımlanan göstergeler, eserde doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğal göstergelerin neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiği bulut-yağmur, duman-ateş örnek-

leriyle anlatılmış ve bunların doğrudan bir ileti içermediği belirtilmiştir. Yapay göstergelerin ise kaynak ile alıcı arasında önceden varılan bir uzlaşma neticesinde ortaya çıkan simge, sembol veya kodlardan oluştuğu ifade edilmiştir. Buna dili oluşturan sözcükler, adaleti temsil eden terazi gibi semboller örnek verilmiştir. Kaynağın bu göstergeleri kullanmak suretiyle karşı tarafa iletmek istediği iletileri “somut ve algılanabilir bir biçimde kodladığı” belirtilmiş, alıcının da önceden üzerinde uzlaşılan bu kodları kaynağın amacına uygun bir biçimde zihninde çözmesi neticesinde iletişimin gerçekleştiği vurgulanmıştır. Dil aracılığı ile yapılan iletişimde ise kaynak ve alıcı arasında diyalogun yaşanması nedeniyle alıcının geri bildirimde bulunmak suretiyle iletinin içeriğinin oluşmasında aktif rol üslendiği belirtilmiştir. Böylece kaynak ile alıcı arasındaki iletişimin dinamik bir biçimde gerçekleştiği vurgulanmıştır. Ancak kaynağın kitap, dergi, gazete vb. olması durumunda söz konusu iletişimin monolog ve statik bir biçimde gerçekleşeceği belirtilmiştir. İletişimde kaynağın bazı durumlarda sözsüz göstergelerden de oluştuğu ifade edilmekte ve bu duruma elektrik direklerindeki kuru kafa, trafik işaret levhaları ve lambaları, deniz feneri, sevgiliye verilen veya gönderilen bir gül vb. günlük yaşamdan örnekler verilmekte ve bu göstergelerin alıcıya bir mesaj verdiği vurgulanmaktadır (s.12-15).

İletişim unsurlarından bir diğerini yazar kanal olarak açıklamış ve onu "kaynaktan alıcıya gönderilen iletinin takip ettiği yol ve gönderiliş biçimi" olarak tanımlamıştır (s.16).

Yazar iletişimin temel unsurlarından bir diğerinin de amaç olduğunu ifade etmiş, her bilinçli bildirim eyleminin bir amacı bulunduğunu vurgulamış ve amacı olmayan bildirimini "savurma" olarak açıklamıştır. Öte yandan yazar amacın gerçekleşip gerçekleşmemesinin göndericinin elinde olmadığını, bunun tamamen alıcıya bağlı olduğunu altını çizmiştir. (s.17)

Araştırmacı eserinde Allah'ın insanla iletişim kurarken genellikle göstergelerden oluşan bir kodlama sistemi kullandığını ve bu göstergelerin bazen dil dışı unsurlardan oluştuğunu belirtir. Yazar bu göstergelerin kaynak ve alıcı tarafından üzerinde uzlaşmış, iki tarafça da bilinen bir özelliğe sahip olması gerektiğini, aksi durumda iletişimin gerçekleşmeyeceğini vurgular (s.16).

Yazar Allah-insan iletişimini "sözsüz", "sözlü" ve "kitabî" iletişim olarak üç bölüme ayırmış, bu kavramların genel bir çerçevesini çizmek suretiyle giriş bölümünü tamamlamıştır (s.17).

Birinci bölümde yazar "Allah'ın İnsanla Sözsüz İletişimi"ni ele almış ve sözsüz iletişimin tanımını yapmakla işe başlamıştır. Yazar sözsüz iletişimi özetle "bir tarafın karşı tarafa dilsel özellik taşımayan, anlamlı gösterge ve sembollerle söz söylemeksizin ileti göndermesi" olarak tanımlamıştır. Yazar bu bölümde Allah'ın insanla sözsüz iletişimini "sözsüz gösterge, sözsüz göstergelerin anlamı ve sözsüz göstergelerin bilgi değeri" ana başlıkları altında ele almıştır. (s.21)

Yazar Kur'an'da zikredilen sözsüz göstergelerin de âyet olarak isimlendirildiğini belirtmekte, Allah'ın gücünün, rahmet ve gazabının ifadesi olan doğa olaylarının da âyet olabileceğini ve âyet olma bakımından dil unsurlarının kullanıldığı Kur'an'ın sözlü âyetlerinden farkı olmadığını ifade etmektedir. Bu açıdan insanın gözlem alanının kapsamına giren her şeyin ileti taşıyan bir âyet olduğunu vurgulamaktadır (s.22).

Araştırmacı Kur'an'da mucizeler, toplumların helâki, Ashab-ı Kehf, Hz İsa'nın babasız olarak doğması, Hz Yusuf ve kardeşlerinin başına gelenler vb. tarihi olayları "Allah'ın fizik âlemi ve sosyal hadiseler üzerinde mutlak gücünü ve iradesini ifade eden işaretler olması bakımından Allah-insan

iletişiminde sözsüz gösterge olarak zikredildiğini âyetlerden örnekler vererek ortaya koymaktadır. Yazar Kur'an'da bu bağlamda belirtilen tabiat olaylarının sıradan birer olay olmadığını ve derin bir bakışla incelenmesi gereken iletişim unsurları olduğunu vurgulamaktadır (s.23-30).

Yazar sözsüz göstergeleri ifade ettikleri anlam bakımından yapay ve doğal göstergeler olmak üzere ikiye ayırmakta, doğal göstergelerin neden-sonuç ilişkisine bağlı olduğunu duman-ateş, bulut-yağmur örneği ile açıklamaktadır (s.30,31). Yapay göstergede ise gösterge ile muhatap arasında yapay bir ilişki olduğu ve göstergenin anlam çerçevesinin toplumsal ve kültürel bir uzlaşma üzerine zemininde belirlenlik kazandığı ve doğrudan muhatap için belli bir amaca yönelik mesaj içerdiği trafikte kırmızı ışık, parti amblemi, terazinin adaleti temsil etmesi örnekleriyle izah edilmektedir (s.31).

Yazar daha önce de belirttiği gibi iletişim amaçlı kullanılan sözsüz göstergelerin anlamı üzerinde gönderen ve alan arasında bir uzlaşmanın olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar, belirtilen uzlaşmanın gerçekleşebilmesi için ise mesajı alan kimsenin göstergenin ifade ettiği anlam hususunda önceden bilgilendirilmesi veya kültürel birikim ya da deneyimi neticesinde göstergenin anlamını kendisinin keşfetmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aksi durumda alıcının bu göstergelerden bir anlam çıkaramayacağını -kuzey ülkelerinden gelen genç bir kıza göz kırpmakta olan bir Akdeniz delikanlısı için mesajı anlayamayan kızın "*Gözüne bir şey mi kaçtı?*" diyerek karşılık vermesi gibi ilginç örneklerle açıklamaktadır (s.31,32).

Eserde Kur'an'ın birer âyet olarak isimlendirdiği sözsüz göstergeler bu bağlamda doğrudan mesaj anlamı taşıyan yapay göstergeler ve doğrudan mesaj anlamı taşımayıp muhatabın üzerinde tefekkür etme ve yorumlama neticesinde

anlamlandırdığı göstergeler olmak üzere iki kısma ayrılır (s.33).

Yazar Kur'an'da geçen mucizeler ve ilâhî davete karşı çıkan insanların uğradığı tabii felaketleri doğrudan mesaj anlamı taşıyan yapay göstergeler olarak isimlendirir. Sıradan bir olay gibi gerçekleşen tabiat olaylarını ise doğrudan mesaj içeren ve anlamı olan bir gösterge olmadığını belirtir. Ancak ilahi davete olumsuz tavır takınan bir toplumda peygamberlerin kendilerini uyarmaları sonucunda olmuş musibetlerin iletişim amaçlı ve anlamlı bir göstergeye dönüştüklerini ifade eder ve göstergenin amacını da "Allah size kızmıştır" biçiminde açıklar (s.33).

Eserde mucizelerin anlamlı ve amaçlı bir gösterge olabilmeleri için muhatapların önceden bilgilendirilmesi gerektiği ifade edilmekte ve Kur'an'ın Hz Musa, Hz. Şuayp, Hz İsa vb. kısaltarında bu bildirim gerçeği vurgulanmaktadır (s.34–36).

Yazar kozmik âlem, tabiat olayları, tarihi kalıntıların vs. doğrudan iletişim amaçlı göstergeler olmadığını, alıcının üzerinde tefekkür etme sonucunda bu göstergeleri anlamlandırabileceğini ve bunların anlamlarını gözlem ve tecrübeleriyle sebep-sonuç ilişkisi kurarak kavrayabileceğini "denizlerde yüzen gemilerin suyun kaldırma kuvvetine, bulutun yağmura işaret ettiği" gibi örneklerle açıklar. O insanın gözü önünde sebep-sonuç ilişkisiyle gerçekleşen bu tür göstergelere Kur'an'ın görünen işaretlerinin ötesinde yaratanın kudretine, birlik ve azametine vs. işaret ettiğini vurguladığını, bu bağlamda Kur'an'ın bu göstergeleri sıradanlıktan çıkarıp, onlara yeni ve aşkın anlamlar yüklediğini ifade etmektedir. Örneğin; baharda tabiatın canlanmasını bir doğa hadisesi olmasının ötesinde Allah ile ilişkilendirilmesi durumunda Onun insanı yeniden dirilteceği mesajını içerdiğini belirtmekte ve Kur'an'ın bu göstergeleri insanın özünde bulunan

akletme düşünme vb. cevherleri harekete geçirerek aşkın anlamlar çıkarmasını istediğini vurgulamaktadır (s.36-46).

Araştırmacı sözsüz göstergeleri sözlü göstergelerin destekleyicisi olarak görmekte ve sözsüz göstergelerin sözlü mesajın yorumlayıcı ve hatırlatıcı fonksiyonuna ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için Yaratıcının insanı peygamberler arıcılığı ile bilgilendirmek ve onunla beşeri düzlemde iletişim kurduğunu ifade etmektedir. Ancak bu tür bir iletişime muhatap olmadan da insanın sözsüz göstergelerden aşkın anlamlar çıkarma yetisinin olduğunu mezheplerin de görüşlerini zikrederek açıklamakta ve birinci bölümü tamamlamaktadır (s.43-47).

Eserin ikinci bölümünde “Allah’ın İnsanla Sözlü İletişim Kurması” bahsine girilmiş ve bu bölüm “Sözlü İletişimin Mahiyeti ve Sözlü İletişimin Temel Problemleri” genel başlıkları altında incelenmiştir.

Yazar sözlü iletişimi “iki taraftan birinin diğerine bir mesajı belli bir amaçla dil olgusunu kullanarak göndermesi ve alıcının da gelen iletiyi gönderenin amacı doğrultusunda alması ve anlaması” olarak tanımlamaktadır (s.49).

Yazar sözlü iletişimin gönderen ve alan açısından “muhatabın alması ve muhatabın dinleyici veya okuyucu konumunda bulunması, karşılıklı anlaştıkları bir dil kullanılması ve gönderenle alanın aynı ontolojik düzleme ait varlıklar olması” biçiminde üç unsurunun bulunduğunu belirtmektedir (s.51).

Yazar Allah ve insanın antolojik düzlemlerin farklı olması nedeniyle aralarındaki iletişimin dikey veya yatay olmak üzere iki aşamada gerçekleştiğini söylemektedir. O dikey iletişimi “Allah’tan-peygambere”, yatay iletişimi ise “peygamberden diğer insanlara olan iletişim” şeklinde açıklar (s.52).

Araştırmacı iletişimin dikey boyutunun mahiyet itiba-

ri ile bir beşer için “gizli ve sırlı” olması dolayısıyla Kur’an’da “vahy, inzal ve tenzil” ilke kavramları ile ifade edildiğini, yatay boyutunun ise aşikâr olduğu için “tebliğ” kavramı ile açıklandığını belirtmektedir (s 53).

Yazar Allah’ın insanla sözlü iletişim kurmasının temelini insanın iman etmesine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bunun için insanın Allah’a, Peygambere ve Kur’an’ın Allah’ın insanlara mesajı olduğuna inanması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi halde Allah ile Peygamberler arasındaki iletişimin bir insan tarafından kabulü mümkün olmayacağını belirtmektedir. Çünkü farklı ontolojik yapıları ve müşahede edilemeyen bir iletişim vasıtası olan vahy yoluyla gerçekleşen iletişim sonucunda beşer düzlemiyle ortaya çıkan sözün kaynağının Allah olduğunu ispat etmenin zor olacağını vurgulamakta ve bu durumun ancak Kur’an’a inanmakla ve onun tanıklığı ile izah edilebileceğini ifade etmektedir (s. 55–60).

Yazar Allah’ın mütekellim olduğunu ve mesajını bu sıfatla insanlığa sunduğunu ifade etmekte ve Allah’ın mütekellim oluşu hususunda İslam âlimleri arasında fikir birliği olduğunu vurgulamaktadır. Allah’ın kelam sıfatı konusunda mezhebî tartışmalara girmeden bu hususta Kur’an’da “kâle, kelleme, nâdâ ve evhâ” fiillerinin kullanıldığını belirtmektedir. Ancak araştırmacı Kur’an’da bu fiillerin Allah-insan iletişimi dışında da kullanıldığını örneklerle açıklamaktadır (s.60–63).

Vahy kökünden gelen “evha” fiili Allah’ın insan veya diğer varlıklarla kurduğu iletişim biçimini kavramsal anlamda ifade eden bir fiildir. Yazar “evha” fiilinin yukarıda belirtilen fiillerle birlikte değerlendirildiğinde bir anlam kazandığını ve vahye dayanan iletişimin keyfiyetini açıkladığını belirtmektedir (s.63).

Yazar vahy kavramını “üçüncü kişiye kapalı olmakla

birlikte iki kişi arasındaki gizemli konuşma” olarak tanımlamaktadır (s.64). Bu gizemli iletişime Kur’an’dan Mer-yem19/11, el-En’am 6/112.121 Fussilet 41/11-12, ...vb ayetlerini örnek göstermektedir (s.66-67). Yazar üçüncü şahsa kapalı olan Allah-peygamber arasındaki bu gizemli iletişimin mahiyetinin Kur’an’ın eş-Şuara 42/51. âyetinde açıklandığını belirtmektedir. Yazar bu âyetin vahye ilk muhatap olan insanlar arasında da Allah’ın bir insanla ne şekilde iletişim kurduğu probleminin varlığına işaret ettiğini ve probleme cevap niteliği taşıdığını ifade etmektedir (s.68). Âyette Allah’ın insanla ya doğrudan, ya perde arkasından veya elçi aracılığı ile iletişim kurduğu belirtilmektedir. eş-Şuara 42/51. Bu ayetten de anlaşılabilceği gibi Allah insanla iletişim kurmak istediğinde bu iletişimi bazen elçi vasıtasıyla gerçekleştirmektedir.

Yazar Allah’ın insanlara iletmek istediği mesajları bazen elçi aracılığı ile göndermesini, O’nun âlem üzerindeki tasarrufunun arka planda kendisi olmasına rağmen Azrail, Mikail vb. meleklerin icra ettikleri görevleri ile örneklendirerek izah etmektedir (s.72). Ancak o elçi aracılığı ile gönderilen mesajların vahy olabilmesi için üçüncü şahıslara kapalı ve yalnız peygambere açık olması gerektiğini belirtmektedir (s.75). Elçinin kendi ontolojik düzleminin dışına çıkarak üçüncü şahısların anlayacağı biçimde -Hz. İbrahim, Hz Lut’a gelen elçiler ve Hz Muhammed’e insan suretiyle gelen Cebrail örneğinde olduğu gibi- mesaj getirmesini ise vahy olarak kabul etmemekte (s.74) ve bu tür mesajlara peygamberlerin dışında üçüncü şahısların da geri bildirimde bulunabileceğini belirtmektedir (s.75). Yazar elçilerin ilettiği mesajlarda geçen fiillerin failinin Allah mı elçi mi olduğu hususunda da bir tartışma açmış ve bu konuyu Kuran bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerektiğini ve bu bağlamda failin Allah olduğunu vurgulamaktadır (s.76).

Yazar Kur’an’ın Hz. Muhammed’e vahyediliş biçiminin

Şura 42/51. âyete dayandırılarak üç şekilde olduğunu ifade etmektedir (s.77). Ancak Allah ile Peygamber arasındaki iletişimin mahiyeti hakkında verilecek bilgiler için bu âyet ve bunun dışındaki bilgilerin delil bakımından yeterli olmadığını belirterek, konuyla ilgili açıklamaların sübjektiflikten öteye geçemeyeceğini vurgulamaktadır (s.78).

Yazar bu iletişimde temel üç kavram olan vahy, tenzil ve inzal'ın açıklamalarını ve bu konudaki görüşleri ve tartışmaları özetle vermektedir (s.82). Buna göre o vahyi Allah-Peygamber iletişiminde “*iletişimin mahiyetine delalet eden bir kavram*” olarak açıklamaktadır. Tenzil kavramını özetle “*farklı antolojik seviyede bulunan iki varlık arasındaki iletişimin yönünü belirten bir kavram*” ve İnzal'i de “*Allah'ın sadece Peygamberi değil onunla birlikte diğer insanları da kapsayacak biçimde Kur'an'ı insanlara ihsan ve lütfetmesini belirten bir kavram*” olarak izah etmek suretiyle tenzil ve inzal kavramları arasındaki farka işaret etmektedir (s.82). Daha sonra Kur'an'ın ne zaman ve ne şekilde indirildiğine dair bilinen tartışmaları içeren bilgiler vermektedir (s.85–88).

İletişimde amaç, iletiyi gönderenin, iletiyi alan üzerinde bir etki oluşturmaktır. Yazar Allah-Peygamber iletişiminde amacın elçinin üzerinde etki oluşturmak değil, elçi vasıtasıyla insanlar üzerinde bir etki oluşturmak olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Peygamberin elçilik görevini yaptıktan sonra bir insan olarak Allah'ın bu iletisine muhatap olduğunu yazar Kur'an'dan deliller getirerek açıklamaktadır (s.89).

Eserde araştırmacı tarafından Hz. Peygamberin Allah karşısında iletiyi alıp anlama ve nakletme; iletinin içerisine muhatap olma gibi çift yönlü bir konumunun olduğu ifade edilmektedir (s.89).

Yazar iletişimde iletiyi gönderenin her zaman amacının gerçekleşemeyeceğini belirterek Allah-Peygamber iletişiminde Peygamberin yanlış anlama, anlatma veya unutmama

gibi beşeri zaaflarının bulunup bulunmadığını sorgulamakta ve netice olarak Peygamberin vahy anında kendisine gelen mesajları algılama ve anlama hususunda yeteneğinin beşer sınırları içinde kalmak suretiyle en yüksek düzeyde olduğunu belirtmektedir. Vahy anında Peygambere isnat edilen horlama uyuklama, bayılma gibi bilinçsizlik belirtilerini reddetmektedir (s.92).

Sözlü iletişimin olmazsa olmaz unsuru dildir. Dil olgusu olmadan iletişim gerçekleşmez. Yazar Allah'tan Peygamber'e iletilen mesajlarda somut dilsel gösterge kullanılıp kullanılmadığını, Peygamber'e Kur'an'ın inzalinin beşerin dil yapısına uymayan farklı göstergelerle olup olmadığını sorgulamakta ve bu konuda üç görüş olduğunu belirtmektedir.

1. *Peygambere indirilen lafız ve manadır.*
2. *Peygambere yalnızca manalar indirilmiş, peygamber onu lafza büründürmüştür.*
3. *Cebrail'e mana verilmiş Cebrail manayı lafza dönüştürerek Peygambere getirmiştir.*

Yazar bu üç görüşü tahlil ve tenkit ettikten sonra mesajın Hz. Peygamber'in ağzından dil kalıbına dökülünceye kadar olan tüm süreçte Allah'ın denetimi ve müdahalesi altında gerçekleştiğini ve hangi mananın hangi lafızla teşekkül edeceğinin Allah'ın inisiyatifinde olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın hem lafız hem mana olarak birlikte Allah'ı ait olduğunu belirtmektedir (s.94-98).

Yazar Kur'an'ın dilinin Arapça oluşunun nedenini elçinin ve vahye ilk muhatap kitlenin dili olmasına bağlamaktadır. Kur'an'ın Arapça oluşuna vurgu yapılmasının gerekçesini de nüzul sıralarını da vererek onu anlamak istemeyen müşriklere bir uyarı ve anlaşılır bir dil ile sunulmasına dikkat çekmek olduğunu ifade etmektedir (s.112). Yazar aynı zamanda Arapçanın kutsiyetini ve ayrıcalığını ileri süren görüşleri de tenkit edip, iletişimde bu dilin özellik ve ayrıcalığından

değil yararından dolayı Allah tarafından seçildiğini belirtmektedir (s.115).

İletişimde gönderenin zihnindeki anlam ile alıcının zihnindeki anlam aynı ise iletişimin amacı gerçekleşmiş olur. İnsanların sahip oldukları kültürel birikim ve bilgiler de ayetleri anlamada bazı öznel anlamalara yol açabilir. Yazar buna Tevrat ve İncil'de olup Kur'an'da da mesaj vermek için zikredilen dünyanın yaratılışı, Âdem'in yaratılış vb. Kur'an ayetlerinin Ehl-i Kitap tarafından anlaşılmasının öznel olacağını belirtmektedir (s.125–130). Ayrıca o, Kur'an'ın nazil olma aşamasında fizik ötesi âlem ve Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetlerin alıcı tarafından anlaşılmasının gözlemlenebilen dünyaya ait nesnelere ve olgulardan yola çıkılarak anlamlandırıldığı için bir takım öznel anlama sonucunu doğurduğunu belirtmektedir (s.118–122). Aynı şekilde dinin bazı pratiklerini içeren ayetlerde geçen bazı kelime ve kavramların anlaşılmasının da bir takım öznel anlamaları meydana getirdiğini ifade ederek, bu öznel anlamaların vahye ilk muhatap olanlar tarafından Peygamber'e sorular sormak ve Hz. Peygamberin de bu kelimelerden kast edileni açıklaması sonucunda ortadan kaldırıldığını ifade etmektedir (s.122–124).

Yazar iletiye muhatap olanların onun kaynağı hususunda şüphe etmemeleri gerektiğini belirtmekte ve İlahi kelamın kaynağının Allah olduğuna inanmamanın iletişimin amacına ulaşmasını engelleyeceğini vurgulamaktadır (s.130–133). Yazar bu bağlamda Kur'an'ın ilk nazil olduğu toplumda yaşayan insanlardan bir kısmının vahyin kaynağı hakkında derin bir şüphe içerisinde olduklarını ve iletinin kaynağının aşkın bir varlık olduğuna inanmadıklarını, aksine mesajın kaynağının elçinin bizzat kendisi olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Araştırmacı inanmayanların iletinin kaynağının Allah olduğunu ileri süren elçiden, Allah'ın kendileri ile konuşmasını, melek göndermesini, yerden pınar fışkırtmak, gökten parçalar düşürmek, Allah'ı veya melekleri

karşılarında görmek...v" mucizeler göstermesini talep ettiklerini Kur'an'dan örnekler vererek açıklar ve bu tür insanlar üzerinde iletişimin amacının gerçekleşmediğini ifade eder.

İletişimin iletilen üzerindeki amacının gerçekleşebilmesi için bir diğer etkenin de mesaja muhatap olanların iletişim kanalını kabul etmesi veya bu kanalı mümkün görmesidir. Yazar Kur'an bağlamında ilahi kelamla ilk muhatap olan kitlenin mevcut kültüründe var olan cinlerle irtibat kurma ve bir cine sahip olma, şairlerin şiirlerini, falcı veya kâhinlerin verdikleri bilgileri cinlerden aldıkları düşüncesinin ve fizik ötesi bir âlemlerle irtibat kurulmasının mümkün olduğu fikrinin, ilahi kelamın kanalı olan vahy hususunun kabul edilmesini bir noktaya kadar kolaylaştırdığını ifade etmektedir. Ancak bu anlayışın Peygamber'in de şair veya kâhinler gibi mesajını cinlerden aldığı yanlış anlayışı doğurduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayışın vahye ilk muhatap olan insanlardan bir kısmının Kur'an'ı kabul etmeme nedenlerinden biri olduğunu belirtmektedir (s.134–139). Bir başka önemli neden ise Cahiliye Arap kültüründe kutsal kitabın bir kerede toptan nazil olma anlayışının olduğu ve onların bu anlayışı, olgular ve olaylarla eş zamanlı olarak nazil olan Kur'an'ı kabul etmemelerinin bir diğer nedeni olduğu gerçeği yazar tarafından vurgulanmakta ve ikinci bölüm bu açıklamalarla tamamlanmaktadır (s.140–141).

Yazar çalışmasının üçüncü bölümünde "Allah-İnsan İletişiminin Kitabî Boyutu"nu incelemiştir. Vahyin tamamlanması ve elçinin vefatıyla daha önce gelen ve alıcı ve verici açısından dinamik özelliğe sahip olan sözlü iletişim kelamının kitap haline getirilmesiyle statik bir yapıya bürünmüştür. İnsan kendisini ona muhatap kılmasıyla kitap konuşur hale gelmektedir Yazar bu süreci şöyle ifade etmektedir:

"Kitabi iletişim aslında özü itibarıyla yine sözlü iletişimdir. Çünkü ortada yine anlaşılmayı bekleyen bir söz vardır

ve Allah'ın insanla iletişimi bu söz aracılığı ile devam etmektedir. Fakat söylenmekte olan söze muhatap olma ve onu anlama ile söylenmiş olan söze kendini muhatap kılma arasında önemli fark vardır. Bu açıdan yeni sürecin öncekinden farkını ifade etmek için "Kitabi iletişim" kavramını kullanmayı tercih etmekteyiz" (s.144).

Yazar ilk neslin ilâhi kelam karşısında geri bildirimde bulunmak suretiyle aktif bir tavır sergilediğini sonraki neslin ise sözün tamamlanıp statik hale gelmesi nedeniyle pasif bir konumda kalmak durumunda olduğunu ifade etmektedir (s.144). Araştırmacı sonraki neslin Allah'ın muradını anlamasında sözün kendisinin tek başına yeterli olmadığını, sözün dış bağlamına da ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır.

Araştırmacı kitabi iletişimin temel unsurlarını "*iletinin kaynağı ve anlamının nesnesi olarak metin, anlayan insan ve metnin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak dış bağlam - Sebeb-i nüzül*" olarak belirlemiştir. O kitabi iletişimi tabiundan itibaren başlatmış, bu aşamadan itibaren metin ile insan arasında bir iletişimden söz edilebileceğini vurgulamıştır.

Yazar sözlü iletişimde sözün aktif olması nedeniyle inanan inanmayan herkesin etkilendiğini belirtir. Kitabi iletişimde ise sözün (metnin) statik durumda olduğunu ve onu anlama çabasıyla kendisine yönelen insan sayesinde aktif hale geldiğini ifade etmektedir (s. 148).

Yazar bir metin olarak Kur'an'ın sonraki nesil açısından sözün söylendiği tarih ve sosyal durumdan bağımsız okunamayacak bir nitelik taşıdığını ifade etmekle beraber Kur'an ayetlerinin tamamını bu şekilde değerlendirmemek gerektiğini belirterek onun evrensel mesajlar içerdiğini de örneklerle izah etmektedir (s.150-154).

Eserde çoğu tarihsel olaylar hakkında nazil olan ayet-

lerde şahıs olay ve yer adlarının belirtilmemesinden dolayı bu âyetlerin sonraki nesle de hitap ettiği örneklerde açıklanmıştır. Örneğin *"Namaz kılmakta olan bir kulu engelleyen kimse hakkında ne diyeceksin?"* ayeti Ebu Cehil hakkında nazil olmuş ama ifade umum olduğu için her devirde bu zihniyete sahip olan insanları hedef almaktadır. Tarihsel olan bir ayet isim belirtilmediği için evrensel hale gelmektedir, denmektedir (s.153).

Yazar tarihsel bağlamından kopararak okunması mümkün olmayan ayetlerin yorumlanmasıyla çıkacak mesajlarla günümüz insanına dolaylı olarak hitap ettiğini belirtmektedir. Bu çeşit ayetleri nasıl anlamalıyız sonuna da ışık tutacak bir yöntem önermektedir. *Günümüz insanı bu tür ayetlere "Allah bana ne diyor?" sorusunun cevabını almak üzere değil, "Allah ilk muhataplara ne demiş?" ve buna paralel olarak "bugün bana ne diyor?" sorusunu sorarak yaklaşmak gerektiğini vurgulamaktadır. Yazara göre evrensel nitelikli ayetler ise her dönemin insanına doğrudan hitap eder (s.153–154).*

Yazar Kur'an'ın ilk muhataplarına farklı zaman ve mekânlarda söylenmiş sözleri sonraki nesle bir bütün olarak ve bir anda sunduğunu, O'na sonradan muhatap olanların Kur'an'ın içerdiği konuları belli başlıklar altında ve sistematik bir metin şeklinde okumalarının mümkün olmadığını, bu nedenle onun kronolojik ve konularına göre okunması ve mesajlarının sonraki nesil açısından daha iyi anlaşılması için gerekli olduğunu belirtmektedir (s. 155–156).

Yazar kitabı iletişim karşısında insanın aktif ve pasif olmak üzere iki konumda olduğunu belirtmektedir. Bu iletişim karşısında insanın pasif olmasını sözlü iletişimde olduğu gibi geri bildirimde bulunup iletişimin içeriğinin şekillenmesinde etkili olma imkânından yoksun olmasına bağlamaktadır. Aktif olmasını ise statik olan, anlaşılmayı bekleyen bir

metin karşısında bireysel olarak ilk hareket eden tarafın kendisi olması ve onu çağına göre yorumlamasına dayandırmaktadır (s.157). Bu durum insanın metin karşısında pasif konumda olduğunu belirten ifadelerle çelişiyor gibi gözükse de çelişki söz konusu değildir. Zira insan metin karşısında geri bildirim olanağının olmamasından dolayı pasif olsa da metni anlama çabasına girişmesiyle aktif hale gelmektedir.

Yazar insanın evrensel mesajlar karşısındaki konumunu *sadece iletiyi alan ve anlayan olmak* olarak açıklamakta ve bunu “*Her canlı ölümü tadacaktır...*”Ankebut 29/57 âyetiyle izah etmektedir. Yazara göre bu mesaj karşısında insan hangi devirde yaşarsa yaşasın mesajı alır ve onu anlar. Böylece kaynak (metin) ile alıcı (insan) arasındaki iletişim gerçekleşmiş olur (s.158–159).

Yazara göre tarihsel bir arka planı olan mesajlar karşısında insanın konumu, sadece mesajı alan ve anlayan olmaktan öte belli olaylar ve bazı kişilere özel söylenmiş mesajları günümüz insanı için güncelleştirmek veya mesajlardan yola çıkarak metnin ruhuna da uygun olmak şartıyla sorulara cevap vermek, problemlere çözüm getirici yeni mesajlar üretmektir. Bu durum eserde Leheb Suresi örneği ile açıklanmıştır. Buna göre Kur’an’ın İslam’a düşman olması bakımından bir sembol olarak zikrettiği Ebu Leheb ve karısını anlatan bu sureyi günümüz insanı okuduğunda, surenin mesajını *İslam’a düşman olan her devirdeki insanları kapsar* şeklinde mesajı güncelleştirmiş olur (s.159–162).

İnsanın yeni ortaya çıkmış ancak Kur’an’da çözümünü olmayan sorunların Kur’an’ın ruhuna da aykırı olmamak şartıyla metinden yola çıkarak yeni problemlerin çözümüne ışık tutacak mesajları aklını kullanarak üretmesi gerektiği eserde vurgulanmaktadır (s.163–164). Yazar “Kur’an ve Selim aklın” birleşmesiyle ortaya çıkan bu yeni mesajı “bal arı-

sının vahy yoluyla yönlendirilişine eşdeğer, anlamda” vahy olarak nitelendirmektedir (s.165).

Ancak böyle bir bakış açısı ve niteleme bir okur olarak bana göre tartışmaya açık bir durum arz etmektedir. Yazar iletişimde amacın gerçekleşebilmesi için göstergelerin anlamı üzerinde iletiyi gönderen ile iletiyi alanın uzlaşmasının şart olduğunu eserinde ifade ettiğini (s.31,32) daha önce belirtmiştik. Türk okuru vahyi sözcük anlamından öte kavramsal anlamda anlamaktadır ve vahyin sadece peygamberlere geldiğine inanmaktadır. En son peygamber olan Hz. Muhammed ile bu aktif vahy süreci tamamlanmıştır. Şimdi zihinsel anlamda üretilen bu fikirleri vahy olarak nitelendirdiğimizde görsel ve yazılı medyada zaman zaman karşılaştığımız ve kendilerini peygamber olarak nitelendiren insanlara meşruluk kazandırmış olmaz mıyız? Yine insan zihninin ürünü olan fikirleri vahy olarak nitelemekle dogma haline getirerek kutsallaştırmış olmaz mıyız? Nitekim geleneğimizde müçtehit imamların dini görüşlerini dogma haline getirerek tartışılmaz olarak niteleyen görüş sahiplerinin olduğu bilinmektedir. Sayıları az da olsa günümüzde bu tür düşünen insanlar var. Düşünceyi, fikri, sorunların çözümüne ışık tutacak mesajları ibadet olarak değerlendirebiliriz ancak bu fikirleri vahy olarak nitelendirmenin toplumun vahy ve peygamber inancında kuşku uyandıracığı kanaatindeyim.

Yazar kitâbi iletişimde ayetlerin inişine neden olan özel sebeplerin yanında nüzül ortamının sosyal, siyasal, kültürel, dini, edebi vs. yapısını kapsayan unsurlara *dış bağlam* demektedir (s.166). Kur'an'ın doğru anlaşılması ve mesajın amacına uygun bir biçimde alıcıya ulaşması bakımından dış bağlama ihtiyaç duyulan ayetler yazar tarafından üç grupta değerlendirilmiştir.

Birinci grupta tarihsel bağlamından bağımsız biçimde

okunduğunda alıcıya doğrudan hitap etmediği açıkça belli olan ayetleri araştırmacı incelemiş ve sonraki neslin bu gibi ayetleri dış bağlamlarını bilmeden doğru bir biçimde anlamalarının zor olacağını örneklerle açıklamıştır (s.167).

İkinci grupta da dış bağlam bilgisinin okuyucu için gerekliliğini açıkça hissettirmeyen ayetleri incelemiştir. Yazar buna iki örnek vermiştir. Birini burada zikredeceğim:

“Ey inananlar, Sarhoş durumda iken ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın”(Nisa:4/43). Yazar bu ayetin tarihsel arka planını ve içkinin kesin yasaklandığı ayeti bilmeyen insanın, namaz dışında içkinin serbest olduğu mesajını çıkarabileceğini belirtmektedir (s.168).

Üçüncü grupta ise nüzulüne sebep olan özel olay olmasına rağmen mesaj itibarıyla evrensel olan ayetleri ele almıştır. Yazar bu duruma Saf, 61/2-3. ayetleri örnek vermiştir (s. 170). Bundan sonra ise yazar kitabı iletişimin temel problemlerini incelemiştir.

Eserde kitabî iletişim sürecinde metne inanıp onu anlama çabasında olan insanların iki önemli problemle karşılaştıkları belirtilmektedir. Birbirlerinden bağımsız olarak inceleme olanağının olmadığı bu problem ise metinden kaynaklanan ve ona muhatap olan insandan kaynaklanan problem olmak üzere iki kısma ayrılmıştır (s.172).

Yazar metinden kaynaklanan problemleri metnin dili temelinde incelemektedir. Bu bağlamda metne muhatap olan insanları metnin dilini bilenler ve bilmeyenler olarak ikiye ayırmaktadır. Metnin dilinin muhatap tarafından bilinmesine rağmen metinde kullanılan “teşbihi dil” nedeni ile metnin anlaşılmasının bazen güçleşeceğini belirten yazar, bu konuya Kur'an'da belirtilen gayb alanı ile ilgili bilgileri içeren âyetleri örnek vermektedir. Gözlem alanımızın dışındaki varlık ve olguların Kur'an'da insan biçimci dil kullanılarak anlatıldığını vurgulayan araştırmacı, bu durumun ciddi bir ileti-

şim problemi doğurduğunu örneklerle açıklamaktadır (s. 182–187). Bir diğer problemin ise canlı bir organizmaya benzeyen dilde zamanla meydana gelen anlam değişimi, anlam daralması veya genişlemesi veya kelimelerin yeni dilde kullanılmaması olduğu eserde belirtilmiştir. Yazar bu değişimin nedenlerini uzun uzun anlatır ve "küfr ve fık" kelimelerindeki anlam değişimini örnek verir (s.174–181). Bu problemin ortadan kalkması için ise Emin el Huli'nin de savunduğu "Kur'an'daki kelimelerin nüzul dönemindeki ilk anlam delâletinin tespit edilmesi ve ilahi kelâmın bu çerçevede anlaşılması gerektiği" görüşünü savunmaktadır (s.181).

Metnin dilini bilmeyenler açısından iletişim problemleri bağlamında yazar, Kur'an'ın ilk muhatap kitesinden ona inanmayanların ileri sürecekleri muhtemel itirazı ortadan kaldıran *"Eğer biz Kur'an'ı Arapçanın dışında bir dille indirseydik, şöyle diyeceklerdi: "Ayetleri anlaşılır tarzda olmalı değil miydi? dil yabancı muhatap Arap"* Fussilet 41/44. âyetiyle dili Arapça olmayanlara bir itiraz hakkının doğduğunu belirtir. Araştırmacı bu bağlamda metnin dilini bilmeyenlerin Allah'ın sözüne doğrudan muhatap olma ve O'nu anlama açısından Kur'an metni aracılığı ile gerçekleşecek bir Allah-İnsan iletişiminden bahsetmenin mümkün olmadığı tespitini yapar (s.190–191). Ancak metnin dilini bilmeyen insanların metin aracılığı ile gerçekleşecek Allah-insan iletişimi bağlamında metnin dilini bilenler aracılığı ile ilâhi kelâmın içeriğinden haberdar olabileceklerini ifade eder (s.191).

Yazar daha sonra Kur'an nasıl okunmalı? Sorusu etrafında ileri sürülen görüşleri irdelemiş ve Kur'an'ın başka bir dille çevirisinin caiz olup olmadığı hususundaki görüşleri içeren tartışmaları eserinde zikretmiştir. Bu bağlamda Allah-İnsan iletişiminin gerçekleşmesine meallerin önemli ölçüde katkıda bulunduğunu belirtmiş ve Allah-İnsan iletişiminin Arapça bilmeyenler açısından başka bir yolunun da bulun-

madığını ifade etmiştir (s.192–196).

Yazar Kur'an metni için onun üslup, mana ve tüm inceliklerini yansıtan bir çevirinin mümkün olmadığını Türkçe meallerden karşılaştırmalı örnekler vererek açıklar (s.203–204). Bu nedenle çeviriler aracılığı ile Allah-İnsan iletişiminin çok eksik olacağı ve alıcının çevirinin asıl metnin yerini tutamayacağını bilmesi gerektiğini yazar önemle vurgular (s.205).

Yazar kitabı iletişim problemlerinden diğerinin “alıcının öznelliği” olduğunu belirtir ve bu öznel anlamının metinden mi yoksa alıcıdan mı kaynaklandığını örneklerle açıklar. Bu bağlamda o, âyetlerin bir kısmının müteşâbih oluşunun öznelliğe kısmi olarak kapı araladığını belirtir. Ancak doğal bir anlama çabasıyla kendisine yaklaşan her bir insana Kur'an'ın farklı şeyler söyleyen bir metin olmadığını ifade eder (s.208).

Araştırmacı öznel anlam probleminin alıcının kendinden kaynaklandığını eserinde ortaya koyar. Bunun nedenini ise ona muhatap olan insanların kültürel birikimleri, mezheb, meşrep ve ideolojileri olduğunu örneklerle uzun anlatır (s.209–216).

Yazar kitabı iletişim problemlerinden bir diğerinin ise “iletinin sıradanlaşması” olduğunu vurgular. Bu bağlamda o, Kur'an'ın ilk muhataplar üzerindeki etki ve mesaj gücünün sonraki muhatap kitle üzerinde o oranda gözükmediğini mesajın sıradanlaştığını belirtir. Araştırmacı bunun nedenini ise sonradan metne muhatap olanların içinde buldukları konum ve şartlarının değişmesine bağlamaktadır.(s.217) **Ö** bu durumu İhlas Suresi'nin içerdiği mesaj, ahiret hayatı ve Peygamber kıssalarını içeren ayetler karşısında ilk muhatapların olumlu veya olumsuz tepkileriyle sonradan metne muhatap olanların tepkilerini karşılaştırarak akıcı bir üslupta anlatır (s.220–225). Bu bağlamda yazar “nüzul sürecinin

tarihsel ortamından zaman açısından uzaklaştığında ilahi kelamın yeni nesil açısından güncelliğini yitirmesi ve sıradanlaşması kaçınılmazdır” der (s.225).

Yazar Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önündeki ciddi engellerden bir diğerinin de sonraki neslin metne toptan muhatap olmaları olduğunu belirtmektedir. İlk muhataplar açısından belli olaylar ve şartlar çerçevesinde tedrici olarak yirmi üç yılda gerçekleşen ve sistematik olmayan bir metinle sonraki neslin toptan karşılaşması onun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Yazar bu durumu âyetler ekseninde örneklerle açıklayarak eserin üçüncü ve son bölümü de tamamlamıştır (s.225–230).

Sonuç olarak önsöz, giriş ve bölüm içeriklerini özetle tahlil etmeye çalıştığımız bu çalışmanın alanında özgün bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. İlahiyat Fakültelerinde özellikle de Temel İslam Bilimleri alanında iletişim üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Yazar bu çalışmasıyla bu alanda araştırma yapacaklara da bir bakıma öncü olmuştur. Allah İnsan İletişiminin Allah'tan insana doğru nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği hususunu her kesimden insanın anlayacağı biçimde ele almıştır. Eserin sonunda bu alanda çalışma yapacakların da yararlanabileceği geniş bir literatür de bulunmaktadır. Yazar kâinatta bulunan varlıkların tamamının iletişim için bir gösterge olduğunu insanın tefekkür etmesi neticesinde bu göstergeler aracılığı ile Allah'la sürekli iletişim içerisinde olması gerektiğini vurgulamıştır. Kur'an'ı çağımız insanının nasıl anlaması gerektiği noktasında da araştırmacı okuruna çok önemli ipuçları vermektedir. Kısaca yazar tarafından çok emek harcanarak özenle hazırlandığı anlaşılan bu çalışma gerek bu alanda bilimsel çalışma yapacak olanlar, gerekse Kur'an'ı bu gün nasıl anlamalıyız? Sorusu sürekli zihnini meşgul eden insanlar açısından çok önemli bir çalışma olduğunu düşünüyoruz.