

İSLÂM

DERGİSİ

MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT/VOLUME: 6 • SAYI/ISSUE: 46 • TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2020

Editörler

Doç. Dr. Yusuf SAYIN - Doç. Dr. Mustafa YAYLA

MAKALELER

Dr. Abdul QADOOS & Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK

İslamda Sosyal Barışın Sağlanmasında Şiddete Başvurmama İlkesi

Adem VARICI

İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası: "Ğadîr-i Hum Olayı" ve "Hz. Ali'nin Velâyeti" Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

Dr. Erkut ERDOĞAN

Duygusal İstismar - Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu: Velayet Suistimalleri

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET

Türkiye'de İslam İktisadı Öncü Düşünürlerinden Sezai Karakoç ve Süleyman Karagülle: Fikir ve Uygulamaları

Dr. Nurullah GÜNGÖR & Doç. Dr. Abdullah ACAR

İslam Toplumsal Sözleşmesi Üzerine Diyalektik Bir Yaklaşım / *The Dialectical Approach to the Islamic Social Contract*

Sedide AKBULUT

Vahiy ve Sünnet Perspektifiyle Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Temel Esaslar ve Diyanet İşleri Başkanlığının (Şiddetin Önlenmesine Yönelik) Farkındalık Hizmetleri

KİTAP İNCELEMELERİ

Muhammed Ali DEMİR

"İslamın Dirilişi"

Musa ERTÜRK

"Uygarlık Süreci"



ISSN: 2687-3672

İSLÂM

DERGİSİ

| M E D E N İ Y E T İ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT/VOLUME: 6 • SAYI/ISSUE: 46 • TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2020

Editörler

Doç. Dr. Yusuf SAYIN - Doç. Dr. Mustafa YAYLA



İSLÂM MEDENİYETİ DERGİSİ/JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

Cilt/Volume: 6 • Sayı/Issue: 46 • Temmuz-Aralık/July-December 2020

ISSN: 2687-3672

İslam Medeniyeti Vakfı Adına Sahibi/Owner: İsmail Er BACAĞ

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor: İsmail Er BACAĞ

Editörler/Editors: Doç. Dr. Yusuf SAYIN - Doç. Dr. Mustafa YAYLA

Tashih-Redaksiyon/Proofreading-Editing

Musa ERTÜRK (Türkçe) - Nur Zeynep BALABAN (Farsça) - Muhammed Ali DEMİR (İngilizce)
M. Tahsen ABDULRAHMAN (Arapça)

Kitap Tanıtımı/Book Review

Fatmanur IŞIK

Web Tasarımı / Web Design

Osman ÇETİNKAYA

İletişim/Contact

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yanı No:17,
34672 Üsküdar/İSTANBUL

Telefon/Phone: 0 (216) 343 97 31

E-posta/E-mail: imdergisi@gmail.com

Genel Ağ/Web: www.islammedeniyetivakfi.com

Yayın Türü/Publication Type

Yaygın Süreli

Yapım/By Production

Ajans Düş Pınarı

Birlik Mh. 465. Cd. No: 1/5 Çankaya/ANKARA

Tasarım/Design: Bekir Kenan COŞGUN

E-posta/E-mail: bilgi@duspinari.com

Genel Ağ/Web: www.duspinari.com

e-yayın/e-publication

© İslâm Medeniyeti Vakfı yayınlarının her hakkı saklıdır. Bu yayınlar izin alınmaksızın, ticari amaçlarla kısmen veya tamamen çoğaltılamaz, dağıtılamaz ve yayınlanamaz. Ancak ticari amaçlar dışında, kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir.

İslâm Medeniyetleri Dergisi'nde yayınlanan makalelerde görüş ve fikirler yazarına aittir. Resmî görüşü yansıtmaz.

İslâm Medeniyeti Dergisi 6 (altı) ayda bir yayımlanır.

Hakemli bir dergidir.

Dergi İndeksleri/Indexes



*Dergimiz İndeks Üyelikleri Devam Etmekte Olup, Aradan Sonraki İlk Sayının (45) Neşriyatı Sonrasında Yeni Üyeliklere Geçilecektir.

** Dergimiz, 2017 Yılında Tamamlanan İslamcı Dergiler Projesi Ve İlgili Kataloğa Yer Almıştır.

Bk. <http://Katalog.idp.org.tr/Dergiler/84/İslam-Medeniyeti>.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

İslam Medeniyeti Vakfı Tarihçesi	7
İslam Medeniyeti Dergisi Hakkında	11
Dergi Yayın İlkeleri Ve Yazım Kuralları	12
Editör'den.....	17
Vakıf'tan.....	21

MAKALELER

İslamda Sosyal Barışın Sağlanmasında Şiddete Başvurmama İlkesi Dr. Abdul QADOOS & Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK	25
İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası: “Ğadır-i Hum Olayı” ve “Hz. Ali'nin Velâyeti” Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme Adem VARICI.....	51
Duygusal İstismar - Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu: Velayet Suistimalleri Dr. Erkut ERDOĞAN.....	69
Türkiye'de İslam İktisadı Öncü Düşünürlerinden Sezai Karakoç ve Süleyman Karagülle: Fikir ve Uygulamaları Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET	81
İslam Toplumsal Sözleşmesi Üzerine Diyalektik Bir Yaklaşım/ <i>The Dialectical Approach to the Islamic Social Contract</i> Dr. Nurullah GÜNGÖR & Doç. Dr. Abdullah ACAR.....	107
Vahiy ve Sünnet Perspektifiyle Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Temel Esaslar ve Diyanet İşleri Başkanlığının (Şiddetin Önlenmesine Yönelik) Farkındalık Hizmetleri Sedide AKBULUT	147

KİTAP İNCELEMELERİ

“İslamın Dirilişi” Muhammed Ali DEMİR.....	165
“Uygarlık Süreci” Musa ERTÜRK.....	171

47 SAYI MAKALE ÇAĞRISI	186
-------------------------------------	------------

KURULLAR

DANIŐMA/BİLİM KURULU

Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Arif ERSOY	Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Fevzi KILIÇEL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Prof. Dr. Hamza ATEŞ	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ	Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŐĐLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ÇEMREK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN	Yıldız Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Siddık KORKMAZ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman KIZILTOPRAK	Mimar Sinan Güzeli Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM	Kırklareli Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Hüseyin TEKİN	Polis Akademisi
Doç. Dr. Cenay BABAŐĐLU	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Vakur SÜMER	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet AKMAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman AKDEMİR	İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi
Dr. Ahmet ALTAY	Bartın Üniversitesi
Dr. Hüseyin ÜNÜBOL	Üsküdar Üniversitesi
Dr. Muhterem DİLBİRLİĞİ	Polis Akademisi
Dr. Şamil ŐAHİN	Yalova Üniversitesi

YAYIN/EDİTÖRLER KURULU

Doç. Dr. Yusuf SAYIN	Uluslararası İlişkiler
Doç. Dr. Mustafa YAYLA	Güvenlik Bilimleri
Doç. Dr. Sefa USTA	Kamu Yönetimi
Doç. Dr. Adriyatik DERYA	Edebiyat
Doç. Dr. Murat TÜMAY	Hukuk
Dr. Fatih KAHRAMAN	Sosyoloji-Psikoloji-Felsefe
Dr. Levent YİĞİTTEPE	Güvenlik
Dr. Hayati ÜNLÜ	Siyaset Bilimi
Dr. Hasan ÖZKET	İslam Hukuku
Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN	Tarih
Fatih Yıldırım	Enerji Uzmanı
İsmail Er BACAĞ	Sivil Toplum
Mustafa YÜCE	İslam Medeniyeti Vakfı

SAYI HAKEMLERİ (46.)

Prof. Dr. Fuat TORUN
Prof. Dr. İbrahim Halil Sugözü
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ
Doç. Dr. Abdullah ACAR
Doç. Dr. Osman AYDINLI
Doç. Dr. Süleyman Akdemir
Uzm. Dr. Soner Ozaner
Dr. Ferhat USLU
Dr. Hasan ÖZKET
Dr. Hüseyin Ünübol
Dr. Yusuf Erden GEZGİN
Öğr. Gör. Fikriye Sena Çelik
Fatih Kılıç
Fatih Yıldırım
Nur Zeynep Balaban
Tuğba ALTUN

İSLAM MEDENİYETİ VAKFI

TARİHÇESİ

Cumhuriyet döneminde yüksek din eğitiminin omurgasını oluşturan Yüksek İslâm Enstitüleri, İmam Hatip Lisesi mezunlarının yüksek tahsil ihtiyacını karşılamak üzere kuruldu. Ülkemiz din hizmetlilerini yetiştirmek üzere, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesine dayanılarak 1951 yılında kurulan İmam-Hatip Okulları, 1958 yılında ilk mezunlarını verdiği zaman bu mezunların devam edebileceği bir yüksekokul yoktu. Nihayet 17.11.1959'da yedi yıllık İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul etmek üzere İstanbul'da dört yıllık bir Yüksek İslâm Enstitüsü açıldı. İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nün ardından Konya'da (1962), Kayseri'de (1965), İzmir'de (1966), Erzurum'da (1969), Bursa'da (1975), Samsun'da (1976) ve Yozgat'ta (1979) birer Yüksek İslâm Enstitüsü daha açıldı. Bu Enstitüler, 1982 yılında İlahiyat Fakültelerine dönüştürüldü.

Yüksek İslam Enstitüsü mezunları tarafından kurulan Talebe ve Mezun Dernekleri, 1966 yılında Cahid Baltacı ve arkadaşlarının öncülüğünde Yüksek İslam Enstitüleri Talebe Federasyonu çatısı altında toplandı. Bu Federasyon tarafından "İSLÂM MEDENİYETİ" adıyla bir dergi yayınlanmaya başladı. Bu sahada yayımlanan tek yayın organı konumundaki bu derginin adını taşıyan bir de "VAKIF" kuruldu. İSLÂM MEDENİYETİ VAKFI'nın kuruluşu 24.01.1974 tarihinde İstanbul 8. Asliye Hukuk Mahkemesinin 1974/13 Karar numarasıyla tescil edildi. 1966'da federasyon çatısı altında yayın hayatına başlayan İslâm Medeniyeti Mecmuası, 1974 yılında İslâm Medeniyeti Vakfı'na intikal ederek, Yüksek İslâm Enstitüleri'nin Fakülteye dönüştürüldüğü 1982 yılına kadar yayın hayatına devam etti. Kısa süren fetret devri 1989 yılında Reşat Erol'un Vakıf Yönetimi'nde görev almasıyla sona erdi ve İstanbul İlahiyat Fakültesi Kampüsü içine taşınarak Fakülte Camii Külliyesinde öğrenci, öğretim elemanları ve mezunlarla buluştu. Bu dönemde hep birlikte, elele birçok proje ve etkinliğe ev sahipliği yaparak yeni bir atılım yaptı. İstanbul İlahiyat Fakültesi Yönetimi ve İlahiyat Vakfı ile birlikte ortak faaliyetler ve organizasyonlar gerçekleştirdi.

1997 yılında Üsküdar'daki Merkezi'ne taşınan İSLÂM MEDENİYETİ VAKFI, kuruluş amaçlarına ve vakıf senedine uygun olarak faaliyetlerini aralıksız olarak sürdürmektedir. Üsküdar Meydanı'na yakın dört katlı mülk/merkez binasına

taşıdıktan sonra ve özellikle Vakıf bünyesinde DOĞU DİLLERİ ARAŞTIRMA VE GELİŞTİRME MERKEZİ'nin gerçekleşmesinden sonra, "ARAPÇA, OSMANLI TÜRKÇESİ, FARŞÇA" başta olmak üzere, pek çok doğu dilleri periyodik seminer ve ilmi çalışmalarını gerçekleştirdi. 1997'de İstanbul'da özellikle Arapça kursları yok denecek kadar az idi. Ayrıca, Vakfımızda Arapça dersleri ana dili Arapça olan hocalar tarafından verilen ilk kurs olma özelliğine sahipti. Bu çalışmalar yoğun olarak ve programlı bir şekilde sürdürülmektedir. Hâlen Vakıf Başkanı olan Reşat Erol'un, başta Kurucu Başkan Prof. Dr. Cahit Baltacı ve diğer çalışma arkadaşlarıyla kurduğu sistem, her eğitim yılında verimli ve başarılı bir şekilde sürdürülmektedir.

2014 ve sonrası faaliyetleri itibariyle; 2014 - 2015 Eğitim öğretim yılında Üsküdar'daki vakıf merkezimizde Üsküdar Kaymakamlığı, Üsküdar Millî Eğitim Müdürlüğü, Aziz Mahmut Hüdai Vakfı ve hayırsever vatandaşlarımızla işbirliğiyle "Medresetü'r-Rahme" isimli Suriyeli kardeşlerimizin ilkökul, ortaokul ve lise öğrencilerine hizmet veren okul açıldı. Bu okulda 20 öğretmenle 180 - 200 civarında öğrenci tedrisatına devam etti. Daha sonra öğrencilere Ümraniye'de daha geniş bir yer temin edildi ve öğrenciler oraya nakledildi. Bu okulda ders veren hocalardan bir kısmı özel takviye derslerini vakfımızda küçük gruplar halinde vermeye devam etmektedir. Bu hizmetlerden hiçbir ücret alınmamaktadır.

2014 - 2015 yılı hafta sonlarında Arapça, Farsça, Osmanlı Türkçesi ve Urduca dillerinde yaklaşık 150 kişi bu kurslardan faydalandı. 2015 - 2016 öğretim yılında da dil kurslarımıza devam edildi. Bu dönemde yine yaklaşık 140 kişi Arapça başta olmak üzere Farsça, Osmanlı Türkçesi ve Hintçe kurslarından yararlandılar. 2016 - 2017, 2017 - 2018 eğitim öğretim yılında kurslarımız devam etmiştir. Bu dönemde yaklaşık 200 kişi yararlanmıştır. 2018 - 2019 eğitim öğretim yılında da kurslarımız devam etmiştir. Bu dönemde yaklaşık 220 kişi çalışmalardan yararlanmıştır. 2019 - 2020 eğitim öğretim yılında yani bu yıl, geçmiş yıllardaki kurslara ilaveten tefsir usulü, fıkıh usulü, Kur'an'ı anlama, adil ekonomik, seminer ve çalışmalarımız her hafta yapılmaktadır.

VAKFIN FAALİYETLERİ

- Pratik Arapça I – II – III – IV
- Tefsir ve Belagat, Fıkıh Usûlü
- Metin Okumaları (Tefsir, Fıkıh, Eski - Yeni Metinler)
- Açık Öğretim 1, 2, 3 ve 4. Dönem Arapça Dil Kursu
- İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama)
- YDS Arapça Dil Kursu
- Urduca ve Hintçe Dil Kursu
- Farsça Dil Kursu
- Tecvid ve Tashih-i Huruf
- Osmanlı Paleografisi Kursu
- İlahiyat Hazırlık Arapça Muafiyet

İSLAM MEDENİYETİ DERGİSİ HAKKINDA

İslam Medeniyeti Dergisi (İMD), ilk olarak Ağustos 1967'de yayın hayatına başlamıştır. 5 yayın dönemiyle Eylül 1982 yılına kadar yayıncılık faaliyetinde bulunmuş; bu kapsamda 44 sayıyı akademik dünyaya ve ilgili literatürlere kazandırmıştır. İMD, İslam medeniyeti, kültürü, sanatı ve edebiyatına sahip çıkarak, bu alanda bir literatürün oluşmasına önemli katkılar sunmuştur. Derginin yayıncılık faaliyetlerinde bu noktada Türkiye, "İslam'ın son kalesi" sıfatıyla ele alınmış; İslam Medeniyeti içerisinde ön plana konmuştur. Ayrıca, İslam iktisadı tartışmalarının yaşandığı bir dönemde dergide, faiz, banka, işçi hakları gibi İslam ve iktisat konularına da yer verilmiştir. İktisattan hukuka ve siyasete kadar geniş bir alanda çeşitli çalışmalara yer verilmiştir. Dergi günlük siyasetten uzak durarak ilmi bir zemin üzerinde ilerleme maksadında olmuştur. Mahir İz, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Salih Tuğ, Selçuk Eraydın, Esad Coşan, Ziya Kavakçı, Muhammed Hamidullah ve Necmettin Erbakan gibi isimler dergiye çok değerli yazılarıyla katkıda bulunan bazı mütefekkirlerdir. Bugün İslam Medeniyeti Dergisi, İslam Medeniyeti Vakfı çatısı altında yayın hayatına devam etmektedir. Vakfın adına imtiyaz sahibi Sn. İsmail Er BACAĞ'tır. Editörleri ise Doç. Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) ve Doç. Dr. Mustafa YAYLA'dır (Polis Akademisi). Vakfın Merkezi İstanbul, Üsküdar'dadır.

DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Dergide yayınlanmasını istediğiniz yazıları **imdergisi@gmail.com** adresine mail olarak gönderebilirsiniz. Başvurunuzun ardından, eposta adresinize yazının tarafımıza ulaştığına ve sürece dair bildirimler aynı yolla gönderilecektir. İMD, *altı ayda bir* olmak üzere *yılda iki kez* yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir. Dergi'de Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışmalar yayımlanabilmektedir. İslam Medeniyeti Dergisi'ne gönderilecek makalelerde yazarların İMD yayın ilkelerine ve yazım kurallarına uymaları beklenmektedir. Belirtilen yayın ilkelerine ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmayan makaleler değerlendirme sürecine alınmama veya bu sürecin herhangi bir aşamasında değerlendirme dışında bırakılabilmektedir. Yayın Kurulu'nun kararıyla diğer dillerde de yayınlar kabul edilebilmektedir. Dergide yayımlanan yazıların dil, üslup, içerik vb. her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şarttır. Yayımlanan yazılardaki düşünceler yazara ait olup, hukuken ve bilim etiği açısından sorumluluk tamamen yazara aittir. Dergide yayımlanan makalelerin her hakkı saklıdır; derginin izni olmaksızın hiçbir şekilde çoğaltılamamakta ve referans kaynağı belirtilmeksizin akademik olarak kullanılamamaktadır. Makaleler, kör hakemlik sistemiyle en az iki hakemin olumlu görüşünden sonra yayımlanır. Hakemlerden gelen değerlendirme raporları doğrultusunda makalenin yayınlanmasına, yazardan düzeltme istenmesine ya da makalenin geri çevrilmesine karar verilebilmektedir. Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin belirtilen tarihte yapılarak tekrardan ulaştırılması gerekmektedir.

Alıntılar ve kaynak gösterimi, paranteziçi gösterim (APA) veya dipnotlamaya (Chicago) göre yapılabilir.

Makaleler "Microsoft Office Word" programında A4 boyutlarında hazırlanmalıdır.

Dergi formatı dikkate alınarak, gönderilen yazılar/makaleler, resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere, min. 7000 maks. 8000 kelimeyi aşmamalıdır.

Makaleler 12 punto ve "Times New Roman" karakteriyle 1,5 satır aralığı kullanılarak yazılmalıdır. Makaleler, *iki yana yaslı; girinti sol/sağ 0 cm.* şeklinde hazırlanmalı, paragraflarda başlangıç girintisi 1 olmalı, paragraftan önce ve sonra ise 6 nk boşluk bırakılmalıdır.

Makale'de yazarlar dipnot şeklinde unvan, ad-soyad, kurum ve email bilgisine yer vermelidir.

İngilizce veya Arapça dilinde gönderilen makalelere, TÜRKÇE bir başlık ve *5-8 anahtar kelime içeren 200-250 kelimelik TÜRKÇE özet* eklenmelidir.

Makalede ana başlıklar ve alt başlıklar kalın (bold) ve sola yaslı (girintisiz) olarak *1., 1.1., 1.1.1., 1.1.2., 1.1.2.1.* gibi ondalıklı şekilde numaralandırılmalıdır.

Dipnotlarda stil, *1 satır aralıklı; iki yana yaslı; paragraf aralığı 0 nk; 10 punto ve Times New Roman* yazı tipi kullanılarak olarak ifade edilmelidir.

Alıntılama (APA YÖNTEMİNE GÖRE) yapılırken aşağıda verilen örneklerden yararlanılabilir:

Tek yazarlı yayınlarda atıf: (Şengül, 2009: 68).

İki yazarlı yayınlarda atıf: (Eryılmaz ve Tuncer, 2012: 16).

Üç ve daha çok yazarlı yayınlarda atıf: (Okçu vd., 2011: 126).

Birden fazla kaynağa atıf: (Heywood, 2004: 66; Hood, 1998: 24)

Kaynağın tamamı için atıf: (Mouzelis, 1996)

Makalede kullanılan her türlü kaynak kaynakça bölümünde yer almaktadır.

Kullanılan kaynaklar nitelik (tez, kitap, makale, rapor vb.) ayrımı yapılmaksızın yazar soyadına göre alfabetik olarak sıraya konulmalıdır. Aynı yazarın eserleri "en yeni tarihli" olandan başlanarak kaynakçaya yerleştirilmelidir.

Kaynakça örneği

ŞENGÜL, R. (2007), "Henri Fayol'un Yönetim Düşüncesi Üzerine Notlar", *Celal Bayar Üniversitesi, İİBF-Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, C:14, S:2, ss.257-273.

OSBORNE, D. ve GAEBLER, T. (1993), *Reinventing Government*, Plume Publishing, New York.

YÜKSEL, C. (2007), "Kamu Yönetiminde Etik Davranış Kuralları", (Ed.) ERYILMAZ, B., EKEN, M., ŞEN ve M. L., *Kamu Yönetimi Yazıları*, Nobel Yayınevi, Ankara.

EKEN, M. ve TUZCUOĞLU, Ferruh (2005), "Kötü Yönetimi Tedavi Etmek", *2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Sakarya.

FITCHER, J. (2001), *Sosyoloji*, (Çev.) ÇELEBİ, Nilgün, Atilla Kitabevi, Ankara.

OECD (2003), *Managing Conflict of Interest in the Public Sector-OECD Guidelines and Country Experiences*, OECD Publications, Paris-France.

GÖKÇE, D. (1997), "Merkez Bankasının Bağımsızlığı Sorunu", *Milliyet*, 15 Mart.

ENER, N. (2002). "Yeni Yükselen Pazarlar (Emerging Markets) İçin Pazarlama Stratejileri", <http://iktisat.uludag.edu.tr/dergi/11/02-neriman/02-neriman.htm>, (10.05.2005).

İSLÂM MEDENİYETİ

1 TEMMUZ
2020

46. SAYI MAKALE ÇAĞRISI

İslam Medeniyeti Dergisi (İMD), ilk olarak Ağustos 1967'de yayın hayatına başlamıştır. Beş yayın dönemiyle Eylül 1982'ye kadar neşri faaliyette bulunmuş; bu kapsamda 44 sayıyı akademik dünyaya kazandırmıştır. İMD, İslam medeniyetine ve davasına sahip çıkarak, dünyanın karşısında durabilme gayesiyle hareket etmiş; derginin yayıncılık faaliyetlerinde bu noktada Türkiye, "İslam'ın son kalesi" sıfatıyla ele alınmıştır. İslam Medeniyeti içerisinde Türkler ve onların katkıları ön plana konmuştur. Ayrıca, İslam iktisadı tartışmalarının yaşandığı bir dönemde dergide, faiz, banka, işçi hakları gibi İslam ve iktisat konularına da fazlaca yer verilmiştir. İktisatın hukuka ve siyasete kadar geniş bir alanda çalışmalarına yer verilmiştir. Dergi günlük siyasetten uzak durarak ilmi bir zemin üzerinde ilerleme maksadında olmuştur. Kendi çizgilerini ehlisünnet olarak belirtmişlerdir. Mahir İz, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Salih Tuğ, Selçuk Eraydın, Esad Coşan, Ziya Kavakçı, Muhammed Hamidullah ve Necmettin Erbakan gibi isimler dergiye çok değerli yazılarıyla katkıda bulunan bazı mütefekkirlerdir. Bugün İslam Medeniyeti Dergisi, İslam Medeniyeti Vakfı çatısı altında yayın hayatına devam etmektedir. Vakfın adına imtiyaz sahibi Sn. İsmail Er BACAĞ'tır. Editörleri ise Doç. Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) ve Doç. Dr. Mustafa YAYLA'dır (Polis Akademisi). Vakfın Merkezi İstanbul, Üsküdar'dadır.

İslam Medeniyeti Dergisi'nin 46. sayısında yayınlanmasını istediğiniz yazılarınızı imdergisi@gmail.com adresine mail olarak gönderebilirsiniz. Başvurunuzun ardından, eposta adresinize yazının tarafımıza ulaştığına ve sürece dair bildirimler aynı yolla gönderilecektir.

İslam Medeniyeti Vakfı

EDITOR'DEN

Uzun bir aradan sonra yeniden çıkmış olduğumuz bu medeniyet yolcuğunun ikinci istasyonundayız. İslam akidesine bağlı olarak duruşumuzu belirlediğimiz akademik camiada arkadaşlarımızın gayretleriyle yayımlanan dergimizin 46. sayısını takdirlerinize ve istifadelerinize arz etmek isteriz. Kıymetli yazarlarımızın makalelerinin ışığında Sosyal Barış, Ğadir-i Hum, Duygusal İstismar, İslam İktisadı, Toplumsal Sözleşme ve Aile İçi Şiddet kavramlarıyla İslam Medeniyetinin derinliklerine vakıf olmanızı ümit ediyoruz. Ayrıca ekip arkadaşlarımızın okumalarından neşet eden kitap özetlerimizi İslam ve Medeniyet esaslı iki ayrı inceleme yazısında dikkatlerinize sunarız.

Editörlüğümüzde değerli yayın ve bilimsel kurullarımızın katkılarıyla oluşan yeni sayıda; Türkiye Pakistan İslam ve Teknoloji Üniversitesi öğretim üyesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi misafir araştırmacısı Abdul ve Karabük Üniversitesi öğretim üyesi Murat hocalarımızın birlikte kaleme almış oldukları *İslam'da Sosyal Barışın Sağlanmasında Şiddete Başvurmama İlkesi* adlı çalışmalarını ilk makale olarak sayımızdaki yerini almıştır. Kıymetli meslektaşlarımız, artık küresel bir köy atmosferine giren dünyamızda, barış içinde bir arada yaşamın sürdürülebilmesi için şiddet içermeyen bir iletişimin insanlar arasında tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Aileler, okullar, topluluklar ve kuruluşlarda şiddetsiz diyalogun teşvik edilmesi gerektiğini makalelerinde özellikle vurgulamışlardır.

İslam Tarihinde Bir Dönüm Noktası: “Ğadir-i Hum Olayı” ve “Hz. Ali'nin Velâyeti” Konusunda Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme adlı çalışmada İstanbul Üniversitesi doktora öğrencisi Adem Varıcı, Hazreti Ali'nin sevgisiyle yola çıkanların milat kabul ettikleri Ğadir-i Hum Olayı'nı kritik etmiştir. Makale; hicretin onuncu yılında hac dönüşü Hz. Peygamber'in Ğadir-i Hum diye bilinen mevkide orada bulunan Müslümanlara yönelik hutbe irad ederken Hz. Ali'yi güçlü bir şekilde savunması İslam'ın müntesiplerinin kırılma noktası olduğunu hadislerin ricâl tenkidi veya rivâyet zinciri detayına girmeksizin anlatmıştır. Ayrıca, Alevî Caferî topluluklarının Ğadir Bayramı olarak da kutladıkları bu olayın etkileri günümüzde dahi canlılığını korumaktadır.

Duygusal İstismar-Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu: Velayet Suistimalleri adlı çalışmasıyla aile danışmanı ve iş yeri hekimi olan Erkut Erdoğan çok bilinmeyen ve fakat giderek toplumumuzda bir virüs gibi yaygınlaşarak gündemimizi meşgul eden yeni bir sendromu velayet suistimalleri açısından tahlil etmiş ve bir *duygusal istismar* çeşidi olarak kodlamıştır. Aileleri özellikle parçalanma sonrasında merhametsiz bir yapıya büründüren *Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu* psikologların ve psikiyatrların tedavisinde oldukça zorlandıkları bir rahatsızlıktır. Erdoğan, çalışmasında *EYS* olarak kodlamış olduğu bu rahatsızlığın farklı şiddetlerde cereyan ettiğini, tıbbi müdahalelerin rahatsızlığın şiddetine göre yapılmasının zaruri olduğunu ve gerekli yasal düzenlemelerin ivedilikle hayata geçirilmesini gerektiğini vurgulamıştır.

Türkiye’de İslam İktisadı Öncü Düşünürlerinden Sezai Karakoç ve Süleyman Karagülle: Fikir ve Uygulamaları başlıklı makaleyi Kırklareli Üniversitesi’nden hocamız Hasan Özket kaleme almıştır. Hocamızın bu çalışması 28-29 Ekim 2017 tarihinde İstanbul’da gerçekleşen International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics (ISEFE17) sempozyumunda sadece sözlü olarak sunulan “Ülkemiz İslam İktisadı Öncü Düşünürlerinden Sezai Karakoç ve Süleyman Karagülle: Fikir, Öneri ve Pratikleri” adlı tebliğin gözden geçirilerek bazı önemli ilave ve değişikliklerin yapılmasıyla ortaya çıkmıştır. Özket’e göre Türkiye’de İslam ekonomisi alanında öncü olacak biçimde yorum ve düşünceleri bulunan fikir insanları bulunmaktadır. Konuyla ilgili yakın geçmişe ait olan çalışmaların tespit edilmesi ve değerlendirilmesi, Türkiye’nin ekonomik menfaati için ehemmiyeti haizdir. Ayrıca, yazar bu çalışmasında İslam ekonomi sisteminin paradigmalarına işaret eden, diğer ekonomik sistemlerle karşılaştırmalar yapan öncü fikirleri ve yazarları kritik etmiştir. Makalenin başlığında yer alan öncü yazarlar önceki sayılarımızda yazarlık yapmışlardır ve bu vesileyle onları tebrik eder çalışmalarının devamını dileriz.

Türkiye Cumhuriyeti Kamu Denetçiliği Kurumunda uzman olarak vazifeli olan Nurullah Güngör ile Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden İslam hukuku uzmanı olan Abdullah Acar hocalarımız İslam Toplumsal Sözleşmesi Üzerine Diyalektik Bir Yaklaşım adlı makaleleriyle İslam dininin esasında barış ve huzur dini olduğunu ve bir toplumsal sözleşmeye yaslandığını savunmuşlardır. Çalışmalarında özellikle Medine Vesikası’nın üzerinde durulmuş ve bu vesika tarihte bilinen ilk anayasa ya da ilk toplumsal sözleşme olarak kodlanmıştır. Yazarlarımız bu makalelerini, klasik ve modern kaynaklarda pek fazla dile getirilmeyen İslâm Toplumsal Sözleşmesi’nin mahiyeti,

kaynakları ve yönetim anlayışı üzerindeki etkilerini, sınırlılıklarını Müslüman ve Batılı düşünürlerin görüşleriyle mukayeseli olarak incelemek üzerine bina etmişlerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığında Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanı olarak vazifeli bulunan Sedide Akbulut hanımefendinin kaleme almış bulunduğu *Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Temel Esaslar ve Diyanet İşleri Başkanlığının (Şiddetin Önlenmesine Yönelik) Farkındalık Hizmetleri* adlı makaleler grubumuzun son çalışmasında, şiddetin oluşması noktasında koruyucu önleyici tedbirler olarak ifade edilebilecek vahiy ve sünnet eksenli temel esaslar ile Diyanet İşleri Başkanlığının ailenin korunması, güçlendirilmesi ve şiddetle mücadelede öncelikle kendi personelinde başlayarak toplumsal farkındalık oluşturması adına bir dizi eğitim ve faaliyetlerine yer vermiştir. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın huzur, sulh ve güven temelli bir din olan İslam ile asla bağdaşmayan ev içi şiddet olgusunun karşısında yer aldığı, ülkemizin aile sorunlarına karşı duyarlı olup bu sorunların çözümünde aktif rol almayı kalıcı bir politika olarak benimsediği özellikle vurgulanmıştır. Akbulut'a göre; İslam'ın ilkeleriyle bağdaşmayan, insan onurunu yok sayan şiddet, kimden ve nereden gelirse gelsin insanlık suçu ve hak ihlali olarak görülmelidir.

İMD'nin 46. sayısında da önceki sayımızda olduğu gibi kitap incelemelerine mekân olduk. Birincisinde M. Ali Demir adlı arkadaşımız önceki sayılarımızda yazarlık yapmış olan Ahmet Sezai Karakoç'un "İslam'ın Dirilişi" adlı eserinin incelemesini kaleme alırken, diğerindeyse Musa ERTÜRK, Ender ATEŞMAN ve Erol ÖZBEK'in tercümesini yaptıkları Norbert Elias'ın iki ciltlik başyapıtı olan "Uygurluk Süreci" kitabının değerlendirmesine yer verdiler. İslam medeniyeti disiplini ve sosyoloji yazın dünyasında saygın mevkilere erişen bu eserlerin değerlendirmesini okurlarımıza sunmak istedik.

İslam Medeniyeti Dergimizin kırk altıncı sayısını, yazın dünyasına mütevazı bir katkıda bulunmasının heyecanı ve güzelliği içinde okurlarımızın istifadelerine arz eder, muhtemel katkılarınızı iletişim adreslerimiz üzerinden bize iletmenizi rica ederiz. Dergideki tüm makale ve değerlendirmeler, yazarların görüşlerini yansıtmaktadır. Emegi geçen herkese sonsuz şükranlarımızla 46. sayımızın hayırlı olmasını dileriz. Rabbimizden emeklerin zayı olmamasını ve ziyadeleşmesini niyaz ederiz. Kırk yedinci sayımızda da buluşmak duasıyla baki selamlar.

Editörler

Konya ve Ankara, 2020

VAKIF'TAN

Türkler ve İslam Medeniyeti

Türklerin İslamiyet'le tanışması büyük ölçüde Talas Savaşı ile olmuştur. Çin'deki T'ang hanedanının ordusu bugünkü Özbekistan'ın başkenti olan Taşkent şehrini 100 bin kişilik bir kuvvetle kuşatmış hatta teslim olmalarını sağlamıştı. Öte yandan, Sasani İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Maveraünnehir bölgesine uzanan İslam fetihleri bölgedeki Türk kentlerini birer ele geçirmeye başladı. Türkler bir yandan Çin diğer yandan Arap yayılması karşısında zor durumda kalmışlardı.

Bu sırada en akılcı tercih olan Araplarla ittifak yaparak Temmuz 751'de Talas nehri kıyısında Atlah'da Çinlilere karşı aynı safta yer aldılar. Büyük bir mücadele sonucunda Çin ordusunun yenilmesinde müttefikler olarak zafer kazandılar. Kaynaklara göre Çin ordusunun yarıya yakını öldürülürken 20-25 bin kadarı da esir edildi. Esir Çinliler keten ve kenevirden kâğıt üretme tekniğini Türklerle transfer ettiler. Böylelikle kâğıt Çin dışında ilk kez Semerkant'ta üretilerek Türk ve İslam dünyasına yayıldı. 794'te Bağdat'ta kurulan kâğıt üretim merkezi ardından Mısır, Sicilya ve Endülüs gibi merkezlere yayılarak numunelik teşkil etti.

Bu zafer, Türklerin Araplarla medeniyet tarihinde birlikte yol almalarını başlattı. Çin Batı Türkistan'ı tümüyle işgal etme hayalini terk ettiğinden bölgede Türk nüfuzu yeniden canlandı. Türkler askerî, siyasî ve sosyal gelişmelere bağlı olarak İslam'a girmeye başladılar. Özellikle, gulam ve memlûk sistemi sayesinde askerî ve idarî pozisyonlar elde ettiler. Abbasîlerin Arapçılık yapan Emevî hilafetine son vermesiyle Bağdat merkezli kurdukları sisteminin askerî kanadının güç merkezi oldular. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey 1062'de halifelik üzerinde sulta kuran Buveyhîleri kesin olarak ortadan kaldırdı.

Hülâgu liderliğindeki Moğol orduları 1258'de Bağdat'ı istila edip Abbasi halifelğine son verdiklerinde onları bugünkü Filistin Nablus yakınlarında Aynicâlût mevkiinde durduran Sultan Kutuz ve Baybars'ın komuta ettiği Türkler'den müteşekkil memlûk ordusuydu. Bu zafer İslam toplumlarının bir varlık ve yokluk mücadelesidir. Zira Moğol ordusu Müslümanların elindeki son kale hüviyetindeki Mısır'ı ele geçirselerdi bütün Kuzey Afrika, İber yarımadası ve

Batı Avrupa'yu işgal edebilirlerdi. Bu zafer sayesinde İslam dünyası büyük bir tehditte kurtulmuştur.

1516 Mercidabık ve 1517 Ridaniye savaşları sonunda İslam dünyasının liderliğini Osmanlı Devleti ve Türkler üstlendi. Osmanlı Devleti, Arap Yarımadasını tehdit eden Portekizliler ve Kuzey Afrika'ya istilaya kalkışan İspanyollara karşı koyarak bölgenin ve İslam toplumlarının güvenliğini sağladı. Ardından İslam'ın Avrupa'ya yayılmasının öncülüğünü yaptı.

1071 Malazgirt Zaferinin ardından Anadolu coğrafyasını Türk ve İslam medeniyetinin kalesi haline getiren Oğuz Türkleridir. Birûnî, Gerdîzî ve Beyhakî gibi tarihçiler Oğuzlar'ı "müslüman Türk" anlamında Türkmen adıyla anmışlardır. Arap tarih kaynaklarında Oğuz yerine Guz, Oğuzlar yerine Guzaz denilmiştir. Bugün Oğuzların kadim topraklarından olan Karabağ işgalden kurtulurken neden İslam ve Türk dünyasından cılız destekler gelmektedir?

Anadolu'yu yurt edindikten sonra Türk ve Türkmen kavramı daha da yaygınlaşmıştır. 1055'de Tuğrul Bey, Abbasî Halifesini Büveyhî tasallutundan kurtarıldıktan sonra Türkmenlerden oluşan ordusunun muzaffer komutanı olarak Bağdat'a girdi. Abbâsi Halîfesi el-Kaa'im (1031-1075), Tuğrul Bey'i muhteşem törenlerle karşıladı. Bu merasim sonunda Fâtih Tuğrul Bey, "İslam Devleti'nin Nâibi" ilân edilmiş ve «Doğu'nun ve Batının Hükümdarı» olarak selamlanmıştır. Tuğrul Bey 1060'da Buveyhîler'i tamamen tarih sahnesinden sildi.

Tuğrul Bey'den (1037-63) sonra yeğeni Sultan Alparslan (1063-72) ve onun oğlu Melikşâh (1072-92), İslam medeniyetine güç vermişler ve İslam toplumunu yeniden canlandırmışlardır. Onların dönemi Selçuklu hâkimiyetinin en parlak devridir. Türk kabilelerinden devşirilen askerlerle genişletip büyüttükleri ordularla Selçuklular, her yöne doğru fütihat hareketlerini yaydılar. Böylece, sönüp kaybolmakta olan Bağdat merkezli İslam medeniyeti daha ileri bir noktaya taşındı ve bütün Anadolu'yu kapladı. İslam Ordularının zafer ve şaşaası yeniden canlandırıldı. Orta Asya içlerinden çıkıp gelen yeni bir millet, yeni bir insan unsuru Türkler, şimdi İslam'ın bütün dünyaya yeni baştan hâkim olması için hem askerlerini hem de ilim ve irfan erlerini seferber etti.

Orta Asya'nın kalender ve cengâver insanları, Resûlullah'ın *s.a.v.* gönül yolunu takip ederek geniş toprakları ve farklı milletleri boyundurukları altına almaya başladı. Selçuklular İslam medeniyetinin hadimi olmaktan huzur ve mutluluk duyuyordu. Selçukluların sistemini sürdüren Eyyûbiler ve büyük

Sultan Selahaddin Eyyûbî Kudüs'ün fatihi olarak İslam dünyasına yeniden bir ruh vermiştir. Memlûkler ise 13. Asırda hem Haçlılara karşı büyük mücadeleyi devam ettirdiler hem de İslam'ın o güne kadar karşılaştığı en büyük tehditlerden olan Moğol tehdidini bertaraf ettiler. Sultan Baybars hilafeti İslam medeniyetinin yeni merkezi olan Kahire'ye taşıdı. Selçukluların ve Memlûkların bir diğer kan akrabaları olan Osmanlılar da 14. asırda ortaya çıkmışlar ve 19. Yüzyılın sonlarına kadar aynı başarıyı Avrupa içlerine kadar taşımışlardır. Aynı zamanda tarih sahnesinde kaldıkları uzun asırlar boyunca İslam medeniyetinin ve Müslüman milletlerin koruyucusu ve hadimi olmuşlardır.

20. Yüzyıl ise Türkler ve İslam medeniyeti için zor geçen bir asır olmuştur. 20. Yüzyıldaki durumu ancak 11. Yüzyıldaki Haçlı ve 13. Yüzyıldaki Moğol istilalarıyla karşılaştırmak mümkündür. Öyle ki, tüm İslam ülkeleri batılı güçler tarafından istilaya uğramıştır. Türkiye 3 yıla yakın bir bağımsızlık savaşı verdikten sonra istiklalini kendi gücüyle kazanmıştır. 21. Yüzyıla girildiğinde artık İslam dünyasına karşı girişilen hoyratça saldırılar karşısında direnen bir Türkiye vardır. Bugün ise Azerbaycan 28 yıldır işgal edilen topraklarını Türkiye'yi örnek alarak kendi bileğinin gücüyle tekrar azad etme başarısını göstermektedir.

Toprakları ve ekonomileri işgal edilen veya işgal ile tehdit edilen nice mazlum ve mağdur ülke bu gelişmeleri dikkatle izlemektedir. Söz konusu mazlum ülkeler kendi bağımsızlıklarını kazanmak noktasında elbet bir gün harekete geçecektir. Tarihe baktığımızda, İslam medeniyetini oluşturan devletler ve toplumlar siyasi yönden en zayıf günlerini yaşadığı anlarda Türkler sahneye çıkarak en büyük ve en parlak zaferleri kazanmışlardır. Ardından İslam medeniyeti açısından yeni güçlü, güvenli ve müreffeh bir süreç başlamıştır. Bugün o günler çok yakındadır. “*Nasrun minellahi ve fethun karîb*”.

İslam Medeniyeti Vakfı



MAKALELER

İSLAMDA SOSYAL BARIŞIN SAĞLANMASINDA ŞİDDETE BAŞVURMAMA İLKESİ

Dr. Abdul QADOOS* & Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK**

Özet

Şiddet, ayrımcılık ve sınır dışı etme durumları, bugün dünyada milyonlarca insanı etkilemiştir. Korku, cehalet ve güvensizlikten doğan bu faktörler güvenliği, sağlığı ve insani değerleri zayıflatmaktadır. Görüş farklılıkları insanlığın ortak bir parçasıdır, ancak soru şu ki, onlarla yapıcı bir şekilde nasıl başa çıkabiliriz? Kültürel ve sosyal normlar, şiddet kullanımı da dâhil olmak üzere bireysel davranışları şekillendirmede oldukça etkilidir. Normlar şiddetten koruyabilmekle birlikte aynı zamanda şiddeti destekleyebilmekte, hatta teşvik bile edebilmektedir. Şiddet, ayrımcılık ve dışlanma, genellikle müstakil ele alınan meselelerdir. Bununla birlikte iç içe geçen ortak nedenleri de vardır. Bu yaygın nedenlere bakılarak ortak çözümler aranabilir. Şiddetsizlik ve barış kültürünün tesisi, sadece savaşın olmamasıyla ilgili değildir. Bu bir amaç veya nihai sonuç değil, bir süreçtir. Nitekim herkesin değer verdiği

ve katılabildiği bir süreç aracılığıyla, diyalog ve tartışma için uygun bir ortam oluşturmak ve şiddet korkusu olmadan sorun ve gerginliklere çözüm bulmak mümkündür. Dahası şiddetsizlik ve barış kültürünün tesisi, gerginliğe yol açan sebeplerin mümkün olduğunca önlenmesi ve en aza indirilmesiyle ilgilidir. Daha insani ve eşit bir topluma yönelik somut adımlar atılabilir. Ayrıca bu adımlar, bireyler tarafından sorunlara ortak çözümler bulmada başkalarına ulaşmak için de kullanılabilir. Bu bağlamda artık küresel köy haline gelen dünyada barış içinde bir arada yaşamak için şiddet içermeyen iletişimi aileler, okullar, topluluklar, kuruluşlarda teşvik etmek önem arz etmektedir. Aslında şiddetsizlik ve barış kültürünün tesisi, insanlığın yaradılıştan gelen bir idealidir.

Anahtar Kelimeler: Hilafet, İslam Hukuku, Kur'an, Sünnet, Şiddetsizlik, Toplum

* Doktora Sonrası Araştırmacı, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye; Pakistan İslam ve Teknoloji Üniversitesi Öğretim Üyesi, drqadoos2004@yahoo.com.

** Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye, muratsimsek@karabuk.edu.tr.

1. Giriş

Günümüzde uluslararası iletişim için uygun ve tek felsefe barıştır. İnsan doğasını, kişilerarası ilişkileri ve toplumsal faaliyetleri anlamak için en temel kavramlardan biri olan barış, sağlam bir temelde insanlığa ortak bir başlangıç, insanlığa ortak bir başlangıç sunabilir, ilgi uyandırabilir ya da sonuç çıkarılmasını sağlayabilir. Bunun aksine ırkçılık düşüncesiye çatışmacı ve zıtlaşan fikirler üzerine kurulmuştur. Bu çatışma ve zıtlaşma eğilimi, daima savaş ve yıkıma götürür. Tarihi tecrübe, kalıcı barışın ve ilerlemenin tek yolunun farklı milletler arasında ilişkilerin kurulması için gerçek altyapının inşa edilebileceği karşılıklı anlayış, hoşgörü, şiddetsizlik ve saygıdan geçtiğini göstermektedir.

İnsanın psikolojik, bireysel ve toplumsal gelişiminde din, temel bir rol oynamaktadır. Bütün dinlerin temel amacı insanoğlunun kalıcı huzura kavuşmasını temin etmeyi mümkün kılmaktır. Bu huzur, sadece bir toplum nezdinde değil uluslararası düzeyde de kaçınılmaz ve temel bir unsur olarak kabul edilirse ancak o zaman toplumda ve ülkeler arasında barış, sevgi ve kardeşlik atmosferinin kurulması mümkün olur. İslam ise barış en temel prensip olarak merkeze almıştır.

Güç kullanarak tahakküm kurmak demek olan şiddet, bir bencillik, bir sindirme, güce dayalı haksız otorite kurma, karşısındakini tehdit olarak görme sonucu ortaya çıkan haksız eylem anlamına gelir. Şiddet, aslında bir nevi acizliğin ve vicdansızlığın göstergesidir. Şiddet, huzuru bozan davranış ve toplumsal kuralları çiğneyen kaba güç olarak da tanımlanır. Nitekim Latince “violentia” kavramı, şiddet, sert ya da acımasız kişilik anlamlarına; “violare” fiili ise şiddet kullanılarak davranmak, değer bilmemek ve kurallara karşı gelmek gibi anlamlara gelir. Genel olarak bakıldığında şiddet; sertlik (*unf*), saldırgan tutum, katı ve kaba davranış, bedene, düşünceye veya eylemlere karşı zor uygulama, bedensel zedelenmeye neden olma, kişisel özgürlüğü zorla kısıtlama, kontrolsüz güç kullanma, doğal sürece keyfi karşı gelme gibi anlamlara gelir. Sözlükte düşmanlık ve öfke duygularının, kişilere ve nesnelere yönelik fiili saldırganlığın özgürlüğü ve insan iradesini hiçe sayan en ileri ve en aşırı boyutu olarak tanımlanır. Dünya Sağlık Örgütü’ne göre şiddet “kendisine, başkasına, bir gruba veya topluma karşı kasti olarak fiziksel baskı veya güç kullanmak, tehdit etmek veya fiiliyata geçirmek, yaralama, ölüm, psikolojik zarar, gelişim bozukluğu veya mahrum bırakmaya neden olmak veya bu durumların gerçekleşme ihtimalini artırmaktır.”¹

¹ Karşlı, “Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları”, s. 65-66; Bağlı, “Modern İnsanın Kâbusu: Şiddet”, c. 1, s. 679-688; Güneş, “Kur’ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, s. 8; Köse, *Genetiğiyle Dinamik Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, s. 317-331.

Şiddet insanın içindeki kötülük yapma duygusundan kaynaklanır. Şiddet, birey, grup veya toplumların birbirlerine karşı muamelelerinde ortaya çıkabileceği gibi, şahsın kendi kendisine de şiddet uygulaması mümkündür. Şiddetin birçok çeşidi vardır; fiziksel, psikolojik, sözlü veya ima yoluyla, cinsel ve ekonomik şiddet bunlardan bazılarıdır. Bir davranışın şiddet olarak görülmesi zaman, mekân, sosyal çevre, eğitim ve kültüre göre farklılık arz edebilir.²

Şiddetin nedenleri hakkında Batı'da birçok teori ortaya atılmıştır. Bu teorilere göre şiddetin kaynağının içgüdüsel, biyolojik ve sosyal öğrenmeye dayalı olabileceği; şiddete sevk eden nedenlerinse çocukluk tecrübeleri, genetik yapı, kişilik bozuklukları, travmalar, psikopatoloji, aşırı stres, motivasyon kontrol eksikliği, özgüven eksikliği ve madde bağımlılığı gibi durumlar olduğu ileri sürülür.³ İslami metinler çerçevesinde bakıldığında şiddetin psikolojik nedenleri arasında hiddet ve aşırı öfke, tahakküm ve saldırganlık duygusu, algıda yanılma, korku, kıskançlık ve alkol sayılabilir.⁴

Şiddet olgusu çoğunlukla sosyal kaynaklıdır. Şiddetin mekân, sosyal çevre, eğitim ve kültürel ortamlarla yakından ilişkisi vardır. Şiddeti doğuran fiziki ortamlardan uzaklaşma, şiddete neden olan sosyal çevreyi değiştirme veya gücü yetiyorsa hoşgörüyü dönüştürme, şiddete karşı bilinç ve farkındalık oluşturma gibi önlemler alınabilir. Örneğin şiddeti doğuran en önemli sebeplerden biri alkol ve uyuşturucu kullanımınıdır. Bunlara karşı tıbbi, kanuni ve bilimsel önlemler şiddeti önleyecektir. Bununla birlikte suç ve şiddete karşı en etkili yöntem, suç ve şiddetin oluşmadan önlenmesidir. Şiddeti önlemeye yönelik rasyonel politikalar geliştirilebilir. Örneğin aile ve toplumda istismar ve ihmal-den kaynaklanan şiddet risk alanları tespit edilebilir ve bunlarla ilgili önlemler alınabilir.⁵

Ceza da bir şiddet önleme biçimi olmakla birlikte sadece ceza tek başına yeterli olmayabilir. Cezalandırmada maksat caydırıcı olması ve ilgili davranışın tekrarlanmamasıdır. Bir diğer tedbirse bireylerdeki empati duygusunu geliştirmektir. Kendini, karşıdaki kişi yerine koyarak olaya bakabilme becerisinin kazandırılması bir hoşgörü iklimi meydana getirecek ve şiddeti oluşmadan önleyebilecektir. Bütün bu anlatılanlarla birlikte şiddete karşı tedbirler arasın-

² Çetin, "Hadisler Bağlamında Şiddet Olgusu", s. 392-396; Karslı, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", s. 65-66.

³ Karslı, Necmi, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", s. 69 vd.

⁴ Çetin, Musa, "Hadisler Bağlamında Şiddet Olgusu", s. 380-391.

⁵ Karslı, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", s. 84-85.

da dini duygunun geliştirilmesi ve dindarlığın artırılması da etkili bir yöntem olarak görülebilir.⁶

Hukuk - şiddet ilişkisi açısından meseleye bakıldığında her güç kullanımının şiddet kapsamına dâhil edilmesi durumunda bir hukuk sisteminin suç saydığı fiile müeyyide uygulaması teorik zeminden mahrum kalacaktır. Neticede hukukun hem şiddeti önleme amacıyla yola çıktığı hem de şiddet içerdiği gibi bir paradoks ortaya çıkacaktır. Benzer bir durum temel mesajı adaletin sağlanması ve insanların maslahatının gerçekleştirilmesi olan Kur'an hükümlerinde, özellikle cihad yükümlülüğünde ve bazı temel suçlar için öngörülen bedenî cezalarda söz konusu olabilecektir. Bu çelişkinden kurtulmak için bazı araştırmacılar şiddetin meşru/haklı ve gayrimeşru/haksız olarak tasnif edilebileceğini dile getirmişlerdir. Doğrusu meşru sınırları aşan güç kullanımının şiddet olarak kabul edilmesidir. "Meşru sınır"ın kim tarafından ve nasıl belirleneceği sanıldığı kadar zor değildir. Bunu hukuk kurallarını ihlale karşı konulan müeyyidelerle kıyaslayabiliriz. Örneğin hukuk tarafından tanınan, meşru amaçlara yönelik, toplumsal kabul görmüş ve kamusal yetki kaynaklı eylemleri şiddet kapsamında çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de yer alan savaş ve öldürme hükmünün ve bazı suçlar için öngörülen *kasas* ve *celde* gibi bedenî cezaların şiddet kapsamında değerlendirilmesinin isabetli olmadığı görülecektir. Nitekim İslâm özü itibarıyla şiddet içermez; ancak dinî metinlerin yorum yoluyla şiddeti meşrulaştırmak için kullanılması mümkündür. Bu, bütün dinler için geçerli bir durumdur. Burada önemli olan dini metinlerin kötüye kullanılmasının sebeplerini doğru bir şekilde tespit etmek ve önüne geçmenin yollarını bulmaktır.⁷

İslam hukuku açısından bakıldığında fiziksel güç uygulanmasını gerektiren hükümler ancak bir kamu velayetiyle, kurumsal yapı ve belli bir hukuki prosedür içinde uygulanabilir. Günümüzde bazı şahıs ve grupların dini metinlerdeki güç kullanımıyla ilgili hükümleri sonrasında kamu velayetinden yoksun bir şekilde uygulamaya çalışmaları şiddete yol açmaktadır. Ancak onların bazı ayet ve hadisleri referans göstermeleri bu şiddetin dine nispet edilmesini gerektirmez. Bu tür problemlerin temel sebebi ise dini metinleri tutarlı bir şekilde, dinin temel maksatları çerçevesinde yorumlayacak teorik bir zemine dayanmayan lafızcı ve tikelci yaklaşımdır.⁸

⁶ Karslı, "Psiko-Sosyal Açından Şiddet ve Çözüm Yolları", s. 85-87.

⁷ Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 131-134.

⁸ Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 136-140.

2. İslam ve Küresel Barış

İslam; hakikatte dünyada barış ve huzurun tesisi için indirilmiş, din ve dünya iyiliğini kapsayan ilahi düzendir, dindir. İslami hükümlerin bizatihi kendisi huzurun kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumda barışı sağlama-ya çalışır. İslam'ın barış merkezli bu tutumu gerek uluslararası ve toplumsal bağlamda ve gerekse bireysel anlamda şiddete karşı önemli bir göstergedir. İslam'ın yolundan gidenler, barışsever, adil ve insaf sahibi davranışlarıyla şiddete karşı en önemli duruşu göstermiş olurlar. İslam bütün insanlığın hayrını gözeten, doğruluğu ve iyiliği için rehberlik eden bir dindir. Çünkü İslam, insanlığın selametinin, adaletin, barışın ve uzlaşının mükemmel ve sağlam tasavvurunu ortaya koyarak şiddetsiz bir birey ve toplum oluşturmayı hedeflemiştir.

İslam muayyen bir kültürel kimlik formu dayatmamıştır. Özellikle kültürel anlamda tek bir kimliğin zor ve şiddet kullanılarak dayatılmaması, İslam'ın hem temel öğretilerine hem de tarihi tecrübesine dayanır.⁹ İslam, milletlerin kültür formlarını tanımak ve fakat kendisi onların üstünde yeni bir boyut olarak ortaya çıkmak suretiyle çok kültürlü bir arada yaşama tecrübesini başarmıştır.¹⁰ Hıristiyanlığın idealist öğretisi, teoriyle pratik arasındaki tezat sebebiyle toplumun siyasi modelleriyle gerginliğe yol açmıştır. Mesela kilisenin ruhanı terbiye ettiği, devletin ise bedene hâkim olduğu –yani tanrının hakkı tanrıya, Sezar'ın hakkı Sezar'a– formülü ise bu çatışmayı çözememiştir.¹¹

İslam özünde kendisini barış dini olarak görmüştür. Bununla birlikte devletler arasında savaş ve bireyler arasında çatışma realitesini kabul etmiş; onun sınırlandırılması ve hukuki temellere dayandırılması yönünde tedbirler almıştır. Karşı taraf fiilî veya potansiyel tehdit durumunda olmadığı sürece hiçbir zaman ilk saldıran taraf olmamıştır. Felsefi açıdansa savaşı ve çatışmayı bizzat amaç olarak değil, barışı sağlayıcı olması açısından meşru (*li-gayrihi hasen*) görmüştür. Ayrıca cihadın hiçbir suretle ne terörle ne de Batı'daki kullanımıyla *kutsal savaşla* ilişkisi veya benzerliği söz konusu değildir.¹²

İslam, bireysel, toplumsal ve küresel şiddetin önlenmesine yönelik ilkeler koymuş; kurum ve kavramların gelişmesini teşvik etmiştir. Öncelikle insanların üç farklı ilgi alanına dair rehberlik etmiştir. İnsan, hem Allah'la ve kendi zatı-

⁹ Kalın, "İslam ve Barış", s. 281-282.

¹⁰ İzzetbegoviç, *İslam*, s. 278.

¹¹ İzzetbegoviç, *İslam*, s. 305.

¹² Bu konuda bk. Şimşek, "İslam-Savaş-Barış", s. 263-282.

la, hem de diğer insanlarla, yani toplumla ilişki kurar. İslam dini uygulamaları koruma görevini devlete yüklemiştir. Bu amaca yönelik olarak inanç, hukuk ve ahlak prensipleri koymuş; siyasi, idari, ekonomik ve sosyal meselelerle ilgili kurallar vazetmiş; yargı, yürütme ve dış ilişkilerle ilgili stratejiler belirlemiştir. Bir anlamda hayatın her alanıyla ilgili prensipler ve kurallar koymuş ve toplumsal düzenle ilgili olanlarının sorumluluğunu çoğunlukla devlete yüklemiştir. Bu anlamda İslami açıdan dini konularla dünyevi düzenlemeler arasında fark yoktur. Dolayısıyla her ikisini pratiğe dökmek ve her ikisine saygı duymak gerekir. Çünkü siyasi iktidar olmadan herhangi bir toplumun varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.¹³

Hz. Peygamber *s.a.v.* devrinde hicret edilen Medine’de Müslümanların varlıklarını devam ettirmeleri bir devletin kurulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu devletin temel unsurları; toplum, ülke ve siyasi bağımsızlık yani iktidardır. Dolayısıyla bu devletin toplumsal yapısını Müslümanlar temsil ediyordu. Medine ve civarı onların vatanıydı. Resûl-i Ekrem *s.a.v.* ise idarecisiydi. İşte böyle bir durumda Hz. Peygamber *s.a.v.* hem Nebi ve Resul hem de devletin içişleri ve dışişlerinin en üst yöneticisiydi. İşte bu nedenle, ilk dönemlerinde İslam, sadece bir din değil, aynı zamanda bir kanuni nizamdı. Hz. Peygamber gerek bireysel, gerek devletlerle ilişkilerinde barış yanlısı tavır takınma taraftarı olmakla birlikte, yaşadığı çevre ve şartlar gereğince düşman saldırılarına karşı müntesiplerini koruma başta olmak üzere, saldırganları cezalandırma, düşman güçlerinin birleşmelerini önleme, yol ve ticaret güvenliğini sağlama gibi çeşitli amaçlarla bazı askerî harekât ve savaşlar yapmak zorunda kalmıştır.¹⁴

Savaş ve şiddete başvurmadan uzlaşıyla sorunları çözme konusunda en önemli kavramlardan biri, *sulh*’tur. Sulh, barış esasına dayalı uluslararası ilişkileri ve bu amaçla yapılan antlaşmaları ifade eder. İç hukukta Müslümanların birlik ve beraberlik içinde olması esas olduğu gibi İslam devletlerarası hukukunda da sulh hali esastır. Kur’ân-ı Kerîm’de iki Müslümanın ya da iki Müslüman topluluğun çatışma içine girmesi durumunda barıştırma ve sulh olma teşvik edilmiş, genel olarak Müslümanların arasını bulmanın bir görev olduğu belirtilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli*

¹³ Özel, “Muhammed”, *D/A*, XXX, 436.

¹⁴ Özel, “Muhammed”, *D/A*, XXX, 436.

davrananları sever. Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin."¹⁵ İslam'da, sulh ve sükûneti ihlal edip bozgunculuk yapmak kesin bir şekilde yasaklanmış ve bu tür eylemlerin önlenmesi ve cezalandırılması istenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de sulh kökünden türeyen kelimelerle öncelikle barışa yönelik çalışma, iyilik ve ıslah için gayret gösterme, fesada karşı mücadele etme, erdemli davranma teşvik edilmiş ve bu şekilde çalışan kişiler övülmüştür.¹⁶

İslam hukukunda savaş ve şiddet değil, sulh hali esastır. Müslümanların ülkelerine ve değerlerine kastedilmediği, İslâm'ı tebliğ ve yaşama hürriyeti kısıtlanmadığı sürece barış esastır. Nitekim bu konuda Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: “Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse Allah onlara saldırmanıza izin vermez.”¹⁷ Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.”¹⁸ İslam'ın uluslararası ilişkilerde temel tavrı adalet, ahlak ve ahde vefa ilkelerine dayanır. Nitekim Hz. Peygamber'in, *Hilfî'l-fudûl Antlaşması*'ni özelemlenmesiyle anması¹⁹ toplumlar arası ilişkilerde barışa katkı sağlayacak adımların atılmasına verdiği önemi göstermektedir. Savaş ise İslam'a ve Müslümanlara yönelik tehlike ve engelleri bertaraf etmeyi amaçlayan bir tedbirdir. İslam tarihi boyunca yapılan savaşlar saldırganlık değil, meşru müdafaadır. Hudeybiye anlaşması döneminde İslam daha kuvvetle yayılmıştır. Müslüman toplumların yaptığı sulh anlaşmalarında temel amaç Müslümanların ortak yararlarının gözetilmesi, İslam'ın tebliğ ve yayılmasının sağlanması, neticede bütün dünyaya huzur, güven ve barış ortamının egemen olmasıdır. Müslümanların zayıf olması durumunda veya karşı tarafın İslâm'ı kabul etmesine yönelik ciddi ümidin bulunması halinde ve ancak Müslümanların maslahatı gereği barış antlaşması yapılabilir.²⁰

Medine'ye hicretten bir yıl sonra Hz. Muhammed s.a.v. Medineli Yahudilerle tarihi bir anlaşma yaptı. Tarihte bu anlaşma ‘Medine Vesikası’ adıyla bilinmektedir. Bu, gayrimüslimlerle İslam Peygamberinin yaptığı ilk anlaşmadır. Dünya, dini hoşgörü ve açık gönüllülüğe örnek olan böyle bir anlaşmayla gu-

¹⁵ Hucurât, 49/9-10.

¹⁶ “Sulh” maddesi, *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. H. Tuncay Başoğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2019).

¹⁷ Nisâ 4/90.

¹⁸ Mümtebine, 60/8.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 190, 193.

²⁰ “Sulh” maddesi, *Temel İslam Ansiklopedisi*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

rur duyabilir. Dini itidal, hoşgörü ve asayiş üzerine kurulu anlaşma sayesinde gayrimüslimlere ve diğer farklı dinlere mensup kimselere aşağıdaki şu haklar tanınmıştır:

1. İki tarafın da dini korunup garanti altına alınacak.
2. Şehrin gayrimüslim halkına da siyasi ve dini haklar verilecek.
3. Medine'nin Müslüman ve gayrimüslim halkı, şehrin korunmasında ortak sorumluluk alacak.
4. Savaş ya da tehlike anında iki tarafın masrafları için eşit pay verilecek.²¹

Bu tarihi anlaşmayla ilgili William Meuir şöyle der: “Hz. Muhammed *s.a.v.* adeta mükemmel bir dahi ve siyaset bilimci olarak farklı düşünce ve dağınık haldeki insanları bir araya getirme konusunda büyük bir hüner ortaya koymuştu. O *s.a.v.* bir devlet ve toplum meydana getirme konusunda öyle başarılı olmuştu ki adeta beynelmilel bir yöntem ortaya koymuştu.”²² Nitekim Hz. Peygamber *s.a.v.* hicretin ardından Yesrib şehrinin adını “Medine” olarak değiştirmiştir. Ortak hazırladığı vesikayla sadece Müslümanların değil, orada yaşayan tüm inanç gruplarının can ve mal güvenliğini sağlamıştır.²³

Hz. Muhammed'in *s.a.v.* Medine döneminde Hudeybiye barış antlaşması adıyla bilinen tarihi bir olay yaşandı. Bu barışla ilgili olarak bazı tanınmış tarihçiler şöyle der:

“Bu öyle büyük bir fetihtir ki daha önce böyle muhteşem bir fetih nasip olmamıştı. Çünkü taraflar arasındaki savaştan dolayı iki tarafın mensupları bir araya gelemiyorlardı. Hudeybiye barış antlaşması yapıldığında ise savaş sona ermiş, barış tesis edilmişti. Önceden İslam'ı açıktan tebliğ edemeyen Müslümanlar artık İslam'ın hükümlerini açıktan uygulayıp tebliğ etmeye başlamışlardı. Nefret bitmiş, İslami meseleleri konuşma ve dile getirme fırsatı doğmuştu. Bunun sonucunda da Hudeybiye barış antlaşmasından başlayıp Mekke'nin fethine kadar İslam'a girenlerin sayısı öyle artmıştı ki İslam'ın doğuşundan o ana kadar Müslümanların sayısı bu denli artmamıştı.”²⁴

²¹ J.H Thomson, R.O Raischnar, *Islam and Modernization in the Arab World*, s. 271; Özkan, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine-vesikasi> (30.05.2020).

²² Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, s. 58.

²³ Abdullah Acar, “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Konya, 2019), s. 298.

²⁴ Sani, Selahaddin, *Sîretü'n-Nebî*, s. 208.

Resûl-i Ekrem'den *s.a.v.* sonra dört halife de bu görevi sürdürmüştü. Nitekim Hz. Ebubekir Sıddık'ın *r.a.* halife olduktan sonra irad ettiği hutbe bu görevin sürdüğüne parlak bir örnektir. Zira o hutbede şöyle buyurmuştu: “Ey insanlar! Sizin en iyiniz olmadığım halde başınıza geçirildim. Eğer görevimi gereği gibi yaparsam bana yardımcı olun. İşimi kötü yaparsam beni doğruya yöneltin. En kuvvetliniz; benim yanımda mazlumun hakkı kendisinden alınmaya kadar en zayıfınızdır. En zayıfınız da yanımda hakkını zalimden alıncaya kadar en kuvvetlinizdir.”²⁵

Bütün bu örnekler İslam'da gerek toplumsal olayları, gerekse uluslararası problemleri çözmeye şiddete başvurmaksızın barış ve sulh yolunun tercih edilmesinin temel bir ilke olduğunu, özellikle zulüm ve zorbalığa karşı iç barışın sağlanmasında adalet ve şeffaflık prensibinin esas alındığını göstermektedir.

2.1. İslam ve Toplumsal Barış

Şiddeti doğuran sebepler arasında korku ve güvensizlik, zulüm ve baskı ortamında kalmak ve adalet duygusunun zayıflaması sayılabilir. Buna karşılık İslam'da insanın hem kendisini hem de başkalarını her türlü korku ve tehlikeye korumasına yönelik tedbirler alınmıştır. Başka bir deyişle, herkesin sükûn içinde hayatını adilce idame ettirebildiği ve kendi kabiliyetlerine göre gelişip ilerleme fırsatı bulabileceği bir toplum oluşturmak hedeflenmiştir. Bu şekildeki bir topluma, ‘barış toplumu’ denir. Bir kişi ya da toplum için barış, başkalarından gelecek korkudan fiziki, dini, ahlaki ve sosyal olarak emin olmak, huzur içinde yaşayıp, başkalarına da huzur vermek, şiddete yönelik eylemlerden uzak durmak, zulüm ve fesadın önüne geçmekle olur. Çünkü iç barışın bozulması, şiddet ve baskı, birey ve toplumun yaratılıştan gelen becerilerini gösterme imkân ve kabiliyetini ortadan kaldırır. Dolayısıyla gelişme ve ilerleme faaliyeti durur. Ancak bu hedefe ulaşmak için toplumsal adaletin sağlanması son derece önemlidir. Çünkü adalet, toplumda din, mezhep ayrımcılığı gözetmeksizin meşru hakların teminat altına alınabileceği kalıcı barışın garantörüdür.

İslam'ın toplum tasavvuru da temel olarak insana saygı, onur, haysiyet ve eşitlik ilkesine dayanır. Allah Teâla, insanı yarattığında meleklere Hz. Âdem'e *a.s.* secde etmelerini emrederek şöyle buyurdu: “*Hani meleklere, Âdem için saygıyla eğilin’ demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygıyla eğilmişlerdi. İblis (bundan kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*”²⁶ Yine Hz. Âdem'in iki oğlu Ha-

²⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 5, s. 248.

²⁶ Bakara, 2/34.

bil'le Kabil kıssasında da haksızlıkların hukuk temelinde çözülememesi, dolayısıyla 'emin belde'nin ikame edilememesinin kökeninde, aslında haksızlık ve adaletsizliğin bulunduğu vurgu yapılır.²⁷

İslam, en başından itibaren, herkese iyi muamelede bulunma hükmü verirken şiddet doğuracak ayrımcılık, kötü muamele ve ahlaksızlıkları yasaklamış, insan onuruna aykırı hiçbir usul veya esas ortaya koymamıştır. İslam hukukunda hayatın her alanıyla ilgili hükümler mevcuttur. Akait, ibadet, muamele ve toplumla ilgili ortaya çıkan her durum için mutedil hudut ve kaideler belirlenmiştir. Görgü, ahlak ve iyi muamele o kadar önemlidir ki kendi milleti ve din kardeşine olduğu gibi başka dinlere mensup olanlara da aynı saygıyı göstermeye değer verir. Hatta bundan da öte, hayvanlara bile iyi muamelede bulunmayı gözetir. İşte bu merhamet, sosyal ilişkilerin gelişmesi ve iktisadi kalkınma için sağlam ve güçlü bir iradedir. Sosyal ilişkinin gelişimi, sadece iktisadi kalkınma için değil; toplumsal ilerleme, şiddetsizlik ve karşılıklı hoşgörü için de kilit öneme sahiptir.

2.1.1. İslam ve Müsamaha

İslam'ın bireysel ve toplumsal şiddetin önlenmesine yönelik aldığı tedbirlerden biri de müsamaha ve yumuşak huyluluğu temel bir prensip olarak ortaya koymasındır. Hoşgörünün sözlük anlamı; "Bir eylemi istisna olarak görmektir."²⁸ Arapçada hoşgörü için "Hilm, müsâmaha"²⁹ gibi kelimeler kullanılır. İngilizcede ise "Tolerance" kelimesi kullanılmakta olup³⁰ İngilizce sözlükte açıklaması şu şekilde yapılmıştır: "Eleştirmeden veya cezalandırmadan, insanların istediklerini yapmalarına, söylemelerine veya inanmalarına izin verme isteğine hoşgörü denir."³¹

Başka bir yerde İngilizcede hoşgörünün açıklamaları şöyle yapılmıştır;

1. Tüm insanların temel eşitliği (The basic equality of all human beings).
2. Evrensel insan hakları (Universal human rights).

²⁷ Acar, "İslam ve Batı Medeniyeti", s. 291.

²⁸ Nayyar Noor-ul Hasan Maulavi, *Noor-ul Lughat*, c. 2, s. 278.

²⁹ *Al Munjid, Arabi-Urdu*, "Hilm" maddesi.

³⁰ Ishfaq Ahmad, *Dictionary of Terms*, c. 3, s. 1758.

³¹ Longman, *Dictionary of Contemporary English*, s. 1748: "Willingness to allow people to do, say or believe what they want without criticizing or punishing them."

3. Temel düşünce, vicdan ve inanç özgürlüğü (Fundamental freedom of thought, conscience and belief).³²

Bir anlamda hoşgörü; tahammül gücü, sabır ve hilm (yumuşak huyluluk) demektir. Bu, topluma barış ve huzur ortamı getiren, huzursuzluk ve benzeri şeylerin büyümesine kesinlikle fırsat vermeyen bir sıfattır. Bu konuda Dr. Muzammil Siddiqui, hoşgörünün üçe ayrıldığından bahseder. O, şöyle der:

1. Aile fertleri, karı koca, ebeveynler ve çocuklar, kardeşler vb. arasındaki hoşgörü.
2. Toplum bireyleri arasındaki ve eğitim kurumları arasındaki görüş ve düşüncelere hoşgörü.
3. Müslümanlar ve diğer inanç grupları arasındaki hoşgörü (inançlar arası ilişkiler ve hayırda işbirliği).³³

İslami hükümler, hoşgörü ve sosyal ilişkileri geliştirmenin bu üç şekli hakkında mükemmel bir rehberlik yapmaktadır. Şurası bir gerçek ki İslam hukuku temel insani gelişim özellikle de toplumsal gelişim için fırsatlar sunan, ekonomi güvenliği ve dini özgürlüğü savunur. İslam sadece bu hakları teslim etmekle kalmaz, beraberinde şiddetsizliği de öğütler.

İslam düşüncesinde şiddete karşı tedbirler arasında bütün insanları insan olmak bakımından kardeş görme anlayışı da sayılabilir. Nitekim İslam'da Müslümanların kendi aralarında birlik, beraberlik ve kardeşlik içinde olması esas olduğu gibi, diğer inanç gruplarıyla ilişkileri de temel olarak barış esasına dayanır. İslam tarihi sürecinde âlimler tarafından yapılan çalışmalar sayesinde Müslümanların diğer toplumlarla ilişkileri keyfiliğe bırakılmayarak ahlâkî ve hukukî değerlere bağlı bir sistem getirilmiştir.

Müslümanın diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde temel yaklaşım hemcinsi olmak bakımından insan kardeşliğidir. Bunun toplumsal ilişkilerdeki karşılığı ise barıştır. Kur'an-ı Kerim Nisâ suresinin ilk ayetinde, tüm insanların Âdem ve Havva'nın çocukları olarak "kardeş" olduklarını hatırlatır. Hz. Peygamber de "Bütün insanlar Allah'ın ailesidir"³⁴ buyurmaktadır. Kur'an'da açıklandığı üzere bütün etnik gruplar Âdem ve Havva'dan gelip her bir soy bu ikisinde

³² Donald E. Smith, *Religion and Political Development*, s. 681.

³³ Siddiqui, Muzammil H, *Spirit of Tolerance in Islam*, s. 289.

³⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dimaşk 1404/1984, VI, 65, 106, 194.

birleşmektedir.³⁵ Bu yaratılış gerçekliği, bütün insanları aynı ontolojik düzlemde buluşturan ve insanın şerefini insanlığından aldığı belirleyen bir özelliğe sahiptir.³⁶

Bir insanın hemcinsleriyle münasebetlerinde yakınlık derecesine göre bir kardeşlik hukuku ve sorumluluk doğmaktadır. Nitekim her insan yeryüzünde diğer insanlar üzerinde sadece insan olmaktan doğan bazı temel haklara sahiptir. İslâm'a girmişse ona bir de Müslüman kardeşlik hakkı eklenir. Ayrıca akrabalık söz konusuysa onun da getirdiği haklar vardır.³⁷ İnsanlık ailesinin fertleri olarak her insan dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan insan kardeşlerinin temel insani haklarının karşılanması hususunda din, ırk ya da bir başka ayırım yapmaksızın onların yardımına koşmakla yükümlüdür.

Bu konuda ayrımcılık bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından yasaklanmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber'in Yahudi, Hıristiyan ve müşrikler yerine yardım ve sadakaların sadece Müslümanlara verilmesini istemesi üzerine şu ayet nazil olmuştur: "*Ey Peygamber! Onları hidayete erdirmek senin üzerine bir borç değildir. Zira ancak Allah dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcamada bulunursanız bu kendi yararınızdır. Yapacağımız hayırları ancak Allah'ın rızasını kazanmak için yapmalısınız. Çünkü yapacağımız her iyilik size olduğu gibi geri dönecek ve size asla haksızlık yapılmayacaktır.*"³⁸ Bu ayetin inişinden sonra Hz. Peygamber s.a.v. bu talebinden vazgeçmiş ve Müslümanlar kendileriyle aynı inancı paylaşmayan muhtaç insanlara yardıma devam etmişlerdir.³⁹ Hz. Peygamber s.a.v., kendisine ve Müslümanlara her türlü eziyeti yapmış olan Mekke müşriklerin kıtlık çektiklerini öğrenir öğrenmez fakirlerine dağıtılmak üzere 500 dinar para göndermiş,⁴⁰ yine bir kıtlık hadisesinde Mekke'de müşriklerin lideri konumunda bulunan Ebû Süf-yân'a hediye olarak yüklü miktarda hurma göndermiştir.⁴¹

Şiddetin doğmasını önlemeye yönelik hükümlerden biri de İslâm'da gerek milletlerarası gerek toplumsal alanda karşılıklı iyi ilişkilerin esas alınmasıdır. Dinî, etnik ve kültürel farklılıklara açık bir toplum yapısı öngörülmüş, Müs-

³⁵ Hucurât, 49/13.

³⁶ Köse - Şimşek, "Sosyal Münasebetler", *İslam'ın Ortayolu*, s. 346-347.

³⁷ Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamid Hâmid), Riyad 1423/2003, XII, 105.

³⁸ Bakara 2/272.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 401, nr. 10398, 10399. Ayrıca bk. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 605; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, s. 572; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 461.

⁴⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-kebir*, I, 70; a.mlf., *el-Mebsût*, X, 92; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 67; V, 420; Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye, *DiA*, XVIII, 298.

⁴¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyer'l-kebir*, I, 70; IV, 76; a.mlf., *el-Mebsût*, X, 92.

lûmanlara karşı düşmanca davranışlar içinde bulunmadıkça gayrimüslimlerle ilişkilerde barış esas alınmıştır. Bundan dolayı İslâm âlimleri küfre, küfrün tezahür, işaret ve sembollerine saygı ve sevgiye delâlet etmeyen her türlü insanî ilişkiyi prensip olarak mubah saymışlardır.⁴²

Allah'a ve Müslümanlara düşman olan kişilerle dost olmak ve onlara sevgi beslemek caiz değildir. Nitekim Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: “*Ey inanlanlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Onlar, size gelen gerçeği inkâr etmişken, onlara sevgi gösteriyorsunuz; oysa onlar, Rabbiniz olan Allah'a inandığımızdan ötürü sizi ve Peygamberi yurdunuzdan çıkarıyorlar.*”⁴³ Ancak bu şekilde düşmanlık yapmayanlara iyi davranmakta bir sakınca yoktur. Nitekim şu ayette bu açıkça ifade edilmiştir: “Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.”⁴⁴ Zikredilen ayetle ilgili, İbn Kesîr (ö. 774) *Sahîh-i Buhârî*'yi kaynak göstererek Hz. Esmâ bt. Ebî Bekr'in rivayetini şöyle nakleder; “Mekkeli Kureyşlilerle [Hudeybiye barış anlaşması] yapıldıktan sonra annem [benimle görüşmek için] geldiğinde, Resûl-i Ekrem'in s.a.v. huzuruna giderek: “Yâ Resulallah! Annem geldi ve benimle görüşmek istiyor. Onunla görüşebilir miyim?” diye sordum. “Evet! Annene sılayı rahimde bulun” buyurdu.”⁴⁵ Bu hadisten de anlaşılacağı üzere, Müslümanlarla savaşmamış ve onları yurtlarından çıkartanların arasında yer almamış olan kâfirlere iyilikle muamelede bulunmak, güzel davranmak ve adil olmak emredilmiştir. Yine bu konuda Muftî Mohammad Shafi [ö. 1396/1908] şöyle der: “Her kâfire adaletle muamelede bulunmak gerekir. Bu konuda zimmi kâfir, anlaşılmalı ülke vatandaşı (musalih) kâfir ve düşman olan harbi kâfir hepsi eşittir. Ayrıca, İslâm'da hayvanlara bile adaletle muamelede bulunmak vaciptir; zira onlara taşıyabileceklerinden fazla yük yüklenmez.”⁴⁶

Hz. Peygamber'in s.a.v. *‘Allâh'ın helâlini haram, haramını da helâl kılmadıkça Müslümanlar şartlarına (verdikleri sözlere) bağlıdırlar’*⁴⁷ hadisi günümüz Müslümanları için temel kriteri öngörmektedir. Esasen bu Kur'ân-ı Kerim'in ısrarla üzerinde durduğu ve bugün devletler hukukunun en esaslî prensibini oluşturan

⁴² Ahmet Özel, “Gayrimüslim”, *DİA*, XIII, 423.

⁴³ Mümtehin, 60/1.

⁴⁴ Mümtehin, 60/8.

⁴⁵ İbn Kesîr, c. 2, s. 189.

⁴⁶ Mohammad Shafi, *Ma'ârifu'l-Qur'an*, c. 8, s. 406.

⁴⁷ Mâlik, *el-Muvatta'*, “Husnû'l-huluk”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, II, 381; Buhârî, “İcâre”, 15; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 12; Tirmizî, “Ahkâm”, 17.

“*ahde vefâ*” ilkesinin de bir gereğidir.⁴⁸ Bu kişilere kötü söz, gıybet gibi davranışlarla eziyet ederek manevi şiddet uygulamak, onlara Allah ve Resulü tarafından verilmiş güveni zayıf ettirir. Buna bağlı olarak küfrün alametlerini tazim etmemek şartıyla her konuda onlara iyi davranmak bir insanî görevdir.⁴⁹

Yine şiddetin ortaya çıkmadan önlenmesine yönelik olarak iyi ilişkiler geliştirme bağlamında gayrimüslimlere yeri geldiğinde anladıkları dilden selam vermek, verdikleri selamı almak bir görev sayılmıştır. Örneğin sahâbenin ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes‘ûd yol arkadaşlığı yaptığı bir Hıristiyan’dan ayrılırken kendisine selam vermiş, soranlara da “selam arkadaşlık hakkıdır” diye cevap vermiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber, eşi Hz. Âişe’yle giderken karşılaştığı bir grup gayrimüslim, kelime oyunuyla selam verir gibi davranıp “es-Selamu aleykum / selam size” yerine “es-Sâmu aleykum / Allah belanızı versin” dediklerinde çok sinirlenen Hz. Âişe: “Allah sizin belanızı versin, lanet size” diye karşılık verince Hz. Peygamber: “Yavaş ol, kabalık yapma Yâ Âişe! Allah her konuda yumuşak ve nazik olmayı sever” buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Âişe: “Yâ Resûlallah! Ne dediklerini duymuyor musun?” deyince: “Evet duydum ve ben de onlara: “ve aleyküm / size” de diye cevap verdim, buyurmuştur. Ümmetine de böyle durumlarda “ve aleyküm” deyin geçin buyurmuştur.⁵¹ Yoksa iyi niyetli insanlara her zaman iyilik dilemek Müslümanın görevlerindedir.⁵² Özellikle hadislerde gayrimüslimlerle karşılaşıldığında selama önce başlanılmamasına dair ifadelerin sebebinin bu husus olduğu düşünülebilir.⁵³

Din ve vicdan hürriyetine saygı içeren hükümler de İslam’da şiddetin önlenmesine yönelik tedbirler olarak görülebilir. Nitekim Medine’ye kendisini ziyarete gelen Necran Hıristiyanlarının ayın yapmak için yer talep etmeleri üzerine Hz. Peygamber’in *s.a.v.* mescidi tahsis etmesinden⁵⁴ anlaşıldığı kadarıyla Müslümanların kendilerine ihtiyaç olduğu durumlarda Ehl-i kitabın din ve vicdan özgürlükleriyle ilgili sıkıntılarına yardımcı olmaları da bir insanlık borcudur. Nitekim Müslümanların da kilise ve havralarda namaz kılmaları

⁴⁸ Mâide, 5/1; İsrâ, 17/34; Müminûn, 23/78; Meâric, 70/32.

⁴⁹ Karâfi, *el-Furûk*, III, 16-17. Detaylı bilgi için bk. Köse - Şimşek, “Sosyal Münasebetler”, *İslam’ın Ortayolu*, s. 340-360.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 211; ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 259.

⁵¹ Buhârî, “Edeb”, 35, 38, “Cihâd”, 98, “İsti’zân”, 22, “De’avât”, 59, 63; Müslim, “Selâm”, 10-13, “Edeb”, 9; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 138; İbn Mâce, “Edeb”, 13.

⁵² Rahmân, 55/60.

⁵³ Müslim, “Selâm”, 14; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 138; Tirmizî, “İsti’zân”, 12; İbn Mâce, “Edeb”, 13.

⁵⁴ İbn Hişam, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, II, 507.

caizdir. İslâm'ın güzelliğini göstermek bakımından onlarla güzel ilişkilerde bulunmak Müslümandan talep edilen bir durumdur. İslam'a yönelik terör ve şiddet gibi karalama kampanyalarının yapıldığı günümüzde ise böyle nezaket içeren davranışlara daha da ihtiyaç vardır.⁵⁵

Muhammed Takî Osmânî, bu konuda şöyle der: “İslam, fitri bir dindir. Ufuk açıcı herhangi bir düşünceye kısıtlama getirmez. Aksine bu düşünceyi bazı yerlerde hoş (müstahsen) olarak görür ve teşvik eder.”⁵⁶ İslam, kâinata, huzuru, barışı, insana saygıyı öğreten evrensel ve mükemmel bir dindir. İslam'ın gözünde, bütün insanlar ayırım ve imtiyaz göstermeksizin saygıyı hak etmektedir. Hoşgörüsüzlüğe ve aşırılığa asla yer vermez. Bu konuda Ebu'l-Hasan Ali En-Nedvî şöyle der: “İslam, insanlığın büyük kulesini yükselterek, tarafsızlığın, barış ve huzurun, itidal üzere olmanın temelini öyle bir atar ki üzerinde İslam'ın mükemmel binası dimdik durur. İslam'ın emir ve yasakları kâinattaki bütün mahlûkat içindir. İslam ümmetinin Rabbi, herkesin Rabbidir. Onun en yüce şanı, Rahman, Rahim ve Gafur (kusurları örten) olmasıdır.”⁵⁷

Son nebi Hz. Muhammed *s.a.v.* sırf tahammül, anlayış, hilm, hoşgörü ve sabrı tavsiye etmekle kalmamış, kendisi bizzat amel ederek *üsve-i hasene* (güzel bir örnek) olarak sabrın, tahammülün, hoşgörünün, affediciliğin, ılımlı olmanın, eşitliğin, barış ve huzuru hâkim kılmanın, itidal üzere olmanın ve aydın görüşlülüğün örneklerini sergilemiştir.⁵⁸ İnsanların kırıncı konuşmaları, kötü muameleleri ve şiddetli eziyetlerine rağmen Hz. Muhammed *s.a.v.* onlara kin beslemedi ve korku salmadı. Bu dayanma gücü onun sadakatinin büyük bir örneğidir. Onun bu mükemmel yönünü gören Yahudilerin ileri gelenlerinden din bilgini Zeyd b. Sa'ne el-İsrâîlî (ö. 9/630) Müslüman olmuş, Tebuk gazvesinde şehit düşmüştü.⁵⁹

Düşmandan intikam almak, insanın fitratı gereği olduğu halde, Hz. Muhammed *s.a.v.* özellikle evini basanlara, evini ve barkını terk etmeye mecbur bırakanlara, sevdiklerinin kanını dökenlere kötü bir şey dememişti. Dünyada böyle davranan ondan başka bir örnek gösterilemez. Çünkü Mekke'nin fetihinde Hz. Sa'd b. Ubâde: “اليوم يوم الملحمة” Bugün intikam günüdür” dediğinde,

⁵⁵ Kôse - Şimşek, “Sosyal Münasebetler”, *İslam'ın Ortayolu*, s. 358.

⁵⁶ Taqî Usmani, *İslami Ma'ashara Mein Jiddat Pasandî Ki Hudud*, s. 7.

⁵⁷ Nadwi, *Nabi-e-Rahmat*, s. 6.

⁵⁸ Muhammad Sani, *Rasool-e-Akram Aur Rawadari*.

⁵⁹ Maududi, *Al Jihād fi'l-Islam*, s. 24.

Resûl-i Ekrem *s.a.v.* de: “Hayır! Hayır!. *يوم المرحة* Bugün merhamet günüdür” buyurmuştu.⁶⁰

Kendisi Sih inancına mensup olan biyografi yazarı G. Singh Dara, Mekte'nin fethinde Hz. Muhammed'in *s.a.v.* merhameti konusunda yorum yaparken der ki: “Resulullah *s.a.v.* kendisinin canına kast edenlerin, amcasının ciğerini çıkarıp ciğneyenlerin hepsini affetmişti, hem de kati olarak. Dünya tarihinde katliam olduğunu duymuştuk; ancak katillerin affedildiğini duymamıştık.”⁶¹

Hz. Peygamber dönemi sonrasında da halifelerin şiddet doğuracak eylemlere karşı tedbirler aldıkları görülmektedir. Örneğin birinci halife Hz. Ebu-bekir *r.a.*, Şam bölgesine ordu gönderirken ordu komutanına hitaben şöyle dedi: “Sen, kendini Allah'a ibadet etmeye adanmış topluluk göreceksin. Onları bu itikatlarıyla baş başa bırak. Sana on şey tavsiye ediyorum. Kadınları, çocukları, yaşlıları öldürme. Meyveli ağaçları kesme. Mamur yerleri tahrip etme. Koyun ve develeri sadece yemek için kes. Hurmalıkları yakma. Ganimete ihanet etme. Korkaklık gösterme.”⁶² Bu konuda ikinci halife Hz. Ömer'in *r.a.* yönetimini en gelişmiş toplumun oluşmasına örnek olarak gösterilebilir. O, fethedilen ülkelerdeki gayrimüslim halka karşı cömertçe ve hoşgörülü davranmıştı. Nitekim Hz. Ebu Ubeyde'nin *r.a.* komutasında Şam fethedildiğinde Ebu Ubeyde *r.a.* oranın halkıyla şöyle bir anlaşma yapmıştı: “Onların kiliseleri ve manastırları korunacak; kendi bayramlarını kutlamalarına izin verilecek.” Hz. Ömer *r.a.* bu anlaşmadan sonra valilerine mektup göndererek zulmetmemelerini, zarar vermemelerini, mallarına el koymamalarını, anlaşmanın şartlarının tümüne riayet etmelerini istemişti.⁶³ Mısır fethinde Amr bin As *r.a.* savaş acılarını unutmuş, oranın Hristiyanları kendisini evlerine davet ettiklerinde beraberindekilerle birlikte davete icabet etmiş, sonra da karşılık olarak onlara davette bulunmuştu.⁶⁴

Hz. Ömer'in *r.a.* hayatının son demlerinde söylediği ve önem atfettiği konuların başında şu da vardı: “Benden sonraki halifeye bu gayrimüslimlerin hakkı konusunda vasiyetim odur ki onlarla yapılan anlaşmalar yerine getirilsin ve onların canlarını ve mallarını korumak için cenk etmek gerekirse bunda tereddüt

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 5, s. 256.

⁶¹ G. Singh Dara, *Rasool-e-Arabî*, s. 118.

⁶² Siddiqui, *Asr-e Hazir Ke Taqaze Aur İtidal Pasand Ma'ashara*, s. 101-102.

⁶³ Nomani, Shibli, *al-Farooq*, c. 1, s. 140.

⁶⁴ Bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 145.

edilmesin ve onlara kaldıramayacakları sorumluluk verilmesin.” Hz. Ömer *r.a.* döneminde birçok yerde Müslümanlar galip gelerek hâkimiyet kurmuşlardı ve halifenin vefatına kadar bu sistem güzel bir şekilde işlemişti. Hiçbir başıboşluk ve isyan çıkmamıştı. Ancak Halife Ömer’in *r.a.* vefatından sonra bazı yerlerde isyan ve itaatsizlik baş göstermeye başlamıştı. Nitekim Ermenistan’da onun vefatından sonra isyan başladıysa da bu isyan hareketi, İslam ordusuyla başa çıkamamıştı.⁶⁵

Bu konuda Rais Ahmad Jafari, kitabında şöyle der: “Hz. Osman *r.a.* döneminde Ermenistan’da isyan başlayınca, Halife Osman *r.a.* Şam valiliğine atanan Muaviye b. Ebû Süfyan’a *r.a.* emir vererek kendisinden Ermenistan’a gitmesini istedi. Muaviye *r.a.*, Hz. Mesleme el-Fihri liderliğinde altı bin kişiden oluşan ordusuyla bölgeye doğru yola koyuldu. Şehre ulaştıktan sonra oranın halkı hemen cizye vermeyi kabul edeceklerini bildirdi ve böylece onlar ne köleleştirildi ne de öldürüldü. Aksine canları bağışlandı.”⁶⁶

Yukarıda bahsi geçen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere; nasıl ki Resulullah *s.a.v.* bağışlayıcı olmanın ve hoşgörünün emsalsiz örneklerini sunduysa aynı şekilde dört halife de onun izinden giderek, hoşgörünün, sulhun ve barışın numunelerini göstermişlerdir. İşte bu nedenle, bahse konu bu bölgelerde, İslam toplumu, ister dini olsun, ister siyasi, ister ekonomik ya da sosyal ve kültürel her alanda gelişmesini sürdürmüştür. İnsanlık onuruna saygı, bir kültürün, medeniyetin, kültürel, manevi ve fikri gelişmenin itici gücüdür ve bu olmadan bir toplum ilerleyemez. Çünkü bir dinin ve toplumun tüm kurumları ne kadar önemli olursa olsun insana gerektiği gibi onur ve haysiyeti vermeyen toplumun ilerleme yoluna girmesi mümkün değildir. Bütün insanlar kendi aralarında eşittir. Kimsenin başkasına üstünlük kurmaya hakkı yoktur. Üstünlük takvadadır. Allah’tan en çok korkan, onun katında en üstün olandır. Kur’an-ı Kerim’de bu hakikat hakkında şöyle buyruluyor: “*Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.*”⁶⁷

Yukarıdaki örneklerin de işaret ettiği üzere İslam’da şiddetin henüz ortaya çıkmadan önlenmesine yönelik birçok tedbir alınmıştır. Örneğin İslam, insanlara birbirlerine saygı göstermelerini, tanışıp anlaşmalarını tavsiye etmiştir.

⁶⁵ Bushra Big, *Khulafa-e Rashideen Ki Mazhabi Rawadari*, s. 245.

⁶⁶ Jafari, Rais Ahmad, *Islam Aur Rawadari*, c. 2, s. 313-314.

⁶⁷ Hucurât, 49/13.

Bütün insanları Allah'ın yarattığını açıklamıştır. Şiddete karşı Allah'tan korkmayı öğütlemiştir. Yine insan, yaratılmışların en şereflişi olarak kabul edilmiş, ona saygı gösterilmesi gerektiği tavsiye edilmiştir. Şiddetsiz bir toplum hedefine ulaşmak için aşağıdaki şu hususlara da riayet etmek gerekir:

2.1.2. İslam ve Nezaket

İslam'da güç kullanarak tahakküm kurmak suretiyle haksız otorite kurmak olan kibir ve ucub yasaklanmış, onun yerine nezaket ve alçak gönüllülük övülmüştür. Yine bir şiddet çeşidi olan bencillik kınanmış ve yerine diğerkâmlık öğütlenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de bütün insanlarla nazik konuşulması yönünde telkinde bulunularak şöyle buyrulmuştur: “*İnsanlara güzel söz söyleyin.*”⁶⁸ Aynı şekilde, Allah Teâla, Hz. Musa a.s. ile Hz. Harun'u a.s. Firavun'a göndererek, onunla güzellikle konuşmalarını emretmiş ve şöyle buyurmuştu: “*Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar.*”⁶⁹ Ayet-i kerimede, Allah Teâlâ, seçkin kullarını ve nebilerini azılı kâfir ve kibirli bir insanın yanına göndererek, onunla yumuşaklıkla konuşmalarını emretmişti. Son derece kibirli bir kimseye karşı böyle yumuşaklıkla konuşmak emrediliyorsa, diğer insanlara karşı nezaketle konuşmanın ne kadar önemli olduğunu düşünmek gerekir. İslami hükümlerde, insanlarla konuşurken son derece nezaketli ve yumuşak üslup benimsemek gerektiği telkin edilmiştir.

2.1.3. İslam ve Bağışlayıcı Olmak

İslam'da şiddeti önlemeye yönelik tedbirler arasında affedicilik de sayılmaktadır. Bağışlayıcı olmanın anlamı; kötülük yapan birisinden intikam almamak, aksine Allah rızasını kazanmak için onu bağışlamaktır. İslam'ın emirlerinde bağışlayıcı olmanın sınırları belirlenmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bunun sınırı konusunda tekrar tekrar telkinde bulunulmuştur. ayet-i kerime şöyle buyurulmuştur: “*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*”⁷⁰ Başka bir ayette şöyle geçmektedir: “*...Onlar affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar. Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁷¹ Bağışlama sayesinde toplumda bir huzur ortamı olur. Bir kimse bir hata yaptığı zaman onu affetmek yüceliktir. Böylelikle onun gönlü kazanılmış olur. Bu hakikat bir ayeti kerimede şöyle geçmektedir: “*İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü*

⁶⁸ Bakara, 2/83.

⁶⁹ Ta-Ha, 20/44.

⁷⁰ A'raf, 7/199.

⁷¹ Nûr, 24/22.

*en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.*⁷² Tecrübelerle de sabit olduğu üzere, bir kimsenin hatası affedilirse, onun kalbinde mutlaka kendisini affeden kişiye karşı bir muhabbet doğar. Dolayısıyla affetmekle toplumda nefretler muhabbetlere dönüşür ve böylece toplum sükûnet ve muhabbet beşiği haline gelir.

2.1.4. İslam ve Sıla-i Rahim

İslam'da akrabayı koruyup gözetmek (sıla-i rahim) emredilerek, bunun ihmal durumunda ortaya çıkacak dedikodu gibi manevi şiddete maruz kalınmasının önüne geçilmiş olmaktadır. Yani insanın, akrabalık bağı olan kimselere iyi şekilde muamelede bulunmasına, onların sevinç ve kederlerine ortak olmasına, ihtiyaç anında onların yardımına koşmasına iyi ilişkileri geliştirecek ve aleyhte davranış ve düşüncelerin önüne geçecektir. Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde akrabayı gözetmek emredilmiş; akrabalık bağı koparanlar şiddetle uyarılmıştır ve böyle kimselerin, kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın rahmetinden uzak kalacakları ifade edilmiştir. Nitekim bir yerde şöyle buyurulmuştur: *“Onlar, Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara riâyet eden, Rablerine saygı besleyen ve kötü hesaptan korkanlardır.”*⁷³ Aynı şekilde, başka bir yerde Allah Teâlâ akrabalının hakkını verme konusunda şöyle buyurmuştur: *“Öyle ise akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver. Bu, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyenler için daha hayırlıdır. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”*⁷⁴ Akrabalık hakkını vermektan maksat, onları gözetme, sevinç ve kederlerine ortak olma, her zorluklarında olabildiğince onlara yardım etmektir. Bunun aksine her kim akrabalık bağı koparırsa Allah Teâlâ da onu kendi rahmetinden uzak tutar. ayet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: *“Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozanlar, Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri (akrabalık bağlarını) koparanlar ve yeryüzünde fesat çıkaranlar var ya; işte lânet onlara, yurdun kötüsü (cehennem) de onlarıdır.”*⁷⁵

2.1.5. İslam ve Adalet

İslam, adalet düşüncesini yerleştirerek şiddeti oluşturacak ortamların önünü almak istemiştir. İslam dini, her türlü taassubu yenerek, mazluma yardım etmeyi dini ve ahlaki bir görev olarak görmüştür. Eğer bir kimseye olan yakın akrabalık, başkasına zulüm olarak yansıyacaksa, İslami hükümlere göre, bu

⁷² Fussilet, 41/34.

⁷³ Ra'd, 13/21.

⁷⁴ Rûm, 30/38.

⁷⁵ Ra'd, 13/25.

zulmü durdurmak gerekir. Haklı da olsa haksız da olsa mutlaka akrabanın tarafını tutmak diye bir şey söz konusu değildir. Aksine, daima hakkın yanında olmak gerekir. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*”⁷⁶ Ayrıca zalimin elinden tutup onu zulümden vazgeçirmek de emredilmiştir: “...*Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın...*”⁷⁷ Eğer bir kimse başka birine zulmetmekten vazgeçmezse, gücü yeten kişi, zulmü durdurmak için onunla savaşmalıdır.

3. Sonuç

Genel olarak bakıldığında şiddet; sertlik (*ʿunf*), saldırgan tutum, katı ve kaba davranış, bedene, düşünceye veya eylemlere karşı zor uygulama, bedensel zedelenmeye neden olma, kişisel özgürlüğü zorla kısıtlama, kontrolsüz güç kullanma, doğal sürece keyfi karşı gelme gibi anlamlara gelir. Şiddet bir anlamda haksız ve hukuksuz bir eylemdir. Ancak her güç kullanımı şiddet kapsamına dâhil edilemez. Hukuk sisteminin suç saydığı fiile müeyyide uygulama hakkı vardır. Aynı şekilde temel mesajı adaletin sağlanması ve insanların maslahatının gerçekleştirilmesi olan Kur'an hükümleri aynı zamanda meşru çerçevede cihad ve bazı suçlara bedenî cezalar da öngörmüştür. Hukuk tarafından tanınan, meşru amaçlara yönelik, toplumsal kabul görmüş ve kamusal yetki kaynaklı eylemleri şiddet kapsamında görmek doğru değildir. Meşru sınırları aşan güç kullanımını ancak şiddet olarak kabul etmelidir. Nitekim İslâm özü itibarıyla şiddet içermez; burada önemli olan dini metinlerin kötüye kullanılmasının sebeplerini doğru bir şekilde tespit etmenin ve engellemenin yollarını bulmaktır.

Müslümanların kendi aralarında birlik, beraberlik ve kardeşlik içinde olması esas olduğu gibi, diğer inanç gruplarıyla ilişkileri de temel olarak barış esasına dayanır. Ayrıca İslam devletlerarası hukukunda da sulh hali esastır. İslam'da, sulh ve sükûnu ihlal edip bozgunculuk yapmak kesin bir şekilde yasaklanmış ve bu tür eylemlerin önlenmesi ve cezalandırılması istenmiştir. Bir insanın hemcinsleriyle münasebetlerinde yakınlık derecesine göre bir kardeşlik hukuku

⁷⁶ Nisâ, 4/135.

⁷⁷ Hucurât, 49/9.

doğmaktadır. Nitekim her Müslüman yeryüzünde diğer insanlarla insan olmak bakımından kardeş; Müslümanlarla din kardeşi ve akrabalarıyla ise nesep yönünden kardeştir. Her bir kardeşliğin getirdiği sorumluluklar bulunmaktadır. Çünkü diğer insanların derecelerine göre onun üzerinde haklar vardır.

Devletin temel görevi barış ve huzuru hâkim kılmak ve bireylerin can ve mallarını korumak için pratik adımlar atarak bu güven ortamını mümkün olduğunca tesis etmektir. Vatandaşların onur ve itibarını, canını ve malını korumak için kötülüğe yol açan her kapıyı kapatmak da devletin temel görevleri arasındadır. Kimi durumlarda sadece uyarı ve nasihat yeterli gelmeyince fitne ve fesadı ortadan kaldırmak için kuvvet kullanılır. Karar mekanizması belirleyici bir rol oynar. Nitekim İslam, fitne, fesat, zulüm, işkence, cinayet, adaletsizlik ve kötülüğü bitirmek ve asayişî hâkim kılmak için bir ceza sistemi getirmiştir. İslam, toplumun her bireyini başkalarının elinden ve şiddetinden korumak için kapsamlı ve yerinde koruyucu önlemlerle ilgili hükümler ortaya koymuştur.

İslam sadece barışçıl bir din olmakla kalmaz; aynı zamanda barışın sürdürülebilir olmasında ısrar eder ve dünya genelinde sadece şiddet ve zulmü kınamakla yetinmez; hoşgörü ve kardeşliği de telkin eder. Din ve mezhep ihtilafı kesinlikle başkasını katletmenin ve malını gasp etmenin nedeni olamaz. Hangi dinden olursa olsun bir insana zulmetmek, ister cinayet işleyerek olsun, ister eziyet ederek, ister yalan ve itham şeklinde olsun, bunların hepsi menedilmiştir ve haramdır.

Kaynakça

- Acar, Abdullah, “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet Ve Adalet Anlayışları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, Konya, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned (Mevsû'atü's-Sünneti'l-Kütübî's-Sitte ve Şurühîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-VI.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned (Mevsû'atü's-Sünneti'l-Kütübî's-Sitte ve Şurühîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-III.
- Al Munjid, *Arabi-Urdu*, Darul Ishaat, Karaçi, 1994.
- Ameer Ali, *The Spirit Of Islam*, Elm-O-Erfan Publishers, Karaçi, 1969.
- Apaydın, H. Yunus, *Din ve Fıkah Yazıları*, İstanbul: Hacıveviszâde Vakfı Yayınları, 2018.
- Bağlı, Mazhar, “Modern İnsanın Kâbusu: Şiddet”, IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009 Ankara, 2009, Cilt: I, S. 679-688.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şu'abü'l-İmân* (Nşr. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid), Riyad 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh (Mevsû'atü's-Sünneti'l-Kütübî's-Sitte ve Şurühîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-VIII.
- Bushra Big, [2012], *Khulafa-E Rashideen Kî Mazhabî Rawadari*, Ulum-i İslamiye, Sash-mahî, Karaçi, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'an*, İstanbul 1335-38.
- Çetin, Musa, “Hadisler Bağlamında Şiddet Olgusu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Cilt: XVII, Sayı: 2, S. 371-400.
- Donald E, Smith, *Religion And Political Development*, Princeton University Press, 1968.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî, *es-Sünen (Mevsû'atü's-Sünneti'l-Kütübî's-Sitte ve Şurühîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-V.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl* (Nşr. Muhammed Halil Herrâs), Beyrut 1406/1986.
- Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (Nşr. Hüseyin Selim Esed), Dimaşk Matbaa 1404/1984.
- Ebû Yûsuf, *el-Âsâr* (Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Ts.

- G. Singh Dara, *Rasool-E-Arabi*, Seerat Academy, Lahor, 1989.
- Güneş, Abdulkaki, “Kur’ân Işığında Şiddet Sorununa Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: V, Sayı: 3, S. 7-28.
- Ishfaq Ahmad, *Dictionary of Terms*, Urdu Science Board, Lahor, 1985.
- İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, Kahire 1272-1324.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1416/1995.
- İbn Hacer, Ahmed Bin Ali, Al-Askalani, [Ölm. H. 852], *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî, Dârü’l-Ma’rife*, Beyrut, 1999.
- İbn Hişam, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, Kahire 1978.
- İbn Kesir, Ebü’l-Fidâ, Muhammed b. İsmail, *el-Bidâye ve’n-Nihâye, İdaretü’l-Ma’ârif*, Karaçi, 2006.
- İbn Kesir, Ebü’l-Fidâ, Muhammed b. İsmail, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azâm*, Wahidi Kütüphanesi, Peşaver.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen (Mevsû‘atü’s-Sünneti’l-Kütübi’s-Sitte ve Şurûhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-II.
- İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî‘ ez-Zühri, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut 1957-1968.
- İbn Zenceveyh, *el-Emvâl* (Nşr. Ebû Muhammed el-Asyûtî), Beyrut 1427/2006.
- İzzetbegoviç, Ali, *Doğu - Batı Arasında İslam*, Nehir Yy., İstanbul 2010.
- J.H Thomson, R.O Raischnar, *Islam And Modernization İn The Arab World*, University Press, NY USA, 1966.
- Jafari, Rais Ahmad, *Islam Aur Rawadari*, Idara Sakafat-E Islamia, Lahor, 1957.
- Kalın, İbrahim, “İslam ve Barış: Temel Kaynaklara Bir Bakış” (Çev. Rahim Acar), *İslam ve Şiddet İçerisinde*, s. 255-289.
- Karâfi, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahim, *el-Furûk (İdrâri’ü’s-Şurûk ile Birlikte*, Thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 1424/2003.

- Karlı, Necmi, “Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, Cilt: XVI, Sayı: 3, S. 63-89.
- Köse, Saffet – Şimşek, Murat, “Sosyal Münasebetler”, *İslam’ın Ortayolu*, Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Köse, Saffet, *Genetiğyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya: Mehir Vakfı, 2014.
- Kur’an-ı Kerim.
- Longman, *Dictionary of Contemporary English*, Pearson Education Limited, Edinburg İngiltere, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muwatta’ (Mevsû’atü’s-Sünneti’l-Kütübi’s-Sitte ve Şurûhîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-II.
- Maududi, Abu’l A’la, Syed, *Al Fîhad fi’l-Islam*, Markazi Maktaba İslami, Dehli, 1979.
- Mohammad Shafi, Mufti, *Ma’âriful-Qur’an*, Idaratul Ma’ârif, 2006.
- Muhammad Sani, Dr. *Rasool-E-Akram Aur Rawadari*, Fazlee Sons, Karaçi, 1988.
- Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- Muzammil H, Siddiqui, *Spirit of Tolerance in Islam*, Bihar Anjuman, Delhi, 2008.
- Müslim b. Haccâc, Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmi’u’s-Sahih (Mevsû’atü’s-Sünneti’l-Kütübi’s-Sitte ve Şurûhîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-III.
- Nadwi, Abu’l Hasan Ali, *Nabi-E-Rahmat, Majlis-E-Nashriyat-E-Islam*, Karaçi, 2006.
- Nayyar Noor-ul-Hasan Maulavi, 2006, *Noor-Ul Lughat*, National Book Foundation, İslamabad, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen (Mevsû’atü’s-Sünneti’l-Kütübi’s-Sitte ve Şurûhîhâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-VIII.
- Nomani, Shibli, *Al-Farooq*, Idara-E-Islamiyat, Lahor, 2009.
- Özel, Ahmet, “Gayrimüslim”, *DİA*, XIII, 423.
- Özel, Ahmet, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 436.

- Özkan, Mustafa, “Medine Vesikası”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Medine-Vesikasi> (30.05.2020).
- Sani, Selahaddin, *Siretü'n-Nebi Numberi*, Maktaba-E Yadgar, Sheikh-Ul-Islam, Karaçi, 2005.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31.
- Serahsî, Şemsüleimme, *Şerhu's-Siyeril-Kebîr* (Nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan eş-Şâfi'î), Beyrut 1417/1997.
- Siddiqui, Saeed Ahmad, Maulana, *Asr-E Hazîr Ke Tâqaze Aur İtidal Pasand Ma'ashara*, Ulum-İ İslamiye, Sashmahi, Karaçi, 2004.
- “Sulh” Maddesi, *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. H. Tuncay Başoğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Şimşek, Murat, “İslam-Savaş-Barış: -Batı'da Hz. Peygamber'in Askeri Kişiliği Üzerinden İslam'a Bakış-“*İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, Sayı: 17, S. 263-282.
- Taqî Usmani, Muftî, *İslami Ma'ashara Mein Jiddat Pasandî Kî Hudud*, Dawat-E Academy, İslamabad, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *es-Sünen (Mevsû'atü's-Sünneti'l-Kütübî's-Sitte ve Şurûhihâ İçinde)*, İstanbul 1413/1992, I-V.

İSLAM TARİHİNDE BİR DÖNÜM NOKTASI: “ĞADİR-İ HUM OLAYI” VE “HZ. ALİ’NİN VELÂYETİ” KONUSUNDA KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Adem VARICI*

Özet

Hadis ilminin temel kavramlarından biri de “Sebeb-i Vürûdi'l-Hadîs” bilgisidir. Kur'an âyetlerinin (özellikle müteşâbih olanların) doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, “Sebeb-i Nüzûl”ne vakıf olmak ne kadar gerekli ve önemliyse, hadislerin nerede, niçin, hangi sebebe binâen söylenildiğini (sebeb-i vürûdi'l hadîs) bilmek de o derece gerekli ve önemlidir. Tarihte ilk defa 352'de (963) Buveyhîler tarafından bayram olarak ilan edilen Zilhicce ayının 18. günü, dünyanın birçok yerinde Şii mezhebi müntesipleri ve ülkemizin bazı bölgelerinde yaşayan Alevî-Caferî topluluklarınca Ğadîr Bayramı (عيد الغدير) adıyla her yıl kutlanılmaya devam edilmektedir. Hicretin onuncu yılında, hac dönüğü Hz. Peygamber s.a.v ve ashabından on binler-

ce Müslümanın “Ğadîr-i Hum” (غدير خم) diye bilinen bölgede vuku bulan ve İslam Tarihi ve Siyer kaynaklarında “Ğadîr Hâdisesi” (حادثة غدير) adıyla anılan olay üzerine, Allah Resulü s.a.v'in Hz. Ali r.a ile ilgili olarak dile getirmiş olduğu, içinde “Mevlâ-Velî” kelimeleri geçen hadisleri hakkında Ehl-i sünnet alimleriyle Şii mezhebi uleması arasındaki algı ve anlayış farkı, yazımızın başında zikrettiğimiz “Sebeb-i Vürûdi'l Hadîs” ilmi ve konusuyla doğrudan ilgili bir meseledir. Araştırmada, Şii mezhebi mensuplarının bu olayla ilgili iddiaları, hadislerin ricâl tenkidi veya rivâyet zinciri detayına girmeksizin anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ğadîr-i Hum, Hilafet, Hz. Ali, Mevlâ, Şia, Veda Hacca, Velâyet.

* **Doktora Öğrencisi;** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

1. Ehl-i Sünnet Kaynaklarına Göre ĞadİR-i Hum Olayı

İlk dönem siyer ve hadis kaynaklarında pek fazla yer almayan "ĞadİR-i Hum¹ Hadisesi", hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren bazı siyer kaynaklarında zikredilir olmaya başlamıştır. Peygamber Efendimiz *s.a.v.*'in, Vedâ haccından dönüş yolculuğu boyunca konakladığı yerlerden biri olan "Hum Vâdisi"nde, beraberinde bulunan on binlerce Müslümana hitaben yapmış olduğu (kaynaklarda "ĞadİR Hutbesi" olarak anılan) konuşma ve söz konusu hadisenin özeti, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887) gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerinde şu şekilde geçmektedir:

Rasûlullah *s.a.v.*, hac farızasını eda etmek ve insanlara da hac farızasının detaylarını öğretmek için hicretin onuncu yılında Mekke'ye gitmek üzere Medine'den yola çıktı. Bu vesileyle Arap yarımadasındaki vâlilerine ve kabîle reislerine mektuplar yazarak onları da birlikte hac farızasını eda etmek üzere Mekke'ye davet etti. Aynı dönemde, Hemedan kabilesini İslam'a davet etmek üzere, Hâlid b. Velid komutasındaki İslam ordusu da Yemen'de bulunmaktaydı. Hâlid b. Velid, Peygamber efendimiz *s.a.v.*'e bir mektup yazarak Yemen'de elde edilen ganimetlerin pay edilmesi görevini ifa etmek üzere birisini göndermesini talep etti. Allah Resulü'de bu görev için Ali b. Ebi Talib'i, -hac günlerinde Mekke'de olmasını tembihleyerek- Yemen'e gönderdi. Yemen'de elde edilen ganimetleri ve toplanan zekât mallarını, beş ayrı hisseye ayırmak suretiyle bölüştüren Ali b. Ebi Talip, beytülmale ait ganimetleri/zekât mallarını taşıyan bir kabileyi Medine'ye gitmek üzere yola çıkardıktan sonra kendisi de (zekât mallarının Medine yönünde devam etmesiyle ilgili sorumluluğu, yanında bulunanlardan birine emanet ederek), Allah Resulü *s.a.v.*'in talimatına istinâden, hac farızasını eda etmek üzere Mekke'ye yöneldi. Hz. Ali, Zilhicce ayının yedinci veya sekizinci gününde Mekke'ye ulaştı ve Peygamber efendimizle buluştu. Hac menâsikini tamamladıktan sonra da zekât mallarını taşıyan

¹ **ĞadİR (الغدیر):** "Derin olmayan durağan su birikintisi, küçük nehir-dere, selden kalan su kalıntısı..." gibi anlamlara gelmektedir. (Bkz. İsmail b. Hammâd el-Cevherî (393/1003); **es-Sihâh-Tâcu'l-Lügati ve Sihâhu'l-Arabîyyeti**, (غدیر) maddesi, Dâru'l-Hadîs, Kahire-1430/2009, s.838; Reinhart Dozy (1883); **Tekmilâtü'l-Meâcimi'l-Arabîyye**, (Ar. Terc. Muhammed Selim en-Nuaymi), Dâru's-Şuûni's-Sekâfîyyeti'l-Âmme, Bağdad, ty, c.7, s.385; **ĞadİR-i Hum:** Mekke'yle Medine arasında, Mekke'ye 159 km, Medine'ye 196 km mesafede bulunan vadinin adıdır ve Irak, Mısır ve Medine yönünden Mekke'ye gelenlerin mîkât mahalli olan "Cuhfe" ye 6,5 km uzaklıkta yer almaktadır. Bugünkü Rabîğ şehrine olan uzaklığı ise 18 km'dir ve şu anda buraya "**el-Ğurabe**" adı verilmektedir. (Daha fazla bilgi için bkz. Abdulvahhab b. Nâsir et-Turayrî; **Hadîsu'l-ĞadİR**, Daru'l-Wajooh, Medine-1437/2016, s.30.

kafileye yetişip, onları Medine'ye ulaştırma görevini tamamlamak üzere tekrar yola koyuldu.²

Hız. Ali *ra*, Medine yolunda devam etmekte olan kafileye yetiştiğinde, kafildekilerin beytümale ait zekât malları arasında yer alan kumaşlardan elbiseler giyinmiş olduklarını ve kendilerini uyarılmış olmasına rağmen ganimet malları arasında yer alan develere binmiş olduklarını görünce onlara kızdı ve derhal aldıkları malları iade etmelerini istedi. Bu nedenle de kafilde bulunanlarla Hız. Ali arasında tatsızlık yaşanmıştı.³ Bir başka rivayete göre de kafilde, beytümalin hissesine düşen ve son paylaşımında Ali ehlinin payına denk gelen bir de Vasıfe⁴ (câriye kadın) bulunmaktaydı. Hız. Ali'nin, Medine'ye dönmeyi beklemeden kendi nasibine düşen bu câriye kadınla birlikte olduğu gerekçeyle Büreyde'l-Eslemi ve Hâlid b. Velid'le aralarında anlaşmazlık çıkmıştır.⁵

Kafile, Ğadır-i Hum mevkiine ulaştığında Veda haccından dönmekte olan Peygamber Efendimiz *s.a.v* ve beraberindekilerle buluştular ve Yemen'den dönen kafiliden bazıları Hız. Peygamber'e gelerek, (Büreyde'l-Eslemi, esir/câriye kadın ile ilgili aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle⁶ diğer bazıları da kendilerinden zekât mallarını/elbiseleri geri aldığı ve develere bindikleri için kendilerine kızdığı gerekçesiyle) Hız. Ali'den şikâyetçi olduklarını ilettiler. Bazı tarih kitaplarında ifade edildiğine göre; bu şikâyetler esnasında kullanılan ifadelerin dozu ağırlaşp hakaret derecesine ulaşınca Allah Resûlü *s.a.v* onları bundan men etmiş ve Hız. Ali'nin bazı üstünlüklerini zikrederek onu övmüştür. Hız. Peygamber'in bu bağlamda söylediklerinden bir kısmı şöyledir: *"Ey insanlar! Ali'den yakınmayın. Vallahi o, Allah'ın emirleri söz konusu olduğunda tavizsizdir."*⁷ Bir

² Bkz. Muhammed Ebu Zehra (ö. 1394/1974); **Hâtemu'n-Nebiyin s.a.v.** (Tahk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), el-Mu'temeru'l-Âlemiyyu's-Salis Li's-Siyreti ve's-Sünneti'n-Nebeviyye, Doha/Katar-1400, s.1414.

³ Bkz. Abdurrahman es-Süheylî (581/1185); **Er-Ravdu'l-Unuf Fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyyeti Li'bn-i Hişâm;** (Tahk. Abdurrahman el- Vekîl), Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Kâhire- 1387/1967, c. 7, s. 459-460.

⁴ Rivayetlerde geçen **Vasıfe** (الوصيفة) kelimesi, Câriye, dadı, halayık, hizmetçi kadın demektir. (Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Manzûr (711/1311); **Lisânu'l-Arab; وصف** maddesi, Jadidpdf.com PDF Nüshası, s. 4850.

⁵ Bkz. İmâduddin İsmail b. Ömer b. Kesîr (774/1373); **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** (Tahk. Hassan Abdulmennan), Kitabu Sireti Resulillah s.a.v-5, Beytül'Efkarî'd-Devliyye, Lübnan -2004, c.1, s.736-737.

⁶ Allah Resûlü *s.a.v.*, Büreyde el-Eslemi'nin şikâyeti üzerine; *"Ali'yi mi kiskanıyorsun ey Büreyde? Bilesin ki, Humus'ta onun payı, bundan kat kat fazladır"* buyurmuştur. (Daha geniş bilgi için bkz. Şihabuddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (923/1517); **İrşâdu's-Sârî Li Şerh Sahihî'l-Buhârî;** Kitabu'l-Megâzi, Bâb 61, Hadis No: 4350, (Tahk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut-1438/2017, c.6, s.326.

⁷ **Es-Siretü'n-Nebeviyye Li'bn-i Hişâm;** (Tahk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz Çelebi); Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabi, Beyrut, (Tarihsiz), c.4, s. 250.

başka rivayette ise Allah Resûlü *s.a.v*'in; "*Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur; kimin de düşmanysam, O'da onun düşmanıdır...*"⁸ dediği nakledilmektedir.

İmam Ahmed b. Hanbel'in kaydettiğine göre, bahse konu şikâyetin Büreyde el-Eslemî'nin dilinden nakledilen şekli şöyledir: "Ali'ye, hiç kimsenin kızmayacağı kadar çok kızmıştım. Sırf Ali'ye olan düşmanlığı sebebiyle Kureyşli biriyle de dost olmuştum. Hatta o (Kureyşli) kişi bir seriyyede görevliydi, ben de onunla beraber gitmiştim. Ona refakat edişimin tek sebebi, onun da Ali'ye olan kızgınlığıydı. Aralarında (kadın/erkek esirlerin de bulunduğu) ganimetler elde etmiştik. Resûlullah'a (Hâlid b. Velid) mektup yazarak ganimetlerin pay edilmesi için bir görevli göndermesini talep etmişti. Allah Resulü bize Ali'yi gönderdi. Esirler arasında hepsine bedel bir de "Vasîfe/وَصِيفَة" (Câriye) vardı. Ganimetleri beşe böldü ve paylaştırdı. Sonra (bir gün) başı sarılı şekilde çıkageldi. Bu ne hal ey Ebu'l-Hasen? dedik. "Esirler arasındaki Vasife/Cariye yok mu? Ganimetleri böldüm, pay ettim ve (Allah ve Resulünün payına düşen) Humus'ta⁹ yer aldı, sonra ise Peygamberin Ehl-i beyti'nin nasibine düştü, son olarak da Ali ailesinin nasibine. Ben de onunla birlikte oldum" dedi. Adam (komutan), Peygambere durumu izah eden bir mektup yazdı. "Şahit olarak, beni de göndersene" dedim ve gönderdi. Mektubu (Allah Resulü) okuturken, ben de "doğru" diye tasdik ettim. Allah Resulü mektupla birlikte elimi tuttu ve bana: "*Ali'ye mi buğzediyorsun?*" dedi, "*Evet*" dedim. "*Ona buğzetme. Hatta ona (birazlık) sevgin varsa, sevgini artır. Muhammed'in yedi, kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki; Ali ailesinin humustan payına düşen, Vasîfe'den daha fazlasıdır*" buyurdu. Allah Resulü'nün bu sözünden sonra, benim için Ali'den daha sevimli gelen olmamıştır."¹⁰

Yine, İslam kültür geleneğinde "resûlü's - sekaleyn - insanlar ve cinlerin peygamberi" sıfatıyla anılan Hz. Muhammed *s.a.v*, kaynaklarda "sekaleyn" hadisi olarak bilinen hadisinde; "*Ey İnsanlar, size iki değerli emanet bırakıyorum; Allah'ın Kütâbı ve benim sünnetim*" şeklinde buyurmaktayken, İmam Müslim'in, Zeyd b. Erkam *r.a*'dan rivayet ettiği hadisinde; "*Ey İnsanlar, dikkat ediniz, ben de bir beşerim. Rabbimin*

⁸ Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri (405/1012); **el-Müstedrek Ala's-Sahihayn**; (Tahk. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru'l-Kutub'İl-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut-1422/2002, c.3, s.118-119.

⁹ Sözlük anlamı 5'te 1 demek olan "*Humus*" tabiri, Kur'ân-ı Kerim'in, ganimet mallarının pay edilme şeklini düzenleyen şu ayet-i kerimesiyle hükme bağlanmıştır. "*Şunu da bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyden beşte biri mutlaka Allah içindir. O da peygambere ve ona yakınlığı olanlara, yetimlere, miskinlere ve yolda kalmışlara aittir...*" Bkz. (8/Enfal:41).

¹⁰ **Büreyde El-Eslemî** *r.a*'nın kastettiği seriyye, Hâlid b. Velid komutasında Yemen'e gönderilen seriyyedir. Nitekim, yine kendisinden nakledilen bir başka rivayette; "Allah Resûlü, Yemen'e iki seriye gönderdi. Birisi, Ali b. Ebi Tâlib komutasında, diğeri ise Hâlid b. Velid komutasındaydı..." demektedir. (Bkz. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (ö.1958); **Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel**, (Bâbu Fadâil Ali b. Ebi Tâlib, Hadis No:9032), Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Şam-1434/2013, c.6, s.163-164.

elçisi (Azraîl)'in gelişi yakındır ve icabet etmem gerekecektir. Ve ben size iki değerli emanet bırakıyorum; kitabının ardından, “birincisi Allah’ın Kîtabı -ki onda hidayet ve aydınlık vardır, ona sımsıkı sarılın ve asla terk etmeyin”- diyerek, Allah’ın kitabından hiçbir şekilde ayrılmamak gerektiğini vurgulamış, ardından da üç defa “Ehli Beytim hakkında Allah’tan sakınmanızı hatırlatırım” cümlesini tekrarlamıştır.¹¹

2. Şii-İmamet İnancında Ğadîr-i Hum Olayı

Şimdi de Şia kaynaklarında¹² ‘Ğadîr-i Hum olayı’ konusunda verilen bilgilere göz atalım:

Şii âlimlerinin önde gelenlerinden, -başta Şia mezhebi müntesiplerince en muteber kaynaklardan biri sayılan “Usûlu’l-Kâfi” adlı eserin müellifi Muhammed b. Ya’kûb el-Kuleynî (ö.329/941) olmak üzere- birçoğu Hz. Peygamber’in daha vefat etmeden evvel, kendisinden sonra Hz. Ali’nin halife olacağını bildirdiğini iddia etmektedirler. Bu iddialarına da Mâide suresindeki “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.” (5/Maide:67) mealindeki ayet-i kerimeyi delil göstermektedirler. Şii imamet inancının savunucuları, bu ayetle Allah Teâlâ’nın Peygamber s.a.v’e, Hz. Ali’nin imametini ilan etmesini emretmekte olduğunu iddia ederek söz konusu iddiayı şöyle izah etmektedir:

Bir süredir Peygamber s.a.v’e, ‘kendisinden sonra Hz. Ali’nin halifeliğini açıklaması için ilâhî talimat geliyordu. Allah Resulü s.a.v ise insanlar inkâr eder korkusuyla bu talimatı yerine getirmekten çekiniyordu. En son Veda haccı dönüşü Ğadîr-i Hum mevkiinde tebliğ ayeti (Maide, 67) nazil oldu. Bu ayette Efendimize; “...eğer Allah’ın Risâlet’ini/mesajını tebliğ etmezsen elçiliğin hakkını vermemiş olursun...” ihtarı yapılmakta ve insanlardan korkmaması gerektiği, Allah’ın kendisini koruyacağı bildirilmektedir. Yine iddiaya göre, bu ayet, Veda haccından dönmekte olan Peygamber s.a.v’e Medine yolundayken Ğadîr-i Hum mevkiinde nazil olmuş; bunun üzerine Efendimiz sayıları on binleri bulan sahabeyi hemen oracıkta durdurarak onlara bir hutbe îrad etmiş ve Hz.

¹¹ Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî (676/1277); **Muhtasar Sahih-i Müslim**; (Tahk. Abdulhamîd Muhammed Derviş- Abdülalîm Muhammed Derviş), (Kitâbu’l-Fadâil, Hadis No: 3561), 2. Baskı-1431/2010, s. 1166.

¹² Şia’nın muteber saydığı dört hadis kitabı; 1- Ebu Cafer Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî’nin (328/941) meşhur eseri, “**El-Kâfi**”; 2- Ebu’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî’ye (329/940) ait **Tefsiru’l-Kummî**, 3. ve 4. ise Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî’nin (460/1050) telif ettiği “**Et-Tehzîb**” ve “**El-İstibsâr**” adlı eserlerdir. Bkz. **Ed-Dürrerü’s-Seniyye**, el-Bâbu’s-Sâmin: Eş-Şîa/ El- Faslu’s-Sâbi’i’l-Âşir: Et-Tedvin İnde’ş-Şîa, El-Mebhasu’s-Sâbi’: El-Kutubi’l-Erbaa.

Ali'nin kendisinden sonra hilafetini/velayetini ilan etmiştir. Hemen arkasından da dinin kemâle erdiğini bildiren "...Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..." (5/Maide:3) ayeti nazil olmuş, bunun üzerine de orada bulunan tüm insanlar gruplar halinde gelip Hz. Ali'ye biat etmişlerdir.¹³

Esasen, Hz. Ali'nin velâyeti konusuyla ilgili olarak Şia'nın dile getirdiği iddianın temelinde, kendi kaynaklarında "velayet ayeti" olarak isimlendirilen; "*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.*" (5/Maide:55) ayetinin sebebi nüzûlü bağlamında zikrettikleri şöyle bir hâdise yatmaktadır: Hz. Ali bir defasında namaz kılmaktayken, bir dilenci gelir ve yardım ister. Orada bulunanlardan hiçbiri dilenciye bir şey vermemiştir. Bu arada, Hz. Ali rükûa eğilmiş ve dilenciye elini uzatmıştır. Dilenci, Hz. Ali'nin elinde bulunan yüzüğü alarak oradan uzaklaşmış ve bunun üzerine de bu ayet nazil olmuştur. Şiî müfessir Ali b. İbrahim el-Kummî (ö.329/940) bu ayetin tefsirini yaparken şöyle demektedir: "Allah Resulü *s.a.v.*, aralarında Abdullah b. Sellam'ın da bulunduğu bir ortamda Yahudilerle oturmakta bu ayet nazil olmuştu. Peygamber oradan mescide geçti ve bir dilenciyle karşılaştı. "*Sana bir şey veren oldu mu?*" diye sordu. O da "evet; şurada namaz kılan kişi" diyerek Hz. Ali'yi işaret etti."¹⁴

Şia itikadına göre (5/Maide:67) ayetinin nüzul sebebi, Hz. Ali'nin velayeti, Peygamber *s.a.v.*'e bildirilmiş olmasına rağmen, "Ümmet Ali'nin velayetini reddedip dinden çıkar endişesiyle!" Allah Resûlü *s.a.v.*'in bunu gizlemiş olmasıdır. Kummi, Mâide suresinin 67. ayetinin nâzil olması üzerine Ğadîr-i Hum'da Allah Resulü *s.a.v.*'in, Hz. Ali'nin velayetini şu ifadelerle ilan ettiğini söyler: "*Ben kimin mevlâsı isem, Ali'de onun Mevlâ'sıdır; Allah'ım ona dost olanlara dost, düşman olanlara düşman ol.*"¹⁵

3. Şia Kaynaklarındaki Rivayetler ve Velayet İddiasının Sorgulanması

İslam Tarihi ve Siyer kaynaklarında nakledilen bilgilere göre; Hz. Muhammed *s.a.v.* dâr-ı bekâya irtihal edince bir taraftan (başta Ali b. Ebi Talip, Hz.

¹³ Blz. Kuleynî; **Usûlu'l-Kâfi**, Menşûrâtü'l-Fecr, 1. Baskı, Beyrut-1428/2007, C.1, S.117 vd.; Kummi, **Tefsiru'l-Kummi**; Dâru'l-Kitab, 3. Baskı, Kum/İran- 1404/1984, c.1, s.174.

¹⁴ El-Kummi; a.g.e, c.1, s.170.

¹⁵ El-Kummi; a.g.e, c.1, s.174

Peygamberin amcası Abbas b. Abdulmuttalip ve çocukları olmak üzere) Ehl-i Beyt'in önde gelenleri, O'nun kefenlenmesi ve defin işleriyle meşgul olurken, diğer taraftan muhacirlerle Ensar'ın önde gelenleri, Mescid-i Nebevî'de Hz. Ebu Bekir'in etrafında toplanmışlardı. Bu sırada bir adam gelerek heyecanla 'Ensar'dan bir grubun, Sa'd b. Ubâde başkanlığında, Benî Sâide gölgesi (سقيفة بني ساعدة) toplandıklarını ve Hz. Peygamberin yerine geçecek halifenin kim olacağı konusunda tartışmalar yaptıklarını' haber verdi. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir *ıa* ve beraberindekiler de Benî Sâide gölgesine gittiler ve orada yapılan istişareler sonucunda, Ashâb-ı Kirâm'ın çoğunluğunun Hz. Ebu Bekir'e biat etmesiyle ilk halife seçimi gerçekleşmiş oldu.¹⁶

Bu temel bilgiyi hatırlattıktan sonra, konumuza dair işaret edilmesi gereken önemli hususlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Allah Resûlü *s.a.v*'in, beraberinde Ashâb-ı Kirâm'ın da olduğu veda hacından dönüş yolundayken (Ğadır-i Hum bölgesinde) söylediği; “*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır*” sözünü, Ashâb-ı Kirâm'ı durdurup özel olarak söylemiş değildir. Zira Peygamber Efendimiz *s.a.v* -çölün sıcak ortamında- yolculuk yaptığı zamanlarda çoğunlukla gündüzleri istirahat eder, geceleri yol alırdı. Nitekim yaklaşık bir hafta kadar süren bu yolculuğu sırasında da kendisine refakat eden kadın ve yaşlıları da hesaba katarak, istirahat için uygun bulduğu yerlerde konaklamıştır.¹⁷ Ğadır-i Hum mevkii, bu yolculuk sırasında istirahat etmek üzere konakladığı yerlerden birisidir. Şia'nın iddia ettiği gibi özel olarak Hz. Ali'nin velâyetini/hilâfetini ilan etmek maksadıyla burada duraklamış değildir.
2. Ayrıca, Hz. Peygamber'in, “insanlar inkâr eder” korkusuyla Allah Teâlâ'nın “velâyet” emrini tebliğ etmediği iddiası, birkaç yönden bâtil bir iddiadır. Bunlardan en önemlisi, dünya lezzetlerinden istifade etmek bakımından hiçbir kural ve sınır tanımayan atalarının dinine taparken, her yönüyle yaşamlarını sınırlayan ve i'la-yi kelimetullah uğruna cihâd ederek şehadetî göze alan; Resûlullah *s.a.v*'in davetine uyarak tüm varlığını, yerini yurdunu, aile efradını terk ederek Mekke'den Medine'ye hicret eden; Bedir'de, Uhud'da zorluk günlerinde onunla omuz omuza müşriklere karşı savaşa katılan sahabenin, Hz. Ali'nin velayetine karşı

¹⁶ Bkz. Muhammed b. Abdulvâhid eş-Şeybânî-İbnü'l-Esîr- (630/1233); **el-Kâmil Fi't-Tarih**, (Tahk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-1407/1987, c.2, s. 189.; İbn Kesîr, a.g.e., c.1, s. 808;

¹⁷ Bkz. eş-Şâmî; a.g.e, c.6, s.177 (Hadis No: 9066).

gelecekleri ihtimalinden bahsetmek kabul edilmesi mümkün olmayan bir iddiadır.

3. Şayet, Hz. Ali'nin hilafetiyle ilgili olarak, Allah ve Resûlü'nün açık bir emri olmuş olsaydı, haklarında, Allah Teâlâ'nın; *"İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihâd edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya; işte onlar gerçek mü'minlerdir. Onlar için bir bağışlanma ve bol bir rızık vardır."* (8/Enfal:74) buyurduğu, Resûlullah'ın da: *"Eğer Ensar bir vâdiyi veya bir yolu takip edecek olsa, ben de onları takip ederim; eğer hicret söz konusu olmasaydı, ben de Ensar'dan olurum"*¹⁸ ve yine *"Ey Allah'ım, Ensar'a, onların çocuklarına ve onların çocuklarının çocuklarına merhamet eyle!"*¹⁹ diye tezkiye ettiği Ensar, nasıl oluyor da bütün bu gerçeklere rağmen, Hz. Peygamber vefat edince, yerine kendilerinden bir halife olması için -Hazrec kabilesi lideri Sa'd b. Ubâde'yi- aday gösteriyorlar? Allah Resûlünün, bu husustaki emrini duymamış olmaları mümkün müdür?
4. Diyelim ki ortada böyle bir vasiyet var. Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi üzerine ümitleri tükenen ve siyasi olarak muhacirler karşısında yenilgi durumuna düşen Ensar'ın, "Mademki bizim adayımız kabul görmedi, en azından, Allah ve Resûlünün tayin ettiği Ali'ye biat edelim" demeleri gerekmez mi? Özellikle de Hz. Ali ra Ensar tarafından sevildiği bilinen bir kimse olmasına rağmen ve halife seçimi işi (muhacirlerin ve Mekkelilerin azınlıkta olduğu, siyasi olarak etkinliklerinin olmadığı bir yerde) Medine'de gerçekleşmişken. Mademki -Şia'nın iddia ettiği gibi- halifelik hakkının, Hz. Ali'nin elinden alınması konusunda muhacirler (özellikle de Emevî taraftarları) ile Beni Hâşim arasında yaşanan kabile rekabeti rol oynamıştır; böyle bir konuyla uzaktan-yakından alakası olmayan Ensar'ın, kolaylıkla bu haksızlığa itiraz etmesi ve dinde böyle bir bid'at'ın çıkmasına engel olması gerekmez miydi?
5. Beni Sâide gölgeğinde yapılan münakaşada Ensar, İslam dinine yaptıkları hizmetleri nedeniyle hilafete daha layık olduklarını ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan muhacirlerden bir kısmı Peygambere olan yakınlıklarını, diğer bir kısmı da O'nunla aynı kabîleye (Kureys) mensubiyetlerini ileri sürmüşlerdir. Bir başka grup muhacir de Hz. Muhammed'e ilk iman edenlerin kendileri olduklarını dile getirmişlerdir.

¹⁸ Bkz. Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî (211/826); **el-Musannef**, (Tahk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî), el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut-1403/1983, c. 11, s. 64.

¹⁹ Es-San'ânî; a.g.e, c.11, s.62.

Fakat içlerinden bir tanesinin bile Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi kendinden sonra halife tayin ettiğine dair bilgiyi paylaşmamış olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Zira Allah ve Resûlü'nün tüm emir ve yasaklarını itirazsız yerine getiren ve onun uğrunda canlarını feda etmeye her an hazır bulunan sahabenin bu tavrı düşündürücüdür!

6. Halifelik için kendi aralarından birini aday göstermemiş olan Evs kabilesi -ki, bunlar da Ensar lehine taraf tutuyor ve muhacirlerle bu hususta tartışıyorlardı- onlar bile muhacirlerle yaptıkları bu tartışmalarda, Hz. Ali'yle ilgili olarak var olduğu ileri sürülen ilâhî ve nebevi bir emirden hiç bahsetmiyorlar.
7. Aslında bu konuyla ilgili tartışmalara son noktayı, Peygamber Efendimizin biricik torunlarından, Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan *r.a* koymuştur: Kendisine Resul-i Ekrem'in, *"Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"* sözünü söyleyip söylemediği sorulmuş; o da şöyle cevap vermiştir: *"Evet söylemiştir. Şayet Allah Resulü, bu sözünü kendisinden sonra emirliği/halifeliki kastetmiş olsaydı, tıpkı namaz gibi, ramazan orucu ve hac da olduğu gibi "bu (kişi) benden sonraki veliahdımdır; onun sözünü dinleyin ve ona itaat edin" şeklinde daha açık bir ifadeyle bunu beyan ederdi. Çünkü Resûlullah Müslümanların en fasihidir. Allah'a yemin olsun ki, Allah ve Resûlü halifelik için Ali'yi seçip Müslümanlara idareci yapsalardı ve Ali de bunu yerine getirmeseydi, Allah'ın ve Resulünün emirlerini ilk terk eden kişi o olurdu"*²⁰

Bu ve benzeri deliller ve akli sorgulamalar, varlığı iddia edilen söz konusu vasiyetin aslında bir vehimden ibaret olduğu gerçeğini ifade etmektedir.

Bu noktada hatırlanması gereken bir başka husus da şudur: Sünnî İslam Tarihi kaynakları ve Şii ulemasının icmasıyla sabittir ki, Ğadîr-i Hum Olayı, Hicretin 10. yılı Zilhicce ayının 18. gününde (Hz. Peygamberin Veda haccı dönüşü sırasında) yaşanmıştır. Yine, umum Siyer kaynaklarının kaydettiğine göre; Peygamber Efendimiz *s.a.v*'in vefatı, Hicretin 11. yılı Rebiülevvel ayının 12. gününe denk gelmektedir.²¹ Yani, Hz. Peygamberin vefatıyla Ğadîr-i Hum olayı üzerinden geçen süre arasında -yaklaşık- 3 ay gibi kısa bir süre vardır. Buradan hareketle, tekrar hatırlatmak gerekirse, Benî Saide'de ve sonrasında yaşanan tartışmalarda ve itirazlarda (gerek Şii gerekse de Sünnî kaynakların naklettiğine göre), orada

²⁰ Bkz. Ali b. Hamed et-Temimi; **el-İmâmân - el-Haseni'l-Müsennâ ve İbnuhu Abdullah**, Mibretu'l-aâl ve'l-Ashâb, 1. Baskı, Kuveyt-1427/2006, s. 23.

²¹ Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr; **El-Fusûl Fi Siyretir-Resûl**, (Tahk. Muhammed el-İyd el Hatrâvi, Muhyiddin Mista), Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, 3. Baskı, Beyrut-H. 1403, s.220.

bulunan veya bulunmayan hiçbir kimse tarafından, ĞadİR-i Hum Olayıyla ilgili -iddia edilen şekliyle- herhangi bir konu gündeme getirilmemiştir.

Şayet, Şiİ kaynaklarında iddia edildiği gibi Hz. Peygamber *s.a.v*'in, ĞadİR-i Hum'da, on binlerce sahâbiye hitaben İrad ettiği hutbede Hz. Ali'yi kendisinden sonra Halife ve Müslümanların emiri olarak tayin etmiş ve orada bulunanların -kadınlar dâhil- tamamından Hz. Ali'ye biat almış olduğu bilgisini gerçek kabul edip; yine Şiİ kaynaklarının rivayet ettiklerine göre, Rasûlullah *s.a.v*'in, birden fazla defa tekrarlayarak "Hz. Ali'nin -Allah'ın emriyle- Peygamberin halifesi ve müminlerin emiri tayin edilmiş olduğu"nu, hatta bu emri vefatı sırasında da te'yiden tekrarladığını²²... Tüm bu gerçeklere rağmen yine de Ashâb-ı Kirâm'ın, Peygamber Efendimiz *s.a.v* vefat eder etmez bütün bunları unutmüş gibi kendi aralarından birini halife seçme konusunda girişimde bulunmalarını; Ensar'ın, hilâfete kendilerinin daha layık olduğunu, muhacirlerinse halifeliğin kendi hakları olduğunu iddia etmeleri... Bu hâdiseler yaşanırken hiçbir sahabenin hiçbir surette "bu hak Ali'nindir, Hz. Peygamber bu hakkı Allah'ın emriyle ona vermiştir" dememiş olması, izahı muhal bir durum olsa gerekir! Zira nasıl oluyor da on binlerce Sahabe bir yerde toplanıyor ve 'biat' gibi (özellikle de Müslümanlar açısından son derece hayati önemi haiz) bir meseleyi, üzerinden sadece üç ay gibi kısa bir süre geçtikten sonra görmezlikten gelebiliyor veya unutabiliyorlar? Ayrıca, bütün hayatları boyunca Sahabeden hiçbirisi bu hususta hiçbir şey hatırlamıyor!

Bundan daha garip olamı ise -Şia'nın iddia etmiş olduğu üzere- Hz. Ebu Bekir'e biat etmeyen kırk kişinin hiçbir biçimde Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından ve bizzat Allah'ın emriyle Halife ve emir tayin edildiğiyle ilgili herhangi bir rivayette bulunmadıklarıdır. Hatta Hz. Ebu Bekir'in hilafetine itiraz ettiği ifade edilen, Bedir ehlinde on iki kişilik grup²³ tarafından da "ĞadİR-i Hum" hadisesi gerekçe gösterilerek bir itiraz dillendirilmemiştir.

ĞadİR hutbesini dinledikten sonra, Medine'ye giden kafileden ayrılarak başka beldelerdeki yurtlarına giden binlerce Müslümanın herhangi birinden, Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiği haberini öğrendikten sonra dillendirilmiş bir itiraz veya bir şaşkınlık ifadesi nakledilmemiştir. Ayrıca, tarih kitaplarında da buna benzer herhangi bir itiraz veya karşı görüşe rastlanmamaktadır. Bilakis Hz. Ali

²² Ahmed el-Emîni; **el-ĞadİR Fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve'l-Edeb**, Mektebetü'l-İmam Emiri'l-Mü'minin, Tahran ty, c. 1, s.31.

²³ Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ubeyy et-Tabersi (Ö. H.588); **Kitabu'l-İhticâc**, Menşurat Eş-Şerif Er-Ridâ; 1. Baskı, H.1380, yy., c.1, s.71 vd.

ra halife olarak seçildiğinde, Şam Valisi Muaviye b. Ebi Süfyan'a yazdığı mektubunda: "İnsanlar, Ebu Bekir'e, Ömer'e ve Osman'a ne üzerine biat etmişse; bana da öyle biat ettiler..."²⁴ diyerek kendi hilafetinin meşruiyetini kendinden önceki halifelerin seçilme şekline bağlayarak onları tasdik ettiğini göstermiştir.

Bütün bunlar Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından Allah'ın emriyle halife ve emir tayin edildiği iddiasıyla ilgili olarak yukarıda zikredildiği veçhiyle bazı soru işaretlerinin oluşmasına sebep teşkil etmiştir.

Yine, Şia kaynaklarında nakledilen; "*Bugün dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâmı seçtim...*" (5/Maide:3) ayetinin, Ğadır-i Hum'da Hz. Ali'nin Velayeti ilan edildikten sonra nazil olduğu iddiasına gelince, Ehl-i Sünnet kaynaklarının birçoğunda bu ayetin Veda Haccı esnasında, Arafat'ta nazil olduğu nakledilmektedir. Bu husustaki (müttefakun aleyh) hadislerden bir tanesi şöyledir: Yahudilerden bir adam Hz. Ömer'e gelerek, "Ey Emîre'l-Mü'minin; kitabınızda okuduğunuz bir ayet var ki bizim hakkımızda inmiş olsaydı o günü bayram ilan ederdik" demiştir. Hz. Ömer, "Hangi ayet?" diye sormuş, o da Mâide suresi, 3. âyetini okumuştur. Hz. Ömer: "*O ayetin nâzil olduğu günü ve mekâm çok iyi biliyorum; Allah Resûlüne Arafat'ta Cuma günü nâzil oldu*" demiştir.²⁵

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) naklettiğine göre; Hz. Ali hakkındaki şikâyet olayının aktörlerinden Büreyde el-Eslemî *ra* şöyle demektedir: "Allah Resulü *s.a.v* bizi bir seriyye'de²⁶ görevlendirdi. Ali'yi de başımıza emir tayin etti. Döndüğümüzde "*emîrinizi nasıl buldunuz*"? diye sordu. Ben de "ya ben dile getireyim şikâyetimi ya da başkası söylesin" dedim. Başımı kaldırdığımda, Allah Resulü *s.a.v*'in yüzündeki kızgınlığı fark ettim. Şöyle dedi: "*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.*" Ben de "*bundan böyle onun hakkında asla sizi üzecek bir şey söylemem*" dedim."²⁷

²⁴ Ali b. Ebi Tâlib (40/661); **Nehcü'l-Belâğâ** (Tahk. Suphi Salih), Dâru'l-Kitâbi'l-Misri-Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 4. Baskı, Kâhire-1425/2004, s.366-367.

²⁵ Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi (ö.748/1348); **Târihu'l-İslâm ve Vefyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm**, (Tahk. Ömer Abdusselam Tedmurî) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut-1410/1990, c.1, s.708

²⁶ Sözlükte, "gece yolculuğu yapmak veya yaptırmak, geceleyin yola çıkmak" anlamındaki serâ kökünden türeyen **Seriyye** "askerî birlik, silahlı tim, ordunun bir bölüğü" mânâlarına gelir. (Bkz. **Lisânu'l-Arab**; **سري** Md. s.2004).

²⁷ **Mevsûatu el-Hâfiz b. Hacer el-Askalânî el-Hadisîyye**; (Derl. Velid ez-Zübeyrî, İyâd el-Kaysî, Mustafa el-Habîb, İmâd El-Bağdâdî), Silsiletü Isdârât el-Hikme-12, Hadis No: 251, ty, c.3, s.495.

Ayrıca, "Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberden sonra ebedî imam tayin edildiğinin, ilahi bir nas ile gerçekleştiği" iddiası hakkında, çoğu Şia ulemasının göz ardı ettiği ve kafa yormaya değer görmediği bir başka husus da Ğadîr-i Hum hâdisesinin arka planı meselesidir. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere, Yemen'den dönen kabiledeki bazı kişilerle Hz. Ali arasında yaşanan anlaşmazlık sonucu, Hz. Ali'yle ilgili dile getirilen şikâyetler üzerine, Hz. Peygamber *s.a.v*'in yapmış olduğu konuşmada geçen "Mevlâ *مولى*" kelimesinden murat olunan maksadın iyi anlaşılması gerekmektedir.

Arap dili uzmanlarınca "mevlâ" kelimesinin yirmiden fazla anlamı tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: "Rab, köle, vâris, mâlik (sahip), tâbi, arkadaş, komşu, konuk, akraba, yakın, nimet veren, velî, bir şey için daha evlâ olan, müttefik, sevgili, yardımcı, bir vazifeyle görevli kimse... Yani, "falanca, filancayı veli edindi" demek, "onu sevdi, ona yardım etti" demektir. Allah Resûlü *s.a.v*'in; *Allahumme vâli, men vâlâhu* (اللهم والي من والاه) ifadesi, "Allah'ım, onu sevenleri sen de sev, ona yardım edenlere sen de yardım et" demektir.²⁸

Bütün zorlama yorumlara rağmen, "*mevlâ*" kelimesinin "halife" veya "emir-önder" gibi bir anlamının olmadığı, Dil bilimi otoritelerince kabul edilmiş bir husustur. Kaldı ki bir an için Hz. Peygamberin "...*Ali de onun Mevla'sıdır,*" ifadesiyle kastetmiş olduğunun, "halifesi veya emiri" -Arap dili açısından buna imkân olmamakla birlikte- anlamında olduğunu kabul edecek olsak bile; Peygamber Efendimiz hayatta olduğu müddetçe, kendi yerine başka birini tayin etmesi söz konusu olamayacağı için bu ifadesini, "min ba'di (من بعدي) benden sonra" ibaresiyle kayda bağlaması gerekirdi. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Arapların en fasihi olan Hz. Muhammed *s.a.v*, ümmeti için böylesine hayati ve stratejik bir konuda istese çok açık bir ifadeyle ve hiç kimsenin farklı yorumlamasına mahal bırakmayacak şekilde bu hususu beyan edebilirdi.

Yine Şia'nın, "Hz. Ali hakkında nazil olmuş, Kur'an-ı Kerim'de birçok ayetin bulunduğu iddiası"²⁹ yanında, Peygamber Efendimiz *s.a.v*'in Hz. Ali'ye vermiş olduğu bazı vazifeleri ve ona yönelik kullanmış olduğu bazı ifadeleri bağlamından koparmak suretiyle "Ğadîr-i Hum" iddiasını desteklemek amacıyla kullandığını görmekteyiz. Bunlardan bir tanesi de Menzile hadisi (حديث المنزلة) olarak ta bilinen ve Hz. Ali'nin Tebuk gazvesine götürülmeyip Medi-

²⁸ Blz. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî (1205/1790); *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhî'l-Kâmûs*, (Tahk. Dâhî Abdalbâki), *ولى* maddesi, Dâru't-Tûrâsî'l-Arabî, Kuveyt-1422/2001, c.40, s.245 vd.

²⁹ Blz. Süleyman b. İbrahim el-Kundûzî, (ö. 1294/1853); *Yenâbiu'l-Meveddeti*, (Tahk. Alaeddin el-A'lemi), Müessesetü'l-A'lemi, 1. Baskı, Beyrut- 1418/1998, c. 1, s.106 vd.

ne’de bırakılması olayının anlatıldığı hadistir. Ashâb-ı Kirâm’dan (Ebu Saîd el-Hudrî, El-Berâ b. Âzib, Saîd b. el-Müseyyeb, Zeyd b. Erkam -radiyallahu anhum cemîan- gibi) Sahâbîlerin dilinden nakledilen şekliyle, söz konusu olayın özeti şöyledir: “Tebuk seferine çıkılacağı zaman, Allah Resûlü *s.a.v* Ali b. Ebi Talib’e; “*Yâ ben ya da sen (burada) kalman lazım*” dedi ve Ali’yi geri bıraktı. Hz. Peygamber sefer için yola koyulunca insanlardan bazıları; ‘Ali’yi geri bırakmasının sebebi onda gördüğü kötü bir huydur’ dedikodusunu yaydılar. Bu haber Ali’ye ulaşır ulaşmaz Allah Resûlü’ne yetti. Hz. Peygamber; “*Seni buraya getiren nedir Ey Ali?*” diye sorunca da ‘Ey Allah’ın Resûlü, bazı insanların, beni geri bırakmandaki sebebin bendeki kötü bir huy olduğunu iddia ettiklerini duydum’ dedi. Bunun üzerine Allah Resulüyle birlikte güflüflü ve Hz. Peygamber; “*Ey Ali, Bana (yakınlıkta), Hârûn’un Mûsâ’ya olan (pozisyonunda) olmaya razı değil misin? Ne var ki, sen bir Peygamber değilsin.*” dedi. O da ‘Elbette (razıyım) ey Allah’ın Resûlü’ dedi. Hz. Peygamber de “*İşte bu da öyle bir durum*” buyurdu.”³⁰ Şia itikadına göre bu olay, Hz. Ali’nin halifelğine delil teşkil etmektedir.³¹ Halbuki Hz. Peygamber, uzun bir yolculuk ve zorlu bir savaş olacağını bildiği bu gazvede Hz. Ali’yi, her ihtimale karşı aile efradına göz kulak olması için Medine’de bırakmıştır.³²

Ayrıca, Allah Resulü *s.a.v*, Hz. Ali’yi kendisinden sonra halife olarak tayin edeceğini ilan edecek olsaydı bunu Arafat’ta yapmış olduğu ve tarihte Vedâ Hutbesi olarak bilinen hutbe esnasında zikretmiş olması gerekirdi.

Burada böyle bir sorgulamada bulunmanın sebepleri şöyle ifade edilebilir:

- Bir kere, Vedâ Hutbesini -rivayetlere göre- tüm Arap yarımadasından gelmiş yüz binin üzerinde sahabe dinlemişken Müslümanlar için bu kadar stratejik öneme sahip bir konunun bu hutbede ilan edilmesi daha uygun olurdu. Kaldı ki Allah Resûlü *s.a.v*’in, Vedâ Hutbesinde duyurduğu diğer meselelerle birlikte kendisinden sonra Müslümanların emiri olacak kişinin Hz. Ali olacağı konusunu da zikretmesinde herhangi bir sakınca olamazdı.
- Allah Resûlü *s.a.v*, Vedâ Hutbesinde ilan etmediği böylesine önemli bir konuyu en azından neden Medine’ye döndükten sonraya bırakmıyor

³⁰ Blz. Muhammed b. Sa’d (ö. 230/845); Et-**Tabakâtu’l-Kübrâ**, (Tahk. Ali Muhammed Omer), Mektebetu’l-Hancı, Kahire-1421/2001, c.3, s.23.

³¹ Blz. el-Hâkim el-Hasekânî; **Şevâhidu’t-Tenzil**, (Tahk. Muhammed Bakır el-Mahmûdî), İhyâu’s-Sekâfeti’l-İslamiyye, 1. Baskı, yy,1411/1990, c.1, S.195.

³² İbn Sa’d; a.g.e, c.3, s. 22.

da ĞadİR-i Hum'da ilân ediyor olsun ki? Hâlbuki kendisinden sonra Müslümanların lideri olacak kişinin kim olacağını ilânını, İslam devletinin merkezi olan Medine de yapması daha mantıklıdır. Bu hususta, "Allah Teâla'nın tebliğ ayetini (5/Maide:67) o esnada indirmiş olması üzerine Peygamber *s.a.v.* bu emrin ilanını geciktirmek istememiş ve ĞadİR-i Hum'da ilan etmiştir" denilebilir. Ancak, müfessirlerin birçoğunun naklettiğine göre Mâide sûresinin 67. ayeti bu hadiseden çok önce nâzil olmuştur. Nitekim söz konusu ayette, Resûlullah *s.a.v.* den kendisine vahyedilene tebliğ etmekte tereddüt etmemesi istenmekte, bu hususta Allah'ın kendisini koruyacağı belirtilmektedir. Esasen bu ayetin, içinde yer aldığı diğer ayetlerle birlikte ele alınacak olursa; Müslümanlar hakkında değil, Yahûdi ve Hristiyanlar hakkında nâzil olduğu ve onların Hz. Peygamber'e bir kötülük yapamayacaklarını ifade ettiği anlaşılır.³³

- Yüzyıllardır üzerinden siyasi, ictimâi ve dinî istismarlar yürütölen "İmâmet" ve "Hz. Ali'nin hilafet hakkının gasp edildiği" iddiası; Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde beyan olunan "Zeyd b. Hârise" olayından (33/Ahzâb:5) daha mı az önemlidir ki, Kur'an'da yer almamaktadır. Hz. Ali'nin, bizzat 'Allah tarafından görevlendirildiği'nin nasla sabit olduğu iddiasını ortaya atanlar, itikatlarınca 'Nübüvvet ve Risâlet makamından bile daha yüce bir mertebe' olarak telakki ettikleri "İmâmet" iddiasına mesnet teşkil edebilecek Kur'an-ı Kerim'de bir tane bile sarih delilin bulunmamasını nasıl izah edebilirler?
- Şii kaynaklarına göre; İmâmet makamının, Nübüvvet ve Risâlet makamından daha yüce olduğu iddia edilmektedir.³⁴ Ancak, bu iddiayı dile getirenler -bu iddialarına bağlı olarak- masumiyetine inandıkları on iki İmam'ın birincisi olan Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu savunmamaktadırlar. Bilakis Hz. Muhammed'in yüceliği ve fazileti üzerinde ittifak halindedirler. Şayet, bunun sebebi olarak; İmâmet makamı, Nübüvvet ve Risâlet makamına ilave olarak Hz. Muhammed *s.a.v.*'in şahsında mündemiçtir' diyorlarsa, o zaman; "...*Biz Kıtâp'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...*"(6/En'am:38), "...*Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde*

³³ Blkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir (774/1373); **Tefsiru'l-Kur'anil-Azim**, (Tahk. Mustafa es-Seyyid Muhammed-Muhammed es-Seyyid Reşâd-Muhammed Fadl el-Acmâvi- Ali Ahmed Abdalbaki- Hasen Abbas Kutub), Müessesetü Kurtuba, 1. Baskı, Giza (Mısır)- 1421/2000, c. 5, s. 291.; Celâleddin es-Suyûtî (911/1505); **Lübâbu'n-Nukûl Fi Esbâbi'n-Nüzûl**, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut-1422/2002, s.105.

³⁴ Blkz. Ebu Nuaym Ahmed b. Mehrân el-Asbahâni (430/1038); **Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabâkâtu'l-Esfiyâ**, Daru's-Seâde, Mısır- 1394/1974, c.1, s.63.

olarak indirdik.” (16/Nahl:89) fermanını buyuran Allah (c.c)’in, bu derece ehemmiyetli bir konuda, (haşa!) ihmalkâr davranmış olduğu ithamında bulunmuş olmuyorlar mı?

- Kıyamete kadar gelecek tüm insanlar için hidayet kaynağı olan bir kitabın, bütün tafsilatıyla Zu’l-Karneyn (18/Kehf:83), Lokman (31/Lokman:12-13), Hâmân (28/Kasas:38) gibi kimselerin hayat hikâyelerine ve geçmiş kavimlerin kıssalarına yer vermişken, üzerinden savaşların yürütüldüğü, ayrılıklara zemin teşkil eden ve ümmet için bu derece hayati öneme haiz böyle bir konuyu es geçmiş olması mümkün müdür? Kitabında “...bir sıvrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı, örnek olarak vermekten...” (2/Bakara:26) çekinmeyen Allah (c.c)’in, imamet gibi hayati öneme haiz bir konuyu açıkça Peygamberine bildirmemiş olması düşünülebilir mi! Öyle sanıyoruz ki, Kur’an-ı Kerim’le en küçük bağı olan herkesin, yukarıda değindiğimiz tüm bu sorgulamalarda işaret edilen hususlarla ilgili hiçbir şüphesi bulunmayacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Ğadîr-i Hum hâdisesi öncesi ve sonrasında yaşanan olaylardan hareketle genel olarak şu noktalara işaret edilebilir:

“Ben kimin mevlâsı/dostu isem, Ali’de onun mevlâsı/dostudur” من كنت مولاه فعلي مولاه hadisi-i şerifinin sebep-i vürûdiyle ilgili kaynaklarda çok çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Resûlullah s.a.v bu sözünü, sadece Ğadîr-i Hum’da değil, çeşitli yer ve zamanlarda birden fazla defa söylemiştir. Bu da bize gösteriyor ki Peygamber Efendimiz s.a.v’in, Veda haccından dönüşü esnasında Ğadîr-i Hum mevkiinde îrad ettiği “Ğadîr Hutbesi (خطبة الغدير)’nin ana gayesi, Hz. Ali hakkında dile getirilen bazı yanlış değerlendirmeleri düzeltmek ve ashâb-ı kiram nazarında, Kur’an’dan sonra ikinci temel kaynak olan “Peygamber ve Sünneti” ile Peygamberlik olgusunu en iyi bilen “Ehl-i Beyti”in gerçek konumunu belirlemektir.

Hz. Ali’nin, Yemen seferi esnasında yaşanan bazı tasarruflarıyla ilgili olarak, Peygamber Efendimiz s.a.v’e şikâyetle bulunanların başında Büreyde el-Eslemî ra gelmektedir. Onun dilinden nakledilen rivayetten hareketle, Ashâb-ı Kirâm’ın, aralarında ihtilafa düştükleri herhangi bir konuda, Allah Resûlü s.a.v’in verdiği hükme razı olup, başka bir sorgulama ihtiyacı duymaksızın iddiasından vazgeçmesi, kalplerindeki Peygamber sevgisinin, ona olan imanın ve onun şahsındaki liderlik vasfına olan adanmışlığın bir göstergesidir.

Savaş ganimetlerinin pay edilmesi sırasında ilk önce, Hz. Peygamber'in ve Ehl-i Beyti'nin payına düşen, sonra da Ehl-i Beyt-i Ali'nin nasibine denk gelen Cariyeyle Medine'ye dönmeyi beklemeden birlikte olması, hacca yetişmek üzere Mekke'ye yöneldiğinde ganimetleri Medine'ye götürmekte olan kervana önderlik etmek üzere vekâlet verdiği kişinin, ganimet malları arasında yer alan develere binilmemesi yönündeki uyarısını dinlemeyip ganimet develerine binmeleri, üstüne üstlük bir de ganimet mallarından kendi üzerlerine elbiseler giymiş olmaları Hz. Ali'yi kızdırmıştı. Bunun üzerine, "ganimet mallarının hukuku" nu koruma konusunda biraz katı davranan Hz. Ali'nin bu tavrından, ordu içinden bazı askerlerle Sahabenin önde gelenlerinden Büreyde el-Eslemî, Hâlid b. Velid ve Ebu Saîd El-Hudrî gibi kimseler rahatsız olmuşlardı. Bu durum, çoğunluğu yeni Müslüman olmuş kimselerin savaş hukuku ve ganimet mallarının paylaşımı hakkındaki İslam ahkâmını tam olarak bilmediklerini, buna karşılık Hz. Ali'nin bu husustaki titizliğini ve ehliyetini göstermesi bakımından manidardır.

Bu araştırma çerçevesinde gerek Sünnî kaynaklardan gerekse de Şii kaynaklardan edindiğimiz bilgiler, Peygamber Efendimiz *s.a.v.*'in Veda haccı dönüşü, hicretin 10. yılının 18. gününde Medine yolu üzerindeki Cuhfe yakınlarında bulunan Ğadîr-i Hum mevkiinde istirahat etmek üzere mola verdiğini ve burada kılınan öğle namazı sonrasında, orada bulunanlara yönelik bir hutbe îrad ettiğine işaret etmektedir. Tarihi süreçte Şia ile Sünnî camia arasında farklı değerlendirmelere sebep olan ve adına "Ğadîr Hutbesi" denilen bu konuşmada, Allah Resulü *s.a.v.*'in üzerinde durduğu esas konu, Şia'nın iddia ettiğinin aksine kendinden sonra Hz. Ali'nin velayetini ilan etmek değil, bilakis, ümmeti için Kur'an'ın ne kadar önemli olduğu hususuna dikkat çekmek ve Ehl-i Beyt en önemli şahsiyeti olan Hz. Ali hakkında dolaşan söylentilere son vermek, böylece sahabe arasında oluşması muhtemel bir fitneyi önlemekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Afifi, Rıza Tevfik; *Er-Ravdu'l-Unuf Fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyyeti Li'bn-i Hişâm*; (Tahk. Abdurrahman el- Vekil) 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1387-1967. (yy).
- Asbahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Mehrân; *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Esfiyâ*; Daru's-Seâde, Mısır- 1394/1974.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (Ö.H.398); *es-Sihâh-Tâcu'l-Lüğati ve Shâhu'l-Arabiyyeti*, (Tahk. Dr. M. Muhammed Tâmir) Dâru'l-Hadîs, Kahire-1430/2009.
- Dozy, Reinhart; *Tekmiletü'l-Meâcimi'l-Arabiyye*, (Ar. Terc. Muhammed Selim en-Nuaymi), Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat, (ty).
- Ebu Zehra, Muhammed; Hâtemu'n-Nebiyyîn s.a.v. (Tahk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), el-Mu'temeru'l-Âlemiyyu's-Salis Li's-Siyreti ve's-Sünneti'n-Nebeviyye, Doha/Katar-1400.
- Emînî, Ahmed; *el-Ğadîr Fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve'l-Edeb*, Mektebetü'l-İmam Emiri'l-Mü'minin, Tahran- (ty).
- Fığlalı, Ethem Ruhi; *Gadîr-i Hum*, DİA, C. 13, S.279, İstanbul-1996.
- İbn Ebi Tâlib, Ali; *Nehcü'l-Belağa*, (Tahk. Suphi Salih), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri-Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 4. Baskı, Kahire-1425/2004.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik; *Es-Siretü'n-Nebeviyyeti Li'bn-i Hişâm*, (Tahk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz Çelebi); Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, (ty).
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik; *Es-Siretü'n-Nebeviyyeti, Dâr ibn Hazm*, 2. Baskı, Beyrut- 1430/2009.
- İbn Kesir, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer; (Ö. H. 774), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Tahk. Mustafa es-Seyyid Muhammed-Muhammed es-Seyyid Reşâd-Muhammed Fadl el-Acmâvî- Ali Ahmed Abdalbaki- Hasen Abbas Kutub), Müessesetü Kurtuba, 1. Baskı, Giza (Mısır)- 1421/2000.
- İbn Kesir, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Tahk. Hassan Abdulmennan), Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Beyrut-2004.
- İbn Kesir, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer; *el-Fusûl Fi Sıyreti'r-Resûl*, (Tahk. Muhammed el-İyd El Hatrâvî, Muhyiddin Misto), Müessesetü Ulumi'l-Kur'an, 3. Baskı, Beyrut-H. 1403.
- İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab*. Jadidpdf.com PDF Nüshası.

- İbnü'l-Esîr; Muhammed b. Abdulvâhid *eş-Şeybânî, el-Kâmil Fi't-Tarih*, (Tahk. Ebulfida Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-1407/1987.
- Kastallânî, *Şihabuddin Ahmed b. Muhammed; İrşâdu's-Sârî Li Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, (Tahk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut-1438/2017.
- Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb; *Usûlu'l-Kâfî*, Menşûrâtü'l-Fecr, 1. Baskı, Beyrut-1428/2007.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim; *Tefsiru'l-Kummî*, Dâru'l-Kitab, 3. Baskı, Kum/İran- 1404/1984.
- Mevsûatu'l-Hâfîz b. *Hacer el-Askalânî el-Hadîsiyye*; (Derl. Velid ez-Zübeyri, *İyad el-Kaysî*, Mustafa el-Habib, *İmad el-Bağdadi*), Silsiletü Isdârât El-Hikme, (ty).
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref; *Muhtasar Sahih-i Müslim*; (Ö. H. 629), (Tahk. Abdulhamîd Muhammed Derviş- Abdulalîm Muhammed Derviş), 2. Baskı-1431/2010.
- Neysâbüri, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim; *El-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, (Tahk. Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut-1422/2002.
- San'ânî, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm; "*El-Musannef*"; (Tahk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî), El-Mektebu'l-İslami, 2. Baskı, Beyrut-1403/1983.
- Suyûtî, Celâleddin; (Ö.H.911), *Lübâbu'n-Nukûl Fi Esbâbi'n-Nüzûl*, S.105, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut-1422/2002.
- Şâmi, Salih Ahmed; *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Şam-1434/2013.
- Tabersî, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ubeyy; *Kütabu'l-İhticâc*, Menşûrât eş-Şerif er-Ridâ; 1. Baskı, H.1380 (yy).
- Temimi, Ali b. Hamed; *el-İmâmâni – el-Haseni'l-Müsennâ ve İbnuhu Abdullah*; Mibretu'l-aal ve'l-Ashab, 1. Baskı, Kuveyt-2006.
- Turayri, Abdulvahhab b. Nâsır; *Hadîsu'l-Ğadî*; Dâru'l-Wojooh, Medine-1437/2016.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhi'l-Kâmûs*; (Tahk. Dâhî Abdalbâki), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kuveyt-1422/2001.
- Zehebî, *Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman; Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Tahk. Ömer Abdusselam Tedmurî) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut-1410/1990.

DUYGUSAL İSTİSMAR - EBEVEYNE YABANCILAŞMA SENDROMU: VELAYET SUİSTİMALLERİ*

Dr. Erkut ERDOĞAN**

ÖZET

Ülkemizde velayet çatışmalarının olduğu her yerde, velayet savaşı verilen her çocuk için duygusal taciz kaçınılmazdır. Duygusal tacizin varlığı ve boyutları hem mahkeme süreçlerinde hem de süreç sonrasında mutlaka ilgili profesyonellerce tespit edilmeli ve gerekli müdahaleler yapılmalıdır. Duygusal taciz; bireyin kişilik ve ruhsal yapısını, beyin yıkama, kötüleme, yoksun ve çaresiz bırakma, aşağılama, öteleme gibi yöntemlerle tahrip etmek üzerine yapılan eylemler bütünüdür. Duygusal istismarda denilen bu durum, iş hayatında mobing olarak kabul görse de diğer toplumsal alanlarda halen bilinmemektedir. Çocuklar diğer istismar türlerinde olduğu gibi bu istismar türüne karşıda korunmasızdırlar. Duygusal

tacizin en ileri boyutu Ebeveyne Yabancılaşma Sendromudur (EYS). Duygusal istismarın bu türünün en belirgin özelliği, çocuğun beyninden diğer ebeveyni ve rol modelliğini yok etmek ve kendisine bağımlı, pasif kişilik olarak yetiştirmeye çalışmaktır. Esasen duygusal tacizci diğer ebeveynden çocuğu üzerinden intikam almayı hedefler. Bu hedef tarihteki "Medea Tragedyası"na atıfta olacak şekilde "Medea Kompleksi"yle de örtüşebilir. EYS de yabancılaştırıcının türleri yabancılaşmanın şiddetini belirler. Yabancılaşmanın şiddetine göre gerekli müdahaleler yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Hakları, Duygusal İstismar, Duygusal Taciz, Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu.

* Bu tebliğ, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu tarafından 15-16 Kasım 2019 tarihinde Ankara'da düzenlenen "Şiddetin Önlenmesi Çalıştayı"nda sunulmuştur.

** Aile Danışmanı, İşyeri Hekimi, erkuterdogan@hotmail.com

Giriş

Çocuk hakları açısından çocuğun örselendiği her alan özel ilgi alanı olmak zorundadır. Bu anlamda velayet sorunlarından doğan çatışmalarda çocuğun örselenmesi çocuk hak ihlallerinin başında gelmektedir. Velayet; insanın ana rahminden doğduğu anda ait olduğu topraklardaki kurumsal yapıyla ölene dek süren hatta ölümden sonrasına kadar süren sahiplik yapısıdır. Dolayısıyla velayet üzerinden doğan her hak ihlali de bu kurumsal yapının çözümlemesi gereken en temel sorundur. Bu yüzden sosyal güvenlik kurumları emniyet ve adalet yapıları devamlı yasal süreçlerde hak ihlalleri konusunda ortak veya kurumsal yapılarıyla tepki veriyorsa bu çocuk hakkı ihlali olan velayet suistimallerine denetim ve farkındalıkla tepki vermeleri, süreçlere sebebiyet verenlere zaten yasal zeminde düzenlemesi var olan suçun karşılığını uygulamaları gerekmektedir.

Bu noktada ortak velayetin önemi, devletin çatışan uzlaşamayan ebeveynler arasındaki denge ve çocuk yönünden koyacağı velayet hakkıyla bu duygusal tacizlerin önüne geçilmiş olunacaktır (Apaydın, 2018). Kişisel iletişim merkezleri ve ortak velayetin kullanılabilir hale getirilmesi sorunun çözümünde yeterli olacaktır. Şu an ülkemizde velayet suistimal, aile hâkimleri ve aile mahkemelerince uzun yargılama süreçleriyle uygulanamaz durumdadır. Aile Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde kurulacak olan ve aile hâkimlerini de bünyesine alabilecek olan bir yapı velayetin silah olarak kullanılmasını ve çocukların örselenmesinin önüne geçilmesinde büyük yarar sağlayacaktır. Bu yapılar kurulmadığı için kişisel ilişkiler art niyetli ebeveynler tarafından engellenebilir haldedir.

Çocuklar icra marifetiyle mahkeme kararlarının icrası manasında mal gibi haciz edilerek kişisel ilişkilerini kurabilmeye çalışmaktadırlar. Tek başına bile bu durum devlet eliyle yapılan, devletin de bu suça ortak edilmesine sebep olmaktadır. Çocuğun icra marifetiyle alınması çocuğun duygusal olarak örselenmesi velayeti elinde bulundurmayan ebeveynin gözden düşürülmesi rol modelliğinin bitirilmesi ve çocuğun onarılamaz travmalar yaşamasına yol açmaktadır. Boşanma süreci ve sonrası, aslında ebeveynlere yabancılaşma sendromuna travma sonrası stres tanıları konularak çareler üretmeye çalışılmasının ardında yatan gerçeklik de budur. Bu sebeple çocuk psikiyatrlarından bazıları özellikle duygusal istismarı gözden kaçıranlar ebeveynlere yabancılaşma sendromunu travma sonrası sendrom olarak başarısız ve uzun antidepressanlarla

çözmeye çalışmaktadırlar. Her alanda oluşturulacak farkındalık, söz konusu duygusal istismarın çocuk hakkı ihlalinin önüne geçilmesinde bir kilometre taşı olacaktır.

Duygusal İstismar (Taciz) - Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu: Velayet Suiistimalleri

Ülkemizde velayet çatışmalarının olduğu her yerde, velayet savaşı verilen her çocuk için duygusal taciz kaçınılmazdır. Mutlak şekilde savaşın olduğu her çatışma durdurulmadıkça bu taciz önlenemez. Tacizin boyutu ortaya çıkacak olan sendrom ve hastalıklar için bir yol ayrımıdır. Dolayısıyla çatışan velayet sahipleri, savaş devam ettikçe hoyratlaşan ve mantık süzgecinden çıkan, hedef gözetmeyen saldırılarının boyutunu hem artırmakta hem de bu durumu engellemek için çalışan profesyonelleri kendi tuzaklarına çekecek kadar kurnazlaşarak vahşileşmektedirler. Hukuk, yaşam hakkı tanımaz bir halde kendi ego ve haklılıklarını kabul ettirmek adına velayet savaşını kazanmaya çalışmaktadırlar. Tüm savaşlarda olduğu gibi ilk başta ana hedef velayet olsa da köklerinde yatan intikam ve haz duygusu olmaktadır (Torun, 2019).

Savaşılan çocuk tüm bunlardan habersiz bu savaşın bir tarafı olmaya zorlanmakta; taciz edilse de süreç içerisinde karşılaştığı profesyonellere kendisini kurtarmak için yardım çılgınlıklarını yansıtacak şekilde göstermektedir. Konuya duyarsız ve durumun nasıl tespit edileceğinden habersiz profesyonelle karşılaştığında geri çekilerek tacizcisine boyun eğmekte ve zamanla algısını ve yapısı iç çatışmalara rağmen değişmekte, yabancılaşma sürecinde ileri safhalara ulaşmaktadır. O halde bu mantığını kaybetmiş sonuçları hesaplanmamış velayet savaşında barışı oluşturmak daha ötesi bu barışta çocukları sağlıklı ve uygun büyüme şartlarına kavuşturmak, süreçlere şahit olan herkesin görevi olmakla birlikte özellikle mahkeme süreçlerindeki sosyal hizmet uzmanı, psikolog, pedagoğ ve psikiyatrların görevidir.

Bu savaş öncelikle hukukun içerisinde gerçekleştiği için yine hukukun keskin ve tarafsız hükümleriyle durdurulabilir. Velayet çatışmalarında ortaya çıkan sonuçları göz önüne alınarak durum tespitleri için çocukları ve ebeveynleri profesyonellere yönlendirerek buralardan gelecek sonuçlara göre hüküm kurmaktadır. Aile mahkemeleri, ağır ceza mahkemeleri, ayrıca birçok kez olduğu gibi Adli Tıp Kurumu'nu da işin içerisine katarak çalışmaktadır.

Bu süreç sırasıyla incelendiğinde, aile mahkemesi açısından konuya bakıldığında; esas çatışmalı boşanma süreçlerinde çocuk varsa velayet savaşının alanıdır. Mahkeme hâkimi kişisel görüşün tespitini, velayetin tarafını belirlemek zorundadır. Ülkemizde ortak velayet boşanmayla sonlanmakta ve devam etmemektedir. Pedagog ve sosyal hizmet uzmanları burada daha ileri bir itham yoksa ilk tespit ve belirleyici raporları hazırlamaktadırlar. Fakat buradaki profesyoneller verdikleri raporda çocuğun yaşam koşullarını (mevsimsel kıyafetlerin uygunluğu, evde oda sayısı, duvarların rengi, yatağının olup olmaması gibi fiziki şartlar vb.) zorlamakta; çocuğun ruhsal dünyası ve yaşadıklarıyla ilgili mahkemeye herhangi bir katkıda bulunmamaktadır. Bu durum duygusal tacizin ilk tespit noktasında kaçırılan bir fırsattır. Ruhsal durum değerlendirmesini yaptığı mahkeme binasında yer alan profesyonelin odasında gerçekleştirdiği görüşmelerde çocukla yalıtılmış zaman geçirememesi, geçirdiği zamanın kısıtlı olması, görüşmelerde velayeti elinde bulunduran tarafın bulunması veya hemen kapı önünde beklemesi, velayeti bulunduran tarafın görüşmeden hemen sonra çocukla birlikte olup durumu sorgulayabilmesi profesyonelin verdiği raporda bu durumları yazmaması duygusal tacizi artırmakta ve sorunun bir parçası haline dönüşmesine sebep olmaktadır. Ülkemizde klasik rapor tekniği halinde klasik kitaplardaki yaş grubuna uygun açıklamalar yapılmakta fiziki şartlar tarif edilmekte ve ortadaki çatışmadan olumsuz etkilenebileceği tavsiyeleriyle özetle hiçbir anlamı olmayan prosedür, tekrar eden raporlar verilmektedir. Mahkeme sonrası süreçte savaş devam ettiği için icra daireleri süreci başlanmaktadır. Buradaysa velayet suistimalleri, duygusal tacizin boyutunu aşırı derecede artırmaktadır. Velayeti elinde bulundurmeyen taraf icra dairesinde uzun uğraşlar ve mali külfetler sonucunda polis eşliğinde haciz işlemi (mal haczi gibi) gerçekleştirmektedir. Bu kişisel ilişkide çok yıpratıcı bir süreçtir. İcra dairesiyle sürecin doğması duygusal tacizin en belirgin bulgusudur. Diğer ebeveynini icra yoluyla gören çocuk duygusal olarak taciz edilmektedir. Buradaki raporlamalar çocuğun diğer ebeveyni görmek istememesiyle başlayıp, görüş sağlandıktan sonra “gayet mutlu” oldukları yönünde bitmektedir. Peki, yapılması gereken nedir? Normal fiziki şartların yanında duygusal taciz tespit soruları sorulmalı raporlamalar gerekiyorsa çocuk psikiyatriden uzman görüşü alınarak düzenlenmelidir. Mahkemece her iki ebeveynin erişkin psikiyatr tarafından değerlendirilmesini istemek gereklidir (Torun, 2019). İcra dairesi kişisel görüşte herhangi bir noktada devreye girmişse zaten mutlak suretle duygusal taciz çocuk açısından belgelenmelidir.

Ağır ceza mahkeme hâkimleri aslında duygusal tacizin çok ileri safhalarında velayeti elinde bulunduran tarafın durdurulamayan öfkesi sonucu özellikle cinsel ithamlar çıktığında çocukları raporlama için göndermektedirler. Burada gerek savcılık makamının bu gibi durumlarda izleyeceği yolu bulamaması gerekse de ithamın ağırlığını mahkemelerde temizleyebilmek amacıyla çocukların duygusal tacizinin artması pahasına çocukları bu mahkeme süreçlerine atmakta ve adli tıp, çocuk psikiyatrları işin içine girmektedirler.

Genelde bu tip raporlamalarda fiziki bulgu olmadığı durumlarda hemen her zaman velayeti elinde bulundurmayan taraf aleyhine olmak üzere kurulan ifadelerin yanında travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) tanısı yazılmaktadır. Son zamanlar da özellikle adli tıp raporlamalarında hüküm kurmaya yönelik cümlelere rastlanması, tıbbın hukuk karşısındaki etiğine ters düşmektedir.

Uygulamalarda öncelikle çocuk ve velayet sahipleri için koruyucu tedbirler almak, yalıtım sağlamak yerine Adli Tıp Kurumu'na kol mühürlenerek velayeti elinde bulunduran tarafla birlikte sevk etmektir. Adli tıp süreci bazen aylar günler sonrasına gün verilerek ve bir heyet huzurunda yapılmakta ve fiziksel bulgunun olmaması durumundaysa hırpalayıcı sorularla sonuca ulaşmaya çalışmakla düzenlenen muğlak raporlamalar olmaktadır. Bu süreçte hüküm kurulan raporlar çıkabilmektedir. Örneğin bir adli tıp raporunda cinsel istismar sorusuna adli tıp itham lehine bulgu tespit edilememesine rağmen özensiz davranıştan velayetin 18 yaşına dek verilmesi hükmü kurmuştur. Tıp doktorunun hâkim yerine geçerek hüküm kurduğu bu rapor adli tıp tarihine girmiştir.

Savcıya ilk intikalden itibaren hem bu iddiayı dillendiren ebeveyn hem de çocuk koruma altına alınmalı; gerekli muayene adli psikiyatrlar tarafından geciktirilmeden yapılmalı ve çocuk yalıtılmalıdır. Her iki ebeveyn erişkin psikiyatrlar tarafından muayene edilmeli; gözlem altına alınmalıdır (Torun, 2011). Ancak buralardan gelecek raporlamalar sonucunda ağır ceza mahkeme süreci başlatılmalıdır. İthamın gerçek dışı olduğu kanaati oluşursa duygusal taciz yönünden itham sahibi ağır cezada yargılanmalıdır.

Bu sürecin herhangi bir noktasında çocukla karşılaşan profesyonel öncelikle çatışan tarafların çocuk üzerindeki tahribatını tespite yönelik öfke, travma, yansıtma üçlü protokol sürecinde ilerlemeli, itham sorgusuna girmek için çocuğun duygu durum değişikliğini doğal sürecinde değerlendirmelidir. Çatışmalı boşanma süreçlerinde çocuklarda uygulanması düşünülen tüm testler her durumda istisnasız depresyonun ve travma sonrası stres bozukluklarının

üst düzeyde varlığına işaret edecektir. Savaşın olduğu yerde, olağan hayat mutluluk sorgusunun ortalama düzeyde çıkması ne kadar mümkünse, bu tip testlerinde anlamlı sonuçlara götürmesinin imkânı yoktur. Çatışmalı boşanma süreçlerindeki savaşın tespiti ve bu savaştaki öfke travma yansıtma ölçeğinin yüksek çıkması duygusal taciz varlığı ve yanında cinsel travma çekilme ölçeğinin de varlığı gösterilirse raporlamanın bu yönde yapılması gereklidir. Esas itibarıyla yalıtım ve rehabilitasyon her durumda gereklidir.

Tüm raporlamalarda öncelikle duygusal tacizin varlığı adli bir vaka bildiri mi gerektirmektedir. Duygusal taciz bildiri miyle gelen her çocukta içinde yaşadığı koşullar gereği bir çatışma varsa travma sonrası stres bozukluğu varlığı ön kabulüyle ilerlenerek taciz ölçeklendirmeleri yapılmalı ve raporlanmalıdır. Duygusal tacizin belgelendiği çatışma içerisinde kalan her çocukta ebeveyne yabancılaşma sendromu mutlaka vardır. Ebeveyne yabancılaşma sendromunun varlığını tespit etmek aynı zamanda duygusal tacizin varlığını da belgelemektir. Ruhsal bir şiddet olan taciz her anlamda hukukun reaksiyon vermesi gereken bir konudur. Maalesef ülkemizde henüz duygusal taciz sosyal alanların iş hayatı (mobing) dışında tanımlandığı alan yoktur. İşin zorluğu profesyonellerin bu alanı boş bırakmasından da kaynaklanmaktadır. Duygusal taciz, bir insan hakları ihlalidir.

Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu

Ebeveyne yabancılaşma bir ebeveynin (yabancılaştırıcı ebeveyn) diğer ebeveyni (hedefteki-yabancılaştırılan) reddetmesi için çocuğu programlaması ve çocuğun hedefteki ebeveyne karşı korku ya da düşmanlık geliştirmesidir (Torun, 2019).

Bu kapsamda Ebeveyne Yabancılaşma Sendromuna yakalanan çocuğu değerlendirirsek karakteristik özellikleri aşağıdaki sekiz maddeden oluşmaktadır (Gardner, 1992).

1. Hedefteki ebeveyne karşı iftira kampanyası düzenlenir.
2. Hedefteki ebeveyni reddetmek için çocuk, tutarsız, mantıksız, zayıf ve saçma bir mantığa sürüklenir.

3. Çocuğun yaşantısı ve gelişimsel süreciyle tutarsız ifade, terim ve senaryolar üretilir.
4. Çocuğun ebeveynlerine karşı çelişkili duygular eksiktir.
5. Hedefteki ebeveynin ret kararı, çocuğun kendisi tarafından verildiği iddiasında bulunulur.
6. Çocuğun yabancılaştıran ebeveyne karşı koşulsuz otomatik desteği sağlanır.
7. Çocuğun belirgin bir suçluluk duygusu olmaz.
8. Hedefteki ebeveynin geniş ailesine karşı yayılan kin ve nefret duyguları mevcuttur.

Bu duruma sebebiyet veren duygusal istismarcıya ‘yabancılaştırıcı’ denir. Bunlar değerlendirildiğinde üç tür yabancılaştırıcı olduğu görülür (Erdoğan, 2014).

1. Tecrübesiz (Saf) Yabancılaştırıcı

İyi niyetlidirler. Çocuklarının diğer ebeveynle sağlıklı bir ilişkide olması gereğinin farkındadırlar. Karakteristik özellikleriyse; çocuklarının ihtiyaçlarıyla kendi ihtiyaçlarını ayırt edebilirler. Çocuklarının diğer ebeveynle zaman geçirmesinin ve karşılıklı sevgiye dayalı bir ilişki kurmalarının önemini bilirler. Çocuklarının diğer ebeveynin ailesiyle ilişkisinden rahatsız olmazlar. Mahkeme kararlarına saygı gösterirler. Kızgınlıklarını ve sorunlarını çocuklarının diğer ebeveynle olan ilişkisine yansıtmazlar. Esnektirler ve diğer ebeveynle işbirliği yapmak isterler. Çocuklarının diğer ebeveyniyle olan ilişkisini zedeleyecek bir şey yaptıkları durumlarda suçluluk hissederler. Çocuklarının faaliyetlerine diğer ebeveynin de katılmasını engellemezler. Çocuklarının eğitim ve sağlık bilgilerini diğer ebeveynle paylaşırlar. Hata yaptıklarında bunun farkına varırlar ve düzeltmek için çaba sarf ederler. Çocukları için iyi olana odaklanırlar; suçlama yapmazlar.

2. Aktif Yabancılaştırıcı

Daha bilinçli ve aktif olarak hedeflerini belirginleştirmişlerdir. Mahkemeye yeniden problemlerle başvuran ebeveynlerin çoğu aktif yabancılaştırıcılar arasından çıkar. Karakteristik özellikleriyse; çocukların önünde diğer ebeveyne

saldırırlar. Onların problemi genellikle kontrolü kaybetmekle ilgilidir. Sakinleştikten sonra, aktif yabancılaştırıcılar yanlış yaptıklarının farkına varırlar. Çocukta yol açtıkları hasarı gidermeye çalışırlar. Bu telafi ediş esnasında çocuğu rahatlatıcı ve hislerini destekleyici olabilirler. Saf yabancılaştırıcılar gibi onlar da çocuklarının ihtiyaçlarıyla kendi ihtiyaçlarını ayırt edebilirler ve çocuğun diğer ebeveynle beraber olmasını desteklerler. Saf yabancılaştırıcılar gibi onlar da çocuklarının değişik fikirleri ve inanışlarının olmasına saygı gösterirler. Çoğu durumda, yaşça büyük olan çocuklar ebeveynleriyle ilgili fikirlerini kendilerine anlatılanlar yerine kendileri oluştururlar. Tartışmayı önlemek için yaşça büyük çocuklar fikirlerini ifade etmemeyi öğrenir. Yabancılaştırıcı ebeveynin manipölasyonlarından dolayı küçük çocukların kafaları daha karışıkır. Mahkeme kararlarına uyarlar. Ancak diğer ebeveynle işbirliği yapmaya yanaşmazlar. Kendilerinde veya çocukta çözülemeyen bir problem olduğunda profesyonel yardım almaya isteklidirler. Çocuklarının boşanmaya uyum sağlmasına ciddi olarak önem verirler. Eski hisleri sorun olmaya devam eder ama hızla iyileşmeye çalışırlar.

3. Takıntılı Yabancılaştırıcı

Kesinlikle en tehlikeli ve temelde kurgularına inanan ebeveynidir. En ağır şekli ve örneğinde duyulan cümlelerden biri, “Çocuklarımı seviyorum. Eğer mahkeme onları tacizci babalarından korumazsa ben korurum. Çocuklarına asla tacizde bulunmadığı halde biliyorum ki bu bir zaman meselesi. Çocuklar babalarından korkuyorlar. Eğer onu görmek istemiyorlarsa onları zorlamayacağım. Kendi kararlarımı verebilecek yaştaalar.” şeklindedir. Karakteristik özellikleri şunlardır: Hedef ebeveynle çocuklarının ilişkilerini yok etmeye takıntılıdır. Çocuğun kişilik özellikleri ve diğer ebeveynle ilgili inançları konularında kendininkileriyle aynı olması için onu ağa/tuzağa düşürme konusunda başarı sağlamışlardır. Çocuklar diğer ebeveynle ilgili olarak kendi fikirlerini veya kendi kişisel deneyimlerini ifade etmek yerine takıntılı yabancılaştırıcı ebeveynin söylediklerini “papağan” gibi tekrarlarlar. Hiç kimse, özellikle mahkeme, takıntılı yabancılaştırıcıyı hatalı olduğuna ikna edemez. Buna kalkışanları düşman olarak görür. Sık sık aile üyelerinden arkadaş gruplarından eski eş tarafından “kurban”, “mağdur” edildiklerine dair destek ararlar. “Biz” ve “onlar” savaşı oluştururlar. Takıntılı yabancılaştırıcının destekçileri genellikle şahit olarak çağırılmadıkları hallerde bile duruşmalarda görülürler. Hedef ebeveynle karşı dindirilemez bir öfkeleri vardır. Çünkü hedef ebeveyn tarafından mağdur edildiklerine ve çocuğu korumak için yaptıkları her şeyin haklı olduğuna inanırlar.

Sendromla Mücadelede Atılacak Adımlar

25 Nisan tüm dünyada “Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu Farkındalık Günü” olarak farkındalık sağlayacak eylemlerle gündemde tutulmaya çalışılarak bu sendromun önüne geçmek istenmektedir. (Baker, 2008). Bu aşamada neler yapılmalıdır sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya kısaca yanıt vermek gerekirse aşağıdaki adımlar atılabilir.

1. Devletin velayet hakkını Aile Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı aracılığıyla sürdürebilmesi, boşanma süreci ve sonrası savaşları gözlemleyebilmesi teşkilat şemasında boşanma süreci ve sonrasını takip edeceği şube müdürlükleriyle organize olması gereklidir.
2. UYAP sistemi üzerinden yapılan tüm boşanma başvurularını danışmanları aracılığıyla takip etmeli; arabulucu rolüyle boşanmayı durdurmaya çalışmalı, şayet boşanma durdurulamayacasa ve ayrılık mevcutsa mümkün olduğu kadar çatışmasız bir süreç yönetilmelidir.
3. Velayet çatışmalarında ortak velayet getirilerek süreçlerde çocuğun silah olarak kullanılması engellenmelidir.
4. Ortak velayet, çatışmalı boşanma ve sonrasında devlet tarafından kontrol edilerek çocuğun istediği ebeveyni istediği oranda görebileceği hale çevrilmeli; çocuğun beyinde diğer ebeveyni yok etmeye yönelik her türlü art niyetli ebeveyn girişi engellenmelidir.
5. Çocukların direk ulaşabileceği kolay kısa bir acil durum başvuru numarası (1..gibi) devlet tarafından tahsis edilmeli. Bu kolay başvuru numarasına bakan kişiler özel eğitilmiş pedagoji formasyonu almış çocuk psikolojisi okumuş kişiler olmalıdır. Çocukların bu başvurularının ivedilikle takip edileceği organizasyon kurulmalıdır. Çünkü çocuk beyanı esas alınarak gerisi sorgulanmalı ve çocuk korunmaya alınmalıdır.

Aile mahkemeleri diğer mahkemelerden ayrıldığı gibi mümkünse adalet saraylarının dışında Aile Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nın bünyesinde olmalı ve çocuklar adalet saraylarında mahkeme salonlarına gitmemelidirler. Kişisel teslim noktaları kurularak çocuğun kişisel ilişkisinin insani bir biçimde, hakkaniyetli olarak şiddet ortamları dışına çıkarılması gereklidir.

Kişisel ilişkinin engellenmesi durumunda bu merkezler devreye girdiği için üçten fazla çocuğun bu merkezler aracılığıyla görüş sağlanması ilgili bakanlıklarla incelenmeli; gerekiyorsa çocuk koruma kuralları veya velayet kararları gözden geçirilecek şekilde düzenlenmelidir. Velayet suistimali ciddi bir suçtur. Kanunların kullanılmasıyla kanun uygulayıcıların, istemeyerek de olsa, bu suça aracılık etmesi böylece engellenmiş olacaktır.

Öfke adalet duygusu ve hakkaniyet duygusunun kaybedildiği noktada şiddet başlatır (Gülseren, 2005). Şiddet esasen bu kapsamda kişilik seviye sınırı olarak tanımlanmalıdır. Kişilik nasıl parmak izi kadar farklıysa, her öfke ve şiddet olgusu aynı şekilde farklıdır ve çözümleri bunun üzerinden yürütülmelidir.

Boşanma süreci ve sonrası savaşlardaki öfke ve şiddet özellikle çocuklarımızı etkilemekte ve etkileri onlarca yıl sonra ortaya çıkacak toplumsal sorunlara işaret etmektedir. Bugün aile kavramına yönelik bu bozulmaları belgelemek ve çözümleriyle sunmak akademisyenlerin öncelikli görevi olmalıdır. Çocuk hakları yönünden ebeveyne yabancılaşma sendromu tanınmalı ve zaten kanunlarda yeri olan duygusal istismarın savcılar tarafından mahkemelere sevki bir an önce başlatılmalıdır. Ülkemizde tüm Cumhuriyet tarihi boyunca çocuklara yönelik işlenmiş bir duygusal taciz istismar davası yoktur. Bu durum suçun olmamasından değil, bu suçun tanınmaması raporlanmaması adli bildirimlerinin yapılmamasından kaynaklanmaktadır.

Duygusal istismarın bir an önce adli süreçlerde yer alması çocuğa yönelik şiddetinde önüne geçecek en önemli yol ayrımıdır. Pedagoglar, aile danışmanları, sosyal hizmet uzmanları, aile hekimleri, aile hâkimleri ve savcılıklar çocuğa yönelik duygusal istismarın tespitinde ve daha sonra ortaya çıkacak ebeveyne yabancılaşma sendromunun önlenmesinde en önemli kamu görevlileridir. Çocuk önceliği toplumun ve devletin geleceğinin teminatı olduğu unutulmamalıdır. Khaled Hosseini'nin de dediği gibi; "Çocuklar boyama kitabı değildir, onları en sevdiğin renge boyayamazsın."

SONUÇ

Boşanma süreci ve sonrası velayet çatışmalarının temel noktasında yer alan denetim ve müdahaleler gerekli düzenlemelerle kontrol altına alınmazsa öncelikli hak ihlalleri geometrik artışlarla toplumsal yaralara dönecektir. Boşanma süreci ve sonrasında kişisel görüşlerin mal haczi yöntemleriyle yapılmaya devam edilmesi ebeveynlerden en az birinin rol modelliğinin yok edilmesiyle sonlanmasından dolayı duygusal anlamda yıpranmış ve hayatın olağan tehlikeleriyle başa çıkamaz sorunlu nesillerin yetişmesine yol açacağı kesindir. Kendine, toplumuna ve kültürel değerlerine bu çatışma ortamında kontrolsüz şekilde maruz kalan birey, en olası yanıyla, toplumsal kanayan yaraların odağı olmaya adaydır.

Ebeveyne Yabancılaşma Sendromu, her ne kadar henüz toplumun tüm katmanlarıyla tanınmasa ve hatta psikiyatr hastalık tanımlamaların da -tanımın yapılacağı bölümle alakalı tartışmalardan dolayı- yer bulmakta zorlansa bile ilerleyen zamanlarda bu durumun çocuk hakları ve insan hakları yönünden ne kadar önemli olduğu ortaya çıkacak hasarlardan anlaşılacaktır. Kamu bu sorunla alakalı uzun mesai kayıpları yaşamadan sorunların ana çözümü olan denetim gözetim ve uzlaştırıcı yaklaşımın ilgili kamu kurum ve kuruluşlarınca ele alınması sorunun esası ve çözümüdür.

Duygusal istismar en az fiziksel ve cinsel istismar kadar tehlikeli ve örseleyicidir. Duygusal istismarın ayırıcı tanıları diğer istismar türlerinden çok farklı ve ayrıntılarla belirlenebilir. Örneğin çocuğun kişisel tesliminde gelişmiş ülkelerdeki kişisel iletişim merkezlerinde çocuğun diğer ebeveyne gitmek istememesi hatta kendi yaş grubuna ait sözlerinin dışında erişkin tanımlamaları yapması bile çocuğun diğer ebeveyn tarafından doldurulduğu ve beyni yıkandığının delili sayılmakta duygusal istismar belgelenecek gerekli yargılamalar amacıyla hukuk sistemine havale edilmektedir. Bu durumlar velayetin ve ortak velayetin tek taraflı velayete geri çevrilmesi için yeterli sayılmaktadır. Ebeveyne yabancılaşma sendromu en yalın haliyle bir duygusal istismardır. Her yıl 25 Nisanda tüm dünyada ebeveyne yabancılaşma farkındalık günü etkinlikleriyle bu çocuk hakları ihlali için farkındalık sağlanmaya çalışılmaktadır.

Kaynakça

- Apaydın E. Ortak Hayata Son Verilmesi Sonrası Ortak Velayet Hususunda Yasal Düzenleme Gereği. İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi –İNÜHFD- Cilt:9 Sayı:1 Yıl 2018
- Baker AJL, Andre K. Working with alienated children& their targeted parents: suggestions for mental health professionals. Annals of American Psychotherapy Association, 2008, 10-18
- Erdoğan E. Ebeveyn Yabancılaşma Sendromu Örnek Raporlamalar. CreateSpace Independent Publishing Platform
- Gardner RA. The Parental Alienation Syndrome. A guide for mental health and legal professionals. Creskills, NJ: Creative Therapeutics, 1992
- Gülseren Ü. Aile içi şiddet. Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 2005,
- Khaled Hosseini, Uçurtma Avcısı, Everest Yayınları
- Torun F. Ebeveyn Yabancılaşma Sendromu. Psikonet Yayınları, İstanbul, 2019
- Torun F. Parental alienation syndrome. Anadolu Psikiyatri Derg. 2011; 12: 167-168.

TÜRKİYE'DE İSLAM İKTİSADI ÖNCÜ DÜŞÜNÜRLERİNDEN SEZAI KARAKOÇ VE SÜLEYMAN KARAGÜLLE: FİKİR VE UYGULAMALARI*

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET**

ÖZET

Türkiye'de İslam Ekonomisi alanında öncü olacak biçimde yorum ve düşünceleri bulunan fikir insanları vardır. Konuyla ilgili yakın geçmişte ait olanların tespit ve değerlendirilmesi, başta Türkiye'nin ekonomik alandaki geleceği için önem taşır. Bu çalışmada, İslam Ekonomi sisteminin -alan ve boyutlarıyla- paradigmalara işaret eden, diğer ekonomik sistemlerle karşılaştırmalar yapan öncü fikirler ve yazarlar konu edilmiştir. Bu bağlamda ciddi sorunlarla karşı karşıya bulunan ekonomi uygulamaları yanında İslam Ekonomi çalışmalarına kaynaklık eden ve arka planda yer alan yöntemlerin ortaya çıkarılması ayrı bir önem taşır. İslam İktisadi literatürüne ait ulusal ve uluslararası kataloglar taranmış; ulusal ve tanınır olanların içinden özgün nitelikli Sezai Karakoç'a ait "İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü" (1967) ve Süleyman Karagülle'ye ait "İslamiyet ve Ekonomik Doktrinler" (1969) adlı eserler seçilerek, yazarların fikirleri, tanımları ve öngörülerini tespit edilmiştir. Özgün oluşları itibarıyla öne çıkan ve tahliller içeren bu iki eserden ilki defalarca basılmıştır. Diğ-

riyse tek baskı olmasına karşın, eserde anlatılan İslam Ekonomi Sistemi bir kooperatif içinde denemelerle uygulanmaya ve model oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Hatta elde edilen sonuçlar, süreç içinde hem yurtiçi hem de yurtdışı olmak üzere çeşitli sempozyumlarda tartışmaya açılmıştır. Bunların sonucunda Karagülle, "Alternatif Faizsiz Banka Selem ve Kredileşme (1993)" adında alternatif banka modelini de içeren ayrı bir çalışmayı da yayınlamıştır. Yine Karagülle ve arkadaşları bazı partilerin siyasi programların hazırlanmasında, hem 'Milli Görüş' hem de 'Adil Düzen' adıyla çalışmalarda etkin bir şekilde yer almışlardır. Yarım yüzyılı aşkın bir süredir başlangıçta teori olarak tartışmaya açılan İslam Ekonomi Sistemi, kooperatif uygulamaları pratik deneyimlerle geliştirilerek yeni nesil modeller ortaya çıkmıştır. Her iki yazarın adları geçen eserleri değerlendirilerek İslam ekonomisine bakışları betimsel örneklemeyle kendi verileri üzerinden sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Banka, Finans, İslam Ekonomisi, Kooperatif, Ortaklık.

* Bu makale 28-29 Ekim 2017 tarihinde İstanbul'da gerçekleşen *International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics (ISEFE17)* sempozyumunda sadece sözlü olarak sunulan '**Ülkemiz İslam İktisadi Öncü Düşünürlerinden Sezai Karakoç ve Süleyman Karagülle: Fikir, Öneri ve Pratikleri**' adlı tebliğin gözden geçirilerek bazı önemli ilave ve değişikliklerin yapılmasıyla ortaya çıkmıştır. Makale hazırlama aşamasında şekillerin çiziminde yardımcı olan KLÜ Mühendislik Fakültesi Yazılım Mühendisliği Bölümü Yazılım Mühendisliği Programı 3. Sınıf öğrencisi Gazmir Pisha'ya teşekkür eder, başarılar dilerim.

** Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuk Usulü ve Tarihi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, hzoket@gmail.com.

Giriş

Toplumların, ait oldukları havzaların kültür kodlarını taşıdıkları bilinen bir gerçektir. Bu kodlar etrafında oluşan değerlerle, insanlık camiasında gelişerek kendilerini sürekli kılmanın yollarını ararlar (Diker ve Taşkın, 2017, 2). İnsanlık tarihi çeşitli alanlarda bu örneklerle dolu olduğu gibi modern dünyada günlük hayata katkı sunması beklentisiyle baş döndürücü biçimde araştırmalara konu edilir.

Türkiye, yer aldığı coğrafyada yüzyılı aşkın bir zamandır hızlı değişime sahne olmaktadır. Bu değişim bazen iç dinamiklerin gerektirdiği yönelişler şeklinde olmakla birlikte çoğu zaman dış dinamiklerin güdümünde gerçekleşir. Nitekim 'geri bırakılmışlık' olgusu 'geri kalmışlık' argümanıya bazı aşamalar geçirdiği gerçeğiyle (Cem, 2009, s. 3) insanların önüne çıkarılırken, suçlanan bazı kurum ve düşüncelerin de yadsınamaz biçimde toplumun bir kenarında yaşam alanı bulduğu görülür. Sosyolojik kural gereği, kendi kodlarıyla gelişmeyi arayan toplumun düşünürleriyle öncü bilim insanları, süreç içinde insanlıkla barışık öz değerleriyle ortaya çıkmanın yollarını ortaya koyarlar. Aslında genel olarak insanlar daha barışçıl çözümleri tercih ederler (Lipson, 1997, s. 51). Sonraki yeni nesillerde bunu gözlemlemek mümkündür. Ayrıca bu coğrafyadaki insanın kültürel kodlarında bin yılı aşkın sürede tüm farklılıklara rağmen birlikte yaşama kültürü ve tecrübesi de önemli bir değer olarak öne çıkar.

Genelde modern dünyada özelde Türkiye'de sivil ve akademik kurumlarında kendine özgü bu tecrübeyle daha ileri modern bir yaşam tarzı arayışı sürdürülür. Bu nedenle modern insanı daha mutlu ve huzurlu bir gelecekle buluşturmanın fikri altyapısının izleri her alanda aranmaktadır. Makalenin konusu açısından İslam Ekonomisi alanında literatür taraması yapıldığında geriye doğru olmak üzere kütüphane kataloglarında özetle şöyle bir tabloyla karşılaşmıştır. 2000'li yılların öncesi dönemler, onar yıllık basamaklarla geriye doğru gidildiğinde bir daralma görülmektedir. 1980 sonrasındaysa konuyla ilgili akademik seviyede geniş bir şekilde kitap, makale ve sempozyum çalışmaları olduğu görülür.¹ Hatta 2000'li yıllardan sonra çeşitli üniversiteler İslam

¹ Sabri F. Ülgener, *İslam Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Meseleleri: Fıkıh ve Ahlâk Doktrinlerinde Narh Siyaseti ve Mücadelecilik Meselesi Üzerine Umumi bir Deneme*, Kenan Matbaası, İstanbul 1944; Muhammed Hamidullah, *Modern İktisat ve İslam*, (Çev. Salih Tuğ), Yağmur Yayınları, İstanbul 1969; Sabahattin Zaim, (1969) *Modern İktisat ve İslam*, M.T.T.B. Yayınları, İstanbul; Esat Arslan, *Marx'ın Simiti : Zamanımız İçin Olası Bir İslam Siyasal İktisadi Temellendirilmesi*, İstanbul 1976; Sabri Orman, *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1984; İbrahim Muhammed İsmail, *Çağdaş Ekonomik Doktrinler ve İslam*, (Çev. Cemal Aydın), 1. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1990; Ahmet Tabakoğlu, *İslam*

Ekonomisi alanından disiplinlerarası ve multidisipliner programlar açmaya başlamışlardır.²

60'lı yıllarda İslam ekonomisi konusunda bireysel çalışmalar sonucunda fikirlerini yazıya döküp gazete ve dergilerde yayımlamış, daha sonra da kitap haline geldiği anlaşılan Sezai Karakoç'a³ ait "İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü" ve Süleyman Karagülle'ye⁴ ait "İslamiyet ve Ekonomik Doktrinler" adlı eserler, ilerleyen satırlarda görüleceği gibi özgün nitelikli ulusal kitaplar olarak dikkat çektiğinden değerlendirilmeye alınmıştır. Her iki yazarın bazı ortak fikirlerinin, tanımlarının ve öngörülerinin sonrakilere ışık tuttuğu görülmür. Nitekim seçilen bu eserlerden ilkinin 16. baskısı 2016 yılında yapılmıştır. Bir nesil bu eseri tahkik etme fırsatını bulmuş, derinlik kazanmıştır. Diğerininse

İktisadına Giriş, Dergah Yayınları, İstanbul 2013; Sabri Orman, *İslami İktisat Değerler ve Modernleşme Üzerine*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Khursid Ahmad (Ed.), *İslam İktisadi Çalışmaları*, (Çev. Fazıl Yozgat), İktisat Yayınları, İstanbul 2019.

Ayrıca bkz. https://ikam.org.tr/images/Turkiye_Rapor.pdf (16.09.2020) adresinde Zeyneb Hafsa Orhan, Türkiye'de İslam İktisadi Ve Finansının Ekonomi-Politik Açından İncelenmesi Geçmiş, Bugün ve Gelecek, Haziran 2020 adlı rapor özetinde "Okuyucuyu metne hazırlamaya yönelik bir arka plan bilgisi kısmının ardından ana metindeki inceleme ve değerlendirme kısmı şu üç dönemde ayrılmıştır: 1980 öncesi dönem, 1980-2000 arası dönem ve 2000'den günümüze değin olan dönem. Bu ayrımın temel sebebi, belli başlı dönüşümleri yakalayabilmektir." denmesine karşın, kaynakların %95'i 2000 yılından sonraki kitap ve makalelerdir. Öncesiyle ilgili verilenler de sanki "lütfen seçmeler" imajını vermektedir.

https://www.researchgate.net/publication/340815976_TURKIYE'DE_ISLAM_IKTISADI_TECRUBESI_TEO-RIK_VE_PRATIK_BIRIKIMLER_Melih_TURAN (16.09.2020).

² Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı ABD, <http://ief.sakarya.edu.tr/tr/icerik/9419/31707/neden-islam-ekonomisi-finansi>; İstanbul İnv İslam İktisadi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi <https://islamiktisadi.istanbul.edu.tr/tr/content/hakkimizda/sehrimiz-ve-universitemiz>

³ *Sezai Karakoç*: Şair, yazar, mütefekkir. 1933 Diyarbakır-Ergani doğumlu. 1950 Gaziantep Lisesi, 1955 AÜ SBF Maliye Bölümü mezunu. Battal Gazi kitaplarını, Ahmediye ve Muhammediyeleri okuyarak, dinleyerek büyüyen Karakoç, Ortaokuldayken Namık Kemal, Ziya Paşa, Tefik Fikret, Ziya Gökalp okudu ve fikirlerini tanıdı. Üniversiteye başladığında Doğu ve Batı klasiklerinin birçoğunu okumuştur. 1950'de tanıştığı Necip Fazıl Kısakürek'ten ömrü boyunca ayrılmadı. 1955'te başladığı Maliye Bakanlığındaki resmi görevden 1965'te istifa etti. 1971'de göreve geri dönen Karakoç, 1973 yılında ayrıldığı göreve bir daha dönmedi. 1990'da Diriliş Partisini kurdu. Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.biyografya.com/biyografi/17233>.

⁴ *Süleyman Karagülle*: Mütefekkir, yazar, aksiyoner. 1928 Artvin-Borçka doğumlu. 1950 Erzurum Lisesini bitirdi. 1955'te İTÜ Elektrik Mühendisliğinden Yüksek Mühendis olarak mezun oldu. Üniversite eğitimine kadar babasından Arapça ve Kur'an, Usul ve Fıkıh, Tefsir ve Hadis ilimlerini okudu. Bu nedenle ilkökula geç başladı. Orta öğrenimi, o dönemde İslamiyet ve uygulanan eğitim sistemi arasındaki ilişkiler sebebiyle, düşünce buhranları içinde geçti. İlmî araştırmaları sonunda, İslâm'ın hak din olduğunu anladı ve araştırmalarını bu yönde yoğunlaştırdı. 14 yıllık kamu hizmetinden İzmir Sanayi Bölge Müdür Muavini iken; dinî, ilmî, iktisadî, siyasî ve sosyal çalışmalarını bağımsız ve rahat bir ortamda yürütebilmek amacıyla istifa ederek ayrıldı. Arkadaşlarıyla kurduğu "S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi" bünyesinde denemelere başladı. Burada geliştirdiği sonuçları bilim dünyasına tartıştı ve siyasî partilerle paylaştı. Prof. Dr. Necmettin Erbakan ile bazı dönemlerde çalışma imkânı bulabildi ve bu çalışmalarından 'Adil Düzen' doğdu. Halen aktif olarak çalışmaya ve yazmaya devam etmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. <http://www.akevler.org/AkevlerKitaplar/1425/104/2-SULEYMAN-KARAGULLE-KIMDIR-2-biyografim-ben-kimim>.

bilimsel açıdan akademik seviyede tartışma başlattığı ve bazı akademisyenlerin bu tartışmalarda rol aldığı da görülmektedir.⁵

İkincisi; tek baskı olarak kalmasına karşılık, Karagülle'nin öngördüğü sistemi İzmir'de 1967 yılında arkadaşlarıyla birlikte kurduğu ve gayesini “çalışmada ve yaşamada birbirleriyle anlaşabilecek kimseleri bir araya getirerek aralarında iktisadî, içtimaî, ilmî ve ahlaki dayanışmayı ve yardımlaşmayı gerçekleştirmektir”⁶ şeklinde belirlediği “S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi” bünyesinde uygulama yoluyla tecrübe etmeye çalıştığı görülmektedir. Edinilen bu tecrübeler süreç içinde 70'li yıllarda Milli Selamet Partisi “Millî Görüş”, 90'lı yıllarda Refah Partisi “Adil Düzen” adıyla seçim bildirgesi olarak deklare edilir, halkın önüne çıkar ve iktidara yürür.⁷ Diğeri de sadece ekonomik açıdan değil, toplumun değer yargıları genelinde bir siyasi parti kurar. Aslında bu çalışmaların dışında fazla bir seçenek olmamakla birlikte özelde tespit edilen aksiyoner yönleriyle bu iki eser diğer çalışmalardan farklı bulunarak değerlendirmeye alınmıştır. Akademi dışında oluşan bu tür çalışma ve gelişmelerin ayrıca tenkide tabi tutulması kaçınılmazdır. Zira ortaya çıkan olumlu sonuçlar istifadeye sunularak aynı kültür kodları taşıyan toplum için bir açılım sağlaması düşünülür.

1. Sezai Karakoç ve İslam İktisadı

Herkesi uzaktan yakından ilgilendiren iktisadın, bireyi toplumun diğer bireyleriyle barış içinde yaşatacak ve geliştirecek kodları ne olmalıdır? Bu ve benzeri sorular toplumun her kesimi için olduğu kadar sorumluluk yüklenmiş öncü düşünürleri için de temel sorudur. Soruya bütüncül bir şekilde, iç tutarlılığı yerinde verilen cevaplar, bir sistemi oluşturmada temel kriterdir. Ele alınan bu iki eser, bu kriteri büyük ölçüde yerine getirmektedir.

1.1. Modern Dünya ve İslam İktisadı

Karakoç'un İslam iktisadı hakkında yaptığı araştırmalar sonucunda vardığı şu tespit aslında iktisat özelinde genel bir durumdur. O, “Klasik eserlerimizin

⁵ http://www.isav.org.tr/tartismali_ilmî_toplantilar_dizisi/46-06_faizsiz_yeni_bir_bank_a_modeli;
Ayrıca Karagülle'nin ekibi içinde önemli bir yer tutan Doç. Dr. Süleyman Akdemir ile Prof. Dr. Arif Ersoy'un kaynakça da belirtilen eserlerine de bakılabilir (Ersoy, 1986; 2019; Akdemir, 1988, 1990; 2017; 2018).

⁶ S. S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi Ana Sözleşmesi, s. 3.

⁷ <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/2631/199601001.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

günümüz literatürüne getirilemediğinden, İslam ülkelerinde iktisat ilmi adına üzerinde durulanın batının tekrarı” (Karakoç, 2016: 7) olduğunu söyler. Ayrıca araştırmacılar tarafından yapılan tüm incelemelerin de Batı iktisat ‘postulatlarıyla’ yapılmakta olduğunu belirtir. Gerçekten de Batı düşünürleri ve İslam ülkelerindeki izleyicileri İslam’ın teklif ettiği iktisat düzenini sırf teorik ve hatta ütöpik bir sistem gibi görüp incelemeye gerek duymazlar, ayrıca İslam ülkelerindeki iktisat yapısını birkaç tesir ve şartın kurduğu soyut bir şema çerçevesinde ele alırlar ve bu iki yapı arasında da peşin hükümler dışında bir ilgi aramama yanlıgısından kendilerini kurtaramazlar (Karakoç, 2016: 8). Dolayısıyla sosyal hayatın diğer alan ve görüşleriyle iktisadî yaşayış arasındaki bağların hiçe sayılması, Batı tecrübesinde doğmuş kavramları Doğu ve İslam deneyine uygulamakla içinden çıkılmaz bir kavram ve gerçeklik kopuşuna sebep olması, -iktisat realitesi tespit edilmeden değer hükmü alanına geçilmesi, ardından birkaç iktisadi doktrin alternatifinden birini seçmeye zorlanması (Karakoç, 2016: 7) gibi olumsuz sonuçlara vardırıldığı tespitini yapmaktadır.

Karakoç İslam’ın iktisadî perspektifini “Medine’de İslam devletinin kuruluşundan başlayarak, günümüze kadar gelen İslam toplumuna uygulanmış iktisadî olaylar akıntısı içine yerleşerek belli başlı bir iktisadî strüktür/yapının doğduğu şeklinde bir tarihi süreçle açıklar. Ayrıca “bu toplumlarda bu iktisadî yapının İslam dışı sistemlere kaydırılmak istendiği -ve bir miktar da gerçekleştirildiği- bugün bile iktisat hayatı İslam’ın etkisinden sıyrılmış değildir” (Karakoç, 2016: 8). tespitini de ekler

Karakoç, İslam’ın iktisat tarihi, sadece, iktisadî düşünce tarihi olarak ele alındıkça, gerçeği tespitten uzakta kalır, İslam’a karşı ilim ahlakı ve düşünce namusuyla bağdaşmaz bir *cinayet* işlenmiş olur. Bu nedenle İslam’ın gerçek bir sistemi olduğunun görülebilmesi ve değerlendirilmesi için İslam iktisat tarihi iktisadî düşünce tarihi olduğu kadar iktisadî olaylar tarihi olarak da incelenmeli ve bu ikisi arasındaki bağlar aranmalıdır (Karakoç, 2016: 8) önerisini sunar. Ayrıca, “Yakalanan ana çizgileriyle İslam toplumunun iktisadî yapısının orijinalliği kabul edilmedikçe, İslam ülkeleri ekonomisi üzerine yapılan incelemeler aldatıcı analogiler olmaktan öteye geçemez ve verilen hükümler, tamamen izafi olarak, başarıda ve ideal sistem olmakta batı sistemlerini temel alan peşin hükümlere dayalı bir karşılaştırmalar kaosu olur” (Karakoç, 2016: 8-9). endişesini vurgulu biçimde dile getirir.

Karakoç bu yargılara, “Batı iktisat yapısını ve kavramlarını temel alan bazı düşünür ve yazarlar, kendi iktisadî doktrin eğilimine ve İslam hakkındaki hükümüne göre İslam iktisat yapısını, liberal veya sosyalist yapı gibi görmüş ve göstermişlerdir” (Karakoç, 2016: 9). tespitleriyle varmakta ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır. Yazar veya düşünür liberalist veya kapitalist eğilimli ve İslam hakkındaki düşüncesi *müspetse* İslam ekonomisini kolaylıkla *Liberalist* veya *Prekapitalist*, *müspet değilse* İslam ekonomisini kolaylıkla *anti liberalist* veya *Prekomünist* bir yapıda göstermekte çekinmemiştir. Benzer durumu ortaya koyan şema sosyalistlerde de görülmektedir. İslam düşmanı bir sosyalist, İslam’ı, *Derebeylik* rejimi veya *Burjuva medeniyeti* (en ileri haliyle) olarak göstermiştir. İslam’dan propagandaları için yararlanmak isteyen *sosyalistlerse* kapitalizme baş kaldırmış ve tam bilinçlenmemiş pre-marksist bir hareket olarak sunmaktadırlar. Bu tartışmalar İslam ülkelerinde, belli bir siyasi tutumdaki çevrelerde yapılıncı tezatların, fikri anarşinin haddi hesabı olmaz” (Karakoç, 2016: 9).

İlginç bir örnekle Karakoç durumu şöyle açıklar. “Marksist bir derginin koleksiyonu karıştırılınca, çok kısa bir zaman farkıyla, İslam’ın hem sosyalizmin müjdecisi olarak selamlandığını hem de İslam ülkelerini kapitalizme peşkeş çekmiş bir dünya görüşü olarak itham edildiğini görebilirsiniz (Karakoç, 2016: 9)”. Sonuç olarak “İslam üzerine yazan bütün bu kişiler İslam’ı bağımsız bir hayat ve düzen olarak ele almamışlar, kendi görüş alternatiflerinin veya karşı alternatiflerin bir derivasyonu şeklinde görmüşlerdir” (Karakoç, 2016: 9).

Karakoç’un vardığı diğer esaslı bir sonuç da şudur: “İslam, batı medeniyetinden ayrı bir medeniyet olarak ele alınmadıkça gerçeğine varılamayacak bir realitedir. Kavramları, tanımları, deneyimleri yine kendinden çıkarılabilir. Batı sınırlamaları ve muhtevalarıyla İslam realitesinin üzerinde yapılacak soyutlamalar, İslam’ı değil, ancak batı doktrinlerinin İslam’ı nasıl gördüğünü ve gösterdiğini tespiti yarar” (Karakoç, 2016: 9).

1.2. İslam İktisadı ve Diğer Doktrinler

İslam ve diğer ekonomik düzenleri özellikleriyle karşılaştıran Karakoç “İslam, yaşadığımız hayatı ebediliğe göre ayarlar.” der ve “bu nedenle bazılarının sandığı gibi ‘sadece ekonomik doktrin’ olmadığı gibi birçoğunun gördüğü gibi ‘sadece bir inanış’ da değildir” (Karakoç, 2016: 16). tespitini öne çıkarır.

Ayrıca Karakoç şu belirlemeyi yapar: “İslam toplumunda, istihlakle istihsal kesimleri ne kapitalist düzendeki gibi birbirinin adeta fonksiyonudur ne de

komünist düzendeki gibi, birbirinden bıçak kesimi ayrılmış ve kopmuştur. Bir yandan bir ölçü içinde bu iki kesim arasında ekonomik bir bağ bulunurken, öte yandan metaekonomik, ahlak ve inanç bağları ve kuruluşları ikisi arasındaki dengiyi sürekli olarak korur” (Karakoç, 2016: 27). Ekonomi araçları ve mülkiyetini anlatan Karakoç, “İslam tarihine kronolojik olarak ekonomi açısından bakılırsa -ki bu konuda pek inceleme yapılmadığını belirtir- İslam ekonomisinin karakteri ana çizgileriyle (Karakoç, 2016: 29-54) görülebileceğini” söyler.

Karakoç’un “İslam toplumlarını batıların ve komünistlerin elinden ve dinden kurtaracak kahraman nesil, şüphe yok ki, İslam toplumunun ekonomisini de yeni baştan düzenlemek ve kurmak zorundadır” (Karakoç, 2016: 59)” tespitiyle sonuçlandığı eser, günümüz için yeteri kadar vazifesini yerine getirmiş olduğu kanaatini doğurur. Yeni neslin ilgilendiği bir eser olarak basısının yenilenmesiye bunu göstermektedir. Ayrıca Batı’nın faizi meşrulaştırmasının altında insanlığın kazanmış olduğu üstün ortak değerlerin hiçe sayıldığını, bu durumun ancak slam’ın kendi özgün kaynakları ve uygulamalarıyla üstesinden gelineceğini ortaya koymuş olması da ifade edilmelidir.

2. Süleyman Karagülle ve İslam İktisadı

2.1. İnsanı Kuşatan Olgular ve Sergilenmesi Gereken Davranışlar

Karagülle, kitabında öncelikle bazı ayetlerin meallerini sıralayarak bir durum tespiti yaparak hareket noktasını belirler. ‘*Hak geldi, batıl sindi/yok oldu*’ (İsrâ Sûresi 17/81) buyrulur diyerek, bunu “Bir şey iyi, faydalı, güzel ve doğru olduğu için alınır; kötü, zararlı, çirkin ve yanlış olduğu için atılır.” şeklinde açar ve ilkine *Hak*, diğerine *batıl* dendiğini söyler. Ayrıca bunları kuşanan ve davranışlarını bunlara göre ayarlayan insan için de “*Medeni insan*, hakkı hak olduğu için alan, batılı batıl olduğu için atan kimsedir.” yargısında bulunur. Bir de “İslâm düzeninde bunlar Müslüman’ın özellikleridir.” diyerek şu ayet meallerini sıralar: “İlmin olmadığı şeylerin ardına düşme.” (İsrâ Sûresi 17/36), “Ne diye ilminiz olmadığı hususlarda çekişip duruyorsunuz?” (Âl-i İmrân Sûresi 3/66), “Zan, hakikatten hiçbir şey ifade etmez!” (Yûnus Sûresi 10/36) ve “Bizden hakkı kabul edenler var, bizden kendi çıkarlarına gidenler var. Kim hakkı kabul ederse doğru yolu onlar araştırırlar.” (Cin Sûresi 72/14) (Karagülle, 1969: 5).

Karagülle, kitabına girişte yaptığı bu tasnif ve açıklamalar sonrasında güncel kavramlardan ‘yobaz’ terimi hakkında şu açıklamalarda bulunur. “Yobaz, kendisine bütün gerçekler gösterildiği halde kabul etmeyen, kendi yanlış görüş

ve davranışlarında ısrar edip, direnen kimsedir.” der ve biri ‘din’ diğeri ‘dünya’ olmak üzere ‘iki türlü yobaz’ olduğunu söyler. Bunlardan din yobazını, batıl dinler üzerinde kalmakta ısrar eden kimse olarak tanımlarken; dünya yobazınıysa, yanlış yollarda saplanıp kalan kişiler.” şeklinde ifade eder. “İslâm dininde yobazın adı kâfirdir” (Karagülle, 1969: 5). tespitinde bulunur ve şu açıklamayla kendi davranış ve tutumunu şöyle belirler ki bu durumuyula yani İslam İktisadı hakkında Karakoç ile ortak düşüncece birleştikleri görülür:

“Bugün yeryüzünde birçok iktisadî sistemler vardır. Taraftarları çoğunlukla birer yobazdır. Çünkü başka sistemlerin varlığına inanmamakta, karşısındaki ne cevap vereceğine zorla da olsa susturmak istemektedir. Görüşleri tek taraflı, dar görüşlerdir. Bu dar görüşlülük yüzündendir ki günümüz iktisat kitaplarında *İslâm İktisat Nizam*’ından hiç bahsedilmez. Biz aynı yobazlığı yapacak, diğer iktisat sistemlerini yok sayacak değiliz. İslâm iktisadından bahsederken diğer sistemleri de tarif ve izah edecek, başka yaşama şekillerini de tanıttacağız.” (Karagülle, 1969: 8).

Karakoç da bu son cümlelere benzer yaklaşımla “Batı düşünürleri ve İslam ülkelerindeki izleyicileri, her şeyden önce, İslam’ın teklif ettiği iktisat düzenini sırf teorik, hatta ütöpik bir sistem gibi görüp inceleme ve bugünkü İslam ülkelerindeki iktisat yapısını, birkaç tesir ve şartın kurduğu soyut bir şema çerçevesinde ele alma, bu iki yapı arasında de peşin hükümler dışında bir ilgi aramama yanlışından kendilerini kurtaramıyorlar (Karakoç, 2016: 9)” ifadelerini kullanır.

Her iki düşünür İslam toplumunun iktisadî yapısının kendisine özgü orijinallüğünde birleşirler. Hatta Karakoç “Bu kabul edilmedikçe, yapılan incelemeler aldatıcı analogiler olmaktan öteye geçemez ve verilen hükümler, tamamen izafi olarak, başarıda ve ideal sistem olmakta batı sistemlerini temel alan peşin hükümlere dayalı bir karşılaştırmalar kaosu olur” (Karakoç, 2016: 8-9) uyarısını yapar. Belki de İslam ekonomisi alanında var olan kaosun sebebi bu belirlemede yatmaktadır.

2.2. Ekonomi ve İslam Ekonomisi

Karagülle önce ekonomiyi tanımlar; sonra ekonomiyi var eden düsturları/yasaları sıralar. Daha sonra bu düsturlardan, değer algı ve anlayışlara göre azaltma yaparak çeşitli *-izm*’lerin ortaya konduğunu ifade eder. Ayrıca onların yeni bir şey ortaya koymadıklarını, aksine “*mutlak ekonomi*” olan İslam ekonomisinden birey ve topluma düşman ya da gereksiz gördükleri bazı olguları kal-

dürmek ve karıştırmak şeklinde ortaya çıktığını belirtir (Bkz. Karagülle, 1969: 18). Bu tespitle temelde İslam ekonomisinin çıkar paralelliğini, buna karşın diğer ekonomik doktrinlerin çıkar çatışmasını esas aldıklarını vurgular.

Karagülle iktisadı ve iktisat düzenini “İktisat çalışıp yaşama şeklidir. İktisat düzeniyse, çalışıp yaşamak için kurulmuş teşkilatın adıdır. Bununla uğraşan ilme de *iktisat ilmi* denir” (Karagülle, 1969: 6). şeklinde tanımlar. Ayrıca bütün iktisat sistemlerinde bulunan fakat çıkar çatışma-paralellik esasları nedeniyle farklılaştığını söylediği iktisadın altı temel dayanağını aşağıdaki şekilde sıralar.

1. *Çalışmak*: tarlayı ekmek, yol ve bina yapmak, hayvan yetiştirmek gibi her türlü yararlı işler çalışma teriminin içine girer. Bunun iktisat ilmindeki adı *istihsal*/üretimdir.
2. *Yaşamak*: Yemek, içmek, giyinmek, barınmak, faydalanmak gibi hareketlerle, kendimizi ve çocuklarımızı beslemektir. İktisatta buna *istihlak*/tüketim denir.
3. *Değiştirmek*: çalışıp elde ettiğimiz malları, kendimiz kullanıp bitirmeyiz. Pazara götürür, başka mallarla değiştiririz. Biz buğday ekmişsek, onu götürür çarşıda başkalarına verir ve çarşıdan bize lazım olan şeyleri alırız. Bu suretle bizim elde ettiğimiz mallar herkesin, herkesin elde ettiği mallar da bizim olur. Buna iktisatta *mübadele*/değiştirme denir.
4. *Borçlanmak*: Elimizdeki malları hemen kullanıp bitirmeyiz, ilerde kullanmak üzere saklarız. Malları kendi imkânlarımızla biriktirmek, saklamaksa çok zordur. Depo lazımdır. Çürür, bozulabilir. En iyisi elde ettiğimiz malları ihtiyacı olanlara ödünç olarak vermektir. Bize gerektiğinde geri alır, kendimiz kullanırız. Bu işte bir aracıyı gerektirir. Bu aracılık görevini yapan müessese *banka*dır. Paraları kazanır, bankaya yatırırız. Bankadaki o parayı ihtiyacı olan alır, kullanır. Bize lazım olunca yatırdığımız parayı bankadan çeker ve kullanırız. Buna iktisat dilinde *tedaviil*/dolaşım denir.
5. *Geçinmek*: Bu da iki yöne doğrulmuştur. Çalışmamızın bir kısmı günlük ihtiyaçlarımızı karşılar. Yiyecek, giyecek, içecek bunlardandır. Buğdayı eker, yetiştirir, sonra onunla kendimizin ve çocuklarımızın karnını doyururuz. Buna iktisatta *iaşe*/yaşama denilir.
6. *Yapmak*: Çalışıp geçinmemizin ikinci kısmıysa, günlük ihtiyaçlarımızın dışında geleceğimiz için yaptığımız çalışmadır. Yol, köprü ve baraj yap-

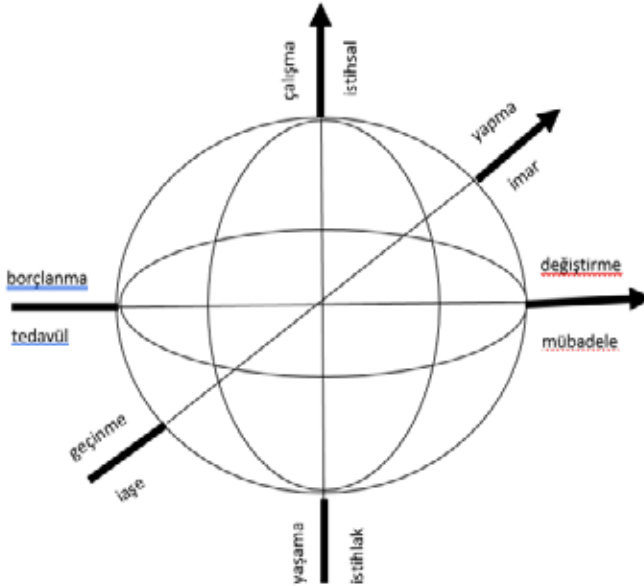
mak, tarla, bağ, bahçe meydana getirmek, fabrikalar, imalathaneler kurmak, ev ve barınaklar inşa etmek. Buna iktisatta *imar* denilir (Karagülle, 1969: 7-8)”.

Bu altı temel olmadan iktisat düzenini kurmaya imkân olmadığını belirten Karagülle, üretim, tüketim, mübadele, tedavül, iâşe ve imarı iktisadın *rukûm*lerinden, yani olmazlarsa olmazdan sayar. Ayrıca bunlarla iktisadın temel kanununu aşağıda belirtildiği gibi şöyle ortaya koyar (bkz. Karagülle, 1969: 8).

2.3. İktisadın Temel Kanunu

Karagülle, yukarıda ifade edilen altı temel olguyla iktisadın temel kanununu aşağıdaki şekilde belirleneceğini ortaya koyar (bkz. Karagülle, 1969: 8).

“Çalışma yaşamının; değiştirme borçlanmanın/biriktirmenin; geçinme yapmanın zıddıdır ve bunlar birbirine eşittir. İnsan çalıştığı kadar yaşayabilir. Biriktirdiği kadar değiştirebilir. Yaptığı kadar geçinebilir. Çünkü bunlar birbirine bağlıdır ve birbirinden çıkar. Bunlardan her çifti bir mihver, bir eksenle gösterilebilir. Bunlardan çalışma, değiştirme, geçinme, eksenin müspet/artı tarafına, diğerleri de menfi/eksi tarafına konur (Karagülle, 1969: 9)”.



Şekil 1: (Karagülle, 1969: 9)

Çalışma² + Değiştirme² + Geçinme² = İktisat²

Formülün, iktisat dünyasını Şekil 1’de olduğu gibi küreyi riyażî olarak ifade ettiğini belirtir. Ayrıca yukarıda şekli verilen ‘iktisat dünyasını’ idare eden düzenin kuruluşunu ve bundan ortaya çıkan değişik sistemlerin esaslarını belirtmeden önce “basitliği ve temelli olması bakımından İslâmiyet’in tesis ettiği sistemi” anlatacağımı söyleyerek şöyle devam eder (Bkz. Karagülle, 1969: 10).

“İslâmiyet, yukarıda belirtilen altı iktisat temeli için, şu altı düsturu ortaya koymuştur.

- I. Çalışmak için, çalışanların mala sahip olmaları gerekir. Çalışmak, sıkıntılı, zor bir iştir. İnsanları çalıştırabilmek için çalışıp elde ettikleri malları kendilerine vermek, mala sahip kılmak gerekir. Yalnız kendilerine değil, çocuklarına da bu mala sahip olma hakkı tanınmalıdır. Miras hakkı tesis edilmelidir. Bu, İslâm’da *istihsalde/üretimde* **mülkiyet** düsturuyla elde edilir.
- II. Yaşamak için, orta mallarının bulunması gerekir. Bir fert bütün ihtiyaçlarını kendisi temin edemez. Herkes kendisi için hususi yol yapamaz, su getiremez. Her çeşit ihtiyacını karşılayamaz. Bundan dolayıdır ki İslâmiyet, devlet müessesesini kabul etmiş, ona vergi/zekât alma hakkını tanımış ve birtakım hizmetler de yüklemiştir. Devletin kendisi bir *orta mal*dir.

Orta mallar için kabul edilen esaslar şunlardır:

- a) Devlet ancak madenlerden beşte bir, ziraî mahsullerden onda bir, ticaret malları, para ve yiyeceklerden kırkta bir olmak üzere zekât alır ve bunu orta malı olarak harcar. Başka vergi alamaz. Mecburi sigorta müessesesi kuramaz.
- b) Bütün gayri menkuller -taşınmazlar- esasta -Allah’ın dünyadaki temsilcisi olan- devletindir. Ancak kendisi işletemez; fertlere temlik eder, karşılığında vergi -zekât- alır. Devlet kazançlı hiçbir işe girişemez. Halka ücret mukabilinde iş yapamaz. Devlet orta malıdır. Bütün hizmetleri karşılıksızdır. Hiçbir şekilde resim ve harç alamaz. Mahkeme veya muamele masrafları isteyemez.

- c) Orta mallardan herkes ihtiyacı nispetinde ve karşılıksız olarak faydalanır. İslâmiyet'te -prime dayalı önceden ödenen- sigorta müessesesi yoktur. Bunun yerine zekât, -ayrıca akile adı verilen toplumsal gruplaşmayı esas alan, olay sonrası ödemeyi kabul eden dayanışma ortaklıkları sistemiyle- bütün insanları ve işleri sigorta etmiştir.
- d) Devlet memurluğu yoktur. Devlet hizmeti görenler ücret alırlar. Serbest iş de yapabilirler. İşleri bitince hemen ayrılırlar.

Buna iktisatta **şuyûiyyet** -ortaklık- denir ve İslâmiyet'te *istihlakte şuyûiyyet* -tüketimde ortaklık- düsturuyla ifade edilir.

III. Değiştirmede, malın en çok muhtaç olanı bulabilmesi için alışverişin serbest olması gerekir. Bu sayede arz ve talep kanunlarına göre bir fiyat teessüs eder ve bu şekilde iktisadî bir düzen kurulmuş olur. İktisatta buna tasarruf denir. İslâmiyet'te bu kaide *mübadelede serbest tasarruf* düsturuyla ifade edilmektedir.

İslâmiyet'te, fiyat tahdidi, kâr haddi, asgari ücret gibi sınırlama yoktur.

IV. Borçlanmada vurgunculuğun, çalışmadan kazanmanın olmaması icap eder. *Kâr, zarar tehlikesine karşı tanınmış bir haktır*. Faiz, mutlak olarak haramdır. Kokusu bile günahların en büyüğü sayılmıştır. Bankayı devlet kurar ve orta malı olarak işletir. Herkes oraya faizsiz para yatırır ve yine herkes oradan faizsiz kredi alır.

Ticarî kredi verilmez. Çünkü o zaman zekât faiz olmuş ve arz-talep kanunlarına da müdahale edilmiş olur.

Yatırım kredileri verilir ve bu suretle yatırım planlanmış olur. Bir de tüketim kredileri verilir. Buzdolabı isteyen devlet bankasından kredi alır ve buz dolabını peşin parayla satın alır.

Veresiye satışlar, baştan avans vermeler birer faiz müessesesi olduğu için yasaklanmıştır.

Buna iktisatta *tarife* denilmekte ve İslâmiyet'te bu, *tedaviülde tarife* düsturuyla ifade edilmektedir.

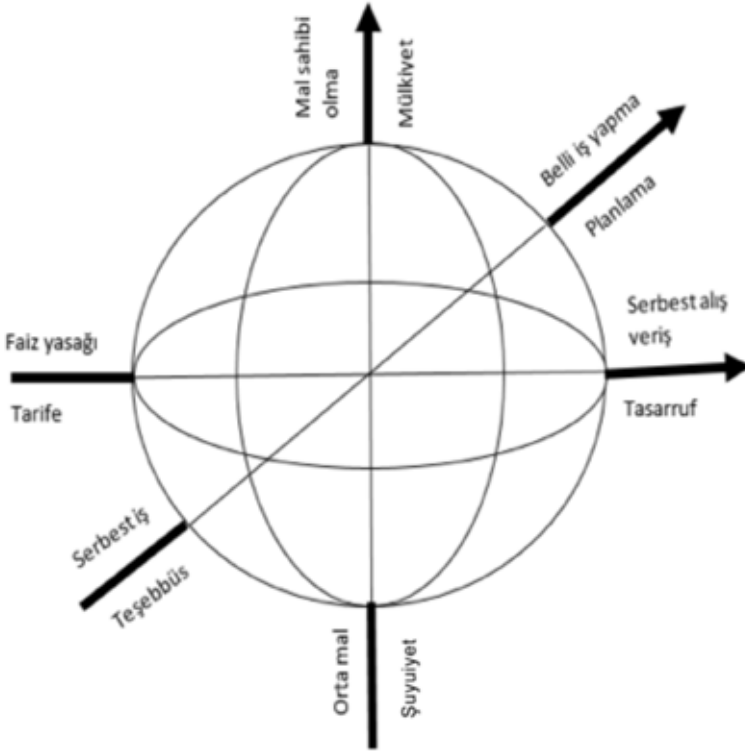
V. Geçinmenin ayarlanabilmesi için, yapılacak işlerde çalışanları serbest bırakmak gerekir. Köylü, pazardaki piyasaya bakarak hangisi pahalıysa onu

eker. Dilerse buğdayla pamuk eker. Hangisi pahalıysa onu eker. Halkın en çok neye ihtiyacı varsa, o pahalı olur, çalışanlar da onu yetiştirir, onu yaparlar. Çalışanlar, çalışmalarında serbest bırakılır, herkes ne isterse o işi yapar. İsteddiği ücretle, istediği işte çalışır. İşveren de dilediği işçiyi, dilediği zaman çıkarabilir ve istediği ücretle çalıştırabilir. İşin selameti bunu emreder. Devlet, işçiye bütçeden -orta maldan- yardım eder. İktisatta buna teşebbüs denir. İslâmiyet'te bu, iaşede serbest teşebbüs düsturuyla ifade edilir.

VI. Memleketi imar edebilmek için, devletin planlar yapması icap eder. Çünkü herkes her yerde yol yapamaz, ev kuramaz, fabrika tesis edemez. İşlerin bir plan ve proje içinde yapılmış olması şarttır. Aksi takdirde imar olmaz, tahrip olur. Devlet, yapılacak iş ve tesislerin plan ve projelerini yapar ve herkesin bunlara göre tesis ve inşaat yapmasını ister. Bunlar, plan ve projeye uygun yapıldıkça, orta malı olanlara devlet bedelini öder.

Müteahhide her zaman iş bırakılabilir, müteahhit de bırakabilir. Faiz olacağı için, ihalelere cezai şartlar konamaz. Buna iktisat dilinde *planlama* denir ve İslâmiyet'te *imarda planlama* düsturuyla ifade edilir (Karagülle, 1969: 10-13)".

Karagülle İslam iktisat düzenini bir küre olarak görür. "İşte bu altı düstur İslâm İktisat Düzeni'nin temelini teşkil eder. Bu düsturlar, iktisadın temellerine paralel olduğu için bu da bir küre teşkil eder. Mala sahip olma, orta malı olmaya; serbest alışverişe, faizin yasaklığına; serbest iş yapmaya, planlı iş yapmaya zıttır (Karagülle, 1969: 13)".



Şekil 2: (Karagülle, 1969: 14)

İslâm'da iktisadi düzen bir küredir. İktisat dünyasıyla çalışır.

$$\underline{\text{Mülkiyet}^2 + \text{Tasarruf}^2 + \text{Teşebbüs}^2 = \text{İktisat Düzeni}}$$

İslâm İktisat Düzeni'ni bu anlatım ve şekillerle ortaya koyan Karagülle, diğer sistemleri de aşağıda olduğu gibi İslâm İktisat Düzeni'nden eksiltme veya yer değiştirmelerle oluştuğunu özetle anlatır.

“Diğer sistemler, zikrettiğimiz bu altı düstura, yeni bir düstur ilave edilerek veya yeni bir düstur getirilerek kurulmuş sistemler değildir. Bilakis bunlar, İslâm'ın bu altı düsturunun birisini kaldırmakla meydana getirilmişlerdir. Adeta kolu veya bacağı kesik insanlara benzerler. İslâmiyet'in müspet oluşuna karşılık, bunlar, menfidirler (Karagülle, 1969: 14)”.

LİBERALİZM: İslâmiyet'teki *tedavülde tarife düsturunu kaldırıp*, yerine *tedavülde de serbest tasarruf* düsturunu koyarsanız yeni bir rejim elde edilir ki bu rejim *liberalizmdir*. Liberalizmde faiz de ticaret gibi tamamen serbesttir. *Faizin tesiriyle bütün para zenginlerin eline geçtiğinden bu sistem uzun zaman yaşayamaz ve kapitalizme dönüşür*. Liberalistler, her şeyin serbest olmasını isterler. Devletin para işlerine karışmasına bile razı olmazlar.

KAPİTALİZM: İslâmiyet'teki *istihlakte de şuyüyyet* -türetimde ortaklık- düsturunu kaldırıp yerine *istihlakte de mülkiyet* esasını alırsanız *kapitalizmi* kurmuş olursunuz. Bu rejimde yol, köprü gibi şeyler dahi orta malı olmayıp hususi şahıslarıdır. Herkes ücret vererek bunlardan faydalanır. Bu rejimde çalışmayanlar ya emeklilik ya da aile müessesesi vasıtasıyla yaşatılır. Bu rejimde orta malı bulunmaz. Bu rejim de uzun zaman yaşayamaz, *devlet müdahalesi mecburiyeti hâsıl olur ve sosyalizm doğar*.

SOSYALİZM: İslâmiyet'teki *mübadelede serbest tasarruf* düsturunu kaldırır, yerine *mübadelede de tarife* esasını alırsanız *sosyalizm* doğar. Sosyalizmde her şey devlet tarafından belirlenir. Malların kalite ve cinsleri tespit edilir, fiyatlar devlet tarafından konur. Bu rejimde serbest alış-veriş kaldırılır, devletin emrine veya kontrolüne verilir. Bu rejim de devamlı olamaz, devletçiliğin işleri sürüncemede bırakması neticesinde ihtilaller olur. Komünizme gidilme zarureti doğar.

KOMÜNİZM: İslâmiyet'teki *mübadelede serbest tasarruf* düsturunu kaldırır, yerine *istihsalde de şuyüyyet* -üretimde de ortaklık- esasını koyarsanız *komünizm rejimi* ortaya çıkar. Komünizmde hususi mal diye bir şey olmaz, her şey orta malıdır. Oturduğunuz koltuk sizin değildir; oturduğunuz kadar oturursunuz, ayrıldığınızda başkası gelir oturur. Elbise sizin malınız değildir; giydikçe sizindir, çıkardınız mı başkası giyer. Lokantada yemek bedavadır.

Bu nizamda her şey bedavadır; çalışmak da yaşamak da. Bu rejim çok kısa ömürlüdür, doğmasıyla ölmesi bir olur, devlet sosyalizmine götürür.

DEVLET SOSYALİZMİ: İslâmiyet'teki *iâşede teşebbüs* düsturunu kaldırır, yerine *iâşede de planlama* esasını koyarsanız *devlet sosyalizmi* meydana gelir. Bu rejimde her şey devlet tarafından planlanır ve fertler devletin memuru olarak çalışırlar. Bu rejimde serbest teşebbüs olmaz. Her şey devlet planına göre yapılır. Bu rejimin silahlı müdafii Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği olduğu için, bu rejime Sovyet Sosyalizmi veya Rus sosyalizmi de denilir. Bu rejim de devamlı değildir, yavaş yavaş liberalizme doğru kayar.

TEŞEBBÜS KAPİTALİZMİ: İslâmiyet'teki *imarda planlama* düsturunu *atar*, yerine *imarda da serbest teşebbüsü koyarsanız teşebbüs kapitalizmi* meydana gelir. Kapitalizm, bazen sosyalizm yerine teşebbüs kapitalizmine dönüşür ve ömrünü biraz uzatır. Bu rejimde devlet planlaması diye bir şey olmaz. Her şeyi özel teşebbüs planlar. Bu rejim de ömürlü değildir. Eninde sonunda sosyalizme doğru kayar. (Karagülle, 1969: 15-17)

İslam ekonomik düzenin dejeneresi olan diğer ekonomik sistemlere “ekonomik doktrinler” diyen Karagülle, “İslâmî rejimden başka bütün rejimler kararsızdır, değişmeye, bozulmaya mahkûmdur. Kararlı tek rejim İslâmiyet'tir.” temel kuralına ulaşır. (Karagülle, 1969: 18) Bu nedenle bütün rejimlerin bir tek formülle rahatlıkla ifade edileceğini söyleyen Karagülle şöyle devam eder. “İslâmiyet'te, örneğin istihsal, emekle sermayenin çarpımı olarak ele alınır. Yani emeksiz sermaye, sermayesiz emek istihsal vasıtası olamaz.

$$\text{İstihsal} = \text{Sermaye} * \text{Emek}$$

Avrupa'da istihsal, emekle sermayenin toplamıdır. Yalnız başına emek veya yalnız sermaye istihsal vasıtasıdır.

$$\text{İstihsal} = \text{Sermaye} + \text{Emek}$$

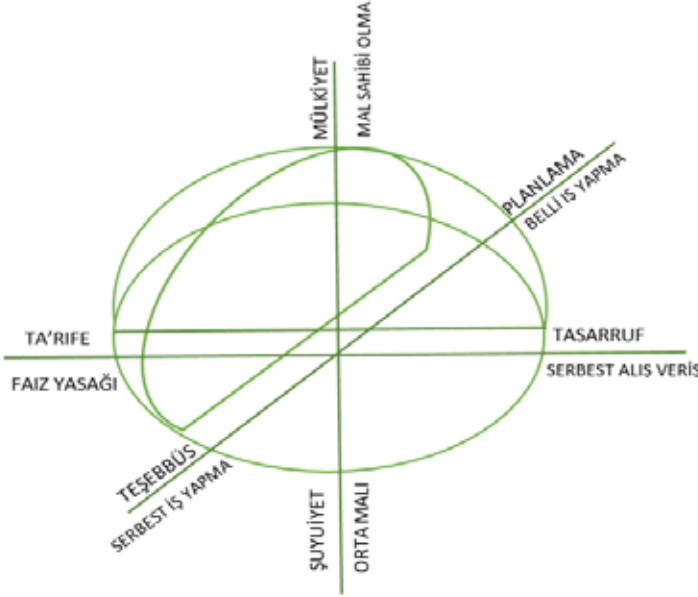
Tabii nizamdaki emeği çözer, formüldeki yerine koyarsak:

$$\text{İstihsal} = \text{Sermaye} + (\text{İstihsal}) / \text{sermaye}$$

Bu esasa göre şu umumî iktisat düzeni formülü elde edilmiş olur.

$$\text{İktisadi Düzen}^2 = (\text{Mülkiyet} + \text{Km} / \text{Mülkiyet})^2 + (\text{Tasarruf} + \text{Kt} / \text{Tasarruf})^2 + (\text{Teşebbüs} + \text{Kş} / \text{Teşebbüs})^2$$

Bu formülde: Km, Kt, Kş değişik değerler olmak, müspet ve menfi tarafını tutmak suretiyle başka başka rejimler meydana gelir (Karagülle, 1969: 19)”.



Şekil 3: (Karagülle, 1969: 19)

İslam ekonomisini bir tam küre olarak gören Karagülle, bundan diğer doktrinlerin nasıl çıktığını (şekil 3 üzerinden) şöyle açıklar.

“Tam küre şeklindeki İslâm İktisat Düzeni’ni aşağıdan yukarıya doğru bastırırsak, şişkin bir yarım küre elde ederiz ki bu kapitalizmi ifade eder. Komünizm aşağıya, liberalizm sağa, sosyalizm sola, teşebbüs kapitalizmi öne, devlet sosyalizmi arkaya bastırılır, böylece İslâmî sistem bozulur, dejenere edilmiş şekilleri olan rejimler meydana gelir.

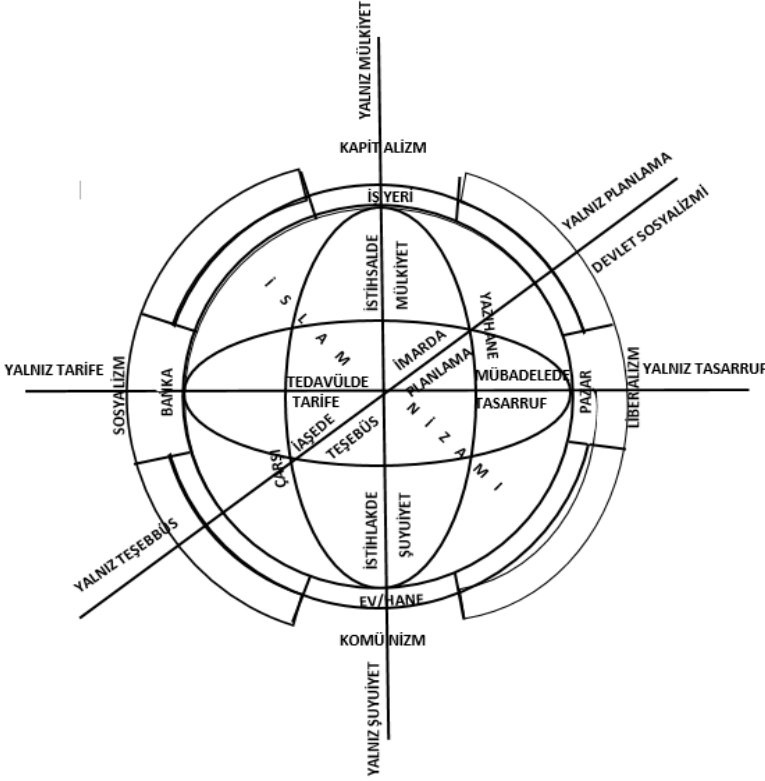
İslâmiyet’te $K_m = K_t = K_ş = 0$ dır.⁸

Kapitalizm ve komünizmde K_m 0’a eşit değildir.

Liberalizm ve sosyalizmde K_t 0’a eşit değildir.

Teşebbüs kapitalizmiyle devlet sosyalizminde $K_ş$ 0’a eşit olmaz (Karagülle, 1969: 19)”.

⁸ Formülde (K_m) mülkiyet katsayısı, (t) tasarruf katsayısı, ($ş$) teşebbüs katsayısını ifade eder.

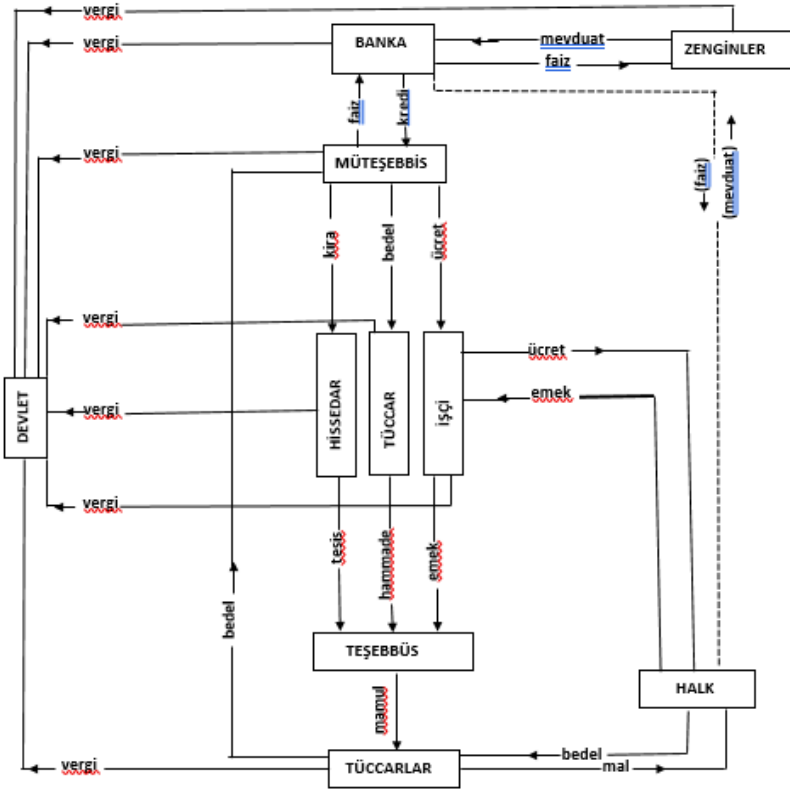


Şekil 4: Ekonomik Doktrinler Genel Şeması (Karagülle, 1969: 21)

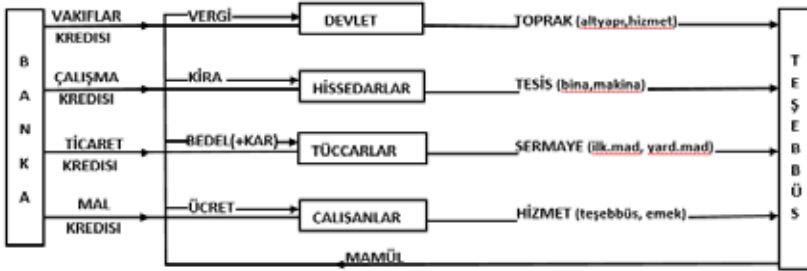
Ayrıca Karagülle Ekonomik doktrinler şemasını İslam Nizamıyla irtibatlarını da içermek üzere şu şekilde gösterir:

2.4. Diğer Pratikleri

Karagülle İslam ekonomik düzeniyle ilgili pratikler yapmak üzere kurmuş olduğu kooperatifin 1976 yılı Faaliyet Raporu broşüründe faizsiz (Şekil 6) ekonomik düzeniyle (Rapor, 1976: 13) faizli (Şekil 5) diğer ekonomik düzenlerin (Rapor, 1976: 11) karşılaştırması şu iki ayrı şemayla yapılır.



Şekil 5: Faizli sistem (Kooperatifi 1976 yılı Rapor, 1976: 13)



Şekil 6: Faizsiz sistem (Kooperatifi 1976 yılı Rapor, 1976: 15)

Faizsiz sistemde (Şekil 6) yer alan kurum ve iribatların içerikleri, Karakoç'un söylediği gibi, literatürün günümüze taşınamaması olgusunun, Karagülle tarafından taşınabilirliğinin bir örnekleme olarak görülür. Gerçekten tablodaki kavramların benzerini ve işlevlerini fıkıh kitaplarımızda görmek

mümkündür. Örneğin İmam Kâsânî (ö. 1191) *Bedai'us-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* adlı eserinde 'Kitabu's-Şirket' başlığı altında şirket çeşitlerini ve kişiler arası sözleşmelerle ekonominin alanlarını ve döngüsünü anlatır (Kâsânî, 1976: 5/56). Bu şemadaysa bunların kişiler arası irtibat ve akitlerin üstünde kurumsal manada ele alınıp pratiğe aktarılarak yorumlandığı görülmektedir.

2.5. Öngörülleri

Karagülle ilmi verilere dayalı olarak kapitalizm ve komünizmin geleceği hakkında dikkat çekici bazı öngörülerde bulunur. Bunu aşağıdaki gibi bir diyalogla belirtir.

Marks; Kadın ve çocuklar çalışırlar.

Kapitalist; Kendi istekleriyle ve hafif işlerde çalışabilirler.

Müslüman; Bunda kötülük değil, iyilik vardır. Kapitalist! Marks'ı, sen doğurdun, çünkü sen Allah'ın emirlerini dinlemedin. Zekât vereceğin yerde kitabında yasaklanan faizi aldın. Şimdi kendi çocuğunla canını vermektensin. Beni dinlersen kurtulabilirsin. Faizden vazgeç ve zekâtını ver, yoksa Marks söylemeye ve yapmaya devam eder.

Marks; «İlk birikmenin biricik kaynağı kılıç ve ateş olmuştur. Hiçbir zaman bu tathılıkla sağlanmamıştır. Bugünse üretim vasıtaları kanın ve ateşin yerine geçmiştir. Gürültüsüz, patırtısız medeniyetle tamamıyla uygun vasıta: AÇLIK!» Tek çare işçilerin nasırlı elleriyle kapitalisti boğmalarıdır.

Kapitalist; Benim ne kabahatim var, durun, beni bırakın, mallarım sizin olsun.

Müslüman; Heyhat, baştan dinlemedin. Tavsiyelere uymadın. Kendi günahını kendin çıkardın. Artık şimdiki vaveylan fayda vermez.

Marks, senin de vazifen bitti. Mücrim kapitalizmi büyük bir cinayetle yıktın. Artık senin de vazifen bitmiş, ömrün sona gelmiştir. İşlediğin cinayetin cezasını çekeceksin. Ve böylece yeryüzü iki belalıdan kurtulmuş olacaktır. (Karagülle, 1969: 39).

Bu tespitlerin yapıldığı yıllarda demir perde ülkelerinin merkezi olan SSCB ve diğer peykleri bayağı güçlü görünüyor, dünya diğer kapitalist ülkelerle bloklanmış biçimde 'soğuk savaş dönemi' kavramıyla idare ediliyordu. 80'li yılların sonlarına doğru 1987'de ABD-SSCB arasındaki nükleer başlıkların sınırlan-

dırılması, 1989'da kapitalist-komünist Berlin arasındaki duvarın yıkılması, 1991 Aralık ayında SSCB'nin son devlet başkanının istifasıyla başlayan birliği oluşturan ülkelerin bağımsızlık ilanlarıyla SSCB dolayısıyla komünizm sona ermiştir. Tek kutuplu dünya halinde kalan dünya vahşi kapitalizmden sonra günümüzde o da çeşitli alanlarda ciddi sarsıntılar geçirmektedir.

3. Akademik Çalışmalar

Akademik çalışmalar bağlamında yer alan araştırmalar ve atıflarda Sezai Karakoç'un başta şiir olmak üzere edebiyat alanındaki eserlerle dikkat çektiği fakat araştırma konumuz olan alanda İslam iktisadı/ekonomisi alanındaysa dik-kate dair bir çalışmanın olmadığı görülür. 1990 yılında kurmuş olduğu Diriliş Partisi tanıtım konuşmaları ve konferansları çalışmalara konu olduğu halde yine araştırma konusuyla ilgili alanla orada da kayda değer bir ize rastlanılamaz.

Süleyman Karagülle, daha önce girişte de değinildiği gibi kurmuş olduğu S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi içinde ortakların destekleriyle oluşan yaklaşık yirmi senelik tecrübelerini 1987 yılında İstanbul'da yapılan Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi) adlı ulusal sempozyumda tanıtır ve tartışmaya açar. Buradaki tebliğ ve müzakereler "Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)"⁹ adıyla kitaplaşmış olduğu görülür. Ayrıca bu kitaptan bağımsız olarak "Alternatif Faizsiz Banka" adıyla da bir eser yayımlar. Ayrıca çok sayıda arkadaşlarından özellikle yazar Reşat Nuri Erol, Doç. Dr. Süleyman Akdemir ile Prof. Dr. Ersoy bu konuda özgün çalışmalar yapar ve eserler verirler. (Erol, 1976; Ersoy, 1986; 2019; Akdemir, 1988,

⁹ İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından 1987 yılında yapılan "Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)" sempozyumundaki tebliğlerle konu bütüncül olarak sunulmuştur ve kitaplaşmıştır. Bu sempozyumda sunulan tebliğ konuları ve akademisyenler şunlardır. Ersoy, Arif, "Faizsiz Banka ve İşlevleri", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 2-19; Sayı, Ali, "Faiz ve Faizin Tarihi Gelişimi", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 19-37; Fındıklı, Remzi, "Faizsiz Kredileşme Sisteminde Genel Hizmetler", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 61-73; Tekir, Sabri, "Faizsiz Sistemde Kredileşme ve Kredi Müessesesi", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 78-95; Yavuzer, Salih, "Yeni Bir Faizsiz Banka Modelinde Senet Çıkarılması ve Çeşitleri", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 97-119; Tekelioğlu, Mehmet S., "Senetlerin Karşılıkları ve Teminatı", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 141-147; Karagülle, Hira, "Senetlerin Tedavülü ve Fiyatlandırılması", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 141-147; Erişen, Ali, "Faizsiz Banka Muhasebesi ve İşleyişi", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 160-170; Kılıç, Süleyman, "Bina ve Fabrika İnşasının Senetle Kredilendirilmesi", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987, s. 171-177; Akdemir, Süleyman, "Faizsiz Bankanın Kuruluşu Teşkilatlanması ve Yönetimi", s.193-226; Karagülle, Süleyman, "Genel Cevaplar", Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul 1987.

1990; 2017; 2018). Ayrıca Karagülle'nin Akevler ekolü içinde yer alan çok sayıda arkadaşı tarafından www.akevler.org adıyla oluşturulan web sitesinde 50.000 sayfayı aşan makale, seminer, kitabın önemli bir kısmı ekonomi üzerine yazılmış olduğu görülmektedir.

Sonuç

Her iki yazar İslamiyet'in her alanda olduğu gibi kendi iç bütünlüğü içinde ekonomi alanında da kendine özgü bir sistemi olduğunu, gerekli özgüvenle ifade ederler. Ayrıca diğer ekonomik doktrinlerin eksikliklerini söylerken onların sadece ekonomik alanı önceliklediklerini belirtirler. İslam ekonomisi insanı merkeze alırken, diğerlerininse eşyayı ve kazancı önceliklediklerini vurgularlar.

Toplumun diğer kurumlarıyla ortak hareket eden bir iktisat anlayışının var olabileceğini ve üretilebileceğini anlamsız devşirmelere gerek olmadığını açıklamalarıyla gösterirler. Sadece eşya merkezli hayat süren çeşitli doktrinler arasında sıkışıp kalmanın makul olmadığını vurgularlar. Karagülle ayrıca daha ileri bir adım atarak pratiğine dikkat çekmek üzere kooperatifleşme yoluyla uygulamalar yaparak örnek model oluşturma rolünü üstlenir. Karakoç'un öncelikle İslam tarihi içinde araştırılmasını önerdiği durumu, Karagülle tamamen disipline ederek İslam'ın kaynakları olan Kitap, Sünnet, Kıyas ve İcma yolunu da güncellemek suretiyle genel bir Ar-Ge çalışmasına öncülük etmek üzere aynı ideali paylaşan toplumun her katmanına açık S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma kooperatifini kurar.

Yeni neslin bu tür çalışmaları bir başlangıç kabul ederek, tecrübeden yararlanarak geliştirmeleri gerektiği ortadadır. Bu çağ özellikle faiz uygulamalarıyla sermaye birikimini sağlayarak teknolojiye büyük gelişmelere sahne olmuşsa da özellikle gelir dağılımında dengesizliklere yol açmış, dünya servetinin %80'i %1'in eline geçmesine neden olmuştur. Dünya varlık içinde yokluk çeker duruma düşmüştür.¹⁰ Faizli sistemden faizsiz sistem olan ortaklık sistemine geçilmedikçe bu dengesizlik devam edecektir. Bütün mesele ortaklık sisteminin bileşenlerini ortaya koyan çalışmaların artırılmasından geçer. Bu da bir boşluk olarak görülen kendine özgü muhasebe sisteminin, yani ortaklık muhasebesinin kurulmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada bu iki öncü yazarı ele alarak insanlığın ihtiyaç duyduğu pratik ortaklık ekonomisinin çalışmalarına dikkat çekilmiştir

¹⁰ BBC NEWS, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46945215#:~:text=Rapora%20g%C3%Bfre%2C%20d%C3%BCnya%20%C3%A7ap%C4%B1nda%202200,yar%C4%B1s%C4%B1n%C4%B1n%20varl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20y%C3%BCzde%2011%20azald%C4%B1.> (02.09.2020).

Kaynakça

- Ahmad, Khursid (Ed.) (2019), *İslam İktisadi Çalışmaları*, (Çev. Fazıl Yozgat), İktisat Yayınları, İstanbul.
- Akdemir, Süleyman, (1987) “*Faizsiz Bankanın Kuruluşu Teşkilatlanması ve Yönetimi*”, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s.193-226.
- Akdemir, S., (1988), *Ceza Hukukunda Mağdurun Korunması*, (Doktora tezi), Akevler Akdeniz Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları, İzmir.
- Akdemir, S., (1990), *Sosyal Denge I Devlet Yapısının Tarihi Seyri*, İşaret Yayınları İstanbul.
- Akdemir, S., (2017), *İnsanlık Anayasası Kavramı*, Atlas yayınları Ankara.
- Akdemir, S., (2018) *Faizin Yarattığı Toplumsal Sorunlara Alternatif Arayışlar: Para Peşin Mal Vadeli Selem Sözleşmelerine Yenilikçi Bir Yaklaşım*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, ss. 78-109.
- Akdemir, S., (2019), *İslam Hukukunda Karar Çeşitleri*, İstanbul.
- Arslan, Esat (1976) *Marx’ın Simiti -Zamanımız İçin Olası Bir İslam Siyasal İktisadi Temellendirilmesi*, İstanbul.
- Cem, İ., (2009), *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Diker, O., - Deniz, T., (2017), *Coğrafya ve Tarih Perspektifinden Somut Kültürel Miras ve Türkiye*, Pegem Akademi, 2. Baskı, Ankara.
- Erişen, Ali, (1987) “*Faizsiz Banka Muhasebesi ve İşleyişi*”, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s. 160-170.
- Erol, R., (1976), *Kur’an ve Turizm*, Akyol Matbaası, İzmir.
- Ersoy, A., (1986), *İktisadi Müessesleşme Tarihi İktisadi Kalkınmanın Tarihi Seyri* (Doçentlik tezi), Akevler Akdeniz Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları, İzmir.
- Ersoy, Arif, (1987) “*Faizsiz Banka ve İşlevleri*”, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s. 2-19.
- Ersoy, A., (2019), *İktisadi Teoriler ve Düşünceler Tarihi*, Nobel yayınları Ankara.

- Fındıklı, Remzi, (1987) *“Faizsiz Kredileşme Sisteminde Genel Hizmetler”*, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s. 61-73.
- Hamidullah, Muhammed, (1969) *Modern İktisat ve İslam*, (Çev. Salih Tuğ), Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi) (1987), İslamî İlimler Araştırma Vakfı yayınları, Sempozyum Bildiriler Kitabı, İstanbul.
- İbrahim Muhammed İsmail, (1990) *Çağdaş Ekonomik Doktrinler ve İslam*, (Çev. Cemal Aydın), 1. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Karagülle, Hira, (1987) *“Senetlerin Tedavülü ve Fiyatlandırılması”*, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s. 141-147.
- Karagülle, S., (1967), İslâmiyet ve Ekonomik Doktrinler, Kaynak Yayınları, İzmir.
- Karagülle, S., (1976), İslamiyet ve Günümüzün Meseleleri, İzmir.
- Karagülle, Süleyman, (1987) *“Genel Cevaplar”*, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul.
- Karagülle, S., (1993), Alternatif Faizsiz Banka Selem ve Kredileşme, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Karagülle, S., (1998), İslam- Devlet ve Dünya Düzeni İlhan Arsel'e Reddiye, I, II, Koba Yayınları, İstanbul.
- Karagülle, S., (2005), 100 Soru ve 100 Cevap Adil Düzene Göre,
- Karagülle, S., Akdemir, S., (2012), Yeni Anayasaya Geçiş Önerisi, Medhal Yayınları İstanbul
- Karakoç, S., (2016), İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Diriliş Yayınları, İstanbul.
- l-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (1986), *Bedâ'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut.
- Kılıç, Süleyman, (1987) *“Bina ve Fabrika inşasının Senetle Kredilendirilmesi”*, Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi), İSAV Yayınları, İstanbul, s. 171-177.

- Lipson, L., (1997), *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Yavuz, F., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Mert, M. A., (2020), *Dinin Yeniden Devlet Alanına Taşınmasında Millî Görüş Hareketi'nin Rolü*, *İmgelem Dergisi*, C:4, S:6, ss. 131-156.
- Orman, Sabri, (1984), *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Orman, Sabri, (2014) *İslami İktisat Değerler ve Modernleşme Üzerine*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- RP SEÇİM BEYANNAMESİ (1991), Ankara.
- REFAH PARTİSİ SEÇİM BEYANNAMESİ (ÖZET) (1995).
- Sayı, Ali, (1987) “*Faiz ve Faizin Tarihi Gelişimi*”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)*, İSAV Yayınları, İstanbul, s. 19-37.
- S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi Sözleşmesi (1980), İzmir: Akyol Matbaası.
- S.S. Akevler Kredi ve Yardımlaşma Kooperatifi 1976 yılı Rapor (1976), Akyol Matbaası, İzmir.
- Tabakoğlu, Ahmet, (2013), *İslam İktisadına Giriş*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Tekelioğlu, Mehmet S., (1987) “*Senetlerin Karşılıkları ve Teminatı*”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)*, İSAV Yayınları, İstanbul, s. 141-147.
- Tekir, Sabri, (1987) “*Faizsiz Sistemde Kredileşme ve Kredi Müessesesi*”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)*, İSAV Yayınları, İstanbul, s. 78-95.
- Tuncel, G., Yılmaz, H., (2017) *Birey ve Toplum “Türkiye’de Devlet (!) Toplum Gerilimini Azaltıcı Bir Aktör: Millî Görüş”* Bahar, 7/13, s. 151-182. <https://dergi-park.org.tr/tr/download/article-file/380860>, (02.09.2020).
- Ülgener, Sabri F., (1944) *İslam Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Meseleleri : Fıkah ve Ahlâk Doktrinlerinde Narh Siyaseti ve Mücadelecilik Meselesi Üzerine Umumi bir Deneme*, Kenan Matbaası, İstanbul.
- Yavuzer, Salih, (1987) “*Yeni Bir Faizsiz Banka Modelinde Senet Çıkarılması ve Çeşitleri*”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli (Faizsiz Kredileşme sistemi)*, İSAV Yayınları, İstanbul, s. 97-119.

Zaim, Sabahattin, (1969) Modern İktisat ve İslam, M.T.T.B. Yayınları, İstanbul.

İnternet Kaynakları

BBC NEWS, [https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46945215#:~:text=Rapora%20g%C3%B6re%20d%C3%BCnya%20%C3%A7ap%C4%B1nda%202200,yar%C4%B1s%C4%B1n%C4%B1n%20varl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20y%C3%BCzde%2011%20azald%C4%B1\(02.09.2020\).](https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46945215#:~:text=Rapora%20g%C3%B6re%20d%C3%BCnya%20%C3%A7ap%C4%B1nda%202200,yar%C4%B1s%C4%B1n%C4%B1n%20varl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20y%C3%BCzde%2011%20azald%C4%B1(02.09.2020).)

<http://www.akevler.org/AkevlerKitaplar/0/10/100-SORUN-VE-100-COZUM-A-DIL-DUZENE-GORE> (01.09.2020).

http://www.isav.org.tr/tartismali_ilmi_toplantilar_dizisi/46-06_faizsiz_yeni_bir_bankamodeli (02.09.2020).

<http://www.biyografya.com/biyografi/17233> (02.09.2020).

<http://www.akevler.org/AkevlerKitaplar/1425/104/2-SULEYMAN-KARAGULLE-KIMDIR-2-biyografim-ben-kimim> (02.09.2020).

<http://www.dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1195546> (02.09.2020).

<http://www.akevler.org/AkevlerMakaleler/0/SonEk/10053/Suleyman-Karagulle/Kapak> (02.09.2020).

<https://www.akevler.org> (02.09.2020).

<https://www.acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/763/199601072-1995.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (02.09.2020).

İSLAM TOPLUMSAL SÖZLEŞMESİ ÜZERİNE DİYALEKTİK BİR YAKLAŞIM*

The Dialectical Approach to the Islamic Social Contract

Dr. Nurullah GÜNGÖR** & Doç. Dr. Abdullah ACAR***

Özet

Bünyesinde barındırdığı selamet, barış, huzur gibi manalar sebebiyle bizzat yaratıcı tarafından adı konulan İslam dini, özünde inansın ya da inanmasın insanların bir arada barış ve refah içerisinde yaşamaları için öngörülen kuralları muhtevasında barındıran bir dindir. Bu durum, farklı dinlerden oluşan bir toplumda hayata geçirilen ve ilk toplumsal sözleşme metni olarak da kabul edilen Medine Vesikasında da görülmektedir. Bu vesika, İslâm toplumunun nasıl bir medeniyet tasavvur ettiğini göstermekle beraber, evrensel nitelikte temel argümanları da ortaya koymaktadır. Nitekim İslâm hukukunun birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de de temel hak ve özgürlüklere ilişkin toplumlara yönlendirici mesajlar sunulmakta olup hak ve ödev ilişkisinin sınırları belirlenmektedir. Bu makale, klasik ve modern kaynaklarda pek fazla dile getirilmeyen İslâm Toplumsal Sözleşmesi'nin mahiyeti, kaynakları ve yönetim anlayışı üzerindeki etkilerini, sınırlılıklarını Müslüman ve Batılı düşünürlerin görüşleriyle mukayeseli olarak incelemek üzerine kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Toplumsal Sözleşme, Medine Vesikası, Yönetim, Mülkiyet.

Abstract

Islam involves the concepts of peace, tranquility and soundness within the religion. The name of this religion has given by the creator himself. Believe in the creator or not, Islam aims for people to live together in peace and tranquility. This understanding has stated in the articles of Medina Charter, which has accepted as the first social contract. This charter not only shows what kind of civilization imagined by Islamic society but also sets out the basic arguments of a universal attribute. Thus, in the Qur'an, which is the premier source of Islamic law, messages are given to guide societies about fundamental rights and freedoms and the limits of the dialogue between rights and duties are determined. This article is based on examining the nature, resources and the effects and limitations of the Islamic Social Contract, which is not mentioned much in classical and modern sources, in comparison with the views of Muslim and Western thinkers.

Keywords: Islamic Law, Social Contract, Medina Charter, Administration, Property.

* Bu makale, ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri-İslam Hukuku ABD'nda 2019 yılında hazırlanan "İslâm Hukuku Bağlamında Yönetim ve Toplumsal Sözleşme Teorisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Abdullah Acar'ın danışmanlığa ek olarak bu makaleye katkısı, müstakil şekilde bilgi ve tahlil katmak şeklinde gerçekleşmiştir.

** T.C. Kamu Denetçiliği Kurumu-Uzman, ngungor@gmail.com

*** Necmettin Erbakan Ün. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi-Doç. Dr., abacar42@hotmail.com

Giriş

İslâm hukuku belki de özünde vahiy kaynaklı olması sebebiyle günümüz modern hukuk sistemlerinin kullandığı birçok kavramı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu modern kavramlardan biri de bireylerden oluşan halk kitlelerinin bilinçli bir şekilde etrafında kümelendikleri muhteviyat ve bir arada yaşama kültürünün temelleri demek olan “toplumsal sözleşme teorisi”dir. Bu teori ihtiyaç hâsıl olduğunda evrensel insan hak ve özgürlükleriyle kadîm İslam medeniyetini buluşturarak toplumsal refahın sağlanması adına güçlü bir altyapı oluşturmaktadır. Öte yandan İslâm hukuku toplumsal sözleşme teorisiyle benzer bir anlayış içerisinde insana dair hal ve davranışların sosyolojik anlamda bütünlüğünü irdelemekte ve gerektiğinde yönlendirici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir arada yaşamanın zorunlu kıldığı “toplumsal sözleşme” ile “hukuk”un iç içe olması sebebiyle yönetim anlayışı bazen re’sen meydana gelebilmektedir. İslâm hukukunun nevi şahsına münhasır toplumsal sözleşme teorisine bakışını, onun mükerrem insan odaklı yaklaşımıyla batıda geliştirilen modern teorilerle uzlaşısı sonunda ortaya çıkan yönetim anlayışında görmek mümkündür.

İslâm’ın birincil ve birinciliği değişmez kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’de toplumun huzur ve refahının şartlarını barındıran bütüncül bir bakış açısı mevcuttur. Bu sebeple Hz. Peygamber’in de (sav) eylem ve söylemlerinde toplumsal maslahatın her zaman ön plana çıkmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı toplumsal maslahatı önceleyecek şekilde “İslam, ferdi içten derinliğine, cemiyeti de dıştan genişliğine kuşatmış olan yüce bir disiplin, kanunlar ve vazifeler yuğmasının adıdır,”¹ şeklinde tarifler yapılır.

İslâm’ın bir devlet modeli olup olmadığı tartışmalarına ve farklı zamanlarda adı konulmaksızın “toplumsal sözleşme ilkeleri”ne uyularak çeşitli tarzda yönetim modeli geliştirmiş olmalarına rağmen, bu “teori” İslâmî devlet yönetim esasları içerisinde sadece Cuma ve bayram namazları, hac gibi topluca icra edilen ibadetler bağlamında kısmen değinildiği, ancak günümüzdeki bağlamda değinilmediği görülür. Bu toplumsal sözleşme teorisi daha sonraki yani 16. ve 17. çağdaki Batılı filozoflar Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve John Lock tarafından anayasal monarşi, liberal demokrasi ve cumhuriyetçiliğin temeli esas alınarak geliştirilmiştir. Hâlbuki İslâm Hukuk literatürü içeri-

¹ Hakkı Aydın, “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (Sivas, 2001), 60.

sinde doğrudan yer verilmese de aslında ipuçları bulunan “toplumsal sözleşme teorisi” kavramı, küreselleşmiş olsa da aslında tam anlamıyla adaleti sağlayamamış günümüz yönetim gelişim modellerine ayak uyduramaması sebebiyle bu kez Müslüman yönetimleri olumsuz yönde etkilemiştir. Nitekim yönetim aygıtı adalete, barışa, hakka kodlanmış olmalıdır.

İslâm hukukunun kendine özgü epistemolojisi ve çok boyutlu bakış açısı, aslında hukuk felsefesinin özünde yer alan adâlet ve eşitlik ilkesinin mihenk taşıdır. İslâm hukuku, toplumun ihtiyaçlarını gözeten, hukuk felsefesini içselleştirmiş, devlet-vatandaş ilişkilerini hassas bir dengeye oturtmuş, modern ve çağdaş bir yönetim anlayışıyla tezat teşkil etmeyen bir yapıdadır. Bütün bu çözümler İslâm hukukunun yenilenmesi ve canlı kalmasında büyük rol oynayan ve daha çok kendine has ilkeleriyle işleyen içtihat ile sağlanmaktadır. Zaten anlamlandırma ve güncelleme içtihat müessesesinin vazifesidir. Nitekim söz konusu dengeye ve toplumsal sözleşme teorisinin, özünde İslâm hukukuyla bir sorunu olmamasına rağmen, bu kavramın Müslüman coğrafyalarda kabul görmeme sebebi, Müslüman coğrafyalar ve halklar nezdinde her zaman kendi çıkarlarını gözeten, dolayısıyla bu teoriyi söylemden öte eyleme dönüştürmeyen Batı uygarlığı tarafından sahiplenilmesidir.

Bu iki cenah arasında haklı olarak mesafeli duruşun sebeplerinin tespiti ve azaltılması uğruna gösterilecek gayret, konunun özüne ilişkin çalışmaları önemli kılacaktır. Özellikle İslâm hukukunun Batı felsefesinden çok farklı bir mevkiye konumlandığı temel ilkeler olan, “hak, adâlet, eşitlik, ahlâk, mülkiyet” gibi kavramları, Batının sunumunu yaptığı tarzdan farklı şekilde ele alarak İslâm’ın kadim köklerinde yer aldığı şekliyle anlamlandırmak son derece lüzumludur. Bahsi geçen kavramlar maalesef çoğunluğun evrensel kabul ettiği tanımlamalarla karşılık bulmaktadır. Hâlbuki İslâm bu kavramların özünü her daim korumuş ve geliştirmiştir.

Çalışmamızın mihenk noktasını, İslâm hukukunun kamu hukuku alt başlığı altında incelenebilecek olan “insan-insan” ve “insan-otorite ilişkisi” bağlamındaki İslâm’ın temel insan hak ve özgürlüklerine uygun olarak günümüze kadar taşıdığı kavramları, evrensel kabul edilen değerleriyle buluşturmak olacaktır. Böylece, İslâm’ın toplumsal sözleşme üzerindeki etkisi, İslâm hukukunun yönetim anlayışını çerçeveselendirmesi ve Batı medeniyetinin aslında İslâm medeniyeti ile kucaklaşmasının hiç de zor olmadığı ifade edilmeye çalışılacaktır.

1. İslam Toplumsal Sözleşmesi Nedir?

Bünyesinde barındırdığı selamet, barış, huzur gibi manalar sebebiyle biz-zat Yaratıcı tarafından adı konulan İslam dini, özünde insanların bir arada barış ve refah içerisinde yaşamaları için öngörülen kuralları barındıran bir dindir. İslâm hukuku da tamlamadaki İslam kelimesinden dolayı dinî hüvi-yetli bir hukuk olmasına rağmen, insan aklı ve katkısı da göz ardı edilmemiş, hukuk felsefesinin özünde yer alan adâlet ve eşitlik ilkesinin daima korunması hedeflenmiştir. “Toplum” sözcüğü ise, “...aynı toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan ve temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan insanların tümü, cemiyet”² olarak tanımlanmıştır. “Toplumsal sözcüğündeki ‘...sal’ eki ise “toplum ile ilgili” anlamını kazandırmak için Türkçe’ye eklenen Latin kökenli bir yapım ekidir. İslam hukuku literatüründe ise “toplum” sözcüğü, “ma’şerî” kelimesi ile ifade edilmektedir. *Ma’şer-i vicdan* tanımı ise toplumun ortak duygu ve kanaatleri”³ olarak ifade edilir. Bu tanım, ruhu gereği İslâm hukukunun insanda var olan ‘hak, özgürlük, eşitlik, hürriyet’ gibi duygularından bağımsız bir düzenleme içeri-sinde olamayacağı kanaatini oluşturmaktadır.

Bu tamlamanın Arapça’daki karşılığı olarak, karşılıklı söz vermek manasın-daki *ictimâî mukavele* ya da *ictimâî muâhede* de kullanılabilir. Nitekim Osmanlı’nın son döneminde toplumsal çözülmeye karşı fikir üretmek bağlamında “ictimâî usûl-i fıkıh” şeklinde bu tamlamaya benzer kavram da kullanılmıştır.⁴ Bu söz verme, bazen *zorunlu*, bazen *gönüllü*, bazen *sesli/yazılı* bazen de *sessiz/onayla-ma* şeklinde tezahür etmektedir. İslâm inancında yaratıcıya ve onun koyduğu ilkelere genel manada uyacağına dair verilen söze “ahd”,⁵ bu sözü bozmaya “nakz”, insanlar arasında günlük işlere dair yapılan sözleşmeye ise İslam hu-kuk literatüründe “akd” bu sözün bozulmasına ise *ikâle*⁶ denilmektedir. Aslında her iki kavram da anlaşmanın zıt kutuplarını temsil etmekte olup temelde ha-dise söz üzerine inşa edilmektedir. J.J. Rousseau, “Toplumsal Sözleşme” isimli eserinde, toplumsal düzenin kutsallığına, karşılıklı söz vermenin ya da sözleş-menin işleyişine vurgu yaparken şöyle bir giriş ifadesi kullanır. “*İnsan özgür do-ğar, ama her yerde zincire vurulmuştur. Kendisini başkalarının efendisi sanan biri bulunabilir*

² Türk Dil Kurumu, “Güncel Türkçe Sözlük” erişim: 3.8.2016. <http://www.tdk.gov.tr>, ‘toplum’.

³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 347.

⁴ Ziya Gökalp, *İctimâî Usûl-i Fıkıh*, İslam Mecmuası, 1/3, 1329.

⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 16 “Ahd”, ‘eman, vasiyet, verilmiş söz’.

⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 16 “İkâle”, ‘bir akdi kaldırmak, düşürmek’.

*ancak böyle sanması bu kişinin onlardan daha çok köle olmasına engel değildir... Ama toplum düzeni kutsal bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir.”*⁷

Bu sebeple İslâm toplumu analiz edilirken, toplumsal sözleşmenin mesajının ne olduğu ve şu an ne durumda bulunduğu ve gelecekte ne olacağına dair soruların sorulması kaçınılmazdır. İslâm’ın ferdi ilgilendiren yönü ile iç içe girmiş olan toplumsal yönünü anlamak ve yeni nesillerce kolayca anlamlandırmak için Kur’ân’ın mesajını olduğu gibi yansıtılabilmek önem arz etmektedir. Çoğu araştırmacının toplumsal sözleşme konusunu genellikle Medine Vesikası üzerinden detaylandırmaya çalıştığı görülür.⁸ Bu sebeple biz de makalemizi bu sözleşme üzerinden izah etmeye gayret edeceğiz.

1.1. Medine Sözleşmesinin Kaynakları

Hicretten kısa bir süre sonra Hz. Peygamber’in önderliğinde Medine’de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve müşrik Araplar arasında hazırlanan Medine Vesikası, orijinal metninde *kitab* ve *sahîfe* adlarıyla, kaynaklarda ise *muwâdaa* ve *muâhede* gibi isimlerle anılır. Türkçe’de ise “Medine sözleşmesi, Medine anayasası” şeklinde adlandırılmaktadır. Kaynaklarda vesikanın Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra ve Bedir Gazvesinden önce düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar ise metnin Müslümanlarla ilgili kısmının (1-23. maddeler) hicretten hemen sonra, Yahudilerle ilgili kısmın (24-47. maddeler) Bedir Gazvesi’nin ardından kaleme alındığı görüşündedir. Bazı araştırmacılar ise bu vesikanın birkaç seferde değil, ihtiyaç hâsıl oldukça ve çeşitli zamanlarda yazılmış sekiz ayrı belgenin birleştirilmesinden meydana geldiğini ileri sürmektedir.⁹

Medine Vesikası incelendiğinde özünde hürriyetçi, tüm inanç gruplarına özgürlük imkânı veren bir anlayışı barındırdığı anlaşılır. Dolayısıyla en temel haklardan olan “inanç hürriyeti” bağlamında bu vesika incelenirken, insanın beşeri özelliklerinden olan *esaret* ve *özgürlük* ilişkisine sosyolojik açıdan bakmak gerekmektedir. Özgürlüğü tercih etmek özgürlüğü devretmeye göre daha kolay olmasına rağmen, insan, daha az sorumluluğu ve risk almamayı ‘konforlu alan’ olarak tercih ettiği için bazen esareti tercih edebilir. Ancak ne şartta olur-

⁷ J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, trc. İsmail Yerguz, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 57.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2016), EK-2: 212.

⁹ Özkan, *Medine Vesikası*, EK-2: 212.

sa olsun Hz. Peygamber esareti, yani Yahudi ve Hristiyanların baskı yoluyla Müslüman gibi görünmelerini asla kabul etmemiştir. İnsanın zor olanı seçip özürlüğü bir başkasına teslim etme gibi bir davranış sergilemesi ise incelenmesi gereken başka bir konudur. Nitekim özgürlük anlayışı üzerine kurulu sözü edilen toplumsal sözleşmeler, ahlâk, güç, adâlet, mülkiyet ve insan hakları kavramları çerçevesinde gelişerek ilerlemiştir.

Bu sebeple insanın özgürlüğü “İslam Toplumsal Sözleşmesi”nin kaynağını belirlemede son derece etkin bir role sahiptir. Ancak sözleşmedeki hükümler tek taraflı insan aklının disipline ettiği bir durumdan değil aynı zamanda yaratıcının koyduğu hükümler ile gerçekleştirilebilmelidir. Buna mukabil Gannuşî, İslam’da özgürlük kavrayışının batı düşüncesinden çok farklı olduğunu ileri sürer ve insan aklının sınırlı olduğunu ve ötesinin ancak düzen koyucu bir yaratıcı tarafından bilinebileceğini¹⁰ ifade ederek bu konuda insandan ziyade yaratıcı boyutunu önceliği hissedilir. Toplumsal sözleşmenin önemli kuramcılarında olan Thomas Hobbes, tahayyül çözümlemesinde insana ve ondaki özgürlük anlayışına dair şu şekilde bir farkındalık geliştirmiştir. “Bir şey özünde hareketsiz iken, başka bir şey onu iteklese dahi onun sonunda hareketsiz kalacağı hiç kimsenin şüphe etmediği bir gerçektir. Fakat bir şey hareket halinde iken, başka bir şey onu durdurmadıkça sonsuza kadar hareket halinde olacağı ise, sebep aynı olsa da, yani hiçbir şey kendi kendini değiştiremez ise de, o kadar kolayca kabul edilmez”¹¹ olduğunu ileri sürmektedir.

İslam hukukunda birey kavramı “âdem” olarak karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla İslâm, birey lafzının özünde yer alan bu tek düze anlayışı benimseyerek yerini duyguları ile bütünleşmiş olan insana bırakmaktadır. Ebu Hanife de bu yaklaşım tarzı ile insan hakları teorisini geliştirmiş ve insanın doğuştan getirdiği özelliklere ket vurulamayacağını vurgulamıştır. Ona göre bu haklar doğuştan gelir ve herkes için mutlak ve ebedidir.¹² Buradan, âdemiyet, yani insanı sadece insan olarak kabul etme kavramının, temel insan haklarını bünyesinde barındıran İslâm hukukunun temeli olduğu anlaşılır. Modern toplumsal sözleşmenin ruhunu oluşturan ‘birey’ kavramı insanın özgür iradesi ile seçebilme hürriyeti olarak yer bulurken, ‘âdemiyet’ hem özgürlük, hem adâlet, hem de temel insan hakları prensibini içerisinde barındıran bir kavram olarak kar-

¹⁰ Raşid Gannuşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, trc. Gülşen Topçu (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 17.

¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 13. Baskı, (İstanbul: YKY Yayınları, 2014), 25.

¹² Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 46.

şımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla çeşitli özürler sebebiyle seçme seçilme imkânı bulamayanlar da âdemdir ve mükerremdir. Nitekim İslâm, “İnsanlar arasında kardeşlik bağlarını koparan her türlü sun’i engelleri kaldırarak, onları yarattıkları ve kendisinden dallara ayrıldıkları asıl kaynağa yöneltir”¹³ ve farklı dil ve kökenlerde olsalar da insanlığa bir arada yaşamanın bir hak ve görev olduğu hatırlatılır.

İslâm öncesi dönemde Mekke, Taif ve Medine gibi büyük şehirlerde yaşasalar da halklar, tıpkı bedeviler gibi bir sosyo-kültürel anlayışa sahip idiler. Belki de bu kabilecilik anlayışı sebebiyle Hz. Peygamberin hicretine kadar Medine’de herhangi siyasi otorite anlayışı egemen olmamıştır. Çünkü bir sözleşme olabilmesi için, önce hiç birini diğerinden üstün görmeksizin tüm insanların âdem/insan kabul edilmesi, onlara hür iradelerinin sağlanması, adalet prensibinin gereği olarak herkese adil davranılması ve herkesi aynı potada eritmeye çalışmadan tüm farklılıkların kabul edilmesi gerekmektedir.

1.2. Toplumsal Düzenin Oluşmasında Medine Sözleşmesinin Etkisi

Toplumsal düzenlemelerin temel amacı geniş halk kitlelerinin belirli bir refaha ulaşması adına reformlar gerçekleştirmektir. Bu da toplumda İslam kelimesi ile aynı kökten türeyen “silm” yani barış ve huzuru temin için sevgi merkezli bir anlayış kurmak olup, çatışma yerine barışı tercih eden bir düşüncenin yaygınlaştırılmasıdır. Kur’an’da toplum içerisinde kötülüğün, baskının, zulmün olmaması için yönetici ya da eğitici bir grubun her zaman yaşatılmasının gerekliliğine işaretler vardır ki belki bunun adı ileride yönetim ya da devlet olabilecektir.¹⁴ İzah edileceği üzere kim olursa olsun her insan için zulme karşı bir tavır geliştirilmesi ve zulmün önünde durulması Medine Vesikası’nın ruhunda yer alan eşitlik ilkesinin bir tezahürüdür.¹⁵

Hız. Peygamberin liderliğinde geçen 23 yıllık zaman dilimi, günümüz modern yönetim anlayışına ışık tutmaktadır. Ciddi bir ön hazırlık evresi olmadan o dönemki Arap toplumunun karşısına bir yenilik ile çıkmak pek mümkün görünmemekte idi. Mesela, Arap kabilecilik anlayışında zayıf tarafın güçlü

¹³ Ahmet Özel, *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*, 3. Baskı, (İstanbul: İz yayıncılık, 2014), 31.

¹⁴ Bk. Ali İmran, 3/104.

¹⁵ Muhammed Selim Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, trc. Adem Yerinde (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2011), 24-27., 45.

tarafa sığınmasına câr/komşu¹⁶ denilmesi,¹⁷ peşinen zayıflığı kabul etmek gibi gözükse de aslında civardaki herkese adil davranılması duygusunun varlığına da işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin kendisine inananlara, aynı aneden doğan kardeşler için de kullanılabilen “ümmetim” diye hitap etmesi, herkesin kardeş gibi olduğunu, kin, nefret ve ayrımcılığın İslâm dini içerisinde yeri olmadığını anlatmaya kâfidir. Hz. Peygamberin ezilenlere sözden ziyade davranışlarıyla da eşit muamele etmesi, herkese adil ve insancıl davranması, insanların kendi etrafında kümelenmesinin önünü açmıştır. Neticede üstünlük mücadelesi veren kabile savaşları içerisinde yaşayanlar onun bu mesajlarını sessiz de olsa kısmen almış ve İslâm dinini desteklemeye gayret göstermişlerdir. Bu çabalar sonucunda hicret, Hz. Peygamber’in evrensel mesajlarının yerellikten kurtularak evrenselliğe ulaşması için önemli bir kıvılcım oluşturmuştur. Bu sebeple Hz. Muhammed’in *siyasal hayatı* miladi 622 yılında Medine’ye hicret etmesiyle başlamıştır,¹⁸ denilebilir.

Hz. Peygamber Mekke ve Medine olmak üzere iki dönem üzerinden toplumsal bir inşa gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği İslam dinine ilk inananlar ile gerçekleştirilen süreçte İslam’ın özü içselleştirilmiştir. Medine döneminde de daha çok ayrıntıya yer verilerek kamusal ve özel alan sorumluluklarına ilişkin hükümler tebliğ edilmiştir.¹⁹ Öte yandan Hz. Peygamber döneminde siyasal iktidar içinde bulunulan özel koşullar dolayısıyla bir nevi kurucu iktidar olmuştur. Yine bu dönemde gerçekleşen iktidar anlayışı meşruiyetini halka dayandırmıştır.²⁰ Medine’ye hicret²¹ sonrasında yapılan anlaşmalar günümüzün ilk “Toplumsal Sözleşme” örneğini oluşturan “Medine Vesikası” ile taçlandırılmıştır. Bu vesika genel itibarıyla, Medine’de yaşayan toplulukların bölgede etkili bir devlet olmalarına engel olan aralarındaki düşmanlık yerine

¹⁶ Mustafa Çağırıcı, “Câr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay, 2002), 26: 217.

¹⁷ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 19.

¹⁸ Niyazi Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, (Ankara: Sinemis Yayınları, 2012), 46.

¹⁹ Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 35.

²⁰ Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 47

²¹ Önceki adı Yesrip olan Medine’de Evs ve Hazrec adıyla yaşayan iki kabile arasında kadim bir düşmanlık hüküm sürüyor, bu sebeple de Yahudilerin kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik baskısı altında yaşıyorlardı. Mekke’de hemen hemen hiç Yahudi olmamasına karşılık, Medine nüfusunun yarısı Yahudi idi. Bunlar Arapça konuşuyor, çocuklarına Arapça ad veriyor ve Arapçayı İbrani alfabesiyle yazıyordu. Başta Filistin olmak üzere milattan on yedi asır öncesinden itibaren- Suriye, Mısır ve Arabistan halklarının unuttuğu Yakub ve İbrahim Peygamberleri, Yahudiler de tanıyor. Soylarının Hz. İbrahim’e dayandığını kabul eden Arab neseb bilgileri gibi Yahudiler de kendilerini Hz. İbrahim’e nisbet ederler. Bk. Mustafa Kelebek, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, erişim: 03 Haziran 2017. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf>.

kardeşçe yaşamaları için gerekli hukuki zemini hazırlamakla beraber, bireysel menfaatten ziyade toplumsal faydayı ön plana çıkartan bir metin olarak da değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber Müslümanlar arasındaki bağları zayıflatan ‘kabile kimliği’ üzerine kurulu toplumsal ilişkiyi etkisiz hale getirerek, yerine ‘dinî eksenli’ kimliği getirmiş ve böylece İslâm çatısı altında birlikte yaşama tecrübesinin geliştirilmesine olanak sağlamıştır²². İslâm dini vatandaşlık kavramına da batılı anlayıştan farklı yaklaşmaktadır. Batılı anlayışta en genel tabirle o ülkenin kendi topraklarında doğmuş olmak kıstası getirilmektedir. Ancak İslâm Devleti’nde durum farklıdır, herhangi bir kişi İslâm topraklarında oraya zarar vermemek şartıyla yaşamaya karar verdiği anda oranın vatandaşı olmaktadır.²³ Hz. Peygamber’in Medine’ye göç etmesi ve beraberinde İslâm dinini özümsemiş müminlerin yer alması mevcut kabile mantığını tam anlamıyla tersine çevirmiştir. İslâm’ın mesajları Medine ahalisine duru bir dil ile anlatıldığında artık değişmiştir. İslâm’ın evrenselleşmesinin yolu da aslında bu temel insan haklarına saygı gösterilmesiyle açılmıştır. Belki de hicretten önce gerçekleşen akabe biatları esnasında Yesriplilerin iman etmelerini bile öncesinde onlara Hz. peygamberin “insan onuru”na yakışan tavır ve davranışta bulunması ve insan olma haklarını vermesi, onların İslâm’ın diğer kıstaslarına iman etmelerini ve uymalarını kendiliğinden gerçekleştirmiştir. İşte İslâm’ın mikro ölçekten makro boyutlara yayılım hızı bir şekilde bu mantıkla gerçekleşmiştir denilebilir.

Medine Vesikası güçlü bir hukuki altyapısı olan ve ‘kurucu hükümleri’ ihtiva eden önemli bir belge niteliğine haizdir. Medine’de kozmopolit bir toplumun birlikte yaşama tecrübesinin oluşmasında bu vesikanın önemli katkıları olmuştur. Bu belge Enes b. Malik’in evinde düzenlenen bir toplantı ile yazılı olarak imza altına alınmış ve o an yürürlüğe girmiştir.²⁴ Medine Vesikası, siyasi hükümler dışında toplumsal düzeni sağlayıcı birtakım kurallar da koymuştur. Mesela; kısas (21 md), suçluların sürgünü (22 md.), sadece suç işleyene karşı yaptırım ilkesi 37b maddesi gibi maddeler, modern hukukta ‘cezalarda şahsiyetlik’ ilkesi olarak da ifade edilir.²⁵ Bu vesika gayet açık ve net olarak Hz. Peygamber’in siyasi ve diplomatik dehasını ortaya koymaktadır. Zira daha önce örneği

²² Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 69.

²³ Ebu'l A'la Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, trc. Ali Genceli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 24.

²⁴ Bk. Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), 30.

²⁵ Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 46-47.

bulunmayan bir metin olarak yazılmış olmasına rağmen vesikanın maddeleri yeni kurulan devletlerin siyasi işlerini düzenlemek için ihtiyaç duyacağı şeylerin çoğunu içermiş ve son derece titiz bir dille kaleme alınmıştır.²⁶

1.3. Sözleşmede Adalet, Ahlak ve Mülkiyet Kavramları

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nin adalet, ahlak mülkiyet olmak üzere üç temel unsuru bulunur. Şimdi bu üç kavram hakkında bilgi sunulacaktır:

1.3.1. Adalet

Adalet, her şeyi tam yerine koymak, her hususta ölçülü hareket etmek ve hakkı yerine getirmek demektir. Adalet, zulmün zıddıdır.²⁷ İsfahâni'ye göre *el-âdl* den maksat maddi ve manevi olmak üzere iki çeşittir. Mutlak adalet, aklın iyi olduğuna hükmettiği adalettir ki bu, hiçbir zaman değişmez yahut hiçbir şekilde aşırılığı iddia edilmez. Mesela, iyilik yapana iyilik yapmak ve sıkıntını giderenin sıkıntısını gidermek ilk sınıfa dâhildir. Diğerinin adalet olduğu ise ancak şariat ile anlaşılır ki kısas, cinayetlerin diyeti ve mürtedin malına el konulması gibi hususlarda bazı zamanlarda değişimi ya da neshi mümkün olabilir.²⁸

Adâlet, Kur'ânî anlayışta her şeyin merkezi kabul edilir ve yasamanın felsefesi, yaratılışın hikmeti, toplumun binası, hukukun muhafazası ve ahlakî ilkelere derinliği ona dayanır. Bundan dolayı adâlet, hale göre değişken değildir. Bilakis, bütün alanlarda talep edilen ve devrede olması gereken bir değerdir. Çünkü adaletin siyasette, iktisatta, sosyal hayatta, kültürde, eğitimde ve hukukta genel-geçer bir değer olması iktiza eder. Yoksa toplumun huzur, güvenlik ve istikrardan istifadesi mümkün olmaz. Adâlet anlayışına farklı bir yorum getiren Mutezile'ye göre adâlet; gaye ile yapılan işin mutlak bir tezahürü olması üzerine kuruludur. Maksatsız iş yapmak faydasızdır ve bu durumda kötü bir fiil söz konusudur. Adâlete ulaşmanın yegâne yolu iyi üzerine kurgulanmalı ve bir amaca yönelik olmalıdır.²⁹ Dolayısıyla adâlet, ahlâk merkezli bir anlayışın tezahürü sonucu ortaya çıkar. Bu adâleti oluşturan ahlâk; faziletin yaygınlaştığı mükemmel ve huzurlu bir toplumsal hayatın gerçekleştirilmesinin asli unsur-

²⁶ Awa, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 47.

²⁷ Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l- Bekâ*, (Dersaadet: Matbaatü'l-Âmire, 1869), 265.

²⁸ İsfahâni, Râğib, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 325.

²⁹ Fethi Ahmet Polat, İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, *Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 301.

larından birisidir. Bu durum hak-sorumluluk dengesinin de bir yansımasıdır. Zira adâlet herkese hak ve sorumluluğunu birlikte tanımaktır.³⁰

1.3.2. Ahlak

Toplumsal sözleşmenin belki de en önemli mihenk taşı olarak kabul edilen ve aslında tüm insanların hayatını etkileyen, yüzyıllardır, felsefenin, antropolojinin, sosyolojinin değişik dallarında araştırma konusu olan *ahlâk* da sözleşmelerin olmazsa olmazıdır. Sözleşme metinlerine ahlak ilkesinin nasıl yansıtılacağı meselesi bir yana, hukuk ve ahlak ilişkisi bağlamında hangisinin insanlık için daha önemli olduğu ya da hukukun mu ahlakın mı öncelikli olduğu konusunda çeşitli kanaatler bulunmasına rağmen, Jellinek'in dediği gibi 'ahlakın asgarî hukuk' olduğuna dair görüşler ağır basmaktadır.³¹ Bu sebeple tüm peygamberler öncelikle gönderildikleri toplumun hukukunu değil, tefesüh etmiş ahlakını düzeltmeyi hedeflemişler, öncelikle değişmez ahlakî ilkeleri ya da öğretileri tebliğin yanında ilahî kaynaklı hukuku da uygulamışlardır.

Ahlâkı tanımlamadan önce onun ne olduğunun kavranması gerekir. Ahlâkın bilinç düzeyinde oluşan bir takım kurallar silsilesi olup olmadığı ve insan beyninde bir noktada özel bir görev üstlenmiş nöronların işbirliği ile gerçekleşip gerçekleşmediği üzerine bilim insanları birçok araştırma yapmaktadır. "Toplumsal bir düzen olarak düşünüldüğünde ahlâk, bir yandan yasaya, bir yandan da geleneklere ya da görgü kurallarına benzer. Bunlar, sağduyunun olmadığı bir biçimde toplumsaldır ve hepsinde "doğru" ve "gerekli" gibi ortak ifadeler kullanılır."³² Neticede ahlâkî meseleler bilimin sınırları değil, dinin sınırları içindedir.³³

Kur'an'da ahlâk (huluk) kelimesi biri "gidişat, karakter" diğeri "fıtratı bozulmamış üstün ahlâk" manasında iki ayette geçer³⁴ ve ikisinde de insanın ya da toplumun gidişatından, yani hal ve hareketinden bahsedilir. Arapça'da "huluk" zaten yaratma ve yaratılış manasında olup karakter, insanın daha çok toplum değerleri açısından gösterdiği olumlu özelliklerini, ahlakî tutum ve davranışlarını belirten bir kavramdır.

³⁰ Çağırıcı, Mustafa, "İslâm'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması," *İslâm Üzerine Düşünceler*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 51.

³¹ Yörüğ, Abdülhak Kemal, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (İstanbul, 1958), 160, 166.

³² William Frankena, *Etik*, trc. Azmi Aydın (İstanbul: İmge Yayınevi, 2007), 25.

³³ Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 22.

³⁴ Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 55.

İslam inancında “ahlâk”, ilahi yönü olan yani kutsal bir kavramdır. Kur’an’da Hz. Peygamber’den bahsedilirken “*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*” ifadesinin kullanılması onun ayırt edici özelliğinin yüce ahlakı olduğunu açıklamaktadır. Nurettin Topçu da ahlâkın din ile bağına dikkat çekerken, onun “doğuşu ve evrimi” olmak üzere iki bakımdan din ile irtibatı olduğunu, ilkinin ilkel toplumlardaki din ile ahlâkın sıkı sıkıya bağ kurması, ikincisi ise ahlâkın evrildiği gaye bakımından din ile olan ilişkisidir. Dolayısıyla ahlâkın temel hedefi ilk insandan günümüze kadar insan ruhunu temizlemek ve mutlak bir doğruluğa iletmeğidir.”³⁵

Felsefe’de ahlâk, “genellikle belirli bir dönemde insanların kendisine uygun olarak yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, bir kurallar toplamı anlamına gelir. Mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan davranış kurallarının tamamıdır.”³⁶ Görüleceği üzere felsefe, ahlâkı insana dair davranışların tümü olarak adlandırırken, İslam’da salt birey davranışının ötesinde toplumsal bir eylemin ahlâk olduğudur.

İslâm hukukunda ise ahlâk, içerisinde derin bir anlam taşıyan “ismet” kavramı ile de anılır. Bu kavramın salt ahlâktan farkı dinî olarak da kendine bir misyon taşımasıdır. Hukuk dilinde ismet; “korunma, korunma altında olma, malın, canın korunmasını gerekli kılan bir vasıf, yapılması imkân dâhilinde olan günahlardan sakınma ve kaçınma melekesi olarak açıklanır. Peygamberlerin günahattan ve tebliğ ile ilgili konularda hata etmekten korunmuş olmaları”³⁷ manası için de kullanılır. “İsmet, Müslümanların Dünya’daki hukuk sistemlerine nasıl yaklaştıklarını ve kendi sosyal hukuk düzenleri içinde kalarak bu sistemlerle nasıl birleştiklerini anlamak için de anahtar kavramdır.”³⁸ İslam inancında tümevarımdan ziyade tümdengelim ile yanıt toplumun huzuruyla bireyin de huzuru temin edilir.

Bu sebeple toplumsal sözleşmelerin varlığı İslâm’ın tümdengelim metoduyla uyumludur. Şöyle ki; “...kalbi İslâm nuruyla aydınlanmış olan bir kimse komşusunun kötülüklerine kötülükle değil, sabırla karşılık verir. Ondan zuhur edecek herhangi bir şerden dolayı hemen öfkelenmez. Komşusunun düştüğü bir hatayı hemen yüzüne vurmaz, onu affeder ve bağışlar. Bu af ve bağışın Allah nezdinde zayi olmayacağını bilakis bu sayede Allah’ın muhabbet ve ır-

³⁵ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, 4. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 31.

³⁶ Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Nurşen Özsoy, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005), 12.

³⁷ Erdağan, a.g.e, 2015: 213

³⁸ Şentürk, İnsan Hakları ve İslâm, 201.

zasını kazanacağını bilir.”³⁹ Dolayısıyla İslâm, toplumun huzur ve refahı için bireylerin de sağlıklı eylem yapmalarını önemser ve bunu etkin bir biçimde kullanır.

1.3.3. Mülkiyet

Toplumsal sözleşmeyi oluşturan bir diğer husus mülkiyettir. İnsanlık tarihi kadar eski olan mülkiyet, semavî dinlerin düzenlemelerine mevzu olmuştur. Mülkiyet hakkı temel insan haklarından. Mülkiyetin varlık biçimi insanların bir arada toplu bir biçimde yaşamalarına sosyal ve beşeri ilişkiler geliştirmelerine imkân tanır.

İnsan, İslam inancına göre yeryüzünde Allah’ın halifesidir ve bu durum servet ve malda da aynıdır. Ancak bu “halife”lik büyük bir şeref olduğu kadar, sahip olunan servette de insanın “zilyed”liğinin/sahipliğinin asıl olmadığını, dolayısıyla harcanması gereken yerlere mülkün asıl sahibi olan Allah’ın istediği oranda harcamadan çekinilmemesi gerektiği vurgulanır.⁴⁰ İslâm dini içerisinde bireylerin mülk edinmeleri üç koşula bağlanmıştır ki bunlar, veraset, hibe ve kazançtır.⁴¹ “İslâmiyet, mülkiyeti benimsemekte ve fakat bu hakkın kötüye kullanılmasını önleyip sosyal faydaya yöneltici mahiyette bazı kayıtlarla sınırlamaktadır. Diğer dinler ise bu konuda kimi mülkiyete karşı, kimi taraftar olmak üzere, tek yönlü bir karakter göstermektedir.”⁴²

İslâm’ın mülkiyet konusuna verdiği önem, miras ayetlerinde daha etkili biçimde açıklanmıştır. Kadın ve erkeğe mülklerini paylaşma ve miras bırakma konusunda kat’i emirler verilmiştir. Miras paylaşımındaki oranlar hakkındaki duygusal tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, kadına hiç hak tanımayan Cahiliye’deki cinsiyet farklılığına dayalı haksız uygulamalar kaldırılarak, onların da mülkiyet hakları ayetle kesinleştirilmiştir. Öyle ki, kadınların da mirastan paylarının bulunduğunu bildiren ayet, erkeklerin hakkını bildiren ibare ile birebir benzerlik arz eder ve detaylıca açıklanır.⁴³ Bu uygulamalar, İslâm’ın ilk yıllarından itibaren mülk konusunun toplumsal sözleşmenin ana unsurları olduğu sonucu çıkarılabilir.

³⁹ Ebu Davud, *Kitâbu'l Edeb*, trc. A. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2013), 510.

⁴⁰ Faruk Beşer, *İslamda Sosyal Güvenlik*, (Ankara: Diyanet yay, 1987), 24.

⁴¹ Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *İslâmî Kavramlar*. Trc. Süleyman Akyüz. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 152.

⁴² Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. Baskı, (Ankara: DİB Yay., 2012), 17.

⁴³ Bk. Nisa, 4/7: Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından **erkeklerle pay vardır,... kadınlara da pay vardır.**

Bu mülkiyette hakkaniyet ilkesi aynı zamanda bir ibadet biçimidir. İnsanların aynı koşul ve şartlar altında eşit bir yaklaşım göstermesi, bir domino etkisi yaratacak ve birçok konuda bu eşitlik kendiliğinden gelişecektir. Çünkü insan, hata yapmaya ve ne pahasına olursa olsun bazı işini günahla sonuçlandırmaya meyillidir.

Diğer felsefi yaklaşımlarda ise “her türlü mülkiyet, zorunlu olarak zama-
naşımıyla veya Latincedeki “usucapion”la, yani “daimi sahip olma” ile başlar.
Hâlbuki zilyetlik/sahiplik nasıl olur da geçen süreyle mülkiyete dönüşebilir?
(Mesela, haram yolla edinilmiş bir malın üzerinden) zilyetliği istediğiniz kadar
uzun zaman sürdürün, yılları, hatta yüz yılları yan yana getirin, kendi başına
hiçbir şey yaratmayan, değiştirmeyen ve dönüştürmeyen “süre”nin, yararlan-
an kişiyi mülk sahibine dönüştürmesini sağlayamazsınız.”⁴⁴ Gerçi İslam hu-
kukunda kamunun ortak olduğu ormanlar, ağaçlar, otlar, meyveler vb. mallar-
da ilk defa onu alan kişi ona sahip olur. Burada herhangi bir zaman geçmese
de zilyetlik hukukuna tabidir.⁴⁵

Âdem ve Havva'nın dünyaya indiklerinde bir mülkiyetinin olmadığı dü-
şünüldüğünde mülkiyetin günümüz insanının konumunu nasıl belirlediği de
önemli bir husus olmalıdır. Rousseau, bu konuyu “ilk yerleşme hakkı” bağla-
mında açıklar: “Her insanın kendisi için gerekli olan her şey üzerinde doğal
olan hakkı vardır; ama onu herhangi bir mülkün sahibi yapan sözleşme geri
kalan şeylerin sahipliğinin dışında bırakır; payını almıştır ve o sınırlar içinde
kalmak zorundadır, topluluktan isteyebileceği başka bir hakkı kalmamıştır. Bu
nedenle ilk yerleşen olma hakkı doğal durumda ne kadar eğreti olursa olsun
her insanın saygı duyduğu bir haktır.”⁴⁶ Bu durum, Hz. İsmail annesi Hacer'in
Kâbe civarına ilk yerleşmeleri sebebiyle daha sonra oraya yerleşmek isteyen-
lerin onlardan izin almalarına benzemektedir.⁴⁷ Bu konu “henüz hiç kimsenin
eline geçmemiş bulunan bir şey, onu ilk ele geçiren kimseye ait olur”⁴⁸ mealindeki hadisle
vuzuha kavuşturulmuştur. Rousseau'da ilk yerleşen olma hakkına sahip ola-
bilmek için; “önce bu arazide o zamana kadar kimsenin yaşamamış olması,
bu kimsenin sadece geçimine yetecek kadar bir yeri işgal etmiş olması ve bu

⁴⁴ Proudhon Pierre-Joseph, *Mülkiyet Nedir?*, trc. Devrim Çetinkasap, (İstanbul: İş Bankası Yay., 2016), 102.

⁴⁵ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: Ensar yay, 2013), 193.

⁴⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, 73.

⁴⁷ Buhârî, “Enbiyâ”, 12.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, İmâre, 36.

araziye hiçbir anlamı olmayan bir formaliteyle değil emekle ve ekip biçmeyle sahip olması”⁴⁹ şeklinde üç aşamadan bahseder.

Ancak Hobbes, devletlerin dağılma sebeplerini sıralarken; “herkes, kendi mallarında mutlak bir mülkiyet hakkına sahiptir. Öyle ki herkes, başkalarının hakkını dışlayan bir mülkiyet hakkına sahiptir. Fakat egemenin hakkı dışlanırsa, devlet için konulan yani, onları hem dış düşmanlardan, hem de birbirlerine zarar vermektan koruma görevini yapamaz ve sonuçta ortada devlet kalmaz,”⁵⁰ derken sınırsız mülkiyetin sakıncalarını açıklar.

Bu durumda, mülkiyet nasıl ve niçin başlamıştır ve toplumsal sözleşmenin oluşmasında mülkiyetin ne derece etkisi vardır ve İslâm fıkhnının mülkiyeti nasıl tanımladığının bilinmesi gerekir. “Bugünkü Türk hukuk dilinde kullanılan mülkiyet kelimesi daha çok Roma hukukundan itibaren gelişerek gelen ve bazı Batı dillerinde “property, proprietie” kelimeleriyle ifade edilen terimin karşılığı olup, Arapça’da “milk” kelimesinin mastarı olan “milkiyye”nin Türkçeye aktarılmış şeklidir. Bu anlamda mülkiyetin İslâm hukukunda tek kelimelik bir terim karşılığı yoktur.”⁵¹

Öncelikli olarak mülkiyetin konusu olan şey (eşya) kavramını incelemek lüzumludur. Şey, fıkhn sözlüğünde “hariçte varlığı olan nesne ve insanın dilediği, meylettiği nesne” olarak ifade edilmektedir. “Mecellede tanımlanan “şey”, ayrıca “ihtiyaç zamanında saklanabilen bir şey” olmalıdır ki ona mal denebilsin. Hanefiler mal’da bulunması gerekli gördükleri bu nitelikten dolayı “hakkı süknâ” ve “hakkı istiğlal” gibi menfaatleri “mal kavramına dâhil etmezler. Bu sebeple de “menfaatler, tek başına mütekavvim mal sayılmaz şeklinde kaide koymuşlardır.”⁵² Öte yandan “mülk” kavramı, “gerek sahibine verdiği tasarruf yetkisinin niteliği ve gerekse hak sahibinin hakkını herkese karşı ileri sürebilmesi bakımından ‘aynî hak’ terimine yakındır.”⁵³ Mülkiyeti, “fıkhnçların metodu ile tarif edenler, onu, “Haciz İhtisas” olarak tarif etmişlerdir. Şey’in mülkiyeti sözünden, o şey üzerinde –sahibinin vekâlet vermesi gibi bir sebep bulunmadıkça- sahibinden başkasının intifa ve tasarrufuna mani olucu özellikte bir “sırf kendisine aidiyet” ve hakkında tek başına söz sahibi olma yetki ve

⁴⁹ Rouseau, *Toplum Sözleşmesi*, 73.

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, 243.

⁵¹ Hasan Hacak, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, (İstanbul: 2005), 100.

⁵² Ömer Demir, & Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002), 28.

⁵³ Hacak, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet*, 101

iktidarı anlaşılır.”⁵⁴ “İslâm, insana tabii ihtiyaçlarından olan giyecek, ev eşyası gibi şeylerde mülkiyet hakkı tanıdığı gibi, arazi, vasıta ve fabrika gibi şeylerde de mülkiyet hakkı tanımıştır.”⁵⁵ Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber döneminde uygulanan zimmet ehli statüsünü aynen korumuş, fethedilen yerlerde yaşayan insanların dini inançları konusunda onları özgür bırakmıştır. Hz. Ömer de savaşlarda ele geçirilen gayrimenkulleri asıl sahiplerine geri vermiştir.⁵⁶

Ebu Yusuf’a göre; “Ölü arazi demek, işlenmiş toprakların en son ucuna durup yüksek sesle seslenen bir şahsın sesinin işitilmediği yerden itibaren başlayan topraklardır... İşlenmiş araziye bitişik işlenmemiş arazi ölü arazi sayılmamaktadır. Bunlar, amme malı olarak kabul edilmekte, herkesin eşit şekilde istifade edebileceği ileri sürülmektedir. İmam Malik’e göre: İşlenmiş arazinin sahipleri komşu ölü araziye işe yarar hale getirmeye uzaktakilere nispetle rüçhan hakkına sahiptirler.”⁵⁷

Rousseau da vatandaşın mülkiyet hakkını izah ederken; “topluluğun her üyesi, topluluğun teşekkülü sırasında, o andaki haliyle, kendi nefsinin ve bütün güçlerini, sahip olduğu mal varlığı ile birlikte, topluluğa verir. Ancak bu gönüllü bağış, el değiştiren tasarruf, mahiyetçe de değiştirerek hâkim varlığa, yani devlete ait mülkiyetlerden biri haline gelmez. Çünkü devlet toplumsal sözleşme dolayısıyla, üyeleri karşısında onların bütün mal varlıklarının efendisidir, zira toplumsal sözleşme devlette bütün hakların temelini oluşturur” der.⁵⁸ Proudhon da “Kamu nizamı ve vatandaşların güvenliği ancak zilyetliğin garanti altına alınmasını gerektirir; aksi halde yasa niçin mülk sahipliği oluştursun ki?” der.⁵⁹

Mülkiyet elde etme çeşitlerinden biri olan “Fey”, İslâm hukukunda “gayri-Müslimlerden alınan haraç, cizye, ticari mal vergisi ve diğer bazı gelirleri ifade eder”⁶⁰ Bu gelirlerin dağılımı da titizlik isteyen bir konudur. Çünkü ihtiyaç sahiplerine doğru ve etkin bir şekilde gelirin pay edilmiş olması gereklidir.⁶¹ Bu

⁵⁴ Demir-Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 119

⁵⁵ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 125.

⁵⁶ Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 43-44.

⁵⁷ Maverdi, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkamü's Sultaniye*, trc: Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 332.

⁵⁸ Rousseau, Jean Jacques, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, trc: Cenap Karakaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

⁵⁹ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, 103.

⁶⁰ Mustafa Fayda, “Fey”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 12: 511.

⁶¹ Remzi Kaya, “Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı,” *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, (Bursa, 2001), 73.

türden bir tanzim, İslâm'ın tabiatında mevcut olan denge siyasetinin toplumsal sözleşme içerisindeki yerinin göstergesi açısından son derece mühim bir konudur. Çünkü fey gelirleri yalnızca ihtiyaç sahiplerine pay edilerek, zenginlere dağıtımı kesinlikle yasaklanmıştır.⁶² Bu durum İslâm'ın güçlü ve etkin bir sosyal devlet anlayışına verdiği öneme işaret etmektedir.

2. Dinin Özgürlük, Demokrasi ve Laiklik Yaklaşımı

2.1. Özgürlük

Medine Vesikası, vahye muhatap bir Pergamber'in icraya koyduğu belge olması sebebiyle, onun bu sözleşme vesilesiyle ortaya koyduğu dinî özgürlük ve yönetim anlayışının bilinmesi gerekmektedir. Çünkü "bir bütüne, sisteme (yani dine) ve özgürlüğe ilişkin ilkeler, kurallar var olunca hukukî güvence bakımından en esaslî araç, o bütünün hukukun temel yapı öğelerine göre tanımının yapılmasıdır."⁶³ Bu suretle kavramların esaslî temellerle analitik bir yaklaşım içerisinde değerlendirilmesi mutlak bir zorunluluktur.

Dinler, kutsal metinlerinde yazılı cüz'î sınırlılıklar dâhilinde insanlara oldukça geniş eylem özgürlüğü verir. Sınırlamadan bahsedilen bir din, insanın özgürlüğünü nasıl konumlandırır? Bu sorunun cevabı yüzyıllardır felsefeciler tarafından çeşitli şekillerde sorgulanmıştır. Kimi aydınlanmacılara göre din, insan aklının kabul etmesinin mümkün olmadığı bir düşünce anlayışı geliştirmiş, insan yetenek ve kabiliyetlerini sınırlayarak tek düze bir yaşam tarzının önünü açmıştır. Bu şekilde insanın özgün bir birey olarak yaşamını idame ettirmesi mümkün olmayacaktır tezi hâkim olmuş ve "bir dine mensup olmanın temelinde, zorunlu olarak o dinin önerdiği dünya sistemine kişisel bir katılma işlemi vardır. Bu, serbestliği ölçüsünde değer ve anlatımı olan bir işlemdir. Bu yönüyle din özgürlüğü, kanaat özgürlüğünün bir biçimi, daha özel olarak vicdan özgürlüğü altında ifade edilen biçimdir,"⁶⁴ yorumları yapmıştır.

İnsan, birey olmanın ötesinde mutlak özgürlüğü istemesi bir ütopya olarak kabul edilebilir. Çünkü salt özgürlük bir başkasının mutlak özgürlüğünün önüne geçecek ve böylece salt özgürlüğün mutlak özgürlüğe karşı bir savaşı söz konusu olacaktır. Bu durumda özgürlük kendi içerisinde bir paradoks oluşturacaktır. Mesela, Fransızların geliştirdiği özgürlük prensibinin, vakti zamanında

⁶² Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı*, 84

⁶³ Dönmezer, Sulhi, "Din, Vicdan Ve Kanaat Özgürlüğü". *Erdem* 42, (2005), .2.

⁶⁴ Kabağlı, İbrahim, "Din Özgürlüğü", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46, (2015), 265.

bir ihtiyaç olduğunu, ancak sınırsız bir koşulla sağlanan bu ihtiyacın bir zaman sonra emperyalizme hizmet eder noktaya geldiği ileri sürülür.⁶⁵ İslam özgürlüğü insanlar tarafından geliştirilen otoritenin sınırlılıkları olarak görmez, çünkü otorite mutlak iktidarın verdiği güçle İslâmî çizgiden çıkabilir.⁶⁶ Özetle, tek ilahtan bağımsız olarak özgür olacağını iddia eden ve aslında birden çok ilahın esiri olunan batı anlayışına karşı, İslam tek ilah anlayışını önermektedir.

2.2. Demokrasi

Demokrasi; kavramının uygulamada ve teoride çeşitli alternatifleri olsa da, en genel haliyle halkın kendisine işaret edilen adaylardan birisini seçmesi olarak tanımlana gelmiştir.⁶⁷ Ancak “Batı demokrasisinde insan; İslâm’da ise Allah hâkimdir ve insanlar onun temsilcisi veya halifesidir. Batı demokrasisinde insanların kanunlarına, İslâm’da ise Allah tarafından peygamber yoluyla gönderilen kanunlara (şeriat) uyulması ve bu kanunların takip edilmesi zorunludur.”⁶⁸

İslâm Hukukunda da yönetici seçimi danışmanlar kurulu tarafından kendi içlerinden veya işaret ettikleri âkil birinin yönetimi devralmasıyla gerçekleşir. “*Ehli’l-hal ve’l-akd*” denilen heyet âkil kişilerden oluşur ve yöneticiyi halk adına Kur’an ve sünnet ilkeleri ışığında seçer. İslam hukukunda insan davranışlarının getirisi olarak yanlışı ve doğruyu kategorize edecek birtakım vasıtalarla ilahi kaynaklı ‘ilham,’ neticede refaha giden yolda topluma rehberlik teşkil eder.⁶⁹ Dolayısıyla, hem demokrasi hem de İslâm hukukunda ortak hedef “toplumsal faydayı maksimize etmektir.” Temsil edilen kitle halktır ve onu temsil etmek yine halka dayalı bir meşruiyetin göstergesidir.

Aralarındaki bu amaç benzerliğine rağmen, küresel sistemde demokrasi ve İslâm’ın yan yana gelmesinin mümkün olmadığı ısrarla vurgulanır. Bunda demokrasinin bünyesinde sadece “çoğunluk” ilkesini barındırması, buna karşın İslam’da ise “çoğulculuk”tan ziyade tek kişi dahi kalsa onun sözleşmesini/içtihadını tescil etme ya da onaylama şeklinde olmasının etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Bir başka ifadeyle Batı çıkarı nedeniyle çoğunluğa

⁶⁵ Seyyid Kutub, *İslâm Toplumuna Doğru*, trc: Ahmet Pakalın, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 27.

⁶⁶ Şinasi Gündüz, “Din ve Bireysel Özgürlük Alanı”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 25, (2002), 56.

⁶⁷ Ural, Şafak, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (Ankara, 1999), 451.

⁶⁸ Ebu’l A’la Mevdûdî, *İslâm’da İnsan Hakları*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 22.

⁶⁹ Mustafa Yayla, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 90.

dayalı sistemi hayatta tutarken, İslamiyet adı üzerinde barış içinde yaşamayı esas aldığından içtihatlarla oluşan çoğulculuğu esas alır.

Bu görüşü vurgulayanların kimlerden oluştuğu, temel amaçlarının neler olduğu, İslâm dinine dolaylı da olsa verdikleri zararların anlaşılması açısından son derece önemlidir. Çünkü kendi içinde tartışmalı ve tam manasıyla ideal bir yönetim biçimi olmasa da nihayetinde kabul gören ideoloji ‘demokratik’ devlet yönetim biçimleridir ve yönetimsizlikten iyidir. Hal böyle olunca karşılıklı olarak modern yönetim biçimi olarak kabul edilen demokrasinin İslâm’dan uzaklaştırılması veya İslâm’ın demokrasiden uzaklaştırılması çabaları yerine aksayan yönlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle soru işaretleri giderilebilir.

Mesela Mevdûdî, İslâm’ın cahiliye yönetimine karşı yeni bir alternatif düşünce geliştirdiğini, tüm peygamberlerin dünyaya gönderilme sebeplerinin aynı olduğunu söyler. Demokrasinin İslâm’ın ilkeleri ile uyumlu olamayacağını, bu duruma hizmet eden parlamento üyelerinin de harama bulaştıklarını ifade eder ve demokrasiye alternatif olarak teokrasiyi savunur.⁷⁰ Hâlbuki İslâm yönetim anlayışında teokratik bir yönetim biçimi hiçbir zaman kabul görmemiştir. “Tanrı yönetimi” demek olan ve peygamberlerin yaşadıkları dönemde dahi olmayan bu yönetim anlayışı kabul görmemiştir. Bu teokrasiye karşılık, “demokratik düzenin daha reformist bir düşünce ile İslâm’ın özüne uygun ilkeler ile evrilmesinin mümkün olmasına rağmen, seküler düzen içerisinde İslâm’ın varlığını sürdüremeyeceğinden bahisle yerel, gerçekçi ve toplumsal kültürle uyumlu “sivil toplum” hareketine ihtiyaç olduğunu söyleyenler de vardır.⁷¹

Fakat İslâm’ın özünde barındırdığı topyekûn hareket algısı, “sivil toplum” ile bir türlü barışamamıştır. Bu durum İslâm’ın dezavantajı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple İslâm’ın demokrasiye yaklaşımı için göstereceği çaba en az demokrasinin de İslâm’a karşı göstereceği çaba ile doğru orantılı olacaktır. Çünkü İslâm’ın içerisinde demokratik unsurların varlığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bunun aksi söylemler selefî İslâm, yani her türlü yenilik ve güncel çözüme, içtihadla kapalı düşüncesini devam ettirmek isteyen ve modern yaklaşımdan uzak düşünce tarzlarıdır. İslâm, bir Müslüman’ın izlemesi gereken yol ve yöntemleri öngörerek, toplumları sürekli yenileyecek yasaları belirlemiştir.

⁷⁰ Ahmad İrfan, “Demokrasi ve İslâm”, trc: Faruk Özdemir, İslâmî Araştırmalar 2 (2012), 83.

⁷¹ Gannuşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 93.

2.3. Laiklik

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nde tarafların dinî hayatlarına müdahale edilmemesi esastır. En yalın ifade ile laiklik de, din ve devlet işlerinin birbirine müdahale etmeme süreci olarak buna benzer tanımlanır. Oysa bu tanım ne dindar kesimi ne de laik kesimi tatmin etmiştir. Laiklikte asıl olan devletin kendisi ve organları dâhil tüm iş ve işlemlerinde akli unsurlar ile hareket etmeyi temel misyon olarak kabul etmektedir.

Öte yandan laik ve dindar ifadeleri bireysel bir kavramın sonucu iken, laiklik ve dindarlık toplumsal bir durumdur. Bu sebeple, din ve laiklik kavramlarının bir arada var olabilmeleri adına sınırların net ifadeler ile çizilmesi büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla, ötekileştirmek yerine bütünleştirmeyi amaç edinen bir anlayışta yapılması gereken ilk iş, İslam'ın da öncelediği çıkar paralellliğini ve uzlaşmayı hedefleyen ortak noktaların bulunup kaynaştırma metodunun seçilmesidir. Bu metot uygulanırken iki tarafın da savunucularının açık görüşlü bir düşünce sistemi içerisinde bir arada yaşamayı kabul ve telkin etmeleri asli bir zorunluluktur. Her ne kadar laiklik evrensel nitelikler ile akli unsurları ele alsa da, kendisi de bir inanç sistemidir. Dini inançtan farklı olarak bu inanç sistemini geliştirenler de neticede insanlardır. Dolayısıyla akli önceleyen laiklik ile akli hiç ihmal etmeyen İslam dini gibi iki inancın da aynı mecliste konuşmayı becerebilmesi, bütünleşmeyi sağlayacak önemli bir adım olarak kabul edilmelidir.

O halde, laiklik ve din kavramının ilk buluşacağı ortak nokta, iki kavramın da bir “inanç” sistemi barındırdığının kabul edilmesidir. Akabinde ortaya çıkan ilk sorun, dinin vahiy kaynaklı, laikliğin ise insan merkezli olması sorunu olacaktır. Oysa bu bir ayrıştırma değil bütünleştirici bir unsur olarak değerlendirilip yaşamın zıtlıkların üzerine kurulu olduğu ve dengeyi sağlayan zıtlıkların bir arada uyum içerisinde yaşayabileceği göz ardı edilmemelidir. İki tarafın birbirlerinin alanına müdahale etmeme, yargılamama, saygı duyma gibi temel vasıfların bir arada yer almasıyla aslında ortaya bir uyum çıkacaktır. Ayrıca, her iki taraf da kendi inançlarının diğerine üstünlük kurma esası yerine eşitlik düzleminde buluşmaları oldukça mühimdir. Ebu Hanefi'ye göre, iki zıt ifadeden birisi mutlak suretle yanlıştır,⁷² düşüncesi ancak iki kavramın birbirlerinin alanına müdahale ettikleri zaman geçerli olacaktır. Dolayısıyla laiklik ve din kendi sınırları içinde kaldığı sürece çatışma olmayacaktır. Öte

⁷² Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 117.

yandan İslam, müntesiplerinin “Sizindir dininiz, benimdir dinim” kabulü ile çatışmaya taraf olmadığını deklare etmektedir.

İki kavramın savunucularına düşen, önyargıyı terk etmeleri ve bir arada nefes alabilecek ortam oluşturmalarıdır. Laiklere göre dindarlar eğitimsizliğin sonucu iken, dindarlara göre de laikler ahlâkî vecibeleri yetersiz toplulukların oluşturduğu bir modeldir. Bu iddialar incelendiğinde, dindarlığın eğitimsizliğin bir sonucu olduğu görüşü yaşamın doğasına tamamen aykırı bir nitelemedir.

Doğru anlaşılamayan bir husus da laikliğin yalnızca bireysel temelli işlediğidir. Oysa laik birey aynı zamanda dindar da olabilir. Bu durumun önünde ne ahlâkî ne felsefî ne de dinî herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Laik bireyler ahlâkî müeyyidelerini eğer isterler ise dini kaynak yerine evrensel değerlerin öngördüğü ve sınırlılıklarını belirlediği düzenlemelerden de alabilirler. Hal böyle olunca ahlâkî kaynak dinî literatürde olduğu gibi vahye dayalı kaynaklardan değil de insanî deneyimlerden edinilmiş oluyor. Bu değişim ülkemiz anayasalarında da görülebilir. Nitekim 1924 tarihli Teşkilât-ı Esasiye Kanunu’nda devletin dini İslam olarak belirtilmişken 1937 yılındaki değişiklikle laiklik düzenlemesi ilk defa anayasamızda yer almış, 1961 ve 1982 tarihli anayasalarımızda da korunmaya devam etmiştir.⁷³

Bireysel laikliğe ise vicdan hürriyeti denilmiştir. 1982 tarihli Anayasanın 24 üncü maddesinde Din ve Vicdan Hürriyeti şu şekilde tanımlanmış ve teminat altına alınmıştır: “Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. 14. üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.”

Dolayısıyla, laikler ahlâkî düzenlemelerini evrensel vicdan sistematüğinden alabilirler. Dindarlar ise ahlâkî davranış biçimlerini inanç kaynaklarından alabilirler. Mesela Tocqueville ABD’de demokrasinin güçlü bir şekilde işleminin kökeninde *Hıristiyanlığın* geliştirdiği ahlâk sistemini görürken; Spinoza, tabii durumda insanı ahlâklı veya ahlâksız diye nitelendirmenin doğru olmadığını, yalnızca koşullara uygun bir şekilde hayatta kalmaya çalışan bir varlık olarak nitelendirilmesini, ahlâkî davranışların kaynağının *yasalar* olduğunu ileri sürer.⁷⁴ Ancak dogmacılığa karşı oldukları iddiasıyla laikliği katı bir şekilde savunarak

⁷³ Uslu, Ferhat, *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 268.

⁷⁴ Buruma, Ian, *Dinin Demokrasiyle İmtihani*, (İstanbul: Bağaziçi Yayınları, 2015), 64.

inanç sistemini ötekileştirenler, istem dışı da olsa laikliği dogmatlaştırmaktadırlar.⁷⁵

Yine, laik ve dindar tarafların tek bir doğru olduğu gerçeğini ileri sürme ve birbirlerini dışlamadan vazgeçmeleri gerekir. Dindar kesim kendi değişmez inançları çerçevesinde doğrunun tek ve bir olduğunu ileri sürerler. Laik kesim de, bilimin insanlığı başka bir boyuta taşıyacağı gerçeğini kabul eder ve bu gerçeğin sorgulanmasına yalnızca laboratuvar ortamında izin verirler. Oysa uzlaşamaz gibi görülen bu noktada her iki tarafın da amacı; hayata dair sordukları büyük soruların cevaplarını aramaktır. İki taraf da büyük bir idealin peşinde ve bu ideale erişmek için farklı yöntemler denemektedirler. Bu sebeple Medine Sözleşmesinin ruhunda var olan, herkesin ibadet özgürlüğü ilkesinin korunması ve yöntemler farklı olsa da amaçta birlik üzerinden hareket edilmesi en uygun olanıdır.

3. İslam Toplumsal Sözleşmesinde Yönetim Anlayışı

3.1. Yönetimin Kaynakları

Yönetim çok boyutlu bir kavram olmakla beraber insanların bir arada yaşamaları için gerekli olan düzenin sağlanmasında çizilecek perspektifin tamamlayıcısıdır. Yönetim, kendi başına bir çıkar ilkesini muhafaza edemeyeceği gibi salt bir hiyerarşik modelin kapsayıcı unsuru da olamaz. Yönetim kavramının hayat bulabilmesi ve pratikte kayda değer biçimde ele alınması güçlü bir strateji ile mümkündür. Stratejiler ve yönetimler, oldukça değişken olmakla beraber, yönetimlerin daha muhafazakâr bir yapıları olduğu hususiyeti de göz önüne alınmalıdır.

Strateji, “belirli bir amaca ulaşabilmek için izlenmesi gereken yol; yöntemi tamamlayan parçalardan her biri, başarıya ulaşabilmek için öngörülen politikaların etkinliğini artırmaya yönelik iktisadi, kültürel, sosyal ve siyasal ve diğer etkenlerin bir arada uyum içinde yönlendirilmesi”⁷⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Stratejiler duruma ve koşula göre değişkenlik gösterebilirken, yönetim her halükarda otoritesini benimsetmek üzere geleneksel bir tutum belirleyebilir. İşte yönetimin bu şekilde olan durağanlığını ve akışa uyum sağlayamamasının önündeki engelleri kaldırabilecek en etkili kavram stratejidir. Modern hukuk

⁷⁵ Uslu, *Anayasa Yargısının Sınırları*, 289

⁷⁶ Demir-Acar, *Sözlük*, 382

sistemi ve yönetim anlayışında strateji olmazsa olmaz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir yönetimin başarısı; salt statükodan uzak, toplumun dinamiklerini anlayan, içerisinde yaşadığı sosyolojiyi kavrayan ve birtakım argümanları toplumsal sözleşme ve yönetim anlayışı çerçevesinde belirleyebilen kurullarla ölçülür. Konu İslâm ile beraber anılmaya başlanışa, ‘*başarıya giden yolda her şey mubahtır*’ fikri İslâm’ın özüne aykırılığı sebebiyle muhaldir. Bu sebeple İslâmî devletlerdeki yönetim anlayışı son derece ilkesel olmasının yanında İslâm’dan uzaklaşmayacak derecede de onunla uyumlu olmalıdır.

İlk çağlardan günümüze geleneksel bir yapıda ilerleyişini sürdürse de, yönetim modelleri doğal seleksiyona da uğramışlardır. Fransız ihtilaliyle beraber yönetim anlayışının içerisine ciddi anlamda bir stratejik havuz da eklenmiş, fakat bu strateji “zafere giden yolda her şey mubahtır” ilkesini de beraberinde getirmiştir.

Bu ilkeyi benimseyenler görünüşte insan merkezli görünseler de, arka planda insanı yok sayan materyalist bir düşünce sisteminin de parçası olmuşlardır. Çünkü egemen anlayış etik değerlerden uzaklaşarak stratejiyi merkezine alan, zafer uğruna her türlü manevranın gerçekleştiği bir yol olmuştur. Bundan dolayı dinî önceleyen devletler; insanî duyguları önemsemeyen ve materyalist zihin yapısı ile yarışmamışlardır. O halde, İslâmî devletlere düşen İslâm’ın özüne uygun etik anlayışı benimsemeleri ve bu emir ve yasaklara uygun bir biçimde strateji geliştirmeleri kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm’a göre insanlar ibadetlerini yerlerine getirdiklerinde hem bu dünyada hem de öteki dünyada mükâfatlandırılacaklardır. Ancak eğer dinin emirlerine uymayan bir yaşam tarzı benimserler ise tersi bir durum ile karşı karşıya kalacaklarından onlara bahşedilen nimetlerden yararlanamayacaklardır.⁷⁷ Bu sebeple İslâmî yönetim anlayışında Allah hakkı olan ibadetler daha önceliklidir. Buna mukabil, bir kazancın elde edilmesi için yapılan fedakârlıklar da ibadettir. Hatta o kazanç elde edildikten sonra başkalarının unutulmaması ve devamlı suretle yeni fedakârlıklar ile yeni kazançların önünün açılmasının sağlanması gerekliliği üzerinde durularak, dünya da ötekileştirilmez.

O halde, modern çağın gereksinimlerine uygun bir biçimde hareket tarzı benimseyen bir İslâm devletinde olmazsa olmaz hususlardan biri *strateji*dir. Di-

⁷⁷ Farabi, *İdeal Devlet ‘El-Medinetü’l Fâzıla’*, Trc. Nafiz Danişman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 112.

ger bir ifadeyle değişime ve dönüşüme açık olmalıdır. Bu hamleler de gücünü stratejik manevralardan almaktadır. Yani okuyanı, yazanı ve araştıranı olmayan bir yönetim anlayışı kısa zamanda kendisini yok etmeye mahkûmdur.

Nitekim toplumsal desteği alamayan bir yönetimin asla kudretini yansıtmayacağı belirtilir.⁷⁸ Bu ifade, İslam Toplumsal Sözleşmesi'ndeki gibi bir topluluğun üzerinde ittifakla kabul ettiği sözleşme, hem bireyi hem de toplumu güçlü kılan unsurlardan birisi olduğu kadar kendisinden aldığı bu kudreti yönetimin organlarına da yansıtacağı göstermektedir.

Yönetim organları toplumsal sözleşmeden aldığı bu gücü hangi değerler üzerinden tekrardan topluma yansıtacağı stratejinin de belirlenmesi ayrıca önemlidir. Konu İslâm devleti ise bu değerler Kuran ve sünnet üzerinden değerlendirilmelidir. Ancak güç, doğası gereği temas ettiği her şeyi bozmaya meyilli bir kavramdır. Bu durumda iktidar sahipleri gücün getirdiği etkilerden korunabilmek adına İslâm'ın etik değerlerini benimseyerek faaliyetlerini sürdürmeleri önem arz etmektedir.

Locke, toplumun gücünü ifade ederken “toplumun çözüldüğü yerde yönetimin de baki kalamayacağını ispatlamak için fazlaca kanıt eksikliği de yoktur”⁷⁹ der. Dolayısıyla güçlü bir devlet için, ilk stratejik hedef toplumun çözülmemesini sağlamaktır. Bu durumu ifade etmek üzere Rousseau da, “Roma'nın ne kadar ünlü yurttaşı varsa hepsi kırsalda yaşayıp toprağı işleyen insanlar olduklarından cumhuriyeti ayakta tutan destekleri kırsaldan başka bir yerde aramamak adet olmuştu”⁸⁰ der. Buna göre her ne kadar toplumsal paydada gücün geldiği yer belli olsa da, bu güç bir zümrenin tahakkümünü ortaya koymak için değil, bütün ortak değerlerin buluşma noktası olarak görülmelidir. Dolayısıyla, İslâm-yönetim ilişkisindeki en önemli husus, toplumun yalnızca bir bölümünden ziyade -destek versin vermesin- tüm kitleye eşit bir şekilde ve bütünleştirici bir bakış ile yaklaşılmasının ön koşul olarak öne sürülmesinden geçmektedir. O halde etkin bir İslâm yönetim anlayışının varlığı için; “İslâmî Strateji”, “İslâmî Etik”, “Bütünleştirici toplum”, ve “Elitizm dışı yönetim” mutlak bir gereklilik olarak değerlendirilmelidir.

⁷⁸ John Locke, *Yönetim Üzerine İlkinci İnceleme*, trc. Fahri Bakırcı, (Ankara, Eksi Kitaplar, 2016), 200.

⁷⁹ Locke, *Yönetim Üzerine İlkinci İnceleme*, 224.

⁸⁰ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, 148.

3.2. Yönetimde İnsan Hakları ve İktidar Kavramları

Toplumsal sözleşmeler doğaları gereği sözleşmeyi oluşturan halk kitlelerinin tabii istekleri doğrultusunda nesiller boyunca gelişerek genişleyen düzenlemelerin genel adıdır. *Anayasal düzenlemeler* ise, bir ülkenin organlarının işleyişini ve sınırlılıklarını belirleyen düzenleyici hatta zorlayıcı normlardır ve hiyerarşisinin en üstünde yer alır. Toplumsal sözleşmelerin oluşturucusu *halk* iken, anayasasının, devletin karar alıcı mekanizmaları konumundaki *parlamentodur*. Yine toplumsal sözleşmeler de oluşum süreci *uzun ve geniş bir zaman* dilimine bağlı olduğu için değişim ihtiyacı hızlı değildir. Anayasalarda ise bu süreç *sınırlı bir zamanda* hazırlanma zorunluluğu olduğu için çok *çabuk* değiştirme ihtiyacı doğabilir.

Bu durum İslâm hukuku açısından iki farklı temel sorunu ortaya koymaktadır. Birincisi, özgürlüğün sınırlılıkları insanın doğumundan itibaren salt akıl ile ortaya konulabilecek bir durum değildir. Özgürlük ve sınır kavramları birbirine zıt iki kutup olduğundan, özgürlüğün çerçevesi Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenmiş ve insanın eylem ve davranışlarında kat'i sorumlu olduğu kesin hükümlere bağlanmıştır. Tabii bir şekilde özgürlük doğuştan gelen bir hak olmakla beraber kişi iradesi doğrultusunda bu özgürlüğünün sınırlarını sadece kendi aklıyla değil vahiyle de tanımlayabilmektedir. İkinci problem ise, tabii halin akli ön plana alarak özgür iradenin temelini insanî bir davranışa bağlamasıdır. Oysa İslâm fihhinde irade tam manasıyla insanın salt egemenliğinde olan bir konu olmamasına rağmen insan, tüm davranışlarından kesin olarak sorumludur ve bu dünyada da öte dünyada da özellikle olumsuz davranışlarının karşılığını görecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın *en güzel biçimde yaratılmış*⁸¹ olmasının manası, insana Allah tarafından verilen en güzel ve en mükemmel fizyolojii ifade ettiği gibi ruhsal yetenekler bakımından da en mükemmel ve en seçkin canlı olarak yaratılmış olmasını ifade eder.⁸² Diğer bir ifadeyle, insan varlıkların içerisinde en üstün bir şekilde yaratılış mizacına sahip olmasına rağmen davranışlarında hataya düşebilmesi onun beşer yapısından kaynaklanmaktadır. Öyleyse İslâm insan haklarının neresinde konumlanır? Bu soruya felsefi bir cevap verebilmek için öncelikli olarak İslâm dininin dünyaya gönderiliş amacını sorgulamak gerekir. Mevdûdî temel insan hakları konusunda “Biz her insanın, bu ülkeye ait

⁸¹ Tin, 95: 4.

⁸² Hayreddin Karaman ve dğr. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5 cilt (Ankara: DİB Yay., 2012), 5: 646-647.

olsun veya olmasın, inansın veya inanmasın, bir ormanda veya çölde yaşasın yahut yaşamasın sırf insan olmasından dolayı temel insan haklarına sahip olduğunu kabul ederiz. Aynı zamanda, bu hakları tanımının her Müslüman'ın görevi olduğunu vurguluyoruz.” der.⁸³ Yunus'un dediği gibi “Yaratılanı sev, Yaratandan ötürü” cümlesi, aslında İslam'ı özümsemiş bir Müslümanda olması gereken en önemli vasıf olmalıdır.

Kur'an'da, tüm çağlarda insan hayatının kutsal olduğunu bildirilmiş, bu sebeple bir canı korumak bütün insanlığı korumak kadar üstün bir fazilet sayılmıştır.⁸⁴ Çünkü bir insan, insan türünün tamamını temsil eder ve insanlık konusunda eşittir. Bir insanın haksız yere öldürülmesi toplumda öldürme olaylarının yayılmasına, insanların birbirine düşmesine ve toplum düzeninin bozulmasına yol açar. Hukukî bir gerekçe bulunmaksızın bir başkasının canına kıyan kimse, yalnızca o kişiye haksızlık etmiş olmaz, aynı zamanda insan hayatının kutsallığına inanmadığını ve başkalarına karşı hiçbir merhamet duygusu taşımadığını da göstermiş olur.⁸⁵

Hiç şüphesiz ki İslâm; adından anlaşılacağı üzere barışı tesis eden “yaşarken” barışı önceleyen bir din iken Hristiyanlığın etkilediği Alman edebiyat literatürüne göre ise barış ancak “öldükten sonra” sağlanabilir. Almandaki “mezarlık” kelimesi için birden fazla kelime kullanılırken en çok “barış yeri” manasına gelen “friedhof” kullanılması buna delil sayılabilir.

İslâm'ın ilk müjdelendiği süreçten günümüze kadar İslâm'ın en büyük mücadelesi İnsan hak ve özgürlüklerinin tecelli etmesi içindir. İslâm evrenseldir ve tüm insanlığa “barış” ortak mesajını iletmek ile yükümlü bir dindir. Nitekim İmam-ı Azam'ın “Adâlete uygun hüküm vermek vazifelerin en üstünü ve ibadetlerin en şerefli sidir,”⁸⁶ şeklindeki sözü nakledilmiştir. Dolayısıyla İslam denilince “ilk önce adalet” aklı gelmesi ve getirilmesi gerekirken, kasıtlı şekilde yanına itici başka kavramlar eklenerek, barış sözünün üstü örtülme istenmektedir.

Yönetim manasındaki *iktidar*; Arapça'da “*iyi ölçüp biçerek gücünü ölçülü kullanmak*” manasında iken,⁸⁷ batılı manada “otorite” yani *baskın güç* manasında

⁸³ Mevdûdî, *İslâm'da İnsan Hakları*, 37.

⁸⁴ Maide, 5/32.

⁸⁵ Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/257.

⁸⁶ Mahmud Muhammed Mevsili, İmam-ı Azam'ın İctihad ve Görüşleri, *el-İhtiyar*, trc. Celal Yeniçeri, (İstanbul: Şamil Yayınları, 2014), 203.

⁸⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995), 691.

kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla otorite küresel bir kavramdır ve tüm devlet yönetim modellerinin altında yatan yönlendirici unsurdur. Otorite bilgi, kültür, sosyoloji, ekonomi ve teoloji gibi kavramların temel dinamiklerini oluşturur. Dünyadaki mevcut dinlerin de bir otorite olduğu muhakkaktır. Çünkü otoritenin en önemli gücü, toplulukları belli bir düşünce yapısına sevk etmektir. Ancak dinin bu egemen gücünün farkında olan yöneticiler için din oldukça tehlikeli bir yapıya büründürülerek bir nevi “tehlikeli madde” olarak takdim edilmektedir.

Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin belirli dönemlerinde günümüzdeki anlamıyla otoriter gücün etkisi bazen kendisini hissettirmiştir. Hatta Raşid halifelerden sonra özellikle Emevi ve Abbasi hanedanlıklarında insanların fikir ve düşünce özgürlüğü ellerinden alınmış, baskı ve korku politikalarının uygulandığı belirtilmiştir.⁸⁸ Bu devletlerde iktidar, otoritesini halkın lehine kullanmak yerine kendisi ve yakın çevresi için kullanmıştır. Bu durum İslâm'ın özünü uygun düşmeyen ancak iktidarın kişisel hırs ve menfaatlerinden kaynaklı oligarşik yönetimi doğurmuştur. Oysa İslâm'ın adalet ilkesi gereği tüm kesimlere aynı adalet eyleminin gösterilmesi ve hizmetin götürülmesi gerekirdi. İslâm dininde oligarşik bir yapının olmadığı en bariz göstergeleri, camide herkesin beraberce saf tutması, ramazan ayında zengin fakir demeden hep beraber oruç tutmaları, Kâbe'de tüm Müslümanların beraberce tavaf yapmalarındır.

İslâm, merhamet, adalet ve hürriyet ilkelerini yaygınlaştırmaya çaba sarf ederken, seçkin zümrelerin oligarşinin elinde büyüüp serpilmesi kabul edilebilir bir tutum değildir. Bu türden oligarşik hareketler bir takım sosyal eylemleri de beraberinde getirir. Kimi sosyal eylemler halkın huzur ve refahını destekleyici nitelikte olsa da, kimi sosyal eylemler bir devletin ayakta duran tüm mekanizmalarına karşı bir saldırı niteliği taşıyabilmektedir. Sosyal çatışmaların devam etmesi hem İslâm'ın zuhur bulduğu coğrafyalarda hem de İslâm'ın gelişip serpilmesine fayda sağlayacak ortamlarda olumsuz etki yaratacaktır.

⁸⁸ Mevdûdî, *İslâmi Kavramlar*, 116.

4. İslam'da Devlet Başkanlığı

İslam toplumsal sözleşmesinin kurumsal kimliğini taşıyabilmesi ve alınan kararların yaşatılabilmesi, denetlenebilmesi için yönetici kadrolara ihtiyacı vardır. Şimdi İslam'ın devlet başkanlığı teorileri hakkında bilgi aktarmak istiyoruz:

4.1. İslam'da Devlet Başkanının Görevleri

İslâm dini, kulun Allah nezdindeki yükümlülüklerini yalnızca ibadetler vasıtasıyla izah etmez; aynı zamanda insanın diğer canlılarla, toplumdaki toplumuyla, zekât, cizye, evlenme boşanma gibi kişisel durumlarla da belirleyen bir dindir. Tüm bu kapsamların içerisine toplumsal ölçekte siyaset, adalet ve ekonomi de dâhil olmaktadır. Tüm bunlar İslâm dininin bir devlet istencine cevaptır.⁸⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı, yalnızca nübüvvet ve risâlet değildir. Toplumu yönlendirme, örnek olma, geleceğe kalıcı bir miras bırakma, topluma zarar verecek yapıları engelleme, suç ve ceza dengesini oluşturma, insanların haklarını koruma ve kollama gibi birçok görevi üstlenmiştir.⁹⁰

Yöneticinin insanî tarafına işaret etmek üzere “İslâm'da devlet başkanına “halife” denilmiştir. Çünkü topluluğu sevk ve idarede Peygamber'e halef olmuştur. Binaenaleyh “Ey Peygamber'in halifesi” demekte sakınca yoktur. “Ey Allah'ın halifesi” demenin uygun olup olmayacağı hususunda ise iki görüş vardır: İnsanlar arasında Allah'ın hak ve kanunlarını ayakta tuttuğundan *Allah'ın halifesi* kullanılabilir. Diğer görüş ise; ancak ölen veya kaybolanın halef bırakılabileceği, Allah'ın ise haşa ölen veya kaybolan birisi olmadığına göre bu sözün söylenemeyeceğidir.”⁹¹

Hz. Ömer'in hilafete gelmesiyle ise “halife” yerine “emîru'l-mü'minîn/mü'minlerin lideri, emiri” ifadesi yani toplumun işlerini üstlenen manasını taşıyacak şekilde özel bir manada kullanılmaya başlanmıştır. Emîr, Arapça'da hem ‘iş yapan’ hem de ‘emreden’ manasında birden çok anlamda kullanılır. Aslında “emîr” günümüzde anlaşıldığı şekliyle sadece emreden değil, bizzat kendisi iş yaparak, uygulamaya koyan demek olmalıdır. Nitekim aç kalan yetimlerin evine yiyecek gönderilmesini emretmek yerine bizzat sırtında un taşı-

⁸⁹ Ahmad Kâtip, *Anayasal Meşruiyet*, trc. Sümevra Özkan, (İstanbul: Mana Yay, 2013), 55.

⁹⁰ Fâsi, Allâl, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman, Osman Güman, (İstanbul: İlim Yurdu Yayın, 2014), 141.

⁹¹ Mâverdi, Ebu'l Hasan Habib, *el-Ahkamü's Sultaniye*, trc: Ali Şafak, (İstanbul. Bedir Yayınevi, 2015), 52.

yan Hz. Ömer'in uygulamaları, onun “emîru'l-mü'minîn” sıfatının anlamını çok iyi bildiğini ve o anlama uygun davranışlar sergilediğini göstermektedir.

İslâm hukukçularına göre genel kanaat, halifenin adaletli bir yönetim tarzı benimsemesi ve bunu İslâm'ın emir ve yasaklarını göz ardı etmeden yapmasıdır. Bu sebeple halifenin aynı zamanda İslâm'ın temsilciliğini yaptığı fikri her daim ön planda olmuştur. Bundan dolayı, halife seçiminde yalnızca iyi bir devlet adamlığının yanı sıra maneviyatı güçlü kişilerin tercih edilmesi olmazsa olmazlar arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte halife seçimine ilişkin *üç görüş* ortaya çıkmıştır: Bu görüşler Ensar, Muhacir ve Ensar'dan olan Habbab b. Münzir'e aittir. Bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- a. Ensar; Hz. Peygamber'i ve dini canları pahasına korudukları için halifeliği kendilerinin hakkı olarak görmüşlerdir.
- b. Muhacirler ise; Ensar'a hak vermekle birlikte Allah'a ilk ibadet edenin kendileri olduğunu ve kendilerinin dışarıda kalamayacağını ifade etmişlerdir.
- c. Ensar'dan olan Münzir ise hem Ensar'dan hem de Muhâcirler'den “iki-likli” bir yönetici seçilmesi düşüncesini öne sürmüştür. Ancak tartışmalar sonucunda Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi yönünde bir mutabakat zemini oluşturulmuştur.⁹² Yeni kurulan İslâm Devleti Medine'de ensar, Mekk'e'de de muhacirler olmak üzere iki devlet argümanı üzerinden tartışılmıştır.⁹³ Ancak Hz. Ömer bu teklifi kabul etmeyerek “İki kılıç bir kına girmez” ifadesini kullanmıştır.

Emevîler sultanlığı benimsemişler ve babadan oğula veraset sistemini devlet yönetiminde içselleştirmişlerdir. Şura ilkesi bu şekilde uygulamadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla yönetici sert ve otoriter bir tavırla toplum üzerinde etkili olmaya çalışmıştır.⁹⁴ Bu durumu ve adaletsiz bir hükümdarı Rousseau şu şekilde açıklar: “*Ben seninle tamamen senin aleyhine ve benim lehime olan bir anlaşma yapıyorum ve ben bu anlaşmaya işime geldiği sürece uyacağım, sen ise benim işime geldiği sürece ona uyacaksın.*”⁹⁵

⁹² Awa, İslâm Devletinde Yönetim Şekli, 58.

⁹³ Kâtip, Ahmad, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlimyurdu Yay., 2010), 45.

⁹⁴ Kâtip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, 123

⁹⁵ Rousseau, 2016: 39

Sünnî süreç incelendiğinde görmekteyiz ki, yöneticiler karar alma mekanizmalarını işletirken “şura” düşüncesini bağlayıcı değil bir formalite olarak görmektedir. Nitekim “şûra”nın yöneticiler için bağlayıcı bir unsur olmadığı ve yalnızca müstehap olduğu görüşü hâkimdir.⁹⁶ Tabii olarak bu anlayış, tüm çağlarda şura prensibine ihtiyaç olmadığına bir delil sayılamaz.

Siyasi otorite imamet ile ifade edilmektedir. İmamet *imam* kelimesinden türemiştir ve erken dönemler itibarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kelime, namaz kıldırın kişi için de kullanıldığı için zamanla devlet başkanlığı için “*el-İmâmetü'l-Kübra, el-İmâmetü'l-Uzmâ*”, namaz imamlığına da “*el-İmâmetü's-Suğrâ*” denmiştir.⁹⁷ “Oysa Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu devlet başkanlığına fazilet ve liyakatçe en ileri olanın gelmesi üzerinde durmuştur. En üstün insanın seçilmesi ilke olarak kabul edilmiştir. En üstün insan seçilmezse, durumun ne olacağı uzun uzun tartışılmıştır. Bu konuda İmam Eş'arî; “Efdal varken mefdûlün imameti caiz değildir” demektedir.⁹⁸ Zira insanların efdale inkıyad etmeleri daha çok mümkün ve ona biat etmesi kolay iken ve dahi imamet Hz. Peygamber'e niyabet iken, imamete seçilecek kimsenin en üstün mertebede kimse olması gerekir, nitekim Peygamber de en üstün kimsedir.”⁹⁹

“Seçimle veya veliahtlık suretiyle şahsında halifelik kesinleşmiş olan birinin bulunduğunu bilmek bütün İslâm toplumunun vazifesidir. Şahsını, ismini, özel durumlarını bilmek yalnız seçmenler heyeti için şarttır. Burada devlet başkanının tüm yönlerinin, devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında bir İslâm hukuku tabiriyle isimlendirilen *ehlü'l-hâl ve'l-akd* denilen¹⁰⁰ kişilerce yani bir nevi *seçici kurul* tarafından titizlikle bilinmesi hususu ön plana çıkarken, halkın başkanın tüm yönlerinin bilmesine gerek olmadığı hususu vurgulanmıştır. Öte yandan, Abbasiler döneminde çeşitli bürokratik görevlerde bulunmuş İbnü'l Mukaffa yöneticilik üzerine şu şekilde yorumda bulunur. “Yöneticilikte şu üç niteliğe dikkat et: Rabbinin rızası; sultanın rızası; yönettiklerinin rızası. Tabi ki mal ve şöhret bulmaktan da vazgeçme. Sakıncası yok. Zaten bu ikisi de güzel, hoş ve yeterli olacak ölçüde sana gelecektir. Fakat

⁹⁶ Kâtip, *Demokratik Hilafet'e Doğru*, 237.

⁹⁷ Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar* (İstanbul: Beyan Yay, 2015, 13.

⁹⁸ Ebu'lHasan el-Eş'arî, *elbâne 'an Usûl'dDiyâne*, (Medine: b.y. 1410), 59.

⁹⁹ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 84.

¹⁰⁰ Bk. Abdülhamid İsmail el-Ensârî, “Ehlü'l-hâl ve'l-akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 519.

bu üç niteliği, her zaman vazgeçemeyeceğin bir konumda tut. Mal ve şöhreti ise, vazgeçebileceğin konumda tut.”¹⁰¹

Mevdûdî, İslâmî idare şeklinde dinî referanslara dayanmayan diktatörlüğün bağdaşamayacağını, buna gerekçe olarak da hüküm koyan makamın yalnızca Yüce Allah olduğunu ifade eder.¹⁰² Bu ifade hem temel iki kaynak Kur'an ve Sünnet'in ayrıştırılması hem de müctehidlerin icihadlarını yok sayma manasına gelebileceği için yanlış yorumlamalara sebep olabilir: Çünkü Sünnet, Hz. Peygamberin sözü veya davranışı ile bir tutumun kabulü veya reddi anlamına gelmektedir. Eğer bu anlam yeteri kadar anlaşılabilir ise İslâm devleti düşüncesinde önlenemez hatalar söz konusu olabilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber zamanında devlet idaresindeki bir uygulamanın sonraki yöneticiler tarafından değiştirilmesi veya güncellenmesi ile yeni kurumlar ihdas edilmesi, -bilinçsiz bir şekilde- İslam devleti düşüncesinden sapma olarak da değerlendirilmiştir.¹⁰³ Hâlbuki “*Ey iman edenler! Allah’a, peygambere ve sizden olan ülü’l-emre itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün...*”¹⁰⁴ ayetinde “Allah”, “Rasül”den sonra “sizden olanlar” ifadesi de bulunmaktadır. Zemahşerî bu ayetin tefsirinde şöyle der: “Sizden olan idareciler” den kasıt adil idarecilerdir. Çünkü Allah ve Resul’ünün, zâlim idarecilerle hiçbir ilişkisi yoktur ve itaatın gerekliliği konusunda Allah ve Resulü gibi kabul edilmezler. Allah ve Resulü ile ancak adâleti tercih, hakkı yeğleme, bu ikisini emretme ve bunların zıddından menetme konusunda o ikisine uyan yöneticiler bir arada kullanılabilir.”¹⁰⁵

4.2. İslam’da Devlet Başkanının Seçimi

İslam devlet yönetiminde devlet başkanının seçimi konusu başlı başına bir araştırma konusudur. Kısa ve özetle belirtmek gerekirse, ilk lider Hz. Muhammed’in seçimi vahye dayalı olduğundan tartışmasızdır. Fakat kendisinden sonra idareci seçiminin şekli, vasıfları hakkında bilgi verip vermediği tartışmaları bir yana, kendi sağlığında Hz. Ebu Bekir’in arkasında namaz kılması, ona güven olarak telakki edilmiş, böylece acil bir halife seçimi ile devletin başsız kalmasına mani olunmuştur. Dolayısıyla, Hz. Muhammed’in belirli bir usul ve

¹⁰¹ İbnü'l Mukaffa, İslâm Siyaset Üslubu, trc. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 55.

¹⁰² Mevdûdî, *İslami Kavramlar*, 150.

¹⁰³ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 120.

¹⁰⁴ Nisa 4/59.

¹⁰⁵ Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, trc. Abdulaziz Hatip 2. Cilt, “Nisa Suresi” (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 164.

yöntem belirtmeden vefat etmesinden sonra, fukâha ve ulema, bunun bir serbestlik sağladığını ve günün şartlarına göre devlet başkanı seçiminin mümkün olabileceği şeklinde değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin kim olacağı konusunda tartışmalar ve tartışmaların daha Hz. Peygamber'in na'sının defnedilmesinden önce başlaması, İslam'da yöneticinin bulunmasının önemini ve "ashabın bu konuda nasıl titizlikle durduğunun en açık delilidir." "Teftazânî de, sahabe'nin imam tayin etme işini, defnetme işine takdim etmişlerdir. Her imamdan sonra durum böyle olmuştur," der.¹⁰⁶ İslâm hukukunda yönetici seçiminin de belli başlı kriterleri bu süreç içerisinde bir standarda girmiştir. "Tayin edilecek imamda aranılacak vasıflar beştir: a-Erkek olmak. b-Dürüst ve adil olmak. c-İyi okuyuculuk. d-Fakihlik. e-Dilinin kekeme olmaması, sözlerinin anlaşılabilir olmasıdır."¹⁰⁷

Yine devlet başkanını seçimine ilişkin hem "seçici kurul hem de halifede aranacak şartları" Maverdî şu şekilde sıralamıştır:

- a) "Bu kimselerde adâlet-i mutlaka'nın bulunması şarttır.
- b) Devlet reislerinde gerekli olan vasıfları temyiz edebilecek kadar bilgili olmalıdırlar.
- c) Hükümdarlık makamına en layık kişinin seçilmesini temine medar olacak rey ve hikmetin mevcudiyeti gerekir.
- d) Başkan ve seçici kurul üyeleri Müslüman olmalıdırlar.
- e) Akil baliğ olmalıdırlar."¹⁰⁸

Maverdî'ye göre halifenin iktidarı; ancak "adâletten ayrılması ve sağlığını kaybetmesi" ile mümkün olur. Bir halife, toplumun huzur ve refahını bozarak, İslâm'ın emir ve yasaklarına karşı gelirse hilafeti re'sen düşecektir. Diğer yandan akıl sağlığını kaybeder, ya da halifeliği sürdürmesine mani olacak şekilde hastalanırsa yine halifeliğini bırakması mecburidir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, 56

¹⁰⁷ Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 197

¹⁰⁸ Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 86

¹⁰⁹ Mâverdî, *el-Ahkamü's Sultaniye*, 55

Zikredilen vasıflara ilave olarak; “halkıyla bütünleşmesi, adâleti ve hakkı ayırım gözetmeksizin uygulaması, atayacağı yöneticilerin İslâm’dan ayrılmamaları, insanlar arasındaki etnik, dini, ayrımcılıklar yapmaması, yoksullukla mücadele etmesi, zengin ve fakir arasında ayırımı ortadan kaldırması, zekât ve sadaka konularında titizlik göstermesi, halkının çıkarı için kendi çıkarlarını yok sayması, bireyin değil toplumun menfaatine uygun kararlar alması, ilim ve fenni her daim desteklemesi, açık görüşlü olması, eğitime her alanda destek vermesi, şiddeti değil barışı destekleyen bir anlayış içerisinde olması” gibi şartlar da ilave edilmiştir.¹¹⁰ Öte yandan İmam Ebu Hanife halifelerin din işlerine müdahale etmesinden rahatsız olmuştur. Şeri düşünceyi otoritenin baskın gücünden kurtarmak için çalışmalarda bulunmuştur. Fukahanın ifade ve düşünce özgürlüğü çerçevesinde görevlerini ifa etmesini istemiştir. Amacını gerçekleştirmek ve bu prensiplerini bir gelenek haline getirebilmek için fukahâ akademisi kurmuştur.¹¹¹ Ebu Hanife’nin bu duruşu diğer mezhep imamlarının da dikkatini çekmiştir. İmam Malik, “Ebu Hanife öyle bir kişidir ki, sana şu direğin altın olduğunu iddia etse ispat edebilir,” demiştir. İmam Şafii ise, “Bütün insanlar fıkhıta, Ebu Hanife’nin aile fertleri sayılır” ifadelerini kullanmışlardır.¹¹²

İlk dönem örnek İslâmî uygulamalarda bu şartlara riayet edilmiş, mesela Hz. Ömer Cüfeyne adlı bir Hristiyan’ı ahaliye okuma yazma öğretmesi için Medine’de istihdam etmiştir.¹¹³ Bu ilkelere uymayan yöneticiler karşılığında, müçtehitleri ve büyük mezhep imamlarını bulmuşlardır. Onları doğruya yöneltmek için hükümdara karşı neredeyse isyanda bulunmuşlardır. “Aslında “Ehl-i sünnet” fıkıhçılarının çoğu yöneticiye koşullu itaat prensibini kabul etmiş ve yoldan çıkan yöneticinin azledilmesi gerektiğini söylemişler ancak bu kararı uygulayacak mekanizmalara sahip olamamışlardır.”¹¹⁴ Mevdûdî’ye göre “İslâm’da adâlet vardır sözü bile aslında İslâm’a hakkını vermeyen eksik bir ifade, hatta hakarettir. Çünkü zaten İslâm’ın ilk gayesi adâlettir.”¹¹⁵ Hulefa-i Raşidîn dönemi halifeleri “Ben aranızda adâletle hükmettiğim sürece bana itaat edin, adâlete aykırı davrandığımda ise bana itaat etmek zorunda değilsiniz,”¹¹⁶ ilkesini benimsemişlerdir.

¹¹⁰ Casım Avcı, “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 539.

¹¹¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012 İstanbul) s. 123.

¹¹² Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık 2012. s.173.

¹¹³ Demircan, *İslâm Tarihi’nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, 51.

¹¹⁴ Katip, *Demokratik Hilafete Doğru*, 248

¹¹⁵ Mevdûdî, *İslâmî Kavramlar*, 145.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşaf Tefsiri*, 2: 166

İslam'da idareci/yönetici olmak için kişinin kendisinin talepte bulunup bulunamayacağı da tartışılmıştır. Yusuf Peygamber'in Firavun'dan idarecilik ve hilafeti isteğini anlatan “*Yusuf: Beni memleketin hazineleri üzerine memur et, çünkü ben onları korumaya muktedirim. Bütün tasarruf şekillerini de iyi bilirim dedi*”¹¹⁷ ayetinin delaletiyle “mevki, makam isteği o makama layık olduğu sürece mubah-tır, mekruh sayılmaz, şeklinde hüküm de çıkarılmıştır.¹¹⁸ Yukarıdaki özellikleri taşımayan ya da kendini bu işe layık görmeyenlerin idareci olması ise zulüm olarak değerlendirilmiştir. Çünkü zulmün olduğu yerde İslâm ilkelerinden bahsetmek mümkün değildir.

Sonuç

İslam Toplumsal Sözleşmesi'nin Medine'de yazılı hale getirilmesinden çok önce Mekke'de başlayan ve herkes için olması gereken “hürriyet, adalet ve merhamet”i ilgilendiren iyi yönetim uygulamalarının Hz. Peygamber'in liderliğinde tavizsiz şekilde hayata geçirilmesi daha sonraki yönetim anlayışının oluşturulmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Öte yandan, bireysel ve toplumsal bakımdan dünya ve ahiret mutluluğunun sağlanmasında ‘din olgusu’ ile dinin doğrudan ilintili olduğu örf ve âdetin oldukça büyük etkisi vardır. Bu suretle gerek toplumsal sözleşmeler gerekse de toplumsal sözleşmeyi harekete geçiren dinamikleri, dinden soyutlanmış halde tek başına analiz etmek pasif bir yaklaşımdır. Dinin birleştirici tarafından aldığı güçle toplumsal sözleşmeler aslında formal/resmî ya da semi-official/ yarı resmi değil, aksine informal/gayriresmi olarak, yani kendiliğinden ve isteyerek gelişen ve gönüllü olarak katılınan sessiz bir anlaşmadır. Bu tür sözleşmenin diğer sözleşmelere göre etki ve katılım oranının yüksek olacağı aşikârdır. Dolayısıyla yönetimlerin Medine örneğinde olduğu gibi toplumsal sözleşme oluşturacak ortam sağlamaları, yönetim olgusunun tabanda karşılık bulmasına basamak teşkil edecektir.

Yönetim anlayışı ya da yönetim felsefesi ise toplumsal sözleşmeler ile sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumsal sözleşmeler re’sen olabileceği gibi, toplum normları tarafından yönlendirilmek suretiyle yapay bir sürecin de tamamlayıcısı olabilmektedir. Ancak yönetim, çoğunlukla toplumsal sözleşmeler baz alınarak otorite tarafından tasarlanmış kurallar bütününe tabidir.

¹¹⁷ Yusuf, 12/55.

¹¹⁸ Abdullah Acar, *Fikhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, (Konya: E-kopi Matbaası, 2010), 392.

İslâm hukuku yönetim anlayışına bir kutsallık atfeder ve onu toplumun barış, huzur ve menfaatinin koruyucusu olarak görür. Yönetimin başındaki kişiye de, ‘halife, imam, emîru’l-mü’minîn ve sultan’ gibi kavramlar yakıştırılır. Bu ifadeler Batılı anlamda soyluluk çağrışımı yapan ‘prens’ sözcüğünden oldukça farklı konumdadır. Çünkü Batı’da prensler seçkin bir grubu temsil ederken, İslâm fıkında önder tüm toplumun temsilcisi olarak görülmektedir. Dolayısıyla İslâm toplumlarında önder kavramının tutarlılıkla eşdeğer olduğu gözlemlenir.

Bu tutarlılığı denetleme ve dengeyi gözetleme yetkisi de toplumsal sözleşmeden aldığı güçle kamuoyunun yetkileri dâhilindedir. Ancak devlet başkanı, fukâha ve şûrâ meclisi yerine İslâm’ı yorumlama yetkisini sadece kendisinde görürse İslâm’ın özü ile uyuşmayan kayda değer ölçüde bozulmalara sebebiyet verebilmektedir. Bunun çözümü ise, yönetim kademesinin, denetleme ve denge görevi gören kamuoyu tarafından sıkı sıkıya incelenmesi ile kontrol altında tutulabilmesidir. Kamuoyu, şayet toplumsal sözleşmeden aldığı güce rağmen bu görevini ihmal ederse, neticede ortaya çıkabilecek her türlü olumsuzluğun sorumlusu olacaktır.

Kaynakça

- Acar, Abdullah, *Fıkhî Açıdan Kur'an Kıssaları*, Konya, Ekopi Matbaası, 2010.
- Avva, Muhammed Selim, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, trc. Adem Yerinde, 1. Baskı, İstanbul, İlimyurdu Yayıncılık, Kasım 2011.
- Aydın, Hakkı, “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2, Sivas- 2001.
- Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara: Diyanet yay, 1987.
- Buruma, Ian, *Dinin Demokrasiyle İmtihanı*, 1. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 2015.
- Avcı, Casim. “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrıncı, Mustafa, “Câr”, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yay, 2002.
- Çağrıncı, Mustafa, “İslâm'da Eğitim-Ahlâk Meseleleri ve Toplum Kalkınması,” *İslâm Üzerine Düşünceler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1991.
- Çeker, Orhan, *Fıkah Dersleri I*, Konya: Ensar yayınları, 2013.
- Demir, Fahri, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 5. Ankara, DİB Yayınları, 2012.
- Demir, Ömer & Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, 2002.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Önderler ve İhtilaflar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dönmezer, Sulhi. “Din, Vicdan Ve Kanaat Özgürlüğü”. *Erdem* 15 / 42, (Ocak 2005): 1-30.
- Ebu Davud. *Kitâbu'l-Edeb*. trc. Ahmet Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, İstanbul: Şamil Yayınları, 2013.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmail. “Ehlü'l-hâl ve'l-akd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *İslâm'da Yönetim Biçimi*. trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebu'lHasan. *elİbâne 'an Usûli'dDiyâne*. Medine: b.y. 1410.
- Farabî Ebu'n-Nasr Muhammed(ö. 950). *İdeal Devlet 'El-Medinetü'l Fâzıla'*. Trc. Nafiz Danışman. 4. Baskı. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fâsî, Allal, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman, Osman Güman, İstanbul, İlim Yurdu Yay, 2014.
- Fayda, Mustafa, "Fey", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 1995.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Nurşen Özsoy, 1. Baskı, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2005.
- Frankena, William. *Etik*, trc. Azmi Aydın. İstanbul: İmge Yayınevi, 2007.
- Gannuşî, Raşid. *Laiklik ve Sivil Toplum*. trc. Gülşen Topçu, İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Gökalp, Ziya. *İctimâi Usûl-i Fıkıh*, İslam Mecmuası, I/3, 1329.
- Gündüz, Şinasi. "Din ve Bireysel Özgürlük Alanı", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 25, 2002.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. Ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, Ağustos 2012.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 13. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları, Ocak 2014.
- İsfahânî, Râğîb, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnu'l-Mukaffa, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 142/759). *İslâm Siyaset Üslubu*, trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- İrfan, Ahmad. “Demokrasi ve İslâm.” trc: Faruk Özdemir. *İslâmî Araştırmalar*2, 2012.
- Kaboğlu, İbrahim, “Din Özgürlüğü”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 46. 2015.
- Kahveci, Niyazi, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Sinemis Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 9. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık 2012.
- Karaman, Hayreddin & Çağrı, Mustafa & Dönmez, İbrahim Kâfi & Gümüş, Sadrettin) *Kur’ân Yolu Tefsiri*. 5 cilt, Ankara: DİB Yay., 2012.
- Katip, Ahmad, *Anayasal Meşruiyet*. trc. Sümeyra Özkan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Kâtip, Ahmad. *Demokratik Hilafet’e Doğru*. trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2010.
- Kaya, Remzi. “Kur’an-ı Kerim’de Fey Gelirleri ve Dağılımı.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. Bursa, 2001.
- Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *Külliyâtü Ebi’l- Bekâ*. Dersaâdet: Matbaatü’l-Âmire, 1869.
- Kelebek, Mustafa, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, erişim: 03 Haziran 2017, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/288.pdf>.
- Kutub, Seyyid. *İslâm Toplumuna Doğru*. trc: Ahmet Pakalın. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. trc. Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Mâverdî, Ebu’l Hasan Habib. *el-Ahkamü’s Sultaniye*. trc: Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- Mevdûdî, Ebu’l-Alâ. *İslâm’da Hükümet*. trc. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Mevdûdî, Ebu’l-Alâ. *İslâm’da İnsan Hakları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2017.
- Mevdûdî, Ebu’l-Alâ. *İslâmî Kavramlar*. trc. Süleyman Akyüz. 11. Bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Mevsilî, Mahmud Muhammed. *İmam-ı A’zam’ın İctihad ve Görüşleri, el-İhtiyar*, trc. Celal Yeniçeri. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014.

- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık yayınları, 1995.
- Niyazi, Mehmed. İslâm Devlet Felsefesi. 9. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Özel, Ahmet. *Daru'l-İslâm Daru'l-Harb*. İstanbul: İz yayıncılık, 2014.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. EK-2: 212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Polat, Fethi Ahmet. İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, *Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Mülkiyet Nedir?*, trc. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. trc. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Rousseau, J.J. *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*. trc: Cenap Karakaya. 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Şentürk, Recep. İnsan Hakları ve İslâm Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar. İstanbul: Et-kileşim Yayınları, 2007.
- Tuğ, Salih. *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Türk Dil Kurumu. “Güncel Türkçe Sözlük”. erişim: 3.8.2016. <http://www.tdk.gov.tr>, ‘toplum’
- Ural, Şafak. “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1*, Ankara, 1999.
- Uslu, Ferhat. *Anayasa Yargısının Sınırları Sorunu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Yayla, Mustafa. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: 1958.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1144). *Keşşaf Tefsiri*. trc. Abdulaziz Hatip 2. Cilt, “Nisa”, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

VAHİY VE SÜNNET PERSPEKTİFİYLE AİLE İÇİ ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE TEMEL ESASLAR VE DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN (ŞİDDETİN ÖNLENMESİNE YÖNELİK) FARKINDALIK HİZMETLERİ

Sedide AKBULUT

Özet

Tabii ve fitri bir ihtiyaç olarak varlığında sayısız hikmetler barındıran aile; dünyaya gelen her insanın, ilk eğitimini aldığı en temel eğitim yuvası, yaşayarak hissettiği bir sevgi ocağıdır. Aynı zamanda aile sevgi, merhamet, adalet, sorumluluk ve fedakârlık gibi temel değerlerin kazanıldığı toplumsal huzurun inşasına katkı sağlayan en önemli etkidir. Bununla birlikte ailenin şiddet kelimesiyle yan yana kullanılması sorunun bir o kadar büyük ve bir o kadar da çözülmesi elzem bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Şiddetin bütün dünyayı saran ve insanlığı tehdit eden sorunlardan biri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Hiç bir gerekçe mükerrem bir varlık olan insana şiddetin mazereti olamaz. Şiddet, zulüm demektir. Adaletin zıddı olan zulüm, sınırı aşmak, hak-hukuk gözetmemek, yapılmaması gereken davranışlar sergilemektir. Dolayısıyla İslam'ın ilkeleriyle bağdaşmayan, insan onu-

runu yok sayan şiddet kimden ve nereden gelirse gelsin insanlık suçu ve hak ihlali olarak görülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı; huzur, sulh ve güven temelli bir din olan İslam ile asla bağdaşmayan aile içi şiddet olgusunun karşısında yer almakta, ülkemizin aile sorunlarına karşı duyarlı olup bu sorunların çözümünde aktif rol almayı kalıcı bir politika olarak benimsemektedir. Bu çalışmada şiddetin oluşması noktasında koruyucu önleyici tedbirler olarak ifade edilebilecek vahiy ve sünnet eksenli temel esaslar ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ailenin korunması, güçlendirilmesi ve şiddetle mücadelede öncelikle kendi personelinde başlayarak toplumsal farkındalık oluşturması adına bir dizi eğitim faaliyetlerine yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Farkındalık, Şiddet, Temel Değerler, Zulüm.

* Bu tebliğ, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu tarafından 15-16 Kasım 2019 tarihinde Ankara'da düzenlenen "Şiddetin Önlenmesi Çalıştayı"nda sunulmuştur.

** Diyanet İşleri Başkanlığı Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanı, sedide.akbulut@diyanet.gov.tr.

Giriş

Aile, evlilik müessesinin nikâh akdiyle oluşturduğu, toplumlara inşa eden etkili güzide bir kurumdur. Aile, insanlık tarihiyle yaşittir, dün olduğu gibi bugün de varlığını devam ettirmektedir. Sözlükte “aynı kan, aynı ırk ve aynı atadan gelen şahıslar bütünü; aynı çatı altında yaşayanlar; ana-baba ve çocuklar; zevce, eş ve insanlar arasında bağıllık bulunan canlı ve cansız diğer varlıklar” anlamına gelen aile¹, aynı zamanda “destek ve dayanak” manasına gelen “avl/ayl” kökünden “birbirine muhtaçlığı” da ifade eder.² Bu muhtaçlık; acizlik ve eksiklik değil bilakis tamamlamadan ibarettir. Hz. Peygamberin *s.a.v.* dilinden dökülen “Kadın ve erkek bir bütünü iki yarıdır”³ sözünde hayat bulur, biri olmadan diğeri olmayan ‘tam’ kast edilir. Bu anlamda aile, bütünlüğün ve beraberliğin yurdudur.

Bugün yaşadığımız dünyada iyilik ya da kötülük adına var olan her şeyin aileyle önemli bir ilişkisinin olduğu açıktır. Şiddet aile içinde güçlünün zayıfa uyguladığı her türlü saldırgan davranıştır. Şiddet, muhatabının cinsiyeti ve yaşıyla değerlendirilemez. Önemli olan mağdurun kişilik ve ruhsal yapısında hasarlar oluşturmasıdır. Şiddet sadece bir davranış bozukluğu değil, toplumsal hafızanın oluşturduğu algı kabulleri ve öz değer yoksunluğudur. Dolayısıyla bireysel, sosyal ve küresel alanda muhtaç olunan sevgi, şefkat, merhamet, güven, yardımlaşma, paylaşma ve diğerkâmlık gibi değerlerin vahiy ve sünnet ekseninde yeniden okunmasına ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın amacı; bu değerlerin öncelikle aile hayatına yansıyan yönlerine işaret edip geleneksel kabullerden uzaklaşarak şiddetin kendine zemin bulamamasıdır.

1. İnsanın Var Oluşuyla Gelen İzzet: Onur

Onur kelimesi, izzet-i nefis, şeref, saygı, itibar haysiyet ve kişinin kendisine karşı duyduğu saygıyı ifade etmektedir.⁴ İnsan onuru demek, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden biri olup aynı zamanda diğer varlıklar arasında edindiği yere işaret etmektedir. İnsanı en güzel şekilde yaratan ve çeşitli özelliklerle donatan Yüce Allah, onu kendisine muhatap kılmak suretiyle aynı zamanda insanı onurlandırmıştır. Dolayısıyla İslam inancında insan, sadece insan olması vasfıyla saygın ve onurlu bir varlıktır. Bu sebepledir ki değerini cinsiyetinden değil, bizzat insan olmasından almaktadır.

¹ Hilmi Ziya Ülken, “Aile”, *Sosyoloji Sözlüğü*, Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul 1969, s. 6.

² Mecmeu'l-Luğa el-Arabiyye, *el-Mü'cemu'l-Veciz*, “âle”, Mısır 1980, s. 441.

³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 94.

⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yay., İstanbul 2008, s. 2723.

“İnsan onur sahibi bir varlıktır” denildiğinde insanın kimliği ve kişiliği tanımlanmış olur. İnsan için “onur sahibi olmak” sonradan bahşedilmiş bir durum olmayıp yaratılıştan gelen, fitraten verilen bir nimettir. Ancak “onurlu insan olarak kalmak” kişisel özen ve çabayı gerektirmektedir. İnsana düşen, fitratında var olan onuru, yaratılıştan getirdiği değeri, inanç ve davranışlarıyla koruyup geliştirmek, saygınlığına yaraşır bir hayat yaşamaktır. Bu saygınlığı zedeleyen davranışlardan birisi şiddettir. Zira şiddet bir güç ifade etse de aslında zayıflık ve acizlik göstergesidir. Bu durum, insandan ziyade, akıl yetisi ve düşünme becerisi olmayan canlılar için düşünülebilir.

Şiddet bir hak ihlalidir. Mağdurda çaresizlik ve güvensizlik oluşturur, adalet algısında travmalara sebebiyet verir. Şiddet, cehaletin yansımasıdır. Cehaletinse adaleti ve hakkaniyeti yoktur. Adaletin zıddı olan zulüm; sınırı aşmak, hak-hukuk gözetmemek, yapılmaması gereken davranışlar sergilemektir. Adaletse her hak sahibine hakkını vermek ve her şeyi yerli yerine koymaktır. İslam’ın temel ilkelerinde zulüm yasaklanmışken adaletin tesis edilmesi emredilmiştir.⁵ Dolayısıyla İslam’ın ilkeleriyle bağdaşmayan insan onurunu yok sayan şiddet, kimden ve nereden gelirse gelsin insanlık suçu ve hak ihlali olarak görülmüştür.

İnsanlık bugün fiziksel, psikolojik, sosyolojik, siyasal, kültürel, ekonomik ve cinsel yönden devasa bir şiddet sarmalının içerisinde. Medyada hemen hemen her gün şiddet haberlerine yer verilmektedir. Boşanma kararı aldıktan sonra ‘seni başkalarına yar etmem’ düşüncesiyle öldürülen yüzlerce kadın bu toplumun bir gerçeğidir. Basında yer alan bilgilere göre 2020 Ağustos ayında 27 kadın cinayeti gerçekleşmiştir.⁶ Toplumsal bir yara olarak haber metinlerinde yer alan şiddet; aile üyelerinin birbirlerine uyguladıkları, kadının, çocuğun, yaşlının, mültecilerin maruz bırakıldığı, toplumda savunmasız insanlara, engellilere ve hayvanlara yönelik şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Aileyi Tehdit Eden Olgu: Şiddet

Arapça bir kelime olan şiddet, savaş ve hastalık gibi “katlanılması güç olan şey”⁷ demektir. Türkçe’de ise, “karşıt görüşte olanlara ikna ve uzlaştırma yerine kaba kuvvet kullanma, toplumda kargaşa ve kaos meydana getirme”⁸ an-

⁵ Ramazan Altıntaş, Şiddet, *DİB Yay.*, Ankara 2017, s. 8-9.

⁶ <http://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/2927/kadin-cinayetlerini-durduracagiz-platformu-agustos-2020-raporu>

⁷ Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, Beyrut, 1993, s. 372

⁸ Heyet, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1988, şiddet mad.

lamında kullanılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımlamasına göre şiddet, “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya fiili biçimde bir başkasına uygulanması sonucunda, maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarar, gelişim bozukluğu veya mahrumiyete yol açması ya da açma olasılığı bulunması”dır.⁹

İnsanın doğup büyüdüğü, ilk eğitimini aldığı, karakterinin şekillendiği aile içindeki manevi bağlar ve değerler ne kadar kuvvetliyse, hem aile hem de toplum o denli huzurlu, güçlü ve sağlıklı olacaktır. Bu bağların zedelenmesi ailenin kendi içinde çözülmesine toplumun zayıflamasına ve huzurun kaybedilmesine sebep olacak ve neticede şiddete zemin hazırlayacaktır. Aile içi şiddet denildiğinde ilk akla gelen kadının kocasından şiddet görmesidir. Oysa bu, şiddetin sadece bir türüdür. Aile içinde çocuklar da şiddetin odağı olabilir, yaşlılar ve engelliler de. Ailede şiddet konusunda belki de en son akla gelen erkektir. Hâlbuki sözlü, psikolojik ya da ekonomik baskıyla erkeğin de şiddete maruz kaldığı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Şiddet, insanlık onurunu zedeleyen ve kişilik haklarını hiçe sayan bir olgudur.

“Aile” anlam itibarıyla birbirlerini destekleyen, ihtiyaçlarını gideren tüm aile fertlerinin güvenle sığınabileceği korunaklı bir kaledir. Dolayısıyla böylesine anlam yüklü bir kelimenin şiddet olgusuyla birlikte anılması kaygıyla karşılanmayı hak ediyor. İnsanın güven duyduğu, huzur bulduğu korunaklı yuvasının, şiddetin yıkıcı etkilerine maruz kalmaması için tüm aile fertlerine ayrı ayrı sorumluluklar düşmektedir. Aile içi şiddeti önlemek adına aileyi besleyen ve bir arada tutan temel değerlerin yaşanması ve yaşatılması gerekmektedir.

3. Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Temel Değerler

a) Sevgi

Dini literatürde sevgi manasına gelen “muhabbet” kelimesi, sebat ve dostluğu ifade etmektedir. Aynı zamanda iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet ve güzel davranışlara tekabül etmektedir.¹⁰ İnsanoğlunun sevgiye ihtiyacı varlığına ruhundan üfleyen Rabbi ile ilintilidir. Vedûd olan sevginin kaynağı ve sevlmeyi en çok hak eden Yüce Allah, eşler arasında huzura rahmet ve meveddet ile kavuşulacağına işa-

⁹ Dünya Sağlık Örgütü, *World Report on Violence and Health*, 2002

¹⁰ Süleyman Uludağ, “Muhabbet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. 30, s. 388-389.

ret etmektedir.¹¹ Sevgi olarak tarif edilen meveddetin kendiliğinden oluşması beklenmez, istemek ve çaba gerektirir. Muhabbet, muhatabının vasfına ve eylemine göre değişir, meveddetse hesapsız bir sevgi, karşılığı beklenmeyen bir ilgiyle muhatabında rahmet ve sadâkati geliştirir. Sevgi eşlerin birbirlerindeki kusurları göstermeyen ve af yolunu açan bir duygudur.

Aile içi ilişkilerin sevgi odaklı olması, ailenin sadece bugünü değil, geleceği adına da son derece önemlidir. Aile içinde erkeği ve kadını birbirinin karşısında ve bir güç mücadelesi içinde konumlandırmayan Kur'an-ı Kerim, aksine onların birbirlerine muhabbetle davranmaları gerektiğine işaret eder.¹² "Sizden biriniz sevdiği kardeşine sevdiğini söylesin"¹³ hadisi gereğince sevildiğini duymayı en çok hak eden ve davranışlarla ifade edilmesi gereken kişiler en yakınınızda olan aile fertleridir. Sevgi, sadece kadın ve erkek, anne ve evlât, zayıf ve mazlumun değil; tüm insanlığın hakkıdır. Hikmetli bir duygudur ve paylaşıldığında da çoğalır. Sevginin aile fertleri arasında duyulması ve yaşanması aynı zamanda onların birbirleri üzerindeki haklarındandır.

b) Merhamet

Ailenin kurulmasında ve korunmasında önemli fonksiyonları olan merhametin, kendisinden türetildiği "rahmet" kavramı; yardım, lütuf, acıma, mağfi-ret, esirgeme ve yardımcı olma gibi anlamlara gelmektedir. Merhamet, acıma hissinden doğan sığ bir esirgeyicilik değil, varlığın onuruna saygıdan doğan derin bir şefkati ifade etmektedir. Merhametin günlük dilde sahip olduğu anlam, çoğunlukla acıma hissidir. Hâlbuki aile içi ilişkiler özelinde bakıldığında, merhametin bir kavram olarak daha koyu anlamlar yüklendiği görülür. Aile, muhatabını anlama ve onun tarafından anlaşılma ihtiyacının en yoğun yaşandığı ortamdır. Merhametli olmak da tam olarak bu ihtiyacı karşılamak demektir. Merhamet, aile içinde buyurgan tavrı, güce dayalı iktidarı, duygusal bencilliği ortadan kaldıran bir işlev görür. İlişkilerin yatay biçimde seyretmesini sağlar.

Merhametin aile hayatına aksetmemesi, zulmün kök salması için fırsat doğuracaktır. Evlilik hayatında psikolojik, ekonomik ya da sosyal nedenlerle şiddete başvurmanın, yaşanan problemleri şiddetle çözmeye çalışmanın "merhametsizlik" olduğu açıktır. Merhameti toplumun en ince dokularına

¹¹ Rûm, 30/21.

¹² Tevbe, 9/71.

¹³ Ebû Davûd, "Edeb", 113.

kadar işlemek, “Rahmetim gazabımı geçti,”¹⁴ buyuran bir Yaratıcı tarafından “Âlemlere rahmet olarak gönderilen”¹⁵ bir Peygamberin *a.s.* asli görevlerinden olmuştur. Çocuğun, kadının, erkeğin, kölenin insanlık onuru bakımından Allah katında eşit olduğu ve bu onura layık bir muameleyi hak ettiği, Allah Resûlü’nün en güçlü söylemlerinden birisidir. Dolayısıyla şiddeti önleme hususunda en büyük etkenin merhamet olduğu tekrar hatırlanmalı ve bu değer aileden başlayarak toplumun tüm katmanlarına yayılmalıdır.

c) Adalet

Peygamber Efendimiz *s.a.s* insanlığın ufkunu aydınlatan evrensel mesajlarını bütün yeryüzüne ilan ettiği Veda Hutbesinde, kadınların haklarını gözetmeyi, bu hususta Allah’tan sakınmayı, kadın ve erkeklerin birbirlerinin haklarına riayet etmeleri gerektiğini Müslümanlara bir sorumluluk ve insanlığa bir ölçü olarak, açıkça beyan buyurmaktadır. Peygamber Efendimiz, ailede adaletin önemine dikkat çekerek önemli ölçüler koymuştur. Kadın-erkek ilişkisinde aranan adalet tüm yönleriyle aile bireylerinin tamamını kuşatmalıdır. Cenab-ı Allah, Kerim Kitabında müminlere kendileri, anne-babaları ve akrabalarının aleyhine de olsa adaletten ayrılmamayı emreder. ¹⁶Her Cuma günü kürsülerden dünyaya insanlığın tamamına adalet ve ihsan mesajı verilmektedir. ¹⁷Peygamber Efendimiz *s.a.s* “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaleti gözetin”¹⁸ buyruğuyla çocuklar arasındaki eşit muameleye işaret ettiği gibi yönettikleri kimselere ailelerine ve sorumlu oldukları insanlara adaletli davrananları cennette nurdan minberler üzerinde ağırlanmayı müjdelemektedir. ¹⁹ Bu bağlamda aile de adalet; karşılıklı sevgi ve saygının gözetilmesini, hak dağıtımında ve sorumluluk paylaşımında hakkaniyetli ve insafli bir yolun benimsenmesi demektir. Adalet hayatın her anında fitratı gözeterek fitrata uygun davranmaktır. Aksi zulümdür. Haklar ve sorumluluklar da fitrata uygun şekilde ikame edildiğinde adaletin gerçekleşmesi ve huzurun tesis edilmesi mümkün olacaktır.

İnsanlık değerinde, sorumluluk sahibi olmada, temel hak ve dokunulmazlıklarda, mükâfat ve cezada, iffetli bir hayat yaşamada kadın ve erkek arasında hiçbir farkın olmaması, kadın ve erkeğin bir adalet üzerine yaratıldığını göster-

¹⁴ Buhârî, “Tevhid”, 22.

¹⁵ Enbiyâ, 21/107.

¹⁶ Nisa, 4/135.

¹⁷ Nahl,16/90.

¹⁸ Buhârî, “Hibe”, 12-13.

¹⁹ Nesâî, Âdâbül-kudât, 1.

mektedir. Peygamber Efendimiz “adaleti” şu hadis-i şerifiyle inanlara bir sorumluluk olarak yüklemektedir. “*Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkımız olduğu gibi, kadınların da sizin üzerinizde hakkı vardır*”²⁰ karşılıklı hakların dile getirildiği bu rivayet hakkaniyet temelli adaleti ifade eder. Adalet; adl ve aynı kelimenin bir türevi olan itidal ile ifade edildiğinde, dengeli ve ölçülü olmak, ifrat ve tefritten uzak kalmak, haddi aşmamak olarak tanımlanır.²¹ Adalet, “hakkaniyet, hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, herkese hak ettiğini vermek, kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklememektir.”²² Dolayısıyla adalet çerçevesinde aile fertleri arasında haklar ve sorumlulukların paylaşılması gerekmektedir.

d) İyilikle Muamele: İhsan

İhsan; adaletin daha ilerisinde ahlaki ifade eden bir kavramdır. Hiç karşılık beklemeden yapılan iyiliktir. Kadın, erkek, aile ve toplum olarak son iki asırdır yaşadığımız sorunların temelinde ve şiddetin yaygınlaşmasında, manevi sorumluluğu öteleyen, bir cinsi öncelikle bir diğerini ötekileştiren gayr-i insani, hak, insan ve eşitlik gibi sorunlara bütün olarak bakmadan cinsiyetler arası kargaşaya zemin hazırlayan parçacı ve mekanik bir yaklaşımın etkisinin olduğu aşıkârdır. Aynı şekilde, yazılı-görsel medyada zaman zaman müşahede edilen ve olumsuzlukları sıradanlaştıran özensiz yayınların söz konusu tahribatta önemli bir etkisinin olduğu da muhakkaktır. Örneğin ‘boşandığı eşini başkasına yar etmedi’ başlığıyla verilen haberde cinayete haklılık kılıfı giydirilmeye, hatta örtülü bir mesajla başkasına yar etmemenin toplumsal kabulüne işaret bulunmaktadır.

Bugün kadın ve erkek, rakip ya da muhalif bir yaklaşımın ötesinde, birbirlerini destekleyen ve tamamlayan bireyler olarak beraberce daha huzurlu bir hayatı inşa edeceklerdir. Bunun için de İslam dininin üzerinde ehemmiyetle durduğu ailede ve toplumda adalet, ihsan, sevgi, şefkat ve merhamet gibi değerlerin hâkim kılınması, özellikle eşler arası iletişimde karşılıklı saygı ve anlayışın ön planda tutulması, oldukça önem arz etmektedir.

4. Şiddetin Beslendiği Yanlış Kabuller

Şiddet, çok küçük yaşlardan itibaren yakın çevreden öğrenilen bir davranış formudur. “Kişi, şiddeti gözlemleyerek, model alarak, ebeveyni arasında yaşanan şiddete şahit olarak ya da şiddetin birebir hedefi olarak öğrenir ve bir

²⁰ Tirmizi, “Radâ”, 11.

²¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul. (İtidal Maddesi).

²² Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul (Adalet Maddesi).

çeşit stresle başa çıkma yöntemi olarak benimser.”²³ Dolayısıyla şiddetle mücadelede ilk adım, şiddetin oluşma aşamasına müdahale edebilmektir. Şiddetin gerçekleşmesine ve sonrasına yönelik tedbir ve takip kadar olmasını önlemek de büyük önem taşımaktadır. Kırıp döken, vurup öldüren, incitip acıtan, yok sayıp silikleştiren bir şiddetin cezasını vermek ve mağdurun haklarını korumak elbette elzemdir. Ancak şiddeti var eden kabullere, zihinlerde karşılık bulan anlayışa, öğrenilmiş çaresizliklere müdahale edilmedikçe, eğitim ve bilinçlendirme çalışmalarına ağırlık verilmedikçe, şiddetin panzehri merhameti tesis etmedikçe şiddetin önlenmesi zorlaşacaktır. Bugün insanlığı şiddete sürükleyen şey yanlış kabuller ve algı bozukluklarıdır.

a) Değer algısı

Bir insanın diğerine şiddet uygulamasının altında yatan yargılardan ilki, onu değersiz görmesidir. Özel ve değerli bulunduğu bir varlığı incitmekten çekinmek kadar, değersiz ve önemsiz gördüğü varlığa karşı hoyratlaşmak da insanın doğasında var olan bir hâldir. Bu yüzden İslâm'ın temel metinleri, kâinattaki her varlığın anlam taşıdığını ve bir öz değere sahip olduğunu dile getirerek²⁴, yanı başındakini değersiz²⁵ görme lüksünü insanın elinden alır. Kur'an-ı Kerim'de insana dair özellikler sayılırken varlık ve darlık hâlindeki ruh yapısına dikkat çekilerek nimetle bulunduğu nimetin sahibine yüz çevirdiği, kötülükle karşılaştığında da yakarıшта bulunduğuna²⁶ vurgu yapılır. Aynı şekilde Rabbine karşı nankörlüğü,²⁷ hayır ve şerri isterken aceleciliği,²⁸ tartışmaya ve cedele düşkünlüğü,²⁹ çok mala sahip olsa da cimriliği,³⁰ zalim ve cahil oluşu,³¹ zaaf³² ve zayıflığına³³ yapılan vurgularda da bir cinsiyet ayırımına gidilmemiştir.

²³ Page, Ayten Zera-Merve İnce, "Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme", Türk Psikoloji Yazıları, Sayı: 22, Aralık 2008, s. 84.

²⁴ Sad,38/27.

²⁵ İsrâ,17/70.

²⁶ Fussilet,41/51.

²⁷ Adiyat,100/6.

²⁸ Enbiya,21/37.

²⁹ Kehf,18/54.

³⁰ İsrâ,17/100.

³¹ Ahzab,33/72

³² Rum,30/54.

³³ Nisa,4/28.

Bu varoluşsal değer, aslında erkek ve kadının kul olma paydasında buluşması anlamına gelmektedir. Allah'ın hem ilahi ödülünden³⁴ hem de cezadan³⁵ bahsederken her iki cinsi ayrı ayrı zikretmesi, eşdeğer oluşlarına işaret etmektedir. İnsan gerçekliğinin kadın ve erkek olarak iki farklı ama birbirini tamamlayan boyutta yaratıldığını hatırlamak, kadını dikkate almadan insan hayatını okumanın, insanı tanımının ve anlamının imkânsızlığını da hatırlatacaktır. Yeryüzünün şerefli halifesi olmak,³⁶ insan olarak yaratılmanın ayrılmaz vasfıdır. Halife kılınmanın ilk şartı erkek veya kadın olmaktan değil ilim sahibi olmaktan geçer. Allah Hz. Âdem'i meleklerle ona öğrettiği isimlerle³⁷ üstün kılmıştır. Esasen maddi veya manevi tüm ilimlerin maksadı fitratı önce keşfetmek sonra gözetmektir. İlimin fitratını bilemeyen yaratılıştaki hikmeti keşfedemeyen kadın ve erkek hilafet görevinde başarılı olamayacaktır.

b) Konum Karmaşası

İnsanın şiddet konusunda pervasızlığı, zihninde yer eden hiyerarşi ile de alakalıdır. Sözgelimi; iş yerinde amirine öfkelenen muhatabı olan erkek amire karşı daha sabırlı olup kendini kontrol eden ve eşitler arası çözüm arayışına giren bir erkek, benzer bir öfke olayında muhatabı eşi veya çocuğu olduğunda öfkesini sınırlama ihtiyacı duymaksızın şiddete başvurabilmektedir. Muhatabın cinsiyeti üzerinden şiddetin dozunu ayarlamak, ancak kadının konumuyla birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilir bir durumdur.

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile Hacettepe Üniversitesi tarafından 2014 yılında gerçekleştirilen “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması” raporuna göre; hayatının en az bir döneminde şiddet gören kadın oranı %36 iken, gördüğü şiddeti kimseye anlatamayan kadınlar da %44 olarak ifade edilmektedir. Aynı çalışmada kadının anne oluşu ve çocuk sayısının fazlalığı şiddet görme ihtimalini düşürmektedir. Kadınların erkeklere yönelik şiddetine ilişkin anlamlı bir veriye ulaşamamış olursa da Samsun Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü’ne bağlı Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi’ne (ŞÖNİM) 6 yılda 9 bin 474 şiddet mağduru başvururken, bunların 406’sının erkek olması bu konuda az da olsa bir kanaat oluşturmaktadır.³⁸

³⁴ Ahzâb, 33/35.

³⁵ “Hırsız erkek ile hırsız kadın...” (Mâide, 5/38) ; “Zina eden kadın ve zina eden erkek...” (Nûr, 24/2).

³⁶ Bakara,2/30.

³⁷ Bakara,2/31.

³⁸ <https://www.yenisafak.com/gundem/406-erkek-siddet-magduru-olarak-devlete-sigindi-3443021> (25.06.2020).

Geçmişten bugüne farklı etnik, dinî ve kültürel kodlara sahip toplumlarda kadını erkeğin birkaç basamak altında konumlandıran bir yapılanmaya rastlanır. Ataerkil sistem olarak adlandırılan bu yapı, kadını ve erkeği ast üst ilişkisi içinde var etmekte, kadının ikincil konumunun hayattaki rol dağılımından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Hz. Meryem'in bir kız olarak mabede adanmasını hoş karşılamayan zihniyetin cahiliyye anlayışıyla kız çocukları doğduğunda yüzler asılmaktaydı.³⁹ Aradan geçen zaman bir şey değiştirmemiş olacak ki bugün kaç çocuğu olduğu sorusuna karşın kızlarını çocuktan saymayan babalara da rastlanmaktadır.

Kadın ve erkeğin birbirine “eş”⁴⁰ kılınarak kazandığı konum, sağladığı kazanım ve üstlendiği sorumluluk onu diğer varlıklardan ayıracak kadar değerlidir. Kadın ve erkeğe yüklenen asıl misyonun veli/dost olup iyiliğe yönlendiren ve kötülükten sakındıran,⁴¹ birbirine rakip değil refik kılan eşdeğerliliklerdir. Bu noktada kadının ve erkeğin farklı fitratları bir dezavantaj değil, aksine avantajdır. Peygamber Efendimizin şu cümlesi, konum karmaşasını çözümler niteliktedir: “*Kadınlar, erkeklerle birlikte bir bütünü tamamlayan diğer yarıdır*”⁴² s.a.v.

c) Yanlış Namus Telakkisi

Şiddete mazeret ve sözde sebep olarak dillendirilen bir diğer zihin kalıbı da erkeğin kadının namusundan sorumlu olduğudur. Bu anlayış kadını erkeğin mülkiyetine hapsedmekte kadın ve erkeğin amellerinin karşılığını bulacaklarını⁴³ ve yaptıklarından kendilerinin sorumlu tutulacağı⁴⁴ emriyle çelişmektedir. Namus, toplumsal algı olarak daha çok kadın için öngörülse de vahiy mümin kadın ve mümin erkeği iffetlerine sahip çıkma hususunda aynı hitaba tabi tutmuştur.⁴⁵ Hayâ, iffet ve namus insan için gerçekten vazgeçilemeyecek temel değerlerdir. Bu değerler, dinî literatürde imanın bir gereği olup insanın ziyneti olarak takdim edilir.⁴⁶ Hz. Âdem ve eşinin iffetine dair kesitler Kur'an'da sunularak⁴⁷, namusun ne derece tabii ve köklü bir duygu olduğuna işaret edilir.

³⁹ Nahl,16/58.

⁴⁰ Necm,53/45.

⁴¹ Tevbe,9/71.

⁴² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 94.

⁴³ Ali imran,3/195.

⁴⁴ En'am,6/164.

⁴⁵ Nur,24/30,31.

⁴⁶ Buhârî, “İman”, 16; Müslim, “İman”, 58.

⁴⁷ Tâhâ 20/120-121.

Namusa yönelik saldırılara karşı maddi ve manevi müeyyideler öngörülür.⁴⁸ Namuslu kimselere iftirada bulunmak büyük günahlar arasında sayılır ve kesin bir dille yasaklanır.

Bir eylem veya davranış değerlendirilirken, “namusluluk” ya da “namus-suzluk” nitelemesinde cinsiyet ölçüt olamaz. Herhangi bir davranış, özü itibarıyla ya ahlakidir ya da değildir. Dinî ve ahlaki bakımdan yanlış ve yasak kabul edilen zina eylemi, hem kadın hem de erkek için aynı ölçüde çirkindir. Eğer sahil ve sağlam zeminli bir dindarlıktan ya da gelenekten bahsedilecekse bunun böyle algılanması gerekir. Zira zina suçunu ve günahını işleyen erkeğin de kadının da dindeki müeyyidesi aynıdır. Her fert sahip olduğu insanlık onuruna ve takva bilincine uygun bir biçimde kendi namusundan sorumludur.⁴⁹

5. Şiddetin Önlenmesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kurumsal Sorumluluğu ve Çözüm Önerileri

Diyanet İşleri Başkanlığı, “İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Cumhurbaşkanlığına bağlı” olarak kurulmuştur.⁵⁰ Bu görev hem çağın ve toplumun dinî ihtiyaçlarını, İslam dininin temel kaynakları ışığında ve güncellenmiş doğru bilgiyle karşılamayı hem de sosyal problemler karşısında dinin birleştirici ve ıslah edici bir manevi destek kaynağı olarak topluma sunulmasını içermektedir.

Cami içi hizmetlerinin yanı sıra, sosyal ve kültürel içerikli din hizmetleriyle de toplumsal birlik, beraberlik ve dayanışma duygularını güçlendirme yolunda çaba harcamanın, köklü kurumsal yapısı ve temsil ettiği değerler dikkate alındığında Başkanlığın asli vazifelerinden birisi olduğu görülecektir. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, adı geçen kanunun 7. maddesi 3.⁵¹ ve 7.⁵² fıkralarında ifadelerini bulan “dinî konularda aydınlatma ve rehberlik yapma” göreviyle yükümlendirilmiştir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı, ailenin korunma-

⁴⁸ Nur 24/23-24.

⁴⁹ *Allenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Din Görevlilerinin Katkısının Sağlanması*, DİB, Yay., s. 26-35.

⁵⁰ 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Madde 1.

⁵¹ Öğrenci yurtları, eğitim kurumları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde işbirliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak.

⁵² Aile, kadın, gençlik ve toplumun diğer kesimlerine yönelik dinî konularda aydınlatma ve rehberlik yapmak.

sına katkı sağlanması toplumun aile hakkında dinî açıdan doğru bilgilendirilmesi, aile fertlerinin bilhassa kadın, genç ve çocukların sosyal, ekonomik ve kültürel değişimler sonucu karşı karşıya kaldıkları riskler ve yeni sorun alanları karşısında dinî bilgi ve manevî destekle güçlendirilmesi konularında sorumluluk üstlenen bir kurumdur.

Diyanet İşleri Başkanlığı, huzur, sulh ve güven temelli bir din olan İslam ile asla bağdaşmayan aile içi şiddet olgusunun karşısında yer almakta, aile sorunlarına karşı duyarlı olup bu sorunların çözümünde aktif rol almayı kalıcı bir politika olarak benimsemektedir. Kadın ve çocuk sorunlarına odaklanan çeşitli kurum ve kuruluşlarla işbirliği içerisinde hareket eden Diyanet İşleri Başkanlığı, dinin “yanlış onaylayıcı bir referans” olarak kullanılmasını önlemeyi; birlikte ve barış içinde yaşanan, birbirlerine insan olarak saygı ve sevgi duyulan bir dünyayı inşa etme çabasında İslam dininin kalıcı öğretisini yapı taşı kılmayı hedeflemektedir. İslam dini, saygıdeğer ve şerefli bir varlık olarak yaratılan insanın yaşama ve onuruyla var olma hakkını diğer temel hakları arasında mukaddes/dokunulmaz ilân etmiş; bu hususta ırk, renk, dil ve cinsiyet ayrımı gözetmemiştir. Hiçbir töre, inanç, gelenek ve anlayış kadına şiddet uygulamanın mazereti ve gerekçesi olamaz. Aile içi şiddet, kanunlara göre suç, İslam dinine göre ise günahtır.

İnsan onurunun devre dışı bırakıldığı ve hiçbir ahlaki değer tanımadan sergilenen şiddetle mücadele etmek, sadece kötülük yapanı cezalandırmakla mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, aile hayatından başlayarak bütün toplumu merhamet harcıyla perçinleştirmeli; asırlardır sevgi, şefkat, kardeşlik ve adalet gibi değerlerin yaşandığı bu topraklarda, şiddeti doğuran çarpık zihin kalıpları ile mücadele ederek zikredilen kötülüğün sahne almasına asla fırsat verilmemelidir. Bunun için de insanlığın birbirini anlaması, sevmesi ve değer verip sahip çıkması önemli bir husustur. Ancak sevgi ve merhamet merkezli bir yaklaşımla toplumsal farkındalık sağlanarak barışın ve huzurun olduğu bir toplum inşa edilecektir.

Toplumsal farkındalığın artırılmasına ve şiddetin henüz gerçekleşmeden önlenmesine dair çözüm ve eylem örneklerinden şu şekilde bahsedilebilir:

- i. Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i Seniyye ışığında aileyle ilgili temel ahlaki ilkelerin topluma kazandırılması, aile içi iletişimin önemi ve bu iletişimin güçlendirilmesine yönelik farkındalığın artırılması amacıyla başlanan

“Temel Aile Bilinci Eğitimi” projesi cami, kahvehane gibi mekânlarda yaygınlaştırılarak sürdürülmelidir.⁵³

- ii. Aile kurulurken sağlam temeller üzerine inşa edilmesi, kurulan ailelerin güçlendirilmesi ve huzurlu bir şekilde devamının sağlanması için Başkanlık nitelikli çalışmalar yapmaktadır. Bu bağlamda yeni evli ve evliliğe adım atacak çiftlere sevgi, merhamet, adalet ve emanet bilinci gibi aileyi ayakta tutan değerler hususunda Kur’an ve Sünnet ışığında bilgi vermek amacıyla “Huzurlu Aile, Güçlü Toplum, Güvenli Gelecek Projesi kapsamında “Evliliğe İlk Adım” seminerleri verilmeye başlanmıştır. Söz konusu seminerler, ülke genelinde il ve ilçe müftülüklerince 8 konu başlığında⁵⁴ müftülüklere ve belediyelere nikâh için başvuran çiftlere yönelik uygulanan bu projede tanıtım artırılarak hedef kitle çeşitlendirilmeli ve çoğaltılmalıdır.
- iii. Kur’an ve Sünnet temelinde aile olma bilincini kazandırmak, ailede hak ve sorumluluklar bağlamında baba olmanın önemine dikkat çekmek amacıyla pilot çalışma için seçilen illerde⁵⁵ “Baba Okulu” seminerleri gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda 8 derslik seminer programı⁵⁶ uygulanmıştır. Çocuk sahibi, evli erkek hedef kitleye yönelik gerçekleştirilen projenin olumlu dönütlerine göre ülke genelinde uygulanması sağlanmalıdır.
- iv. “Ailenin Korunması ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Toplumsal Farkındalığın Sağlanması” projesi kapsamında ailenin korunması, güçlendirilmesi bununla birlikte kadınların, çocukların ve yaşlıların maruz kaldığı şiddet hadiselerinin son bulup yaşanmaması için etkili, sürekli ve somut önlemlerin alınması amacıyla 2019 yılında Doğu Anadolu Bölgesi’nde Ardahan, Erzincan, Erzurum, Kars illeri ile İç Anadolu

⁵³ Proje; “Ailem ve Ben”, “Ailemde Bir Çocuk Var”, “Ailemde Bir Genç Var”, “Ailemde Bir Yaşlı Var”, “Ailemde Bir Engelli Var”, “Akrabalarım Var”, “Ailemin İletişim Dili”, “Ailemde Merhamet İstiyorum”, “Ailem Dağılsın”, “Ailede İffet ve Mahremiyet”, “Teknolojiyi Bilinçli Kullanıyorum” ve “Ailemi Bağımlılıktan Koruyorum” eğitim modüllerinden oluşmaktadır.

⁵⁴ Seminerler; “Evlilik: Ahirete Uzanan Birliktelik”, “Nikâh ve Sorumlulukları”, “Ailemin İletişim Dili”, “Ailede İffet ve Mahremiyet”, “Yuvamız Merhamet Ocağı Olsun”, “Çocukla Şenlenen Yuvalar”, “Evlilikle Büyüyen Ailem”, “Çevre Bilinci ve Tüketim Ahlak” başlıklarından oluşmaktadır.

⁵⁵ Bu iller: Adana, Mersin, Elazığ, Malatya, Kütahya, Eskişehir, Manisa, İzmir, Ordu ve Samsun.

⁵⁶ “İyi İnsandan İyi Babaya”, Kur’an’dan Baba Örnekleri”, “Baba: Korkulan Otorite mi, Kucaklayan Güven Kaynağı mı?”, İslam’a Göre Baba Olmak”, “Çocuğun Kişilik Gelişiminde Babanın Rolü”, “Eşinin Saygın Hayat Arkadaşı Olarak Baba”, “Mahremiyet Eğitiminde Baba” ve “Görüş Ayrılıklarında Çatışma Çözme Yöntemleri” başlıklarında seminerler verilecektir.

Bölgesi'nde Kırıkkale, Kırşehir, Sivas, Yozgat illerinde yapılan paneller, kahvehane sohbetleri, fabrika ziyaretleri ve Cuma vaazları belirli periyotlarla uygulanmaya devam edilmelidir.

- v. Sosyal yapının değişmesiyle birlikte aile bireylerinin ortaya çıkan yeni şartlara uyumunun sağlanması; bu bağlamda paylaşma, adalet ve merhamet gibi ortak değerlerin güçlendirilmesi; aile bireylerinin hak ve görev tanımlarının değişen şartlara göre gözden geçirilmesine katkıda bulunulması, aile içi şiddetin önlenmesi konusunda farkındalık oluşturulması amacıyla er-erbaşlara, polis ve bekçi adayları ile infaz koruma memurlarına yönelik gerçekleştirilecek hizmet içi eğitim, konferans, seminer vb. programların muhtevasına “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinî Referanslar” konusu eklenmeli ve bu konu Diyanet İşleri Başkanlığı merkez ve taşra teşkilatında görev yapan alanında uzman personel tarafından anlatılmalıdır.
- vi. Aile bireylerinin hurafe ve bidatlardan, dinin gerçekleriyle bağdaşmayan tutum ve alışkanlıklardan korunması amacıyla Başkanlığın sağlam dinî bilgi ile toplumu buluşturma çalışmaları aile özelinde devam ederken, diğer kurum ve kuruluşlarla işbirliği kapsamında İŞ-KUR ve belediyelerin meslek edindirme kurslarında “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinî Referanslar” eğitimi verilmeli, bu eğitimlere katılan kursiyerlere istihdamda öncelik tanınmalıdır.
- vii. Din görevlilerinin toplum nezdindeki güvenilirliği ve sorunların çözümüne yönelik güçlü etkinlikleri dikkate alınarak “mahalle” ekseninde çalışmalar yürütülmelidir. Bu bağlamda, “aile içi şiddet” yaşanan aileler için spesifik çözümler üretilerek din görevlisi, sosyal hizmet uzmanı, öğretmen, psikolog gibi alan uzmanlarından bir ekip oluşturularak uzun vadeli girişimler, ziyaret programları düzenlenmelidir. Din görevlileri özellikle şiddet ve boşanma konularında aile hakemliği yapabilmelidir.

Sonuç

İslam dini insanı şerefli kılarak; “can emniyeti, akıl emniyeti, din emniyeti, nesil emniyeti, mal emniyeti” şeklindeki beş temel esasın kadın veya erkek çocuk veya yaşlı fark etmeksizin şiddeti önlemede korunması zaruri emanetler olduğunu, *ihtilafsız* kabul etmiştir. Allah Resulü'nün şiddetin normal karşılandığı bir toplumda etrafındakilere karşı tutumu ve örnekliği Hz. Âişe'nin beya-

nıyla “Resûlullah ne bir hizmetçiye ne de bir kadına vurmuş değildir”⁵⁷ gözler önündedir. Bununla birlikte “Sizden biriniz hanımını, cariyesini döver gibi dövüp sonra günün sonunda onunla beraber olmasın”⁵⁸ ifadesi de aynı zamanda hayret ve kınama içeren çağlar-üstü bir mesajdır.

İnsanlık için örnek olarak gönderilen⁵⁹ Hz Aişe'nin dilinde “ahlakı Kur'an” olarak tanımlanan⁶⁰ Hz. Peygamber'in *s.a.v.* hayatının tamamında şahit olunan sevgi, merhamet, adalet, sadakat, samimiyet ve ihsan gibi değerlerin korunması şiddeti oluşturan yanlış kabullerden uzaklaştırarak koruyucu önleyici çözümler olacaktır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı ailenin korunmasına ilişkin gerçekleştirdiği eylem ve strateji çerçevesinde şiddetin beslendiği yanlış kabullerle mücadelesini vahyin ve sünnetin sabiteleriyle beslenmiş değerleri motto kılarak yürütme kararlılığını göstermektedir.

⁵⁷ İbn Mâce, Nikâh: 51.

⁵⁸ Buhârî, Nikâh: 94.

⁵⁹ Ahzab, 33/21.

⁶⁰ Ebû Davud, Tatavvu' 26.

Kaynakça

- AKTAŞ, A, M, Aile İçi Şiddet / Kadının Ve Çocuğun Korunması, Elma Yay, 2014.
- AKTAŞ, A, M, Aile İçi Şiddet Ve Önleme Yolları, Söm Eğt Hiz Yay.
- ALTINTAŞ, R 2017, Şiddet, DİB Yay, Ankara.
- ALTINAY, A. G. & Arat, Y. Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet, 2008, İstanbul.
- ATEŞ, A. O. (2006). Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın (2. Baskı). İstanbul: Beyan
- ÇAĞRICI, M, “İtidal”, “Adalet” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- DİN HİZMETLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ PROJESİ, Ailenin Korunması Ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Din Görevlilerinin Katkısının Sağlanması, DİB Yay, Ankara.
- Diyanet İşleri Başkanlığının Ailenin Korunması Ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş Ve Yaklaşımları, 2015, Ankara.
- DOĞAN, M. (2008), Büyük Türkçe Sözlük, Pınar Yay, İstanbul.
- DÜNYA SAĞLIK ÖRGÜTÜ, World Report On Violence And Health, 2002.
- DÜNYA SAĞLIK ÖRGÜTÜ, World Health Organization, Global Status Report On Violence Prevention 2014, 2.
- EBÛDÂVÛDES-SİCİSTÂNÎ, Süleyman B. Eş’as B. İshak El-Ezdi, El-Kütübü’S-Sitte, Dâru’s-Selâm, 2000, Arabistan.
- FÎRUZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed B. Yakub, El-Kâmûsü’l-Muhît, Beyrut, 1993, s. 372.
- HEYET, Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1988, Şiddet Maddesi.
- ÜNAL, G, “Aile İçi Şiddet”, Aile Ve Toplum Yıl: 7 Cilt: 2 Sayı: 9 Ocak-Mart 2005.
- MARTI, H, HAN, A, Sunnet Perspektifinden Aileye Bakmak: Sabiteler Ve Değişkenler, Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi Yıl: 16 Sayı: 36 Tarih: Ocak-Haziran 2016.
- MECMEU’L-LUGA EL- ARABİYYE, El- Mü’Cemu’l-Vecîz, “Âle”, Mısır, Birinci Baskı, Dâru’t-Tahrîr, 1980.

- ÖZDOĞAN, Ö. (2010, Kasım). Kadına Yönelik Şiddete Manevi-Psikolojik Yaklaşım. Bilim Ahlak Ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Uluslararası Sempozyumu, Samsun.
- ÖZTÜRK, E. (2008). Türkiye’de Aile İçi Şiddet, Kadın Sığınma Evleri Ve Din, Yayınlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara.
- P, AYTEN, Z, İ, MERVE, “Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme”, Türk Psikoloji Yazıları, Sayı: 22, Aralık 2008, S. 84.
- TUKSAL, H, Ş, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara, 2000.
- Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2014, Ankara.
- Köse, F.B. (2018). Cahiliye’den İslâm’a Kadına Yönelik Şiddet, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18 (1), 73-94.
- ULUDAĞ, S, “Muhabbet” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- ÜNAL, G, “Aile İçi Şiddet”, Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, 2007, VIII (8), 2.
- ÜLKEN, H, Z, (1969), “Aile”, Sosyoloji Sözlüğü, Talim Ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul.
- İHA, [https://www.Yenisafak.Com/Gundem/406-Erkek-Siddet-Magduru-Olarak-Devlete-Sigindi-3443021\(24.06.2020\)](https://www.Yenisafak.Com/Gundem/406-Erkek-Siddet-Magduru-Olarak-Devlete-Sigindi-3443021(24.06.2020))
- <http://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/2927/kadin-cinayetlerini-durduracagiz-platformu-agustos-2020-raporu> (26.09.2020)



KİTAP İNCELEMELERİ

“İSLAMIN DİRİLİŞİ”

Ahmet Sezai KARAKOÇ

Muhammed Ali DEMİR*



Yayın Tarihi: 1967

Sayfa Sayısı: 68

ISBN: 9123504985

Ahmet Sezai Karakoç, 22 Ocak 1933 tarihinde Diyarbakır’da dünyaya geldi. 1955 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nin Mali Şubesinden mezun olmuş, iş hayatında Maliye Bakanlığı bünyesinde maliye müfettişliği, gelirler kontrolörü gibi görevlerde bulunmuştur. 1973’de gelirler kontrolörü görevinden istifa eden Karakoç, ilk olarak Diriliş Yayınları ve Diriliş Dergisi’ni ardından 1990 yılında Diriliş Partisi’ni kurmuştur. Parti üst üste

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, m.alidemir@outlook.com.tr

iki seçime girmemesi nedeniyle kapatılmıştır. 2007'de Yüce Diriliş Partisini kurmuş ve halen partisinin genel başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Karakoç, hem şiiir hem de yazılarıyla Türk düşünce sisteminde önemli bir isimdir. Eserlerinde metafizik anlayışını kabul etmiş ve bu noktada 1950'li yıllarda tanıştığı Necip Fazıl Kısakürek'ten etkilenmiştir. Yazılarını sırasıyla Büyük Doğu Dergisi, Yeni İstanbul Gazetesi, Bab-ı Âli'de Sabah Gazetesi ve Milli Gazete'de yayınlayan Sezai Karakoç, Diriliş Dergisi'ni kurduktan sonra yazılarını yalnızca bu dergi üzerinden paylaşmıştır. Günümüz sanatının soyutlamaya dayandığını gözlemlemiş ve bunun İslam'la zıt düşmediği düşüncesiyle bu doğrultuda eserlerini kaleme almıştır. Karakoç'un ismiyle özdeşleşmiş olan diriliş kavramı ise çalışmalarının fikri altyapısında her zaman varlığını korumuştur.

İslam'ın Diriliş kitabı Sezai Karakoç'un Diriliş Dergisi'nde 1966-1967 yılları arasında yayınladığı yazılarından oluşmaktadır. İlk basımı 1967 yılında olup Mart 2020'de 32. baskısı yapılmıştır. Analizde, eserin 11. baskısından yararlanılmıştır. Kitap, İslam'ın Diriliş ve İslam'ın Çağrısı başlıklarında iki ana bölümden oluşmuştur. Karakoç, ilk bölümün başlangıcında kitabın yazıldığı dönemdeki başta Avrupa ve Afrika olmak üzere birçok medeniyetin içinde bulunduğu durumu kapsayıcı şekilde betimlemiş, ilerleyen alt başlıklarındaysa 'diriliş' olarak adlandırdığı öze dönüş mücadelesi için gerekli şartlardan bahsetmiştir. İkinci bölümse yazarın tüm insanlığa yönelttiği çağrılardan oluşmuştur. Çalışma içeriği olarak İslam'ın Diriliş adlı kitabın incelenmesi ve bu kapsamda Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesinin irdelenmesi amaçlanmıştır.

Emperyalizm çalışmalarının çoğu uzun yıllar yalnızca sömürgeleştirilmiş toplumlara odaklanmıştır. Sömürgecilik sonrası dönemdeyse sömürgeleştiren devlet ve toplumların da sömürgeleştirilenler gibi emperyalizmden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Sezai Karakoç da kitabın ilk bölümü olan *Avrupa'nın Durumu* kısmında, Rönesans'tan günümüze kadar geçen süreçte Avrupa'nın Afrika ve Asya başta olmak üzere tüm dünyadan dışlanmışlık yaşadığını belirtmiştir.

Coğrafi Keşifler yani 15. yy. ile başlayan emperyalizm serüveninde Batı'nın bariz şekilde kendini diğerlerinden (Müslüman, Doğulu, siyahi) üstün görme sorunsalı günümüz siyasal kültürüne de yansdığı için uyum politikaları aslında hep bir asimile çalışması olarak kalmıştır. Avrupa'nın yaşadığı kayıp duygusu kendi içindeki entegrasyonun da gerçekleşmesi önünde en büyük engellerden biri olmuştur. Sezai Karakoç bu engel karşısında Avrupa'ya İslam'ın dirilişine

set çekmek yerine desteklenmesi çağrısında bulunmuştur. Çünkü yazara göre İslam, insanlığın tümüne hitap edecek kapsayıcılıktadır.

Karakoç, tarih boyunca yeni kurulan her medeniyetin bir önceki medeniyetle ortak noktalar bularak kendi kültürüne katkı yapmış olduğunu ancak Avrupa'nın, İslam'ı tümüyle yok etmeye çalıştığını belirtmektedir. Avrupa, yazar için 'hocasına saygı borcunu unutmuş ve çömezinden sevgi beklememesi gereken' bir aktördür. Avrupa'nın 'bizden neden nefret ediyorlar' sorusuna cevap olan Batı'nın üstündeki sömürgecilik mirası ancak İslam'ın kapsayıcılığıyla unutulmaya başlayacaktır. Günümüz Avrupası halen bu gerçekle yüzleşmekten daha çok yaşadığı sorunlara çözümü, yükselen ayrımcılık politikalarıyla ya da İslamofobi ile aramaktadır.

Yazar, kitabın ikinci bölümünde İslam'ın kapsayıcılığından ve kaynaklarından yararlanması gerekenin esasen Avrupa'dan daha ziyade Asya ve Afrika olduğuna işaret etmektedir. Karakoç'un diriliş mücadelesinin aslında bir kültür ve medeniyet mücadelesi olduğu bu bölümde açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yazar bu bölümde Doğu medeniyetlerinin Batı'ya asla adapte olamayacağını ve Batı'nın zayıflık gösterdiği herhangi bir anda başta Asya ve Afrika'nın yeni bir medeniyet inşası için atılma girişeceğini belirtmektedir. Doğu'yu bir yurt olarak kabul eden ve orada kökleşen İslam, Avrupa ile Afrika ve Asya arasında hem arabuluculuk yapabilecektir hem de Doğu'nun Batı karşısında kendi gücünü bulması için en önemli hakikatlerden biri olacaktır. Çünkü İslam, hem bu dünyaya hem de tüm zamanlara hitap etmektedir.

Yazara göre diriliş, modernleşmeyle birlikte olmalıdır. Karakoç, söz konusu diriliş ise Batı'ya karşıt bir düşünce ya da sav üretmek değil; İslam'ın tarihinden, tecrübelerinden ve medeniyet derinliğinden yararlanan Doğu'nun özüne ait bir modernleşme süreci olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla modernleşme algısı Batı'nın taklidi ya da Batı'ya adaptasyon olarak algılandığı sürece Doğu'nun dirilmesi mümkün değildir.

Yazar ikinci bölümde Çin medeniyetini ölmüş ve diriltilmesi imkânsız olarak nitelendirmektedir. Ancak kitabın yazıldığı tarihten itibaren özellikle Afrika ve diğer bölgelerdeki gelişmeler değerlendirildiğinde Çin medeniyetinin varlığını korumaya devam ettiği yadsınamaz bir gerçektir. 2000'li yılların başından itibaren gelişmiş ekonomisinin bulunması ve yumuşak güç olması açısından Çin, Afrika başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde misyonerlik

çalışmalarını sürdürmekte ve sahip olduğu gelenekleri ve kültürü yaymak adına birçok bölgede Konfüçyüs Enstitüleri kurmaktadır.

Bu enstitüler, Batı dilleri karşısında Çince'nin önemini arttırabilmek için faaliyetlerde de bulunmaktadır. Örneklerden anlaşılacağı gibi diriliş düşüncesi geçen süreç içerisinde yeniden yorumlanırsa, Çin medeniyetini ölmüş olarak nitelendirmenin yanlış olduğu ve Doğu'da yükselen Çin gücünü görmezden gelmek anlamına geldiği gerçeğiyle yüzleşiriz. Bu bakış açısı tıpkı Avrupa'nın İslam'a karşı takındığı önyargılı tavrın bir başka benzeri olarak karşımıza çıkar.

Asya ve Afrika'nın durum tahlilini gerçekleştirdikten sonra Karakoç, İslam dünyasının durumunu konu edindiği bölüm içerisinde İslam toplumlarının diriliş noktasında kendilerine İslami bir iktisadi kalkınma modeli aradıklarının altını çizmektedir. İdeolojik ve kültürel bağımsızlığı da bu iktisadi kalkınmanın tamamlanmasına bağlamıştır. Günümüze kadar İslami bir iktisadi kalkınma için devletler kendi ülkelerinde üniversite bölümleri ve enstitüler kurmuş, projeler ve akademik çalışmalar yayınlamışlardır. Bu kapsamda İslam iktisadını konu edinen bir dizi uluslararası kongre düzenlenmiştir. Ayrıca geri kalmış İslam ülkelerine yardımcı olmak, üye ülkelerin ve Müslüman coğrafyasının gelişmesinde bütüncül bir rol oynamak amacıyla İslam Konferansı Örgütü tarafından 1973'te İslam Kalkınma Bankası kurulmuştur. 1970'li yıllar İslam devletleri arasında küresel ve bölgesel işbirliği açısından heyecan verici olsa da bugün İslam İktisadi Kalkınmasının küresel kapitalizmin ağına kapıldığı gerçeğini görmezden gelmek zor olacaktır.

Karakoç'un 1967'de diriliş mücadelesinde sıklıkla altını çizdiği 'Hak ile batılın' savaşı konusunda bugün sorulması gereken en önemli soru 'Hak olan nedir?' olmalıdır. Buradaki hak, hak din (dinü'l hak) İslam, Müslüman coğrafyası içinde İslam'ın özündeki hoşgörü ve barış ortamı yerini kargaşaya bırakmıştır. İslam'ı bir kalkan gibi; devletlerin hırslı, saldırgan, insanı yaşatmak yerine birbirine düşürmeye odaklanan politikalarının önüne siper ederek beklalarını korumaya çalışmak bugün İslam'a zarar vermektedir. İslam hiçbir zaman savaş yoluyla yayılmamıştır. Mezheplerin kimlikleştirildiği ve ötekilerin düşman görüldüğü bir mücadele de bâtıla asla sıra gelmemektedir.

Medeniyet, zor ve fiziksel bir konu değildir; insan ve doğa arasında değil insan ile insan arasında gerçekleşmektedir. Müslümanların yaşamı için mükemmel bir rehber olarak kabul edilen Kuran-ı Kerim'de de uygarlık için en çok vurgulanan kelime ne bir şehir ne bir toprak parçası ne de bir devlet ol-

muştur. Kur'an'ın bu noktada işaret ettiği kavram Ümmet'tir (Âl-i İmrân 110/ Enbiya 92). Kur'an, iyilik yolunda insanlığa bir lider ve emsal olma konusunda Müslümanları, bir bütün olarak ele almış ve onlara bazı sorumluluklar vermiştir. Adaletli olmak (Nisa 58, Maide 8, Rahman 9), iyiliği emretmek (Âl-i İmrân 114) ve ilimde ilerlemek (Tâhâ 114, Mücâdele 11, Zümer 9) bu sorumlulukların bazılarıdır.

İslam coğrafyasındaki kargaşa düşünüldüğünde Müslümanların imanlarının gerektirdiği mesuliyetleri yerine getiremedikleri ve beşeriyete önder olma uygunluğunu kaybettikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Diriliş için bir çaba sarf edilecekse ilk adım Ümmet'e İslam'ı yeniden anlatmak ve Kur'an'ın işaret ettiği şekilde itikatta, ahlakta, bilim ve medeniyette ileriye gitmek olmalıdır. Batı'nın doğru olduğuna inanılmasını arzuladığı bilgilere değil, düşünerek, araştırarak ve deneyimleyerek bilgi edinmeye yönelmek gerekmektedir. Sezai Karakoç da kitabında düşünceyi, aksiyonu, inancı, edebiyatı ve sanatı dirilişin yol haritası olarak ele almıştır.

İslam medeniyeti, ırksal ayrımcılığa karşı duran bir yapıya dayanmaktadır. Ayrıca İslam, diğer medeniyetlerin ilim ve kültürlerini İslam'a karşı gelmedikleri sürece kendi dünya görüşüne dâhil etmeye de karşı olmamıştır. Türkler, Hintler, Araplar ve Malezyalılar gibi büyük etnik grupların yanı sıra çok sayıda küçük ırklar bu medeniyete geçmişten beri katkı yapmışlardır. Bu sayede medeniyet son derece İslami olmasına karşın tohumları evrensel olan bir nitelik kazanmış ve İslam, entelektüel ve kültürel yaşamın geliştirilmesinde tarihte merkezi bir rol oynamıştır. Ancak İslam'ın yükselişini izleyen asırlar Müslümanların entelektüel eylemlere son vermeleri ve bilimsel devrimin beraberinde getirdiği çağın gereksimlerini özümseyememeleri nedeniyle sona ermiştir. Oysa İslam'ın bilimsel devrimin temelini oluşturan olduğu idrak edilseydi yeniçağın bilgisine daha hızlı ayak uydurmak ancak bu şekilde mümkün olurdu. Sezai Karakoç'un 'düşüncede, aksiyonda, edebiyat ve sanatta diriliş düşüncesi', bu noktada Müslümanları yeniden düşünmeye, bilginin ve sanatın asıl üreticisi olmaya davet etmektedir.

İslam'ın değerleri evrenseldir. Sezai Karakoç da kitabının İslam'ın Çağrısı adlı son bölümünde bu değerlerin kapsayıcılığına uygun bir şekilde tüm insanlığa seslenmektedir. Davetin en önemli unsuru Müslümanlardır. Karakoç, Müslümanlarda İslam'ın anlamı her ne olursa olsun -folklor, anı, miras, utanç- çağrının sesini duyduklarında yüreklerinde yeniden İslam'ın canlan-

ması ve özlerine dönmeleri temennisinde bulunmaktadır. Yazar için bu diriliş oldukça zordur; ancak baharda toprağın kabarması ya da sabah olunca tüm canlıların uyanması gibi zamanı gelince engel olunamayacak bir diriliş olarak görülmektedir. Bu dirilişin adımlarını politikacılar değil, fikir insanları atmalıdır. Çünkü medeniyet, politikanın üstünde aydınların, din adamlarının ve sanatçıların öncülüğünde gelişecektir. Bu bağlamda İslam dirilişi ekonomik ya da politik olmaktan çok bir kültür akımı halini almadıkça radikal ve daimi sonuçlar ortaya çıkmayacaktır.

Sonuç olarak, *İslam'ın Dirilişi* kitabı Batı'nın kırılmalılığı karşısında kendi kadim uygarlığını unutmuş, derin bir uykuda olan Müslümanları uyandırmak için yazılmış önemli bir eser olarak geçerliliğini sürdürmektedir. Müslüman entelektüellerin yıllardır moderniteyi anlayamaması ve kendi aralarında fikir birliğinde olmamaları Karakoç'un da çalışmasına konu olmuştur. Modernite sorunu, teorikte sadece Müslümanların sürekli saadet asrına atf yaparak bir medeniyet tasarımlarına yol açarken, pratikte asla başarılı olamamalarına neden olmuştur. Bu bakımdan İslam medeniyeti Batı'ya bir meydan okuma içerisinde olacaksa çağın tüm gereksimlerini karşılamak zorundadır. Aksi takdirde bu meydan okuma ya bir geçmişseverlik ya da ütopya olarak kalacaktır.

“UYGARLIK SÜRECİ”

Norbert ELIAS

Musa ERTÜRK*



Sayfa Sayısı: Cilt I-342 | Cilt II-448

ISBN: Cilt I-975-470-786-3 | Cilt II-975-05-0045-8

Çevirenler: Ender ATEŞMAN ve Erol ÖZBEK

1984’te Hollandalı bir gazetenin görüşü Uygurlik Süreci kitabının yazarı hakkında ilginç bir bakış açısı sunmuştur. Gazetenin gözlemine göre; ‘San-ki Norbert Elias her zaman yaşlı bir adamdı’. Hitler’in politikaları yüzünden mülteci durumuna düşmüş olan Elias, İngiltere’ye iltica etmiş ve orada hayatının en iyi kırk yılını yaşamıştır. Alman sosyolog Elias entelektüel camiada tanınmak için uzun bir süre beklemek zorunda kalmıştır. İngiltere’ye yerleştiğin-

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler A.B.D. Yüksek Lisans Öğrencisi, musa.erturk@ogr.konya.edu.tr

de kendi ülkesinde ve özellikle vatandaşlığını benimsediği Hollanda'ya rağmen kendisini entelektüel bir ünlü olarak bulmuştur.

Elias'ın etkisini bu kadar geciktiren şey, 1933'te bir Yahudi olarak önce Paris'e sonra Londra'ya sürgüne gittiğinde Ulusal Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle kariyerinin daha henüz başlarında tükeneceği olmuştur. Elias 22 Haziran 1897'de Breslau'da tekstil ticaretinde işadamı olan Hermann Elias'ın ve Sophie Elias'ın tek oğlu olarak doğmuştur. Breslau'daki seçkin Johannesgymnasium'da bilim, matematik, klasikler, diller ve edebiyat alanlarında birinci sınıf bir eğitim almıştır. 1916'da okuldan ayrıldıktan sonra Birinci Dünya Savaşı'nda başta Batı Cephesi olmak üzere Alman ordusunda görev almıştır. Terhisi sonrasında Breslau Üniversitesi'ne hem felsefe hem de tıp alanında kayıt yaptırmış sonrasında doktora odaklanmadan önce tıp eğitiminin klinik öncesi bölümünü tamamlamıştır. Doktora tezini Breslau'da (*Idee und Individualium: Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte 'Fikir ve birey: tarih felsefesine bir katkı'*) neo-Kantian filozofu Richard Hönlswald (1875-1947) danışmanlığında yazmıştır.

Elias hayatı boyunca çalışmalarını Hitler'den uzaklaşarak yerleştiği Londra Paris ve Amsterdam şehirlerinde devam ettirmiştir. Norbert Elias'ın yapıtı *Uygarlık Süreci*, kadri sonradan bilinen nadir kitaplardan biri olmuştur. İlk kez 1939'da İsviçre'de yayımlandığında kimsenin ilgisini çekmemiş; 1969'da yapılan ikinci baskısı da pek dikkate değer bulunmamıştır. Yazarın eserinin değeri ancak 1976'da Almanya'da yayımlandığında anlaşılmış ve bu değer Elias'a bir sosyoloji klasiği olarak prestijini sağlamıştır. Kitabın başarısı yazarın ölümünden sonra da devam etmiş ve *Uygarlık Süreci* 1997'de Adorno Ödülü'ne layık görülmüştür.

Modernleşme süreciyle ilgili analizlere yeni bir bakış açısı ve veriler kazandıran Elias iki ciltlik bu önemli eserinin ilk cildinde uygarlık ve kültür kavramlarının sosyal anlamda tarihsel oluşumunu incelemiş söz konusu sosyo-oluşumun önemli veçhelerinden birini uygarlık-kültür karşıtlığı ve bu karşıtlığın aşılması olarak vurgulamıştır. Eserde uygarlık, insan davranışlarının özel bir değişim biçimi olarak ele alınırken gündelik davranışların adab-ı muâşeretin doğal ihtiyaçlarla ilgili tavırların ve değer ölçülerinin değişimi incelenmiştir. Duygu denetim modelleri ve standartları ile utanma ve sıkılma sınırlarındaki gelişmeler Elias'ın el attığı ilginç konulardan sadece ikisini teşkil etmiştir.

Sosyologlar tarafından yanlış dilde yanlış ülkede ve yanlış zamanda yayımlanmış bir başyapıt olarak değerlendirilen Uygarlık Süreci, sosyal edep, yemek yeme âdetleri oturup kalkma selâmlaşma gibi gündelik yaşamın pek çok ayrıntısını tarihî boyutlarıyla incelemiştir. Zihniyet, maddî, yaşam, tüketim biçimleri gibi alanları şekillendiren iktidar süreçleri; utanma, yüz kızarması gibi benzeri duyguların tarihi Elias'ın zengin ilgi alanlarından bazıları olmuştur. Elias'ı diğer sosyal bilimcilerden ve de tarihçilerden ayıran en önemli farklılık, ele aldığı bütün bu konuları uygarlık kavramı ekseninde çözümlemesi ve çok güçlü bir anlatıma sahip olması olmuştur. Bu görüş entelektüel yazın dünyasında hâkim bir görüştür. İstanbul'da yerleşik olan İletişim Yayınları Elias'ın bu önemli eserini 'Özetle Uygarlık Süreci insan-bilimleri literatürünün onun da ötesinde modern düşüncenin öncü ve kalıcı ürünlerinden birisi belki de en önemlisi' cümlesiyle lanse etmiştir.

Norbert Elias'ın, modernleşme sürecine ilişkin literatürün klasiklerinden olan Uygarlık Süreci'nin ikinci cildi konusunun daha genel düzeyde bir tarihsel yorumuna yoğunlaşmaktadır. Elias başyapıtının bu cildinde uygarlık sürecinin Orta Çağ boyunca sosyo-oluşumunu yani uygar davranış kalıplarının oluşumuna zemin hazırlayan siyasal iktisadî ve toplumsal dönüşümleri ele almıştır. Bu dönüşümün ana unsurlarını 'vergi ve güç tekelinin oluşması' olarak görmek mümkün olmuştur. Böylelikle devlet yapılarının merkezileşmesi daha iyi yorumlanabilmiştir. Yapıt, saray toplumu içinde gelişen 'kibarlığın' 'nezih/iyi toplum'un yaygınlaşarak 'halka inmesi' çerçevesinde uygarlaşma eyleminin seyrini oldukça ayrıntılı olarak ele almıştır.

Yazar, şiddeti ve 'yoğun duyguları' kontrol altına almaya dönük davranışa ait 'kendini tutma' alışkanlığının kökleşmesi konusuna özel önem atfetmiş kadınlara yönelik davranışların yavaş yavaş 'barbarlıktan' uzaklaşmasını nezih bir dille ele almıştır. Kitapta söz konusu edilen değişimlerin anlatımında 'yavaşlık' sıfatının çok sık kullanılması dikkate değer bulunmuştur. Elias, modernleşme sürecinin ve uygarlaşmanın yavaş yavaş ilerleyen bir süreç olduğunu özellikle vurgulamıştır. Aynı zamanda bitimsiz belki de tamamlanmayacak bir süreç olduğunu ve bu sürecin henüz erken bir aşamasında bulunduğumuzu da ifade etmekten geri durmamıştır.

Elias *Uygarlık Süreci*'ni *Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal Sorgulamalar* üzerine bina etmiştir. Birinci cildinde *Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler* ikinci cildindeyse *Toplumun Değişimleri/Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*

ana teması ön planda olmuştur. Eserin ilk olarak Alman dilinde ve orijinal adı; *Über den Prozeß der Zivilisation Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* şeklindedir. Birinci cilt için özellikle *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* orijinal başlığı tercih edilmiştir. Yazarın kitabı bir giriş ve önsöz yazısı üç kısım ve özetten oluşmuştur. Kısımlar kendi aralarında bölümlere ayrılmış ve toplamda kırk üç tane alt başlık belirlenmiştir. Birinci kısım ve üçüncü kısım iki bölüme ayrılmış; ikinci kısımdaysa tek bölümle iktifa edilmiştir. Yazar girişi oldukça uzun tutmuş ve elli iki sayfayı bulan bu giriş yazısını 1939 yılında yayımlanan kitabının birinci cildine Temmuz 1968 yılında ilave etmiştir.

Elias giriş yazısını neden uzun tuttuğunu açıklarken şu ifadeleri kullanmıştır; *"Bu giriş yazısında, açıklanmamaları halinde bu kitabın anlaşılmasını güçleştireceğine inandığım temel sorunları açıklamaya çalıştım. Burada yer alan düşünceler kolay kavranılacak düşünceler değildir, ama elimden geldiğince basit bir şekilde açıklamaya çalıştım. Umarım yaptığım açıklamalar bu kitabın anlaşılmasını kolaylaştırır ve ondan alınacak keyfi artırır."* Yine de yazar bununla yetinmemiştir. Açıklanmasında yarar olabileceğini düşündüğü şeylerin pek çoğu ona göre bu giriş yazısında yanıtız kalmıştır. Ayrıca böyle bir çaba içerisine girerse bu açıklamaların koca bir cildi doldurabileceğini vurgulamıştır. Elias giriş yazısında hâkim düşünce ve tasavvurlardan mümkün oldukça uzaklaşılması gerektiğine ayrıca dikkat çekmiştir.

Alman kökenli Fransız filozof ve yazar olan Baron d'Holbach'ın girişten hemen önce yer verilen önemli bir sözü esasen kitabı bir cümleyle ve kadim bir deyişle bir sonuca bağlamıştır. Bu alıntı Holbach'ın 1774'de kaleme aldığı *Système Sociale* adlı eserinden *"Uygarlık... henüz tamamlanmamıştır."* şeklindedir. Batılılara göre d'Holbach esasen Avrupa'nın uygarlaşmasında büyük etkileri olmuştur. Aynı zamanda bir ansiklopedist ve Fransız Aydınlanması'nın önemli bir figürü olarak görülmüştür. Esere kılavuzluk eden tabii olarak bu cümle olmuştur. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında maddeciliğin yayılmasında önemli rol oynayan bu yazar, aidiyet hissettiği ateizmi ve dine karşı yazdığı çok sayıda yazıyla meşhur olmuştur. Örneğin *The System of Nature* adlı eseri bunlardan birisidir.

Elias'ın bu eseri Avrupa tarihini yaklaşık olarak İsa'dan sonra sekizinci yüzyılın başlarından yirminci yüzyılın başlarına kadar işlemiş olan ilk resmi medeniyet analizi ve teorisisdir. Elias, devletin iki yönlü olarak psiko-oluşumsal

ve sosyo-oluşumsal açıdan toplum kökeninin bilimin sınırları içerisinde açıklanabileceğine işaret etmektedir: Devletin sosyal gelişiminin iki tarafı vardır zihinsel ve politik aura. Elias'ın tanımladığı medeniyet süreci insan davranışında derin bir değişikliğin meydana geldiğini iddia etmiştir. Böylece bu süreç modern devletin inşasına ve insanın Orta Çağ savaşıncısından on dokuzuncu yüzyılın sonundaki sivil adama geçişine yol açmıştır. Yazarın *Uygarlık Süreci* adlı kitabı, bugün Figüratif Sosyolojinin kurucu çalışması olarak kabul edilmektedir. 1998 yılında Uluslararası Sosyoloji Derneği bu yapıtı yirminci yüzyılın yedinci en önemli sosyolojik kitabı olarak listelemiştir.

Birinci cilt görgü tarihini Avrupa alışkanlığının tarihsel gelişmelerini ya da 'ikinci doğa' olarak da nitelendirebilecek sosyal tutumların şekillendirdiği bireysel psikik yapıları takip ettirerek uygarlık sürecini etkin yönleriyle analiz etmiştir. Elias şiddet sonrası ayıplanan davranışlarla ilgili Orta Çağ Avrupa standartlarının bedensel olarak işleyiş biçimini ve konuşma biçimlerinin saray halkının görgü kurallarıyla nasıl oyun alanındaki bir çekirdek yapının dışına doğru açığa çıkan utanç ve tikslenme eşiklerinin kademeli olarak nasıl dönüştürüldüğünü açıklamıştır. Giderek karmaşıklaşan sosyal bağlantı ağları tarafından dayatılan içselleştirilmiş 'kendini sınırlama' kavramıyla Freud'un 'süper-ego' olarak tanıdığı 'psikolojik' kendi algılarını geliştirmiştir.

Yazar ikinci ciltte Devlet Oluşumu ve Medeniyet kavramlarını teorik boyutuyla oldukça derin bir açıdan incelemiştir. Öncelikle Elias, sosyal birliğin zaman içinde askeri ve mali güç üzerindeki kontrolünü tekelleştirene kadar artırdığını açıklamıştır. Ordunun kademeli olarak tekelleşmesi ve vergilendirme politikası halkın dışında hep bir başkasını beslemek anlamına gelmiştir.

Yazar girişe başlarken ilk ciltte "Bugün duygular ve bunların denetimi üzerine düşünmek ve bir kuram geliştirmek istenince ampirik malzeme olarak genellikle gelişmiş toplumların çağdaş insanı üzerinde yapılan gözlemler yeterli görülür. Özel bir toplumsal gelişim aşamasında bulunan bir topluma içinde yaşanan burada ve şimdi gözlemlenebilen bir topluma ait insanların duyguları ve denetim yapıları üzerine yapılacak araştırmaların üzerinde çok fazla düşünülmezsizin her toplumda rastlanabilen insan duyguları ve denetim yapıları için de geçerli olacağı kabul edilir. Oysa duygu denetim modelleri ve standartlarının farklı gelişim aşamalarındaki toplumlarda hatta aynı toplumun değişik katmanlarında farklılık gösterebileceğine ilişkin görece kolay gerçekleştirilebilen sayısız gözlemlerde bulunmak mümkündür." (c. I, s. 9) cümleleriyle

ampirik gözlemlerin sınırlanamayacağını vurgulamıştır. Bu yüzden yapıtının deneysel gözlemlere dayanmadığına özellikle atıfta bulunmuştur.

Norbert Elias ses getiren bu eserin birinci cildinde; belirli toplumlara ait insanların duygu ve denetim yapılarındaki uzun süreli dönüşümlerin kuşaklar süresince tek ve belirli yöne ilerlediğine ilişkin dağınık gözlemlerin güvenilir kanıtlara dayandırılıp dayandırılmayacağı ve gerçeğe uygunluğunun gösterilip gösterilemeyeceği sorununu ele almıştır. İlk cilt toplumsal inceleme adımlarını ve inceleme sonuçlarının betimlenmesini kapsamaktadır ki bunun fiziksel doğa bilimlerinde en iyi bilinen karşılığı deney ve sonuçtur. Nihayet yazara göre; birinci cilt yukarıda açıklanan soruların yöneltildiği ve henüz incelenmemiş gözlem alanında gerçekten neler olduğunun açıklanması keşfi ve gerçek bağlantılarının bulunması ve bunların tespitine adanmıştır (c. I, s. 11).

İkinci ciltte ele alınan konulara da değinen yazar, bu ciltte kişilik yapılarında görülen uzun süreli dönüşümleri ele aldığından bahsetmiş ve bu yapıların belirli bir yöne doğru üst düzeyde bütünleşme ya da ayrışma noktasında evrim geçirdiğine dair sorgulamalar yapmıştır. "İnsanların duygu ve denetim yapılarındaki, kuşaklar boyunca tek ve belirli bir yöne, yani (kısaca belirtmek gerekirse) denetimlerin farklılaşma ve sabitleşme yönüne doğru süregelen bir dönüşümün varlığının kanıtlanması başka bir soruyu da gündeme getirir: Kişilik yapılarında görülen bu tür uzun süreli dönüşümlerin, aynı şekilde belirli bir yöne, yani daha üst düzeyde bir toplumsal ayrışma ve bütünleşme yönüne doğru ilerleyen uzun süreli toplumsal yapı dönüşümleriyle ilişkilendirilmesi mümkün olabilir mi? (c. I, s. 11).

Yazar elindeki kitap üzerinde çalıştığı sırada bu çalışmayla sosyolojide toplumsal süreçlere müteallik genel toplumsal gelişime ilişkin özel ve dogmatik olmayan ampirik bir sosyolojik kuramın temellerinin atıldığına farkındadır. Ayrıca bu incelemelerin ve devletin uzun süreli oluşum sürecine ilişkin ikinci ciltte ele alınan modelin aynı zamanda toplumsal gelişme kavramının dayandırıldığı toplumların belirli bir yöndeki uzun süreli dinamiği içinde bir model oluşturabileceğine inanmıştır. O dönemde bu araştırmanın ne on dokuzuncu yüzyıla ait otomatik ilerleme anlamındaki bir 'evrim' ne de yirminci yüzyıldaki anlamıyla hiçbir özelliği olmayan bir 'toplumsal dönüşüm' incelemesi olmadığını özellikle vurgulama gereği duymayan Elias şu ifadeleri kullanmıştır; "Bu bana o günlerde o kadar anlaşılır geliyordu ki, bu tür kuramsal açıklamaları ihmal ettim. Ama şimdi bu konuda yanıldığımı anlıyorum. İkinci baskı için

hazırladığım bu giriş yazısı bana bu yanılığımı düzeltme olanağı tanıdı.” (c. I, s. 13).

Yazarın eserinin tamamına yönelik olarak deneysel içerik durumu bireysel bir bakış açısıyla yazar tarafından ortaya konmuştur. Yazar özetle; “Elinizdeki iki ciltte yer alan ampirik dokümantasyonun ve buna dayandırılarak geliştirilen uygarlık kuramının çözmeye çalıştığı sorunları çözmeye yönelik çalışmalar da yok değil. Ancak bu çalışmaların başarılı olduğunu söyleyemem” görüşünü ileri sürmüştür (c. I, s. 15).

Girişin dördüncü maddesinde Elias çağdaş sosyolojinin en önemli kuramcısı olarak bilinen kişi olarak gördüğü Talcott Parsons’un eserinde ele alınan sorunlardan bazılarının soruş ve çözüm arayış biçiminden kısaca söz ederek ne demek istediğinin daha iyi anlaşılacağını iddia etmiştir. Elias bunu açıklarken de oyun kâğıdı metaforunu kullanmıştır;

“Gözlemlediği değişik toplum biçimlerini, kendi deyişleyle, analitik olarak asal bileşenlerine ayırma girişimi Parsons’un kuramsal yaklaşımının tipik özelliğidir. Bu asal bileşenlerin (*elementary components*) belirli bir türüne ‘*pattern variables*’ adını verir. Bu ‘*pattern variables*’ın içinde ‘duygusallık-duygusal yansızlık’ karşılığı da yer alır. Parsons’un düşüncesi şöyle bir benzetmeyle daha iyi anlaşılabilir: Ona göre bir toplum bir oyuncunun elindeki oyun kâğıtlarına benzer. Herhangi bir toplum tipi bu kâğıtların değişik biçimde sıralanmasından oluşur. Ancak kâğıtlar hep aynıdır ve özellikleri istediği kadar değişik olsun birbirine benzemeyen kâğıtların sayısı da oldukça azdır. Oyunun oynandığı kâğıtlardan birisi de ‘duygusallık-duygusal yansızlık’ karşılığıdır.”

Yazar bu durumu açıklarken Parsons’un kendi ifadesiyle bu düşünceye Tönnies tipi toplum tipini topluluk ve toplum olarak ayırması sonucunda ulaşmıştır. Ona göre; topluluk tipinin karakteristik özelliği duygusallık, toplum tipinin karakteristik özelliği ise duygusal tarafsızlıktır. Ancak kâğıt oyunundaki diğer desen çeşitliliği gibi bu kâğıda da değişik toplum tipleri arasındaki farkları hatta aynı toplum içindeki değişik ilişki tiplerinin aralarındaki farkları da belirleyicilik özelliği yükler (c. I, s. 15).

Yazar girişin altıncı maddesinde; toplumsal oluşumu, her tür sosyo-olumsalsal ve toplumsal oluşumun gelişimiyle alakalı problemlerin sosyologlar arasında büyük ölçüde önemini yitirmesini ve gelişim kavramına kötü gözle

bakılmasını yirminci yüzyıl sosyologlarından birçoğunun on dokuzuncu yüzyılın yaygın sosyoloji kuramlarına karşı duydukları tepkiye bağlamıştır; “On dokuzuncu yüzyılda Comte, Spencer, Marx ve Hobhouse gibi kişilerce geliştirilen uzun süreli toplumsal gelişimle ilgili kuramsal modellerin, kısmen birincil olarak bu kişilerin siyasi dünya görüşlerine bağlı olduğu ya da en azından ikincil olarak bu kişilerin dünya görüşlerinden etkilendikleri görülmüştür.” (c. I, s. 23). Bu yüzden Elias sonra gelen kuşakların çok daha zengin ve sürekli artan bir malzemeye karşı karşıya olduklarını iddia etmiştir.

Eserde her ne kadar Uygarlık Süreci'nin sürekli gelişerek ilerlediğine belirtilse de ulusların özleri açısından hiç değişmediğine vurgu yapılmıştır. Sanayi Devrimi'nin en aktif dönemlerinde duygusal ve ideolojik olarak çoğunluğu oluşturan iki güçlü endüstriyel sınıfın temsilcileri devlet içinde zamanla egemen hale gelmiştir. Bu aşamadan sonra devletin var olmasında önemli rol oynayan ulus kavramı zamanla en yüce değer haline gelmiştir. Uluslar bununla da yetinmeyip kutsal bir mertebeye yükselttikleri bu kavramın özelliklerini ebedileştirmiş ve başkalaşamayacağına dair dogmatik bir inanç geliştirmişlerdir. Yazara göre dikkat edilmesi gereken husus şudur ki; “Tarihsel dönüşüm yalnızca dışsal olan şeylerle alakalıdır, halk ve ulus değişmez addedilir. İngiliz, Alman, Fransız, Amerikan ya da İtalyan ve dahi diğer bütün uluslar fertlerinin dimağında ebedidir. Bu uluslar özleri yönünden ister onuncu isterse yirminci yüzyıldan söz edilsin daima aynıdır” (c. I, s. 30).

Yazara göre sosyolojik ve felsefi tartışmalarda on dokuzuncu yüzyıl sosyoloji kuramlarına ait belirli hususların özellikle bu kuramların nesnel yetersizliğine bağlı bir reddiye olduğu ortaya çıkmıştır. Sanayi Devrimi'ni başlatan Batı ülkelerinde dahili ve harici gelişimin merkezileşmiş hattına olan biraz nazar bu reddiyenin işaret edilmiş ideolojisinin kalıplaşmış bakış açılarıyla ortaya çıkarılmasına hizmet etmiştir. Toplumsal gelişme anlayışının bir kenara bırakılmasıyla yeni sosyoloji teorilerinin toplum imajında egemen olan icrasına yönlendirilmesinin ardında yatan ideolojik vakıaların umutlarını taleplerini ve ülkülerini gelecekte değil de mevcudun muhafaza edilmesi amacıyla toplumun o zamanki yapısıyla sürdürülebilir sayan sınıfların ideallerine atıfta bulunulması Elias'ın bakış açısına göre Marksçı gelenek çizgisinde oluşan ideoloji kavramına daha uygun görülmüştür (c. I, s. 34).

Yazar giderek eserinin geneline atıfta bulunduğu giriş bölümüne şu ifadeleriyle damga vurmuştur; giderek güçlenen endüstri toplumlarının yükselmekte

olan tabakalarının ideallerini yansıtan toplum kuramlarının yerini, yayılma alanları zirveye tırmanmış, hatta daha da ileri giderek zirveyi aşmış, çok gelişmiş tabakalarının idealleri tarafından belirlenen toplum kuralları alır (c. I, s. 35). Bugünün endüstriyel toplumuyla kıyaslandığında teknolojik gelişme açısından sürekli olarak rekorların tazelenmiş olduğu ve belirlenen toplum kurallarının paralel olarak gelişmeyip metamorfozla farklı bir hüviyete büründüğü bununla beraber ahlaki erozyonla yüz yüze kalındığı görülecektir.

Yirminci yüzyılın sosyolojisi söz konusu olduğunda sistem kavramı aracılığıyla topluma sunulan argümanlar, günümüz sosyolojisine hâkim olanların kullanmış olduğu farklılaşmış olan nosyonlarla da ifade edilmiştir. Yapı, işlev, norm, entegrasyon ve rol gibi kavramların hemen tamamı günümüzde ifade ettikleriyle insan toplumlarının oluşumundan ortaya çıkış biçiminden süreç karakteri ve gelişiminden soyutlanmasıyla gerçekleşen düşünsel dönüşümü ifade etmektedir (c. I, s. 37). Yazar bunu on dokuzuncu yüzyılın ideolojik temelli dinamik bakış açısından uzaklaşılmasına bir anlamda eskinin yerine yeninin ikame edilmesine bağlamıştır. Nitekim önceki yüzyılların idealleri eleştirilmiş takip eden yüzyıllarda yaşayan toplumların farklılaşan ihtiyaçlarına yönelik eskiyi öteleyen etkisizleştiren sosyolojik bir karaktere de sahip yeni idealler tedavüle girmiştir.

Elias bir ideolojinin eskiyen başka bir ideolojinin yerini alması hususunda Rus sosyolojisinden dipnot olarak bahsetmiş eskiyip dağılan Sovyet ideolojisi dönemine atıfta bulunmuştur;

Ayrıca, eğer aynı ölçüde etkin olsaydı, benzer şeyleri Rus sosyolojisi için de söylerdik. Bildiğim kadarıyla SSCB’de çok sayıda ampirik sosyolojik araştırma yapılmaktadır ama kuramsal sosyolojik çalışmalar eksiktir. Bu anlaşılır bir durumdur çünkü bir inanç sistemine yüceltilen Marksist düşünce şeklindeki Marksçılık Engelsçilik Rusya’da kuramsal çalışmanın yerini pek fazla dolduramaz. Amerikan toplum kuramı gibi Rus toplum kuramı da ulus merkezlidir. Sosyolojik kuramda ideolojilerin sonu bu açıdan da henüz oldukça uzaktır. Ama bu durum bizi yine de bu sürekli yanılmanın kısa süreli toplumsal ideallerin ebedi geçerli sosyolojik kuram gibi sunulmasının sonunu hazırlayabilmek için bütün gücümüzle çalışmaktan alıkoymaz (c. I, s. 39).

Yazara göre filozofların sorduğu şey yalnızca şudur; İnsan nedensel bağlantılar konusunda bilgiye kendi deneyimleri sonucu mu ulaşır, yoksa bu bağ-

lantılar, diğer bir deyişle, 'kendisi dışında' gözlenebilen gerçekliğe ait özellikler midir ya da yoksa insan aklının bir özelliği olarak 'içeri'de zaten mevcut olan bir şeyin duyu organları aracılığıyla 'dışarıdan' 'içeriye' akan şeye katkısı mıdır? Bu soruyu cevaplarken umutsuzluğa kapılan Elias düşünsel dönüşümün sağlıklı gelişemediğini amaçsızca yalpalayıp durduğunu iddia etmiştir.

Yazar '*homo philosophicus*' kavramıyla felsefi insana vurgu yapmış; bu kavramla alakadar olan insanoğlu imgesiyle ilişkilendirmiştir. *Homo philosophicus* kavramıyla çizilen, hiçbir zaman çocukluk dönemi yaşamamış ve bir yetişkin olarak dünyaya gelen insan imajı ile bilgi kuramı açısından içinde bulunulan çıkmaz sokaktan kurtuluş umudu yoktur ve düşünceler pozitivizmin bir köşesinden apriorizmin diğer köşesine doğru umutsuzca yalpalayıp durur. Bunun sebebini açıklayan sosyolog içinde bulunan her şeyi kapsayan kâinat metaforundan istifade etmiştir; çünkü der yazar, "çok insanlı makro evrenin gelişimi ve tekil insanın bunun içinde mikro evren olarak gelişimi ve bir süreç olarak gerçekleşen şeyler, düşüncede duruma şimdi ve burada gerçekleşen bir bilgi edinmeye indirgenmektedir" (c. I, s. 43-44).

Eserin giriş kısmının sekizinci bölümünde '*homo clausus*' gibi yeni bir kavram daha devreye girmiştir. Tekil insan ya da kendi başına insan anlamlarında kullanılan bu kavramı yazar, insanların zamanla bireyselleşmesini ve farklılaşmasını ardından toplumdaki kendini soyutlayıp bağımsızlığını ilan etmesi anlatılırken kullanılmıştır; "Tekil insanın *homo clausus* dışındaki o büyük dünyadan bağımsız, kendi halinde küçük bir dünya olduğu düşüncesi insan imajının belirleyicisidir. Diğer bütün insanlar da birer *homo clausus* olarak görülür; onun bütün özü varlığı kendisi de aynı şekilde diğer insanlar da dâhil dışarıdaki bütün şeylerden içsel olarak mevcut görünmez bir duvarla ayrılmıştır." (c. I, s. 44). Okuyucu böylece bir duvarın varlığından haberdar edilmiştir. Ancak bireyin en özeline bilinçaltına gönderme yapıyor muşçasına bu duvarın doğası hiç sorgulanmaz bir yapıda olup adeta dokunulmazdır.

Yazar 'çıkılmaz sokak' metaforunu da pesimist bir bakış açısıyla kullanmıştır. Buna örnek olarak birkaç cümlesi gösterilebilir; meseleye giriş yaparken insanoğlunun ikilem yaşadığından bahsetmiştir; "Çıkılmaz sokaktan bir çıkış gibi görülerek, tekil insanı *homo clausus* ego ve toplumun ötesindeki bir birey olarak gören düşünce ile toplumu bireyin ötesindeki ve dışındaki bir sistem olarak gören düşünce yan yana getirilir... Sosyolojinin ve insan bilimlerinin içinde bulunduğu çıkılmaz sokaktan kurtulmak için, toplum dışındaki birey ile

birey dışındaki toplum düşüncesinin her ikisinin de yetersiz olduğunu açık bir biçimde göstermek gerekir. Kendisinin kendi içinde hapis olduğu duygusu hiç sorgulanmaksızın tekil insan imajının temelini oluşturmaya devam ettiği ve buna bağlı olarak ‘birey’ ve ‘toplum’ kavramlarının değışmez durumları gösterdikleri sürece çıkmaz sokaktan kurtulmak zordur.” (c. I, s. 46).

Giriş bölümünün dokuzuncu maddesinde yazar asıl soruna odaklanmıştır. Sorunun ne olduğunu kavranmaya çalışılması gerektiğine inanan Elias, sorununun ne olduğunu ve ne olmadığını şöyle izah etmiştir; “Sorun değışik türleriyle ‘homo clausus’ insan imajında ifadesini bulan özdeneyimin doğruluğunu sorgulamak değildir. Sorun bu özdeneyimin ve insan imajının ki bu aynı özdeneyimin kendiliğinden ve üzerinde fazla düşünülmemiş bir yansımasını barındırır; ister felsefi ister sosyolojik bir çaba olsun insanı -dolayısıyla kendimizi- nesnel bir biçimde anlama çabasına kaynaklık edip etmemesi sorundur. İnsana ait ‘işsel olan’ ve insanın ‘dış dünyası’ arasındaki Avrupa düşünme ve söylem geleneğinde derin kökler salmış bulunan kesin sınırların doğruluğunu eleştirel ve sistematik bir biçimde kontrol etmeden kendiliğinden doğru ve daha fazla açıklanması gerekmeyen şeyler olarak kabul ederek felsefi bilim ve bilim kuramlarını sosyolojik kuramın ve diğer insan bilimlerine ait kuramların temelini oturtmak ne derece doğrudur? Asıl sorun işte budur.” (c. I, s. 48).

Yazara göre işaret edilen problemlere bu eserde açıklama getirilmesi hem anlamlıdır hem de uygarlık süreciyle alakalı olarak yeni bir bakış açısı önerilerek eserin daha da iyi anlaşılması sağlanacaktır; “Birincisi; bu tip bir özdeneyim gevşetilerek, *homo clausus* insan imajı kendiliğinden anlaşılabilirlikten kurtarılarak bir sorun olarak görülmediği ve tartışmaya açılmadığı sürece uygarlık süreci anlaşılabilir. İkincisi; aşağıda geliştirilmeye çalışılan uygarlık kuramı bu sorunların çözümü için bir araç sunmaktadır. Bu nedenle insan imajının açıklanması ilk olarak aşağıdaki uygarlık sürecinin daha iyi anlaşılmasına yöneliktir.” (c. I, s. 50) Elias, bu noktadan sonra uygarlık süreciyle alakalı olarak geniş bir bakış açısı önermiştir. Ona göre bu bakış açısı giriş bölümünde uzun uzadıya anlatmış olduklarının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yapıtın giriş bölümünde özellikle *homo clausus* sorunsalının uygarlık süreciyle kurulan ilişkisine dikkat etmek gerekmektedir.

Neredeyse bir tez kadar uzunlukta olan giriş bölümünden sonra yazar önsözünü kaleme almıştır. Önsözde yer alan ifadeler, yazarın ne tür bir amaç taşıdı-

ğına dair ipuçları sunmaktadır. Elias, eserinde özellikle bir araştırmanın içinde olduğunu vurgulamıştır. Bunu da şu cümlelerle ifade etmiştir;

Bu araştırmanın odağında, Batılı uygar insanlar için tipik görülen davranış biçimleri yer alır. Bunların önümüze koyduğu sorun oldukça basittir. Batılı insan, bugün bizim onlar için tipik bulduğumuz ve "uygar" insanın bir özelliği olarak değerlendirdiğimiz davranışları sonradan edinmiştir. Batılı uygar bir insan bugün kendi toplumunun geçmiş dönemlerinde, örneğin Ortaçağ feodal dönemde yaşadığını hayal etseydi, orada günümüzün diğer toplumlarında "uygarlık dışı" olarak nitelediği pek çok şeyle karşılaşır; kendi davranışına bakışı da bugün yaşadığı çağda Batılı ülkeler haricindeki feodal toplum insanların davranışlarına bakışından pek farklı olmazdı. (c. I, s. 61)

Yazar önsöz bölümünde eserindeki temel sorunları daha anlaşılır bir dille ortaya koymuştur. Sorunsal haline getirmiş olduğu uygarlık sürecini incelemeye başlarken insanın her türlü nezaket kuralını öğrenmesinin ve tatbik etmesinin zaman aldığı ve saray kurallarının toplumu yönlendirdiğini eserinin genelinde vurgulamıştır. Orijinal olarak nazik-nezaket anlamlarına gelen 'courtoise' kavramının uygarlık-medeniyet gibi manaları bulunan 'civilisation' kavramına zamanla nasıl dönüştüğünü özellikle insanın toplum içindeki davranışlarına odaklanarak bazı alt başlıklarda insanın özel hayatındaki davranışlardaki dönüşümü de arka planda inceleyerek eserini sosyoloji biliminde önemli bir kaynak haline getirmiştir. Yirminci yüzyılın bu başat sosyoloji yapısını yazarın genel itibarıyla insan davranışlarına odaklanması var etmiştir.

Sorunun daha iyi anlaşılması için yazar, bir giriş niteliğinde 'uygarlık' kavramının Fransa ve Almanya'daki farklı anlamları ya da değerleri üzerinde durmanın yararlı olacağını öne sürer. Birinci cildin özellikle birinci kısmını buna ayırdığını vurgulayan Elias sorunsalını Avrupa coğrafyasıyla ve Orta Çağ'dan bu yana gelen tarihiyle sınırlamıştır. Böylece 'kültür' ve 'uygarlık' kavramlarının karşılaştırılmasındaki kırmızı çizgilerin ve kabalığın giderilmesi mümkün olacaktır. Bununla birlikte Almanların geçmişten günümüze Fransızları ve İngilizleri karşılıklı olarak nispeten daha iyi anlamalarına vesile olması hedeflenmiştir. Yazar bu bölüme özel bir misyon yüklemiştir; "...bu bölüm son tahlilde uygarlık sürecine ilişkin belirli tipik figürlerin açıklanmasına hizmet edecektir" (c. I, s. 62).

İkinci bölümde birçok örnek mevcuttur. Yazar bu duruma şöyle açıklık getirmiştir; zaman daralması olarak izah ettiği örneklerden baskı unsurları ola-

rak bahsetmiş ve birkaç sayfada yeri ve zamanı geldiğinde hareket kazanan insan davranışlarının asırlar boyu süregelen ve tarihsel bir karakteri olan proses dahilinde önceden tayin edilmiş muayyen bir istikamete doğru inkişaf ettiği temsil edilmektedir. Yazar sofrada yemek yiyen uyumaya hazırlanan ya da düşmanla karşılaştığında reaksiyon geliştiren insanı konu edinmiş ve onu gözlemlemiştir. Bu insan davranışları sırasında insanın davranışları ve duyguları istikrarlı olmayıp zaman içinde başkalaşım geçirmektedir ve bunlar ‘uygarlık’ anlamında dönüşüme tabi olmaktadır. Yazara göre bu kelimenin anlamı tarihe mal olmuş ve eyleme dönüşmesi sayesinde anlaşılabilmiştir. Bu duruma bir örnek veren yazar;

Örneğin, utanma ve sıkılma duygusundaki bir değişikliğin söz konusu · “uygarlık” süreci üzerinde oynadığı önemli rolü tarihsel deneyim göstermektedir. Toplumsal olarak istenen ve yasak şeylerin standardı değişir buna uygun olarak da toplumsal olarak belirlenen kaçınma ve korku sınırı yer değiştirir ve böylece insana özgü korkuların sosyo oluşumu sorunu uygarlık sürecinin merkezi sorunlarından birisi haline gelir. (c. I, s. 63)

Buna bağlı olarak yazar çocukların davranışlarını yetişkinlerin davranışlarıyla kıyaslar aralarındaki mesafeyi nazara verir ve bunun *uygarlık süreci* boyunca büyüdüğüne vurgu yapar. Böylece ortaya farklı karakterlerde halklar ortaya çıkar; kimi daha ‘genç’ kimi ‘daha çocuksu’dur ya da bazıları daha ‘erişkin’ bazılarıysa daha ‘yaşlı’ bir karakterdedir. Elias ikinci bölümdeki örnekler ve açıklamalarla alakalı olarak şöyle bir açıklamaya girişmiştir; “Bugün psikologları ve pedagogları en çok düşündüren sorunlardan birisi olan, Batılı toplumlardaki ruhsal ‘erişkinleşme’ye ait özgün süreç, yüzyıllar süren toplumsal uygarlık sürecinin bir sonucu olarak, uygar toplumlarda her gelişmekte olan insanın çocukluktan ibaret otomatik olarak karşılaştığı, şu ya da bu ölçüde başarılı olduğu kişisel uygarlık sürecinden başka bir şey değildir. Bu nedenle erişkin insanın psiko-oluşumu ‘uygarlığımız’ın sosyo-oluşumu göz önüne alınmadan anlayamaz” (c. I, s. 63-64).

Orta Çağ’ın başlangıcını milat kabul ederek uygarlık sürecinin asırları bulan ve hatta bin beş yüz yılı geçen tarihe atıfta bulunan yazar bu tarihin belirlediği çerçevede insanlık için en önemli olarak gördüğü dönemlerin anlaşılabilmesi için üçüncü kısma ağır bir sorumluluk yüklemiştir. Bu misyon ikinci cildin vazifesidir ve onun neredeyse tamamını kapsar. “Sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş birkaç alan için, Batılı toplumların yapısında, tarih boyunca sürekli

değişikliklerin nasıl ve neden meydana geldiğini açıklamaya çalışır ve böylece Batılı insanın ruhsal yapısında ve davranış standartlarında bu alanlarda yaşanan değişikliklerin nedenini arar." (c. I, s. 64). Bu ciltte erken Orta Çağ döneminde toplumun tasviri yapılmıştır. Mesela bu tasvirde feodalleşmenin izlerini taşıyan birçok şato yer almaktadır. Bu şatoların merkezinde savaşçı sınıfa ait derebeylerin karargâhı durumunda olan topraklar bulunmaktadır.

Yeni bir sorunsal üreten yazar; "Bugün 'feodal sistem' olarak nitelenen şeyin kurulmasına yol açan toplumsal ilişkiler ağı hangisidir?" sorusunun cevabını aramıştır. Bu 'feodalleşme mekanizmaları' konusunda örnekler sunmuştur. İlave olarak bu şatolar manzarası dâhilinde birtakım kentli esnaf ve pazarların yanı sıra birçok varlıklı feodal şatonun yavaş yavaş tarih sahnesine çıkışı takip edilmiştir. "...bunların ikametgâhları bir yandan Orta Çağ aşk şiirlerinin öte yandan 'şövalye' nezaketine uygun hareket ve davranış biçimlerinin gerçek merkezleridir. Eğer 'şövalye nezaketi'ne ait standartlardan önce ruhsal yapının dönüşümüne ilişkin bir dizi örnek verilecek olursa bu *courtoise* davranış biçimlerinin sosyo-oluşumunun anlaşılması kolaylaşacaktır." (c. I, s. 65)

Elias'ın sonuç bölümünde vermiş olduğu mesajlar '*Bir Uygarlık Kuramı Denemesi*'ne dönüşür. Toplumsal yapıda olan dönüşümlerle insanın davranışlarıyla ve ruhsal yapısıyla olan alakasını özellikle vurgulamış ve altını birçok kez çizmiştir. Gerçek dönemsel periyotlar açıklanırken sadece yüzeysel olarak bahsedilen birçok problem bu bölümde detaylı olarak incelenmiştir. Atıfta bulunmuş olduğu tarihi malzemelerin doğrudan tasvir etmiş olduğu şey ve onun ifade etmiş olduğu anlam bir tür teorik icat olarak utanma ve sıkılma korkularının konstrüksiyonu tekraren incelenmiş bu tür korkuların *uygarlık sürecinin* ilerleyişinde neden bu kadar önemli bir rol oynadığı ifade edilmiş benliğin oluşumu ve medeni insanın ruhsal hazinesindeki şuurly ya da şuursuz reaksiyonların birbirleriyle olan alakaları tenvir edilmeye çalışılmıştır.

Elias nihayetinde neyi amaçladığını birkaç cümleyle izah etmiştir. "Tarihsel süreçler sorunu, yani bütün bu süreçler yalnız ve yalnızca tek tek insanların eylemlerinden oluşmasına rağmen, hiçbir bireyin hedeflemediği ve planlamadığı biçimlerin ve kurumların nasıl ortaya çıktığı sorusu burada yanıtlanır. Sonuç olarak da geçmişe bakışla günümüze ilişkin gözlemler bir «özet» halinde burada birleştirilir." Son olarak, "...bu araştırma oldukça kapsamlı bir soruna işaret eder onu çözme iddiasında değildir" der ve sorun üreten ya da çözen değil işaretleyici olduğunu deklare eder. O sorun haline getirdiği uygarlık süre-

cinin Batı merkezli olmasına karşın bu sorunsalın oldukça kapsamlı olduğunu ve tüm insanlığı alakadar ettiğini vurgulamış önce sosyologların sonrasındaysa akademisyenlerin dikkatlerine sunmuştur.

Doğal olarak Elias'ın eseri çeşitli kritiklere tabii tutulmuş ve farklı görüşten olan insanların analizlerinden çeşitli bakış açıları ortaya çıkmıştır. Kimine göre yazar iki ciltlik bu metinde uygarlık ve kültürü tartışarak başlayıp sofralık alışkanlıklarından yatak odasına sümkürmeden tükürmeye feodaliteden devlete çeşitli başlıklar altında uygarlık ve kültürün oluşumunun izlerini sürmüş kimine göreyse Elias aynı zamanda bir nörolog olan Sigmund Freud'a özgü bir bakış açısıyla uygarlık sürecini insan doğası ile adabı muaşeret bütünü arasındaki gerilime bağlamıştır ve davranışsal sosyolojinin başlıca eserlerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca Yazar eserinde insan doğasına muttali olarak toplum içinde geçirmekten, yellenmekten, sümkürmekten, tükürmekten vb. birçok tiksindiren insan davranışından bahsetmiştir.

Elias'ın çalışmaları 1960'larda daha büyük bir kitleye ulaşmış ses getirdiği zaman ilk bakışta süreç analizi görmezden gelinmiş buna bağlı olarak sosyal Darwinizmin bir uzantısı olarak yanlış anlaşılmıştır. Hâlbuki yazar yukarı doğru ilerleme fikrini hep savunmuştur. Bu fikir bir metafor olarak algılanması gerekirken toplumsal bir süreç için ardışık bir tarih olarak okunmuş ve kabul görmemiştir. Çok geçmeden Elias'ın ahlaki bir üstünlük metaforunu savunmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun yerine kendi kahramanları tarafından medeniyet olarak adlandırılan bir süreç olan Avrupa tarihinde insan davranışının artan şekilde yapılandırılmasını ve kısıtlanmasını tanımlamıştır. Sonuçta, medeniyet olarak adlandırılan uygarlık kavramı ve süreci analiz edilmiş bununla birlikte bu kavramın doğası ve kökeni araştırılmıştır.

MAKALE

SON TESLİM TARİHİ

1 NİSAN 2021

Çağrı Tarihi: 01 OCAK 2021

Öngörülen Sayı Yayın Tarihi: 1 Haziran 2021

47. SAYI MAKALE ÇAĞRISI

İslam Medeniyeti Dergisi (İMD), ilk olarak Ağustos 1967'de yayın hayatına başlamıştır. 5 yayın dönemiyle Eylül 1982'ye kadar yayıncılık faaliyetinde bulunmuş; bu kapsamda 44 sayıyı akademik dünyaya ve ilgili literatürlere kazandırmıştır. İMD, İslam medeniyeti, kültürü, sanatı ve edebiyatına sahip çıkarak, bu alanda bir literatürün oluşmasına önemli katkılar sunmuştur. Derginin yayıncılık faaliyetlerinde bu noktada Türkiye, "İslam'ın son kalesi" sıfatıyla ele alınmış; İslam Medeniyeti içerisinde Türkler ve onların katkıları ön plana konmuştur. Bugün İslam Medeniyeti Dergisi, İslam Medeniyeti Vakfı çatısı altında yayın hayatına devam etmektedir. Vakfın adına imtiyaz sahibi Sn. İsmail Erbacak'tır. Editörleri ise Doç. Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) ve Doç. Dr. Mustafa YAYLA'dır (Polis Akademisi). Vakfın Merkezi İstanbul, Üsküdar'dadır.

Dergide yayınlanmasını istediğiniz yazıları **imdergisi@gmail.com** adresine mail olarak gönderebilirsiniz. Başvurunuzun ardından, eposta adresinize yazının tarafımıza ulaştığına ve sürece dair bildirimler aynı yolla gönderilecektir. İMD, *altı ayda bir* olmak üzere *yılda iki kez* yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir. Dergi'de Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışmalar yayımlanabilmektedir. İslam Medeniyeti Dergisi'ne (İMD) gönderilecek makalelerde yazarların İMD yayın ilkelerine ve yazım kurallarına uymaları beklenmektedir. Belirtilen yayın ilkelerine ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmayan makaleler değerlendirme sürecine alınmamakta veya bu sürecin herhangi bir aşamasında değerlendirme dışında bırakılabilmektedir. 47. Sayımıza makale göndermek isteyen dostlarımız, 1 Nisan 2021 tarihine kadar **imdergisi@gmail.com** adresine çalışmalarını gönderebilirler.

47. SAYI'ya da gönderilecek makalelerde Yayın Kurulu'nun kararıyla diğer dillerde de yayınlar kabul edilebilmektedir. Dergide yayımlanan yazıların dil,

Üslup, içerik vb. her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şarttır. Dergide yayınlanan makalelerin her hakkı saklıdır; derginin izni olmaksızın hiçbir şekilde çoğaltılamamakta ve referans kaynağı belirtilmeksizin akademik olarak kullanılamamaktadır. Makaleler, kör hakemlik sistemiyle en az iki hakemin olumlu görüşünden sonra yayımlanır. Hakemlerden gelen değerlendirme raporları doğrultusunda makalenin yayınlanmasına, yazardan düzeltme istenmesine ya da makalenin geri çevrilmesine karar verilebilmektedir. Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin belirtilen tarihte yapılarak tekrardan ulaştırılması gerekmektedir. Alıntılar ve kaynak gösterimi, paranteziçi gösterim (APA) veya dipnotlamaya (Chicago) göre yapılabilir.

İSLÂM

MEDENİYET

DERGİSİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT/VOLUME: 6 • SAYI/ISSUE: 46 • TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2020



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe
Yani No:17, 34672 Üsküdar/İstanbul
Tel.: (0216) 343 97 31
imdergisi@gmail.com

