

İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA
ADALET
(KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR)

Bu eser, 7-8 Kasım 2024 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi tarafından Kayseri’de gerçekleştirilen “Uluslararası İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet” Sempozyumunda sunulan bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halidir.



İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA ADALET (KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR)

İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA
ADALET
(KAVRAMSAL VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR)



Editörler
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Prof. Dr. Ali KUŞAT

KimlikYayınları



İSLÂM MEDENİYETİ BAĞLAMINDA ADALET

(Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)

Editörler

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Ali KUŞAT



İslâm Medeniyeti Bağlamında ADALET
(Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar)

Editörler

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Ali KUŞAT

İç Tasarım ve Yayına Hazırlayan
Cihan ER

Kapak Tasarımı ve Grafik
Erol ATICI

Baskı ve Cilt

Tezmer Kitap

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak.

Ösym Bürosu Karşısı/ KAYSERİ

Sertifika No: 52115

E- Yayın

Aralık 2024

ISBN

978-625-5951-01-4

T.C. Kültür Bakanlığı

Yayıncılık Sertifika No

52115



Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8

Melikgazi / KAYSERİ

Tel: 0 352 207 66 66 / 31029 - 0 544 616 00 38

web: www.kimlikyayinevi.com / tezmer@yandex.com

© Copyright 2024, Yayın hakları Kimlik Yayınlarına aittir. Yayınevinin yazılı izni olmadan, hiçbir biçimde ve hiçbir yolla, bu kitabın içeriğinin bir kısmı ya da tümü yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

Bu eser, 7-8 Kasım 2024 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi tarafından Kayseri’de gerçekleştirilen “Uluslararası İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet” Sempozyumunda sunulan bildirilerin geliştirilerek kitaplaştırılmış halidir.

ÖN SÖZ

Adalet, İslam medeniyetinin en temel kavramlarından birisidir. İslam'ın kurucusu ve hamisi durumda olan devletler varlıklarını bu değer üzerinde temellendirme gayreti içerisinde olmuşlar ve uzun süren varlıklarını bu temel değer sayesinde devam ettirmişlerdir. Bütün kadim medeniyetlerde devletin devamlılığının adalet felsefesine dayandığı bildirilmektedir. Adalet ortamı ise bütün maddi ve manevi değerlerin gelişmesine zemin hazırlayan merkezi bir değer olarak işlev gördüğü bilinmektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında, her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken hazır bulduğu gelenekleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içerisinde her alanda kendine özgü formlarını üretmeyi başarmıştır. İslâm medeniyetinin bu başarısı ortaya koyduğu eserlerde, teorilerde, kavramlarda ve kurumlarda kendini açık gösterir. İnsanın asli ihtiyaçlarını karşılayan bu başarıların, insanın akli, iradi ve hissi yanlarını dikkate alarak onun bireysel ve toplumsal yetkinliğini sağlamaya dönük olduğu söylenebilir. İslâm medeniyetinde kendini derinden hissettiren değerlere baktığımızda hak, hakikat, ilim, ahlak, fazilet, adalet, saadet, hayır vb birçok kavram, bu medeniyet içinde yoğunlaşmış ve bir anlam kazanmıştır. Buna bağlı olarak farklı coğrafi bölgelerde meskûn Müslüman toplumlarda kendi içerisinde farklılıklar da arz eden ilim, felsefe, sanat, mimari, zanaat vb. birçok alanda özgün eserler ortaya konmuştur.

Günümüzde yaşanan olaylara baktığımızda insanların öncelikle gündeme getirdiği temel ihtiyacın adalet olduğu görülür. Dünyanın pek çok bölgesinde görülen haksızlıklar, gerçekte adaletin olmayışı ile

ilgilidir. Öyle ki, adalet her yerde aranan ilk ve temel bir hedef olarak belirlenmektedir. Bireysel yaşamdan ekonomik faaliyete, hukuktan sosyal hayata varıncaya kadar adalet, aranan ve özlenen bir erdem olmuştur. İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve sünnette adalet çokça zikredildiği gibi, İslâm coğrafyasında üretilen ilimlerde mesela hadis ilminde adalet, rivayetlerinin kabul edilebilmesi için râvide bulunması gereken en önemli şartlardan biri olarak dikkate alınmıştır. Yine fıkıh ilminde şahitliğin kabul edilmesi hususunda büyük günahlardan kaçınan, farz olan vazifeleri yerine getiren, davranışlarının iyisi kötüsünden daha çok olan kimsenin sıfatı olarak görülmüştür. İslâm felsefesinde ontolojik bir kavram olarak ele alınarak her varlığın sudûr sırasında kendi mertebesine göre "İlk Varlık"tan payını alması anlamında düşünülmüş; ahlak ilminde de hikmet, şecaat ve iffeti içine alan dördüncü temel erdem olarak ele alınmıştır.

Bu düşüncelerden hareketle, "İslâm Medeniyeti Bağlamında Adalet" konulu çalışmaları bir araya getiren bir kitabın basımı gündeme gelmiştir.

Bu kitabın amacı, daha çok, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Türk İslam Düşünce Tarihi, Türk Hukuk Tarihi alanlarında araştırmalar yapan bilim insanlarının çalışmalarını bir araya getirerek, özgün araştırma kuramları ve yöntemleri çerçevesinde, adalet kavramının geçmişte ve günümüzde nasıl anlaşıldığını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren çalışmaları okuyucu ve diğer araştırmacıların hizmetine sunmaktır. Temennimiz, bu kitapta yer alan çalışmaların dinamik bir tartışma ortamı oluşturarak yepyeni bakış açılarına ve önerilere zemin hazırlaması, geçmiş ile bugünün, eski ile yenin, geleneksel ile modernin, bir devamlılık ilişkisi içerisinde ele alınmasına katkıda bulunmasıdır.

Editörler

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER.....	6
10. YÜZYILDA BAĞDAT'TAKİ ENTELEKTÜEL ORTAMI, EBU'L-HASEN ÂMİRÎ'NİN MARUZ KALDIĞI EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNDEN OKUMAK	9
<i>Ömer CERAN</i>	
ADALET BAĞLAMINDA İHTİLAF MEDÂR OLAN ÂYET YORUMLARI ve TAHLİLİ.....	20
<i>Muhammed Bahaeddin YÜKSEL</i>	
ADALET DEĞERİ EĞİTİMİNE YÖNELİK ÖRGÜN EĞİTİMDE BİR EYLEM ARAŞTIRMASI.....	46
<i>Neslihan ASİL</i>	
ADALET PSİKOLOJİSİNE İSLAM HUKUKU AÇISINDAN BİR GİRİŞ_-HÂKİM VE ADALET-.....	60
<i>Alparslan HANZADE</i>	
ALİYA İZZETBEGOVİÇ'E GÖRE ADİL BİR TOPLUM OLUŞTURMA İMKÂNI	76
<i>Cenan KUVANCI</i>	
CEMHERETÜ RESÂİLİ'L-'ARAB FÎ 'USÛRİ'L-'ARABİYYETİ'Z-ZÂHİRE ESERİ ÖZELİNDE ABBÂSÎ HALİFESİ MANSÛR'UN YAZDIĞI SİYASİ MEKTUPLAR BAĞLAMINDA ADALET MESELESİ.....	87
<i>Murat BIYIKLI</i>	

İSLAM AİLE HUKUKUNDA ÇOK EVLİLİKTE ADALET
VURGUSU 108

Menderes GÜRKAN

ERKEN DÖNEM İSLÂM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE ADALET VE
YÖNETİŞİM 146

Ünal KILIÇARSLAN & Âdem GÜLHAN

FARKLI KIRAAT VECİHLERİNDEKİ ANLAMLARIYLA
KUR'AN'DA ADALET 155

Ömer ÖZBEK

GELENEKSEL ADALET ANLAYIŞLARININ GÜNÜMÜZE
ETKİLERİ, ALTERNATİF TASAVVUFÎ SİSTEM VE KURUMLAR 193

Talat OLGUN

GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA ADALETİN TESİSİNİN İMKÂNI:
BYUNG-CHUL HAN DÜŞÜNÇESİ İLE İSLAM DÜŞÜNÇESİ
ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME 215

Ümit Harun AKKAYA

İSLAM HUKUKUNA ORYANTALİST BİR BAKIŞ: JOSEPH
SCHACHT 236

Arif ATALAY

İSLAM MEDENİYETİNE IŞIK TUTAN BİR AYET-İ KERİME 261

Mehmet DEMİRCİ

İSLAM VE ADALET 275

Canan AKGÜN

İSLAM VE GLOBAL ADALET TARTIŞMALARI: JOHN
RAWLS'UN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİNDE HİPOTETİK
MÜSLÜMAN TOPLUM MODELİ ÜZERİNE 283

Mehmet Fatih DENİZ

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM'DEN HAREKETLE
İLÂHÎ DİNLERİN KUTSAL METİNLERİNDE ADÂLET
ANLAYIŞI..... 297

Yasin İPEK

MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN İLÂHÎ ADALET PROBLEMİNE
DAİR ÇÖZÜM ÖNERİLERİ..... 315

Fevzi YİĞİT

AHLÂK-I ADÛDİYYE ŞERHLERİNDE ADALET KAVRAMI
ÜZERİNE YAPILAN YORUMLARIN MUKAYESELİ BİR
ANALİZİ..... 335

Ramazan TURAN

SOSYAL ADALETİN SAĞLANMASINDA SOSYOLOJİNİN VE
DİNİN İŞLEVSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 351

Fatih BAŞ

ŞERİF MARDİN'İN BATI VE İSLAM ADALET TASAVVURU
KARŞILAŞTIRMASININ ANALİZİ 365

Bahset KARSLI

TEVFİK EL-HAKİM'İN MECLİSU'L-ADL İSİMLİ
TİYATROSUNDA ADALETSİZ MAHKEME MANZARALARI..... 373

İrfan KAYA

TEVRAT'TA ADLÎ YAPILANMA SÜRECİ VE ADALET
KAVRAMININ DİKOTOMİK AÇIDAN ANALİZİ 392

Mustafa TURAL

SİYASİ HUKUKTA ADALET 415

Dr. Yusuf Alhamoud

HADİS ALİMLERİNE GÖRE SAHABELERİN ADALETİNE
HÜKMETMENİN AKLÎ GEREKÇELERİ 430

Firâs b. Sâsî

10. YÜZYILDA BAĞDAT'TAKİ ENTELEKTÜEL ORTAMI, EBU'L-HASEN ÂMİRÎ'NİN MARUZ KALDIĞI EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNDEN OKUMAK

Ömer CERAN¹

Giriş

Epistemik adaletsizlik kavramını akademide ilk defa kullanan İngiliz akademisyen Miranda Frickerdir. 2007 yılında yayınladığı “Epistemic Injustice” adlı kitabında gücü ve bilmenin ahlakını değerlendirmektedir. Epistemik adaletsizlik, bilgiyi aktaran kaynağa duyulan olumlu ya da olumsuz hislerimizin bilginin değeri konusunda hem bilgiye hem de bilen olarak aktarana karşı bir haksızlığa neden olmasıdır. Fricker bunu tanıklık adaletsizliği ve hermenötik adaletsizlik olarak ikiye ayırarak inceler.² Tanıklık adaletsizliği için güven eksikliği ve aşırı güven gibi iki önemli neden olabileceğini ileri sürer. Hermenötik adaletsiz ise bilginin aktaran hakkındaki kanaatlerimiz çerçevesinde haksız yorumlama kapı aralamasını ifade etmektedir. Biz burada kavramı ondan ödünç alarak İslam düşünce tarihine farklı bir bakış açısıyla bakmaya çalışacağız.

¹ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD. omerceran2031@gmail.com,

² Miranda Fricker, *Epistemic Injustice* (New York: Oxford University Press, 2007), 9, 147

Yapılan çalışmalar şüphesiz çok değerli olmakla beraber İslam düşünce ya da medeniyet tarihinde adaleti ön plana çıkarmakta ve adaletin varlığı ve değeri üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Adaletsizlikler ya da başka bir ifadeyle haksızlıklar çalışmalara diğerine nazaran daha az konu yapılmaktadır. Burada da tarafsız gözlemlerin yine oldukça az olduğunu söylemeliyiz.

Mezhepsel anlamda iki ana merkeze ayrılan Müslümanlar bu ayrımda birbirlerini itham edegelmişlerdir. Bazen tekfire kadar varan her bir oluşumda bu ithamlar kendi içlerindeki alt gruplarda da devam edegelmiştir. Buna bir diğer sebep olarak etnik köken gösterilebilir. Bazen diğerini aşağılama şeklinde tezahür eden asabiyet, ilmi anlamda önyargılara sebep olabilmıştır. Yine başka bir sebep olarak siyasi otoriteye yakın ya da uzak olmak da diğerinin bilgisinden kuşku duymaya ya da redde neden olmuştur. Bu gerekçeleri de artırmak mümkündür.

İslam medeniyetinin önemli şehirlerinden biri olan Bağdat'ta miladi onuncu asırdaki entelektüel ortam gerek bilimsel adalet gerekse adaletsizlik anlamında benzeri örneklerden uzak olmamıştır. Bağdat, Abbasi Devleti'nin ilk yıllarında Halife Mansur tarafından kurulmuştur. Onun hayali kurduğu şehrin her anlamda öncü ve ileri bir şehir olması yönündeydi. Bunun için şehrin temelini atılacağı tarihe de müneccimleri ile beraber karar vermişti. Temelin atılacağı tarihi şehrin doğum tarihi olarak kabul etmiş ve bunu o zaman için gök cisimlerinin hareketlerine ve konumlarına uygun olarak ikbalinin en parlak olacağı dönem olarak hesaplayan İranlı müneccimlerinin söylediği tarihe denk getirmişti. Onun bunda önemli oranda başarılı olduğu da söylenebilir. Zira Bağdat kurulduktan sonra uzunca bir süre bilimsel çalışmalarda tercih ve rağbet edilen bir konumda olmuştur.

Onuncu asırda Bağdat'ta felsefe saray çevresinin ya da zengin muhitin bir uğraşı konumundayken şehre dini anlamda hâkim olan zümre Hanbelilerdir. Diğer mezheplere göre nispeten naklin esas alınmasında daha katı bir görüntü sergileyen Hanbeliler onuncu

asırda Bağdat'ta kendilerine tartışmalarda taraf olarak Rafizileri buluyorlardı. Denilebilir ki Hanbeli-Rafizi mücadelesi uzunca bir süre devam etmiş hatta yer yer çatışmalara da dönüşmüştür. Bunun şehirde zaman zaman huzuru bozduğu da söylenebilir. Öyle ki 935 senesinde bazı Hanbeliler tarafından burada bir yangın çıkarıldığı nakledilmektedir.³

Bağdat'taki entelektüel çevrelere hâkim olan genel anlayışın Horasan'daki ilmi çevrelerle mücadele halinde olduğunu görmekteyiz. Şöyle genel ve keskin bir ayırım yapılabilir: Bağdat sünni, Horasan şii kesimin ağırlıkta olduğu çevrelerdir. Horasan siyasi sebeplerle şianın yoğun olduğu bir yer olmuştur. Her iki muhitte kendilerini düşünsel ve bilimsel çalışmalarda daha ileri bir konumda görmekteydi. Nitekim Horasan'da Hakk'ın ikbal gölgesini Horasan'da gören Hucviri ya da felsefeyi doğuluların ve batlıların felsefesi diye ikiye ayırıp batlıların felsefesini yüzeysel ve sığ gören İbn Sina gibi düşünürleri görmek mümkündür. İbn Sina'nın bu ayırımına ilerde değinilecektir.

Horasan'da siyasi sebeplerle bir dönem Mürcie desteklenmiştir. Zira Mürcie bu bölgede özellikle Haricilere karşı bir denge unsuru konumundaydılar. Bunların Hanefilere daha yakın olduklarını belirtmemiz gerekiyor. Dokuz ve onuncu asırlarda Belh şehrinde ilim öğrenmek amacıyla Kufe'ye giden öğrencilerin çoğunluğunun burada Ebu Hanife ya da onun öğrencilerini tercih etmelerinden dolayı Belh şehrine Mürciâbâd denilmekteydi.⁴ Horasan bölgesi onuncu asrın başlarında sünni düşüncüyü desteklemiş olan Samanilerin yönetimi altındayken daha sonra şiiyi destekleyen Büveyhilerin idaresine geçmiştir. Horasan'da Hanefilik karşıtı güçlü bir oluşumdan söz edilmektedir. Zira Mürcie eğilimli Hanefilik ehli hadis tarafından her

³ Abdulhamit Dündar, *4/10. Yüzyılda Bağdat*, Basılmamış doktora tezi (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, 2019), 197

⁴ Sönmez Kutlu, "Mürcie", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31 (2006), 41-45

zaman tenkite uğramış idi.⁵ Bunların tarafların birbirlerini ilmi anlamda değerlendiren göz ardı edemeyecekleri hususlar olması ihtimali uzak bir değerlendirme değildir. Burada ele alacağımız Âmirî'nin de hanefî bir ailede ve gelenekte yetişmiş olması önemlidir.

Âmirî onuncu asrın sonlarında oldukça ileri bir yaşta vefat etmiştir. Aslen Nişaburlu yani Horasanlıdır. İki kere Bağdat'ta bulunmuş özellikle ikincisinde hoş olmayan anılarla buradan ayrılmıştır. Felsefeci kimliğiyle ön plana çıkmasına ve her ne kadar düşünce sistemleri anlamları Farabi ile İbn Sina arasında bir geçiş dönemi filozofu olarak değerlendirilse de eserlerinde kutsal metinlere atıfta onlara göre çok daha hevesli ve hassas davranmış din ile felsefe arasında dine daha eğilimli bir görüntü çizmiştir. Buna rağmen ne Bağdat'ta ne de Horasan'da hak ettiği ilgiyi görmediği değerlendirilmiştir. Bu çalışmada bunun daha önce ileri sürülen nedenlerine ilaveten epistemik adaletsizlik bağlamında yeni nedenler ileri sürülecektir.

Onuncu Asırda Bağdat

Onuncu asrın ilk yarısında Bağdat'ta Abbasi halifelerinin otoritelerinin güçlü olduğu görülmektedir.

Onuncu asırda Bağdat'ta Horasanlı Hallac-ı Mansur'un idam edildiğini görüyoruz. Yine Ahmet b. Hanbel'in fıkhındaki yetkinliğini tartışma konusu yapan Horasanlı Taberî'nin de Hanbeliler tarafından vefat edince defnine izin verilmemiş bu sebeple evine gece gizlice defnedilmiş idi. Yine bu dönemde Bağdat'ta tekfirle suçlanmış olan Zekeriye er-Razi de Horasanlıdır. Horasan bölgesinden Bağdat'a gelmiş olan Farabî'nin ömrünün sonlarına doğru buradan ayrılmasını (Şam tarafına gitmiştir) felsefe ve kendisi aleyhindeki faaliyetlere bağlayan araştırmacılar olmuştur.

⁵ Ahmet Akyürek, "IV/X. Yüzyıla Kadar Horasan ve Maverâünnehir'de Ehl-i Hadis-Hanefilik İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/1 (2021), 269

Şüphesiz ki Bağdat'ta bütün Horasanlı ulemanın benzer muamele gördüğünü iddia etmek yanlış olacaktır. Fakat bizim aradığımız bu gerekçenin dönemin ilim ahlakına nasıl yansıdığını tespit etmeye çalışmaktır.

Âmirî'nin Felsefesinin Genel Karakteri

Âmirî, Kindî'nin öğrencisi olan Belhî'den felsefe eğitimi almıştır. Belhî'nin sünnî kimliğiyle ön plan çıktığı ve Samani Devleti'nde bir süre vezirlik gibi siyasi görevlerde bulunduğu nakledilmektedir. Bununla beraber Belhî'nin bir dönem zındıklıkla suçlandığını da aktarmamız gerekmektedir.⁶ Kindî ise sahabeden Eş'as b. Kays'ın torunu olmak itibarıyla siyaseten güçlü bir aileden gelmekte olup dedesinin özellikle şianın hâkim olduğu bölgelerdeki kötü şöhreti⁷ onun buralarda hak ettiği değeri görmemesine neden olmuş olabilir. Buna bir başka gerekçe olarak Horasan'daki Arap-Fars gerilimi ve mücadelesi de öne sürülebilir.

Felsefede Kindî'nin bir takipçisi olarak değerlendirilen Âmirî'yi Meşşai felsefe okulu içinde Farabi ile İbn Sina arasında bir geçiş dönemi filozofu olarak değerlendirebiliriz. Eserlerinde dini metinlere atfın diğer filozoflara nazaran daha çok olduğunu ve din ile felsefe uzlaşısına gayret ettiğini görüyoruz. O, dini öğrenmeyi aşağılayan ve dinin önderleri hakkında kötü konuşan kişileri 'felsefe sahtekarları' olarak nitelemektedir.

Onun ilimler sınıflamasının orijinal olduğu söylenebilir. İlimleri millî (dinî) ve hikemî olarak ikiye ayıran Âmirî bunların her birini de

⁶ İlhan Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5 (1992), 412-414

⁷ Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir zamanda kabilesinin ileri gelenleri ile beraber Medine'ye gelerek Müslüman olan Eş'as b. Kays Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekât konusundaki ihtilaf nedeniyle dinden dönmekle itham edilerek kabilesiyle savaş kararı alınmış fakat sağlanan anlaşma ile yeniden dine dönmüştür. Sıffin Savaşı'nda önce Hz. Ali'nin tarafında mücadele etmiş iken daha sonra Muaviye tarafına geçmiştir. Bundan dolayı Muaviye adına casusluk yapmakla itham edilmiştir.

hissi, akli, hem hissi hem akli ve bunlar için alet olan ilim şeklinde dört gruba ayırır. Millî ilimler için hissi olan ilim hadis, akli olan kelim hem hissi hem akli olan fıkıh, alet ilmi de dildir. Hikemî olan ilimler için hissi ilim fizik, akli ilim metafizik ve ilahiyat hem hissi hem akli olan matematik, bunlar için alet ilmi de mantıktır.⁸

Siyaset felsefesi ile yakından ilgilenen Âmirî genel hatları ile Farabî'yi takip etmiş ve onun sudur hiyerarşisine uygun olarak toplum için en iyi yönetim şeklinin mutlak monarşi olduğunu ileri sürmüştür.

Âmirî İslam'a müdafaa etmek gayretiyle felsefeyi kötüleyen ve insanları filozoflardan uzaklaştırmaya çalışan bazı kimselerin faaliyetlerin tam tersi bir etki yaparak filozofların şöhretlerinin artmasına ve halifeler nezdinde de itibarlarının artmasını sağladığını belirtmektedir.⁹

Âmirî'nin Bağdat Seyahatleri

Âmirî iki defa Bağdat'a yolculuk yapmıştır. Birinci yolcuğundan dönerken Büveyhî veziri İbnü'l-Amîd'in maiyetinde olduğunu İbn Miskeveyh aktarmaktadır. O, Âmirî'nin vezirin nazarında tam bir filozof olduğunu, itibar gördüğünü ve Aristoteles'in bazı eserlerini serh ettiğini nakleder. İbn Miskeveyh, Âmirî ile aynı şehirde (Rey şehrinde) uzunca bir süre beraber kalmış olmasına rağmen ondan istifade edemediği için bazı yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde haklılık payı varsa (zira bunun aksi de iddia edilmiş ve İbn Miskeveyh'in "Cavidan-ı Hired" de ondan alıntılar yaptığı da ileri sürülmüştür¹⁰) bu durumun onun hanefî olmasından (nitekim babası

⁸ Ali Arslan, "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), 367

⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 14

¹⁰ Hadi Jorati, 'Âmirî, Abu al-Hasan al, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, 27, web erişim: https://www.academia.edu/4561436/_al_Amiri_Oxford_Encyclopedia_of_Philosophy_Science_and_Technology_in_Islam

da bir hanefî kadısıdır) ileri geldiği öne sürülebilir. İbn Miskeveyh'in Büveyhilerin bir bürokratu olması ya da Ebû Ali künyesinden dolayı şii olduğu değerlendirilmeleri yapılmıştır.

Bağdat'a ikinci gelişinde (ki bu gelişinde muhtemelen siyasi bir heyetle değildi) buradaki entelektüel muhit kendisini hiç hoş karşılamamıştı. Kaynaklar onun öncelikle taşralı olduğu için hor görüldüğünü aktarmaktadır. Bu tartışmalarda hakaretlere de maruz kalmış olan Âmirî Bağdatlılardan hırçın, bencil, dedikoducu olarak bahsetmiş ve onların Horasanlıları hakir gören kişiler olduğunu söylemiştir.

Kaynaklar Âmirî'nin Bağdat'a ilk gelişinde özellikle dilbilimci Sırafî ile tartışmasını aktarırlar. Bu esnada Sırafî 80 yaşını geçmiş idi. Konunun da besmelenin başındaki be harfinin doğası ile ilgili olduğu kaydedilmiştir. Fakat burada üzerinde durulması gereken asıl önemli husus Sırafî'nin Bağdat'ta Metta b. Yunus'la yaptığı tartışmaların aktarılmış olmasıdır. Zira bunlarda Metta b. Yunus'un onun karşısında felsefe ve mantığı dolayısıyla Yunan kültürünü temsil ettiği ileri sürülmüştür. Beklendiği gibi aynı zamanda bir fıkıhçı olan Sırafî bu tartışmalarda Metta b. Yunus'a üstünlük sağlamıştır.¹¹

İbn Sina ve Âmirî

Âmirî 992 yılında vefat ettiğinde İbn Sina 12 yaşında idi. Her ikisi arasında geçtiği ileri sürülen soru ve cevap şeklinde, "el-Mecalisü's-Seb'a" adlı bir metinden hareketle iki filozofun görüşmüş olabileceğini kabul eden araştırmacılar bulunmaktadır. Burada Âmirî'nin adı sadece metnin başlığında geçmektedir. İbn Sina'nın adı ise metnin sonlarında açık bir şekilde zikredilir. Metnin önemli bir kısmının Âmirî'nin diğer metinleriyle örtüşmesinden hareketle metindeki muhataplardan birinin Âmirî olma ihtimali güçlense de burada bizi ilgilendiren husus birbirlerinden haberdar olma ihtimalinin yüksek

¹¹ Zülfikar Tüccar, Sırafî, Ebû Saïd, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37 (2009), 264-265

olmasıdır. Burada İbn Sina'nın Âmirî ile ilgili olumsuz bir kanaat şeklinde yorumlanacak bir metni bulunmuyor. Biz İbn Sina ile ilgili yaş tashihi yapılması gerektiği önerisi de dahil olmak üzere diğer bütün tartışmalar için ilgili çalışmalarını işaret etmekle kifayet edeceğiz.¹²

İbn Sina "Kitabu'n-Necat"ta müslümanların filozof geçinenlerinden biri diye bahsettiği bir kişiyi eskilerin söylediklerini anlamadıkları şeklinde bir itham ile eleştirir. Onun bu ithamına sebep olan konu burada muhtelif maşukların ayrıklıklar değil cisimler olduğu vehmidir. Zira aşağı seviyedeki bir cisim daha kadim ve şerefli olan cisme benzemektedir.¹³ "Kitabu's-Şifa"da aynı ithamı yineleyen İbn Sina burada da isim vermeden felsefeyi karıştıranlar/filozof geçinenler ifadesini kullanır.¹⁴ Her iki metnin de Âmirî'yi kastettiği yorumu yapılmıştır. "Kitabu'n-Necat"ın bazı neşirlerinde Âmirî'nin adının zikredildiği de görülmektedir.

İbn Sina'nın Âmirî'ye yönelttiği sert eleştirilerin nedenlerinden biri olarak onun 'İnsan doğal olarak dinseldir.' sözü olduğunu ileri sürenler de olmuştur.¹⁵ Aristoteles'in 'İnsan doğal olarak medenidir.' sözünün bir bakış açısıyla değiştirilmiş olduğu gözlenen bu sözü insanın doğal olarak inanmak istediği şeklinde anlamak da mümkündür. Nitekim Aristoteles insanın doğal olarak bilmek istediğini de söylemekteydi.

İbn Sina'nın nefis gibi bazı felsefi konularda Âmirî'den etkilendiği değerlendirilmiştir. Şehrezûrî, "Nüzhetü'l-Ervah"ta Âmirî'ye atfettiği

¹² M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), ss. 1-33

¹³ İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necat* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1982), 308

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 143

¹⁵ Mohamed el-Moursi, *The Phenomenon of Religion According to Abû al-Hasan al-Âmirî*, Basılmamış yüksek lisans tezi (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2018), 19

bir ifadede Yüce Yaratıcı'nın idrakine mâni olan hususun onun gizliliği değil bilakis apaçıklığı olduğunu belirtir.¹⁶ Bu ifade İbn Sina'da aynıyla karşımıza çıkar: O da benzer şekilde güneş örneğini vererek güneşin görünmesinin önündeki bulutla mümkün olması gibi Yaratıcının da bir engel olmadan idrak edilemeyeceğini belirtmektedir.

Felsefeyi meşriki ve mağribi diye ikiye ayıran İbn Sina mağribi olarak nitelediği (bunlara resmiyyun ve zahiriyyun da demektedir) batılılıları (bunlar Bağdat ekolüdür) Aristoteles'e körü körüne bağlanmakla ve onu ve Kadim Yunan Felsefesini zahiri ve lafzi bir okumayla yorumlamakla eleştirir. Bu açıdan onları Hanbelilere benzetmektedir. Nitekim onlar da düşüncede derinleşmeyi sapkınlık olarak görmekteydiler.¹⁷ Burada Hanbelilerin Bağdat'ta en güçlü oldukları dönemin onuncu asır olduğunu hatırlatmamız gerekiyor.

Sonuç

Gerek İslam medeniyeti gerekse dünya tarihi açısından birçok alanda ön plana çıkan bir şehir olan Bağdat Abbasiler tarafından 8. asrın ortalarında kurulmuştur. Kurulduktan kısa süre sonra özellikle Beytülhikme adlı okulun da etkisiyle bir bilim merkezi haline gelmiştir. Fakat şehrin gerek çok uluslu yapısı gerekse siyasi konjonktür yapılan bilimsel faaliyetlerin zaman zaman hakkının teslim edilmediğini bize gösteriyor. Biz bilimsel alanda yapılan çalışmaların bilimsel kaygılarla değil fakat etnik ya da mezhepsel veya daha başka birtakım kaygılarla haksız şekilde saldırıya uğradığı durumları tespit edebiliyoruz. Bunu Fricker'in akademiye kazandırmış olduğu bir kavramla epistemik adaletsizlik kavramıyla ifade etmeyi uygun görüyoruz. Şüphesiz adalet en önemli erdem olarak yüceltilmesi gereken bir kavramdır ve İslam medeniyeti bunun

¹⁶ Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzheti'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 832

¹⁷ M. Nesim Doru, "İbn Sina Felsefesinde Meşriki ve Maüribi Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem*, 7/14 (2009), 176

uygulamada en güzel örnekleriyle doludur. Fakat tarihini her anının böyle olduğunu söylemek mümkün değildir. Biz tarihimize ve medeniyetimize bir öz eleştiri penceresinden de bakabilmeliyiz. Bu çalışmada bu hususa 10. yüzyılda Bağdat özelinde ve Âmirî açısından bakmaya çalıştık. Zira o iki defa geldiği Bağdat'ta hem mezhebinden dolayı hem de etnik kimliğinden dolayı bilimsel anlamda haksızlıklara uğramıştır. Âmirî bir Hanefî kadısı olan babası gibi Hanefî mezhebine uyan bir bilgidir. Bağdat ise özellikle o dönemde Hanbelî mezhebî mensuplarının yoğun ve etkin olduğu bir yerdir. Keza Âmirî Horasanlıdır. Bağdat ise muhit olarak rekabet halinde oldukları Horasan'ı çok fazla sevmeyen insanların yaşadığı bir şehirdir. Bu durum kendilerinden görmedikleri diğer insanlara karşı da bu bölgede bazen epistemik anlamda adaletsizliklere sebep olmuştur.

Kaynakça

- Ahmet Akyürek, "IV/X. Yüzyıla Kadar Horasan ve Maverâünnehir'de Ehl-i Hadis-Hanefîlik İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/1 (2021). (ss. 267-291)
- Ali Arslan, "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020). (ss. 359-380)
- Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- M. Nesim Doru, "İbn Sina Felsefesinde Meşriki ve Maürîbi Ayırımı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem*, 7/14 (2009) ss. 173-190
- Abdulhamit Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat*, Basılmamış doktora tezi, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, 2019.
- Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, New York: Oxford University Press, 2007.
- İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necat*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şîfâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Hadi Jorati, 'Âmirî, Abu al-Hasan al, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, ss. 26-28

M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyne'ş-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazarîyat Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), ss. 1-33

Sönmez Kutlu, "Mürchie", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31 (2006), 41-45

İlhan Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5 (1992), 412-414

Mohamed el-Moursî, *The Phenomenon of Religion According to Abû al-Hasan al-'Âmirî*, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2018.

Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Zülfikar Tüccar, Sirafî, Ebû Saîd, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37 (2009), ss. 264-265.

https://www.academia.edu/4561436/_al_Amiri_Oxford_Encyclopedia_of_Philosophy_Science_and_Technology_in_Islam.

ADALET BAĞLAMINDA İHTİLAF MEDÂR OLAN ÂYET YORUMLARI ve TAHLİLİ

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL*

Giriş

Adâlet, “hakka uygun hüküm vermek, davranış ve hükümde isabetli olmak, eşit olmak, eşit kılmak” anlamlarına gelen mastar isimdir. Aynı kökten mastar-isim olan adl kelimesi “eş, misil, benzer, orta yol, istikamet, bir şeyin karşılığı” gibi manalara gelir. Sıfat olarak kullanılan âdil kelimesi aynı zamanda Allah Teâlâ’nın güzel isimlerinden birisidir.¹ Adalet, ferdî ve içtimaî yapıda hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun bir yaşamı, dirlik ve düzeni sağlayan son derece üstün bir ahlâkî erdemdir. Allah Teâlâ ile kulları arasındaki ilişki tevhit ve ibadet üzerinden gerçekleşirken, kullar arasındaki ilişki adalet esası üzerinden gerçekleşir. İslam medeniyeti tarihi, bu ilişkinin nice güzel örneklerine sahne olmuştur.

Ne var ki Osmanlı döneminin sonuna doğru Müslümanların Batı medeniyeti karşısındaki gerilemesi, ekonomik, siyasal, askeri gibi birçok sorunun gündeme gelmesine sebep olmuştur. Kuşkusuz bu sorunların üstesinden gelebilmek, Müslümanların gerilemesinin asli sebebinin doğru teşhis ve tespitini gerekli kılmaktadır ki böylece terakki reçetesinin de isabetli yazılması mümkün olabilsin. Nitekim

* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, mbyuksel@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3356-7786

¹ Mustafa Çağrı, “Adâlet (Ahlâk)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

Osmanlı aydınları arasında bu reçetenin nasıl olması gerektiğine dair üç temel görüş ileri sürülmüştür. Kimi aydınlar Batı medeniyetine ait bütün kurum ve yaşam tarzının bütünüyle reddedilmesi gerektiğini savunurken, diğer bir kesim Batı medeniyetine ait bütün kurum ve kültürün blok olarak alınması ve benimsenmesinin terakki için şart olduğunu savunmuştur. Üçüncü grup ise iki uç noktadan uzak, sentezci ve uzlaşmacı bir tutumun doğru olacağını ileri sürmüştür. Neticede Batının modern, seküler zihniyeti ve teknolojisi Müslüman aydınları son derece etkisi altına alarak pozitivizm, rasyonalizm, hürriyet, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramları Müslümanların gündemi haline getirmiştir. Artık İslam, sosyalizm ve liberalizm gibi kavramlarla birlikte anılmaya başlanmıştır. Batıdaki aydınlanmanın gündem yaptığı başlıklardan birisi de kadın olmuştur. Bunun, Müslüman dünyasına yansımaları uzun sürmemiştir. Bu yansımadan da anlaşılacaktır ki kadının hak ve mesuliyetine dair tartışılan konular, İslam Medeniyetinin iç dinamikleri neticesinde gündemdeki yerini almış değildir. Aksine dış faktörlere bağlı olarak bir gelişim seyri izlemiştir.²

Batının İslam'a yönelik itham edici tutum ve tezleri, ne yazık ki kimi Müslüman aydınlar tarafından bir gerçeklik olarak algılanmış ve sonuçta gelenek sıkı bir eleştiriye maruz bırakılmıştır. Farklı üsluplarda gerçekleşen savunmacı yaklaşımlarla oluşan tabloda, geleneğin, "hak" ve "üstünlük" kavramları açısından kadın ve erkek arasındaki makası geniş tuttuğunu, modern dönemin ise makas aralığını oldukça daralttığını, hatta kapatmış denecek kadar gözden uzak tuttuğunu görmekteyiz.

Batının ağır ve yıpratıcı sorgulamaları karşısında Kur'ân'da bulunan birçok ayette, adalet ve eşitlik konusuna temas eden ayetler, sorgulanmış ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Asırlar önce ilgili ayetlere dair yapılan izahlar, özellikle Batının aydınlanma döneminden sonra

² İbrahim Hilmi Karşlı, "Kadın-Erkek Eşitliği Bağlamında Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*, (2013), 103-125.

oldukça yoğun saldırılar sonucu günümüze kadar gündemden hiç düşmeyecek olan yerini almıştır. Bu çerçevede kadın-erkek veya karı-koca ilişkisi bağlamında adalete konu olan ayetlere dair yapılan lehte ve aleyhte birçok yorumlar söz konusudur. İhtilafa medar olan konular arasında aile reisi olan erkeğin karısını döverek terbiye etme hakkı, miras taksiminde kadına erkeğin yarısı kadar pay verilmesi, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk gelmesi, boşanma hakkının erkekte olması, risâlet görevinin erkeklere verilmesi, erkeğin birden fazla kadınla evlenebilmesi (teaddüd-ü Zevcât), kadınların cennet ödülü (haz aracı) olarak takdim edilmesi, nübüvvetin erkeklere verilmesi gibi birçok husus yer almaktadır. Bu çalışmada ilk üç konunun ele alınması arzu edilmiş olmakla birlikte konuların oldukça derinlikli ve boyutlu olması ve bildiri formatını aşması nedeniyle ilk madde ile yetinilmiştir.

Kadının Dövülmesi

Kur'an'ın anlaşılmasında kadının İslam açısından nerede durduğu, konumu, sahip olduğu hukuk ve görevleri konusunda bitmek bilmeyen tartışmaların hemen tamamında adalet terazisinin sürekli erkek lehine bozulduğu konuların başında gelen mesele, kocalarına karşı dik başlılık gösteren kadınların terbiye amaçlı olarak kocaları tarafından dövülebileceğine referans gösterilen en-Nisâ Sûresi 34'üncü ayetidir. İlgili ayet, Diyanet İşleri Başkanlığı *Kur'an-ı Kerim Meâli* isimli çeviride şu şekilde tercüme edilmiştir:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

“Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdır; Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği

durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.” (en-Nisâ 4/34)

Buna göre kocasına karşı görevlerinde ihmalkâr olan veya onun emirlerine karşı dik başlılık gösteren kadınların gerekli olan terbiyeyi tekrar kazanabilmesi için dövülmesi, Allah Teâlâ'nın erkeklere salık verdiği meşru bir yöntem olmaktadır. Tefsir geleneğinde Mukâtil b. Süleymân,³ Taberî,⁴ Mâtûrîdî,⁵ Ebu'l-Leys es-Semerkindî,⁶ Fahrüddîn er-Râzî,⁷ İbn Kesîr,⁸ Ebussuûd⁹ gibi birçok müfessir,¹⁰ ayette geçen *darb* (الضرب) kelimesini “dövmek” olarak anlamışlardır.

Ancak ayeti Kur'an bütünlüğünde anlamaya çalıştığımızda, ayette kadınların dövülmesi gibi bir uygulamadan bahsedilmediği, aksine evlilik bağı ile birbirine bağlı olan her iki taraf için son derece insanî bir çözümden bahsedildiği görülmektedir. Kanaatimizce ayetin

³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-turâs, 1423), 1/371.

⁴ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abulmuhsin Türkî (Kâhire: Dâru hicr, 2001), 6/710-713.

⁵ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3/165.

⁶ Nasr b. Muhammed Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/352.

⁷ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1420), 10/72.

⁸ Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kâhire: Muessesetu Kurtuba, 2000), 4/26.

⁹ İbn Muhammed İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsi'l-'Arabî, 1431), 2/174.

¹⁰ Müfessirlerin görüşlerini toplu gösteren bir çalışma için bk. Hanefi Şola, “En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi = The Meaning Chronology of the Words 'Nushûz' and 'Darb' in the Light of 34th Verse of Surah Nisa”, *Mecmua: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* VI/12 (2021), 149-176.

yanlış anlaşılmasında gerek kavramların Kur'an semantiğinden bağımsız tespiti ve gerekse kadına yönelik gerçekleşen ve kanıksanan hak gaspının toplumdaki yerleşik teamülü son derece etkili olmuştur. Bu hususların tespiti, ayetin aslında ne söylediğini anlamada bize kılavuzluk edecektir.

Nüşûz (النشوز)

Halil b. Ahmet (ö. 175/791), *nüşûz* kelimesini "gitmek istediği zaman kişinin yerinden hafifçe doğrulması, gitmek için bulunduğu yerden kalkması (نَشَرَ);¹¹ birisini bulunduğu yerden kaldırmak (أَنْشَرَهُ),¹² birisinin konuşmasından rahatsızlanan kişinin bulunduğu yerden kalkıp gitmesi (فَأَنْشَرَنِي),¹³ deveyi bulunduğu yerden kaldırıp başka bir yere sevk etmek (أَنْشَرْتُ الْإِبِلَ)"¹⁴ gibi anlamlara geldiğini belirtmiştir. Bir şeyi yerinden kaldıran kimse "O şeyi yerinden kaldırdım" (أَنْشَرْتُ الشَّيْءَ, إِذَا رَفَعْتَهُ عَنْ مَكَانِهِ) der. Birisinden gençlik, güç ayrılıp gittiğinde ve yaşı nihayetine erdiğinde "İşte bu, gençlikten ayrılıştır" (إِنَّهُ لَنْشَرٌ مِنَ الرِّجَالِ) ifadesini kullanırlar.¹⁵ Dolayısıyla *nüşûz* kelimesinin temel anlamında *bir şeyin bulunduğu yerden başka bir yere kalkıp gitmesi* anlamı esastır.

Kelimenin Kur'an'daki diğer kullanımlarında da bu temel anlamın esas olduğu görülmektedir. Örneğin *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ* kelimesinin anlamı esas olduğu görülmektedir. Örneğin *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَى بُحْيَى هُدَيْهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْجِعًا فَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ*

¹¹ el-Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 4/221-222. نَشَرَ يَنْشُرُ، إِذَا رَحَفَ عَنْ مَجْلِسِهِ فَازْتَفَعُ فَوَيْقُ ذَلِكَ

¹² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/221-222. أَنْشَرَ يَنْشُرُهُ، إِذَا رَفَعَهُ عَنْ مَكَانِهِ

¹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/221-222. وَ أَيَّ أَعْضَيْتَنِي وَ أَقَامَنِي

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/221-222. وَأَنْشَرْتُ الْإِبِلَ: سَفَعْتُهَا مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ

¹⁵ Muḥammed b. Aḥmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn - Muḥammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Miṣriyyeti'l-'Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neṣr - ed-Dâru'l-Miṣriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), 11/304-306.

“[Ey Peygamber!] Peki ya sen, vaktiyle harap haldeki bir beldeye yolu düşen kişinin başından geçenleri bilir misin? O kişi, ‘Allah, büsbütün harap olmuş bu beldeyi acaba nasıl yeniden canlandırabilir?’ diye kendi kendine sormuştu. Bunun üzerine Allah onun canını aldı ve yüzyıl sonra hayata döndürüp ‘Ölmüş halde ne kadar kaldın?’ diye sordu. O kişi ‘Herhalde bir gün veya daha az bir süre’ diye karşılık verdi. Allah da şöyle buyurdu: ‘Hayır! Yüzyıl kaldın. Ama şimdi yiyecek ve içeceğine bak, üzerinden bir asır geçmesine rağmen hiç bozulmamış. Peki, bir de eşeğine bak; sadece kemikleri kalmış. İşte biz seni [Ölümden sonra dirilişe akli yatmayan] insanlara ibret olsun diye öldürüp dirilttik. Evet, şimdi eşeğinin kemiklerini yerden nasıl ayağa kaldırıp ona et giydireceğiz bir bak!”¹⁶ (el-Bakara 2/259) Görüldüğü üzere ayette geçen *nüşûz* kelimesi yüzyıl önce ölmüş olan eşeğin yerdeki kemik yığınının hayat verilerek *yerinden kalkıp hareketlenmesi* anlamında kullanılmıştır.

Kelimenin bir diğer kullanımı şu ayette geçmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَفْعَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz toplantılarda "Yer açın" dendiğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin. "Davranıp kalkın" dendiğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilme kavuşmuş olanları yüksek derecelere çıkarsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır.” (el-Mücâdele 58/11) Görüldüğü üzere ayette geçen *nüşûz* kelimesinin *gitmek için bulunduğu yerden kalkmak* anlamında olduğu son derece açıktır. Nitekim Ezherî (ö. 370/980) de ayette geçen *nüşûz* kelimesinin bu anlamda olduğunu

¹⁶ Bazı tasarruflarla alıntıladığımız meal için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 78-79.

belirtmiştir.¹⁷ Ayetin ifade kalıbına yakından baktığımızda da *nüşûz* kelimesinin kalkmak anlamında kullanıldığı açıkça görülmektedir. Zira talep edilen fiilin karşılığı, yine kendi anlamı doğrultusunda bir mükafatla takdim edilmiştir. Şöyle ki; فَأَنْشُرُوا yer açın ki يَفْسَحَ açsın; فَأَنْشُرُوا kalkın ki يَرْفَعَ kaldırsın. Görüldüğü üzere her iki kullanımda da talep edilen fiilin mükafatı kendi anlamı üzerinden verilmiştir. Bu üslup da göstermektedir ki ayette *nüşûz* kelimesi, kelimenin temel anlamı olan *kalkmak* anlamında kullanılmıştır.

Kelimenin bir diğer kullanımı da şu ayettedir: وَإِنَّ امْرَأَةً حَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْبِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Eğer bir kadın kocasının *nüşûzundan* yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh hayırlıdır. Nefisler kiskançlığa meyillidir. Eğer güzel davranır ve sorumluluğunuzun bilincinde olursanız bilin ki Allah yaptığınız şeylerin iç yüzünü bilmektedir.” (en-Nisâ 4/128) Ayette geçen *nüşûz* kelimesi yine kelimenin kök anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmıştır. Bu anlamı ayetin sebep-i nüzulüne dair gelen rivayette de görmek mümkündür. Hz. Âişe (ö. 58/678) şöyle aktarıyor: Bu ayet kocasının yanında uzunca bir süre evlilik geçiren bir kadın hakkında nazil olmuştur. Ancak kocası onu boşamak istemiştir. Kadın kocasına: ‘Beni boşama; istersen bana karşı sorumlu olma ama beni yanında tut’ demişti de bu ayet nazil oldu.”¹⁸ Hz. Âişe’nin bu tanıklığından da

¹⁷ Ezherî, Ebu İshak’tan kelimenin anlamını şöyle nakletmektedir: “Size *nuşûz edin* denildiğinde *nuşûz edin...*” ifadesinin manası “Size *kalkın* denildiğinde yeni bir söze dalmadan (el-Ahzâb 33/53) *kalkın, gidin, demektir*”, demiştir. (إذا قيل: انهضوا فانهضوا, كما قال, و لا ميثأيسين لحديث. سورة الأحزاب. 53. Bir diğer naklinde ise bunun namaz veya benzeri bir şey için *bulunduğu yerden kalkmak* anlamında olabileceğini aktarmıştır: وقيل: إذا قيل انشروا, أي قوموا (إلى الصلاة أو قضاء حق أو شهادة فانشروا). Bk. Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 11/304.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih* (Beyrût: Dâru’l-Kebîr, 2002), “Nikah”, 65; Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc Muslim,

anlaşılmaktadır ki *nüşûz* kelimesi kocanın eşini boşama arzusunun göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla erkeğin evlilik bağına koparması ve ayrılıp gitmesi, yani boşanma amacıyla yuvasından kalkıp gitmesi anlamındadır. Şu hâlde kocanın *nüşûzu*, boşanma iradesi anlamındadır.

İşte sadedinde bulunduğumuz ayette de kadının *nüşûzu*, kelimenin aynı temel anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ “nüşûzundan korktuğunuz kadınlarınız” ifadesindeki nüşûz, yerinden kalkıp gitmesinden, yani yuvayı terk etmesinden, boşanmasından, evlilik elbisesini üzerinden çıkarmasından endişe ettiğiniz kadınlar demektedir. Kelimenin “dik başlılık göstermekle” alakası yoktur. Bu ayette kadının nüşûzuna farklı bir anlam, diğer ayette erkeğin nüşûzuna daha farklı bir anlam vermek hatalıdır. Her iki ayet de diğer ayetlerde olduğu gibi bulunduğundan yerden kalkıp gitmek temel anlamında kullanılmıştır.

Dilsel form açısından meseleye yaklaşacak olursak, ayetin وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ şeklindeki lafzî formu, ifadede geçen *nüşûz* kelimesinin anlamının “dik başlılık, kocaya itaatsizlik” gibi bir anlamda olamayacağına delildir. Zira ayette geçen تَخَافُونَ ifadesi, ayete bu anlamı vermeye manidir. İster kelimeye verilen “korkmak” anlamı esas alınsın, isterse bizim tercih ettiğimiz “endişe etmek”¹⁹ anlamı esas alınsın, ayette geçen *nüşûz* kelimesi ile kastedilen anlam, kadının kocasına dik başlılık ediyor olması olamaz. Zira, şayet kadın dik başlılık ediyorsa, bu zaten pratikte mevcut olan bir durumdur ve bundan korkulmaz, aksine koca bundan şikayetçi olur, dert yanar. Ayetin bu formu ve bağlamında korkmak veya endişe duymak, mevcut bir durum için değildir; aksine yaklaşmakta olan bir durumdan dolayı duyulan endişe hissidir. Düşünülecek olursa, farz-ı

Sahîhu'l-Muslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), “Tefsir”, (4/2316) 13, 3021.

¹⁹ Benzer tercih için bk. M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, ed. Fethi Ahmet Polat (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 5/500.

muhal kadın evde kocasına dik başlılık gösteriyor, emirlerine itaat etmiyor; bu durumda kocanın korku hissediyor olması, karısının kendisine zorbalık ettiği anlamına gelir. Oysa ayette kastedilen anlam elbette ki bu değildir. Aksine ayette henüz mevcut olmayan bir tehlikenin başa gelmesinden, işin dönüp varacağı müşkil durumdan duyulan *endişeye* vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla *nüşûz* kelimesinin “dik başlılık, dikleşme” anlamında olmadığı, ayetin lafzî formundan da anlaşılmaktadır. Bu kısım ile ilgili olarak ilerleyen satırlarda ayetin yanlış anlaşılmasına sebep olanlar hususlar irdeleneceği için tekrar dönüş yapılacaktır.

Va’z/Öğüt Verme (فَعِظُوهُنَّ) ve Hecr/Yatakta Ayrılma (وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ)

Nüşûz kelimesinin kadının boşanma arzusu içerisinde olması ve bunun belirtilerinin görünmesi nedeniyle yuvayı terk edeceğinin anlaşılması, yani evliliğin bir boşanma ile son bulacağı endişesine kapılan kocanın yapması gerekenler arasında *öğüt vermek* ve *yatakta ayrılmak* vardır. Öğüt verme, kocanın eşini yuvada tutabilmek için başvuracağı ve eşini ikna etmeye çalıştığı kısım ile alakalıdır. Bu kısımda koca, eşini yuvada tutabilmek, evlilik akdine bağlı kılmak için boşanmanın hem kendileri hem de çocukları açısından yol açacağı olumsuzluklardan ve benzeri durumlardan bahsederek eşinin gönlünü ve rızasını elde etmeye yönelik çabası söz konusudur. *Yatakta ayrılmak* konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Aynı yatakta kalmak şartı ile eşini cinsellikten mahrum bırakma anlamı, ileri sürülen görüşlerden birisidir.²⁰ Bu görüşün muhtemel dayanağı *في* harf-i cerinin, erkeğin de yatakta olarak kadını yalnız bırakmasına işaret etmesi düşüncesidir. Oysa söz konusu harf-i cer, kadını yatakta terk etmeye işaret etmektedir. İlgili harf-i cerin ayete kattığı anlam, kadının evinden dışlanmaması anlamına yöneliktir. Nitekim boşanmaya giden süreç içerisinde kadının evinde tutulmasını amir

²⁰ M. Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak Kur'an-I Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Fecr Yayınevi, 2008), 3/296.

ayetler de bu hususu teyit eder mahiyettedir.²¹ Dolayısıyla bu anlam ayette murat edilen anlam ile bağdaşmamaktadır. Zira, kadın artık eşine karşı soğumuş, mesafeli duruşunu belli etmekte, dolayısıyla boşanma arzusundadır. Bu durumda kocanın eşini aynı yatakta yatmaya zorlaması, kadın için son derece yıpratıcı bir durum olacaktır. Kadının hürmeti, onuru kocanın kadının yatağından ayrılmasını gerektirir. Ayet, kadının hürmetini gözetmek ve gözetilmesini talep etmekle son derece yüce bir erdeme göndermede bulunmuştur.

Kadının Darb Edilmesi (وَاضْرِبُوهُنَّ)

Kadının boşanma iradesinin belirtileri görülmeye başladığında, yuvanın yıkılmasından endişe eden erkeğin başvuracağı üçüncü husus kadının *darb* (الضَرْب) edilmedir. *Darb* kelimesinin ayette hangi anlamı ifade ettiği son derece ihtilaflı ve hakkında oldukça fazla görüşün ileri sürüldüğü bir kavramdır. Oysa kelimenin Kur'an semantiğinde hangi temel anlamla bağlantılı olarak kullanıldığı bellidir. Ancak gerek rivayetler ve gerekse toplumun ataerkil yapısına ait verili durum, kelimenin yanlış anlaşılmasında etkili olmuş ve evli çiftin yuvasının devamına dair son derece yapıcı bir talep, kocayı eli sopalı, kadını ise dövülerek yola getirilmesi gereken ilkel bir varlığa; ayet metnini ise dikleşen kadınların dövülerek hizaya getirilmesini amir bir talimata dönüştürmüştür. Temeli muhabbetle atılan bir birliktelikte erkeğin bir eline gülü, arkasına sakladığı diğer eline sopayı tutuşturan ve bunu, bu ayet üzerinden meşrulaştıran bir anlayışın birçok tefsirde yer bulabilmiş olması oldukça düşündürücüdür.

Üzerinde durduğumuz ayette geçen *kadınların darbı* (وَاضْرِبُوهُنَّ) ifadesinin anlamına gelince; bunu izah etmeden önce, gelenekte ayete verilen "o kadınları dövün" anlamının neden isabetli bir anlam olamayacağına dair bazı karinelere bahsetmek gerekmektedir.

²¹ et-Talâk 65/1-2; el-Bakara 2/228-229; en-Nisâ 4/176.

Ayette geçen *darb* kelimesinin anlamı kadınları dövme, onlara vurmak anlamında olamaz. Zira;

i. Hz. Peygamber kendisine karşı cephe alan hiçbir eşine vurmuş değildir. Tahrim Sûresi'nin nüzulüne vesile olan olayda Hz. Âişe ve Hz. Hafsa, Hz. Peygamber'i son derece üzmüş ve 1 ay boyunca Peygamber'in (as) bu şekilde keder içinde kalmasına sebep olmuşlardır.²² Şayet ayetin böyle bir muradı olsaydı, bu konuda Hz. Peygamber'in ümmetine örneklik teşkil edecek söz konusu uygulamasına şahit olurduk. Oysa vakıa tam tersidir; Hz. Peygamber kadınların dövülmesini şiddetle eleştirmiş ve yasaklamıştır. Şayet iddia edildiği gibi söz konusu ayette kadınların dövülmesinden bahsediliyor olsaydı, Allah Teâlâ'nın meşru kıldığı bir şeye Hz. Peygamberin engel olmuş olması veya kadınlarını döven sahabileri eleştirmesi düşünülemezdi.²³ Oysa Hz. Peygamber bir sözünde şöyle buyuruyor: "Sizlerden bazıları karısını kölesini döver gibi dövüp sonra da akşam onunla aynı yatakta yatacak, öyle mi [bu nasıl olur?]"²⁴ Kadınlara karşı nazik olunması gerektiğini, insanların en hayırlılarının da eşlerine karşı en iyi davranan kimseler olduğunu, bu hususta kendisinin eşlerine karşı son derece müşfik ve güzel muamelede bulunmakla ümmetine örnek olduğunu dile getirmiştir.²⁵ Kaldı ki şu dünyada insanoğlunun elde edebileceği en kıymetli şeyin, sâliha bir kadın olduğunu ifade buyurmakla erkekler için eşlerinin ne yüce bir

²² Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. Asâm b. Abdulmuhsin el-Humeydân (ed-Demmâm: Dâru'l-Islâh, 1992), 438-439.

²³ Şayet ayette geçen *darb* kelimesi ile kadının dövülmesi kastedilmiş olsaydı, Zeyd b. Hârise, eşi Zeyneb bint. Cahş hakkında Hz. Peygambere defaten şikâyete geldiğinde ona eşini dövebileceğine dair tavsiyede bulunur, ters giden ve boşanma ile neticelenecek olan evliliğinin kurtulması için dövme gibi meşru bir yöntemle başvurması gerektiğini söylerdi. Ancak vakıa tam tersi olmuş ve ona eşi hakkında Allah'tan korkması gerektiğini salık vermiştir. Bk. el-Ahzâb 33/37.

²⁴ Buhârî, "Nikâh", 93 (No. 5204); Müslim, "Cennet", 49; İbn Mâce, "Nikâh", 51; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 60.

²⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 63; İbn Mâce, "Nikâh", 50; Dârimî, "Nikâh", 55.

kıymet olduğunu vurgulamıştır.²⁶ Hz. Peygamberin bu yaklaşımında Kur'an'ın ona kattığı değerlerin etkili olduğunda kuşku yoktur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: وَعَاشِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا “Eşlerinizle iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz.” (en-Nisâ 4/19). Ayetin eşler arasında vuku bulacak olumsuz bir durumdan, kocanın behemehâl karısını dövme gibi bir görev çıkaramayacağı açıktır. Zira kadın, kocasının muhalifi değil, Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi “kendisinde huzur bulacağı”²⁷, “kendi cinsinden olmakla”²⁸ ünsiyet edebileceği, evlilik bağı ile bir araya geldiği sükûnet ve mutluluk kaynağıdır.

ii. Zina isnadı yapan ancak kendisinden başka şahidi olmayan erkeklerin, yine de kadınlarını döverek terbiye edebileceğine dair herhangi bir ifadenin bulunmayışı. Bilindiği üzere Nûr Sûresi'nde karısına zina suçu isnat eden ancak kendisinden başka şahidi de bulunmayan kocaların yapması gereken hususlar 6 ve 9'uncu ayetler arasında anlatılmaktadır. Buna göre erkek dört defa kendisinin doğru söylediğine şahitlik eder, beşincisinde ise şayet yalan söylüyorsa, Allah Teâlâ'nın lanetinin kendi üzerine olacağını söyler. Kadın da dört defa kocasının yalan söylediğine, beşincisinde ise şayet kocası hakikati söylüyorsa Allah Teâlâ'nın lanetinin kendisi üzerine olacağına şahitlik eder.²⁹ Bir evlilikte, kadın hangi cürmü işlese ki kocasının ona karşı şiddet uygulaması, onu dövmesi meşru olabilsin, şeklindeki bir soruya kimilerince verilebilecek cevap, evli olduğu halde kadının zina etmesi yönünde olması muhtemeldir. Ancak ayete dikkatlice bakılırsa, bu durumda dahi Allah Teâlâ kocaya böyle bir yetkiyi vermemektedir. Görüldüğü üzere ayette eşlerin yapmaları gereken şahitlikler detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Şu hâlde, en-Nisâ 4/34 ayetinde boşanma arzusunda bulunan kadının dövülebileceği nasıl çıkarılabilir ve bunun

²⁶ Nesâî, “Nikâh”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 5.

²⁷ er-Rûm 30/21.

²⁸ en-Nahl 16/72

²⁹ Nûr 24/6-9.

da Allah Teâlâ'ya ait bir talep olduğu nasıl iddia edilebilir? Şayet konu, Kur'an bütünlüğü açısından anlaşılmaya çalışılıyorsa, muhtemeldir ki temeli sevgi, şefkat, merhamet ve muhabbet olan yuvanın³⁰, dayak ve şiddetle kahr yuvası haline getirilmesine "meşrudur" gözüyle bakılmayacaktır.

iii. Ayetin devamında *فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً* "şayet onlar size gönülden itaat ederlerse, artık aleyhlerine bir yol aramayın" ifadesinde geçen *gönülden itaat* ifadesiyle dile getirilen kadının itaati, öncesine ait bir dövme fiili sonrası gerçekleşmiş olmadığını göstermektedir. Bu hususun anlaşılması için Kur'an semantiğinde *طُوع* ve onun mukabili olan *كَرْه* kelimelerinin delalet ettiği anlamların göz önünde bulundurulması elzendir. Zira *طُوع* kelimesi gönüllü ve içten gelecek yapılan bir itaate göndermede bulunurken, *كَرْه* kelimesi mücbir bir sebeple yapılan itaate göndermede bulunur. Kur'an'da bu hususa işaret eden ayetlerden birisi şöyledir: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا: وَلِأَرْضِ انْتَبِي طُوعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ إِنَّنَا طَائِعِينَ* "Ayrıca Allah duman/gaz halinde bulunan göğe yönelip ona ve yeryüzüne, 'Benim yaratma kanunuma ister gönüllü ister gnülsüz olarak boyun eğin' buyurdu. Onlar da 'Senin kanununa gönüllü olarak boyun eğdik' diye karşılık verdiler." (Fussilet 41/11). Gerek bu ayette ve gerekse her iki kelimenin geçtiği diğer ayetlerde³¹ *طُوع* kelimesi isteyerek, gönülden itaat etmeyi; *كَرْه* kelimesi ise zoraki itaati ifade etmektedir. Dolayısıyla *فَإِنْ أَطَعْتُمْ* "Şayet size itaat ederlerse..." ifadesinde geçen *طُوع* kelimesi, gönülden itaati ifade etmektedir. Kadının eşine gönülden itaat etmesi, öncesine ait herhangi bir dövmenin, dayak atmanın olmadığını gösterir. Şayet itaatin öncesinde bir dövme olsaydı, ondan sonra gelen itaat için *طُوع* kelimesi kullanılmaz, *كَرْه* kelimesi kullanılırdı. Zira, zoraki itaat Kur'an semantiğinde *kerhen* (*كَرْهًا*) şeklinde ifade edilmiştir. Bu da göstermektedir ki *وَاصْرُبُوهُمْ* "onları *darb* edin" ifadesinde geçen *darb* kelimesi, dövmek anlamında kullanılmamıştır.

³⁰ er-Rûm 30/21.

³¹ Âl-i İmrân 3/83; et-Tevbe 9/53; er-Ra'd 13/15.

Ayette geçen *darb* kelimesi ile dövmek anlamının kastedilmiş olamayacağına dair farklı karineler de olmakla birlikte yukarıdaki karineler maksada kâfi gelecektir. Bu durumda madem ayette geçen *darb* kelimesi ile “dövmek, vurmak” kastedilmemektedir,³² o halde ayette anlatılmak istenen nedir? Gayet tabidir ki ayette anlatılan anlam, kelimenin temel anlamıyla ilişkili olup son derece sade bir anlama delalet etmekle birlikte ne yazık ki farklı sebeplerle ayetin anlamı karartılmıştır. Bu sebeple *darb* kelimesinin temel anlamını tespit etmek önem arz etmektedir.

Sözlükte ضَرَبَ kelimesi “bir şeyi, bir şeyin üzerine koymak” (إيقاع شيء على شيء) anlamına gelir.³³ Tarifte geçen الوُقُوع kelimesi ise, *bir şeyin bir yerde sübut bulması, karar kılması* anlamındadır (الوقوع: ثبوت الشيء و (سقوطه)).³⁴ Halil b. Ahmet’in de mu’ceminde belirttiği üzere *darb* kelimesi hemen her fiil için kullanılabilir kadar geniş anlamlı bir kelimedir.³⁵ Kelimenin bu kullanım genişliği, onun oldukça geniş anlam yelpazesinde anlaşılmasında etkili olmuştur. Ancak kelimenin temel anlamı, *bir şeyi, başka bir şeyin üzerine koymak, orada sabitlemek* anlamındadır. Kelimede bu temel anlam esas olup bütün kullanımları bu anlam üzerinden temel anlamla bağlantılı olarak kullanılmıştır. Kelimenin Kur’an’daki birçok farklı kullanımında da anlam, bu temel anlamla ilişkilidir.

Örneğin: فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَنُمُوهُم فَسُدُّوا أَلْوَتَاقَ
 “Kâfirlerle savaşa girdiğinizde (kılıcı) boyunları üzerine koyun (boyunlarını vurun). Onların direnme gücünü kırınca (kalanları) sıkı güvenlik çemberine alın.” (Muhammed 47/4) Görüldüğü üzere ayette

³² Tâbiîn alimlerinden ‘Atâ (ö. 114/732) da erkeğin karısını dövme hakkına sahip olmadığını, eşine kızmanın ötesinde vurmak, dövmek gibi bir hakkını olmadığını savunmuştur. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 5/43.

³³ Ebu’l-Kâsım Râgıb el-İsfehânî Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (İstanbul: Kahramân Yayınları, 1986), 436.

³⁴ Râgıb, *el-Müfredât*, 832.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-’ayn*, 3/11.

darb kelimesi *boyunlar üzerine kılıcın konulması*, yani *boyunların vurulması* anlamında kullanılmıştır. Farklı bir kullanımında *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ*; “Yeryüzünde sefere çıktığımız zaman...” (en-Nisâ 4/101) ayetinde geçen *darb* kelimesi de yine temel anlamla bağlantılı olarak *ayağımızı yola koyduğunuzda, yola sabitlediğinizde*; yani *yola çıktığımızda* anlamındadır. Zira ayağın yol üzerine adeta sabitler gibi konulması, *yola çıkmak* anlamında bir tabirdir. Zira yolculukta ayak uzun süre yola sabitlenmiş gibidir. Bir başka ayette geçen *وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ خُيُوبِهِنَّ*; “Başörtülerini göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtünler.” (Nûr 24/31) ayetinde *darb* kelimesi yine temel anlamla alakalı olarak *başörtüsünün göğüs gerdanı üzerine konulması, sabitlenmesi*; yani *örtülmesi* anlamındadır. Benzer şekilde *ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُوقِفُوا*; “Nerede bulunurlarsa bulunsunlar, onlara zillet damgası vurulmuştur.” (Âl-i İmrân 3/112) ayetinde *zilletin üzerlerine konulması ve sabitlenmesi*; *فَضْرَبْنَا عَلَىٰ أَدَانِهِمْ*; “Onları derin bir uykuya daldırdık” (el-Kehf 18/11) ayetinde *dışarıdan gelen sesleri duymama anlamında kulaklarının üzerine perde koyup sabitleme*; *وَأَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا*; “Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi?” (İbrâhîm 14/24) ayetinde, sadedinde olunan konuyu derli toplu ve anlaşılır kılacak *örneği meselenin üzerine koyma ve sabitleme* anlamında kullanılmıştır. Bu örneklerde olduğu gibi Kur’an’da *darb* kelimesinin bütün kullanımları *bir şeyi, bir şeyin üzerine koyarak oraya sabitleme* temel anlamı bulunmaktadır. *Darb* kelimesi bu kullanım esnekliği sebebiyle hemen bütün fiillerle birlikte kullanım imkân ve zenginliğine sahiptir.

Bu kullanımlarda olduğu gibi *وَاضْرِبُوهُنَّ*; “onları *darb* edin” ifadesinde de aynı temel anlamda kullanılmıştır. Ayetin tamamına baktığımızda *وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* ifadesinde evlilik bağı ile kurulan yuvadan kalkıp gitmek ve boşanmak istemesinden endişe duyulan eşe, kocasının öğüt vermesi, yatakta ondan ayrılması ve darbu istenilmektedir. Dikkat edilirse *kadının darbu* hemen *yatak* (الْمَضَاجِعِ) kelimesinin ardından gündeme getirilmektedir. Buna göre boşanmasından endişe duyulan eşe karşı kocasının yuvanın dağılması halinde meydana gelecek parçalanmanın

gerek kendileri ve gerekse çocukları üzerinde oluşturacağı olumsuz durum ve benzeri hususlarda ona öğütlerde bulunması, boşanma ihtimalinin ortaya çıkmasıyla yatakta ondan ayrılması istenilmekte ve hemen ardından kadının yatakla ilişkilendirilerek *kadının darbu* istenilmektedir. Kadının yatağa darbu, evlilik bağı ile bir araya gelen çiftin birlikteliklerini temsilde en üst temsil noktası olduğu için, kadının evlilik bağında tutulması, yuvanın devamını sağlamak anlamında kadının yatağa, yani evlilik müessesesi üzerinde sabit kadem tutulmaya çalışılması beliğ bir üslupla dile getirilmiştir. Yani erkekten, eşini yatağında tutması, onu طُوع ederek, yani gönülden, kadının kendi irade ve arzusuyla (ve halk tabiriyle) onu tav' ederek (tavlayarak)³⁶ yatağında tutması, nikahında sabit kılması istenilmektedir.

Ayette kadın dövme gibi gerek hangi tutum ve davranış ölçüsüyle meşruiyetini elde edeceği ve gerekse dövmenin ne, nasıl ve hangi ölçü ve miktarda olması gerektiğine dair hiçbir açıklama olmamasına rağmen,³⁷ ayetten sözde kadını dövme talimatı çıkaran ve bunu da kocanın insaf ve tercihinin bırakan müfessirlerin, son derece erdemli bir yaklaşımı amir olan ilgili ayeti yanlış anlamalarında bazı hususların etkili olduğu açıktır. Bu hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

i. Kadının boşama hakkının elinden alınmış olması. Bilindiği üzere boşanma konusu, konuya müteallik eserlerde *talak* kavramı altında işlenmektedir. Ancak talak kavramı Kur'ân'da erkeğin boşama hakkı olarak tanzim edilmiştir. Bu durum, kadının boşama hakkının

³⁶ Tav' kavramının Türkçeye geçen ve halk arasındaki kullanımına dair yorum için bk. Zeki Bayraktar, https://www.youtube.com/watch?v=nP8w_Z4F0TM [Erişim: 21.12.2024].

³⁷ Kadının yaralayıcı olmamak kaydıyla (غير مبرح) dövülebileceğine dair Hz. Peygambere nispet edilen rivayetin, Kur'an'ın muhtevastaki ayet ve mesajlarla (örneğin Nûr 24/6-9 vb.) bağdaşmaması ve bizzat Hz. Peygamberin sîretine aykırı düşüyor olması nedeniyle söz konusu rivayetin Allah resulüne nispeti mümkün değildir. İlgili rivayet için örneğin bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Gazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Nikâh", 3 (No. 1851).

olmadığı gibi bir algıya sebep olmuştur. Dolayısıyla boşanmak gibi bir mevzu gündeme geldiği zaman, akla gelen *talaktır* ve bu da erkeğin hakkıdır. Peki, kadının boşama hakkı yok mudur? Kimi hukukçular kadının kocasını boşaması için üç yol olduğunu belirtmişlerdir. Birincisi erkeğin eşine boşama hakkı olan 3 talak hakkından birisini vermesidir.³⁸ Ancak bunun Kur'an'da herhangi bir referansı yoktur. İkincisi kadının maddi bir bedel karşılığında kocasını boşanmaya ikna etmesidir. Ancak fıkıh literatüründe oldukça manipüle edilen bu konuda son söz kocaya ait olduğu yargısına varıldığı için burada yine kadına boşama hakkı tanınmamıştır. Nitekim şayet koca bu talebi reddederse kadın boşanamaz ve arzu etmediği bir evlilikte esir gibi tutulmaya, kendisine sunulan hayata katlanmaya mecbur kalırs. Üçüncüsü boşanmak için mahkemeye başvurma hakkıdır. Ancak mahkemeye sunacağı gerekçenin hakimce kabul edilebilir olması gerekmektedir. Yani boşanabilmesi hâkimin onayına bağlıdır. Şu hâlde fakihlerin görüşlerinde kadının kocasını boşama hakkı gibi bir hak bulunmamaktadır.

Ancak Kur'an kadının boşama hakkı olduğundan açıkça bahseder. Bu hususa işaret eden ayette şöyle buyuruyor Allah Teâlâ: *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* (evlenmeksizin) üç temizlik süresince beklerler. O kadınlar Allah'a ve âhret gününe iman ediyorsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayışı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. O kadınların kocaları üzerindeki hakkı, tıpkı kocalarının kendi üzerlerindeki maruftaki hakkı gibidir. Allah üstün kudret sahibidir; her hüküm ve fiilinde mutlak isabet edendir." (el-Bakara 2/228) Ayette, kadınların

³⁸ H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/497.

hukukunun, erkeğin maruftaki hukukla aynı (misil/مثل)³⁹ olduğunu açıkça ifade buyurmuştur. Ayetin devamında ise şöyle buyurulmakta: *الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* “Erkeğin sonradan vazgeçebileceği iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca isterse eşini iyilikle yanında tutar, isterse güzellikle onu salıverir. Eğer ayrılacak olursanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helal olmaz. Fakat karı-kocanın, Allah’ın evlilik hukukuyla ilgili hükümlerine uymayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını kocasına vererek boşanmasında (iftidâ) iki taraf için de sakınca yoktur. İşte bunlar Allah’ın belirlediği sınırlardır. Sakın bu sınırları ihlal etmeyin. Zira Allah’ın belirlediği sınırları ihlal edenler zalimlerin ta kendileridir.” (el-Bakara 2/229) Dikkat edilirse ayette kadının mehrinden bir kısmını vererek kocasından ayrılma hakkından bahsedilmektedir. Bunu da kocasının inisiyatifine terk etmemektedir. Kadın bu hakka sahip olup bu boşamaya da *iftida* denilmiştir. Kadın, bu şekilde boşandığında herhangi bir iddet beklemesi de emredilmemiştir. Şayet kadın iftida ile boşanmada kararlı ise, bu durumda yapılması gereken şu ayette dile getirilmiştir: *وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا* [Ey Veliler!] Karı ile koca arasındaki anlaşmazlığın boşanma noktasına varacağından endişe ederseniz, o zaman erkeğin ve kadının ailelerinden birer arabulucuyu göreve çağırın. Şayet arabulucular anlaşmazlığı iyi niyetle çözüme kavuşturmak isterlerse Allah da [onlar vesilesiyle] karı-kocayı uzlaştırır. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (en-Nisâ 4/35) Şayet arabulucular kadının kararlı olduğunu görürlerse, kocasından aldığı mehrin ne kadarını iade etmesi gerektiği üzerinde

³⁹ Kur’an’da geçen mesel kelimesi, konuyu bir benzerlik üzerinden örneklendirmeyi ifade ederken, misil kelimesi bütün yönlerdeki benzerlik üzerinden örnekleme yapıldığını ifade etmektedir. Ayrıntı için bk. Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2020), 213.

bir uzlaşıya varırlar. Bu, tamamı da olabilir, üzerinde anlaşılan miktar da olabilir. Böylece boşanma gerçekleşir ve kadının herhangi bir iddet beklemesi de gerekmez. Bu husus, ayetin zahir manasından da anlaşılmaktadır.

Kadının iftida ile boşanması uygulamasını bizzat sahabenin uyguladığını yine Allah Teâlâ'nın aktarımıyla şu ayetten okuyoruz: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَاذْكُرْنَ مَا أَتَيْنَهُنَّ لِصَدُقَاتِكُمْ إِنْ أَعْلَمْتُمْ مَا فِي بُلُوغِنَّ عَنْهُنَّ مِنْ مَآءٍ أَوْ فَخْرٍ أَوْ أَمْرٍ غَيْبٍ عَنْكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاصْطَلُوا وَلَا تُؤْثِرُوا عَلَىٰ نَفْسِكُمْ وَلَا يَأْتِيَنَّكُم مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ عِلْمٌ مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ حَقٌّ وَلَا يَسُدَّ الْوَجْهَ الَّذِي رَفَعْتُمْ إِلَيْكُمْ وَأَلْزَمُوا الْخَطَمَ الْأَمْرَ الَّذِي تُلَقُّونَ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ وَفَّيْتُمُوهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ وَأَنْتُمْ كَاذِبُونَ [Ey Müminler!] Mümin kadınlar Mekke'den hicret ederek size geldiklerinde [samimi olup olmadıklarını öğrenmek maksadıyla] onları sınavdan geçirin. Gerçi onların iman edip etmediklerini Allah çok iyi bilmektedir. Eğer gerçek iman sahibi olduklarına kanaat getirirseniz, onları kafir/müşrik kocalarına geri göndermeyin. Çünkü artık bu kadınlar, kafir/müşrik kocalarına helal değildir; aynı şekilde o kafirler/müşrikler de bu kadınlara helal değildir. Bununla birlikte, kafir kocalarının vaktiyle bu kadınlara verdikleri mehri kendilerine iade edin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Bununla birlikte, gerek Mekke'den hicret etmeyip kafir/müşrik olarak kalan gerek imandan sonra küfre dönen karılarınızla evliliğinizi sürdürmeyin. Fakat onlara verdiğiniz mehri kendileriyle evlenen kafir erkeklerden isteyin. O kafir erkekler de kendilerinden ayrılmış müminlerle evlenen karılarına verdikleri mehri onlarla evlenen müminlerden isteme hakkına sahiptirler. İşte Allah'ın hükmü budur. O aranızda böyle hükmediyor. [Unutmayın ki] Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir." (el-Mümtehine 60/10) Ayette kafir/müşrik olan eşlerinden ayrılmak için Medine'ye gelen mümine kadınların, müşrik/kafir eşlerinden aldıkları mehrin iadesi istenmekte, aynı şekilde müşrik oldukları için gönderilen ve Mekke'deki müşrik/kafir erkeklerle evlenen kadınlara Müslümanlar tarafından verilen mehrin de onları nikahlayan müşrik/kafir erkeklerden alınması talep edilmektedir. Hudeybiye sözleşmesi

sonrası Medeniye gelen kadınların durumunu konu edinen bu ayet de göstermektedir ki kadının *iftida* ile kocasını boşama hak ve selahiyeti vardır ve kadının bu yol ile eşini boşaması ilahi buyrukla bilfiil sahabe tarafından pratik edilmiştir.⁴⁰ İşte, mevcut fıkıh müktesebatımızda kadının boşanma hakkı (*iftida*) elinden alınmış olması nedeniyle, ayette bahsedilen ve kadının yuvadan ayrılıp gitmesini, yani boşanma iradesini ifade eden *nüşûz* kelimesi, geleneğin bu yaklaşımının tesiri nedeniyle “kadının kocasına dikleşmesi, dik başlılık göstermesi” gibi hatalı bir manada anlaşılmıştır. Dolayısıyla kadının boşanma hakkı gibi bir ihtimal söz konusu olmayınca, ayet *nüşûz* kelimesinin “yerin çıkıntılı kısmı” anlamından mülhem kadının da kocasına karşı çıkması, dikleşmesi anlamında anlaşılmış ve maalesef ayetin mesajı karartılmıştır.

Burada şu hususun da altının çizilmesi gerekir: Ayetin, kadınların dik başlılık göstermesi halinde dövülmesi şeklinde anlaşılmış olması, zorunlu olarak kadının boşanma hakkının bertaraf edilmesini gerektirmektedir. Zira, kocanın karısını dövme gibi bir imkâna(!) sahip olması, dövdüğü zaman da karısını evlilik akdinde tutulabilmesi, sadece kadının boşama hakkının olmaması denkleminde zemin bulabilir. Aksi halde, şayet kadının boşanma hakkı varsa, onu bu hakkını kullandırmadan dövmek mümkün olmayacağı için, ayete *kadının dövülmesi* anlamının verilebilmesi, kadının boşama hakkından mahrum bırakılmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi halde bir çelişki ortaya çıkacaktır.

ii. *Nüşûz* eden kadına yönelik kocasının yapması gereken üç hususun sıralı bir şekilde uygulanması gereken talimat olarak algılanması. Ayetin hatalı anlaşılma sebeplerinden birisi de *nüşûz* eden (boşanmasından endişe edilen) kadına yönelik kocasının yuvasını kurtarmak için yapması gereken üç hususun, sıra ile yerine getirmesi

⁴⁰ Konunun ayrıntısı için bk. Ebû Muhammed Abdulmelik el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ (Mısır: Şirketu Mektebe ve Mustafa el-Bânî, 1955), 2/326.

gereken tedbirler olarak algılanmasıdır. Buna göre önce *öğüt vermeli*, fayda vermiyorsa ikinci sıradaki tedbir olan *yatakta eşini terk ederek* onu cinsellikten mahrum bırakması; bu da bir fayda vermiyorsa o zaman geriye kalan tek çare olan karısını dövmesi şeklindedir. Bu sıralı ve aşamalı talimat algısı, ayetin yanlış anlaşılmasında etkili olmuştur. Zira bu aşamalı uygulamaya göre zihinde zorunlu olarak tedbirlerin gittikçe şiddet dozunun artış göstermesi ilkesi ağırlık kazanmaktadır. Öğüt verilir, fayda vermezse şiddetin dozu bir kat artırılarak yatakta onu cinsellikten mahrum bırakacak ayrılık yoluna gidilir. Bu da fayda vermezse şiddet zirve noktasına çıkarılarak dövülmesi gerekir. İşte bu aşamalı tedbir düşüncesi, ayetin yanlış anlaşılmasında, dolayısıyla “onları darb edin” ayetinden maksadın olsa olsa kadının dövülmesi kastediliyordur, gibi bir yanlış çıkarıma sebebiyet vermiştir. Oysa ayette *nüşûzundan* endişe edilen kadına *aynı anda* uygulanması gereken hususlardan bahsedilmektedir. Bunlar arasında herhangi bir öncelik veya sonralık söz konusu değildir. Yuvasını terk etmek, kendisinden boşanıp ayrılmak arzusu gösteren ve bunun belirtilerini fark eden kocanın eşine, yuvanın parçalanması halinde yaşayacakları olumsuzluklar hakkında nasihatte bulunması istenilmekte; hemen *yanı sıra* artık boşanmayı düşünüyor olması nedeniyle (yani kadının kocası ile aynı yatakta yatmak istemeyecek olması nedeniyle) onu yatakta terk etmesi, bundan maksat ise ona cinsel anlamda yaklaşması yasaklanmakta, bu konuda kadını küçük düşürücü, onur ve izzetini yaralayıcı tutum içerisine girmemesi istenilmekte; bunun hemen *yanı sıra* evliliği en üst perdeden temsil eden o yatağa, yani evlilik bağında eşini sabit tutabilmek için çaba sarfetmesi, onu tav’ etmesi (tavlamak) istenilmektedir. Şayet kadın bu hususta kocasına tav’ olursa (gönülden itaat ederse), artık onun zarif gönlünü kıracak herhangi bir yola başvurması istenilmektedir.

iii. Nüzule muhatap olan toplumun ataerkil yapısı. Nüzul dönemi Arap düşüncesinde kadının konumu oldukça sorunlu bir algıya sahiptir. Bu tasavvurun Kur’an’a da yansıyan kimi olumsuz yönleri eleştirel bir tarzda gündeme gelmiştir. Ayrıntısından sarfı nazar ile

ifade edecek olursak, ayette geçen “onları darb edin” ayetinde geçen darb kelimesine “vurmak, dövmek” anlamının rahatlıkla verilebilmesinin ardında işte bu ataerkil (pederşâhî) anlayışın olduğunu söylemek mümkündür.

iv. Konuya dair nakledilen uydurma rivayetlerin olumsuz etkisi. Hz. Peygamberin kadınların dövülmesine karşı son derece şiddetli eleştirileri olmasına, kendisinin böyle bir şeyi asla yapmadığını, yapılmasını da onaylamadığını, eşi hakkında şikâyete gelen sahabilere eşlerini dövebileceklerine dair herhangi bir sözde meşru yol göstermemiş olmasına rağmen, kimi rivayetlerde bunun tam aksi yönünde bazı isnatlar bulunmaktadır. Örneğin “Kişiyе karısını niçin dövüldüğü sorulmaz/mesul değildir.”⁴¹ “Kırbacını eşinin görebileceği bir yere as.”⁴² gibi rivayetler, kaçınılmaz olarak kadınların dövülebileceğine dair zihinlerde arka plan oluşturmaktadır. Bu da ayette geçen *darb* kelimesinin “vurmak, dövmek” olarak anlaşılmasında etkili olmuştur.

v. *Darb* kelimesine gelenekte “vurmak, dövmek” anlamı verilmesinin yönlendirici etkisi. Maalesef tefsirlerde önceki müfessirin yorumlarının sonraki müfessirler tarafından tekrarlanıyor olması, inkâr edilemeyecek oranda sık rastlanılan bir durumdur. Bu hususta öncekilere duyulan güvenin etkili olduğu zahirdir. Dolayısıyla ilk tefsirlerde *darb* kelimesine “vurmak, dövmek” anlamının verilmiş olması, maalesef sonraki müfessirler için de yönlendirici olmuştur.

⁴¹ Ebu Davud, *Nikâh*, 42.

⁴² Ebul Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavâmidu’t-Tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-Tenzîl*, thk. Ebu’l-Fadl Dimyâtî (Riyâd: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), 2/70; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyyîş (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısri, 1964), 11/189.

vi. Ayrıntısı makalenin genelinde de görüldüğü üzere ayetin yanlış anlaşılmasının bir diğer sebebi de ilgili ayetin anlaşılmasında Kur'an bütünlüğünün gözetime olmamasıdır.

Sonuç

Kur'an'ın nüzulünün tamamlanması ve Hz. Peygamberin vefatı sonrası Müslümanlar gerek kadın-erkek ve gerekse karı-koca arasında tesis edilmesi gereken adaletin tam olarak neye veya nereye denk gelmesi gerektiği hususunda oldukça geniş çaplı ihtilaflara düşmüşlerdir. Bu ihtilafların hallinde Kur'an ve onun pratiği olan sünnet rehberliğinde her farklı görüş sahibi kendi kanaatini müdellel kılmaya çalışmıştır. Bu ihtilaflara medar olan birçok ayet söz konusudur. Ancak bu çalışmada kadınların dövülebileceğine referans gösterilen en-Nisâ Sûresi 34. ayet ele alınmış ve irdelenmiştir. Tefsir mirasımızda ayet metninde geçen darb (الضرب) kelimesi, genel olarak "vurmak, dövmek" şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu yorum, hemen her fiil ile birlikte kullanılabilme imkanına sahip olan darb kelimesinin ilgili ayette, Kur'an bütünlüğü çerçevesinde tahlil edildiğinde, "vurmak, dövmek" anlamında olamayacağı gerçeği nedeniyle hatalı bir çıkarımdır.

Dârb kelimesinin söz konusu ayet bağlamında "vurmak, dövmek" anlamında olamayacağını gösteren karineler arasında Hz. Peygamberin şahsî sîreti, talimatları, söylemleri; Nûr Sûresi'nin 6-9 ayetleri; ilgili ayetin devamında geçen itaat (الطوع) kelimesinin Kur'an semantiğinde kullanılan anlamı gibi hususlar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ilgili ayetin kimi müfessirlerce yanlış anlaşılmasını netice veren bazı sebepler de bulunmaktadır: Kadının boşama hakkının elinden alınmış olması, nüşûz eden kadına yönelik kocasının yerine getirmesi gereken hususların sıralı ve aşamalı bir talimat olarak algılanması, nüzule muhatap olan toplumun ataerkil yapısı; konuya ilişkin uydurma rivayetlerin olumsuz etkisi, kelimeye "vurmak, dövmek" anlamı veren ilk kaynakların sonraki tefsirleri yönlendirmesi, Kavram ve konunun Kur'an bütünlüğünde ele

alınmaması gibi menfi unsurlar, ayetin vermek istediği mesajın iskanmasına sebep olmuştur. Sonuçta ayrıntısı çalışmada ele alınan darb kavramının karı koca arasındaki ilişkiyi son derece onure eden, kadının izzet ve şerefini gözeten üstün bir erdeme göndermede bulunan bir anlamı olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. Beyrût: Dâru'l-Kebîr, 2002.
- Çağrı, Mustafa. "Adâlet (Ahlâk)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Duman, M. Zeki. *Beyanu'l-Hak Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Ebu's-Su'ûd, İbn Muhammed İmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1431.
- Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luḡa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn - Muḥammed 'Alî en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hendâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ. 2 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebe ve Mustafa el-Bânî, 3. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 15 Cilt. Kâhire: Muessesetu Kurtuba, 2000.

- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Gazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd. 5 Cilt. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Kadın-Erkek Eşitliği Bağlamında Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Kur'an ve Kadın Sempozyumu*, 103-125.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, 2. Basım, 1964.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ'it-turâs, 1423.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2020.
- Râgıb, Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahramân Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1420.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed Ebu'l-Leys es-. *Bahru'l-'Ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. ed. Fethi Ahmet Polat. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şola, Hanefi. "En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi = The Meaning Chronology of the Words 'Nushûz' and 'Darb' in the Light of 34th Verse of Surah

Nisa". *Mecmua: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* VI/12 (2021), 149-176.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abulmuhsin Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru hicr, 2001.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-. *Esbâbu'n-nuzûl*. thk. Asâm b. Abdulmuhsin el-Humeydân. ed-Demmâm: Dâru'l-İslâh, 3. Basım, 1992.

Zemahşerî, Ebul Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-. *el-Keşşâf an hakaiki gavâmidu't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-Tenzîl*. thk. Ebu'l-Fadl Dimyâtî. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

ADALET DEĞERİ EĞİTİMİNE YÖNELİK ÖRGÜN EĞİTİMDE BİR EYLEM ARAŞTIRMASI

Neslihan ASİL¹

Giriş

Adalet siyasi, felsefi, hukuki, sosyal, iktisadi ve ahlaki birçok tazammunu bulunan bir değerdir.(Khadduri, 2001) Bu çok boyutlu yapısıyla adalet, toplumsal düzeni sağlamaktan bireyler arası ilişkilerin dengesini kurmaya kadar geniş bir etki alanına sahiptir. İslam düşünce geleneğinde adalet kavramının tanımlanmasına yönelik bir zenginlik söz konusuysen günümüzde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders müfredatının bu geniş anlam zenginliğini yansıtmakta yetersiz kaldığı görülmektedir.

Türkiye’de DKAB ders müfredatları, adaletin sosyal, dini ve ahlaki boyutlarını anlamlandırmada kısıtlı bir alan sunmaktadır. Müfredatın genel çerçevesinde adalet, çoğunlukla hukuki bir terim olarak yer almakta; bireylerin empati geliştirmesi, toplumsal sorumluluklarını kavraması ve çevreye duyarlılık göstermesi gibi değerlerin ahlaki yönleri arka planda kalmaktadır. Bununla birlikte, özellikle ortaöğretim düzeyindeki ders kitaplarında, adalet kavramının öğrencilere etkili bir şekilde kazandırılmasında pedagojik etkinliklerin eksikliği de dikkat çekmektedir.

Adalet çok yönlü bir kavram olması hasebiyle çalışmamızda kavramın ahlaki yönünü ön plana çıkararak bir sınırlandırma

¹ Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Doktora Öğrencisi.

yapılmıştır. Kavramın ahlaki boyutunun ön plana çıkarılmasındaki en önemli etken ise; öğrencilerde gün geçtikçe artan akran zorbalığı, empati eksikliği, başkalarının duygularını göz ardı etme, kendisine ve çevresine karşı duyarsızlaşma gibi olumsuz davranışlardır. Çalışmamızda, adalet değerinin ahlaki boyutunun zikredilen olumsuz davranışlar üzerinde iyileştirici bir etkisi olduğu hipotezini test etmeyi amaçlamaktayız. Bununla beraber adaletin aynı zamanda dini bir kavram olduğunun da kazandırılması ve gelenekle günümüz arasında bir bağ kurulması da hedeflenmektedir.

Değer öğretiminde, öğrencinin öğrenme sürecine aktif katılımı öğrenmenin kalıcılığı açısından önemli bir husustur. Çalışma adalet kavramı ve değerinin teorik çerçevesinin öğretilmesinden ziyade etkinliklerle öğrencinin sürece aktif katılımını sağlamayı hedeflemektedir. Bu sebeple eylem araştırması yöntemi tercih edilmiştir.

Çalışma ortaokul 7. Sınıf öğrencileriyle sınırlandırılmıştır. Bu şekilde bir sınırlandırma yapılmasının en önemli sebebi, bu yaş grubunun gelişimsel özellikleri ve 7. sınıf DKAB ders kitabının 3. ünitesinde adaletin ayrı bir konu olarak yer almasıdır. 7. Sınıf öğrencilerinin gelişim özellikleri dikkate alınarak hazırlanan eylem planlarıyla öğrencilerin adalet değerini içselleştirebilmeleri, adaletin aynı zamanda dini bir değer olduğunu kavramaları ve adaletin sosyal adalet, çevre ve iklim gibi güncel meselelerle ilişkili bir değer olduğunu fark etmeleri hedeflenmektedir.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde eylem araştırmasına yol göstermesi adına adalet kavramının teorik çerçevesi ele alınmıştır. Bu kısım ise üç başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak, İslam düşünce tarihindeki klasik dönem bazı eserlerin adalet tanımları incelenmiştir. Sonrasında, Tanzimattan Cumhuriyetin ilanına kadar ki dönemde okullarda okutulan ahlak kitaplarında adalet değeri incelenmiştir. Son olarak ise Cumhuriyet dönemi ile okullarda okutulan din dersi kitaplarında adalet değerine bakılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü ise ortaokul 7. Sınıf öğrencilerine yönelik hazırlanan eylem planlarının içeriği ve bu planlarla öğrencilerde değişmesi öngörülen davranışları konu almaktadır.

A. Adalet Değerinin İncelenmesi

1. Klasik Dönemde Adalet Kavramı

İslam düşünce tarihindeki klasik dönem, sonraki asırlar boyunca İslam düşüncesinin seyrini belirleyen önemli bir dönem olarak kabul edilir. (*İslam Düşünce Atlası*, 2017, s. 21) Bu nedenle, bu dönemin düşünürleri arasında yer alan Kindi, Farabi, İbn Miskeveyh, Gazzali, Nasirüddin Tusi, İbn Haldun, Kınalızade Ali Çelebi² gibi düşünürlerin adalet tanımlarına değinilmelidir. Çalışmanın bu isimlerle sınırlanmasındaki amaç, bu düşünürlerin adalet anlayışlarının ağırlıklı olarak adaletin ahlaki boyutuyla ilgili olması ve ismi zikredilen düşünürlerin eserlerinin sonraki düşünürler için referans eserler olmasıdır. Çalışmamızda bu eserler felsefi açıdan tartışılmamakta, klasik dönem düşünürlerinin adalet değerine yönelik fikirlerinin serdedilmesi ile yetinilmektedir.

İsmi zikredilen düşünürlerin eserlerinde adalet, öncelikle erdemlerin üstünde bir erdem olarak ifade edilmektedir. Adalet bu eserlerde sadece hukuki ve siyasi bir kavram olarak değil, aynı zamanda bireysel ahlakın ve toplumsal düzenin temel taşı olarak ele alınmıştır. İnsanın içsel dengesi ve ahlaki tutumları, adaletin temel unsurları arasında sayılmıştır. Ahlaki anlamda adaletin itidal tanımı yani dengeli olma haline vurgu oldukça fazladır.

Bu dönem eserlerinde ortak ifade edilen adalet tanımlarından ilki, evrende yaratılan cisimlerin bir denge ve ahenk içerisinde olmalarıdır.

² Kınalızade Ali Çelebi, Osmanlı döneminin önde gelen düşünürlerinden biri olarak, "geçiş dönemi" düşünürü niteliği taşımaktadır. Adalet kavramına ilişkin eserleri, özellikle İbn Miskeveyh'in çalışmalarına olan benzerliği ve kendisinden sonraki düşünürler tarafından sıkça atıfta bulunulması nedeniyle bu dönem içerisinde ele alınmıştır.

Yukarıda zikredilen isimlerin hemen hepsinin eserinde adalet ve evrendeki düzen ilişkisine değinilmiş, adaletin evrenin devamı ve bekası için zorunlu olduğu ifade edilmiştir.

Evrendeki denge izahına Farabi maddenin liyakatına uygun davranmasının da adalet olduğunu eklemektedir. Ona göre, varlıklar hem maddesi hem de sureti bakımından bir liyakate sahiptir ve liyakatlerinin gereğini yapması adaletin bizatihi kendisi olmaktadır. Bu bağlamda Farabi bir şeyin, özüne uygun davranmasını adalet olarak ve özüne uygun davranmamasını ise zulüm olarak tanımlamaktadır.(Farabi, 2018, ss. 121-130)

Adaletin ahlaki yönüyle ilgili hem bu dönem hem de daha sonraki dönem eserlerinde karşımıza çıkan ikinci bir tanımlama ise adaletin insanda bulunan kuvvelerin/nefsin güçlerinin, vasat/orta mertebede olma durumudur. Adaletin bu tanımlama İbn Miskeveyh'in *Tehzibül Ahlak* eserinde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu eserin aynı zamanda daha sonraki dönemler için de referans değeri olması ve konunun daha iyi anlaşılması için ilgili bölümleri kısaca ifade etmekte fayda vardır.

Miskeveyh *Tehzübu'l Ahlak* adlı eserinde nefsin güçlerini üçe ayırmaktadır. Bu tasnif bütün eserlerde karşımıza çıkan ortak bir sınıflandırmadır. Miskeveyh (2013) şu şekilde açıklamaktadır:

1. Düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütme gücü (kuvve-i akliye)

2. Öfke, tehlikeler karşısında gözü peklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı arzu etme gücü (kuvve-i gadabiye)

3. Bedeni arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek, içecek, cinsi ilişkiler ve her çeşit zevk verecek basit şeyleri isteme gücüdür. (kuvve-i sheviye) (ss. 32-33)

Miskeveyh bu şekilde ifade ettiği nefsin güçlerinden ahlaki yetkinleşmenin temeli olan dört erdeme (hikmet, şecaat, iffet) ulaşır. Nefsin bu üç gücünün ölçülü ve ılımlı olması gerektiğini ve bunlardan birisinin güçlenmesinin ötekine zarar vereceği ve böylelikle erdemli davranışların gerçekleşemeyeceğini ifade eder. Nefsin bu üç gücünün ölçülü kullanılmasıyla faziletler ortaya çıkar. Miskeveyh'e (2013) göre, faziletlerin ölçülülükleri, ılımlılıkları birbirleriyle olan dengeli ilişkileri dolayısıyla mükemmellik ve bütünlük fazileti meydana gelir. İşte bu da adalet faziletidir.(ss. 32-33) Düşünen ve ayırt eden akıl duygusu ile ilgili nefsin fazileti yani vasatı hikmettir. Şehvet duygusu ile ilgili nefsin fazileti iffet, öfkeye ilişkin fazilet ise yiğitliktir. Böylece adalet, Miskeveyh'e (2013) göre, nefsin bir fazileti olup, nefisteki üç faziletin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar. (s. 35)

Son olarak, bu dönem eserlerinde ele alınan bir diğer husus ise adaletin topluma bakan yönüdür. Farabi ve Gazzali gibi düşünürler eserlerinde adaletin bu yönünü ele almışlardır. Gazzali adaleti iki başlık altında ele almaktadır. Bunlar; ilahi ve beşerî adalettir. Beşeri adalet de kendi içinde ikiye ayrılır; sosyal ve ferdi adalet. Ferdi olan adaletin, toplumda sosyal adaleti inşa edeceğini ifade etmektedir. (Orman, 2018)

Bu dönem zikredilen eserlerde adalet evrendeki düzen, insanın dengeli olma hali, ferdi ve toplumsal etkileri olan bir kavram olarak ele alınmaktadır.

2. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Adalet Kavramı/Eğitimi

Osmanlı eğitim sisteminde 18. yy.'da başlayan yenileşme hareketleri Tanzimat ve sonrası dönemde oldukça hızlanmıştır. Dönemin eğitim politikası olarak eğitimde Batılılaşma önemli görülmüş ve bu bağlamda derslerde ve içeriklerinde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliklerden biri de din eğitiminden bağımsız olarak ahlak derslerinin müfredata dahil edilmesidir. Okul müfredatına bağımsız bir ahlak dersi eklenmesinin yansırı bu

dönemde ahlak üzerine fazlaca eser yazıldığı görülmektedir. Bu eserlerden birçoğu okul müfredatlarında bazen ahlak dersi adı altında bazen de farklı bir ders -kıraat dersi gibi- içerisinde okutulmuştur.(Ağırakça, 2012)

Tanzimat'tan Cumhuriyet dönemine kadarki adalet kavramını inceleyeceğimiz bu bölümde gerek kavramın genişliği gerek dönem içerisinde ahlak konularına dair yoğun çalışmaların yapılmış olması sınırlandırma zorunluluğunu doğurmuştur. Bu sebeple okullarda okutulan ahlak kitapları incelenmiş ve bu kitaplardan adaletle ilgili olanlar çalışma içerisine dahil edilmiştir. İncelenen bu kitaplar içerisinde adaleti konu alan eserlerin sayısı oldukça azdır. Her ne kadar ders kitabı olarak okutulan ahlak kitapları içerik açısından oldukça çeşitlilik gösterse de adaletin ele alındığı eserlerin sayısının sınırlı olması, bu dönemde adalet değerinin öğretim programlarında yeterince vurgulanmadığını düşündürmektedir.

Abdullah Behçet, Ömer Ferit Kam, Ali İrfan Eğribozi, Ali Seydi Bey, Muslihiddin Adil Taylan ve Ahmet Rifat Efendi adalet bağlamında eserlerini incelediğimiz isimlerdir. Bu düşünürlerin eserlerine genel olarak baktığımızda adalet tanımının ağırlıklı olarak geleneksel çizgide olduğu söylenebilir. Geleneksel çizgiden kastedilen kuvvelerin ifrat ve tefritten uzak itidal üzere hareket etmesi şeklindedir. Bununla beraber incelenen eserlerde adalet, zulmün karşıtı, siyasi adaletle eşleştirilen bir adalet, hakkı hak batılı batıl bilmek şeklinde ele alınmıştır.(Kaya, 2012)

Birçok alanda Batının yoğun etkilerinin görüldüğü bu dönem, ahlak kitaplarında da kendini hissettirmektedir. Batıda yoğun bir şekilde tartışılan ahlakın evrenselliği konusu düşünürlerin adalet tanımlarına da yansımaktadır. Zikredilen düşünürlerin birçoğu adaletin evrensel bir değer olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin Ali Seydi Bey, adaletin evrensel olduğunu ve her yerde adil davranmanın aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. O'na göre, adalet dindaşlara,

vatandaşlara göre başka yabancılara göre başka şekilde tecelli etmeyen değerlerin üstünde bir değerdir.(Ali Seydi Bey, 1329, ss. 113-114)

Adaletin bireye bakan yönü kadar topluma bakan yönü bu dönem eserlerinde ortak ifade edilen bir diğer konudur. Toplumun ahlaki bir çöküş içerisinde olması ve bu durumun düzeltilmesiyle devletin eski dönemlerine döneceği inancının etkili olduğu söylenebilir. Örneğin, Muslihiddin Adil Taylan adaleti toplumun huzur ve refahı için vazgeçilmez bir değer olarak görmektedir. Taylan'a göre adalet, insanların haklarına saygı göstermeyi ve başkalarının haklarına tecavüz etmemeyi gerektirir. Bu ise toplumda emniyet ve huzur sağlar. Adaletin olmadığı bir toplumda, bireyler kendilerini güvende hissetmezler ve toplumsal düzen bozulur.(Muslihiddin Adil Taylan, 1334)

Ahmet Rifat Bey ise, toplum olarak adaletin sağlanmasını hukuki ve siyasi güce bağlamaktadır. Devletin başında olan kişi adaleti tam olarak sağlarsa hem toplum hem de bireysel olarak adalet sağlanmış olur. Böylelikle adil hükümdar millet fertlerini her türlü haksızlıklardan siyasetle korur ve huzuru devam ettirir. (Yağlıkçızâde Ahmet Rifat, 2021, s. 24)

3. Cumhuriyet Döneminde Adalet Kavramı

Cumhuriyet döneminde adalet kavramının daha çok hangi anlamda kullanıldığını incelemek için okullarda okutulan din dersi kitaplarına bakılmıştır. 1982 öncesinde din dersi okullarda seçmeli olarak okutulurken 1975'ten itibaren ahlak dersi zorunlu olarak okutulmuştur. 1982 yılından itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi okullarda zorunlu bir ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Zorunlu DKAB ders programları 2005 yılına kadar önceki dönemin ders programlarıyla benzerlik göstermektedir. 2005 yılında yapılandırmacı yaklaşımla öğrenci- öğrenen merkezli bir programa geçilmiştir. 2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeliyle ise beceri temelli, probleme dayalı bir öğrenme yaklaşımı tercih edilmiştir.

Ahlak bilgisinden farklı olarak, ilk ve ortaöğretim DKAB programlarında değerler eğitimi vurgusu 2005 ve 2006 yıllarından itibaren görülmeye başlanmış ve 2018 yılına geldiğimizde 10 adet kök değer üzerinde karar kılınmıştır (sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, dostluk, dürüstlük, öz denetim, yardımseverlik, vatanseverlik ve adalet). 2024 yılı Türkiye Maarif Modeli çerçevesinde hazırlanan erdem-değer-eylem modelinde adalet, saygı ve sorumlulukla beraber seçilen üç çatı değerden biri olarak programda önemini korumaktadır. Ancak, tüm genişliğine ve anlam zenginliğine rağmen adalet kavramı DKAB ders kitaplarında çoğunlukla salt hukuki veçhesiyle sınırlandırılmakta, kavramın sosyal, ahlaki, dini boyutları ilköğretim öğrencilerinin anlayabileceği şekilde ele alınmamaktadır.

Cumhuriyet dönemi din dersi kitaplarına baktığımızda adalet kavramına genel olarak ahiret hayatı ve Peygamber efendimizin anlatıldığı ünitelerde yer verildiği görülmektedir. Ahiret Hayatı ünitelerinde Allah'ın adaleti şeklinde ifade edilen adalet, Peygamberimiz ünitelerinde O'nun adil oluşuyla örnek olması ve Müslümanlara adaleti öğütlemesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

2005 programına kadar ki kitapların muhteva olarak oldukça benzer olduğu dikkat çekmektedir. Bu dönem öncesi ders kitaplarında adalet Peygamberlere İman ünitelerinde Peygamberlerin insanlara öğrettiği bir değer olarak ifade edilmektedir. Peygamberler olmasa adaletin bilinemeyeceği ve uygulanamayacağı anlatılmaktadır.

2005 öncesi dönemde adaletin sıklıkla ilişkilendirildiği diğer konular ise ilk olarak Türklerin gittikleri coğrafyalara adaleti götürmeleri ve oradaki insanlara adaletle davranmalarındır. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra İslamiyet'in adil olma emrini yerine getirdikleri için adaletli davrandıkları ifade edilmektedir. Türklerin adil olması onların bir özelliği gibi ifade edilse de İslam'ın adil olma emriyle bu durumun ilişkilendirilmesi önemlidir.

Bu dönem din kitaplarında adaletin ilişkilendirilerek ele alındığı bir diğer konu ise laiklik konusudur. Laikliğin toplumda adaleti sağlayan ve toplumsal adaleti koruyan bir sistem olduğu öğrencilere öğretilmek istenmektedir.

Sonraki dönemlerde karşılaşmadığımız bir diğer husus ise ödev ahlaki ve adalet ilişkisidir. Ders kitaplarında adalet, Türk vatandaşının devletine karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi olarak ifade edilmektedir.

2010 yılına kadar ortaokul müfredatı içerisinde adalet ayrı bir konu olarak ele alınmamakla beraber bazı dönem lise 1 bazı dönem lise 3 ders kitaplarında ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Liseler için ders kitaplarında ise adaletin ortaokula nazaran daha detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

2010 yılı itibariyle ilköğretim 7. sınıf ve ortaöğretim 9. sınıflarda adalet ayrı bir konu olarak ders kitaplarında işlenmiştir. 2018 programına göre hazırlanan ders kitabının 3. ünitesi olan *Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar* ünitesinin konularından bir tanesi de adalettir. İlgili ünite içerisinde Adalet, bir işi yerli yerine koyma, hak sahibine hakkını verme, hak ve hukuka uygunluk, şeklinde tanımlanmaktadır. (Günaydın vd., 2024)

Adaletli davranmanın bir erdem ve aynı zamanda Allah'ın inanlara bir emri olduğu ifade edilmiştir. Bunun dışında adalet kavramına hukuksal adalet merkezli yaklaşıldığı dikkat çekmektedir. Yalan yere şahitlik yapılmaması ve hakkı gözetmek, düşmanlarımıza karşı dahi bu şekilde adil davranmak, Peygamber efendimizin kimseye haksızlık yapmadığı, ölçü ve tartıda hile yapmamak konuları üzerinden adalet değeri işlenmiştir.

İncelenen bütün din eğitimi ders kitaplarında konu bütünlüğünü bozmayacak şekilde adaletle ilgili ayet ve hadisler muhakkak zikredilmiştir. Böylelikle kavramın dini yönüne de dikkat çekilmek istenmiştir.

İncelenen ders kitaplarında kavramın işlenişinde ağırlıklı olarak geleneksel düz anlatı yöntemi tercih edilmiştir. 2010 ve sonrası dönemde etkinliklerle konu desteklenmek istense de yetersiz olduğu görülmektedir. Değer öğretimi gibi öğrencinin değeri içselleştirmesi ve öğrenme sürecine aktif katılımı oldukça önemliken ders kitaplarında bu durumun yeterince dikkate alınmadığını ifade edebiliriz.

B. 7. Sınıf Öğrencilerine Adalet Değerinin Kazandırılması Yönelik Hazırlanan Eylem Planı Çalışması

Eylem araştırması, bir sosyal durumun hem uygulamalarını hem de anlamını geliştirmek üzere yapılan çalışmalardır. Ayrıca, belli problemleri çözmek için sistematik eylemler sunan işbirlikçi bir araştırma yöntemidir. (Eti, t.y., s. 24) Eylem araştırması, eylem planları uygulandıktan sonra uygulamada ya da planda ortaya çıkan problemler revize edilip plana eklenerek tekrar uygulanma imkânı tanıyan esnek bir araştırma yöntemidir.

7. sınıf DKAB ders kitabında adalet gibi kapsamlı ve çok yönlü bir değer olduğuna yüzeysel işlenmesi ve öğrenci merkezli bir programın ders kitabında ilgili bölümün yeterli etkinliklerle desteklenmeyerek ağırlıklı geleneksel öğrenme yöntemiyle ele alınması öğrencinin değeri içselleştirmesini zorlaştırmaktadır. Bununla beraber 7. sınıf öğrencilerine yönelik adaletle dair yapılan çalışmalarda adaletin sadece siyasi ve hukuksal bağlamlarına indirgenerek tanımlanması bizi bu çalışmaya sevk eden temel faktörlerden birisi olmuştur.

Eylem planları 7. sınıfın toplam 5 ünitesini kapsayacak ve ünitelerde ele alınan konularla adalet değeri arasındaki ilişkiyi adaletin anlam zenginliği ve ahlaki yönlerini açığa çıkaracak şekilde planlanmıştır. Bu planlarla geleneğin günümüze yansıtılması hedeflenmekle beraber öğrencilerde adaletin dini bir değer olduğuna yönelik farkındalık oluşturulmak istenmektedir. Bu bağlamda ünitelerle ilişkilendirilen adalet tanımları şunlardır:

- 1. ünite olan Ahiret Hayatı ünitesinde “hak edene hak ettiğini vermek”,
- 2. ünite olan Hac ve Kurban ünitesinde “eşitlik”,
- 3. ünite olan Ahlaki Davranışlar ünitesinde “denge, duygularımızda dengeli olmak ve arkadaşlarımıza dengeli davranmak”,
- 4. ünite olan Allah’ın Kulu ve Elçisi ünitesinde “çevremize/doğaya karşı dengeli olmak”.
- 5. ve son ünite olan İslam Düşüncesinde Yorum Farklılıkları ünitesinde ise adaletin zıddı olan “zulüm” kavramı ele alınmıştır.

Eylem planlarındaki etkinlikler Mualla Selçuk’un *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli* kitabında ifade ettiği basamaklar esas alınarak oluşturulmuştur. Selçuk tarafından hazırlanan model çerçevesinde öğretmen öğrencisi ile birlikte;

1. Mevcut durum üzerine düşünceler geliştirir.
2. Metin ve bağlam ilişkisini keşfe çıkar.
3. Kişisel gelişim üzerine düşünür.
4. Ortak iyi için düşünür.
5. İçeriğin etkili bir pedagoji ile bütünleştirilmesini hedefler.(*Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*, 2022)

Adalet değerinin kazandırılması amacıyla uygulamayı düşündüğümüz bu modelin birinci basamağında, öğrencilerin konuya ilişkin bilgi birikimlerini ortaya koyabilecekleri ve kazandırılmak istenen adalet tanımına yönelik etkinlikler planlanmıştır. İkinci basamakta ise adalet kavramının Kur’an-ı Kerim ve hadislerde nasıl ele alındığına dair bilgiler (5. ünite için uygulanan eylem planının bu basamağında İslam düşünürlerinden Mevlana’nın sözü kullanılmıştır.) öğrencilere sunulacaktır. Böylece, adaletin aynı zamanda dini bir değer olarak da içselleştirilmesi hedeflenmektedir.

Üçüncü ve dördüncü basamaklar birlikte ele alınarak bu aşamada, adaletin bireysel ve toplumsal yaşama bakan yönlerini keşfetmeye yönelik etkinlikler planlanmıştır. Örneğin, sosyal adalet ve iklim adaleti gibi konulara dair çeşitli etkinlikler hazırlanmıştır. Son basamak ise değerlendirme aşamasıdır. Bu aşamada, öğrencilerin kazandırılmak istenen hedef davranışlara ne ölçüde ulaştıkları ölçülecektir.

Eylem planları uygulanmaya başlamadan önce öğrencilere bir ön test uygulanacaktır. Aynı test çalışma sona erdiğinde son test şeklinde tekrar uygulanacaktır. Böylelikle öğrencilerde adalet değerine yönelik hedeflenen kazanımların kazanılıp kazanılmadığı kontrol edilmeye çalışılacaktır.

Sonuç

Adalet, bireylerin ve toplumların uyum içinde varlıklarını sürdürebilmesi için temel bir değerdir. İslam düşüncesinde erdemlerin zirvesinde yer alan adalet, bireysel ahlaktan toplumsal düzene kadar geniş bir etki alanına sahiptir. Ancak günümüzde adaletin farklı boyutları, özellikle eğitim alanında yeterince ele alınmamakta ve bu durum, genç nesillerin adalet değerini kapsamlı bir şekilde kavramasını zorlaştırmaktadır. Bu çalışma, adaletin sadece hukuki bir kavram olmadığını, aynı zamanda ahlaki, sosyal ve çevresel yönleriyle bireylerin ve toplumun yaşamına yön verdiğini vurgulamayı amaçlamıştır.

Eylem araştırması yöntemiyle gerçekleştirilecek bu çalışma, ortaokul 7. sınıf öğrencilerine adaletin farklı boyutlarını kazandırmayı hedeflemiştir. Hazırlanan etkinliklerle öğrencilerin, adaletin bireysel ve toplumsal hayattaki yerini fark etmeleri, dengeli bir yaşamın temelini oluşturduğunu ve çağdaş sorunlar (çağdaş sorunlar, nedir bunlar? çevre sorunları mı?) karşısındaki önemini kavrama fırsatı bulmaları hedeflenmektedir. Araştırma, öğrencilerin adaletin dini ve ahlaki boyutlarını daha derinlemesine anlamalarını sağlarken, çevre

ve iklim adaleti gibi güncel konulara da farkındalık geliştirmelerine katkıda bulunması beklenmektedir.

Çalışma ile öğrencilerde empati, sorumluluk bilinci ve duygusal denge gibi alanlarda ilerlemeler olacağı öngörülmektedir. Böylelikle adalet eğitiminin yalnızca teorik düzeyde kalmaması, sürece öğrencilerin aktif katılımının sağlanması hedeflenmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma, adaletin eğitim sürecine çok boyutlu bir şekilde dahil edilmesinin gerekliliğini ve bu yaklaşımın varsa öğrenciler üzerinde yaratabileceği olumlu etkileri ortaya koyacaktır. Bu araştırmanın, değerler eğitimi alanına katkı sağlayarak daha adil ve duyarlı bir toplumun inşasına katkıda bulunacağına inanıyoruz. Gelecekteki çalışmalar için önerimiz, farklı yaş gruplarında ve daha geniş bir katılımcı kitlesiyle benzer araştırmaların yürütülmesidir.

Kaynakça

- Ağırakça, G. P. (2012). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mektepler'de Ahlak Eğitimi ve Öğretimi* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst.
- Ali Seydi Bey. (1329). *Ahlak-ı Dini*. Dersaâdet: Kanaat Matbaası.
- Eti, İ. (t.y.). *Okul Öncesi Eğitimde Sorgulama Temelli Fen Etkinliklerinin Geliştirilmesine Yönelik Eylem Araştırması*. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst.
- Farabi. (2018). *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Günaydın, T., Davun, E., Dilekçi, F., & Birinci, F. (2024). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf Ders Kitabı*. Başak Maatbacılık.
- İbn Miskeveyh. (2013). *Tehzibu'l-Ahlak = Ahlak eğitimi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. (2017). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Kaya, U. (2012). *1839-1923 Tarihleri Arasında Osmanlı'da Ahlak Eğitimi* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst.
- Khadduri, M. (2001). *The Islamic Conception of Justice*. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Muslihiddin Adil Taylan. (1334). *Ma'lumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Orman, S. (2018). *Gazâlî, Adalet ve Sosyal Adalet*. İstanbul: İktisat Yayınları.
- Selçuk, M. (2022). *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli* (1. bs). Ankara: Pegem Akademi.
- Yağlıkzâde Ahmet Rifat. (2021). *Ahlâk sözlüğü = Tasvîr-i Ahlâk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

ADALET PSİKOLOJİSİNE İSLAM HUKUKU AÇISINDAN BİR GİRİŞ -HÂKİM VE ADALET-

Alparslan HANZADE*

Giriş

Akıl ve ergenlik yeterliliği olan insan mükellef yani dinen ve hukuken sorumlu bir varlıktır. “İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor?”¹ ayetinde de işaret edildiği gibi sorumlulukların, emir ve yasakları temsil eden kuralların olmadığı bir dünya düşünmek imkansızdır. İnsan ilişkilerinde dengeyi sağlayacak ve dürtüleri sınırlayacak kuralların, hak ve sorumlulukların olması kaçınılmazdır. Toplumun düzende yaşaması için bu hak ve sorumluluk getiren kuralların en temel vasfı adalettir. Hayrül-hâkimîn² ve ahkemül-hâkimîn³ sıfatları Allah’a nisbet edilmiştir.⁴ Allah Tealâ, özel olarak adaleti önce Hz. Peygamber’e ve tüm peygambere⁵ genel olarak ise herkese emreder.⁶ En üstün ibadetlerden sayılan⁷ adaleti bilmeye, öğretmeye, adaleti sağlayacak kurumlara,

* Prof. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi

¹ Kıyâme 75/36.

² A’raf 7/87.

³ Tîn 95/8.

⁴ Bekir Topaloğlu, “Adl”, içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 387.

⁵ Şûra 42/15; Sad 38/26; Hud 11/85.

⁶ Nisa 4/8, 58, 135; Nahl, 16/90.

⁷ Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017., IV, 3224.

gereğini yapmaya ihtiyaç vardır.⁸ Aksi halde zulme ortak olunur. En adil yasalar bile ancak onu uygulamaya koyanların elinde bir anlam ifade edeceğinden kararlarıyla söz sahibi olan hâkim adaletin gerçekleşmesinde önemlidir. Vatandaş mahkemeye başvurduğunda adaletin yerini bulacağına inanmalıdır. Halk adalet arayışında yasalara ve bu yasaların uygulanacağına olan güveni kaybetmemelidir.⁹

Yargının adalet ve hakkaniyet işlevi, hâkimliğin anlamı ve sorumluluğu karşısında İslam hukukçularının pekçoğu bu görevi üstlenmek istememiştir. Öte yandan, yargının adalet dağıtma ve hakları zâyi olmaktan koruma işlevi, ehil olmayanlar bu işi üstlenirse zararının tüm topluma ulaşacağına bilinmesi adaletli hâkimlere de övgüyü beraberinde getirmiştir. Hatta bu takdirde yargı görevini üstlenmek¹⁰ ve bu görevi gerçekleştirmesi için hâkim atamak zorunludur.¹¹ Hakkın ortaya çıkarılması insanlara en büyük faydalardandır. Adaletle haksızlık ve mağduriyet giderilmiş, zulüm engellenmiş olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), “bir anlık adalet bir yıllık ibadetten hayırlıdır”¹² buyurmuştur.

Hâkimlerin yapmaması gereken ilk şey de adaletsizliktir. Bunun denetimini önce hâkimin kendisi yapmalıdır. Duygu ve düşüncelerinde adaleti sağlamayı bilmelidir. Mecelle madde 1812’ye göre “hâkimin zihni; üzüntü, sıkıntı, açlık ve uyku basması gibi sağlıklı

⁸ Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2000, IX, 3.

⁹ Rifat Uslu, “İslam Yargı Hukukunda Hâkimlik Müessesesi”. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 7, sy. 4 (Ekim 2018): 65-66.

¹⁰ Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017., IV, 3224.

¹¹ Alâeddin Ebu Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi', Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986., VII, 2.

¹² Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylei, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*(thk. Muhammed Avvame) 1. baskı, Müessesetu'r Reyyan, Beyrut 1997/1418. I-IV, IV, 67.

düşünmeye engel olabilecek bir durum sebebiyle karışık ise hüküm vermeye girişmemelidir.” Bu maddede, hâkimin kendi duygu ve düşüncelerinde farkındalığına dikkat çekilir.¹³ Fakat hâkimler de insan olduğundan dürtüleriyle, önyargularla, tanıkların yanıltıcı beyanlarıyla, delillerin yanlış yorumlanmasıyla hatalı kararlar alabilir.

A. Mesleğe Almada Hâkimde Aranılan Özellikleri

Yargı insanların en önemli ve en çok ihtiyaç duydukları işlerinden olduğu için herkes hâkim olamaz. Hâkim olacak kişilerde bazı şartların aranması kaçınılmazdır. ¹⁴ Hâkimlerin sahip olması gereken bu bazı nitelikler İslam hukukçuları arasında tartışılmıştır. Bu bağlamda, hâkimlerin mesleğe girişte şu nitelikleri taşıması gerektiği belirtilmiştir:

1. İslam

İslam hukukuna göre bir hâkim'in öncelikli görevi amme velâyeti yani kamu görevi olarak şeriatı uygulamaktır. Kadâ'nın/yargının bir anlamı da hak ile ve hakkın indirdiği ile hükmetmektir.¹⁵ “Şeriat'ın kestiği parmak acımaz” sözü de buradan gelir. Genel kabul gören İslam hukuku anlayışında yargı da İslam'ın bir parçasıdır. Hâkimin müslüman olması ve en azından şahidin evsafına haiz olması gerekir. Bir gayr-i müslimin ise İslam şeriatını uygulamada taraflı olduğu varsayılır, önyargısı nedeniyle İslam hukuku ile çatışmaya gireceği kabul edilir. Tüm fakihler bu noktada bir gayrimüslimin bir müslümanın velisi olamayacağı konusunda hem fikirdir.¹⁶

¹³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3279.; Sancak, Yusuf, ve Emre Kıyak. “Günümüz Türkçesiyle Mecelle'nin On Altıncı Kitabı Kitâbü'l Kazâ (Günümüz Düzenlemeleriyle Karşılaştırmalı Bir İnceleme)”. Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 22, sy. 2 (Aralık 2014): 45-105. <https://doi.org/10.15337/SUH.2017.32., 71>.

¹⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3234.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 2.

¹⁶ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhul İslâmî ve Edilletüh*, 4. baskı, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1985, VIII, 5939.

Gayr-i müslimin müslümanların davalarında hâkim olarak görevlendirilemeyeşi halife ve ümmet adına şer'î ahkâmı uygulayacak olmasıyla ve yargının önemli bir kamu görevi oluşuyla açıklanır. Gayr-i müslimlerin kendi aralarındaki davalar hakkında ise cumhur, hâkim olamayacaklarını aynı gerekçelerle kabul eder. Nitekim gayrimüslimlere özel haraç ve cizye gibi vergilerin olması müslümanların üstün tutulduğu benzer bir durumdur. Ebu Hanife ise kafirin kendi din mensuplarının davalarına bakmak üzere hâkim tayin edilebileceğini; birbirlerinin müttefiki olmalarıyla ve bir gayr-i müslimin tanıklık etmeye uygun olmasıyla ve bu onlara zarar vermez diyerek açıklar. Osmanlı hukukçuları da zimmînin zimmîye hâkimlik yapmasını caiz görmüşlerdir.¹⁷

2. Buluş ve Akıl

Mecelle'de madde 1794'de hâkimin temyiz-i tâmme muktedir olması gerektiği belirtilir. Küçüklerin, bunakların, görmeyenlerin ve sesleri işitemeyecek derecede sağırın hâkimlik yapmasının caiz olmadığı kabul edilir. Hâkim yaptığı işin gereği toplumun bilge kişilerinden olmalıdır. Hâkim, aptallığı veya çocukluğu durumunda doğru ve yanlış, kâr ve zararı ayırt edemez. Deli veya çocuk ne kendisinin ne de başkasının çıkarlarını gözetemez. Kendi işlerini idare etme yetisinden yoksun olmaları sebebiyle başkaları adına veli veya hâkim olarak atanamayacakları hususunda fakihler arasında ittifak vardır.¹⁸ Kendileri hakkında söz ve fiillerinde sorumlulukları eksiktir. Hatta sadece akıllı olmak yetmez ayrıca olayları çözebilecek tecrübe ve zekaya da sahip olmaları gerekir.

3. Cinsiyet

Kadınların hâkim tayin edilip edilemeyeceği de tartışma konusu olmuştur. Kadının hâkim olamayacağını söyleyenler; erkeklerin

¹⁷ Yusuf Fidan, "İslam Toplularında Gayr-i Müslimlerin Yargı Alanındaki Hak Ve Sorumlulukları", *İstem*, sy 19 (01 Aralık 2012): 225-35.; 233.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi*, VII, 3.

yöneticilik konumunu hatırlatan âyetleri¹⁹ ve işlerin kadınlara tevdi edilmesini kınayan hadisi²⁰ delil getirirler. Genel uygulama ve toplumsal telakki de geçmişte bu yöndedir. Kadınların, dış ilişkilerdeki tecrübesinin çok az olduğundan kanaat oluşturmada eksik kalacağını savunurlar.²¹ Uygulamada da kadınların hâkimliğe getirilmeyişinde birlik oluşunu delil sayarlar. Ayrıca “hâkimlik görevi, erkeklerle ihtilatı gerektirdiğinden yasaklanmıştır.” şeklinde savunmalar yapmaktadırlar.²²

Yukarıdaki iddialara rağmen bizzat Hz. peygamber’in eşi Hz. Aişe İslam toplumunun kuruluşunda aktif rol almıştı. Hz. Aişe İslam hukukunda otoritelerden biriydi. İç kargaşalarda siyasetten geri durmamış ve bir gruba önderlik yapmıştı. Hz. peygamber’in diğer bir eşi Ümm-i Seleme, Hz. Peygamber’e tavsiyelerde bulunurdu. Hz. Hafsa, Hz. Ömer’in vefatı üzerine ilk mushafı muhafaza etmiştir. Askerlerin eşlerinden ne kadar süre ayrı kalacağı konusunda onun ifadesi etkili olmuştur. Hz. Ömer, Şifa bint Abdullah’ı pazar müfettişi atamıştır. Mehir konusunda bir kadın Ömer’le tartışmış ve o kadının görüşü Ömer’i kararından vazgeçirmiştir.²³

Meseleyi devlet başkanlığına kıyas eden Cumhur, kadının yargı makamına atanmasını caiz görmemişlerdir. Meseleyi şahitlik meselesine kıyas eden Hanefiler onun şahitliğini caiz gördükleri konularda hâkimliğini de caiz görmüşlerdir.²⁴ Meseleyi fetvâya kıyas

¹⁹ Nisâ 4/23, 34; Bakara 2/228.

²⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/869), *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. ve tal. D. Mustafa Dîb el-Buğâ) 3. baskı, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987/1407. “Megâzî”, 82, “Fiten”, 18; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (303/915-916), *es-Sünenü'l-Kübrâ* (thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bindârî vdğ.), 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I-VI , , “Adâbü'l-kuğât”, 8.

²¹ Zuhayli, *el-Fikhul İslâmî ve Edilletüh*, VIII, 5937.

²² *Mevsuatu'l - Fikhıyye*, 4. baskı, Kuveyt 1993, I-XXXV, XXI, 269.

²³ Ahmed b. Hanbel, (241 /855) , *el-Müsned*, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire trs , I-VI, I, 40.

²⁴ Kâsânî, *Bedâi*, VII, 3.

eden İbn Cerir Taberî ve Hasan-ı Basrî ise kadının her davada hâkim olabileceğini söyler. İbn Hazm da kadının her konuda hâkimliğini câiz görür. Kayıtlama yapmadan bunun Ebû Hânîfe'nin de görüşü olduğunu söyler.²⁵ İmam Mâlik'ten de kadının yargıyı üstlenebileceğine dair bir rivâyet bulunmaktadır.²⁶

Günümüzde de Ramazan el-Bûtî, Yusuf el-Karadavî, Abdülkerim Zeydan gibi İslam hukukçuları yargıyı fetva vermeyle kıyaslayıp kadınların da tüm davalara hâkim olarak atanabileceğini savunmuştur. Onlar, hukuk formasyonu alan, fetva verecek dirayete ulaşmış, toplumu tanıyan, tecrübeli bilgin hanımlar için, yukarıdaki olumsuz gerekçeleri kabul etmezler. Herkese açık olan duruşma salonları ve hâkimlerin kendilerine ait özel yerleriyle erkek kadın ihtilât endişesi ve iffetle ilgili fitne korkusu da kalmamıştır. Onlar Kuran'da kadının hâkimliğini engelleyecek hiçbir ifade olmadığını savunur. Kuran emaneti ehline verme konusunda hem erkeklere hem de kadınlara hitap eder.²⁷

Bazılarına göre ise kadının annelik iç güdüsü ve şefkat duygusu erkeğin şefkat duygusuyla kıyaslanamaz. Kadının merhamet duygusu kararlarına etki eder. Ayrıca, hayız, hamilelik, doğum ve emzirme gibi kadınlara has tabii durumlarla da karşılaşılmaktadır. Bu durum, davalıların haklarının kaybolmasına yol açar. Arif Ali Arif'e göre ise nazari olan bu tartışmaları mevcut uygulama yani fiili durum sona erdirmektedir. Ona göre "Günümüzde kadının hâkimlik yaptığı bölgelerde onun aldığı kararlar hakların kaybolmasına yol açsaydı hakları korumakta hassas olan ülkeler ve haklarını arayanlar kadının

²⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (tah. Ahmed Muhammed Şakir), Matbaatul Âsime, Kahire trs. VIII, 528.

²⁶ Mevsua, XVII, 242.

²⁷ Halil Cin ve Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, güncellenmiş ve geliştirilmiş 15. baskı Ankara 2023: Seçkin Yayınları, 190., 257 nolu dipnot.

hâkimliğini reddederdi. Ayrıca yargı makamına gelen kadın hakla hükmederse bu isabetli karar neye göre iptal edilecektir?"²⁸

4. Hürriyet

Fakihlerin cumhuru, hâkimin özgür bir kişi olmasını şart koşmuşlardır. Bir köle halkın gözünde yüksek statüde olmadığı için sözü dinlenmez, kararlarına saygı gösterilmez. Hâkimin hiç kimsenin etkisi ve baskısı altında kalmadan hüküm verebilme yeteneğine sahip olması aranır. Köle, sahibinin baskısını hissederken bağımsız bir şekilde hüküm veremez. Bir kısım fakih ise kölenin fetva verebilmesi ve rivayette bulunabilmesine bakıp hâkim olabileceğini de savunmuştur. Hz. Ömer'in "Ebû Hûzeyfe'nin azadlısı Sâlim hayatta olsaydı, onu halife olarak tayin ederdim." sözünü kölelikten azad edilen birinin hâkim olabileceğine delil sayanlar olsa da rivayette Sâlim'in azad edilmiş olduğu görülmektedir.²⁹

5. Adalet (Dinî Emir ve Yasaklara Aykırı Davranışlarda Bulunmama)

Adalet, büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek; salahı fesadından çok olmaktır. İslam hukukçuları, toplumun erdemli hâkim beklentisini dikkate almıştır. Mesleğe yaraşırılık açısından hâkim adalet kurumuna yaraşmayacak durumlardan kaçınmalıdır. Hâkim, toplum önünde olduğundan, normal bir vatandaşın üstlenmeyeceği sınırlamalara katlanmalıdır. Saygın hâkimlerin kararları ile kişilikleri arasında da güçlü bir bağ vardır. Kişinin ahlakı kararlarında da etkilidir. Adaleti savunmak güçlü bir karakter ister. Hâkimin adalet vasfı taşıması davacı ve davalıya da güven verir. Ancak Hanefi fakihlere göre; adil olmak adaletin uygulanmasının geçerliliği için bir şart değildir; sadece

²⁸ Arif Ali Arif (ter:Sahip Beroje), "Fıkıh Kütüründe ve Çağın Gerçeği Açısından Kadının Yargı Makamına Atanması", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXII, sy 2 (2011): 118-36., 136

²⁹ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Mâverdî, el-Hâvî'l-Kebîr, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1994., XVI, 157.

mükemmelliğin şartıdır. Şeriatın emirlerine aykırı karar vermedikçe günahkâr bir kimseye de uymaya cevaz vermişlerdir. Verdiği kararlar hakkı sahibine ulaştırıyorsa geçerli olur, ancak böylesinin hâkimliğe getirilmemesi daha uygundur. Sadece Hanefi alimler değil İmam Gazâlî gibi alimler de atamalarda adalet vasfı şart koşulursa hâkim tayini konusunun artık kapanmış olması gerekeceğini savunurlar.³⁰

6. Duyu Organlarının Sağlamlığı (Vücut Bütünlüğü)

Mecelle madde 1794 e göre hâkimin temyiz-i tamme muktedir olması lazımdır. Bu sebeple küçükler, bunaklar, körler ve tarafların yüksek seslerini işitemeyecek ölçüde işitme sorunu olanların hâkimliği kabul edilmez.³¹ Hâkimlik çok büyük bir sorumluluk gerektiren bir meslektir. Bu sebeple; görme, işitme, konuşma eylemlerinde engeli bulunan hâkim tarafların iddialarını dinleyemez, soru soramaz, keşif yapamaz halde bulunursa kuşkusuz bu durumda yargılama faaliyeti esnasında adaleti bulmak da oldukça zorlaşır. Bu nedenle hâkim olan şahıs duyu organları sağlam bir kişi olmalıdır.³²

7. Hukuk Bilgisine Sahip Olmak Veya Müçtehid Olmak

Mecelle madde 1793'e göre hâkim, islam hukuku konularını ve yargılama usul ve yöntemlerini iyi bilmeli ve bu bilgiyi davalarda uygulayıp karara bağlayabilmelidir. Bu sebeple fıkıh bilgisi olmayanın bu makama atanmaması ya da cahil kişinin bu görevi kabul etmemesi gerekir. Sadece fıkıh bilgisi yeterli olmayıp toplumun örf ve adetlerini de bilmek gerekir.³³

İctihad yapabilmenin hâkim olmanın şartı olduğunu ileri sürenler "cahil bir kişi İslam'ın emirlerini uygulayamaz. Bilgisizce fetva verilemediği gibi yargılama da yapılamaz." derken Hanefiler, ictihad yeteneği olmayan bir kimsenin fakihlere başvurabileceği için hâkim

³⁰ el-Aynî, *Binâye*, IX, 6

³¹ Sancak-Kıyak, 58.

³² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3240-3241.

³³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3236.; Sancak-Kıyak, 57.

olarak atanabileceğini savunur. Hanefi mezhebine göre hâkimin müçtehit olması mükemmelliğin bir şartıdır ve tavsiye edilir. Başkasının fetvasıyla amel ile hakkı hak sahibine verebilir. İctihad ve salih olma gibi tüm şartların bir kişide bulunması gün geçtikçe imkansızlaşmıştır.³⁴ Hz. Ali'nin Yemen'e hâkim olarak görevlendirilirken yargı işini bilmediğini söylediğini naklederler.³⁵ Hakimin, başkasının fetvasıyla hükmetmesi mümkündür. Ancak hâkimi tay'in eden kimsenin ilmi kudreti ve liyakatı fazla olanı seçmesi gerekir.³⁶

İbn Kayyim'e göre hâkim bilgi yanında ferasetli de olmalıdır. Ona göre firasetin bulunmadığı bir hâkim, haksız hüküm verebilir. İbn Kayyim'e göre hâkimin olayı, olayın özünü ve gereğini anlaması da bilgili olmak kadar önemlidir. Nitekim, Yusuf a.s. ın gömleğini inceleyen kişi, gömleğin arkadan yırtulmasını onun suçsuzluğuna delil görmüştür. İbn Kayyim'e göre bazen sadece beyyineye bakmak haksız hüküm vermeye yol açabilir. O, Süleyman (a.s) ile iki kadın arasında geçen kıssayı buna örnek verir. Bir çocuk üzerinde hak iddia eden iki kadın karşısında Süleyman a.s.'ın çocuğu ikiye böleceğini söylemesi üzerine annelik şefkatiyle çocuğun kendisinin olmadığını beyan eden kadına çocuğu vermesi insanın en temel psikolojik özelliklerini bilmesi ve bunu kullanmasıyla haksızlığa engel olmuştur. Normal şartlarda kişinin kendi aleyhine ikrarı kuvvetli bir beyyinedir ve hâkim ikrar doğrultusunda hüküm vermesi gerekir. Ancak ikrarı göz ardı etmesini gerektiren psikolojik bir emareyi fark eden Süleyman a.s. isabetli karar vererek adaleti sağlamıştır.³⁷

³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm*, IV, 3237.

³⁵ Aynî, *Binâye*, IX, 4.

³⁶ Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Mergînânî (593/1197), *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs., I-IV,, III, 174.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevzi, *el-Turuk'ul-Hikemiyye fi's-Siyasetuş'Şer'iyye* (tah. D. Muhammed Cemil Ğazi) Matbaatu'l Medeni Kahire, 4-5.

B. Hâkimin Yargılama Tutum Ve Davranışı-Edebul Kadi

Hâkimlerin mesleki tutumları hakkında özetle şu hususlar dikkat çekmektedir:

1. Bağımsızlık

Hâkim, mazlumun hakkını zulmedenden almakta ve hakkı sahibine ulaştırmada ve emr-i bilma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerde "Allah'ın naibidir!"³⁸ Bu sebeple Kâsânî, hâkimin ne halife adına ne de kendi adına değil müslümanlar adına hareket ettiğini söyler.³⁹ Hâkimleri devlet başkanı atasa da hâkim devlet başkanı adına değil Allah ve müslümanlar adına hükmeder. Allah kullarına zulmetmediği gibi, o da insanlara zulmedemez.⁴⁰ Kimsenin memuru olmadığını hakkın temsilcisi olduğunu hukukun üstünlüğünü göstermek adına hâkim cübbeleri düğmesizdir. Hâkim, yargısal görevlerini yerine getirirken diğer hâkimlerden de bağımsızdır. Hatta kendi verdiği önceki kararın yanlış olduğunu anlarsa o karardan da dönmesi gerekir. Hz. Ömer, Ebu Musa el- Eşâ'rî'ye bunu tenbihler. Serahsî bu durumu şöyle açıklar: "eğer hâkim verdiği kararda bir hatanın olduğunu fark ederse, insanlardan utanmadan, çekinmeden hatasından dönmesi gerekir. Allah teala o hâkimi insanların eziyetinden korur. Ama Allah'ın azabından onu kimse koruyamaz!"⁴¹

³⁸ Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylei (743/1343), *Tebyînü'l-Hakâik alâ Kenzi'd-Dekâik*, 1. baskı, Matbaatu'l-Emiriye, Bulak Kahire 1313, IV, 175.; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed El-Hanefî (Damad) (1078/ 1667-68), *Mecmau'l-Enhur Fi Şerhu Multeka'l-Ebhur* (tah. Halil İmran el-Mansûr) , Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye , Beyrut 1998, I-IV , II, 150.; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, IV, 3224.

الْحَاكِمُ نَائِبُ اللَّهِ - تَعَالَى - فِي أَرْضِهِ فِي إِنْصَافِ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ، وَإِصْطِلَاحِ الْحَقِّ إِلَى الْمُسْتَجِيعِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ

³⁹ Kasani, *Bedâi*, VII, 16.

الْقَاضِي لَا يَعْمَلُ بَوْلَايَةِ الْخَلِيفَةِ وَفِي حَقِّهِ نَبْلُ بَوْلَايَةِ الْمُسْلِمِينَ وَفِي حَقُّوقِهِمْ

⁴⁰ Hacı Yunus Apaydın, "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname* 2018, sy 35 (30 Nisan 2018): 459-76, doi:10.28949/bilimname.412369., 470.

⁴¹ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, , *Kitâbu'l-Mebsût*, Darulmarife, Beyrut 1414 (1993), I-XXX, XVI, 62-63.

Hâkimin ekonomik bağımsızlığı da önemlidir. Geçim sıkıntısı çeken bir hâkim kararlarında töhmete uğrayabilir. Hz. Ömer, hâkimlerin zengin ve asil saygıdeğer bir aileden olmasını istemiştir. Bu hâkimin her türlü maddi menfaat teklifine kapalı kalmasını sağlamaya dönük bir tedbirdir. Toplumun önde gelenlerinin atanması, hem hukuk saygınlığı ve adalete güven açısından bu kişilerin daha kolay kabullenilmesi, hem de kararların infazının kolaylaştırılması açısından başvurulan bir yöntemdir. Ekonomik bağımsızlık hâkim açısından adil karar vermenin, başkasının malına ve çıkar tekliflerine tamah etmemenin bir teminatı olarak öngörülmüştür.⁴²

2. Tarafsızlık

Hâkim, her konuda iki tarafa karşı tutumunda eşit davranarak tarafsızlığını korur. Mecelle madde 1797 e göre; hâkim, iki taraftan hiçbirinin ziyafetine gitmez. Mecelle madde 1798'e göre de hâkim, yargılama sırasında, taraflardan sadece birini evine kabul edip ve mahkemede taraflardan birisiyle yalnız kalma veya ikisinden birine işaretlemek ya da onlardan biriyle gizlice konuşmak yahut diğerinin bilmediği dil ile söz söylemek gibi itham veya şüpheye sebep olabilecek hal ve davranışta bulunmamalıdır. Mecelle madde 1799'da hâkim, uyuşmazlığın tarafları arasında adil olmakla yükümlüdür. Bu yüzden taraflardan biri ileri gelenlerden ve diğeri sıradan biri olsa da, yargılama sırasında tarafları oturtmak, kendilerine bakmak ve sözü yöneltmek gibi yargılamaya ilişkin işlemlerde tamamen adalete ve eşitliğe riayet etmelidir.⁴³ Mecelle madde 1808'e göre ise lehine hüküm verilen kişinin; hâkimin, üstsoy ve altsoyundan biri, karısı veya hükmolunacak malda ortağı ya da ücretli çalışanı yahut hâkimin verdiği ücretle geçinen adamı olmaması gerekir. Hâkim, bunlardan birinin davasını dinleyip lehine hüküm veremez. Mecelle madde 1796'a göre hâkim, tarafların hiç birisinin hediyesini kabul etmez,

⁴² Kasani, VII, 13; Şahban Yıldırım, "İslam Hukukunda Yargıç Etiği", Şarkiyat, sy 8 (01 Kasım 2012): 33-50., 38-43.

⁴³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3252-3253.; Sancak-Kıyak, 59-61.

duruşma sırasında taraflarla şakalaşmaz, mahkemede alışverişte bulunmaz, tarafların vermiş olduğu ziyafete katılmaz, dava sürecinde tarafların birisini diğerinin yokluğunda dinlemez, taraflardan birisi eşraftan diğeri halktan olsa dahi, duruşma sırasında söz ve davranışları ile adil ve eşit davranması gerekir. Fasl-ı husûmet ancak iki tarafın kelimelerini dinleyip anlamak ile olur.⁴⁴

Hâkimin mahkemede taraflardan birine imtiyaz göstermesi ayrıcalık gören tarafa cesaret ve özgüvenle savunma sağlarken, diğeri tarafın hâkimin adaletinden ümidini kesmesine, özgüveninin sarsılmasına sebep olur. Hâkimin yanlış anlama ve ithamda bulunmaya sebep olabilecek özel ilgi göstermelerden sakınması gerekir. Hediyeye almak ve vermek bu ithamların başlıca sebepleri arasındadır. Hediyeye almak memnuniyet duygusuyla aynı zamanda borçlu olma hissini de uyandırabilir. Hakim, hasımlardan biriyle gizlice konuşamaz, işaretle bulunamaz ve delil telkin edemez. Çünkü bu, ithama yol açtığı gibi ötekinin hakkından vazgeçmesine de yol açabilir. Hakim, bir tarafın yüzüne gülemez. Çünkü bu, hasmına karşı cesaret kazanır.⁴⁵

3. Doğruluk Ve Tutarlılık

Doğruluk ve tutarlılık, yargı görevinin düzgün bir şekilde yerine getirilmesinde esastır. Hâkim, meslekî davranışlarında, yanlış anlaşılmaya neden olmayacak hal ve tavır içinde olmalıdır.⁴⁶ Mecelle madde 1795 e göre hâkim, yargı meclisinde alışveriş ve şaka gibi meclisin saygınlık ve itibarını giderecek iş ve davranıştan sakınmalıdır. Bu madde hâkimin “yargı meclisinde” uygun olmayan

⁴⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, IV, 3236; Yıldırım, 43-44.; Sancak-Kıyak, 59-61.

⁴⁵ Merginânî, *Hidâye*, III, 180.

⁴⁶ Recep Akcan, “Hâkimin Vasıfları”, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4, sy 2 (05 Ağustos 2016): 271-300., 296.

hareketlerden sakındırır. Burada ölçüt “yargı meclisinin saygınlık ve itibarını giderip gidermediği” olacaktır.⁴⁷

Sonuç

Adalet insanların fert ve toplum olarak ilişkilerinde hak ve sorumlulukları koruyan temel unsurdur ve bunu yerine getirmek yasanın uygulayıcısı hâkimler eliyle gerçekleşir. “Şeriat’ın kestiği parmak acımaz” sözünü burada tekrar hatırlatmak gerekir. Hâkimin müslüman olması, İslâm hukukuna önyargılı bakacağı kabul edilen ve ümmet adına karar veremeyecek olan bir gayr-i müslim olmaması, kendi işlerini idare edemeyen çocuk veya akli melekeleri zayıf birisi olmaması, bazı nassların umum ifadesine istinaden kadın olmaması gibi unsurlar hâkimde aranmıştır. Bir kısmı ise tartışılmıştır.

Hâkim, önemli bir makama sahip olduğundan sıradan birinden daha fazla kendisini kontrol etmelidir ve bazı sınırlamalara razı olmalıdır. Bu sınırlamalar hakimin karakterini ve saygınlığını koruduğu gibi toplumla güven bağına da güçlendirir. Ayrıca hâkim güçlü karakter yanında bedenen de güçlü ve sağlıklı olmalıdır ki tarafların haklarını korumak için zor şartlarda bile tahkikat yapabilsin. Hâkim, hukuki konuları ve yargılama usulünü iyi bilmeli ve isabetli kararlar alabilmelidir. Hâkim, mazlumun hakkını korumada “Allah’ın naibidir”. Bu yüzden bağımsızlık onun şiarıdır. Hâkimin yanlış anlamalara ve ithamlara sebep olmaması gerekir. Hediye almak ve vermek gibi rüşvet kokusu olan herşeyden uzak olması gerekir. Hakimin kararlarının tenkit edilmemesi için doğruluk ve tutarlılık adâlet kadar gerekli bir ilkedir.

İslam hukukunda yargılamada adaletin sağlanması, korunması ve sürdürülmesi esastır. Bunun nasıl sağlanacağı konusunda yukarıda

⁴⁷ Recep Akcan, “HAKİMİN VASIFLARI”, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4, sy 2 (05 Ağustos 2016): 271-300., 296.; Sancak-Kıyak, 58.

bahsettiğimiz kriterler zikredilmişse de bu konunun fıkıh mezheplerinin farklı içtihatlarına açık olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Alâeddin Ebu Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbî's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Arif, Arif Ali, ve Sahip Beroje. "Fıkıh Kütüründe ve Çağın Gerçeği Açısından Kadının Yargı Makamına Atanması". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXII, sy 2 (2011): 118-36.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2000

Bekir Topaloğlu, "Adl", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 387.

Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (303/915-916), *es-Sünenü'l-Kübrâ* (thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bindârî vdğ.), 1. baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I-VI

Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/869), *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. ve tal. D. Mustafa Dîb el-Buğâ) 3. baskı, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987/1407. "Meğâzi", 82, "Fiten", 18;

Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Mâverdi, el-Hâvî'l-Kebîr, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994

Hacı Yunus Apaydın, "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet". *Bilimname* 2018, sy 35 (30 Nisan 2018): 459-76. doi:[10.28949/bilimname.412369](https://doi.org/10.28949/bilimname.412369)

Halil Cin ve Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, güncellenmiş ve geliştirilmiş 15. baskı Ankara 2023: Seçkin Yayınları

- Hanbel, Ahmed b. (241 /855) , *el-Müsned*, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire trs , I-VI
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (tah. Ahmed Muhammed Şakir), Matbaatul Âsime, Kahire trs
- İbn Kayyim el-Cevzi, *el-Turuk'ul-Hikemiyye fi's-Siyasetuş'Şer'iyye* (tah. D. Muhammed Cemil Ğazi) Matbaatu'l Medeni Kahire
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini(273/886), *Sünen* (thk. M. Fuad Abdulbaki) Daru'l-fikr, Beyrut trs, *Mevsuatu'l – Fıkhıyye*, 4. baskı, Kuveyt 1993,I-XXXV
- Recep Akcan, “Hakimin Vasıfları”, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4, sy 2 (05 Ağustos 2016): 271-300
- Sancak, Yusuf, ve Emre Kıyak. “Günümüz Türkçesiyle Mecelle'nin On Altıncı Kitabı Kitâbü'l Kazâ (Günümüz Düzenlemeleriyle Karşılaştırmalı Bir İnceleme)”. Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 22, sy. 2 (Aralık 2014): 45-105. <https://doi.org/10.15337/SUH.2017.32>
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, Darulmarife, Beyrut 1414 (1993), I-XXX
- Şahban Yıldırım, “İslam Hukukunda Yargıç Etiği”, Şarkiyat, sy 8 (01 Kasım 2012): 33-50., 38-43.
- Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed El-Hanefî (Damad) (1078/ 1667-68), *Mecmau'l-Enhur Fi Şerhu Multeka'l-Ebhur*(tah. Halil İmran el-Mansûr) , Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye , Beyrut 1998, I-IV
- Uslu, R. “İslam Yargı Hukukunda Hâkimlik Müessesesi”. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 7, sy. 4 (Ekim 2018).
- Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhul İslâmî ve Edilletüh*, 4. baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985

Yusuf Fidan, “İslam Toplumlarında Gayr-i Müslimlerin Yargı Alanındaki Hak Ve Sorumlulukları”, *İstem*, sy 19 (01 Aralık 2012): 225-35.

Zeyleî, Fahrüddîn Osman b. Ali (743/1343), *Tebyînü'l-Hakâik alâ Kenzi'd-Dekâik*, 1. baskı, Matbaatu'l-Emiriye, Bulak Kahire 1313

ALİYA İZZETBEGOVIÇ'E GÖRE ADİL BİR TOPLUM OLUŞTURMA İMKÂNI

Cenan KUVANCI*

Aliya İzzetbegoviç'e göre, Müslümanların iyi ve adil toplum ideallerini gerçekleştirmeleri ancak İslâm`la mümkündür. Bunun için, her nesil, İslâm`ın ebedî ve değişmez temel mesajlarını, ebedî olmayan ve sürekli değişime maruz kalan bu dünyada uygulamaya geçirmek için yeni şekiller ve vasıtalar bulmak durumundadır. İnsanlar arası ilişkileri tanzim eden değişmez İslâmî kaideler mevcuttur, ancak, ebedî olarak belirlenmiş değişmeyen toplumsal, siyasî ve iktisadî İslâmî bir terkip bulunmamaktadır. İslâm tektir, ancak onu yorumlayan ve gerçekleştiren nesiller arasındaki toplumsal, tarihsel, dönemsel, entelektüel ve ahlâkî-varoluşsal farklardan dolayı uygulamada çeşitlilik olmaktadır. Müslümanların nasıl üreteceklerine, toplumu nasıl düzenleyip, gelecekte nasıl idare edeceklerine ilişkin bilgiler, geçmişe nazaran her dönemde farklılık arz edebilmektedir. Her nesil bu konuda risk alarak, üzerine düşeni yapmak zorundadır.¹

İnsan için iyilik sadece maddî-olgusal koşullara odaklı bilimsel, devrimci, sosyalist veya başka şekilde ifadelendirilen yaklaşımlarla gerçekleştirilemez. İnsan ve toplum için, iç düzen önermeyen, insanı değiştirmeyen, onun iç dirilişini sağlamayan bir kurtuluş sahtedir.²

* Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

1 Aliya İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, çev. Rahman Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2013), 51.

2 İzzetbegoviç, 51.

İstenilen değişimi ancak din gerçekleştirebilir. Çünkü din, göğün sükûneti ve derinliği ile uyumlu olabilecek davranışlar talebidir. Ancak, insan küçük hesaplar peşindedir, açgözlü ve bencildir. Tüm bunlar, göğün öylesine aşikâr bir şekilde şahitlik ettiği her şeyin tam tersidir.³

Aliya İzzetbegoviç, sadece sosyal, ekonomik çıkara veya yalnızca zâhirî, teknik bağlantı unsurlarına dayalı olarak kurulan toplum İslâm toplumu olamaz, diyor. İslâm toplumu, aralarında sunî-zâhirî bağlar bulunan herhangi bir toplumdaki farklı olarak, dinî-mânevî ve duygusal bağlarla birbirine bağlı insanlardan oluşur. Onlar arasındaki ilişkiler dolaysız şahsî temasa ve tanışıklığa dayanır; maddî ve mânevî desteğe ihtiyaç hisseden hiç kimse yalnız bırakılmaz. Eğer bir Müslüman diğerlerinin varlığını yanında hissetmiyorsa, Müslüman toplumu başarılı olamamış demektir.⁴ Çünkü hakikî ahlâk daima fedakârlık, ferâgat ve birlikte varolma duyarlığıyla ilgilidir. Tersine ise, rol yapmaktan ve iki yüzlülükten başka bir şey değildir.⁵ Tüm bunlar irrasyoneldir; duyularla erişilemez olan ruha dokunmanın başka bir yolu da yoktur.

İslâm, insanın diğer insana elini dolaysız bir şekilde uzatmasını ister. Tek olan Allah'tır; seçilmiş halk, seçilmiş ırk veya sınıf yoktur, tüm insanlar eşittir. Allah'ın mutlak hâkimiyetini tanımak, aynı zamanda, kâdir-i mutlak olma iddiasındaki diğer tüm hâkimiyetleri tanımamak demektir. "Yaratıcıya itaatsizlik pahasına yaratılana her türlü itaat yasaktır."⁶ Allah insanlar arasında sınıfsal ayırımların yapılmasını ve insanların dış görünüşlerine göre birer nesne gibi gruplandırılmasını müsaade etmez. Allah dışında mutlak imtiyaz sahibi hiçbir varlığın bulunmadığı İslâm'da açıkça bildirilmiştir.

³ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Hapishaneden Notlar*, çev. Edina Nurikiç, 1. bs (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 78,101-102.

⁴ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 52.

⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Hapishaneden Notlar*, 80.

⁶ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 57.

Doğu`da olduğu kadar Batı`da da, hem geçmişte hem de günümüzde sıkça karşılaşılan bir durum, belli bazı şahısların yüceltilmesi hâdisesi İslâm`a kesinlikle yabancıdır. Çünkü bu, Kur`an`a göre bir çeşit putçuluktur (Tevbe 31). Bir kimsenin değeri, onun kendi şahsî hayatı ve topluma ne verdiği ve ondan ne aldığı ile ölçülür. Tüm yücelik ve şükran Allah`a aittir ve insanların gerçek vasıflarını ancak Allah tespit edebilir. İnsanlar arasındaki farklılıklar, her şeyden evvel onların tam ne olduklarına, yani, sahip oldukları mânevî ve ahlâkî değerlere göre tespit edilebilir. İrkî ve başka türden sebeplere dayalı olarak insanları sınıfsal ayırma tabi tutmak, son derecede adaletsiz ve gayrı ahlâkîdir.⁷

Kur`an`da “müslümanlar kardeştir,” (Hucurât 10) denilerek, gerçekleşmesi için sürekli gayret edilmesi gereken uzak hedef belirlenmiştir. İlan edilmiş kardeşliğe götüren yolun kısalması için, insanlarda hem bâtınî hem de zâhirî açılardan muazzam değişimler gerçekleşmelidir. Müslümanların günlük hayatında kardeşliğe daha fazla yer verilmesi için uygun kurumlar oluşturularak, gerekli tedbirlerin alınması gerekmektedir.⁸

İslâm`daki ümmet ve millet gerçeği, dinî, kültürel ve siyasî olarak tüm Müslümanların tek bir birlikte birleşmelerini ister. “Millet” kavramı, Kur`an-ı Kerim`de, tüm inananların toplumunu ifade etmek üzere yer almıştır. Tüm Müslümanlar bir millettir. Bu “millet” kavramı, toprak, dil, ırk realitelerinin üstünde, inanç ve ülkü beraberliğini ifade eden bir kavramdır. Bir ırkın değil, bir medeniyetin halkına millet denir. Bu medeniyet neredeyse, orada bir tek millet vardır. İslâm Medeniyeti mensuplarının hepsi bir halktır ve bir millettir. Biz buna, yani İslâm Medeniyeti`nin toplumuna İslâm Milleti diyoruz.⁹ İslâm, Müslüman toplumun üst milliyetidir. Ayırıştırıcı olan

⁷ İzzetbegoviç, 53,58.

⁸ İzzetbegoviç, 53-54.

⁹ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği*, 3. bs (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), 58; Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 131.

ne varsa, gerek (cemaatsal, mezhepsel, siyasal v.b.) ülküsel ayrılıklar, gerekse maddî ayrılıklar bu birliğe aykırıdır.¹⁰ Bunları en aza indirerek, ortadan kaldırılabilecek birtakım tedbirler alınmalıdır.

İslâm`da, hem etnik kökene dayalı olarak üretilebilecek sınıfsal eşitsizlikleri, hem de iktisadî gücün belli kişilerin elinde toplanmasıyla ortaya çıkabilecek adaletsizlikleri önlemek için gerekli tedbirler alınmıştır. Ulu Önder Veda Hutbesinde, “*ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabb`iniz birdir, atanız da birdir. Arap`ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap`a; beyazın siyaha, siyahın beyaza takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur...*” diyerek biyolojik özelliklerin üstünlük aracı olamayacağını açıkça bildirmiştir. İktisadî olarak, İslâm`da her ne kadar şahsî mal varlığı tanınıyorsa da, tüm toplumsal zenginliklerin, özellikle de doğal kaynakların toplumun tümüne ait ve herkesin iyiliği için kullanılması gerektiği vurgulanmıştır. Şahsî mal varlığı Kur`an-ı Kerim`in bir sınırlamasına daha tâbidir; o da malın umumun iyiliği için kullanılması şartıdır. Toplumun bazı üyelerinin haksız bir biçimde zengin olmalarının ve güç kazanmalarının önüne geçmek için gerekli tedbirlerin alınması gerekmektedir. İslâmî düzenin, temsil ettiği hakikî ahlâkî değerleri uygulamaya koyabilmesi ve ayakta kalabilmesi için, belli kişilerin aşırı zenginleşmesinin, aşırı tüketimin ve toplumu parçalayan adaletsizliğin önüne geçmesi zorunludur.¹¹

Zekâtın emredilmesi ve faizin haram kılınması, İslâmî kurallar içinde toplumsal tarafı en belirgin olan iki emirdir. Zekâtta, insanlar arasında karşılıklı sorumluluk ve birbirinin kaderi ile alakadar olma durumunu görmekteyiz biz. Bir defa tespit ve ilan edilmiş bu kural, toplumun gelişimine, ihtiyaç ve imkânlarına bağlı olarak yeni ve değişik şekiller alabilir. Bugün İslâm dünyasında zekât her bireyin özel alanı dahilindedir ve mevcut toplumsal ve dinî şuur içerisinde neredeyse tamamen devre dışıdır. Zekâtın eksikliği her durumda görülmektedir. Oysa, zekât İslâmî düzenin kamusal ve hukukî

¹⁰ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 54.

¹¹ İzzetbegoviç, 55-56.

kurumdur ve onun hayata geçirilmesi için, gerekli tedbirleri almak için güç de kullanılabilir. Faizin yasaklanması ile (Bakara 278-279) İslâm toplumunun kamusal düzeninin ebedî normu tespit edilmiş ve faizin her türlü yasaklanmıştır. Yani, İslâmî kamusal düzenin dayandığı ahlâk anlayışına aykırılık arz eden ve emek olmaksızın paranın işletilmesiyle nimetlerin belli kişiler tarafından toplanması uygun bulunmamıştır.¹² İslâm'a göre, zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır. Bu kuralın uygulanması, sosyal farklılıkların azalmasını sağlayacaktır.¹³

Zekât fakirlere verilmesi mecburî olan bir çeşit vergidir, sadaka değil. Zekât prensibi, sadece sefaleti ortadan kaldırmak için değil, karşılıklı anlayış ve güvenin tesis edilmesi için henüz keşfedilmemiş önemli imkânlar içermektedir. Hac da, Müslümanların dünyada gerçekleştirdikleri en büyük ve benzersiz toplantıdır. Hac manzarası, insanların ezeli eşitlik temayülünün bir yansımasıdır. Bu temayül hiçbir zaman tamamen gerçekleşmeyecektir, fakat her zaman insanın daha iyi bir dünya hayalinin bir parçası olacaktır. Bu benzersiz toplantının olası mânevî ve siyasî imkânları ya çok az değerlendirilebilmiş ya da neredeyse hiç değerlendirilmemiştir. Aynı elbiseleri giyen, aynı duygu ve düşünceleri taşıyan milyonlarca insan, ortadan kaldırılabilecek her türlü farklılıklardan kurtulmuş olarak hareket eder. İnsanlar arası kardeşliğin ve eşitliğin tekrarı mümkün olmayan, gerçek ile rüya arasında bulunduğunu düşündüğümüz görüntüsü işte budur.¹⁴

İslâm toplumunun temeli ve dayanağı din olduğuna göre, hukukî tedbirlerin yanı sıra, terbiye/eğitim onun varoluş şartıdır. Aliya`ya göre, iyi ve adil toplum düzeninin temeli ahlâktır; onu hayata geçirmek de her şeyden evvel "insan terbiyesi" meselesi olarak

¹² İzzetbegoviç, 56-57.

¹³ Aliya İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 31.

¹⁴ İzzetbegoviç, 37; İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Hapishaneden Notlar*, 270.

durmaktadır. Bu, evvela aile, daha sonra tüm eğitim kademelerinde gerçekleşmesi beklenen dinî ve ahlâkî bir terbiyedir. Eğitimsizliğin (terbiyesizliğin) tüm şekillerini ortadan kaldırmak için etkili bir mücadele yürütmek Müslümanların temel görevidir.

Adî ve ahlâken çökmüş olan ve kendi gayrı-ahlâkî şahsiyetlerini ortaya koymak için her fırsatı değerlendiren insanlardan ideal bir toplum çıkaracak mûcize reçete veya dâhice hazırlanmış bir plan yoktur. Tüm hukukî, içtimaî, iktisadî, siyasî ve başka sorunların gerçek çözümü ancak ve hemen sadece insanın terbiye edilmesiyle mümkün olabilir.¹⁵ Bunun için, örnekler, öğütler, manzaralar veya başka şeyler aracılığıyla içsel bir tecrübe akışını başlatmak, iyiliğe yönelik içsel bir kararı mümkün kılmak önemlidir. Bunlar olmadan, insanın gerçek anlamda değişmesi mümkün değildir. Terbiye en derin arzularımızı harekete geçirmek için, şahsî iştirakimizi ve gayretimizi talep eder.¹⁶ Terbiyenin amacı, güçlülere göğüs geren, ruhunu arıtan, dünya nimetlerini manevî çehresine yeniden kavuşturan, iyi işlerde birbiriyle yarışan, büyüklük taslamayan, cimrilik etmeyen, hislerine uyararak adaletten sapmayan, sabreden, ahde vefa gösteren, bilgelik peşinde koşan, hakikate yeniden eğilmek kaygısını taşıyan, var olanları Allah`la ilgili bir bağlama oturtan insanlar yetiştirmektir.

Verilere baktığımızda, kesin olarak ifade edebiliriz ki diyor Aliya İzzetbegoviç, bugün İslâm dünyasında, nicelik ve nitelik bakımından en acil ve köklü değişime muhtaç kurum eğitim-öğretim kurumudur. Müslüman dünyasının şu anda bulunduğu aşağı durumdan daha hızlı bir şekilde kurtulması için birlik ve beraberliğin yanında, en önemli etken eğitim-öğretimdir. Müslüman ülkeler var olan sermayelerini her şeyden önce eğitim-öğretime yatırmalıdır. Mümkün olan en kısa süre içinde bu alandaki eksikliklerin tamamlanması ve tüm halk tabakalarından çocukları kapsayacak bir eğitim ve öğretimin

¹⁵ İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 63.

¹⁶ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Edina Nurikiç, 11. bs (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 212-13.

sağlanması gerekmektedir.¹⁷ Çünkü Müslümanların iyi toplum ülküsünü gerçekleştirebilmeleri, insan sermayelerini ve doğal kaynaklarını seferber, çalışmayı ve hareketliliği (canlılığı) teşvik etmelerine bağlıdır.

Diğer toplumlar gibi, İslâm toplumunun da hayatta kalması, güçlü veya zayıf olması çalışma ve mücadele kanununa bağlıdır. Bu mânâda bizim toplumumuz Allah indinde herhangi bir imtiyaza sahip değildir. Şu iki şeyi, yani, sorunlarımızın çözümü için mûcize beklentisini ve başkalarının yardımını beklemeyi aklımızdan çıkarmamız gerekir. İnsanların çalışma ve bilgi sonucunda ürettikleri mûcizeler dışında mûcize yoktur. Düşmanları mûcizevî yolla kovacak, fakirliği ortadan kaldıracak, refah ve aydınlığı sağlayacak herhangi bir mehdi de gelmeyecektir. Mehdi, diyor Aliya İzzetbegoviç, “bizim tembelliğimizin adıdır veya sıkıntılar ve sorunların ağırlığı, imkânlar ve mücadele vasıtalarıyla kıyaslanamayacak derecede büyük olduğunda, güçsüzlüğümüzden beslenen yalancı bir umuttur”.¹⁸

Aliya İzzetbegoviç'e göre, başkalarının yardımına güvenmek batıl bir inanç şeklidir. Fedâkâr dost veya azılı düşman aramak ve bulmak alışkanlığımız oldu ve bu durumu dış siyaset olarak isimlendirdik. Ne gerçek dost ne de gerçek düşman olmadığını anladığımız ve kendi sorunlarımızı çözemeyişimizin sebebi olarak “düşmanın felaket planlarını” değil, kendimizi gördüğümüz zaman, hayal kırıklığının daha az yaşandığı, sorunların azaldığı ve yetkinleşmenin başladığı bir döneme gireriz. Aslında, siyasî ve maddî çıkar beklemeksizin bize yardım etme niyeti olanlar bulunsa bile, bizim durumumuzu onlar beklediğimiz ölçüde değiştiremez. Çünkü özgürlük ve zenginlik bir ülkeye ithal edilemez. Hiç kimse, hiç kimseye hiçbir zaman böyle bir katkıda bulunmamıştır. O, kendi çalışma esaslarını kendileri belirleyen insanlar tarafından yaratılır.¹⁹ Elde etmek istediğimiz her

¹⁷ İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 58-59.

¹⁸ İzzetbegoviç, 62.

¹⁹ İzzetbegoviç, 62-63.

neyse, tek başımıza yapmak zorundayız. Bizim yerimize hiç kimse onu yapmak istemez ve zâten yapamaz. Her millet mücadele gücünü kendi içinde bulmalı; bunun için her şeyden önce kim olduğunu, nereden geldiğini, geçmişini, bugününü ve geleceğini bilmelidir.²⁰

Her şeye rağmen İslâm'a inananlara bir teselli kaldı: bu da, mevcut durumun İslâm uygulandığından değil, onun dışlanmasından, yokluğundan kaynaklandığı inancıdır, diyor Aliya İzzetbegoviç. Bu teselli ise, şu mantığı devreye sokar: İslâm'ın yokluğu gerileme ve keşmekeş durumunu getirdiyse eğer, İslâm'ın dönüşü, Müslüman halkların hayatına yeni bir ruh ve daha aydınlık bir dönem getirebilir. Aliya İzzetbegoviç'e göre, İslâm hayata yeni bir yön verme ve değişen şartları harekete geçirme, insanları heyecanlandırma ve toplumlara rehberlik etme yeteneğine sahip olma anlamında çağdaş bir dindir.²¹

"Yeniden doğuşu ilan ederek biz emniyet ve rahatlık dönemine değil, aksine sınav ve sorunlar devresine işaret etmekteyiz," diyor Aliya İzzetbegoviç. Bu devre refah ve bolluk günleri değil, şeref ve onur günleridir. Uyuyan millet ancak darbelerle uyandırılabilir. Toplumumuzun iyiliğini isteyenler, onu tehlikeler, çabalar ve sıkıntılardan korumamalıdır. Aksine, bu toplumun uyumaması ve yaşaması için, kendi güçlerini kullanması, imkânlarını seferber etmesi, risk alması tek kelimeyle elinden geleni yapması gereklidir. Çünkü toplumumuz kendi yolunu sadece uyanık ve hareketli olarak bulabilir.²² Ahlâkî olarak ne kadar güçlü olursak, o kadar az fizik güce ihtiyacımız olur. Gücün yapamadığını âlîcenaplık, fedakârlık, tutarlılık ve cesur duruş yapar. Cesaretimiz, hedeflerimizin korkumuzdan daha güçlü olmasındadır.

İnsan mânevî kurtuluş istiyorsa, cesur ve fedakâr olmak durumundadır. Bu duyguyu tatmayan, insan olamamıştır. Cesaret ve

²⁰ Aliya İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız: Konuşmalar 1990-1995*, çev. Edina Nurikiç, 2. bs (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 156.

²¹ İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 34-35.

²² İzzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu*, 63.

fedakârlık eylemi madde planında absürt görülebilir, fakat mânevî düzlemde yücelik arz eder, dönüşümün kapılarını açar. Çünkü kuvvetin tıpkı fiziğin temel olgusu olması gibi, cesaret ve fedakârlık da dinin merkezî gerçeğidir. Dinî bakış açısına göre, cesaret ve fedakârlık olmadan insan hayatı insanî olmazdı. Cesaret ve fedakârlık olgusunun içinde çoklu bir reddediş, daha doğrusu hesap ve çıkar dünyasının radikal bir reddi vardır.²³

İslâm`da Allah`a teslimiyet ve iyiliğe yönelik emredilir. Kötülüğe, zulme, pislığe, hastalıklara, bâtil inançlara ve düşmanlara karşı onun sadece tek bir emri vardır: mücadele. İslâm`ın beş değil altı ana şartı bulunmaktadır. Altıncısı mücadeledir. İslâm mesajında, onun gerçek ruh ve mesajının en güvenilir yorumcuları olan ilk Müslümanların olana boyun eğmenin değil, dünyayı fethetme ve değiştirme talebinin sesini duyduklarını anlıyoruz. Çünkü “Müslüman kitlelerin hayal gücünü harekete geçirip kendi tarihlerinde etkin olmalarını sağlayabilecek yegâne güç İslâm`dır”. Bizim yapmamız gereken şey en iyi şekilde çalışmak ve mücadele etmek, yani, kendi vicdanımıza ve kabiliyetimize göre hareket etmektir. Doğrusu, temeli devamlı hareket ve inşâ faaliyetine dayanan ve o zamana kadarki olanların hiçbirine benzemeyen yeni bir dünya ancak bu şekilde yaratılabilir.²⁴

İlk Müslümanlar, İslâm`ın kendi kaynaklarında yazılı olarak bulunan şey olduğunu biliyorlardı. Yine onlar, hayata geçirilen veya uygulamaya konulan İslâm`ın ise, İslâmî prensiplere dayanarak, akılları, kalpleri ve davranışlarıyla gerçekleştirebildikleri ve kendilerinin olmasını istedikleri şey olduğunun da farkındaydılar. İslâm sadece “inanç” (*religion*) değil, daha fazlasıdır. O, insanın sadece özel hayatını ve davranışlarını değil, toplumsal hayatı da tamamıyla

²³ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Hapishaneden Notlar*, 99.

²⁴ İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 18; İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız: Konuşmalar 1990-1995*, 126-27; Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım: Otobiyografik Kayıtlar*, çev. İbrahim Hakan Aydoğan ve Azra Blekiç Aydoğan, 2. bs (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 41.

kapsayan bir dindir. İslâm her zaman, zâhiri ve bâtını, ahlâkı ve tarihi, dünyayı ve âhireti birlikte değerlendirmiştir. Müslümanlar, sadece mânevî ve şahsî değil, toplumsal ve siyasî sorunlarının çözümünü de aynı şekilde İslâm`da aramaktadırlar.²⁵

Sonuç olarak, din ahlâktır, onu hayata geçirmek ise terbiyedir. Adaletin kendisi insanların kalplerinde mevcut değilse, adalet yok demektir. Çünkü hukuk hiçbir zaman sadece hâricî olmamıştır; onun özü, gerçekleştirme temayülünde olduğu adalet fikridir. Güç ve kanun, adaletin olsa olsa sadece vasıtaları olabilir. Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın, güçlülere göğüs gerin; sözleşmelerinizi yerine getirin. Fazilet hususunda birbirinizle yardımlaşın; günah işleme ve düşmanlık etme konusunda birbirinizle yardımlaşmayın. “Ey iman edenler! Son derece adaletli olun, kendinizin, ana-babanızın, akrabalarınızın aleyhine de olsa, Allah için doğru şâhitlik edin! Şâhitlik yaptığınız kimse ister zengin ister fakir olsun, adaletten ayrılmayın. Çünkü Allah`ın hakkını korumak (adaletten ayrılmamak), zengin ve fakirin, ana-baba ve akrabaların hakkını korumaktan daha önemlidir, onların haklarını Allah daha iyi gözetir. Boş arzu ve hevesinize uyararak adaletten ayrılmayın. Gerçeği çarpıtır ya da şâhitlik etmekten kaçınırsanız, bilin ki, Allah yaptıklarınızdan haberdardır” (Nisa 135).²⁶ Kur`an-ı Kerim bize düşmanlarımızı sevmeyi emretmese de, onlara karşı adil olmamızı emretmiştir. Gücün kullanılması bu emirler çerçevesinde olmak zorundadır. Bu ahlâk, sosyal adalet ve eşitlik sahibi bir toplum yaratmak için gösterilen gayretin temelidir.

²⁵ İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, 41.

²⁶ Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, ve Mustafa Yıldırım, çev., *Yüce Kur`an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 99.

Kaynakça

- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Çeviren Edina Nurikiç. 11. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. Çeviren Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2013.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*. Çeviren Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Köle Olmayacağız: Konuşmalar 1990-1995*. Çeviren Edina Nurikiç. 2. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım: Hapishaneden Notlar*. Çeviren Edina Nurikiç. 1. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım: Otobiyografik Kayıtlar*. Çeviren İbrahim Hakan Aydoğan ve Azra Blekiç Aydoğan. 2. bs. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu I: Ülkemizin Geleceği*. 3. bs. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008.
- Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998.
- Şener, Abdulkadir, Cemal Sofuoğlu, ve Mustafa Yıldırım, çev. *Yüce Kur`an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

CEMHERETÜ RESÂİLİ'L-‘ARAB FÎ ‘USÛRİ'L- ‘ARABİYYETİ’Z-ZÂHİRE ESERİ ÖZELİNDE ABBÂSÎ HALİFESİ MANSÛR’UN YAZDIĞI SİYASÎ MEKTUPLAR BAĞLAMINDA ADALET MESELESİ

Murat BIYIKLI¹

Giriş

Adaletin tesis edildiği, işlerin adalet dengesi ile yürütüldüğü devletler ve yöneticileri, tebaasına kendi mallarının ve canlarının her ne şart altında olursa olsun korunacağı güvencesini verirler. Adalet mefhumunu ele alan birçok eserde hükümdarların sahip olması gereken iyi meziyetler arasında hayâ, hilm, iyi ahlak, bağışlamak, tevazu, cömertlik, kerem, doğruluk, sabır, şükür, rahmet, ilim ve akıl gibi hasletlerin yanı sıra özellikle adalet sayılmaktadır. Bu vasıfları kendine düstur edinen, mazlumun hakkına riayet eden ve tebaasının gönlünü hoş eyleyen iktidar sahiplerinin iki cihanda da saadeti elde edeceğine işaret edilmektedir.² Dünya tarihindeki devletlere bakıldığında özellikle bazı hükümdarların adil yönleriyle ve sıfatlarıyla öne çıktıkları gözlemlenmektedir. Örneğin Sâsânîler’de Nûşîrevân-ı Âdil, İslâm medeniyetinde ise halifeler arasında Hz. Ömer gibi kimi zaman bir devlet içerisinde bir yöneticinin bu bağlamda tarihe iz düştüğü bilinmektedir. Nitekim Hz. Ömer’in bir defasında Sâsânî Kısrası Yezdicerd Şehriyar’a söylediği “Şu halde cihanın efendisi, herkesin hakkaniyetle davranması, kuru hevesler ve

¹ Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi

² Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, 5. bs (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941), 265.

olmayacak işler peşinde koşmaması için mazlumun hakkını evvela kendi öz adaletiyle teslim etmelidir.” sözleri iyi bir idareci için adaletin öncelikli şart olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.³

İslâm dini açısından, adaletin en temel esaslardan biri olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber Mekke’de risâlet göreviyle görevlendirildiği ilk andan itibaren adaleti tesis etmeye çalışmış, görevi boyunca tebliğ ettiği ayet ve hadisleriyle ictimai ve iktisadi hayatta adalete işaret etmiştir. Örneğin Kur’an-ı Kerîm’de geçen “Allah size, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalette hükmetmenizi emrediyor.”⁴, “Eğer bir karar verecek olursan, onlar arasında adâletle karar ver.”⁵ gibi birçok ayet ve “Sizden öncekiler, ileri gelenlerden biri hırsızlık yaptığı zaman onu cezalandırmadıkları, zayıf biri hırsızlık yaptığı zaman ise ona hemen had tatbik ettikleri için helak oldular. Bana gelince, nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki şayet Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı muhakkak elini keserdim.”⁶ gibi birçok hadiste adaletin önemi üzerinde durulmuş, söz konusu adalet olduğunda bütün herkesin eşit olduğu vurgulanmıştır.

Dört Halife, Emevîler ve Abbâsîler döneminde de Hz. Peygamber’den miras kalan adalet anlayışı korunmaya ve devamı sağlanmaya çalışılmıştır. Bahis mevzu dönemlerdeki halifelerin adaletinden tek tek bahsetmenin yekûnu belki de ciltler dolusu kitaplara denk düşecektir. Bu konuda kaleme alınmış olan biyografik

³ Nizamü’l-Mülk, 340.

⁴ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5. bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), Nisâ Süresi 4/58.

⁵ Esed, Mâide Süresi 5/42.

⁶ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 1. bs (Dimaşk: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), 4/175; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, t.y.), 3/1315; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2. bs (Dâru İhyâ’il-Kütübî’l-Arabiyye, t.y.), 2/851; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü’s-sahih = Sünenü’t-Tirmizî* (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1395), 3/89.

eserler, bize bunu göstermektedir. Diğer taraftan adaletin sosyal hayatın tamamına yerleştirilmeye çalışıldığı ve öncelikli kılındığı, bu devlet ve dönemlerin birçok hadise ve müessesesinden anlaşılabilir. Bunlardan biri de hiç şüphe yok ki halifelerin yapmış olduğu yazışmalardır. İslâm Edebiyatı'nda tezkire diye bahsedilen mektup türünün ilk örnekleri bu dönemlerde görülmüştür. Çoğu zaman tezkire Nasihatnâme dediğimiz türle de iç içe olagelmıştır. Tezkire gönderilen kişilere ahlaki ilkelere dair hususlarda nasihatlerde bulunulmuştur. Bazı eserlerin muhtevası tamamen bu tezkirelere mahsustur. Ahmet Zeki Safvet'in kaleme aldığı *Cemheretü Resâili'l-'Arab* adlı eser de bu tür arasında yer almaktadır ve ilgili dönemlerdeki tezkireleri bir araya getirmiştir.

Kavramsal Çerçeve

Arapça “ذکر” fiil kökünden türetilmiş bir kelime olan *Tezkire*'nin mu'cemlerde tanımı verilirken “ما يدعو إلى الذكر والعبرة” “Kendisiyle hatırlamaya ve ders almaya çağrılan şey” ifadesi kullanılmaktadır.⁷ Bununla beraber bu kelime birçok anlamda kullanılmıştır. Bir şeyi hatırlatmaya (ki bizim ele alacağımız üzere bu adalet hususu olacak) ya da bir haberi bildirmeye yarayan kısa pusula, yönetimden herhangi bir işe izin alındığını gösteren kâğıt, vatanî görev olan askerliğin bittiğini gösteren belge, aynı ildeki devlet daireleri arasında yapılan yazışma,⁸ tezkirenin anlam bakımından öne çıkan kullanımlarıdır. Şemseddin Sâmî'nin *Kâmûs-u Türkî* adlı eserinde ise tezkire aynen şu şekilde ifade edilmektedir: “*Yâd etmeye vesile olan kâğıt, pusula, varaka; bir şehrin içinde bulunan devâir-i resmîye veya efrâd beyninde teâtî olunan muharrerât; nüfûsa ve esnâf-ı sâireye verilen resmî kâğıt; bir ilim ve fenne dâir mâhazardan malûmât-ı muhtasarayı hâvî risâle, ajanda; bir sınıf-ı meşâhîrin muhtasaran terâcim-i ahvâlini ve bazı akvâl ve menâkıbını hâvî*

⁷ Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (y.y.: Dâru'd-Da'vet, t.y.), 313.

⁸ İsrail Babacan, “16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış ‘Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rûm’ Adlı Tanınmayan Bir Tezkire”, *Bilig*, sy 40 (2007): 2.

kitap”⁹ Bu çalışmada ele alındığı üzere ve ilklerinin olduğunun söylendiği yönüyle tezkireden halifeler tarafından devlet görevlilerine gönderilen dinin emir ve yasaklarının hatırlatılması ve yaşanan olaylardan ders almalarının istendiği mektuplar kast edilmektedir.

Diğer taraftan ele alınacak olan dönemdeki tezkirelerin kimi zaman nasihatnâme türüyle iç içe olduğu görülmektedir. Şu halde “nasihatnâme nedir?” sorusu cevaplandıktan sonra bunların aynı amaca hizmet ettiği ifade edilmelidir. Herhangi bir konu üzerinde öğüt vermek amacıyla yazılmış ahlaki-didaktik eserlere *nasihatnâme* denilmektedir. Nasihatnâmelerin temel kaynağı ise Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hadisleridir. Öyle ki hem ayet hem de hadislerde insanlara yönelik emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bunların birçoğunda adalet hususu üzerinde durulmakta, insanlardan işlerini adalet terazisine göre yürütmeleri istenilmektedir. Bu türlerin oluşmasını sağlayan eserler dinlerin ilahi kaynaklarıdır. Bu durum yalnız İslâm dini için değil bütün semavî dinler için de geçerlidir.

Nasihatnâmelerde genellikle toplumda sıkıntı olduğu düşünülen dini, ahlaki ve yönetim gibi konular, aksayan yönler üzerinde durulur ve bunların nasıl ıslah edileceğine işaret edilir. Bunu da az önce bahsi geçtiği üzere dini referanslarla kimi zaman da kıssa ve darb-ı mesellerle yerine getirmeye çalışır. Nasihatnâmelerin muhtevası zaman zaman değişiklik gösterse de bu türlerin yazılma gerekçelerindeki asıl gaye hep aynı kalagelmiştir. Siyasî-dinî olabildiği gibi farklı ilimlere ve mesleklere yönelik nasihatnâmeler de kaleme alınmıştır. Bazı eserler de nasihatnâme niyetiyle kaleme alınmamasına rağmen bu türün izlerini muhtevasında taşımaktadır.¹⁰

⁹ Halit Biltekin ve Muhammet Nalbat, “Âteş-Kede-i Muntafî’de Yer Alan Şah, Şehzade ve Emir Unvanlı Şairlerin Biyografileri”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4, sy 2 (Nisan 2018): 447, <https://doi.org/10.20322/littera.407366>.

¹⁰ İskender Pala, “Nasihatnâme”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 409-10.

Arap, Fars ve Türkler gibi pek çok milletin edebî kültüründe nasihatnâme türü görülür. Türklerdeki nasihatnâmelere İslamiyet'ten sonra rastlanır. Bu bağlamda İslâmî Türk edebiyatının ilk nasihatnâmesi konumunda olan Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i*,¹¹ Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme'si* Yûnus Emre'nin *Risâletü'n-nushiyye'si*, Ahmed Fakih'in *Çarhnâme'si* ve Sinan Paşa'nın *Maârifnâme'si* (Ahlâknâme) aynı amaca hizmet etmektedir. Arap İslâm edebiyatında ise Câhiz'in *et-Tâc fi ahlâkı'l-mülûk* adlı eserinin yanı sıra her ne kadar aidiyeti noktasında şüpheler olduğu belirtilse de Ebû Hâmid Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 618/1221) *Pendnâme'si*¹² kesinlikle bahsedilmesi gereken eserdir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olup her dönem ve yüzyılda bu türde eserler kaleme alan önemli isimler göze çarpmaktadır.

Ahmet Zeki Safvet ve Cemheretü Resâilî'l-'Arab Adlı Eseri

Mısırlı bir araştırmacı, hatip ve tarihçi olan Ahmet Zeki Safvet, şerî ilimler, edebiyat ve İslam tarihi ulemasındandır. Dimyat şehrinde doğmuş ve Kahire'de ölmüştür. Hayatını Mısır'da geçirmiştir. 1914 yılında Dâru'l-'Ulûm okulundan mezun olmuş sonrasında birçok okulda ders vermiştir. Emîr Faruk lisesinde bir süre görev yaptıktan sonra 1929 yılında mezun olduğu Dâru'l-'Ulûm okulunda göreve başlamıştır. Bahsi geçen bu okul sonrasında fakülteye dönüştürülüp Fuâdu'l-Evvel Üniversitesi'ne (Kahire Üniversitesi) dâhil edilmiştir. Burada 1947 yılında yardımcı doçent unvanını ve 1950 yılında Profesör unvanını almıştır. Akabinde aynı fakültede bir süre idari görevlerde bulunan Ahmet Zeki Safvet emekli oluncaya kadar bu görevinde kalmıştır. Aynı zamanda iyi bir şair olan Ahmet Zeki, didaktik, tebrik, övgü ve kişilik karakteri gibi dönemindeki birçok konuda şiirler

¹¹ DİA, "Kutadgu Bilig", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 478-480; Ayrıca eser hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa S. Kaçalın, *Kutadğu Bilig* (y.y.: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, t.y.).

¹² Geniş bilgi için bk. M. Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Ferîdüddin", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 97-98.

kaleme almıştır. Örneğin onun yazmış olduğu “Ağır misafir” başlıklı şiir mizahi tarzda öğretici bir hüviyete sahiptir. Alaycı ve eleştirel bir üslup izlemiştir. 1960 yılında Kahire’de vefat eden Ahmet Zeki yine buraya defnedilmiştir.¹³

Ahmet Zeki Savfet, *Cemheretü Hutabi’l-‘Arab, Cemheretü Resâili’l-‘Arab, Safvetü’l-Münşeât, el-‘Ulûm ve’l-Maârif fi ‘Asri’l-Abbâsiyyi, el-Kâmil fi’n-Nahv ve’s-Sarf, Târîhu’l-Cedel ve’l-Münâzara, Târîhu’l-Hitâbeti fi’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâmi, Tercemetü Ali b. Ebî Tâlib, ‘İlmu’l-Me‘ânî, ‘İlmu’l-Beyân* olmak üzere edebiyat, dil ve tarih gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Bunlardan çalışmada ele alınan müellifin 1937 yılında kaleme almış olduğu *Cemheretü Resâili’l-‘Arab* adlı eser dört ciltten oluşmaktadır. Her bir cilt farklı zamanlardaki halifelerin ve bürokratların yazışmasını kaydetmektedir. Birinci cilt Câhiliyye ve İslâm’ın doğuşu dönemlerindeki mektupları, ikinci cilt Emevîler dönemindeki mektupları, üçüncü cilt Abbâsîlerin ilk asrındaki mektupları, dördüncü cilt ise Endülüs Emevîler dönemi mektupları ele almaktadır.¹⁴ Halife Ca‘fer el-Mansûr’a ait tezkireler Abbâsîleri ele alan üçüncü ciltte geçmektedir.

Halife Ca‘fer el-Mansûr’un Tezkireleri

Abbâsîlerin ilk halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh hilafeti taşıdığı Enbâr’da (Hâşimiye) 136/754’te vefat edince halifelige kardeşi Mansûr geçmiştir. Mansûr, Abbâsî devletinin kurulmasında önemli hizmetleri olan Ebû Müslim el-Horasânî’yi sahip olduğu otoritesinden korktuğu için onu öldürdükten sonra izlediği bu siyasetin yansımaları olan isyanların yanı sıra devletin diğer bölgelerinde çıkan isyanlarla¹⁵

¹³ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü resâili’l-‘Arab fi ‘usûri’l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.), mukaddime kısmı.

¹⁴ Safvet, 1/3-5.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Hüseyin ALİ, *Bağdat’ın Kurucusu Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr*, ed. Murat Bıyıklı (Ankara: İlâhiyât, 2023), 43-70.

uğraşmak zorunda kalmıştır. Bunların yanı sıra devletin iç ve dış siyasetinde birçok gelişmeyle ilgilenmiştir.¹⁶

Ca'fer el-Mansûr devleti idare ettiği uzun yıllar boyunca her daim vermiş olduğu direktifleriyle adamlarını doğru yönlendirmeye çalışmıştır. Hilafet merkezi Bağdat'a gelen valileriyle ve komutanlarıyla yüz yüze konuşurken uzakta bulunan âmil veya emirlerine tezkireler göndererek nasihatlerde bulunmuştur. O sadece kendi adamlarına değil asiler gibi yazıştığı herkese öğüt vermeyi ihmal etmemiştir. Bu noktada Mansûr'un bürokratlarından ve tezkire yazdığı isimlerden en çok özen göstermelerini istediği husus tabii ki de adalet olmuştur. Bu minvalde aşağıda ele alınacak olan mektuplar Mansûr'un üzerinde durduğu adalet konusunu açıkça ortaya koymaktadır.

كتاب المنصور إلى ابن هبيرة

وروى أن يزيد بن عمر بن هبيرة أرسل إلى المنصور وهو محصور بواسطة والمنصور بإزائه: إني خارج يوم كذا وكذا وداعيك إلى المبارزة فقد بلغني تجبينك إياي، فكتب إليه: «يا ابن هبيرة، إنك امرؤ متعدّ طورك، جار في عنان غيبك يعذك الله ما هو مصدّقه، وبمّتيك الشيطان ما هو مكذّبه، ويقرب ما الله مباعده، فرويدا يتمّ الكتاب أجله، وقد ضربت مثلي ومثلك: بلغني أن أسدا لقي خنزيرا، فقال له الخنزير: قاتلني، فقال الأسد: إنما أنت خنزير، ولست لي بكفاء ولا نظير، ومتى فعلت الذي دعوتني إليه فقتلتك قيل لي: قتلت خنزيرا، فلم أعتقد بذلك فخرا ولا ذكرا، وإن نالني

¹⁶ İdari anlamda yaptığı çalışmalarla Abbâsilerin gerçek kurucusu sayılan Mansûr, Bağdat şehrini kurduktan sonra 158/775'te vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*, 2. bs (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 8/59; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem* (Tahrân: Seruş, 2000), 3/453; Mahmûd Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr fî 'acâ'ibi't-tevârîh ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/248.

منك شيء كان سبّة عليّ، فقال: إن أنت لم تفعل رجعت إلى السباع فأعلمتها أنك نكلت عني، وجبت عن قتالي، فقال الأسد: احتمال عار كذبك أيسر عليّ من لطح شاربي بدمك».¹⁷

Bu tezkire Halife Mansûr'un kuşatma altına adlıgı Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin halifeyi mübareze daveti üzerine halife tarafından İbn Hübeyre'ye gönderilmiştir. Mansûr tezkireye İbn Hübeyre'ye tutumunun yanlış olduğu günah içerisinde koştuğu, şeytanın kendisini kandırdığı gibi ifadelerle başladıktan sonra onun tavrını hınzır ve aslan arasında geçen bir kıssa ile anlatmaktadır. Buna göre kendisinin aslan gibi adil ve güçlü olması sebebiyle onu (İbn Hübeyre'yi) öldürmek istemediğini söylemektedir. Şayet öldürürse kendisini bir hınzır gibi öldürmüş olacağından bunun da halifenin adaletine yakışmayacağından bahsetmektedir. Bunun bir gurur ve hatırlanma sebebi olmayacağını hatırlatmakta ve itaate dönmesini istemektedir.

Mansûr'un bir başka tezkiresi de aşağıda yer almaktadır.

كتاب أبي جعفر المنصور لابن هبيرة بالأمان

وحصر أبو جعفر المنصور ابن هبيرة شهورا، ثم جرت السّفراء بينهما بالصلح حتى جعل له أبو جعفر أمانا، وكتب له به كتابا مكث ابن هبيرة يشاور فيه العلماء أربعين يوما حتى رضيه، وأنفذه إلى أبي جعفر، فأنفذه أبو جعفر إلى أبي العباس، فأمر بإمضائه، وهو: «بسم الله الرحمن الرحيم: هذا كتاب من عبد الله بن محمد بن عليّ أبي جعفر وليّ أمر المسلمين، ليزيد بن هبيرة ومن معه من أهل الشام والعراق وغيرهم في مدينة واسط وأرضها من المسلمين والمعاهدين، ومن معهم من وزراءهم. إني أمّنتكم بأمان الله الذي لا إله إلا هو، الذي يعلم سرائر العباد، ويعلم ما تخفى الصدور، وإليه الأمر كلّه، أمانا صادقا لا يشوبه غشّ، ولا يخالطه باطل، على أنفسكم وذرائعكم وأموالكم، وأعطيت يزيد بن عمر بن هبيرة، ومن أمّنته في أعلى كتابي هذا، الوفاء بما جعلت لهم من عهد الله وميثاقه

¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/78; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/455-456; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1417/1997), 5/205; Safvet, *Cemhere*, 3/10.

الذى واثق به الأمم الماضية من خلقه، وأخذ عليهم به أمره، عهدا خالصا، وذمة الله وذمة محمد، ومن مضى من خلفائه الصالحين، وأسلافه الطيبين، التى لا يسع العباد نقضها، ولا تعطيل شىء منها، ولا الاحتقار لها، وبها قامت السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، تعظيما لها، وبها حقنت الدماء، وذمة روح الله وكلمته عيسى بن مريم، وذمة إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، والأسباط، وأعطيتك ما جعلت لك من هذه العهود والمواثيق ولمن معك من المسلمين، وأهل الذمة، بعد استتمارى فيما جعلت لك منه عبد الله بن محمد أمير المؤمنين، أعز الله نصره، وأمر بإنفاذ لكم، فاطمئن إلى ما جعلت لك من الأمان والعهود والمواثيق، وثق بالله وبأمر المؤمنين فيما سلّم منه ورضى به، وجعلته لك، ولمن معك على نفسى، ولك على الوفاء بهذه العهود والمواثيق والذمم أشدّ ما أخذ الله وحرمه وما أنزل الله تبارك وتعالى على نبيه محمد صلّى الله عليه وسلم، فإنه جعله كتابا مبينا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ونورا وحجّة على العباد، حتى ألقى الله وأنا عليه، وأنا أشهد الله وملائكته ورسله، ومن قرئ عليه كتابي هذا من المسلمين والمعاهدين بقبول هذه العهود والمواثيق، وإقرارى بها على نفسى، وتوكيدى فيها، وعلى تسليمى لك ما سألت، لا يغادر منها شىء، ولا ينكث عليك فيها، وأدخلت فى أمانك هذا جميع من قبلى من شيعة أمير المؤمنين من أهل خراسان، ومن لأمر المؤمنين عليه طاعة من أهل الشام والحرب وأهل الذمة، وجعلت لك أن لا ترى منى انقباضا ولا مجانبه ولا ازورارا ولا شيئا تكراهه فى دخولك علىّ إلى مفارقتك إياى، ولا ينال أحدا معك أمر يكرهه، وأذنت لك ولهم فى المسير والمقام، وجعلت لهم أمانا صحيحا، وعهدا وثيقا، وأن عبد الله بن محمد إن نقض ما جعل لكم فى أمانكم هذا، فنكث أو غدر بكم، أو خالف إلى أمر تكراهه، أو تابع على خلافه أحدا من المخلوقين فى سرّ أو علانية، أو أضمر لك فى نفسه غير ما أظهر لك، أو أدخل عليكم شيئا فى أمانه، وما ذكر لك من تسليم أمير المؤمنين، التماس الخديعة والمكر بك وإدخال المكروه عليك، أو نوى غير ما جعل لك من الوفاء لك به، فلا قبل الله منه صرفا ولا عدلا، وهو برىء من محمد بن على، وهو يخع أمير المؤمنين، ويتبرأ من طاعته، وعليه ثلاثون حجّة يمشيها من موضعه الذى هو به من مدينة واسط إلى بيت الله الحرام الذى بمكة حافيا راجلا، وكلّ مملوك يملكه من اليوم إلى ثلاثين حجّة بשרاء أو هبة أحرار لوجه الله، وكل امرأة له طالق ثلاثا، وكل ما يملكه من ذهب أو فضّة أو متاع أو دابة أو غير ذلك

فهو صدقة على المساكين، وهو يكفر بالله وبكتابه المنزل على نبيه، والله عليه فيما وكّد وجعل على نفسه في هذه الأيمان راع وكفيل، وكفى بالله شهيدا».¹⁸

Tezkirenin tercümesi şu şekildedir:

“Ebû Ca‘fer el-Mansûr, İbn Hübeyre’yi aylarca muhasara etti. Sonra aralarında anlaşma için birçok elçi gelip gitti ve Mansûr İbn Hübeyre’ye emân verdi. Bunun için de ona emân verdiğini bildiren bir mektup yazdı. İbn Hübeyre emâna razı olma adına mektup hakkında kırk gün boyunca ulema ile istişare etti. Sonra emândan razı olduğunu Ebû Ca‘fer’e, o da Ebu’l-Abbâs’a bildirdi. Ebu’l-Abbâs da emânın imzalanmasını emretti. Mektupta şunlar yazılıydı:

Rahmân ve Rahîm Allah adıyla. Bu mektup Müslümanların Emiri Abdullah b. Muhammed b. Ali Ebî Ca‘fer’den Yezîd b. Hübeyre ve ona tâbi olan Şam ve Irak ehli ile Vâsıt şehrinde ve bölgesinde bulunan Müslümanlarla anlaşmalılara ve onların vezirlerine yazılmıştır. Ben size O’ndan başka ilah bulunmayan, kullarının sırlarını ve kalplerindekileri bilen, gönüllerin sakladıklarıyla hain bakışlara muttali olan ve bütün işlerin O’na döneceği Allah adına emân veriyorum. Dosdoğru ve hiçbir şaibenin ve bâtılın karışmadığı bir emân. Sizin için, zürriyetiniz için, mallarınız için size emân veriyorum. Yezîd b. Ömer b. Hübeyre’ye ve mektubumun girişinde zikrettiğim kimselere taahhüt ettiğim emânı vereceğimi taahhüt ediyorum. Bu ahit tıpkı Allah’ın geçmişte yaşamış milletlere verdiği ve kendilerini sorumlu tuttuğu kuvvetli ahit gibidir. Bu hususta Allah’ın, Hz. Muhammed’in ve geçmişte yaşamış salih halifelerin ve selefi sâlihînin zimmeti vardır. Bu zimmet ki insanlar onu bozamaz. Hiçbir hükmünü ta‘til edemez ve onu küçümseyemez. Gök, yer ve dağlar onun için kıyam ettiler ve onu taşımaktan imtina ettiler. Onu taşımakta olan İsa, İbrahim, İsmail, İshak, Ya‘kûb, Eşbat, Cebrail, Mikail ve İsrâfil’in zimmetidir. Sana ve maiyetinde olan Müslümanlara ve zimmet ehline

¹⁸ Safvet, Cemhere, 3/11.

bu ahdi ve taahhüdü veriyorum. Bu zimmeti sana ve seninle beraber olan Müslümanlarla zimmet ehline, Müminlerin Emîri Abdullah b. Muhammed'in –Allah onun zaferini aziz kılsın– verdiği, sizin hakkınızda uygulanmasını istediği, onayladığı, sizi, kendisini ve buna rıza gösteren vezir ve komutanlarıyla ona tâbi olan hakkın yardımcısı Horasan ehlini bağlayan bir emândır. Siz ve onlar emân içinde olacaksınız. Sana hiçbir ceza uygulanmayacak ve işlediğin bir suçtan, muhalefet ve husumet içinde olmaktan; öldürmek, cürüm, cinayet, yanlış davranış, kasıtlı ve kasıtsız kan akıtmak, küçük veya büyük açık veya gizli geçmişte senden veya onlardan sadır olan hiçbir suç ve hatadan sorumlu tutulmayacaksınız. Sana verdiğim bu emânı hiç kimse bozamayacak. Bu konuda sana ihanet etmeyecek ve bu ahdi bozmayacağım. Sana istediğin süre için Doğu Şehri'nde ikamet etme izni veriyorum. Ondan sonra dilediğin yere ve sana tâbi olanlardan istediğin kimseyle, aile fertlerinle, istediğin silah ve hayvanlarıyla beyaz kıyafetleri içinde ihanetten endişe duymaksızın beş yüz adamınla huzur içinde gidebileceksin. Karada ve denizde arzu ettiğin yere gidebilecek ve Şam'daki konağına varıncaya kadar uğrayacağın âmillerimiz nezdinde ve geçeceğin kamplarımız etrafında ve gözetleme merkezlerimizde Allah'ın emânıyla emniyet içinde olacaksın. Gizli veya açık olsun, hoşlanmayacağın bir durumla karşılaşmayacaksın. Bu hususta Allah senin vekilin olsun. Gece veya gündüz saatlerinde hoşlanmayacağın herhangi bir durumda kalmayacaksın. Sana verdiğim emâna herhangi bir şaibe, hile ve tuzak karıştırmayacağım. Sana karşı bu hususta endişe edeceğin herhangi bir desise benden sadır olmayacak. Vâsıt şehriden ayrılıp benim askerî karargâhıma varıncaya kadar yiyecek, içecek ve giyeceğinde sana karşı herhangi bir tuzak kurulmayacak. Sabah veya akşam dilediğin gibi gidip gelebilecek ve gece veya gündüz dilediğin saatte girip çıkabileceksin. Sana verdiğim emân, ahit ve mîsak konusunda kalbin mutmain olsun. Allah'a ve verdiği sözde ve onayladığı emânda Müminlerin Emîri'ne güven. Sana ve sana tâbi olanlara verdiğim taahhüt ve üzerime aldığım sorumluluk hususunda ve sana verdiğim

taahhüt, mîsak ve zimmete vefa göstermek benim borcumdur. Allah'ın kesin bir şekilde haram kıldığı veçhile ve Peygamber'ine indirdiği hükümler çerçevesinde bir vefadır. Zira Allah ahde vefayı önünden ve arkasından bâtilin karışmadığı ve kulları üzerine bir nur ve hüccet olarak kıldığı Kitâb-ı Mübîn'inde hüküm altına almıştır. Ben Allah'a mülaki olacağım zamana kadar bu ahde sadık kalacağım. Ben Allah'ı, meleklerini ve peygamberlerini şahit tutarak bu emânnâmenin kendilerine okunacağı Müslümanlarla anlaşmalılarının bu ahit ve misakı kabul etmelerini istiyorum. Kendim de bunları ikrar ediyor ve teyit ediyorum. Talep ettiğin hususları kabul ediyor ve bunlardan hiçbir husus ihmal edilmeyecek ve senin aleyhine bozulmayacaktır. Sana verdiğim bu emânnâmeye Horasan ehlinden Müminlerin Emîri'nin taraftarlarıyla Şam ehlinden Müminlerin Emîri'ne itaat etme mükellefiyeti olan Müslümanlarla harp ve zimmet ehlinin tümünü dâhil ettim. Sana taahhüt ederim ki bana geldiğin andan itibaren ayrılacağın ana kadar sana karşı benden üzücü, uzak tutucu veya yüz çevirici bir durumla karşılaşmayacak ve hoşlanmayacağın bir muameleye maruz kalmayacaksın. Maiyetinde olanlar da hoşlanmayacakları bir durumla karşılaşmayacaklar. Sana ve onlara istediğiniz şekilde yolculuk yapma ve ikamet etme izni verdim. Onlar için sağlam bir emân ve güvenilir bir ahit verdim.

Abdullah b. Muhammed bu emânnâmede size verdiği emânı ihlal ederse ahdini bozar, size ihanet eder, gizli veya açık hoşlanmayacağın bir davranışta bulunur veya buna aykırı davranan herhangi bir kimseye uyarsa, sana açıkça söylediği hususlara aykırı olarak içinde birtakım gizli şeyler saklar veya emânnâmede senin aleyhine bir şeyler dâhil ettiyse, Mü'minlerin Emîri'nin onayladıklarından sana zikrettiğine aykırı olarak bir hile veya tuzak düşündüyse veya sana kötülük düşündüyse veya sana taahhütte bulunduğu vefaya aykırı bir şey niyet ettiyse Allah onun amel ve davranışlarını kabul buyurmasın. Böyle davranan Muhammed b. Ali'den berîdir ve Müminlerin Emîri'ni reddetmiş ve taatinden teberrî etmiştir. Böyle davranan kimsenin cezası otuz kere hacca gitmesidir. Vâsıt şehrinde Mekke'deki Harem-

i Şerif'e yalın ayak ve yürüyerek gidecektir. Böyle davranan kimsenin bugünden otuz hac ibadetini ifasına kadar geçen süre zarfında, ister satın alarak ister hibe olarak sahip olduğu köleler, Allah için hür sayılacak, evli bulunduğu eşleri ondan boş olacak, sahip olduğu altın, gümüş, hayvan, eşya vs. fakirlere sadaka olarak verilecektir. O aynı zamanda Allah'a ve Peygamber'ine indirilen kitaba küfretmiş sayılır. Allah bu ahde vekil olsun. Emânı veren Muhammed b. Ali bu ahbine Allah'ı kefil ve gözetici tutmuştur. Şahit olarak Allah yeter."¹⁹

Tercümesi tam metin halde verilmiş olan Ebû Ca'fer el-Mansûr'un emânâme mektubu baştan sona tahlil edildiğinde her bir satırında adalet hususunun vurgulandığı görülecektir. Mansûr, İbn Hübeyre'ye tabi olan Şam, Irak, Vâsıt ve diğer bölge halkının tamamına, kendileri, aileleri ve malları konusunda adil davranılacağını söylemektedir. Halife adil davranacağına ve adaletle hükmedeceğine Allah'ı şahit tutmakta onun adına söz vermektedir. Halife emân verdiği kişilere asla ceza uygulanmayacağına, küçük veya büyük, açık veya gizli daha önce işlemiş oldukları hiçbir suç ve hatadan onları sorumlu tutmayacaklarına söz vermektedir. İstedikleri yere huzur içinde gidebileceklerini hatırlatmaktadır. Halife, emân alanların kendisine geldiği andan itibaren ayrılacakları ana kadar, onlara karşı kendisinden üzücü, kırıcı veya yüz çevirici bir durum vaki olmayacağını ve hoşlanmayacakları bir muameleye maruz kalmayacaklarını taahhüt etmektedir. Bütün söz verdiği konularda adaletten ayrılmayacağına dair Allah'ı, melekleri ve peygamberlerini şahit göstermektedir. Adalet ve sözüne aykırı davranması halinde Allah'tan ibadetlerini kabul buyurmamasını dilemekte, bunun kefaretinin otuz defa hacca gitmek olduğunu, bunu yürüyerek yapması gerektiğinin sözünü vermektedir. Ayrıca böyle davranan kimsenin bugünden otuz hac ibadetini ifasına kadar geçen süre zarfında, sahip olduğu kölelerin hür sayılacağı ve eşlerinin boş olacağı

¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 489-92.

gibi ağır şartlar koşmaktadır. Tezkirede kullanılan bütün bu ifadeler halifenin yapmış olduğu yazışmayı adalet anlayışı üzerine tesis ettiğini göstermektedir.

Mansûr'a ait, amcası Abdullah b. Ali için İbnü'l-Mukaffa' tarafından kaleme alınan diğer bir tezkire de aşağıda yer almaktadır.

كتاب الأمان لعبد الله بن علي (كتبه ابن المقفع)

ثم بعث المنصور أبا مسلم لقتاله فهزمه، وهرب عبد الله إلى البصرة، ونزل على أخويه سليمان وعيسى ابني علي، فشفعا فيه إلى المنصور وطلبا له الأمان، فقبل شفاعتهما واتفقا أن يكتبوا له أمانا منه، وكان عبد الله بن المقفع كاتباً لعيسى بن علي، فكتب ابن المقفع الأمان وشدّد فيه، حتى قال في جملة فصوله: «ومتى غدر أمير المؤمنين بعنّه عبد الله بن علي فنساؤه طوالق ودوائه حبس، وعبيده أحرار، والمسلمون في حلّ من بيعته».²⁰

Halife Mansûr'un bu tezkiresi de emân içeriklidir ve emân vermiş olduğu amcası Abdullah b. Ali'ye karşı son derece adil davranacağını sözünü vermektedir. Şayet sözünde durmazsa eşlerinin boş olacağını, bineklerinin kendisinden çıkacağını, kölelerinin hür olmuş sayılacağını ve kendisine biat eden Müslümanların biatının düşmüş olacağını şart koşmaktadır. Onun mektubundaki bu sözleri de adaletin tesisine ne derece önem verildiğini göstermektedir.

Mansûr'a ait diğer bir mektup da bir valisine yazmış olduğu aşağıdaki tezkiredir.

²⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 8/56; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013), 12/166; 'Abdulkâdir b. 'Omar el-Bağdâdî 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997), 8/177; Safvet, *Cemhere*, 3/24.

أبو جعفر المنصور وعبد الله بن الحسن

وروى صاحب العقد الفريد قال: لما قام أبو جعفر بالأمر بعث بعطاء أهل المدينة، وكتب إلى عامله أن: «أعط الناس في أيديهم، ولا تبعث إلى أحد بعطائه، وتفقد بني هاشم، ومن تخلف منهم ممن حضر، وتحفظ بمحمد وإبراهيم ابني عبد الله ابن الحسن». ففعل وكتب: «إنه لم يتخلف أحد عن العطاء إلا محمد وإبراهيم ابنا عبد الله ابن الحسن، فإنهما لم يحضرا...»²¹.

Tezkirede belirtildiğine göre Ebû Ca'fer hilafet işlerini düzene koyduktan sonra Medine valisine, halka dağıtılmak üzere 'itâ göndermiş ve ondan insanlara eşit şekilde ve onların önünde 'itâlarını dağıtmasını istemiştir.

Halife Mansûr'un adaletten bahsettiği diğer bir mektup da Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan en-Nefsu'z-Zekiy'e yazmış olduğu aşağıdaki tezkiredir.

كتاب أبي جعفر إلى النفس الزكية

ولما بلغ أبا جعفر المنصور خروج النفس الزكية بالمدينة وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب - كتب إليه «بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله، أما بعد: ف «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذَلِكَ هُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». ولك على عهد الله وميثاقه وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم إن تبت ورجعت من قبل أن أقدر عليك أن أوامتك وجميع ولدك وإخوتك، وأهل بيتك ومن اتبعكم، على دمائكم وأموالكم، وأسوغك ما أصبت من دم أو مال، وأعطيك ألف ألف درهم، وما سألت من الحوائج، وأنزلك من البلاد حيث شئت، وأن أطلق من في حبسى من أهل بيتك، وأن أوامن كل من جاءك وبابك واتبك، أو دخل معك في شيء من أمرك، ثم لا أتبع أحدا منه

²¹ Ebû 'Amr Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdirabbih, *el- 'Ikdû'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 1404/1983), 5/334-335; Safvet, *Cemhere*, 3/75.

بشى كان منه أبدا، فإن أردت أن تتوثق لنفسك فوجهه إلى من أحببت أن يأخذ لك من الأمان والعهد والميثاق ما تثق به».²²

Halife bu tezkiresinde de isyan etmiş olan Nefsu'z-Zekiyye'ye şayet tövbe etmezse kendileri hakkında verilecek olan âdil hükmü, Allah'ın Kur'an'da bildirmiş olduğunu söylemekte ve bunu ilgili ayetle açıklamaktadır. Şayet hatasından dönerse Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğunu vurgulamakta, emân vereceğinin, âdil olacağını, canlarına ve mallarına bir zarar gelmeyeceğinin, ona bir milyon dirhem ve diğer ihtiyaçlarını vereceğinin, istediği yere yerleşebileceğinin, hapislerdeki yakınlarının serbest bırakılacağını sözünü vermektedir.

Mansûr'a ait bir diğer tezkire Basra'ya vali olarak tayin etmiş olduğu İbn Kuteybe el-Bâhili'ye yazmış olduğu aşağıdaki mektuptur.

كتب بين أبي جعفر وسلم بن قتيبة

وكتب أبو جعفر إلى سلم بن قتيبة الباهلي لما ولاه البصرة - بعد مقتل إبراهيم ابن عبد الله بن الحسن: أما بعد، فاهدم دور من خرج مع إبراهيم واعقر نخلهم». فكتب إليه سلم: «بأى ذلك أبدا، أبا الدور أم بالنخل؟» فكتب إليه أبو جعفر: «أما بعد: فقد كتبت إليك أمرك بإفساد تمرهم، فكتبت تستأذني في آية تبدأ به. أبالبرقي أم بالشهريز؟» وعزله.²³

Mansûr bu tezkiresinde valisi İbn Kuteybe'den istekte bulunmakta ancak valisi bu konuda ağır hareket ettiği için onu

²² Safvet, *Cemhere*, 3/77; Ayrıca bu mektubun geçtiği diğer kaynaklar için bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/566; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/394; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn = Kitâbü'l-'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevi's-sultânî'l-ekber*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 4/7; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî sinâti'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/277.

²³ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, t.y.), 1/104; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/96; Safvet, *Cemhere*, 3/88.

görevden almaktadır. Böylece yönetimde de âdil bir siyaset izleyeceğine işaret etmektedir.

Mansûr'un bir başka tezkiresi de Muhammed b. Süleymân'a gönderdiği şekliyle aşağıda yer almaktadır.

كتاب أبي جعفر إلى محمد بن سليمان

وأتى محمد بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس في عمله على الكوفة- وكان أبو جعفر وولاه إياها سنة 150 هـ- بعبد الكريم بن أبي العوجاء، فأمر بحبسه، وكثر شفاعؤه عند أبي جعفر، وألحوا عليه فيه، فلم يتكلم فيه إلا ظنين، فأمر بالكتاب إلى محمد بن سليمان بالكف عنه إلى أن يأتيه رأيه. ثم إن محمدا دعا به وأمر بضرب عنقه، فلما أيقن أنه مقتول قال: أما والله لئن قتلتموني لقد وضعت أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال، وأحلّ فيها الحرام، والله لقد فطرتكم في يوم صومكم، وصوّمتكم في يوم فطركم، فضربت عنقه. وورد على محمد رسول أبي جعفر بكتابه: «إياك أن تحدث في أمر ابن أبي العوجاء شيئا، فإنك إن فعلت فعلت بك وفعلت .. يتهدده». فقال محمد للرسول: هذا رأس ابن أبي العوجاء وهذا بدنه مصلوبا بالكناسة، فأخبر أمير المؤمنين بما أعلمتكم، فتغيّظ عليه أبو جعفر وأمر بالكتاب بعزله، وقال: والله لهُممت أن أقيده به، ثم أرسل إلى عيسى ابن علي وقال له: هذا عملك، أنت أشرت بتولية هذا الغلام، فولّيته غلاما جاهلا لا علم له بما يأتي، يقدم على رجل يقتله ولا ينتظر أمرى! وقد كتبت بعزله، وباللّهِ لأفعلن به ولأفعلن ... فسكت عنه عيسى حتى سكن غضبه، ثم قال: يا أمير المؤمنين إن محمدا إنما قتل هذا الرجل على الزندقة، فإن كان قتله صوابا فهو لك، وإن كان خطأ فهو على محمد، فأمر أبو جعفر بالكتب فمزقت وأقرّ على عمله- وكان ذلك سنة 155 هـ.²⁴

Bu tezkirede halife Kûfe valisi olarak atamış olduğu Muhammed b. Süleyman'dan zındıklıkla suçlanan Abdulkerim b. Ebi'l-'Avca'nın adalete uygun yargılanmasını istiyor. Hakkında karar verilmemesi için kendi görüşünün beklenmesini emrediyor. İdam edilen İbn Ebi'l-'Avca'dan dolayı valisi Muhammed b. Süleyman'ı görevden almasına

²⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/47-48; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 12/261-262; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 10/113; Safvet, *Cemhere*, 3/100.

ancak haklı gerekçelerle İsa b. Ali mani olabiliyor. Bu durum da halifenin adil bir yönetim söz konusu olduğunda yakınına bile kayırmayacağını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

كتاب أبي جعفر إلى عامله بحضر موت

وولّى المنصور رجلا من العرب حضر موت، فكتب إليه والى البريد «إنه يكثر الخروج في طلب الصيد بيزاة وكلاب قد أعدّها» فعزله، وكتب إليه: «ثكلتك أمك، وعدمتك عشيرتك، ما هذه العدة التي أعددتها للتكاية في الوحش؟ إنّا إنما استكفيناك أمور المسلمين، ولم نستكفك أمور الوحش، سلّم ما كنت تلى من عملنا إلى فلان بن فلان، والحق بأهلك ملوما مدحورا».²⁵

Halife Mansûr, çalışmada ele alınan bu son mektubunu hakkında şikâyet gelmiş olan Hadramevt valisine göndermiştir. Vali, doğan ve köpeklerle ava çıktığı ve ahalsinin işleriyle ilgilenmediğine dair halifeye şikâyet edilmiştir. Halife de valiye vahşi hayvanlarla ilgilenmesi yönünde serzenişte bulunduktan sonra ona “Müslümanların işi ile ilgilenmesi için bu göreve getirildiğini yoksa vahşi hayvanlara vakit ayırması için bu görevi getirilmediğini” hatırlattıktan sonra adalete uygun olanın ailesiyle birlikte sürgün olması gerektiğini söyleyerek görevini ismini bildirdiği kişiye teslim etmesini emretmektedir. Görüldüğü üzere halife söz konusu valisi bile olsa adil hareket etmeye özen göstermiş ve tebaasının hakkını gözetmeye dikkat etmiştir.

Sonuç

Kamu düzeninin dayandığı en temel ilkelerden biri de adalettir. Adaletin tesis edilmesi hem bütün dinlerin hem de beşeri sistemlerin temel gayesi olmuştur. İslam dini de getirmiş olduğu emir ve yasaklar ile adaletin ictimai hayata yerleşmesine çalışmıştır. Bunun için de adalet adına çalışan kurumların yanı sıra adalet adına iş gören

²⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/68; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/455; Safvet, *Cemhere*, 3/125; Ayrıca mektubun farklı versiyonu için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/125.

memurlar olmuştur. İslam Devleti nokta-i nazarında adaletin en büyük mümessili önce Hz. Peygamber sonrasında halifeler olmuştur. Halifeler hem görevlileri eliyle hem de bizatihi kendisi adaletin tayinine emek sarf etmişlerdir. Abbasîlerin asıl kurucusu kabul edilen Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr da âdil kimliğiyle dikkat çeken yöneticiler arasına girmiştir. Mansûr'un adalet adına kullandığı araçlardan biri de nasihâname mahiyetindeki tezkireleri olmuştur. Tezkirelerin gönderildiği kişilere İslâm'ın emir ve yasakları hatırlatılmış bunlar doğrultusunda ikaz ve müjdelere dile getirilmiştir. Şayet tezkirelerde belirtilen hususlara riayet edilmezse hakkaniyetin ve adaletin gerektirdiklerinin yapılacağı vurgulanmıştır. Tezkirelerdeki bu uyarılar çoğu zaman tebaanın emanet edildiği âmiller yani valiler olurken kimi zaman da devlete başkaldıran bir isim olabilmıştır. Bu manada hakkaniyet doğrultusunda kimi zaman görevden almalar ve sürgünler gibi cezai müeyyideler uygulanırken kimi vakit de göreve getirmeler, ihsan, emân ve af gibi mükâfatlar olabilmıştır. Bütün bunlardan gaye ise adaleti tesis etme olmuştur.

Kaynakça

- Ali, Hüseyin. *Bağdat'ın Kurucusu Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer El-Mansûr*. Editör Murat Bıyıklı. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Babacan, İsrâfil. "16. Asırda Osmanlı Sahası Şâirleri Hakkında Yazılmış 'Tezkire-İ Mecâlis-İ Şu'arâ-Yı Rûm' Adlı Tanınmayan Bir Tezkire". *Bilig*, Sy 40 (2007): 1-16.
- Biltekin, Halit, Ve Muhammet Nalbat. "Âteş-Kede-İ Muntafî de Yer Alan Şah, Şehzade Ve Emir Unvanlı Şâirlerin Biyografileri". *Littera Turca Journal Of Turkish Language And Literature* 4, Sy 2 (Nisan 2018): 446-72. <https://doi.org/10.20322/Littera.407366>.
- Buhârî, Muhammed B. İsmail Ebû Abdillâh El-. *Sahih-İ Buhârî*. 1. Bs. Dımaşk: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Dia. "Kutadgu Bilig". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:478-80. Ankara: Tdv Yayınları, 2002.

- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*. Çeviren Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. 5. Bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân B. Muhammed B. Hasen El-Hadramî El-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn = Kitâbü'l-İber Ve Dîvânü'l-Mübtede' Ve'l-Haber Fî Eyyâmî'l-'Arab Ve'l-'Acem Ve'l-Berber Ve Men Âsârahüm Min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail B. Ömer. *El-Bidâye Ve'n-Nihâye*. 15 C. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah B. Müslim Ed-Dîneverî. *El-İmâme Ve's-Siyâse*. Çeviren Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'abdullâh B. Muslim B. Kuteybe Ed-Dîneverî. *'uyûnu'l-Ahbâr*. 4 C. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, T.Y.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed B. Yezîd Er-Rebeî El-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2. Bs. Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiyye, T.Y.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed B. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem Ve Te'âkibü'l-Himem*. Tahran: Seruş, 2000.
- İbn 'abdirabbih, Ebû 'amr Ahmed B. Muhammed. *El-İkdu'l-Ferîd*. 8 C. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân B. Alî B. Muhammed Bağdâdî. *El-Muntazam Fî Tarihi'l-Mülûk Ve'l-Ümem*. 19 C. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddîn Ali B. Muhammed B. Abdülkerîm. *El-Kâmil Fi't-Târih*. 10 C. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyye, 1417/1997.
- İbrahim, Mustafa, Ez-Zeyyât Ahmed, Abdülkâdir Hamid, Ve En-Neccâr Muhammed. *El-Mu'cemü'l-Vasît*. Y.Y.: Dâru'd-Da'vet, T.Y.

- Kaçalin, Mustafa S. *Kutadğu Bilig*. Y.Y.: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, T.Y.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed B. Ali B. Ahmed El-Fezârî El-. *Subhü'l-A'shâ Fî Sinâati'l-İnşâ*. 15 C. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Makdîş, Mahmûd. *Nüzhetü'l-Enzâr Fî 'acâ'ibi't-Tevârîh Ve'l-Ahbâr*. 2 C. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim B. El-Haccâc. *Sahihi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, T.Y.
- Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*. Çeviren Mehmet Taha Ayar. 5. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941.
- Pala, İskender. "Nasihât-nâme". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:409-10. İstanbul: Tdv Yayınları, 2006.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü Resâli'l-'arab Fi 'Usûri'l-Arabiyye*. 4 C. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, T.Y.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf B. Kızıoğlu B. Abdillâh. *Mirâtü'z-Zamân Fî Tevârîhi'l-A'yân*. 23 C. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-'âlemiyyeti, 1434/2013.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Attâr, Feridüddin". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:95-98. İstanbul: Tdv Yayınları, 1991.
- Taberî, Ebü Ca'fer İbn Cerir Muhammed B. Cerir B. Yezid Et-. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul Ve'l-Müluk*. 2. Bs. 11 C. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed B. İsa B. Sevre Es-Sülemi. *El-Câmiü's-Sahih = Sünenü't-Tirmizi*. Mısır: Mustafa El-Babi El-Halebi, 1395.
- 'abdulkâdir El-Bağdâdî, 'abdulkâdir B. 'omar El-Bağdâdî. *Hizânetu'l-Edeb Ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*. 13 C. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.

İSLAM AİLE HUKUKUNDA ÇOK EVLİLİKTE ADALET VURGUSU

Menderes GÜRKAN*

I. GİRİŞ: İslamiyet Öncesi Farklı Kültürlerde Çok Evliliğe Genel Bir Bakış

Türkçe bir sıfat tamlaması olan "Çok evlilik" tabiri hem çok kocalığı (polyandry, taaddüd-i ezvâc) ve hem de çok karılığı (polygamy, taaddüd-i zevcât) ifade etmekle birlikte vakiya uygun olarak birden fazla kadın eş ile evlilik için kullanılmaktadır. Biz de "çok evlilik/eşliliği" bu anlamda kullanacağız. İslam dini ve bu dinin temsilcileri Müslümanlar değişik platformlarda "çok evlilik/karılık" sebebiyle tenkit edilip kadınlara haksızlık etmekle suçlansalar da "çok evlilik" insanlık tarihi kadar kadim ve yaygın bir olgudur. Gerek ilahi hitaba mazhar olan toplumlarda ve gerekse ilahi hitaptan yoksun olan kültürlerde çok karılık bir vakıa olup çok eşliliğin özellikle ilahi menşeli sistemlerdeki uygulamasının din, ahlak, adalet, eşitlik vb. kurallar ile düzenlenip denetlendiği, tarafların hak ve vazifelerinin hukuki teminat altına alındığı bilinmektedir. İlahi hitaptan yoksun kültürlerde ise çok evliliğin örf-adet, yöneticilerin ve güçlülerin egemenliği altında şekillendiği ve tarafların hak ve sorumlulukların yerine getirilmesinin güç, otorite, vicdan, ahlak vb. kontrol mekanizmalarına tevdi edildiği söylenebilir.

Tarih araştırmaları çok evliliğin Babil, Asur, Hindistan, Eski

* ERÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1855-7419

Yunan, Çin, Mısır gibi milattan önceki devletlere kadar uzandığı ve milattan sonra da farklı topluluklarda farklı şekillerde varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Yine tarihi kaynaklar, tevsiki sorgulanmakla birlikte ilahi menşeli dinlerde çok evliliğin yasaklanmadığı ve bu dinlerin peygamberlerinin de birden çok nikahlı eşi ve cariyesi olduğuna ilişkin nakillerde bulunmaktadır.¹ Mesela; Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Dâvûd² (a.s.) ve oğlu Hz. Süleyman³ (a.s.) ile İsrâiloğulları'na mensup bazı peygamberlerin birden çok nikahlı eşleri ve cariyeleri olduğu bildirilmektedir.⁴ Hz. Muhammed⁵ (a.s.) de dahil

1 İslamiyet öncesi Cahili Araplar ve diğer kültürlerde evlilik çeşitleri ve çok evlilik konusunda geniş bilgi için bkz. Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya-1998, 8-38; Ahmet Gandur, *el-Ahvâlü's-şahsiyyetü fi't-teşrî'l-İslâmiyyi mea beyâni kânuni'l-ahvâli's-şahsiyye li'l-kadâ fi mehâkimi'l-Küveyt*, Küveyt-1985, 138-139; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul-1996, 323-331; Musa Carullah, *Hatun*, yayına haz. Mehmet Görmez, Ankara-2001, 3. Baskı, 82; H. İbrahim Acar, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt. 1, sayı:2, Mayıs 1998, 189-193; Sümeyra Açık, *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yıl: 2019, 13-23.

2 Hz. Dâvûd'un çok evliliği, eşlerinin sayısı hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Dâvûd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1994, IX, 21-24.

3 Hz. Süleyman'ın evlilikleri ve çok kadınla evliliği hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-2010, XXXVIII, 56-60.

4 Gerek ilahi kaynaklı dinlerde ve gerekse diğer toplumlarda çok evliliğin varlığı ve bunlara ilişkin örnekler hakkında fazla bilgi için bkz. Mustafa es-Sibaî, "Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", *İslamda Kadın Hakları/Antoloji I*, Ankara-1993, 56-92 (13-111); Kevser Kâmil Ali, Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1993, VIII, 365 (365-369); Ali Rıza Demircan, "Teaddüd-i Zevcât", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İslami İlimler Araştırma Vakfı-İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 9, İstanbul-1989, 246-247 (245-259)

5 Tarihi kayıtlara göre ilk evliliğini 25 yaşında yapan Hz. Muhammed (a.s.)'in 11 nikahlı eşi ve iki cariyesi olmuştur. Hz. Muhammed(a.s.)'in çok eşliliğinin sebepleri, eşlerinin adları ve evliliklerinin kronolojik sıralaması hakkında bkz. Salih Tuğ, "Rasûlüllah Muhammed (a.s.)'ın Evliliklerinde

olmak üzere eş sayısı farklı olmakla birlikte çok eşli olan peygamberler olduğu gibi hayatını evlenmeden geçiren peygamberlerin⁶ olduğu da bilinmektedir.⁷ Bu durum, çok eşliliğin varlığı ve keyfiyetinin ilahi dinler açısından farklı uygulamaları olduğunu gösterse de çok evliliğin bir olgu/gerçeklik olduğunu göz önüne sermektedir.

Her ne kadar çok eşlilikte dünden bugüne farklı din, toplum ve kültürlerde farklı ad ve uygulama tipleri geliştirilse de insanların hayatında bir şekilde var olmaya devam etmiştir. Ancak bilinen bir gerçek de şudur ki; çok eşlilik uygulamasında değişik sebeplere bağlı olarak genelde kadınlar mağdur edilmiş ve hakları gerektiği şekilde hukuki koruma altına alınamamış ve kocalarının dindarlıkları ile insaf ve vicdanlarına terkedilmiştir. Günümüz dünyasında ise Müslüman toplumlar dahil tüm toplumlarda yasal olarak çok eşliliğin tamamen yasaklanması veya olacaksa da değişik düzenlemelere göre hukuki kayıt altına alınarak tarafların hak ve sorumlulukların koruma altına alınma yönünde bir eğilimin ağırlık kazandığı görülmektedir.

II. İslam Aile Hukukunda Çok Evliliğin Yeri

Cahiliye dönemi sonrası teşekkül eden İslam Hukukunun Cahiliye Araplarının örf ve adet uygulamalarından kimini ibkâ/olduğu gibi devam ettirmesi, kimini ilgâ/varlığına son vermesi ve kimini de ıslah/bazı kuralları ve kurumları düzeltmesi şeklinde müdahale ettiği bilinmektedir.⁸ Cahiliye örf-adetlerinin şekillendirdiği

Kronolojik Yapı, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 203-208; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul-2017, 93.

⁶ Kitab-ı mukaddes'te verilen bilgiye göre evlilik yapmamış peygamberler Hz. Yahya ve Hz. İsa'dır. Bkz. Ö. Faruk Harman, "Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Peygamberlik ve Peygamber Evlilikleri", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 56.

⁷ Peygamber evlilikleri ve sayıları hakkında fazla bilgi için bkz. Ö. Faruk Harman, "Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Peygamberlik ve Peygamber Evlilikleri", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 39-65.

⁸ Bu bağlamda İslam hukukunun Cahiliye hukukuyla olan ilişkisi ve örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. Talip Türcan, "İslam Hukukunun Mahiyeti ve Temel Özellikleri-1.ünite", *İslam Hukukuna Giriş*, Eskişehir-

aile hukuku kurumu da İslâm'ın/fıkıhın ıslah yani, yeni düzenlemelere gidilerek iyileştirme çabasının konusu olmuştur. Bu bağlamda sınırsız çok eşlilik⁹ İslâmiyetle birlikte sayı ile sınırlandırılmış, belirlenen sayıda çok eşlilik durumu da hukuki ve ahlaki kurallar ile kayıtlı hale getirilmiştir. Bu bakımdan, ilk Müslüman nesillerin çok eşliliğe yabancı olmadıkları bilinmektedir. İslam diniyle birlikte çok evliliğe doğrudan Kur'an ve hadis naslarıyla müdahale edildiği ve içtihatlar ile konunun hem kemiyet ve hem de keyfiyet açısından belirli hukuki kurallar altına alındığı bilinen bir gerçektir. Fıkıh mezhepleri süreç içerisinde sosyal bir vakıa olan çok eşliliğin Kur'an ve hadis naslarının doğrultusunda sağlıklı bir şekilde uygulanması, tarafların hak ve sorumluluklarının yasa teminatı altına alınmasına yönelik zengin bir içtihat kültürü oluşturmuştur.

Kur'an ve sünnet naslarının cahili Araplardan tevarüs eden hayatın bütün yönleriyle ilgili örf ve adetlere esaslı müdahaleler yaptığı bir gerçektir. Yine Kur'an'da yer alan toplam 317 ahkâm ayetinden ibadetlerden (89 ayet) sonra 70 ahkâm ayetinin evlilik hukukuna ilişkin olması önemli bir husustur.¹⁰ Ahkâm ayetlerinin sayı yoğunluğunun belirli alanlarda toplanması bu alanların müdahalede öncelik ve önem kesp ettiğini göstermektedir. İşte, bu gerekçeye bağlı olarak evlilik hukukuyla ilgili ahkâm ayetlerinin müdahale ettiği hususlardan birisi de sayı sınırsız, adalet ve eşitlikten yoksun

2010, 17-18; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul-1989, 45-51; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1993, VII, 17-19.

⁹ İslamiyet öncesi Cahili Araplar arasında çok eşliliğin yaygınlığı genel olarak ifade edilmekle (bkz..Ateş, 329-331) birlikte kimi araştırmacılara göre bunun kabile başkanları gibi sosyal, siyasi ve ekonomik yeterlilik sahibi kişiler arasında yaygın olduğu ve toplumun diğer kesimlerinde ise çok eşliliğin yaygın olmadığı görüşü dile getirilmektedir. Fazla bilgi için bkz. Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu(Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*, 3. Basım, İstanbul-2020, 235-243.

¹⁰ Kur'an'da yer alan ahkâm ayetlerinin konularına göre sayıları ve değerlendirilmesi hakkında fazla bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul-1990, 40-56.

hukuksuz çok eşlilik olgusudur. Çok eşlilik hicretten sonra 5. veya 6. yılda Medine'de nazil olan aile hukuku, kadın-erkek ilişkileri,...gibi içerdiği muhtevaya da münasip Nisâ/Kadınlar Suresi'nde konu edilmektedir.¹¹ Kur'an'da Nisâ suresinde doğrudan çok eşlilikle ilgili iki ayet yer almaktadır. Bunlar şu ayetlerdir:

1. (Nisâ, 4/ 3) " وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ " /Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.¹² Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur." Söz konusu ayette üç

¹¹ Nisâ suresi hakkında geniş bilgi için bkz. Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara-2006, II/ 7-9.

¹² Mezkur ayetin çok eşliliği dört ile sınırlamak için sevk edildiği genel kabul görmüş olsa da ayette yer alan "... ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın..." ifadesinden hareketle farklı çıkarımlarda bulunulmuş ve çok eşliliğin sayı sınırlaması hususunda farklı hesaplar yapılmıştır. Şöyle ki; mezkur ayetin bu kısmından hareketle kabul görmese de üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Fahreddin Râzî bu görüşlerin dikkate alınmayan kişilerce ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Bu yaklaşımları şöyle özetleyebiliriz: 1. Ayette yer alan iki, üç ve dört rakamları sınır getirmeyip sadece bir örnek vermektedir. Bu sebeple ayet çok eşliliği sınırlamamaktadır. Kişi sayı sınırlaması olmaksızın istediği kadar kadın ile evlenebilir. 2. Ayette iki, üç ve dört rakamları arasında yer alan "vav" harfi toplamayı/cem'i ifade ettiği için ayet dokuz kadın ile evlenmeyi caiz kılmaktadır. 3. Ayette yer alan iki, üç ve dört rakamları "ikişer ikişer, üçer üçer ve dörder dörder anlamında olup bu da toplam on sekiz kadınla evlenmeyi mübah kılmaktadır. Ayetten hareketle öne sürülen bu üç görüş de hem Arap dili kurallarına hem sünnete ve hem de bu hususta oluşan genel (en fazla dört kadın evlenme) kabule/icmaya aykırıdır. Bu hususta fazla bilgi için bkz. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut-1981, IX, 179-182. Ayrıca bkz. Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut-2006, VI, 33-35; Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvâlû's-Şahsiyye*, 3. Baskı, 1957-trs., 89; Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, Ankara-2012, 470-472.

hususla dikkat çekildiği gözlenmektedir:

a) Velayet altında bulunan yetim kızların velileri tarafından nikahlanıp haklarının yerine getirilmeyip adaletsiz davranılmasından korkulması durumunda onlarla değil de helal ve yetim olmayan diğer kadınlar ile evlenilmesi.¹³

b) Sınırsız sayıda değil aynı anda en fazla dört kadınla¹⁴ evli olunması.

c) Birden çok eşlilikte adaletin yerine getirilememesi durumunda ya bir kadın ile evlenilmesi veya sahip olunan cariyeler ile yetinilmesi.¹⁵

¹³ Musa Carullah, ayete, hem siyak ve sibakına uygun olmayan ve hem de müsellemler olan anlayışın dışında bir anlam yüklemektedir. Buna göre; ayet tamamen velayet altındaki yetim kadınların evlilik hukukuna adalet ilkesi çerçevesinde riayet edilmesini istemektedir. Bu anlayışa uygun olarak ilgili ayetin asıl anlamının " Dul kalan kadınlardan iki, üç, ve dört hatun almak suretiyle de olsa, çaresiz kalmış dul hatunların hak ve ihtiyaçlarını temin ediniz." şeklinde olacağını belirtmektedir. Fazla bilgi için bkz. Musa Carullah, *Hatun*, 82-83. Ayetin müsellemler anlamı için bkz. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, 15.

¹⁴ İlgili ayette çok eşliliğin dört ile sınırlanmasının değişik hikmetlere mebni olduğu ifade edilmektedir. Bu hikmetlerden zayıf bulmakla birlikte birisi şöyledir: Çok eşli olan erkeklerin zevciyyet hukuku ile ilgili adaleti sağlayabileceği azami eş sayısı dördür. Şöyle ki; çok eşli olan bir erkek eşlerinden en fazla üç gün ayrı/uzak kalabilir ki bu da onun en fazla dört eşi olduğunda ancak mümkündür. Fazla bilgi için bkz. Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *el-Fıkhü'l-mukâren li'l-ahvâli's-şahsiyye beyne'l-mezâhibi'l-erbeatil'sünniyye ve'l-mezhebi'l-Ca'feriyyi ve'l-kânûn*, Beyrut-trs., 131. Çok eşli erkeklerin eşleri yanında belirli usule göre gecelemesi 'kasm' olarak tabir edilir. Kasm ile ilgili kurallar hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul-1985, II, 160-165.

¹⁵ Hür kadınlarla çok eşliliğin cevazında adalet şartının yerine getirilmesinde oldukça titiz bir tutum sergileyen fukaha çok cariyelikte adalet şartının gerekli olmadığını ifade etmektedirler. Bu değerlendirmede hür ve cariyenin insan olması hasebiyle değil de sosyal statülerinin aynı görülmemesinin belirleyici olduğu görülmektedir. Mesela bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 38; Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *el-Fıkhü'l-*

2. (Nisâ, 4/ 129) " وَلَنْ نَسْنَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ " /Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayışı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir." İlgili ayette dört hususa dikkat çekildiğini söyleyebiliriz:

a) Çok evlilik durumunda kocaların tüm çabalarına rağmen eşleri arasında dengeyi tutturması, adaleti sağlaması, eşit davranması vb. hususları bihakkın yerine getirmesinin zorluğu ve imkansızlığına vurgu yapılmaktadır.

b) Çok evlilikte bu tür olumsuzlukların yaşanması sürecinde en azından kendisine ilginin/sevginin zayıfladığı kadın eşin kocasız gibi bir duruma düşürülmemesi, beşeri ihtiyaçlarının karşılanması gerekmektedir.

c) Kocanın kendisine ilgisinin zayıfladığı eşine karşı hislerinin normalleşmesi durumunda önceki umarsız ve ilgisiz davranışlarından dolayı hesaba çekilmeyip affedileceği dile getirilmektedir.¹⁶

d) Nisa 3 ve 129. ayetlerde yer alan " adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız اَلَّا تَعْدِلُوا ve kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz وَلَنْ نَسْنَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ " adalet ilkesi mutlak olarak geçmekte olup keyfiyeti ve evlilik birliğinin hangi alanlarında adaletli olma zorunluluğu veya hangi hususlarda adaletin yerine getirilemeyeceği belirtilmemektedir. Mutlak olarak zikredilen adalet ilkesinin evlilik hayatına yansımaları nasların yönlendirmesi ve kontrolünde müçtehitlerin içtihatlarıyla varlık kazanmış ve uygulama

mukâren li'l-ahvâli's-şahsiyye beyne'l-mezâhibi'l-erbeati'l-sünniyye ve'l-mezhebi'l-Ca'feriyyi ve'l-kânûn, 126.

¹⁶ Nisâ 3 ve 129. ayetlerin düzenlediği konular ve verdiği mesajların özeti hakkında ayrıca bkz. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, 15-17.

alanı bulmuştur.

Çok eşliliği sınırlayan ayet (Nisâ, 4/3) nazil olduğunda Hz. Peygamber'in (a.s.) hem dörtten fazla eşi olan Müslümanlara eşlerinin sayısını dörde düşürmelerini ve hem de çok eşlilik hususunda dini ve ahlaki bir takım uyarılarda bulunduğu bilinmektedir. Tarihi kayıtlara göre dörtten fazla karısı olan üç kişiye Hz. Peygamberin dördünü nikah altında tutup diğerlerini ise boşamalarını istemesi o dönemde de çok eşliliğinin sanıldığı kadar yaygın olmadığı düşüncesini akla getirmektedir. Kaynaklarda yer aldığına göre çok eşliliği dört ile sınırlayan ayet nazil olduğunda; a) Gaylân b. Seleme es-Sakafi'nin on eşi¹⁷, b) Kays b. Hâris'in sekiz eşi¹⁸ ve c) Nevfel b. Muâviye'nin beş eşi¹⁹ vardı. Bu üç sahabinin de Hz. Peygamberin emri ile dört eşini nikahlarında tuttukları ve dördün dışındakiler ile evlilik ilişkilerini sonlandırdıkları bilinmektedir.²⁰

Hz. Hatice ile evliliğinden sonra 28 yıl tek ešli kalan ve sonrasında

¹⁷ Tirmizî, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 33 (I/435); İbn Mâce, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 40 (I/628), hadis no:1953.

¹⁸ İbn Mâce, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 40 (I/628), hadis no: 1952.

¹⁹ Beyhakî, *Mağrifetü's-sünen ve'l-âsâr*, X/137, hadis no: 13967.

²⁰ Bu husus hadislerde de yer aldığı gibi çok evliliği dört ile sınırlayan ayetin nazil olduğu an dörtten fazla eşi olan erkeklerin evliliği ile ilgilidir. Yoksa ilgili ayet nazil olduktan sonra dörtten fazla eş ile evlilik yasak hale gelmiştir. Bu örneklerden de hareketle dörtten fazla eş olması durumunda dört ile sınırlama yapılırken kocanın nikahında tutacağı eşlerini nasıl belirleyeceği konusunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımlar; kocanın seçimi veya kocanın eşleriyle nikahlanma tarihi sırası şeklinde iki farklı yol izlenebileceği şeklindedir. Birinci yaklaşım Şafî mezhebince ve ikinci yaklaşım ise Hanefi mezhebince benimsenmiştir. Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Seraşsî (ö.483/1090), *el-Mebsût*, nşr. Hâlil Muhyiddin el-Meyyis, Beyrût, 1414/1993, V, 53; Zemahşerî (467-538), *Ruûsu'l-mesâil*, tahkik. Abdullah Nezir Ahmed, *el-Mektebetü'l-İslâmiyye*, trs., 385-386, Mesele no: 263; Kâsânî (ö.587/1191), *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986, II, 266.

bir takım sebeplere bağlı olarak çok eşli olan Hz. Peygamberin²¹ çok eşliliği haram kılıp yasaklamamakla²² birlikte olumlu bakmadığı, gerek tek eşli ve gerekse birden çok eşli müslümanlara dini, ahlaki, hissi bir takım tavsiyelerde bulunduğu da bilinmektedir. Bu bağlamda, Hz. Ali'nin Fatıma üzerine ikinci eş ile evlenmek istediğinde Hz. Peygamberin, "İzin vermem, izin vermem, izin vermem..." şeklindeki karşı çıkışı ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamber vefat edene kadar tek eşli kalıp evlenmemesi²³ onun hissi karşı koyuşunun bir göstergesidir. Yine çok eşli olup ta aralarında adaleti gözetmeyenlerin kıyamet günü bir tarafı felçli olarak haşredileceği ikazı²⁴ Hz. Peygamberin çok eşliliği adaletin sağlanması şartına bağladığı dini bir uyarıdır. Bizzat Hz. Peygamberin eşleri arasında geceleme bölüştürmesi yaptığında adaleti gözetmeye ihtimam göstermesi ve bunu başarması için Allah'a dua etmesi²⁵ dini-hukuki bir saik olarak düşünülebilir.

III. Adalet Kelimesinin Anlam Alanı

Konumuzla ilgili "adalet" teriminin kavranması için "adl/عَدْلٌ" kelimesinin öncelikle lügat ve terim anlamlarının bilinmesinin yararlı olduğunu düşünmekteyiz. İslam hukukunun iki aslı kaynağı Kur'an²⁶

²¹ Hz. Peygamberin birden fazla kadınla evliliğinin sebepleri hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 93; Musa Carullah, *Hatun*, 81; Mehmet Özgü Aras, "İslâm'a Göre Çok Evlilik", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, Güz 2007, sayı: 24, 187.

²² Müslim, *Kitabu fedâilî's-sahâbe*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 15, hadis no: 95, II/1903.

²³ Buhari, *Kitâbu'n-nikâh*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 109 (VI/158).

²⁴ Tirmizî, *Kitâbu'n-nikâh*, 42, hadis no: 1141 (III/446); Ebu Davud, *Kitâbu'n-nikâh*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981, 39, hadis no:3133.

²⁵ Tirmizî, *Kitâbu'n-nikâh*, 42, hadis no: 1140 (III/446).

²⁶ Kur'an-ı Kerim'de "a-d-l" fiilinden türetilen isimler ve fiiller 28 ayette yer almaktadır. Kur'an'da adalet ilkesiyle doğrudan ve dolaylı 32 ayetin yer aldığı da bildirilmektedir. Bu konudaki değerlendirme ve adalet ilkesiyle ilgili sure ve ayet numaraları için bkz. Ömer Özbek, "Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Dayanışma ve Bütünleşme

ve sünnet naslarında da "adl/عَدْلٌ", eşanlamlısı olan "kıst/قِسْطٌ" ve bunlardan türetilen kelimelerin²⁷ gerek lügat ve gerekse terim anlamında sıkça kullanıldığı ve adalet-kıst değeri üzerinden dini, ahlaki öğütler verildiği ve hukuki düzenlemelere gidildiği görülmektedir.

1. Kelime Anlamı

Arapçada "عَدْلٌ / يَعْدِلُ - adele/ya'dilü" veya "يَعْدُلُ / عَدْلٌ - adüle/ya'dülü" sülasi kökünden mastar olan "عَدَالَةٌ/adâlet" kelimesi gerek sülasi ve gerekse mezîd bablarında birlikte kullanıldığı harf-i cerre göre anlam farklılıkları gösterse de çoğunlukla olumlu anlamlar ifade etmektedir. Arap dilinde adalet kelimesi; "iki davalı arasında eşit davranıp her birine hakkını vermek, iki şeyi bir birine eşitlemek, eşit davranmak, insafî ve adil olmak, istikamet üzere olmak, إلى harf-i ceri ile bir şeye yönelmek, عن harf-i ceri ile görüşünden dönmek,..."²⁸ gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. "عَدَالَةٌ/adâlet" kelimesinin lügat anlamı ile terim anlamı arasında büyük yakınlık olduğu anlaşılmaktadır. Arap dilinde bulunan "قَسَطٌ-kaseta" fiili de zıt anlamlı bir fiil olmakla birlikte²⁹ "a-de-le" fiilinin anlamını içermekte ve adalet, eşitlik gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Adaletle hareket eden/adaleti yerine getiren anlamında aynı kökten türetilen "المَقْسُطُ /el-Muksıt"

İlkeleri", *İslâm'da Dayanışma ve Spor*, Editör: M. Raşit Akpınar, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 26. (17 nolu dipnot)

²⁷ Kur'an'da "kıst" kelimesi dışında "adl" kelimesinin anlam içeriğine sahip diğer (kıst, sıdk ve vesat) kelimeleri hakkında bkz. Mustafa Kara, "Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı:34, 152-160 (ss. 137-172).

²⁸ "adele/ya'dilü ve adüle/ya'dülü" fiilinin sülasi ve mezid bablarındaki lügat anlamları için bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.170 h.), *Kitâbu'l-ayn*, Beyrut-2002, III/110-111; İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut-trs., XIII/430-436; Sağdı Ebu Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî lügaten ve istilâhen*, Lübnan-2011, 303-304; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

²⁹ "kaseta" fiilinin sülasi ve mezid bablarındaki lügat anlamları ile benzer anlama geldiği fiiller için bkz. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

³⁰ Nisâ, 4/3. ayette yer alan "وَأِنْ جَفْتُمْ آلَا نَفْسُطُوا..." ve "فَإِنْ جَفْتُمْ آلَا تَعْدِلُوا..." lafızları yakın anlamı ifade etmektedir.

kelimesi Cenâb-ı Hakk'ın sevgisine mazhar olan adil kişiler olarak Kur'an'da³¹ üç ayette yer almaktadır. Muksıt kelimesi Allah Teâlâ'nın sıfatı olarak da esmâ-i hüsnâ/Allah'ın isimleri³² arasında bulunmaktadır. Bu bağlamda "muksıt" kelimesi müşterek şekilde hem adil davranan kişilerin ve hem de Cenâb-ı Hakk'ın sıfatı olarak kullanılmaktadır.

1.2. Terim Anlamı

İnsanlık tarihi kadar eski olan "adalet" olgusu/ilkesi gerek birey hayatına ve gerekse toplumsal hayata yön veren temel değerlerden birisidir. Buna bağlı olarak "adalet" olgusu bir değer ölçüsü olarak hemen her toplumda özlü deyişlere konu olmuş, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözülüp karara bağlandığı kurumlara da adını vermiştir.³³ İslami ilimlerden fıkıh, ahlak, hadis, kelam, felsefe/hukuk felsefesi³⁴ gibi disiplinlerde de yer bulan adalet terimi bu disiplinlerde mahiyet olarak bir birine yakın anlamlarda tarif edilmiştir. Her ne kadar adalet terimi farklı disiplinlerde yer bulan, etkin olan bir kavram olsa da ağırlıklı olarak hukuk/İslam hukuku/hukuk felsefesinde temel bir değer olma özelliğini sürdürmektedir. "Hukuksuz devlet, adaletsiz hukuk olmaz.", "Kadı Allah'ın naibidir!" vb. ifadeler adalet kavramının din ve hukuk ile ne kadar iç içe olduğunun açık bir

³¹ Mâide, 5/42; Hucurât, 49/9; Mümtehne, 60/8.

³² Allah Teâlâ'nın el-muksıt sıfatı hakkında bkz. Bekir Topaloğlu, "Muksıt", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara-2020, XXXI, 141. Allah'ın doksan dokuz ismi arasında yer alan isimlerden birisi de "Mukst" ile benzer anlamda olan "Adl" ismidir.

³³ "Muhakkak ki Allah adaleti,...emreder... (Nahl, 17/90)", "Adalet mülkün temelidir (Hz. Ömer'in sözü)", "Memleketler kılıçla alınır, lakin adaletle muhafaza edilir (Timurlenk'in sözü)", "Adalet hissi insanlarda doğuştan mevcuttur (Çiçero'nun sözü)", "Adliye Sarayı", "Adli delil", vb. adalet lafzının geçtiği farklı kültür ve kişilere ait pek çok özlü deyiş için bkz. <https://www.zilciogluhukuk.com/adalet-uzerine-unlu-sozler/>

³⁴ Adalet teriminin farklı disiplinlerdeki anlamı için bkz. Mustafa Çağrı, Hayreddin Karaman, Abdullah Aydın, "Adâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1988, I, 341-344; H. Yunus Apaydın, "Adalet Nedir- Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, XXXV, 2018/1, 459-476.

göstergesidir.

İslam hukukunda "adalet" lafzının terim olarak; ahlak ve hukuk ile ilgili ve sosyal bir değer olarak çok geniş bir anlam alanı kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda adalet olgusunun bireyin tutum ve davranışları ile toplumsal hayattaki ilişkilere etkisi üzerinde durulmuştur. Buna göre, birey açısından bakıldığında adalet; doğruluk, zulüm ve haksızlıktan uzak, istikametle muttasıf olma, vakar ve takva sahibi olma gibi değerleri ifade etmektedir. Sosyal ve hukuki bir olgu olarak bakıldığında ise; ferdi ve sosyal yapıda dirlik ve düzenliliği, hakkaniyet ve eşitlik esaslarına uygun şekilde davranmayı sağlayan ahlaki erdem, her işte ve her şeyde ve herkes hakkında hakkı ve doğruyu iltizam etmek³⁵,... gibi anlamlara gelir.

Adalet terimine ilişkin tanımlardan, adaletin birey ve toplum üzerinde etkin olan iki yönlü bir değer olduğu ortaya çıkmaktadır. 1. Adalet olgusu, kişinin kendi içinde tutarlı, adil, istikamet üzere olma, zulüm ve haksızlıktan uzak vb. olumlu hasletleri kazanması durumudur. 2. Toplumsal hayata yön veren, haksızlıkların önüne geçen, anlaşmazlıkları sonlandıran, vb. düzenleyici bir kural niteliği kazanması³⁶ durumu şeklinde iki etkin görev üstlendiği görülmektedir. Meşhur Arapça dil bilgini Râgıp el-İsfehânî (ö. 502)'nin adalet olgusunu aklın ve dinin/şer'in gerektirdiği şeklindeki ikili ayırımı da buna benzer bir ayırımdır. Bu ayırıma göre; aklın belirlediği, iyiliğe iyilikle karşılık verme vb. davranışları gerektiren adalet olgusu mutlak olup hiç bir şekilde neshe konu olmaz. Şer'in belirlediği, mürtedin mallarıyla ilgili uygulama vb. davranışlara yönelik adalet olgusu ise zaman ve şartlarla mukayyet olup

³⁵ Adalet teriminin birey ve sosyal düzen kuralı olarak tanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Adalet" md., İstanbul-2005, 11.

³⁶ Adalet olgusunun bu iki fonksiyonu hakkında fazla bilgi için bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Adalet" md., 11; Apaydın, "Adalet Nedir- Mahiyet ve Keyfiyet", 466-471.

neshe/değişime konu olabilir.³⁷ Râgıp el-İsfahânî'nin de işaret ettiği üzere, adalet ilkesinin zaman ve mekan üstü olan ve değişmeyen ile zaman ve mekan ile kayıtlı olan ve ihtiyaçlara göre değişebilen şeklinde pratik hayata katkı verdiği anlaşılmaktadır.³⁸ Hülâsa hukukun temel kavramlarından olan adalet, hukukun çok yönlü yapısına bağlı olarak çok yönlü bir uygulama yapısı kazanmıştır. Bu bağlamda; adalet ilkesi zaman, olay ve kişilere bağlı olarak ceza adaleti, yasal adalet, nesnel adalet, dağıtıcı adalet, vb. şekillerde çeşitlilik gösterebilir.³⁹

IV. Çok Evliliğin Cevazında Adalet Vurgusu ve Görüşler

İslam hukukunun iki asli kaynağını oluşturan Kur'an ve sünnet naslarında gerek aile hukukuna ve gerekse hukukun/fıkhın diğer alanlarına ilişkin adalet, nısfet/nesâfet, hakkaniyet, eşitlik, dengenin gözetilmesi, hakkın korunması, birey-toplum yararının sağlanması gibi temel ilkelere işaret edildiği bir gerçektir. Çok evliliği düzenleyen Nisâ, 4/3 ve 129. ayetlerde nısfet, eşitlik, dengenin korunması gibi prensiplerin, içerisinde yer aldığı adalet ilkesine⁴⁰ vurgu yapıldığı ve

³⁷ Adalete ilişkin bu ayırım ve örnekler için bkz. Râgıp el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut-trs., 325-326.

³⁸ Musa Carullah tarafından da şerî hükümlere ilişkin bu şekil bir tasnif yapılmaktadır. Şöyle ki; şerî hükümler adalet ilkesinin de etkinliği çerçevesinde değişime konu olup olması bakımından iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar: 1. Ahkâm-ı ibtidâiye ve 2. Ahkâm-ı vifâkiye'dir. Ahkâm-ı ibtidâiye; sabit ve hiç değişmeyen, zaman ve mekandan etkilenmeyen 'evlenme, boşanma, mal mübadelesi, vb.' hükümlerdir. Örnek verilen hususlarda uygulama farklılıkları olsa da var olma açısından her dönem ve her milletin ortak kabulleridir. Ahkâm-ı vifâkiye ise zamana göre değişen 'kölelik, vb.' hükümlerdir. Bu grup içerisinde yer alan uygulamalar zaman ve mekana göre değişkenlik gösterirler. Fazla bilgi için bkz. Musa Carullah, *İslam Şariatının Esasları/ Değişkenler ve Sabiteler*, Yay. Haz. Hatice Görmez, Ankara-2002, 35-36.

³⁹ Hukuk ve adalet ilişkisi, adaletin uygulanmasına bağlı çeşitlilikleri hakkında fazla bilgi için bkz. Anıl Çeçen, *Adalet kavramı/ Adalet kavramının göreliliği üzerine bir deneme*, Ankara-1993, 17-63.

⁴⁰ Nasır Hamid Ebu Zeyd, Nisa suresinde adalet ilkesine sadece çok evlilik bağlamında değil belki ondan da önemli yetim kadınların haklarının

çok eşliliğin de adalet ilkesinin yerine getirilmesi şartıyla sınırlandırıldığı görülmektedir. Ancak her iki ayette de yer alan adalet ilkesinin 'mutlak'⁴¹ şekilde olup her hangi bir vasıfla kayıtlanmaması çok eşliliğin adalet ilkesiyle irtibatlandırılması hususunda farklı anlayışların ve tartışmaların zeminini oluşturduğu bilinmektedir. Kanun koyucunun adalet ilkesinin uygulamaya yani birden çok eş ile evliliğe ne şekilde yansıyacağını açık şekilde açıklamaması içtihadı açık bir alanın oluşmasına sebep olmuştur. İchtihadı açık alanın ilgili naslar çerçevesinde anlamlı, bütünlüklü ve uygulanabilir şekilde doldurulması ise müçtehitlere bırakılmıştır. Bu sebeple, İslam hukukunda çok eşliliğe ilişkin farklı anlayışların dünden bugüne varlığını sürdürdüğü, buna bağlı olarak çok eşlilik konusunda genel anlamda klasik ve yeni/güncel düşünceler olmak üzere iki grup görüş oluştuğunu söylemek mümkündür. Çok evlilik hususunda her iki grubun yaklaşım farklılığını ve görüşlerini aşağıda yer aldığı şekilde özetleyebiliriz.

A. Çok Evliliğe İlişkin Klasik Görüşler

Dünden bugüne İslam hukukçuları ilgili ayet ile (Nisâ, 4/3) dört kadınla sınırlandırılan⁴² çok evliliğin caiz-mübah bir hüküm

korunması düşüncesiyle yer verildiğini belirterek surenin adının "Adalet/el-Adl" olmasının daha anlamlı olacağını belirtmektedir. Bu değerlendirmeler hakkında bkz. Nasır Hamid Ebu Zeyd, "Kur'an'ın Adalet Kavramı", çev. Enes Büyük, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 15, Sayı 3, 2015, 253 (ss. 245-264).

⁴¹ Fıkıh usulünün lafızlar bahsinde yer alan mutlak 'ın kelime ve terim anlamı için bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Mutlak" md., 404.

⁴² Maliki fakihî İbn Arabî'nin tanımlamasıyla klasik görüşler arasında bazı cahil kişiler ayetin zahirinden ve yanlış dil kurallarından hareketle çok evliliğin dokuz veya on sekiz kadın ile sınırlandırıldığı görüşünü dile getirmişlerdir. Bu görüş sahipleri ve gerekçeleri hakkında fazla bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut-trs., I/408-409; Kâsânî, *Bedâ'i'*, II/265-266; İbn Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Riyad-trs., IX/471-472. İbn Kudâme, çok eşliliğin dört ile değil de dokuz veya on

olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Her ne kadar çok evliliği dört kadın ile sınırlandıran ayet emir formunda gelse de vucûba değil de mübahlığa hamledilmiş⁴³ ve çok evlilik belirli şartlarda erkeğe tanınan ruhsat izni olarak görülmüştür.⁴⁴

İlgili ayetten hareketle, fıkhi hüküm olarak çok evlilik caiz-mübah görülse de, mutlak olan bu hüküm eşler arasında adalet ilkesinin gözetilmesi ve sağlanmasıyla kayıtlı hale getirilmiştir. Esasen çok eşliliği düzenleyen ayet sadece birden çok eşler arasında adaletin gözetilmesini değil velayet altında bulunan yetim kadınlar ile evlilikte de adalet ilkesinin gözetilmesini düzenlemektedir. Nitekim ayetin nüzul sebebi bu hususta yeterli bilgi vermektedir. Hz. Aişe'den yapılan nakillere göre; kimi erkekler velayeti altında bulunan güzel ve malı çok olan yetim kadınlarla evlenip onların mallarına ortak olmak ve mehir olarak da ya hiç bir şey vermemek yahut da başka kadınlara verilen mehrin çok aşağısında bir mehir vermek istiyorlardı. Bu durum, yetim kadınların zayıf konumlarını istismar etmek ve onlar ile diğer kadınlar

sekiz eş ile sınırlı olduğu şeklindeki bu anlayışın konu hakkında oluşan icma düşüncesini ortadan kaldırmak ve sünneti terk etmek anlamına geleceğine dikkat çekmektedir.

⁴³ Fazla bilgi için bkz. İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukuk Usulünde Mübah Nazariyesi(Hukukî Serbest Alan)*, Ankara-2022, 149-150. Çok evlilik ile ilgili ayetin sevk ediliş amacı yetim kadınlara karşı adil olunması ve aynı anda dört kadınla evli olunabileceğini düzenlemektedir ki; bu açıdan ayet nas olarak kabul edilir. Ancak ayet zahir ifadesiyle de çok evliliğin mübahlığını ortaya koymaktadır.

⁴⁴ Benzer düşünceler için bkz. İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul-1985, II/34; Mustafa es-Sibaî, "Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", 74; İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar", *Bilimname*, XXXVII, 2019, 563, 18 nolu dipnot, (559-591); Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku*, Çorum-2017, 105; Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *el-Fıkhu'l-mukâren li'l-ahvâli's-şahsiyye beyne'l-mezâhibi'l-erbeati'l-sünniyye ve'l-mezhebi'l-Ca'feriyyi ve'l-kânûn*, 126; Ahmet Gandur, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 139.

azaltmaya, değersizleştirmeye değil korumaya ve çoğaltmaya memurdur. Veli, şayet bu kadınla bir evlilik yapacaksa diğer kadınlar için hangi haklar söz konusu ise bunları noksansız yerine getirmekle yükümlüdür. Bu meyanda; mehir, nafaka, iyi geçim, karı-koca haklarının gözetilmesi vb. hususların bihakkın yerine getirilmesi ilgili ayetlerin mûcebidir.

2. Veli, velayeti altındaki kadınla evlilik yaptığında, kadının kimsesiz, korumasız, zayıf konumda olması kendisine haksızlık yapılmada kocayı cesaretlendirecek, bir fırsat doğuracak ve koca adaleti bihakkın yerine getiremeyebilir. Bu durumda o kişinin velayeti altında olan kadınla değil de aile hukukundan kaynaklanan haklarını bizzat kendilerinin sahipleneceği diğer kadınlardan biriyle evlenmesi esastır.

3. Cahiliyye döneminde uygulanan aynı anda sayısız kadınla evlilik en fazla dört kadınla evlenilebileceği şeklinde sınırlandırılıp kayıt altına alınmıştır. Her ne kadar ilgili ayetin çok eşliliği dört ile değil dokuz veya on sekiz eş ile sınırlandırdığı yahut belirli bir sayı sınırı getirilmeden çok eşliliğe izin verdiği görüşü⁴⁸ dile getirilse de bu

⁴⁸ Cumhur fukaha tarafından itibar edilmemekle birlikte Nisa suresi 3. ayetin bir sınırlama getirmeyip mutlak taaddüde cevaz verdiği ve buna göre şartları uygun olan erkeğin istemesi halinde sayı sınırsız kadınla evlenebileceği görüşü dile getirilmiştir. Bu görüş sahipleri gerek Fatır suresi 35/1. ayeti " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولٰٓئِ اُنۡجِحۡهُ مَتٰى وَتُلۡتَ " ve Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter" ile çok eşlilikle ilgili ayetin siyakını ve gerekse Arapça dil üslubunu delil olarak almışlardır. Yani bu görüşte olanlara göre ilgili ayetler her hangi bir sayı sınırlaması getirmeyip "...iki, üç, dört,.. " ve fazlasını belirtmek için kullanılmaktadır. Fazla bilgi için bkz. 12 nolu dipnot. Nisa suresi 3. ayetin esas itibariyle bir eş sınırlaması getirmediği görüşü günümüz bazı araştırmacılarınca da dile getirilmektedir. Bu görüşte olanlara göre; ilgili ayet dört eşle sınırlamaya imkan vermediği gibi konuya ilişkin rivayetler de değişik açılardan illetlidir, yani delil olarak kullanılması sıkıntılıdır. Sayı sınırlaması olmaksızın çok eşlilik Kur'an'ın cevaz verdiği bir durumdur, çok eşlilik uygulaması bireysel veya

üç görüş⁴⁹ genel kabule aykırı bulunarak farklı açılardan tenkit edilmiştir.

4. Aynı zaman diliminde en fazla dört kadınla evliliği sınırlandıran ayet "emir" formunda gelse de fakihler ayetteki emri vucûba değil mübahlığa, cevaza/izne, ruhsata hamletmişlerdir. Bu sebeple çok eşliler, emri yerine getirdiklerini değil kendilerine tanınan izni/ruhsatı kullandıkları düşüncesine sahip olmuşlardır.

5. Birden fazla kadınla evlilik izni, kadın eşler arasında kocanın adalet ilkesine sadık kalması, eşit muamelede bulunmasıyla kayıt altına alınarak kocanın keyfi tutum sergileyemeyeceği hükmü getirilmiştir.

6. Çok eşlilik mübah olmakla birlikte bu mübah/ruhsat hükümden yararlanma genel olarak eşler arasında adaletin gözetilmesi, bireysel ve toplumsal zaruretler/ihtiyaçlar⁵⁰ ile ilişkilendirilerek gerekçelendirilmiştir.

7. Çok eşliliği mübah kılan ayet, bu hususu adalet ilkesinin etkin kılınmasıyla sınırlamıştır. Ancak Nisâ, 4/3. ayette "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا... /

toplumsal şartlara göre farklılık arzedebilir. Bu görüş hakkında fazla bilgi için bkz. Mustafa Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikah Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı-İzmir*, 6-8 Nisan, 2012, İstanbul-2012, 533-546; Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, Yıl:1, Sayı:2, 2003, s. 9 - 32.

⁴⁹ Bu üç görüşün nispet edildiği kişiler, gerekçeleri ve bu görüşlere getirilen eleştiriler hakkında bkz. Haşim Özdaş, "Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2020, sayı:48, 437-447(429-454). Özdaş, konuya ilişkin bu üç görüşün hicri 4. asra kadar tefsir eserlerinde isim verilmeden yer aldığı ve bu zamandan sonraki tefsir ve fıkıh kaynaklarında ise ya genel olarak Zahiriler, Rafiziler, Zeydiyye, Hariciler şeklinde bir mezhebe ya da isim verilerek bir şahsa nispet edildiğini ifade etmektedir. (makalenin sonuç kısmı, 447-448)

⁵⁰ Benzer değerlendirme için bkz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 23 (1), 9, (5-28).

adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız " ifadesinde yer bulan adalet ilkesi mutlak olup her hangi bir vasıf ve şart ile kayıtlanmamıştır. Buna bağlı olarak adalet ilkesinin sahası, alanı, keyfiyeti müctehidlerin içtihadına terkedilmiştir. Buna bağlı olarak da fakihler, adalet ilkesinin; nafaka, mesken, birlikte geceleme, yeme-içme, giyim-kuşam gibi kadının aile hukukunun gereği haklarını oluşturan ve zahiri adalet ilkesine de uygun hususlarla sınırlı olacağını belirtmişlerdir. Fakihler bu anlayışlarını nas ve akıl ile de delillendirme yoluna gitmişlerdir. Zira, Nisâ 4/129. " *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا* " / Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz." ayeti, zahiri adaletin değil karşı cinse karşı duygu ve hisler ile ilişkilendirilecek adaletin sağlanamayacağını söylemektedir. Akıl ve insanlık tecrübesi de bu hususu doğrulamaktadır. Dolayısıyla bu hususlara ilişkin adaletin sağlanamaması çok eşlilik için bir engel olarak görülmemiştir.

8. Kadın eşler açısından, zahiri adaletin etkin olacağı hakların yerine getirilememesi, haksızlık yapılması ve eşitliğin korunamaması, vb. durumlarda ise yine Nisâ, 4/3. " *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...* " / Eğer adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın..." ayeti gereği bir eşli olunması esastır.

B. Çok Evliliğe İlişkin Muasır/Güncel Görüşler

Çok eşlilik ile ilgili klasik görüşler yanında muasır zamanda bu görüşlerden farklı muasır görüşlerin dile getirildiği ve bu görüşlerin kimi zaman ve yerde yasa hüviyetine kavuştuğu veya günümüze değin akademik/teorik olarak tartışıla geldiği bilinmektedir. Çok eşlilik konusunda klasik ve muasır görüşler; gerek Nisâ, 4/3 ve 129. ayetlerde geçen 'adalet ilkesinin' ne anlam ifade ettiğine ilişkin farklı değerlendirmelere ve gerekse bireysel ve sosyal ihtiyaçları çok eşlilikle ilişkilendirmedeki yaklaşım farklılıkları ile evlilik/aile birliği

konusundaki çağdaş anlayış ve değerlendirmelere dayanmaktadır.⁵¹

Osmanlı Devleti'nde çok eşlilikle ilgili teorik tartışmalar ve ileri sürülen muasır görüşler, ağırlıklı olarak Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839)⁵² sonrasına tesadüf etmektedir. Batı Dünyasının da etkisiyle Osmanlı'da zuhur eden Osmanlıcılık, Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık düşünce akımı ve temsilcileri sadece askeri, sanayi, ticari, idari alanlarda değil hukuk alanındaki tartışmaların da merkezinde yer almıştır.⁵³ Söz konusu bu düşünce akımlarının hukuk alanında tartıştıkları meselelerden birisi de taaddüd-i zevcât/çok eşliliğdir. Bu tartışmaların teorik olmaktan çıkıp, 25 Ekim 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi⁵⁴'ne ve sonrasında diğer İslam ülkelerinin aile hukuku kanunlarına da etki ettiği bilinmektedir.⁵⁵ Kanun haline gelmeyen 1923 ve 1924 tarihli aile hukuku tasarılarında da bu tartışmanın yapıldığı ve tek eşliliğe kayıtlı/şartlı izin verilebileceği görüşü yer almaktadır.⁵⁶ Türkiye Cumhuriyeti'nde siyasi ve sosyal değişimlerin bir neticesi

⁵¹ Konuyla ilgili bazı muasırın bilginlerin (Musa Carullah Bigiyef, Fazlur Rahman, Sabri Şakir Ansay ve Halil Cin) görüşleri ve gerekçeleri hakkında bkz. Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslami Araştırmalar*, c.6, sayı: 1, yıl: 1992, 59-61.

⁵² Tanzimat Fermanı ve mahiyeti hakkında bkz. Ali Akyıldız, "Tanzimat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-2011, XL, 1-10.

⁵³ Özellikle Aile Hukuku Kararnamesi'nin hazırlanmasında bu düşünce akımlarının etkisi için bkz. M. Âkif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul-1985, 166-180.

⁵⁴ Kararname hakkında bkz. Mehmet Âkif Aydın, "Hukûk-I Âile Kararnâmesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1998, XVIII, 314-318.

⁵⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, 215-216; Sümeyye İncegöl, *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri-2008, 28-50.

⁵⁶ 1917 (madde: 38) tarihli Aile Hukuku ile yürürlüğe girmeyen 1923 (madde: 38) ve 1924 (madde: 12, 83, 84) tarihli tasarılarında da çok eşliliğin şartlı olarak kayıt altına alındığı görülmektedir. Fazla bilgi için bkz. Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, Ankara-1952.

olarak da 17 Şubat 1926 tarihli Türk Kanunu Medenisi⁵⁷ hükmünce tek eşlilik yasa haline gelmiştir. Esasında, çok eşlilik sadece Osmanlı Devleti ve düşünürlerinin değil diğer İslam Ülkeleri ve düşünürleri tarafından da tartışma konusu olmuş ve bu hususta farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

Tanzimat Fermanı ile başlayan süreçte çok eşlilik konusu Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ve diğer bazı Müslüman ülkelerde hem yasa niteliği kazanmanın ve hem de teorik tartışmaların konusu olmuştur. Bir fikir vermesi için burada çok eşliliğe ilişkin yasama niteliği kazanan ve teorik tartışma örneklerine yer vermek istiyoruz.

1. Çok Eşliliğe Şartlı/Kayıtlı İzin Verilmesi Yasası/ Osmanlı Örneği:

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'da fikir akımlarının gölgesinde yasalanan 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi ve 19 Haziran 1919'da muvakkat bir kanunla yürürlükten kalktıktan sonra 1923 ve 1924 tarihli aile hukuku tasarıları İslam Aile Hukuku açısından pek çok yeni düzenlemeyi içermektedir. Aile hukukunda yer alan yeni düzenlemelerden birisi de çok eşliliğin yeni bir şekil ve içerik kazanması olmuştur. 1917 tarihli Kanun, "Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc ve şart mu'teberdir"(m.38) maddesiyle ikinci eşle evlilik birinci eşin rızasına terk edilmiş oldu. Araştırmalara göre 1917 tarihli kanunun çok evliliği şartlı olarak sınırlandıran ilk resmi kanun olduğu söylenebilir.⁵⁸ 1923 tarihli tasarı 1917 tarihli kanunda yer alan hükmü değiştirmeden aynen kabul ettiği için hüküm de aynı kaldı. Ancak 1924 tarihli tasarıda ise, " İzdivacda zevcenin vahdeti asıldır; binaenaleyh ikinci bir kadın ile izdivaç etmek isteyen kimse zaruretini

⁵⁷ İlgili kanunun mutlak butlan sebeplerini düzenleyen 112 madde 1. fıkrası " Karı kocadan biri evlenme merasiminin icrası zamanında evli ise" ifadesiyle tek eşliliği hüküm altına almaktadır.

⁵⁸ Benzer görüş ve değerlendirme için bkz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", 8.

ve zevceler beyninde adâlete ehliyetini isbat ve hakimın müsaadesini istihsal etmedikçe teaddüd-i zevcât memnu'dur" (m. 12) maddesiyle çok eşlilik erkek açısından zarurete, eşler arasında adaleti temine ve hakimın kararına bırakılmış oldu.⁵⁹ Bir öngörü olmakla birlikte, kısa da olsa yürürlükte kalan 1917 tarihli kanun ile yürürlüğe girmeyen ve pek çok yeniliği içerisinde barındıran mezkur aile hukuku (1923 ve 1924 tarihli) tasarıları kayıtlı da olsa çok eşliliğin değil tek evliliğin yasa haline gelme düşünce ve çabasının adımları olarak görülebilir.⁶⁰

2. Çok Eşliliği Düzenleyen Müslüman Ülkelerin Yasa Örnekleri:

Elliyi aşkın İslam ülkesinin aile hukuklarında yer alan çok eşlilikle ilgili düzenlemelerin tarihi süreci ve içeriği bu çalışmanın amacını ve imkanını aşacağı için bu konuda yeterli bilgi verme imkanına sahip değiliz. Bu hususta gerek ulaşabildiğimiz mevcut literatürün taranması ve gerekse iletişim araçlarıyla farklı Müslüman ülke mensubu araştırmacıların katkısıyla edinilen bilgilere göre; Müslüman ülkelerde çok eşlilik konusunda farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Bu farklı uygulamaların ağırlıklı olarak kimi Müslüman ülkelerde yasa niteliğinde az da olsa kiminde ise sivil inisiyatif şeklinde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Günümüzde, çok eşlilik uygulamaları bakımından Müslüman ülkeleri üçlü bir tasnife tabi tutabiliriz. Buna göre; 1. Çok eşliliği tamamen yasaklayıp tek eşliliği düzenleyen yasalar, 2. Çok eşliliği belirli resmi kayıt altına alan düzenlemeler ve 3. Çok eşliliğin her hangi bir resmi kayıt getirilmeden

⁵⁹ Tasarının 83 ve 84. maddeleri çok eşliliğin geçerliliğinde gerek birinci eşin ve gerekse ikinci eşin sarahaten durumu bilip muvafakat etmesini şart koşmuştur. Mezkur maddeler aynı zamanda çok eşliliğe izni olmayan 1. veya 2. eşin mahkemede tefrik davası açabileceğini hükme bağlamaktadır.

⁶⁰ Acar, 1917, 1923 ve 1924 tarihli Kararnameler özelinde konu hakkında ayrıntılı bilgi verdikten sonra, "Yapılan bu çalışmalar, aile müessesesinde poligamiden uzaklaşma ve monogamiyi esas kabul etme temayülünü açıkça göstermektedir." değerlendirmesini yapmaktadır. Fazla bilgi için bkz. Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 95-98.

uygulandığı ülkeler.⁶¹

2.1. Çok Eşliliği Tamamen Yasaklayıp Tek Eşliliği Düzenleyen Yasalar:

Geçmişte farklı din, millet, devlet ve kültürlerin bir hakikati olan çok eşliliğin günümüzde yerini tek eşliliğe bırakmaya doğru bir sürece girdiğini gözlemlemekteyiz. Bu sürecin, Hristiyan dininin hakim olduğu Avrupa ülkeleriyle başlayıp diğer din ve kültürlerin hakim olduğu devletlere doğru uzandığı görülmektedir. Genel olarak İslam dünyasını oluşturan Müslüman ülkelerin bu süreçten daha az etkilenen devletler arasında yer aldığı bilinmektedir. Bu meyanda, bir genelleme olmakla birlikte batı kültürüne ve yasalarına yakın veya tesirinde kalmış Müslüman ülkelerde bu sürecin etkisiyle çok eşliliğin tamamen yasaklanıp tek eşliliğin yasa haline geldiğini söyleyebiliriz.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'da 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi ile şartlı ve kayıtlı hale gelen çok eşlilik uygulaması Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasi ve idari irade ile yeni bir durum kazanmıştır. Şöyle ki; 1926 tarihli Türk Kanunu Medeni'si evliliğin butlan sebepleri sadedinde 112. madde 1. fıkrası ile, " Karı kocadan biri evlenme merasiminin icrası zamanında evli ise" ibaresiyle çok eşliliği tamamen yasak hale getirmiştir.⁶² Bu kanun maddesine göre; erkek ve kadın ayırımı olmaksızın mevcut evlilik yeni bir evliliği yasak ve hükümsüz hale getirerek çok eşliliği kesin olarak yasaklamıştır. Erkek ve kadın ayırımı olmaksızın yasağa uymayıp hileli şekilde ikinci evlilik yapanların TCK'ya göre suç işlemiş sayılarak hapis cezasına çarptırılacağı hüküm altına alınmıştır.⁶³ Benzer bir durumun Tunus

⁶¹ Benzer ayırım ve bu ayırimda yer alan Müslüman ülke örnekleri hakkında fazla bilgi için bkz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", 23-24.

⁶² 2001 tarihli TMK'ya göre de, "Batıl Olan Evlenmeler" başlığı altında 'Eşlerden birinin evlenme sırasında evli bulunması' (md. 145/1) ifadesiyle tek eşlilik hükmü devam ettirilmiştir.

⁶³ 2004 tarihli 5237 sayılı TCK'nın Aile Düzenine Karşı Suçlar başlıklı 230. maddesinin 1. ve 2. fıkralarında evli olduğu halde evlilik işlemi yaptırın

Devleti için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁴ Tunus'ta çok evlilik ile ilgili yaşanan tartışmalar ve uygulamalardan sonra 20 Şubat 1964'te çıkarılan kararname ile ikinci evlenmeler batıl sayılarak çok evlilik tamamen yasak hale getirilmiştir.⁶⁵

2.2. Çok Eşliliği Belirli Resmi Kayıt Altına Alan Düzenlemeler:

Müslüman bireylerin tek veya çok eşliliği tercihi İslam dininin başlangıcından itibaren dini, vicdani, ekonomik, sosyal statü, bireysel ve sosyal şartlar ile yakın ilgili olarak sivil bir inisiyatif şeklinde devam etmiştir. Tarih boyunca Müslüman toplumlarda sivil inisiyatife bırakılan çok eşliliğin sanıldığı kadar fazla olmadığı yapılan gözlemler ve araştırmalar⁶⁶ ile de doğrulanmaktadır. Çok eşliliğin belirli şartlarla kayıt altına alma düşüncesinin ilk defa Osmanlı'da 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi ile başladığı ve sonrasında bunun bazı İslam ülkelerinde kabul edilerek sürdürüldüğü görülmektedir. Ayrıca çok eşliliğin 1917 tarihli Kararname'de olduğu gibi ya ilk eşin izni veya bazı Müslüman ülkelerde olduğu gibi nafaka temini, adaletin sağlanması vb. hususların sağlanması şartına bağlı olarak hakim kontrolü ve izni ile kayıtlığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Suriye, Pakistan'da ikinci evlilik için adaletin temin edilmesi ve nafaka temini

veya bekar olmakla birlikte evli biriyle evlilik işlemi yaptıran kişilerin altı aydan iki yıla kadar hapis cezasına çarptırılacağı belirtilmiştir.

⁶⁴ Bu çalışmanın yapıldığı zaman itibariyle Türkiye ve Tunus dışındaki diğer Müslüman ülkelerde tek eşliliğin yasa altına alındığına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

⁶⁵ Konuyla ilgili fazla bilgi için bkz. Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 126-127; Mustafa es-Sibaî, "Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", 83-84.

⁶⁶ Mesela; 18. Yüzyıl Osmanlı-İstanbul özelinde şeriyye sicillerinden hareketle yapılan bir araştırmada çok evliliğin sanıldığı kadar yaygın olmadığı, hatta çok evli sayısının oran olarak %5'ten az olduğu ve dört eşli sayısının tespit edilemediği belirtilmektedir. Fazla bilgi için bkz. Muhammet Bedrettin Toprak, *Osmanlı İstanbulu'nda Demografi, Servet ve Eşitsizlik: 18. Yüzyıl Tereke Defterlerinden Bir Analiz*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, İstanbul-2022, 137-140.

şartına bağlı olarak hakim izni getirilmiştir. Hakim izni olmadan gerçekleştirilen ikinci evlilikler yok sayılmayıp ilgiliye ceza verilmesi yoluna gidilmiştir.⁶⁷ Taliban yönetimi öncesi Afganistan, Irak ve Mali aile hukuklarında da benzer uygulamaların olduğu görülmektedir. Mesela; 1959 tarihli 188 nolu Irak Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun 3. maddesi çok eşliliği düzenlemektedir. Bu maddede yer aldığına göre; çok eşlilik yeterli nafakayı temin ile meşru bir maslahata bağlı olarak hakim iznine bırakılmıştır. Çok eşlilikte kocanın eşleri arasında adaleti yerine getirememeye ihtimali söz konusu olduğunda hakimin görüş ve kararı esas alınır. Söz konusu bu şartlar çerçevesinde hakim izni alınmadan ikinci bir evlilik yapıldığında; bir seneyi aşmayan hapis veya 100 dinar para cezası yahut bu iki yaptırım birlikte uygulanır. Çok eşliliğin kayıt altına alınmasını düzenleyen ilgili kanun ikinci eş olarak evlenen bekar kadınlarla ilgili olup dul olan kadınlar bundan istisna edilmiştir.⁶⁸ Mali 30 Aralık 2011 tarihli Kişiler ve Aile Kanunu'nun 307, 308, 309 v 310 maddeleri de çok eşliliği düzenlemektedir. İlgili düzenleme çok eşliliği kadın eşin rızasına bağlayarak 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi ile büyük oranda benzerlik arzeder. Kanuna göre, evlenme akdinde tek eşli kalma sözü veren erkek buna rağmen evlenecek olursa Mali Ceza Kanunu'nda yer alan ilgili maddeler uyarınca cezaya çarptırılır.⁶⁹ Taliban yönetimi öncesi Afganistan Aile Hukuku'nun 86, 87, 88, 89. maddeleri uyarınca çok eşlilik; eşler arasında adaletin temin edilmesi, nafakayı teminde zorlanmaması ve ilk eşin kısır olması gibi meşru bir gerekçe ile kayıtlı

⁶⁷ Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 126-127; Mustafa es-Sibaî, " Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", 84.

⁶⁸ İlgili kanun için bkz. file:///C:/Users/Hp/Downloads/ Ahvâli Şahsiyye Kanunu.pdf. Irak'daki çok eşlilik ile ilgili bilgiler Doktora Tez mezunu öğrencimiz Shakhawan Shaban Mohammed Mohammed tarafından elde edilmiştir.

⁶⁹ file:///C:/Users/Hp/Downloads/Mali Kişiler ve Aile Kanunu (1).pdf. Mali'deki çok eşlilik ile ilgili bilgiler Doktora Tez dönemi öğrencimiz Oumar Tandjigora tarafından elde edilmiştir.

hale getirilmiştir. Taliban Yönetimi ile birlikte Hanefi mezhebinin çok eşlilik ile ilgili klasik görüşleri uygulanmaya başlamıştır.⁷⁰

Çok eşlilik ile ilgili örnek kabilinden verdiğimiz yasalardan da anlaşılacağı üzere, her ne kadar kayıt olarak öne sürülen şartlarda farklılık bulunsa da çok eşliliğin kayıtlı hale getirilmesinde 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi'nin etkisi olduğu görülmektedir.

2.3. Çok Eşliliğin Her Hangi Bir Resmi Kayıt Getirilmeden Uygulandığı Ülkeler:

Çok eşlilik gerek idari ve gerekse akademik çevrelerde tartışılmakla birlikte bazı İslam ülkelerinde her hangi bir kayıt getirilmeden klasik görüşlerde yer aldığı şekliyle uygulandığı görülmektedir. Araştırmalarımıza göre burada Fas, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri ve Gambiya örnek olarak verilebilir. Mesela; Fas Medeni Kanunu'nda çok eşlilik düzenlemesi fikhın klasik çok evlilik anlayışıyla benzerlik taşımaktadır.⁷¹ Yine Kuveyt Ahvâli Şahsiyye Kanunu'nun 21. maddesinde "Bir erkeğin dört karısından birisiyle evliliği sona erip o kadın iddetini doldurmadıkça beşinci bir kadınla evlenmesi geçerli değildir." denerek çok eşlilik klasik anlayış doğrultusunda düzenlenmiştir. Maddeye ilişkin yapılan açıklamada da boşanan kadının ricî veya bâin iddet bekliyor olması arasında fark gözetilmeyeceği belirtilmiştir. Buna göre, dört eşli olan bir erkek eşlerinden birini bâin talak ile boşadıktan sonra boşanan kadın iddetini tamamlamadan erkek yeni bir evlilik yapamaz.⁷² Birleşik Arap Emirlikleri'nin 2005 tarihli 28 numaralı Ahvâli Şahsiyye Kanunu Kuveyt'in aile hukuku ile benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki; ilgili kanunun geçici evlenme engelleri kısmında 47. maddenin ikinci fıkrasında "dört kadından fazlasını nikah altında cem etmek" denilerek

⁷⁰ Afganistan'daki çok eşlilik ile ilgili bilgiler Yüksek Lisans Tez mezunu öğrencimiz Atıqurrahman Sabiry tarafından elde edilmiştir.

⁷¹ Konu hakkında bkz. Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 127.

⁷² İlgili kanun maddesi ve açıklaması için bkz. Ahmet Gandur, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 145.

mutlak olarak yani, her hangi bir kayıt getirilmeden çok eşliliğe izin verilmektedir.⁷³ Portekiz sömürgesi olan ve 1765 Britanya İmparatorluğu hakimiyetine geçen ve 1965 yılında bağımsızlığını ilan eden Afrika'nın en küçük Müslüman ülkesi Gambiya⁷⁴'da da benzer bir durum mevcuttur. Ancak araştırmamıza göre Gambiya'da evlenme hukuku resmi bir yapı yani kanun halini almamıştır. Şöyle ki; Gambiya'da Maliki mezhebine mensup halkın evlilik hukuku tamamen resmîyetten uzak dini otoritelerin (kâdı) bilgisi ve gözetiminde gerçekleştirilmektedir. Evlilik hukukunun bir parçası olan çok eşlilik de Maliki mezhebi içtihatları çerçevesinde resmi kayıt olmadan sivil inisiyatif şeklinde uygulanmaktadır.⁷⁵

⁷³ file:///C:/Users/Hp/Downloads/20(1).pdf. Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki çok eşlilik ile ilgili bilgiler Doktora Tez mezunu öğrencimiz Shakhawan Shaban Mohammed Mohammed tarafından elde edilmiştir. Kanaatimizce, mezkur kanunun çok eşlilik ile ilgili kayıtları yasalaştırmadan evlenenlerin dini, ahlaki, vicdani değerlerine tevdi ettiği düşünülebilir.

⁷⁴ Gambiya'nın tarihi hakkında bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Gambiya>

⁷⁵ Gambiya'daki çok eşlilik ile ilgili bilgiler Yüksek Lisans Tez mezunu öğrencimiz Basiru Touray tarafından elde edilmiştir. Öğrencimizle konuya ilişkin yaptığım mülakatta çok eşliliğin uygulanmasına ilişkin şu bilgileri vermiştir:

Gambiya'da Dört Evlilik Yaygın mı?

Evet, Gambiya'da dört evlilik yaygın bir uygulamadır. İslam dini gereğince erkeklerin dörde kadar evlenmelerine izin verilmektedir ve bu, Gambiya'daki toplum tarafından kabul gören bir uygulamadır.

Gambiya'da Evlilik Süreci Nasıl İşlemektedir?

Gambiya'da resmi bir evlilik kaydı sistemi yoktur. Evlilik, geleneksel yöntemlerle gerçekleşir. Evlilik süreci şu şekildedir:

Aileler Arası Vekalet Verme: Evlenmek isteyen kişi, öncelikle babasına vekalet verir ve niyetini açıklar. Örneğin, "Ben şu kadınla evlenmek istiyorum," diyerek babasına talebini iletir.

Aileler Arası Görüşme: Erkeğin babası, kızın babasına giderek evlilik niyetini bildirir. "Eğer kızın kabul ederse benim oğlum senin kızınla evlenmek istiyor" şeklinde bir konuşma yapılır.

3. Çok Eşliliğe İlişkin Teorik/Akademik Görüşler:

Çok eşliliğin sınırlandırılması/kayıt altına alınması yahut tamamen yasaklanmasına ilişkin teorik tartışmaların başlangıcını özellikle Osmanlı'da 19.asrın ikinci yarısına kadar götürebiliriz. Tanzimat fermanıyla bu ve benzeri tartışmaların gündemi meşgul ettiğini ve hız kazandığını söyleyebiliriz. 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi ve 1923 ile 1924 tarihli aile hukuku tasarıları etrafında yoğunlaşan tartışmaları günümüze uzanan bir süreç takip etmiştir. Benzer tartışmaların diğer İslam ülkelerinde de yaşandığı müsellem bir husustur.

Osmanlı'nın son dönemleri ve Türkiye Cumhuriyeti'yle başlayıp günümüze uzanan süreçte çok eşlilik tartışmalarını iki ana grupta toplamak mümkündür. Taraflar arasında yaşanan bu tartışmanın; eşler arasında adaletin sağlanması, eşitliğin korunması, çağdaş değerlere entegre olma, sosyal ve ekonomik şartlar, kadın-erkek nüfus dengesinin korunması, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar, zina vb. yasak fiillerin önüne geçme gibi ilkeler etrafında şekillendiği söylenebilir.

Osmanlı'dan günümüze uzanan söz konusu bu grupları ve çok eşlilik düşüncelerini örnek kabilinden olmak üzere şu şekilde özetlemek mümkündür. Her bir grup ile ilgili verdiğimiz isimler örnek kabilinden olup söz konusu şahısların konuya ilişkin temel görüşleri ve bu görüşün yer aldığı kaynağı vermekle iktifa edeceğiz.

Şahitler ve Akrabalarla Nikah Töreni: Nikah törenine şahitler, akrabalar ve arkadaşlar çağrılır. Tören esnasında kadının durumu sorulur; hamile olup olmadığı veya başka bir durum olup olmadığı netleştirilir.

Nikahın Kabulü: Kadının babası, evlilik isteğini kabul ettiklerini belirtir. Ardından, erkeğin babası, "Evet kabul ediyorum," diyerek nikahtaki kabul süreci tamamlanır.

Bu süreçle birlikte dörde kadar evlenme hakkı olan bir erkek aynı yöntemi kullanarak dört evlilik gerçekleştirebilir. Dört evlilik genellikle 50 yaş üstündeki erkeklerde yaygındır, gençler en fazla bir ya da iki evlilik gerçekleştirirler. Gambiya'da düğün töreni dini değerler, kültür ve yerel geleneklere göre düzenlenir.

1. Çok Eşlilikte Klasik Görüşü Savunanlar:

Bu grupta yer alan bilginlere göre; tek eşlilik asıl olmakla birlikte eşler arasında adalet ve eşitliğin gözetilmesi, nafakanın temin edilmesi şartı ile bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar ancak çok eşlilik uygulaması yoluyla karşılanabilir. Aşağıda örnek kabilinden verdiğimiz bilginler, ön görülen şartlar çerçevesinde çok eşliliğin kişisel ve toplumsal gerekçelerini açıklamaya çalışmışlardır.

a. Ömer Nasuhi Bilmen(1883-1971): Bilmen, çok evliliğin kişisel ve sosyal dört yararı olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; 1. Fuhşiyatın tevessüünü men, 2. Nüfusun meşru surette artmasını temin, 3. Bir kısım kadınları mahrumiyetten vikaye ve 4. Kadınların sıhhatlerine, istirahatlerine hizmetten müteşekkildir. Bununla birlikte Bilmen, ilk eşin üzerine evlenilmemesi şartıyla evlenebileceği ve aksi durumda boşanma hakkının kendisine verilerek çok eşliliğe sınır getirilebileceğini ifade etmektedir.⁷⁶

b. Ali Rıza Demircan: Demircan, çok eşliliğe 'insan cinselliği üzerinde gerçekçi olan İslâm Dini'nin insanlığa sunduğu âbidevî bir kurum' olarak bakar. Ancak ona göre çok eşliliği gerekli kılan kadın ve erkek açısından bir takım zaruri ve sosyal sebepler vardır. Bu sebeplere bağlı olarak gerçekleştirilecek çok eşlilik hem bireyi ve hem de toplumu kötülüklerden uzak tutar.⁷⁷

c. Abdülaziz Bayındır: Bayındır, öz itibariyle ruhsat olan çok eşliliğin kadın ve toplum açısından bir fırsat olduğunu belirtmekte ve çok eşliliğin gerek erkek ve gerekse eşler açısından ortaya çıkacak yararlarına temas etmektedir.⁷⁸

d. Mustafa es-Sibaî: Mustafa es-Sibaî, çok eşliliğin esas itibariyle

⁷⁶ Fazla bilgi için bkz. Bilmen, Kamus, II, 112-114.

⁷⁷ Fazla bilgi için bkz. Ali Rıza Demircan, "Teaddüd-i zevcât", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 247-251.

⁷⁸ Fazla bilgi için bkz. Abdülaziz Bayındır, "Kadın", *Kur'an Mesajı*, Kuba-Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, sayı, 13, 14, 15, 136-139.

bireysel ve sosyal zaruretlere dayandığını belirtmekle birlikte bir takım kusurları da içerisinde barındırdığı düşüncesindedir. Bu sebeple ona göre, çok eşlilikte yaşanacak muhtemel olumsuzlukların önlenmesi için çok eşliliğin dini ve ahlaki kurallar çerçevesinde uygulanması gerekir.⁷⁹

2. Çok Eşliliğin Yasaklanıp Tek Eşliliğin Yasalaşmasını Savunanlar:

Bu grupta yer alan bilginler, esas itibariyle mübah-ruhsat bir hüküm olan çok eşliliğin kamu otoritesi tarafından yasaklanıp tek eşliliğin yasa haline getirilebileceğini savunurlar. Bu görüşün temel gerekçesini, kamu otoritesinin halkın maslahatını önceleyerek mübah alanda yasak veya emredici düzenlemeler yapabileceğidir. Bu konuda ilk akla gelecek kişilerden birisi ve hatta ilki Mansurizade Said Bey(1864-1923)'dir.

Tanzimat fermanı sonrasında Osmanlı'da yaşanan siyasi, idari ve hukuki tartışmaların içerisinde yer alan Mansurizade Said Bey'in 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi komisyonunda yer alarak görüşleriyle katkı verdiği bilinmektedir.⁸⁰ Mansurizade Said Bey'in çok eşliliğin yasaklanıp tek eşliliğin yasa haline gelmesi konusuyla ilgili değerlendirmelerinde Türkçülük akımının etkisi vardır. Onun görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kamu otoritesi, hakkında kesin yasak ve emir olan konularda nassa aykırı düzenlemeye gidemez. Halbuki, çok eşlilik hakkında yasak ve emrin bulunmadığı mübah-cevaz alanıdır. Dolayısıyla kamu otoritesi/devlet esasen mübah olan çok eşliliği makul nedenler ve kamu maslahatını gözeterek

⁷⁹ Fazla bilgi için bkz. Mustafa es-Sibaî, " Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", 62-72.

⁸⁰ Osmanlı'daki fikir akımlarından İslamcılar/Türkçüler arasında yer alan Mansurizade Said Bey'in fıkhi konumu ve fıkha ilişkin eleştirileri hakkında fazla bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, " Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 223-262.

sınırlandırabilir/yasak kapsamına alabilir.⁸¹

İlk defa Mansurizade Said tarafından dile getirilen bu görüş kendinden sonra eleştirilere uğrasa da bazı ilim adamları tarafından kabul görmüş ve bu görüş gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Mesela örnek kabilinden olmak üzere; İzmir milletvekili Muhammed Ubeydullah (ö.1937), Musa Carullah (1875-1949)⁸², H. Yunus Apaydın⁸³, H. İbrahim Acar⁸⁴, İbrahim Yılmaz⁸⁵ bu görüşü değerlendiren ve anlamlı bulanlar arasında yer almaktadır.

Sonuç

"İslam Aile Hukukunda Çok Evlilikte Adalet Vurgusu" adıyla yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları maddeler halinde vermek istiyoruz.

⁸¹ Mansurizade Said Bey'in çok eşliliğin sınırlandırılması/yasaklanması hakkındaki görüşleri için bkz. Mansurizâde Saïd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası*, 1/8 (İstanbul 1330): 233-238; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmuası*, 1/10 (İs-tanbul 1330): 295-303. Mansurizade Said Bey'in konu hakkındaki görüşleri, görüşlere getirilen eleştiriler ve bunların değerlendirilmesi hakkında bkz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", 16-18.

⁸² Musa Carullah'ın konu hakkında geniş değerlendirmesi hakkında bkz. Musa Carullah, Hatun, 81-89.

⁸³ Konuya ilişkin görüşü hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, "İslâm Hukukunda Aile", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu*, 02-04 Aralık/ December 2005, İstanbul-2007, 143-144.

⁸⁴ H. İbrahim Acar konu hakkında geniş bir değerlendirme yaptıktan sonra şu belirlemede bulunur: Tek evliliğin zorunlu hale getirilmesi, değişmezlik ve kalıcılık niteliği taşımamak kaydıyla, İslâm hukuku ile çelişmez (s.101). Konu hakkında fazla bilgi için bkz. ya ilişkin görüşü hakkında bkz. Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 84-101.

⁸⁵ Çok eşlilik konusunu tüm yönleriyle ele alan Yılmaz şu belirlemede bulunur: "zararın giderilmesi" ve "kamu yararının gerekli kılması" halinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahu (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi bulunmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", 25-26.

1. Çok evlilik/eşlilik her ne kadar erkek ve kadın eşi ifade etse de pratikteki karşılığı yani, uygulamadaki yeri çok kadımla evlilik hususudur. Zira, istisnaları bir tarafa bırakacak olursak Dünya tarihinde çok eşlilik çok karılık şeklinde uygulanmıştır.

2. Çok evlilik sanıldığı veya eleştirildiği gibi sadece Müslüman toplumların bir meselesi olmayıp gerek ilahi hitaba muhatap olan ve gerekse olmayan tüm milletlerin, kültürlerin ortak gerçeğidir.

3. İslam dini çok evliliği ilkten ihdas etmemiş, bilakis ilk muhatapları olan Cahili Arapların yanlış uygulamalarını tashih etmek ve bu bağlamda çok eşliliği hukuki ve ahlaki bir zemine oturtma çabasını esas almıştır.

4. İslam dini sayı sınırlaması olmayan çok eşliliği en fazla dört kadımla sınırlandırmıştır. Fakihler dört kadımla evliliği bir emir niteliğinde değil caiz-mübah-ruhsat hükmü olarak değerlendirmişlerdir. Fakihlerce bir ruhsat olarak değerlendirilen çok eşliliğin bireysel, sosyal, toplumsal vb. gerekçelerle ilişkilendirildiği görülmektedir.

5. "... size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın..."(Nisa, 4/3) ayetinden hareketle Müslüman bilginlerin ekseriyeti bir erkeğin aynı zaman diliminde en fazla dört eşi olacağı konusunda görüş birliği içerisindeyler. Bununla birlikte, ilgili ayetin Arap dili açısından çok eşliliği dokuz veya on sekiz ile sınırlandırdığı yahut sayı sınırı getirmediği görüşü de dile getirilmiştir. Ancak bu görüşler gerek klasik dönemde ve gerekse günümüzde muteber görülmemiştir.

6. Ayet ve sünnet nasları çok eşliliği eşler arasında adalet ilkesinin yerine getirilmesiyle kayıtlı kılmıştır. Ancak ilgili naslarda yer alan "adalet ilkesi" mutlak olduğu için bu ilkenin kapsamı konusunda fakihler arasında içtihat farklılıkları olmuştur.

7. Naslarda yer alan "adalet ilkesi" zahiri adalet olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla çok eşli olan erkeklerin eşleri arasında;

nafaka, geceleme, iyi muamele vb. davranışlarda ayırım gözetmemesi ve eşit davranması üzerinde hassasiyet göstermesi istenmiştir. Fakat, kocanın eşlerine duyduğu his, sevgi gibi hususlarda adaletli olma ve eşit davranmasının çok eşlilikte şart koşulamayacağı düşünülmüştür.

8. Tespitlerimize göre; çok eşliliğin belirli şartlar ile kayıt altına alınması ilk defa Osmanlı'da 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi'nde kanun halini almıştır. Bu düzenlemede; Osmanlı'da ortaya çıkan "İslamcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık ve Batıcılık" fikir akımlarının konuya ilişkin tartışmalarının ve Osmanlı'da kanunlaştırma hareketlerinin hız kazanmasının etkisi göz ardı edilemez.

9. Osmanlı'da çok evlilik hususunda yaşanan bu tartışmaların ve düzenlemelerin benzer şekilde diğer İslam ülkelerinde de yaşandığı ve 1917 tarihli Hukuku Aile Kararnamesi'nden etkilendikleri bilinmektedir.

10. Bu güne gelindiğinde çok eşliliğin Müslüman ülkeler tarafından tek şekilde değil farklı şekillerde uygulandığı görülmektedir. Bu bağlamda üç farklı uygulamanın takip edildiğini söyleyebiliriz. 1. Az da olsa bazı Müslüman ülkelerde çok eşlilik tamamen yasak kapsamına alınmış ve tek eşlilik yasalaşmıştır. 2. Çoğunluk Müslüman ülkelerde ise çok eşlilik belirli şartlar ile kayıtlı hale getirilerek hakim gözetimi ve kontrolü sağlanmıştır. 3. Az sayıda Müslüman ülkelerde ise çok eşlilik uygulaması dini, ahlaki, vicdani vb. değerler ile sınırlandırılarak bireysel inisiyatifte bırakılmıştır.

11. Çok eşlilikte farklı Müslüman ülkelerde farklı uygulamalar olmakla birlikte konu akademik çevrelerin ilgi alanında olmaya devam etmektedir. Bu sebeple, çok eşlilik günümüz Türkiye'sinde de akademi camiasında tartışılmaya ve ilmi araştırmaların konusu olmayı sürdürmektedir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt. 1, sayı:2, Mayıs 1998
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul-2017.
- Açık, SümeYra. *İslam Hukukunda Çok Eşlilik ve Uygulamaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yıl: 2019
- Ahmet Gandur, *el-Ahvâli's-Şahsiyyetü fi't-Teşrî'l-İslâmiyyi mea beyâni Kânuni'l-Ahvâli's-Şahsiyye li'l-Kadâ fi Mehâkimi'l-Küveyt*, Küveyt-1985
- Akyıldız, Ali. "Tanzimat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-2011.
- Ansay, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar*, Ankara-1952.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*, 3. Basım, İstanbul-2020.
- Apaydın, H. Yunus. "Adalet Nedir- Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, XXXV, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "İslâm Hukukunda Aile", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu*, 02-04 Aralık/ December 2005, İstanbul-2007.
- Aras, Mehmet Özgü. "İslâm'a Göre Çok Evlilik", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, Güz 2007.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul-1996
- Aydın, M. Âkif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul-1985.
- Aydın, Mehmet Âkif "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1998.
- Bedran, Ebu'l-Ayneyn Bedran. *el-Fıkhul-Mukâren li'l-Ahvâli's-Şahsiyye beyne'l-Mezâhibi'l-Erbeati'l-Sünniyye ve'l-Mezhebi'l-Ca'feriyyi ve'l-*

Kânûn, Beyrut-trs.

Beyhakî, Mağrifetü's-Sünen ve'l-âsâr, trs.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul-1985.

Buhari, *Sahih*, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya-1998

Çağrı, Mustafa. Hayreddin Karaman, Abdullah Aydın, "Adâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1988.

Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı/ Adalet Kavramının Göreliliği Üzerine Bir Deneme*, Ankara-1993.

Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*, Çorum-2017.

Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, Yıl:1, Sayı:2, 2003.

Demircan, Ali Rıza. "Teaddüd-i Zevcât", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İslami İlimler Araştırma Vakfı-İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*: 9, İstanbul-1989.

Ebu Davud, *Sünen*, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul-1990.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Adalet" md., İstanbul-2005.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1993.

Halil b.Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ayn*, Beyrut-2002.
<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>

Harman, Ömer Faruk. "Süleyman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-2010, XXXVIII

Harman, Ö. Faruk. "Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Peygamberlik ve Peygamber Evlilikleri", *Hz. Peygamber ve Aile*

Hayatı, İslami İlimler Araştırma Vakfı-İSAV Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 9, İstanbul-1989.

Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara-2006.

<https://www.zilciogluhukuk.com/adalet-uzerine-unlu-sozler>.

İbn Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*, Riyad-trs.

İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut-trs.

İbn Rüşd el-Hafid. *Bidâyetü'l-Müctehid Ve Nihâyetü'l-Muhtesid*, İstanbul-1985.

İncegöl, Sümeyye. *Tanzimat'tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri-2008.

el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut-trs.

Kahraman, Abdullah. " Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltiği Bazı Eleştiriler", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 223-262.

Kara, Mustafa. " Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı:34.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul-1989.

Kâsânî. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kevser, Kâmil Ali, Salim Öğüt. "Çok Evlilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul-1993.

Köse, Saffet. " Aile Hukuku", *İslâm Hukuku El Kitabı*, Ankara-2012.

Kurtubî. *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut-2006.

Mansurizâde Saîd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir",

İslâm Mecmuası, 1/8 (İstanbul 1330): 233-238;

Mansurizâde Saîd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir",
İslâm Mecmuası, 1/10 (İstanbul 1330): 295-303.

el-Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed.
Ahkâmu'l-Kur'an, Beyrut-trs.

Muhammed Ebu Zehra, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 3. Baskı, 1957-trs.

Musa Carullah, *Hatun*, yayına haz. Mehmet Görmez, 3. Baskı, Ankara-2001.

Musa Carullah, *İslam Şeriatının Esasları/ Değişkenler ve Sabiteler*, Yay. Haz. Hatice Görmez, Ankara-2002.

Mustafa es-Sibaî, "Tarih Boyunca Kadın Haklarının Gelişimi", *İslamda Kadın Hakları/Antoloji I*, Ankara-1993.

Müslim, *Sahih*, Kitabı fedâilî's-sahâbe, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

Nasır Hamid Ebu Zeyd, "Kur'an'ın Adalet Kavramı", çev. Enes Büyük,
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 15, Sayı 3, 2015.

Özbek, Ömer. "Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Dayanışma ve Bütünleşme İlkeleri", *İslâm'da Dayanışma ve Spor*, Editör: M. Raşit Akpınar, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022).

Özdaş, Haşim. "Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delâleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2020, sayı:48.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut-1981.

Sağdı Ebu Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî Lügaten ve Istılâhen*, Lübnan-2011.

Serahsî. *el-Mebsûât*, nşr. Hâil Muhyiddîn el-Meyyis, Beyrût, 1414/1993.

Tirmizî, *Sünen*, Kitâbu'n-nikâh, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

Topaloğlu, Bekir. "Muksıt", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara-2020.

- Toprak, Muhammet Bedrettin. *Osmanlı İstanbulu'nda Demografi, Servet ve Eşitsizlik: 18. Yüzyıl Tereke Defterlerinden Bir Analiz*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, İstanbul-2022.
- Tuğ, Salih. "Rasûlüllah Muhammed (a.s.)'ın Evliliklerinde Kronolojik Yapı, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İslami İlimler Araştırma Vakfı-İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 9, İstanbul-1989.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunun Mahiyeti ve Temel Özellikleri-1.ünite", *İslam Hukukuna Giriş*, Eskişehir-2010.
- Ulaş, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslami Araştırmalar*, c.6, sayı: 1, yıl: 1992.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikah Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı-İzmir*, 6-8 Nisan,2012, İstanbul-2012.
- Yılmaz, İbrahim. *İslâm Hukuk Usulünde Mubah Nazariyesi(Hukukî Serbest Alan)*, Ankara-2022.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşru Kılan Şartlar ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar", *Bilimname*, XXXVII, 2019.
- İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 23 (1).
- Zemahşerî. *Ruûsu'l-Mesâil*, tahkik. Abdullah Nezir Ahmed, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs.

ERKEN DÖNEM İSLÂM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE ADALET VE YÖNETİŞİM

Ünal KILIÇARSLAN*

Âdem GÜLHAN**

1) Kur'ân'da Adalet ve Yönetişim

Adalet kavramı aslen Arapça olup sözlük itibariyle “eşitlik, denklik, dengeli olmak” anlamlarına gelmektedir. (Tekkaş, 2024, s. 47) Terim anlamıyla ise Kur'ân-ı Kerim'de “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (Çağrı, 1988, s. 341) ihtiva eden bir kavramdır. (TDK, t.y.) Bu bağlamlarda düşünüldüğünde adalet, toplum içinde barışı, hakkaniyeti, huzuru ve güveni tesis etme göreviyle hukukun sert yapısını yumuşatan bir öz ve araç olarak kabul edilmektedir. (Karakaya, 2023, s. 179) Nitekim adalet, her dönemde dünyanın nizamını, kurtuluşunu ve refahını sağlayacak olan önemli bir kuvvet olma görevini üstlenmektedir. (Erdoğan, 2021, s. 7)

İslâm'ın kurucu metni olması hasebiyle Kur'ân'ın adalet ekseninde üzerinde durduğu diğer ilk husus ilahi adalettir. Erken dönemde itikadi meselelerin meydana gelmesinde de önemli bir kaynak olarak kullanılan bu kavram, Cenab-ı Hakk'ın mutlak şekilde adil olmasının yanında yarattıklarına ve kullarına asla

* Öğretmen, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, kilicarslanteoloji68@gmail.com

** Okul Müdürü, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, adem.gulhan00@gmail.com

zulmetmeyeceği hakikatini ihtiva etmektedir. (Akbaş & Sadıker, 2018, s. 487)

G. F. W. Leibniz (ö. 1716) teodise problemine yönelik meşhur eleştirisinde Tanrı'nın mutlak bağlamda adil olduğunu ve O'nun asla zalim olamayacağını ifade etmiştir. (Leibniz, 2019, s. 29) Bu, aslında İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Allah'ın adaletine dair geliştirdiği "hikmet açısından adlin gereği" tezinin yani Allah'ın hikmeti gereği yarattıklarına zulmedemeyeceği (Öğük, 2010, s. 179) gerçeğinin Batılı anlamda bir tezahürü gibidir.

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında adalet mefhumuna bağlı olarak son derece kilit bir önemi haiz olan beşerî ve toplumsal adalet kavramları dikkat çekmektedir. Binaen aleyh Kur'ân'ın ana konularından biri olan beşerî ve sosyal adalet, mutlak olarak zulmün karşıtı bir erdem olarak belirtilmiş ve Kur'ân'da müstakil şekilde 27 ayette zikredilmiştir.¹ (Demirci, 2016, s. 258)

Kur'ân'dan tevarüs eden ilkeler ışığında hem ontolojik-kozmik hem de siyasi-idari bir kaide olarak addedilen adalet, nizam-ı âlemin esas unsurudur. (Kalın, 2018, s. 158) Bu bağlamda Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) zikrettiği on iki fazilet, adaleti ayakta tutan kolonlar gibidir. Sırasıyla "Sadakat (Saf dostluk), Ülfet (Karşılıklı onlaşma ve sevişme), Vefa (Hakka bağlılık), Şefkat (Başkalarının dertlerini paylaşmak), Sıla-i rahm (Yakınları ile ilgilenmek), Mükâfat (İyiliğe fazlasıyla karşılık vermek), Hüsn-ü şirket (Müşterek işlerde iyi davranmak), Hüsn-i kadâ (Herkesine karşı dürüst davranmak), Teveddüd (Yakın ve dostlarının sevgisini kazanmak), Teslim (Her şeyi ile ilahi iradeye dayanmak), Tevekkül (Allah'a güvenmek) ve İbadet (Kulluk etmek)" şeklinde belirtilen (Kınalızâde Ali Efendi, t.y., s. 111)

¹ Bunlardan bazıları mealen şu şekildedir: "...Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun..." (Kur'ân-ı Kerim 6:152); "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder..." (Kur'ân-ı Kerim 16/90); "De ki: Rabbim adaleti emretti..." (Kur'ân-ı Kerim 7/129).

bu hasletlerin Kur'ân-ı Kerim'de adaletle bağıntılı olarak bulunmaları dikkat çekici bir husustur.

Örneğin; Zemahşerî (ö. 538/1144) "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (Kur'ân-ı Kerim 5:8) mealindeki ayeti yorumlarken adalet mefhumuyla takva ve kulluk bilinci arasında derin bir münasebet bulunduğunu ifade etmiştir.² (Zemahşerî, 1947, ss. 612-613) Keza Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirler de aynı nokta-i nazardan meseleyi izah etmişlerdir. (Beyzâvî, 2004, s. 260; Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, 2006, s. 1572)

Kur'ân'da her ne kadar müstakil ve sarih bir yönetim biçimine dair emir vazedilmese de "Sen onlara sırf Allah'ın lütüfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever." (Kur'ân-ı Kerim 3:159) ve "Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar." (Kur'ân-ı Kerim 40:38) ayetlerinden hareketle³ Kur'ân'ın istişareye dayalı bir yönetim anlayışını tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Bu da yönetim+iletişim denkleminde doğan yönetişim kavramını (Fidan, 2013, s. 6) çağrıştırmaktadır. Nitekim İmam Mâtürîdî, Âl-i İmrân Suresinin 159. Ayetinin tefsirini yaparken Hz. Peygamber'den gelen şu rivayeti aktarmıştır: "Allah'ın ve Peygamber'inin sizinle istişare etmeye ihtiyaçları yoktur, fakat Allah istişarenin ümmetim için bir sünnet olmasını arzu buyurmuştur." (Mâtürîdî, 2015, ss. 509-510) O

² Burada Zemahşerî'nin delili, ayette geçen هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ibaresidir.

³ Ayetlerde geçen وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ve وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ ibareleri esas alınmaktadır.

halde anlaşılıyor ki Kur'ân'da istişarenin ümmet için ideal bir yönetim modeli olduğu belirtilmiştir.

2) Hz. Peygamber'in Adalet ve Yönetişim Anlayışı

Kur'ân'ın "yaşayan hali" olarak tanımlanan Hz. Peygamber'in İslâmî çizgide bir siyaset düsturu belirlemede adalete çok büyük önem verdiği bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda en bariz örneklerden biri Hilfu'l-Fudûl teşkilatında henüz Peygamber olmadan önce bulunması ve adaletin tesisi için mücadele etmesidir. (Hamidullah, 2017, s. 719) Aynı şekilde nübüvvetinden sonra adalet bağlamında özellikle şu üç hususta son derece titiz bir yönetim anlayışı benimsemiştir:

1) Hz. Peygamber, Allah'ın hükümlerini uygulama noktasında ve insanlar arası ilişkilerde adaletten mutlak şekilde taviz vermemiştir. Örneğin; Bedir savaşı esnasında müşriklerin safında olan ve Müslümanlara esir düşen Hz. Abbas'ın (ö. 32/653) serbest bırakılması için sahabeden bazıları, Hz. Peygamber'in akrabası olduğu için fidye almak istememiştir. Lakin diğer esirlerden fidye alındığı için Hz. Peygamber, amcasına bir iltimas geçilemeyeceğini belirtmiştir.

2) Hz. Peygamber, hükümlerini verirken toplumsal dinamikleri de dikkate almıştır. Bu bağlamda suçlu kimselerin zararlarından toplumu korumayı amaçlamıştır. Örneğin; Kureyş'in seçkin kabilelerden birine ait olan Fatma binti el-Esved'in işlemiş olduğu bir suçtan dolayı konumuna ve nesebine bakmadan cezalandırılması ve Hz. Peygamber'in bu bağlamda "Kızım Fatıma bile elini keserim" sözünü söylemesidir.

3) Adaletin tesisi noktasında özellikle şahitlerin niteliğine çok önem etmiştir. Bu minvalde şahitliği problemlili olan kişilerin beyanlarından hareketle asla hüküm vermemiş ve detaylı araştırmalar yapmıştır. (Açıkel, 2019, ss. 1251-1253)

Neticede Hz. Peygamber, tüm yaşamı boyunca gerek sözleri gerekse davranışları ile adaletin en güzel örneğini vermiş bir şahsiyettir. Nitekim o, Allah katına adaletten ayrılmış bir kul olarak

çıkmaktan korktuğu için insanlara yönelik olarak "... Şunu iyi bilin ki, içinizde en çok sevdiğim kişi, eğer varsa hakkını gelip benden alan, ya da bana helal edendir ki, Rabbimin huzuruna temiz bir nefis ile çıkayım" şeklinde çağrıda bulunmuştur. (Çetin, 2019, s. 3532)

3) Raşit Halifeler Devrinde Adalet ve Yönetişim

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin arasında halifenin kim olacağına dair yaşanan anlaşmazlıklar üzerinden adalet ve meşruiyet problemi ortaya çıkmıştır. Lakin bu durum Hız. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) Sakifetü Benî Sâide bölgesinde halife seçilmesiyle kısa süreliğine de olsa durulmuştur. (Kıyar, 2022, s. xi)

Hız. Ebû Bekir, göreve gelir gelmez İslam toplumundaki adalet yapısını vergi ve zekât üzerinden zedelemeye çalışanlar ile mücadele etmiştir. Bunun yanında yayınladığı bir ferman ile adaleti muhafaza edici şu sözlerini beyan etmiştir: "Sizin içinizde en zayıf olan (zulme uğramış masum kimse), onun nâmına hakkını alıncaya kadar o, benim nazarımda daha kuvvetlidir. Ve sizin içinizde (zulüm yapan, zâlim) olan kimse, hakkı ondan koparıp alıncaya kadar benim nazarımda zayıftır." (Niyazi, 1996, s. 164)

Diğer yandan Hız. Ebû Bekir'in devlet idaresinde adalet ve istişare esaslı bir yönetim anlayışına sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin; O, idarecileri ve komutanları her daim istişare ettikten sonra ehil kimseler arasından seçmiştir. (Sarıçam, 2022a, s. 92)

İslam âleminde adaletin timsali olarak bilinen Hız. Ömer'in (ö. 23/644) adaleti ayakta tutmak için yaptığı çalışmalar, sonraki dönem için büyük bir rehber olmuştur. (Niyazi, 1996, s. 164)

Hız. Ömer'in Kufe valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 42/662-63) yazdığı bir fermanda "Huzûrunda, refâkatinde ve kararlarında halka eşit muâmele et ki zayıf olanlar adâletten ümidlerini kesmesinler, yüksek mevkide olanlar da kayrılmayı ümid etmesinler" şeklinde buyurması, aynı şekilde Şam valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a (ö. 18/639) "İki hasım huzuruna gelince, onlardan âdil deliller iste, sonra, sarih ve

kesin bir yemin teklif et” şeklinde nasihat etmesi onun adalete olan hassasiyetinin bariz örnekleridir. (Niyazi, 1996, s. 165)

Hiz. Ömer, yönetimde istişareye de büyük önem vermiştir. Bu bağlamda o, Kur’ân-ı Kerim’de ve Hiz. Peygamberin sünnetinde bulamadığı konuların çözümünde istişare etmiştir. Hatta nitelikli bir fikir üreterek Hiz. Ali (ö. 40/661), Hiz. Abbas, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Hiz. Osman (ö. 35/656) gibi ileri gelen sahabileri, vilayetlere vali olarak tayin etmek yerine Medine’de bulundurmuş ve onlardan oluşan bir şura heyeti tesis etmiştir. (Sarıçam, 2022c, s. 187)

Hiz. Osman da her ne kadar hilafetinin son dönemlerine dair meşruiyet problemleri yaşayıp “adaletsiz davranmakla itham edilse de” Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer’in yolundan gitmeye özen göstermiştir. (Niyazi, 1996, s. 166) Bunun delillerinden biri valilerine göndermiş olduğu mektupta geçen şu ifadesidir: “Şunu iyi bilin ki adalet, hem Müslüman haklarını gözetmek, haklarını verip vergilerini tahsil etmek hem de zimmîlerin haklarına riayet edip haklarını vermek ve üzerlerine terettüp eden vergileri tahsil etmektir.” (Sarıçam, 2022b, s. 115)

Hiz. Osman devrinde devletin kritik makamlarına akrabalarının atanması, yönetim anlayışında meşveret, emanet ve liyakat ilkelerinden kopulduğu ve *nepotist* bir tavrın benimsendiği yönündeki eleştirilere de sebebiyet vermiştir. (Dertli, 2020, ss. 283-284) Lakin bu durum, İslâm’ın varlığına ömrünü adanmış bir halifenin adaletten tamamen koptuğu anlamına gelmediği gibi Hiz. Osman’ı “gayr-ı adil” bir şahsiyet olarak tanımlamak asla doğru değildir.

Hiz. Osman’dan sonra hilafeti devralan Hiz. Ali’nin ilk imtihanı doğal olarak Hiz. Osman’ın katillerini bulmak olmuştur. Zira Hiz. Osman’ı bir infaz ekibi şehit ettiği için Hiz. Ali’den *samanlıkta iğne araması* dayatılmıştır. Nitekim bu durum, Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) öncülüğünde başlatılan isyan hareketinin de gerekçesi olarak gösterilmiştir.

Yaşanılan tüm sıkıntılara rağmen Hz. Ali, hilafetinin hiçbir devrinde kaosu üreten taraf olmamıştır. Onun adaletten ve istişareye dayalı bir yönetim anlayışından taviz vermeden hareket etmesi herkes tarafından benimsenen ve kabul edilen bir gerçektir. (Fığlalı, 2021, s. 100)

Bu bölümde sonuç olarak ifade etmek gerekirse adaletin, Raşit Halifeler devrindeki tesisinde ve tatbikinde genel anlamda büyük bir sıkıntı olmamıştır. Bilakis onların dönemlerinde devlet idaresinde adalete büyük ihtimam gösterilmiştir. (Özkan, 2015, s. 93)

Sonuç

Neticede hem bir çerçeve hem de bir özet niteliğinde hazırladığımız çalışmada Kur'ân'ın adalet-yönetişim arasında hassas bir denge kurduğu, somut bir yönetim tarzı belirtmemekle birlikte yönetimde odak noktası olarak adaleti ve istişareyi işaret ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemlerinden verilen örnekler, İslâm'ın erken dönem siyaset felsefesi ve idare anlayışında adaletin ne denli önemli bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda da günümüzde İslâm âlemine düşen görev, "Amerika'yı yeniden keşfetmek" yerine köklerimizde bulunan adalet anlayışının farkına varmaktır. Zira Müslümanların adaleti idrak ve tatbik edemediği bir dünyada ne yazık ki kan, gözyaşı ve sefalet hâkim olmaktadır.

Kaynakça

- Açikel, Y. (2019). Hz. Peygamber'in Sünneti/Hadisleri ve Bazı Yöneticilerin Örnek Uygulamaları Özelinde Adâletin Te'sisine Yönelik Temel Yaklaşımlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(66), 1247-1266.
- Akbaş, H., & Sadıker, Ö. (2018). Va'd ve Va'id Ekseninde İlahi Adalet. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*, 3(2), 485-492. <https://doi.org/10.21733/ibad.422393>

- Beyzâvî, N. E. S. (Ebû M. A. b. Ö. b. M. el-. (2004). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (2. bs, C. 1). Daru's-Sadr.
- Çağrıçı, M. (1988). Adalet. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 341-343). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çetin, M. (2019). Ahlak-Adalet Bağlamında Hz. Muhammed Örneği. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(39), 3527-3536. <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1585>
- Demirci, M. (2016). *Kur'an'ın Ana Konuları* (12. bs). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Dertli, O. (2020). *Hız. Osman Dönemi: Sosyolojik bir yaklaşım* [Doktora]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, R. T. (2021). *Daha Adil Bir Dünya Mümkün: Birleşmiş Milletler Reformu İçin Bir Model Önerisi* (3. bs). Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık.
- Fıçlalı, E. R. (2021). *Hız. Ali* (15. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fidan, Y. (2013). Yönetimden Yönetişime: Kavramsal Bir Bakış. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 5-10.
- Hamidullah, M. (2017). *İslâm Peygamberi* (Mehmet Yazgan, Çev.). Beyan Yayınları.
- Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medenî: Medeniyet Üzerine Notlar* (1. bs). İnsan Yayınları.
- Karakaya, H. (2023). Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama. *Uludağ İlahiyat Dergisi*, 32(1), 175-204. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1166365>
- Kınalızâde Ali Efendi. (t.y.). *Ahlâk-ı Alâî* (Hüseyin Algül, Çev.). Tercüman Gazetesi.
- Kıyar, Ü. (2022). *Tefsirde Kur'âniyyûn Akımı ve Muhammed Şahrûr: Kur'ân Yorumunda Yeni Arayışlar* (1. bs). Son Çağ Akademi Yayıncılık.

- Leibniz, G. W. (2019). *Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* (Hüseyin Batuhan, Çev.; 1. bs). Fol Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. b. M. el-. (2015). *Te'vîlâtü'l-Şur'ân* (Yusuf Şevki Yavuz, Ed.; Bekir Topaloğlu & Kemal Sandıkçı, Çev.; 1. bs, C. 2). Ensar Neşriyat.
- Niyazi, M. (1996). *İslâm Devlet Felsefesi* (4. bs). Ötüken Neşriyat.
- Öğük, E. (2010). *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (1. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özkan, M. (2015). *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (2. bs). Araştırma Yayınları.
- Sarıçam, İ. (2022a). *Hız. Ebû Bekir* (16. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sarıçam, İ. (2022b). *Hız. Osman* (7. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sarıçam, İ. (2022c). *Hız. Ömer* (12. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi. (2006). *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. (Ali Akın, Çev.; C. 4). Boğaziçi Yayınları.
- TDK. (t.y.). *Adalet. İçinde Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu. Geliş tarihi 11 Kasım 2024, gönderen <https://sozluk.gov.tr/>
- Tekkaş, C. (2024). *İbn Hümâm'a göre elemeler ve ilâhî adalet* [Yüksek Lisans]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zemahşerî, E.-K. M. b. Ö. b. M. el-Hârizmî ez-. (1947). *El-Keşşâf 'an hağâ'iki gāvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fi vüçûhi't-te'vîl* (C. 1). Daru'l-Kitabu'l-Arabi.

FARKLI KIRAAT VECİHLERİNDEKİ ANLAMLARIYLA KUR'AN'DA ADALET

Ömer ÖZBEK¹

Giriş

İnsan akıllı ve irade sahibi bir varlıktır. Aynı zamanda sosyal bir varlık olması da insanın kendisini diğer canlılardan ayıran bir özelliğidir. Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak insan toplu olarak yaşamakta olduğundan ona, yeryüzünde adaleti tevzi etmek sorumluluğu da yüklenmiştir. Onun bahsi geçen sorumluluğunu yerine getirmesi aynı zamanda kendisinin de mutlu ve huzurlu yaşamasını kolaylaştıracaktır. Adalete dair genel ilkeler hemen her toplumda mevcuttur. Son ilahi kitap olarak gönderilmiş olan Kur'an adalete dair otuzdan fazla ayeti ile bu önemli ilkeye yer vermiş ve bu alanda insana rehber olmuştur.

Kur'an'da adalet kadın, evlilik, boşanma, ilim, emanet, cana kıymaktan uzak durma, şahitlik, ceza ve mükâfat, kısaca hayatın hemen her alanında tevdi edilmesi gereken bir ilke olarak yer alır. Genel anlamda "daima adaletli olmak" ilahi irade tarafından belirlenmiş evrensel bir hedef olduğu için değişmezdir.

Kur'an-ı Kerim'in ayetleri içinde çeşitli kiraat vecihleri bulunmakta ve bu vecihler, bir kısmıyla anlam bakımından farklılıklara imkân tanımaktadır. Bu anlam farklılıkları, ayetin içeriğinde bir zenginliğe vesile olmakta ve bu da ayetlerden çıkarılacak

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, omeroz@erciyes.edu.tr.

hükümlerde çeşitliliği doğurmaktadır. Bu çeşitlilik, ümmetin rahmetine katkı sağlayan önemli bir sonuç doğurur. Özellikle adalet ilkesine dair kıraat farklılıkları, bu bağlamda önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çalışmada, adaletle ilgili ayetler tespit edilmiş ve farklı kıraat vecihlerinin İslam Medeniyeti'nin bu önemli ilkesine dair anlam zenginliklerine nasıl katkı sağladığı üzerinde durulmuştur. Bununla adaletle bağlantılı konularda, varsa bunlardan çıkarılan hükümlere ilişkin farklı anlamsal katkıların tespiti amaçlanmıştır. Bu çalışma, adalet konusu üzerine yapılan yaygın çalışmalardan farklı olarak, daha kapsamlı bir bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Adalet Kur'an'da birçok ayette toplum, millet, peygamber ve onun gönderildiği toplum için evrensel bir nitelik taşıyan üslubuyla aktarılmıştır. Bu sosyolojik vurgu adaletin konu olarak yer aldığı ayetlerde tüm toplumlara rehber olacak bir nitelikte işlenmektedir. Adalet bu ayetlerdeki anlam farklılıkları içeren kıraat vecihlerinde detaylı evrensel vurguları içeren bir inci gibi saklı durmaktadır.

Bu çalışmada adalet temalı ayetlerin farklı okunuşlarındaki kıraat vecihlerine dayalı anlamları tespit edilerek değerlendirilmiştir. Bu amaca ulaşmak için kaynak tarama ve tüme varım yöntemi kullanılmıştır. Böylece konuyla ilgilenenlerin Kur'an rehberliğinde adaletle kalkınma sürecine katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Adaleti konu edinen ayetlerin kıraat vecihlerinde saklı anlamlarla zengin bir anlam dünyası ile okuyucunun buluşması ise bu çalışmanın bir diğer amacıdır.

Adalet insanın sosyal hayatta ihtiyaçlarını karşılarken başkasının hakkına saygılı olması, hakkı olanı alması, hakkı olmayan ne varsa bırakması ve haklıya hakkını vermesi durumudur. Adalet toplumu sağlıklı bir şekilde ayakta tutan dinamiklerden biridir. Adalet toplumun varlığının devamını sağlayan en önemli değerlerden biridir.

İnsan ve toplumu konu edinen hemen her çalışma adaletten bahsetmekten müstağni kalamamıştır. Örneğin Endülüs'te Gırnata'da bir üniversitenin duvarına "ilim, adalet, dua ve cesaret sözleri"² yazılarak eğitilecek insanların niteliklerini ortaya koyan ilkeler³ arasında adalet de yer almıştır. Yine adalet bir ilke olarak ders kitaplarında da yer almıştır.⁴ Adaletin sosyal hayatın düzenlenmesinde vazgeçilmez bir değer olmasının yanında ilke olarak benimsenmesi gereken davranışların da başında gelmesi bunun nedenidir.

Adalet tarihten günümüze dünyada da hukukun temel olarak belirlenmiştir. Örneğin Weis'e göre bir Roma hukukçusu hukukî problemlere çözüm bulmada büyük oranda adalet prensibi tarafından⁵ yönlendirilir.

Özel bir perspektifle ele aldığımız adalet kavramını, Kur'an'da farklı kıraat vecihlerindeki anlamlarıyla incelemeye geçmeden önce kısa bir kavramsal açıklama yapmak faydalı olacaktır. Birçok çalışmada adalet kavramının çeşitli anlamlarına değinilmiş olmasına rağmen araştırmamız sürecinde fark ettiğimiz adaletin bir değer mi yoksa bir ilke mi olduğu konusunda henüz tam netleşilmemiş olduğudur. İlke ve değer kavramları maalesef farkında olmadan birbirinin yerine kullanmakta ve adalet kavramı da bu arada bulanıklaşmaktadır. Çalışmamızın başlığındaki sıraya göre kısaca değineceğimiz kavramlar "kıraat, vecih ve adalet"ten ibarettir. Ancak

² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları -İlim ve Kültür Tarihi-* (Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 11-12.

³ Aslan Karaoğlan, *Kur'an ve Bilim Ekseninde İlmî İ'câz*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2024, 88.

⁴ Bkz. Cemil Osmanoğlu, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü*, ERUIFD, Kayseri, 2012/2: 15, Sayı, 71.

⁵ Menderes Gürkan, *İslam Hukukunda Yorum İctihad Teorisi Interpretation in Islamic Law The Theory of Ijtihad* (ingilizceden çeviri) Yazan: Bernard Weiss, *Marife Bilimsel Birikim*, 3, 2003, 187.

öncesinde adaletin ilke ya da değer olarak ifade edilme biçimi bir zaruret olarak netleştirilmelidir.

İlkeler basitçe eylemlerimizi yöneten kurallar bütünü olarak ifade edilebilir. İlkeler değerlere dayalıdır. Bununla birlikte değerler, bir kişinin davranışını yöneten nitelikler⁶ olmaları bakımından ilkelerden farklıdır. Bu ikisi arasındaki bariz fark ilkelerin kural olmasına karşın değerlerin bu kuralların niteliğini ifade eden temeller olmalarıdır. Değerler toplumsal standartların gerçekleşmesi için gereklidir. İlkeler ise bu amaca ulaştıran daha ileri boyuta taşınmış kanaatlerdir. Buna göre denebilir ki; ilkeler değerlere dayanır ve her değer onunla ilgili olan ilkeye bir temel oluşturur. Bunu konumuzla ilintili olarak ifade edecek olursak “Adalet” bir değer; “Daima adaletli davranacağım” ifadesi ise ona dayanan bir ilkedir.⁷ Tüm toplumun yönünü etkileyebilecek olan bu ilke, konumuz olan adalet değerine dayanan bir kural olarak ortaya çıkmıştır.

Kur'an, vaz ettiği evrensel değerlerle toplumu bir arada tutmak ve temel dinamiklerini yaşatmak için insanları tevhide (birlik) çağırır. Tevhid, adalet ile sağlam bir değer olarak varlığını sürdürür.⁸ Örneğin “...Aranızı adaletle düzeltin ve adaletli olun. Kuşkusuz, Allah, adaletli olanları sever” (49/Hucurât 9) ayeti ile adaletin sağlanması sayesinde toplumun bölünüp parçalanmasının önüne geçilebileceği vurgulanmıştır. Allah'ın sevgisine de bu sayede ulaşacak olan toplum zulme bulaşmayacak ve parçalanıp dağılmaktan kurtulmuş olacaktır. Diğer bir ayette (57/Hadîd 25) ise “kitap ve teraziye vurgu yapılmış

⁶ <https://tr.weblogographic.com/difference-between-values>.

⁷ Ömer Özbek, “Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Dayanışma ve Bütünleşme İlkeleri”, *İslâm'da Dayanışma ve Spor*, Editör: M. Raşit Akpınar, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 26.

⁸ Özbek, “Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Dayanışma ve Bütünleşme İlkeleri”, 26.

ve toplum düzeninin adalet üzere inşa edilmesinin ancak bununla mümkün olacağına⁹ işaret edilmiştir.

Bu çalışmada Kur'an'da adaletin geçtiği ayetlerin tamamı ele alınıp incelenmemiştir. Bu ayetlerin genel anlam çerçeveleri hakkında bilgi verilmekle yetinilmiş ve farklı kıraat vecihlere içeren ve bunlardan da manaya etki edenler incelenmiştir. Bu nedenle asıl konumuza geçmeden önce yukarıda bahsettiğimiz kavramları açıklamak uygun olacaktır.

1. Kıraat, Vecih ve Adalet

Ana başlığın kendileriyle oluşturulduğu ve çalışma boyunca sürekli kullanılacak olan bu üç temel kavram kısaca tanımlanmakla yetinilmiştir.

1.1. Kıraat

Sözlükte “Okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek”¹⁰ anlamlarına gelen kıraat, “Kur'an kelimelerinin edasının keyfiyet ve ihtilaflarını, nakledenlerine isnad ederek bilmektir”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır. Kur'an ayetlerini, okuyuşu kendisine isnad edilen kıraat imamlarının her birinin tümüyle farklı okuduğu söylenemez. Ancak Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan bir olgu olan kıraat farklılıkları bazı ayetlerde mevcuttur.

Kıraat farklılıkları sahih nakille gelmiş, şifâhî ve kitâbî olarak hem kıraat imamlarına hem de günümüze kadar bu yolla intikal etmiştir. Bu nedenle kıraatler sadece bir kelime veya kelime grubunun farklı bir vücûhatla okunmasıyla kalmış değildir. Her ikisi de aynı yolla

⁹ Yakup Uzun, *Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma*, Ed. Ömer Özbek, Fecr Yayınları, Ankara 2023, 74.

¹⁰ İbn Manzûr, Cemaleddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri, *Lisânü'l-Arab “kr'e”* md., Beyrut, 1374; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânusü'l-Basit fi Tercümeti'l-Kâmusi'l-Muhît (Kâmus Tercümesi)*, “kr'e” md., İstanbul, 1304-1305.

¹¹ Şihâbuddin Ahmet Dimyâtî, *İthâf-u Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeati'l-Aşer* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 5.

zamanımıza ulaşmış iki farklı okuyuş anlamda genişlemeler ve bunlardan çıkarılacak hükümlerde bir dizi farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Adalet kavramının geçtiği ayetlerdeki farklı kıraatler ise bu nedenle inceleme konusu yapılmıştır.

1.2. Vecih

Sözlükte yüz, yön, taraf vb. anlamlarla ifade edilen¹² vecih bir kıraat veya rivayetin diğerinden farklı olarak okunma biçimini de ifade eder. İslâm ansiklopedisinde bu tabirin kıraat ilminde rivayet ve tarik dışında kalan ve tedris sistematığı içinde dikkate alınması ihtiyarî olan okuyuş farklılığı¹³ için kullanıldığı yer almaktadır. Bu çalışma sürecinde de genel olarak vecih kavramını bu anlamıyla kullanacağız.

1.3. Adalet

Sözlükte doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek, eşit davranmak¹⁴ anlamlarıyla geçmekte olan adalet kavramı, adl (عدل) kökü ile eşitlik, eşit olarak paylaşmak,¹⁵ denklik, aynılık, orta yol, istikamet, eş, benzer, bir şeyin karşılığı manalarını da karşılamaktadır. Ayrıca doğruluk, hakkaniyet ve adalet anlamlarıyla isim olarak, çok âdil anlamında sıfat¹⁶ olarak kullanıldığı belirtilmiştir. Bir terim olarak ise adalet, birey ve toplum yapısında dirlik ve düzenliği, hakkaniyet

¹² Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr>.

¹³ Abdulhamit Birişik, "Kıraat" Md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2022, 25, 425.

¹⁴ Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut 1988, II, 38-40; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 61-65; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Daru's-Şamiyye, Beyrut 1997, 551-553; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğave'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, Beyrut 1974, II, 87-89; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyye, Beyrut 2001, 718; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Lüğa*, Dâru'l Ma'rife, Beyrut ts., III, 2358-2362.

¹⁵ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* 551-552.

¹⁶ Bekir Topaloğlu, "Adâlet" Md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1988, I, 387.

ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdem¹⁷ olarak tanımlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de, yarısından çoğu medeni olan 11 sure de 24 ayette 28 defa zikredildiği ifade edilmiştir.¹⁸ Yaptığımız araştırmada bu ayetlerin sayısı 32 olarak tespit edilmiştir. Kur'an'da ayrıca zıt iki anlamı ile kullanılan kıst (قسط) kelimesi de adalet kavramını karşılamaktadır. Hadiste ise adil şeklinde ismi fail olarak geçen bu kavram Allah'ın adil olduğunu ifade eden sıfatı¹⁹ anlamına gelmektedir.

Arapça 'Adl (عدل) fiili çeşitli harfi cerlerle farklı anlama geldiğinden bu fiilin anlamları farklılaşmaktadır. Söz gelimi 'an (عن) harfi cerri ile kullanıldığında yoldan sapmak, doğruluktan uzaklaşma ve bir tarafa meyletmek manalarına gelirken; İla (الى) edatı ile birlikte geldiğinde dönmek anlamına gelmektedir. Bu fiil ayrıca denk ve eşit tutmak anlamlarına kullanıldığında 'Be' (ب) harfi cerrini almaktadır.

2. Kur'an'da Adalet ve Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamları

Kur'an'da adalet kavramı ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan toplam otuz iki ayet²⁰ tespit edilmiş olduğu daha önce ifade edilmişti. Bunların tamamını burada ele alıp anlam çerçevelerini incelemek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle bu başlık altında

¹⁷ Mustafa Çağrı, "Adl" Md., TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1988, I, 341.

¹⁸ Abdurrahman Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim'de Adalet Kavramı*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 3 (Haziran 1997), 4, 283.

¹⁹ Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk Ebû İsa Tirmizî, *Sünen-ü Tirmizî*. (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbaki, İbrahim Atve). 3. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975, V, 456.

²⁰ (2/Bakara 100, 282), (3/Âl-i İmrân 8, 18, 21) (4/Nisâ 3, 58, 105, 127, 129, 152), (5/Mâide 8, 42, 95), (6/En'âm 152), (7/A'râf 29, 159, 181), (12/Yusuf 4, 47, 54), (16/Nahl 9, 76, 90), (20/Tâ-Hâ 2, 40, 42), (21/Enbiyâ 47), (24/Nûr 31, 61), (26/Şuarâ 15), (33/Ahzâb 5), (42/Şûra 15, 38), (49/Hucurât 9), (57/Hadid 25), (60/Mümtehine 8) ve (65/Talak 2).

kendilerinde farklı kıraat vechi bulunan ve bu farklılığın anlamda bir ziyadelik sağladığı ayetlerin anlam çerçevesi inceleme konusu yapılmıştır. Adaletle ilgili olsa da içinde vucuhât yer almayan ya da bulunsa da ayetin anlamına herhangi bir katkının olmadığı ayetler ise kısaca incelenmiştir. Bu inceleme daha sonra ilgili kıraat vechinin içinde geçtiği ayete kattığı anlamın fark edilmesi adına önem arz etmektedir.

2.1. Kur'an'da Adaletin Kıraat Farklılıkları Bulunmayan Ayetlerdeki Anlam Çerçevesi

Kur'an'da adalet kavramı ile ilgili olanlardan kendisinde kıraat vechi bulunmayan ya da bulunsa bile anlamını etkilemeyen ayetlerde bu konu oldukça kapsamlı olarak yer almaktadır. Bunlardan adl (عدل) kökü ve adalet anlamına gelen bir diğer kelime olan kıst (قسط) kelimesinin geçtiği ayetler çerçevesinde değerlendirmek yeterli olacaktır. Çünkü dolaylı olarak bağlantı kurulacak ayetlerdeki anlam çerçevesini de ele almak bu çalışmayı gereksiz olarak genişletecektir.

Kur'an'da mevzubahis ayetlerde kıyamet, değer (5/Maide 95), adalet, adil ve eşit davranmak, adâleti tesis etmek, adaletle hükmetmek (7/A'râf 29, 159, 181), denk tutmak, ortak koşmak, kalamullah olan Kur'an'ın adaleti, karşılık, denklik, (6/En'âm 1, 61, 115), eşit saymak, tevhid, eşitlik (16/Nahl 76), doğru dürüst güvenilir kimse, ayrılık, dengeli yapmak ve dengeli kılmak (82/İnfîtâr 6-8), gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Kıymet ve değer anlamında geçtiği yerde ihramlı iken yasaklı olan bir av hayvanını kasten öldüren kimsenin öldürdüğünün dengi bir hayvanı kurban edilmek üzere Ka'be'ye getirmesinin gerektiği ifade edilmiştir. Yine devamla adil bir kimsenin o hayvanla ilgili vereceği karar doğrultusunda onun karşılığı olarak yoksulları yedirmesi istenmiştir. Bu iki yerde de adl kelimesi karşılık ve denklik yahut kıymet ve değer anlamında kullanılmıştır. Son olarak ayetin devamındaki yaptığı işin yanlışlığını anlaması için ona denk miktarda oruç tutması gerektiği ile ilgili kısımda da yine adaletin anlamı denklik

ve değerlidir.²¹ Burada adaletle ilgili bir konu da denk olacak hayvanı ve kaç gün oruç tutulacağını belirlemesi istenen kimsenin de adil biri olması zaruretidir.

Kur'an'da adalet aynı zamanda doğru dürüst güvenilir kimse anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu anlama geldiği yerde Allah Teâlâ yolculuk esnasında ölümcül bir hastalığa yakalanan kimse için onun durumuna şahitlik etmek, vasiyetini kaydetmek ve kendisi hakkında vasilerine bilgi vermek için adil iki şahsın şahit tutulmasını ve bu şahitlerin adil olmasını emir buyurmuştur. Tefsirlerde bu şahitlerin adil olmaktan başka mümin olmalarının da gerekip gerekmediği, bir kâfirin de bu türden bir şahitliği müminler için yapıp yapamayacağı tartışılmıştır. *Sizden veya sizden olmayan* ifadesi için Hasan Basrî gibi bazıları sizin akrabanızdan ve akrabanız olmayan kimselerden...²² anlamını vermişken Semerkandî gibi diğer bazıları da kendisine vasiyet edilen bu adil şahitlerin söz konusu vasiyeti eksiksiz şekilde varislere ulaştırma ve bu şahitlik görevini adaletle yerine getirmelerinin önemli olduğuna²³ dikkatleri çekmiştir. Buna göre adalet şartı Allah'ın emrinde kesin iken şahidin Müslüman ya da gayrimüslim olması net bir şekilde ifade buyrulmamıştır. Çünkü hikmet adaletin gözetilerek varisin hakkının verilmesi olunca bu şahitlerin adil olmaları önemli ve yeterli şart olarak görülmüştür. Her ne kadar tefsirlerde birçok rivayette gayri Müslimlerin Müslümanlar için herhangi bir konuda şahitlik yapamayacakları vurgulanmışsa da buradan dolayı olarak adalet şartının eğer gayrimüslimlerin adaleti geçerli sayılacaksa bu iki hususun önünde olduğu sonucuna gidilebilir. Bu takdirde de adalet sağlanarak hak yerini bulduktan sonra bu şahitler için gerekli olan en önemli şart adil olmak yani hakkı teslim etmek olarak ortaya çıkar.

²¹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990. III, 53-65, Mâide 5/95.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII, 115.

²³ Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, I, 425-426.

Adalet, adil ve eşit davranmak, adâleti tesis etmek ve adaletle hükmetmek şeklindeki anlamların geçtiği yerde Allah Teâlâ yarattığı kimseler arasında daima hakikate rehber olan ve kendisi de adaletli davranan kimselerin var olduğunu ifade buyurmaktadır (7/A'râf 181). Fahreddin Râzî'nin beyanı veçhile İbn Abbas bu ayette bahsedilen topluluğun Muhammed Aleyhisselam'ın ümmetinden muhâcir ve ensâr olduğunu belirtmiştir. Durum böyle olsa da her zaman hakkı ikame eden ve adaletle davranan kimselerin mevcut olacağına işaret edilmiştir.²⁴ Buna göre yeryüzü adaletsiz hiç kalmayacaktır. Bu zulmün kol gezdiği özellikle günümüz dünyası ve coğrafyası için önemli bir müjdedir.

Adaletin tevhîd ve eşitlik olarak geçtiği ayette Yüce Allah nereye gönderilirse gönderilsin hayırlı bir iş beceremeyen bir kimse ile adâleti emreden ve her işte dosdoğru bir yol takip eden birini karşılaştırarak böyle iki insan eşit olabilir mi? diye sormaktadır (16/Nahl 76).

Ali b. Ebî Tâlib, burada söz konusu olan adaleti “insafla hareket etmek” olarak belirtirken Süfyân b. Uyeyne ise bu adaleti “insanın içinin doğruluğu” şeklinde tanımlamıştır.²⁵ Buna göre doğru dürüst ve insaf sahibi olan adaletli bir insanın her işinde doğru yolu takip edeceği ve başarılı olacağı şeklindeki anlam adaletin buradaki anlam alanına dâhil olmaktadır.

Dengeli kılmak ve ölçülü yaratmak anlamındaki kullanıma gelince bu anlam adl kökü için tespit edebildiğimiz son anlamdır. *Ey insan! Seni yaratan şekillendirip ölçülü kılan, dilediği bir şekilde seni tesviye eden cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir?* (82/İnfîtâr 6-8) ayetinde adalet kelimesi kök hali ile Allah'ın insanı dengeli ve ölçülü bir biçimde yarattığı anlamında geçmektedir.

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, 72.

²⁵ Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüketu ve'l-'Uyûn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., III, 209; Mustafa Kara, Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [2013] Sayı: 34, 147.

Bu ayet geçen ifadeye tefsirlerde genelde *yaratılışı dengeli yapmak ve organları uyumlu yaratmak*²⁶ anlamı verilmiştir. Bu da yaratmada Allah Teâlâ'nın adaleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda adalet Yüce Allah'ın yaptığı işteki düzen ve ölçüyü de kapsayan önemli bir kavram olarak belirir.

Sonuç olarak adalet kelimesinin Kur'an'da geçtiği ve kıraat vecihlerinin ziyade anlam katmadığı kısımlarda da anlam alanı oldukça geniştir. Bu böyleyken yine de bu geniş anlam alanı kıraat vecihlerinde bulunan bazı anlamların katacağı zenginlik için belli bir boşluk bırakmaktadır. İşte bu boşluk da farklı kıraat vecihleri ile doldurulmak suretiyle adaletin anlamı konusunda Kur'an engin bir çerçeve sunmaktadır. Şimdi bunları görelim.

2.2. Kur'an'da Adalet'in Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamları

Farklı kıraat vecihleri birçok ayette değişik kelimeler için Allah Resulü'nün sahabeye okuttuğu ve onların da diğer sahabe ve tabiîne ondan nakille aktardığı rivayetlerden oluşur. Bunlar sahih senetle vahyin kaynağına ulaşmaz ve Arapça ile Hz. Osman'ın (ra) istinsah ettirip ilim merkezlerine gönderdiği Mushaflarının hattına uymazsa bu durumda sahih kabul edilmezler. Bu nedenle burada adaletin geçtiği ayetlerdeki kıraat vecihlerinden sahih olanları ve anlam bakımından adaletin anlam alanına katkısı bulunanları incelenmiştir.

2.2.1. Adaletin Tesisi için Borçlu, Kâtip ve Şahitten Zararın Engellenmesi

Adaletle ilgili ayetlerden içinde kıraat farklılığının bulunduğunu tespit ettiğimiz ilk ayet "...Alış veriş yaptığımızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer bunu yaparsanız şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir." (2/Bakara 282) mealindedir. Bu ayette farklı kıraat vechi لا يضرَّ kelimesindedir. Bu kelime ile ilgili olarak on kıraat

²⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, XIX, 161-162.

imamından biri olan Ebû Ca'fer'den bu kelimenin sonunu şeddesiz olarak Ra harfinin sükûnu ile لايضاً şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Onun لايضاً şeklinde şeddeli okuduğu bir diğer kıraati de vardır. Diğer kurrâ ise onun ikinci vechinde okuduğuyla aynı şekilde sondaki Ra harfinin şeddesi ile okumuşlardır.²⁷

Burada kıraat ihtilafına konu olan kelimenin kökü الضر'dur. Bu kök kötü durum anlamına gelir. Arapçada kullanımda ضره ضراً şeklinde "zarar zararı çeker" ya da "zararlı zarar verir" şeklinde ifadeler vardır. Yine buna benzeyen الضراء (darlık) kelimesi السراء'nın (bolluk) karşıtı yani zıt anlamlısıdır. لايضاً kelimesi burada eğer faile isnad edilirse "yazan zarar görmesin" denmiş gibi olur. Eğer mefula ait kılınırsa o zaman mana "şahide şahitliği yaptığı esnada veya sonrasında zarar verilmesin" şeklinde olur.

Ebû Ca'fer'in diğer kurrânın vechine uyduğu yaygın olan vecihteki لايضاً şeklinde şeddeli okuyuşta anlam "borcu kendisi için yazan kâtip alacaklının aleyhine bir şey yazmasın ve şahit de aleyhte olan bu duruma şahitlik yapmasın. Böylece bu ikisi borçlunun lehine gözüксе de ahirette aleyhine olacağı için ona ve alacaklının aleyhine olan bir zarar vermesinler şeklindedir. Bu adaleti tesis etmek borçlu ve alacaklının haklarını korumak demektir. Aynı zamanda "Onların aleyhine bir iş yapmaya da sizin hakkınız yok. Bunun için hiçbirine zarar vermeyin" anlamında diğer şahitlere yani şahitlik yapmasalar da borçlanma akdine orada bulunmaları sebebiyle şahit olanlara adaletli davranmaları; hakları olmayan bir şeyi yapmamaları öğütlenmiştir. Ayetin "Allah'tan korkun" kısmı da bu anlamı teyit eder.

Ebû Ca'fer'den rivayet edilen ve diğerlerinden farklı kıraat vechi olan لايضاً şeklinde şeddesiz yani sükûn üzere okuyuşta anlam "kâtip ve şahidin borçlanma akdini gerçekleştiren kimseden gelebilecek herhangi bir zarara uğramaması ve hak sahibinin de onlara bir zarar vermemesi gerektiği" şeklinde ortaya çıkar. Bunun bir yönü kâtip ve

²⁷ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 227-228.

şahidin bu konuda rahat olmasını amaçlarken diğer taraftan da hak sahibinin bu iki zümreye bir haksızlık yapmasını men eder.

İki kıraat birlikte değerlendirilecek olursa şeddeli şekilde okunan cumhurun kıraati nehyde mübalağa ifade eder. Bunun şahit ya da kâtime yönelik olması yahut da kendisi için şahitlik ve kâtiplik yapılarına yönelik bir nehiy olması birdir.²⁸ Tahir b. Aşûr, (ö. 1973) "Burada zarardan nehyetme vardır. Zarar vermenin kâtip ve şahitten kaynaklanması ihtimal dâhilindedir. Yine zararın kaynağı kendisi için kâtiplik ve şahitlik yapılan kimse de olabilir. Böyle olduğu için şeddeli şekildeki kıraat hem maluma hem de meçhule ihtimali bulunan bir anlama sahiptir. Burada hitabın yukarıda sayılanlardan herhangi birine yöneltilmesi ihtimal dâhilindedir. Birine yöneltmesi ile hükmün (nehiy konusundaki nedb) diğerlerine şümulü ortadan kalkmaz"²⁹ demiştir. Ona göre bu Kur'an'ın i'cazı türünden bir husus olduğu için her iki mana da tek başına anlaşıldığında biri diğerini nefyetmez. Bize göre bu şümulü anlamı kıraat vecihlerindeki farklılıklar vermekte ve her bir kıraat kendi içinde ister şeddeli okuyuşta olsun isterse de sonundaki Ra harfinin sükûnu ile لايضار şeklinde şeddesiz okuyuşta olsun bu anlamlardan bir yön bulunmaktadır. Ancak şeddeli olan okuyuş daha kuvvetlidir. Zaten kıraat imamlarının çoğu da böyle yani şeddeli şekilde okumuştur. Nitekim Cessâs (ö. 370/980) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında bunu teyit eder şekilde şu ifadelere yer vermiştir:

"İki kıraatten birincisi hak sahibini kâtip ve şahidin vere(bile)ceği zarardan sakındırırken diğer kıraatte kâtip ve şahidi hak sahibinin vere(bile)ceği zarardan sakındırmaktadır."³⁰ Ona göre de bu

²⁸ Şerif, İmâd Şaban-Kasım, Riyâd Mahmud. *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâati'l-Kur'âniyyeti'l-Aşr.* (Zabt ve Muraca'a: Mervan Muhammed Ebûrâs). Gazze, 2007, I, 257.

²⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, Tunus, 1984, III, 117.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, İstanbul 1335-38, II, 207-208.

anlamaların her ikisi doğrudur. Kıraatlerden hangisi tercih edilirse mana ona göre olur. Böylece hak sahibinin kâtip ve şahide zarar vermesi engellenmiştir. Buna göre hak sahibi onların asli ihtiyaçlarını karşılamalı ve buna yazma ve şahitlik işi sürdükçe devam etmelidir. Aynı şekilde kâtip ve şahidin de hak sahibine bir zarar vermesi engellenmiştir. Onlar da yanlış yazmak ve şahitliğe çağrıldıklarında şahitlik için hazır bulunmamak gibi bir şeyle hak sahibine zarar veremeyeceklerdir.

2.2.2. Haksız Yere Peygamberleri Öldürmek ve Adalet İsteyenlere Savaş Açmak

Kur'an'da adaletle ilgili olarak kıraat farklılığının bulunduğu ikinci ayet “Allah’ın ayetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele!” (3/ Âl-i İmrân 21) mealindedir. Burada adaletin eş anlamlısı olan kıst kelimesi geçmektedir. Bu kısmı (وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ) yedi kıraat imamından biri olan Hamza Ye harfinin dammesi, sonrasında Elifle ve Te harfinin kesrası ile وَيَقَاتِلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ şeklinde okumuştur. Diğer kurra ise Ye harfinin fethası Kaf harfinin sükûnu ve sonrasında Elif bulunmaksızın Lam ve Te harflerinin dammesi ile وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ şeklinde okumuşlardır.³¹

Bu ayette Yüce Allah, bazı Yahudilerin çirkin işlerinden, peygamberlerini ve muvahhid insanları katletmek suretiyle kendilerine yaptıkları zulümlerden ve Allah’ın onlara ahirette çok acıklı bir azap hazırlamış olduğundan bahsetmektedir. Ebussuûd Efendi, tefsirinde bu ayetin hem kâfirler, hem ehli kitap ve hem de onlar gibi sonraki dönemlerde haksız yere öldürmeye devam eden kimselerden bahsettiğini³² ifade etmiştir. Bu ayette adaletin iki yönü vardır. Birincisi adaletle hükmeden kimseleri öldürmelerinden bahseden ve القسط kıst kavramı ile ifade edilen adalet; ikincisi ise haksız

³¹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 238-239.

³² Ebussuud Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, ts., I, 474.

yere öldürmeleri şeklinde adaletin zıttı olan بَغْرَحَقٍّ şeklinde ifade edilen haksızlıktır. Burada bahsi geçen öldürmenin haksız bir şekilde kaydıyla, hem haksız yere hem de adalet isteyenlere karşı yapıldığı bildirilmiştir.³³ Bu öldürmeler ister aynı zamanda veya farklı zamanlarda yapılmış olsun bu iki durum değişmez.

Bir savaş başlatıldığında saldırı varsa ister ölen olsun ister olmasın buna kıtal denir. Katliamın gerçekleşip gerçekleşmemesine bakılmaz. Bu ayetteki cumhurun kıraati olan الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ şeklindeki kıraatte anlam bildirilen iki grubun öldürmelerinden haber verme anlamı taşır. Hamza'nın بِالْقِسْطِ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ وَيُقَاتِلُونَ şeklindeki Ye harfinin dammesi, sonrasında Elif ilavesi ve Te harfinin kesrası ile okuduğu kıraatte ise onlar hem peygamberlerle ve hem de adaleti isteyen kimselerle savaştılar şeklinde anlam farklılaşmaktadır. Çünkü bu kıraatteki savaş anlamına gelen müteaddi/dönüslü fillde ölümün olup olmaması önemli değildir. Önemli olan öldürme kastı ile mücadele edilmesi yani öldürmeye kastedilmesidir. Bu farklı kıraat vechi olmasaydı ayetteki birinci vecihten (وَيُقَاتِلُونَ) sadece herhangi bir savaş açmaksızın kişisel veya tekil anlamdaki öldürme anlaşılacaktı. İkinci kıraat vechi olan وَيُقَاتِلُونَ ifadesi ile anlam zenginleşmiş ve öldürme olsun olmasın peygambere ve adalet isteyen kimselere açılan savaş sebebiyle bu savaşı başlatan ve Allah'ın ayetlerini inkâr ile bu iki zümreden birine veya her ikisine karşı mücadeleye girişen herkese bu acıklı azabın hak olduğu anlamı ortaya çıkmıştır.

2.2.3. Adaletsizlikten Korkanın Bir Kadınla Yetinmesi/Bir Tane Seçmesi

Adaletten ayrılmamakla ilgili aşağıdaki ayette (yetim kızlarla evlenen kimseler için) adaletsiz davranmaktan korkulması durumunda başka kadınlardan dörde kadar evlenmeye verilen izin bir ile kayıtlanması konu edilmiştir. Ayetin sonunda bir kadınla evlenmenin adalete daha yakın olduğu vurgulanmıştır. "Yetimlerin

³³ Şerif-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, 1/272.

hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.” (4/Nisâ 3) mealindeki bu ayet adalet konusunda iki hususa değinmiştir. İlki verilen iznin ya da ruhsatın adalet şartına bağlı olması ve adaletsizlikten korkulursa o hükmün ve verilen ruhsatın geçersiz olduğudur. İkincisi ise birinci şartın gerçekleşmemesi halinde kaldırılan ruhsatın yerine getirilen tavsiyenin adalete daha yakın olduğunun vurgulanmış olmasıdır.

Bu ayette farklı kıraat vechi, فَوَاجِدَةٌ kelimesindedir. Yukarıda bahsi geçen ve bir tavsiye niteliği taşıyan bu kelimeyi, Ebû Ca'fer'in sonunu dammeli olarak فَوَاجِدَةٌ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Diğer kurrâ ise فَوَاجِدَةٌ şeklinde son harfi fethalı olarak okumuşlardır.³⁴

Merfu yani damme harekeli okunan kıraat vechinde hazf edilmiş bir mübtedanın haberi olarak anlam; *“bir tanesi ile yetinin, bire kanaat edin”* veya hazf edilmiş bir fiilin faili olarak *“bir tane kadın yeter”* şeklinde olur. Bu Ebû Ca'fer'in kıraatidir. Cumhurun kıraati olan sonu iki fetha ile tenvinli olan فَوَاجِدَةٌ şeklindeki vecihte ise bu kelimenin anlamı fiili hazf edilmiş bir mefulün takdirinde *“bir tane kadını nikahlayın”* şeklinde olur. Takdiri olması hakkında ise *“gereken bir tanedir”* veya *“bir tanesini seçin”* anlamının takdir edildiği söylenmiştir.³⁵ Bunlara göre ayetteki adalet meselesi hakkında şunlar söylenebilir:

Allah Teâlâ kendilerinin bakıp büyüttüğü, velayetlerinde olan veya diğer başka yetim kızlarla enlenmeleri durumunda onlara karşı adaletsiz davranmaktan korkan kimseleri; ahlakları ve güzellikleri sebebiyle hoşlandıkları başka kadınlarla evlenmeye yöneltmektedir. Bunlardan ise asla dörtten fazla kadını aynı anda nikâhlamamalarını hükme bağlamıştır. Böylece kendi içinde kadınlara zulüm ve haksızlık

³⁴ Bkz. İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeskî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, Mısır, t.y., II, 247.

³⁵ Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, II/124.

yapmayacaklarından yana güven bulunan kimselere bu sayıya kadar izin vermiş de olmaktadır. Ancak güven duymayan ve haklarını korumak korkusu taşıyan kimseler için bu sayıyı bir ile sınırlamıştır. Ya da iki elinin sahip olduğu cariyelerle yetinmesini istemiştir.³⁶ Bu zulmün olmadığı huzurlu bir hayat yaşayamaya daha yakındır.

Bu ayette geçen farklı kıraatlerden sonu damme harekeli olan vecihte zaruri olarak sayıyı bir ile sınırlandırmak ve bir tane kadın ile yetinmek veya bire kanaat etmek anlamını ifade etmektedir. Cumhurun kıraati olan fethalı vecihte ise erkeğin bir kadın ile nikâhlanmasındaki faziletin sebebi ortaya konulmaktadır. Bu sebep adaletsizlikten korkmaktır. Çünkü birden fazla kadını nikâhına aldığı anda onlar arasında adaletli olmaya pek de imkân bulunmamaktadır. Bu en azından aralarında eşit olması gereken sevgi taksiminde böyledir. Kişinin birden fazla olan eşlerini adilce aynı miktarda sevmesi ve bu konuda aralarında adaleti tesis etmesi mümkün değildir. Bundan başka konularda da adaletsiz davranılması ihtimal dâhilindedir.

Bu ayetteki farklı kıraat vechi ayetin anlamına ziyadelik katmıştır. Çünkü sonu damme ile olan kıraat nasb ile olan kıraate bir ziyade ve tekittir. Onun manasını kuvvetlendirir. Bunun sebebi isim cümlesinin fiil cümlesinden mana bakımından daha kuvvetli olmasıdır. Bu ikinci kıraat vechi ile Kur'an'ın adaletsiz davranmaktan korkan kimseler için bir kadınla evlenmeyi kuvvetle tavsiye ettiği sonucu çıkarılabilir.

Ayette manaya etki eden ve fukahânın itibar ettiği bir şâz kıraat de mevcuttur. Bu ise *تَعُولُوا* kelimesindeki Vâv harfinin Ye harfine dönüştürülerek *تَعِيلُوا* şeklinde Ayn harfinin kesrası ile okunduğu Talhâ kıraatidir. Bu şekilde okunduğunda son kısım “malınız yoksa ailenizin geçim külfetini gereksiz çoğaltmayın” anlamındadır.³⁷ İmam Şafî

³⁶ Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, II/124.

³⁷ Bedrân Ebû'l-Ayneyn Bedrân, *el-Fikhü'l-Mukaran lil-Ahvâli's-Şahsiyye beyne'l-Mezâhibi'l -Erbe'ati's-Sünniyye ve'l-Câferiyye ve'l-Kânûn*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1998, 128.

(ö. 204/819) malınız yoksa bir tane ile iktifa etmeniz daha uygundur³⁸ şeklinde görüş bildirmiştir. Bu da yukarıda bahsettiğimiz kiraate uygun bir anlamdır.

Bu ayetten başka Nisa Suresi'nde konumuza en yakın olan "Ey iman edenler! Kendinizin, ana-babanızın ve yakın akrabanızın aleyhinde bile olsa, Allah için doğru dürüst şahitlik yaparak, adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun! Hakkında şahitlik yaptığınız kimse zengin de olsa fakir de olsa böyle davranın. Çünkü Allah, ikisine de sizden daha yakındır, hallerini daha iyi bilir. Şu halde sakın adil davranmaktan yüz çevirip nefsin arzularına uymayın..." (4/Nisâ, 135) mealindeki ayette de farklı kıraat vechi bulunmaktadır. Ancak bu farklılık العدل kelimesinde değil adalet kelimesinin tamamlayıcısı ve onunla doğrudan alakalı olan تلووا kelimesindedir. Bu kelimeyi İbn Amir ve Hamza Lâm harfinin dammesi (ötre) ile تَلُوا şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise تَلُّوا şeklinde Lâm harfinin sükûnu ve sonraki Vâv harfinin dammesi ile okumuşlardır.³⁹

İlk vecih olan تَلُوا şeklindeki kıraatin anlamı bir konuda hükmetmeyi veya davada şahitlik yapmayı kabul etmektir. Bu kıraat vechinde anlam "bir davayı (veya şahitliği) üstlenirseniz" olur. Diğer okuyuş تَلُّوا ise davayı gören kadı ya da hâkimin davalı taraflardan birine taraf olmak üzere yönelmesi yani onu kayırmaya meyletmesi⁴⁰ anlamına gelmektedir. Bu kelime hâkim veya kadı ile ilgili olduğu gibi davaya şahitlik yapacak kimse ile alakalı da olabilir. Bu durumda birinci vecihle okununca kelime bir kimsenin davada şahit olmayı kabul etmesi, ikinci kıraat vechi ise şahidin davalı taraflardan birine meyletmesi anlamına gelir. Kur'an, bu kişi ister hâkim isterse şahit olsun davayı üstlense yahut şahitliği kabul etse bunun adaletle yapılmasını veya ikinci anlamda ise hâkim veya şahitlik yapacak

³⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Ahkâmu'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/ 1979, 180.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 252.

⁴⁰ Zebidî, Tâcü'l-'Arûs, "şvr" md.

kişinin davalılardan birine kayırmak üzere yönelmemesini tavsiye eder. Bu anlamda adil davranmak toplumun bütünleşmesi konusunda önemli bir değer olarak karşımızdadır. Çünkü eğer hüküm adaletle verilmez ya da iki davalıdan biri kayrılırsa davanın tarafları arasında adil davranılmadığı gerekçesi ile husumet devam ederken bu husumet aynı zamanda güvensizlik olarak davayı hükme bağlayan ile o davaya şahitlik yapan kimseye de yönelecektir. Bunun ise adaletsiz tecelli etmesini engelleyeceği açıktır.

2.2.4. Adaletten Sizi Kininiz, Size Duyulan Kin, Kavmin Nefretinin Adaveti Ayırmasın

Adaletle ilgili diğer ayet Mâide Suresi'nde bulunmaktadır. Bu ayette adaletle şahitlik eden kimseler olmak emredilmektedir. Bir topluluğa duyulan kin ve kızgınlığın ise adaletsiz davranmaya sürüklememesi ikaz buyrulmakta ve adaletli olmak emredilmektedir. *“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”* (5/Mâide 8) mealindeki bu ayette geçen شَنَّان kelimesini İbn Amir, Ebû Bekir Şu'be ve Ebû Ca'fer Nûn harfinin sükûnu ile شَنَّان şeklinde, geriye kalan kurrâ ise bu harfin fethası ile شَنَّان şeklinde okumuşlardır.⁴¹ Bu kelime aynı surenin ikinci ayetinde de geçmektedir ve yine bu kurrâ tarafından aynı şekilde okunmuştur.

Buradaki sükûnlu olan kıraatte kelime شَنَّی kelimesinin mastarı olur. Bu şekilde mana *“kininiz size bir kavme karşı adaletsizliğin günahını kazandırmasın”* olur. Yani bir kavme karşı olan nefretiniz sizi adaletsizliğe itmesin demektir. Bu master şeklindeki vechin aynı zamanda sıfat olması da caizdir. Bu durumda *“bir kavmin kini”* veya *“kin duyulan bir kavim”* anlamı söz konusudur. Bu *“bir kavmin nefretinin*

⁴¹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 250.

düşmanlığı" şeklinde⁴² ifade edilebilir. Fethalı olan شَنَّانٌ şeklindeki ikinci vecihte ise شَنَّتُهُ ifadesinin mastarı olur. Bu vecih "Bir kavme karşı olan kininiz sizi adaletsizliğe taşımasın" anlamını ifade eder. Yine bu kıraat vechinde kelimen faile muzaf olması da caizdir. Bu takdirde ise anlam "kavmin sadece siz olan kin ve nefreti" demek olur.

Adaletle şahitlik yapmanın emredildiği ve takvâyaya olan uygunluğu sebebiyle adaletli olmanın direk emredildiği bu ayete farklı kıraat vecihleri dört farklı ihtimali olunan bu anlamları katmıştır. Bunlar sırasıyla *bir kavme olan kininiz...*, *kavmin kin ve nefreti...*, *bir kavmin kininin düşmanlığı...* ve *kavmin sadece size olan kinini yani sizin kavminizde sadece size olan kin ve nefretleri ...sizi adaletsiz davranmaya sürüklemesin* şeklindedir. Ayet tek kıraat ile okunmuş olsaydı bu anlamlardan sadece "bir topluluğa duyduğunuz kin..." anlamı çıkar ve adalet konusunun bu mana ihtimallerinden her biri için emredilmiş olması söz konusu edilemezdi, denilebilir. Bu sebeple farklı kıraat vecihlerinin sadece bu ayette adaletle konu olan kinin duyulmasına olan yönüne ilişkin anlamını dört kat ziyadeleştirdiği düşünülmektedir.

2.2.5. Adalet Emrine Süratle Uyma ve Adaletli Olma Konusunu Tekrar Tekrar Düşünme

Kur'an'da adaletin emredildiği ve her Cuma hutbede okunduğu için adaletle ilgili en meşhur ve en bilinen ayet şüphesiz Nahl suresinde geçmektedir. Meali "Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor." (16/Nahl 90) şeklinde olan bu ayetin sonundaki kelimeyi Asım'ın ravisi Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef Zâl harfinin fethası ve tahfifi ile تَذَكَّرُونَ şeklinde okumuşlardır. Geriye kalan kurrâ ise bu kelimeyi Zâl harfinin şeddesi ile تَذَكَّرُونَ şeklinde okumuşlardır.⁴³

⁴² Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, II/184.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 216; el-Büdûru'z-Zahire, 172.

Bu ayette Yüce Allah adaleti ve yukarıda sayılan diğer hususları emrederken, adaletin zıttı olan bağı yani zulüm ve zorbalığı da yine yukarıda geçen diğer hususlarla birlikte yasakladığını kesin bir ifade ile bildirmiştir. Bu emir buyurma ve yasaklamaların tümünü ise kullarının akıllarını başlarına almaları ve düşünüp ibret almaları beklentisi ile bir öğüt olarak verdiğini ifade etmiştir.

Ayetin sonunda kendisinde kıraat vechi bulunan تَذَكَّرُونَ kelimesinin ذَكَر kökü zihinde tutup hatırasını yâd etmek, bir şeyi düşünmek; yine aynı şekilde zihindeki düşüncenin dile dökülmesi, bahsetmek, demek, söylemek; unutulmuş olan bir şeyi hatırlamak anlamlarına gelmektedir. تَذَكَّرَ mastarı ise hem müennesliğin zıttı hem de öğüt vermek anlamında kullanılır.⁴⁴

Zâl harfinin tahfifi ile olan kıraatte iki tane bulunan Te harflerinden biri hafzedilmiş ve böylece aslı (تَذَكَّرُونَ) iken tahfif üzere (تَذَكَّرُونَ) olmuştur. Zâl harfinin şeddesi ile olan kıraat vechinde ise aslında iki tane bulunan Te harfinden biri Zâl harfine idğam edilmiştir. Şeddeli olanda anlam tezkîr konusunda mübalağa ifade etmesi ve tamamen tezekküre dalmayı ifade etmesi sağlanmıştır. Burada şeddeli okuyuşta tezekkür eyleminin tekrar tekrar yapılması anlamı vardır. Yine ayrıca söylenen şey üzerinden düşünüp tekrar düşünmek, tezekkürü tekrar tekrar yapmak ve iyice anlaşılması için çokça tezekkür etmek anlamı olduğu söylenmiştir.⁴⁵

Şeddeli olan تَذَكَّرُونَ şeklindeki kıraat vechinde aklını kullanıp ince ince düşünmek anlamına göre hareket etmek oldukça uzun zaman alacak ve ayetteki sizden beklenen tezekkür etmeniz yani aklınıza başınıza almanızdır şeklindeki öğüdü tutmak iyice anlaşılmayı sağlayacak olsa da biraz gecikmeli gerçekleşecektir. Tahfif ile olan تَذَكَّرُونَ şeklindeki kıraat vechinde ise akledip düşünme ve tezekkür edip

⁴⁴ Asım Efendi, *el-Kâmusu'l-Muhît (Kâmus Tercümesi)*, "zkr" md., 508.

⁴⁵ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ileliha ve huceciha*. Thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Kahire: Darul-Hadîs, 2007, I, 457; Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, V, 27.

ibret alma eylemi daha süratli gerçekleşecek ve yukarıda sayılan emir ve nehiylere uymaya karar vermek daha çabuk olacaktır.

Sonuç olarak buradaki kıraat vechinin anlama şeddeli olan vecihte emredilmiş olan adalet hakkında ince ince düşünerek tam anlamıyla aklını kullanıp hatta tekrar tekrar düşünerek iyice detayları keşfederek adaletten asla ayrılmamaya bir karar ve imkân bulma gayretinde olmak anlamlarını katmış olduğu söylenebilir. Tahfif ile olan kıraat vechinde ise adaletli olma konusunda emre hemen uymak gerektiği, kısa bir tezekkürden sonra adaletli olma konusunda tereddüt etmeden ve geciktirmeden seri hareket etme anlamı bulunduğu söylenebilir. Buna göre denilebilir ki; kişi hem tereddütsüz adaletli olmaya yönelmekle emrolunmuş ve hem de ince ince düşünüp defalarca tekraren tezekkür etmekle adaleti tevzi konusunda gayret ve hassasiyetini artırmakla sorumlu tutulmuştur.

2.2.6. Adalet için Gelmek: Mekâna, Ameli İşlemeye ve İşin Zamanı

Adaletin kaderle alakası çok vesile ile kurula gelmiştir. “Kader tecelli etti”, “Hak yerini buldu” ve “Allah’ın adaleti işte böyledir”, sözleri hep bu vesile ile söylenen sözlerdendir. Musa (as) da Mısır’da kavga eden iki kişiyi ayırırken birini istemeden öldürmüş ve bununla ilgili çok büyük tasa ve korku duymaya başlamıştır. Allah Teâlâ ise önce onu bu tasasından kurtarmış ve ardından da adaleti gereği onu ciddi sınavlardan geçirmiştir. Taha Suresi’nde bu durum şöyle geçmektedir:

“Ve birisini öldürmüştün de seni tasadan kurtarmış, ardından da seni ciddi sınavlardan geçirmiştik. Bu sebeple yıllarca Medyen halkının arasında kaldın, sonra mukadder olduğu üzere buraya geldin, ey Mûsâ!” (20/Tâ-Hâ 40). Ayetin sonundaki kelime Susî, Ebû Cafer ve vakıf halinde de Hamza tarafından hemzeden dönüştürülen sakin Ye harfi ile جَيْتْ

şeklinde okunmuştur.⁴⁶ Geriye kalanlar ise bu kelimeyi kelimenin ortasında bulunan sakin bir hemze ile جُنْتُ şeklinde okumuşlardır.

Bu kelimenin (جُنْتُ) kökü, Nahiv جَاءَ يَجِيءُ جِيئاً وَمَجِيئاً (جُنْتُ) şeklinde ifade edilmiş ve Araplarca bunun gelmek anlamında kullanıldığı kaydedilmiştir. Nahiv ilminin yaygınlaşmasını sağlayan Sibeveyh'ten (ö. 180/796) Arapların bu kelimeyi, hemzeyi hafzederek جِيئاً هو يَجِيئُ şeklinde kullandıklarını söylediği⁴⁷ nakledilmiştir. Bu durumda ister Hemzeli olsun isterse de Hemzesiz ve Ye harfi ile olsun ikisinin anlamı da "gelmek"tir. Ancak Hemzeli olan kelime daha kapsamlıdır. Ye harfi ile olunca anlam gelmektir. Ancak burada kasıt itibaridir. Yani tam anlamıyla gelmek kastedilmiş değildir. İtibari olarak hâsıl olması söz konusudur. Hemzeli olduğunda ise bizzat emri ile gelmek kastedilmiş olur. Bunu söyleyen kimse ya mekânı, ya ameli veya zamanı kastetmiş olur.⁴⁸

Hemzenin Ye harfinden daha şiddetli olması sebebiyle *Şerh-i Mufassal*'da da Ye ile olan kıraat vechinde Allah Teâlâ'nın Musa (as) için takdir ettiği durumlardan uygun olanın gerçekleştiği anlamının olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Yüce Allah, peygamberi için düzenlemiş, sınırlamış ve tanzim buyurmuştur. Onu seçtikten sonra akibeti hayırlı olsun diye ona özel bir kader tayin etmiş ve Musa'ya (sa) sürekli bir şekilde belli yardımlarda bulunmuştur. Hemzeli kıraat vechinde ise anlam Allah Teâlâ'nın Musa'yı (as) seçtikten sonra ona bir takım meseleleri gerek sıkıntılı haller olsun ve gerekse yaptıklarının karşılığında bir takım sıkıntıları yaşatmak olsun, bunların tamamını takdiri üzere belirleyerek ona yaşatması şeklinde olur.

Burada Ye ile olan جُنْتُ şeklindeki kıraatte Musa'nın (as) yaşadıklarının adaletle karşılığını görmesi ve Yüce Allah'ın takdirinin ona önceden belirlenerek süreçte tedricen kolaylıkla yaşatıldığı

⁴⁶ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 390.

⁴⁷ İbn Manzûr *Lisânü'l-Arab* "cy'e" md., I, 62.

⁴⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 212.

⁴⁹ Şerhu'l-Mufassal, 9, 109; Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, VII/48.

durumlarla gerçekleşmesi anlamını ifade etmektedir. Diğer Hemzeli olan جِئْتِ şeklindeki kıraat vechinde ise daha genel ve kapsamlı şekilde adaletin tecelli etmesi için her insan için takdir edilen bir ceza veya sıkıntılı hallerin Musa'nın (as) başına da gelerek onları yaşadıkdan ve sıkıntı çekmek suretiyle bir anlamda adaletin tecellisini ağır bir sıkıntıyla tattıktan sonra kendisine takdir edilen sonraki hayatına gelmesi anlamı da vardır.

Sonuçta genel olarak Ye harfi ile olan kıraatte adaletin tecelli etmesi gibi meselelerin Allah tarafından belirlenerek ümmetine örneklik olması için peygamberine kolaylıkla ve bir süreç içerisinde takdire uygun bir şekilde yaşatılması anlamı vardır. Hemzeli olan diğer vecihte anlam Allah insanların yaptıkları işlerden dolayı adaletin gerçekleşmesi için hangi sıkıntıları takdir buyurmuşsa peygamberler de yaptıkları şeylerden sonra o sıkıntıları yaşarlar şeklinde bir farklılığı ifade etmektedir. Birinde belirlenen kolaylıkla yaşayacağı takdire gelmek varken diğerinde sıkıntılı olan hallerle gerçekleşen adalet tecellisindeki genel takdire gelmek vardır. Bu ikinci daha geneldir. Çünkü Susî'nin kıraati sadece Musa (as) için takdir edilen adalet tecellisini ifade ederken, diğer kurraya ait hemzeli kıraat ise genel takdire göre Musa'nın (as) her insan gibi adaletin gerçekleşmesi için gelmesini tazammun eder.

2.2.7. Hesaptaki Dikkat ve Adalet, Küçük Bir Parça İyilik ya da Kötülük

Yüce Allah kıyamet günü adalet terazileri kuracağını ve asla kimseye zulmedilmeden herkese hakkının verileceğini ve en küçük bir parça dahi olsa getirilip önüne konulacağını beyan etmiştir. "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz" (21/Enbiyâ 47) ayeti adaletin kıyamet günü olan bu tevzisinden bahsetmektedir. Adaletle hükmedilerek, hiç kimseye zerre kadar zulmedilmeyeceğini ifade eden bu ayette geçen kıraat vecihleri şöyledir:

İmam Nafi' ve Ebû Cafer ayette geçen ağırlık anlamındaki kelimeyi Lam harfinin damme harekesi ile *وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ* şeklinde okumuşlardır. Geriye kalanlar ise bu kelimeyi *وَإِنْ كَانَ مِثْقَالِ حَبَّةٍ* şeklinde fetha hareke ile okumuşlardır.⁵⁰

Ayette farklılığa konu olan vecih *مِثْقَال* kelimesi olunca buradaki miskal kelimesinin anlamı önemlidir. Bu kelime bir şeyin ağırlığının ölçüsü anlamındadır. Miskal miktarı bilinen ağırlık demektir. İster az olsun ister çok bilinen bir ağırlığı ifade eden miktara miskal denir. *مِثْقَالٌ ذَرَّةٌ* (Miskale zerratin) toz ağırlığı kadar demektir. Bu miktar toz parçacığının ölçüsünü⁵¹ belirtir. Bu anlam adaletin karşılığı olan zulmün o kadar dahi gerçekleşmeyeceğini anlatan miktarın ölçüsüdür.

Adaletle alakalı bu kelimeye bulunan kıraat vecihleri arasındaki anlam farklılığı ve ikisinin birbirini tamamlayan açıklamasına gelince; Lam harfinin damme harekesi ile *وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ* şeklinde okuyan kurrânın kıraatine göre adaletin ölçüsünü ifade eden bu kelime kıyamet gününde hesap için kurulacak adalet terazisini ifade eder. Gerçekleşen ya da bulunan en küçük bir şeyi dahi Allah Teâlâ'nın getireceğine, hiç kimseye asla zulmedilmeden ölçümün yapılacağına ve hesabın adaletle görüleceğine delalet eder.

Bu kelimeyi *وَإِنْ كَانَ مِثْقَالِ حَبَّةٍ* şeklinde fetha hareke ile okuyan diğer kurraya göre ise bu anlam; hesaptaki dikkat ve adaleti ifade eder. Hatta bir hardal tanesi kadar dahi olsa iyiliklerden hiçbir şey eksiltilmeyeceğini, az bile olsa getirileceğini, günahlardan ise ne kadar olursa olsun isterse çok küçücük miktarda olsun asla çoğaltma olmayacağını ifade etmektedir.⁵² Buradan anlaşıldığına göre damme hareke ile olan kıraat hassas bir ölçme ile adaletin ölçüsünü, fetha hareke ile olan diğer kıraate göre ise kişinin işlediği hasenat ve seyyiâtın ölçüsünü belirtmektedir. Bu şekilde hem hassas bir hesap görüleceği hem de herkesin sevap ve günahlarının çok küçük toz

⁵⁰ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 324.

⁵¹ Lisanü'l-Arab, 11, 103.

⁵² Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, VII, 158.

parçası kadar dahi olsa bu hesaba tamamen dâhil edilerek asla zulmedilmeyeceği şeklindeki anlamlar bu iki kıraat vechinin birlikte ortaya koyduğu anlamlardır. Bunlardan sadece biri olsa ve diğer mevcut bulunmasaydı ahiretteki hesabın hassasiyetini bu şekilde ayrıntılı olarak her iki yönden ifade eden ayetin anlamı sadece bir yönünü ifade etmiş olmakla dar olurdu. Bu nedenle kıraat vechi ayetin anlamını oldukça genişletmiş kapsamını ve bütünü ifade eden anlam alanını genişletmiş aynı meseleyi daha detaylı ve farklı yönleri ile ifade etme imkânı sağlamıştır.

Beğavî de tefsirinde bu damme ile olan *وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ* şeklindeki okuyuşa değinmiş ve bunun Medine kurrâsına ait olan ve ayete önemli bir anlam katan bir kıraat olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu Lokman (as) Suresi'nde de geçen dammeli kıraat "küçük bir parça olsa da" anlamına gelirken diğer nasb ile olan kıraatte mana "hardal tanesi miktarınca olsa da" şeklindedir.⁵³ Beğavî'nin bu ifadeleri de kıraat vecihlerinde ayete katılan farklı anlamlara işaret etmekte ve yukarıda ifade ettiğimiz anlamları destekleyici mahiyettedir.

2.2.8. Adalet'in Kardeşlerin Arasında Tesisi ve Kardeşlerin Arasını Adaletle İslah

Kur'an kardeşlik çatısı altında farklı ırk, dil, statü, rol, renk vb. eşitsizlikleri eritmiş ve yeryüzündeki tüm Müslümanları kardeş ilan etmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın oluşturmak istediği mümin kardeşliği evrensel niteliktedir.⁵⁴ Kardeşliği ilan eden ayetten önceki dokuzuncu ayet Hucurat Suresi'nde adaletle ilgilidir. Onuncu ayet de kardeşler arasındaki bu ıslaha vurgu yaptığı için iki ayeti bir arada değerlendirmek ve adaletin anlamına katkı sağlayan vechi bu sonraki

⁵³ Beğavî, İmam Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b el-Ferrâ eş-Şafîî, *Me'âlimü't-tenzî fî tefsîri ve't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, *Tayyibetün lin-Neşr ve't-tevzî'*, 3. Basım. Beyrut, 1987, 5, 321.

⁵⁴ Bkz. İmadüddin Halil, *İslam Medeniyetine Giriş*, çev. Adem Yerinde, (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2010), 150; Beyza Uslu, Kur'an'da Kolektif Bilinç ve Mü'min Kardeşliği, *Journal of Analytic Divinity*, C. 2, Sy. 1, 2018, 196.

ayette tespit etmek Kur'an'da adaletle katkı sağlayan kıraat vechinin tespiti için önem arz etmektedir.

Hucurât Suresi'ndeki "...aralarını adaletle ıslah edin. Adil davranın. Müminler ancak kardeştir. Kardeşlerinizin arasını düzeltin" (49/Hucurât 9-10) şeklinde tercüme edilebilecek ayette geçen adalet kardeşlik ilkesiyle ilişkilendirmiştir. Burada farklı kıraat vechi onuncu ayettedir. Ancak adaletle ıslah etme ve adil olma emrinin kardeşlik konusu ile alakalı olması sebebiyle buradaki *أَخَوْنِكُمْ* kelimesi üzerindedir. Kardeşliğin adaletle ıslah etmek ve her iki tarafa da adil davranmak suretiyle tesis edilmesinin emredildiği bu kelime kıraat imamlarının dokuzuncusu olan Yakub tarafından *أَخَوْنِكُمْ*, diğer kıraat imamlarınca ise *أَخَوْنِكُمْ* şeklinde okunmuştur.⁵⁵ Bunlardan Yakub'un okuduğu vecihte kelime çoğul iken diğer tüm kıraat imamlarının okuduğu vecihte tesniye yani ikil kalıbındadır.

Ayette geçen kardeş kelimesi hem samimi arkadaşlar için hem de doğumdan önce aynı karında olan ve aynı anneden doğan kimselere ad olarak kullanılmaktadır. Böyle kardeşlerin birbirlerini katletmekten uzak durmaları gerekir. Aralarında bir çekişme ya da savaşıma durumu olursa diğer müminlerin, onların arasını düzeltmesi ve aralarında husumet olan bu iki tarafın yine kardeş olmaları için birbirlerine zarar vermelerine engel olmak ve onları barıştırmak üzere girişimde bulunmaları gerekir.⁵⁶ Bu tavsiye gerçekten toplumun fertlerinin arasında adaletin tesisini, dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlar. Çünkü müminlerin aralarında olabilecek düşmanlık ve haşin davranışlarla, gazaplı tavırlar ve savaştan onları adaletle engellemek, bunu tekrar yapmaktan onları sakındırmak ve diğer kardeşlerine onları barıştırmak suretiyle adaletin hayata geçirilmesi teklif edilmektedir.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 286.

⁵⁶ Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, XII, 63.

Bu iki kıraat vechi arasındaki farklılığın adalete olan katkısı şöyle ifade edilebilir; *أَخْوَيْنَكُم* şeklindeki kıraatte aralarında savaş, tartışma ve kavga olabilecek en az sayı ifade edilmiş ve iki kişi arasındaki duruma dikkat çekilmiştir. Yani iki kardeşiniz arasında dahi bir kavga ve çatışma olursa onların da arasını da adaletle ıslah edin demektir. Bu, anlam bakımından daha güçlüdür. Çünkü aralarında niza çıkma ihtimali olan kimseler için en az sayı ikidir. Bu nedenle Ebussuud Tefsiri'nde "Tesniye kalıbındaki bu kıraat daha fazla miktara ulaşmadan hemen bu iki kişi arasını düzeltmenin kesin gerekli olduğunu bildirmiştir. Bundan daha fazla sayıda olursa da yine onların aralarının ıslah edilmesi gerekli olur. Böylece fitne zayıflar ve fesatla neticelenmesi önlenir"⁵⁷ denilmiştir. Bu iki kişiden her birine de diğeri kadar adil davranılmalıdır.

Diğer kıraat olan *إِخْوَانِكُمْ* vechinde ise içlerinde ikiden daha fazla kimse bulunan iki grup arasında ortaya çıkan bir çekişmede onların tüm fertlerinin arasını adaletle düzeltin anlamı vardır. Bunda ıslah edeceklerin toplumun diğer fertlerine hak ve adalet üzere davranmaları, bir tarafı diğerine tercih etmemeleri ve onlardan hiç kimseye zulmetmemeleri tembih ve tavsiyesine işaret vardır. Çünkü burada çatışan iki grubun tüm fertleri aynı zamanda sizin de kardeşinizdir.⁵⁸ Buradan anlaşıldığına göre birinci kıraat vechi iki kardeş arasında adaletle ıslah edici olmayı, ikinci kıraat vechi ise toplumu oluşturan fertlerin çok fazla sayıdaki iki grubunun ya da o toplum ikiye bölünmüş ve bir grup diğeri ile hasım olmuşsa o iki grubun arasını adaletle ıslah etmeyi ifade etmektedir. Bu hem toplumun tamamını hem de iki Müslüman toplumu ifade ettiği gibi sayı olarak sadece iki kardeşi de ifade edebilir. Buna göre iki kişi arasını adaletle ıslah, bunda birine meyletmemek suretiyle adil olmak yine toplumun diğer fazla sayıda kimselerinin arasını adaletle

⁵⁷ Bkz. Ebussuud Efendi, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, ts., VI, 116.

⁵⁸ Şerîf-Kasım, *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kırâât*, XII/64.

düzeltilme ve onlardan da birinden taraf olarak diğerine karşı adaletsiz olmama ve nihayet iki farklı Müslüman toplumu adaletle düzeltme ve ıslah etme emredilmiştir.

Görüldüğü üzere bu kıraat vecihlerinde genişleyen anlamlar adaletin anlam alanını da enginleştirmektedir. Bu iki kıraat vechinde iki farklı, ancak birbirini tamamlayan anlamlarıyla adaletin anlamının kapsamına katkı sağlamaktadır. Bu iki vecihteki anlam birleştirilince tüm müminleri kardeş kılmak ve aralarında çatışma olan kimseler ister sadece iki kişi olsun ister mücadele eden karşıt grup tarafların her bir ferdi olsun onların arasını ayrı ayrı adaletle ıslah etmeyi Kur'an'ın kesin gerekli kıldığı için adalete daha kapsamlı baktığı ortaya çıkmaktadır.

2.2.9. Adil Şahsın Vereceği Hükümde Adaletin Tesisi için Geniş Alan

Adaletin Kur'an'da "kişinin adalet sahibi ve doğru dürüst güvenilir olması" anlamında geçtiği ayette Yüce Allah "Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefâret öder ki böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Fakat kim bunu yeniden işlerse Allah onun cezasını verir. Allah suçlunun hakkından gelen mutlak güç sahibidir" (5/Mâide 95) buyurmaktadır.

Bu ayette geçen ve adaletin anlamına katkı sağladığını düşündüğümüz kıraat vecihlerinden Asım, Hamza, Kisâi, Yakub ve Halef'in tenvinle ve devamındaki damme ile okuduğu **مَنْ** ve **فَجَزَاءُ** kelimelerini diğer kıraat imam ve ravileri **مَنْ** şeklinde kesra hareke ile okumuşlardır.

Birinci tenvinle olan فَجَزَاءٌ ve مِثْلٌ şeklindeki kıraatte anlam “onun karşılığı öldürülen hayvanın aynı olan bir hayvan” şeklindedir. Burada “aynısı” anlamındaki مِثْلٌ kelimesi sıfat olur. Sıfat mevsufa izafe edilmediğinden فَجَزَاءٌ kelimesi mübteda, مِثْلٌ ise onun haberi olur. Bu haber cümlesi “bu fiilin karşılığı öldürülenin aynısıdır” anlamına gelir. İkinci kıraat olan مِثْلٌ فَجَزَاءٌ şeklindeki izafetli olan vecihteki anlam ise “öldüren kimseye benzer ceza gerekir” şeklindedir. Burada mesele ceza ile ilgili olduğundan cezanın çekileceği benzer bir kıymet de olabilir. Bu nedenle hayvanın benzeri veya bedeline karşılık olan bir hayvan kurban edilmek sureti ile ceza yerine getirilir. Gerekli ceza budur.

Buradaki birinci kıraat vechinin anlamı olan öldürülenin aynısı ile cezalandırılmasına ilişkin olarak İmam Şafii, harem bölgesinde bir kimse bir av hayvanının öldürürse onun cezası öldürülen hayvanın mislidir görüşünü benimsemiştir. İkinci kıraat vechinin anlamına göre ise Ebu Hanife bu kimseye hüküm olarak cezanın benzeri uygulanır⁵⁹ şeklinde bir görüş bildirmiştir. Bu iki kıraat vechinin Kur'an'daki adaletin anlamına olan katkısı şöyle izah edilebilir:

Bu ayette harem bölgesinde ihramlı olan bir kimsenin kasten bir av hayvanını öldürmesi durumunda bu kimseye öldürdüğü hayvanın ya da uygulanacak cezanın mislinin verilmesi emredilmiştir. Ceza uygulanırken Kâbe'ye götürülecek kurbanın tespiti yahut buna kefarete olan fakirlerin doyurulması veya bunun muadili olan orucun tutulması şeklinde adil bir kimsenin hüküm vermesi istenmiştir. Bu suç işleyen adama verilecek cezayı belirleyecek adil kimse adaletin gereği akıllı, mümeyyiz ve hakkı gözetten olmasının yanında bu işi adaletle yapabilmesi konusunda daha serbest hareket etmeye de ihtiyaç duymaktadır. İşte bu adil kimseye hüküm verirken bunu adaletle yapmasını sağlayan genişlik ve serbestiyeti işte bu iki kıraat vechi sağlamaktadır. Çünkü eğer bu kıraat vecihleri olmasa idi hüküm

⁵⁹ Bkz. Muhammed Sıddık Hasan el-Kanûcî, *Neylü'l-Merâm fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk: Ali Seyyid Sunh el-Medenî, Medine Matbaası, Kahire, ty., 341.

verecek adil şahıs yukarıda bahsedilen anlamlardan ya av hayvanının mislini belirleme ya da sadece ihramlıyken haremde avlanmaya karşılık olan misil bir ceza ile cezalandırma alanlarından birinde ceza verebilecekti. Oysa bu kıraat vecihleri sayesinde adil şahıs gerek genel anlamda Hac veya Umre'de ihramlı bir adamın kasten avlanmak suretiyle işlediği suça haramlığı ihlal için muadil bir ceza veya öldürdüğü av hayvanının misli olan bir cezayı hükme bağlayabilecektir. Buna göre bu iki vecih adaletin tesisi konusunda hareket alanını genişletmiş ve bu sayede her iki durumun da adaleti sağlayan bir hüküm olduğunu beyanla adaletle hükmetmesi istenilen şahsa adaletten uzaklaşmadan daha geniş bir alanda hüküm verme imkânı sağlanmıştır. Böylece bu şahıs söz gelimi suçlu adama haramlığı ihlal ettiği için bir kurban cezası veya haramlığı ihlal etmenin misli bir cezayı adaletle verebilecektir. Bunun yanında, örneğin bir serçeyi avlaması halinde ona karşılık gelen bir kurban bulunmadığı için serçeye bir bedel takdir edecek ve onu adama tazmin ettirmek suretiyle cezalandırabilecektir. Bunun karşılığı ise serçeye takdir edilen bir bedel ya da o beldede bir serçeyi öldürene verilen daha önceden belli olan cezadır. Bu bir miktar para, hapsedme, tazmin veya benzer türden başka bir ceza olabilir. Kıraat vecihlerinin anlamına göre adaletle verilecek hükümde daha geniş bir alan sağlanmasının yanında ayette zikredilen diğer ceza türlerinden, fakiri doyurma ve oruç tutma gibi cezaların da belirlenmesinde bu alanda verilebilecek hükümle adaletin sağlanması imkânı genişletilmiştir. Bu kefaretin ne olacağı, av hayvanının bedeli, kurbanın küçük ya da büyükbaş olacağı kaç fakirin ne şekilde doyurulacağı ve tutulacak orucun müddeti gibi durumları da kapsayan geniş bir alandır.

Sonuç

Evrensel değerler sunan Kur'an'da, adalet ilkesi hayatın hemen her alanı ile ilgilidir. Bu nedenle Kur'an'da adalet çok çeşitli anlamlarda geçmektedir. Ayet ve kelimelerde farklı okuma biçimleri olan kıraat vecihleri bu anlamlara ayrı bir zenginlik katmaktadır.

Yaptığımız çalışma sonunda anlaşılmıştır ki, Kur'an'da adalet ile ilgili olan ayetlerin bir bölümünde farklı kıraat vecihleri bulunmaktadır. Bunlardan anlam farklılığı da içerenler adaletin Kur'an'daki anlam alanını çeşitlendirmiş ve sağladığı katkılarla adalet daha detaylı bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır.

Kur'an adaletin geçtiği kimi ayetlerde farklı kıraat vecihleri bulunmamaktadır. Bunun yanında kıraat vechi bulunduğu halde anlam çerçevesini adaletin anlamı ile ilgili olarak genişletmeyen farklı okuyuşlar da bulunmaktadır. Bu anlam alanını kısaca ifade etmek farklı vecihlerde olan katkının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu minvalde Kur'an'da adl veya kıst kökünün geçtiği ayetlerde kıyamet, değer, adalet, adil ve eşit davranmak, adâleti tesis etmek, adaletle hükmetmek, denk tutmak, ortak koşmak, kelimullah olan Kur'an'ın adaleti, karşılık, denklik, eşit saymak, tevhid, eşitlik, doğru dürüst güvenilir kimse, ayrılık, dengeli yapmak ve dengeli kılmak gibi manalarda ele alınmıştır.

Adaletle alakalı iki kavramın geçtiği ayetlerde adaletin anlamlarına katkı sağlayan kıraat vecihleri ise dokuz adet olarak tespit edilmiştir. Bu cümleden olarak adaletin anlam alanını temel iki kavramın (kıst ve adl) geçtiği ayetlerde genişleten farklı kıraat vecihlerinin:

2/Bakara 282. ayette "yazan zarar görmesin" ve "şahide, şahitliği yaptığı esnada veya sonrasında zarar verilmesin"; 3/Âl-i İmrân 21'de "bildirilen iki grubun öldürmelerinden haber verme" ve "onlar hem peygamberlerle ve hem de adaleti isteyen kimselerle savaştılar"; 4/Nisâ 3'te "bir tanesi ile yetinin, bire kanaat edin", "bir tane kadın yeter" ve "bir tane kadını nikâhlayın"; 5/Mâide 8. ayette "kininiz size bir kavme karşı adaletsizliğin günahını kazandırmasın", "bir kavmin kını", "kin duyulan bir kavim" ve "bir kavmin nefretinin düşmanlığı"; 20/Tâ-Hâ 40'da "mekâna, ameli işlemeye ve işin zamanı gelmek"; 21/Enbiyâ 47'de "bir şeyin ağırlığının ölçüsü" ve "hesaptaki dikkat ve adalet" 49/Hucurât 9-10'da "aralarında savaş, tartışma ve kavgâ

olabilecek en az sayı” ve “içlerinde ikiden daha fazla kimse bulunan iki grup” ve son olarak 5/Mâide 95'te “onun karşılığı öldürülen hayvanın aynı olan bir hayvan”, “bu fiilin karşılığı öldürülenin aynısıdır” ve “öldüren kimseye benzer ceza gerekir” şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Adaleti tesis etmek için borçlu ve alacaklının haklarını korumakla ilgili ayetteki kıraat vecihlerinde iki farklı, ancak birbirini tamamlayan anlamlarıyla “borcu yazan kâtip alacaklının aleyhine bir şey yazmasın ve şahit de aleyhte olan bu duruma şahitlik yapmasın” denilmiştir. Buna kıraat vechi “onların aleyhine bir iş yapmaya sizin de hakkınız olmadığı için hiçbirine zarar vermeyin” anlamına şahitlik yapmayan ancak borçlanma akdine orada bulunmaları sebebiyle şahit olanlara adaletli davranmaları ve haksızlık yapmamalarını tavsiye ile katkı sağlamaktadır. Ayetteki okuyuş farklılıklarından birincisinde kelime bir kimsenin davada şahit olmayı kabul etmesi, ikincisinde ise şahidin davalı taraflardan birine meyletmesi anlamına geldiğinden Kur'an davayı üstlen kişilerin ister hâkim isterse şahit olsun kabul ettikleri için adaletle yapılmasını veya ikinci anlamda hâkim veya şahitlik yapacak kişinin davalılardan birine yönelerek onu kayırmamasını hükme bağlar.

Peygamberlerle ve adaleti isteyen kimselerle savaş ve bu iki grubun öldürmelerinden haber verme konusundaki ayette öldürme kastı ile mücadele edilmesi yani öldürmeye kastedilmesi öne çıkmaktadır. Farklı kıraat vechi ile de ayette herhangi bir savaş açmaksızın kişisel veya tekil anlamdaki öldürmenin anlaşılmasının önüne geçilmiştir. Bu kıraat vecihleri ile anlam zenginleşmiş ve öldürme olsun olmasın peygambere ve adalet isteyen kimselere açılan savaş sebebiyle bu savaşı başlatan ve Allah'ın ayetlerini inkâr eden iki zümreden birine veya her ikisine karşı mücadeleye girişen herkese bu acıklı azabın hak olduğu anlamı ortaya çıkmıştır.

Dört kadına kadar evlenmeye izin verilmekle birlikte bir kadınla evlenmenin tavsiye edildiği ayette bulunan kıraat vecihlerinde “bire

kanaat edin", "bir tane kadın yeter" ve "bir tane kadını nikâhlayın" anlamları zikredilmek suretiyle adaletsizlikten korkulduğunda nasıl hareket edilmesi gerektiği daha kapsamlı olarak vurgulanmıştır. Bu kısım adaletli davranmayı sağlayan fiillerin kapsamını genişletmekle anlama katkı sağlamaktadır.

Bir diğer ayette "kininiz size bir kavme karşı adaletsizliğin günahını kazandırmasın" anlamındaki farklı kıraatte adaletsizlikten kaçınılması gereken şey onun günahı olarak vurgulanmıştır. "Bir kavmin kini" anlamındaki diğer vecihte size kin duyan kavme adaletsiz davranmayın denilirken; "kin duyulan bir kavim" şeklindeki diğer anlamıyla sizin duyduğunuz kin sizi adaletsizliğe yöneltmesin diye muhatap uyarılmıştır. Son olarak "bir kavmin nefretinin düşmanlığı" anlamındaki vecih ile buna o nefret karşısında oluşan düşmanlık anlamı eklenmiştir. Bu vecihler adaletle muhataplarını adaletsizliğe sevk edebilecek alanların ayrı ayrı zikredilmesi ile haksızlıktan engellenmekle katkı sağlamaktadır.

Musa Peygamber'in "mekâna, ameli işlemeye gelmesi ve yapacağı işin zamanının gelmesi anlamları yine farklı kıraat vecihleri ile ulaştığımız anlamlardandır. Burada tekrar Mısır'a gelmesi ile ilgili olarak bu gelmenin Musa Peygamber'in daha önce yaptıklarına adil bir karşılık olması bakımından adaletle alakası vardır. Bu adalet, yıllarca Medyen'de kaldıktan sonra Mısır'a veya orada peygamberliğinin gereği olan tebliği yapmaya gelmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bunlardan biri anlaşılacakken farklı kıraat vechi ile bir kaçının anlaşılması adaletin anlam alanını genişletmiştir. Ayrıca artık peygamberliğin gereğini yapmanın zamanı geldi anlamındaki kıraat vechi ile bu anlam alanı daha zenginleşmiştir.

Adaletle alakalı olarak "bir şeyin ağırlığının ölçüsü" anlamının geçtiği ayette "hesaptaki dikkat" şeklindeki mana, farklı kıraat vecihlerinde bulunup adaletin anlam alanını ziyadeleştirmektedir.

Hac veya umrede iken harem bölgesinde ihramlı olan birinin kasten bir hayvanı öldürerek avlaması durumunda ona uygulanacak cezanın geçtiği ayette de iki farklı kıraat vechi bulunmaktadır. Bunlara ceza uygulanırken Kâbe'ye götürülecek kurbanın tespiti sadedinde misli olan bir hayvanın veya bu hayvana karşılık o bölgede verilen cezanın bir mislinin verilmesi veya fiile karşılık ceza olarak adil kimsenin takdir ettiği bir kurban anlamları verilmiştir. Bu adil bir kimsenin adaletinin gereği akıllı, mümeyyiz ve hakkı gözetmen olmasının yanında bu işi adaletle yapabilmesi konusunda daha serbest hareket edebilmesi gerekir. İşte bu adil kimseye hüküm verirken bunu adaletle yapmasını sağlayan genişlik ve serbestiyet aynı ayette farklı kıraat vecihlerinden çıkarılmıştır.

Sonuç olarak Kur'an'daki farklı kıraatlerde adaletin anlamına katkı sağlayan ve adaletin anlam alanını zenginleştiren birçok vecih bulunduğu ortaya çıkmıştır. Adalet konusunda olduğu gibi diğer başka konularda da Kur'an'daki farklı kıraat vecihleri zengin anlamlara ulaştırabilecektir. Bu vecihler hemen her konuda çok daha kapsamlı bir mana yekûnunun ortaya çıkarılmasına katkı sağladığından alanda yapılacak benzeri çalışmalar alanın araştırmacılarını beklemektedir.

Kaynakça

Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyânusü'l-Basît fi Tercümeti'l-Kâmusi'l-Muhît (Kâmus Tercümesi)*. 6 Cilt, İstanbul, 1304-1305.

Bedrân Ebû'l-Ayneyn Bedrân, *el-Fıkhü'l-Mukaran lil-Ahvâli's-Şahsiyye beyne'l-Mezâhibi'l -Erbe'ati's-Sünniyye ve'l-Câferiyye ve'l-Kânûn, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1998.

Beğavî, İmam Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b el-Ferrâ eş-Şafii, *Me'âlîmü't-tenzî fi tefsîri ve't-te'vîl*, thk. Muhammede Abdullah en-Nemr ve diğerleri, *Tayyibetün lin-Neşr ve't-tevzî'*, 3. Basım. Beyrut, 1987.

- Birişik, Abdulhamit, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25. Cilt, Ankara, 2022, 425-432.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Lüğave'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, Beyrut, 1974.
- Çağrıçı, Mustafa, "Adl" Md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1988.
- Dimyâtî, Şihâbuddin Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Abdu'l-Ğaniy el-Bennâ. *İthâf-u Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeati'l-Aşer*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 30 Cilt, İstanbul, 1335-38.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbî'l-Lüğa*, Dâru'l Ma'rife, Beyrut ts.
- Ebussuud Efendi. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt, Beyrut, ts.
- Abdurrahman Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim'de Adalet (Adl) Kavramı*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (Haziran 1997), 4, 283-328.
- Gürkan, Menderes, *İslam Hukukunda Yorum İctihad Teorisi Interpretation in Islamic Law The Theory of Ijtihad (İngilizceden Çeviri)* Yazan: Bernard Weiss, *Marife Bilimsel Birikim*, cilt.3, sa.2185-196,
- Halîl b. Ahmed Ebû 'Abdurrahmân, *Kitâbü'l-Ayn*, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut, 1988.
- <https://tr.weblogographic.com/difference-between-values>.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt, Tunus, 1984.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem el-Mısri. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt, Beyrut, 1374.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. 2 Cilt. Mısır, t.y.

İmadüddin Halil, *İslam Medeniyetine Giriş*, çev. Adem Yerinde, İlimyurdu Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Muhammed Sıddık Hasan el-Kanûcî, *Neylü'l-Merâm fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk: Ali Seyyid Sunh el-Medenî, Medine Matbaası, Kahire, ty..

Karaoğlan, Aslan, *Kur'an ve Bilim Ekseninde İlmî İ'câz*, Ed. Ömer Özbek, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2024.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.). 24 Cilt. Beyrut, 1427/2006.

Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ileliha ve huceciha*. Thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Kahire: Darul-Hadîs, 2007.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüketu ve'l-'Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Muhammed Sıddık Hasan el-Kanûcî, *Neylü'l-Merâm fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk: Ali Seyyid Sunh el-Medenî, Medine Matbaası, Kahire, ty.

Özbek, Ömer, "Farklı Kıraat Vecihlerindeki Anlamlarıyla Kur'an'da Dayanışma ve Bütünleşme İlkeleri", *İslâm'da Dayanışma ve Spor*, Editör: M. Raşit Akpınar, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 25-58.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları -İlim ve Kültür Tarihi-Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, Ankara, 1997.

Cemil Osmanoğlu, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü*, ERUIFD, Kayseri, 2012/2: 15, Sayı, 56-78.

Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Daru's-Şamiyye, Beyrut 1997.

- Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefatihü'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990. III, 53-65.
- Şâfiî Muhammed b. İdrîs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut,1400/1980.
- Şerîf, İmâd, Şaban, Kasım, Riyâd Mahmud. *Tefsîru'l-Kur'an bi'l-Kurâti'l-Kur'âniyyeti'l-Aşr*. (Zabt ve Muraca'a: Mervan Muhammed Ebûrâs). 13 Cilt, Gazze, 2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk Ebû İsa. *Sünen-ü Tirmizî*. (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbaki, İbrahim Atve). 3. Baskı. 5 Cilt, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir, "Adâlet" Md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1988.
- Uslu, Beyza, Kur'an'da Kolektif Bilinç ve Mü'min Kardeşliği, *Journal of Analytic Divinity*, C. 2, Sy. 1, 2018.
- Uzun, Yakup, *Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma*, Ed. Ömer Özbek, Fecr Yayınları, Ankara 2023.

GELENEKSEL ADALET ANLAYIŞLARININ GÜNÜMÜZE ETKİLERİ, ALTERNATİF TASAVVUFÎ SİSTEM VE KURUMLAR

Dr. Talat OLGUN¹

Giriş

Adalet, Allah'ın emri olup Kur'an-ı Kerim'de otuz bir yerde geçmektedir. Ayetlerden bazıları şunlardır: "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor. (en-Nahl süresi 16/90). Adaleti uygulamada da daima titiz davranın. Çünkü Allah, hak ve adalet hususunda titiz olanları sever (Hucurât süresi 49/9). İnsanlardan adaleti emredenleri öldürenler; işte onlara acıklı bir azabı müjdele (Nisa süresi 4/3). Ey iman edenler! Kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için şahitlik edenler olarak adaleti titizlikle ayakta tutun (Nisa süresi 4/135). Şüphesiz Allah, size emanetleri ehline (sahiplerine) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla Allah, size ne güzel öğüt veriyor! Doğrusu Allah, işitendir, görendir (Nisa süresi 4/127). Ey iman edenler, adil şahitler olarak Allah için hakkı ayakta tutun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın. Adalet yapın. O, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkup-sakının. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızdan haberi olandır (Mâide süresi 5/42). Onlar, yalana kulak tutanlardır, haram yiyicilerdir. Sana gelirlerse aralarında hükmet veya onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirecek olursan sana hiçbir şeyle kesin

¹ Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

olarak zarar veremezler. Aralarında hükmedersen adaletle hükmet. Şüphesiz, Allah, adaletle hüküm yürütenleri sever (Mâide süresi 5/95).” Görüldüğü üzere bu kavram Allah tarafından tüm insanlık için vazgeçilmez erdem olarak buyrulmuştur.²

Hz. Peygamber (s.a.v.) de adaletin en büyük savunucularındandır.³ O'nun sözleri ve hayatı bu değerın nasıl uygulanması gerektiği konusunda örnekler sunmaktadır. O, adaletin yalnızca belirli bir grup veya millet için değil, tüm insanlık için geçerli olduğunu vurgulamış; adaletin kişisel çıkarlar, akrabalık bağları veya geleneksel kabullerden bağımsız uygulanması gerektiğini buyurmuştur.⁴ O'nun “Cihadın en faziletli olanı zalim bir padişahın yanında adalet kelimesini söylemektir (Tirmizî, “Fiten”, 13)”, hadisi ve “İman dört esas üzerine kurulmuştur: Birincisi sabır, ikincisi yakın, üçüncüsü adalet, dördüncüsü cihat”⁵ sözleri konunun önemini vurgulaması açısından oldukça önemlidir. Yine Hz. Peygamber'in, kızı Hz. Fatma'nın kendisi için ev işlerinde yardımcı olacak birini tahsis etmesi yönündeki talebine, “Bedir'in yetimleri buna daha layıktır (Harac, “İmâre ve Fey”, 19, 20.)”, diyerek geri çevirmesi, O'nun adalet konusunda üstün ahlâkî duruşunu açıkça ortaya koymakta, kendi ailesine karşı dahi adil olmayı ilke edindiğini göstermektedir.⁶

Benzer örnekleri Tevrat ve İncil'de de görmek mümkündür. Hz. Musa'nın yasaları, özellikle de On Emir, milletlerarası adaletin

² Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23/1, 2.

³ Hüseyin Vehbi İmamoğlu, Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2013), cilt 3/2, 152.

⁴ Hüseyin Vehbi İmamoğlu, Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme, 152.

⁵ Ali Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beirut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985), 1/ 285. Söz konusu hadisin burada Hz. Ali'nin sözü olduğu anlaşılmaktadır.

⁶ Eyüp İnce, “Mutasavvıfların Adalet Anlayışı”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Haziran 2024), 109.

korunması gerektiğini belirtir. “İyiliği öğrenin, adaleti arayın (Yeşaya 1/17). Duruşmalarda sırf çoğunluktan korkularak adaletten uzaklaşılmasını men eden Rabb, kullarına zenginlerin ve güç sahiplerinin baskılarından dolayı haktan sapacak uygulamalara meyletme (Mısırdan Çıkış-Bölüm 23/ 2-6). Yoksulları ve komşuları ayrıcalıklı kılmayıp onlar için de ne şekilde olması gerekiyorsa öyle yargılama yap (Levililer-Bölüm 19/ 15). İster İsraili kardeşi ister yabancı biri olsun ve onların ihtilaflarını tarafgirlikle değil, Rabb’in yasası nasıl çözmeyi emrediyorsa ona uygun olarak karara bağla (Yasa’nın Tekrarı-Bölüm 1/ 16),” ifadeleri bunun örneklerindedir. Benzer misalleri İncil’de de görmek mümkündür: “Görünüşe göre yargılamayın, yargınız âdil olsun (Yuhanna 7/24). Ne mutlu doğruluğa (adalete) acıkıp susayanlara. Çünkü onlar doyurulacaklar. Ne mutlu doğruluk (adalet) uğruna zulüm görenlere. Çünkü göklerin egemenliği onlarındır. (Matta İncili, 5/6, 10).”

Adalet ile ilgili benzer örnekleri toplumların evrensel kültürlerinde de görmek mümkündür. Onlardan bazıları şunlardır: “Adaletin olmadığı yerde zulüm vardır. Ülkeler kılıçla alınır adaletle korunur. Adaleti olmayan insanın doğru düzgün ibadeti yoktur. Adaletin olmadığı yerde ahlakta yoktur. Adalet kainatın ruhudur. Adaletin olmadığı bir dünya cehennemden farksızdır. Adalet eşitlik anlamına gelmez. Çünkü eşitlik herkesin aynı şeyi almasıdır. Adalet ise herkese ihtiyacı olanı vermesidir. Adaletin küçüldüğü toplumlarda büyük olan suçlulardır. Adalet merkezi kuvvet olup toplumu şekillendiren bütün erdemler onun etrafında şekillenir. Kuvvete dayanmayan adalet aciz, adalete dayanmayan kuvvet zalimdir.”⁷ gibi sözler onlardan bazılarıdır.

Adalet, tarih boyunca insanlık için en temel değerlerden biri olmuştur. Bütün kutsal kitaplarda, toplum düzenlerinde ve milletler

⁷ Muhammed İkbâl İmamoğlu, Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth’in Freedom’s Right Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler, *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2013), 1-35.

arası hukuk sistemlerinde adalet, huzurun ve barışın temel taşı olarak kabul edilmiştir. Ancak ne yazık ki dünyada bu ilkeye aykırı pek çok örnekle karşılaşmak mümkündür. İnsanların haksız yere öldürüldüğü, her türlü işkencenin uygulandığı, yaşama hakkının açıkça ihlal edildiği ve insanlık onurunun ayaklar altına alındığı zulüm örnekleri görülmektedir. Bu trajik durumun en acı verici örneği, bugün Filistin’de yaşanmaktadır. Filistin halkı, temel haklarından mahrum bırakılmakta, topraklarından sürülmekte ve sistematik bir şekilde yok edilmeye çalışılmaktadır. Anadolu Ajansı’nın verilerine göre, günlük ortalama 250 Filistinli yaşamını yitirmektedir. Bu rakam sadece bir sayı değil; her biri bir hayat, bir aile, bir gelecek demektir. Bu acımasız durum, dünyanın birçok bölgesinde adaletin nasıl kenara itildiğini ve güç dengesizliklerinin insanlık onurunu nasıl ezdiğini gözler önüne sermektedir.

Bu zulümlerin temelinde, insanların adalet kavramını Allah’ın buyurduğu şekilde değil de kendi çıkarlarına ve geleneksel anlayışlarına göre yorumlamaları yatmaktadır. Oysa adalet, yalnızca güçlülerin menfaatlerini koruyan bir sistem değil, zayıf ve mazlum olanların haklarını güvence altına alarak toplumsal dengeleri sağlayan bir ilke olmalıdır. Gerçek adalet, herkesin eşit muamele gördüğü, hakların ihlal edilmediği ve zayıfların güçlüler karşısında korunabildiği bir düzeni tesis etmeyi amaçlar. Zira bir toplumda adalet, yalnızca güçlünün değil, en savunmasız bireyin de haklarının teminat altına alınmasıyla anlam kazanır. Bu, insanlık onurunu koruyacak ve toplumda barış, huzur ve güven ortamını sağlayacak yegâne yoldur. Adaletin Allah’ın emrettiği evrensel bir ilke olarak benimsememesi, insanları yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden topluluklara dönüştürmüş ve bu da dünya çapında büyük trajedilere yol açmıştır. Adaletin gerçek anlamda hâkim olabilmesi için, insanlığın değerlerini yeniden gözden geçirmesi ve ilahi emirlerin rehberliğinde evrensel bir adalet anlayışını benimsemesi şarttır. Adaletin olmadığı bir dünya, yalnızca çatışma ve kaosun hâkim olduğu bir düzeni beraberinde getirir. Bu nedenle,

adaletin herkes için erişilebilir bir değer hâline gelmesi, insanlığın en önemli sorumluluklarından biridir.

1. Geleneksel Adalet Anlayışı

Geleneksel adalet anlayışı, genellikle toplumların tarihsel, kültürel ve yerel değerlerine dayanan, çoğu zaman da güçlülerin çıkarlarını koruma eğiliminde olan bir yaklaşımı ifade eder. Bu anlayış, adaletin evrensel ve objektif ilkelerden ziyade, belirli bir topluluğun normlarına ve güç dengelerine göre şekillendiği bir yapıyı yansıtır. Bu nedenle geleneksel adalet anlayışında toplumsal sınıflar, ekonomik güç, siyasal etkiler ve hatta cinsiyet gibi faktörler, adaletin dağıtımında belirleyici olabilir. Böyle bir sistemde, adaletin gerçek anlamıyla sağlanması zorlaşır; zira bu anlayış, bireyler arası eşitliği ve hak temelli bir yaklaşımı göz ardı ederek daha çok statükonun korunmasına hizmet eder. Bu durum, toplumsal huzursuzlukların ve derin adaletsizliklerin temel kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkar. Oysa gerçek adalet, toplumsal sınırları aşan, bireylerin haklarını eşit şekilde koruyan ve mazlumun yanında yer alan bir anlayışı gerektirir. Geleneksel adaletin bu eksik yönleri, tarih boyunca çatışmaların, zulümlerin ve toplumsal çöküşlerin en büyük nedenlerinden biri olmuştur.⁸

1.1. Kan Davası ve İntikam Döngüsü

Ülkemizde, özellikle Orta Doğu, Balkanlar ve Güney Asya gibi bölgelerde, aileler arasında devam eden kan davası kültürü ne yazık ki hâla yaygın bir şekilde sürdürülmektedir. Bu uygulama, adalet arayışı adı altında intikam alma dürtüsünü besleyerek daha fazla şiddete, çatışmaya ve toplumsal huzursuzluğa yol açmaktadır. Çoğu zaman bu tür anlaşmazlıklar, bireyler arasında başlayıp kuşaklar boyunca devam eden bir döngü hâline gelmektedir. Ancak bu uygulamanın, adalet ve denge prensibini esas alan “kisas” kavramıyla

⁸ Mehmet Devrim Topses, “Türkiye’de Kan Davası Geleneğinin Sosyolojik Çözümlemesi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2 (2012), 191-193

karıştırılmaması gerekir. Zira kısas, bireysel suç ve ceza denkliği gözetir; toplumsal barış ve adaletin korunmasını hedefler. Kan davası ise ne adalet sağlar ne de çatışmaları sona erdirir, tam tersine kin ve nefretin sürekliliğini teşvik eder.⁹

1.2. Onur Cinayetleri

Ülkemizde ve dünyanın birçok bölgesinde, özellikle Güney Asya, Orta Doğu ve bazı Afrika toplumlarında, "aile onuru" gerekçesiyle kadınlara yönelik şiddet ve cinayetler işlenmeye devam etmektedir. Bu tür olaylar, bireyin temel hak ve özgürlüklerini yok sayan, toplumsal baskıların etkisiyle işlenen suçların gelenek ve kültür adı altında normalleştirilmesine yol açmaktadır. Aile bireylerinin ya da çevrenin, kadınların yaşam tarzına, evlilik kararlarına veya sosyal davranışlarına müdahale ederek sözde "aile onuru"nu koruma amacıyla şiddete başvurması, kadını birey olarak görmeyen ataerkil bir anlayışın tezahürüdür.

Bu durum, sadece mağdurları değil, aynı zamanda toplumun geneline yayılan bir korku ve baskı ortamını da beslemektedir. Kadınların eğitim alma, sosyal hayata katılma ve bireysel kararlar verme hakkını gasp eden bu anlayış, toplumsal gelişmenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Onur cinayetleri, hiçbir şekilde dini, ahlaki ya da kültürel bir dayanağa sahip olmadığı gibi, evrensel insan haklarına da tamamen aykırıdır. Bu tür suçların engellenmesi, kadın haklarının korunması ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için hem hukuki yaptırımların güçlendirilmesi hem de toplumsal farkındalık çalışmalarının artırılması hayati önem arz etmektedir.¹⁰

⁹ Mehmet Devrim Topses, "Türkiye'de Kan Davası Geleneğinin Sosyolojik Çözümlemesi", 191-193

¹⁰ T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, Töre Cinayetleri, Töre Cinayetleri Paneli,(1999),19-33

1.3. Cadı Avı ve Cadı Cinayetleri

Günümüz dünyasında bilim ve teknoloji hızla gelişirken bazı bölgelerde hala ortaçağ karanlığını andıran uygulamalara rastlanmaktadır. Özellikle Afrika, Güney Asya ve Latin Amerika'nın belirli bölgelerinde, "cadı avı" olarak bilinen ve büyücülük ya da doğüstü güçlere sahip olmakla suçlanan kişilere yönelik şiddet ve cinayetler devam etmektedir. Çoğu zaman bu suçlamalar, topluluk içindeki hastalık, kıtlık, ölüm veya doğal afet gibi olayları açıklayacak bir günah keçisi arama ihtiyacından doğmaktadır.

Cadı avları genellikle kadınları hedef alsa da, çocuklar ve yaşlılar da bu suçlamaların kurbanı olabilmektedir. Şiddetin temelinde ise irrasyonel korkular, batıl inançlar ve bilgisizlik yatmaktadır. Geleneksel inançlarla beslenen bu uygulama, çoğu zaman topluluk liderlerinin veya din adamlarının kışkırtmalarıyla körüklenir. Suçlanan kişiler genellikle halk içinde statüsü düşük, savunmasız bireylerdir.

Bu trajik olaylar, bireylerin yaşam hakkına doğrudan bir saldırdır. Toplum içindeki yanlış inanışlar ve korkular, masum insanların işkence görmesine, evlerinden sürülmesine ya da acımasızca öldürülmesine neden olmaktadır. Ayrıca bu durum, sadece bireyleri değil, aileleri hatta toplulukları da parçalayarak derin sosyal yaralar açmaktadır.

Cadı avlarının devam ettiği bölgelerde, eğitim ve bilinçlendirme çalışmalarının yetersizliği de büyük bir sorundur. İnsanların batıl inançlardan arındırılması ve bilimsel düşüncenin teşvik edilmesi, bu tür şiddetin önlenmesinde hayati bir role sahiptir. Ne yazık ki, hükümetlerin bu olaylara karşı etkili politikalar geliştirmemesi, suçluları cezalandırmaması ve mağdurları korumaması da sorunu çözümsüz hâle getirmektedir.

Cadı avları, yalnızca geçmişin değil, ne yazık ki günümüzün de bir utanç kaynağıdır. Bu uygulamalar, insanlığın karanlık yanını ve

bilginin, adaletin ve eşitliğin yokluğunda ne kadar vahşileşebileceğini gözler önüne sermektedir. Bu korkunç geleneklere son vermek, sadece hedef alınan bireylerin değil, insanlığın ortak vicdanının bir borcudur.¹¹

1.4. Çocuk Evlilikleri

Bazı toplumlarda, babanın ya da aile bireylerinin işlediği bir suçun bedeli, masum kız çocuklarına ödetilmektedir. Suçu işleyen kişinin kızı, yaşına bakılmaksızın karşı tarafın aile reisi veya bir başka yetişkin üyesiyle evlendirilmeye zorlanmaktadır. Özellikle Güney Asya, Afrika ve Orta Doğu'daki bazı geleneksel topluluklarda bu tür evlilikler, bir "barış anlaşması" veya "aile onurunu koruma" yöntemi olarak görülmektedir. Ancak bu uygulama, kız çocuklarının yaşam hakkını ve özgürlüğünü ciddi şekilde ihlal ederken onların fiziksel, duygusal ve sosyal gelişimini de kalıcı zarar vermektedir.

Bu tür evlilikler genellikle "sulh evliliği" veya "kan davası evliliği" gibi isimlerle anılır ve temelinde toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadını bir mülk gibi gören zihniyet ve geleneklerin körüklediği yanlış inançlar yatar. Kız çocukları, kendi hayatları ve geleceği üzerinde hiçbir söz hakkına sahip olmadan birer pazarlık unsuru olarak görülür. Çoğu zaman bu evliliklerde çocukların yaşları onun altında olup fiziksel istismar, erken yaşta hamilelik, intihar gibi pek çok trajik sonuçla "hayatlar" son bulmaktadır.

Bu uygulama sadece bireysel değil, toplumsal bir yaradır. Çocukların eğitim, sağlık ve özgürlük haklarını elinden alan bu evlilikler, aynı zamanda toplumların ilerlemesini ve refahını da engeller. Eğitimden mahrum bırakılan her kız çocuğu, sadece kendi hayatını değil, gelecekteki nesilleri de yoksunluk içinde bırakır. Kadınların güçlendirilmediği, çocukların haklarının korunmadığı bir toplum, kendini sürekli bir kısır döngü içinde bulur.

¹¹ Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupa'sında Cadılar ve Cadı Avı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 1-480

Uluslararası kuruluşlar, hükümetler ve sivil toplum örgütleri, çocuk evliliklerini önlemek için çalışmaya devam etse de bu sorunun kökleri derinlere uzanmaktadır. Eğitim eksikliği, yoksulluk ve toplumsal normlar, bu tür evliliklerin devam etmesinin başlıca sebeplerindendir. Bu yüzden sadece yasa çıkararak değil, aynı zamanda toplumsal bilinci artırarak, aileleri eğiterek ve kadınların toplumdaki yerini güçlendirerek bu uygulamaya karşı etkili bir mücadele verilmelidir. Bu tür uygulamalara karşı durmak, sadece çocukların değil, tüm insanlığın geleceğini koruma sorumluluğudur.¹²

1.5. Kız Kaçırma ve Zorla Evlendirme (Karşılıklı İkna Yöntemi)

Dünyanın bazı bölgelerinde, kız kaçırma yoluyla evlendirme, geleneksel bir uygulama olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle ülkemizde, Kafkasya, Orta Asya ve bazı Afrika toplumlarında bu uygulama, kadınların rızası olmadan evlenmeye zorlanmasıyla sonuçlanan ciddi bir toplumsal sorun hâline gelmiştir. Çoğu zaman ailelerin ya da toplulukların baskısıyla meşrulaştırılan bu yöntem, bireysel özgürlüklerin ihlali ve insan hakları açısından büyük bir trajedi yaratmaktadır.

Kız kaçırma genellikle "karşılıklı ikna yöntemi" olarak gösterilmeye çalışılsa da çoğu durumda kadının rızası zorla alınır ya da tamamen göz ardı edilir. Bu süreç, kadının fiziksel ve duygusal olarak travmaya maruz kalmasına neden olurken toplumun bu durumu geleneksel bir evlilik biçimi olarak kabullenmesi, mağdur kadınların çaresizliğini daha da derinleştirmektedir. Ailelerin toplumsal baskı ve "onur" gerekçesiyle olaya müdahale etmemesi ya da olayı onaylaması, bu uygulamanın devam etmesine zemin hazırlamaktadır.

Bu tür evliliklerin kökeninde, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadınların değersizleştirilmesi gibi faktörler yatmaktadır. Kız

¹² Evrim Aktepe, İnci Meryem Atay, "Çocuk Evlilikleri ve Psikososyal Sonuçları", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, (2017), 411-419

çocuklarının bir birey olarak haklarının tanınmadığı bu tür toplumlarda, kadınlar çoğunlukla bir "mal" ya da "aile onurunun temsilcisi" olarak görülmektedir. Bu algı, kız kaçırma gibi uygulamaların, toplumsal bir norm hâline gelmesine neden olmaktadır.

Kadınlar bu süreçte sadece fiziksel değil, aynı zamanda sosyal bir tecrit ile karşı karşıya kalır. Birçoğu, istemedikleri bir evliliğin içine hapsedilirken eğitim ve meslek edinme haklarından da mahrum bırakılmaktadır. Bununla birlikte, kız kaçırma sonrası evliliği reddetmeye çalışan kadınlar, toplumdaki dışlanma, şiddet veya ölüm tehdidiyle yüz yüze gelebilir.

Bu sorunun çözümü, yalnızca yasal düzenlemelerle değil; toplumsal farkındalığın artırılması, cinsiyet eşitliğinin teşvik edilmesi, kadınların eğitime erişiminin sağlanması, ailelerin bilinçlendirilmesi ve kadınların toplumdaki rollerinin güçlendirilmesi ile mümkündür. Aynı zamanda, devletin hukuki yaptırımları kararlılıkla uygulaması ve mağdur kadınlara destek mekanizmaları sunması da hayati öneme sahiptir.¹³

1.6. Sosyal Baskı, Dışlanma ve Damgalama

Geleneksel toplumlarda, belirli bir suç işleyen, toplumsal normlara aykırı davranan ya da yalnızca farklı bir yaşam tarzı benimseyen bireyler, yoğun bir sosyal baskıya maruz kalabilir ve dışlanabilir. Toplumun "uygun" kabul ettiği davranış kalıplarına uymayan bireyler, genellikle yalnızlaştırılır, damgalanır ve topluluk içinde dışlanır. Bu dışlanma, bireyin psikolojik sağlığı üzerinde derin yaralar açarken aynı zamanda onun toplumsal bağlarını koparır ve sosyal yaşamdan izole olmasına neden olur.

Sosyal dışlanma ve damgalama, birey üzerinde yalnızca duygusal değil, aynı zamanda ekonomik ve fiziksel sonuçlar da doğurabilir.

¹³ Mahmut Tezcan, *Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi*, *Aile ve Toplum Dergisi*, (2003),1-8

Damgalanan bireyler iş bulmakta zorlanabilir, eğitim olanaklarından mahrum kalabilir ve hatta temel haklarından yararlanma konusunda ciddi engellerle karşılaşabilirler. Geleneksel toplumlarda birey, yalnızca kendi davranışlarından değil, ailesinin veya yakın çevresinin hareketlerinden dolayı da suçlanabilir ve dışlanabilir. Bu da sosyal damgalamanın bireysel bir problem olmaktan çıkıp kolektif bir ceza sistemine dönüşmesine yol açar.

Toplumun dayattığı bu dışlanma mekanizması, bireylerin özgüvenlerini, yaşam motivasyonlarını ve topluma katkı sağlama isteklerini yok edebilir. Özellikle psikolojik açıdan savunmasız bireylerde dışlanma, intihar gibi geri dönüşü olmayan sonuçlara yol açabilir. Bununla birlikte sosyal dışlanmanın sadece bireyi değil, toplumun kendisini de olumsuz etkilediği göz ardı edilmemelidir. Farklılıkların bastırıldığı, hoşgörünün yok olduğu bir toplumda, kolektif huzur ve ilerleme de büyük ölçüde zarar görür.

Bu durumun üstesinden gelmek için toplumların daha kapsayıcı bir yapıya evrilmesi gerekmektedir. Eğitimin yaygınlaştırılması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin ve insan haklarının teşvik edilmesi, bireylerin farklılıklarının kabul edilmesini sağlayacak önemli adımlardır. Aynı zamanda, damgalamanın etkilerini azaltmak için psikolojik destek mekanizmalarının güçlendirilmesi ve dışlanan bireylerin yeniden topluma kazandırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır.¹⁴

2. Alternatif Tasavvufi Sistem ve Kurumlar

Adalet hem klasik hem de modern dönemde tasavvufun önde gelen konularından biri olmuştur.¹⁵ Tasavvufi eserlerde adalet, Hakk'ın rızasını gözetme ve emanet bilincinde olma bağlamında

¹⁴ Kaan Sevim, Sosyal Çalışma ve Damga, *Sosyal Çalışma Dergisi*, (2020), 44-54.

¹⁵ Eyüp İnce, "Mutasavvıfların Adalet Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 66 (2024), 99.

işlenir. Örneğin: İbnü'l Arabi bu kavramı “Her şeyin hak ettiği yere konulması” şeklinde açıklar. Yunus Emre ise insanları ötekileştirmeyen ve tüm varlıklara eşit yaklaşan bir adalet anlayışını benimser: Yaratanı severiz Yaratan’dan ötürü, sözleri bu düşüncenin yansımasıdır.¹⁶

Tasavvufî öğretiler, dış dünyada adaletin sağlanması için öncelikle bireyin iç dünyasında denge ve adaletin kurulması gerektiğini vurgular. Bu durum kişinin nefsiyle mücadelesinde, Allah'a olan bağlılığında ve diğer insanlarla ilişkilerinde kendini gösterir. Tasavvuf geleneği, bireyin içsel adaleti sağlamasını ve dengesini bulmasını ifade ederken aynı zamanda dış dünyada adil davranışları teşvik eder. Bu nedenle, tasavvufun adaletle ilişkisi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir rol oynar.¹⁷

Adalet, tasavvuf ilminde diğer ilimlerden farklı bir şekilde ilk varlık, hakikat-i Muhammediyye, nûr, nûr-ı Muhammedî gibi terimlerle tanımlanmış ve “Allah, gökleri ve yeri hak ile yaratandır. (el-En’âm suresi 6/73.)” ayetindeki hak, adl manasında anlaşılmıştır. Bu nedenle sufilere göre mazlumun, mağdurun, yetimin, öksüzün, yaşlının, çocuğun ve kadının öncelikli olması gerektiği hak/adalet ile izah edilmiş ve bunların kula Allah’ın emaneti olduğu vurgulanmıştır.¹⁸

Sufilere göre adalet sadece toplum içinde değil, bireyin kendi iç dünyasında da sağlanmalıdır. Kişi kendi için istediğini başkası için de istemesi adaletin göstergesidir. Zira adalet sahibi bir insan, kendi haklarını ve isteklerini düşündüğü gibi, başkalarının da aynı haklara ve isteklere sahip olduğunu bilmelidir. Bu nedenle adalet sadece söylem değil eylemsel bir duruştur. Adalet sayesinde hem insan hem toplum hem de devlet ayakta durur. Diğer bir ifadeyle kişi adalet ve

¹⁶ Eyüp İnce, “Mutasavvıfların Adalet Anlayışı”, 114.

¹⁷ Eyüp İnce, “Mutasavvıfların Adalet Anlayışı”, 99.

¹⁸ Eyüp İnce, “Mutasavvıfların Adalet Anlayışı”, 115-118.

doğrulukla insanları yönetirse Allah'ın halifesi, adalet ve şefkatten uzaklaşırsa da şeytanın halifesi olmaktadır.¹⁹

Adalet, tasavvufun temel değerlerinden biridir ve bu kıymet geçmişte birçok tasavvufî kurum ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Tasavvufta adalet kavramı, bireyin hem kendi içinde hem de toplumla olan ilişkilerinde dengeli ve doğru bir tutum sergilemesiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda, tasavvufî kurumlar arasında adaletle doğrudan bağlantılı olanlar şunlardır:

2.1. Ahilik Teşkilatı

Ahilik, adaletin ekonomik ve toplumsal hayata somut bir şekilde yansımaları temsil eden, İslam kültürüne özgü önemli bir kurumdur. 13. yüzyılda Anadolu'da temelleri atılan ahilik, esnaf teşkilatları aracılığıyla bireysel ve toplumsal ilişkileri düzenleyen bir sistem olarak dikkat çeker. Ahilikte ticari faaliyetler, yalnızca kâr odaklı değil, aynı zamanda toplumsal faydayı gözetilen bir anlayışla yürütülürdü. Bu sistemde adalet, dürüstlük, dayanışma ve güven esas alınır.

Fiyatlandırmada, ölçü ve tartıda dürüstlük, Ahilik teşkilatının en önemli ilkelerinden biriydi. Hileli ticaret kesinlikle yasaklanmış, malın kalitesi ve değeri doğru bir şekilde belirtilmiş, toplumun refahı ve huzuru ticari faaliyetlerin temel amacı olmuştur. Ahilik teşkilatı, esnafın adil olmasını sağlamak için sıkı denetimler yapar, standartlara uymayanları uyarır veya gerekirse meslekten men ederdi. Bu, hem tüketicinin korunmasını hem de toplum içinde güvenilir bir ticari düzenin tesis edilmesini sağladı.

Ayrıca, ahilikte adalet sadece ekonomik hayatta değil, toplumsal hayatta da önemli bir yer tutardı. Zengin ve yoksul arasında denge kurulması, ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi ve toplumsal dayanışmanın artırılması hedeflenirdi. Ahiler, zorda kalanlara yardım etmek, borçluya destek olmak ve toplumun huzurunu korumak için

¹⁹ Eyüp İnce, "Mutasavvıfların Adalet Anlayışı", 115-118.

aktif rol üstlenirlerdi. Tüm bu uygulamalar, adalet kavramının, ekonomik ilişkilerin yanı sıra insan ilişkilerinde de temel bir ilke olduğunu ortaya koyar.

Ahilik, bireylerin ahlaki ve manevi olgunluğunu geliştiren bir okul niteliği taşıırken aynı zamanda toplumun adalet ve huzur içinde yaşamasını sağlayan bir düzen kurmayı başarmıştır. Bu yönüyle ahilik, sadece bir ticaret teşkilatı değil, toplumu eğiten ve dönüştüren bir adalet kurumu olarak da tarihte iz bırakmıştır.²⁰

2.2. Mevlevîhaneler

Mevlevilik, sadece sevgi ve hoşgörü gibi değerleri değil, adalet gibi toplumsal ve bireysel yaşantıyı şekillendiren temel erdemleri de vurgular. Mevlevîlikte adalet, evrensel bir denge ve ahenk anlayışına dayanır. Bu yaklaşım, bireyin hem kendisiyle hem de diğer insanlarla olan ilişkilerinde adaletli, dengeli ve hak gözeten bir tutum geliştirmesini içerir. Mevlevîlerin adalet anlayışı, sadece dışsal bir kurallar bütünü değil, insanın iç dünyasından başlayarak tüm varlık âlemini kapsayan bir sorumluluk bilinciyle ilişkilidir.

Mevlevîhaneler, bireylerin ahlaki ve manevi eğitim yoluyla nefsini terbiye ettiği, kibre ve bencilliğe karşı mücadele ettiği mekânlardır. Adalet bu bağlamda, bireyin nefsini kontrol altına alarak önyargılardan arınmış bir şekilde her varlığa eşit ve hakkaniyetle yaklaşmasını öğrenmesi olarak anlaşılır. Çünkü tasavvufi anlayışta, adalet yalnızca bir başkasına karşı adil olmayı değil, insanın kendisine karşı da adaletli davranmasını gerektirir. Nefsini adil bir şekilde sorgulamayan kişinin, başkalarına adaletle yaklaşamayacağı vurgulanır.

Mevlevilikte adalet kavramı, "her şeyin yerli yerinde olması" ve "her hak sahibine hakkını vermek" şeklinde açıklanır. Bu anlayış, insanın hem manevi yaşamını hem de sosyal ilişkilerini düzenleyen bir

²⁰ Haşim Şahin, Ahiler, (İstanbul: Erdem Yayınları, 2021) 50-111.

ilke olarak karşımıza çıkar. Örneğin, bir mevlevî derviş, yalnızca kendi haklarına riayet etmeyi değil, başkalarının haklarına saygı göstermeyi ve gerektiğinde mazlumun hakkını savunmayı da bir görev olarak kabul eder.

Mevlevîlikte adalet, kainatta var olan ilahi düzenin yeryüzündeki bir yansımasıdır. İnsan, bu düzenin bir parçası olarak her varlıkla uyum içinde yaşamalı ve hiçbir şekilde ayrımcılık yapmamalıdır. İnsanlar arasında din, dil, ırk veya sınıf ayrımı yapmaksızın, herkesin hakkını gözetmek mevlevî dervişlerinin en önemli görevlerinden biridir. Bu bağlamda, "adalet terazisi" metaforu, mevlevî düşüncesinde hem bireysel hem toplumsal anlamda hakkaniyetin korunması gerekliliğini ifade eder. Sonuç olarak, mevlevîlikte adalet, bir erdem olmaktan öte, insanın yaşamını hem içsel hem de dışsal anlamda şekillendiren bir yaşam felsefesidir. Bu felsefe, bireyi nefsinin esaretinden kurtararak hakikate ve ilahi dengeye ulaşmayı amaçlayan bir yolculuğun rehberidir.²¹

2.3. Nakşibendilik

Nakşibendî tarikatında adalet hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dengeli, doğru ve dürüst bir yaşam sürdürmenin temeli olarak kabul edilir. Adalet, bu tarikatta yalnızca dışsal bir davranış biçimi değil, insanın içsel yolculuğunda nefsinin kontrol etmesi ve dengede tutması gereken bir erdemdir. Nakşibendî anlayışına göre, birey önce kendi iç dünyasında adaleti tesis etmeli, nefsinin aşırılıklarını dizginlemeli ve vicdan terazisini doğru bir şekilde kurmalıdır. Ancak bu içsel denge sağlandığında, kişi toplumda adil ve hakkaniyetli bir birey hâline gelebilir.

Nakşibendilikte adalet, toplumsal yaşamın düzeni ve barışı için vazgeçilmezdir. "Halka hizmet, Hakk'a hizmettir" anlayışı, adaletin topluma hizmetle nasıl iç içe geçtiğini açıkça gösterir. Bu anlayışa göre,

²¹ Asaf Halet Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, (İstanbul: Hece Yayınları, 2015), 10-270

toplumda zayıfın korunması, ihtiyaç sahibinin gözetilmesi ve haksızlıkların önlenmesi bir ibadet olarak kabul edilir. Nakşibendî dervişleri, toplumun refahını artırmayı ve adaletin kökleşmesini sağlamak için aktif olarak çalışmış, mazlumun hakkını savunmayı ve haksızlık karşısında durmayı din, ırk, cinsiyet gözetmeksizin dini bir görev olarak benimsemişlerdir.

Adalet, nakşibendî tarikatının eğitim sisteminde de önemli bir yer tutar. Müşidler, müridlerine adaletli olmayı yalnızca sözle değil, kendi davranışlarıyla da öğretirlerdi. Bu kavram, nakşibendilikte bir liderin en önemli özelliği olarak görülür; liderlik, halkı ezmek veya kendi çıkarlarını gözetmek için değil, toplumda hakkaniyeti ve düzeni sağlamak için kullanılırdı. Tarikat mensupları, insanları sınıflarına, konumlarına ya da zenginliklerine göre ayırmadan eşit bir şekilde muamele etmeyi temel bir ilke olarak kabul etmiştir.

Nakşibendilikte adalet, yalnızca insana yönelik değil, tüm yaratılmışlara karşı da bir sorumluluk olarak görülür. Çevreyi koruma, hayvanlara merhametle yaklaşma ve tüm varlıkları Allah'ın bir emaneti olarak görme, adalet anlayışının genişliğini gösterir. Bu bağlamda, Nakşibendilikte adalet, ilahi düzenin yeryüzündeki bir yansımasıdır ve insanın bu düzene uygun davranması gerektiği öğretilir.

Sonuç olarak, nakşibendî tarikatında adalet, bireyin içsel dengesinden başlayarak toplumsal düzene kadar uzanan, geniş ve kapsayıcı bir erdemdir. Bu anlayış, sadece bireyler arası ilişkilerde değil, toplumun genel yapısında da adaletin tesis edilmesini hedefleyen bir felsefeyi ortaya koyar. "Halka hizmet, Hakk'a hizmettir" ilkesi, adaletin hem manevi hem de dünyevi boyutunu birleştirerek insanın dünya ile ahiret arasındaki dengesini sağlamasına yardımcı olur.²²

²² Itzchak Weisman, *Nakşibendilik*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 300-384

2.4. Melamîlik

Melamîlik, kişinin kendisini kınaması anlamına gelen bir anlayış ile bireyin nefsinin sorgulayıp hatalarını fark etmesini ve bu yolla adalet ve hakkaniyet duygularını geliştirmesini hedefleyen bir tasavvuf yoludur. Melamîlikte adalet, sadece başkalarına karşı hakkaniyetli davranmayı değil, aynı zamanda bireyin kendi nefesine karşı dürüst ve adil olmasını da kapsar. Kendi kusurlarını fark eden ve bunları düzeltmek için çaba gösteren bir insan, adalet duygusunu önce iç dünyasında inşa eder, ardından bu duyguyu dış dünyadaki ilişkilerine yansıtır.

Melamîlikte adalet, önyargılardan arınmış bir bakış açısıyla şekillenir. Melamîler insanları din, dil, ırk ya da cinsiyet farkı gözetmeksizin eşit bir şekilde değerlendirmeye çalışır ve hiçbir ayırım yapmadan hakkaniyetle davranmayı temel bir ilke olarak benimser. Onlara göre, adil olmak, sadece başkalarının haklarını gözetmek değil, aynı zamanda kendi benliklerinin haksız eğilimlerine karşı da uyanık olmaktır. Bu anlayış, insanın kibir, bencillik ve haksızlık yapma eğilimlerini dizginlemesini ve öz eleştiri yaparak nefsinin terbiye etmesini içerir.

Melamîler için adalet, bireyin içsel yolculuğunda bir denge unsurudur. Nefesine karşı adil davranan, haksızlık yapma eğilimlerini fark ederek bunlarla mücadele eden birey, sadece kendi manevi gelişimini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çevresine de adaletin yayılmasına katkıda bulunur. Melamîlikte bu durum, kişinin içsel dünyasında adalet terazisini kurması olarak tanımlanabilir. Bu terazi, insanın düşüncelerini, niyetlerini ve eylemlerini sürekli bir şekilde sorgulamasını gerektirir.

Adalet, melamîlikte bir görev değil, bir varoluş biçimidir. Melamîlik yolunda olan kişi, adaleti yalnızca bir erdem olarak değil, Allah'ın insana yüklediği ilahi bir emanet olarak görür. Bu yüzden adalet melamîler için içsel bir uyanışın ve manevi bir olgunluğun

göstergesidir. Onlara göre, kişi kendi nefesine karşı adil olmadan başkalarına karşı adil olamaz; çünkü dışarıdaki adalet, içsel adaletin bir yansımasıdır.²³

2.5. Fütüvvet Teşkilatı

Fütüvvet; cesaret, cömertlik ve adalet gibi ahlaki erdemlerin teşvik edildiği, toplumsal dayanışmayı ve bireysel ahlakı temel alan bir teşkilattir. Bu teşkilatın özünde adalet kavramı, bireylerin hem kendi iç dünyalarında hem de toplumsal ilişkilerinde hakkaniyeti gözetmelerini sağlayan bir ilke olarak öne çıkar. Fütüvvet anlayışına göre, adaletli bir kişi, sadece kendisinin değil, çevresindekilerin de hakkını gözetken, zulümden kaçınan ve toplumun huzurunu koruyan bir bireydir. Bu nedenle adalet, fütüvvet teşkilatının temel dayanaklarından biri olmuştur.

Adalet, fütüvvet teşkilatında bireylerin davranışlarını şekillendiren bir ölçüttür. Fütüvvet ehli, doğruluk ve hakkaniyetle hareket etmeyi bir görev olarak kabul eder. Bu anlayışa göre, kişinin başkalarına zarar vermemesi, mal ve mülkte hile yapmaması, yalan söylememesi ve kimsenin hakkını ihlal etmemesi, adaletin en temel göstergelerindendir. Fütüvvet mensupları, bu erdemleri yalnızca kendi hayatlarında değil, çevrelerindeki insanlara da öğretmek ve topluma örnek olmakla yükümlüdür.

Fütüvvet teşkilatının adalet anlayışı, toplumsal dayanışmayı güçlendirmeyi ve bireyler arasında eşitliği sağlamayı hedefler. Toplumda zayıf olanın ezilmemesi, yoksulun korunması ve her bireyin hakkına saygı gösterilmesi, fütüvvet ehlinin adaleti uygulama biçimlerinden bazılarıdır. Özellikle esnaflar arasında hileli ticareti önlemek, fiyatlarda adaleti sağlamak ve ihtiyaç sahiplerine yardım eli uzatmak, bu teşkilatın sosyal adalet anlayışının somut örnekleridir.

²³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, (İstanbul: Kar Yayınları, 2022),5-13.

Adalet, fütüvvet teşkilatında ahlaki olgunluğun da bir göstergesi olarak kabul edilir. Adaletli bir insan, sadece kanunlara uyan bir birey değil, aynı zamanda kendi vicdanının sesini dinleyen ve içsel muhasebesini yapan bir kişidir. Bu yönüyle adalet, fütüvvet teşkilatında hem bireysel gelişimin hem de toplumsal düzenin temel taşıdır. Fütüvvet ehli, bu erdemi bir yaşam biçimi hâline getirerek topluma rehberlik eder ve bir adalet kültürü inşa eder.²⁴

Sonuç

Hayat, bireylerden oluşan milletlerden meydana gelir.²⁵ Bu gerçek, toplum ve milletler arasında sürüp gitmekte olan yaşamın mağduriyetler yaşatmadan devam edebilmesi için adaletin belirli kural ve sistemlere bağlanmasını kaçınılmaz kılmaktadır.²⁶ Bu nedenle günümüz dünyasında adalet ilkesinin gerçek değerini ortaya koymak ve ilkelere karşı bireysel, toplumsal ve uluslararası düzeyde yeniden bir duyarlılık oluşturmak önem arz etmektedir.²⁷ Görünen o dur ki toplum ve dünya barışı için güce dayalı geleneksel bir adalet anlayışından söz etmek mümkün değildir.²⁸ Ayrıca mevcut sistem ve kurumların barış ve adaleti sağlama hususunda yeterli olmadıkları da görülmektedir. Bu nedenle geliştirilebilecek alternatif sistem ve kurumlara ihtiyaç vardır. Gerekli alternatif sistem ve kurumlar küresel işbirliğini, milletlerarası adaleti, insan haklarına saygıyı, adaletin evrenselliğini, toplumlar arasında ayırım yapmamayı, farklı din, ırk ve cinsiyete karşı merhameti, hukukun üstünlüğünü, eşit yargılamayı,

²⁴ Hâce Abdullah el-Ensari-el Herevi, *Fütüvvet Ahlakı*, (İstanbul: İber Yayınları, 2024), 1-136.

²⁵ Mustafa Kara, "Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34,(2013), 138-139.

²⁶ Kara, Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri, s 138.

²⁷ Kara, Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri, s 139.

²⁸ Yusuf Ziya Keskin, "Hadislerle Barış", *Siyer İlim, Kültür ve Tarih Dergisi* 7 (Ocak 2022), 24.

şahitlik ve delillerin önemsenmesi gerektiğini, ceza ve merhamet dengesini kuralmalıdır.²⁹

Bu bağlamda, geleneksel adalet anlayışlarının yeniden değerlendirilmesi gerekmekte olup geçmişteki kısıtlayıcı ve ayrımcı uygulamaların yerine daha kapsayıcı ve adil bir sisteminin oluşmasına yardımcı olacak toplumsal cinsiyet, etnik köken, din, dil gibi farklılıklar gözetmeksizin, her bireyin eşit haklara sahip olmasını sağlamalıdır. Bunun için insan haklarını önceleyen, toplumsal barış ve birlikteliği esas alan, hukukun evrensel değerlere ve modern ihtiyaçlara uyum sağlamasını sağlayan, toplumsal güveni artıran, ekonomik ve sosyal kalkınmayı destekleyen, kültürel ve dini çeşitliliğin korunmasını sağlayan bir adalet anlayışına ihtiyaç vardır. Bu da geçmişte olduğu gibi bünyesinde tasavvufî düşüncüyü barındıran sistem ve kurumların görüşlerinin benimsenmesi veya bu kurumların tekrar canlandırılması ile mümkündür.

Kaynakça

Akın, Haydar Ortaçağ Avrupa'sında Cadılar ve Cadı Avı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021).

Aktepe, Evrim, Atay, İnci Meryem, "Çocuk Evlilikleri ve Psikososyal Sonuçları", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, (2017).

Ali Muttakî El-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl* (Beirut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1985).

Apaydın, H. Yunus "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname Dergisi* 1, (2018).

Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Anka Yayınları, 3. Basım), 2005.

²⁹ H. Yunus Apaydın, "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname Dergisi* 1, (2018), 459-476.

- Çelebi, Asaf Halet, Mevlana ve Mevlevilik, (İstanbul: Hece Yayınları, 2015).
- Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat, (Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 21. Basım), 2004.
- Gazâlî, İhyâü Ulûmî'd Dîn (İstanbul: Bedir Yayınevi), 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Melamilik ve Melamiler, (İstanbul: Kar Yayınları, 2022).
- Hace Abdullah El-Ensari-El Herevi, Fütüvvet Ahlakı, (İstanbul: İber Yayınları, 2024).
- İbnü'l Arabî, Marifet Kitabı,(İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı), 2009.
- İmamoğlu, Hüseyin Vehbi, "Hz. Peygamber Döneminde Hukuksal Gelişim ve Yargısal Örgütlenme", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2013), cilt 3/2.
- İmamoğlu, Muhammed İkbâl, "Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth'in Freedom's Right Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler," *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2013).
- İnce, Eyüp "Mutasavvıfların Adalet Anlayışı". *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Haziran 2024).
- Kara, Mustafa "Kur'ân'da Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34,(2013).
- Keskin, Yusuf Ziya "Hadislerle Barış", *Siyer İlim, Kültür ve Tarih Dergisi* 7 (2022).
- Komisyon, Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, (Ankara:TDK Yayınları, 1988).
- Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri* (İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Baskı), 1980.
- Sevim, Kaan, "Sosyal Çalışma ve Damga", *Sosyal Çalışma Dergisi*, (2020).

Sinanoğlu, Mustafa, "İslâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

Şahin, Haşim, Ahiler, (İstanbul: Erdem Yayınları, 2021).

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, "Töre Cinayetleri," Töre Cinayetleri Paneli,(1999).

Topses, Mehmet Devrim, "Türkiye'de Kan Davası Geleneğinin Sosyolojik Çözümlemesi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2 (2012).

Tezcan, Mahmut "Türk Kültüründe Kız Kaçırma Geleneklerinin Antropolojik Çözümlemesi", *Aile ve Toplum Dergisi*, (2003).

Weisman, Itzhak, Nakşibendilik, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015).

GÜNÜMÜZ TOPLUMUNDA ADALETİN TESİSİNİN İMKÂNI: BYUNG-CHUL HAN DÜŞÜNCESİ İLE İSLAM DÜŞÜNCESİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Ümit Harun AKKAYA*

Giriş

Adalet, insanlık tarihinin en köklü ve vazgeçilmez kavramlarından biridir. Hem bireysel hem de toplumsal yaşamda önemli bir yere sahip olan adalet, farklı inanç düşünce sistemleri tarafından çeşitli biçimlerde ele alınmıştır. Toplumsal bir varlık olan insanın yalnız başına hayatta kalmasının son derece güç olduğu inkâr edilemez. Bizleri hayat mücadelemizde bir anlamda koruyan ve güvenli bir alan sağlayan toplum aynı zamanda ihtiyaçlarımız için de çözümler ortaya koyan bir yapıdır. Bu durum imkanların yanı da bizlere çeşitli sorumluluklar da yüklemektedir. Sorumluluklarını olması gerektiği biçimde yerine getiren birey toplumsal hayatın nizamına ve kendi öz mutluluğuna katkı sunar. Diğer yandan toplum içerisindeki birey toplumsal alanda üretilip arz edilen şeylerde de hakkını adil çerçevede almalıdır. Bu noktada adalet ilkesinin mümkün olduğunca ideal biçimde hayata geçmesi toplumsal yapının düzen içinde kalması ve bireyin de haklarının korunması açısından elzemdir. Kimse ötekinin haklarını çiğnememeli, farklı biçimleriyle istismarın ortaya

* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, harunakkaya@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9351-9711

çıkması önlenmelidir. Tüm bu sıralananlar iktisadi ve toplumsal yaşamın önemli unsurlarındandır.

Âdil bir sistem, geçmişten günümüze hemen hemen tüm din, inanç ve düşünce sistemlerinin, ideolojilerin ortak hedefleri arasında görünmektedir. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde de bireyin mutlu ve huzurlu, toplumun sağlıklı işleyen bir yapıda olması adına adaletin tesisi adına önemli çabaların ortaya konduğu görülmektedir. Bu çalışma, Byung-Chul Han'ın günümüz modern toplumuna ilişkin görüşleri ve İslam düşüncesindeki adalet anlayışını karşılaştırarak, günümüz toplumlarında adaletin tesisinin imkânını irdelemeyi amaçlamaktadır.

A. Adalet nedir, niçin önemlidir?

Adalet, daha çok bireyler ve topluluklar arasındaki hak ve zorunlulukların dengelenmesine ilişkin bir kavram olarak karşımıza çıkar. Adaletin anlamı, farklı sosyal, hukuksal ve politik bağlamlarda farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. Genel anlamda ise temel adalet ilkeleri; eşitlik, tarafsızlık ve hakkaniyet kavramlarının üzerine inşa edilmektedir.

Romalı hukukçu Ulpianus'un işaret ettiği gibi adalet gibi hukuk, herkese hakkını vermek için kullanılan sürekli bir iradedir (Öngören, 2023, s. 329). Benzeri pek çok tanımlamayı adalete ilişkin değerlendirmelerde görebiliriz.

Örneğin, John Rawls gibi düşünürler, adaleti toplumdaki temel yapıların eşitlik ve özgürlüğü nasıl teşvik ettiğini (Bağder, 2020) değerlendirmek suretiyle irdelemişlerdir. John Rawls'ın adalet teorisi, bireylerin eşit fırsatlara sahip olması gerektiği iddiasını ortaya koymaktadır (Rawls, 1999) Diğer yandan adaletin tanımı ve pratiğe geçme biçimi, hem bireysel hem de kolektif olarak toplumların etik ve politik yapılarını biçimlendirmektedir.

Adalet kavramı gerek birey gerekse toplum için son derece önemli bir kavramdır. Adalet toplumsal düzenin tesisinde ve korunmasında

büyük önem taşımaktadır. Adil bir sistemin teşekkülü insanların haklarının korunmasında ve bireyler arası eşitliğin tesisinde önemli bir noktadadır. Adaletin varlığı hem birey hem de toplum açısından güvenli bir ortam yaratır. Bu güven ortamı da sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı artırır. Anlaşmazlıkların çözümlenmesi sürecinde de sağlıklı işleyen bir adalet mekanizması büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla adalet sadece bireyler için değil aynı zamanda toplumlar için de son derece önemli bir kavramdır.

Böylesi önemli bir kavramın sosyal hayatta tesis edilebilmesi de büyük önem taşımaktadır. Ancak bu çerçevede bazı önemli güçlükler ortaya çıkmaktadır. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler adaletin sağlanmasında çoğu zaman önemli bir engel teşkil edebilmektedir. Özellikle alt sınıflar bu çerçevede zorluklarla karşılaşabilmektedir. Dezavantajlı grupların (Erpay, 2022) adalet sistemine erişimi bir diğer sorundur. Kimi zaman da hukuk sisteminin karmaşıklığı ve anlaşılabilir olmaktan uzak oluşu da bir engel olarak görülebilir. Bazen de toplumun kültürel değerleri ve normları da adaletin tesisi noktasında bir etken olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu çalışmada irdelemeye çalışacağımız modern çağın getirdiği yeni yapı ve sorunlara ilişkin ortaya çıkan durumların da adaletin tesisini etkilediğini söyleyebiliriz.

Tüm bu unsurlar ve zorluklar, adaletin sağlanmasının karmaşık bir süreç olduğunu ve sürekli çaba gerektirdiğini ortaya çıkarmaktadır. Gerek felsefi ve ideolojik sistemler gerekse dini sistemlerin salık verdiği şekilde adaletin tesis edilmesi için bu engellerin aşılması ve adil uygulamaların teşvik edilmesi büyük önem taşımaktadır.

B. İslam İnanış ve Düşüncesinde Adalet

İslam inanış ve düşüncesi adaleti, Allah'ın en temel sıfatlarından biri olarak görmektedir. Allah insanlara adil olmayı emreder. İslamiyet'te adalet yalnızca hukuki bir kavramı değil ve fakat aynı

zamanda ahlaki ve sosyal bir sorumluluktur (Elmalı, 1997). Toplumsal hayatta adaletin tesisi, toplumun mutluluk ve huzuru edilmesi gerek bireyin gerekse toplumun huzuru ve mutluluğu için olmazsa olmaz bir zarurettir. Adaletin esas kaynağı olan Allah (Öğük, 2022, s. 27)kullarından da adâletli davranmalarını talep etmektedir. İlahî kitapların gönderiliş amaçlarından birisi de yeryüzünde adaletin hâkim kılınmasıdır (Özaykal, 2022, s. 181). Adaleti esas alan fertlerden oluşan bir toplum gerçek anlamda bir güven toplumdur. Adalet ilkesi sarsıldığında toplumlarda kaos ve kargaşa ortaya çıkar ve toplum düzeni derinden sarsılır. İslam dini genel anlamda sosyal adaletin tesisinden doğacak toplumsal faydaya dikkat çekmektedir.

İslâm düşünürlerine göre adâletin doğrudan ilişkili olduğu diğer bir kavram da eşitliktir. İbn Miskeveyh, adaletle eşitliği eş anlamlı kabul eder (Vatandaş, 2021). Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi her bir insanın kemal ve fazilet sayılan bazı nitelikleri yalnızca kendisini ilgilendirir, bir kısmı da "öteki" ile ilişkilerine yansır. Adalet bu ikinci gruptadır. Fârâbî adaleti, ortak menfaatlerin paylaşılmasına ve bu payların korunmasına ilişkin olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Bunlardan birincisi "koruyucu adalet", ikincisi "paylaştırıcı adalet" adını alır. Bu alanlarda eşitliği gözetmek adâletin gereği olsa da bu mutlak bir eşitlik anlamına gelmez. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in örneğiyle, bir mühendisle bir beden işçisinin eşit zamandaki mesailerini birbirine eşit olarak kabul etmek güçtür (Çağrı, t.y., s. 344).

İslam, toplumsal hayatta eşitliği savunur ve zengin ile fakir arasında adil bir gelir dağılımının gerçekleşmesini ister (Adem, 2016). Bu bağlamda zekât ve sadaka gibi uygulamalar toplumdaki gelire dayalı eşitsizliği azaltmaya yöneliktir. Diğer yandan İslam'a göre, adalet yalnızca toplumda değil, bireyin kendi içinde de tesis edilmesi gereken bir değer olarak karşımıza çıkar. İnsan, kendi nefesine karşı da adil davranmalı, öz haklarını gözetmeli ve günahlardan uzak kalarak da bunu desteklemelidir.

Kur'an-ı Kerim'in("Kur'an-ı Kerim", 2021) farklı pek çok ayetinde adalet konusuna değinilmiştir. Bu ayetlerden bazıları aşağıda sıralanmıştır.

"...Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer bunu yaparsanız şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir." (Bakara/282)

"Allah'ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberlerin canlarına kıyanlar ve adalet isteyen insanları öldürenler var ya, onlara can yakan bir azabı müjdele!" (Ali İmran/21)

"Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir." (Nisa/58)

"Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır." (Nisa/135)

"Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (Maide/8)

"Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa,

adaletli olun. Allah'a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin. İşte düşünüp öğüt almanız diye Allah size bunları emretti." (En'am/152)

"Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol! Siz de azıp sapmayın. Allah, yaptıklarınızı çok iyi görmektedir." (Hud/112)

"Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor." (Nahl/90)

Hadis-i Şeriflerde de konunun önemle vurgulandığı görülmektedir.

"Ey insanlar dikkat ediniz! Rabbiniz tektir. Arabın, Arab olmayana, Arab olmayanın Arab'a, siyahın kırmızıya, kırmızının siyaha, takvadan öte, hiçbir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz Allah Teala katında en üstünüünüz, Allah Teala'dan en çok korkmanızdır." (Müsned-i Ahmed b. Hanbel, 5/411)

"Çocuklarınız arasında adaletli davranın, çocuklarınız arasında adaletli davranın!" (Ebû Dâvûd, Büyü' (İcâre), 83)

"Her hak sahibine hakkını ver." (Buhari, Savm, 51)

"(Herhangi bir konuda) hakemlik yaptığımız zaman adil olun." (Taberani, el-Mu'cemu'l-evsat, IV, 40-41)

"Devlet otoritesi en büyük hamidir(koruyucudur). Haksızlıklarla onun vasıtasıyla (yani hukuk yoluyla) mücadele edilir ve onun vasıtasıyla (tehlikelerden) korunulur. Şayet bu otoriteyi kullananlar, Allah'tan sakınmayı emreder ve adaletle hükmederlerse bu yaptıklarından sevap kazanırlar. Bunun aksine davranırlarsa (vebalini) çekerler." (Müslim, İmare,43)

İslam'ın adalet anlayışı, sadece bireysel değil toplumsal alanda da derin izler bırakmıştır. Yukarıda yer alan ayetler ve hadisler, adaletin temel bir değer olduğunu ve toplumsal unsurların temellendirilmesinde kritik rol oynadığını belirtmektedir. İslam'ın adalet anlayışı, insan hakları ile doğrudan ilişkilidir. Ayetlerde hem

bireylerin hem de toplumların adaletli bir biçimde hüküm vermesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ise toplumsal ilişkilerin güç ve iktidar dinamiklerinden bağımsız olarak, her bireye hakkını vermeyi gerektirir. Ayetler yalnızca yakınlarla değil, toplumun tüm bireylerine karşı adaletli olmayı emreder. Bu durum, toplumsal dayanışmanın, eşitliğin ve insani ilişkilerin temeli ile ilintili bir gerçekliktir. Yine ayetlerden hareketle, toplumsal düzenin yalnızca bireyler arası ilişkilerle değil, devletin adil politikalarıyla da sağlanacağı vurgusu yapılmaktadır. Buradaki adalet anlayışı, sosyal adalet perspektifine (Çoban Kaynak, 2017) yakın bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Sosyolojik açıdan, toplumsal eşitsizliklerin, her bireyin hakkının adil bir biçimde verilmesiyle aşılabileceği temel ilkelerdendir. Toplumda güven, eşitlik ve adaletin tesis edilmesi, bir toplumun sağlıklı işleyişi için kritik bir rol oynamaktadır. Sonuç olarak ayet ve hadislerden hareketle İslâm'ın adalet anlayışına bakıldığında; adaletin toplumsal eşitlik, eşit haklar, dayanışma ve toplumsal huzurun sağlanmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Neticede adaletle çok önem verildiği, adâletin tecelli etmesinin önündeki başlıca engellerinse; sosyo-ekonomik statü, aile ve akrabalık bağları, yalan beyan, acıma ya da düşmanlık duygusu ve dinî aidiyet kavramları ekseninde ortaya çıktığı görülmektedir.

C. Byung-Chul Han

Byung-Chul Han, Güney Kore doğumlu, Almanya'da yaşayan çağdaş bir kültür kuramcısı ve filozoftur. Felsefe, Alman edebiyatı ve Katolik teolojisine yoğunlaşmıştır. Han, özellikle kültürel eleştirileri, modern toplumun yapısına yönelik keskin analizleri ve teknolojiyle ilişkimize dair düşündürücü yorumlarıyla bilinir. Han, felsefi, kültürel ve toplumsal konularda derinlemesine analizler yaparak, modern dünyada yaşanan değişimleri ve bunların birey üzerindeki etkilerini sorgular. Felsefenin araçlarını daha çok şimdiki düşünmek ve günümüzün eleştirilerini yapmak masadıyla kullanan yazar, neoliberal dönemde şiddet, saydamlık, yorgunluk popüler kültür,

teknolojik araçlar, gen bankaları, ironi, taklit ürünler vb. kavramları, olayları ve nesnelere tartışan eserler kaleme almıştır. Şu anda Berlin Sanat Üniversitesi'nde ders veren Han'ın Türkçeye kazandırılmış pek çok eseri bulunmaktadır (Han, 2017, 2019, 2023)

Byung-Chul Han, postmodern toplumun gündeme getirdiği yeni sorunlara dikkat çeken ve bu sorunlara özgün çözüm önerileri sunan bir düşündürüdür. Han'a göre, günümüz bireyi, pozitiflik ve performans baskısı altında (Pusat ve Özalp, 2024) ezilen, özgürlüğünü kaybetmiş ve devamlı olarak rekabet halinde olan bir varlığa dönüşmüştür. Han, günümüz toplumunu, olumsuzlukların bastırıldığı, her şeyin pozitif olarak sunulduğu bir "olumsuzluk toplumu" olarak vasıflar. Bu durum, bireylerin kendi iç dünyalarına dönmelerini ve gerçek sorunlarla yüzleşmelerini engellemektedir. Günümüzde sürekli bir performans baskısı altında yaşayan bireyler, tükenmişlik ve kaygı gibi psikolojik sorunlarla sürekli mücadele etmektedirler.

Han'ın yazılarında adalet konusunda doğrudan göndermeler bulunmamakla beraber, aşağıda zikredilen bazı çözümlerinin günümüz toplumunda adaletin imkânı meselesi odağında önemli göndermeler içerdiği söylenebilir.

Özgürlüğün kontrol altına alınması

"Günümüzde yerkürenin bütünü bir panoptikon durumuna doğru gelişme gösteriyor. Panoptikonun dışı diye bir şey mevcut değil. Bir topyekûnlük söz konusu. İçerisini dışarıdan ayıran bir duvar yok. Kendilerini özgürlük alanları olarak sunan Google ve sosyal ağlar panoptik biçimlere bürünüyorlar. Bugün gözetleme, genelde sanıldığı şekliyle özgürlüğe saldırı şeklinde gerçekleşmiyor. İnsanlar kendilerini daha ziyade gönüllü olarak teslim ediyor panoptik bakışa. Kendilerini soyarak ve teşhir ederek dijital panoptikonun oluşuna bilerek katkıda bulunuyorlar. Dijital panoptikondaki mahkûm aynı zamanda hem kurban hem faildir. Özgürlüğün diyalektiği işte budur. Özgürlüğün kontrol olduğu ortaya çıkıyor." (Han, 2019, s. 72)

Buradaki ifadelerinde Han, dijital çağda bireylerin gönüllü olarak kendilerini denetim altına almalarının ve mahremiyetlerini ifşa etmelerinin, toplumsal özgürlük ve adaletle ilgili ciddi problemler ortaya çıkardığını iddia eder. Adalet, sadece bireylerin haklarının korunmasıyla değil, aynı zamanda bu hakların ihlallerine karşı toplumsal duyarlılığın arttırılmasıyla da sağlanabilmektedir. Han'a göre dijital panoptikon, bireylerin gönüllü olarak kişisel verilerini sunduğu ve kendilerini teşhir ettiği bir ortam oluşturmaktadır. Bu noktada özgürlük, esasında bireylerin kontrol altında tutulduğu bir durum haline gelmektedir. Bu, bir anlamda adaletin ihlali anlamına da gelir, çünkü özgürlük sadece dışsal baskılarla değil, bireylerin kendilerini özgür hissettikleri ancak aslında denetim altında oldukları bir yapıya dönüşmüştür. Bireyler, dijital vasıtalar aracılığıyla mahremiyetlerini kaybederken, toplumsal eşitlik ve adaletin temel bileşenlerinden biri olan özgürlük anlayışı da zayıflamaktadır. Buna bağlı olarak toplum içinde eşit haklara ve özgürlüklere sahip olmamız da zorlaşmaktadır.

Yiten empatiyle yitirilen adalet duygusu

“Şeffaflık toplumunda empati temelinde bir cemiyet oluşmaz. Sadece ortak bir çıkar ya da ilgileri olan veya bir markanın çevresine toplanan (brand communities) yalıtılmış bireylerin, egoların tesadüf eseri ortaya çıkan toplaşmalarına, ya da kümelenmelerine rastlarız. Bunlar ortak, siyasi bir eyleme, bir biz oluşturmaya muktedir topluluklardan farklıdır. Ruhları yoktur. Marka toplulukları türlü toplaşmalar içsel bir yoğunlaşma taşımayan, eklemelerle ortaya çıkan oluşumlardır.” (Han, 2019, s. 71)

Han'a göre şeffaflık toplumu empatiden yoksun bir toplumdur. Toplum içinde bireyin odaklandığı şey kendi çıkarları ya da ilgileri olmuştur. Ego artık ön plandadır. Buna bağlı olarak bireyin çevresinde yaşanan adaletsizliklere karşı duyarlı olması ya da tepki vermesi beklenemez. Ortaya çıkan durum ancak bireyin çıkarlarına ters düşen şartlar yaratıyorsa bir tepkiden söz edilebilir. Toplumsal sahada adaletin tesis edilebilmesi noktasında “öteki”ne yönelik empatiye

bağlı tepki ve tavrın önemli olduğu düşünülürse günümüz toplumunda empati eksikliğine bağlı olarak adaletsizliklerin önlenmesi daha güç hale gelecektir. Birey çoğu zaman adaletsizliklere yalnız başına karşı koyamayabilir. Bu çerçevede çevresine empati ile bakabilen bireylerden oluşmuş toplumlar adaletsizliğin daha az görüldüğü toplumlar olacaktır.

İyi ya da kötü eylem özgürlüğünün yok oluşu

“Şeffaflık ve güç birbiriyle pek geçinemez. Güç, gizliliğin arkasına saklanmayı sever. Arkanum’a başvurmak gücün uyguladığı bir tekniktir. Şeffaflık gücün bu gizli alanını ortadan kaldırır. Ama karşılıklı şeffaflık da giderek daha aşın biçimler alan sürekli gözetlemeyle sağlanabilir sadece. Gözetleme toplumunun mantığı budur. Dahası topyekûn kontrol, eylem özgürlüğünü yok eder ve sonuçta herkesin hizaya getirilmesiyle sonuçlanır. Özgür eylem alanları açan güvenin yerine kontrolü geçirivermek mümkün değildir.” (Han, 2019, s. 69)

Adaletsizlik ile ilgili bir durumdan söz edebilmek için bireyin diğerine karşı eylemlerinde özgür bir alanın var olması beklenir. Özgürce hareket imkanının bulunmadığı sosyal ilişkiler alanında bireysel tercihlerle gerçekleştirilebilecek haksızlık ya da hukuksuzlukların varlığından da söz etmek güçtür. Han’a göre günümüz gözetleme toplumunda hem iyi ya da kötü eylem özgürlüğü kaybolmakta hem de adaletsizliğin görünürlüğü de böylelikle artmaktadır. Bu noktada sürekli gözetim altında adaletsizliğe ilişkin durum ve olayların azalması beklenebilir. Çünkü hiçbir şey gizli kalmadığı gibi bireylerin özgür eylem alanı da daralmaktadır.

Despotluğa dönüşüm

“Tam şeffaflıkta ahlakın zorunlu olarak despotluğa dönüşeceği Rousseau örneğinde bile görülebilir. Bütün peçeleri yırtma, her şeyi günışığına çıkartma, karanlığı yok etme şeklindeki kahramanca girişim şiddete yol açar. Platon’un ideal devleti için daha o zamanlardan zorunlu kılınmış olduğu tiyatro

ve taklit yasağıyla Rousseau'nun şeffaflık toplumu totaliter nitelikler kazanmıştır bile.” (Han, 2019, s. 65)

Han burada tam şeffaflık ve her şeyin görünür hale gelmesi girişiminin, nihayetinde despotizme dönüşebileceğini ve bunun toplumsal adaletin sağlanmasında olumsuz bir durum yaratabileceğini vurgular. Adaletin temel ilkelerinden biri olan özgürlük, şeffaflık ve gizliliğin denge içinde korunmasıyla sağlanabilir. Adalet, şeffaflık ile gizlilik arasında bir denge kurarak hem bireysel hakları hem de toplumsal eşitliği sağlamak için gerekli görünmektedir.

Enformasyon akını

“Enformasyonun artmasının daha iyi kararlar verilmesine zorunlu olarak yol açmadığı kanıtlanmıştır. Örneğin sezgi eldeki enformasyonun ötesine geçer ve kendi mantığını izler. Giderek artan, hatta aşırıya kaçan enformasyon yığını günümüzde üst düzey yargı yetimizi köreltmektedir. Bilgi ve enformasyondaki azlık pek çok durumda daha fazlayı elde etmemizi sağlar.” (Han, 2019, s. 19)

Günümüz enformasyon toplumdur. Bilgiye erişim son derece kolay ve hızlı hale gelmiştir. Bununla beraber yeni toplum düzeninde sürekli bir enformasyon akınına uğrarız. Pek çok farklı kanalda yeni enformasyonlar bazen de enformasyon tekrarları üzerimize akın eder. Böylesi bir durum bilginin doğruluğu ve güvenilirliğini tartışmaya açtığı gibi bu yoğun enformasyon demeti içerisinde hangi bilginin doğru seçim olabileceği sorunsalını da yaratır. Artık daha iyi belki daha doğru kararlar verebilmek güçleşmiş görünmektedir. Han'ın ifadesiyle üst düzey yargı yetimiz de zayıflamaktadır. Buna bağlı olarak bize ya da ötekine yönelik davranış ve tutumların adil olup olmadığı hususundaki değerlendirmelerimiz de sağlıklı olmayabilmektedir.

Disipline edici olanın yokluğu

“Günümüzün performans öznesi disipline sokulmuş öznedenden temelde farklıdır. Jünger’in kastettiği anlamda bir “işçi” de değildir. Neoliberal performans toplumunda emir, yasak ya da cezalandırma gibi olumsuzluklar yerlerini motivasyon, kendini optimize etme ve kendini gerçekleştirme gibi olumluluklara bırakır. Disipline edici mekânların yerini huzur verici alanlar alır. Acı güç ve iktidarla tüm ilişkisini yitirir. Tıbbi bir sorun olarak siyasetten arındırılır.” (Han, 2023, s. 21)

Adalet, bireylerin sadece kişisel başarı ve tatmin ile değil, aynı zamanda toplumsal eşitlik, dayanışma ve haklar temelinde de özgürleşebilmelerini gerektirmektedir. Neoliberal toplumda, acı ve toplumsal sorunlar tıbbi ve bireysel bir meseleye indirgenir ve bu durum kolektif bir adalet arayışının önüne geçer. Toplumun bireysel performans ve başarıya odaklanması, toplumsal eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin yapısal yönlerini gizler, bu da haliyle adaletin sağlanmasında engeller yaratmaktadır.

Hakikatin baskılanması

“Acının elinden nesneliliği, dahası toplumsallık niteliklerini alır. Palyatif toplum, ilaçlar ya da medya yoluyla oluşan duyarsızlık sayesinde eleştiriye karşı bağışıklık kazanır. Sosyal medya ve bilgisayar oyunları da anestezipler gibi etki gösterir. Toplumsal sürekli anestezi, bilgi ve düşünmeyi engeller, hakikati baskılar.” (Han, 2023, s. 23)

Buradaki ifadelerinde Han, toplumsal duyarsızlaşmanın ve eleştiriye karşı bağışıklığın artmasını, bireylerin toplumsal sorunlara karşı duyarsızlaşması ve adaletsizliklere karşı kayıtsız kalmaya başlaması olarak değerlendirir. Belki de adalet konusundaki en dikkat çekici göndermelerden birisi budur. Adalet kavramı çerçevesinde, acının ve toplumsal sorunların nesnel bir biçimde ele alınamaması, bu sorunlara karşı toplumsal farkındalığın azalmasıyla sonuçlanır. Palyatif toplumda, bireylerin acıya karşı duyarsızlaştırılması durumunu yaratan medya, sosyal medya ve dijital oyunlar, toplumsal

eşitsizlikler ve adaletsizliklerin göz ardı edilmesine sebep olabilmektedir. Bu durum, bireylerin hakikat arayışını ve toplumsal eleştiriyi engeller, buna bağlı olarak adaletin tesisi için zaruri olan duyarlılığı ve toplumsal sorumluluğu da zayıflatır. Toplumsal hayat içerisinde adaletin tesis edilebilmesi, toplumsal duyarlılığın artırılması ve adaletsizliklere karşı kolektif bir tepkinin oluşturulabilmesiyle mümkündür.

Biz-yorgunluğundan ben-yorgunluğuna

“Neoliberal mutluluk dispozitifini bunu daha doğmadan öldürür. Palyatif toplum acıyı tıbbileştirmek ve özelleştirerek siyasetten arındırır. Böylelikle anın toplumsal boyutu baskılanır ve bastırılır. Yorgunluk toplumunun patolojik dışavurumları olarak yorumlanabilecek kronik ağrılar hiçbir protestoya yol açmaz. Neoliberal performans toplumundaki yorgunluk bir ben-yorgunluğu olduğu ölçüde apolitiktir. Bitap düşmüş narsist performans öznesinde görülen bir semptomdur. İnsanları biz olarak bir araya getirmek yerine tekilleştirir. Bir topluluğun oluşmasına yol açan biz-yorgunluğundan farklıdır. Devrime karşı en iyi tedbirdir ben-yorgunluğu.” (Han, 2023, s. 24)

Han, neoliberal toplumu çözümlerken kişisel başarı ve performansın öne çıktığını, bunun da toplumsal bağları zayıflattığını ve bireylerin topluca bir mücadeleye yönelmelerini engellediğini ifade eder. Adalet kavramı çerçevesinde bu durum, toplumsal eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri göz önünden uzaklaştırır. Neoliberalizmin dayattığı performans baskısı, bireyleri yalnızca kendi bireysel mücadelesine hapsedmektedir. Bu da toplumsal dayanışma ve kolektif bir "biz" duygusunun zayıflamasına yol açabilmektedir.

İnancın kurban edilişi

“Hayatta kalma toplumu pandemi nedeniyle Paskalya’da bile ayın yapılmasını yasaklıyor. Rahipler bile “sosyal mesafe”ye uyuyor ve maske takıyorlar, inancı hayatta kalmaya kurban ediyorlar bütünüyle. Yakınına sevmek paradoksal bir şekilde mesafeyi korumak haline geliyor. Yakınımdaki potansiyel bir virüs taşıyıcısıdır. Viroloji teolojii yerinden ediyor. Herkes mutlak bir yorum yetkisi kazanmış olan virologlara kulak veriyor. Yeniden

doğuş (bâsübadelmevt) anlatısı yerini tamamen sağlık ve hayatta kalma ideolojisine bırakıyor. Virüs, inancın bir fars haline gelmesine yol açıyor. İnancın yerini yoğun bakım servisleri ve solunum cihazları alıyor. Her gün ölümler sayılıyor. Ölüm hayatın tümüne hâkim. Hayatın içini boşaltıp hayatta kalma haline getiriyor.” (Han, 2023, s. 26)

Pandemi sürecinde ortaya çıkan "hayatta kalma toplumu," insan hayatının yalnızca biyolojik devamlılığına odaklanarak daha geniş anlam ve değerlerden uzaklaştırabilmiştir. Yukarıdaki ifadelerde Han, inancın hayatta kalma ideolojisine kurban edilmesi konusuna vurgu yapmaktadır. Toplumsal bağların "sosyal mesafe" kavramı ile yeniden biçimlendirilmesi, yakınlık ve empati gibi insani değerlerin yerini mesafeli olmaya ve şüpheye bırakmıştır. Adaletin tesisi, yalnızca hayatta kalma içgüdüğü ekseninde mümkün görünmemektedir. Adalet toplumsal birliği ve bireylerin manevi bütünlüğünü de içeren bir kavramdır.

Hayatta kalma histerisi

“Hayatta kalma histerisi hayatı radikal bir şekilde geçici kılar. Hayat optimize edilmesi gereken biyolojik bir sürece indirgenir. Her türlü meta-fizik boyutunu yitirir. Kendini izleme (self-tracking) bir kült haline gelir. Dijital hipokondri, sağlık ve zindelik uygulamalarıyla kendini sürekli ölçme, hayatı bir işlev haline indirger. Hayat kendisine anlam kazandıran her tür anlatıdan arındırılır. Artık anlatılabilir olmaktan çıkıp ölçülebilir ve sayılabilir olana dönüşmüştür. Hayat çıplak hatta müstehcen hale gelir. Hiçbir şey süreklilik vaat etmez. Hayatı salt hayatta kalmaktan daha fazlası kılan tüm semboller, anlatılar ya da ritüeller hepten soluklaşır.” (Han, 2023, s. 26)

Bir önceki ifadelerle benzer şekilde han burada da bireylerin bir tür “hayatta kalma histerisi” yaşadıklarını ifade etmektedir. Hayatın sadece hayatta kalma ve verimlilik üzerine odaklanması bireylerin insani boyutlarının, duygusal ve kültürel yönlerinin erozyona uğramasına neden olabilir. Hay böylece sadece biyolojik bir boyuta indirgenmiş olacaktır. Bu da bir arada olma kültürünü zayıflatacaktır. Dolayısıyla adaletin tesisi ancak kültürel ve bireysel anlamların da

korunabildiği bir toplumsal yapının inşa edilebilmesiyle mümkün olacaktır.

Biyopolitik gözetleme rejimi

“Pandemi çıplak yaşamın yüzüne çıplak ölümü çarpan ve böylelikle de şiddetli bir bağışıklık reaksiyonuna yol açan terörizm gibi davranır. Havaalanlarında herkes muhtemel bir terörist olarak muamele görür. Hiç karşı koymaksızın alçaltıcı güvenlik önlemlerine maruz kalmaya razı oluruz. Üzerimizde silah olması ihtimaline karşı vücudumuzun ellenmesine izin veririz. Virüs havadan gelen terördür. Herkesin muhtemel bir virüs taşıyıcısı olmasından şüphelenilir; bu da bizi bir karantina toplumuna götürür, ki sonuç olarak biyopolitik bir gözetleme rejimine yol açacaktır. Pandemi başka hiçbir yaşam biçimi sunmaz. Virüsle savaş esnasında hayat her zamankinden daha fazla dönüşmüştür hayatta kalmaya. Hayatta kalma histerisi viral bir vahamet kazanır.” (Han, 2023, s. 29)

Yine buradaki çözümlerinde de Han, özellikle pandeminin bireyleri sürekli bir hayatta kalma kaygısına sürüklediğini bununda toplumsal ilişkileri güvenlik ve şüphe ekseninde yeniden şekillendirdiğini vurgular. Bireyler, temel hak ve özgürlüklerinden ödün vermeye razı olmaktadır. Herkesin potansiyel bir tehdit olarak görülebilmekte, toplumsal bağların zayıflamakta ve dayanışma azalmaktadır. Bu durum da adaletin toplumsal yapıda tesisini güçleştirmektedir.

Narsisizm ve egoizm çağında adalet

“Bugün iyileştirmenin bu kadim sahnesinden giderek uzaklaşıyoruz. İyileştirici bakımın dokunulma ve hitap edilme duyumu olarak yaşanması giderek daha seyrek bir hale geliyor. Yalnızlık ve yalıtılmışlığın giderek arttığı bir toplumda yaşıyoruz. Narsisizm ve egoizm bunu daha da vahimleştiriyor. Artan rekabet, azalan dayanışma ve empati de insanları yalnızlaştırıyor. Yalnızlık, yakınlık duygusunun yaşanamaması acıyı güçlendirici bir etki gösterir. Kronik ağrılar belki de tıpkı çizikler gibi bedenin ilgi ve yakınlık hatta sevgi isteyen çığıktan, günümüzde temasın seyrek hale geldiğine işaret eden

etkileyici ipuçlarıdır. Görülen o ki ötekinin iyileştirici elinin eksikliğini duyuyoruz.” (Han, 2023, s. 40)

Modern toplumda yalnızlık, narsisizm ve rekabet, dayanışma ve empatinin yerine geçerek bireyleri yalnızlaştırmakta ve insani bağları zayıflatmaktadır. Bu durumda bireylerin ötekine karşı sorumluluk duygusunun azalmakta ve toplumsal bağlar zayıflamaktadır. Adaletin bireylerin rekabet yerine dayanışmayı, yalnızlık yerine birlikteliği tercih edeceği bir hayat düzeninde mümkün olabilir. Dolayısıyla günümüz dünyası bu şartların oluşmasının güçleştiği şartlara sahip gibi görünmektedir.

Duyarsızlık ve adalet

“Kitlesele medyadaki ve internetteki acı ve şiddet görüntülerinin aşırı bolluğu da sessiz seyircinin aldırılmazlığına ve pasifliğine itiyor bizi. Muazzam miktarda oluşları nedeniyle zihnimiz bunları işleyemez. Bu görüntüler algıya musallat olur. Bunlardan Susan Sontag’ın saptamış olduğu “resim şöyle der: şuna son ver, karış, harekete geç” şeklindeki ahlaki emir çıkmaz artık. Şiddet ve acı görüntülerinin yığını algının olaydan tümüyle kopmasına yol açar, çünkü olay yoğun bir dikkat, bir ürkme gerektirir. Sadece dikkatimizin parçalı niteliği bile bu ürkmenin gerçekleşmemesi için yeterlidir.” (Han, 2023, s. 62)

Günümüzde birey medya ile çepeçevre kuşatılmış durumdadır. Şiddet ve acı görüntüleri sürekli bir biçimde üzerimize bota edilmektedir. Bu da algımızı köreltebilmekte, bizleri pasifliğe ve duyarsızlaşmaya itebilmektedir. Bu toplumsal hayat için son derece problemlili bir durumdur. Dolayısıyla çevreye ilgimiz ve istenmeyen durumlara müdahale oranımız azalmaktadır. Ortaya çıkan bu “alışkanlık” hali empati yetimizi ve farkındalığımızı da azaltmaktadır. Bu da adaletsizliklerin önlenmesini ve adaletin tesisini güçleştirmektedir.

Sosyal mesafenin artışı, empati yitimi

“İnsanın başka insanların acısına dikizci bir tavır gösterdiği şeklindeki yaygın antropolojik varsayım hızla azalan empati yetisini açıklamaya yetmez. Artan empati yitimi daha vahim bir duruma, ötekinin kayboluşuma işaret eder. Palyatif toplum acı olarak ötekini ortadan kaldırır. Öteki nesne olarak şeyleştirilir. Nesne olarak öteki de acı vermez.” (Han, 2023, s. 62)

Bir önceki metne benzer şekilde burada da Han, empati yitimine vurgu yapmaktadır. Ötekinin acısına yönelik duyarsızlığımız toplumsal hayatta adaletin tesisini güçleştirmektedir. Ötekinin bir anlamda nesneleştirilmesi, onun acısını görmezden gelmeyi kolaylaştırmakta, bu da adaletsizliklerin sürekli hale gelmesine neden olabilmektedir. Ötekiye duyarlılığın kaybolması, sadece bireysel değil, kolektif adalet duygusunun da aşınmasına yol açmaktadır.

“Pandemi döneminde ötekilerin acısı daha da uzağa kaçır. “Vaka sayısı” şeklinde dağılır. İnsanlar yoğun bakım birimlerinde hiçbir insani ilgi görmeksizin yalnız olarak ölür. Yakınlık bulaşma demektir. “Sosyal mesafe” empati yitimini artırır. Zihniyet mesafesi şekline dönüşür. Öteki kendisinden uzak durulması gereken muhtemel bir virüs taşıyıcısıdır artık. Sosyal mesafe sosyal ayırım düzeyine çıkar.” (Han, 2023, s. 62)

Buradaki ifadeler de pandemi döneminde sosyal mesafe uygulamalarının empati ve insani yakınlık üzerinde yarattığı olumsuz etkileri vurgular. "Vaka sayısı" gibi ifadeler, insani, duygusal yaklaşım ve değerlendirmelerimiz zayıflatır. Dolayısıyla dayanışma ruhu ve empati duyguları erozyona uğrar.

Adaletsizliklere odaklanamama sorunu

“Avını parçalarken, kendisi başkalarına av olmasın diye sürekli olarak etrafını gözetlemek zorundadır. Aynı anda yavrusunu korumalı ve eşinden gözünü ayırmamalıdır. Vahşi doğada hayvan, dikkatini muhtelif işlere bölmeye mecburdur. Ne yemek yerken ne de çiftleşirken derinlere dalebilir. Hayvan, karşısında bulunanın içinde derinlere dalemez çünkü aynı zamanda içinde bulunduğu alanı tetkik etmek zorundadır. Yalnızca multitasking değil,

bilgisayar oyunu oynamak gibi aktiviteler de hayvanların teyakkuzuna benzeyen, geniş ama yüzeysel bir dikkat meydana getirir. En son toplumsal gelişmeler ve dikkatin yapısal dönüşümü, insan toplumunu sürekli olarak vahşi doğaya yaklaştırıyor. Bu sırada, örneğin mobbing, bir salgın boyutuna ulaştı. İyi bir hayat yaşama kaygısı, kaldı ki buna başkalarıyla yaşamayı başarmak da dahildir, gitgide hayatta kalma kaygısına doğru dönmektedir.” (Han, 2017, s. 24)

Han’a göre modern toplumun bireyleri sürekli bir teyakkuz ve hayatta kalma refleksi içindedir. Bu da dikkatin derinleşme kapasitesini zayıflatır. Bu durum da bireylerin yalnızca yüzeysel tepkiler verebilmesine, karmaşık toplumsal meseleleri algılayamamasına ve adaletsizlikleri fark etmekte yetersiz kalmasına yol açabilmektedir. Adaleti tesis edebilmenin yolu öncelikle adaletsizlikleri, yanlışlıkları fark edebilmekten geçer. Ancak günümüzde azalan dikkat ve aşırı çok yönlü bir hayat bu durumu zorlaştırmaktadır. Sosyal adaletin sağlanması, bireylerin dikkatlerini yoğunlaştırabilecekleri, güven ve huzur içinde yaşayabilecekleri bir ortama da bağlıdır denilebilir.

Kendine yönelen adaletsizlik, özsömürü

“Tam anlamıyla çıplak ve kökten geçicilik haline dönüşmüş yaşama, insanlar hiperaktiviteyle, işkoliklikle ve üretimle karşılık veriyor. Günümüzdeki hızlanma da bu varlık noksanlığıyla alakalıdır. İş ve performans toplumu kesinlikle bir özgürlük toplumu değildir. Bu toplum yeni zorunluluklar üretir. Efendi ve hizmetkar diyalektiği, her bir insan tekinin hem özgür hem de aylak olabildiği o toplumu sona erdirmez. Diyalektik, efendinin de çalışma kölesi olduğu topluma doğru götürür. Bu zorunluluk toplumunda her bir insan teki, çalışma kampını da yanında taşır. Bu çalışma kampının alamet-i farikası, kişinin aynı anda hem tutuklu hem gardiyan hem katil hem maktul olmasıdır. Böylelikle kişi kendini sömürür.” (Han, 2017, s. 33)

Han’a göre modern toplum bireyleri içsel ve dışsal zorunluluklarla öz-sömürü düzenine itmektedir. Performans

toplumu, bireyleri sürekli üretmeye zorlayarak, adaletin temel unsuru olan bireyin kendine ve başkalarına karşı adil olma yetisini zayıflatabilmektedir. Bu noktada İslam'daki "nefsine zulmetme" öğretisi akla gelmektedir. Böylesi şartlarda kendimize karşı adil olmamız da güçleşmektedir.

Sonuç

Byung-Chul Han ile İslam inanç ve düşüncesi, adalet anlayışları bakımından bazı benzerlikler göstermekle birlikte, bazı önemli farklılıklar da içermektedir. Hem Han hem de İslam düşüncesi, adaletin sadece hukuki bir kavram olmadığını, aynı zamanda ahlaki ve sosyal bir sorumluluk olduğunu vurgularlar. Her iki düşünce sisteminde de bireylerin özgürlüklerinin ve haklarının korunmasının önemi vurgulanmaktadır. Han, daha çok bireysel düzeydeki özgürlük ve özerklik kavramına odaklanırken, İslam düşüncesi, toplumsal adalet ve eşitliğe daha fazla vurgu yapmaktadır. Han'ın olumsuzluk ve yorgunluk toplumları gibi kavramları, İslam düşüncesinde bu kadar net bir şekilde karşılık bulmamaktadır.

Han düşüncesinde adalet ve adaletin tesisi birey ve içinde yaşadığı toplumsal şartlarla ilintili iken, İslam düşüncesinde adalet insanları da aşan yüce bir değer olarak kabul edilmiştir.

İslam, toplumda eşitliği savunmakta ve zengin ile fakir arasında adil bir gelir dağılımını teşvik etmektedir. Zekât, sadaka gibi kurumlar, toplumdaki gelir eşitsizliğini azaltmaya yöneliktir. İslam'a göre, adalet sadece toplumda değil, bireyin kendi içinde de tesis edilmesi gereken bir değerdir. İnsan, kendi nefesine karşı da adil olmalı, haklarını gözetmeli ve günahlardan kaçınmalıdır. İslam medeniyetinde Divânü'l-Mezâlim, Şurta ve Hisbe gibi teşkilâtlarla haksızlıklar önlenmeye ve adalet dağıtılmaya çalışılmıştır. Eyyubiler Mısır'da "Dârü'l Adl" adıyla bir adalet dairesi meydana getirmişler ve yanlarına bazı müşavirler de almak suretiyle bu mahkemeye bizzat başkanlık etmişlerdir. Osmanlı döneminde ise 'adliye teşkilatı' düzenli

bir şekilde kurulup yaygınlaştırılmıştır. İslam medeniyetinde adalet sorunsalına ilişkin çeşitli düzenleme ve çözüm arayışlarının varlığı görülmektedir. Han düşüncesinde ise adaletin tesisi konusunda toplumsal sahada bireyin karşı karşıya kaldığı olumlu olumsuz durumların tespiti ve çözümlemesi yapılmaktadır.

Adaletin tesisi, ideal bir toplumda sadece hukuk kurallarının varlığıyla değil, bu kuralların uygulanabilirliği ve toplumsal kabulü ile de mümkündür. Ancak, insan doğası ve toplumsal dinamiklere de bağlı olarak adaletin her koşulda sağlanması zor görünmektedir. Sonuç olarak, adaletin tam anlamıyla tesis edilmesi güç olsa da sürekli bir çaba, birey ve toplum eksenindeki düzenlemelerle daha adil bir sistem oluşturma çabası elzemdir diyebilir.

Kaynakça

- Adem, H. (2016). İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı. *Yeni Fikir Dergisi*, 8(17), 72-92.
- Bağder, M. M. (2020). John Rawls'un Adalet Düşüncesinin Oluşum Şartları Üzerine. *Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy*, 0(53), 105-121. doi:10.26650/arcp.804369
- Çağrı, M. (t.y.). Adalet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çoban Kaynak, R. (2017). Sosyal Adalet, Eşitlik ve Sosyal Hizmet. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 6(4), 252-260.
- Elmalı, A. (1997). Kur'an-ı Kerim'de Adâlet (Adl) Kavramı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 283-328.
- Ercan, İ. (2022). Din ve Maneviyat Ekseninde Türkiye'de Dini Sosyal Hizmetler. *Marifetname*, 9(2), 531-563.
- Han, B.-C. (2017). *Yorgunluk Toplumu* (3. bs.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Han, B.-C. (2019). *Şeffaflık Toplumu* (4. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Han, B.-C. (2023). *Palyatif Toplum -Günümüzde Acı-*. (H. Barışcan, Çev.) (4. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. (2021, 3 Ağustos). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim*. 3 Ağustos 2021 tarihinde <https://kuran.diyaret.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Öğük, E. (2022). Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği. *Usul İslam Araştırmaları*, (37), 1-30.
- Öngören, H. (2023). Ortaokul Öğretmenlerinin Hukuk ve Adalet Ders Kitabına Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi. *Cumhuriyet International Journal of Education*, 12(2), 328-338.
- Özaykal, K. (2022). İlâhî Adalet ve İnsan Kaderi. *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 5(2), 174-210.
- Pusat, T. ve Özalp, H. (2024). Neoliberal Yönetimsellik Bağlamında Sosyal Medyada Mutlu Performans Öznesinin İnşası: Instagram Örneği. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (44), 1-30. doi:10.31123/akil.1369188
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vatandaş, E. (2021). İbn Miskeveyh'in Ahlak Penceresinden Adalet Anlayışı ve İktisadi Meselelere Etkisi. *Maruf İktisat İslam İktisadi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 11-24.

İSLAM HUKUKUNA ORYANTALİST BİR BAKIŞ: JOSEPH SCHACHT

Arif ATALAY¹

Giriş

İslam hukuku alanında tarafsız olarak inceleme yapanlar İslam hukukunun gelişigüzel uygulanan bir hukuk olmadığını; aksine bir düzen ve intizam içinde, sistematik kurallar dahilinde oluşturulduğunu görürler. Dolayısıyla herhangi bir art niyete sahip olan, maharetli ve donanımlı bir araştırmacının bile bütün gayret, hile ve oyunlarına rağmen bu gerçeği örtmeye gücü yetmez. Joseph Schacht'ın İslam hukuku ve İslam hukuk tarihi üzerine yaptığı çalışmalarını daha derli toplu bir şekilde ele aldığı "*An Introduction to Islamic Law*" isimli eserinden hareket ederek onun İslam hukuku alanında hatırı sayılır bir bilgiye sahip olduğunu söylememiz mümkündür. O eserlerinde İslam Hukukuyla ilgi olarak anlaşılır ve özet bilgiler vermiş, yerine göre güzel tespitlerde bulunmuştur. Ancak eserinde gerek İslam hukuku ve gerekse hadisler hakkında birçok mesnetsiz iddialarda bulunduğunu da görmemiz mümkündür. Bununla birlikte bu iddialarını ne temellendirmiş ne de örneklendirmiş, sadece herhangi bir gerekçe göstermeden "bu, böyledir" deyip bırakmıştır. Joseph Schacht'ın sözü edilen bu eseri; ilk kez ve seri olarak okuyan okuyucuda hayranlık yaratan bir atmosfer meydana getirmektedir. Ancak satır aralarına girilip, dikkatli okunduğunda verilen birçok güzel bilginin arasına asılsız ve mesnetsiz

¹ Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku

iddiaları da eserinde ustaca sokuşturduğu görülmektedir. Zira meşhur müsteşriklerden N.J. Coulson Schacht'ın İslam hukuku alanındaki gayret ve donanımına bakarak, onun İslam hukuku kaynaklarıyla ilgili geniş içerikli prensipler çerçevesinde, çürütülemez bir tez ortaya koyduğunu ifade etmiştir.² İslam hukukunun kaynakları arasında elbette ki İslam'dan önceki örf ve âdetlerin etkileri olmuştur, Hz. Peygamber (s.a.v) bunlardan bazısını ibka etmiş, bazısını ilga etmiş, bazılarını da tashih etmiştir.³ Fakat İslam hukukunun ne Helenistik kültürle ne de Roma kanunlarıyla her hangi bir teması ve alakası olmamıştır.

Bu araştırmada Mehmet DAĞ ve Abdulkadir ŞENER tarafından tercüme edilen, 1986 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından yayınlanan, Joseph Schacht'ın "An Introduction to Islamic Law" isimli eserinde satır aralarına ustaca bir şekilde yerleştirilmiş olan asılsız ve mesnetsiz iddiaları üzerinde durulacaktır. Eserdeki diğer bilgiler konu edinilmeyecektir.

1. Joseph Schacht'ın Hayatı ve Eserleri

Joseph Schacht birbirinden çok farklı bölgelerde, inanç ortamlarında ve etnik guruplarda yer alarak eğitim hayatını gerçekleştirmiştir. Bu çeşitliliğe rağmen İslami ilimleri ve özellikle İslam hukukunu çok iyi öğrenerek bu alanda ilim hayatına devam etmiştir. Bu doğrultuda da bütün eserleri İslami ilimler alanında olmuş fakat özellikle İslam hukuku alanına odaklanmıştır. Schacht'ın bu renkli ve bir o kadar da ilimle dolu olan bu hayatını özetle arz etmeden İslam hukuku hakkındaki yanlışlarının hangi konumda olduğunu kestirebilmemiz zor olur. Ancak öncelikle Schacht'ın İslami ilimlere özellikle de İslam hukukuna olan ileri düzeydeki hakimiyeti onun İslam hukuku hakkındaki yanlış ifadelerini sehven kaleme almadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

² Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, s. 81.

³ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012, s. 79.

1.1. Hayatı

Joseph Schacht, 15 Mart 1902'de Raciborz'da dünyaya gelmiştir. 1911-1920 yılları arasında aynı şehirdeki Humanistisches Gymnasium'a devam ederken sadece Yahudi çocuklarına verilen İbranice derslerine katılmak suretiyle Sami dilleriyle tanışmıştır.⁴ 1920'de Polonya Breslau Üniversitesi'nde lisans öğrenimine başlamış ve Sami dillerinde derinlik kazanmıştır. 1922'de Yeni Ahid üzerine yazdığı bir makale ile üniversite ödülüne layık görülmüş ve 1927'de asistan profesör ünvanını, 1929'da profesörlük ünvanını almıştır. Böylece Joseph Schacht Almanyanın en genç profesörlerinden biri olmuştur. Joseph Schacht tatillerde Suriye, Mısır ve Türkiye gibi Müslüman ülkelere seyahat ederek buralardaki yazma eserler kütüphanelerinde araştırmalar yapmıştır.⁵

Joseph Schacht 1930 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde misafir profesör olarak ders vermeye başladı.⁶ Schacht 1932'de Königsberg Üniversitesi'nde göreve başladı. 1934'te Almanya'dan ayrıldı ve çok geçmeden Almanca yazmayı, hatta konuşmayı bile tamamen bıraktı. Schacht 1939'a kadar Mısır Üniversitesi'nde ders verdi. Bu esnada İslam hukuku üzerine yapmakta olduğu çalışmasının malzemesini hazırladı. 1939Eylül'ünde II. Dünya Savaşı başladığında yaz tatili için İngiltere'de bulunuyordu ve beş yıl boyunca İngiliz Enformasyon Bakanlığı için doğu uzmanı olarak çalışmıştır.⁷

Joseph Schacht, İngiliz Enformasyon Bakanlığında ve BBC'de Arapça, Farsça tercüme görevini yerine getirdiği yıllarda 1944'te Kahire'deki İngiliz Konsoloslukunda daha önce tanıştığı Dorothy

⁴ Hourani, George F., "Joseph Schacht", 1902-69, "New Haven", *Journal of the American Oriental Society*, Connecticut 1843, s. 163.

⁵ Hourani, s. 164.

⁶ Hourani, s. 164.

⁷ Bedir, Murteza, "Joseph Schacht", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 223, 224.

Coleman ismili bir İngilizle evlendi.⁸ 1944'te Oxford'a taşındı ve 1946-1954 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde çalıştı. 1947'de konferans vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne, 1950 yılında Nijerya'ya bir araştırma gezisi düzenledi. 1952'de misafir hoca olarak Cezayir Üniversitesi Hukuk Fakültesinde ders verdi. 1953'te araştırma amacıyla Yakındoğu'yu ve Doğu Afrika'yı gezdi. 1952'de Oxford Üniversitesi'nden tekrar doktora derecesi aldı, 1953'te Cezayir Üniversitesi tarafından fahri doktora ile ödüllendirildi, 1954'te Şam Arap Akademisi'ne üye seçildi.⁹ Giorgio Levi Della Vida'nın teşvik etmesiyle 1954'te Hollanda Leiden Üniversitesi'nde Arapça Kürsüsü'nde göreve başladı ve 1956'da Hollanda Kraliyet Akademisi üyesi oldu.¹⁰ Leiden'deki akademik çevre ile uyuşmadığı için 1957-1958'de Columbia Üniversitesi'nden aldığı teklifi kabul etti ve 1959'da bu üniversiteye profesör tayin edildi. Buradaki görevi ölümüne kadar devam etti. 1963 ve 1964'te Doğu Afrika'ya araştırma yapmak üzere tekrar gitti, 1967'de Guggenheim Fellow ödülünü alan Schacht, iki yıl sonra İslam araştırmaları alanının Amerika'daki en prestijli ödülü olarak kabul edilen Giorgio Levi Della Vida ödülüne layık görüldü. 1 Ağustos 1969'da New Jersey'de Englewood'daki evinde beyin kanaması geçirerek öldü.¹¹

1.2. Eserleri

Schacht; başta İslam hukuku olmak üzere İslam araştırmalarının pek çok alanında çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almıştır. Bir kısmı farklı dillerde aynı görüşlerin tekrarı veya değişik ifadesi şeklindeki 100 kadar eserinden bazıları aşağıda verilmiştir. Bunun yanında onun Encyclopaedia of İslam'ın gerek birinci gerekse ikinci neşrinde yer alan, bir kısmı son derece önemli 100'e yakın ansiklopedi maddesi

⁸ Lewis, Bernard, "Joseph Schacht", BSOAS, Hertfort 1970, s. 378, Hourani, s. 166, Layish, Aharon, "Notes On Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law," *BSMES Bulletino*, IX, 2, Oxford 1982, 132.

⁹ Bedir, XXXVI, 224, 225.

¹⁰ Lewis, , s. 378, Hourani, s. 166, Layish, s. 132.

¹¹ Bedir, DİA, XXXVI, 224, 225.

vardır. Ancak İslam Hukuku Araştırmalarıyla ilgili eserlerini; "Die arabische hüai-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der Islamisehen Rechtpraxis" (Isi., XV, 1926, s. 211 -223, 335); Bergstriisser's Grundzüge des islamisehen Recht (Berlin-Leipzig 1935); Şelaş mumuhâdarât fitârî'l-İslâmî" (el-Meşrik, XXXIII, I 935, s. 207-238); 4."Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts" (Isl., XXII, 1935 ; 5. 207-238) S. "Law" (Unity and Diversity in Muslim Civilization, ed. G. E. Von Grunebaum, Chicago 1955, s. 65-86); "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law" (MES, I, 1965. s. 388-400); "Theology and Law in Islam" (Theology and Law in Islam, Second Giorgio Levi Della Vida Conference, ed. Gustave von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 3-23); "Islamic Religious Law" (The Legacy of Islam, ed.) Joseph Schacht - C. E. Bosworth, London 1974. s. 392-403). 9. An Introduction to Islami c Law (Oxford 1964).¹²

1.3. Diğer Çalışmaları

Bu gruba giren eserler arasında istanbul, Kahire, Tunus, Fas yazma kütüphaneleriyle ilgili araştırmaları yanında kelim, İslam felsefesi, İslam tıp tarihi, Antik Yunan mirasının tercümesi ve sanat tarihi gibi alanlardaki makale ve kitapları sayılabilir. Ölümü öncesinde Matüridi'nin Kitâbü't-tevhid'inin kendisinde bulunan bir yazmasına dayalı tenkitli neşrini hazırlamaktaydı; ancak bu çalışmanın akıbeti hakkında bilgi yoktur. Hukukla ilgili olmayan çalışmalarından bazıları şunlardır: 1. The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butliin of Baghdtid and Ibn Ridwiin of Cairo (Max Meyerhof'la birlikte, Cairo 1937). 2. New Sources for the History of Muhammadan Theology" 4. "Staircase Minaret" 5. The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis.¹³

¹² Bedir, DİA, XXXVI, 226-227.

¹³ Bedir, DİA, XXXVI, 227.

1.4. Görüşleri

İslamiyet'le ilgili birçok araştırma gerçekleştiren Schacht'ın özellikle İslam hukukunun mahiyeti ve kökleriyle ilgili görüşleri akademik çevrelerde etkili olmuştur. Schacht'a göre İslam hukuku bir hukuk sisteminden çok bir deontoloji olarak ortaya çıkmıştır; bu sebeple pratik değeri yoktur. Tarih boyunca çok sınırlı bir uygulama alanı bulmuş, hatta birçok alanda hiç uygulanmamış, sadece bir ideal olarak kalmıştır. Ayrıca Schacht İslam da ictihad kapısının h. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kapandığını,¹⁴ hukukun erken Abbasî döneminde şekillendikten sonra değişmeden asırlarca devam ettiğini belirten Schacht bu durumun teoripratik gerilimini ortaya çıkardığını; fıkıh kurallarının, her biri, kendi başına meşru birden fazla işlemi birleştirerek meşru olmayan bir sonuca ulaşabilmeye imkan veren hukuki yollara (hiyel) başvurma neticesinde oluştuğunu yani teoriyle pratik arasındaki gerilimin ürünü olduğunu da iddia eder.¹⁵

Joseph Schacht'ın Oryantalist söylemin İslâm hukuk yorumunun üzerine kurulu olduğu iddiasının teorik zeminin sosyal teorisyenlerinden birisi Max Weber'dir.¹⁶ Ayrıca hocası Snouck-Hurgronje'nin deontoloji fikri de Schacht'ın İslam hukukuna ilişkin değerlendirmelerinde ilham kaynağı olmuştur. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Avrupa akademik ve entelektüel çevrelerinde hakim olan Avrupa merkezci Weberyen tezlerin etkisi Schacht'ı bazan çelişkili değerlendirmelere sevk etmiştir. Mesela bir yandan teori-pratik geriliminin hukukun değişmeden devam etmesi olgusu karşısında ictihad asrından sonra ortaya çıkan bir durum olduğunu iddia ederken öte yandan hiyeli bu gerilimin ürünü diye nitelemesi, neşirlerini yaptığı hiyel kitaplarının üçünün de sözünü ettiği ictihad

¹⁴ Böyle bir iddia genel bir iddiadır, sadece Joseph Schacht'a özel olan bir iddia değildir. bkz. Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2012, s. 37.

¹⁵ Bedir, XXXVI, 224, 225.

¹⁶ bkz. Kılıç, Muharrem, *Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış*; David Stephan Powers Örneği, *Marife*, 2/3, Konya, Kış 2002, 176,177.

asrında ortaya çıktığı ve başından itibaren hiyelin sistemin bir parçası olduğu gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. İslam hukuku içinde yer alan rasyonel eğilimlerin varlığı da onu teorik Weberyen varsayımlarla zaman zaman zıt yorumlara sevk etmiştir.¹⁷

Sosyal kurumların teşekkülü, gelişimi ve etkileşimi konusunda Batı'da ortaya çıkan sosyal bilimci gözlemleri İslam hukuk kurumlarının gelişimine uygulayan Schacht, VII ve VIII. yüzyıllarda İslami kurumların teşekkülünün arka planını Roma ve İran siyasal ve sosyal kurumları yanında Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin etkisiyle açıklamaya çalışmış, böylece İslam hukukunun İslam öncesi Antik kültürlerin İslamileştirilmesi yoluyla doğduğunu iddia etmiştir. Batılı araştırmacılarca sosyal kurumların değerlendirilmesinde esas alınan söz konusu gözlemlerin birçoğunun aslında Edward Said'in "şarkiyatçılık" olarak isimlendirdiği Batı'nın problemlili Doğu algısının bir ürünü olduğu bugün daha fazla dile getirilmektedir. Ancak Schacht'ın bazı gözlemlerinin objektif bir sosyal tarih bakış açısına dayalı olduğu ve bu yönüyle onun İbn Haldun'dan etkilenmiş bulunduğu da inkar edilemez.¹⁸

XIX ve XX. yüzyıllarda sosyal bilimlere ve kültürel incelemelere hakim olan Avrupa merkezci anlayışların, var sayımların ve ön yargıların XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sorgulanması ve Avrupa akademik çevrelerinde Max Weber'in kuşatıcı tezlerine dönük tenkitlerin yaygınlaşmasıyla Schacht'ın İslam hukukunun mahiyetine ilişkin fikirleri de eleştirilmeye başlanmıştır. İslam hukukunda belirli bir zamandan sonra ictihad kapısının kapalı olduğu şeklindeki tezini sorgulayan yazılar, teori-pratik gerilimine ilişkin görüşlerinin dayanaksız olduğunu gösteren hukuk tarihi araştırmaları ve İslam hukukunda değişimin olmadığı tezine karşı bu hukuk sisteminin tarih içindeki dinamik yönüne dikkat çeken çalışmalar Schacht'ın görüşlerinin ciddi anlamda gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya

¹⁷ Bedir, XXXVI, 225.

¹⁸ Bedir, XXXVI, 225.

koymuş, Said'in şarkiyatçılık olarak adlandırdığı zihniyetin Schacht'ın İslam hukuku araştırmalarına da yansıdığı yönündeki tespitler arttıkça onun bu alanda ileri sürdüğü fikirler tamamıyla terkedilmiştir. Mesela İslam hukuku ve değişim, ictihad ve taklit, ihtilaf ve icma gibi konular bugün Batı da Schacht'ın yazdıklarından çok farklı algılanmaktadır.¹⁹

2. Hukuki Neticeleri Belirli Bir Takım Olay Veya Fiillere Bağlayan Teknik Mahiyetteki Hukuki İfadelerin, Borçlar ve Aile Hukuku Söz Konusu Olduğunda Hemen Hemen Tamamıyla Eksik Olduğu

Schachth eserinde; "kaidelere uygun düşen bir fiilin hukuki sonuçları zikredilmemiştir; aslında bunlar genel olarak açık seçiktirler: Mesela, muteber bir evlenme, boşanma..... Hukuki neticeleri belirli bir takım olay veya fiillere bağlayan teknik mahiyetteki hukuki ifadeler, borçlar ve aile hukuku söz konusu olduğunda hemen hemen tamamıyla eksiktir;"²⁰ şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Ancak bu ifadeler sadece bir iddia olmaktan öteye gitmez. Çünkü İslam hukukunun var olduğu her alanda kurallara, kaidelere, genel prensiplere uygun düşen her bir fiilin hukuki sonuçları zikredilmiştir. Bunları borçlar hukukunda da, aile hukukunda da, ceza hukukunda da, devletlerarası hukukta da somut ve anlaşılır olarak görmemiz mümkündür. Borçlar hukukunda alışverişlerin ivazlı olmasının ya da ivazsız olmamasının hukuki sonuçları ayrıntılarıyla zikredilmiştir. Bunların birçok örneği olmakla birlikte birkaçını zikretmekle yetineceğiz. Mesela ticaret konusu olan bir malın itlaf edilmesi durumunda bile bu fiilin hukuki sonuçları ayrıntılarıyla şüpheye mahal bırakılmadan değerlendirilmiştir, şöyle ki: İtlaf, kendisinden menfaatlenilen bir şeyin beklenen menfaatten çıkartılarak yok

¹⁹ Bedir, DİA, XXXVI, 225.

²⁰ Schacht, s. 23.

edilmesidir.²¹ Müşterinin tesellümünden önce akit mahallinin tamamının ya da bir kısmının satıcının elinde zarar görmesi durumunda, müşteri malın fiyatı düşürmeden malı eksikliğiyle birlikte alma veya akti feshedip ödemiş olduğu parayı satıcıdan isteme konusunda muhayyerdir. Müşteri malı ayıplı olarak almaya razı olursa -malın ayıbını biliyormuş da satın almış gibi kabul edilir- bu ayıp sebebiyle fiyattan düşülmez. Akti feshetmeyi tercih ederse fiyattan fazlasını -malın kıymeti adıyla da olsa- talep edemez; çünkü bu akde konu olan malın tümünün telef olması gibidir.²²

Müşterinin akit mahallinde eksiklik meydana getirecek her türlü tasarrufu iktizaen kabz olarak kabul edilir. Müşteri ücret karşılığında veya ücretsiz olarak akdin mahallinde eksiklik meydana getirmeyecek bir iş yapmasını - mebi'in yıkanması gibi- satıcıdan istemesiyle akit mahallini kabzetmiş olmaz. Çünkü bu durum, mal sahibinin mülkünden faydalanmak için malı bir yerden başka bir yere taşınması gibidir. Ancak satıcı müşterinin isteğiyle aktin mahalline zarar verecek bir davranışta bulunursa müşteri kabzetmiş olur. Zira müşterinin emriyle yapılan iş, kendi eliyle yaptığı iş gibidir; alışveriş batıl olmaz ve muhayyerlik hakkı kalmaz. Müşterinin isteğiyle satıcının buğdayı öğütmesi müşterinin kabzıdır. Zarar vermenin kabz sayılması tahliye göre daha kuvvetlidir ve zarar gerçekleştiğinde bedelinin verilmesi kesinleşir. Tahliye -müşteri hakikaten tasarrufta bulunmasa da- müşteriye mahalde tasarrufta bulunma gücünü ifade ederken zarar verme hakikî tasarrufta bulunma anlamına gelir. Müşterinin mahalde eksiklik meydana getireceği her türlü davranış, tahliyeden daha kuvvetli mülk edinmeyi ifade eder.²³ Görüldüğü gibi sadece itlaf

²¹ Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi'sşerai'*, Beyrut 1997, VII, 146.

²² İbn Kudâme, IV, 126.

²³ Gazzâlî, el-Vecîz, s. 119; Kâsânî, V, 246, 247; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, el-Mugni, Riyad ty., IV, 123; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' şerhi'l-Mülhezzeb*, Riyad 2003, IX, 281; Şirbinî,

konusuna küçük bir giriş yapıldığında bile tarafların fiillerinin hukuki sonuçlarının ciddi bir titizlikle ortaya konulduğu ortadadır.

Diğer taraftan aile hukukunda da aynı hassasiyeti ve tarafların fiillerinin hukuki sonuçlarını hem nikah akdi sırasında,²⁴ hem boşanma sonrasında²⁵ çocuk emzirmeye²⁶ kadar, hem de mal paylaşımı konusunda görmemiz mümkündür. Kaldı ki aile hukuku ile ilgili; boşanma,²⁷ nafaka²⁸ meseleleri nasla sabit olmuş olup fiillere uygun karara bağlanmış hükümlerdir. Ancak kadına verilecek olan mehir ve nafakada bir alt sınır tayin edilmekle birlikte üst sınırdaki belirli bir miktar tayin edilmemiş,²⁹ zamanın şartlarına ve toplumun örfüne bırakılmıştır. Bu da İslam hukukunun zamanlara ve coğrafyalara hitap eden evrensel bir hukuk olmasının gereğidir.

Aynı şekilde cezalarda kaidelere uygun düşen bir fiilin hukuki sonuçlarının zikredildiğini görmemiz mümkündür. Zira her kaidenin somut ve şüphe götürmeyen bir sonucu bulunmaktadır. Mesela cezaların tasnifinde; had cezaları, kısas ve diyet cezaları, tazir cezaları sınıflandırılmıştır. Ayrıca had cezaları da; zina, hırsızlık/sirkat, yol kesme/hirabe, zina iftirası/kazf, içki içme/şurb, irtidat/dinden dönme ve devlete isyan/bağy hadlerinin her birinin hukuki sonuçları sadece zikredilmemiş cezaları da fiilen infaz edilmiştir.³⁰ Ceza

Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani'lfazi'l-Minhac*, Kahire 1958, II, 66, 68; *Muğniyye*, III, 246.

²⁴ Tarafların söz ve fiillerinde şüpheye, nizaya ve husumete ihtimal bırakmayacak şekilde ehliyet, irade beyanları, mehrin muaccel-müeccel ve misil ya da müsemma olması, kefaet, veli izni ve benzeri birçok konuda fiillere uygun kurallar somut olarak görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, Halil İbrahim, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2022, 37-79.

²⁵ el-Bakara, 2/228.

²⁶ et-Talak, 65/6.

²⁷ el-Bakara, 2/230, 232, 236, 237.

²⁸ el-Bakara, 2/229, 233; et-Talak, 65/6.

²⁹ el-Bakara, 2/236.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1999; Has, Şükrü Selim, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, Kayseri 2016.

hukukuyla ilgili bu durumu İslam hukukunun ilk teşekkül ettiği dönemden birkaç örnekle somutlandırmamız mümkündür. Bir keresinde; Mahzumoğulları ileri gelenlerinden birinin kızı olan Fatıma isimli bir kadın hırsızlık yapmıştı ve bu kadının suçunu affettirmek için Peygamber (s.a.v)'den rica edecek birisi arandı ve sonunda Rasulullah Efendimizin çok sevdiği bir sahabe olan Üsame b. Zeydden aracı olması istenildi. Üsame hırsızlık yapan bu kadının bağışlanması için girişimde bulununca; Rasulullah (s.a.v); "hırsızlığı yapan kızım Fatıma da olsa elini keserim,"³¹ cevabını vermiştir. Ceza hukukunda her hangi bir eksiklik ya da ihmalin olmadığına ve kararlılığına dair diğer bir örnek de; Rasulullah (s.a.v); Mâiz,³² Ğamidiyyeli kadın,³³ işçi ile zina eden kadın,³⁴ iki Yahudi³⁵ ve başka bazı şahıslar hakkında da recm cezasına hükmetmiş ve bu cezalar infaz edilmiştir.³⁶ Şüphesiz bu konuyla ilgili örnekler daha İslam hukukunun ilk olarak tesis edildiği dönem de bile sayılamayacak kadar çoktur, kaldı ki sonraki dönemlerde konuyla ilgili pek çok eser ve örnekler ortaya koymak mümkündür.

İslam hukukunun diğer alanları da aynı yukarıdaki örneklerde olduğu gibi "kaidelere uygun düşen her fiilin hukuki sonuçları hem zikredilmiş" hem de hayatta gerçekleştirilmiştir. Mısır'da, Cezayir'de ve dünyanın başka yerlerinde İslam hukukuyla ilgili derinlemesine ve geniş çaplı araştırmalarda bulunan Joseph Schacht'ın bütün bunları

³¹ Aynı anlamda bazı farklı ifadeler için bkz. Darimî, Hudûd, 5; Buhârî, "Enbiya", 54, "Megazi", 53; "Hudut", 12; Müslim, "Hudud", 8, 9; Ebû Dâvud, 4; Tirmizî, "Hudud", 6; İbn Mâce, Hudûd, 6.

³² Buhari, Hudût, 28; Müslim, Hudût, 17, 19, 20, 22, 23; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 48, Hudût, 23, 24; Tirmizî, Hudûd, 4, 5, 8; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VII, 119-121.

³³ Müslim, Hudûd, 22, 23; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; Şevkânî, VII, 159.

³⁴ Buhari, Ahkâm, 39, Sulh, 5, Hudûd, 30, 34, 38, 46; Müslim, Hudûd, 25; Ebû Dâvûd, Hudûd, 25; Tirmizî, Hudûd, 8; Nesâî, Kudât22.

³⁵ Müslim, Hudûd, 27; Tirmizî, Hudûd, 10; İbn Mâce, Hudûd, 10.

³⁶ Buhari, Hudût, 28; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; İbn Mâce, Hudûd, 9; Şevkânî, VII, 119-121.

bilmemesi de mümkün değildir. Sözü uzatmamak için bu kadar özet delillendirme yeterlidir.

3. İslam Hukuku, Gelişmesinin Hiçbir Noktasında Bir Bütünlük Arz Etmediği İddiası

Joseph Schacht İslam hukukunun gelişmesinin hiçbir noktasında bir bütünlük arz etmediği³⁷ iddiasında bulunmakla birlikte aynı kitabın başka bir bölümünde kendi iddiasını tekzip eder gibi; “İslam hukuku bir sisteme sahiptir; yani tutarlı bir görüşler manzumesi arz eder,”³⁸ diyerek kendisiyle ters düşmektedir.

Zaten kendisinin tekzip etmiş olduğu bu iddiaya da İslam hukukundan sadece bir prensibi örnek olarak zikretmek yeterli olacaktır. Bu temel prensip: Suçun delili şahitlik ise zamanın aşımı suç ve cezayı düşürür. Çünkü şahit bu nevi suçlarda şahitliği eda³⁹ veya suçü örtmekte⁴⁰ muhayyerdir. Uzun zaman şahitlik etmemiş olması örtme niyetinin delilidir. Sonradan şahitlik etmeye kalkışması bir kin amiline dayanabilir ve artık muteber olmaz. Suçun delili ikrar ve itiraf ise zaman aşımı -içki dışında- ceza ve hadleri düşürmez;⁴¹ cihan şümül olan bir prensip de İslam hukukunun ne kadar kuşatıcı ve mükemmel bir insicam içinde olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. Roma Hukukunun Opinio Prudentium Kavramının İcmaya Kaynak Teşkil Ettiği İddiası

Roma hukukunun opinio prudentium kavramı icmaya kaynak teşkil etmiştir,⁴² iddiası da diğer iddialarında olduğu gibi mesnetsiz ve hiçbir gerekçe verilmeden ortaya atılmış bir iddiadır. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Opinio Prudentium; İmparator Severus tarafından

³⁷ Schacht, s. 11.

³⁸ Schacht, s. 205.

³⁹ Talak, 65/2.

⁴⁰ Setri uyub ile ilgili hadisler.

⁴¹ Udeh, Abdulkadir, *Teşrîu'l-cinâi'l-İslamî*, Beyrut 1994, 778-781; Karaman, I, 158.

⁴² Schacht, s. 31.

tain edilmiş bir otorite olan Roma hukukçularının kendi bireysel görüşlerinin herhangi bir temellendirmeye dayanmadan ortaya koydukları hükümlerden ibarettir.⁴³ Ancak icma ise Kur'an ve Sünnetin genel prensiplerinden ve dinin (vahyin) ruhundan hareketle varılan hüküm üzerinde fukahanın ittifakıdır. Bunu icmanın kendine özel ve sınırlandırıcı tanımında da görmemiz mümkündür. İcma; "Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan müctehidlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şerî bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir."⁴⁴ Diğer taraftan Oponio Prudentium ittifakı gerektirmeyen ve gerekçelere dayanmayan kişisel bir hüküm ortaya koymadır ve her hangi bir şarta bağlı olmadan gerçekleşir. Ancak icmanın yapılabilmesi için birtakım şartları vardır. Bu şartlar gerçekleşmeden icmanın olması söz konusu değildir.⁴⁵ Kaldı ki icma sarih, sükûtî, zanni ve kati gibi çeşitlere ayrılmaktadır.⁴⁶

İçtihat dolayısıyla buna dayalı olarak meydana gelen icma kimi zaman farz-ı ayinken kimi zaman da farz-ı kifayedir.⁴⁷ Ancak Oponio Prudentium kralın veya Roma hukukçularının ihtiyaç hissettikleri zaman ve herhangi bir mükellefiyet yüklemeyen görüşlerinden öteye gitmez.

Schact'ın opinio prudentium'un icmaya kaynaklık yaptığı iddiası "kıyas maa'l-farık'tan" öteye geçmez. Zira bu ne coğrafi olarak

⁴³ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Michigan 1970, s. 159.

⁴⁴ Şa'ban, Zekiyüddin, , *Usûlü'l-fıkh*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996, s. 105.

⁴⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l- Pezdevî*, Beyrut 2014, III, 226-227; Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut 1993, I, 303, Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, Riyad 2012, I, 203, 204; Şaban, s. 105-125.

⁴⁶ Ayrıntılar için bkz. Ensari, Ebü Zekeriyya, *Gayetü'l-vüsûl Şerhu lübbi'l-usûl*, Kahire 2007, 107-110.

⁴⁷ Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul, 2012, s. 36.

mümkündür ne de kültürel olarak mümkündür.⁴⁸ Fıkıh kitaplarında; divan, haraç, cizye, süftece ve “deh yâzde, deh duvazde” gibi Farsça ıstılahi tabirlere rastlamak mümkündür. Fakat Suriye ve Mısır’da bile yazılmış olan fıkıh kitaplarında Lâtince veyahut Yunanca kelimelere hiç rastlanılmamıştır. Çünkü Müslümanlar, istifade ettikleri kaynaklar zikretmeyi unutmadıkları gibi, kendi dinlerine ait olan hususlarda bile yabancı kaynaklardan istifadeyi ihmal etmemişlerdir. En eski devirlerde yazılmış olan fıkıh kitaplarında bile bu gibi tesirlere rastlanmamaktadır. Elimizde bulunan en eski fıkıh kitabı, h. 120 yılında vefat eden imam Zeyd b. Ali’nin “el-Mecmû fi’l-Fıkh” eseri olup bu eserde herhangi bir Lâtince veyahut Yunanca kelimeye rastlanılmamıştır.⁴⁹

Diğer taraftan; Sünnî ve Şîî fakihler, Hicazda veya Irak’ta ikamet etmişlerdir. Aslı itibarıyla Suriyeli değillerdir. Yegâne Suriyeli fakih olan İmam Evzâ’î bile Zehebî’nin “Tezkiretü’l-Huffâz” kitabında bildiğine göre, aslen Hintli (şimdiki Pakistan) olup, Roma kanununun tesirinden uzak olan bir yerden gelmiştir. İmam Mâlik Medinelidir; Ebu Hanîfe, Şâfi’î, İbn Hanbel, Zeyd b. Ali ve Cafer Sadık gibi imamların hepsi ya Hicaz veya Irak’tandır. İmam Şâfi’î, Mısır’a ancak hayatının sonlarında gitmiştir. Gerçi Beyrut ve İskenderiye’de Roma kanunu mektepleri vardı fakat bunlar, İslam’ın zuhurundan bir asır önce, bilindiği gibi, kapanmışlardır.⁵⁰ Belki de Schact bir asır önce kapanmış olan medreselerden medet ummaktadır. Bu durum bile Schact’ın iddialarının elle tutulur bir yanı olmadığını göstermektedir

Bütün bunlar dikkate alındığında sözü daha da uzatmaya, başka deliller getirmeye gerek olmadığı ortadadır, Joseph Schact böyle bir iddia ile sadece bir ümit şansını denemiştir, zira Giriş bölümünde

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, s. 75-77.

⁴⁹ Hamidullah, Muhammed “İslam Fıkhı ve Roma Hukuku”, trc. K. Kuşçu, *İslam Hukuku Etütleri*, İstanbul 1984”, *Marife*, s. 185.

⁵⁰ Hamidullah, s. 184.

eğitim hayatından da kısaca bahsettiğimiz gibi Schact icmanın ne olduğunu gayet iyi bilmektedir.

Ahkam-ı hamse'nin⁵¹ diğer adıyla ahkam-ı teklifiyye'nin stoa felsefesinden⁵² alındığı⁵³ iddiasına gelince; Stoa okulunun kurucusu olan Zenon, mutluluğun dıştan gelen etkilere ve kaderin cilvelerine değil, insanın bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğu tezini savunur. Stoa okulu, üç yüzyıl boyunca bu görüşü esas almıştır.⁵⁴ Ayrıca stoacılığın temelini erdem oluşturmaktadır. Onlara göre erdem; ferdin yaşamında var olan yegâne iyidir. Başka bir deyişle; kendiliğinden yapılan erdem, kendiliğinden yapılan ödev olup geride kalan her şey yani sağlık, servet, şöhret ve haz isteklerimizin hedefi oldukları için yok olan şeylerdir.⁵⁵ Durum böyleyken Schact nasıl olmuştaki ahkam-ı hamseyle stoa felsefesini bağdaştırmıştır, nasıl bir ortak nokta yakalamıştır, hiç akıl alacak ve anlaşılacak bir iddia değildir.

Teklifi hükümlerin mükellefe birtakım sorumluluklar yüklemesi anlamıyla; erdemli olmak, iyi olmak anlamları bir birinden çok uzaktır ve bu iki terim bir birleriyle alakasız terimlerdir. Tam anlamıyla "kıyas maa'l-farık" diyebiliriz. Kaldı ki ahkâm-ı hamsenin birtakım toplumsal, bireysel, dünyevi ve uhrevi sonuçları bulunmaktadır. Yerine getirildiğinde sevap ve cennet olarak, ihlal veya ihmal edildiğinde de günah ve cehennem olarak cezai müeyyideleri bulunmaktadır. Schact ahkâm-ı hamsenin hangi özelliğinden dolayı stoa felsefesini ahkâm-ı hamsenin temeli yapmış, anlaşılır bir durum değildir.

⁵¹ Ahkam-ı Hamse: Vücûb, hurmet, nedb, ibâha, kerahet. Ayrıntılı bilgi için bkz. Amidî, Seyfüddin, *el-İhkam fi Usuli'l-ahkâm*, Beyrut 1984, I, 135.

⁵² Stoacılar için insanın temel amacı mutluluktur. Mutluluğa ulaşmak içinse doğaya uygun yaşamak gerekir. Bkz. Killoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Sayı: 3, Ankara 1985, s. 39-45.

⁵³ Schacht, s. 31.

⁵⁴ Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 97.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Killoğlu, s. 39-45.

Zaten 1932 yılında Lahey’de toplanan Uluslararası Modern Hukuk Kongresinde Müslüman hukukçuların yaptığı tebliğden sonra alınan kararlardan biri de; “İslam hukuku (fıkıh) orijinaldir, hiçbir hukuk sisteminden etkilenmemiştir,”⁵⁶ şeklindedir.

5. İslam Hukukunda Borçlar Terimini İfade Eden Genel Bir Tabirini Bulunmadığı, Buna En Yakın Tabirin, Vicdâni Bir Ödevi Gözetme Anlamına Gelen Zimmet Olduğu İddiası

Schacht “borç terimini ifade eden genel bir tabir yoktur. Buna en yak ın olan tabir, vicdâni bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir,”⁵⁷ şeklinde İslam hukuku hakkında başka bir iddiada bulunmuştur. Bu iddiasını “borç terimini ifade eden genel bir tabir yoktur” ve “buna en yak ın olan tabir, vicdâni bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir” şeklinde iki ayrı başlık altında değerlendirmemiz konunun açıklanması bakımından daha sistemli olacaktır.

5.1. Borçlar Terimini İfade Eden Genel Bir Tabirin Bulunmadığı İddiası

Müellifimiz eserinde; “borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur,”⁵⁸ iddiasında bulunmaktadır. Ancak yine bu iddiasına da ne bir gerekçe bulabilmiş ne de delillendirmiştir. Sadece satır arasında söyleyip geçmiştir. Bunu yaparken de burada borç anlamına gelen “karz akdini” hiç gündeme bile getirmemiştir. Müellifimiz; “borç, vadesi gelmiş bir borç olabilir ki buna deyn-i hâll denilir. Veya vadesi dolmamış olabilir; bu takdirde de ona deyn ilâ ecel denilir,”⁵⁹ şeklinde deyn ile ilgili olarak güzel bir ayrıma giderken borç ile ilgili “karz” terimine hiç değinmemiştir. Hâlbuki “karz akdine” değinmeden borç tanımını yapmak eksik kalır. Çünkü “deyn” ifadesi genel, karz ifadesi özeldir. Her karz deyn’dir ama her deyn karz değildir. Mesela birisinden 1000 TL alıp borçlandığımız zaman bir karz muamelesi

⁵⁶ Köse, s. 39.

⁵⁷ Schact, İslam Hukukuna Giriş, 152.

⁵⁸ Schact, İslam Hukukuna Giriş, 152.

⁵⁹ Schact, İslam Hukukuna Giriş, 52.

yapmış oluruz. Ama veresiye alış veriş yapıp birisine borçlandığımız zaman yaptığımız muameledeki borcumuza deyn denilir.⁶⁰ Dolayısıyla “deyn” kavramı İslam hukukunda borçlar terimini ifade eden genel bir tabirdir.

İslam hukukunda borç terimini karşılayan ve temel anlamı “ödünç verme” olan قرض/karz ifadesi de konu bakımından önemli bir yere sahiptir. Karz; İslam hukukunun ana kaynağı olan Kur’an-ı Kerimde Bakara suresinin 245. ayetinde iki defa, Mâide suresinin 12. Ayetinde iki defa, Kehf suresinin 17. ayetinde bir defa, Hadid suresinin 11 ve 19. ayetlerinde ikişer kez olmak üzere dört defa, Teğabun suresinin 17. ayetinde iki defa, Müddessir suresinin 20. ayetinde iki defa, olmak üzere toplam 13 yerde geçmektedir. Ayrıca borçlarla ilgili olarak bütün fıkıh kitaplarında özel bir bölüm olan فصل في القرض başlığı altında özel bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde borçlarla ilgili her türlü ayrıntı temellendirilerek ve gerekçeleriyle birlikte ele alınıp işlenmiş ve keyfiyetten uzak olarak hükme bağlanmıştır.⁶¹ Karz’ın كتاب البيوع başlığı altındaki bütün konularda ve birçok yerde geçmesi önemli bir ikinci terim olduğunu göstermektedir.

5.2 Borç Terimine En Yakın Olan Tabirin, Vicdani Bir Ödevi Gözetme Anlamına Gelen Zimmet Olduğu İddiası

Müellifimiz; “borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur,” cümlesini kurduktan sonra hemen akabinde, “buna en yakın olan tabir, vicdani bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet’tir,⁶² demektedir. Ancak zimmetin tanımı müellifimizin tanımında yerini bulan anlamdan bir hayli uzaktır. Zira zimmet;⁶³ şahsı borçlanmaya ve

⁶⁰ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri 1* (Konya: Tekin Kitabevi 2016), 130.

⁶¹ Örnek olarak bkz. İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki, *Reddü'l-muhtâr*, Dımaşk: Ma’hedu Cem’iyyetü'l-Fethi'l-İslâmî, 2000, V, 161.

⁶² Schact, s. 152.

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Eyyüp Said-Hacak, Hasan, “Zimmet”, *TDV*, İstanbul: Diyanet Vakfı 2014, XLIV, 425.

borçlandırmaya ehil kılan vasıf⁶⁴ olup şahsın lehine ve aleyhine tahakkuk edecek hakların, borçların ve diğer tekliflerin meşgul ettiği, şahısta varlığı kabul edilen itibari bir mahaldir.⁶⁵ Bu tanıma göre zimmet vicdani yönü olmakla birlikte daha çok kazaî bir yapıya sahiptir. Çünkü akitlerde yaptırımlar vicdanla değil kaza yoluyla gerçekleşir. Vicdan daha çok diyaneten ve ahlaki yaptırımlarla ilgilidir.⁶⁶

6. Yahudi Hukuku ile Kilise hukuku, İslam Hukukundan Daha Fazla Bir Bütünlük Arz Ettiği İddiası

Joseph Schact'ın; "Yahudi hukuku ile Kilise hukuku, İslam hukukundan daha fazla bir bütünlük arz eder,"⁶⁷ ifadesini kullanmakta ama bu iddiasını da haklı çıkartacak hiçbir gerekçe ortaya koymamaktadır. Kaldı ki onun iddia ettiği gibi ne Yahudi hukuku ne de Kilise hukuku kendi içinde bir bütünlük arz etmemektedir. Konuyla ilgili her iki hukuku da ele alıp hangisinin bir bütünlük arz edip hangisinin arz etmediğini kısaca ortaya koymamız yerinde olur. Öncelikle Yahudilikte çok bariz bir şekilde göze çarpan kapalı ve egoist bir ahlakın hakim olduğunu görmekteyiz.⁶⁸ Yahudi/İsrail oğulları hukuku kaynak itibarıyla bir birinden tamamen bağımsız iki döneme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi; Kudüs'ün Romalılar

⁶⁴ Hamit Sadık-Kal'aci, Muhammed Revvâs Qneybî, Mu'cemu lugatî'l-fukahâ' (Beyrut 1988), 214.

⁶⁵ Buhârî, IV, 239; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-fikhiyyü'l-âmm* (el-Fikhu'l-İslâmî fî Sevbihi'l-cedîd), Dımaşk 1968, II, 734; III, 181; Gökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları*, s. 60.

⁶⁶ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî* (İstanbul: Kahraman Yayınları 1984), 1/101; Fahrettin er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-A'rab 1999), 1/749; Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Büyükbaş, "İslam Hukukunda Mağdurun ve Kamu Vicdanının Teskini", *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Gök Matbaacılık 2017), 1/456-475.

⁶⁷ Schacht Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, Çevirenler Mehmet Dağ/Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1986), 10.

⁶⁸ Karaman, Hayrettin *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991) 1/13.

tarafından tahribine kadar devam eden dönemdir. Bu dönemdeki kaynak mukaddes kitapları ve an'aneleridir. Bunun içeriği; ceza hukukuna ait bazı hükümler, anlaşmaların ihlaline dair birtakım kaideler, evlenme hukukuna müteallik emir ve yasaklardır. İkinci devir de; Mişna ve Talmut ile açılır. Burada Roma müçtehitlerinin tefsirini andırır tefsirler müşahede edilmektedir. Mişna ise altı kısımdır. Üç ve dördüncü kısımlar medeni hukuk ile ceza hukukunu, diğer kısımlar ise dini hükümleri ihtiva etmektedir.⁶⁹ Yahuda Hakaduş isimli zengin bir haham Taberiye mekteplerini ve Yahudi ruhani hükümetini yeniden kurmuş ve otuz yıl çalışarak "Mişna"⁷⁰ isimli bir düstur tanzim etmiştir. İkinci bir kaynak da Yahudi alimleri ile hahamlarının tefsir ve içtihatlarından oluşan "Talmuttur." Bu sebeple bu döneme "Mişna" ve "Talmud" dönemi ismi verilmiştir.⁷¹ Görüldüğü gibi daha ilk baştan Yahudi hukukunda bir bütünlük bulunmamaktadır. Dolayısıyla henüz kaynak bakımından bir bütünlük içinde olmayan Yahudi hukukunun; ticaret, evlilik, boşanma, miras ve benzeri furu kısmına inilmeyecektir. Bütün bu furu meseleler de dikkate alındığında Yahudi hukukunun bir bütünlük arz etmemesiyle ilgili olarak hacimli bir doktora tezi yapılabilir.

Hristiyan/kilise hukukuna gelince; başlangıçta kilise hukuku bile yoktu, hukukun, bir kanunlar külliyatının ortaya çıkışı çok sonraları XII. yy'de olmuştur. Üstelik bu, kilisenin kurucusunun niyetleriyle hiç de uyum içinde değildir.⁷² Bununla birlikte ilk başta Hazret-i İsa'nın göğe çekilmesi ve orijinal İncil'in ortadan kaldırılmasıyla Hristiyanlık dini, Yunan felsefesiyle birlikte pek çok Pagan ve Putperest adetler

⁶⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/15.

⁷⁰ Mişna: Hahamlar arasında rivayet yoluyla intikal etmiş olan, Hz. Musa'nın Sina'da almış olduğu fakat yazdırmadığı, daha sonra Yahuda'nın toplayıp yazmış olduğu diğer kanunlardır. bkz. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Zafer Matbaası 1989), 39.

⁷¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 39.

⁷² Tuncay Başoğlu, "Hristiyan Hukuku," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2007), Konya, 38.

ibadetlere karışmış, toplumsal prensipler ise Roma hukuku referans alınarak düzenlenmiştir.⁷³ Hz. İsa'nın şeriatı hakkında kaynaklarda sağlam bir bilgi mevcut değildir. Günümüzdeki mevcut İncil'de hukuk ve ibadetle alakalı hükümler çok azdır. Hz. İsa'nın kendisine mahsus bir hukuk sistemi muhakkak vardı; fakat birçok sebepten ötürü bu bilgiler günümüze ulaşmamıştır.⁷⁴ Bununla birlikte çoğu yerde İncil'in yanı sıra peygamber olmamakla birlikte Pavlus'un da hüküm koyuculuğunu görmekteyiz. Mesela Pavlus, öğrencisi Timoteyus'a yazdığı birinci mektubunda şöyle demektedir: "Artık sadece su içmekten vazgeç; miden ve sık sık baş gösteren rahatsızlıkların için biraz da şarap iç."⁷⁵

İncil'deki baskın olan karakter ahlaka ait hükümleri teyid ve taknin ile yetinmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra Roma hukukunun temelini oluşturan Jüstinien hukuku Hristiyan hukuku olarak temayüz etmiştir. Hristiyan ahlakı Roma Hukuku ıslahatlarında bugünkü Hristiyan dünyasını idare eden bu ilk hukuk kaynağına önemli etkileri meydana gelmiştir.⁷⁶ Aslında ortada başlı başına Hristiyan/kilise hukuku diye bir hukuk bile yoktur. O'nun yerini tutan Jüstinien kaynaklı bir Roma hukuku söz konusudur. Rene David bu durumu; "Kilise yalnızca Roma hukuku yerine geçecek bir kilise hukuku oluşturmanın gereksizliğine inanmakla kalmamış kendisini bunu gerçekleştirmekle yetkili bile bulmamıştır,"⁷⁷ şeklinde ifade etmesi de tespitimizi teyit etmektedir. Kilise hukuku olduğunu varsayalım; böyle bir durumda bu hukukun Ortodoks kilisesinin mi

⁷³ Ekinci, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku ve Önceki Şeriatlar*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları 2003), 67.

⁷⁴ Ekinci, *İslam Hukuku ve Önceki Şeriatlar*, 73.

⁷⁵ Pavlus'un Mektupları, Timoteos'a Birinci Mektup, 5/23.

⁷⁶ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Etütler*, Trc. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2017), I, 4-12; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 15-16.

⁷⁷ David Rene, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*, Trc. Argun Kötel (İstanbul 1985), 425; Başoğlu, "Hristiyan Hukuku," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 40.

yoksa Katolik kilisesinin mi hukuku olduğunu tespit etmemiz müşkil bir durumdur. Bu ve buna benzer sorular gerek konsillerle ilgili ve gerekse kiliseler içindeki mezheplerle ilgili durumlar için de geçerlidir.⁷⁸

Ancak İslam hukuku günümüze kadar bir harfi bile bozulmadan gelen Kur'an-ı Kerim ve onu açıklayan, tefsir eden, takyit eden ve sosyal hayatta yaşanabilir kılan Hadisler tam bir insicam içindedir. Bu güne kadar yapılan pek çok ilmi araştırma ve telif edilen eserlerde Kur'an-ı Kerimle Hadisler arasındaki doku uyumunu bozacak en küçük, tutarlı bir delil ortaya konulamamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonraki dönemlerde de tam bir tutarlılık söz konusudur. Sahabe, tabiîn, tebe-i tâbiîn ve sonraki dönemlerde hüküm koyma mantığı; önce Kur'an-ı Kerim dikkate alınır, orada bulunmazsa, Allah'ın Resul'ünün sünnetine bakılır, orada da bulunmazsa sahabenin ileri gelenlerinin görüşlerine müracaat edilir, orada da bulunmazsa Kur'an ve Sünnete bağlı kalarak fakih kendi reyyle hüküm koyar. Bu uygulama aynı şekilde mezhepler içinde de gerçekleşmektedir.⁷⁹13 Bütün bunlardan sonra resme baktığımızda bütünlük arz eden hukukun İslam hukuku olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Yahudi hukuku ve Hristiyan/kilise/kanonik hukuk için ise böyle bir bütünlüğün olmadığı aşıkardır.

Sonuç

Joseph Schact'ın İslam Hukukuna Giriş/An Introduction to Islamic Law isimli eserinden satır aralarından tespit etmiş olduğumuz iddialardan sadece beş tanesini araştırmamıza konu edindik. Görüldüğü gibi Schact bu iddialarını değerlendirirken belirli bir metoda ve sistematığe dayanmamıştır. Ne aklı kullanıp iddialarına geçerli bir çıkarımda bulunmuş ne de nakli kullanıp onu kendisine

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız, Başoğlu, "Hristiyan Hukuku," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38-65.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İlmu Hilâf* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330), 36-46.

delil edinmiştir. Kaldı ki Schact İslam hukuku ve diğer İslami ilimler alanında -ilk bölümde hayatı hakkında bilgi verirken açıklamalarda bulunduğumuz gibi- ciddi anlamda bilgili, derinliğine donanımı olan bir kimsedir

Schact'ın bu derece donanımını görünce ele almış olduğumuz konuları; tarafsızlık adına, Avrupalı bir alim gözüyle konulara yaklaştığı gibi düşünmemize engel olan gerçeklikler bulunmaktadır. Çünkü Schact hem Arap dili alanında, hem İslam hukuk usulü alanında ve hem de İslam hukuku alanında yeterince konulara vakıf bir ilim adamıdır. Bu derece donanıma sahip bir alimin gerekçe göstermeden, delil getirmeden, sağlam bir kaynağa dayanmadan birtakım iddialarda bulunması manidardır.

Sonuç olarak Schacht'ın İslami ilimler alanında çalışmalarının temelinde; Müsteşriklerin Şeyhi olarak tarihe mal olmuş olan Ignaz Goldziher'in oluşturduğu ekolü devam ettirerek bu geleneği daha sistemli bir şekilde ayakta tutmak, oryantalist iddiaları sözüm ona güncellediği izlenimi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Schacht'ın bu söylemleri de bir iddiadan öteye de geçmemiştir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2022.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Michigan 1970.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, Riyad 2012.
- Bedir, Murteza, "Joseph Schacht", *DİA*, İstanbul 2009.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Anakara 2001.
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- Dağcı, Şamil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara karşı Müessir Fülller*, Ankara 1999.

- Rene, David. *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*, Trc. Argun Köteli, İstanbul 1985.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd *Tefsirü'n-Nesefî*, İstanbul: Kahraman Yayınları 1984.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslam Hukuku ve Önceki Şariatlar*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları 2003.
- Ensari, Ebû Zekeriyya, *Gayetü'l-vüsûl Şerhu lübbi'l-usûl*, Kahire 2007.
- Fahrettin er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-A'rab 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz*, Dımaşk; Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2013.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, *İslâm'da Şahsiyet Hakları*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 2010.
- Hamidullah, Muhammed "İslam Fıkhı ve Roma Hukuku," trc. K. Kuşçu, *İslam Hukuku Etütleri*, Marife. İstanbul 1984.
- Hamit Sadık-Kal'aci, Muhammed Revvâs Qneybî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ'*, Beyrut 1988.
- Has, Şükrü Selim, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, Kayseri 2016.
- Hourani, George F., "Joseph Schacht", 1902-69, "New Haven", Journal of the American Oriental.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, *Reddü'l-muhtâr*, Dımaşk: Ma'hedu Cem'iyetü'l-Fethi'l-İslâmî, 2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Mugni*, Riyad ty.
- İzmirli İsmail Hakkı, *İlmu Hilâf*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

_____, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Zafer Matbaası 1989.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi'sşerai'*, Beyrut 1997.

Kaya, Eyyüp Said-Hacak, Hasan, "Zimmet", TDV, İstanbul: Diyanet Vakfı 2014.

Kılıç, Muharrem, Klasik Oryantalist Geleneğe Eleştirel Bir Bakış; David Stephan Powers Örneği, *Marife*, 2/3, Konya, Kış 2002.

Kılıoğlu, İsmail, "Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık", *İlim ve Sanat*, Sayı: 3, Ankara 1985.

Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012.

Layish, Aharon, "Notes On Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law," *BSMES Bulletino*, IX, 2, Oxford 1982.

Lewis, Bernard, "Joseph Schacht", *BSOAS*, Hertfort 1970.

Büyükbaş, Nazım "İslam Hukukunda Mağdurun ve Kamu Vicdanının Teskini", *İslam Ceza Hukuku*, İstanbul: Gök Matbaacılık 2017.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Riyad 2003.

Çeker, Orhan *Fıkıh Dersleri 1*, Konya: Tekin Kitabevi 2016.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l-Pezdevî*, Beyrut 2014.

Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Etütler*, trc. Baha Arıkan, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2017.

Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ/Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1986.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut 1993.

Şa'ban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-fikh*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1996.

Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Kahire 1958, II, 66, 68.

Başoğlu, Tuncay, "Hıristiyan Hukuku," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2007), Konya, 38.

Udeh, Abdulkadir, *Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, Beyrut 1994.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-fikhiyyü'l-âmm* (el-Fıkhü'l-İslâmî fi Sevbihî'l-cedîd), Dımaşk 1968.

İSLAM MEDENİYETİNE IŞIK TUTAN BİR AYET-İ KERİME

Mehmet DEMİRCİ*

1. Giriş

Kur'an tefsirine dair yapılmış olan çalışmalar içinde, sûre tefsirleri ve ayet tefsirleri mevcut olup ayet tefsirleri içinde üzerinde en çok çalışma yapılan ayet, Bakara suresinin 255. ayeti; Ayet el-Kürsî'dir. Tefsiri yapılan önemli ayetlerden bir diğeri de Cuma namazında hutbede okunan Nahl suresinin 90 ayetidir. Bu ayet hakkında dört tane yazma tefsir risalesi bulunmaktadır.¹

Bu ayetin içinde yer aldığı Nahl suresi, tercih edilen görüşe göre Mekke döneminin sonlarına doğru müşriklerin baskı ve işkencelerinin iyice arttığı bir dönemde nazil olmuştur. Mekke döneminin ikinci yarısında ve Medine'ye hicrete yakın zamanlarda indiği söylenebilir.²

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu ortamda Arap toplumu, genel olarak bedevî (göçebe) ve hadarî (yerli-şehirli) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Mekke'de yaşayan Kureyşliler, çöldeki

* Erü İlahiyat Fakültesi, hmehmetdemirci@erciyes.edu.tr, orcid: 0000-0001-8459-5125

¹ Mustafa Özel, "Mustafa Rüşdî'nin Nahl Sûresi 90. Âyetin Tefsirinin Tahkiki", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019): 116.

² Mehmet Bağış, "Ana Hatlarıyla Nahl Sûresi ve Kültürel Bağlamı", *Nahl Sûresi Örneğinde Bir Kolektif Tefsir Denemesi* içinde, ed. Mehmet Bağış (Ankara: İlahiyat Yay., 2021), 15.

(badiye) göçebelere göre şehirli sayılmaktaydı.³ Mekke toplumunda insanlar hür, köle, mevâli ya da farklı dini sınıflar şeklinde gruplandırılmıştı. Kadınların yanı sıra genel olarak zayıf ve güçsüzlerin neredeyse yaşam hakkı bulunmamakta, ticari hayatta birçok haksız kazanç yolu yaygın bulunmaktaydı. Muhtemelen bu sebeple sûrenin muhtevası; tevhît, nübüvvet, kıyamet, ahiret hayatı, adalet, iyilik akrabaya yardım vb. hususlardan oluşmaktadır. Sure, insanları tevhit esasında birleştirmeyi ve onlar arasındaki her türlü sınıf farkını ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.⁴

İşte muhtemelen bu kapsamlı mesajından dolayı Nahl suresinde yer alan bu ayet-i kerimenin, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz döneminden itibaren cuma hutbesinin sonunda okutulması gelenek haline gelmiştir.⁵ Aslında bu ayetin yer aldığı Nahl suresinin Hz. Ömer (r.a.) döneminde Cuma hutbesinde okunduğuna dair haberler de vardır. Buhârî’de geçen bir rivayete göre Hz. Ömer (r.a.) Nahl suresini Cuma hutbesinde insanlara okumuştur. İlgili rivayetten anlaşıldığına göre bu okumayı başka bir Cuma’da da tekrar etmiştir.⁶

Ayetin muhtevasına gelince, Nahl sûresinin 90. âyeti, gerek fert gerekse toplum hayatının âhenkli ve erdemli olmasını hedefleyen üç emir ve üç yasağı içermektedir. Bunlar âdil olmak, iyilik yapmak, akrabaya yardım etmek; çirkin işlerden, fenalıktan ve azgınlıktan kaçınmaktır.⁷

Bu ayetin ihtiva ettiği konu itibariyle Kur’an-ı Kerim’deki en kapsamlı ayet olduğu sahabeden şöyle rivayet edilmiştir. İbn Mes’ud (r.a.) bu ayet hakkında: “Kur’an’da hayrı ve şerri en kapsamlı bir

³ Bağış, “Ana Hatlarıyla Nahl Sûresi ve Kültürel Bağlamı”, 15-16.

⁴ Bağış, “Ana Hatlarıyla Nahl Sûresi ve Kültürel Bağlamı”, 18-25.

⁵ Muhammed et-Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dirâsetü't-Tûnusiyye lî'n-neşr, 1984) 14:259.

⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî: Sücûdü'l-Kur'an: 10* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 263.

⁷ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Nahl Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 309.

şekilde ifade eden ayet budur” demiştir.⁸ İbn Mes’ud’un (r.a.) bu rivayetine ilaveten Kur’an siyaki da bunu doğrulamaktadır. Bundan bir önceki ayet-i kerime’de “*Bu kitabı sana ceste ceste indirdik ki her şeyi beliğ bir surette beyan etmek için...*” buyrulduktan sonra bu ayetin gelmesi de dikkat çekicidir. Denilmiştir ki: Eğer Kur’an’da bu âyetten başka bir şey olmasa idi Kur’an hakkında “*Bu kitabı sana ceste ceste indirdik ki her şeyi beliğ bir surette beyan etmek için...*” buyrulmuş olması yine doğru olurdu.⁹

2. Ayet-i Kerimenin Nüzul Ortamı

İlgili ayetin nüzul dönemine dair aktarılan bazı haberler de onun sahip olduğu bu kapsamlı yönüne ışık tutmaktadır. Bu ayetin muhtevası hakkında aktarılan haberlerden birisi şöyledir:

Mekkeli müşriklerden bazıları Ebu Talib’e yeğeni Hz. Peygamber’i (s.a.v.) şikayet etmek üzere gelerek bu ayetten söz etmişler ve bunun kendisine Yüce Allah tarafından indirildiğini iddia ettiğini haber vermişler. Bu ayette yer alan ifadeleri işiten Ebu Talip onlara: “Yeğenime uyunuz, çünkü o size mekarimi-i ahlak dışında bir şey emretmektedir” cevabını vermiştir.¹⁰

Buna benzer bir diğer haber de şöyledir: Resulullah (s.a.v.)’e gelip gelmediği ve Müslüman olup olmadığı bilinmeyen Eksem b. Sayfî isimli şahıs, bu ayeti duymuş ve kendisinin sözüne değer veren kavmine Hz. Peygamberin (s.a.v.) getirdiği mesajın insanlar arasında güzel ahlakı (mekarim-i ahlak) yerleştirmek amacına yönelik

⁸ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’ani-l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad:Dâru Taybe li’n-neşr ve’t-Tevzî, 1999), 4: 596.

⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022) 3:859.

¹⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 12: 411.

olduğunu, onu en başta destekleyen kişilerden olmaları gerektiğini ve bu konuda gevşek davranmamalarını tavsiye etmiştir.¹¹

Velid b. Muğire'nin Kur'an'ın belagatinin eşsizliği hakkında tarihe geçen sözlerini söylemesine sebep olan ayetin de Nahl suresinde yer alan bu ayet olduğu bildirilmiştir. Kurtubî'nin aktardığı habere göre Peygamber (s.a.v.) Velid b. Muğireye bu ayet-i kerimeyi okuduğunda: "Bir daha tekrar eder misin?" demiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) tekrar okuyunca da şu meşhur ifadelerini kullanmıştır: Bu sözün bambaşka bir tadı, bambaşka bir güzelliği var. Bu sözler, kökü sapasağlam dalları ise meyvalı bir ağaca benziyor; bunun bir beşerden çıkması asla mümkün değildir.¹²

Nüzul döneminde Kur'an ile karşılaşan yeni muhataplar, ondaki lafız ve mana zenginliği karşısında hayranlık duymuşlar ve bu sözlerin İslam medeniyetinin önemli bir unsuru olan güzel ahlak ve erdemlere (mekârim-i ahlak) işaret ettiğine dikkat çekmişlerdir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yeni dini tebliğ etmek üzere zaman zaman bu ayeti seçerek orada yer alan unsurları mesaj olarak iletmesi de bu bakımdan anlamlıdır.

3. Medeniyet Kavramı İle İlgili Ayette Yer Alan Unsurlar

Medeniyet kelimesinin kökü, Arapça'da şehir anlamına gelen medîne'dir. Medeniyet, Osmanlı Türkçesi'nde Medenî (medeniyete) ve medînî ise "şehre mensup olan, şehirli" mânasına gelmektedir.¹³ Medenî kelimesi şehirli, terbiyeli, görgülü, nazik, uygar anlamına gelirken; medeniyet medenilik, şehirlilik, sosyallik, uygarlık anlamına gelir.¹⁴

¹¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4: 596.

¹² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 12: 411.

¹³ İlhan Kutluer, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 296.

¹⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Okul ve Yazışma Sözlüğü* (Ankara: Doğu Matbaa, 1964), 214.

Şehirdeki hayatının insana sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda birikim, düzey ve fırsatlar sunması sebebiyle, medeniyet kelimesinde şehre vurgu yapan bir anlam vardır.¹⁵ Bu yönüyle medeniyet, şehir (medine) kelimesiyle yakın bir ilişkiye sahiptir.

İslam Medeniyetinin temellerinin atıldığı Medine-i münevvere'nin de aynı sebeple "Medine" olarak isimlendirildiği söylenebilir. Allah Resulüne nisbetle Peygamber şehri anlamında Medînetürresûl (Medînetünnebi) ve el-Medînetü'l-münevvere olarak isimlendirilmiştir. Medine ismi, özellikle Allah Resulünün hicretinden sonra gerçekleşen medenîleşmeye vurgu yapan bir isimdir.¹⁶ Buna göre şehrin belirgin özelliği orada bir peygamberin bulunması ve şehrin o peygamberin şahsiyeti çerçevesinde şekillenmesidir.

İslam kültüründe medeniyete açıkça vurgu yapılan döneme gelince, medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar.¹⁷ Bu dönemden sonra İslam felsefesinde de Medine-medeniyet ilişkisine vurgu yapılmıştır. Farabi, el-medînetü'l-fâzıla kavramıyla bu ilişkiye dair vahiy alan bir öndere ve onun öğretileriyle kurulan şehre şu ifadelerle dikkat çekmiştir: Eğer bir şehrin ahali tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) adını alır.¹⁸

Medeniyetin temel unsurlarına işaret eden bu ayette üç temel kurucu unsur şunlardır: Adalet (adl), Kulluk-Ahlak (ihsân), Yardımlaşma (itâ). Bu üç temel olumlu unsur bu ayet-i kerimede bir arada zikredilmektedir. Ayette aynı zamanda medeniyete aykırı ve

¹⁵ Kutluer, "Medeniyet", 296.

¹⁶ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 305.

¹⁷ Kutluer, "Medeniyet", 296.

¹⁸ Kutluer, "Medeniyet", 296.

onu yıkıcı unsurlar da şu şekilde sıralanmıştır: Çirkin davranışlar (fahşâ), Dine ve sağduyuya aykırı işler (münker), Zulüm ve haksızlık (bağy).

3.1. Adalet

İslam dini, Kur'an-ı Kerim ve akli ilkeler çerçevesinde adalet kavramı, zulüm ve haksızlığın karşıtı bir anlam taşır. Bu da her şeyi ait olduğu mertebesine yerleştirmek, hakkı yerine koymak anlamına gelir.

Hakkı yerine koyma, hakkı teslim etme görevinin adı, adalet olarak ifade edilmiştir. İşte insana düşen adaletli davranma görevi çerçevesinde yapılması gereken ilk görev, uluhiyet hakkının Yüce Allah'a ait olduğu gerçeğini teslim etmektir.

Varlık dünyasında ilk teslim edilmesi gereken hak, Yüce Hakk'ın hakkı olan uluhiyet hukukudur. Bu hukukun birincisi ise vahdaniyet, yani O'nun teklîğinin kabul ve teslim edilmesidir. Çünkü ortağı ve benzeri olan, en yüksek seviyede bir tazimi hak etmiş olmadığı gibi buna layık da olmaz. Bundan dolayıdır ki adaletin başı, ilahın birliğinin kabul edilmesidir. Nitekim bu ayetin tefsiri bağlamında İbn Abbas'dan (r.a.) nakledildiğine göre adalet, Allah'tan başka ilah bulunmadığına şahadet etmek; ortak kabul edilen ilahları devre dışı bırakmaktır.¹⁹ Buna göre Akıl ve irade sahibi insanın adalet çerçevesinde yapması gereken ilk görevin tevhit olduğu ortaya çıkmaktadır. Tevhit, dinin, Kur'an'ın, varlığın, dinin tezahürü olan medeniyetin kısacası her şeyin temeli olup, bu düşünce kuvve-i ilmiyenin varacağı zirve noktasıdır.²⁰

Tevhit anlamındaki adaletin medeniyet ile ilişkisi şu şekilde açıklanmıştır: Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:856; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani-'l-azîm*, 4: 595.

²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:834.

adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. İbn Sina'ya göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bir nebî olmalıdır.²¹ Huneyn muharebesi sonrasında ganimetlerin taksiminde kendisine adaletli davranmasını söyleyen kişiye Hz. Peygamberin (s.a.v.) "Ben adil olmayacaksam, kim adil olabilir ki"²² şeklinde cevap vermesi, adaletin sağlanmasında tevhit inancının tebliğ edicisi olan peygamberin rolüne işaret edilmiştir.

3.2. İhsan

İhsan kelimesi lügatte iki anlamda kullanılmıştır: Yapılan bir işi en güzel biçimde yapmak; başkalarına iyilikte bulunmak. Dilimizde daha çok bu yönüyle bilinir. Ayette her ikisi manada muhtemel olup iki türlü de tefsir edilmiştir. Yaptığını güzel yapmak anlamı, hadis-i şerifte "Yüce Allah'ı görür gibi ibadette bulunmak" şeklinde ifade edilmiştir. Diğer mana ise "Kendin için istediğin/hoşlandığın şeyleri kardeşlerin için de olmasını istemendir" hadis-i şerifiyle tefsir edilmiştir.²³

Ayet-i kerimedeki bu kapsamlı kavram, ilahi emre tazim göstermek, halka karşı şefkatli ve merhametli olmak şeklinde özetlenmiştir.²⁴

Başkalarına iyilikte bulunmak anlamında ihsanı açıklayan hadis-i şerif, mekârim-i ahlaka atıfta bulunmaktadır. Dikkat edilirse hadis-i şerifte ifade edilen davranış olumlu olduğu gibi yapıcı ve inşa edici bir niteliktedir. İnsanın kendisi adına arzu etmiş olduğu şeyleri başkası

²¹ Kutluer, "Medeniyet", 297.

²² Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar mine's-sünen*, thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî, Zekat: 47, (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 471.

²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:857.

²⁴ Debrelî Vildan Fâik, "Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri", haz. Mustafa Özel, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 143.

adına da arzu etmesi, o yönde olumlu yönde harekete geçmesi ve o yönde iyi davranışlar sergilemesidir. Burası İslam ahlakının yapıcı ve başkalarını da dönüştürücü yönüne vurgu yapmaktadır. Yoksa modern dönemlerde ifade edildiği gibi “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma” şeklindeki bir ahlak anlayışının ötesinde bir şahsiyet olgunluğuna dikkat çekilmiştir. Diğer yandan hadis-i şerifteki olumlu davranışı ifade etmek üzere seçilen “ehabbe-yuhibbü” fiili de dikkat çekicidir. Sevmek/hošlanmak anlamına gelen bu kelime, yapılacak olan davranışın güzel ve doğru davranışın sadece zorlama

Bu davranışın bir zorlama ile değil bir irade hatta bir gönüllülükle içten gelerek yapılmasına vurgu yapmaktadır. Sadece aklen doğru olması sebebiyle değil, aynı zamanda gönüllü olarak içten gelerek, o davranışı içine sindirip iyice benimseyerek ve belki de artık bir tabiat-bir alışkanlık haline getirerek, hiç de zorlanmadan yapmak demektir. İşte seçilen “ehabbe” fiilinde bu incelikler bulunmaktadır ki, bu İslam ahlakının bir özelliğidir.

3.3. Yardımlaşma

Bu meziyet de “ihsan” kavramının içinde mevcut olmakla beraber ayette ihsanın özel bir yönüne dikkat çekilmiştir ki o da yakınlarla yardımda bulunmak demektir.

İnsanların yakın çevresine yaptıkları iyilikler, ilk başta olağan ve beklenen bir durum gibi olsa da bu iyiliklerin belli bir istikrar içinde sürdürülmesi söz konusu olunca durum biraz değişebilmektedir. İnsanlar arası ilişkilerde yakın çevreyle olan karşılıklı etkileşimin çokluğu, onlar arasındaki ilişkilerin seyrini değişken kılmakta bu durum bazen davranışlarda istikrarlı bir tutumun ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır. Yakın çevreyle girilen iyilik ilişkilerinde de benzer sonuçlar ortaya çıkabilmekte, bazen bu iyilikler, özellikle de maddi nitelikte olan iyilikler kesintiye uğrayabilmektedir. Dolayısıyla yakın çevreyle olan etkileşim, bazen iyiliklerin olumsuz etkilenmesine sebep

olabilmektedir. Bu durumlarda iyiliklerin devamı önem arz etmektedir.

Bundan başka yakın çevreye yapılan iyilikler, özellikle maddi nitelikte olan iyilikler, söz konusu çevrede, bunların devam etmesi yönünde bir beklenti oluşmasına sebep olabilmektedir. Burada kendilerine iyilik yapılanlar, iyilikten yararlananlar yakın çevrede olduğu için iyilik yapanın bu yardımı sürdürmesi beklentisi daha çok hakimdir. İyiliği yapan kişinin de yakın çevredeki bu beklentinin farkında olması burada kendisini az çok hissediren manevi bir baskı oluşturabilmektedir. Uzak çevreye veya tanıdık olmayan çevrelere yapılan iyiliklerde böyle bir beklenti oluşması söz konusu değildir. İşte sözü edilen beklentinin yakın çevrelerdeki bu manevi baskı altında iyiliklerin devamı önemli hale gelmektedir.²⁵

İşte Nahl suresindeki bu ayet-i kerime yakınlarla iyilikte bulunmayı ayrıca teşvik etmektedir.

Ayeti kerimede olumlu olmayan üç türlü davranıştan söz edilmiştir:

- 1- Çirkin davranışlar (fahşâ)
- 2- Dine ve sağduyuya aykırı işler (münker)
- 3- Zulüm ve haksızlık (bağy).

Bunlardan fahşâ kelimesi, çirkin fiil/davranış anlamına gelir. Aşırı derecede şehvi arzular peşinde koşma sonucunda ortaya çıkan zina vb. davranışlardır. Münker, ne şer'i bakımdan ne de örf-adet bakımından hoş karşılanmayan fiillerdir. Bu davranışlar, insanda bulunan üç kuvvenin terbiye edilmemesinden, dizginlenmemesinden ileri gelen üç türlü fenalıktır. Dünyada insanlıktan sadır olan ne kadar kötülük, bozulma, zarar verme ve zulüm varsa bunların hepsi bu üç kuvvenin terbiye edilmemesinden ileri gelmektedir.

²⁵ Mehmet Demirci, *Kur'an'da İyilik* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022), 35,36.

İnsanda bulunan ve terbiye edilmesi gereken üç kuvve şunlardır: 1- Kuvve-i şehviyye-i behimiyye. 2- Kuvve-i gadabiyye. 3-Kuvve-i vehemiyye-i şeytaniyye. Ayette sayılan kötü durumlar bunların neticesidir.

İslam ahlakçılarına göre insandaki bu üç kuvvenin terbiye edilerek akıl ve şer' ölçülerine göre dengelenmesi (adalet) gerekmektedir. Bunların başarıyla dengelenmesi sonucunda insanda temel bir erdem ortaya çıkar ki, İslam ahlakçıları bunun adına adalet demişlerdir. Nahl suresinde yer alan adalet, İslam ahlakı açısından böyle bir anlama da işarette bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğiyle başlayan, nüzul döneminde henüz İslam'a girmemiş kişiler tarafından bile mekarim-i ahlak olarak takdir gören bu temel erdemın adı, adalettir. İşte Kur'an-ı Kerim, ilk nazil olduğu andan itibaren İslam medeniyetinin ahlaka vurgu yapan bu temel ilkeyi/adalet ilkesini tespit etmiş bulunmaktadır.

Adaletin ve adaletli davranmanın, İslam medeniyeti mensuplarının belirgin vasfı olarak tespit edilmiş olması gerçeği, başka ayetlerde de açıkça ifade edilmiştir. Nahl suresinde adalet ve diğer unsurlara vurgu yapan bu ayetin, Bakara suresinin 142. Ayeti ile de medeniyet-adalet açısından şöyle bir ilişkisi bulunmaktadır. Yüce Allah ilgili ayette İslam ümmeti/medeniyeti mensuplarına seslenerek ve onların sahip oldukları adalet misyonunu mealen şöyle ilan etmiştir:

*"İşte böyle sizi doğru bir caddeye çıkarıp **ortada yürüyen bir ümmet kıldık** ki siz bütün insanlar üzerine **adalet numûnesi**, hak şâhidleri olasınız, Peygamber de sizin üzerine şâhid olsun..."*

Bakara suresinde geçen bu ayet-i kerime, İslam ümmetinin/teşekkülünde önemli bir yeri olan kible konusu bağlamında yer almaktadır. Burada bir taraftan kible konusuna yer verilirken diğer taraftan bu kible mensuplarının belirgin karakterine

yani adalete vurgu yapılmıştır. Başka bir ifadeyle kible, İslam medeniyetinin somut teşekkülünü; adalet ise bu medeniyet mensuplarının temel ahlaki karakterini ifade eder.

Ayette geçen “vasat ümmet” kelimesi, adalet vasfıyla açıklanmıştır. Müfessir Elmalılı “vasat” kelimesindeki adalet manasını da mealine “*Adalet numûnesi, hak şâhidleri olasınız..*” ifadeleriyle yansıtarak şöyle açıklamıştır: Cenâb-ı Allah ümmet-i Muhammed’i insanlar arasında böyle **hakşinas, haktan yana, âdil**, güzel ahlakı ve ilmi irfanıyla seçkin bir cemaat (medeniyet) yapmak ve tam manasıyla **adil bir ümmet** teşkil etmek için Muhammed (s.a.v.)’in gölgesinde yeni bir sırat-ı müstakime hidayet buyurmuştur.²⁶

Ayet-i kerimede yer alan adalet, aşırılıklardan uzak durmak, itidal üzere olmak, ifrat-tefrit dengesini koruyabilmek demektir. Konuya yukarıda sözü edilen kuvveler açısından bakıldığında adalet, bu kuvvelerdeki dengenin gözetilmesi demektir.

İnsanda bulunan üç temel kuvve ve bunların adalet ile ilişkisi şöyledir:

1- Kuvve-i şehviyye: Bu kuvvenin aşırı olmasına inhimâk; fücür, geri olmasına da humûd denir. Ortası, yani dengeli olmasına da iffet denir.

2- Kuvve-i gadabiyye (öfke gücü): Aşırısı, tehevür, geri olması cebânettir. Ortası ise şecaattir.

3- Kuvve-i akliyye: Aşırısı cerbeze, geri olması ğabavet, ortası ise hikmettir.

Bu dengeler korunduğunda insanda üç temel insani erdemini ortaya çıkacağı ifade edilmiştir Bunlar: İffet, şecaat, hikmet. Diğer

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1:615.

erdemler bunların dalları sayılırlar. İşte iffet, şecaat ve hikmetin bir insanda toplanmasıyla yeni bir vasıf ortaya çıkar. Buna adalet denir.²⁷

SONUÇ:

Kur'an-ı Kerim'in nüzulü ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rehberliğiyle başlayan ve Müslümanların samimi ve faydalı çalışmalarıyla somut bir niteliğe bürünmüş olan İslam medeniyeti, her zaman ve her durumda adaleti ve adaletli davranmayı merkeze almıştır.

İslam Medeniyetinin adalete-mekârim-i ahlaka dayanan bu özelliğine dair işaretler, Müslümanların henüz hakim bir topluluk haline gelemediği Mekke'de ortaya çıkmaya başlamıştır. O dönemde nazil olan Nahl suresinin 95. ayetinde bu işaretler en genel anlamıyla ifade edilmiştir. Buna göre İslam medeniyetinin Kurucu unsurları adalet, kulluk-güzel ahlak ve yardımlaşmadır. Buna mukabil ayette medeniyetleri tehdit edici unsurlar da açıkça belirtilmiştir. Bunlar da şöyledir: Çirkin davranışlar (fahşâ), dine ve sağduyuya aykırı işler (münker), zulüm ve haksızlık (bağy).

Kur'an-ı Kerim'in sıralamış olduğu bu unsurlar evrensel olup, temeli adalet ilkesine dayanması hasebiyle aslında bir medeniyetin yükselişine vesile olan ya da yıkılışına zemin hazırlayan etkenlerdir.

Kaynakça

Bağış, Mehmet. "Ana Hatlarıyla Nahl Sûresi ve Kültürel Bağlamı". *Nahl Sûresi Örneğinde Bir Kollektif Tefsir Denemesi* içinde, ed. Mehmet Bağış, 13-30. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

²⁷ Muhammed Muslihuiddin Mustafa el-Kucevî el-Hanefî, *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzade ala tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî*, haz. Muhammed Abdulkadir Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 348-349.

- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî: Sücûdü'l-Kur'an: 10*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Demirci, Mehmet. *Kur'an'da İyilik*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2022.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Okul ve Yazışma Sözlüğü*. Ankara: Doğuş Matbaa, 1964.
- Fâik, Debreli Vildan. "Nahl/16 Süresinin 90. Ayetinin Tefsîri". haz. Mustafa Özel. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 135-147.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dirâsetü't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. Riyad:Dâru Taybe li'n-neşr ve't-Tevzî, 1999.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 296-297. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar mine's-sünen*. thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Özel, Mustafa. "Mustafa Rüşdî'nin Nahl Süresi 90. Âyetin Tefsirinin Tahkiki". *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (Aralık 2019): 115-132.
- Şeyhzade, Muhammed Muslihuddin Mustafa el-Kucevî el-Hanefî. *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzade ala tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî*. haz. Muhammed Abdulkadir Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Nahl Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

İSLAM VE ADALET

Canan AKGÜN¹

İslam'da Adalet Kavramı

İslam düşüncesinin en temel kavramları hak (gerçeklik), ilim (bilgi) ve adl (adalet) kavramlarıdır. Diğer kavramlar da bu kavramlar etrafında şekillenir. İslam düşüncesinde ilim, adaletin tesis ve devamlılığı için vazgeçilemez bir gerek şarttır. İlme değer verilmeyen yerde adaletin işleyen bir müessese haline gelmesi mümkün değildir. İslam medeniyetinde toplumsal düzen, ekonomik yaşam ve hukuki adalet kişilerin kendi keyfine göre değil, gerçekliğe bağlı olarak değerlendirilir.

'Adalet, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak... gibi manalara gelen bir masdar-isimdir. Yine aynı kökten bir masdar-isim olan ve 'orta yol, istikamet, benzer, bir şeyin karşılığı' gibi manalara gelen 'adl' kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında 'adil' ile eş anlamlı olup aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biridir.'²

Esma'ü-l Hüsna'dan (Allah'ın Güzel İsimlerinden) olan 'Adl'in anlamı da şöyledir: 'Adaletin Yaratan'ı ve Sahibi. Kulu için ezelde neye hükmetmiş ise onu ona eksiksiz olarak veren.'³ 'Adil olan; asla

¹ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi, cananakkgunn@gmail.com

² İslam Ansiklopedisi, Mustafa Çağrı, Cilt 1, TDV yay., İstanbul 1988, s. 341

³ Ahmet Yüksel Özemre, Din, İlim, Medeniyet, Pınar yay., İstanbul 2002, s. 29

zulmetmeyen, kullarına da adil olmayı, adaletle davranmayı emreden.’⁴

Adalet Kur’an ve Hadislerde ‘düzen, denge, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık’ gibi anlamlarda kullanılmıştır.’⁵ Kur’an Hz. Peygamber’in (sav) adalet sıfatını; daveti yani peygamberlik görevini yerine getirmesi, insanların keyfi istek ve arzularını hesaba katmadan ilahi emirlerin gösterdiği şekilde doğru olması ile kazanabileceğini ifade etmiştir. Adalet ruhi denge ve ahlaki kemaldır. Kur’an’da İslam toplumunun bir niteliği olarak geçen ‘vasat ümmet’ tabirindeki ‘vasat’ kelimesi de İslam alimlerince ‘adalet’ manasında anlaşılmıştır. Kur’an’a göre adaletin ölçüsü hakkaniyettir. Adalet hakka uymakla sağlanır. Kur’an’da hak ve adaletin mutlaklığı öylesine vurgulanmıştır ki bizzat Allah’ın ahirette adaletle hükmedeceği ve O’nun bu vaadinin kesin (hak) olduğu belirtilmiştir.

Farabi, adalet sıfatının Allah’ın zatının dışında değil cevherinde bulunan bir nitelik olduğunu söylemiştir. İslam düşünürleri evrenin her alanında var olduğunu kabul ettikleri düzeni insanların birbirleri arasındaki ilişkilerde de aramışlardır. Toplum yapısının oluşması ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi bu ilişkilerin İbn Sina’nın tabiriyle kanun (sünnet, şeriat) ve adalet ilkelerine uygun düzenlenmesine bağlıdır. Kanun ve adalete dayalı olan bu sosyal düzen, ilahi emrin bir sonucudur. ‘Bu suretle siyaseti bir peygamber mesleği olarak gören İslam düşünürleri bu görevi üstlenenleri toplumun hem maddi hem de manevi gelişmesini sağlamakla yükümlü saymışlardır.’⁶ İslam düşünürlerine göre adaletin yakından ilişkili olduğu diğer bir kavram da eşitliktir. İbn Miskeveyh adaletle eşitliği eş anlamlı sayar. Çok yönlü bir İslam bilgini olan Gazali’nin İhya eserinde adalet terimine

⁴ Dr. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü’l Furkan, Kur’an-ı Kerim ve Tefsirli Meali*, Server yay., İstanbul 2015, s. 69

⁵ Mustafa Çağrı, a. g. e., s. 341

⁶ Mustafa Çağrı, a. g. e., s. 343

verdiği bazı anlamlar da şöyledir: 'Her hak sahibine hakkının verilmesi'; kişinin hakkını ziyade ve noksan olmadan alması; 'aşırılık ve yetersizlikten (ya da ifrat ve tefritten) beri olmak ve terazinin iki kefesinin denklığı.'

Kur'an şöyle söylüyor:

'Yarattıklarımız içinde daima hakka götüren ve hak ile adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.' (7/181)

'De ki: Rabbim her işte adaletle davranmayı emretti.'

(7/29)

'Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahittir. Melekler, hak ve adaletten ayrılmayan ilim sahipleri de şahittir ki: O'ndan başka ilah yoktur.' (3/18)

'Ey iman edenler, kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine bile olsa, Allah için şahitler olarak adaleti ayakta tutun.' (4/135)

'Şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor.' (4/58)

'Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan ve adaletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa duyduğunuz öfke, sizi adaletsiz davranmaya sevk etmesin! Adaletli olun; takvaya en uygun hareket budur.' (5/8)

'Tartıyı adaletle yapın, terazide eksiklik yapmayın.' (55/9)

'İşte bunun için sen hakka davet et ve emrolduğun gibi doğru ol; onların keyiflerine uyma ve de ki: 'Allah'ın kitaptan indirmiş olduğuna iman ettim ve aranızda adalet yapmakla emrolundum.' (42/15)

Hukuk Ve Adalet

İnsan yeryüzünde yaşayan bir varlık olarak daima ilk nedenleri, değişiklik gösteren olguları ve yasaları araştırmak istemiştir. Toplumsal bir ortamda insan ilişkileri belli kurallara göre anlam

kazanır. Birey içinde yaşadığı toplumun önüne çıkardığı olayları da sorgulamaktan geri durmaz. Hükümlerin çıkış noktaları doğal olarak ortaya konulmuş olgulardır. Her akli muhakemede, doğru olsun veya olmasın yargılar öne sürülür. Son çözümlemede doğrunun ve yanlışın ölçüsü birey olursa, tüm insanlık için geçerli ilkelere ve külli gerçekliğe ulaşılmaz. Hakikat izafesidir. Bu durumda insan kendisi için erişilmesi mümkün olan tek şeyle, kendi kendisiyle uğraşır. Bu açıdan hukuk kavramında normatif bir muhteva da olmalıdır.

Hukuk düşüncesi, hukuki değerlendirme ve yargı sorunlarını içerir. Hukuki değerlendirme kavramı da doğal hukuk ve buna bağlı olarak insan haklarını kapsamına alır. Çünkü hukukun 'ebedi değerlerle' yani hayat, medeniyet ve insan düşünce ve olgularıyla ilgisi vardır. Mantık ve ahlak birliktedir. Hukuk kişilerin saygı göstermesi, uyması, buna bağlı olarak belli bir toplumsal düzenin kurulması ve sürdürülmesi için vardır. Burada toplumu oluşturan bireylerin, öteki varlıklara kıyasla belli niteliklere, örneğin akıl, vicdan gibi olgulara sahip oldukları göz önüne alındığında, bu varlıklar için bağlayıcı olabilmesi açısından tutarlı nedenlere dayanması gerekmektedir. İşte hukukta bu tutarlı nedenler adalet ve hakkaniyettir. Hukukun özüne işaret etmeleri yanında pozitif hukuk sistemi açısından da adalet ve hakkaniyet bir zorunluluktur. Hukukta çözüm yolları arasından adalet kavramına en uygun düşenini seçmek; oluşacak yargı ve kararın inandırıcı, bağlayıcı ve dolayısıyla hukuka uygun olması bakımından zorunlu sayılmaktadır.

Anlaşılmaktadır ki hukuki yargıların oluşması sadece tek tek olaylar ya da durumlardan mantıksal bir çıkarım yapma işlemi değildir. Bunun yanında olaylar ve durumlarla ilgili çıkar çatışmalarının tartışılmasını, adalet ve gerçeklik açısından değerlendirilmeye tabi tutulmasını gerektiren bir tutumdur. Hukuk bir adalet bilimidir. 'Yasa koyucu hukukun niteliğini, sadece güce dayalı olarak zorlayan bir düzen olarak değil, tersine bütünüyle ahlak

açısından bağlayıcı bir olgu olduğunu kesinlikle gözden uzak tutmamalıdır.⁷

İslam'da Sosyal Adalet

İslam'da pratik hayat, dinin ortaya koyduğu gerçekten farklı değildir. İslam ibadetleri, amelleri, toplumsal yasaları ve yöneltmeleri ile bir bütündür. Din ile dünya ve iman ile sosyal hayat arasında bir ayırım yoktur. İslam'da sosyal adalet, yalnız ekonomik durumla sınırlı olmayıp, hayatın tüm yönlerini ve temel prensiplerini içine alan geniş kapsamlı bir adalettir. İslam hem yönetim için ve hem sermaye için adaletli bir siyaset izler.

İslam'ın hayata bakış açısının genişliği, hayatın üzerine bina edilmiş olduğu -ekonomik değerlerin dışında kalan- öteki değer ölçülerini de göz önünde tutması, İslam'ı toplumda adalet ve dengenin sağlanması konusunda daha güçlü ve adaletin tüm insanlık dairesi içerisinde gerçekleştirilmiş olması bakımından da diğer sistemlerden daha üstün kılar.

İslam insanın şahsiyet ve onurunu kazanmasına büyük önem verir; onların ruhlarındaki yücelme ve adalet duygularını sağlamlaştırır. Rızıklandıran yalnız Allah'tır. Rızık endişesi insanları köleleştirmemelidir. İhtiyaçlar insana kişiliğini kaybettirebilir. Hatta kişi dilenebilir. İşte bu noktada İslam prensipleri ve yasalarıyla devreye girer ve ihtiyaç nedenleri neyse onları ortadan kaldırır. Şayet o nedenler var ise, onları da yok etmek için kanunlarıyla devreye girer. Herkes için yeterli hakkı ortaya koyar ve hakkın yerine getirilmesi ve ödenmesi için de devleti görevlendirir.

İslam'da bütün insanlar dünyada ve ahirette, yasa önünde ve Allah huzurunda eşittir. Üstünlük sadece güzel ve iyi davranışlarla, asalet de Allah'a itaat etmekle, takva ile sağlanır. İslam erkek ve

⁷ İsmail Kılıçoğlu, Felsefe ve Hukuk İlişkisi, İlim ve Sanat dergisi, 1987/14, s. 76

kadının eşitliğini de gerçek anlamda teminat altına almıştır. Dini açıdan bu böyledir:

‘Erkek olsun, kadın olsun inanmış olarak kim iyi bir amelde bulunursa onlar cennete girecek ve zerre kadar bile haksızlığa uğratılmayacaklardır.’ (4/124)

‘Nitekim Rableri onlara (dualarını kabul ederek) cevap verdi: Şüphesiz Ben, erkek kadın içinizden hayırlı bir iş yapanın işini boşa çıkarmam. Siz birbirinizdensiniz.’ (3/195)

Kadın ve erkek mülk edinme ve ekonomik tasarruflar yönünden de eşittir:

‘Anne baba ile akrabaların bıraktıklarından erkekler için de bir pay vardır; anne baba ile akrabaların bıraktıklarından kadınlar için de bir pay vardır.’ (4/7)

‘Erkeklerle kazandıklarından bir pay olduğu gibi, kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.’ (4/32)

İslam toplumu, ihtiyaç sahibi olanların bakımını karşılar. İslam devleti zekat ile ilgili malları toplar ve gerekli yerlere harcar. ‘Şayet bu toplanan zekat harcamaları karşılayacak durumda olmazsa, fakir ve yoksulun ihtiyaçlarını gideremez ise, bu takdirde gücü ve durumu müsait olanlara İslam devletince vergi yüklenir. Bu yüklenecek olan vergi ihtiyaç içindekilerin ihtiyaçlarını giderecek derecede olmalı, ancak bu vergi konulurken herhangi bir kayda ve şarta bağlı kalmaksızın gereken yapılmalıdır. Kısaca verginin konulması hiçbir kayda ve şarta bağlı değildir. Şayet ümmet içerisinde bir tek kişi bile aç olarak gecelerse İslam toplumunun tamamı, o kimsenin ihtiyacını karşılamak üzere ve onu doyurmak için çalışmadıkları sürece günahkardır.’⁸

⁸ Seyyid Kutub, *İslam’da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal, Beka yay., İstanbul 2019, s. 130

Gazali Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in talebi üzerine ve ona hitaben devlet ve devlet yönetimiyle ilgili düşüncelerini yazmıştır. Ağaç sembolizmini kullanarak, iman ağacının dalları olan amellerin iki kısma ayrıldığını belirtir ve şöyle ifade eder: 'Onlardan biri seninle Allah Teala arasındadır; oruç, namaz, hac, zekat, içki içmekten kaçınmak ve haramdan sakınmak gibi. Diğeri seninle halk arasındadır ve adalete riayet etmek ile zulümden kaçınmaktan ibarettir.'⁹ Düşünürümüz daha sonra Sultan Sencer'i, kendisiyle Allah arasındaki işlerde O'nun affının beklenebileceği ama insanlara yapılan haksızlıklar konusunda kıyamet gününde hiçbir şekilde bağışlayıcı olmayacağı konusunda uyarır ve 'Bunun tehlikesi büyüktür ve adalet ve insafla hareket edenler dışında hiçbir hükümdar bu tehlikeden beri değildir'¹⁰ şeklinde bir cümle kurar.

Sonuç

İslam medeniyetine baktığımızda özellikle klasik dönemde (7-12. yüzyıl) Müslümanların bilim ve felsefe alanında geniş çapta ve çok yönlü bir araştırma çabası içinde olduklarını görüyoruz. İslam medeniyeti lisan üzerine kurulmuş bir medeniyettir. Müslümanlar Kur'an'daki kavramlara dayanarak düşünme alışkanlığını korudukları tarih boyunca, tüm insanlığa yönelik, gerçeklikle uyumlu, adalet ve hakkaniyet prensiplerine dayalı bir model ortaya koymuşlardır

Adaletin içinde barındırdığı manalar, evrendeki düzenin temel unsurlarından birisi olarak değerlendirilmesinden günlük hayatın türlü meselelerinde uygulanmasına kadar geniş bir alana yayılmaktadır. Kur'an'ın adalet tasvirlerinde önemli iki özellik görülür; birisi adaletin temelde her insanda doğuştan olduğu, diğeri

⁹ Akt. Sabri Orman, Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet, İktisat yay., İstanbul 2021, s. 54

¹⁰ Sabri Orman, a. g. e., s. 55

de peygamberlerin bu adaletin yaşayan misali ve Hz. Muhammed'in (sav) bunun en yüksek noktası olduğudur.

İslam'ın dünyaya bakış açısı; adaleti insan hayatının tüm yönlerini kapsayacak şekilde gerçekleştirmiş ve onu sadece hukuki ve iktisadi alanla sınırlamamıştır. Çünkü insan hayatında hem maddi ve hem de manevi değerler bulunmaktadır. Üstelik hayatın bu iki yönünü birbirinden ayırma imkanı da yoktur. Temelde İslam toplumu aralarında bir dayanışma ve uyum bulunan, adaletin hakim olduğu toplum demektir.

Kaynakça

İslam Ansiklopedisi, Mustafa Çağrıcı, Cilt 1, TDV yay., İstanbul 1988.

Ahmet Yüksel Özemre, Din, İlim, Medeniyet, Pınar yay., İstanbul 2002.

Hasan Tahsin Feyizli, Feyzü'l Furkan, Kur'an-ı Kerim ve Tefsirli Meali, Server Yay, İstanbul 2015.

İsmail Kılıoğlu, Felsefe ve Hukuk İlişkisi, İlim ve Sanat dergisi, 1987/14.

Seyyid Kutub, İslam'da Sosyal Adalet, çev. Harun Ünal, Beka yay., İstanbul 2019.

Sabri Orman, Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet, İktisat yay., İstanbul 2021.

İSLAM VE GLOBAL ADALET TARTIŞMALARI: JOHN RAWLS'UN ULUSLARARASI HUKUK TEORİSİNDE HİPOTETİK MÜSLÜMAN TOPLUM MODELİ ÜZERİNE

Mehmet Fatih DENİZ*

Giriş

John Rawls'un halklar hukukunu tartışmadan önce onun ulusal adalet modelini kısaca hatırlamak gerekebilir. Rawls, bir ülkede sosyal adalet arayan rasyonel aktörlerin farazi bir tarafsızlık durumunda (*original position*) cehalet perdesi (*veil of ignorance*) altında olan tarafların rasyonel olarak iki temel adalet ilkesinde uzaklaşacaklarını öne sürmüştür. Kaba kuvvete değil, karşılıklı rızaya dayalı bu zeminde varılan toplumsal adaletin ilk maddesine göre her bir kişi herkes için sağlanan eşit temel hak ve özgürlüklere sahiptir. İkinci maddeye göre ise sosyal ve ekonomik eşitsizlikler adil fırsat eşitliği altında ve toplumdaki en az avantajlı üyelerin yararına (*difference principle*/farklılık ilkesi) olacak şekilde düzenlenmelidir (Rawls, 2001, s. 42-43). Rawls böylesi siyasal bir düzene (*well ordered society*) sahip toplumların liberal-demokratik toplumlar olduğuna inanmakla birlikte hukuk anlayışlarına uygun olarak bu iki temel adalet ilkesine kapalı olmayan bir adalet tasavvuruna sahip toplumların da iyi düzenlenmiş toplum kategorisinde değerlendirilebileceğini kabul etmektedir. İyi düzenlenmiş toplum olmanın tek koşulunun liberal-

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Antalya Türkiye. E-posta: mfatihdeniz@akdeniz.edu.tr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-9836>

demokratik toplum olmadığını Rawls'un Müslüman toplumların da iyi düzenlenmiş toplum kategorisi içinde görebilmesinden anlıyoruz.

1. Rawls'un Halklar Hukuku Teorisi

Öteden beri üzerinde çalıştığı görüşlerine *The Law of Peoples* adlı eserinde son halini veren Rawls, uluslararası ilişkiler yerine halklar hukuku teriminde karar kılmıştır. Toplumsal adalet konusunda en az avantajlıları dikkate alan Rawls'un bu terminolojik tercihi de onun uluslararası adalete ilişkin yaklaşımını haber verici niteliktedir. Rawls'a göre uluslararası ilişkiler terimi, milli çıkarların her şeyin üstünde kabul edildiği, bir savaş durumu veya kimilerince ahlak ötesi bir ortamı ifade edebilirken halklar hukuku adalet arayışındaki halkları esas almaktadır. Rawls'a göre halklar vurgusu, bazı devletlerde temsil edilmeyebilen dini veya etnik azınlıkların sesini duyurma olanağı da tanımaktadır. Ayrıca Rawls halklar hukuku terimiyle, Kant'ın anladığı şekilde, bir dünya devletine gönderme yapma riskine karşı önlem aldığını da düşünmektedir. Rawls'a göre, dünya devleti anlayışı (iyi niyetli olsa bile) dünyayı despotik bir iktidar alanına dönüştürme riski taşımaktadır. Nitekim, süper güç olma misyonu dünya devleti söylemini sahiplenerek, dünyanın diğer sakinleri üzerinde tahakküm kurma ve jandarmalık etme eğilimini doğurabilmektedir.

Buna karşılık, Rawls'un halklar hukuku önerisi öncelikle bütün halklara daha adil bir dünya sözleşmesi için eşit bir katılım imkânı sağlamaktadır. Zira bu yaklaşım, halklar temsilcilerinin hazır bulunduğu hipotetik bir orijinal durum ortamı sunmaktadır. Ancak bunun basit bir yuvarlak masa toplantısından ibaret olmadığını her temsilcinin kendi toplumunun ekonomik ve siyasi niteliği hakkındaki bilgilerini cehalet peçesi (*veil of ignorance*) ardında unutmuş olduğuna dikkat edelim. Daha açık ifadeyle, halklar arasında adil bir ilişkinin ilkelerini tespit üzere toplanan temsilciler hangi halkı temsil ettiklerini ya da temsil ettikleri halkın sosyal ve ekonomik niteliklerini cehalet peçesi altında bilmez olduklarından doğal olarak rasyonel ve

herkes tarafından kabul edilebilir halklar hukuku ilkelerini tercih edeceklerdir. Rawls, öylesi farazi (*hypothetic*) bir orijinal durumun (*original position*) sağladığı bu halklar arası eşitlik durumunda birçok alternatif adalet listesi içinde kendisinin sekiz maddelik önerisinin tüm halkların temsilcileri tarafından tam bir mutabakatla kabul göreceğini ileri sürmektedir. Zira orijinal pozisyon, “liberal halklar olarak kendilerini özgür ve eşit gören halklar arasındaki işbirliğinin temel şartlarını belirlerken -siz ve ben, burada ve şimdi- adil olarak kabul edeceğimiz bir model” (John Rawls, 1999, s. 37) sunmaktadır. Rawls’a göre ön yargı ve ihtiraslara karşı tam bir koruma imkânı sağlayan bu hipotetik zemin, halkların eşitlik ve karşılıklı saygı esasına dayalı bir adalet konseptinde uzlaşabilme imkânı sağlamaktadır. Rawls'a göre, böylesi adil bir zeminde taraflar, halklar hukukunun aşağıdaki sekiz ilkesinin farklı formülasyonları veya yorumları arasında seçim yapacaktır:

1. Halklar özgür ve bağımsızdır ve özgürlük ve bağımsızlıklarına diğer halklar tarafından saygı gösterilmelidir.
2. Halklar anlaşmalara ve taahhütlere riayet etmelidir.
3. Halklar eşittir ve kendilerini bağlayan anlaşmalara taraftırlar.
4. Halklar birbirine müdahale-etmeme (non-intervention) yükümlülüğüne riayet etmelidir.
5. Halkların meşru müdafaa hakkı vardır ancak meşru müdafaa dışındaki nedenlerle savaş başlatma hakları yoktur.
6. Halklar insan haklarına saygı göstermelidir.
7. Halklar savaşın yürütülmesinde belirli kısıtlamalara uymalıdır.
8. Halklar, adil veya düzgün bir siyasi ve sosyal rejime sahip olmalarını engelleyen elverişsiz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etmekte yükümlüdür. (John Rawls, 1999, s. 37)

Buna göre, ilk olarak, bu ilkeler, liberal halklar toplumunun doğru nedenlerle istikrarlı olacağına dair karşılıklılık kriterini karşılamalıdır, yani istikrar sadece bir *modus vivendi* değildir, kısmen halkların yasasına bağlılığa dayanır. Ne var ki Rawls, öylesi bir uzlaşımın demokratik halklar arasında daha olası olduğunu ve pratikte ancak demokratik haklar tarafından hayata geçirilebileceğini kabul etmektedir. Zira Rawls'un amacı liberal ve liberal olmayan halkların eşit şekilde onaylayabileceği makul ölçüde adil bir halklar yasası tasarlamak olsa da liberal olmayan halklarla başa çıkmanın zorluğunun farkındadır. Bu nedenle Rawls, siyasi ve sosyal dünyada beş tür yerel toplum modeli olduğuna dikkat çekmektedir. Bu toplum tiplerinin hangilerinin Rawls tarafından iyi düzenlenmiş toplum olarak kabul edildiğini de gösteren sınıflandırması şöyledir:

a. Liberal halklar: İyi düzenlenmiş halklar (*well ordered society*). Bunlar, demokratik, hukuk anlayışına sahip toplumlardır. Rawls'un siyasal bir liberalizm kastettiğini ayrıca belirtmeye gerek yok. Nitekim Rawls, öylesi bir adalet anlayışının sosyalist bir düzende mümkün olabileceğini de kabul etmektedir.

b. Rawls'un İyi (*decent*) veya müsbet dediği halklar: İyi düzenlenmiş halklardır. Bunlar Batı demokrasi geleneği içinde olmadıkları halde (ki gelecekte de olmak zorunda değiller), temel insan hak ve hürriyetlerine imkân veren bir hukuk ve adalet tasavvurunun belirgin olduğu toplumlardır. Rawls bu halk tipi için Müslüman olanları örnek göstermektedir.

c. Kanun dışı devletler (*outlaw states*): iyi düzenlenmiş değil. Ne kendi içlerinde ne de uluslararası alanda bir hukuk ve adalet kaygısı olmayan yönetimlerdir. Rawls burada halk yerine kötü yönetim vurgusunda bulunmaya özen göstermektedir. Rawls sadece bu tür yönetimlerin kendisinin halklar yasasından yer almayacağını ve bunların saldırganlıklarına karşı meşru önlemler alınması gerektiğini düşünmektedir.

d. Elverişsiz koşulların (*burdened society*) yükünü taşıyan toplumlar. Bu halklar iyi düzenlenmiş değildir. Ancak, coğrafi nedenler dahil olmak üzere, diğer toplumlara nazaran baş edilmesi daha zor külfetler altındaki toplumlardır. Ellerindeki imkanların kısıtlılığı dolayısıyla kendi aralarında ve diğer halklarla adil bir ilişki geliştirebilmeleri için yardım talep etmeleri durumunda bu ihtiyaçları karşılanmalıdır.

e. Mutlakiyetçilikle yönetilen halklar: İyi düzenlenmiş değildir. Rawls böylesi toplumlarda zaman zaman adalete uygun dönemler yaşanabilmesine ya da halk yöneticilerin cömert uygulamalarından faydalanabilseler de bu mutlak ve keyfi yönetimler altında adalet güvencesi olmadığından (ve dolayısıyla) milletler arası sözleşmelere uymalarını beklemek iyimserlik olacaktır (John Rawls, 1999).

Rawls önerdiği halklar hukuku teorisinde Müslüman halkların kendi rızalarıyla dahil olabileceklerine inanmaktadır ki burada onun iyi düzenlemiş bir sosyal düzen sahip olarak gördüğü Müslüman halklarla ilişkisini odaklanacağım.

1.1.Hipotetik Müslüman Toplum: Kazanistan

Rawls, her ne kadar halklar hukukunu ilk başta liberal toplumlar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla ya da bu ilişki zeminine uygun olarak düşünmüş olsa da, zamanla, bu ilkeleri yeryüzündeki bütün halkların benimseyebileceği şekilde esnetmek zorunda hissetmiş görünmektedir. Zira halklar hukuku, gerçek makul hiyerarşik halkların varlığını varsaymadığı gibi, gerçek makul anayasal demokratik halkların varlığını da varsaymaz. Rawls'un ifadesiyle, "Standartları çok yükseğe koyarsak, ikisi de mümkün olmaz" (John Rawls, 1999, s. 75).

Rawls bu bağlamda, halklar hukuku teorisinde Kazanistan adını verdiği hayali bir Müslüman toplum modeline başvurmuştur. Kazanistan, hiyerarşik bir yapıya sahip iyi düzenlenmiş bir halktır (*decent hierarchical people*). Rawls'a göre bu Müslüman toplum modeli,

yöneticilerinin yönetilenlerin aleyhine olmasına (söz gelimi zenginleri kayırarak) ya da bizzat iktidarın nimetleri içinde yozlaşmalarına izin vermeyen bir hassasiyete sahiptir ya da öylesi bir hassasiyeti hakkaniyetli bulmaktadır. Rawls'a göre böyle bir adalet kaygısına sahip Kazanistan'da din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmış olma şartına da gerek yoktur: Rawls'un ifadesiyle Kazanistan şöyle bir yerdir:

“Öylesi idealize edilmiş bir İslam halkı hayal edin ki hukuk sisteminde din ve devlet ayrımı olmasın. İslam tercih edilen dindir ve sadece Müslümanlar üst kademelerinde yer alabilir ve dışışleri de dahil olmak üzere hükümetin ana kararlarını ve politikalarını belirleme hakkına sahip olsunlar. Yine de diğer dinlere hoşgörü gösterilmekte ve yüksek siyasi ve adli makamlara gelme hakkı hariç, çoğu vatandaşlık hakkından korkmadan veya bunları kaybetmeden uygulanabilmektedir. (Bu dışlama, Kazanistan ile tüm makam ve mevkilerin prensipte her vatandaşa açık olduğu liberal demokratik bir rejim arasındaki temel farka işaret etmektedir). Ama halklar hukukunda buluşmak için engel değildir. Zira Kazanistan'da diğer dinler ve dernekler kendilerine özgü canlı bir kültürel yaşama sahipler ve daha geniş toplumun kültüründe yer almaları için teşvik edilmektedir. (Rawls bu konuda Osmanlı ve Yahudiler örneğine yer vermektedir).¹ Başka deyişle, dini azınlıklar, yasa ile belirtilenler

¹ “Hoşgörüye giden pek çok yol olabilir: bu konuda Michael Walzer'ın *On Toleration* (New Haven: Yale University Press. 1997) adlı kitabına bakınız. Kazanistan yöneticilerine atfettiğim doktrin, birkaç yüzyıl önce İslam'da bulunan doktrine benziyordu (Osmanlı İmparatorluğu Yahudilere ve Hıristiyanlara hoşgörü gösteriyordu; hatta Osmanlı yöneticileri onları başkent Konstantinopolis'e davet etmişti). Bu doktrin tüm saygın dinlerin değerini onaylamakta ve gerçekçi ütopyanın gerektirdiği temel unsurları sunmaktadır. Bu doktrine göre: (a) insanlar arasındaki tüm dini farklılıklar ilahi iradeyle belirlenmiştir ve inananlar ister aynı ister farklı toplumlara ait olsunlar bu böyledir; (b) yanlış inancın cezası yalnızca Tanrı'ya aittir; (c) farklı inançlara sahip topluluklar birbirlerine saygı göstermelidir; (d) doğal din inancı tüm insanların doğasında vardır. Bkz. Roy Mottahedeh, “Toward an Islamic Theory of Toleration” in *Islamic Law Reform and*

dışında, herhangi keyfi bir ayrımcılık veya zulme maruz kalmaksızın Müslüman toplum içinde haklarından emin şekilde yaşayabilmektedir. Bu ise dinin yaşama hakkına önemli ölçüde izin veren bir hukuk güvencesini ifade etmektedir (John Rawls, 1999, ss. 75-76).

Bununla birlikte, Rawls'a göre, çoğu Müslüman yöneticinin aksine, Kazakistan yöneticileri imparatorluk ve toprak peşinde koşmamaktadırlar. Başka deyişle, yayılmacı ve istilacı (*expansionist*) değiller. Rawls bu noktada böylesi bir milletler hukukuna imkân veren İslami adalet tasavvurunu savunan bazı Müslüman düşünürleri referans almaktadır. Rawls'a göre bu yaklaşım, kısmen ilahiyatçıların cihadı askeri değil, manevi ve ahlaki anlamda yorumlamalarının bir sonucudur. Ayrıca, toplumun tüm üyelerinin doğal olarak içine doğdukları topluluğun sadık üyeleri olmak istedikleri ve haksızlığa uğramadıkları ve ayrımcılığa maruz kalmadıkları sürece böyle kalacakları görüşü Müslüman yöneticilerin de fark etmiş oldukları bir olgudur. Rawls'a göre tarihte önemli ölçüde Müslüman yönetimi bu düşünceye uygun pratiklerin oldukça başarılı olduğunu da kanıtlamıştır. Rawls, gayrimüslim azınlıkların da bu adaleti sağlamış öylesi bir sosyal ve siyasal düzene sadık kalarak yönetimi destekleyeceklerini varsaymaktadır. Hatta bu durum, kaba kuvvete bağlı olarak değil, bu adil ortamı sağlayan Müslüman devletinin azınlıkların rızasını alan cezbedici niteliği sayesinde mümkün olmuştur (John Rawls, 1999, ss. 76-77).

Ayrıca Rawls, Kazakistan'ı, halkının ihtiyaçlarına ve istişare hiyerarşisinde yasal organlar tarafından temsil edilen birçok farklı gruba daha duyarlı hale getirmek için zaman zaman değiştirilen düzgün bir istişare hiyerarşisi içinde organize edilmiş olarak hayal etmenin de makul olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu istişareci prosedürün ruhuna uygun olarak, her organı istişare etmeye değer

Human Rights (Oslo: Nordic Human Rights Publications, 1993)" Bkz. Rawls, (a.g.e.).

görmek azınlıkların da dolaylı da olsa yönetimlerde söz hakkı sahibi olmasına imkân sağlar (John Rawls, 1999, s. 77). Rawls bu konuda dini azınlıkların, yerel halk meclisleri, belediye ve sivil toplum örgütleri gibi kurumsal bir dinamizminin Kazanistan'da mümkün olduğunu düşünmektedir:

“Son olarak, Kazanistan'ın temel yapısının istişare hiyerarşisindeki organların bir araya gelebileceği meclisleri içerdiğini hayal ediyorum. Ayrıca (...) Kazanistan'da muhalefetin kadınların hakları ve rolleri konusunda önemli reformlara yol açtığını ve yargının mevcut normların toplumun ortak adalet anlayışıyla bağdaşmadığını kabul ettiğini hayal ediyorum”. (John Rawls, 1999, s. 78).

2.Rawls'un Liberal Halkları ve Müslüman Halklar

Rawls'un bu düşüncesinin temelinde onun kamusal akıl (*public reason*) anlayışı yatmaktadır. Rawls, “The Idea Public Reason Revisited” adlı makalesinde (John Rawls, 1999), demokratik bir toplumda kamusal aklın dini özgürlükleri koruyacağını inanmaktadır ki bu onun Müslümanların da dahil olduğu dini grupların destekleyebileceği bir laiklik tipi arayışıyla örtüşmektedir: “Kamusal siyasi kültürün geniş görünümü fikrini incelemeyen önce şunu soruyoruz: Kilise veya İncil gibi bazıları dini otoriteye dayanan dini doktrinlere sahip olanların aynı zamanda makul bir anayasal demokratik rejimi destekleyen makul bir siyasi anlayışa sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Bu doktrinler doğru nedenlerle liberal bir siyasi anlayışla uyumlu olabilir mi?” (John Rawls, 1999, s. 149). Bu bağlamda Rawls, toplumu oluşturan grupların aralarında siyasi, sosyal, ekonomik, ahlaki ve dini olanların (farklı dinler veya aynı dine bağlı ancak birbiriyle çatışan mezhepler) dahil edildiği ama hiç kimsenin değil, herkesin ortak rızasını gözetilen bir siyasal adalet anlayışı üzerinde düşünmektedir (John Rawls, 1999, s. 150). Ona göre ancak öylesi bir konsensüse varabilen toplumlar güç ilişkilerine dayalı olanlardan farklı olarak doğru nedene dayalı bir istikrara (*stability for the right reason*) sahip toplumlardır. Ancak böylesi bir istikrar

ortamında taraflar 'işime yaradığı sürece ya da güç elime geçince değiştireceğim' niyetiyle değil; kamusal aklın ilkelerine, 'hepimiz için en uygun olduğu için uyacağım' şiarı geçerli olabilir. Rawls'a göre öylesi bir adalet konseptinin ister dindar taraflar ister seküler tarafı açısından olsun bazı uzlaşmalar gerektirdiği de açıktır. Zira hiç kimsenin kendi dinini ya da dindışı doktrinini tehlikeye atması beklenmese de her birimiz anayasayı dinimizin ya da ideolojimizin egemenliğini tesis edecek şekilde değiştirme veya nitelendirme umudundan sonsuza kadar vazgeçmeliyiz. Bu tür umutları ve amaçları muhafaza etmek, tüm özgür ve eşit vatandaşlar için eşit temel özgürlükler fikriyle tutarsız olacaktır.(John Rawls, 1999, s. 150).

Demek ki dindarların yanı sıra dindar olmayanların (seküler), kapsamlı doktrinleri bu rejim altında başarılı olamayacak ve hatta gerileyebilecek olsa bile, anayasal bir rejimi desteklemeleri her birinin yararına olduğu bir kamusal akıl mümkündür. Bu ise şu koşula bağlıdır: Dini ya da dini olmayan doktrin, makul bir anayasal demokrasiyi onaylamak dışında, diğer makul özgür ve eşit vatandaşların eşit özgürlükleriyle tutarlı olarak kendi taraftarlarının özgürlüğünü sağlamanın başka bir yolu olmadığını anlaması ve kabul etmesinde yatmaktadır. Rawls'a göre taraflar bu herkesin yararına olan kamusal aklın önemini uygun gördükleri biçimde temellendirebilirler. Söz gelimi, dini bir doktrin anayasal demokratik bir rejimi onaylarken, Tanrı'nın özgürlüğümüze koyduğu sınırların bunlar olduğunu söyleyebilir; dini olmayan bir doktrin ise kendisini başka türlü ifade edecektir. Ancak her iki durumda da bu doktrinler vicdan özgürlüğünün ve hoşgörü ilkesinin makul bir demokratik toplumda tüm vatandaşlar için eşit adaletle nasıl bağdaşabileceği konusunda bir güvenceye sahip olmalıdırlar (John Rawls, 1999, ss. 150-151).

Bu bağlamda Rawls Kazakistan'ın, liberal olmayan bir dini topluluk olmasına rağmen, bu değerlere karşı durmayan bir niteliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi Kazakistan başka din ve

mezheplere yaşamı alanı tanırken bunu anayasal olarak da sağlayabilmektedir. Kazanistan'ın diğer halklara karşı doğal olarak saldırgan bir amacı yoktur ve meşru amaçlarına diplomasi, ticaret ve diğer barışçıl yollarla ulaşması gerektiğini kabul etmektedir. Bu nedenle diğer halkların siyasi ve sosyal düzenine saygı duymaktadır ve aynı saygının kendisine de duyulmasını hakketmektedir. Bu nedenle Rawls'a göre liberal halklar da siyasi hak ve adaletin temel kurumlarını sağlayan ve makul bir halklar hukukunu onurlandırabilen bu toplumu hoş görmeli ve kabul etmelidir.

Nitekim Rawls, halklar hukuku teorisinin uygulanabilirlik realitesini sağlamak için ideal ve ideal olmayan iki uygulama sahasına bölmektedir. Buna göre ideal halklar hukuku liberal demokratik halklar arasında pratik bulabilen bir uygulamaya gönderme yaparken; ideal olmayan halklar hukuku teorisi ise bu liberal halklar ile liberal olmayan halkların ilişkisine odaklanır. Buna göre ideal olmayan teori liberal olmayan halklara ne ölçüde hoşgörü gösterilmesi gerektiği sorusunu liberal dış politikanın temel bir sorusu olarak görür. Örneğin, iyi düzenlenmiş halklar, dördüncü ilke olan müdahale etmeme ilkesini ihlal eden yasadışı bir rejime ya da kendi halkına baskı yapan mutlakiyetçi bir rejime hoşgörü göstermeyecektir. Bu bakımdan halkların hukuku, ne kadar ileri giderse gitsin mutlak egemenlik kavramına meydan okur ve milliyetçi savaflara yol açan etnik nefretlerin ortadan kalktığı bir dünya ister. Ayrıca halklar hukuku halkları, diğer halkların meşru taleplerine tam olarak saygı gösterdikleri ölçüde destekler. Rawls bir noktada halkların hukukunu "yerel bir rejim için liberal adalet anlayışının bir Halklar Toplumuna genişletilmesi" (Rawls, 1999, s. 77) olarak tanımlar. Ancak bu bir dünya devleti şeklinde anlaşılmalıdır, çünkü Rawls'a göre, böyle bir düzen aynı zamanda küresel bir despotizm olacaktır. Buna karşılık, "adil bir dünya düzeni belki de en iyi şekilde, her halkın iyi düzenlenmiş ve düzgün bir siyasi (iç) rejimi sürdürdüğü, ancak demokratik olması şart olmayan ama temel insan haklarına tamamen saygı gösteren bir halklar toplumu olarak görülebilir" (John Rawls,

1999, s. 78). Ancak böyle bir uzlaşmanın önemli bir sınırı vardır: Birincisi, tarihsel olarak kendilerini Rawls'un tanımladığı gibi bir sosyal dünya ile uzlaştıramayan çeşitli dini veya seküler doktrinlerin köktencilerini içerir. İkincisi, kanun dışı devletler saldırgan ve tehlikeli olduklarından, bu tür devletler değiştiklerinde veya yollarını değiştirmeye zorlandıklarında tüm halklar daha güvenli ve emniyette olurlar. Dolayısıyla, halkların hukukuna saygı duyan toplumlar kanun dışı devletlere müsamaha göstermezler (Rawls, 1999, s. 78).

Bu noktada Rawls, halkların hukukunun etnosantrik olmadığını ve dünyaya liberal değerler dayatmak yerine tüm halkları eşit olarak ele aldığını belirtmektedir. Rawls'a göre, adalet problemlerini her halka yeteri şekilde göstermiş olan insanlık tarihinde de böyle bir halklar yasası için gereğinden fazla gerekçe vardır.

Rawls hem liberal hem de Müslümanların örneğini oluşturduğu iyi (*decent*) halkların hukukuna saygı göstermesi koşuluyla, böyle 'gerçekçi' bir ütopyanın imkânsız olmadığına inanmaktadır. Halkların hukukunun küresel adalet sorununa nasıl bir çare olabileceği ise tam olarak bu tartışmaları gerektirmektedir.

Rawls, bununla birlikte Kazanistan'ın mükemmel bir şekilde adil olduğunu düşünmediğini ancak öylesi bir toplumun mümkün olabileceğini ve mümkün olması durumunda kendi dini değerlerinden ödün vermeksizin dünyanın diğer halklarıyla karşılıklılık ve rıza esasına dayalı bir hukuk sistemi içinde bulunabileceğini düşünmektedir (John Rawls, 1999, s. 78).

İfade edelim ki Rawls, İslam adalet tasavvuru konusunda önemli ölçüde Abdullah Ahmet An-na'im'in *Toward an Islamic Reformation - Civil Liberties, Human Rights and International Law* adlı eserini referans almaktadır². Ancak Abdullahi bu düşüncelerini Kuran'ı Kerim'i

² Rawls'un Kazanistan fikrine ilham verdiği anlaşılan Anna'im'in eseriyle ilgili izlenimleri şöyledir: "Bir dinin bunu nasıl yapabileceğine dair bir örnek şöyledir: Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*

referans alarak temellendirdiğini iddia etmekle birlikte bu eserin günümüz Müslümanlarının adalet tasavvurunu yansıtmada iddiasında olmadığını da belirtmek gerekir (Abdullahi Ahmed An-Na'im, 1996).

Sonuç olarak Rawls, kendisini temsil etmiş olduğu liberal hukuk toplumu ile hukuk işlerinde din ve devlet ayırımına yer vermeyen Müslüman bir toplumun uzlaşabileceği bir halklar hukuku önerisinde bulunmuştur. Rawls'un bu önerisinde ne denli tarafsız davranabildiği

-Civil Liberties, Human Rights and International Law (Syracuse: Syracuse Univeristy Press, 1990) adlı eserinde, Müslümanlar için ilahi yasa olan Şeriatın geleneksel yorumunun yeniden gözden geçirilmesi fikrini ortaya atmaktadır. Bu yorumun Müslümanlar tarafından kabul edilmesi için Şeriat'ın doğru ve üstün yorumu olarak sunulması gerekir. An-Na'im'in yorumunun temel fikri, merhum Sudanlı yazar Üstad Mahmud Muhammed Taha'yı takip ederek, geleneksel Şeriat anlayışının Muhammed'in daha sonraki Medine dönemi öğretisine dayandığı, oysa [Hz] Muhammed'in daha önceki Mekke dönemi öğretisinin İslam'ın ebedi ve temel mesajı olduğudur. En-Na'im, üstün Mekke öğretisi ve ilkelerinin daha gerçekçi ve pratik (yedinci yüzyıl tarihsel bağlamında) Medine öğretisi lehine reddedildiğini, çünkü toplumun henüz bunların uygulanmasına hazır olmadığını iddia eder. Şimdi bu tarihsel koşullar değişmiştir. En-Na'im, Müslümanların Şeriat'ı yorumlarken Mekke dönemini takip etmeleri gerektiğine inanmaktadır. Bu şekilde yorumlandığında, Şeriat'ın anayasal demokrasiyi desteklediğini söylemektedir (a.g.e., s. 69-100). Özellikle Şeriat'ın daha önceki Mekke yorumu kadın-erkek eşitliğini ve din ve inanç konularında tam bir seçim özgürlüğünü desteklemektedir ki bunların her ikisi de anayasanın kanun önünde eşitlik ilkesine uygundur. An-Na'im şöyle yazmaktadır: "Kur'an anayasacılıktan bahsetmez, ancak insan aklı ve deneyimi anayasacılığın Kur'an'ın öngördüğü adil ve iyi toplumu gerçekleştirmek için gerekli olduğunu göstermiştir. Anayasacılığa yönelik İslami bir gerekçe ve destek Müslümanlar için önemli ve geçerlidir. Gayrimüslimlerin kendi seküler veya diğer gerekçeleri olabilir. Tam eşitlik ve cinsiyet ya da din temelinde ayrımcılık yapılmaması da dahil olmak üzere anayasacılığın ilke ve belirli kuralları üzerinde herkes mutabık olduğu sürece, her birinin bu mutabakata varmak için kendi nedenleri olabilir" (a.g.e., s.100) (Bu, örtüşen mutabakat için mükemmel bir örnektir). Akeel Bilgrami'ye beni An-Naim'in çalışmasından haberdar ettiği için teşekkür ederim. Ayrıca değerli tartışmalar için Roy Mottehedeh'e de teşekkür borçluyum" Bkz. John Rawls, 1999, 46.dipnot.

veya Kazanistan kurgusuyla ne denli iyimser bir tutum sergilediği ayrı ayrı tartışmaya değerdir. Bu bağlamda Rawls'un selefi cihatçı, hatta ortalama Sünni ya da Şii bir İslam yorumu yerine günümüzde modernist olarak görülebilen Muhammed Taha ve Abdullahi Anna'im gibi bazı Müslüman düşünürlerin İslami adalet yorumlarını baz alarak akıl yürütmüş olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte Rawls'un referans aldığı Müslüman düşünür tipinin Müslüman toplumların düşünce paradigması açısından ne çoğunluğu ne de hâkim görüşü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu durum Rawls'un referans aldığı Müslüman düşünürlerin yanıldığını kanıtlamamaktadır. Diğer taraftan ortalama bir okuyucu açısından "İslami" olarak görülen bir yaklaşım, "eşit temel insan hakları" ilkesini dahi Batılı olduğu gerekçesiyle mahkûm edebilirken; aynı yaklaşımın radikal milliyetçilik ve vahşi kapitalizm gibi değer sistemlerini kendi pratiğinde onaylayabilmesi İslami adalet tartışmalarına ilişkin fikir verici olabilir. Muhtemelen Müslüman toplumlarda adalet tartışmaları, (i) kendilerini ilerici olarak tanıtarak geleneği kökten küçümseyen yaklaşımlar ile (ii) geleneğin dışına çıkan yorumları tekfir etme hakkını kendilerinde gören köktenci uçların tekeline karşı dengenin kurulabildiği bir çağda daha anlamlı sonuçlar verebilir.

Buna karşın, Rawls'un önerisinde dünyaya liberal toplum merkezli bir açıdan baktığını söylemek mümkündür. Ancak bu durumun onun halklar hukukunda her bir halkı eşit haklara sahip, insanlık ailesinde saygıya değer bir üye olarak görmesini engellediğini söylemek güçtür. Rawls nihayetinde, güç ilişkilerine dayanmayan (çünkü tarafların gücü değiştikçe 'adalet' de değişecektir) ve her bir tarafın rıza göstermiş olmakla daha iyi bir tercih yapmış olabileceği bir halklar hukuku önermiştir:

"Liberal ve liberal olmayan halkların birlikte onaylayabileceği makul ölçüde adil bir Halklar Yasası oluşturmaya çalışmayı önerdiğini

düşünüyorum. Bunun alternatifi, yaşamın iyiliğini yalnızca güç açısından algılayan kaderci bir sinizmdir..." (John Rawls, 1999, s. 78).

Sonuç

Rawls demokratik hukuk devletini merkezine koyduğu bir halklar hukuku önerisinde bulunmuştur. Müslüman toplumlara özel bir yer ayıran Rawls, hayali Kazanistan halkının kendi önerisini inançlarına aykırı bulmayacaklarını ve rasyonel olarak da söz konusu sekiz adalet ilkesine onay vereceklerini düşünmektedir.

Ne var ki Rawls dünya halklarını, istisnasız, eşit haklara sahip görmüş olmasına rağmen önerisinin liberal toplumları merkeze koyup koymadığı tartışmasına son verememiştir. Ayrıca Rawls'un dikkate aldığı Müslüman adalet yorumu modernist bir perspektifi yansıtırken, onun bütün Müslümanları şeriata göre yönetilmeyi arzu eden halklar olarak görmesi de günümüz pratiğiyle uyuşmamaktadır. Sonuç olarak Rawls'un, seküler ancak inançlara saygılı ve her türlü güç ilişkisinden sakınan halklar hukuku önerisi, insan inancı ve haysiyetine uygun yaşama olanaklarını teminat altına alma kaygısıyla kayda değer olduğu gibi, adalet ve İslami adalet probleminin tartışma değerini koruduğunu teyit etmektedir.

Kaynakça

An-na'im, Abdullahi Ahmed. (1996). *Toward an Islamic Reformation -Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse University Press.

Rawls, J (1999). The Idea of Public Reason Revisited. İçinde *The Law of Peoples*.

Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Harvard University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness -A Restatement-*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

KİTABI MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM'DEN HAREKETLE İLAHİ DİNLERİN KUTSAL METİNLERİNDE ADÂLET ANLAYIŞI

Yasin İPEK¹

Giriş

İnsanoğlunun bireysellikten kolektifliğe doğru evrilmesiyle birlikte tüm kültürel, dini, felsefi ve hukuki sistemlerde -farklı terminolojiler altında da olsa- adâlet kavramı ve bu kavrama duyulan ihtiyaç sürekli olarak varlığını sürdürmüştür. Genel anlamda “haklı olmak, hakka uygun olmak, karşılıklı menfaatler arasında denklik” şeklinde tanımlanan adâlet kavramı, sosyal bir varlık olan insanın yaşadığı toplumda düzen ve huzurunu sağlayan kuralların dayanağı olan temel erdem olarak görülmüştür. (Çağrı 2021:341) Bu sebeple, adâlet kavramı hukuk sistemleri tarafından sıklıkla eşitlik ilkesiyle ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda, bireysel hakların korunması ile toplumsal düzenin sağlanması arasında bir denge unsuru olarak konumlandırılmıştır. (Işıқтаç 2024:1)

Yunancada “diké” ve “dikaiosune”, Almandada “gerechtigkeit”, Latince “justitia”, Fransızca ve İngilizce “justice” kelimesinin karşılığı olarak adâlet kavramı Arapça “adl” kökünden Türkçeye geçmiştir. (Demir 2020:3470)

Sosyal bir varlık olarak insan, yaşamında temel fizyolojik ihtiyaçları kadar önemli bir yere sahip olan adâletin sağlanmasına yönelik sürekli arayış içinde olmuştur. Bu ekseninde âdil bir toplum

¹ Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Böl., Dinler Tarihi ABD. yasinipek@kayseri.edu.tr.

içinde yaşama arzusu, adâletin hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki önemini daha belirgin hale getirmiştir. (Altuntaş 2017:41) Günümüzde, insanların düşünce dünyasında bir ütopyaya dönüşen adâlet kavramı, tüm inanç sistemlerinin temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. (Mutahharî 2005:6) İlkel kabile dinlerinden evrensel dinlere, milli dinlerden yeni dini hareketlere kadar neredeyse her dini oluşumda adâlet olgusu inanç ve ibadet konuları kadar merkezi bir öneme sahiptir.

Bu çalışmada, literatürde 'üç ilahi din' veya 'semavi dinler' olarak tanımlanan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in kutsal metinleri esas alınarak, bu inanç sistemlerinde adâlet kavramının nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, dinlerin kendi referanslar doğrultusunda incelenecektir.

A. Yahudi Kutsal Metinlerinde Adâlet Anlayışı

Yahudi kutsal kitabı, toplum içerisindeki genel kanaatin aksine Tevrat değil Tevrat'ı da içinde bir bölüm olarak kapsayan *Tanah*'tır. *Tanah*; *Tora (Tevrat)*, *Neviim (Peygamberler)* ve *Ketuvim (Kitaplar)* adı verilen üç bölümden oluşmaktadır. Yahudi şeriatının temel referansı olarak kabul edilen *Tanah*'ta ya da Hristiyan terminolojisindeki karşılığıyla *Eski Ahit*'te "adâlet" kavramı farklı bağlamlarda toplam 118 yerde geçmektedir. (Turan 2019:63)

Yahudi kutsal metinlerinde genel itibarıyla "ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmak, doğru ve âdil olmak" gibi anlamlarda kullanılan adâlet kavramı, İbranice "tsedeka" kelimesi ile ifade edilmektedir. Yahudi geleneğinde ise adâlet, Tanrı Yahve'nin bir vasfı/niteliği olarak tanımlanır. (Harman 2013:21) Yahve, insanlara karşı merhameti gereği kurtuluşlarını sağlamak amacıyla onlardan kendi şeriatını takip etmelerini istemektedir. Tanrı'nın, başta insanlar olmak üzere yarattıklarına karşı merhametli olması, onların hatalarını telafi etmelerine olanak tanıyarak hemen cezalandırmaması, günah işlemeye meyilli insanın kusurlarına karşı anında gazap göstermemesi

ve tüm nankörlüklerine rağmen nimetlerini onlardan esirgememesi, onun adâletinin bir yansıması olan merhametinin tezahürleri olarak kabul edilir. (Alkan 2019:969)

Yahudilikteki adâlet anlayışı ilahi ve beşerî adâlet şeklinde iki ayrı kısımda ele alınabilir. Yahudi kutsal metinlerinin birçok yerinde adâlet vurgusu yapılmış ve adâlet konusu farklı yönleri ile ele alınmıştır. Tanrı Yahve'nin en önemli sıfatlarından biri olarak sunulan ilahi adâlet anlayışına “Tanrı âdil bir yargıçtır” (Mezmurlar 7:12) vurgusu yapılarak hem yaratılanın yaratıcısını örnek alması hususunda dikkati çekilmiş hem de beşer için hayatındaki her şeyin bir karşılığının olacağı noktasında uyarı yapılmıştır. Verdiği her karar ve takdir ettiği her fiilde âdil olan Tanrı'nın adâleti, kâinatın yaratılışından itibaren var olmuştur ve sonsuza dek de var olacaktır. Onun *enginler gibi uçsuz bucaksız* olan adâleti (Mezmurlar 36:6-7;71:19; Yeşaya 51:8), zaman ve mekân kaydı olmaksızın tüm kâinatı ve yarattıklarını kuşatmıştır. (Yasalar 16:20) O, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde yarattıklarına karşı çok âdil ve merhametlidir. Bu sebeple kimseye karşı kendisi haksızlık etmediği gibi haksızlığa uğrayanın da yanında olup adâletin zıttı olan zulme de müsamaha göstermez.

Adâletin olmadığı yerde hiçbir şekilde başarının ve zaferin de söz konusu olamayacağını ifade eden Yahudi kutsal metinlerinde, yaratılmışların en seçkini olan insanın da yaratıcısı gibi âdil olması istenmiştir. Yaratanına layık olmak isteyen kulun dikkat etmesi gereken en önemli hususlardan birinin adâlet olduğu özellikle vurgulanmış, bu doğrultuda hakkaniyete riayet etmesi ve ilahi emirlere uyması emredilmiştir.

İnanan bir insanın yegâne gayesi olan, dünyevi huzur ve uhrevi kurtuluşa ulaşmanın yolunun bu dünya hayatında âdil, merhametli ve alçak gönüllü olmaktan geçtiği özellikle vurgulanmıştır. “Yaşamak ve Tanrınız Rabbin size vereceği ülkeyi miras almak için doğruluğun, yalnız doğruluğun ardınca gidin” (Yasalar 16:20) emrinden de açıkça

anlaşılacağı üzere her iki alemde de kurtuluşun reçetesi olarak âdil ve doğru olmanın gerekliliğine özellikle dikkat çekilmiştir.

Bireyi kendisi ve çevresi hakkında adâletli olmaya davet eden Yahudi kutsal metinleri, toplum içindeki adâletin tesisi ve tatbiki için özel görevliler tayin edilmesini istemiştir. Başta hükümdarlar olmak üzere yargıçlar ya da hakimler, yeryüzünde adâleti, huzuru ve sükunu sağlamak, toplumu eğitmek ve yönetmek ile yükümlü kılınmışlardır. (Yeşaya 1:17; Yasalar 16:20) Böylesi önemli bir göreve layık görülen bu insanların âdil, insanlara değer veren, dünyevi makam ve nimetlere aldanmayan nitelikte olmaları gerektiği özellikle vurgulanmıştır. Adâletle hükmetmesi gereken kişi için maddiyatın çok tehlikeli bir caydırıcı olduğu "Rüşvet almayacaksınız. Çünkü rüşvet göreni kör eder, haklıyı haksız çıkarır." (Çıkış 23:8) ifadesi ile açıkça ifade edilmiştir. Tüm bu koşullar göz önünde bulundurularak onları bu göreve atayacak olan idarecilerin de atama esnasında herhangi bir kayırma ya da torpile imkân vermeksizin sadece liyakatlerinden dolayı hakimleri bu göreve tayin etmeleri istenmiştir.

Gerek bireylerin gerekse hakimlerin adâletin gereği olarak yapmaları gereken tek şeyin hak edene hak ettiği karşılığı vermek olduğu vurgusuna dikkat çekilen Yahudi kutsal metinlerinde hak edene lütuf hak etmeyene ise azap edilmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. "Yargılarken komşuna haksızlık etmeyecek, onu soymayacaksın. Yargılarken haksızlık yapmayacaksın. Yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın. Komşunu adâletle yargılayacaksın." (Levililer 19:15-18) şeklinde de belirtildiği üzere: Adâletin kendisinde en güzel şekilde tezahür ettiği Tanrı, muhatabın kim olduğuna bakmaksızın, yapılan hiçbir şeyi karşılıksız bırakmamış ve emrine uyanları mükâfatlandırırken emrine karşı gelenleri ise cezalandıracağını açıkça ifade etmiştir.

Adâletin gereği olarak yapılan yanlış karşılığında cezalandırılmanın gerekliliğinin özellikle vurgulandığı Yahudi kutsal metinlerinde ceza verirken de âdil olunması istenmiştir. Suçun niteliği

ve cinsine göre uygun olan yaptırımın tatbiki hususunda Tanah'da "göze göz, dişe diş" şeklinde formülize edilen anlayış ile mağdurun/ yakınlarının ve toplumun vicdani tatminini de sağlamayı amaçlanmıştır. "Göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere..." (Çıkış 21:24-25) hükmü ile hem suçlu işlediği suçun karşılığı olan cezaya çarptırılmış hem de mağduriyet yaşayan kişi/ler ve toplum psikolojik ve sosyolojik açıdan bir nebze de olsa rahatlayıp, haklarının korunduğuna dair bir inanca sahip olacaklardır. Yahve'nin "... kardeşine yüreğinde nefret beslemeyeceksin. Komşun günah işlerse onu uyaracaksın. Yoksa sen de günah işlemiş olursun. Öç almayacaksın. Halkından birine kin beslemeyeceksin. Komşunu kendin kadar seveceksin." (Levililer 19:15-18) emriyle de net bir şekilde görüldüğü üzere, mağduriyetinin cezasını kendisi vermeye kalkışan insan bu defa çok daha büyük adâletsizliklere yol açabilir. Adâletsizliğe uğradığını düşünen insanın kalbinde ve beyninde beliren öç alma hissi toplum düzeni için en büyük tehditlerden biridir. Bu duruma sebebiyet verilmemesi için insanların haksızlığa uğramayacaklarına inandıkları bir toplumun inşası zaruridir. İşte bunun en önemli unsuru adâlettir.

Yapılan hataların ve işlenen suçların her biri farklı sebeplere dayanmaktadır. Karşılaşılan olumsuz bir durum karşısında hiçbir tetkik yapmaksızın hüküm vermek en az o hata ya da suç kadar yanlış bir tavidir. Bu sebeple bir konu hakkında hüküm vermeden önce ciddi bir araştırma yapmak ve karar vermeden önce hiçbir tesir altında kalmadan vicdani bir hüküm vermek adâletin gereğidir. "Günahları çok ağır. Onun için inip bakacağım. Duyduğum suçlamalar doğru mu, değil mi göreceğim. Bunları yapıp yapmadıklarını anlayacağım." (Yaratılış 18:20-21) ayeti suç ne olursa olsun hakikati araştırmadan hüküm verilmemesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Âdil olmanın diğer bir gereği de muhatabın kim ya da kimden olduğuna bakmaksızın hak ettiği karşılığı verebilmektir. Hüküm

verirken bizden olan ve olmayan şekilde bir tasnife gidilmesi Yahudi kutsal metinlerinde sert bir dille kınanmıştır. “Bir adamla İsraili kardeşi ya da bir yabancı arasındaki davaları doğrulukla yargılayın. Yargılarken kimseyi kayırmayın; küçüğe de büyüğe de aynı gözle bakın. Hiç kimseden korkmayın. Yargı Tanrı’ya özgüdür. Çözemeyeceğiniz bir sorun olursa bana getirin, ben gerekeni yaparım.” (Tesniye 1:16-17) ve “Tanrı yarattıklarına karşı âdildir, asla zulmetmez, yaptığı ahdi bozmaz. Adâleti gereği suçluları cezalandırır. Adâleti gereği sadece İsrail’in düşmanlarını değil, İsrail’deki suçluları da cezalandırmaktadır. Tanrı âdil bir yargıçtır.” (Mezmurlar 7:11) hükümleri gereği adâleti tesis etmeye çalışanların, karşılarındaki insanların inancı, etnik mensubiyeti, statüsü, yaşı, ekonomik durumu gibi özel şartlarına bakmaksızın ve aldığı kararda acaba başıma bir şey gelir mi? diye endişelenmemeksiniz bu ilahi emri yerine getirmeleri istenmiştir. Adam kayırmama olarak ifade edebileceğimiz bu konuda göz ardı edilmemesi gereken bir husus daha var ki o da; muhatabın gücünden etkilenmek adâleti zaafa uğratabileceği gibi muhatabın zayıflığından dolayı ona acımak ve gereksiz merhamet beslemekte aynı şekilde adâleti zaafa uğratabilecektir. “Yargılarken haksızlık yapmayacaksın. Yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın. Komşunu âdil biçimde yargılayacaksın.” (Levililer 19:15) ayeti bu durumu açıkça yasaklamaktadır.

Yahudi kutsal metinlerinin geneline bakıldığında gerek ilahi gerekse beşerî anlamdaki adâlet anlayışı tartışmaya açık olmayacak şekilde ortaya konmuştur. Teoride böylesi kati bir yer tutan hükmün uygulanması noktasında bazı hususlara dikkat edilmesi istenmiştir. Bunlardan en dikkat çekici olanı adâletin uygulanması esnasında merhametin göz ardı edilmemesinin tavsiye edilmiş olmasıdır. Adâletin bir gereği olarak hak edene hak ettiğini verirken haksız olduğu düşünülen kimseye de kendini ifade hakkı verilmeli ve bir anlık öfke ya da toplum baskısı neticesinde fevri kararlar alınmamalıdır. “Haklıyı, haksızı aynı kefeye koyarak haksızın yanında haklıyı da öldürmek senden uzak olsun. Bütün dünyayı

yargılayan âdil olmalı." (Yaratılış 18:25) ve "Âdil ve doğru olanı yapın. Soyguna uğrayanı zorbanın elinden kurtarın. Yabancıya, öksüze, dula haksızlık etmeyin, şiddete başvurmayın. Burada suçsuz kanı dökmeyin." (Yeremya 22:3) ayetlerinde de bahsedildiği üzere merhametin olmadığı bir kalbin yaptığı yargılama ya da dağıttığı adâletin noksan olmasının muhtemel olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Dikkat edilmesi gerek diğer bir husus ise yine merhametle ilişkilendirilebilecek olan adâletin nihai hedefinin ne olduğu sorusunun cevabıdır. Adâletin yerini bulmasında konunun bir tarafı hak edene hak ettiğini vermek olduğu gibi tarafı da haksız olana da hak ettiği karşılığı vermektir. Burada akıldan çıkarılmaması gereken husus ise bu karşılığı verirken asıl amacın o kişiyi cezalandırmak değil ıslah edip yeniden topluma kazandırmanın daha faziletli bir tercih olduğudur. Tanrı Yahve, Yahudi halkını altın buzağıya taptıkları gerekçesiyle yok etmeye karar verdiğinde Musa'nın onu bu kararından vazgeçirmek için gösterdiği çaba ve neticesinde Yahudilerin affedilmiş olması bunun en ilginç örneklerindedir. "Rab, Musa'ya, 'Bu halkın ne inatçı olduğunu biliyorum. Şimdi bana engel olma, bırak öfkem alevlensin, onları yok edeyim. Sonra seni büyük bir ulus yapacağım' dedi. Musa Tanrısı Rabbe yalvardı: 'Ya Rab, niçin kendi halkına karşı öfken alevlensin? Onları Mısır'dan büyük kudretinle, güçlü elinle çıkardın. Neden Mısırlılar, 'Tanrı kötü amaçla, dağlarda öldürmek, yeryüzünden silmek için onları Mısır'dan çıkardı desinler?' Öfkelenme, vazgeç halkına yapacağın kötülükten. Kulların İbrahim'i, İshak'ı, İsrail'i anımsa. Onlara kendi üzerine ant içtin, 'Soyunuzu gökteki yıldızlar kadar çoğaltacağım. Söz verdiğim bu ülkenin tümünü soyunuza vereceğim. Sonsuza dek onlara miras olacak' dedin. Böylece Rab halkına yapacağını söylediği kötülükten vazgeçti." (Çıkış 32:9-14) ayetlerinde de görüldüğü üzere adâletin gereği olarak ceza verirken dahi merhametli olmak ilahi ve beşerî adâletin temel özelliklerindedir.

Adâlet ile merhamet arasındaki ilişkinin farklı bir boyutu da bazı kişi ve guruplara karşı gösterilen toleransın adâlet duygusuyla örtüşüp örtüşmediği noktasındaki tartışma ile ortaya konulmaktadır. “Yargılarken haksızlık yapmayacaksın. Yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın. Komşunu âdil biçimde yargılayacaksın.” (Levililer 19:15) hükmü ile adâletin hiçbir şart ve koşulda kişiden kişiye değişiklik arz edemeyeceği ifade edilmektedir. Fakat bazı Yahudilere göre koruyucu adâletin gereği olarak belli vasıflara sahip olan kişilere birtakım istisnalar sağlanmalıdır. Örneğin, öksüzler ve dulların taleplerine öncelik verilmesi, kadınların davalarına erkeklerin davalarından önce bakılabilmesi gibi. Bahsi geçen bu durumların haksızlık olmadığı ve adâleti zedelediği aksine zayıf ve eksik görülen lehine pozitif ayrıcalık sağlandığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu da ilahi merhametin yansıması olan adâletin insanlara tecellisinin bir gereği olarak ifade edilmiştir.

Yahudilikteki adâlet anlayışına dair vurgulanması gerek son nokta, adâlet ile suçun şahsiliği arasındaki ilişkidir. İsrailoğullarında, ebeveynlerinin ya da ataların işledikleri günahlar sebebiyle çocukların cezalandırılması geleneği yaygındı. Örneğin hasta, aciz ya da akli melekeleri yerinde olmayan bir çocuk görüldüğünde, bu durumun kaynağı olarak öncelikle babası suçlanırdı. Ayrıca, zengin ve sağlıklı bireylerin Allah katında günahsız ya da erdemli olduğu kabul edilirdi. Yahudi kutsal metinlerinde bu anlayış değiştirilmiş ve adâletsizliğe giderilmeye çalışılmıştır. “...Siz, 'Oğul neden babasının işlediği suçlardan sorumlu tutulmasın?' dersiniz. Bu oğul âdil ve doğru olanı yapmış, bütün kurallarımı dikkatle izlemiştir. Böyle biri kesinlikle yaşayacaktır. Ölecek olan günah işleyen kişidir. Oğul babasının suçundan sorumlu tutulamaz, baba da oğlunun suçundan sorumlu tutulamaz. Doğru kişi doğruluğunun, kötü kişi kötülüğünün karşılığını alacaktır.” (Hezekiel 18:19) ve “O günler insanlar artık, 'Babalar koruk yedi, çocukların dişleri kamaştı' demeyecekler. Herkes kendi suçu yüzünden ölecek. Koruk yiyenin dişleri kamaşacak.” (Yeremya 31:29-30) ayetleriyle de açıkça ortaya konulduğu üzere

Yahudi geleneğinde hâkim olan ataların günahının hesabının gelecek nesillerden sorulması anlayışının adâletsizce olduğu Tanah'ta açıkça vurgulanmış ve gerek ilahi gerekse beşerî adâletin en önemli hususlarından birinin suçun şahsiliği ilkesine riayet edilmesi kesin bir dille istenmiştir.

Yahudi kutsal metinlerinde birçok defa farklı yönleriyle vurgulanan adâlet kavramı dünyevi ve uhrevi mutluluğun ana unsurlarından biri olarak ifade edilmiştir. Bireysel ilişkilerin teşekkülünden toplumsal düzenin inşasına kadar hayatın her alanında yer alan adâlete dair Yahudi geleneğinde yer alan bir takım yanlış uygulamalarda kutsal metinlerde revize edilmiştir.

B. Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Adâlet Anlayışı

Hıristiyanların kutsal kitabı, Yahudilikte de olduğu gibi toplum içerisindeki yaygın kanaatin aksine İncil değil *Kitab-ı Mukaddes*'tir. *Kitab-ı Mukaddes*, Yahudiliğin kutsal kitabı olarak kabul edilen *Tanah*'ın oluşturduğu *Eski Ahit* ile *Dört İncil*, *Elçileri İşleri*, *Mektuplar* ve *Vahiy* bölümlerinin oluşturduğu *Yeni Ahit*'i kapsayan kitaba verilen isimdir. *Kitab-ı Mukaddes*'in doğrudan Hıristiyan şeriatıyla ilişkilendirilen *Yeni Ahit* kısmında "adâlet" kavramı farklı bağlamlarda toplam 14 yerde geçmektedir. (Turan 2019:66)

Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlıkta da adâlet anlayışı ilahi ve beşerî adâlet şeklinde iki ayrı kısımda ele alınabilir. Hıristiyanlıkta ilahi adâlet tasavvuru ile hem Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul edilmekte hem de Tanrı ile evren ve insan arasındaki ilişkiyi belirleyen temel ilke ifade edilmektedir. Hıristiyanlıkta adâlet anlayışı hem Tanrısal hem de insani boyutlarda kendini gösteren bir kavramdır. Tanrısal düzeyde adâlet, Tanrı'nın bir sıfatıdır ve bu sıfatın yansımasıdır. Beşerî adâlet tasavvuru ileyse de Tanrı'nın adâletini taklit etmek, O'nun emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmek kastedilmektedir. (Eşmeli 2022:93)

Yeni Ahit'teki adâlet anlayışı, Eski Ahit'teki anlayışla paralellik arz etmektedir. Bu anlayışa göre, âdil ve dürüst olmak, Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmek ve yaşam biçimiyle Tanrı'nın rızasını kazanmak adâletin en temel öğeleridir. Hıristiyan geleneğine göre İsa öncesi dönemde ilahi adâletin göstergesi, Tanrı'nın ahitler aracılığıyla insanların kurtuluşuna rehberlik etmesi ve merhamet göstermesi olarak kabul edilmiştir. Ancak, İsa-Mesih'in gelişiyle birlikte Tanrı, ahitler aracılığıyla değil, doğrudan merhametiyle insanlara asli günahtan kurtulmanın yolunu göstermiştir. Yahudi geleneğinde kurtuluş için ahde ve şeriata tabi olmak şartı aranırken, bu koşul Hıristiyanlıkta ahdin son hali temsilcisi olan Mesih'e iman etmeye evrilmiştir. (Eşmeli 2022:96-97; Harman 2013:23-24)

Yeni Ahit'te farklı birçok yerde Tanrı'nın adâleti ya da Tanrı'nın âdil olduğu ifadesi vurgulanmaktadır. Bugünkü Hıristiyan teolojisinin asıl kurucusu olarak kabul edilen Pavlus'a göre Tanrı, adâletini göstermek için oğlu İsa'yı feda etmiştir. Başka bir ifade ile Tanrı, Mesih aracılığıyla insanlara adâletini sunmuş ve onlara adâletli olmayı öğretmiştir. "Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Böylece adâletini gösterdi. Çünkü sabrederek, daha önce işlenmiş günahları cezasız bıraktı. Bunu, âdil kalmak ve İsa'ya iman edeni aklamak için şimdiki zamanda kendi adâletini göstermek amacıyla yaptı." (Romalılar 3:25-26) ayetinde de açıkça ifade edildiği üzere Baba Tanrı, Âdem peygamberden beri süre gelen asli suça kefarete olarak İsa'yı kurban olarak sunmuş ve adâleti sağlamak adına kendi oğlunun çarmıha gerilerek acı içinde can vermesine dahi müdahale etmemiştir.

Tanrı'nın adâletini göstermek için kendi evladını feda edecek kadar büyük bir fedakârlık yapmasının neticesinde kullarından beklentisi, merhametle kendini gösteren imanıdır. Pavlus'a göre, Tanrı'nın merhameti, insanın Tanrı'ya olan inancı ve bağlılığıyla pekişir, bu da kişinin adâletli ve erdemli bir yaşam sürmesine vesile olur. Bundan dolayıdır ki Eski Ahit'teki sert ve gaddar Tanrı'nın yerine

bu denli merhametli bir Tanrı anlayışını ortaya koyan Yeni Ahit'te Hıristiyanlardan da ilahları gibi adâletli ve merhametli olmalarını istenmektedir. Zaten bahsedilen bu vasıflar da Hıristiyan ahlakında en üstün değer olarak kabul edilmektedir. (Harman 2013:24)

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere Hıristiyanlıkta adâlet ve merhamet kavramları girift haldedirler. Hıristiyanlığa ait kutsal metinlere bakıldığında merhamet ve neticesinde sevgi, adâletin yüceltilmesi için gerekli en temel erdemler olarak kabul edilir. Bu erdemlerden mahrum olan kimsenin verdiği kararlar eksik ve hatalı olacaktır. "Sen komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim ki düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin." (Tesniye 19:6) hükmünde de görüldüğü gibi Hıristiyanlık, temelde dayandığı Yahudi geleneğinin aksine sadece kendinden olanı değil herkesi sevmeyi önermiş ve merhametin olmadığı yerde adâletinde olamayacağını net bir şekilde vurgulamıştır.

Bu yaklaşım tarzıyla alakalı benzer bir durum da yine Yahudi geleneğindeki "Göze göz, dişe diş" anlayışında görülmektedir. "Göze göz, dişe diş" denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin... 'Komşunu sev, düşmanından nefret et' denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerde olan Babanızın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem de iyilerin üzerine doğdurur. Yağmurunu da hem doğruların hem de eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirseniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu?" (Matta 5:38-47) ayetlerinde de açıkça işaret edildiği gibi kişinin en temel hakkı gibi görülen kısas hakkı dahi sorgulamaya açılmış ve inanan bir insanın duygularına göre değil de aklına göre hareket ederse inanç noktasında çok daha karlı çıkacağı belirtilmiştir.

Neticesinde ise hislerin yerine aklın ve merhametin hâkim olduğu ortamlarda adâletin tesisi çok daha kolay ve sağlam olacaktır.

Hıristiyan kutsal metinlerinde ayrıca imanlı insanın temel gayesi olan dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmenin yolunun da âdil olmaktan geçtiği ifade edilmektedir. Uhrevi kurtuluşa erişebilmek için dünyevi mutluluğunun doğru tanımlanması gerektiğini vurgulayan kutsal metinlerde “İman sayesinde onlar ülkeler fethettiler, adâleti sağladılar, vaat edilenlere kavuştular, aslanların ağızlarını kapadılar.” (İbraniler 11:33) ve “Ne mutlu doğruluğa (adâlete) acıkıp susayanlara. Çünkü onlar doyurulacaklardır. Ne mutlu doğruluk (adâlet) uğruna zulüm görenlere. Çünkü göklerin egemenliği onlarındır” (Matta 5:6) ayetlerinde de görüldüğü üzere adâlet, kurtuluş ve mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olarak belirtilmiştir. Tanrı'nın adâletini kendisine örnek alması gereken insan şayet karşılaştığı zorluklara rağmen bunu hayatına tatbik edebilirse her iki alemde de huzur ve kurtuluşa erişebilecektir.

Adâletin diğer bir koşulu da hakikati araştırmak, etki altında kalıp zahire göre karar vermemektir. “Dış görünüşe göre yargılamayın, yargınız âdil olsun” (Yuhanna 7:24) emri gereği ön yargılara dayalı, kişinin statüsü ya da gücünün etkisiyle araştırılıp düşünülmeden verilen kararların hatalı olacağı açık şekilde eleştirilmiş ve bunu yapanlar kınanmıştır.

Sonuç itibarıyla Hıristiyanlıkta adâlet kurtuluşa ulaşmak isteyen insan için bir çözüm yolu olarak sunulmuştur. Hayatının her anında kendisinin örnek alınmasını ve dünyevi çıkarlar karşısında adâlet yolundan uzaklaşılmasını isteyen yaratıcı, “Ama bizim haksızlığımız Tanrı'nın âdil olduğunu ortaya çıkarıyorsa, ne diyelim? İnsanların diliyle konuşuyorum: Gazapla cezalandıran Tanrı haksız mı?” (Romalılar 3:5) emriyle bu konudaki hassasiyetini açıkça ifade etmiştir. Buna rağmen bildiği yoldan ve menfaatlerinden sapmayan insanın gazaba uğramasının da kendi ilahi adâletinin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu belirtmiştir.

C. İslam Kutsal Metinlerinde Adâlet Anlayışı

İslam dininin kutsal metinlerinde adâlet, Allah'ın emirlerine tam olarak uymak ve yasakladıklarına da yasakladığı şekli ile riayet etmek şeklinde ifade edilmektedir. Müslüman bir bireyin hayatında adâleti hâkim kılması, onun kurtuluşa ermesi için zaruri görülmüştür. Müslümanlar için bu derece önemli bir anlam ifade eden "adâlet" kavramı İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de farklı bağlamlarda toplam 28 yerde geçmektedir. (Kara 2013:141)

Diğer iki ilahi din, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet'te de adâlet anlayışı ilahi ve beşerî adâlet şeklinde iki ayrı kısımda ele alınabilir. Bu noktadan hareketle yaratıcı ve hüküm sahibi olarak kabul edilen Allah'ın varlığında en mükemmel şekliyle tezahür eden adâlet olgusu, onun kulları olan insanların hayatlarının her anında akıllarından çıkarmamaları gereken temel bir sorumluluk olarak vurgulanmıştır.

İslam geleneğinde adâlet, Allah'ın bir sıfatı olarak kabul edilmekte ve Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Allah'a nispet edilen adâletle ilgili hükümler İslamiyet'in ilahi adâlet anlayışını yansıtmaktadır. "Adl" kelimesiyle ifade edilen bu kavramın mükemmel şekilde temsil edildiği en yüce makam yaratıcıya aittir. (Aslan 2024) O, adâletin ana kaynağı ve eksiksiz tatbik edicisidir. Onun yeryüzündeki halifesi ve canlılar aleminin en üstün varlığı olarak nitelenen insandan da âdil olmasını istemektedir. Beşerî adâlet olarak da ifade edilen bu özellik insanı kurtuluşa erdirecek temel vasıflardan biridir. "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emrediyor." (Nisâ 4/58) ayetinde de net bir şekilde ifade edildiği üzere sadece Müslüman ya da inananlara karşı değil tüm insanlara karşı âdil olunması istenmektedir.

Her şeyin yegâne yaratıcısı olan ve her şeri en mükemmel şekilde bilip düzenleyen Allah Teâlâ adâleti, kulun hem bu dünyada hem de

ahirette huzura ve kurtuluşa ulaşmasına vesile olacak temel düsturlardan biri olarak belirtmiştir. İnsan bu gaye uğruna, adâleti bir hayat felsefesi olarak kabul edip benimser ve Allah'ın koyduğu kurallara riayet edip onun emir yasaklarına uygun bir hayat sürerse zaten hedefine rahatlıkla ulaşacaktır. "Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor." (Nahl 16/90) ayeti de bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Fakat bu açık hükme rağmen insan âdil olmayı değil de zulmü ve haksızlığı seçen kimse Kur'an-ı Kerim'de dilsiz, güçsüz ve etrafındaki insanlar için sıkıntıya sebep olan bir köleye benzetilmiş ve bu durum "... dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez, efendisine sadece bir yüküdür. Nereye gönderse olumlu bir sonuç alamaz. Bu, adâletle emreden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?" (Nahl 16/76) şeklinde ifade edilmiştir. Yaratıcısı tarafından açıkça emrolunmasına rağmen hala zulmü tercih eden kişinin bu yolu kendi özgür iradesi ile tercih ettiğini "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler." (Yûnus 10/44) diyerek defaatle vurgulamıştır. Bu ayetlerle de açıkça anlaşılacağı üzere âdil olmayı becermeyen bir kimse, Müslümanların bir imtihan dünyası olarak ifade ettikleri bu hayattaki sınavını kaybetmiş olacaktır.

Konunun en mükemmel örneği olarak kendisinin örnek alınmasını ve kullarının tüm işlerinde âdil olmalarını kati şekilde isteyen Allah Teala, insanların bu konuda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair de kutsal kitabı aracılığıyla birtakım ipuçları da vermiştir. Allah rızasına uygun bir davranış sergilemek isteyen insan, muhatabının diline, dinine, ırkına, nesebine, makamına, şahsi menfaatine uyup uymadığına bakmaksızın "Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adâletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adâleti yerine getirmedi nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken

gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinerseniz (bilin ki) şüphesiz Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Nisâ 4/135) emri gereği bir hüküm verdiğinde hakkı söylemeli ve hakkı uygulamalıdır.

Geçmişte kendisinin ya da atalarının yaşadığı menfi bir olay neticesinde sahip olduğu olumsuz hislerin tesirinde kalmamalıdır. Allah Teala “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adâlet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz sizi adâletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.” (Mâide 5/8) Sözüyle bu hususa özellikle dikkat çekmektedir.

Özellikle Yahudi geleneğinde yer alan göze göz, dişe diş anlayışının ilk olarak Yahudi kutsal metinlerinde ardından Hıristiyanlığa ait kutsal metinlerde eleştirildiğinden çalışmanın ilgili kısımlarından bahsedilmişti. Diğer ilahi dinlere ait metinlerde olduğu gibi İslam dininin kutsal metni olan Kur'an-ı Kerim'de de bu anlayıştan bahsedilmiştir. Kısas bahsi altında değinilen bu anlayışa dair her ne kadar işlenen suçun karşılığın misliyle verilmesi hükmü konulmuş ise de Allah Teala bağışlama ve affetmenin cezalandırmaktan daha faziletli olduğunu “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.” (Bakara 2/178) haber vermiştir. Yine bu konuyla alakalı; kişinin kendisini, ailesini, memleketini ve inancını muhafaza etmesinin gerekliliği üzerinde de durulmuştur. Şayet bu konularda bir tehdit veya saldırı yokken sırf içindeki kin ile düşmanca bir tavır takınanlar için “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever.” (Mümtehine 60/8) ayetiyle bir uyarı yapılmıştır.

Karşı taraftan düşmanca bir hamle gelirse yapılan saldırı karşısında mücadele edilmesine izin verilmiştir. Fakat kısas cezasının tatbikinde olduğu gibi bu konuda da aşırıya kaçılmaması ve duygularla değil vicdanla hareket edilerek âdil/ dengeli olunması “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.” (Bakara 2/190) tavsiye edilmiştir.

İslami anlayışta her konuda olduğu gibi adâlet konusunda da Allah Teala en mükemmel örnek olarak kullarına yol göstermektedir. Beşerî ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için zaruri bir sosyal kaide olarak da hayatın içinde yer alan adâlet algısı Kur’an-ı Kerim’de farklı bağlamlarda çok defa vurgulanmış hem dünya hem de ahiret hayatında mutluluk ve kurtuluşun reçetesi olarak sadece Müslümanlara değil tüm insanlığa tavsiye edilmiştir.

Sonuç

İlk insandan günümüze kadar Allah Teala kullarını her konuda uyarmak ve karşılaşacakları her türlü meselede onlara çözüm yolunu göstermek amacıyla dinler, kutsal metinler ve uyarıcılar göndermiştir. Dinler tarihinde İlahi ya da Semavi Dinler başlığı altında yer alan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet bunların en bilindik örnekleridir. Yahudilere ait Tanah, Hıristiyanlığa ait Kitab-ı Mukaddes ve İslamiyet’e ait Kur’an-ı Kerim’de özelde o inanca mensup olanları genelde ise tüm insanlığı dünya hayatında mutluluğa ulaştıracak ahiret hayatında ise kurtuluşa erdirecek ilahi mesajlar yer almaktadır.

Kaynağı Allah Teala olan ilahi dinlere ait yukarıda bahsi geçen kutsal metinlerde vurgulanan ortak konulardan biri adâlet kavramıdır. Dinin temel gayesi olarak görülen, bireyi her iki alemde de huzur, mutluluk ve kurtuluşa ulaştıracak konulara bakışta kutsal metinler arasında çoğu meselede farklılıklar olsa da adâlet konusunda dinleri bakış açısı neredeyse aynıdır. İlahi ve beşerî adâlet bağlamında ele alınan adâlet olgusu bahsi geçen tüm kutsal metinlerde Allah’ın bir sıfatı olarak kabul edilmiş ve o bu konunun en mükemmel örneği

olarak insanlara emsal olmuştur. İnsanların birbirleriyle olan beşerî münasebetlerinde ise adâlet belki de en temel kaidelerden biri haline gelmiştir. Kişinin ailesiyle, arkadaşlarıyla, yaşadığı toplumda hatta kendisi dışındaki tüm insanlarla olan ilişkilerde düzenin ve mutluluğun ana unsuru olarak adâlete vurgu yapılmıştır. Adâletin zıttın olan zulmün hâkim olduğu toplumlarda dünyevi uhrevi sıkıntıların kaçılmaz bir son olduğu haber verilmiştir.

Netice itibarıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'e ait dinlerin kutsal metinlerinde övgüyle bahsedilen ve hem dünyevi hem de uhrevi kurtuluşun bir reçetesi olarak sunulan adâlet anlayışının günümüze yansımaları maalesef hiç de iç açıcı bir durumda gözükmemektedir. İnançlı insanların temel vasfı olması gerek adâlet sıfatı dillerde olduğu kadar davranışlarda kendisine yer bulamamıştır. İşin acı olan tarafı ise her üç dinin mensupları tarafından da inanan bir insanın ve toplumun olmazsa olmazı olarak ifade edilen adâlet anlayışına dair bir karne verilecek olsa neredeyse tüm insanlığın sınıfta kalacak olmasıdır.

Kaynakça

- Alkan, Mehmet. 2019. "Tevrat'ta Adalet, İktisadi Adalet, Prosedürel Adalet, İsrailoğulları ve Yahudilerin İktisadi Etkileri". 8(1):968-76.
- Altuntaş, Halil. 2017. Adalet. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Altuntaş, Halil ve Muzaeffar Şahin, çev. 2009. Kur'ân-ı Kerîm Meâli. 17. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Anonim. 2001. Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Anonim. t.y. Adalet -İslam Medeniyetinin Temel Değerleri-.
- Aslan, Naci. 2024. "Adalet (islâm'da)". https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adalet_islamda. Geliş tarihi 29 Kasım 2024 (<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adalet>).

- Çağrı, Mustafa. 2021. "Adâlet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1:341-43.
- Demir, Ata. 2020. "Hangi Adalet, Kime Göre Neye Göre?" *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7(62):3470-86.
- Eşmeli, İsmet. 2022. "Dinlerde Kurtuluş Yolu: Adâlet (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet Bağlamında)". içinde *Adalet -İslam Medeniyetinin Temel Değerleri-*, editör G. Şenyayla ve A. Öncü. Ankara: FCR Yayıncılık.
- Harman, Ömer Faruk. 2013. "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Adalet" editör K. Cesur. *Din ve Hayat* (18):20-24.
- Işıktaç, Yasemin. 2024. "Adalet". <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adalet#>. Geliş tarihi 29 Kasım 2024 (<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/adalet>).
- Kara, Mustafa. 2013. "Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (34):137-72.
- Mutahharî, Murtaza. 2005. *Adl-i İlâhî*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Turan, Süleyman. 2019. "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın 'Adalet' Konusundaki Temel Öğreti ve Prensipleri". Ss. 62-72 içinde. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Yayınları.

MURTAZA MUTAHHARÎ'NİN İLÂHÎ ADALET PROBLEMİNE DAİR ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Fevzi YİĞİT*

Giriş

Mutahharî (ö.1979) “adl-i ilâhî/ilâhî adalet problemi/teodise” konusunda yazılmış ilk İslâm felsefesi eserinin filozof Kindî'ye ait olduğunu ancak bu eserin bize kadar ulaşmadığını ve dolayısıyla konuyla ilgili olarak ilk İslâm felsefesi eserini yazma şerefine kendisine ait olduğunu dile getirir.(Mutahharî, 1988, s. 14) Ayrıca Mutahharî, eserini yazarken kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak kötülük problemini ilâhî adalet problemi (teodise) bağlamında araştırdığını ifade eder. Oysa eskiler meseleyi tevhit, ilim, inayet ve kaza-kader gibi bahislerin içinde incelemiştir.(Mutahharî, 1988, s. 152)

Mutahharî çağımızda ortaya çıkan soru ve sorunlara tam olarak ancak akıl ve felsefe sayesinde cevap verilebileceğini ve kelâmî yöntemin yetersiz kaldığını savunur.(Mutahharî, 1988, s. 13; Platon, 2014, s. 77) Buna göre Mutahharî ilâhî adalet probleminin çözümünü başta Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) olmak üzere İslâm filozoflarının görüşlerinde saklı olduğunu söyler.(Mutahharî, 1988, s. 152) İslâm filozofları Tanrı'yı insanî (ahlakî) iyilik ve kötülüğün faili olarak görmezler çünkü bu alan kurgusal, yapay, izafî ve beşerî bir alandır. Tanrısal alan ise salt iyidir ve oradan doğrudan kötülüğün sudûru imkânsızdır.(Mutahharî, 1988, s. 65)

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Felsefesi, fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-9420-5186

Mutahharî İslâm mezhepleri arasında ortaya çıkan adl-i ilâhî konusundaki farklı tutumları onların şer'î deliller hakkındaki tutumlarına bağlar. O, en doğru tutumun Kur'ân ve sünnetin yanında aklın yer aldığı tutum olduğunu dile getirir. O, İslâm tarihinde İlâhî adalet probleminin Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı tartışmasından daha önemli hale geldiğini ifade eder.(Mutahharî, 2008, ss. 40-44) Mutahharî "Sünnî" kelimesinin önceleri "adalet ilkesini ve olguların gerçekte ve kendilerinde iyi veya kötü olduğunu yadsıyanlar" hakkında kullanıldığını ileri sürer. Ona göre Sünnî kabulün yaygınlaşmasında, ilâhî adaleti dışlayan düşüncenin halkın anlayışına yatkın gelmesinin etkisi vardır. Bunu gören Emevî ve Abbasî halifeleri -bilhassa Mütevekkil- iktidarlarını pekiştirmek için ilâhî adaleti yadsıyan teslimiyetçi yapıyı halka tamamıyla benimsetmeye çalışmıştır. Bu yüzden de Mütevekkil günahkar, gaddar ve zalim olmasına rağmen halk tarafından sevilmiştir.(Kırkpınar, 2006, ss. 212-214; Mutahharî, 2008, ss. 48-49)

1. Adalet Nedir?

Mutahharî'ye göre adaletin birinci anlamı *ölçülü* olmaktır. Örneğin toplum gibi çoklu bir birliğe sahip bir şeyde ölçü ve denge olması adalettir. Bu anlamda adaletin karşıtı ölçüsüzlüktür.(Mutahharî, 1981, s. 68) Adaletin ikinci anlamı *eşitlik* yani her türlü ayrıcalığın kaldırılmasıdır. Buna göre adalet herkesin yargılanabilir olmasıdır. Yoksa kişinin durum ve şartlarını dikkate almamak eşitlik değildir. Bu anlamda adaletin karşıtı eşitsizlik olsa gerektir. Üçüncü olarak adalet, *her hak sahibine hakkının vermek* anlamındadır. Bu anlamda adaletin karşıtı zulüm ve tecavüzdür.(Mutahharî, 1988, s. 71; Şimşek, 2019, s. 1376)

Mutahharî'ye göre ilâhî adalet, Allah'ın feyiz ve rahmetini zâti ve önceden hak ediş temelinde vermesidir ki böylece özel bir düzen meydana gelir.(Mutahharî, 2020, s. 71) Buradan anlaşılan İlâhî adaletin iki boyutunun olduğudur: Evrene bakan boyutuyla ilâhî adalet denge ve düzen iken insana bakan yönüyle insanın sorumlu ve yükümlü

olması, zulümle savaşması ve ilâhî adaleti tesis etmesidir. Her zulüm sistemini adaletli bir düzene çeviren de budur.(Mutahharî, 1981, s. 144)

Mutahharî'ye göre Kur'ân-ı Kerim adalet konusuna ayrı bir önem vermiştir. Hatta bu konunun temelini Kur'ân-ı Kerim atmış ve adaleti yaratılışsal, yasal, ahlakî ve toplumsal adalet şeklinde dörde ayırmıştır.(Mutahharî, 1988, s. 45) Aslında bu ayırım yukarıdaki ilâhî adalet tanımı dikkate alındığında ikiye indirgenebilir: yaratılışsal ve insanî.

Kur'ân'da bazı âyetler Tanrı'nın ölçü, mizan, denge ve adaletine vurgu yapar: Hadîd sûresi 25'inci âyette insan toplumlarında adaletin *kitap/yasa, ölçü/adalet ve güç* ile sağlanabileceği ifade edilir. Enbiyâ sûresi 17'nci âyette ise mahşer gününde herkese adalet ile muamele edileceği bildirilir. Tevbe sûresi 70'inci âyete göre zulmün kaynağı insanların kendileridir. Âl-i İmrân 18'inci âyette ise ancak adaleti kaim kılarak Tanrı'nın tek ilah olduğuna şahit olunabileceği bildirilir. Bu âyet pratik alanda adaletin tesis edilmesiyle ancak tevhidi anlayışın hakim olacağını gösterir.(Mutahharî, 1988, s. 57)

Mutahharî'ye göre İslâm tarihinde müslümanlar arasında üzerinde tartışılan ilk mesele büyük günah işleyenin/fasığın küfrü ve buna bağlı olarak cebir ve tevfiz meselesiydi. Bunu adl-i ilâhî tartışması takip etti ve sonra diğer meseleler ortaya çıktı.(Mutahharî, 2020, ss. 16-17) Emevîler cebriye düşüncesinin yayılmasına çalışıyor ve Mürcie düşüncesini destekliyordu.(Mutahharî, 2020, s. 60) Bunlar düşünce ve fikre karşı olduğundan ilâhî adalet konusunda soru sormayı bidat sayıyorlardı. Değişik isim ve sıfatlarla kendini gösterse de "akıl karşıtlığı esasına göre tanımlanabilecek akımlar" sonunda Eş'arilik şemsiyesi altında toplandı. Eş'ariliğe göre Allah mutlak hakim ve kahir olduğu için adalet yasası gibi bir yasa ile sınırlandırılmaz bilakis onun yaptıkları adaletin ta kendisidir.(Mutahharî, 1988, ss. 17-18) Eş'ariliğe göre bütün fiiller Tanrı'ya ait olduğu için insanın adalet sorgulaması hakiki bir iş değildir. Tanrı'dan başka bağımsız veya bağımlı fail olmadığına göre

bütün fiiller iyidir; yoksa bir iyilik normu olup Tanrı ona uyuyor değildir. Mutahharî'ye göre bu tavır resmi bir inkâr olmasa da gayrı resmi adaleti inkâr anlamına gelir. Dolayısıyla bu düşünce yeryüzündeki zalimlerin işine gelmiştir.(Mutahharî, 1988, ss. 62-64)

Mu'tezile ise fiillerin kendilerinde iyi veya kötü olduğunu ve bunun akılla bilinebileceğini kabul eder. Buna göre Tanrı iyilik yapanları cezalandırmadığı gibi kötülük yapanların kötülüklerini yanlarına kar olarak bırakmaz.(Mutahharî, 1988, ss. 18-19) Mu'tezile ilâhî iradenin insan fiilleri alanını terk ettiğini (tevfiz) düşünür. Zira aksi durumda ilâhî adaleti tesis etmek mümkün değildir.(Mutahharî, 1988, s. 26) Mu'tezile adaleti evrensel bir hakikat olarak kabul eder. Şeylerdeki hüsn ve kubh (iyilik ve kötülük) şeylerin zâtına aittir. Sonsuz akıl olan Tanrı aklın iyi gördüğünü emreder, kötü gördüğünü yasaklar.(Mutahharî, 1988, s. 64, 2008, s. 41)

Mutahharî'ye göre Eş'ariler; fiilleri yaratanın Tanrı olduğunu dile getirerek kendilerini gerçek tevhit ehli olarak tanıtmıştır. Bunun için onların, araçları ve Tanrı iradesi dışındaki başka etkenleri devre dışı bırakmaları gerekmiştir. Eş'ariler fiillerde tevhidi ilâhî adalet tercih ederken Mu'tezile ise ilâhî adaleti fiillerde tevhide tercih etmiştir.(Mutahharî, 1988, s. 31) Oysa Mutahharî'ye göre Masum İmamlar bu iki tavrın beraberce savunulabileceğini öne sürmüşler ve "sadece cebir veya sadece tevfiz doğru değil; iş bu ikisi arasındadır" demişlerdir.(Mutahharî, 1988, s. 34) Öte taraftan Mu'tezilî düşünce Şiî düşüncenin teşekkülünü etkilese de aklî olmasına rağmen burhanî değil cedelîdir.(Mutahharî, 2020, ss. 61-62)

Mutahharî İslâmî ilimlerdeki derin aklî tartışmaların ve bahislerin ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını ve bu yüzden Şi'a'da felsefenin geliştiğini ileri sürer.(Mutahharî, 2020, ss. 61-62) Mutahharî'ye göre adalet o kadar önemlidir ki Hz. Ali adaletinden taviz vermediği için eleştirilmiş ve nihayetinde şehit edilmiştir.(Mutahharî, 2008, s. 16) Bir seferinde Hz. Ali'ye "adalet mi yoksa bağışlamak ve ihsan etmek mi daha üstün" diye sorulduğunda

“adalet her şeyi kendi yerine bırakır; ama bağış onları yerinden çıkarır” demiştir. Mutahharî’ye göre bu söz toplumun adalet temelinde kurulduğunu açıkça ortaya koyar.(Mutahharî, 2008, ss. 19-21)

Mutahharî’nin ilâhî adalet problemini dört başlık altında çözmeye çalıştığı görülür: 1) Farklılık ve ayrıcalık arasındaki fark, 2) kötülük probleminin çözümü 3) şefaet konusu ve 4) dini çoğulculuk. Şimdi sırasıyla bunlara bakalım.

1. Farklılık ve Ayrıcalık

Mutahharî’ye göre ilâhî adalete aykırı olarak değerlendirilen şeylerin başında özellikle dünyada bulunduğu söylenen farklılık ve ayrıcalıklar gelir.(Mutahharî, 1988, s. 151) Dünyada ayrıcalıkların olduğu düşüncesinin temelinde insanların Tanrı’nın keyfe keder iradesiyle her istediğini yaptığı fikri yer almaktadır. Oysa bu doğru değildir zira Tanrı evreni sebepler muvacehesinde yaratmaktadır.(Mutahharî, 1981, s. 143) Ayrıca Tanrı’nın işi varlık bahşetmektir. Şeylerin ne oldukları ve şeyliklerindeki durumları ise kendilerine aittir.(Mutahharî, 1988, s. 61)

Mutahharî’nin nazarında yaratılış farklılık ve çeşitliliğe dayanır imtiyaz ve ayrıma değil. Zira imtiyaz ve ayırım eşitlik durumunda ortaya çıkan bir haldir. Kayırma aynı şartlarda aynı kabiliyetlere sahip olan iki varlıktan birinin diğerine karşı haksız yere tercih edilmesidir.(Mutahharî, 1981, s. 138) Oysa farklılık ve çeşitlilik eşitsizlik durumunda ortaya çıkar. Tanrı açısından imtiyaz ve ayrıma mazhar hiçbir şey yoktur. O her şeye karşı eşittir lakin şeyler farklı kabiliyet ve istidatlara sahip oldukları için birbirilerinden farklılaşırlar. Şu hâlde doğada olan farklılıktır ve bu, şeylerin “kabul edici olmaları” açısından meydana gelmektedir. Oysa ayrıcalık insana ait bir olgudur ve insanî olanın Tanrı’ya uygulanması yanlışından ortaya çıkar. Şu hâlde ayrıcalıklı davranışın Tanrı açısından gerçekleşmesi mümkün değildir. Kabul edicinin farklı yetenek ve istidada sahip olmasına,

kapların farklı hacimlerde olması ve öğrencilerin öğrenme seviyelerinin farklılığı örnek olarak verilebilir.(Mutahharî, 1988, s. 125) Ayrıca evren farklılıklarıyla evrendir ve böylece iyi ve güzeldir. Tanrı evreni ustanın yapı malzemelerini bir araya getirmesi gibi bir araya getirmemektedir zira O'nun yaratma eylemine eşlik eden gayeler küllîdir; cüzi ve tikel değil.(Mutahharî, 1981, ss. 138-139)

Mutahharî sadece evrendeki güzelliği değil aynı zamanda dinamikliği ve yetkinliği de uyumsuzluk ve farklılıklara bağlar. Hatta ona göre evrensel uyum görünürdeki uyumsuzluklara dayanır. Çünkü gerçek etkileşim ve çekim gücü zıtlıklar üzerinden gerçekleşir. Zıtlıklar harekete, hareket ise yetkinliğe neden olmaktadır.(Mutahharî, 2014, ss. 165-168)

Mutahharî'ye göre evrensel düzen ve sebepler yasası tıpkı sayıların peş peşe gelişi gibi -ki din dilinde sünnet-i ilâhî denir-değiştirilemez. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de "Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın" (Ahzâb, 33/62; Fetih, 47/23) şeklinde geçer.(Mutahharî, 1988, s. 138) Bir şeyin başka bir şey ile sebep-sonuç ilişkisinde olması; yapay ve uzlaşımsal bir ilişki değildir. A'nın B'nin sebebi olması A'nın zâtında olan bir özellik nedeniyledir. Sebep ile sonuç arasındaki ilişki ve bağlantı her birinin özünden doğar. Mutahharî meseleyi Kur'ân'dan âyetlerle destekler: "Biz her şeyi belirli ölçüyle yarattık ve emrimiz ancak bir göz kırpması gibi tektir." (Kamer, 54/49-50) Yaratılışın boylamsal düzlemi emir yönüdür. Bu yönden mevcutlar üstünlük ve yetkinlik sıralamasında yukarıdan aşağıya doğru var olurlar. Başka bir deyişle mevcutlar Hakk'tan sudûr ederler. Mutahharî konuyla ilgili şu âyetleri delil olarak gösterir: "(Melekler derler ki:) "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır." (Sâffât, 37/164) Meleklerin Tanrı'nın emrine boyun eğmesi sözel değil ontolojiktir. "Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir." (Secde, 32/5) Başka bir âyette de şöyle buyrulur: "Andolsun işi (emri)

tedbir eden, yöneten, çekip çevirenlere.” (Nâzi’ât, 79/5), (Mutahharî, 1988, ss. 126-132)

Mutahharî sonuç olarak şu çıkarımlarda bulunur:

1- Varlık evreni, uzlaşmaya dayanmayan, değişmeyen ve kendiliğinden var olan bir dizi kanuna göre mevcut olur. Varlık evreni her mevcudun özel bir merteye ve yeri olması esasınca teşkil olur ve düzenli varoluş prensibi değişmez.

2- Varlık mertebeleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan düzenin parçaları arasında farklılık ve ihtilafların çıkması nedeniyle bir takım yokluksal durumlar ve eksiklikler kendisini gösterir.

3- Bu farklılık ve ihtilaflar Yaraticıdan değil yaratılmışların özünden kaynaklanır.

4- Adalet ve hikmete aykırı olan şey ayrıcalık gözetmektir yoksa başlı başına farklılıklar adalete aykırı değildir.(Mutahharî, 1988, ss. 149-150)

2. Kötülük Probleminin Çözümü

Düşünce tarihinde kötülük probleminin çözümü için geliştirilmiş en eski tavrılardan birisi kötülüğün kaynağının Tanrı değil de başka bir metafizik varlık olduğu yönündedir. Mutahharî’ye göre bu tavır aslında bir tür şirkittir. İkciliği savunanlar (düalizm) Tanrı’nın sonsuz gücü ve iradesiyle onun iyi, adil ve hakim oluşunu bağdaştıramamışlardır.(Mutahharî, 1988, ss. 153-154) Bu tavrın en bilinen örneği kadim İran düşüncesinde bulunmaktadır. Kadim İran düşüncesinde Ahuramazda ile başlayan varlık iki dala ve tezahüre sahiptir: Engremenyu (habis zeka) ve karşıt kutbu Sepentemenyu (kutsal akıl). Sepentemenyu iyi şeylerin, Engremenyu kötü şeylerin kökenidir.(Mutahharî, 1988, s. 84) Mutahharî’ye göre İslâm düşüncesinde bu fikre tekabül edebilecek nihai kabul şeytan olgusudur. Evrensel anlamda şeytan konusunda en iyi açıklama ve çözümü Kur’ân-ı Kerim ve İslâm filozofları yapmıştır.(Mutahharî,

1988, s. 107) Kur'ân'ın anlayışında şeytanın yaratılışta hiçbir katkı ve etkisi yoktur. Şeytan ancak görece ve kurmaca bir evren olan sosyal ve beşeri alanda etki sahibi olabilir. Yani şeytan sadece insanın düşünce ve davranışlarını etkileyebilir ve bunun dışında herhangi bir etki ve yetkisi yoktur.(Mutahharî, 1988, s. 91) Bir âyette şöyle denilir: "Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz!". (İbrâhîm, 14/22)

Yukarıda bahsedildiği üzere İslâm düşüncesinde kötülük meselesi hakkında iki ifrat ve bir de vasat tutum geliştirilmiştir. Birincisi Eş'arî tutum olup tevhidi esas alarak bütün fiil ve eylemlerin Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu savunulur. İkincisi Mu'tezileye ait tutum olup buna göre kötülüklerin Tanrı'ya isnadı kabul edilemezdir.(Mutahharî, 2016, s. 47) Mutahharî'ye göre doğru tutum Şîa'nın ve filozofların tutumudur. Nitekim az bir inceleme kötülüğün mahiyetinin yokluk olduğunu ortaya koyar. Felsefe tarihinde kötülüğün ontolojik bir karşılığı ve kökeni olmadığı başka bir ifadeyle kötülüğün yokluktan başka bir şey olmadığı fikri ilk defa Eflâtun tarafından ortaya atılmıştır ki Mutahharî de bu görüşü kabul eder.(Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, s. 155) Başka bir deyişle maddeden kaynaklanan eksiklik ve noksanlık türü şeyler kötülükler olarak isimlendirilir. Maddi şeyler sahip oldukları şeyler açısından değil sahip olmadıkları açısından kötü olarak değerlendirilir. Öyleyse kötülükler doğrudan Bârî Teâlâ'ya nispet edilemezler.(Tabâtabâî, 2012, s. 754)

Mutahharî'ye göre kötülük aslında yokluk veya yokluksal bir şeydir ve dolayısıyla yokluğun yaratılması söz konusu değildir. Kötülüğün ontolojik bir karşılığı olmadığına göre o olsa olsa itibarî, izafi ve arazî bir şey olabilir.(Karaç, 2021, s. 158; Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, ss. 109-111; Taşdemir, 2022, s. 90) Şöyle ki icat ve yaratılış her bir şeyin gerçek varlığına yöneliktir. "Gerçek varlık" şeyin kendisi için ve kendisinden dolayı olduğu şey iken başkaları için ve başkalarından dolayı olana "itibarî varlık" denir. "Gerçek varlık" kötülüğe konu olmaz iken "itibarî varlık" kötülüğe konu olabilir. Zira her şey kendisi

için iyi, başkası için kötü olur. Örneğin akrep kendisi için iyi, başkaları için kötü olabilir.(Mutahharî, 1988, ss. 165-166)

Mutahharî'ye göre evren gerçek varlık ve izafî yokluk (itibarî varlık/imkân) boyasıyla yapılan bir tablo gibidir. Şeylerin varlık dereceleri ve yokluğa bulaşma oranları farklılaşmalarını sağlar.(Mutahharî, 1988, s. 178, 2014, s. 154) Başka bir deyişle tabiatta iyi ile kötü ayırt edilemeyecek şekilde birbirine karışmıştır. Bu ikisi arasındaki karışıma varlık ve yokluğun karışımı denir ve bu karışımı tesis eden bağ, kimyasal bağlardan daha güçlüdür. Tabiattaki şeyler varlık yönünden iyi iken yokluğa bulaştıkları yönden kötüdür.(Mutahharî, 1988, s. 158) Eksiklik ve yokluk şeylerin kabiliyet ve yeteneklerinin eksik olması anlamındadır.(Mutahharî, 1988, s. 173) Bu durum küllî nizamın kötü olmasını gerektirmez. Zira ilâhî vergi sınırsızdır ve herhangi bir şeyden esirgenmiş değildir.(Mutahharî, 1981, ss. 139-140) Hâsılı kötülükler iyiliklerden ayrılmaz zira yaratılış bölünme kabul etmez ve nihayetinde her şey iyiliğe tebdil eder.(Mutahharî, 1988, ss. 109-111)

Mutahharî kötülük ve ayrıcalıkların maslahat ve hikmet gerekçesiyle izah edilemeyeceğini dile getirir. Zira bu iki gerekçeye dayanmak daha iyisini yapmaya engel değildir. Burada yapılan hata evrensel düzenin uzlaşma ürünü olduğunu sanmaktan kaynaklanır.(Mutahharî, 1988, s. 117) İnsan toplumlarında toplumun faydası için bireyin feda edilmesi gibi bir uygulama Tanrı tarafından evrende uygulanmamaktadır.(Mutahharî, 1988, s. 183) Aksine mevcutların var olmaları ile varlık mertebeleri, varlıklarıyla varoluş sebepleri özdeştir. Yani varlıkların ve sahip oldukları düzenin varoluşlarını sağlayan iradeyle özdeş ve bir olduğu görülür. Âyette bu durum "emrimiz ancak birdir" (Kamer, 54 /50) şeklinde ifade edilir.(Mutahharî, 1988, s. 120)

Kötülüğü metafizik, doğal ve ahlaki kötülük şeklinde üçe ayırmak gerekirse yukarıda metafizik kötülüğün imkânsız olduğu dile getirilmişti. Mutahharî'ye göre doğal kötülükler ise ya cehalet,

hastalık, ölüm, fakirlik ve güçsüzlük gibi varlığın olumsuzlandığı yokluksal durumlardır. Bunlar gerçek sıfatlar olmakla birlikte dış dünyada varlıkları yoktur ve bir dizi yokluksal şeye ve kayba sebep olurlar. Ya da yırtıcı hayvan, deprem, sel, deprem ve mikrop gibi varlıksal şeylerdir.(Mutahharî, 1981, s. 140, 1988, s. 159) Bunların insan için kötü olması ya bir organın ya bir yetkinliğin ya da hayatın kaybına neden olduğu için kötüdür. Örneğin yoksul olmak bazı şeylerin varlığından mahrum olmak demektir yoksa yoksulluğun kendisi yaratılmış bir şey değildir.(Mutahharî, 1988, ss. 159, 164)

Mutahharî şöyle bir güçlükten bahseder: Bir taraftan evrenin mümkün evrenlerin en mükemmeli olduğu söylenmekte öte taraftan evrende eksiklik, noksanlık ve kötülükler bulunmaktadır. O buna şöyle cevap vermektedir: Şu an evren olabilecek en iyi formundadır. Zira Zorunlu Varlık'ın bir fiili ve bu fiilin de bir gereği vardır. Onun fiili kainatın kendisinden sudûrudur ve dolayısıyla evrendeki eksiklikler bu sudûrun bir sonucudur. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum şöyle ifade edilir: "Rabbimiz, O'dur ki her şeye özel yaradılışını verdi sonra da onu hedefe doğru hidayet etti." (Tâ-Hâ, 20/50) Diğer bir âyette şöyle buyrulur: "Allah, gökten bir su indirdi de her akarsu kendi alış gücüne göre akış buldu." (Ra'd, 13/17), (Mutahharî, 1981, s. 137, 1988, s. 186)

Yukarıda geçtiği üzere evrenin tek düze olması düşüncesi adalet ve hikmet değil boş bir zandan ibarettir. Çünkü bu durumda evren şimdikinden daha kötü olurdu.(Mutahharî, 1988, s. 180) Tanrı güzel olduğu için O'nun yansıması ve tecellisi olan âlem de güzeldir. Öyleyse evrenin mevcut yapısında ortaya çıktığı ileri sürülen kötülükler şöyle yorumlanabilir: 1) Kötülükler ve çirkinlikler, evrenin tüm güzelliğini ortaya koymak için zorunludur. 2) Farklılıklar olmayınca güzellik ortaya çıkmaz. Dolayısıyla yokluksal durumlar varlıksal durumların belirginleşmesini sağlar. Yani güzellikler, çirkinliklerin olmasına bağlıdır. 3) Sıkıntı ve musibetler rahat ve

rahmete gebedir. Ayrıca farklılık ve tabîî zıtlıklar olmasaydı evren dinamik bir yapıya sahip olmazdı.(Şimşek, 2019, s. 1372)

Ahlakî kötülüğe gelince bu tamamıyla insanın sorumlu olduğu bir alandır ve dolayısıyla ilâhî, ontolojik ve kozmolojik birliği parçalayacak özelliğe sahip değildir. Başka bir söyleyişle ahlakî iyilik ve kötülük insanın elinde olup bu durum Kur'ân'da şöyle ifade edilir: "Allah, hiçbir milletin durumunu, onlar kendi durumlarını değiştirmedikçe değiştirmez." (Ra'd, 13/11) Şu hâlde milletlerin ilerlemesi, geri kalması ve mutluluğu kendi ellerindedir.(Mutahharî, 1988, s. 139) İnsanların ihtiyari eylemleri, kendi istek ve iradelerine dayanır ve bunlar olmaksızın meydana gelmez.(Mutahharî, 1988, s. 148) Zira Tanrı nefsanî bazı rahatsızlıklara ve ihtiyaçlara dayanan zulümden münezzehtir.(Mutahharî, 1988, ss. 109-111)

İnsanın ahlakî kötülüklerinin birtakım sonuçları vardır ve bunlardan bazıları ahirette hissedilir ve duyumsanır olur. Bunun sebebi dünya ve ahiret arasındaki birtakım farkların mevcudiyetidir:

1. Ahlakî fazilet ve reziletler kalıcıdır; dolayısıyla bunların karşılığı gerçek anlamda kalıcılık yurdu olan ahirette gözükür.

2. Ahiret canlılık yurdu olduğu için gerçek karşılıklar orada kendini gösterir.

3. Dünya ekim yurdu ahiret ise hasat diyarıdır.

4. Dünyada kişi ahlakî kötülüklerinin karşılığını tam olarak göremezken ahiret hayatı mahiyeti gereği kişinin bunu görmesine imkân sağlar. Başka bir deyişle dünyanın yazgısı müşterek iken ahiretinki daha çok bireyseldir.(Mutahharî, 1988, ss. 250-254)

Mutahharî cezaların üç çeşit olduğunu söyler. I. Uzlaşma dayanan cezalar (uyarma ve ibret). II. Sonuç doğuran cezalar. III. Suçun bizzat tecessüm ettiği cezalar. Bu üçüncü ceza ancak ahirette kendini gösterir.(Mutahharî, 1988, s. 260) Mutahharî şu âyetleri bunu desteklemek için sunar: "O gün herkes iyi veya kötü her ne işledi ise

hazırlanmış bulur. Diler ki kendisi ile kötü ameli arasında uzak bir ara olsa idi!" (Al-i İmran, 3/30). "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın." (Haşr, 59/18)

Mutahharî kötülük probleminin çözümüne dair şu sonuçlara ulaştığını dile getirir:

1. Kötülükler ya yokluk ya da yokluksal şeylerdir.

2. Bir şey gerçek varlığı açısından değil izafi ve görelî varlığı açısından dolayı kötü olabilir. Gerçek varlık başka varlıkların nedenidir oysa görece varlık böyle değildir. Bir şey kendine kötü olamaz ancak iliştiği başka bir şey için kötü olabilir.

3. İyi ve kötü birbirine karışıkır dolayısıyla evrenden kötülüğü (yokluğu) alıp atmak mümkün değildir. Zira maddî evren mahiyeti gereği yokluğa bulaşmıştır ve şeyler ancak bu şekilde var olabilirler.

4. Mevcutlar kendi başlarına ve diğer mevcutlarla birlikte ele alınca haklarında verilen hükümler değişir. Buna göre bir organizmada yer alan bir parçadan herhangi biri ancak varsayım ve soyutlamayla bağımsız olarak kabul edilebilir. Maddî evrende her şey zıddıyla kaim olduğu için iyilik ancak kötülükle anlaşılabilir. Başka bir deyişle iyilik ancak kötülük sayesinde görünür olur.

5. Kötülükler iyiliklere aracı olur. Bela ve zorluklar gelişmenin nihai yoludur.(Mutahharî, 1988, ss. 219-221; Şimşek, 2019, s. 1375)

3. Adl-i İlähî ve Şefaât Meselesi

Şefaât meselesi daha çok kelâmın bir meselesi gibi görünse de aslında felsefî bir meselidir. Öncelikle Mutahharî genel olarak şefaât düşüncesine karşı bazı temel itirazların yapıldığını dile getirir. Bunlardan dördü ilâhî adalet problemiyle ilgilidir:

1. Şefaate aracılık edenin Allah'tan daha merhametli olduğu sonucu ortaya çıkar.

2. Şefaata günaha eğilimi artırır.

3. Şefaata, Necm sûresi 39'uncu âyetteki "insan için çalıştığı vardır" âyetine aykırıdır.

4. Şefaata adaletsizlik ve ayrımcılıktır. (Mutahharî, 1988, ss. 284-285)

Mutahharî'ye göre öncelikle şefaata bütün günahları içine almaz. (Mutahharî, 1988, s. 285) Bunun için o, Bakara sûresinin 48'inci âyetini delil getirir: "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz, onlara yardım da edilmez." Şefaata tek çeşit bir şey olmadığına göre bunlardan bazıları haksızlık ve zulme benzer. Dolayısıyla bunların ilâhî düzende bir değeri ve karşılığı yoktur. Bozuk şefaata anlayışının merkezinde kanunu çiğneme ve kanuna karşı koyma vardır; oysa sahih şefaata diğer kanunlar gibi bir kanundur. (Mutahharî, 1988, s. 289) Doğru ve gerçek şefaata ile yanlış ve sahte şefaata arasındaki esas fark şuradadır: Gerçek şefaata Tanrı'dan başlayıp günahkarlara doğru ilerlerken yanlış şefaata günahkardan başlayıp Tanrı'ya doğru ilerler. Zümer sûresinin "De ki: Şefaata, tümüyle Allah'a özgüdür" şeklindeki 44'üncü âyeti bunu vazeder. (Mutahharî, 1988, s. 310)

Gerek aklın gerekse naklin hoş karşılamadığı ve reddettiği şefaata günah işleyenin cezadan kurtulmak için devreye soktuğu şefaattir. Nitekim dünyada bu yola başvuran toplumlarda ahlakî çöküntü ve fesat meydana gelir. (Mutahharî, 1988, s. 290) Oysa kanun olması yönünden şefaata cezanın kalkması değil cezanın karşılığı olarak etkin bir gerçeklik, çare ve bedeldir. Bu anlamda şefaata iki çeşittir: 1) Önderlik şefaati veya eylemsel (amelî) şefaata, 2) mağfiret ve fazilet şefaati. Önderlik ve eylem şefaati kişinin yükselmesi ve yücelmesine vesile iken ikincisi azabın kaldırılması ve bağışlanmasında etkindir. Birinci şefaata "O gün her insan topluluğunu önderleri ile çağırırız." (İsrâ, 17/71) âyeti işaret etmektedir. Şu hâlde lidere duyulan sevgi ve ona gösterilen bağlılık toplumun oluşması ve güçlenmesini

doğurmaktadır. İkinci şefaate Hz. Peygamberin “şefaati büyük günahlar işleyenler için sakladım” hadisi işaret eder.(Mutahharî, 1988, s. 294) Anlaşılan bu daha çok şeriatın bireysel emirleriyle ilgilidir.

Şefaatin aklı delili şudur: Tanrı'nın mağfireti, küllî bir akıl ve nefis vasıtasıyla tecelli eder. Bu ikisi aynı zamanda “küllî velayet” diye isimlendirilir. Şefaati ismi, ilâhî mağfiretin kaynağı ve aslına değil ilâhî mağfiretin zuhur ve tecelli ettiği mecraza nazaran verilir. Şu hâlde aklen mağfiretin gerçekleşmesi, buna layık kişilerin olmasına bağlıdır. Bu noktada insanın dünyevî hayatında maddî, zahirî ve dünyevî sebepleri gözetmesi ile manevî, bâtinî ve uhrevî hayat için vesileleri gözetmesi arasında fark yoktur. Nasıl birinci nedeniyle insanların şirke düştüğü söylenmiyorsa ikinci sebebiyle de şirke düşülmez. Şu kadar var ki manevî sebep ve vesilelerin hangileri olduğunu bilmek zordur ve bunları tam olarak Kur'ân ve sünnetten öğrenebiliriz. Naklî delil ise şudur: “Ey iman edenler, Allah'a karşı hassas ve dikkatli olun ve O'na ulaşmak için vesileler arayın.” (Maide, 5/35) Yine Enbiyâ sûresi 28'inci âyette şöyle buyrulur: “Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaati etmezler.” Şefaati günahın affedilme vasıtalarından birisi olarak ümit verici bir olgudur. Zaten Kur'ân-ı Kerim'in amacı insanların ümit ile korku arasında kalarak canlı ve uyanık kalmalarını sağlamaktır.(Mutahharî, 1988, ss. 307-313)

Mutahharî özetle şefaatin ilâhî adalete aykırı olduğuna dair yukarıdaki itirazlara şu cevapları verir:

1) Şefaati Tanrı'nın mağfireti ve rahmetinin bir sonucudur. Dolayısıyla geçerli şefaati anlayışında Tanrı etki altına alınmaz ve şefaati Tanrı'dan evrene doğru ilerler. Başka bir deyişle şefaatin gerçekleşmesinde Tanrı'nın rahmeti fail neden iken şefaate layık olmak için gerekli özelliklere sahip olmak kabul edici nedendir.

2) Şefaati toplumlara ümit bağışlar. Ayrıca liderin şefaatine nail olabilmek için ona bağlanmak, toplumun teşkili ve güçlenmesinin

nedenlerinden birisi iken affedici şefaath daha çok Tanrı'nın haklarıyla (hukuku'l-Allah) ilgilidir.(Mutahharî, 1988, ss. 315-316)

4. Dini Çoğulculuk ve Adl-İ İlâhî

Mutahharî sadece bir dinin hak olup ancak bu dine mensup olanların kurtulacakları görüşünün geçerli olması durumunda İlâhî felsefenin gündeme getirdiği "asıl olanın iyilik ve mutluluk olduğu" ilkesinin iptal olacağını dile getirir.(Mutahharî, 1988, s. 310) Yine pratik aklın ve Kur'ân-ı Kerim'in vazettiği temel ilkelerden birisi olan "iyi ve kötü eylemlerin karşılıksız kalmayacağı" prensibi de geçersiz olur. Bu noktada Kur'ân, insanlar arasında yersiz ve gereksiz ayırım ve ayrıcalık yapan Yahudileri şiddetle kınar.(Mutahharî, 1988, s. 337) Mutahharî'ye göre dünya ve ahiret arasındaki ilişki ruh-beden ilişkisi gibidir. Buna göre biri diğerinin bâtinî ve zahirî gibidir; dolayısıyla dünyevî eylemler uhrevî olanları belirler.(Mutahharî, 1988, s. 366)

Kur'ân başka din ve millette olanları ebedi cehennemlik sayıp kendilerinin sayılı günler boyunca ateşin azabına çarptırılacağını düşünenleri şöyle eleştirir: "Kim kötülük işlerse ateştedir; kim de iman eder ve salih ameller işlerse cennet yoldaşlarındandır." (Bakara, 80/82) "Herkes kazandığının karşılığı verilir." (Âl-i İmrân, 3/24-25) Yahudi ve Hıristiyanların kendilerinden başka kimsenin cennete giremeyeceğini bir kuruntu olarak değerlendiren Bakara 111 ve 112'nci âyetler Rabbe teslim olup iyi işler yapanların yaptıklarının karşılıksız bırakılmayacağını dile getirir. Nisa 123 ve 124'üncü âyetlerde cennet ve cehennem kuruntu işi olmadığı, doğru inanç ve salih amele bağlı olduğu söylenir. Zilzâl sûresi 7 ve 8'inci âyetlerde zerre miktarı iyilik ve kötülüğün karşılığının görüleceği ifade edilir.(Mutahharî, 1988, s. 351)

Kur'ân'da din farkı gözetmeksizin inanıp iyi işler yapanların mükafatlandırılacağı bildirilir: "Şüphesiz, inananlar, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar ve Sabîilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır. Onlar için artık korku

yoktur. Onlar üzülmeceklerdir.” (Bakara, 2/62; Maide, 5/69), (Mutahharî, 1988, s. 351) Ayrıca kişinin azabı tatması için kendisine doğru ve yanlışın net bir şekilde anlatılması gerekir. (İsrâ, 17/15) Zira insanda oluşacak pişmanlık ve üzüntü ancak bilerek yanlış yaptığını fark etmesi durumunda gelişir ve gerçekleşir. Özetle diğer din mensuplarının, başta tevhit ve ahiret inancı olmak üzere, bazı şart ve kayıtlarla eylemlerinin karşılığını görmesi beklenir.

Mutahharî diğer din mensuplarının doğru inanç ve iyi amellerinin boşa gitmeyeceğini ortaya koyduktan sonra ateist veya inançsızların amellerinin boşa gidip gitmeyeceği meselesini ele alır. Bu bir eylemin sonuçlarını verebilmesi için sahip olması gereken niteliklerle alakalı bir konudur. Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “O’na temiz, iyi ve güzel söz yücelir ve salih ameldir ki bunu yüceltir.” (Fâtır, 35/10) Dolayısıyla bir eylemin güzel ve melekûti olabilmesi için yüce bir maksada râci olması gerekir. Bu da insanın eyleminde Tanrı’yı kastetmesi ve ahiret fikrine sahip olmasıyla mümkündür.(Mutahharî, 1988, s. 367) Hâsılı müslüman olmayanlardan Tanrı, ahiret ve melek gibi gaybe ve ilâhî olan şeylere inanmayanların eylemlerine karşılık ahirette bir sonuç beklemesi saçmadır.(Mutahharî, 1988, s. 379)

Diğer bir konu ise dinin vazettiği ilkeleri anlamada ve bunların gereklerini yapmada mazur ve aciz olan kimselerin affedilmesi gerektiği meselesidir. Böyle kimselerin cezalandırılması akla ve vicdana aykırıdır. Dini naslar da bu yöndedir.(Mutahharî, 1988, s. 391, bkz. Nisâ, 4/75; 97.) Şöyle ki, Mutahharî’ye göre insanlar hesap gününde üç bölüktür: cennetlikler, cehennemlikler ve işi Allah’a kalmış olanlar. (Tevbe, 9/106) İşî Allah’a kalmış olanlar hakikat ve gerçeğe karşı inkarcı olmadıkları gibi bunun savunusunu da yapamazlar; ancak bunlara hakikat gösterilirse kabul ederler. Bunların cennete gitmesi umulur ve bunlar çoğunluğu oluşturur.(Mutahharî, 1988, s. 400)

Dini çoğulculuk ve ilâhî adalet problemi hakkında Mutahharî özetle şunları söyler:

1. Uhrevî mutluluk ve mutsuzluk uzlaşya dayalı bir şey değil yaratılışa dayanan hakiki şeylerdir.

2. Cennet ve cehennem dereceli olması demek her insanın bilgi, suur ve iradesinin sonucu olan eylemlerinin karşılığını görmesi demektir. Buna göre hakikat davası yolunda ömrünü feda edenle mazur ve aciz bir insanın ulaşacağı sonuç aynı değildir.

3. Tevhit ehli olan müslümanlar ve diğer din mensupları sırf böyle oldukları için yüksek makamlara ulaşamazlar. Bunlardan günah, kötülük ve yanlışlık yapanlar yaptıklarının karşılığını çekerler. Örneğin kasten adam öldürmek ebedi olarak cehennemi gerektirebilir.

4. Mahşerden cennete girene kadar birçok aşamadan geçilir ve süreç içerisinde insan birçok günahından temizlenir. Ayrıca cehennemde günahların cezasını çektikten sonra cennete giriş mümkündür.

5. Nübüvvet ve imameti reddetmek inkar, inat ve taassuba dayanıyorsa bunun bir cezası olacaktır. Mazur ve aciz olanların nübüvveti ve imameti kabul etmemesi dolayısıyla cezaya çarptırılması söz konusu değildir. Bunlara Kur'ân-ı Kerim "mustâzaf" ve "işî Tanrı'ya kalmış olan" (murcevne li-emrillah) ismini verir.

6. Küfür, inat, kıskançlık, inkar ve gizleme hayırlı amellerin sonuçlarını yok eder. Tanrı'ya ve ölüm sonrası hayata inanmayan bir kimsenin ahireti elde etme yönünde bir eylem içerisinde olması beklenemez. Dolayısıyla olmayan bir şeyden sonuç beklemek makul değildir.

7. Kafir ve müşriklerin ahlakî eylemleri ve insanlığa faydası dokunan eylemleri dolayısıyla çektikleri azap hafifleyebilir.(Mutahharî, 1988, ss. 421-425)

Sonuç

Mutahharî ilâhî adalet probleminin Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber, 12 İmam ve İslâm filozoflarının sözlerinde çözüme

kavuştuğunu ileri sürer. Bunun için o, Kur'ân-ı Kerim'den âyetler ışığında meseleyi takdim eder. Ayrıca İslâm filozoflarının konu ile ilgili görüşlerini burhanî görüşler olarak değerlendiren Mutahharî İslâm kelimâ düşüncesinde konunun iki uç noktada savunulduğunu belirtir. Ancak Şîî kelimâ akla dayandığı için doğru sonuçlara ulaşmıştır. Şöyle ki Eş'arî düşünce tevhidi esas almak gayesiyle ilâhî adalet fikrini devre dışı bırakmış ve dolayısıyla da toplumsal adaleti ihmal etmiştir. Mu'tezile ise toplumsal adaleti esas almak amacıyla ontolojik birliği ve tevhit düşüncesini çığnemiştir. Zira insanın fiillerinin mutlak faili olması demek evrende cari dikey nedenleri görememek anlamına gelir.

İlâhî adalet probleminin çıkış kaynağı teolojik zeminde Tanrı'nın keyfe keder irade sahibi bir varlık olduğu fikridir. Buna göre Tanrı herhangi bir prensip ve ilkeye bağlı olmaksızın istediğini yapabilmektedir. Bu durumda insan, kendi kurguladığı dünyada herhangi bir prensip ve ilkeyi gözetmeksizin davranabilir. Mutahharî bu noktada despot yöneticilerin ve zalimlerin devreye girdiğini söyler. Bunlar sahih dini anlayışı tahrif ederek kötülüğün ve şerrin kaynağının Tanrı olduğunu, her şeyi Onun yarattığını, gerçekleşen her şeyin Tanrı'nın iradesinin bir ürünü olduğu ve benzeri fikirleri halklara dayatırlar. İşte bu yüzden peygamberler tarih boyunca dinsizlikle değil tahrif olmuş bu tür dini anlayışlarla mücadele etmiştir. İslâm tarihinde Mürcie, ehl-i hadis ve Eş'arilik gibi akımlar statükonun istediği yönde görüş belirtse de Mu'tezile ve Şîa'nın "iman esasları" içerisine "adalet ilkesini" katması önemli bir karşı koyuştur. Anlaşılan adaleti dinin ve toplumun temeli kılmadan adaletli bir din ve toplum anlayışına kavuşmak mümkün gözükmemektedir.

Hâsılı Mutahharî, ilâhî adalet probleminin çözümünü şu dört yolla gerçekleştirir:

Birincisi farklılıkların kaynağı Tanrı değildir ve Tanrı'nın herhangi bir varlığı ve kimseyi kayırmasından bahsedilemez. Tanrı bütün mevcutlara eşit davranır. Farklılıklar mevcutların yetenek,

istidat ve kabul edicilik açısından farklılaşmasından kaynaklanır. Ayrıca farklılıklar evrensel nizam ve güzelliğin bir parçasıdır.

İkincisi kötülük yokluk veya yokluksal bir şey olduğu için Tanrı'nın yaratmasına konu değildir. Kötülük maddeden kaynaklanır ancak madde daha çok iyiliğe sebeptir. Şu hâlde kötülük görece ve geçici bir şey olup iyiliğe aracılık eder.

Üçüncüsü sahih şefaathorpile, iltimas ve adam kayırma değil bilakis Rabbanî önderlik ve ilâhî mağfiretin bir aracıdır. Şefaathorpile ilâhî öndere bağlanmak yoluyla toplumun teşkiline ve iyiliğine hizmet eder. Bu açıdan şefaathorpile bir bakıma nedensellik yasasının bir ürünüdür.

Dördüncüsü Tanrı dini ve mezhebi ne olursa olsun doğru inanç ve iyi eylem içerisinde olan herkese mükafatını verecektir. İnsanlık farklı şeriat ve uygulamalar ile Tanrı'ya ve iyiliğe hizmet etme fırsatı bulabilmektedir.

Kaynakça

- Karaç, T. (2021). *Mutahharî Düşüncesinde Adl-i İlâhî ve Şer Meselesi*. Önsöz Yayıncılık.
- Kırkpınar, M. (2006). *Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed* (C. 32). TDV Yayınları.
- Mutahharî, M. (1981). *Tevhidî Dünya Görüşü* (H. Karal, Çev.). Pınar Yayınları.
- Mutahharî, M. (1988). *Adl-i İlâhî* (H. Hatemî, Çev.). İşaret Yayınları.
- Mutahharî, M. (2008). *Yirmi Konuşma* (C. Bayar, Çev.). Kevser Yayıncılık
- Mutahharî, M. (2014). *Felsefe Dersleri I* (A. Çelik, Çev.) İnsan Yayınları.
- Mutahharî, M. (2016). *İnsan ve Kader* (M. Pazarbaşı, Çev.). Önsöz Yayıncılık.
- Mutahharî, M. (2020). *İslâmî İlimlere Giriş* (N. Korkmaz, Çev.; C. 2). Önsöz Yayıncılık.

Platon. (2014). *Theaitetos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.

Şimşek, İ. (2019). Mutahhari Düşüncesinde Kötülük Sorunu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(58), 1372-1384.

Tabâtabâî, M. H. (2012). *Usûl-i felsefetü vel-menhecü'l-vâkıyye* (M. Mutahharî, Ed.; A. Ebu Rağîf, Çev.; C. 2). el- Müessesetü'l-İrakiyyetü'l-n-Neşri ve't-Tevzi.

Taşdemir, B. (2022). *Şîû Düşüncede Kötülük Problemi*. Iğdır Üniversitesi.

AHLÂK-I ADÛDÎYYE ŞERHLERİNDE ADALET KAVRAMI ÜZERİNE YAPILAN YORUMLARIN MUKAYESELİ BİR ANALİZİ

Ramazan TURAN*

Giriş

İslam dünyasında ahlak meselelerini daha özelde adalet kavramını felsefî perspektifte ele alan eserler kendilerinden önceki antik felsefî mirastan büyük oranda yararlanmışlardır. Adalet, Platon'dan beri dört temel erdemden birisi hatta diğer erdemleri kendi içinde toplayan kapsamlı bir erdem olarak görülmüştür.¹ İslam dünyasında Kindi gibi ilk filozoflar vasıtasıyla antik mirastan alınılan felsefi kavramlar yeni bir bakışla tekrar tanımlanmış ve sonraki dönemde yazılan ahlak eserleri önemli bir zemin sağlamıştır. İslam düşüncesinde ahlak konularını sistemli bir şekilde ele alan ilk eserlerden birisi İbn Miskeveyh tarafından kaleme alınan *Tehzibü'l-ahlak* adlı eserdir. İbn Miskeveyh kendinden önceki ahlak literatürünü dikkatli bir analize tabi tutmuş ve sonraki ahlak eserleri için bir model oluşturmuştur. Bu modelin en erken takipçilerinden birisi Nasuriddin Tûsî olmuştur, Tûsî, büyük oranda *Tehzibü'l-ahlak* kitabının içeriğine bağlı kalmakla birlikte örnek aldığı bu esere ev yönetimi ve şehir yönetimi bölümlerini² ekleyerek *Ahlak-ı Nâsiri* olarak bilinen eseri

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 433b.

² Nâsiruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 13-15.

kaleme almıştır. İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin çerçevesini çizmiş olduğu ahlak literatürü sonraki dönemlerde de çoğunlukla aynen takip edilmiştir. Bu iki düşünürün çizdiği çerçeve 14. yüzyılda Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî tarafından da model alınmış ve bunun neticesi olarak Ahlâk-ı Adûdiyye adı verilen bir risale ortaya çıkmıştır. Asıl adı *Risâletü'l-ahlâk* olan ve aynı zamanda *er-Risâletü's-şâhiyye fî 'ilmi'l-ahlâk*³ adıyla da tanınan bu eser, ortalama 9-10 sayfadan oluşan ve el-Îcî'nin kendi çağının ahlaki ilgilerini ortaya koyduğu muhtasar bir ahlak eseridir. Kendinden önceki ahlak eserlerinin izlerini taşımakla birlikte onlardan farklı bir üslupla kaleme alınan bu eser, dört bölümden oluşur. Bu eserin birinci bölümünde teorik ahlak meseleleri, ikinci bölümünde ahlakın kazanılması ve muhafazası meselesi, üçüncü bölümünde ev yönetimi konuları ve son bölümünde de devlet yönetimi meseleleri muhtasar olarak ele alınır.

Bu muhtasar eserdeki anlaşılmayan noktaları açıklığa kavuşturmak amacıyla İslam dünyasında bu eser üzerine 14 ve 19. yüzyıllar arasında birçok şerh yazılmıştır. Başta el-Îcî'nin öğrencisi olan Şemseddin El- Kirmânî'nin şerhi olmak üzere Seyfeddin el-Ebherî'nin şerhi, 14. Yüzyılda kaleme alınmış Müellifi Meçhul bir şerh, Alâüddin el-Kâzerûnî'nin şerhi, Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin şerhi, Münecimbaşı Ahmed Dede, İsmâil Müfid el-İstanbulî, Mehmed Emîn el-İstanbulî (*Melzemetü'l-ahlak*) ve Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'nin (*Risale-i Keşfiyye*) şerhleri bu eser üzerine yazılan şerhlerdendir. Bu şerhler içinde hacim olarak en küçüğü Seyfeddin el-Ebherî'nin şerhi iken en hacimli olanları ise Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Münecimbaşı Ahmed Dede'nin şerhleridir. Ahlak-ı Adûdiyye üzerine yapılan ve bilinen şerhlerin hemen hemen tamamı çeşitli tez ve projelerle tahkik, tercüme ve transliterasyon yapılarak okuyuculara ve araştırmacılara sunulmuştur.

³ Hüsameddin Erdem, "el-Ahlâk-ı Adûdiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/14.

Bu şerhlere konu olan meselelerden birisi de adalet erdemidir. el-Îcî, dört bölümden oluşan bu eserinin teorik ahlak meselelerini işlediği birinci bölümünde adaleti bir erdem olarak ele almış ve kendinden önce kaleme alınan *Ahlak-ı Nâsiri*'deki açıklamaya⁴ uygun çok kısa bir tanım vermiştir. O, adaleti “diğer erdemleri kendinde toplayan bir isimdir” şeklinde tanımlamış ve yine selefi olan Tûsî gibi adaletin 14 alt erdeminden bahsetmiştir.⁵ el-Îcî'nin bu kısa ifadeleri daha sonra onun eserlerini şerh eden şârihler tarafından yorumlanmıştır. Gerek el-Îcî, gerekse klasik ahlak literatürü için adalet, modern telakkilerden farklı olarak⁶ tanımlanabilir ve kuşatıcı bir kavramdır. Aslında adalet genel anlamda bireysel ve toplumsal bütün alanlarda düzen ve dengenin sağlanması, maddi ve manevi payların bireyler arasında en uygun şekilde dağıtılması ve korunması anlamını da içermektedir. Dolayısıyla adalet hem tedbiru'n-nefs, hem tedbiru'l-menziel hem de tedbiru'l-müdün çerçevesinde değerlendirilen kapsamlı bir kavramdır. Bununla birlikte bu çalışmada adalet, *Ahlâk-ı Adûdiyye*'nin teorik ahlak bölümünde bu erdem hakkında yapılan yorumlarla sınırlandırılmıştır.

Adalet erdeminin izahında her bir şerh konuya aynı oranda yer vermemiştir. Bazı şerhler kendilerinden önceki birikimi de aktararak adalet erdemini ayrıntılı⁷ incelerken bazıları sadece kısa bir tanım vererek geçmiş⁸ bazıları da kısa tanıma ilaveten adaletin övüldüğüne

⁴ Nâsiruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, 90.

⁵ Müstakim Arıcı, “Adududdin El-Îcî'nin Ahlak Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 15 (2009), 156, 162; Nâsiruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, 96.

⁶ H. Yunus Apaydın, “Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet”, *Bilimname* I/XXXV (Ocak 2018), 460-465.

⁷ Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme* (Yayınlanmamış: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2013), 306-320; Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adûdiyye*, ed. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir - Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 66-70.

⁸ Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Risale-i Keşfiyye-Keşifler Risalesi*, çev. İrfan Görkaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 77.

ilişkin ayet ve hadisleri zikrederek konuyu tamamlamıştır.⁹ Diğer şerhlere nispetle Taşköprüzâde'nin şerhinde adalet ve adaletin alt erdemleriyle ilgili çok fazla ayet ve hadise başvurulmuştur.¹⁰ Bu ayetler içerisinde adaletin Allah tarafından emredildiğini ifade eden Nahl Suresi 90. ayet şerhlerin en çok zikrettiği ayettir.

Şârihlerin şerh ederken kullandığı teknikler de birbirinden ayrılmaktadır. Bu şerhler içerisinde El-Kirmânî'nin şerhi diğer şerhlerden farklı bir metodla yazılmıştır, el-Îcî'nin metnini olduğu gibi aktarır ve şerh etmeye geçer. Bu şerhler içerisinde *kale-ekulu* tarzında yazılan tek şerhtir. Buna karşın diğer şerhlerde ekseriyetle şerhe konu olan metinle şerhin iç içe geçtiği yöntem olan *memzûc* şerh yazma usulü tercih edilmiştir.¹¹ Ayrıca şârihler de farklı tabakalarda yer alır bunlar içerisinde devlet adamı ve siyasetçiler¹² olduğu gibi hadis alimi¹³, mutasavvıf ve tarikat şeyhleri¹⁴ de bulunmaktadır.

1. Öğrencileri Tarafından Yazılan Erken Dönem Şerhler ve Adalet Yorumları

El-Îcî tarafından adalet erdemi, hikmet, şecet ve iffet adı verilen “diğer erdemleri kendinde toplayan bir isimdir” şeklinde tanımlanmıştı. Onun bu veciz ifadeleri başta öğrencileri Şemsüddin El-Kirmânî ve Seyfüddin Ahmet el-Ebherî olmak üzere diğer şârihler

⁹ Mehmet Emin İstanbulî, *Melzemetü'l Ahlâk*, çev. Melek Yıldız Güneş - Aliye Güler (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 58.

¹⁰ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 94-102.

¹¹ Müstakim Arıcı, “Ahlâk- I Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 647.

¹² Giriş Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 11; Giriş Mehmet Emin İstanbulî, *Melzemetü'l Ahlâk*, 11, 12.

¹³ Mütercimim Girişi Şemsüddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 15.

¹⁴ Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 12.

tarafından anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bizzat öğrencisi olan El-Kirmânî tarafından yazılan şerh, el-Îcî yaşarken tamamlanmıştır ve *Ahlâk-ı Adudiyye* üzerine yazılan ilk şerhtir.¹⁵

El-Kirmânî, el-Îcî'nin risalesindeki sıralamaya uygun olarak meleke, hal ayırımını inceledikten ve huyun değişip değişmeyeceğini temellendirdikten sonra nefsin kuvvetlerine ve bu kuvvetlerin itidal hali olan üç erdeme geçer. Aslında diğer erdemlerin toplamı olarak gördüğü adaletin temel ilkeleri, bu itidal anlayışıyla belirlemektedir. Ona göre itidal sonucu ortaya çıkan erdem fasit bir amaç taşımadıkça hayır ve yetkinliktir. Adalet de aynı zamanda diğer erdemleri içinde barındıran kapsamlı bir erdemdir. El-Kirmânî için el-Îcî'nin de öncüsü olan ve aynı zamanda otorite saydığı Nasuriddîn Tûsî'nin adalet tanımı esastır. Tûsî'nin tanıma göre adalet “üç erdemden toplamı olan isimdir”. Aslında bu tanım el-Îcî'nin *Ahlak-ı Adudiyye* risalesindeki tanımıyla da uyumludur. Ancak El-Kirmânî her ne kadar hocası bu risalede yukardaki tanıma yer verse de bu tanımından sonradan döndüğünü söyler. El-Kirmânî'ye göre Îcî'nin sonradan değiştirdiği tanımı şöyledir; adalet “bu üç erdemden başka erdemleri birleştiren isimdir” ve “muamele gücünün mutedil olmasıdır”.¹⁶ Değiştirilen tanımın gerekçesi ise adaletin şubelerinin diğer erdemlerin şubelerinden farklı olduğu düşüncesi ve diğer erdemlerin şubeleri hakiki iken adaletin şubelerinin izafi olduğu iddiasıdır. El-Kirmânî, Tûsî'yi destekleyen birinci tanımda el-Îcî'nin yanında yer alırken sonradan değiştirdiğini iddia ettiği tanıma itiraz eder ve bu iddiaya karşı çekinceleri vardır. En başta diğer erdemlerin şubelerinin hakiki, adaletin şubelerinin izafi olması ona göre problemlidir. Diğer erdemlerin tamamı için bunu söylemek mümkün değildir zira adalet dışındaki üç erdemden bazı alt erdemlerini izafi saymak da mümkündür. Bununla birlikte el-Kirmânî'ye göre diğer erdemlerin bir kısmının hakiki bir kısmının izafi sayılması da bu sorunu çözmez. Ona

¹⁵ Mütercimim Girişi Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 15.

¹⁶ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 56, 57.

göre adaletin diğer erdemlerden farklı şubelere sahip olması onun kapsayıcı bir erdem olmadığını da göstermez. Netice de Tûsî'ye tekrar atıf yaparak adalet için en uygun tanım "toplamdan oluşan bir keyfiyettir" tanımı olduğuna dikkat çeker.¹⁷

El- Kirmânî, bazı alimlerin her iki görüşü yani adaletin her üç gücün diğeriyle karşılıklı uyumu (musaleme) olduğu görüşünü ve insanın hem kendine hem de başkasına karşı insafly davranması (intisaf ve insaf) anlamına gelen görüşü birleştirdiğine dikkat çeker.¹⁸ Adalet, muamele gücünün dengede olması deniyorsa aslında adaletin, diğer erdemlerden başka dördüncü bir erdem olduğundan bahsediliyor demektir. Dolayısıyla eğer bu bir erdemse onun da ifrat ve tefriti olmalıdır. Yani kişiler arasındaki muamelelerde başkasının zararı söz konusuysa bu zulme uğramadır (inzilam), eğer kişi başkasına zarar veriyorsa bu zulümdür ve her iki tarafa yönelik bir durum söz konusu değilse bu adalettir.¹⁹ Dolayısıyla iki uç olan zulüm ve inzilam arasında denge adalet olarak isimlendirilmektedir. Aslında adaletin orta olmasında el-Kirmânî için problem yoktur asıl problem adaletin diğer üç erdemden müstakil bir erdem olarak ele alınmasıdır. Onun itirazının kaynağı budur.

İlk şerh olması bakımından El-Kirmânî'nin şerhi hem çağdaşları için hem de sonraki dönemlerde yazılan şerhler için muracaat kaynağı olmuştur. Onun şerhiyle yaklaşık aynı dönemde yazılan başka bir şerhte Seyfeddin el-Ebherî'nin şerhidir. Ebherî'nin şerhi bu risaleye yazılan en kısa şerhtir ve el-Îcî'nin risalesinden sadece birkaç sayfa daha hacimlidir. Katip Çelebi ve Sıddık Hasan Han gibi alimler El-Ebherî'yi de Îcî'nin öğrencisi olarak kabul ederler ayrıca öğrencisi olduğuna dair diğer destekleyici karineler de vardır.²⁰ İlk şârih El-

¹⁷ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 56, 57.

¹⁸ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 56.

¹⁹ Şemsüddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 56.

²⁰ Mütercimim Giriş Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 11.

Kirmânî'nin adalet erdemi konusunda tartıştığı problemler çok ufak yorum farklılıklarıyla birlikte el-Ebherî tarafından da aynen aktarılır. Ona göre adalet, hikmet, şecet, ve iffetin toplamından meydana gelen orta bir nitelik (keyfiyyetü'n mutevassitatün).²¹ Yukarıda zikredildiği üzere adalet için "muamele gücünün (kuvvetü'l-muâmele) mutedil olmasıdır" şeklinde verilen tanımlama el-Ebherî tarafından da yorumlanmıştır. Ayrıca temel erdemlere bağlı alt erdemlerin hakiki ya da izafi bir durum olup olmadığı meselesi de neredeyse El-Kirmânî'ye benzer şekilde tartışılmıştır. İkisi arasındaki temel fark El-Kirmânî, bu tartışmaları el-Îcî'nin önceki ve değiştirdiğini iddia ettiği sonraki görüşleri üzerinde temellendirirken, el-Ebherî herhangi bir isim vermeden meseleyi izah eder.²²

Adalet konusunda benzer açıklamalar yapan her iki şârih de Tûsî'nin alt erdemler şemasına uygun olarak adaletin altında sadâkat, ülfet, vefâ, teveddüd, mükâfee, şefkât, hüsn-ü şirket, hüsn-ü kazâ, sılatü'r-rahim, islâh, tevekkül, teslîm, rızâ, ibâdet olarak adlandırılan 14 alt erdemden bahsetmiştir. Bu iki şerh -sonraki yazılan şerhlerde buna dahildir- alt erdemleri çok az yorum farkıyla neredeyse birebir aktarmışlardır. Bu iki öncü şerh sonraki dönemlerde yazılan şerhlerin sık sık muracat ettiği kaynak içinde yerini almıştır.

2. Adaletin Dördüncü Erdem Olup Olmadığı Tartışması

Şerhlerin büyük çoğunluğu adalet erdeminin dördüncü bir erdem sayılıp sayılmayacağı meselesine değinir. Burada çıkış noktası yine el-Îcî'nin adalet risalesindeki kısa tanımudur. Yukarıda belirtildiği üzere ilk şârihler El-Kirmânî ve el-Ebherî bu meseleye yüzeysel olarak işaret etmişler ayrıntılı açıklama yapmamışlardı. Daha sonraki şârihlerden Alâüddin el-Kâzerûnî ise bu meseleyi ayrıntılı olarak izah eder.

el-Kâzerûnî'ye göre el-Îcî'nin üç erdemden bahsedip adaleti ayrıca dördüncü erdem olarak görmemesinin sebebi bölmeye konu olan

²¹ Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 28.

²² Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 28.

şeyin birliğini korumak ve adaletin bu üç erdemin kısımlardan biri değil de tamamı olduğuna²³ dikkat çekmektir. Buna karşın el-Kâzerûnî'ye göre adaleti diğer erdemlerden farklı dördüncü bir erdem olarak görenlerin iddiaları da kenara konacak bir iddia değildir. O da önceki iki şârih gibi hem adaletin diğer erdemleri cemedden bir erdem olduğunu hem de onlardan ayrı dördüncü bir erdem olduğu fikrini uzlaştırmaya çalışır ve durumu adalet ile mizaç arasında kurduğu bir ilişki ile izah eder. Bu ilişki daha sonraları Münecimbaşı Derviş Ahmed Dede²⁴ ve İsmail Müfid İstanbulî²⁵ gibi şârihler tarafından da tartışılmıştır. el-Kâzerûnî'ye göre adaletle ilgili el-Îcî'nin zikrettiği kısa tanım, adaletin, hikmet, cesaret ve iffetten oluştuğuna vurgu yaptığı gibi aynı zamanda adaletin basit olma özelliğine de vurgu yapmaktadır.²⁶ Hatta adaletin üç gücün birleşiminden oluşan huyların itidali olması iddiası adaletin basit olduğunu da ortadan kaldırmaz zira El-Kâzerûnî'ye göre adalet bu yönüyle mizaç kavramındaki birliğe benzetilebilir; buna göre aslında mizaç birçok unsuru içinde barındırır ama nihayetinde “basit bir keyfiyettir”. Dolayısıyla adalet aynı şekilde birçok erdemi içinde barındırır da basittir denebilir. Ona göre bunun tam tersi olarak adalet, bileşikliğe de delalet etmektedir iddiası da ortaya atılabilir. Bu durumda da diğer üç erdem, mizacı oluşturan unsurlarda olduğu gibi, adaletin cüzleri sayılabilir. Burada El-Kâzerûnî, selefi El-Kirmânî ve Ebherî'nin daha önce ifade ettiği probleme dikkat çeker. El-Kâzerûnî, şu ifadeleri kullanır; “adaletin türleri, cüzlerinin türlerinin toplamının aynı iken onun mukâbili de onların mukâbillerinin aynısıdır”. Ona göre dolayısıyla adaletin belirli

²³ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 48.

²⁴ Aykıt, *Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 316.

²⁵ İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 82.

²⁶ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 66.

türlere ayrılmasının ve bu türlerin karşısında buna mükabil erdemsizliklerinin olmasının bir anlamı olmayacaktır.²⁷

Bu durum şöyle de ifade edilebilir: adalet dışındaki üç erdem toplamı (A+B+C=D) adaletle eşittir deniyorsa. Diğer üç gücün (A, B ve C) alt erdemleri, adaletin (D) alt erdemlerini içermesi gerekirdi. Halbuki risalede adaletin alt erdemleri diğerlerinden başkadır. O halde adalet diğer üç erdemden farklı dördüncü bir erdem olmalıdır.

El-Kâzerûnî bu problemin İbn Sînâ tarafından farkına varıldığını ve İbn Sînâ'nın "adalet üç gücün toplamıdır" ifadesini kullandıktan sonra adaletin türlerine ve bunlara karşılık gelen erdemsizliklere değinmediğini ve başka alimlerin adaletin altına koydukları alt erdemleri onun hikmet erdemi altına yerleştirdiğine dikkat çeker.²⁸

El-Kâzerûnî, önceki şerhlerde ayrıntılandırılmayan "adalet muamele gücünün mutedil olmasıdır" iddiasına dair ayrıntılı bir izah verir. Ona göre bu bakış açısını benimseyenlerden birisi de Gazzâlî'dir. Bu açıklamaya göre natık nefsin, idrak ve hareket ettirme gücü olmak üzere iki gücü vardır. Buna ilaveten idrak gücünün de nazarî ve amelî akıl olmak üzere iki şubesi vardır. Nazarî akıl, aklî suretler vasıtasıyla yüce ilkelerden etki almanın kaynağı olurken, amelî akıl, fikir ve düşünce (raviyye) vasıtasıyla bedenî davranışların kaynağıdır.²⁹ Amelî akıl, öfke ve arzu gücüne taalluk etmesi açısından etki ve edilgiyi gerektiren durumların altındaki ilkedir hem de o, tikel düşüncelerin ve sanatların temeli olan ilkedir. Ayrıca teorik akılla ilişkisi açısından iyi ve kötü davranışlara yönelik tümel düşüncelerin meydana gelmesinin de ilkesidir. Bununla birlikte hareket ettirme gücü de öfke gücü ve arzu gücü olmak üzere iki şubeye sahiptir. Bunlardan

²⁷ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 48.

²⁸ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 68; Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fi 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (15 Haziran 2016), 46-49.

²⁹ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 68.

birincisi, uygun olmayanın güçle ve zoraki ortadan kaldırılmasının kaynağı iken, arzu gücü, uygun olanın istenmesinin kaynağıdır.³⁰

Bütün bunlar değerlendirildiğinde nazarî aklın yetkinliğinden hikmet erdemi, amelî aklın yetkinliğinden adalet erdemi, öfke gücünden şecet erdemi ve arzu gücünden de iffet erdemi ortaya çıkar. Amelî akıl bu sayılan üç meleke üzerine kurulur, zira her bir gücün düşüncede uygun yerde kullanılması ancak amelî akıl sayesinde olur. el-Kâzerûniye göre Gazzâlî'nin adalet tarifi de tam da bu çerçeveyi yansıtır. Gazzâlî'ye göre adalet "nefsin bir hali ve gücü olup nefis onun sayesinde öfke ve arzu gücünü idare eder, bu güçleri hikmetin gereğine sevk eder ve onları hikmetin gereğine göre salar ve tutar". Neticede adalet diğer melekeler için başkan hükmündedir ve hedeflenen yüce gayedir. Güçler arasındaki uyum ve onların en kâmil şekilde kullanılması da amelî aklın yetkinliği ve dolayısıyla onun yetkinliğinin ürünü olan adaletle olur.³¹ Gazzâlî'nin yukarıdaki tanımı Münecimbaşı Ahmed Dede ve İsmail Müfid İstanbulî gibi bazı şârihler tarafından da meseleyi izah etmek için zikredilmiştir.³²

3. Adalet ile Birlik ve Eşitlik Arasında Kurulan İrtibat

El-İcî'nin bir cümlelik adalet tanımını en kapsamlı yorumlayan şerh, Münecimbaşı Ahmed Dede'nin kaleme almış olduğu şerhtir. Münecimbaşı, kendinden önce yazılan şerhlerde işaret edilen hemen hemen bütün meselelere değinmiş ve birçok düşünürün adalet tanımını aktarmıştır. Onun görüşlerine sık sık başvurduğu ahlak filozoflarından birisi de İbn Miskeveyh'tir. İbn Miskeveyh, Yeni Eflatuncu geleneği takip ederek, hem *Tehzibü'l Ahlak* adlı eserinde hem de adalet konusuna hasredilmiş risalesinde adalet ile birlik arasında bir irtibat kurar, adaleti birlik ya da birliğin vekili olarak vasıflandırır

³⁰ Alâüddin el-Kâzerûni, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 68, 70.

³¹ Alâüddin el-Kâzerûni, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 70.

³² Aykut, *Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 317; İsmail Müfid İstanbulî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 82.

ve oranların en mükemmeli olan eşitlik oranına dikkat çeker³³ Tûsî de benzer ifadelerle bu irtibatı yineler.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, her iki filozoftan da ilham alarak adaletin temelde iki anlamı olduğunu belirtir: Ona göre adaletin anlamlarından birisi; oranların en şerefli olan ve bütün zahiri ve gizli işlerin en üst dayanağı ve en üst mertebesi olan birliğe en yakın olan eşitlik oranını korumaktır.³⁴ Eşitlik oranı her iki tarafında bir ve aynı olduğu durumdur, birlik ve tamlık halidir. Ölçülülük ve adalet, anlamını bu eşitlik oranından alır. Aynı zamanda bu oran, aritmetikte bahsedilen en kâmil orandır, bir sayısına benzetilebilir bir sayısı nasıl bölünmezse bu oranın da bölümü ve türleri yoktur.³⁵ Buna karşın eşitlik oranı dışındaki oranlar her iki taraf için de göreceli bir kavramdır, her oran adil olmayabilir, oranlar arasında en uygun olanın bulunması ve bu durumun sürdürülmesi işte gerçek anlamda adalet budur. Dolayısıyla adalet, en mükemmel, birliğe en çok benzeyen, en yüksek şeref ve en yüksek mertebe olan durumdur.³⁶ Varlıklar arasında itidalin gözetilmesi ve adaletin sağlanmasıyla ayrılık ve çokluğun kusurları ortadan kaldırılır, birliğin manası ve şerefi adalet sayesinde sayesinde kavranır.

İkinci anlama geçmeden diğer bir şârih Alâüddin el-Kâzerûnî'nin oran ile adalet arasında kurduğu ilişkiye de dikkat çekilmelidir. Buna göre "nefs, orana âşik ve anlama meyyaldır". Oran ve anlam şayet unsurlarda zuhur ederse buna mizacın itidali; ritim de olursa mükemmel melodi; hareketlerde olursa buna cilve; konuşmada olursa

³³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, (Beyrût: Dâr Sâder, 2006), 78; İbn Miskeveyh, *Risale fî mâhiyyeti'l-adl*, ed. M. S. Khan (Leiden: E. J. Brill, 1964), 12-13.

³⁴ Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 317.

³⁵ Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 319.

³⁶ Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 318.

buna fesahat ve belagat; beden ve organlarda olursa buna güzellik; ahlâki eylemlerde ortaya çıkarsa buna da adalet denir.³⁷

Müneccimbaşı'na göre adaletin ikinci anlamı ise nefsin bütün iç ve dış eylemlerinde eşitlik oranını (nisbetü'l müsâvât) gözetebilmesini ve itidâlin korunması ve sürdürülebilmesini sağlayan bir yeti olarak görülmesidir. Ona göre bu haslet, ancak faziletlere, şereflere ve ümitlere kavuştuktan sonra nefiste meydana gelir ki, bu seviye en hayırlı ve şerefli olan seviyedir.³⁸ Adalet bu anlamda tüm erdemlerin temeli, bütünüyle erdem olarak ifade edilmeye en layık olan durumdur. Müneccimbaşı kadar sistematik bir ayırım olmasa da diğer şerhlerde buna yakın tanımlamaların olduğu görülmektedir. Örneğin Taşköprüzâde nefsin güçleri arasında bu eşitliğin sağlanmasıyla adaletin ortaya çıkacağını belirtir. Taşköprüzâde'nin ifadesiyle "bu üç güç fiillerinde uzlaştığı ve yardımlaştığında ve bunlar nitelik bakımından eşitlenip kendileri için yaratıldıkları amaca ulaştıklarında adalet ortaya çıkar".³⁹ Bütün bunlar adaletin nefsin güçlerinin mükemmel şekilde uyumundan ortaya çıkan tamlık ve birlik ya da birliğin başka bir görünümü eşitlik oranı olduğuna dair yapılan vurgulardır.

4. Adalet ve Tefaddul

Tefaddul kavramı, hemen hemen bütün şerhlerde iffet erdemi ana başlığında ele alınır. Bazı şerhlerde tefaddul "karşılık beklemezsizin başkasına fazladan vermeyi arzulamak"⁴⁰ "beklentiye girmemekle başkasının iyiliğini istemek", "mücâzât ümidiyle itâdan ihtirâz"⁴¹ şeklinde tanımlanır. Adalet erdemini inceleyen şerhler arasında adalet

³⁷ Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 118.

³⁸ Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*, 318.

³⁹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 92.

⁴⁰ Seyfüddin Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 26; Şemsüddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 54.

⁴¹ Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 78.

ile tafaddul arasında doğrudan ilişki kuran tek şerh Timurlu devlet adamı Sultan Ebu Nasr Baysungur'a sunulan müellifi meçhul şerhtir. Bu şerh öncelikle adaletin sözlükte iki şeyin birbirine denk olması (tesavi) şeklinde ifade edildiğine, ıstılahta ise "diğer erdemleri toplayan isimdir" şeklinde tanımlandığına dikkat çekmektedir. Müellifi meçhul bu şerh, adalet kavramını ele alırken iffet erdeminin altında sıralanan ve semehât erdeminin şubelerinden birisi olan tafaddul ile irtibat kurarak izah eder.⁴² Zira yukarıda tanımda belirtildiği gibi adalet eşitlikle ilgilidir adil davranış ortaya çıktığında onda fazlalık ve eksiklik aranmaz oysa tafaddulun anlamı içerisinde bir fazlalık söz konusudur. Buna karşın müellif, tafaddulun adaletin tanımının dışında bir erdem olduğuna itiraz eder. Ona göre "tafaddul adalette ihtiyat" anlamına gelir başka bir anlamda eksiklik olmasın diye arzu edilenin gerçekleşmesindeki mübalağadır. Bu şerhin iddiasına göre davranışlarda karşılıksız ve beklentisiz olarak bir tedbir ve ihtiyat söz konusu olursa bu tafaddul aynı zamanda adalettir.⁴³ Bu anlamıyla tafaddul kavramının içerisinde yüce görülen ve övülen davranışın ön şartı olan adalet zaten gizlenmiş olarak bulunmaktadır. Müellifin tafaddul kavramı üzerinde ortaya koyduğu bu ifadeler büyük oranda daha önce kaleme alınan İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlak'* taki⁴⁴ açıklamalarının tekrarıdır.

Sonuç

Muhtasar bir risale olmasına rağmen *Ahlak-ı Adudiyye* ahlakçılar tarafından büyük ilgi görmüş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Aslında bu risalenin temel çerçevesi *Ahlâkı Nâsirî* adlı eser tarafından çizilmiştir. Adaletin tanımı ve adalet altında sıralanan alt erdemler Tûsî'nin ifadelerinin yaklaşık özetidir. Bu on sayfalık özet metin, birçok kaynaktan beslenerek hacimli şerhlere dönüşmüştür. Bu şerhlerin ana kaynakları İbn Miskeveyh, Gazzali, Tûsi, Devvânî gibi

⁴² Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 78, 79.

⁴³ Müellifi Meçhul, *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adudiyye*, 78, 79.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, 88-89.

filozoflardır. Bu şerhler çoğunlukla adaletin iki tanımına odaklanmıştır. İlki adaleti diğer üç erdemın toplamı olarak tanımlayan Tûsî'nin tanımı diğeri ise adaletin muamele gücünün mutedil hali olarak tanımlanmasına imkan sağlayan Gazzâlî'nin tanımıdır. Bu bakış açılarına göre adaletin anlaşılması da farklılaşmaktadır. Şerhlerin büyük çoğunluğu adaleti anlamlandırmak için bu iki yaklaşımı cem etme yolunu seçmiştir. Adalet hem dördüncü bir erdem olarak diğer üç erdemden ayrı bir erdemdir ve altında diğerleri gibi şubeler vardır hem de diğer erdemlerin toplamıdır hatta bizzat bütünüyle erdemdir. Bazı şerhler bu ikiliği izah için farklı yorumlara da başvurur. Hem birliği hem de çokluğu bünyesinde barındıran mizaç kavramı ile adalet arasındaki kurulan bağ bunlardan birisidir. Bu şerhlerin birçoğu tasavvufi bakış açısını yansıtır, adalet ile birlik, müsavat ve tefaddul arasında kurulan ilişki bu yaklaşımın bir yansıması sayılabilir. Bu şerhlerde adalet kavramı ile ilgili ortaya konan düşüncelerin büyük çoğunluğu daha önce yazılan ahlak eserlerinde ve yazılan şerhlerde mevcuttur. Buna karşın bu şerhleri değerli kılan husus meselelerin farklı bakış açılarıyla ve nispeten derli toplu ele alınmış olmasıdır.

Kaynakça

Alâüddin el-Kâzerûnî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. ed. Mehmet Aktaş. çev. Mehmet Demir - Güvenç Şensoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Apaydın, H. Yunus. "Adalet Nedir? Mahiyet ve Keyfiyet". *Bilimname* I/XXXV (Ocak 2018), 459-476.

Arıcı, Müstakim. "Adududdin El-İcî'nin Ahlak Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 15 (2009), 135-172.

Arıcı, Müstakim. "Ahlâk- I Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin El-Îcî*. ed. Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

- Aykıt, Asiye. *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme*. Yayınlanmamış: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2013.
- Erdem, Hüsameddin. "el-Ahlâk-ı Adûdiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Miskeveyh. *Risale fî mâhiyyeti'l-adl*. ed. M. S. Khan. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrût: Dâr Sâder, 2006.
- İsmail Müfid İstanbulî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Mehmet Emin İstanbulî. *Melzemetü'l Ahlâk*. çev. Melek Yıldız Güneş - Aliye Güler. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Müellifi Meçhul. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Kübra Bilgin Tiryaki,. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Nâsiruddîn Tusî. *Ahlâk-ı Nâsîrî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Ömer Türker. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Şemsüddîn el-Kirmânî. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Mervener Yılmaz. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Mustakim Arici. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Toktaş, Fatih. "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (15 Haziran 2016), 7-52.

Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi. *Risale-i Keşfiyye-Keşifler Risalesi*. çev.
İrfan Görkaş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

SOSYAL ADALETİN SAĞLANMASINDA SOSYOLOJİNİN VE DİNİN İŞLEVSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fatih BAŞ*

Giriş

Varlık alemindeki canlı ve cansızların haklarını korumak ve toplumsal düzeni sağlamak bir ihtiyaçtır. Esasen adalet tüm varlıkların hak ve hukukunu gözetmekle sağlanır. Bundan dolayı adalet kavramı ile her şeyin yerli yerine oturması, herkese payına düşenin verilmesi, herkesin layık olduğu ile muhatap olması ve herkese hak ettiği kadarının verilmesi gibi manalar kastedilmektedir.¹ Adalet kavramı tabiattaki her varlığın işlevine uygun şekilde hareket etmesini sağlamaktadır. Bunun yanında varlık aleminin öznesi konumunda olan insanın toplumsal varlık olarak diğer insanlarla ilişki kurması ve sosyal hayatın kaçınılmaz bir parçası olması adalet kavramını yaşantısında daha fazla hissetmesi sonucunu doğurmaktadır. İnsanın insanla ilişkisinde ve diğer canlı-cansız varlıklarla ilişkilerinde adaletin gerektirdiği şekilde davranması beklenmektedir. Tarih boyunca adalet kavramı üzerine siyaset felsefecileri tarafından farklı tartışmalar hep yürütülmüş ve bu bağlamda adaleti sağlamak için evrensel bir hukuk ve ahlak sistemi nasıl olmalıdır sorusuna yanıtlar

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı fatihbas@aybu.edu.tr

¹ Adnan Küçük, "Adalet Kavramı ve Adalete İlişkin Bazı Teoriler", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, (2008), 92-93.

aranmıştır.² Böylece toplumsal düzenin korunması ve sürdürülmesine dönük evrensel kurallar oluşturulmaya çalışılmıştır. Buna karşın adaletin yerli yerine oturmadığı ve haksızlıkların arttığı durumlarda ise çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Toplumsal düzenin bozulması, adalet mekanizmasına olan güvenin azalması, toplumsal dayanışmanın zayıflaması, evrensel hukuk kurallarının yerini bireysel insiyatiflerin alması, toplumsal kaosların ve çöküşlerin yaşanması bunlar arasında sayılabilir.

Adaletin önemli parçalarından birisi de toplumsal ve ekonomik hayatı bireyler açısından adil ve eşitlikçi anlayışla düzenleyen sosyal adalettir. Sosyal adaleti sağlamak toplumsal ve ekonomik hayatı analiz etmeyi, toplumsal yapıyı bilmeyi ve toplumsal yapıdaki sınıfları anlamayı gerektirir. Toplumsal yapı içerisindeki sınıfların ekonomik durumu, eğitim ve sağlık imkanları, barınma ve beslenme olanakları gibi pek çok faktör sosyal adaletle ilişkilidir. Bu bakımdan bir ülkede sosyal adalet toplumsal yapının dengeli olması, ekonomik gelirin adil dağılması ve alt gelir grupları açısından fırsat eşitliğinin gözetilmesi, sağlık ve eğitim imkanlarının toplumun tüm katmanlarına eşit şekilde sunulması ile mümkün olabilir.³ Bunun sağlanabilmesi için devlet ve toplum ilişkileri nezdinde sosyal adaleti tesis etmeye yönelik yardımcı kaynaklara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda toplum bilimi olarak sosyoloji disiplini toplumsal yapıyı, ilişkileri, grupları ve sınıfları anlamak ve analiz etmek adına önemli bir alandır. Diğer taraftan sosyal adaletin sağlanması için adalet, hak, hukuk, emek, eşitlik, refah, dayanışma, paylaşma gibi birçok değer inşasına ihtiyaç vardır. Bu bakımdan sosyolojinin yanında din olgusu da birey ve toplum nezdinde sosyal adaletin sağlanmasında önemli işleve sahip olabilir.

² Bk. Michael J. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, (Ankara: Felix Kitap Yayıncılık, 2022).

³ Brian Barry, *Sosyal Adalet Neden Önemlidir*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017).

Bu çalışmanın amacı toplumsal düzen ve istikrar için gerekli olan sosyal adaletin oluşumunda sosyoloji disiplininin ve din olgusunun nasıl bir işlevselliğe sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu doğrultuda sosyal adalet, sosyoloji ve dinin kavramsal açıdan nasıl açıklandığı, sosyal adalet açısından sosyolojinin işlevselliği, sosyal adalet açısından dinin işlevselliği başlıkları ele alınmaktadır. Çalışma sonuç ve değerlendirme kısmıyla tamamlanmaktadır. Çalışmada metodolojik açıdan tanımlayıcı/betimleyici yöntem kullanılmaktadır.

1.Kavramsal Çerçeve

Sosyal adalet, toplumdaki bireylerin ve grupların ortak ihtiyaçlarını karşılamak için kaynakların eşitlikçi ve adil şekilde bölüşülmesidir.⁴ Başka bir açıdan sosyal adalet kavramı, politik ve ekonomik adaletin bir bütünü olarak değerlendirilebilir. Kavramın ilk kez kullanımı ile ilgili farklı görüşler yer almaktadır. Kimilerine göre ilkçağ filozofları Platon ve Aristoteles kavramı ilk kez kullanırken kimilerine göre kavramı ilk kez Ortaçağda İtalyan Katolik kilise papazlarından Thomas Aquinas kullanmıştır. Bunun yanında kavramın 19. yüzyılın ortalarında ilk kez kullanıldığına dair görüşlerde vardır. Sosyal adalet günümüzde devletin eğitim, sağlık, spor, beslenme, barınma vb. birçok alanda mevcut kaynakları topluma adil ve eşit şekilde sunması olarak tanımlanabilir.⁵ Sosyal adaletin oluşabilmesinde devletlerin ekonomik açıdan kalkınmış, istikrarlı ve sürdürülebilir bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu kalkınma sürecinde ekonomik kaynakların topluma adil şekilde dağıtılması, gelir grupları arasında büyük farklılıklar oluşmaması, alt gelir

⁴ Detaylı bilgi için bk. David Miller, *Principles of Social Justice*, (London: Harvard University Press, 2001).

⁵ Kathryn Sorrels, "Sosyal Adalet", *Center for Intercultural Dialogue: Key Concepts in Intercultural Dialogue*, No. 68 (2022), 1-2.

gruplarının korunması, ekonomik tekelleşmenin önlenmesi, toplumsal kesimler arasında dengenin gözetilmesi gerekir.⁶

Toplum bilimi olarak sosyoloji toplumsal yapıları, ilişkileri, grupları ve değişimleri inceleyen bir bilim dalıdır. Sosyoloji kelimesi latince toplum anlamına gelen “socius” ve Yunanca bilgi manasına gelen “logos” kelimelerinden türetilmiş bir kavramdır. Buna göre sosyoloji toplumda meydana gelen sosyal olayların, olguların ve süreçlerin incelenmesini kendisine konu edinen bir bilimsel daldır.⁷ Sosyoloji disiplininin batıda gelişmesinde Montesquieu, Comte, Durkheim, Weber gibi isimler ön planda olmuştur. Bu isimlerin ortak yönü ise toplumsal düzenin inşasında insanı merkeze almaları ve insan düşüncesinin gelişmesine olanak sağlamalarıdır.⁸ Sosyoloji disiplini toplumsal süreçleri anlama ve açıklama, toplumsal grupları inceleme, toplumdaki ekonomik, demografik ve kültürel yapıyı analiz etme, toplumdaki dezavantajlı grupları tespit etme, toplumsal açıdan fırsat eşitsizliği yaratan olay ve olguları çözümlenme gibi pek çok fonksiyon üstlenebilmektedir.

Din kavramı ise Arapça “deyn” kökünden türemiş ve ceza, itaat, mükafat, hesap gibi çeşitli anlamlara sahip olmuştur. Din kavramı İslam dışında Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm, Taoizm gibi dinlerde de farklı formlarla kullanılmıştır. Ancak hepsinin din kelimesine yüklediği ortak anlamlar “inanç, adet, kulluk, yol, bağ” şeklinde sıralanabilir. Diğer taraftan bütün bu anlamlar insanın iç dünyasında dinin köklü bir fenomen olduğuna işaret etmektedir.⁹ Din kavramı, özsel ve işlevsel olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Thomas Luckmann’ın üzerinde durduğu bu tanımlamaya göre özsel

⁶ Hüsamettin Çetin, “Sosyal Adalet, Sosyal Hizmetler ve Bütçe”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 26/2 (2015), 146.

⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 16.

⁸ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 73-75.

⁹ Günay Tümer, *İslam Ansiklopedisi “Din” maddesi*, C. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 345-349.

açından din, aşkın varlık veya kutsal olanla ilişkilere dayalı daha çok dinin gizemli yönünü temsil ederken; işlevsel açıdan din, toplumsal hayata ve gündelik deneyimlere dayalı olarak dinin yaşantıya sirayet eden yönünü yansıtmaktadır. Yani dinin gündelik hayatta bireysel ve toplumsal yaşama ne kadar etki ettiği konusu işlevsel açıdan dinin rolünü ortaya koymaktadır.¹⁰ Örneğin dinin sosyal hayatı düzenlemeye dönük işlevsel yönü bireye ve topluma belli değerler ve normlar sunarak kendini var eder. Buna göre sosyal hayatın düzeni ve sürdürülebilirliği için adaletli ve eşitlikçi olma, hakka ve hukuka riayet etme, yardımlaşma ve dayanışma içinde olma, kamu kaynaklarını dengeli kullanma, ekonomik refahı toplumun tüm kesimlerine bölme, emeğe saygı duyma gibi birtakım değerlere ve normlara uymak gerekir. Bunun neticesinde toplumda bireyler ve gruplar arasında sosyal, ekonomik ve kültürel farklılıklar minimum hale gelir ve böylece sosyal adaletin tesisi kolaylaşır.

2. Sosyal Adalet, Toplum ve Sosyoloji

İçerisinde yaşadığımız yüzyılın baş döndürücü akışkanlığı toplumsal ihtiyaçları her geçen gün değiştirebilmektedir. Küreselleşmenin sunduğu yeni olanaklar, teknolojinin getirdiği adeta takip edilemez hızdaki yenilikler toplumların talep ve beklentilerini sürekli güncellemelerine sebep olmaktadır. Bu değişim çağında bir taraftan geleneksel birikimin getirdikleri diğer yandan modern imkanlar insanları karmaşık bir ikilemler silsilesi içerisine sokmaktadır. Böyle bir değişim ve dönüşüm çağında bireylerin gerçek ihtiyaçlarını belirlemek, toplumsal adaleti ve eşitliği gözetmek, küresel ve teknolojik yeniliklerden toplumun tüm katmanlarının faydalanmasını sağlamak, eğitimde fırsat eşitliğini korumak, sağlık ve barınma imkanlarını adil ve eşit şekilde toplumun bütün fertlerine

¹⁰ Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler*, Yay. haz. Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 18-23.

sunmak gittikçe zorlaşmaktadır.¹¹ Küreselleşmenin artması ve kapitalist ekonomik sistemin uluslararasılaşması toplumlar arasında mikro ve makro ölçekli uçurumlar ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda bireyler arasındaki ekonomik farklılıkların artması, gelir dağılımının bozulması, eğitim, sağlık, beslenme ve barınma gibi birçok alanda eşitsizlikler yaşanması söz konusudur.

Dünyada ekonomik açıdan endüstri devrimi ve felsefi/düşünsel açıdan aydınlanma ve modernizm ile başlayan yeni düzen yolculuğunda toplum bilimi olarak sosyolojiye de önemli görevler yüklenmiştir. Modernleşme süreciyle hemen hemen eş zamanlı olarak gelişme gösteren sosyoloji disiplini aslında modern dünyada bütün bu değişim ve dönüşüm çabalarında toplumların yeni dünya düzenine entegrasyonunu gerçekleştirmek adına toplumsal analizler yapma görevini üstlenmiştir. Bu noktada örneğin sosyolojinin kurucu isimlerinden Max Weber'e göre sosyolojinin konusu insan eylemlerini anlamaya ve toplumsal düzeni sağlamaya yönelik çalışmalar yapmaktır.¹² Sosyoloji disiplini ile gelenekten moderne geçiş sürecinde toplumsal taleplerin anlaşılması ve beklentilerin gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda sosyoloji disiplininin işlevsel açıdan temel görevinin toplumsal mekanizmaları tüm boyutlarıyla anlamak ve açıklamak olduğunu söylemek mümkündür. Sosyolojik bağlamda sık sık kullanılan işlevselcilik kuramı Emile Durkeim tarafından ortaya atılmıştır. Durkheim'e göre, toplum farklı parçalara ayrılan ve her parçanın birbirini tamamlaması ile meydana gelen bir bütündür. Toplumdaki her parçanın kendine has rolleri ve işlevleri vardır. Durkheim için toplumsal düzen, toplumdaki bireylerin ortak ahlak anlayışı oluşturması ve ona uygun davranması ile mümkün olabilir.¹³

¹¹ Sezgin Seymen Çebi, *Sosyal Adalet: Tarihsel ve Kuramsal Bir Bakış*, (İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2012).

¹² Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Talha Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 55-56.

¹³ Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2020).

İşlevselci kuramı sosyolojik bağlamda ele alan bir diğer önemli isim olarak Talcott Parsons bilinmektedir. Parsons'a göre, toplumsal düzenin sağlanması için toplumu oluşturan bireylerin belli değer ve normlara sahip olması ve bunları toplumsal hayatta işlevsel hale getirmesi gerekir.¹⁴ Sosyoloji ile birlikte tarım toplumundan sanayi toplumuna, kırdan kente, gelenekten moderne geçiş sürecinde toplumsal uyum ve adaptasyonu sağlamak adına çeşitli politikalar üretilmiştir. Bunun içindir ki sosyolojinin 19. yüzyıldan itibaren bağımsız ve sistematik bir disiplin olarak gelişmesi dünyada büyük toplumsal dönüşümlerin yaşanması ile doğru orantılıdır. Diğer yandan sosyoloji disiplininin görevi elbette sadece bu dönüşüm sürecine aracılık etmek değildi. Bu bakımdan sosyolojiyi dönemsel ihtiyaç doğrultusunda ihdas edilmiş bir disiplin olarak göremeyiz. Toplum bilimi olarak sosyoloji sürekli bir ihtiyaç olarak varlığını sürdürmektedir. Öyle ki modern dünyada fazlasıyla katagorize edilmiş, sınıflara bölünmüş, gruplara ayrılmış toplum gerçeği vardır. Böyle bir çeşitliliğin olduğu dünyada bilakis sosyoloji disiplinine daha fazla ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Sosyal adaleti sağlamak öncelikle içinde yaşanan toplumu tüm yönleriyle bilmeyi gerektirir. Toplumun ekonomik yapısı, kültürel ve sosyal özellikleri, demografik dağılımı, eğitim, barınma ve sağlık ihtiyaçları analiz edilmelidir. Buna bağlı olarak toplumun demografik dağılımının ne olduğu, toplumun ne kadarının eğitime katılabildiği ve fırsat eşitliğine sahip olabildiği, toplumun ne kadarının sağlık imkanlarından yeterli düzeyde yararlanabildiği, toplumun ne kadarının konut sahibi olabildiği, toplumun ne kadarının yeterli düzeyde beslenebildiği, toplumun ne kadarının sosyal devletten yararlanabildiği, toplumun ne kadarının yoksulluk sınırında olduğu gibi birçok soru sosyolojik çerçevede yanıt bulabilir.¹⁵ Bunun

¹⁴ Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, çev. Nur Nirven & Adem Bölükbaşı, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022).

¹⁵ Bk. Zygmunt Bauman, *Sosyoloji Ne İşe Yarar?*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023).

sonucunda da kapsamlı bir toplum analizi ortaya çıkar ki sosyal adalete dönük politikalar bu ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda yürütülür. Sosyolojinin sosyal adalete yönelik katkısı sadece topluma dönük eksiklikleri saptamakla kalmaz. Aynı zamanda toplum bilimi olarak sosyoloji, sosyal adaletin tesisi için politika uygulama sürecinde de aktif rol oynar. Eğitim, kültür, sağlık, barınma gibi pek çok alanda fırsat eşitliğini sağlamaya yönelik sosyal devlet uygulamalarında sosyolojik yaklaşımlardan istifade edilir.

Sosyal adalet, gelir ve fırsat eşitsizliğini ortadan kaldırarak devletin mevcut kaynaklarının adil ve dengeli şekilde dağıtılmasına odaklanır. Dolayısıyla sosyoloji disiplini demografik yapının aktüel durumunu anlamaya ve analiz etmeye çalışırken diğer taraftan sosyal adaleti bozucu faktörleri de ortaya çıkarabilmektedir. Başka bir ifadeyle gelir dağılımında eşitsizlik yaratan sebeplerin neler olduğu, eğitimde fırsat eşitliğini engelleyen faktörlerin neler olduğu, konut ve barınma hakkına erişimde dengesizliğin neden kaynaklandığı, sağlık ve beslenme imkanlarına neden herkesin erişemediği, alt ve üst gelir grupları arasında neden geniş bir uçurumun olduğu gibi çeşitli sorulara da sosyoloji yanıtlar verebilmektedir. Bundan ötürü sosyoloji hem reel durumu ortaya koyup, bunlara yönelik çözüm öneriler sunarken hem de bu reel duruma sebebiyet veren faktörleri de sıralayabilmektedir. Bu durum toplum bilimi olarak sosyolojinin çok yönlü fonksiyonel bir disiplin olduğuna da işaret etmektedir. Görüldüğü üzere sosyal adaletin temin edilmesinde toplumsal yapıyı derinlemesine bilmek gerekmektedir. Böyle bir süreç için muhtemel başvurulacak alanların başında sosyoloji gelmektedir. Sosyoloji, toplumu anlama ve açıklamaya yönelik kuramsal bakış açılarıyla sosyal adaletin sağlanmasında devlet ve toplum arasında güçlü bir köprü vazifesi görebilir.

3. Sosyal Adalet, Din ve Dini Normlar

Toplumsal hayatı düzenleyen olgulardan birisi de dindir. Din olgusu sahip olduğu çeşitli değer ve normlarla bireye toplumsal

hayatta davranış örüntüleri oluşturur. Sosyal bir varlık olan insanın öteki ile kurduğu ilişkide dini, ahlaki veya hukuki çerçevede nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda din olgusu işlevsel bir yapıya sahiptir. Din olgusunun sadece sosyal hayatı düzenlemeye yardımcı olmakla kalmayıp sosyal adaletin sağlanmasında da etkin olabilir. Sosyal adalet, devlet ve toplum ilişkisinin adil, hakkaniyetli ve paylaşımcı bir zeminde işlenmesini, yoksulun ve dar gelirlinin sosyal devlet anlayışıyla gözetilmesini öngörmektedir. Bu bağlamda din olgusu ele alındığında dinlerin adaletli olma, ahlaklı olma, hakkaniyetli olma, paylaşma, kul hakkı yememe, emeğe saygı ve refahı bölüşme gibi ortak kavramlar etrafında birleştikleri söylenebilir.¹⁶ Yani sosyal adaletin temin edilmesinde ihtiyaç duyulan değerlerin birçoğu esasen dinlerin de ortak kabul ettikleri değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İslam dini Kur'an-ı Kerim ve hadislerde sosyal adalete yönelik çeşitli yaklaşımlara sahiptir.

Kur'an-ı Kerim'de üzerinde durulan en önemli kavramlardan birisi adalettir. Bu bağlamda Nisa suresinde geçen "Ey iman edenler! kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için adaleti ayakta tutun" ayeti¹⁷ toplumsal açıdan oldukça dikkat çekicidir. Yine A'raf suresinde geçen "Rabbim her işte adaletli olmayı emretti" ayeti¹⁸ de sosyal adalet bağlamında değerlendirilebilir. Bakara suresinde geçen "birbirinizi mallarını haksız yere yemeyin" ayeti ise toplumda sosyal adaleti sağlama noktasında oldukça işlevsel görülebilir. Diğer taraftan Nisa suresinde geçen "emanetleri ehline veriniz" ayeti¹⁹ ile Mü'minun suresinde geçen "onlar ki emanetlerine

¹⁶ Halil İbrahim Bulut, "Semavi Dinlerin Ortak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 65-81. Ayrıca bk. Ali Osman Ateş, "İlahi Dinlerin Ortak Değerleri", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 15-25.

¹⁷ Bk. Kur'an-ı Kerim 4/35.

¹⁸ Bk. Kur'an-ı Kerim 7/29.

¹⁹ Bk. Kur'an-ı Kerim 4/58.

ve sözlerine riayet edenlerdir.” ayeti²⁰ sosyal adalet açısından emanete sahip çıkma ve emanetin hakkını vermeyi gözettiği için önemlidir. Sosyal adaletin toplumda sağlanması için işin ehil ve liyakatli kişilere verilmesi elzemdir. Bu bakımdan ayette vurgulandığı üzere görev ve sorumlulukları ehil kişilere vermek, toplumsal düzeni korumak ve sosyal adaleti temin etmek adına gerekli gözükmektedir.

İslam Peygamberi hadislerinde de bu konuya ayrıca ışık tutmaktadır. Örneğin “adil devlet başkanı ve idareciler mahşer yerinde Allah'ın yüce lûtfuna ve himâyesine mazhar olacakların öncüleridir.” hadisi²¹ devlet ve toplum ilişkisinde yöneticilerin adil davranarak sosyal devlet anlayışıyla sosyal adaleti sağlaması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında “görev bir emanettir, hakkının verilmemesi kıyamet günü pişmanlık demektir”²² ve “iş ehline vermediğinde kıyametin kopmasını bekle, kıyamet yakındır.”²³ hadisleri de bir toplumda ehil ve liyakatli insanlara görev verilmesinin ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. İslam dininde Kur'an-ı Kerim ve hadislerde dikkat çekilen sosyal adalet konusuna birtakım uygulamalarla da destek verilmektedir. Mesela İslam'daki zekat ve sadaka uygulamaları toplumdaki sosyal adaleti sağlamak için oldukça işlevsel gözükmektedir. Toplumun varlıklı kesimlerinin görece yoksul olanlara mallarından ve kazançlarından bir pay verdikleri zekat ibadeti²⁴ ile cömertliğin ve yardımlaşmanın bir gereği olarak insanların ihtiyaç sahiplerine verdikleri sadaka uygulaması toplumdaki dezavantajlı ve yoksul kesimleri korumak adına sosyal adaleti destekleyici mahiyettedir.

İslam dininde adalet, liyakat ve yardımlaşmanın dışında sosyal adaleti sağlayıcı başka prensipler de vardır. Buna göre insanların hırslı

²⁰ Bk. Kur'an-ı Kerim 23/8.

²¹ Buhari, Edep 36.

²² Müslim, İmaret 17.

²³ Buhari, İlim 2.

²⁴ Bk. Kur'an-ı Kerim 2/43, 8/3, 9/60.

ve aç gözlü olmaması, birbirlerinin hakkını ve hukukunu gözetmesi, sosyal hayatta güven ortamının tesis edilmesi, bencil olunmaması, yardıma muhtaçların gözetilmesi, kimsesizlere sahip çıkılması gibi pek çok değer ve norm vardır. Benzer şekilde İslam dininde kişilere fırsat eşitliği verilmesi, ırksal ayrımcılık yapılmaması, her insana varlık olarak değer atfedilmesi gibi hususlarda toplumda sosyal adaleti sağlamaya yönelik hususlar olarak dikkat çekmektedir.²⁵ Anlaşıldığı üzere din ve dini normların sosyal hayatı düzenleyici fonksiyonu sosyal adaletin temin edilmesine de imkan vermektedir. Dini değer ve normların bireylerin sosyal, kültürel veya ekonomik hayatını inşa etmede üstlendiği roller, sosyal adaleti sağlamaya katkı sunmaktadır. Aksi halde bireyleri belli ölçüde sınırlayıcı ve kontrol edici normların olmadığı bir toplumsal düzende muhtemel olarak sosyal adaletsizliğin ortaya çıkabilir. Bu açıdan dini değer ve normların farklı tezahürlerle sosyal adaleti koruyucu ve sürdürücü bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Sosyal adalet, sosyoloji ve dinin ele alındığı bu çalışmada, sosyal adalet mekanizmasının etkin ve güçlü şekilde uygulanmasında toplum bilimi olarak sosyolojiden nasıl yararlanılabileceği ele alınmıştır. Sosyal hayatın, grupların, ilişkilerin kapsamlı şekilde sosyolojik çerçevede incelenmesinin sosyal adalete nasıl katkılar yapacağı üzerinden durulmuştur. Bu doğrultuda sosyoloji disiplinin işlevsel açıdan devlet ve toplum arasında önemli işleve sahip olacağı anlaşılmıştır. Benzer şekilde toplum ve birey ekseninde de sosyoloji disiplinin sosyal adaletin sağlanmasında çeşitli teorik ve pratik analizlerle katkı sunabileceği görülmüştür. Toplumsal yapının ekonomik, kültürel, entelektüel, siyasal vb. açılardan incelenmesi, toplumsal grupların farklı ve benzer özelliklerinin analiz edilmesi,

²⁵ Seyyid Kutup, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal, (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 51-60. Ayrıca bk. Sabri Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 40-65.

toplumsal değişimin sosyal adalet üzerindeki etkileri, toplumsal sınıflar arasındaki farklılıkların, avantaj ve dezavantajların tespit edilmesi gibi birçok konu sosyolojik bir bakış açısıyla incelenmesi gerekmektedir. Bu durum sosyal adalet ile sosyoloji disiplini arasındaki ilişkiyi açık şekilde ortaya koymuştur.

Din olgusu ise daha çok sahip olduğu değer ve normlar üzerinden toplumsal düzeni sağlayıcı bir işleve sahip olmaktadır. Bu bakımdan dini değer ve normların bireye ve topluma yüklediği görev ve sorumluluklar, toplumsal dengenin sağlanması ve sosyal adaletin oluşmasını sağlamaktadır. Dini normların bireyi sınırlandırması ve başkalarının alanına müdahale ettirmemesi sosyal adaletin herkese adil ve eşitlikçi şekilde dağılmasına katkı sunmaktadır. Özellikle İslam dininin gerek Kur'an-ı Kerim gerekse hadislerde üzerinde sıklıkla durduğu adlaet, eşitlik, hak, hukuk, emek, dayanışma, paylaşma, refahı bölüşme gibi hususlar işlevsel açıdan dinin rolünü yansıtmaktadır. Kur'an'da birçok ayette adalete vurgu yapılması, hak ve hukukun öne çıkarılması, dayanışma ve paylaşmanın teşvik edilmesi dikkat çekmiştir. Bunun yanında emeğin teslim edilmesi ve refahın hakça bölüşülmesi de vurgulanmıştır. Bütün bu yaklaşımlar doğrudan sosyal adaleti temin etmeye dönük teşebbüsler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu değerlendirmeler çerçevesinde dini değer ve normların sosyal yapıyı ve adaleti düzenleyici özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak sosyal adalet, sosyoloji ve din ilişkisi arasında çok yönlü bir birliktelik olduğu anlaşılmaktadır. Toplum bilimi olarak sosyoloji ile belli değer, inanç ve normlar üzerine bir yaşam felsefesi sunan din olgusu sosyal adaletin sağlanmasında ortak bir kesişim alanı oluşturmaktadır. Sosyoloji disiplini toplumu anlamak ve açıklamak suretiyle çeşitli yöntemler kullanırken, din olgusu topluma belli değer ve normlar sunmak suretiyle bir yaşam biçimi inşa etmektedir. Sosyal adalet, esasen bu toplumsal kesişim alanındaki ilişkilerde tezahür

etmektedir. Bundan ötürü sosyoloji ve din, sosyal düzen ve adalet için bir ihtiyaç olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010.
- Ateş, Ali Osman. "İlahi Dinlerin Ortak Değerleri", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 15-25.
- Barry, Brian. *Sosyal Adalet Neden Önemlidir*, çev. Ebru Kılınç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyoloji Ne İşe Yarar?*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2023.
- Bulut, Halil İbrahim. "Semavi Dinlerin Ortak İlkeleri Ya Da Evrensel Değerler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 65-81.
- Bourdieu, Pierre. *Sosyolojiyi Düşünmek*, İstanbul: Metis Yayınları, 2024.
- Cipriani, Roberto. *Din Sosyolojisi: Tarih ve Teoriler*, Yay. haz. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Çebi, Sezgin Seymen. *Sosyal Adalet: Tarihsel ve Kuramsal Bir Bakış*, İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2012.
- Çetin, Hüsamettin. "Sosyal Adalet, Sosyal Hizmetler ve Bütçe", *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 26/2 (2015), 145-158.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İş Bölümü*, (çev. Özer Ozankaya), İstanbul: Cem Yayınevi, 2020.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Kutup, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Küçük, Adnan. "Adalet Kavramı ve Adaletle İlişkin Bazı Teoriler", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, (2008), 91-122.

- Miller, David. *Principles of Social Justice*, London: Harvard University Press, 2001.
- Orman, Sabri. *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Parsons, Talcott. *Toplumsal Eylemin Yapısı*, (çev. Nur Nirven & Adem Bölükbaşı), İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.
- Sandel, Michael J., *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara: Felix Kitap Yayıncılık, 2022.
- Sorreles, Kathryn. "Sosyal Adalet", *Center for Intercultural Dialogue: Key Concepts in Intercultural Dialogue*, No. 68 (2022), 1-2.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, çev. Talha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Tümer, Günay. *İslam Ansikopedisi "Din" maddesi*, C. 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

ŞERİF MARDİN'İN BATI VE İSLAM ADALET TASAVVURU KARŞILAŞTIRMASININ ANALİZİ

Bahset KARSLI¹

Sivil Toplum Kavramı ve Tarihi

Sivil toplum, Türkçeye Fransızcadan geçmiş bir kavram olup, kökeni Batı'daki medeniyet ve şehirlilik süreçlerine dayanır (Sunar, 2018: 1). Bu kavram, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sındaki toplumsal değişimlerle birlikte şekillenmiştir. Özellikle sanayi toplumu, kapitalizm ve İngiliz ile Fransız devrimlerinin etkisiyle sivil toplum, birey, vatandaş, hükümet gibi kavramları içeren bir anlam kazanmıştır (Çaha, 2012: 99; Çaha, 1997). İngilizce-Türkçe sözlükte, sivil terimi genellikle vatandaşlarla ilişkili hükümetle ilgili anlamlar taşırken, Türkçeye yapılan çevirilerde askeri olmayan, mülki bir anlam ön plana çıkar. Bu, Türkiye'deki siyasi geçmiş ve özellikle darbelerle ilişkilendirilen bir perspektife işaret eder. Sivil toplum, hukukun egemenliği altında, devletin dışında, bireylerin kendi iradeleriyle oluşturduğu toplumlar ve toplumsal kuruluşları kapsayan bir terim olarak tanımlanabilir. Bu kavram, gönüllü dernekler, sendikalar ve mesleki kuruluşlar gibi kamusal katılım alanlarını ifade eder. (Marshall, 1999: 662; Cevizci, 2000: 852).

Sivil toplumun felsefi kökleri ise MÖ 384 yılına kadar giderek Aristoteles'e dayandırılabilir. Aristoteles, "Politika" adlı eserinde

¹ Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Antalya/TÜRKİYE, e-posta: bkarsli@akdeniz.edu.tr

insanın doğasının toplumsal olduğunu ve yalnızlık içinde var olamayacağını savunur. Ona göre, insanın potansiyelini geliştirebilmesi için toplumsal bir yapıya dahil olması gerekir. Toplum, bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu aile, köy ve nihayetinde devlet şeklinde gelişir. Aristoteles, bireylerin haklarını savunurken, toplumsal yaşamın gerekliliğini ve devletin oluşumunu savunur. Toplumsal yaşamın ilk adımını aile olarak gören Aristoteles, bir adım daha ileri giderek birkaç ailenin birleşerek oluşturduğu köyün ve köylerin bir araya gelerek oluşturduğu devletin önemini vurgular (Mosca, 2019: 38-46). Aristoteles'in toplum anlayışında, devlet toplumun doğal sonucu olarak kabul edilir. Ayrıca, Aristoteles'in yönetim biçimleri üzerindeki düşünceleri, monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi rejimlerin etik ve ahlaki temellere dayandığını gösterir. Aristoteles'in toplum ve devlet ilişkisi, birbirini tamamlayan yapılar olarak anlaşılmalıdır; devlet, toplumun doğal gelişim sürecinin bir sonucudur.

Sivil toplum kavramı, Aristoteles'in felsefesinden sonra, Orta Çağ'a kadar süren bir evrim geçirmiştir. Bu dönemde, sivil toplum anlayışı daha çok dostluk, ortaklık ve iş birliği gibi toplumsal değerlerle ilişkilendirilmiştir. Fuat Keyman'a göre, 1200'lü yıllardan 1970'lere kadar sivil toplum fikri var olsa da bu dönemdeki sivil toplum anlayışı, günümüzdeki anlamıyla sivil toplumdan farklıdır. İlk dönemlerde sivil toplum, insanların birlikte hareket etmeleri ve çevrelerini değiştirme çabaları olarak görülmüştür. Sivil toplum terimi, 18. yüzyılın ortalarına kadar daha çok devlet ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Cicero'nun "societas civilis" anlayışı da bu dönemde sivil toplumun devletle ilişkisini vurgulamaktadır. Bu klasik dönemde sivil toplum, devletin bir parçası olarak görülmüş ve devletin egemenliğindeki toplum anlamına gelmiştir. John Keane de bu dönemi, sivil toplumun siyasal birliktelik olarak tanımlanması gerektiğini belirtmiştir (Miller vd., 1994: 288; Dinçer, 2017: 94-111; Keyman, 2004).

Keane'e göre (1993: 48-49) de 1750-1850 arası sivil toplum farklı boyutlarıyla tartışıldıği ve 19. yüzyıl başları sivil toplum-devlet ve din-devlet ayrışmasının başladığı dönemdir. Modern dönemde sivil toplum kuruluşlarının öne çıkması nedeni, sivil toplumun etkinlik ve etkililik oluşturmada vurucu gücü olma özelliği taşımasındadır. Yine modern dönem, neoliberal siyasal tartışmalardaki zayıflatılmış veya küçültülmüş devlet, güçlü sivil toplum düşüncelerinin ikame edilebilme araçları olarak sivil toplum kuruluşlarını en önemli aktörler olarak öne çıkmaktadırlar. Modern dönem Sivil toplum kavramı, 18. yüzyıldan sonra, özellikle modern dönemle birlikte daha farklı bir anlam kazanmaya başlamıştır. Modern anlamıyla sivil toplum, devletin dışında, bireylerin özgür iradeleriyle oluşturdukları örgütlenmeleri ve toplumsal yapıları ifade eder. Hukukun egemenliği altında, devletin müdahalesi olmadan, bireylerin kendi haklarını savunma ve katılımda bulunma özgürlüğü sivil toplumun temel özellikleri arasında yer alır. Aristoteles'ten günümüze kadar uzanan süreç, sivil toplumun anlamının evrimini göstermektedir. Başlangıçta toplumsal yapıyı ve devletin işleyişini açıklayan bu kavram, zamanla devletin dışında örgütlenen, vatandaşların haklarını savunduğu ve kamusal katılımda buldukları bir alan olarak şekillenmiştir. Bu anlamda sivil toplum, demokratik toplumların önemli bir yapı taşı olmuştur.

Şerif Mardin'de Sivil Toplum ve Şehir İlişkisi

Şerif Mardin'in (1995; 2020: 7-34) "Sivil Toplum" kavramına ilişkin görüşleri, Batı'daki sivil toplum anlayışının Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki yansımalarını karşılaştırarak geniş bir analiz yapmaktadır. Mardin, Batı'daki sivil toplum kavramının tarihsel gelişimini incelerken, bu kavramın Osmanlı toplumunda tam anlamıyla yerleşmediğini, Batı'da özellikle Orta Çağ'dan itibaren şehirlerin ve ticaretin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan bir özgürlük anlayışını ifade ettiğini belirtir.

Mardin'in görüşlerine göre, Batı'da "sivil toplum" kavramı, şehirlerin özgürlüğünü, üretici sınıfların haklarını ve ticaretin devletin denetiminden bağımsız olarak işlemlerini temsil eder. Batı'da bu süreç, feodalizmden sonra şehirlerin kendi kendini yönetebilme hakkı elde etmesi, milis kurabilmesi, hukuk kurallarını kendi içlerinde belirleyebilmesi gibi unsurlarla şekillenmiştir. Bu özgürlük anlayışı, şehirlilerin "hükmî şahsiyet" kazanmasına ve kolektif haklar elde etmesine olanak sağlamıştır. Bu gelişmeler, Batı'da "sivil toplum" kavramının temellerini atmış ve zamanla bu kavram, devletin dışında bir toplum düzeninin varlığını, iktisadi ve toplumsal faaliyetlerin özerkliğini ifade etmeye başlamıştır.

Ancak Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tür bir sivil toplum anlayışının eksik olduğunu ve bu kavramın orada Batı'daki gibi gelişmediğini vurgulamaktadır. Osmanlı'da, şehirlere verilen haklar ve özgürlükler sınırlı kalmış, "hükmî şahsiyet" anlayışı da daha dar bir şekilde gelişmiştir. Osmanlı'da, devletin gücü daha belirgin bir şekilde hükmetmekte ve toplumsal yapıdaki bireysel ve grupların özerkliği Batı'daki gibi tam anlamıyla yerleşmemiştir. Bu eksiklikler, Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısının devletin egemenliğine dayalı olduğunun bir göstergesidir.

Mardin, Batı'da sivil toplum kavramının yalnızca iktisadi faaliyetlerin özerkliğinden ibaret olmadığını, aynı zamanda bu toplumların, birey ve grup haklarının özgürce tartışıldığı bir alan oluşturduğunu da belirtir. Batı'da, özellikle kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte, "kamuoyu" ve "millî çıkar" gibi kavramlar, toplumun devletin dışında, bireylerin çıkarlarının ve özgürlüklerinin belirli bir düzeyde korunabildiği alanları ifade etmektedir.

Şerif Mardin'de İslam ve Batı Adalet Tasavvuru

Şerif Mardin'in şehir ve adalet anlayışı, Batı ve İslam toplumları arasındaki temel farkları, insan tasavvurları ve toplumsal düzen anlayışları üzerinden çözümleyerek ortaya koymaktadır. Mardin,

Batı'nın sivil toplum anlayışının, insanın aktif ve eleştirel bir birey olarak kendi kaderini şekillendirme kapasitesine dayandığını vurgular. Batı'da insan, sürekli bir yenilik arayışı içindedir ve toplumsal düzen de bireylerin özgür iradeleri doğrultusunda şekillenir. Bu bağlamda Batı, insanın tarihini kendisinin yapma gücüne sahip olduğu ve rasyonel bir düzen içinde toplumsal çıkarların kolektif olarak örgütlendiği bir model sunar (Onbaşı, 2013:43-69).

Ancak Mardin'e göre, İslam toplumları ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda bu anlayış farklıdır. İslam toplumlarındaki insan tasavvuru, Batı'dan farklı olarak daha çok bir yöneticinin karizmatik otoritesine ve Tanrı'nın belirlediği düzene dayanır. İslam'daki "Müslüman rüyası" adaletli bir liderin himayesinde oluşturulacak toplumsal bir denge idealine dayalıdır. Bu rüyanın iki temel özelliği vardır:

- Yasal pratiklerin rasyonelleşmesinden ziyade liderin karizmatik otoritesine dayanması,
- İnsanın kendi tarihini kendisinin yapması anlayışının gelişmemiş olması, çünkü bu anlayışın mevcut olmaması, insanın tedrici olarak mükemmelleşmesi sürecinin engellenmesine yol açmıştır (Mardin, 2020: 21-34).

Mardin'in analizinde, Batı'daki gibi çıkarların kolektif olarak örgütlendiği bir toplum yapısı, İslam toplumlarında mevcut değildir. Çünkü İslam'da, bireysel haklar ve özgürlükler, sadece liderin adaletli yönetimi altında mümkündür. Burada insan, sadece Kur'an'dan gelen siyasal yükümlülüklerle riayet etmekle yükümlüdür ve bu yükümlülükler, dini yorumcuların veya liderin düşüncelerine dayanarak şekillenir.

İslam toplumlarındaki bu yapının arka planında, güç ve iktidar anlayışının bir başka boyutu vardır. Mardin, İslam düşünce geleneğindeki iktidar paylaşımı ve güç devri anlayışının, liderin karizmatik otoritesine dayandığını ve bu otoritenin halk arasında

meşruiyet kazandığını belirtir. Farabi'nin "erdemli hükümdar" tanımı ve Platon'un ideal devlet görüşü, İslam toplumlarındaki liderlik anlayışına benzer bir şekilde, güçlü ve karizmatik bir liderin toplumu yönlendirmesi gerektiğini savunur. Bu durum, adaletin ancak karizmatik liderin gücüyle mümkün olacağı düşüncesine dayalıdır (Mardin, 1995; 2020).

Sonuç

Sivil toplum terimi, Batı'daki medeniyet ve şehirlilik süreçlerine dayanır ve özellikle 17. ve 18. yüzyılda sanayi toplumu, kapitalizm ve devrimlerin etkisiyle şekillenmiştir. Batı'da sivil toplum, devletin dışında, bireylerin haklarını savunduğu ve toplumsal örgütlenmelerin kurulduğu bir alan olarak tanımlanırken, Osmanlı'da bu kavram tam anlamıyla gelişmemiştir. Osmanlı toplumunda, bireylerin özerkliği Batı'daki gibi güçlenmemiştir, çünkü devletin egemenliği daha belirgin olmuştur.

Mardin, Batı'daki sivil toplumun, şehirlerin özgürlüğü, üretici sınıfların hakları ve ticaretin bağımsızlığı gibi unsurlarla şekillendiğini belirtirken, Osmanlı'da ise bu unsurların eksik olduğunu ifade eder. Ayrıca, Batı'da "sivil toplum" sadece ekonomik özerklik değil, aynı zamanda birey ve grup haklarının tartışıldığı bir kamusal alanı da ifade eder.

Mardin, İslam ve Batı'daki adalet tasavvurunu da karşılaştırarak, Batı'daki bireysel hak ve özgürlüklerin aktif ve eleştirel bir birey anlayışına dayandığını savunur. Buna karşın, İslam toplumlarında adalet anlayışı, genellikle karizmatik liderin otoritesine ve Tanrı'nın belirlediği düzene dayanır. Mardin'e göre, İslam toplumlarında, Batı'daki gibi toplumsal çıkarların kolektif olarak örgütlenmesi mümkün değildir; bu toplumlar, daha çok bir liderin adaletli yönetimine dayanır. Sivil toplum kavramı Batı'da bireylerin özerkliğini ve özgürlüklerini savunurken, İslam toplumlarında bu anlayış, karizmatik liderlik ve dini otoriteye dayanan bir toplumsal

düzenle sınırlıdır. Bu, Batı ve İslam toplumları arasındaki temel farkları ortaya koyar.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ömer, (1997). 1980 Sonrası Türkiye’inde Sivil Toplum Arayışları. *Yeni Türkiye*, 3(18), 28-63.
- Çaha, Ömer, (2012). *Aşkın Devletten Sivil Toplum*. Orion Kitabevi, Ankara.
- Dinçer, Ömer, (2017). *Bilgi ve Hikmet Sahiplerinden Yönetim Dersleri*. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Keane, John, (1993). “Despotizm ve Demokrasi”, *Sivil Toplum ve Devlet*. J. Keane (drl.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Keyman, Fuat, (2004). “Türkiye’de ve Avrupa’da Sivil Toplum”. *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferansı*. İstanbul, No: 3, 1-35.
- Mardin, Şerif, (1995). “Civil Society and Islam”, *Sivil Society: Teory, History and comparition*, Ed. John A. Hall, Cambridge: Polty Press.
- Mardin, Şerif, (2020). “Türk Toplumunu İnceleme aracı olarak Sivil Toplum”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, der: M. Türköne & T. Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, Gordon. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. D. Kömürcü ve O. Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Miller, David, (1995). “Sivil Toplum”. *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)*. Ümit Yayıncılık, Ankara, 2. Cilt, 288.
- Mosca, Gaetano, (2019). *Siyasi Doktrinler Tarihi*. (Çev. S. Tiryakioğlu), Bilge Yayıncılık, İstanbul.

Onbaşı, Funda Gençođlu, (2013). "Şerif Mardin ve İdris Küçükömer'de "Sivil Toplum" Kavramı", *Şerif Mardin Okumaları*, ed. T. Takış, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013, 43-69.

TEVFİK EL-HAKİM'İN *MECLİSU'L-ADL* İSİMLİ TİYATROSUNDA ADALETSİZ MAHKEME MANZARALARI

İrfan KAYA *

Giriş

Adalet kavramı ilk olarak felsefe disiplini ile uğraşanlar tarafından ele alınmış ve işlenmiştir. Temelini felsefeden alan hukuk sisteminin de başat kavramlarından biri olan adalet, birçok farklı disiplinin ilgi alanına girmiştir. Bu yüzden felsefi düşüncenin şekillendiği antik Yunan kültür havzasında erdemlerin erdemi olarak nitelenen adalet kavramının birçok farklı tanımı yapılmıştır. Adalet ve adaletsizlik antik Yunan'dan itibaren tiyatro oyunlarının da vazgeçilmez teması olmuştur. Aiskhylos'un (m.ö. 458) *Zincire Vurulmuş Prometheus*'u ile başlanacak olursa o günden günümüze kadarki tiyatro literatüründe hak, adalet, adaletsizlik, zulüm, irade, suç ve ceza kavramları en çok sorgulanan kavramlardan olmuştur.¹ Mısır tiyatroculuğunun en önemli isimlerinden biri sayılan Tefkik el-Hakim (ö.1987) de tiyatrolarında adalet-adaletsizlik ikilemine yer veren edebiyatçılardandır. Kaleme aldığı yüze yakın tiyatro eserlerinde sembolizm, romantizm ve sosyal gerçekçilik akımlarının etkisini görmek mümkündür. Yaşadığı coğrafyada döneminin şartları düşünüldüğünde kendi toplumunda bozulan adalet mekanizmasını

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Orcid: 0000-0002-6169-2202 irfan.kaya@bilecik.edu.tr

¹ Tekerek Nurhan; Tekerek, "Adalet ve tiyatro", *Tiyatro Ara* 0, sy 32 (2011): 20, https://doi.org/10.1501/TAD_0000000270.

eleştirel ve kimi zaman da ironik bir dille tiyatro eserlerine yansıtması gayet doğal bir durumdur. Adalet mekanizmasına dair eleştirel bakış açısının gelişmesinde Mısır'da hem babasının hem de kendisinin uzun yıllar çalışma imkânı bulduğu hukuk mesleğinin etkisi yadsınamaz.

Çalışma Tevfik el-Hakîm'in adaletsizlik olgusunu sorguladığı 1972 yılında yazdığı bilinen *Meclisu'l-adl* isimli tiyatro eserini konu edinmektedir. Çalışmada yazarın söz konusu eseri özelinde, adalet dağıtması beklenen hukuk sistemindeki bozulmuşluğu nasıl yansıttığı incelenecektir. Genel olarak Tevfik el-Hakîm ile ilgili olarak Türkiye'de özellikle mitoloji temalı oyunlarını ele alan birkaç makale ile onun tiyatroculuğunu, bazı roman ve hikâyelerini konu alan iki doktora, üç yüksek lisans tezi yazılmıştır. Bu konuda yapılan ilk çalışma Aysel Ergül'ün 1995 yılında yazmış olduğu *Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nda Tevfiku'l-Hakîm ve üç Entelektüel Tiyatrosu* isimli doktora tezidir. Aysel Ergül bu tezinde Tevfik el-Hakîm'in *Ehlü'l-Kehf*, *Şehrazâd* ve *Pygmalion* isimli üç tiyatrosunu ele alıp incelemiştir.² Aysel Ergül'den sonra İsmail Güler 1998 yılında *Modern Mısır Tiyatrosu ve Tevfik el-Hakîm* isimli doktora tezini yazmıştır. Bu iki tezden sonra 2004 yılında Konya'da Hulusi Alptekin, *Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakîm ve 'Uşfûrun mine's-Şark' İsimli Eserinin İncelenmesi* isimli yüksek lisans tezini kaleme almıştır.³ Yine Konya'da 2015 yılında Cengiz Çalıklılıç tarafından yazılmış olan *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü* isimli yüksek lisans tezi de Tevfik el-Hakîm hakkında yapılmış bir başka çalışmadır.⁴ Son olarak Menekşe Sünbül tarafından 2019 yılında Kayseri'de yazılmış olan *Tevfik el-Hakîm'in 'er-Ribâtu'l-*

² Aysel Ergül, “Çağdaş Mısır Tiyatrosu’nda Tevfiku’l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu” (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 1995).

³ Hulusi Alptekin, “Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakîm ve Uşfûrun mine’s-Şark İsimli Eserinin İncelenmesi” (Yüksek Lisans, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2004).

⁴ Cengiz Çalıklılıç, “Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm’in Öykücülüğü” (Yüksek Lisans, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Mukaddes' adlı Romanının İncelenmesi isimli yüksek lisans tezi de Türkiye'de yapılmış çalışmalardan sayılabilir.⁵ Bu tezlerde Tevfik el-Hakîm'in, çalışmanın da konusu olan *Meclisu'l-adl* isimli tiyatrosuna ya hiç değinilmemiş ya da sadece isim zikredilmek suretiyle atıfta bulunulmuştur. Ayrıca Endonezya Cakarta'da Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi'nde Mega Trisna Abdullah tarafından yazılan *Anasıru'l-Heymeneti fî Mesrahiyyeti 'Meclisu'l-adl' li Tevfik Hakîm mea Tasvîrihâ mine'n-Nâhiyeti'l-İctimâiyyeti ve's-Siyâse* isimli Arapça yazılmış bir yüksek lisans tezi de bulunmaktadır. Tezde yazar, Tevfik el-Hakîm'in *Meclisu'l-Adl* isimli tiyatrosunu hegemonya kavramı ekseninde tahlil etmiştir.⁶

Adalet Kavramı Üzerine

Adalet aslında, toplumun hukukî ve sosyal boyutlarını ilgilendiren bir kavramdır. Genel bir tanım yapılacak olursa "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak ve eşit kılmak" gibi anlamlara gelmektedir. Asıl itibari ile Arapça olan kelime a-d-l (عدل) fiilinin mastarıdır. Kelimenin sıfat formu âdil, her işinde doğru yolu tutan,⁷ aşırılıklardan uzak olan anlamlarına gelmektedir. Adalet insan hayatının birçok boyutunu ilgilendiren bir kavramdır. Bu bağlamda başta hukukî alan olmak üzere toplumsal davranışlarda, ekonomide, karar ve hükümde adaletin tezahürlerinden bahsedilebilir.⁸ Adalet, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde genellikle "denge, orta yol, düzen, gerçeğe uygun

⁵ Menekşe Sünbül, "Tevfik el-Hakîm'in 'er-Ribâtu'l-Mukaddes' adlı Romanının İncelenmesi" (Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2019).

⁶ Mega Trisna Abdullah, "Anasıru'l-Heymeneti fî Mesrahiyyeti 'Meclisu'l-adl' li Tevfik Hakîm mea Tasvîrihâ mine'n-Nâhiyeti'l-İctimâiyyeti ve's-Siyâse" (Yüksek Lisans, Cakarta, Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi, 2017).

⁷ Mustafa Çağrı, "Adâlet", TDV İslâm Ansiklopedisi, 341, erişim 11 Kasım 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet>.

⁸ İsmet Kayaoğlu, "İslâm'da Adalet Mefhumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy 1-4 (01 Ağustos 1985): 201, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71600/1152022>.

hükmetme, doğru yolda gitme, takvaya yönelme, doğruluk ve tarafsızlık" gibi manalarda kullanılmıştır.⁹ Kapsayıcı bir tanım yapılacak olursa her şeyi yerli yerine, en uygun şekilde koyma olarak ifade edilebilecek olan adaletin zıttı mukabilinde zulüm, kargaşa ve kaos kavramları kullanılabilir.¹⁰

Adalet, bir kavram ve sıfat olarak Kur'ân'ı Kerim'de ve Hz. Peygamberin hadislerinde sıkça övülmüş ve Müslüman kişiliğin inşasında önemli bir nitelik olarak görülmüştür. İslami açıdan adaletin öneminin daha iyi anlaşılması için Kur'ân'ı Kerim'den birkaç ayeti zikretmek yerinde olacaktır: *Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*¹¹

*Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.*¹²

*Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor.*¹³

Hız. Peygamber de adaletli olmayı teşvik etmiş, adaletin zıddı olarak da zulümden kaçınmayı öğütlemiştir. O, bir hadisinde şöyle

⁹ "Adâlet", 341.

¹⁰ Zülfi Güler, "Safahat'tan Seçmeler: Adalet", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6, sy 3 (31 Ağustos 2020): 432, <https://doi.org/10.20322/littera.747765>.

¹¹ Mâide, 5/8.

¹² Nisâ, 4/135.

¹³ Nahl, 16/90.

buyurmuştur: "Sizden öncekileri şu halleri helak etti: İçlerinden zayıf olanlar bir suç işlediğinde onu cezalandırırlar, güçlü ve nüfuzlu biri suç işlediğinde ise onu cezalandırmadılar. Nefsim elinde bulunan Allah'a yemin olsun Kızım Fatıma bile suç işlese (hırsızlık yapsa) elini keserim."¹⁴

Adalet kavramı felsefecilere, özellikle ahlak felsefecilerine göre ise insanda var olan dahilî kuvvelerin orta yollu ve itidalli bir şekilde kullanılmasıdır. Zira felsefecilere göre insanda *kuvve-i sheviyye*, *kuvve-i gadabiyye* ve *kuvve-i aklıye* şeklinde sıralanabilecek üç kuvve bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin aşırılıklardan arınmış orta yollu hali *iffet*, ikincisinin *şecaat*, üçüncüsünün ise *hikmet* erdemidir. Bu üç erdem insanda birleşmesi ile dördüncü bir erdem olan *adalet* ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Görüldüğü gibi felsefecilere göre adaletin toplumsal ve hukukî altyapısı aslında, toplumun özü olan insanda gizlidir.

Toplum, hukuk ve felsefe gibi insana dair disiplinlerin ilgi alanına giren adalet kavramından, insanın ifade ve söz söyleme yeteneğini ifade eden edebiyat alanının duyarsız kalması düşünülemez. Edebi alana dair tüm ifade biçimlerinin toplumsal olanla yakın ilişkili kavramları işlediği görülmektedir. Özü itibarıyla toplumsal bir varlık olarak insanın duygu ve düşüncelerinin dışavurumu olarak roman, şiir, hikaye ve tiyatro gibi edebiyat ürünleri adalet, adaletsizlik ve zulüm konularını da ele aldığı temalara dahil etmiştir. Toplumsal gerçekliğe duyarsız kalmayan yazar ve şair toplumda bozulan adalet sistemini ve eşitsizliği edebî bir formda ele alıp işlemiştir. Bu edebiyatçılardan biri olarak Tevfik el-Hakîm, roman hikaye ve tiyatrolarında yaşadığı dönemdeki Mısır'ın toplumsal yapısını, bozulan ekonomik, sosyal ve siyasî ortamı eserlerinde işlemiştir.

¹⁴ Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahîh* (Bulak: Matbaatu'l-Emîri, 1893), blm. 6787.

¹⁵ Hümeýra Karagözođlu, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 27 (01 Aralık 2009): 111, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25956/273468>.

Tevfik el-Hakîm ve Tiyatroculuğu

Tevfik el-Hakîm'in doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklar 1898 ile 1903 arasında farklı tarihler vermektedirler. O kendi yazdığı otobiyografisinde doğum tarihini 1898 olarak kaydetmiştir. Ancak onun en kapsamlı biyografisini kaleme alan İsmail Edhem ve İbrahim Nâcî, yaptıkları araştırmaya dayanarak onun doğum tarihinin 1903, doğum yerinin İskenderiye olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶ Tevfik el-Hakîm hayatıyla ilgili bilgileri daha çok kendi yazdığı otobiyografi türünden roman ve tiyatrolar içine serpiştirmiştir. Özellikle *Sicnu'l-Umr* ve 1927'de kaleme aldığı *Avdetu'r-Rûh* isimli eserlerinde kendi hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. Babası Arap asıllı bir adliye çalışanı, annesi ise Türk asıllı bir subayın kızıdır. Çocukluk yıllarını geçirdiği Demenhur ve Delancat'ta ilköğrenimini bitirdikten sonra lise eğitimi için Kahire'ye gitmiştir. Tevfik el-Hakîm kardeşi Züheyr'in aksine içine kapanık, kitap okumayı seven ve duygusal bir kişiliğe sahiptir.¹⁷ Kahire'de amcalarının yanında lise eğitimine devam ettiği sırada edebiyata, müziğe ve tiyatroya ilgi duymaya başlamıştır.¹⁸ Lise yıllarında tanıştığı tiyatro, artık Tevfik el-Hakîm'in tutkusu haline gelir. 1919 yılında Mısır'daki İngiliz işgalini konu eden şiirlerini *ed-Dayfu's-Sakîl* ismiyle kitap olarak yayınlamıştır.¹⁹ Bu eser Tevfik el-Hakîm'in tiyatroculuk serüveninin ilk eseri sayılır. el-Hakîm, tiyatroya olan tutkusu sayesinde Fransızcasını da geliştirir. Zira o dönemde tiyatroya ilişkin yazılan kitapların çoğu Fransızcadır. Lisans eğitimini

¹⁶ İsmail Edhem ve İbrahim Nâcî, *Tevfik el-Hakîm* (Kahire: Hindâwî, 2012), 37.

¹⁷ Asiye Çelenlioğlu, "Tawfiq Al-Hakim's View Of Women In The Light Of The Novel Al-Ribat Al-Muqaddas", *the Journal of Academic Social Sciences* 147, sy 147 (2023): 115, <https://doi.org/10.29228/ASOS.73285>.

¹⁸ Şevki Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyu'l-Mu'âsir fi Mısır*, 10. bs (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961), 288.

¹⁹ Yasin Murat Demir, "Tevfik el-Hakîm'in Yevmiyyâtu Nâ'ib fi'l-Eryâf Adli Eserinin Türkçe ve İngilizce Çevirilerinin Eşdeğerlik Bağlamında Değerlendirilmesi", *Turkish Studies - Language and Literature* Volume 16 Issue 2, sy Volume 16 Issue 2 (2021): 1101, <https://doi.org/10.47845/TurkishStudies.49975>.

yapmak üzere biraz da babasının isteği üzerine hukuk fakültesine girer. Hukuk fakültesinden mezun olduktan sonra Hukuk doktorası için 1925 yılında Paris'e gider.²⁰ Tevfik el-Hakîm Paris'te eğitimini devam ettirmek için Fransız bir ailenin yanında kalmaya başlar. Bir taraftan da Sorbonne Üniversitesi'ne kayıt yaptırır. Ancak bu üniversitedeki derslerine hemen hemen hiç gitmez. Hukuk eğitimi için geldiği Paris'te ya evine kapanıp kitap okuyarak ya da şehirdeki kültürel aktivitelere katılarak vakit geçirmeye başlar.²¹ Bu sırada Shakespeare, Goethe, Maeterlinck, Ibsen ve Pirandello'nun oyunlarını izleme fırsatı bulur. 1927 yılında doktora eğitimini yarıda bırakarak Mısır'a döner ve İskenderiye adliyesinde göreve başlar.²² Tanta, Desûk, Demenhûr ve Fâriskûr gibi Mısır'ın değişik bölgelerinde savcı olarak uzun yıllar görev yapar. Hukuk mesleğinin yanı sıra edebiyat ile de yakından ilgilenir. 1933'de yayınladığı *Ehlü'l-Kehf* isimli oyun ile şöhreti yakalar. 1951'de Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'nin genel müdürlüğüne getirilir. 1959'da UNESCO'nun Mısır temsilcisi olarak bir süre Paris'te bulunur.²³ 27 Temmuz 1987'de hayata veda eden Tevfik el-Hakîm, geride birçok roman, hikaye ve tiyatro eseri bırakmıştır.²⁴

Tevfik el-Hakîm'in Paris'e gitmeden önce yazdığı eserler şu şekilde sıralanabilir:

- *ed-Dayfu's-Sakîl*
- *el-Arîs*

²⁰ Alptekin, "Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakîm ve Usfûrun mine's-Şark İsimli Eserinin İncelenmesi", 37.

²¹ Alptekin, 38.

²² Şükran Fazlıoğlu, Tevfik el-Hakîm", TDV İslâm Ansiklopedisi, 13, erişim 18 Kasım 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik-el-hakim>.

²³ "Tevfik el-Hakîm", 13.

²⁴ Demir, "Tevfik el-Hakîm'in Yevmiyyâtu Nâ'ib fi'l-Eryâf Adlı Eserinin Türkçe ve İngilizce Çevirilerinin Eşdeğerlik Bağlamında Değerlendirilmesi", 1101.

- *Hâtem Süleyman*
- *el-Mer'e Cedîde*
- *Ali Baba*

Bu eserleri Mısır'da yazıldığı dönemde Ukkâşe Tiyatrosu'nda sergilenmişti.²⁵

Paris'te bulunduğu sırada *Şehrâzâd* isimli oyununu Fransız dilinde yazmıştır. Bu eser Fransız Akademi üyesi George Counte'in önsözüyle basılmıştır. Paris'ten Mısır'a döndükten sonra 1927 yılında *Avdetu'r-Rûh* isimli otobiyografik romanını kaleme almıştır. Bu eser Fransızca, İngilizce ve Rusçaya çevrilmiştir.²⁶ Bunlardan başka kaleme aldığı onlarca eserden bazıları yayım yıllarına göre kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

• *Muhammed*: 1936 yılında yayınlanmış olan eser, Hz. Peygamberin hayatını konu alan tiyatro tarzında yazılmıştır.

• *Yevmiyyât Nâib fi'l-Eryâf*: 1937 yılında yayınlanmış olan eser, Tevfik el-Hakîm'in 1929-1934 yılına kadar savcı vekili olarak görev yaptığı yıllara ait günlük tarzı bir yapıttır. Bu eseri Fransızca, İngilizce, Almanca, İbranice, Rusça ve Romence'ye çevrilmiştir.

• *Usfûrun mine'ş-Şark*: 1938 yılında yayınlanan tiyatro tarzındaki eser Fransızca ve İngilizceye çevrildi.

• *Piraksa ev Müşkilât-el-Hukm*: 1939 yılında yayınlanan tiyatro eseridir.

• *Picmalıyûn*: 1942 yılında yayınlanmış, mitolojik unsurlar içeren tiyatro tarzı bir eserdir.

²⁵ Alptekin, "Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakîm ve Usfûrun mine'ş-Şark İsimli Eserinin İncelenmesi", 48.

²⁶ Demir, "Tevfik el-Hakîm'in Yevmiyyâtu Nâ'ib fi'l-Eryâf Adlı Eserinin Türkçe ve İngilizce Çevirilerinin Eşdeğerlik Bağlamında Değerlendirilmesi", 1101.

- *er-Ribât el-Mukaddes*: 1944 yılında yayınlanan eser, yazarın roman tarzında kaleme aldığı yapıtıdır.²⁷
- *İzîs*: Mitolojik bir anlatı içeren bu eseri, 1955 yılında basılmış tiyatro tarzı yapıtıdır.
- *Yâ Tâli' eş-Şecere*: 1962 yılında yayınlanan eser gerçeküstü akımıyla kaleme aldığı tiyatro tarzı eserdir. Bu eseri de Fransızca, İngilizce ve Türkçeye tercüme edilmiştir.
- *Sicnu'l-Umr*: 1965 yılında kaleme aldığı otobiyografik tarzdaki romanıdır.²⁸

Tevfik el-Hakîm'in tiyatrolarında benimsediği anlatım üslupları genel olarak şu üç grupta şekillenmiştir:

a- Biyografik tiyatroları: Henüz gençlik dönemlerinde kaleme aldığı, öncelikle kendi hayatını veya önemli gördüğü kişilerin hayat hikâyelerini ele alan eserlerdir. *el-Arîs*, *Emâme Şubbâki'*-*Tezakira* ve *Muhammed* gibi oyunları bu türden kitaplarıdır.

b- Entelektüel Tiyatroları: Bu türden oyunları sahnelenmek için değil daha çok okunmak için kaleme aldığı roman-tiyatro arası bir üslupla yazdığı eserlerdir.²⁹

c- Gerçekçi Tiyatroları: Yaşadığı dönemde Mısır'daki toplumsal, siyasi ve ekonomik sıkıntıları işlediği tiyatroları. *ed-Dayfu's-Sakîl*, *Piraksâ ev Müşkiletu'l-Umr*, *el-Eydeyu'n-Nâ'ima* ve *Meclisu'l-adl* gibi tiyatroları bu türden eserleridir.

Tevfik el-Hakîm sadece tiyatro değil, makale, diyalog ve günlük tarzı eserleriyle de Mısır edebiyat dünyasında etkili olmuş bir isimdir.³⁰ Onun kültürel birikimi ile kaleme aldığı eserler sadece yazılı

²⁷ Alptekin, "Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakîm ve Usfûrun mine'ş-Şark İsimli Eserinin İncelenmesi", 54, 55.

²⁸ Alptekin, 55.

²⁹ "Tevfik el-Hakîm", 13.

³⁰ Edhem ve Nâcî, *Tevfik el-Hakîm*, 122.

alanda değil aynı zamanda görsel medyada da görünür olmuştur. Nitekim kaleme aldığı eserlerin bazıları uzun veya kısa film şeklinde, bir tanesi de radyo tiyatrosu şeklinde görsel ve işitsel medyaya aktarılmıştır. Yazarın sinema ve radyoya uyarlanan eserleri şu şekilde sıralanabilir:

1. الرصاص في القلب / *Kalpdeki Kurşun*: Tefik el-Hakîm bu tiyatro eserini 1934'te kaleme almıştır. Oyun 1944 yılında Muhammed Kerim yönetmenliğinde sinema filmi olarak Mısır televizyonlarında yayınlanmıştır.

2. الرباط المقدس / *Kutsal Bağ*: Yazarın 1944 yılında kaleme aldığı roman 1960 yılında sinema filmine uyarlanmıştır.

3. الأيدي الناعمة / *Yumuşak Eller*: Yazarın 1953'te aynı isimle yazdığı komedi türündeki tiyatronun 1963 yılında yönetmen Mahmud Zülfikar tarafından beyaz perdeye uyarlanmış halidir. Film 14. Berlin Film Festivali'ne katılmış ve en iyi 100 Mısır filminden biri sayılmıştır.

4. الطعام لكل فم / *Her Ağız İçin Yemek*: Yazarın 1963 yılında basılan bu tiyatro eseri 1964 yılında *Milyonlar İçin Yemek* ismiyle bir radyo mini dizisi olarak uyarlanır.

5. الخروج من الجنة / *Cennetten Ayrılış*: Tefik el-Hakîm bu tiyatro eserini 1928 yılında yazmıştır. Üç ayrı fasıl olarak tasarlanmış eser *Küllü şeyin fi Mahallih*, *Salâtu'l-Melâike* ve *Emâme Şubbâki't-Tezkire* isimli eserlerin birleştirilmiş halidir. Bu eseri de 1967 yılında film olarak çekilmiştir.

6. أغنية الموت / *Ölüm Şarkısı*: yazarın 1950 yılında kaleme aldığı tek perdelik oyun olan bu eser köy hayatını ve kırsal adetleri işlemektedir. Bu eser 1973 yılında kısa film olarak sinemaya uyarlanmıştır.³¹

7. س

س / *Sihirbaz Kadın*: Yazarın 1950 yılında kaleme aldığı tek perdelik

³¹ Abdul Latif Ansary, "Life and Works of Tawfiq al-Hakim: A study", *Journal of Scientific and Engineering Research* 9, sy 11 (2022): 255.

oyun, 1971 yılında Henry Barakat yönetmenliğinde kısa film olarak sinemaya uyarlanmıştır.

8. العش الهادئ / *Sessiz Yuva*: Tevfik el-Hakîm'in 1949 yılında yazdığı tek perdelik bu tiyatro eseri de 1976 yılında sinemaya uyarlanmıştır.

9. عودة الروح / *Ruhun Dönüşü*: Yazarın yazdığı ilk roman olma özelliğine sahip eseri 1933'te yayınlanmıştır. Bu romanın sinemaya uyarlanmış hali, Hüseyin Kemal yönetmenliğinde 1977 yılında 26 bölüm olarak dizi film şeklinde yayınlanmıştır.

10. عصفور من الشرق / *Doğudan Bir Serçe*: Yazar, Avrupa'daki Arap öğrencilerin durumlarını işlediği bu romanı 1938 yılında yazmıştır. Eser 1986 yılında film olarak uyarlanmıştır.³²

Meclisu'l-Adl Tiyatrosunun Özeti

Tevfik el-Hakîm eserin başında oyunda anlattığı olayın, küçüklükten beri zihninin bir köşesinde bulunan hayali bir hikâyeye dayandığını ifade etmiştir. Olayın belki de çocukken büyüklerinin kendisine anlattığı bir masalın aklında kalan kalıntıları olduğunu ifade etmiştir.³³ Oyunun başkahramanları bir hâkim ve bir fırıncıdır. Tevfik el-Hakîm birçok eserinde olduğu gibi bu eserinde de isim zikretmemiştir. Fırıncı, kendisine pişirilmek üzere bir müşterisi tarafından bırakılan kazın yarısını kaz sahibine sormadan kadı/hâkime getirip hediye etmiştir. Ertesi gün kaz sahibi fırıncıdan kazını isteyince fırıncı zor durumda kalıp telaşla hâkimin yanına, mahkemeye gelmiş, kaz sahibinin birazdan mahkemeye geleceğini haber vererek hâkimden kendisini kurtarmasını istemiştir. Hâkim de dün yediği kazın etinin lezzetli olduğundan bahsetmiştir. Kadı fırıncıya, kaz sahibine kazının uçtuğunu söylemesini tembihlemiştir. Ardından hâkim, kaz sahibini, kazının uçtuğuna muğalata/safsata

³² Ansary, 255; Çalıkılıç, "Teknik ve Tematik Açıdan Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü", 113-50.

³³ Tevfik el-Hakîm, *Meclisu'l-Adl* (Kahire: Mektebetü Mısır, t.y.), 11.

yoluyla ikna etmeye çalışmıştır. Allah'ın her şeye gücünün yettiğini söyleyerek kazın da fırına girmiş haldeyken Allah tarafından uçurulabileceğini söylemiştir. Bu akıl dışı istidlaline inanmayan kaz sahibini de Allah'ın kudretini inkâr etmekle itham etmiştir. Kaz sahibi hâkimi ve fırıncıyı ikna edemeyeceğini anlayınca davasından vazgeçmiştir. Ancak bu sefer de mahkemeyi boşuna meşgul etmekten bir cüneyh para cezasına çarptırılmıştır.

Kaz sahibinin ardından mahkemeye gözü bandajlı başka bir adam girerek fırıncıdan şikâyetçi olduğunu söyler. Gözü bandajlı bu adam fırıncı ile kaz sahibinin fırın önündeki kavgalarını ayırmak için araya girdiğini ve fırıncı tarafından yediği bir darbe ile gözünü kaybettiğini belirterek kısas ister. Ancak hâkim burada da makul olmayan istidlallerle yaralı adamı kısas isteğine pişman eder. Kavga eden kişilerin arasına girmenin yanlış olduğunu söyler. Ayrıca kaybettiği gözün yok hükmünde olduğunu belirtip kısas halinde diğer gözünün kısasa dâhil olacağını belirtir. Yaralı adam hâkimi ve fırıncıyı ikna edemeyeceğini anlayınca mahkemeden ayrılmak ister ancak o da bir cüneyh cezadan kurtulamaz.

Gözü bandajlı adamın ardından bir kadın ve kocası mahkeme salonuna girer. Bu ikisi de fırıncıdan şikâyetçidir. Kadın, hamile haldeyken fırıncı ile kaz sahibi arasındaki arbedede fırıncının tekmesiyle henüz doğmamış çocuğunu kaybettiğini ifade eder. Ancak hâkim davacı bu çifti de yürüttüğü safsatalar ile haklı iken haksız duruma düşürür ve şikâyetlerinden vazgeçmelerini sağlar. Ancak söz konusu çift de şikâyetçi olarak geldikleri mahkemeden hiçbir hak elde edemeden üstelik bir cüneyh ceza ile mahkeme salonundan ayrılır.

Çiftin ardından mahkeme salonuna yaşlı bir adam girer. Bu yaşlı adam da fırıncıdan şikâyetçidir. Fırıncı ile kaz sahibi arasındaki arbededen kaçan fırıncının korunmak amacıyla camiye girdiğini söyler. Fırıncının ardından camiye giren kalabalığın kovalamasından kaçan fırıncının camide üst kata çıktığını, oradan aşağı atlayarak kardeşinin üstüne düştüğünü belirtir. Kardeşinin de boynunun

kırılarak vefat ettiğini ifade edip fırıncıdan şikâyetçi olur. Hâkim de kısas olarak fırıncının ölen adamın yerinde namaza durmasını, yaşlı adamın da aynı yere çıkararak onun üstüne düşmesini teklif eder. Ancak yaşlı adam bunu yapamayacağını söyleyerek davasından vazgeçer. Bunun üzerine yaşlı adam da bir cüneyh cezaya çarptırılır ve mahkeme salonundan ayrılır.

Yaşlı adamın ardından mahkeme salonunun kapısına bir çiftçi ve eşiği yaklaşmaktadır. Hâkim fırıncıya bu çiftçinin derdini sorar. Fırıncı da zikri geçen arbede sırasında can havliyle eşiğin kuyruğundan tutarak onu kopardığını itiraf eder. Hâkim bunun üzerine çiftçiye şikâyetini sorar. Çiftçi olan biteni gördüğü için hiçbir şikâyetinin olmadığını söyler. Hâkim mahkemeye geliş sebebini sorunca sadece eğlenmek için geldiğini ifade eder. Hâkim bedava eğlenmenin mümkün olmadığını belirtip ona da bir cüneyh ceza keser. Mahkeme salonunda davacı kalmayınca hâkim, fırıncıya bütün meseleleri tereyağından kıl çeker gibi kolaylıkla hallettiğini söyler. Kesilen cezalardan da fırıncıya düşen payı vereceğini belirtir.

Meclisu'l-Adl Tiyatrosunda 'Adaletsiz' Mahkeme Sahneleri

Tevfik el-Hakim 20. Yüzyıl Mısır toplumunun içinde bulunduğu sosyal çıkmazları edebî eserlerine yansıtmakta bir sakınca görmemiştir. Sömürgeleşmiş toprakların geri kalmış medenî atmosferinin sömürge sonrası ne gibi olumsuz manzaralar gösterdiğini adalet sistemi özelinde *Meclisu'l-adl* isimli tiyatrosunda temsili olarak başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu oyunda gelişen yeni dünya düzeni içerisinde geri bırakılmış ülkelerden biri olarak Mısır'ın bozulmuş adalet sistemi hayali kahramanların şahsında yeri ve zamanı belli olmayan bir anlatım çerçevesinde sunulmuştur. Adalet dağıtması gereken mahkeme salonu haklının ve mazlumun yanında değil haksız olan güçlünün yanında yer almıştır. İronik bir dille kaleme alınmış sahnelerde mahkemede yargılama yapan hâkim, aldığı basit bir rüşvet karşılığında mağdur birçok kişinin hakkını tazmin etmek yerine kendisine yarım bir kaz hediye etmiş fırıncının tarafını tutarak

akla mantığa uymayacak istidlaller yapmak suretiyle adalet algısına zarar vermektedir.

Hâkim, fırıncıdan kazını isteyen kaz sahibine kazının fırındayken uçtuğunu söyleyen fırıncıyı savunurken aralarında şu diyalog geçmektedir:

صاحب الأوزة: قال إنها طارت...أتصدق ذلك يا سيدي القاضي؟

القاضي: وهل أنت لا تصدق؟

صاحب الأوزة: لا طبعاً.

القاضي: هل أنت مؤمن بالله؟

صاحب الأوزة: مؤمن بالطبع.

القاضي: ألا تؤمن بقدرته؟

صاحب الأوزة: طبعاً أومن.

القاضي: ألا يستطيع الله أن يحيي العظام وهي رميم؟

Kaz Sahibi: (Fırıncı) onun uçtuğunu söylüyor. Sen buna katılıyor musun Kadı Efendim?

Kadı: Sen bunu tasdik etmiyor musun?

Kaz Sahibi: Tabi ki hayır.

Kadı: Sen Allah'a iman ediyor musun?

Kaz Sahibi: Tabi ki inanıyorum.

Kadı: Sen Allah'ın kudretine inanmıyor musun?

Kaz Sahibi: Tabi ki inanıyorum.

Kadı: Allah çürümüş kemikleri diriltemez mi?³⁴

³⁴ el-Hakîm, 15.

Kadı burada Yasin suresindeki bir ayete³⁵ telmih yaparak mantık dışı bir çıkarımda bulunup muğâlata yoluyla hak iddia eden davacıyı susturmaya çalışmaktadır. Allah'ın kudreti tabi ki her şeye yeter. Ancak Allah sünnetulaha aykırı bir davranışı mucize dışında yaratmaz. En azından cumhur Müslümanların itikadı bu şekildedir. Kadı fırıncının yalanını haklı çıkarmak için bu şekilde hakikati çarpıtma yoluna gitmektedir. Kadı mahkeme salonundaki otoritesini kullanarak kaz sahibini kazın uçtuğuna inandırarak kazın kaybolmasının suçunu fırıncıya atıp ona hırsız dediği için kaz sahibinin cezalandırılması gerektiğine hükmetmektedir.

Kaz sahibinin ardından mahkeme salonuna giren gözü sargılı adam gözünü kaybetmesine sebep olan fırıncıdan hakkını istemektedir. Zira bu adam fırıncı ile kaz sahibi arasında çıkan kavgayı kendi deyimiyle *şerri/kötülüğü engellemek* gibi gayet masum bir amaçla ayırmaya çalışmıştır. Ancak kadı, fırıncıyı haklı çıkarmak adına sargılı adamı baskı altına alıp hegemonya kurmak suretiyle onunla diyaloga başlamaktadır:

Sargılı adam: Sadece şerri engellemeye çalıştım.

Kadı: Sen şu meşhur atasözünü duymadın mı: (Kavgada) araya girenin payına sadece elbiselerinin yırtılması düşer.³⁶

Hâkimin gözü sargılı adam ile girdiği akıl dışı ve adaleti temsil pozisyonunda bulunan birine yakışmayacak diyalogu bununla sınırlı kalmaz. Nitekim gözü sargılı adam fırıncı hakkında kısas uygulanması isteğinde bulunmuştur. Hâkim tabi ki fırıncının gözünü kaybetmesine müsaade etmeyecektir. Safsata yoluyla kafa karıştırarak davacıyı sindirip korkutması gerekecektir. Öncelikle ona kaybettiği gözünün yok hükmünde olduğunu söyler. Eğer kısas istiyorsa var olan diğer gözünü de fırıncının gözü karşılığında kısas olarak feda etmesi gerektiğini ifade eder. Gözü sargılı adam bu akıl dışı isteği

³⁵ Yasin, 36/78.

³⁶ el-Hakîm, *Meclisu'l-Adl*, 25.

anlamlandıramaz. Her iki gözünü kaybetmektense davasından vazgeçmeyi daha uygun bir yol olarak görür. Ancak bu defa da mahkemenin kararına uymadığı için bir cüneyh cezaya çarptırılır. Burada dikkat çeken husus hâkimin, kararına karşı çıkan sargılı adamı mugalata yapmakla suçlanmasıdır.³⁷

Hâkimin fırıncıyı şikâyet eden davacılar ile yürüttüğü diyaloglarda bazen de davacıları aşağılamakta ve bu yolla onlara baskı uygulamaktadır. Bunlardan biri olan, hanımının karnındaki çocuğu fırıncı tarafından tekme darbesiyle düşürülen adam, icra ettiği mesleği yüzünden hâkim tarafından aşağılanmıştır:

Adam: (ağlayarak) Evet hâkim efendim. Beklediğimiz çocuk....zürriyetim.....halifem.

Hâkim: Halifen? Mesleğin nedir?

Adam: Ayakkabıcı...

Hâkim: Ayakkabı tamircisi yani.

Adam: Evet.

Hâkim: Ve sen halifeni bekliyordun?

Adam: Evet.

Hâkim: Ayakkabı tamircisi tahtına halife bekliyorsun yani...

Hâkim davacı adamı alaycı bir dille küçümseyip baskı altına aldıktan sonra düşen çocuğun kendisine ait olamayabileceği hususunda kalbine şüphe atmaktadır. Karısının güzel bir kadın olduğu ve çocuğun da başkasına ait olabileceğini ifade etmektedir. Adam ise hanımının şerefli bir kadın olduğunu, böyle bir şey yapmayacağını belirtse de hâkim şüphe uyandırmada ısrar etmektedir. Bunun üzerine adam, eğer hanımı böyle bir şey yaparsa onun kanını içmekten çekinmeyeceğini söyler. Buna tepki olarak kadın, kocasına bağırarak bunu asla yapamayacağını söyler. Çıkan

³⁷ el-Hakîm, 29.

tartışma sonucunda adam, karısını mahkeme salonunda boşar.³⁸ Böylelikle hâkim davacıların aklını bulandırmayı başarmış ve onları birbirine düşürmüştür. Kadın ve kocası arasında alevlenen tartışma sayesinde fırıncı tarafından düşürülen çocuk unutulur. Hâkim böylelikle fırıncıyı bir davacısından daha kurtarmış olur.

Hâkim fırıncıdan davacı olanları bazen de haklarını almaları için yapamayacakları işlere zorlamaktadır. Fırıncının kendisini kovalayan topluluktan kaçarken cami minaresinden atlayarak ölümüne sebep olduğu adamın kardeşinden de böyle bir istekte bulunur. Ölen kardeşi için kısas isteyen yaşlı adamdan hâkim, aynı şekilde minareye çıkarak fırıncının boynuna atlamasını ister. Davacının yaşı ile uyuşmayan bu istek karşısında yaşlı adam şaşırarak bunu yapamayacağını söyler. Hâkimin gerçeklikle uyuşmayan bu teklifi ile davacı davasından vazgeçer. Böylelikle hâkim aklın, vicdanın ve ahlakın sınırlarını aşarak adalet mekanizmasını rüşvet aldığı fırıncı lehine işleterek büyük bir adaletsizlik ve zulüm ortaya koymuş olmaktadır.

Sonuç

Tevfik el-Hakîm'in *Meclisu'l-adl* isimli tiyatrosu, yazarın toplumsal sorunlardan biri olan adaletsizlik mefhumunu işlediği eseridir. Yazarın birçok eserinde olduğu gibi bu eserinde de tarih, yer ve kişi isimleri kullanılmamıştır. Hayali unsurlara yer vermediği bu tiyatrosu gerçek veya gerçekleşebilecek bir olay üzerinden yaşadığı toplumun adalet ve hukuk mekanizmasına yönelik bir eleştiri içerir. Asıl temel olarak adalet üzerine kurulmuş olan bir mahkemede hâkimin aldığı basit bir rüşvet karşılığında hak ve hakkaniyetten ne denli uzaklaştığını gözler önüne sermektedir. Adalet arayışı ile mahkemeye başvuran, hâkime yakın bir fırıncının mağdur ettiği insanlar, haklarını alamadıkları gibi bir de cezaya çarptırılmaktadırlar. Hâkimin, taraflı bir yargılama usulüyle mağdur insanlar ile yaptığı

³⁸ el-Hakîm, 33-36.

akıl, mantık ve hakkaniyet sınırlarını aşan konuşmaları güçlü veya torpilli kişileri korumak adına doğruyu çarpıtma amacı taşımaktadır.

Tevfik el-Hakîm bu tiyatrosuyla yaşadığı dönemde siyasal ve ekonomik konjonktürün baskısı ile kurumları bozulmaya yüz tutan Mısır toplumuna ayna tutmaktadır. Tiyatro, ortaya çıktığı antik Yunan toplumunun yaşadığı zamandan beri adalet, adaletsizlik, eşitlik, hak, hakkaniyet meselelerinin ele alındığı edebi tür olmuştur.

Kaynakça

Abdullah, Mega Trisna. "Anasıru'l-Heymeneti fı Mesrahiyyeti 'Meclisu'l-adl' li Tefkik Hakîm mea Tasvîrihâ mine'n-Nâhiyeti'l-İctimâiyyeti ve's-Siyâse". Yüksek Lisans, Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi, 2017.

Alptekin, Hulusi. "Modern Mısır Edebiyatçısı Tefkik el-Hakîm ve Usfûrun mine'ş-Şark İsimli Eserinin İncelenmesi". Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2004.

Ansary, Abdul Latif. "Life and Works of Tawfiq al-Hakim: A study". *Journal of Scientific and Engineering Research* 9, sy 11 (2022): 252-56.

Buhârî, Ebû Abdullah el-. *Sahîh*. 9 c. Bulak: Matbaatu'l-Emîrî, 1893.

Çalıklılıç, Cengiz. "Teknik ve Tematik Açından Tefkik el-Hakîm'in Öykücülüğü". Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Çelenlioğlu, Asiye. "Tawfiq al-Hakim's View of Women in The Light of The Novel al-Rıbat al-Muqaddas". *The Journal of Academic Social Sciences* 147, sy 147 (2023): 108-17. <https://doi.org/10.29228-/ASOS.73285>.

Dayf, Şevki. *el-Edebu'l-Arabıyyu'l-Mu'âsır fı Mısır*. 10. bs. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1961.

Demir, Yasin Murat. "Tefkik el-Hakîm'in Yevmiyyâtu Nâ'ib fi'l-Eryâf Adlı Eserinin Türkçe ve İngilizce Çevirilerinin Eşdeğerlik

Bağlamında Değerlendirilmesi". *Turkish Studies - Language and Literature* Volume 16 Issue 2, sy Volume 16 Issue 2 (2021): 1097-1119. <https://doi.org/10.47845/TurkishStudies.49975>.

Edhem, İsmail, ve İbrahim Nâcî. *Tevfik el-Hakîm*. Kahire: Hindâwî, 2012.

Ergül, Aysel. "Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nda Tefîku'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu". Atatürk Üniversitesi, 1995.

Güler, Zülfi. "Safahat'tan Seçmeler: Adalet". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6, sy 3 (31 Ağustos 2020): 431-42. <https://doi.org/10.20322/littera.747765>.

Hakîm, Tefîk el-. *Meclisu'l-Adl*. Kahire: Mektebetü Mısır, t.y.

Karagözoğlu, Hümeýra. "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 27 (01 Aralık 2009): 93-118. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25956/273468>.

Kayaoğlu, İsmet. "İslâm'da Adalet Mefhumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy 1-4 (01 Ağustos 1985): 201-6. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71600/1152022>.

Nurhan; Tekerek, Tekerek. "Adalet ve tiyatro". *Tiyatro Ara* 0, sy 32 (2011): 7-30. https://doi.org/10.1501/TAD_0000000270.

Sünbül, Menekşe. "Tevfik el-Hakîm'in 'er-Ribâtu'l-Mukaddes' adlı Romanının İncelenmesi". Erciyes Üniversitesi, 2019.

Çağrı, Mustafa, TDV İslâm Ansiklopedisi. "ADÂLET". Erişim 11 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet>.

Fazlıoğlu, Şükran. TDV İslâm Ansiklopedisi. "Tevfik el-Hakîm". Erişim 18 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevfik-el-hakim>.

TEVRAT'TA ADLÎ YAPILANMA SÜRECİ VE ADALET KAVRAMININ DİKOTOMİK AÇIDAN ANALİZİ

Mustafa TURAL*

Giriş

İsraillilerin kabile hayatından devletleşmeye geçiş sürecinin, Tevrat'ta verilen bilgiler doğrultusunda, Fenomenolojik bir bakış açısıyla incelendiği bu çalışmada, İsrail toplumunda hukuk kurumunun oluşum süreci ve bu sürecin İsrail devlet tarihi açısından önemi hâkim-idareci ilişkisi ekseninde tasvir edilerek adalet kurumunun yapılanma süreci tipolojik olarak tasnif edilmiştir.

İsraillilerin devletleşme süreci üzerinde adli yapılanma teşkilatının etkisinin incelendiği bu çalışmada, Tevrat'ta verilen bilgiler esas alınmıştır. Bu bilgilerin tarihsel gerçekliği gibi konular çalışma kapsamının dışındadır. Bu bağlamda her devlet teşkilatında var olması gereken yönetici zümre, bürokratik kadro ve yönetim kuralları gibi unsurlar hakkında Tevrat'ta verilen bilgiler doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

Mısır ülkesinde esaret hayatı yaşamakta olan İsrailliler, Mısır'dan çıkışla birlikte kendi yargıç kadrosunu tesis etme imkânını bulmuştur. Adli teşkilatın yapılanması ile birlikte devletleşme süreci başlamıştır. Adli yapılanmanın temelleri Musa peygamber döneminde atılmış ve İsrail oymakları ondalık sisteme göre yapılandırılmıştır. Her oymağın

* Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kayseri/Türkiye
mustafatural@kayseri.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8755-8319

başına yöneticilik vasfı taşıyan bir hâkim atanmıştır. Oymakların başlarına atanan liderlerin isimlerinin Tevrat'ta yer alması suretiyle kurulan devletin yönetici kadrosunun seçiminin bizzat Tanrı tarafından yapıldığı vurgulanmıştır.

Yargıçlar tarafından Tevrat'ta açıklanan yasalar çerçevesinde yürütülmekte olan hukuk kurumunun tesis edilme süreci ile devletleşme ilişkisinin incelendiği bu çalışmada ayrıca İsraililere yaklaşımı açısından Tanrı'nın müdahaleleri de incelenmiştir. Bu bağlamda 'adalet' olgusu ile bağlantılı olan 'merhamet' kavramı da değerlendirilmiştir.

Adalet, kişiye hak ettiği şeyin (ödül/ceza) verilmesidir. Dolayısıyla adalet, kişiye hak etmediği bir şeyin verilmesine olanak tanımamaktadır. Ancak hak etmediği halde ödüllendirilen veya cezalandırılmayı hak ettiği halde bağışlanan insanlar şikâyet etmek bir yana minnettar olmaktadır. Dolayısıyla adalet olgusu salt kendi bağlamında değil ilişkili olduğu diğer kavramlar ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu sebeple, Tevrat'ta verilen bilgiler doğrultusunda Tanrı'nın İsraililere sunduğu 'merhamet' ve 'adalet' ile İsraililerin devletleşme süreci arasındaki ilişki de ayrıca incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

A. Tevrat'a Göre İsrail Devletinin İnşasında Adlî Yapılanma Sürecinin Etkisi

Tevrat'ın anlatımlarına göre İsrail toplumunda yönetici zümrenin tespit edilmesi, halkın ve görevlilerin hak ve sorumluluklarının belirlenmesi ve dolayısıyla da kabileden devlete geçiş süreci, Musa peygamber döneminde kayınpederi Yitro'nun (*Jethro*) (*Hebrew - English Tanakh The Jewish Bible* 2009, 138) tavsiyesi üzerine oymaklara hâkim atanması suretiyle gerçekleşmiştir. Bu hadisenin Tevrat'ta anlatılıyor olması, yapılan uygulamanın bizzat Tanrı tarafından onaylandığı anlamına gelmektedir (Tevrat, Çıkış 18:13-27). Ayrıca yapılan nüfus sayımının ardından oymak liderlerinin isimlerinin

Tevrat'ta zikredilmesi (Tevrat, Çölde Sayım 1:1-19), bu sürecin tanrısal irade doğrultusunda gerçekleştiğini göstermektedir.

1. İsraililerin Mısır'a İlticası, Esaret Yılları ve Bu Sürecin İsraililerin Devletleşmesi Üzerindeki Etkisi

Yusuf peygamber döneminde Mısır topraklarına sığınmacı olarak göç eden İsrail (*Yakup*) ailesi (Tevrat, Yaratılış 47:1-12), zamanla on iki boydan oluşan zengin ve güçlü bir kabileye dönüşmüştür. İsraililerin hızlı bir gelişim göstermesi Mısır halkı tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve İsraililer daha da güçlenmeden önce onlara müdahale etmek istemişlerdir.

Sığınmacı olarak yerleştikleri Mısır'da esaret hayatı yaşamaya başlayan İsraililer, Mısırlıların baskılarına maruz kalmış ancak kimliklerini muhafaza etmeyi başarmışlardır. Bu dönemde İsraililerin artan nüfusuna çare bulmaya çalışan Firavun, doğan İsraili bebeklerin kız olanlarının sağ bırakılmasını, erkek bebeklerin ise Nil sularına atılmasını emretmiştir. Sonunda Tanrı, İsrailileri serbest bırakması için Firavun'a Musa peygamberi elçi olarak göndermiştir. Ancak Firavun baskıların artırılmasını emredince İsraililerden bazıları Firavunun eline koz (*kılıç*) verdikleri gerekçesiyle Musa peygamber ve kardeşi Harun'a lanet okumuşlardır (Tevrat, Çıkış 1:6-21; 5:1-21).

Mısır yılları, İsraililer açısından pek çok olumsuzluğun yaşandığı karanlık bir dönemdir. Ancak İsraililer, Mısır'da esir olarak yaşadıkları bu zor yıllarda aynı zamanda devlet işlerinin nasıl yürütüldüğünü, devlette her bir memurun ne yapması gerektiğini görmüş, danışma ve icra kurullarının işleyiş şeklini tanıma fırsatı bulmuşlardır. Mısır gibi kurumsallaşmış bir devletin işleyiş şeklini gören ve devlet idaresi altında yaşamının nasıl bir şey olduğuna tanık olan İsraililer, devlet sahibi olmanın önemi fark etmişlerdir.

Mısır'da yaşadıkları dönemde İsraililer, alçaltıcı bir esarete maruz kalmış, oturamayacakları binaları inşa etmiş ve başkalarına ait tarlaları ekip biçmek zorunda kalmışlardır (Tevrat, Çıkış 5:6-18).

Ancak bununla birlikte İsraililer toplumun güvenliği, iâsesi ve ibatesi gibi konularda kaygılanmak zorunda da kalmamışlardır. Adli olaylarla ilgili davalık sorunlara çözüm bulmakla uğraşmamışlardır. Dolayısıyla İsraililer, esaret altında olsalar da Mısırlıların sundukları bazı hizmetlerden yararlanmışlardır.

İsraililerin giderek güçlenmesi Mısır halkı için bir tehdit olmakla birlikte sundukları iş gücü sebebiyle İsraililerin yokluğu da Mısırlılar için bir sorun haline almıştır. Bu yüzden Firavun, İsraililerin Mısır ülkesini terk edip gitmelerine izin vermemiş hatta bizzat şahit olduğu felaketlere rağmen İsraililerin gitmesine engel olmuştur. Ancak sonunda Tanrı'nın Mısır'da ilk doğanların tamamını öldürmesinin ardından bir gece vakti Musa ve Harun peygamberleri çağıran Firavun, İsraililerin eşyalarını ve hayvanlarını da alarak hemen Mısır'ı terk etmelerini emretmiştir (Tevrat, Çıkış 12:29-32).

Tevrat'ın anlatımlarına göre Mısır'dan İsrailileri çıkaran Tanrı'dır (Tevrat, Çıkış 12:51). Ancak aynı Tanrı, Firavun'u ve ordusunu İsraililerin peşine takmıştır. Zira Tevrat'ta, Tanrı'nın Firavun'u inatçı yaptığı söylenmektedir. Bu sebeple Mısır'dan çıkmalarına izin verdiği halde Firavun'un İsraililerin peşine düştüğü ifade edilmektedir. Tevrat'a göre bütün bunlar Tanrı'nın, kudretini ve azametini gösterebilmesi için yaşanmıştır (Tevrat, Çıkış 14:4-8).

Tevrat'a göre Firavun'un İsrailileri takip etmesinin üç sebebi vardır. İlki, Tanrı'nın Firavun'u inatçı yapmasıdır (Tevrat, Çıkış 14:4). İkincisi, Firavun'un İsraililerin iş gücünden vaz geçememesidir (Tevrat, Çıkış 14:5). Üçüncü sebep ise İsraililerin Mısır'dan çıkmadan önce Mısırlılardan altın ve gümüş alıp geri vermeden Mısır'dan çıkmış olmalarıdır (Tevrat, Çıkış 12:36).

İsraililerin Mısırlıların altın ve gümüşlerini ödünç alması olayının anlatıldığı Tevrat metni, Yahudi din bilginleri tarafından hazırlanan eserde, *"Tanrı da halkın (İsraililerin) Mısırlılar gözünde statü kazanmasını sağladı ve (Mısırlılar, istenenleri) verdiler. (Böylece İsrail oğulları) Mısır'ı*

boşalttılar.” şeklinde Türkçeye çevrilmiştir (Haleva vd. 2004, 119). Kitabı Mukaddes Şirketi ise metni, “...Böylece İsraililer onları soydular” şeklinde tercüme etmiştir (*Kutsal Kitap Tevrat, Zebur, İncil* 2009, 68). Demirel’in Fransızcadan Türkçeye yaptığı çevirisinde ise bu kısmın tercümesinin atlandığı ve 13. bölüme geçildiği görülmüştür (Demirel 1996, 65).

Talmud’un İngilizce tercümesinde, altın ve gümüşün ödünç alınması olayı, İsraililerin Mısırlıları yağmaladığı şeklinde (*And they despoiled Egypt*) anlatılmaktadır. Ayrıca Talmud, ödünç alma olayı ile ilgili olarak Mısırlıların altınlarını ve gümüşlerini gönüllü olarak hatta İsraililerin herhangi bir talebi olmaksızın vermiş olabileceklerini ya da Mısırlıların vermek istemedikleri halde vermek zorunda kaldıkları için vermiş olabileceklerini söyler (Talmud, Berachoth 9b).

Aslında Talmud’da farklı gibi görünen her iki açıklamada da aynı şey söylenmektedir. Çünkü Tevrat’ta gönüllü de olsa gönülsüz de olsa Mısırlıların İsraililere altın ve gümüşlerini vermiş olmaları Tanrı’nın bir tasarrufu olarak anlatılmaktadır (Tevrat, Çıkış 3:22; 11:2-3; 12:35-36). Dolayısıyla Tanrı’nın bir tasarrufu olarak gerçekleşen bu olayda Talmud, sadece Mısırlıların nasıl motive olduklarını anlamaya çalışmaktadırlar.

Sonuç olarak; Tevrat’ın anlatımlarına göre İsrail (*Yakup*) oğullarının Yusuf aracılığıyla Mısır’a sığınmacı olarak yerleşmesi Tanrı’nın iradesi ve müdahalesi ile gerçekleşmiştir (Tevrat, Yaradılış 45:3-8). Ancak kıtlıktan kurtulan İsraililer ilk başta hoş karşılandıkları Mısır’da esir hayatı yaşamaya başlamışlardır. Bu dönemde bebek Musa Tanrı’nın müdahalesi ile Mısır sarayına girmiş ve devlet iradesinin işleyişine tanık olmuştur (Tevrat, Çıkış 2:1-10). En sonunda da İsraililer, Tanrı’nın müdahalesi ile sığınmacı olarak girdikleri Mısır’dan yine Tanrı’nın müdahalesi ile girdiklerinden çok daha kalabalık, çok daha güçlü, bilgili ve zengin olarak çıkmışlardır.

2. Mısır’dan Çıkış Sonrası Dönemde İsraililerin Musa Peygamber Önderliğinde Devletleşmesi

Mısır ülkesinde yaşadıkları esaret hayatı bazı İsraililerde Stockholm Sendromu oluşturmuştur. Mısır'dan çıktıktan sonra önlerinde deniz, arkalarında Firavun'un ordusu varken ve ölümle burun buruna geldikleri zaman, bazı İsraililerin Musa peygambere, "Mısır'da mezar mı yoktu da bizi çöle ölmeye getirdin? Bak, Mısır'dan çıkarmakla bize ne yaptın! Mısır'dayken sana, Bırak bizi, Mısırlular'a kulluk edelim' demedik mi? Çölde ölmektense Mısırlular'a kulluk etsek bizim için daha iyi olurdu" (Tevrat, Çıkış 14:9-12) diyerek serzenişte buldukları Tevrat'ta anlatılmaktadır.

Bu anlatımlara göre İsraililerden bazılarının Mısır'daki esaret hayatından memnun olmamakla birlikte bu durumdan kurtulmak gibi bir çabalarının olmadığı ve çoğunluğun kararına uymak zorunda kaldıkları için Mısır'dan çıktıkları anlaşılmaktadır. Bu kişilerin Vaat edilen topraklarda yaşayanlarla savaşmaları istendiğinde Musa peygambere darbe yapıp seçtikleri yeni lider ile tekrar Mısır'a dönmeyi arzuladıklarının Tevrat'ta anlatılıyor olması (Tevrat, Çölde Sayım 14:1-34), bu kişilerin Mısır'ı bir kurtarıcı olarak algıladıklarını göstermektedir.

Tevrat'ın anlatımlarına göre Mısır'da iken et kazanlarının başında oturan İsraililer (Tevrat, Çıkış 16:3), angaryacıların verdikleri işleri yapmak zorunda olmakla birlikte kendi işlerini temin etmenin kaygısına düşmek zorunda değillerdi. Aynı şekilde Firavunun ordusunun tahakkümü altında yaşayan İsraililer aynı zamanda bu ordunun muhafazası altında yaşamakta oldukları için kendilerine taarruzda bulanabilecek herhangi bir dış tehditten Firavunun ordusu sayesinde korunabilmekte idiler.

Özgürlüklerini kazanan İsraililer Mısır devleti bünyesinde geçirdikleri esaret yıllarında yapmak zorunda oldukları angarya işlerden kurtulmuşlardır. Ancak bununla birlikte İsraililer Mısır'da yapmak zorunda olmadıkları bazı şeyleri de özgürlük yıllarında yapmak zorunda olduklarını anlamışlardır.

İsrailliler, Musa peygamberin önderliğinde Mısır'dan çıktıkları andan itibaren en başta Mısır ordusunun taarruzuna maruz kalmışlardır. Ardından da diğer kabilelere karşı kendilerini savunmak için askeri yapılanmalarını tesis etmişlerdir. Mısır'dan çıkışla birlikte Mısırlılar için çalışmaktan kurtulmuş olan İsrailliler için yeni bir dönem başlamıştır. Özgürlüğün bedelinin kendi ayakları üzerinde durmak anlamına geldiğini anlayan İsrailliler, artık kendi canları için savaşmak, karınlarını doyurmak için yiyecek bulmak ve güvenli barınaklar oluşturmak zorunda kalmışlardır.

Mısır'da çok da konforlu bir yaşam sürmeseler bile bahsi geçen sıkıntılardan azade olan bazı İsrailliler, mevcut durumlarının Mısır'dan da beter olduğunu beyan ederek Musa peygamber şahsında Tanrı'ya sitem etmeye başlamışlardır. Böylece Tanrı, İsraillilerin yorulmadan tatlı su bulmasına (Tevrat, Çıkış 15:22-25) ve çaba harcamadan karınlarını doyurmasına imkân sağlamıştır (Tevrat, Çıkış 16:11-31).

Sonuçta, İsrailliler hem bağımsızlıklarını kazanmış hem de Mısır'dakine benzer bir hayat yaşamaya başlamışlardır. Bu sefer İsraillilerin temel ihtiyaçlarını Mısırlılar değil bizzat Tanrı karşılamıştır. Musa peygamberin önderliğinde Mısır'dan çıkan İsraillilerin ihtiyaç duyduğu pek çok şeyin bizzat Tanrı tarafından karşılandığı bu dönemde bir devletin vatandaşına sunması gereken güvenlik, iâşe ve ibate gibi hizmetler yine İsraillilerin çaba göstermesine gerek kalmadan İsraillilerin Tanrı'sı tarafından karşılanmıştır.

İsraillilerin temel ihtiyaçlarının Firavun tarafından karşılandığı esaret döneminden İsraillilerin temel ihtiyaçların bizzat Tanrı tarafından karşılandığı döneme geçilmiştir. Böylece Mısır devletinde esir oldukları yıllar sona eren İsrailliler için Tanrı'nın krallığında vatandaş oldukları yeni bir dönem başlamıştır.

3. İsraililerin Devletleşmesi Sürecinde Adli Yapılanmanın Etkisi

Tevrat'ın anlatımlarına göre Mısır'dan çıkmış olmaları sebebiyle Tanrı'nın krallığında vatandaşlık hakkı kazanmış olan İsraililer için İaşe ve ibate gibi temel ihtiyaçlar Tanrı tarafından temin edildikten sonra ikinci aşamaya geçilmiştir. Böylece her devletin vatandaşına sunması gereken adli hizmetlerin icrası için hukuk kurumunun tesis edilmesi süreci başlamıştır.

İsraililerin aralarında yaşadıkları bozuşma ve çekişme durumlarında tarafların arasını bulacak onlara hakemlik yapacak ve adil yargılama sunacak birilerine ihtiyaç duyulduğunda bu görevi yerine getirmek için Tanrı'nın elçisi olarak Musa peygamber devreye girmiştir. Yargılama esasları da Tevrat'ta açıklanmıştır: *“Yargılarken haksızlık yapmayacaksın. Yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın. Komşunu adaletle yargılayacaksın.”* (Tevrat, Levililer 19:15)

Musa peygamber hüküm kürsüsüne çıkıp sabahtan akşama kadar ayakta durarak yargılama görevini yürütmektedir. Musa peygamberin kayın babası Yitro, damadının sıkıntılı durumunu fark etmiş ve onu, *“Bu işi tek başına kaldıramazsın. Sana ağır gelir. Beni dinle, sana öğüt vereyim. Tanrı seninle olsun. Tanrı'nın önünde halkı sen temsil etmeli, sorunlarını Tanrı'ya sen iletmelisin. Kuralları, yasaları halka öğret, izlemeleri gereken yolu, yapacakları işi göster. Bunun yanı sıra halkın arasından Tanrı'dan korkan, yetenekli, haksız kazançtan nefret eden dürüst adamlar seç; onları biner, yüzer, ellişer, onar kişilik toplulukların başına önder ata. Halka sürekli onlar yargıçlık etsin. Büyük davaları sana getirsinler, küçük davaları kendileri çözsünler.”* (Tevrat, Çıkış 18:15-23) diyerek uyarmıştır. Böylece Musa peygamberin kayın babası Yitro adli yapılanmanın nasıl tesis edilmesi gerektiği konusunda Musa peygambere rehberlik etmiştir.

Adli yapılanmanın nasıl olması gerektiği konusunda Musa peygambere kayın babası Yitro'nun önderlik etmiş olması ilginç bir durumdur. Zira Yitro, Tevrat'ta verilen bilgilere göre Mısır gibi büyük

bir devletin işleyiş şekline tanık olmamıştır. Yitro, Tevrat'ın ifadelerine göre sadece Medyen diyarında yaşayan bir çiftçidir (Tevrat, Çıkış 3:1). Ancak adli yapılanma konusunda teklifin Yitro tarafından gelmiş olması bazı Tevrat yorumcuları tarafından da garipsenmiş olmalı ki Yitro'nun Firavun'un danışmanlarından biri olduğu iddia edilmiştir (Haleva vd. 2004, 55). Ancak sarayda büyüyen Musa peygamberin Firavun'un üç önemli danışmanından birini tanımaması mümkün değildir. Tevrat'ta da Musa peygamberin izdivacında kayınpederini daha önceden tanıdığına değinilmediği görülmektedir (Tevrat, Çıkış 2:16-21).

Talmud'da, Yitro'nun Firavun'un üç önemli danışmanından biri olduğu, Firavun ve diğer iki danışmanla birlikte Musa peygamber ve halkının nasıl (*ateş, kılıç, su*) cezalandırılması gerektiğini tartıştığı anlatılmaktadır (Talmud, Seder Nashim, Sotah 11a). Talmud'a göre danışmanlardan ilki Bel'am'dır (*Balaam*) ve bu danışman yaptıklarından dolayı öldürülmüştür. Bu danışmanın ismi ile Moav kralı Balak ben Tsipor'un İsraililere ilençte bulunma vazifesi verdiği Bilam ben Beor'un (Haleva vd. 2010c, 450-51) ismi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Talmud'da, Firavun'un ikinci danışmanı olduğu ifade edilen Eyüp'ün (*Job*) de pek çok acıya sabretmek zorunda kaldığı anlatılmaktadır. Bel'am'da görülen isim benzerliğinin bir benzerini Eyüp'te de görmekteyiz. Talmud'da bahsi geçen Eyüp karakteri de tıpkı pek çok acıya katlanmak zorunda kalmış olan Eyüp peygamber ile hem ismen hem de tematik açıdan benzeşmektedir. Ancak Talmud'da bu kişinin Yakup peygamber döneminde Mısır'a yerleşen ve İsraililerin Mısır'dan çıktığı dönemde ölen Eyüp olabileceği dipnotu düşülmüştür (Zahavy 2019, 35).

Talmud'a göre Firavun'un üçüncü danışmanı olan Yitro ise Firavun'a danışmanlıktan kaçınmıştır. Böylece hem kendisi hem de nesli Tanrı tarafından ödüllendirilmiştir (Talmud, Seder Nezikin, Sanhedrin 104a). Yitro'nun neslinin ödüllendirildiğinin anlatılması

önemlidir. Zira Yitro hem Musa peygamber hem de kardeşi Harun ile hısım olmuştur. Musa peygamber İsraililer için kurucu liderdir, kardeşi Harun'un nesli ise Musa peygamberin misyonunu (*Koen*) sürdürmesi için Tanrı tarafından seçilmiştir (Tevrat, Çıkış 28:1-43); (Tevrat, Levililer 7:34).

Tevrat yorumcularından bazılarına göre Yitro, daha önceleri putlara tapmakta olan ve putperest Medyen halkına din hizmetleri sunan bir kişidir. Yitro, Medyen halkının kendisini dışlamasından dolayı putperestlikten vaz geçmiş buna mukabil prestijli bir lider olarak Medyen halkı arasında yaşamaya devam etmiştir (Haleva vd. 2004, 14). Ancak Yitro'nun dışlandığı için putperestliği ve din görevliliğini bıraktığı buna mukabil liderliği sürdürdüğü yorumu da biraz garip görünmektedir. Zira bir kişinin dışlandığı halde bir topluluğa liderlik yapması oldukça güçtür.

Sonuç olarak; Yitro'nun, Firavun'un danışmanı olduğu veya Medyen'de liderlik yaptığı iddiaları aslında Tevrat'ta, İsrail tarihinin önemli bir dönüm noktası olan devletleşme sürecinin başlangıcının Yitro'nun tavsiyesi üzerine gerçekleştiğinin anlatılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. İsraililerin devletleşmesinin başlangıcı olan adli yapılanma sürecinde, yönetici/yargıç seçimi yapılmış hiyerarşik yapı ve uyulması gereken kurallar tespit edilmiştir.

İsraililerin devletleşmesine yönelik müdahalelerin Yitro'nun tavsiyesine ihtiyaç duymadan bizzat Musa peygamber tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olabileceği, en azından böylesi bir potansiyelin var olduğu bir gerçektir. Zira Musa peygamber Mısır devletinin adli yapılanmasına ve devletin işleyişine bizzat tanık olmuş bir kişidir. İsraililerin önderi konumunda olan Musa peygamber, bizzat Firavun'un kızı tarafından evlat edinilmiş ve Mısır sarayında büyütülmüştür (Tevrat, Çıkış 2:1-10). Dolayısıyla devletin ve adli teşkilatın işleyişine bizzat tanık olmuştur. Bu durumda Musa peygamberin devletleşmeye giden süreçte adli yapılanmayı bizzat başlatmış olması da mümkün görünmektedir. Ancak bu durumda

İsraillilerin yapılanmasının Mısır'dan örnek alındığı konusu gündeme gelecektir.

Tevrat'ın anlatımlarına göre kayın babasının tavsiyesine kulak veren Musa Peygamber İsraillilere, “Kendinize her oymaktan bilge, anlayışlı, deneyimli adamlar seçin. Onları size önder atayacağım. Siz de bunun iyi olduğunu onayladınız. Böylece oymaklarınızın bilge ve deneyimli kişiler olan ileri gelenlerini size önder atadım. Onlara biner, yüzer, ellişer, onar kişilik toplulukların sorumluluğunu verdim. Oymaklarınız için de yöneticiler görevlendirdim. Ayrıca yargıçlarınıza, ‘Kardeşleriniz arasındaki sorunları dinleyin dedim, ‘Bir adamla İsrailli kardeşi ya da bir yabancı arasındaki davalarda adaletle karar verin. Yargılarken kimseyi kayırmayın, küçüğe de büyüğe de aynı gözle bakın. Hiç kimseden korkmayın. Yargı Tanrı'ya özgüdür. Çözemeyeceğiniz bir sorun olursa bana getirin, ben gerekeni yaparım.” (Tevrat, Yasanın tekrarı 1:9-18) diyerek durumu anlatır ve hukuk kurumunun nasıl işlemesi gerektiğini açıklar.

Musa peygamber, Yitro'nun “onları biner, yüzer, ellişer, onar kişilik toplulukların başına önder ata” tavsiyesi uyarınca İsrail oymakları arasından seçilen kişiler, yargıç/yönetici olarak atanmış ve oymaklar onar, ellişer, yüzer ve biner kişilik topluluklar halinde sınıflandırılmıştır. Tevrat yorumcularına göre liderler, yönettikleri diğer dokuz kişi ile birlikte bir birlik olarak sayılmıştır (Haleva vd. 2010b, 203). Böylece yöneticiler belirlenmiş ve devletleşmenin ilk adımı atılmıştır.

Yöneticilerin tespitinin ardından sıra yönetimin nasıl olması gerektiği konusuna gelmiş ve kanunlar tespit edilmiştir. Yasaların oluşumu süreci, Roma yasalarının inşası sürecine benzetilmiştir. On Emir ile başlayan İsrail hukukunun, Tevrat'ın hükümleri üzerine yapılan içtihatlar ile zenginleştiği, bu durumun On İki Levha Kanunu'nu işleye işleye yepyeni bir hukuk sistemi ortaya çıkaran Roma hukukunun gelişim sürecine benzediği iddia edilmiştir (Topçuoğlu 1969).

Yasaların oluşumu sürecinde, İsraililerin yönetici/yargıçları benimseyebilmesi ve halkın kendi kanunlarını uygulamaması için bazı tedbirler alınmıştır. Zira insanların kendi davalarını kendi başlarına çözmeye devam etmesi hâlinde otoritenin inşa edilmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda katillerin sığınması için sığınak kentler oluşturulmuştur (Tevrat, Çölde Sayım 35:6-34).

Bu müdahale, İsraililerin devletleşmesi açısından oldukça önemlidir. Zira maktulün akrabalarının, henüz yargılama gerçekleşmeden önce katili öldürmesi, Musa peygamber tarafından atanan yargıçların görev yapmasına engel bir durum teşkil edecektir. İsraililerin kendi adaletlerini uygulamaya devam etmesi, yargıç/yönetici sınıfının otoritesinin oluşmasına engel olacak ve henüz devletleşme aşamasında sosyal çözülme yaşanmasına neden olacaktır. Tevrat, bu tehdidi önlemek için katillerin ve diğer suçluların yargıç önüne çıkıncaya dek saklanabilecekleri sığınak şehirler oluşturulmasını emrederek devletleşmenin önündeki büyük bir engeli ortadan kaldırmıştır.

B. İsraililerin Devletleşmesi Sürecine Yönelik Tanrısal Müdahalelerin Adalet Olgusu Açısından Analizi

Adalet, kişiye hak ettiğinin verilmesidir. Merhamet ise kişi hak etmediği halde kendisine ihsan ile muamele edilmesidir. Tevrat'ta verilen bilgilere göre Tanrı, önceleri İsraililere daima adalet yerine merhamet ile muamele etmiştir. Özgürlükleri için mücadele etmedikleri halde onları Mısır'dan çıkarmış ve emek harcamadıkları halde onların karnını doyurmalarını ve içecek su bulmalarını sağlamıştır.

1. Vaat Edilmiş Topraklara Doğru İbrahim Peygamberin Neslinin Yaptığı Yolculukta Tanrı'nın Merhamet ile Muamele Ettiği Dönem

Bir kabilenin ulusa dönüşmesi ve devletleşebilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Öncelikle bir yöneticinin var

olması ve onun emri altında bir hiyerarşik yapılanmanın teşekkül etmesi gerekir. Tevrat'ın anlatımlarına göre yöneticilik vazifesini icra etmesi için Musa peygamberin Tanrı tarafından görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yönetici kadronun oluşturulması da yine tanrısal müdahale ile gerçekleşmiş ve yönetici zümrenin isimleri bizzat Tevrat'ta yer almıştır (Tevrat, Çölde Sayım 1:1-19).

Bu aşamada Musa peygamberin tıpkı hakanlarda olduğu gibi doğuştan gelen bir hak olarak hükümranlığı ele almadığı, İsraililerin de mutlak bir itaat ile Musa peygambere bağlanmadıkları görülmektedir. Aslında Musa peygamber İsraililere ne yapmaları gerektiği konusunda buyruk veren değil Tanrı'nın buyruklarını ileten bir elçi konumundadır. Bu bağlamda Tevrat'ın anlatımlarına göre İsraililerin devletleşmesi süreci, Musa hanedanlığının yönetimi altında teşekkül eden bir devlet yapılanması olmaktan ziyade Tanrı'nın krallığı şeklinde tesis etmiştir.

Tevrat'ın anlatımlarına göre Tanrı, İsrail'in (*Yakup*) oğullarını, İbrahim'e vaat ettiği (Tevrat, Yaratılış 13:14-18) topraklara yerleştirmek için önce Mısır'a götürmüştür. Ardından da İsraililerin, Mısır'da edindikleri tecrübe, bilgi birikimi ve Mısırlıların serveti ile Mısır'dan çıkmalarını sağlamıştır. İsrailileri takip eden Firavun ve Mısır ordusu ile İsraililerin savaşmasına gerek kalmamış yine bizzat Tanrı tarafından İsraililerin düşmanları suda boğulmuştur. Tanrı'nın firavun ve ordusunu suda boğduğu olay Tevrat'ta ezgisel bir anlatımla sunulmuş ve Tanrı adeta kahraman bir asker olarak tasvir edilmiştir (Tevrat, Çıkış 15:1-21).

İsraililerin devletleşmesi sürecinde, yasaların oluşturulması aşamasının da yine tanrısal bir müdahale ile gerçekleştiğini görmekteyiz. Tanrı tarafından belirlenen, İsraililerin uyması gereken kurallar Musa peygamber aracılığıyla İsraililere bildirilmiştir. Bu esnada yaşanan olaylar neticesinde buzağıya tapınmak suretiyle tanrısal krallığın vatandaşı olmaya layık olmayanlar kılıçtan geçirilmek suretiyle öldürülmüştür. Tevrat'a göre tanrısal buyruklara

itaat etmeyen İsraililer ya bizzat Tanrı tarafından ya da Tanrı'nın buyruğunu yerine getiren seçkin bir zümre (*Levililer*) tarafından cezalandırılmıştır (Tevrat, Çıkış 32:1-35).

Tevrat'a göre İsrail devletinde (*Tanrısal krallık*) yaşamakta olan vatandaşların iâşe ve ibate gibi temel ihtiyaçları da bizzat Tanrı tarafından temin edilmiştir. Mısır'dan çıktıktan sonra İsraililerin tatlı su ihtiyacını karşılayan Tanrı (Tevrat, Çıkış 15:22-25), İsraililerin çölde suya kavuşabilmesi için kayadan su çıkartmış (Tevrat, Çıkış 17:1-7), İsraililerin karınlarını doyurması için bıldırcın ve ekmek sunmuştur (Tevrat, Çıkış 16:12-16). Böylece Tanrı'nın merhameti yine tecelli etmiş ve hak etmek için bir çaba harcamadıkları halde İsraililerin iâşesi ve ibatesi karşılanmıştır.

Sonuç olarak; Tevrat'a göre kıtlıktan kurtarılmalarından itibaren Firavun'un zulmünden kurtarılmalarına kadar geçen süre boyunca İsrail oğullarının yaşadıkları önemli olayların tamamında İsraililerin herhangi bir çaba göstermesine gerek kalmamış ve onların ihtiyaçlarının tamamı bizzat İsraililerin Tanrı'sı tarafından karşılanmıştır. Dolayısıyla bu olaylar İsraililerin gösterdikleri gayretler neticesinde hak edilmiş başarılar olmayıp bizzat İsraililerin Tanrı'sının rahmetinin tecelli etmesi neticesinde gerçekleşmiştir.

2. Tanrı'nın Mısır'dan Çıkardığı İsraililere Adalet ile Muamele Etmeye Başladığı Döneme Geçiş Süreci

Tevrat'ın anlatımlarına göre Tanrı'nın vaadiyle (Tevrat, Yaratılış 13:14-18) birlikte İbrahim (*Avram*) peygamberin yurdundan çıkışından itibaren onun neslinin yaşadığı her hadise vaat edilmiş topraklara ulaşma sürecinde bir aşamadır. Bu ülkünün önemine binaen Tanrı, doğduğu yere nispetle İbrahim peygambere verilmiş olan Avram ismini "*kalabalıkların, bir çok milletin babası*" anlamına geldiği ifade edilen Avraam (Haleva vd. 2010a, 111) ile değiştirdiği anlatılmaktadır (Tevrat, Yaratılış 17:5).

İsrail oğullarının vaat edilmiş topraklara ulaşmalarının amaçlandığı uzun soluklu bu yolculukta; ilk önce Yusuf peygamber aracılığıyla verimli Mısır topraklarına Tanrı tarafından yerleştirilen İsraililer, Mısır'da nüfus ve nüfuz bakımından güçlenmiştir. Neticede Mısırlılar ile karşı karşıya gelen İsraililerin mücadele etmesine gerek kalmamış ve Tanrı'nın İsraililere yönelik merhameti sayesinde Mısır'dan çıkmışlardır.

Tanrı, kendi ulusu olan İsrailileri Mısır'dan çıkarmış sonra Firavun ve ordusunu suda boğarak düşmanlarına galip kılmış ve ardından da çölde onların çalışmasına emek harçayarak hak ederek (*adalet*) yiyecek bulmasına gerek kalmaksızın karınlarını doyurmalarını sağlamıştır. Bu durum tıpkı bir anne babanın evladına onun hak edip etmediğine bakmaksızın ona ihsanda bulunmasına, karnını doyurup onu koruyup gözetmesine (*rahmet*) benzemektedir.

Ödül de olsa ceza da olsa kişiye hak ettiğinin verilmesine adalet denir. Merhamet ise hak etmese bile birinin ödüllendirilmesi veya cezalandırılmayı hak etse bile affedilmesidir. Tevrat'ın anlatımlarına göre hak etmedikleri halde İsrailileri koruyup gözetten ve onların karınlarını doyuran Tanrı, İsrailileri cezalandıracağı zaman da tıpkı evlatlarını cezalandırırken anne babaların şefkat ve merhamet ile muamele ettiği gibi davranmış ve İsrailileri affetmiştir.

Tevrat'ta verilen bilgilere göre Musa peygamberin yokluğunda buzağıya tapındıkları zaman İsraililere öfkelenen Tanrı, Musa peygambere "*Öfkemi onlara karşı salıverip onları tüketeyim*" dediği zaman, Musa peygamber "*Ey Aşem! Mısır ülkesinden büyük bir güçle ve zor kullanarak çıkardığın halkına karşı öfkeni neden salıveresin*" diyerek Tanrı'yı teskin etmiş ve böylece Tevrat'ta "*Aşem (Tanrı), Halkı'na (İsraililere) yapmaktan bahsettiği kötülükten kendini alıkoydu*" (Tevrat, Çıkış, 32:1-14) sözleriyle ifade edildiği üzere Tanrı, İsraililere merhamet ile muamele etmeye yine devam etmiştir.

Musa peygamber İsraililere öfkelenen Tanrı'yı "*onlar senin halkındır*" diyerek teskin etmiştir. Evladına öfkelenen ebeveynler de "*o senin evladındır*" denilerek teskin edilir. Öfkeliyken evlatlarını cezalandırmaya kalkışan anne babalara öfkeleri geçtikten sonra yaptıklarına pişman olacakları söylenir ve evlatlarına duydukları sevgi hatırlatılarak merhamet ile muamele etmeleri istenir.

Anne babalar evlatlarını, onlardan bir karşılık beklemeden besler, barındırır ve korurlar. Evlatlarına kızsalar bile yine de onlara merhamet etmeye devam ederler. Bununla birlikte anne babalar evlatlarının söz dinlemesini ve itaat etmesini de beklerler. Aslında çocuklarına aşırı derecede yememeleri gerektiğini söylediklerinde anne babalar, çocuklarının eğitimi ile ilgilenmiş olmakta ve onların sağlıklarını düşünmüş olmaktadır.

İsrail halkını eğitmek isteyen Tanrı, kendi halkı olan İsraililerin ekip biçmedikleri ve emek harcamadıkları halde yiyeceğe kavuşmasını sağlamış ve onların karnını doyurmuştur. Ancak İsraililerin bazı kurallara uymasını buyuran Tanrı, İsrail halkının kendilerine sürekli ihsanda bulunan kendi Tanrı'larına tam bir teslimiyetle güvenmesini ve tıpkı her anne babanın kendi evladından beklediği gibi buyruklara itaat etmesini beklemiştir.

Tevrat'ın anlatımlarına göre Tanrı, İsraililere yiyecek verdiğinde herkesin sadece ihtiyacı kadar toplamasını ve asla stok yapmamasını emretmiştir. İsraililerden bazıları Tanrı'nın buyruğuna uymayınca da fazla toplayanların elindekilerini eksiltmiş, stok yapanların elindekilerinin de kurtlanıp bozulmasını sağlamıştır. Ardından Tanrı, "*Emirlerim ve öğretilerimi yerine getirmeyi ne zamana kadar reddedeceksiniz?*" (Tevrat, Çıkış, 16:2-28) diyerek, aç kalma korkusu Tanrı'ya güven duygusundan daha baskın çıkan bazı İsraililere kendilerine rızık verenin kudretini göstermek istemiştir.

Tanrı, Mısır'dan çıkardığı İsraililerin hak edip etmediklerine bakmaksızın onlara merhamet ile muamele etmeye devam etmiş ve

kendi halkı olan İsraililere savaş açan Amalek halkıyla da tıpkı Mısırlılara karşı yaptığı gibi mücadele etmiştir. Bu süreçte de Musa peygamber daha önce suyu yarmakta kullandığı değneği kullanmış, suya doğrulttuğu değneği bu sefer göğe doğrultmuştur. Musa peygamberin değneği havaya kaldırmasıyla birlikte İsraililerin düşmanı olan Amalek ordusu mağlup olmuştur (Tevrat, Çıkış 17:8-16).

İbrahim peygamber ile Tanrı arasında yapılan antlaşmadan sonra vaat edilen topraklara doğru başlayan yolculuğun nihayet son aşamasına gelmiş ve vaat edilen toprakların sınırına ulaşılmıştır. Daha önce İsraililere hep merhamet ile muamele eden Tanrı bu sefer farklı bir tutum sergilemiş ve merhamet yerine adalet ile muamele etmeyi tercih etmiştir. Böylece İsrail oğulları arasından sadece girmeyi hak edenlerin vaat edilen topraklara yerleşmesine izin vermiştir. İsrail halkından o topraklara girmeyi hak etmeyenler ise son nefesini çölde tüketmiştir.

3. Vaat Edilen Toprakların Sınırına Ulaşılması ve Merhametten Adalet Geçiş

İsraililer, Tanrı tarafından kendilerine vaat edilen topraklara doğru yaptıkları yolculukta son aşamaya ulaşmıştır. Firavun ve ordusunu suda boğan Tanrı, bu sefer kendilerine vaat edilen topraklarda yaşayanlarla İsraililerin mücadele etmesini ve o topraklara çaba göstererek, hak ederek girmesini beklemektedir.

Vaat edilen topraklara yapılacak sefer öncesi savaş hazırlıklarına başlanmış ve vaat edilen topraklarda gözlem yapması için her bir İsrail oymağından seçilmiş toplam on iki casus görevlendirilmiştir. İncelemesini tamamlayan casuslar, vaat edilmiş topraklarda gerçekten de bal ve süt aktığını söylemişlerdir. Ancak iki casus hariç diğer on casus taarruz edilecek şehirlerin güçlü surlarla tahkim edildiğini ve o şehirlerde yaşayan halkın da çok güçlü olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca o topraklarda devasa boyutlardaki Nefilleri (*Nephilim*) ve onların neslinden gelen Anak halkını gördüklerini, onlara kıyasla

kendilerinin çekirge gibi kaldığını söylemişlerdir (Tevrat, Çölde Sayım 13:1-33).

Talmud'a göre giden casuslardan Kalev (*Caleb*) ile Yeşu (*Joshua*) hariç diğerleri henüz o topraklarda casusluk yapmaya başlamadan önce oraya sefer düzenlenmesine engel olmak için olumsuz yönde sahte istihbarat sunma niyeti taşımaktadırlar (Talmud, Seder Nashim, Sotah 34b).

Ayrıca Tevrat'ta, Kalev ve Yeşu hariç diğer casusların "*O halka karşı ilerleyemeyiz. Çünkü bizden daha güçlü.*" (Tevrat, Çölde sayım 13:28) dediği anlatılmaktadır. Talmud ise casusların iki anlamlı bir kelime kullandıklarını ve ilk anlam olan "bizden" ifadesi yerine ikinci anlam "O'ndan" ifadesini kastettiklerini söylemekte, "*Evin sahibi bile oradan eşyalarını çıkaramıyormuş*" diyerek vaat edilmiş toprakların ev sahibi olan Tanrı'nın bile orada yaşamakta olan halkı oradan çıkarmaya güç yetiremeyeceğini ima ettiklerini söylemektedir (Talmud, Seder Nashim, Sotah 35a).

Tevrat yorumcularına göre casusların vaat edilen topraklar hakkında olumsuz istihbarat sunmasının değişik sebepleri olduğu ifade edilmektedir. İlk yoruma göre bu casuslar İsrail oğullarının henüz vaat edilen topraklara girmeye hazır olmadıklarını düşünmüştür. Bu yoruma göre ya İsraililer henüz girmeye layık değildir ya da Kenanlılar henüz yok edilmeyi hak edecek kadar kötülükte zirveye ulaşmamışlardır. Diğer yoruma göre bu casuslar Tanrı'ya o denli bağlıdır ki çölde kalmayı tercih etmişlerdir. Çünkü çölde tarla ekmek veya hayvan bakmakla uğraşmak zorunda olmadıkları için Tanrı'ya ibadet için daha çok vakit bulmaktadırlar. Diğer bir görüşe göre Tanrı'nın yardımı olmaksızın kendi çabaları ile bu toprakları ele geçirmenin yanlış olduğunu düşünmüşlerdir. Bir başka görüşe göre ise bu kişiler yaşadıkları Mısır esaretinden dolayı taarruza geçecek cesareten yoksun oldukları için o topraklara girmekten imtina etmişlerdir. Yapılan yorumların sonunda da casusların ne olursa olsun Tanrı'nın kendilerine emrettiği şeyi yapıp

neticeyi Tanrı'ya bırakması gerektiği değerlendirilmesi yapılmıştır (Haleva vd. 2010c, 238-39).

Tevrat yorumcularının değindiği noktalar analiz edildiğinde; Tanrı'nın İsraililerin o topraklara çaba göstererek girmesini istediğinin yorumcular tarafından da anlaşıldığı, Tanrı'nın İsraililere bu sefer adaletle muamele etmeyi tercih ettiğinin idrak edildiği görülmektedir. Zira daha önceki dönemlerde merhamet tecelli etmekte ve İsraililerin bir çaba göstermesine gerek kalmaksızın Tanrı İsraililer adına savaşmakta ve İsraililerin ekip biçmesine gerek kalmadan Tanrı onların karınlarını doyurmaktadır.

İlk kez bir şeyi hak etmeleri için çaba göstermeleri emredildiğinde Tevrat'ın anlatımına göre tüm halk bir ağızdan "*Keşke Mısır ülkesinde veya bu çölde ölseydik! Ah keşke ölseydik!*" diyerek feryat etmiştir. Tanrı'nın işaret ettiği topraklara yürümekten imtina edenler, İsraililerin kılıçtan geçirileceğini savunmuş ve hatta Musa peygamberin yerine aralarından başka bir önder seçerek kendileri için güvenli bir liman olarak gördükleri Mısır diyarına tekrar dönmeyi istişare etmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı bu kuşağın ölünceye dek onların çölde dolaşmasını ve yeni yetişen neslin kendilerine işaret edilen topraklara ulaşmasını kararlaştırmıştır (Tevrat, Çölde Sayım 14:1-34).

Bu kuşak, Mısır'dan çıktıktan sonra kurulan devletin (*Tanrı krallığı*) vatandaşı olarak kalmıştır ancak bu kişiler vaat edilmiş topraklara kavuşmadan çölde ölüp gitmiştir. Vaat edilen topraklara ulaşmadan ölen kişilerin arasında devletin kurulması aşamasında Tanrı'nın buyruklarını bildirmek suretiyle İsraililere önderlik etmiş olan Musa peygamber ile kardeşi de bulunmaktadır.

Tevrat'ın açıklamalarına göre Musa peygamber ve kardeşi Zin çölünde iken Tanrı'nın kutsiyetine saygısızlık etmişler ve ceza olarak da vaat edilen topraklara girmekten men edilmişlerdir (Tevrat, Çölde Sayım 27:12-14). Tanrı izin vermediği için Musa peygamberin kardeşi

Harun, Vaat edilen toprakları göremeden Hor dağında ölmüştür (Tevrat, Çölde Sayım 20:23-29). Yine Tanrı izin vermediği için Musa peygamber de vaat edilen toprakları ancak Eriha'nın karşısındaki Pisga (*Pisgah*) dağından, uzaktan görmüş ama o topraklara giremeden ölmüştür (Tevrat, Yasanın Tekrarı 34:1-5).

İsrailliler kendilerine vaat edilen topraklara Musa peygamber henüz sağ iken Tanrı tarafından seçilen Yeşu'nun önderliğinde girmişlerdir. Tevrat'ın anlatımlarına göre Tanrı, Musa peygamber ölünce yerine geçecek olan İsraillilerin yeni lideri olacak Yeşu'nun Tanrı krallığındaki vazifesini de açıklamıştır. Tevrat'a göre Yeşu, Tanrı'nın ne istediğini Koen Elazar'a soracaktır. Tanrı'ya danışan Koen Elazar, Tanrı'nın buyruğunu bildirecek ve Yeşu ile birlikte bütün İsrail halkı da buna uygun davranacaktır (Tevrat, Çölde Sayım 27:21).

Yeşu sonrasında da bu yönetim modeli uygulanmaya devam etmiştir. Uzun yıllar boyunca ne yapacaklarını bir aracı vasıtasıyla Tanrı'ya danışan İsraillilerin bir kral tarafından yönetilmeyi istemeleri üzerine Şofetim (*shophetim*) Hakimler dönemi sona ermiş ve ilk kral olan Saul'un kral olmasıyla (Tanah, 1. Samuel 10:1-27) monarşik yönetim biçimine geçilmiştir.

İsraillilerin bir kral tarafından yönetilmeyi istemesi, Tanrı ile İsrailliler arasında aracılık yapan Samuel'i üzmüştür. İsraillilerin kendisini istemediğini sanan Samuel'i teskin eden Tanrı, "*onlar benim krallığımı reddettiler*" (Tanah, 1. Samuel 10:1-27) diyerek İsraillilerin asıl istemediği kişinin bizzat Tanrı olduğunu vurgulamıştır. Böylece 'Tanrı krallığı' dönemi sona ermiş ve 'İsrail krallığı' dönemi başlamıştır.

Sonuç

Tevrat'ın anlatımlarına göre İsraillilerin yaşadığı her hadise aslında İsraillilerin teolojik ülküsü olan vaat edilmiş topraklara ulaşabilmesi için yaşanması gereken bir aşamadır. Yusuf'un atıldığı kuyudan Mısır'a ulaşan yolculuğu, Mısır'a yerleşen İsrail oğullarının esarete dönen yaşamları ve Tanrı'nın inatçı kıldığı Firavun'un

İsraillilere saldırmasından itibaren boğulmasına kadar yaşanan her şey Tevrat'a göre İsraillilerin kendilerine vaat edilen topraklara ulaşması için yaşanmıştır.

Tevrat metinlerinin verdiği bilgiler incelendiğinde İsraillilerin vaat edilen topraklara ulaşmasının üç aşamada gerçekleştiği ve her aşamanın da tanrısal plana uygun şekilde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu aşamalar sırasıyla uluslaşma, devletleşme ve yurtlaşma aşamalarıdır.

İlk aşama, aileden ulusa geçiş aşamasıdır. Tanrı'nın vaadi üzerine yurdunu terk eden İbrahim peygamber ile bu süreç başlamıştır. İsraillilerin Mısır topraklarında bir ulus haline gelmesiyle de bu süreç tamamlanmıştır. İsraillilerin, aileden kabileye, kableden de ulusa geçişi sürecinde herkes üzerine düşen görevi yerine getirmiştir. Hatta Tevrat'ta verilen bilgiye göre kardeşlerinin Yusuf'a yaptıkları da tanrısal planın bir parçasıdır. Böylece İsrail'in (Yakup) çocukları bir sülale olarak girdikleri Mısır'dan bir ulus olarak çıkmıştır.

İkinci aşama, İsraillilerin devletleşmesi aşamasıdır. Bu süreç, İsraillilerin Musa peygamber önderliğinde Mısır'dan çıkışıyla birlikte fiilen başlamıştır. Ancak Mısır'da yaşadıkları dönemde Mısır devletinin işleyiş şekline İsraillilerin tanık olması ve Musa peygamberin de sarayda büyütülmüş olması devletleşmeye giden yolda İsrailliler için zihinsel bir hazırlık aşaması olmuştur. Mısır'dan çıktıktan sonra Musa peygamberin kayın pederinin teklifi üzerine toplumun hiyerarşik yapılanması ondalık sistemle dizayn edilmiş ve yargıç/yönetici zümre atanmıştır. Böylece merkezinde hukuk kurumu ve adli yapılanma teşkilatı yer alan devletleşme süreci de tamamlanmıştır.

Üçüncü aşama, İsraillilerin vaat edilen topraklara girme aşamasıdır. Ancak İsraillilere daima merhametle muamele eden Tanrı bu sefer vaat ettiği topraklara sadece hak edenlerin girmesine izin vermiştir. Yoksunlukları nedeniyle devlete hizmet sunamayanlar hariç

her vatandaşın devlete hizmet etmesi ve hizmetinin karşılığında da devletin sunduğu imkanlardan yararlanması adaletin gereğidir.

Askerlik yapmak, vergi ödemek gibi sorumluluklarını gücü nispetinde yerine getiren vatandaşların devlet hizmetlerinden yararlanma hakkı vardır. Neticede Tanrı, bedensel engel gibi bir yoksunluğu bulunmadığı halde bu hakkı elde etmek için gayret göstermek istemeyen neslin çölde ölmesini emretmiş ve ardından gelen yeni neslin vaat edilen toprakları yurt edinmesine izin vermiştir.

Tevrat'ın anlatımlarına göre İsraililerin devletleşmesi süreci bir hakanın veya bir komutanın önderliğinde yapılan bir mücadele değildir. İsraililerin devleti bizzat Tanrı'nın mücadelesi ile inşa edilmiştir. 'Tanrı krallığı' olarak tanımlanabilecek bu yapılanmada Musa peygamber ve diğer yargıç/yönetici kadro Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda bu devletin bürokratik zümresini oluşturmuştur.

Tanrı'nın İsraililere karşı adaletinden ziyade merhametini ön plana çıkardığı ilk dönemlerde İsraililer savaşmak zorunda kalmadan bağımsızlıklarını kazanmıştır. Kendilerini Mısır'dan Tanrı çıkarmıştır. Tanrı, Firavun ve ordusunu suda boğarak İsrailileri düşmanlarından kurtarmıştır. İsraililerin tarla ekmesine, hayvan bakmasına veya avlanmasına gerek kalmadan onların karınlarını doyuran Tanrı, İsraililere yiyecek ve içecek sunmuştur.

Mısır krallığında karınlarının doyması için çalışmak zorunda olan İsraililer, bütün ihtiyaçlarının bizzat Tanrı tarafından karşılandığını görmüştür. Bu süreçte İsraililer, Tanrı'nın merhametle muamelesine bağımlılık derecesinde alışmıştır. Nihayetinde Tanrı, vaat ettiği toprakların sınırına kadar götürdüğü İsraililerden savaşmalarını istemiştir. Böylece merhamet yerine adalet ile muamele etmeyi tercih eden Tanrı, bu sefer İsraililerden çaba göstermelerini ve o topraklara hak ederek girmelerini istemiştir.

Tanrı tarafından kendilerine işaret edilen toprakları elde etmeleri için gayret göstermeleri istenince İsraililer, bu toprakları kan ve ter

dökerek, çaba sarf ederek elde etmekten imtina etmişlerdir. Tanrı krallığı yerine Mısır krallığını tercih eden İsraililer Musa peygamberi terk edip aralarında seçtikleri bir kişinin önderliğinde Mısır'a geri dönmek istemişlerdir.

Tanrı bu kuşaktan inayetini çekmiş, onların hak etmedikleri topraklara yerleşmesine izin vermemiş ve bu neslin çölde kalmasına karar vermiştir. Yeni nesil vaat edilen topraklara ulaşmış ve Tanrı'nın elçilerinin önderliğinde Tanrı krallığında yaşamaya başlamıştır. Ancak bu durum uzun sürmemiş, İsraililerin Tanrı yerine bir kral tarafından yönetilmek istemesi üzerine Tanrı krallığı dönemi sona ermiş ve İsrail krallığı dönemi başlamıştır.

Kaynakça

- Demirel, Hakkı, çev. 1996. *Tevrat*. İstanbul: Müjde Yayıncılık.
- Haleva, Yitshak, Moşe Benveniste, Yeuda Adoni, ve Nafi Haleva, ed. 2004. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şemot*. Çeviren Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- — —, ed. 2010a. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 1. Kitap: Bereşit*. Çeviren Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- — —, ed. 2010b. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şemot*. Çeviren Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- — —, ed. 2010c. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 4. Kitap: Bamidbar*. Çeviren Moşe Farsi. 2. bs. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Hebrew - English Tanakh The Jewish Bible*. 2009. İllionis: Varda Books.
- Kutsal Kitap Tevrat, Zebur, İncil*. 2009. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Topçuoğlu, Hamide. 1969. *Hukuk Sosyolojisi Sosyoloji Açısından Hukuk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Zahavy, Tzvee, çev. 2019. "Talmud". *Halakhah.com by Tzvee Zahavy Complete English Talmud*. Nisan 15. <https://halakhah.com/>.

العدالة في الفقه السياسيّ

SIYASİ HUKUKTA ADALET

الدكتور يوسف الحمّود: دكتوراه في الفقه والأصول

Dr. Yusuf Alhamoud*

المقدمة:

العدالة في المفهوم الإسلاميّ ليست فريضة عابرة ولا شعيرة فردية يلتزم بها الإنسان دينياً وسياسياً وقانونياً، بل هي ميزان ومعيار وجوديّ يحدّد طبيعة الإسلام وروحه وكنهه وغايته الوجودية والإنسانية الكبرى، فهي بهذا الاعتبار تظهر وتجلّ للقيمة الإلهية المنعكسة على الضمير والسلوك الإنسانيّ، وبافتقاد العدالة يفقد الإنسان بوصلة القيمة الإنسانية والخصيصة الإلهية الممنوحة له ليتمثّلها ويستلهمها في الحقّ والعدل، فالحقّ هو المظهر المبتوث في الوجود، والعدل هو الغاية والبعد المقصود؛ لأنّ المعنى الإسلاميّ يقوم على هاتين الركيزتين؛ حقّ موجود، وحقّ مقصود، كما بيّنه الفقهاء والعارفون، وبدون الأوّل تضيع وتضلّ الحالة المعيارية للحقّ والحقيقة، وبدون الثّاني يختلّ الميزان الإنسانيّ والحضاريّ والعمريّ، وتتآكل الحقوق، وتفشو المظالم، وتؤذّن الحضارة بالخراب والاحتضار، وتنهار الممالك والدّول، وتسقط الإنسانية في حمأة الصّراع المتوحّش والهمجيّة القاتلة والغلبة المدمّرة، وهي الآثار والسّمات الغالبة على الواقع الإنسانيّ الآن، وهو واقع قائم على الاحتراب وسفك الدّماء والفساد في الأرض، وما ذلك إلاّ لاختلال معايير وتطبيقات العدالة، وازدواجية هذه المعايير المختلّة في التّمودج البشريّ الفرديّ والمحليّ، والإقليميّ والدّوليّ، وبهذا الاعتبار يصبح فقدان العدالة أكبر أزمة وجودية في الواقع الإنسانيّ.

: التأسيس التّوصيّي لفقه العدالة: 1

* PhD at Al Fiqh and Al Usul Şanlıurfa, Turkey yusuf.aldeb@gmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-0516-5632

في المفهوم الإسلامي تكون المرجعية العليا للكتاب والسنة في تأسيس الحقوق والواجبات، والفروض والمستحبات، ومن ثم تأتي القواعد الفقهية كضوابط وخلاصات معرفية واجتهادية توضح وتفسر هذه القوانين الإلهية والتصوص النبوية، والحقيقة أنّ العدل يتمدد على كلّ مساحات الدين والتراث، وهو ما يصعب ذكره والاستدلال عليه إلا في دراسات موسّعة وكبيرة تشمل هذه التصوص، ولكننا هنا نذكر بعض التصوص المؤسّسة ابتداءً كما وردت في البيان الإلهي والسنة النبوية، وهذه التصوص تتوزع على جانبين اثنين؛ الجانب الإلهي، والجانب البشري، إذ إنّ الجانب الإلهي الأقدس ألزم نفسه بالعدل المطلق، ووصف نفسه بهذا الوصف حتى إنّ لا ينطبق تمام الانطباق إلا عليه سبحانه، ونزه نفسه عن الظلم والجور مع عظيم قدرته وواسع قهره وجبروته، إلا أنّه كتب على نفسه العدل والرحمة وحاشاها ونزهها عن الظلم، وذلك لكي يتسق المعنى الإلهي في الوجود الكوني والوجود الإنساني في حالة من التعادل والمساواة، وهذا بيّن في قوله عزّ وجل: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 40]. وقال تعالى نافيةً الظلم عن ذاته بكلّ ما يتعلّق بالعالم الوجودي من حيث الإرادة الكونية والإرادة الشرعية فقال سبحانه مقررّاً هذا المعنى: { وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ } [آل عمران: 108]. وذلك على أساس أنّ لفظ العالمين يشمل كلّ ما سوى الخالق الأعلى، وهذا هو المعنى اللغوي والأنطولوجي للعالمين، والله مريدٌ للعدل دافعٌ للظلم عن ذاته العلية وجلاله المقدّس، فالعدل صفةُ الله تعالى وصبغةُ وجوده، والظلم منتفٍ عنه ذاتاً وإرادةً، وتشريعاً وتكويناً، وفعلاً وجزاءً، ولذلك جاء في الحديث النبوي: " الله حكّم قسطاً هلك المرتابون "1، وكذلك يكون العدل هو الوصف المطلق في شريعته وأحكام دينه وقيامه بين : " فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله "2، ومن أروع التصوص التي ρ الناس، كما ورد في قوله تتجلى بها العدالة الإلهية ويثبت بها التأموس الكوني والشرعي قوله تعالى في الحديث القدسي

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب السنة، (لبنان، دار الكتاب العربي)، 331 / 4، (رقم: 4579).

(محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، (بيروت، دار طوق النجاة)، 1422هـ، 2 (رقم: 3150).

المشهور: " يا عبادي لقد حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا " 3، نُجَلِّي لنا هذه النصوص أنّ العدل الإلهي ذو مركزية عظيمة في الخطاب الديني والنص الإلهي والتبوي، وكثرة التصوص والسياقات الواردة في مفهوم العدل والعدالة ترسخ مفهوماً ثابتاً ووصفاً كلياً بأنّ الدين الإسلامي قائم على حقيقة العدل وصفاً وواقعاً، دنيا وأخرى، وأنّ العدالة علّة غائية لإرسال الرّسل وإنزال الكتب في الحياة الدنيا، وهي كذلك علّة غائية لإقامة الحقّ والانصاف في الآخرة، وهذا المعنى قازٍ وبيّنٌ في قوله جلّ شأنه: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ۚ وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ آتَيْنَا بِهَا ۚ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴾ { [الأنبياء: 47]. إنّ العدل التام الكامل سيتجلّى في الآخرة، لأنّه شأنٌ إلهي صرف لا يتدخل فيه أحد، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، بل يريد الله إظهار صفته وتجليه في مقام العدل والفصل بين المخلوقات، ليتحقّق الإنصاف القطعي، وترجع الحقوق، وينطبق القسط الإلهي على الموجودات في كلّ كبيرة وصغيرة. ومن هنا نستطيع القول بأنّ أصالة معنى العدل والعدالة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في الوجودين الدنيوي والأخروي على حدّ سواء، لأنّ صفات الله تعالى لا تتبعّض ولا تتجزّأ، وأحكامه لا تتغيّر في العالم المشهود وفي الغيب الموجود. وإذا كان الأصوليون يقولون: " بأنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده " فإنّ القرآن الكريم لم يترك الأمر إلى المفهوم ليتبيّن من خلال سياق المنطوق، بل صرّح تصريحاً منطوقاً وبيّناً في حرمة الظلم، واعتبر أنّ الظلم هو الجريمة الأولى والكبرى في الوجود الإنساني، بل إنّ القرآن هو أكبر كتاب كوني وديني أعلن الحرب والتكفير على كلّ أنواع الظلم والاعتداء والاعتساف، وشنّ تهديداً كبيراً ومحيفاً على عواقب الظلم والجور والعدوان، والآيات لا تكاد تُحصى كثرةً ووفرةً، وكثرة ورود الشيء دلالة ساطعة على أهميته وخطورته في الخطاب الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: 227]. وفي قوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۗ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴾ { [إبراهيم: 42]. ومن خلال هذا التنوع والتّركيز على وجوب العدل وقدسيتها تحقّق العدالة من جانب، وحرمة الظلم والعدوان والجور من جانب آخر

(3) مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، صحيح مسلم، كتاب البرّ والصلة، (بيروت، دار الجليل)، 1334هـ، (رقم: 2577).

يتبين لنا بوضوح تامّ أنّ المعجم الدلاليّ القرآنيّ طافحٌ وملئيٌّ في مصطلحي العدل والظلم، وما يترتب عليهما من قضاء وجزاء في الدنيا والآخرة، باعتبار أنّ العدالة آية الرشد والحقّ والأنسنة والارتقاء، وأنّ الظلم آية السقوط الإنسانيّ والأخلاقيّ، وسمة الانهيار الفرديّ والجماعيّ في جميع الأمم والحضارات الغابرة والحاضرة.

2 : فقه العدالة غاية إنسانية وحضارية:

من أعظم سمات القرآن العظيم سمة الواقعية والتطبيقية، وهي سمة حيّة متحركة في الواقع الإنسانيّ، وليست سمةً مثاليّةً طوباويّةً كما هو الشأن في جمهورية أفلاطون أو المدينة الفاضلة للفرابي أو تصوّرات الفلاسفة المثاليين، لأنّها أفكار فلسفية متجافية مع الواقع وبعيدة عن السلوك البشريّ من حيث التنزيل والتطبيق، وهذا من أظهر أسباب الفشل التاريخيّ لنظريّات التّحقّق الفلسفيّ، بينما استطاعت الشريعة من خلال معادلة ربانيّة المصدر وإنسانيّة الاستلهام والتطبيق أن تقارب تحقيق العدالة في العصرين؛ النبويّ والرّاشديّ، وهذا ما شهدت به مدوّنات التاريخ والتراث والسيرة، وتجسّد ذلك في عظمة التطبيق التّبويّ، وفي عدل وإنصاف الخلفاء الرّاشدين، وقيامهم بين الناس بالحقّ والمساواة، وأنّ الجميع أمام قانون الشريعة سواء، ولا فرق في ذلك بين عربيّ وأعجميّ إلّا بالتقوى، كما جاء في الحديث النبويّ العظيم: "ألا إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضلَ لعربيّ على عجميّ، ولا لعجميّ على عربيّ، ولا أحمَرّ على أسود، ولا أسودَ على أحمَرّ إلّا بالتقوى"⁴، وبهذه الخصائص والمعالم تكون الشريعة قد هيّأت السبيل المتينة للبناء الإنسانيّ والحضاريّ، لأنّ العدالة عمود الحضارة وركيزة الإنسانيّة ولا تندفع وتتألق ديمومة وسيرورة الحضارة الحقّ إلّا من خلال مفهوم الاستجابة للعدالة، ودقّة تمثّلها في الواقع الإنسانيّ المشهود، وهذا ما تنبّه له فلاسفة الحضارة وفقهاء التشريع، إذ تمّ اتّفاق كلمتهم على ترافق الحضارة والعدالة، وتساقق الحقّ والحقوق مع التمدّن والازدهار، وذلك لكي تتمّ عمليّة النماء والارتقاء الإنسانيّ والتنمية الأخلاقيّة والرّوحيّة، وبدون ذلك ينادي منادي التفكّك والخراب في الحضارة الإنسانيّة والممالك البشريّة، وكلّ ذلك مشروط بشيوع

أحمد بن حنبل الشيبانيّ، مسند أحمد، مسند الأنصار، (جمعيّة المكنز، دار المنهاج)، 2010م، (رقم: 4)

الظلم واندياح الاستبداد والفساد في حقل الاجتماع السياسيّ والعمراييّ، وما زال كلام ابن خلدون يهتف في أذن التاريخ بهذه الحقيقة الراسخة رسوخ الجبال: "بأنّ الظلم مؤذنٌ بخراب العمران"⁵، لأنّ الخراب والفساد سيدمر السلطنة والدولة والأمة والحضارة على حدّ سواء، وهو ما حدث في الماضي الغابر ويحدث في الزّاهن الحاضر، وبقاء الظالمين تعطيل لمقاصد الشريعة والدين في إقامة العدل في الاجتماع الإنسانيّ، والعدل والقسط هو مقصد الإمامة وواجب الأمة أن تدافع عنه، وأن تعمل لأجله جنباً إلى جنب، لأنّ تطبيق الشريعة وإقامة العدالة ليست للحاكم وحده، بل هي واجب جمعيّ على عموم الأمة، يقوم على التعاون على البرّ والتقوى، والتآزر على حفظ الشريعة والدين والحقوق، وهو واجب منصوص عليه في القرآن، باعتباره جزءاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحقل الدينيّ والشّرعيّ المؤسس للحضارة والمدنيّة، لأنّ الظلم إذا شاع وانتشر سيكون أكبر مصدر للخراب والفساد في حركة الاجتماع والعمران، وهذا ما تنبّه له فلاسفة التشريع والفقهاء كما ذكر أبو بكر الطرطوشيّ: "السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الإصلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيق للسياسة النبوية العدلية، والجور المرتب أبقى من العدل المهمل"⁶، وهذا القول والاستنتاج ذكره وكرّره كثيراً الفقيه ابن تيمية بقوله المشتهر والمنقول عنه: "قيل: إنّ الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة، ويُقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام"⁷، إنّ هذه الأقوال الرائدة في فلسفة وجدلية العدل والظلم تعكس وعياً دينياً معمّقاً في فهم وإدراك سنن الله الكونية والاجتماعية في بقاء ونماء الحضارات والدول، أو في فنائها وسرعة اندثارها، وأنّ لله جلّ وعلا سنناً لا تتبدّل ولا تتحوّل في أعمار الحضارات والممالك، وذلك كلّ رهنٌ بمعادلة ومقاربة العدل ومدى تطبيقه أو تركه وهجره، وبذلك يظهر الفكر الفقهي الإسلاميّ باعتباره فكرياً شرعياً يجمع بين الرؤية الفقهية والوعي السننيّ التاريخيّ، وقد رسّخ القرآن الكريم هذه السنن الإلهية في مواضع كثيرة من الذكر الحكيم كقوله تعالى:

عبد الرحمن بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة (بيروت، دار الفكر)، 1988م، 49.5

(أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشيّ، سراج الملوك، (مصر، من أوائل المطبوعات العربية)، 1872، 54.6

(أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد ⁷

{ وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ } [هود:102]. وفي قوله تعالى: { وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ } [الحج:48]. إنها سننٌ إلهيةٌ واجتماعيةٌ دائرة دوران الليل والنهار وسائرة تسيار الشمس والقمر، لأنَّ قانون الله ذو مصدر واحد ومشكاة واحدة، ومن هنا كان الظلم معلوم المصير ثابت المال والعقوبة، لأنَّه خُروج وتنكّب عن منهج الله وقانونه الأزليّ الأبديّ القائم على العدالة والحق، ولذلك يتحمّ على جميع أهل التّهى والبصائر، وأهل الحِلّ والعقد، وأهل الفكر والفقه والسياسة أن يتمثلوا العدالة مع الجميع بوصفها أمراً إلهياً قاطعاً وقيدياً لا التباس فيه، ولا يمكن أن يقوم إيمان وأن تدوم شريعة بلا عدالة قاطعة وحقوق جامعة، يحصل فيها الإنسان على حقوقه باعتبارها ضرورةً إنسانيةً وحقاً إلهياً مقرراً للتمّوج البشريّ الأمثل، وليست منةً من أحد ولا فضلاً من أحد على أحد، بل هي منحة إلهية وعطاء ربانيّ يضمن بقاء العلائق والأواصر الدينية والاجتماعية بين المكلفين من الناس، ويضمن مساراً مستقيماً سوياً لبقاء النموذج الإنسانيّ والحضاريّ، بحالة من الرشد والهداية تضمن له السعادة والارتقاء في الدنيا والآخرة. وهذا ما يعبر عنه القرآن خير تعبير، ويؤسسه خير تأسيس في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ وَعَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ } [المائدة:8]. إنه أجل وأرقى خطاب جاء لتعزيز القيم الإنسانية، وإرساء الحقوق البشرية، والعدل دوماً في هرمها الأعلى دالٌّ على التقوى والرشد والسداد.

3: تحقيق دلالة الفقه السياسي الإسلامي:

يشكّل الإطار المفاهيمي للفقه السياسي حلقة هامة في الدراسات الفقهية الإسلامية، لأنَّه حقلٌ من أهم وأبرز حقول المعرفة الفقهية، باعتبار أنَّ السياسة جزء أساس من منظومة الفقه السياسي. فعلى هذا الأساس جرى إطلاق مفهوم السياسة في منظومة المعرفة الإسلامية على معنيين خاصّ وعمام: فالخاص من السياسة هو ما أطلق عليه الفقهاء القدماء السياسة الشرعية، أو الأحكام السلطانية، وهي مسؤولية الحاكم في العقوبات تعزيراً، وفي المصلحة العامة اجتهاداً وتنزيلاً، إقامة للعدالة وأداءً للحقوق، وهذا ما يشكّل قاعدة جلب المصالح ودرء المفسدات في الواقع الإسلامي، وفي هذا المعنى الخاص عرفها كثير من الفقهاء وخاصةً من الحنفيّة، كما قال دده أفندي: "إنَّ السياسة

تغليظ جزاء جنائية لها حكم شرعيّ حسماً لمادة الفساد⁸، وهذا المعنى الخاصّ لمفهوم السياسة الشرعية عند الحنفية المتقدمين منهم والمتأخرين هو من ثوابت منظومتهم الفقهيّة في هذا الموضوع، هو الذي كرّره ابن عابدين الحنفيّ في قوله: " تغليظ جناية لها حكم شرعيّ حسماً لمادة الفساد"⁹، وهذه من واجبات الحاكم ليقوم بالمسؤولية الشرعية الموكّلة إليه، وهذا يعني بأنّ السياسة هي تعبير عن علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة الإمام بالمجتمع، من حيث إقامة العقوبات والتعازير، وتحقيق العدالة وإرجاع الحقوق، وتطبيق الأحكام والقوانين الشرعية والاجتهادية في حقل الدولة والمجتمع، وهو ما اتفقت عليه المصنّفات في السياسة الشرعية عند كلّ المذاهب الفقهيّة، وهي ذاتها المسماة بالأحكام السلطانية. أمّا معناها في الاعتبار العام فهو أوسع دلالة وأرحب مجالاً في بنية الإسلام التشريعيّة والقانونيّة من المعنى الخاصّ بالسياسة الشرعية، وهو ما يوضّحه تعريف شيخ الأزهر الأسبق عبدالرحمن تاج: " اسم للأحكام والتصرفات التي يدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعها وقضاؤها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم"¹⁰، لقد بيّن هذا التعريف أنّ استعمال السياسة بمعناها الخاصّ هو أضيق من معناه العامّ المقصود في هذا المفهوم، وهو أكثر اتساعاً ممّا يعبر عنه الفقهاء المتقدمون بالسياسة الشرعية أو الأحكام السلطانية، وهذا المعنى العامّ هو الذي أصبح مقصد الفقهاء والدّارسين المعاصرين ليشمل أعمال الدولة في الدّاخل والخارج، وفيّ حيز العلاقات الإقليمية والدولية، وذلك للابتعاد عن التعريفات الوضعية الوافدة بما ينسجم مع نصوص الشريعة ومقاصدها العامة في كفالة الحقّ والعدل، وكذلك لتمثيل الأمة في المحافل الدوليّة بما يحفظ كيانها السياسيّ والوجوديّ ويصون مصلحتها الإنسانيّة الحقيقية. يتّضح من خلال هذا التعريف وغيره من التعريفات المعاصرة بأنّ هناك عموماً وخصوصاً بين المصطلحين: السياسة الشرعية، والفقهاء السياسيّ، رغم أنّ المفهوم واحد إلا أنّ المصطلح الثاني

دده أفندي إبراهيم بن يحيى، السياسة الشرعية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة)،⁸

(2) محمد أمين الدمشقيّ، حاشية ابن عابدين (بيروت، دار الفكر) 1992م، 4/15.

(عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية (بلا طبعة)، 1315هـ، 8.

لم يكن شائعاً في الحقل الدلالي الإسلامي عند فقهاء السياسة، ولكنه إطلاق معاصر أوسع استعمالاً ودلالة، رغم أنّ المضمون طافح في كتب الفقه ومدونات السياسة الشرعية، وخاصةً بعد القرن الرابع الهجري، حيث كتبت مصنفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وتدققت منها الآراء والمقولات الاجتهادية السياسية المختلفة، مثل (الأحكام السلطانية للماوردي، 450 هـ)، وهو فقيه شافعي، و(غياث الأمم للجويني، 476 هـ) وهو شافعي كذلك، ومنها كتاب (سراج الملوك لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي 520 هـ)، و(السياسة الشرعية لابن تيمية، 728 هـ) وهو فقيه حنبلي، وكذلك (ابن القيم 751 هـ، في الطرق الحكمية) وهو حنبلي أيضاً، و(السياسة الشرعية لده أفندي: إبراهيم بن يحيى: 973 هـ) وهو فقيه حنفي، ودراسات أخرى كثيرة. ولا يمكن لباحث أو دارس للفقه الإسلامي والتاريخ التشريعي التغافل عن هذا التراث الكبير الوافر في حيز الدراسات الفقهية والقانونية والدستورية؛ لأنّ السياسة جزءٌ من البناء الشرعي الشاهق والشامخ، والسياسة غير قابلة للانفصال والانفصام عن هذا البناء ونصوصه وركائزه ومقاصده، لأنّها نتاج طبيعيّ وغائيّ للدين والتشريع، وبهذا التمايز يصبح المعنى العامّ للسياسة متلازماً مع الشريعة وجوداً وعدمياً، فالسياسة وحقوق الأمة تدور مع النصوص والمقاصد وجوداً وعدمياً، فإذا انعدمت السياسة نصوصاً ومصلاًحاً - وهي لا تنعدم - انعدم الفقه الشرعي الضامن للحقوق والعدالة في الواقع العامّ. فلا عجب من التلازم والتفاعل بين هذين المتلازمين، تلازم السبب والنتيجة، وتلازم النصّ وموضوعه، وذلك من أجل تحقيق تطبيق أحكام الشريعة وتحصيل ثمارها المتوخّاة والمقصودة في حقل الاجتماع الديني والسياسي كما أرادها البيان الإلهي؛ وهو ما تنبّه إليه أبو حيان التوحيدي (414 هـ) في قوله: "متى خلت الشريعة من السياسة كانت ناقصة، ومتى عريت السياسة من الشريعة كانت ناقصة"¹¹، وأما في الدراسات المعاصرة فقد أصبح مفهوم السياسة أدقّ تحديداً وأوسع شمولاً، فهو كما عرّفه الفهداويّ بأنّه: "الفهم الدقيق لشؤون الأمة الداخليّة والخارجيّة، وتدبير هذه الشؤون

(عليّ بن محمد التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين (مصر) 1942 م، (2 / 33).¹¹

(2) خالد الفهداويّ، الفقه السياسي، (مطبعة الأوائل)، 2008 م، ص: 57.

ورعايتها في ضوء الكتاب والسنة¹²، وبهذا التعريفات الواسعة لمفهوم السياسة يصبح مصطلح السياسة واسعاً شاملاً يتناول البُعدين الخارجي والداخلي، ويكون مفهوم الفقه السياسي منتجاً ومبدعاً من الناحية القانونية والدستورية للمعنى الدستوري والقانوني الشرعي للدولة في الإسلام. وكلّ العبارات الواردة في سياق الأسماء والمصطلحات التراثية المتكاثرة عن السياسة كالتيدير، وسياسة الرعية، والسياسة الشرعية، والسياسة المدنية، وغير ذلك تبغني هدفاً وقصداً واحداً هو معنى السياسة في المفهوم والفلسفة الإسلامية، كما عبّر عنه صاحب الكليات: "السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل"¹³، وبهذا المفهوم تتجلى عظمة الإسلام وتشريعه وغاياته العليا والمثلّي في تهذيب الاجتماع الإنساني، والتّركيز على الإصلاح والبناء السلوكي من خلال الرعاية السياسيّة القائمة على تحقيق العدل والحقّ والرّحمة والمصلحة. وبهذا الإيضاح يتبيّن لنا أنّ الكثير من مضمون الفقه السياسي داخل في المنظومة الفقهية الإسلامية الكلية، وأنّ العطاء الإنسانيّ والحضاريّ للفقه الإسلاميّ لم تصل إليه حضارة باقية أو بائدة، كتماً ولا كيفاً، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الفقه السياسي قد بلغ درجة النّضج والاكتمال، فهذا لا يقول به أحد له معرفة وبصيرة، لأنّ المعرفة صيرورة متحرّكة ومتجاوبة مع حاجات الواقع واستحقاقات التّنزيل على الوقائع والحوادث، على هديّ من نصوص التّشريع الخالدة وقواعده المحكمة الثّابتة، وهذا ما قاله ابن رشد الحفيد شارحاً طبيعة العلاقة بين النّصوص والتّنازل الحادثة المستجدة: "إنّ الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنّصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي"¹⁴، فالفقه السياسي تعبيرٌ وانعكاسٌ لمقاصد وحقائق الإسلام في إدارة شؤون العباد والبلاد، وتمثّل لغاياته وأسراره في القيام على الحقوق وتطبيق العدالة والمساواة في كلّ حركة الواقع المتجدّد، وفي كلّ نوازل الاجتماع السياسي، وهذا هو مفهوم ومعنى السياسة في الشريعة الإسلامية كما نُقل عن الإمام ابن عقيل

(1) أيّوب بن موسى الحنفي الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، (بيروت، مؤسسة الرسالة)، 1094 هـ، 510.

(2) محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة، دار الحديث)، 2004 م، 9/1.

(3) محمد بن أبي بكر الرّعيّ الشّهير بابن الجوزيّة، الطرق الحكميّة (دار البيان، بلا طبعة، بلا تاريخ)، 12.

الحنبلية: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك - إلا ما وافق الشّرع - أي لم يخالف ما نطق به الشّرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشّرع فغلط وتغليب للصّحابة"¹⁵. وبهذا نستبينُ الفلسفة الغائية للسياسة الشّرعية ومناطقها الواقعيّة، وأنها تتشخّص وتعيّن في إطار تحقيق العدل والمصلحة الحقيقيّة والمعتبرة للأفراد والمجتمعات، فحيثما تكون المصلحة فتمّ شرع الله، وحيثما يكون العدل فتمّ شرع الله وثمة المصلحة.

4 : خصوصية العدالة في الفقه السياسي :

العدل هو مقصد الشّرائع والفلسفات، وغاية الدّين ومنتهى حكمته، وعلى قدر تحقيق قيم العدل والإنصاف يكون نجاح الأمم والحضارات، وقد جعله الله غايةً ومطلباً للرّسالات والشّرائع، فقال تعالى: { لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ } [سورة الحديد:25]. فالقسط والتّصفية بين الناس نتيجة الدّين ومستقرّ تشريعه ومنهاجه، ونصّ الكتاب نصّ عامّ مطلق لكلّ الناس، لا يعرف التّحيز أو الجنف والميل إلى جهةٍ أو نموذجٍ أو عرقٍ دون آخر، بل هو قيمةٌ إلهيةٌ يُراد لها أن تنعكس مساواةً وإنصافاً بين الجميع، فعلى قدر تحقيق العدل ينكمش الظلم ويدوي الجور والحيث، فلذلك جعل الله العدل ميزاناً قسطاً ومعياراً خالداً، وإلى هذا أشارت الأحاديث النبوية بأنّ المقسطين أقرب الناس إلى الله في القيمة والمكانة كما روى الإمام : "إنّ المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن عزّ وجلّ، وكلتا يديه يمين، pمسلم عن النبيّ الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا"¹⁶، فليست هناك كناية وحقيقة تدلّ على الرضا والقرب أعظم من ذلك. ولذا ذهب فلاسفة الفقه والتّشريع الإسلاميون إلى عمق فحوى العدل وآفاقه في الفقه والاجتماع والحضارة، وما ينعكس عن هذا العدل والظلم من ازدهار أو اندثار، وما يقوم به من عمران أو خراب، كما قال أبو بكر الطرطوشي المالكي: "وليس لله في الأرض سلطان إلا وقد أخذ عليه شرائط العدل، ومواثيق الإنصاف وشرائع الإحسان، وكما أنه ليس فوق رتبة السلطان العادل رتبة كما أن خيره يعمّ، كذلك ليس دون رتبة السلطان الشرير الجائر رتبة لأن شرّه يعمّ. وكما أنّه بالسلطان العادل تصلح البلاد والعباد، وتنال الرّلفية إلى الله تعالى والفوز بجنة المأوى.

(مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، 6 / 7 ، (رقم : 1827) .¹⁶

كذلك بالسلطان الجائر تفسد البلاد والعباد وتقترب المعاصي والآثام وتورث دار البوار، وذلك أن السلطان إذا عدل انتشر العدل في رعيته وأقاموا الوزن بالقسط، وتعاطوا الحق فيما بينهم، ولزموا قوانين العدل فمات الباطل وذهبت رسوم الجور، وانتعشت قوانين الحق فأرسلت السماء غياثها، وأخرجت الأرض بركاتها، ونمت تجارتهم وزكت زروعهم وتناسلت أنعامهم، ودرت أرزاقهم ورخصت أسعارهم¹⁷، وقال أيضاً في معرض الكلام على أساس الملك و قوام السّلطة والدّولة: "فهذا طريق إقامة العدل الشّرعي، والسياسة الاصطلاحية الجامعة لوجوه المصلحة الآخذة لأزمة التدبير، السّلمة من العيوب الممهّدة لاستقامة الدّنيا والدين.....ومن حُرّم العدل فلا خير للنّاس في سلطانه"¹⁸، ثمّ طفق الطرطوشي يقول بأن أفضل الأزمنة على الإطلاق أزمدة العدل والإنصاف، وينقل أقولاً كثيرة عن السّلف الماضين بأنّ عمل الإمام العادل في رعيّته يوماً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة سنة، وأنّه ليس فوق السّلطان العادل منزلة إلاّ نبيّ مرسل أو ملك مقرب، وأنه ليس فوق رتبة السّلطان العادل رتبة لأنّ خيرهم، وهذا ما أكّده وركّزه أيضاً ابن خلدون فقيه الحضارة والاجتماع، وأكثر من ذكره وتكراره كذلك الفقيه ابن تيميّة حيث أشار مراراً عديدةً: "بأنّ الله ينصر الدّولة الكافرة إن كانت عادلة ويخذل الدّولة المسلمة إن كانت جائرة، ويُقال: الدّنيا تدوم مع الكفر والعدل، ولا تدوم مع الظّلم والإسلام"¹⁹، وأكّد أنّ العدل يستوعب كلّ القضايا والأحكام، ويدخل في كلّ مأمور، وفي ترك كلّ محظور، فقال: "جميع الحسنات تدخل في العدل، وجميع السيّئات تدخل في الظّلم"²⁰، ومن أروع القواعد والمقولات المضيفة ما قاله في حقيقة العدل: "العدل واجبٌ لكلّ أحد على كلّ أحد في جميع الأحوال، والظّلم لا يباح شيءٌ منه بحال"²¹، وهذا قانون شرعيّ وفقهيّ بحقّ، بل هو أجلى وأعلى القوانين الدّينية. وبهذا الفهم السّديد والمعتمّق أدرك الفقهاء والعلماء المسلمون قيمة العدل وآثاره في الدّول والمجتمعات، حتّى قال ابن خلدون كلمته الشهيرة الّتي جعلها عنواناً لفصل كامل في كتابه: "الظّلم مؤذنٌ بخراب العمران"، وشرح يشرح ويفسّر حقيقة وكنه هذه القاعدة المعرفيّة فقال بعمق وروعة: "واعلم أنّ هذه

(محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، 17.39

(محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، 18.53

(أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، مجموع الفتاوى، 28 / 146.19

(أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، مجموع الفتاوى، 28 / 184.20

(أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، مجموع الفتاوى، 30 / 339.21

هي الحكمة المقصودة للشّارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشّرع في جميع مقاصده الصّوريّة الخمسة من حفظ الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال²²، وبهذا الفهم السّديد والإدراك الرّشيد فهم الصّحابة والسّلف الأوّل أنّ العدل هو مبدأ الدّين وبناء الدّنيا، فإذا انهار العدل انهار معه المجتمع والدّولة والحضارة كما هي سنّة الله في الحضارات الظّالمة البائدة، وأنّ الاعتبار بسنّة الله يكون بفهم التّاريخ وتمثله بعقل مُوعب وإدراك تامّ لهذه السنن الاجتماعيّة والتّاريخيّة، فلذلك كان العدل دأبهم وديدتهم في كلّ مفاسل الدّين والحقوق والحكم والقضاء، وأتّه ميزان الصّحّة والسّلامة الاجتماعيّة والمساواة بين النّاس، دون أيّ فرق أو تمييز بين شريف وضعيف، وأمير وسوقة من سواد النّاس، كما قال أبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه: "الضعيف فيكم قويّ عندي حتّى أريح عليه حقّه إن شاء الله، والقويّ فيكم ضعيف عندي حتّى آخذ منه الحقّ إن شاء الله"²³، وكان يسوّي بين النّاس في العطاء بالتساوي في القسمة، الأحرار والمماليك سواء بسواء، وذلك قبل أن تعرف المنظومات الدّولية شيئاً من الحقوق والعدالة والمساواة، وكذلك كان عمر رضي الله عنه حتّى أصبح راموزاً للعدالة وأمثلةً للقسط بين النّاس، وكان يقتصّ من الأمراء والقادة قبل العامة وسواد النّاس، والحوادث والقصاص تملأ صفحات التّاريخ، وكان إذا بعث رجلاً على مدينة كتب ماله، فإذا عزلهم شاطرهم نصف أموالهم إلى بيت المال، سياسة شرعيّة قائمة على التّحوط في حقّ الله وحقوق الأمتة، بل بلغت عظمة العدل أنّ عليّاً رضي الله عنه أجرى مخصّصاتٍ وحقوقاً ماليّةً للمعارضة الخارجة عليه، اعترافاً بهم وأتمم مكوّن اجتماعي وسياسي يبغي العدل معهم، وكان للخوارج حقّاً في الفيء، مالم يظهروا الخروج على النّاس، وهو مع هذا يعلم أنّهم يسبّونه ويبلغون منه مبلغاً عظيماً من السّب والتكفير. إنّها عظمة العدالة وسموّ الإسلام في العّلاقة مع الآخر مسلماً وإنساناً حتّى من غير المسلمين من المعاهدين والذميين، مادامت لحمّة الإنسانيّة والإخوة هي الرّحم الواشجة بينهم، والمساواة هي من نتائج وغايات العدل وتجليّاته في حركة الدّين ومفاهيمه، لأنّ المساواة هي الإطار والمناط الذي يحقّق نظريّة العدالة كما أمضاها المسلمون ورسخوا تنزيلها وتطبيقها في عصر الخلافة والإسلام المشرّق، ولذلك

(عبد الرّحمن الحضرمي، المقدّمة، 1/51، 22)

(عبد الرّزاق الصّنعاني، مصنّف عبد الرّزاق، (بيروت، المكتب الإسلامي)، 1983م، 11/336، (رقم: 23). (20779).

كانوا أكثر تشدداً مع الحاكم نصحاً له ومراقبةً لسياسته، واعتراضاً وتقويماً لها أو مباركةً وإمضاءً بعد التداول والتشاور، وبهذه الصورة الزاهرة اقترب الصحابة والراشدون من مقارنة العدل المطلق تطبيقاً والتزاماً، وما ذاك إلا لإدراكهم أنّ العدل هو كُنه الدين وعمدة مآله وغايته، كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ } [المائدة: 8]. إنه الخطاب الإلهي المطلق والباقي بقاء الإنسان والأكون، يتغيّر الإنسان ويجعله قيمةً بنفسه لأنه محطّ التكريم والتشريف الإلهي، ولذا كان السلف يتسابقون ويتسارعون في الدفاع عن العدل والمساواة تحقيقاً وتطبيقاً للبيان الإلهي والسنة النبوية الخالدة، واستماتةً في الدفاع عن المبدأ الإسلامي الخالد، لعلمهم بأنّ شرعية الحاكم وحقوق المحكوم لا تقوم إلا بالعدالة والحق، ولا يمكن تحقيق العدالة وحيادية القرار في الحكم والواقع بين الناس إلا بالغاء الفوارق بين الحاكم والمحكوم، والرعية والبطانة، والأمر والسوقفة، وجعل الناس على حدٍ سواء أمام الحق والعدل والقانون، وذلك على قاعدة الهدي الإلهي: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } [النحل: 90].

الخاتمة:

إنّ الفقه السياسي المنبثق عن التشريع الإسلامي هو منهج للارتقاء بالواقع إصلاحاً وتقدماً وازدهاراً، ولا تكون صيانة الحقوق إلا بالضامن والحامل المجتمعي الذي هو الأمة القادرة على حماية وحفظ الشريعة، ولا يكون حفظ الشريعة والأمة إلا بالعدل والحق والمصلحة، لأنّ التشريع هو المصلحة والعدل كما يقول الفقيه الشهير بابتين رشيد الحفيد وهو يعلّل غائية الشريعة من جهة تفسير الاستحسان بقوله: "معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"²⁴، وأكثر تجلٍ للمصلحة والعدل هو العدل الاجتماعي والسياسي والحقوقي، لأنّ تعطيل الشريعة في الواقع الموضوعي هو يساوي نسخها وإبطالها، وهذا يعني إلقاء الأمة في السقوط والتخلف والانحيار الفكري والحضاري. فواجب الأمة أن تحوط وتصور وجودها وجوهرها الديني والحضاري باعتباره من مناطات التكليف، وعلى قدر ما تحمي حقها تحمي كيانها الحضاري والمستقبلي، لأنه لا وجود

محمد بن أحمد بن رشيد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة، دار الحديث)، 2004 م، 2 / 154. 24

حقيقياً لها إلا بالتمثّل والاستلهام لحقائق التشريع وغايات الدين، وما يمثّله هذا الفقه العظيم من طراز فريد، وذلك لتعود حيّة شامخة كما تشكّلت بادئ أمرها أنموذجاً مبتكراً في التاريخ، بإقصاء الدّين عن قيادة حركة الحياة، سيعمّق ويوسّع عوامل الهدم والاجتثاث للحقوق والحريّات والعدالة والكرامة الإنسانيّة، ممّا يُؤدّي إلى ترويح الظلم السياسي الاجتماعي، وأيّ مشروع إسلامي أو سياسي لا يلتزم هذه القواعد والأسس من العدل والمصلحة والحقّ والمساواة لا تصدّق عليه حقيقة الإسلام وشرعته وهداياته، ولا يستطيع الارتقاء بالأمة الشّاهدة والزائدة التي أرادها القرآن الكريم، وصاغها التشريع الإلهي الخالد عملاً بقوله تعالى: { وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [آل عمران: 104]. والحمد لله الذي تتمّ بنعمته الصالحات.

فهرس المصادر والمراجع

إبراهيم بن يحيى المعروف بدده أفندي، السياسة الشّرعيّة، تحقيق: فؤاد عبد المعتم، الإسكندريّة، مؤسسة شباب الجامعة.

أحمد بن حنبل الشّيباني، مسند أحمد، مسند الأنصار، جمعيّة المكنز، دار المنهاج، 2010م.

أحمد بن عبد الحلّيم بن تيميّة، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرّحمن قاسم، المدينة المنوّرة، مجمع الملك فهد للطباعة.

أيوّب بن موسى الحنفي الكفوي، الكلّيات، تحقيق عدنان درويش، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 1094 هـ..

خالد الفهداوي، الفقه السياسي، مطبعة الأوائل، 2008 م.

سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، كتاب السنّة، لبنان، دار الكتاب العربي.

عبد الرّحمن بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 1988م..

عبد الرّحمن تاج، السياسة الشّرعيّة (بلا طبعة)، 1315 هـ.

عبد الرّزاق الصّنعاني، مصنّف عبد الرّزاق، بيروت، المكتب الإسلامي، 1983م.

- علي بن محمد التّوحيديّ، الإمتاع والموانسة، تحقيق: أحمد أمين، مصر، 1942 م..
- محمد أمين الدّمشقيّ، حاشية ابن عابدين، بيروت، دار الفكر، 1992 م.
- محمد بن أبي بكر الرّزعيّ الشّهيريّ، بابن الجوزيّة، الطرق الحكميّة، دار البيان، بلا طبعة، بلا تاريخ.
- محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 2004 م.
- محمد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاريّ، كتاب فرض الخمس، بيروت، دار طوق النّجاة، 1422 هـ.
- محمد بن الوليد أبو بكر الطّروشّيّ، سراج الملوك، مصر، من أوائل المطبوعات العربيّة . 1872 م.
- مسلم بن الحجاج النّيسابوريّ، صحيح مسلم، كتاب البرّ والصّلة، بيروت، دار الجيل، 1334 هـ.

المبَررات العقلية للحكم بعدالة الصحابة عند المُحدِّثين

HADİS ALİMLERİNE GÖRE SAHABELERİN ADALETİNE HÜKMETMENİN AKLÎ GEREKÇELERİ

Firâs b. Sâsî¹

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الكريم وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد

إنَّ مصدرية السنَّة النبوية واعتبارها منهلاً تشريعياً أساسياً تُستقى منه الأحكام الإسلامية أوجب أن يحتفَّ بهذا النصّ منهج توثيقي يُعطي مشروعية الاستدلال به، ولذلك قام المُحدِّثون بتأسيس منهج نقد تاريخي خاص بالتأكّد من مطابقة أخبار النبي صلى الله عليه وسلّم للواقع.

في إطار هذا العمل النقدي، اهتمَّ الصحابة بدراسة رواة الأخبار من حيث الكفاءة الأخلاقية والكفاءة العلمية، ورصدوا لذلك جملة من المناهج الخاصّة التي أثمرت مصطلحات تداولية علمية، ونشأت لذلك مباحث معيّنة من ذلك مبحث الصحابة وما يتعلّق بهم من العدالة والضبط .

وقد عملوا في إطار هذا المبحث على حشد الأدلّة القاضية بالحكم على عدالة الصحابة، إلاّ أنّ أغلب الاستدلالات الواردة تستقي مشروعيتها من التّقل، وهذا مبرّر لخصوصية عصر العلماء قديماً وعدم قيام الحاجة للاستدلال بغير التّقل.

أمّا اليوم وقد كثرت الطّعون في الصحابة رضي الله عنهم ممن لا يؤمن بالتّقل، كان لزاماً أنّ نتوخى مسلماً مشتركاً في التّقاش يقوم على المعطى العقلي.

¹ Doç. Dr., Zeytune Üniversitesi

في هذا الإطار يتنزّل هذا البحث الموسوم بـ"المبزرات العقلية للحكم بعدالة الصحابة عند المحدثين"، وقد جاء هذا العمل إجابة على إشكالية جوهرية مفادها: "إلى أي مدى تدعم الحجة العقلية الحكم بعدالة الصحابة بعيدا عن قداسة التنصيب التقلي؟".

وقد اعتمدت في الإجابة الخطة الآتية:

مقدمة

المبحث الأول: منطلقات الاستدلال على عدالة الصحابة

المبحث الثاني: الأدلة العقلية على عدالة الصحابة

خاتمة لمبحث الأول: منطلقات الاستدلال على عدالة الصحابة

● مفاهيم

1- تعريف العدالة

تعرف العدالة في اللغة بكونها مصدرا من عدل بالضم، يقال عدل عدالة وعدولة، فهو عدلٌ؛ أي: رضا ومقنع في الشهادة، وأما العدل الذي ضد الجور، فهو مصدر قولك: عدل في الأمر فهو عادل، وتعديل الشيء تقويمه، يُقال: عدّله تعديلاً فاعتدل؛ أي: قومته فاستقام، وكل مثقف معتدل، وتعديل الشاهد: نسبته إلى العدالة.²

وأما في الاصطلاح، فقد نصّ ابن الصلاح على أنّ جماهير أهل الحديث والفقهاء أجمعوا على اشتراطهم فيمن يُحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويّه، وتفصيله أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة³

وجاء في تعريف ابن حجر أنّ العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة⁴

فالعدالة عند المحدثين تعدّ معطى أخلاقياً يدلّ عليه سلوك صاحبه، ويُقيّم بناء على مدى الالتزام الديني والتقيّد العرفي بما لا يكون موجبا للطعن في الأخلاق، والعدالة قيمة لا تقبل التجزئة، فإما أن تحضر كلّها وإما أن تنخرم كلّها.

² ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، مادة (عدل)، ج 11، ص 430 - 437

³ بو عمرو عثمان بن الصلاح، علوم الحديث، تح نور الدين عتر، المكتبة العلمية، بيروت، 1981م، ص 94

⁴ ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر بنسخ نخبة الفكر، شركة الشهاب، الجزائر، ص 18.

-2 تعريف الصحابة :

قال ابن حجر: "أصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام؛ فبدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغر، ومن رآه رؤية ولو لم يجالس، ومن لم يره لعارض كالعمرى. ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافراً ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرة أخرى. وقولنا: «به» يخرج من لقيه مؤمناً بغيره، كمن لقيه من مؤمني أهل الكتاب قبل البعثة... ويدخل في قولنا: «مؤمناً به» كل مكلف من الحرة والإنس؛ فحينئذ يتعين ذكر من حفظ ذكره من الحرة الذين آمنوا به بالشرط المذكور... وخرج بقولنا: «ومات على الإسلام» من لقيه مؤمناً به ثم ارتد، ومات على رده والعباد بالله. وقد وجد من ذلك عدد يسير... ويدخل فيه من ارتد وعاد إلى الإسلام قبل أن يموت، سواء اجتمع به صلى الله عليه وسلم مرة أخرى أم لا، وهذا هو الصحيح المعتمد، والسبق الأول لا خلاف في دخوله، وأبدى بعضهم في التيق الثاني احتيالا، وهو مردود؛ لإطباق أهل الحديث على عد الأشعث بن قيس في الصحابة، وعلى تخرج أحاديثه في الصحاح والمسانيد، وهو ممن ارتد ثم عاد إلى الإسلام في خلافة أبي بكر. وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين؛ كالبخاري، وشيخه أحمد بن حنبل، ومن تبعهما. ووراء ذلك أقوال أخرى شاذة؛ كقول من قال: لا يعد صحابياً إلا من وُصف بأحد أوصاف أربعة: من طالت مجالسته، أو حفظت روايته، أو ضبط أنه غزا معه، أو استشهد بين يديه، وكذا من اشترط في صحة الصحبة بلوغ الحلم، أو المجالسة ولو قصرت. وأطلق جماعة أن من رأى النبي صلى الله عليه وسلم فهو صحابي، وهو محمول على من بلغ سن التمييز؛ إذ من لم يميز لا تصح نسبة الرؤية إليه، نعم يصدق أن النبي صلى الله عليه وسلم رآه فيكون صحابياً من هذه الحيثية، ومن حيث الرواية يكون تابعياً⁵

● علاقة العدالة بالرواية

يتميز المنهج الحديثي بالدقة والفاعلية في مستوى التأكد من مطابقة الأخبار للواقع، وقد تأسس إبستمولوجياً على المصدر التقلي الذي حث على التزامه، كما تأسس على المصدر العقلي أيضاً، فالمدونون-باعتمادهم على السبر والتقسيم- نظروا في أسباب عدم صحة الأخبار فوجدوها لا تخرج عن سبب وحيد، وهم النقلة إذ آفة الأخبار رواها، ثم نظروا في سبب عدم نقل الرواة للأخبار بالصحة المطلوبة فوجدوا أن ذلك لا يخرج عن إحدى سببين هما إما كذب الرواة أو خطأهم.

ومن ثم فإن الرواية حتى تكون مطابقة للواقع يجب أن يُحترز فيها من الكذب والخطأ، ولما كان تجنب الكذب يستوجب التأكد من تحقق العدالة، حد العلماء هذا المعطى كشرط لقبول الخبر، فعلاقة الرواية بالعدالة من حيث

⁵ ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، ص158.

المبدأ لا تخرج عن كون تحقق العدالة شرطا لقبول الرواية، ولذلك دأب العلماء على عدم قبول كل من أتهم في أخلاقه توقيًا من كذبه استنادا إلى جملة من القرائن منها تنصيب العلماء على حاله واشتهاره بين الناس، الأمر الذي يعطي انطبعا أوليا حول الوضعية الأخلاقية للراوي، ومع هذا فإنّ بقیة شروط الحديث الصحيح - عدا الضبط - وهي: الاتصال وانتفاء الشذوذ وانتفاء العلة، ليست إلا مؤشرات تقیم مدى انضباط الرواة في الخبر محل الدراسة بالعدالة والضبط، ومن هنا يُفهم أنّ العلماء يشترطون أحكاما مبدئية حول الالتزام الأخلاقي والأهلية العلمية، ثمّ يختبرون ذلك أثناء عملهم البحثي من خلال بقیة شروط الحديث الصحيح.

من هنا تتبين أنّ العدالة - مع الضبط - هما الشرطان الوحيدان على قبول الحديث، وبقية الشروط هي عبارة عن مؤشرات لمزيد التحقق من توفر هذين الشرطين.

● نطاق العدالة المحتج بها

من المهمّ جدّا أن ندرك أنّنا لسنا إزاء عملية رياضية صارمة النتائج المترتبة عن المقدمات المضبوطة، إذ الإنسان - باعتباره محلّ بحث - يتميّز بالتغير وعدم الثبات، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّنا نبحث عن قيمة في الإنسان، يزيد الأمر تعقيدا، لذلك فالمسألة تحتاج إلى منهج وقرائن وضبط للحدود.

وبالرجوع إلى علاقة العدالة بالمجال الحديثي، تتبين أن مقصد المحدثين من اقحام العدالة بصورته الشرطية في قبول الأخبار يهدف حصرا إلى التوقّي من الكذب، لذلك فكلّ معطى يدلّ على مجرّد إمكان كذب الراوي في خبر رسول الله صلى الله عليه وسلّم يوجب نزع صفة العدالة.

ثمّ لما كان الإنسان هو مجال البحث، كان واجبا علينا افتراض عدم العصمة، فالعدالة المرجو التأكد من تحقّقها، ليست هي ذاتها العصمة، فلا يوجد إنسان لا يخطئ، والعدالة لا تعني الكمال المثاليّ، وهذا التفريق مهمّ جدّا في ضبط مدلول عدالة يقي من الكذب في الحديث النبويّ الشريف.

ولئن كانت العدالة قيمة متغيّرة وليست سهلة الضبط والتحديد، فإنّ نوطها بالتوقّي من الكذب يجعل القرائن المرصودة في التأكد من توفرّ العدالة في الرواة خادمة لهذا المقصد، ولذلك كان الخطأ في التزام التقوى لا يوجب بالضرورة رفع العدالة حتى تكون له علاقة تبرز إمكان الحديث النبوي، ف"المتهم بالكذب" مثلا، لم يؤثر عليه أنّه كذب في خبر النبيّ صلى الله عليه وسلّم، ولكنّ مواقفته لنفس جنس ما توجب عدالة المحدثين التوقّي منه، جعلت فعله موجبا لردّ خبره وترتيبه ضمن المردود حديثهم بداعي انحراف العدالة.

● منهج الاستدلال على عدالة الصحابة

انطلق العلماء في استدلالهم على عدالة الصحابة غالبا من النصّ الديني، وأوردوا في ذلك عدّة أدلة منها:

قوله تعالى: "وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [التوبة: 100]، وقوله: "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا" [الفتح: 18]، وقوله: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" [البقرة: 218].

ومن السنّة النبويّة، قول النبيّ صلى الله عليه وسلم: "لا تُسُبُّوا أصحابي، فلو أنّ أحدكم أنفقَ مثلَ أُخْدٍ ذَهَبًا ما بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ ولا نَصِيفَهُ"⁶، وقوله عليه الصلاة والسلام: "النُّجُومُ أَمَنَةٌ لِلسَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَتْ النُّجُومُ أَتَى السَّمَاءَ ما تُوعَدُ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي فَإِذَا ذَهَبَتْ أَتَى أَصْحَابِي ما يُوعَدُونَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى أُمَّتِي ما يُوعَدُونَ"⁷.

ورغم أنّ الاستدلال النقلي على عدالة الصحابة كافٍ لكلّ مسلم متيقن، إلّا أنّ توجّهات بعض المخاطبين تسئلنا أحيانا اعتماد منحى عقلي في التّماس تقيّدا بأرضيّة مشتركة تمكّن من مزيد الاقناع، وتبرير انبناء أحكام المحدثين على منهج علمي يمكن اختباره حتّى خارج الحقل الديني.

ولعلّ الإشكال المطروح بخصوص عدالة الصحابة يكمن في ادعاء البعض، أنّ الصحابة- رغم خطورة منزلتهم باعتبارهم حلقة الرواية الأولى الآخذة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم- فإنّهم استمدّوا مشروعيّة عدالتهم من قداسة الفترة ومجرد الاتّصال بالنبيّ صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يجعلهم فوق التّقد العلمي، الأمر الذي يتناقض مع مقتضيات البحث العلمي، بالإضافة إلى أنّ أصحاب هذه الدّعوى يتهمون المحدثين بالانحياز العلمي المنبثق عن التّأثر الأيديولوجي إلى طبقة الصحابة رغم خطورتها وتأثيرها العميق في واقع الرواية، وعدم إخضاع هذه الطبقة إلى ما أخضع إليه بقية طبقات الرواة من البحث العقلي والواقعي في قدراتهم الأخلاقيّة والعلميّة موجب للشبهة، وكلّ ما يرتفع عن التّقد العلميّ فلا يمكن أن يكون علميّا.

يُتّهم المحدثون أيضا في إطار الاحتجاج على عدالة الصحابة بمنهج استدلالهم، حيث أنّهم يستدلّون بالنصّ الديني على توثيق نقلة النصّ الديني في الوقت الذي يجب أن يتمّ توثيقهم من خارجه لإمكان إضفاء المشروعيّة على نقلهم وصحّته.

⁶ رواه البخاري (3673) واللفظ له، ومسلم (2541).

⁷ رواه مسلم (2531).

ولذلك كان البحث في المبررات العقلية القاضية بعدالة الصحابة مدخلا أساسيا من مداخل إثبات مشروعية المنهج الحديثي، ومسلكا علميا هاما للرد على الطاعنين في السنة النبوية.

المبحث الثاني: الأدلة العقلية على عدالة الصحابة

تتعدّد الأدلة العقلية التي تنصّ على عدالة الصحابة بتعدّد مداخل التقدّ وزاوية التعاطي مع شخصية الصحابة، فهناك أدلة متعلّقة بواقعهم الذي عاشوا فيه، وأدلة متعلّقة بنواهم وسيرهم، وأدلة متعلّقة بمحولتهم العلمية التي نقلوها، وأدلة متعلّقة بتجارهم الأخرى في التقلّ والرّواية، بالإضافة إلى الأدلة المتعلّقة بصدى حالهم عند غيرهم.

ومن المهمّ التنصيص أنّ بعض هذه الأدلة برأسها كاف لإثبات العدالة عقليا، ولكن، مع الافتراض الجدليّ بعدم اعتبارها كافية لتحقيق الارتياح العقلي لعدالتهم، فإنّ ذلك متحقّق قطعاً باجتماعها معا، ومن هذه الأدلة نذكر ما يلي:

1- خصوصية فترتهم

إنّ الحكم بعدالة الصحابة عند محدّثين يشتمل ضمنا على اعتبار معطى مهمّ جدّا وهو المعطى السياقي الذي لم يتوقّف لغيرهم، فالفترة التي عاش فيها الصحابة، خصوصا في فجر الإسلام، كانت فترة تتميز بالضنك والشدّة، وانعدام المصلحة الدنيوية، والإخلاص والصدق لكلّ من يدين بهذا الدّين، خصوصا وأنّ معارضة قريش وغيرها للنبيّ صلى الله عليه وسلم جعلت أتباعه والثبات على ذلك غير مبرّر إلا بالصدق لغياب أيّ داع آخر لذلك.

كما أنّ الانتقال العقدي من الشرك إلى الإسلام خاصّة، ومع اعتبار التمسك الدّيني المعروف عن قريش، ومع الأخذ بعين الاعتبار غياب المصلحة الدنيوية الظاهرة، كلّ هذا لا يمكن إلا أن يدلّ على صدق السّريّة وعدم إمكان الكذب لغياب الدّاعي لذلك.

ثمّ إنّ مجرّد إعلان الصحابة للإسلام في مثل هذه الحقبة التاريخية، هو دليل برأسه على العدالة، خصوصا إذا أضيف إلى ذلك التزامهم بتعاليمه وتجليس سلوكاتهم على التقوى والإيمان.

بالإضافة إلى اعتبار الكذب ضربا من ضروب خرم المروءة عند العرب، وأمرا مستقبحا لا يصدر عن الأشراف، فهذا أبو سفيان فترة عدوانه للرّسول صلى الله عليه وسلم، ورغم قيام موجب الكذب يقول: "وإمّ الله لولا أن يؤثّر عليّ الكذب لكذبت"⁸، فالكذب مطعن لا يرومه سفهاء القوم، ويتحاشا الوقوع فيه الصغير قبل الكبير، وهو خلق مجبل العرب على التوقّي منه ولمز مواقعته والتّشنيع عليه نثرا وشعرا.

⁸ عبد الرزاق، المصنّف، كتاب المغازي، ج5، ص344

هذه الخصوصية السياقية، تجعل دواعي الكذب عند الصحابة رضوان الله عليهم منخفضة جدًا

2- قيام الأدلة في أفعالهم على عدالتهم

إنّ القراءة في سير الصحابة رضوان الله عليهم، والإطلاع على بعض مواقفهم يوجب الحكم بتعديلهم وتصنيفهم في أعلى المراتب عقليا وليس فقط نقليا، حيث أنّ مؤشرات العدالة عندهم متعدّدة، وهامش إمكان الكذب شبه منعدم بالنظر إلى التضحيات المقدّمة رغم انعدام المقصد الدنيوي وغياب مبرّره، وفي هذا المعنى يقول الإمام ابن حجر العسقلاني: "ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله له إلى تعديل أحد من الخلق، على أنه لو لم يرد من الله ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد، ونصرة الإسلام. وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأبناء، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين- القطع على تعديلهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع الخالفين بعدهم، والمعدلين الذين يجيئون من بعدهم"⁹

فلا يمكن الاستدلال على صدق أحد وعدالته بأعظم من تضحيته بروحه ونفسه في سبيل الدّين، والإقدام على الجهاد بل وطلبه والحرص عليه دون خوف من الموت وانزعاج منه، ويكفي في ذلك النظر في غزوات النبي صلى الله عليه وسلم مع أصحابه، وبذهم أنفسهم في سبيل رفع راية الإسلام، وهو دليل سلوكي عملي على ما اشتملت عليه أنفسهم من العدالة، فكيف بمن ضحّى بحياته أن يكذب.

ثمّ نجد في صفّ الصحابة مواقف تعارض إمكان الكذب، ذلك أنّ داعي الكذب غالبا ما يكون المصلحة، فإذا صار الصحابة يتخلّون عن مصالحهم لأجل الدّين دون أي مصلحة تعود إليهم منه كان هذا دليلا على العدالة، وبذل الأموال و التخلّي عن الأقارب والجاه، وقتال الأعداء من ذوي التّسب وتحمّل التعذيب الذي يطالهم، والصبر على التشويهات التي يُلمزون بها، كلّ هذا يقيم في نفوس الناقدين قرائن جليّة على صدق السّريّة وقيام العدالة.

3- توفر مادة علمية تتيح لنا الحكم على عدالتهم بغضّ النظر عن معطى الصحبة

يظنّ الكثيرون أنّنا في معرض تعديلنا للصحابة إنّما نعدّل مجموعة من المجاهيل الذين عدّهم القرآن الكريم أو السنّة المطهّرة، والحال بخلاف هذا تمام، فحول الصحابة- باعتبارهم شخصيّات تاريخيّة دينيّة- قاعدة بيانات متّسعة جدًا حفظتها لنا كتب التاريخ والسير والتراجم، واشتملت هذه الكتب على مآثرهم وحياتهم ومواقفهم وصفاتهم وميزتهم وضبطت سلوكهم وبيّنت علاقتهم بالدّين ونصّت على أخلاقهم، بما يرفع شبهة الجهالة تماما، ومن هذه الكتابات

⁹ ابن حجر، الإصابة ج1، ص 23-24

نذكر مثلا الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البرّ وكتاب أسد الغابة في أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، وغيرها.

هذه المادة العلمية، تحوّل لنا أن نعامل الصحابة تماما كما تعامل علماء التقد مع غيرهم من الطبقات، حيث أن في تراجمهم ما يدلّ على تعديلهم والتزامهم ومواقفهم، وقد يكون ذلك ضمنا بالإشارة إلى إسلامهم وتضحياتهم، أو يكون مصرّحا به، من ذلك مثلا الهيثم بن عديّ لما قال: "بلغني أنّ سعيد بن العاصي قال: لما قتل أبي يوم بدر كنت في حجر عمي أبان بن سعيد، وكان وليّ صدق، فخرج تاجرا إلى الشام، فذكر قصّة طويلة اتّفقت له مع راهب يقال له بكا، وصف له صفة النبي صلى الله عليه وسلّم واعترف بنبوّته وقال له: أقرئ الرجل الصالح السلام فرجع أبان فجمع قومه وذكر لهم ذلك ورحل إلى المدينة فأسلم."¹⁰ وهذا كثير في سيرهم، ويدلّ على أنّ تقييم الرجال ونقدهم كان حاضرا فترة الصحابة، ونقلت أحكامهم إلينا في سيرهم.

4- قيام فكرة نقد العدالة والسلوك في زمن الصحابة

يدلّ الواقع التقدي في فترة النبي صلى الله عليه وسلّم والصحابة على قيام فكرة نقد الرجال وممارستها، ومن تطبيقات ذلك ظاهرة التفاق التي جاءت متأخرة، وهنا قد يطرح البعض إشكالا فيقولون بأنّ النفاق كان منتشرا رغم التضحيات والفترة الصعبة الحالية من المصلحة الدنيوية، والتي زعمتم أنّها دليل على العدالة، ويقال في الرد على هذا الادعاء أنّ فترة النفاق هي فترة فيها نوع من الرّفاهيّة والقوّة للإسلام، وهذا كان في آخر حياة النبي صلى الله عليه وسلّم غالبا، ثمّ إنّ الغالب على حال المسلمين الحروب والظنك والجهاد والتضحية، ورغم هذا، ومع قيام ظاهرة التفاق - رغم قلّة أتباعها بالنظر لعدد الصحابة - جاء التنصيص على ذلك والتحوط منه، من ذلك التنصيص على نفاق عبد الله بن أبي سلول، وقد أسرّ النبي إلى حذيفة ابن اليمان بأسماء المنافقين، ولأجل ذلك وسم بصاحب سرّ النبي صلى الله عليه وسلّم، وقد جاء عنه أنه قال: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فِي أَصْحَابِي اثْنَا عَشَرَ مُنَافِقًا، فِيهِمْ ثَمَانِيَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْجَأَ الْجُمَلُ فِي سَمِّ الْحَيْطِ ."¹¹ ثمّ إنّ حركة النفاق لم تكن بعدئذ بالتخفي المزعوم بدليل ما ذكره حذيفة في قوله: "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ الْيَوْمَ شَرُّ مَنْهُمْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ كَانُوا يَوْمَئِذٍ يُسِرُّونَ، وَالْيَوْمَ يَجْهَرُونَ."¹² وكان الصحابة يتحرّون حول المنافقين، بل ويعلمون الشكّ حتى في أنفسهم فقد ناشد عمر حذيفة قائلا: "أنا من المنافقين؟ فقال: لا، ولا أركي أحدا بعدك."¹³

¹⁰ ابن حجر، الإصابة، ج1، ص35 .

¹¹ مسلم (2779)

¹² البخاري (7113)

¹³ الذهبي، السير، ج2، ص364.

فالنفاق كحركة اجتماعية، كانت مكشوفة ومعلومة، وكان الصحابة يتوقون منها، فلا يمكن أن نعممها على كل الصحابة خصوصا وأتانا نعلم سيرهم ونعلم كثيرا من ثبت عنهم النفاق.

5- خصوصية القرب من النبي صلى الله عليه وسلم

إنَّ قرب الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وعيشتهم معه مدعاة لتضييق هامش الطعن في عدالتهم أكثر من غيرهم، فليس الخبر كالمعاينة، وليس حال من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته وعاش معه وعلم صدقه كمن نُقل إليه ذلك، وهذا معلوم من الواقع الإنسانيِّ عموما، ولذلك نجد أثر ذلك في تقوى الصحابة وإيمانهم وتضحياتهم وانقيادهم للنبي صلى الله عليه وسلم، خصوصا وأنه صلى الله عليه وسلم كان يتحوَّل الصحابة بالمؤعظة في الأيام¹⁴، وكان عمله بينهم وكلامه إليهم جليَّ الصدق بالإضافة إلى معايشة الصحابة للمعجزات مما يوجب حتما التميز عن الأجيال اللاحقة عموما، وهذا لا يعني عدم إمكان الإيمان أو ضعف الإيمان اللاحق وإنما الاستدلال هنا على أنَّ إيمان المعاييش للمعجزات وأدلة النبوة أدعى في الالتزام والانقياد من الغير.

6- عدم اشتغال المتن المنقولة على مصالح للصحابة

من قرائن الاستدلال على عدالة الصحابة، وبغض النظر عن الانطلاق من تقييم ذواتهم وسلوكهم، يمكن أيضا الانطلاق من حملتهم العلمية وممارستهم المعرفية كمؤثِّر على عدالتهم، وهنا - وبمجرد النظر فيما نقله الصحابة- نجد أنه لا يشتمل على مصالح خاصة لهم أو مبرِّر في النصوص المنقولة لاتهامهم بالكذب، بل إنَّ غالب الأحاديث النبوية لا تخرج عن أعباء تكليفية وتشريعية توجب الالتزام من الصحابة في مستوى العبادات والمعاملات وما يخالف مدارج عليه العمل عندهم في كثير من الأمور أيام الجاهلية، ولو كان للصحابة غاية الكذب لرصدوا لأنفسهم ما لا يحق لغيرهم، ولتخفقوا من الأعباء التشريعية، بل إنَّ أخطاء الصحابة حتى في حق النبي صلى الله عليه وسلم منقولة، كما في حادثة أحد لما أمر عليه السلام الرماة بعدم التخلِّي عن المواقع مهما حصل، مع ذلك تخلَّوا، وهذا الخبر مما يوجب محققه من الوجود إذا كان الصحابة يمتنون الكذب عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثمَّ مثل ذلك حادثة صلح الحديبية التي خالف فيها الصحابة أمر الرسول بالتخلُّل.

فكلُّ هذه الحوادث والأخطاء و التجاوزات وما شجر بين الأصحاب كان هو الأولى بالتحريف إن كان دأب الصحابة ذلك.

وقد ينكر علينا بأنَّ السنة مليئة بأحاديث فضائل الصحابة، والرَّد على ذلك من وجوه، أولها أنَّ عدد الأحاديث في فضائل الصحاب ليست كثيرة بالمقارنة مع عدد الأحاديث الجملي، ثمَّ إنَّ وجود أحاديث في فضائل الصحابة لا

¹⁴ البخاري (70) ومسلم (2821)

يعني أنه من وضعهم، لأنّ حصول ذلك يوجب أن يضع كلّ صحابي لنفسه حديثاً، والحال أنّ عدد الأحاديث قليل، هذا بالإضافة إلى أنّ أحاديث فضائل الصحابة ينقلها غالباً صحابة آخرون غير معيّنين بنصّ الحديث أصلاً.

7- انتشار ثقافة الرواية والخرائط الصحابة فيها وتوسع دائرتها التطبيقية

إنّ انتشار ثقافة الرواية منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلّم جلّي وواضح، وذلك بدوافع تقليدية تحت على الالتزام ببعض قواعد الرواية وحثّ الانضباط بها وجوباً، من قبيل قوله تعالى: " يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" (سورة الحجرات 6)

بالإضافة إلى خصوصية الدين الذي يوجب نقل تعاليمه لتحقيق مقصد الانتشار، وبداية ذلك حتماً زمن الصدور والتنزيل، لذلك انتشرت فكرة الرواية وتأسس السند وتوسعت الدائرة التطبيقية للرواية في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم بتوسّع عدد الصحابة وتفريقهم، ومن دلائل ذلك قول عمر: "كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي نَبِيِّ أُمَّيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النَّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُنَزِّلُ يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرٍ ذَلِكَ الْيَوْمَ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَّ مِثْلَ ذَلِكَ"¹⁵

هذا الانتشار لثقافة الرواية تجعل فكرة نسبة الأقوال مهمة، والتأكد منها أهم، وانتشار فكرة النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم يمنع من انتشار الكذب لسبب بسيط، وهو كثرة الصحابة الذين يسمعون كلام النبي في خطبه ومجالسه، ومن ثمّ- ومع انتشار الرواية- لا يتجرأ أحد على أن يكذب وهو يعلم كثرة الناقلين مما يحتم كشفه لا محالة.

8- تطبيق قواعد الجرح والتعديل على الصحابة

انتشار ثقافة الرواية وإن كان - بسبب واقع الصحابة وكثرتهم- مدعاة لتقييد الكذب ومحقه، فإنه قد يكون سبباً لوضع الحديث وإن كان الموجب ضعيفاً والأسباب منعدمة، ومع ذلك جاء الاحتياط بقيام الحكم التقييمي للنقلة، فعن البراء بن عازب، قال: " ليس كلنا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانت لنا ضيعة وأشغال، وكان الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ، فيحدث الشاهد الغائب " ¹⁶ وقال رجل لانس: أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: " نعم، وحدثني من لم يكذب، والله ما كنا نكذب، ولا ندرى ما الكذب"¹⁷

¹⁵ البخاري (89)

¹⁶ الرامهرزي، المحدث الفاضل، ص235.

¹⁷ يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، ج 2، ص633-634.

فحكم الصحابة على غيرهم من الصحابة الذين عاصروهم بانتفاء شبهة الكذب عنهم دليل على إدراكهم للالتزامهم بالعدالة واختبارهم لذلك وتأكدهم من انعدام الكذب، وهذا توثيق جماعي مبني أساساً على علم بالمرحلة وإحاطة بخصوصياتها التوثيقية، وهذا من قبيل التعديل الذي طُبّق على غيرهم من الطبقات اللاحقة.

هذا وإنّ الحكم بتوثيق الصحابة لم يكن من الصحابة فقط، وإنما جاءت أحكام التابعين بتوثيقهم، والتابعون هم الطبقة التي عاصرت الصحابة، فعابنوا حياتهم وحرصوا على ملازمتهم والتَّهَلُّ من علومهم والإحاطة بماجرى عصرهم، وهو توثيق آخر من جيل مختلف، ولو كان للصحابة انخياز للكذب أو قيام لمبرزه عندهم لظهر أثر ذلك في أقوال التابعين ومواقفهم منهم.

9- قلة عدد الصحابة الرواة

من المعلوم أنّ أغلب السنة رواها قلة من الصحابة المكثرين، وكلّ الصحابة الرواة لا تتجاوز نسبتهم 0.1 بالمائة من مجموع الصحابة الذين مات عنهم النبي صلى الله عليه وسلّم، ولذلك، فإنّ البحث العلميّ في توثق الأخبار النبوية يقتضي مجرّد البحث في عدالة النقلة فقط دون غيرهم، فعلى فرض انعدام العدالة في بعض الصحابة، فإنّ معطى تدخّله في عمليّة الرواية مهمّ جدّاً في التقييم العلميّ الموضوعي، فيجب أن يكون راوي الحديث أولاً، ومتفرّداً بهذا الحديث ثانياً.

بالرجوع إلى الصحابة الرواة، نجد أنّ حالهم في مستوى العدالة معروف أكثر من أشهر رواة التابعين ومن بعدهم، وأكثر من غيرهم من الصحابة أيضاً، ثمّ إنّ ظهور فكرة التخصّص للرواية والتفرّغ لها سلط الضوء أكثر على هؤلاء المختصّين وهو ظاهر في كتب التراجم.

10- الضبط دليل على العدالة.

يعدّ الضبط من الأدلّة على قيام العدالة في الصحابة، فالمعارضة التي حصلت بينهم، والنقد الذي وجهه الصحابة لبعضهم البعض في نقل الأحاديث، وشدة تحريهم في الوصول إلى الألفاظ والمعاني النبوية كما صدرت دليل على أنّ واقع الرواية ليس كلاً مستباحاً، وأنّ نقد الصحابة وحرصهم على التقييم يجعل إمكان الكذب أمراً مكشوفاً جدّاً، فلا يتجرأ أحد على الكذب وهو مدرك لحصول التقييم العلمي اللاحق، ثمّ إنّ تعدد طرق الحديث والحكم بتناسق الروايات بين الصحابة دليل على أنّهم نقلوا بكلّ عدالة ما ضبطوه بدون خطأ.

11- تجرية الصحابة في نقل القرآن تحكم بعدالتهم

يمكن أن نستدل على عدالة الصحابة بتجربتهم في نقل القرآن الكريم، حيث أنّ للقرآن الكريم منزلة مركزية في الإسلام، وضربه أعمق ما يمكن أن يوجهه كل منخرم العدالة، ثم إنّ القرآن محدود من حيث عدد الآيات والسور، وكشف الكذب فيها سهل بمقارنة ما ورد عن الصحابة بخصوصه، ومع ذلك فقد نجح الصحابة في نقل القرآن بكلّ أمانة، وكلّ ما نزل من الله سبحانه وتعالى دون وضبط بعد أن حفظ، ولو كان للصحابة هدف للكذب لكان القرآن أولى بأن يكون موضوعاً لذلك.

12- إجماع العلماء على عدالة الصحابة

يعدّ إجماع علماء متفرّقين في انتماءاتهم الزمانية والمكانية، ومختلفين في مداركهم واجتهادهم دليلاً عقلياً على تناسق حكمهم مع ميزات موضوعية، وهذا وجه عقليّ يُستدلّ به على عدالة الصحابة، ومّن نقل الإجماع على ذلك:

- ابن عبد البرّ في قوله: "وتمنّ وإن كان الصحابة رضي الله عنهم قد كُفينا البحث عن أحوالهم؛ لإجماع أهل الحقّ من المسلمين - وهم أهل السنّة والجماعة - على أنّهم كلّهم عُدُولٌ، فواجب الوقوف على أسمائهم، والبحث عن سيرهم وأحوالهم؛ ليُهدى بهم" 18.

- وقال الخطيب البغدادي: "قال الخطيب البغدادي: (باب: ما جاء في تعديل الله ورسوله للصحابة، وأنه لا يحتاج للسؤال عنهم، وإنما يجب ذلك فيمن دونهم. كلّ حديث اتصل بسناده بين من رواه وبين النبي صلى الله عليه وسلم، لم يلزم العمل به إلا بعد ثبوت عدالة رجاله، ويجب النظر في أحوالهم، سوى الصحابي الذي رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنّ عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نصّ القرآن" 19.

- وقال ابن الصلاح: "للصحابة بأسرهم خصيصة، وهي أنّه لا يُسأل عن عدالة أحدٍ منهم، بل ذلك أمرٌ مفروغٌ منه؛ لكونهم على الإطلاق معدّلين بنصوص الكتاب والسنّة وإجماع من يُعتدّ به في الإجماع من الأئمة. قال الله تبارك وتعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الْآيَةَ. قيل: اتَّفَقَ الْمُتَسَرِّبُونَ عَلَى أَنَّهُ وَارِدٌ فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ تَعَالَى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ [البقرة: 143] ، وهذا خطابٌ مع الموجودين حينئذٍ. وقال سبحانه وتعالى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ [الفتح: 29] الآية. وفي نصوص السنّة الشاهدة بذلك كثرة؛ منها حديث أبي سعيدٍ المُتَّفِقِ عَلَى صِحِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي؛ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ)). ثمّ إنّ الأئمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لا يسرّ الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء

18 ابن عبد البرّ، الاستيعاب، 1، ص 19

19 الخطيب البغدادي، الكفاية، ص 46

الَّذِينَ يُعْتَدُّ بِهِمْ فِي الْإِجْمَاعِ؛ إِحْسَانًا لِلظَّنِّ بِهِمْ وَنَظَرًا إِلَى مَا تَمَّهَدَ لَهُمْ مِنَ الْمَآثِرِ، وَكَأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أُنَاحُ الْإِجْمَاعِ عَلَى ذَلِكَ؛ لَكُونِهِمْ نَقْلَةَ الشَّرِيعَةِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ"20

الخاتمة

انتهى البحث إلى جملة من النتائج أبرزها:

- 1- تعدد الأدلة على عدالة الصحابة وتنوعها.
- 2- قيام الأدلة العقلية على الحكم بأدلة الصحابة
- 3- تضافر الأدلة على عدالة الصحابة تعطينا أريحية للحكم عليهم بالعدالة .
- 4- مداخل الاستدلال العقلي على عدالة الصحابة تستغرق عصرهم وسيرهم ومنقولاتهم العلمية وكلام غيرهم فيهم.

كما يقدم هذا البحث جملة من التوصيات منها:

- 1- العمل على مزيد تدقيق الإحصائيات المتعلقة بعدد مرويات الصحابة وعدد الصحابة الزواة
- 2- مزيد تسليط الضوء على واقع الرواية في فترة الصحابة
- 3- توسيع نطاق الاستدلال العقلي ليشمل كل منهج المحدثين
- 4- جمع مصنف يستغرق كل الشبهات المتعلقة بنفي العدالة عن جميع الصحابة أو أعيانهم.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البرّ، مكتبة النهضة، مصر، 1960م
- 3- أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994م
- 4- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، دار لكتب العلميّة، بيروت، 1415هـ
- 5- صحيح البخاري، البخاري، دار الرسالة، بيروت، 2016م
- 6- صحيح مسلم، مسلم، دار الرسالة، بيروت، 2017م
- 7- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1357هـ
- 8- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ
- 9- المحدّث الفاصل، الرامهرمزي، دار الدّخائر، بيروت، 2016م
- 10- مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983م
- 11- المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان، ديوان الأوقاف العراقي، بغداد، 1974م
- 12- مقدمة ابن الصلاح، ابن الصلاح، تح نور الدين عتر ، دار الفكر، بيروت 1986م
- 13- نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ، ابن حجر، شركة الشهاب، الجزائر، د.ت.ط