

E-ISSN:2757-606X

Theo Sophia

2023
SAYI
ISSUE 7

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | December 2023, Issue 7

Owner and Chief Executive Officer

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Editor in Chief

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Selahattin AKTİ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TURKEY

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA

Justus-Liebig-Universität Giessen, GERMANY

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Nail OKUYUCU

Marmara University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Metin GÜVEN

Kilis 7 Aralık University, TURKEY

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM

University of Innsbruck, AUSTRIA

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

29 Mayıs University, TURKEY

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA

Erciyes University, TURKEY

Prof. Dr. Hasan KAPLAN

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Yalova University, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

Istanbul University, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin ALKAN

Sakarya University, TURKEY

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Ramazan DEMİR

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Prof. Dr. Semih CEYHAN

Marmara University, TURKEY

Prof. Dr. Serdar KURNAZ

Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

Bayburt University, TURKEY

Doç. Dr. Gülşan GÖCEN

Istanbul University, TURKEY

Dr. Ögt. Üye. Cumali KÖSEN

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Dr. Besmira LAHI

University of New York, Tirana, ALBANIA

Dr. Serdar ASLAN

Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

Asistant Editor

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an Open Access journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Indexing&Abstracting

Index Copernicus, DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: kssevinc@gmail.com

Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

CONTENTS



ARTICLES

Ali Abdurrâzık'ın Hilafet Düşüncesine Dair Bir İnceleme

A Study on Ali Abd al-Râziq's Khilafah Thought

Mansur KOÇİNKAG / 1-17

الفتوى السياسية في ظل الدولة الحديثة: بحث في المفهوم والتحديات

Political Fatwa in the Modern State: A Study of Concept and Challenges

İhsan DELAL / 19-31

Osmanlı Modernleşme Dönemi Ahlâk Metinlerinde Faziletin Vazifeye Dönüşümü

The Transformation of Virtue into Duty in Moral Texts of The Ottoman Modernization Period

Yusuf İzzettin AKTAŞ / 33-48

Ribâ ve Faiz Kavramlarına Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Concepts of Ribâ and Interest

Esra ŞENTÜRK AKSU & Mansur KOÇİNKAG / 49-71

Hadis Literatüründe Kudüs: Şii ve Sünni Rivayetler Bağlamında bir Değerlendirme

Al-Quds in Hadith Literature: An Evaluation in the Context of Shiite and Sunni Rumors

Ebubekir AKIN / 73-95

BOOK REVIEWS

Abdurrahman Ateş. *Cuma Sûresi Tefsiri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017, 139 s., ISBN 978-605-9477-32-1.

Hosna OMAR / 97-99

Ali Abdurrâzık'ın Hilafet Düşüncesine Dair Bir İnceleme

Mansur KOÇINKAĞ*

Öz: Sanayi devrimiyle beraber İslam coğrafyasında geri kalmışlığın faturası büyük oranda geleneksel dinî düşünceye kesilmiş ve dinin hamisi konumunda olan hilafet merkezi de bundan nasibini almıştır. Ulus devletin yaygınlaşmasıyla beraber hilafet kurumu işlevsiz hale gelmeye başlamış ve müslüman âlimler tarafından bu alanda yeni teoriler geliştirilmiştir. Bazı âlimler hilafetten maksadın hükümet olduğunu, hükümetin mevcut olması durumunda hilafete gerek kalmayacağını öne sürmüş, bazı âlimler ulus devletlerin üstünde bütün müslümanların hilafet şemsiyesi altında toplanması gerektiğini savunmuş, diğer bazı âlimler ise din-dünya düalizmini dile getirerek daha farklı bir tutum sergilemiştir. Ali Abdurrâzık bu son düşünceye sahip olup hilafetin dinî bir kurum olmadığını, aksine tarihi tecrübeden hareketle pek çok kötülüğü içinde barındırdığını ve ondan kurtulmamız gerektiğini iddia etmiştir. Biz de bu çalışmada öncelikle onun genel kanaatini ortaya koymak suretiyle tezinde mevcut olan eksikliklere temas edeceğiz, bunu yaparken de polemik türü eserlerden ziyade doğrudan onun eserinden hareketle düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız ve ardından tikel meseleler yerine İslam hukukunun bir bütün olarak güncellenmesi açısından nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiğine dair şahsî fikrimizi kısaca paylaşacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Siyaset, Hilafet, Ali Abdurrâzık.

A Study on Ali Abd al-Râziq's Khilafah Thought

Abstract: With the Industrial Revolution, the bill for the backwardness in the Islamic geography was largely blamed on traditional religious thought and the caliphate center, which was the protector of religion, was also affected. With the spread of the nation-state, the institution of the caliphate began to become dysfunctional and new theories were developed by Muslim scholars in this field. Some scholars argued that the purpose of the caliphate was the government and if the government existed, there would be no need for the caliphate, some scholars argued that all Muslims should gather under the umbrella of the caliphate above nation-states, and some other scholars took a different stance by expressing the religion-world dualism. Ali Abd al-Râziq held the latter view and argued that the caliphate was not a religious institution, but on the contrary, based on historical experience, it harbored many evils and we should get rid of it. In this study, we will first address the shortcomings of his thesis by presenting his general opinion, and in doing so, we will try to present his opinion directly from his work rather than polemical works, and then we will briefly share our personal opinion on what kind of method should be followed in terms of updating Islamic law as a whole, rather than specific issues.

Keywords: Islamic Law, Politics, Caliphate, Ali Abd al-Râziq.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE, mansurkocinkag@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2589-945X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Hilafet, hulefâ-i râşidînden sonra Emevîler, uzun bir süre Abbâsîler, akabinde Memlûkler ve son olarak da Osmanlılar tarafından temsil edilmiştir. Ancak Fransız Devrimi'yle beraber yeni bir dünya düzeni ve farklı yönetim biçimleri gündeme gelmeye başlamıştır. Bu zaman diliminde Müslümanların yaşadığı diğer bölgeler gibi Osmanlı Devleti'nde de işler iyi gitmiyordu. Zira Batı her alanda olabildiğince gelişmekte iken Müslümanların yaşadığı coğrafyada ekonomik, siyasî ve hukukî problemler yaşanmaktaydı, bunu aşmak için de çareler aranıyordu. Osmanlı 1800'lerin başından itibaren yüzünü Batıya doğru yöneltmiş ve 3 Kasım 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ile beraber bu değişim resmîyet kazanmıştı. 1850'lilerde Fransa başta olmak üzere Batıdan tercüme edilen kanunlar kabul edildi ve Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilmesine dair tartışmalar başladı. Fakat onun yerine Batı kanunlarının formatında ilk defa İslam hukuku 1876 yılında Mecelle adıyla kanunlaştırıldı ve aynı yıl II. Abdülhamid (ö. 1918), meşrutiyeti ilan etmesi şartıyla tahta getirildi. Meşrutiyet, halifenin bazı yetkilerinin elinden alınması ve bazı yetkilerinin sınırlandırılması açısından büyük bir devrim mahiyetindeydi. Fakat kısa bir müddet sonra 1878 yılında meşrutiyet askıya alınıp istibdat dönemi denilen bir süreç başladı. Ulema sınıfı bu süreçte Abdülhamid'e karşı sert bir tutum sergiledi. Hilafetin yetkilerinin sınırlandırılabilmesine dair pek çok eser kaleme alındı ve nihayet 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edildi. Seçimden İttihad ve Terakki Partisi başarılı çıktıktan bir müddet sonra II. Abdülhamid tahttan indirildi, Kanun-i Esasî'de padişahın görevleri sembolik hale getirildi ve padişahın meclisi feshetmesi erken seçim gibi bazı ağır şartlara bağlandı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra payitaht olan İstanbul işgal edilince hilafet merkezi önemini yitirmeye başladı. Ankara hükümeti başlangıçta hilafeti kurtarma mottosuyla kurtuluş savaşını başlatmış olsa da hilafet sisteminin manevra kabiliyetlerini kısıtladığını düşünüyordular. Zira Osmanlı Devleti'nde neredeyse yarım asır boyunca hilafetle ilgili tartışmalar baş göstermiş ve bu alanda ciddi bir literatür oluşmuştu. Nihayet 1922 yılında hilafet ve saltanat birbirinden tamamen ayrılıp saltanat kaldırıldı. Saltanatı kaldırmak hilafeti kaldırmak kadar zor değildi, zira âlimlerin pek çoğu saltanata karşıydı. Bununla beraber Şükrü Efendi (ö. 1950) gibi bazı kişiler saltanatın kaldırılıp hilafetin saltanattan ayrılmasını bir aşama olarak değerlendirip ileride halife merkezli hükümet sistemine geçileceğini düşünürken devletin siyasî kanadı daha farklı bir sistem planlıyordu (Şükrü Efendi, 2001: 37-68). Nihayet hilafetin işlevsiz bir makam olduğu, hilafetten maksadın hükümet olduğu ve hilafetten bağımsız hükümet sisteminin zaten mevcut olduğu düşünülerek 1924 yılında hilafet de kaldırıldı. Bu süreçte işin hukukî tarafını daha çok Seyyid Bey (ö. 1925) üstlendi, fakat o da bu değişimden payını alarak siyasetten çekilmek zorunda kaldı. Zira o Batıdan tercüme yoluyla alınacak kanunlar yerine İslam hukukuna dayalı kanunların hazırlanmasını savunmaktaydı (Seyyid Bey, 2010: 154-155).

Osmanlı bu süreci yaşarken İslam coğrafyası büyük oranda işgal edilmiş ve Müslümanlar bu girdaptan kurtulmak için çözümler aramaya başlamışlardı. Bu soruna çözüm aranırken çıkan siyasî tartışmalara paralel biçimde hukukî ve dinî tartışmalar da söz konusu olmuştur. Nitekim Abduh (ö. 1905) gibi bazı âlimler klasik İslam düşüncesinin ıslah edilmesi gerektiğini savunup daha çok Şâtibî

merkezli makasitçi düşünceyi ön plana çıkarırken bazı âlimler de din ve dünya düalizmini savunarak laikliğe kapı aralamaktaydılar. Bununla beraber hilafet, hâlâ bütün Müslümanları bir arada tutan ve bu sıkıntılardan kurtulmanın bir çözümü olarak da görülüyordu. Bundan ötürü Reşid Rıza (ö. 1935) gibi reformistler dahi Ali Abdurrâzık'ın (ö. 1966) temel tezine karşı çıkıp hilafet merkezli bir çözüm aramışlardı.

1. Ali Abdurrâzık'ın el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm Adlı Eseri

Türkiye'de hilafetin kaldırılması İslam dünyasında yeni tartışmaların alevlenmesine sebep oldu. Ezher uleması başta olmak üzere muhafazakârlar Türkiye'de gerçekleşen bu olaya sert tepki gösterdiler. Reşid Rıza'nın 1924 yılında hilafetin lağvedilmesinin akabinde kaleme aldığı *el-Hilâfe ve el-İmâmetü'l-uzmâ* adlı eseri de böyle bir tartışmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Aynı zaman diliminde farklı bölgelerde hilafetini ilan edenler oldu. Mısır'da da Melik Fuad'ın (ö. 1936) halifelik ilan etmesini isteyenler olduğu gibi Hizbu'l-ahrârîrî'd-dustûriyyîn Partisi'nin başını çektiği bir grup ise hilafetin tamamen ortadan kaldırılmasını istiyordu. Ali Abdurrâzık'ın ailesi de hilafetin kaldırılmasını savunan fırkaya yakın kimselerdi. O da eserini 1925 yılında basıp bu partinin sözcüsü konumunda olan M. Hüseyin Heykel'e (ö. 1956) hediye etti ve onun vasıtasıyla bu eser şöhret buldu (Abdurrâzık, 2012: 36).

Bu eserin neşredilmesinden sonra 12 Ağustos 1925 yılında Ezher heyeti toplandı ve Ali Abdurrâzık'ı ulemâ zümresinden çıkardılar. Bundan dolayı o resmi görevinden de azledilmiş oldu. Ancak onun görevinden azledilmesi, adalet bakanı dahil ilgili kararnameyi imzalamayan üç bakanın istifa etmesiyle veya azledilmesiyle gerçekleşmişti. Genelde onun aleyhinde olmak üzere pek çok eser kaleme alındı. Nitekim Ezher Şeyhi M. Hıdır Hüseyin'in (ö. 1958) 1926 yılında kaleme aldığı *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve usûli'l-hukm*, Mısır Müftüsü Şeyh Bahît el-Mutî'nin 1926 yılında telif ettiği *Hakikatü'l-İslâm ve usûli'l-hüküm* ve Tunuslu İbn Âşur'un 1925 yılında neşrettiği *Nakd İlmî li-Kitâbi'l-İslâm ve usûli'l-hüküm* adlı eseri bu alanda kaleme alınmış önemli bazı çalışmalardır.

Kısaca hayatından bahsetmek gerekirse, varlıklı ve nüfuzlu bir aileye mensup olan Ali Abdurrâzık 1887 yılında Mısır'ın Sa'îd bölgesinde Minya kasabasında doğar, ilk eğitimine Kurân'ı ezberlemekle başlar, ardından yüksek öğrenimini 1912 yılında Ezher'de tamamlar. 1912 yılında iktisat eğitimi almak üzere gittiği Oxford'da I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine 1915 yılında ülkesine dönmek zorunda kalır ve aynı yıl Mansura Mahkemesi'nde kadılık görevine başlar. 10 yıl kadar bu görevini ifa ettikten sonra kaleme aldığı eserinden dolayı görevinden azledilir ve hukuk eğitimi için İngiltere'ye geri döner. Ağabeyi Mustafa Abdurrâzık'ın Ezher şeyhi olduğu 1945 yılında, Ali Abdurrâzık'a iade-i itibar verilerek ulemâ zümresine tekrar dahil edilir ve o, 1948-1949 arasında kısa bir süreliğine de olsa daha önce ihraç edildiği Ezher'den sorumlu Evkâf bakanlığına getirilir (Görmez, 1995: 223; İmâra, 1997: 23 vd.; Mehmet Azimli, 2002: 55-66). Ali Abdurrâzık, ilginç bir şekilde İslam coğrafyasında ciddi tartışmalara neden olan bu eseri ve öne sürdüğü tezi hakkında sonraki dönemlerde pek konuşmaz ve eleştirilere de cevap vermez. İnişli çıkışlı şekilde hayatını sürdürdükten sonra 1966 yılında vefat eder.

Kabaca eserden bahsedecek olursak, Ali Abdurrâzık kelime-i şehadet getirerek ve Allah'ın haricinde kimseden korkmadığını ve kimseden çekinmediğini ifade ederek eserine başlar. Buradaki ifadelerin, dönemin Mısır devlet başkanı Melik Fuad'a yönelik olduğu ifade edilir (İmâra, 1997: 17). O, 1915 yılında kadılık görevine başladığını ve o zamandan itibaren kadılık görevini incelediğini söyler. Ardından şerî kadılık müessesesinin, İslam hükümetinin bir parçası olması hasebiyle İslamî hükümet sisteminin incelenmesi gerektiğini ve İslamî yönetimin esasının da hilafet olması nedeniyle onun da ele alınması gerektiğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 3-4). 1925 yılında neşredilen eserini, 10 yıllık bir inceleme sonucunda kaleme aldığını ve yargı tarihiyle ilgili bir giriş çalışması olmasını dilediğini söyler. O, eserin temel konusu olmamakla beraber hilafet ve İslam'da iktidar konusunu da çalışmasına eklediğini ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 4). Burada kullanılan ifadelerden hareketle onun önceliğinin yargı sistemi olduğu, fakat yargı sistemini ele alabilmek için İslamî yönetimin mahiyetine ve hilafet konusuna temas ettiğini anlıyoruz.

Ali Abdurrâzık'ın *el-İslâm ve usûlul-hukm* adlı eseri aslında kadılık müessesesi tarihi üzerine yazılmış bir eser olsa da hilafet konularının daha baskın olduğu görülür. Bu eser üç ayrı bölümden oluşmaktadır. "el-Hilâfe ve'l-İslâm" adlı birinci bölümde hilafetin mahiyeti, hükmü ve toplumsal açıdan konumu ele alınıp incelenirken "el-Hukûmetu ve'l-İslâm" adlı ikinci bölümde Hz. Peygamber döneminde devlet düzeni, kadılık müessesesi, risalet-yönetim (hüküm) meselesi, yönetimsiz risalet ve devletsiz din meseleleri hakkında değerlendirmelerde bulunulur. "el-Hilâfe ve'l-hukûme fi't-târîh" adlı üçüncü bölümde ise dinî birlik, Arap devleti ve hilâfet-i İslamiyye gibi başlıklar altında hilafet ve hükümetin mahiyeti ele alınıp incelenir.

1.1. Hilafetin Hükmü ve Mahiyeti

Ali Abdurrâzık, hilafet kelimesinin sözlükte niyâbet, birinin yerine geçme anlamına geldiğini belirttikten sonra terim olarak "din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'e niyâbeten genel bir liderliktir" şeklinde tarif edildiğini ifade eder. Burada yer verdiği tanım, Mâlikî fakih Abdüsselâm'a (ö. 1078/1668) aittir (İmâra, 1997: 218). Ardından Beyzâvî'nin şu tanımını aktarır: "İmâmet, şerî kanunların ikamesinde ve toplum birliğinin korunmasında bir şahsın, Hz. Peygamber'e bütün ümmetin kendisine ittiba etmesinin gerekliliği vechiyle naib olmasıdır." Bu tanım doğrudan Beyzâvî'ye ait olarak aktarılsa da Şemseddîn el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Tevâlî'*ye yazdığı şerhte yer aldığı görülür (İsfahânî, t.y.: 2: 367-368). Dolayısıyla yazar, -Beyzâvî'ye ait başka bir eserde geçmiyorsa- şerhte yer alan bu bilgiyi metnin yazarı olan Beyzâvî'ye nisbet ederek aktarmış olmalıdır. Ardından İbn Haldûn'un açıklamaları doğrultusunda yukarıda zikredilen tanıma açıklamaya çalışır. O da hilafeti, "din ve dünya siyasetinde şeriat sahibi Hz. Peygamber'e niyabet" şeklinde ele alır (Abdurrâzık, 2012: 10).

Geleneksel İslam düşüncesinde halifenin, dini korumada ve dünya işlerini yürütmeye Hz. Muhammed'in yerine geçtiği ve ona halef olduğu düşünülür. A. Abdurrâzık'ın aktardığına göre gelenekte halife hem Allah'ın yeryüzündeki gölgesi hem de Hz. Peygamber'in naibi olduğu için mutlak güce sahiptir ve onun her türlü tasarrufta bulunma yetkisi söz konusudur. Devletin farklı kademelerinde yer alan görevliler de ancak onun vekili konumunda oldukları için meşru bir zeminde görev yaparlar (Abdurrâzık, 2012: 13). Ali Abdurrâzık halifeye mutlak yetkinin verildiğini iddia etse

de ardından klasik İslam düşüncesine göre onun şeriatle/hukukla mukayyed olduğunu ifade eder. Ancak teorik olarak onun şeriatle mukayyed olmasına ihtiyatla yaklaşır. Zira onun şeriate muhalif davranması durumunda ne olacağı pek net değildir ve hangi gücün onu hizaya çekeceği de tarihi tecrübe açısından muğlaktır. Fakat o, bazı âlimlerin bu durumda halifenin azledileceğine dair iddiasından da haberdardır (Abdurrâzık, 2012: 24). Bundan ötürü alimlerin hilafet ve melikliği birbirinden ayırdığını söyler. Zira onlara göre tabî saltanat kendi heves ve amacına uygun şekilde insanları yönetmek, siyâsî saltanat aklî bir nazar gereği dünyevî maslahatların celbi ve zararın defî hususunda hareket etmek, hilafetin ise şerî bir nazarla insanların hareket etmesini sağlamak olduğunu belirtir (İbn Haldûn, 1988: 238). Bundan ötürü İbn Haldûn, hilafetin Hz. Ali ile beraber son bulduğunu, sonrasında asabiyet ve kılıçla hükmedildiğini savunur (Abdurrâzık, 2012: 15).

1.2. Hilafetin Meşruiyetinin Kaynağı

Ali Abdurrâzık, halifeye verilen bu önemli yetkinin kaynağının ne olduğunu sorgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle devlet başkanının insanlar üzerinde kullandığı yetkinin kaynağı nedir? Klasik âlimlerin halifeye bu yetkiyi verdiğini, fakat kaynağıyla pek ilgilenmediklerini söyler. O, İslam dünyasında konuyla ilgili iki farklı görüşün mevcut olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre halifedeki velayetin Allah'tan alındığı yönündedir. O bu inancın toplum içinde çok yaygın olduğunu, şiirlere malzeme edildiğini ve eserlerin girişinde yer aldığını vurgular (Abdurrâzık, 2012: 16-18). Ali Abdurrâzık'ın aktardığı bilgiler büyük oranda mübalağa ve övgü makamındaki ifadeler olsa da böyle bir anlayışın olduğu inkâr edilemez. Özellikle Şia düşüncesinde imamların nasla tayini, masum oluşları, onlara verilen görev ve yetkiler düşünüldüğünde en azından Müslümanların içindeki bir grubun bu anlayışa mecaz anlamda değil gerçek anlamda sahip olduğu söylenebilir. İkinci görüşe göre ise halife bu yetkisini toplumdan ve ümmetten alır. Ali Abdurrâzık bazı âlimlerin bu kanaatte olduğunu belirterek Kâsânî'den (ö. 587/1191) alıntı yapar. Zira Kâsânî vekalet akdinden bahsederken müvekkilin vefat etmesiyle beraber vekalet akdinin son bulacağını, fakat halifenin ölmesi veya azledilmesiyle kadıların ve valilerin azledilmeyeceğini söyler. Gerekçe olarak da vali ve kadıların halifenin velayetiyle değil, Müslümanların velayetiyle görev yaptıklarını gösterir (Abdurrâzık, 2012: 21). Ardından o, Ankara'da neşredilen *Hilafet ve Hakmimiyet-i Milliye* adlı risalenin bu düşünceyi en güzel şekilde ortaya koyduğunu ifade edip bu risalenin 1924 yılında Abdulganî tarafından Arapçaya tercüme edilip Hilal Matbaası'nda basıldığını aktarır (Abdurrâzık, 2012: 22). Bu da Ali Abdurrâzık'ın, eserini yazmadan önce Seyyid Bey tarafından kaleme alınan bu eserden haberdar olduğunu gösterir. Bundan ötürü bazı araştırmacılar onun Ankara hükümetini desteklemek üzere bu eseri kaleme aldığını iddia etmişlerdir (Mustafa Sabri, 1992: 112). Ali Abdurrâzık ardından Batıda da buna benzer teorilerin bulunduğunu söyler. Zira Thomas Hobbes'e göre melikler mukaddestir ve onlara bu görev Tanrı tarafından tevdi edilmiştir. John Locke'e göre ise devlet başkanı bu yetkiyi toplumdan alır. Diğer bir ifadeyle o, Müslümanların halifenin meşruiyetiyle ilgili öne sürdükleri teorilerin Batıda dile getirilen düşüncelerle örtüştüğünü iddia eder. Halbuki Sunnî dünyada kaleme alınan Siyaset-i Şeriyeye literatüründe halifenin meşruiyetini Tanrıdan aldığına dair iddia pek dillendirilmez ve ulemâ nezdinde de bu teori pek kabul görmez.

Ali Abdurrâzık, hilafetin genel olarak “Hz. Peygamber’e niyabeten din ve dünya işlerinde genel bir riyasettir” şeklinde tarif edildiğini belirttikten sonra hilafetin hükmünü ele alır. Kanaatimizce eserde yer verdiği en talihsiz konu hilafetin nasbının vacip olup olmadığı meselesidir. Maalesef buradaki iddiasının zayıflığı muhaliflerinin bu konuya yüklenmesine sebep olmuş ve asıl mesele üzerinde yeterince durulmamıştır. Ali Abdurrâzık halife nasbının âlimlerin geneline göre vacip olduğunu, bir kısmına göre aklen, diğer bir kısmına göre ise şer’an vacip olduğunu, fakat Esam (ö. 200/816) ve Haricilere göre halifenin nasbının vacip olmadığını belirtir. Onlara göre insanlar, halife olmadan güzel bir şekilde yaşayabiliyorlarsa halife tayinine gerek yoktur (Abdurrâzık, 2012: 24). Halbuki bu tartışmaya girmek yerine Seyyid Bey gibi hilafetten maksadın hükümet olduğu, hükümetin bulunduğu yerde hilafete gerek kalmayacağını iddia etmiş olsaydı daha ilmî bir tutum sergilemiş olurdu (Seyyid Bey, 1999; Seyyid Bey, 1987).

Gelenekte halifenin nasbının vacip olduğunu savunanlar icmâ ve sünnet delilini zikrederler. Bir de bazı ahkâmın ancak devlet başkanı olması sonucunda gerçekleşmesi söz konusu olduğundan, dolaylı olarak halifenin nasbının vacip olduğuna kaildirler. Diğer bir ifadeyle ahkâmın uygulanması farz olduğu için onun olmazsa olmazı kabul edilen halifenin nasbının da farz olması lazım gelir. Ali Abdurrâzık klasik âlimlerin Kur’ân’dan bir delil getiremediklerini, olması durumunda böyle bir delili serdetmede asla tereddüt etmeyeceklerini söyler. Ona göre Müslüman bilginler, Kur’ân’dan bir delil bulamadıklarından icmâ, kıyas ve akli hükümlere başvurmuşlardır (Abdurrâzık, 2012: 25). Ayrıca konuyla ilgili gündeme gelen ayetler, halife hakkında olmayıp daha genel ifadelerdir, gelenekte de ulu’l-emr gibi ifadeler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ali Abdurrâzık konuyu kısaca ele aldıktan sonra konuyla ilgili geniş bilgi için Thomas Arnold’un *el-Hilâfe* kitabına muracaat edilmesini önerir. Muhtemelen bu eser, onun temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Yazar hilafetle ilgili icmân dayanağının olup olmaması bağlamında İcî’nin açıklamalarına yer verir ve konu hakkında icmân bir dayanağının olmadığı sonucuna varır. Halbuki İcî, konu hakkında icmân bulunmasından hareketle dayanağa ihtiyacının olmadığına veya dayanağın ancak müşahede yoluyla bilinecek bir mesele olduğuna dair açıklamaya yer verir (İcî, 2021: 3: 669; Abdurrâzık, 2012: 27). Ali Abdurrâzık, Kur’ân’da dinî her şeyin mevcut olduğunu, ancak hilafetle ilgili bir ayetin bulunmamasını hayretle karşıladığını söyler (Abdurrâzık, 2012: 27). Ona göre sünnette de konuyla ilgili bir delil söz konusu değildir, şayet olsaydı İcî ilgili hadise temas ederdi diyerek kanaatini ortaya koyar (Abdurrâzık, 2012: 27). Ardından Reşîd Rıza’nın konuyla ilgili hadislerin bulunduğu dair iddiasını ele alır ve bu konuda ondan önce İbn Hazm’ın da iddiasının bulunduğunu belirtir. Malum olduğu üzere Reşîd Rıza hilafetle ilgili eserini hilafetin kaldırıldığı 1924 yılında telif eder ve Ali Abdurrâzık’ın elinde onun eseri bulunduğundan onu da eleştirerek düşüncesini ortaya koyar. Akabinde bu hadislerde genel olarak biat, imamet ve cemaat gibi kavramların yer aldığı ama hiç birisinde şeriatın, hilafetin varlığını itiraf ettiğine dair bir bilginin mevcut olmadığını ve hilafetin Hz. Peygamber’e niyabet olduğuna dair ifadelerin yer almadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 29). Ali Abdurrâzık, bütün bu hadislerin sahih kabul edilmesi halinde dahi hilafetin şerî bir inanç veya bir hüküm olduğunun sonucunun çıkmayacağını iddia eder. Hz. İsa da “Kayserin hakkını kaysere verin” derken onun ahkâmının şeriat olduğunu veya dinî hükümler olduğunu söylemek istemez. Aynı

şekilde Allah ve Hz. Peygamber devlet başkanına itaat etmemizi emretmişse bu Allah'ın ona razı geldiği veya onu onayladığı anlamına gelmez. Aynı şekilde o, Allah köle hukukuna dair pek çok hüküm ortaya koyar. Bu, Allah'ın köleliği onayladığı anlamına gelir mi diye sorar. Ayrıca talak, borçlanma, satım ve rehin gibi akidlerle ilgili pek çok hüküm vazedilmiştir, fakat bunların dinde vacip olduğu söylenebilir mi? diye sorar. Dolayısıyla o biat ve hükümetle ilgili emir ve nehiylerin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Ancak Ali Abdurrâzık bir şeyin dinî olabilmesi için vacip olması veya sorumluluk yüklemesi gerektiğini çağrıştıracak şekilde açıklamalara yer verir, halbuki mubah da yaygın kabule göre şerf bir hüküm kabul edilir. Tezini sağlam bir zemine oturabilmesi için kendisine göre mubahın şerf hüküm kategorisinde yer almadığını savunması gerekirdi.

Ali Abdurrâzık üçüncü alt başlıkta toplumsal açıdan hilafeti ele alır. Bu başlıkta öncelikle "İslam dünyasında her dönem halifenin bulunmasının icmâ ile sabit olduğuna" dair iddiayı eleştirir. O, icmân şerf bir delil olduğunu kabul ettiğini, fakat burada ne sahâbenin ne de sonraki nesillerin icmânın mevcut olduğunu söyler (Abdurrâzık, 2012: 34). Ardından Yunanların siyaset konusunu detaylı şekilde ele aldıklarına temas ettikten sonra her halife döneminde muarızların var olduğunu, Hariciler ve İttihad ve Terakki'yi örnek vererek hilafete karşı çıkanların bulunduğunu iddia eder. Burada da mantık hatası yaparak belli bir halifeye karşı çıkanları zikrederek onların hilafet kurumuna karşı çıktıkları sonucuna varmaya çalışır. Akabinde Müslümanların Platon'un *Devlet*, Aristo'nun *es-Siyâse* (Politics) kitabına ihtimam göstermediklerini söyler. Diğer bir ifadeyle Müslümanların pek çok milletten istifade ettiğini, fakat Yunan kültüründe gündeme gelen siyaset felsefesiyle pek ilgilenmediklerini belirtir. Ayrıca teorik olarak halifenin ehl-i hal ve akdin biatıyla seçileceği ifade edilse de ilk üç halife dışında bu şekilde seçilen birinin olmadığını ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 38).

Ali Abdurrâzık İslam kardeşliği ve eşitlik konusunu ele aldıktan sonra halife denen birinin önünde böyle boyun eğilmesinin doğru olmadığını belirtir. Zira Müslümanlar teorik olarak Allah'tan başkasının önünde eğilmez ve başkasına her konuda boyun eğmezler. Halbuki hilafet büyük oranda kılıç ve baskı üzere kurulmuş bir sistemdir. Ona göre siyaset biliminin Müslümanlar içinde yaygınlaşmamasının temel nedeni de devlet ricalinin bu mevzuyu tehlikeli görmesinden kaynaklanmaktadır (Abdurrâzık, 2012: 39-44).

Yazar, halifenin nasbının vacip olmasının kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna dair iddiayı reddeder. Ardından konuyla ilgili bir delilin daha bulunduğunu, onun da dinî hükümlerin ve toplum mashatının hilafete bağlı olduğuna dair tezdır. Ardından toplumlarda pek çok farklı yönetim biçiminin bulunduğunu, her birinin farklı açılardan daha iyi olduğunun iddia edildiğini fakat hiçbir toplum için sadece şu yönetim biçiminin uygun olduğunun söylenemeyeceğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 48). Diğer bir ifadeyle onun tarihi tecrübeyle sabit olan hilafete karşı çıktığı, yoksa mutlak anlamda devlet başkanının nasbını gereksiz görmediği söylenebilir. Zira sonrasında kullandığı cümleler de bu anlayışı destekler mahiyettedir. Nitekim o, halifenin nasbının vacipliğinden kastetilenin "hükümet" olması halinde bunu iddia edenlerin haklı olduğunu belirtir. Çünkü Müslümanlar bir toplum iseler onları yönetecek bir hükümete ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır. Ancak bu hükümetin yönetim şeklinin nasıl olacağı ayrı bir konudur (Abdurrâzık, 2012: 50). Yazar, hilafetin

hükümet manasında anlaşılabilirliğini ve bu durumda bunun gerekliliğinin kabul edilebileceğini söyleyerek dolaylı olarak Seyyid Bey'in tezini desteklemektedir (Eşit, 2016: 1291).

Ali Abdurrâzık şerî hükümlerin uygulanmasının, fukahânın bahsettiği bu özel hilafete bağlı olmadığını, bunun da ötesinde insanların ne din ne de dünya işlerinde bu hilafete muhtaç olduklarını söyler. Diğer bir ifadeyle yazar tecrübe edilen hilafetin kötülük ve fesadın kaynağı olduğunu belirtir. İbn Haldûn'un hilafetin yok olup gittiğine, sadece saltanatın kaldığına dair ifadelerini aktararak bu özel anlamıyla hilafetin dinin esası olması bir yana kendisinden kurtulunması gereken bir olgu olduğunu öne sürer (Abdurrâzık, 2012: 51). Ali Abdurrâzık, burada olduğu gibi gelenekte hilafet ve saltanat ayrımını bilmesine rağmen hilafetle ilgili olumsuz açıklamalara yer verirken büyük oranda saltanattan örnekler seçer. Bu da onun iddiasının eleştiriye tabi tutulmasına neden olan bir husustur.

Ali Abdurrâzık, tarihte pek çok bölgede farklı devletlerin kurulduğunu ifade ettikten sonra hilafetin uzun bir süre Bağdat merkezli olduğunu, fakat o bölgenin diğer bölgelerden daha iyi bir konumda olmadığını söyler. Ardından hicrî yedinci asırda Tatarların Bağdat'ı ele geçirmesiyle Abbasî halifesi Musta'sım Billah'ın (ö. 1258) öldürüldüğünü ve İslam coğrafyasının üç yıl boyunca halifesiz kaldığını ifade eder. Akabinde Sultan Baybars (ö. 676/1277), Mısır'da o aileden gelen Ebü'l-Kâsım Ahmed'i (1261 yılında) halife tayin edip devlet yönetimini tamamen kendi eline alır, hicrî 923 yılında da Osmanlılar gelip hilafeti ele geçirir (Abdurrâzık, 2012: 52). Fakat uzun bir müddet pek çok İslam ülkesinin hilafeti tanımadığını belirttikten sonra "oradaki dinî hayatın hilafet merkezinden daha eksik olduğunu kimse söyleyebilir mi?" diye sorar. O, Allah dininin bekasını bu özel anlamda dile getirilen hilafete bağlamadığını belirttikten sonra hilafetten ne anladığını ve menşeyini ele alacağını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 54).

1.3. Hükümet ve İslam

Eserin ikinci bölümü "hükümet ve İslam" başlığını taşır. Yazar burada öncelikle Hz. Peygamber döneminde hükümet sistemini ele alır. Hz. Peygamber'in bazı yargı kararları verdiğini kabul etmekle beraber onun döneminde yargı sisteminin belirgin olmadığını ve her açıdan kapalı olduğunu söyler. Âlimler Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin, Hz. Muâz'ın ve Ebû Musa el-Eşarî'nin kadı olarak atandığını naklederler. O, Hz. Ömer'in kadı olarak atanmasının bir rivayetten hareketle istinbat edildiğini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 59). Hz. Ali'nin de Yemen'e kadı olarak ve Muâz'ın Hz. Peygamber tarafından Yemen'deki Cened denilen bölgeye gönderildiği nakledilir. Hz. Ali'nin Yemen'e gönderilmesini kadılık görevi olarak ele alan olduğu gibi vergi memuru olarak gönderildiğini söyleyenler de mevcuttur. Muâz'ın gönderilmesinde de bu tür farklılıklar söz konusudur. Zira kadı olarak gönderildiğini söyleyenler olduğu gibi savaşçı, vali veya öğretmen olarak gönderildiğini belirtenler de vardır. O bütün bu rivayet farklılıklarını aktararak onların kadı olarak gönderildiğine dair iddianın da pek belirgin ve net olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Ali Abdurrâzık, Hz. Peygamber döneminde bir devlet sisteminden bahsedebilmek için yargı sisteminin ortaya konulmasının çok önemli olduğunu savunur. O, Hz. Peygamber döneminde yargı sistemi olmadığını belirtmekle beraber valilerin de bu dönemde pek tayin edilmediğini söyler. Bu konuda aktarılan rivayetlerin tamamı komutan, vergi memuru, namaz kıldırmak için imam,

öğretmen ve İslam davetçisinden bahseder. Bunların tamamı da sınırlı bir zaman dilimi için geçerli olan görevlerdir. Ayrıca yargı ve valilik yanında maliyeyle ilgili memurlar, mal ve canların korunması için polislik sistemi gibi bir hükümet için gerekli olan hususların da o dönem mevcut olmadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 64). O, böylece Hz. Peygamber döneminde devlet denilebilecek bir sistemin mevcut olmadığını iddia etmektedir. Ona göre tarihçiler farklı dönemlerdeki hükümet sistemiyle ilgili yeterli bilgi verseler de Hz. Peygamber döneminde bu hususların mevcut olup olmadığına pek değinmediklerini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 65). Ardından Hz. Muhammed'in peygamber olmanın yanı sıra bir devlet başkanı da olup olmadığını inceler ve bu meselenin zor bir mesele olduğunu henüz konunun başında itiraf eder.

Yazar konuyu netleştirme adına ikinci alt başlıkta "risâlet ve hükümet" konularını inceler. O risâlet ve melikliğin farklı şeyler olduğunu belirttikten sonra peygamberlerin de büyük oranda sadece resûl olduklarını, melik olmadıklarını ifade eder (Abdurrâzık, 2012: 70). Örneğin Hz. İsa bir peygamber olsa da devlet başkanına itaat edilmesini tembihler ve bu meyanda "Kayserin hakkını kaysere, Allah'ın hakkını Allah'a verin" der. Hz. Yusuf'un da Mısır Firavun'u Rayyân b. Velîd'in ve onun ardında Kabûs b. Musab'ın çalışan bir memuru olduğunu aktarır. Tarihte hem peygamber hem de devlet başkanı olanların sayısı çok azdır, acaba Hz. Muhammed de iki özelliği kendisinde cemetmiş midir? Yazar bu konuyu daha önce kimsenin ele almadığını, ilk defa kendisinin ele alacağını belirterek konuyu incelemeye çalışır (Abdurrâzık, 2012: 71).

Yaygın olarak Hz. Muhammed'in hem peygamber hem de devlet başkanı olduğu kabul edilir (Abdurrâzık, 2012: 71). İbn Haldûn'un da halifenin hem din hem de dünya hususunda Hz. Peygamber'e niyabet edeceğine dair açıklaması da bu minvalde değerlendirilebilir. Ali Abdurrâzık konuya daha çok din ve dünya düalizmi zaviyesinden bakar ve klasik düşünceye karşı çıkar. O, Hz. Peygamber döneminde bir hükümet sistemi olduğunu gösteren en önemli hususlardan birinin cihad olduğunu söyler, fakat onu dini tebliğ amaçlı değil, saltanatın tespiti ve yayılması anlamında değerlendirir. Ona göre dinî davet ancak açıklama, tebliğ ve kalpleri ikna yoluyla kazanma şeklinde gerçekleşebilir. O, güç kullanma ve ikrahın davet yöntemi olarak kullanılmasını doğru bulmaz. Hz. Peygamber de önceki resuller gibi ikna ve vaaz yoluyla Allah'a davet etmiştir. Güç kullanma ve korkutma dine davet aracı olarak değil ancak saltanat yolunda kullanılabilir. Hz. Peygamber dönemindeki cihad da ancak bu minvalde gerçekleşmiştir (Abdurrâzık, 2012: 75). Aynı şekilde maliye hususları da risaletle ilgili olmayıp ancak saltanat ve mülkle ilgilidir. Dolayısıyla o, zekât, cizye ve ganimet gibi hususları da bu bağlamda değerlendirir (Abdurrâzık, 2012: 76). Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde bazı insanların vali ve emir olarak atanması da onda siyasî bir melik vasfının mevcut olduğu anlamına gelir (Abdurrâzık, 2012: 76). Ali Abdurrâzık zaman zaman Hz. Peygamber için sadece risalet görevi mevcut olduğunu söylese de burada olduğu gibi risâlet haricinde de tasarruflarda bulunduğunu kabul eder.

Ali Abdurrâzık konunun devamında "Hz. Peygamber'in İslam devletini kurması onun risalet görevi ve Allah'ın vahyi doğrultusunda bir şey miydi yoksa onun haricinde bir tasarruf muydu?" diye sorar (Abdurrâzık, 2012: 77). Pek çok Müslüman, nebevî devletin de risaletin mütemmim cüzü olduğuna kaildir. Ancak bu, resulün hem mübelliğ hem de müneffiz (yürütücü) olmasını gerektirir.

İbn Haldûn, İslam'ı diğer dinlerden ayırarak onun hem şer-i tebliğ hem de tenfîz görevi olduğunu söyler. Ona göre İslam diğer dinlerden farklı olarak bütün insanlığa kıyamete kadar gönderilen bir din olduğu için cihad gibi eylemler de meşru görülmüş ve kendisinde hem hilafet hem de mülk toplanmıştır. Diğer dinler bütün insanlığa gönderilmediğinden onlarda cihad meşru görülmemiştir (Abdurrâzık, 2012: 78-79).

Ali Abdurrâzık, İbn Haldûn'un iddiasının gerçeği yansıtmadığını belirtir ve bunun risaletin manasıyla uyuşmadığını söyler. Ayrıca o, şayet bu iddia doğruysa neden Hz. Peygamber'in bir devlet için gerekli olan yargı ve valilik gibi müesseseleri ve hükümet sistemini tam inşa etmediğini sorar. *Tahrîcû'd-delâilî's-sem'îyye* yazarı ve Rîfâa Bey et-Tahtâvî (ö. 1873) nebevî devletin hükümet için gerekli olan her detayı içerdiğini iddia etseler de yazar onların iddiasına haklı şekilde eleştirir.

Ali Abdurrâzık'a göre Hz. Muhammed, kendinden önceki resuller gibi sadece bir peygamberdi, melik değildi ve siyaset bilimi açısından anlaşıldığı anlamda yeni bir devlet tesis etmemiştir. Elbette resûl toplumda bir makama sahip olup onlar hakkında tasarrufta bulunur. Ancak bu meliklerin ve sultanların kendi toplumlarında yaptıkları uygulamalara benzemez. Dolayısıyla risalet liderliği ile meliklik liderliği birbirinden tamamen farklıdır. Hz. Musa ve Hz. İsa'nın da kendi toplumlarına yaptıkları liderlik, meliklik vasıfları gereği değil sadece risâlet liderliğiydi (Abdurrâzık, 2012: 88). Ona göre risalet sahibi için bir saltanat gücü vardır ki bu hâkim ile mahkûm, baba ile oğul arasındaki saltanattan daha kapsamlıdır (Abdurrâzık, 2012: 90). Bazen resuller meliklere benzeyip tasarruflarda bulunurlar ancak onların meliklerde bulunmayan ve ruhlara hitap eden özel bir görevleri vardır. Ali Abdurrâzık Allah tarafından gönderilen peygamberlerin önemli bir gücü olduğunu vurgulasa da bunun meliklerin gücü gibi bir güç olmadığını belirtir (Abdurrâzık, 2012: 92). Ardından risalet ve meliklik velayeti arasındaki farka işaret ederek resulün velayetinin toplum üzerinde ruhî bir velayet olup menşei kalp iken meliklerin velayeti maddî olup insanların kalplerini kazanmaya dayanmaz. Diğer bir deyişle resulün velayeti din için iken meliklerinki dünya ve siyaset içindir.

Ali Abdurrâzık Hz. Peygamber döneminde dinî birlik ve cemaat birliği olduğunu, onların başında da tartışmasız şekilde Hz. Muhammed'in bulunduğunu söyler. Fakat bu birlikteliğe risalet liderliğiyle mi yoksa meliklik liderliğiyle mi başkanlık ettiğini sorar. Ona göre Kur'ân Hz. Muhammed'in hâkim/devlet başkanı olmasını kabul etmez ve ancak mübelliğ olduğuna vurgu yapar. O, pek çok ayetle istidlal ederek Hz. Muhammed'in insanların koruyucusu olmadığını, onların vekili olmadığını, ümmete vekil olmayanın da melik olamayacağını söyler (Abdurrâzık, 2012: 96). Ali Abdurrâzık pek çok ayeti zikrederek düşüncesini temellendirmeye çalışır. Elbette onun düşüncesini destekleyen pek çok ayet söz konusudur. Aynı şekilde hadiste Hz. Muhammed, kendisinin melik olmadığını açıkça beyan eder. Ona göre bütün bunlar onun melik olmadığını, bunu talep etmediğini ve buna yönelmediğini gösterir (Abdurrâzık, 2012: 100). Aktardığı ayet ve hadislerde temelde Hz. Peygamber'in zorba ve zalim olmadığı vurgulanmaya çalışılır, bu rivayetlerin onun temel tezini destekleyip desteklemediği tartışmaya açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" ifadesiyle de asıl amacının ahiret ve din olduğunu vurgulamıştır (Abdurrâzık, 2012: 103). Sonuç olarak o, sadece Kur'an ve sünnetin değil aynı şekilde risaletin mahiyetinin de onun devlet

başkanı olarak kabul edilmesine engel olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber döneminde ne hükümet ne devlet ne siyasî çekişmeler ne de hükümdarların amaç ve gayeleri söz konusudur (Abdurrâzık, 2012: 105-106). Fakat kanaatimizce burada asıl sorulması gereken husus, amaç sadece tebliğ ise Kur'ân'da yer alan cihad, zekât, cizye ve ancak devlet tarafından uygulanabilen ahkâm nasıl değerlendirilecektir? Kur'ân, din ve siyaseti birbirinden tamamen ayırıp ayrı hükümler mi vazetmiştir? Kanaatimizce peygamberlerin devlet kurma gibi bir hedefi ve gayesi olmasa da Hz. Muhammed defakto şekilde kendisini devletin başında bulmuş ve o günün şartlarında bir devlet için gündeme gelen pek çok uygulamada bulunmuştur.

Kitabın son bölümü tarihte hilafet ve hükümet meselesine dairdir. Yazar bu bölüme İslam'ın evrensel olduğunu, belli bir bölgeye veya ırka ait olmadığını söyleyerek başlar. Araplar Hz. Peygamber öncesinde farklı devletlere tabi idiler veya bağımsızdılar. O gelip onları İslam daveti etrafında topladı, aralarında kardeşlik hukuku inşa etti ve tek bir liderlik altında cemetti (Abdurrâzık, 2012: 111). Fakat onun liderlik ettiği cemaat asla siyasî bir devlet değildi. Nitekim o, ne vali ne kadı ne de gece bekçileri atadı, ne de insanların ticareti, ekinleri ve üretimleriyle ilgili kurallar vazetti. Bilakis bütün dünya işlerini onlara bıraktı. Ali Abdurrâzık Hz. Peygamber döneminde gündeme gelen ceza, ordu, cihad, satım akdi, borçlanma, rehin, yürüme ve oturma adabı gibi pek çok uygulama olduğunu, bunların toplamından hareketle Hz. Muhammed'in liderliğinde bir devletten dahi bahsedilebileceğini, fakat gerçekte bunların bir devletin asgari şartlarını dahi taşımadığını belirtir. Ayrıca ona göre o dönem gündeme gelen hususlar tamamen dinî saikle uygulanmıştır (Abdurrâzık, 2012: 113). Araplar o gün İslam şeriatı etrafında toplanmış olsalar da siyaset ve dünya hayatı hususunda dağınık ve bağımsızlardı. Öyle ki onların o günün şartlarında farklı devletler olduğu dahi söylenebilir (Abdurrâzık, 2012: 114). Kanaatimizce Medine'de kurulan devletin, Sasani ve Bizans gibi gelişmiş devletlerle veya günümüz devletleriyle mukayese edilmesi halinde Ali Abdurrâzık'ın iddiası doğru kabul edilebilir. Fakat Hz. Peygamber'in liderlik ettiği topluluğu cahiliye dönemindeki şehir devletleriyle mukayese etmek bilimsel açıdan daha uygundur. Böyle bir mukayese yapıldığında Hz. Peygamber'in liderlik ettiği devletin, cahiliye dönemindeki Mekke ve Medine şehir devletlerinden geri kalır bir yanı olduğunu söylemek zordur.

Ali Abdurrâzık'a göre Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle beraber dinî liderlik son buldu, Medine, Mekke ve Taif dışındaki bölgeler dinden döndü. Zira Hz. Peygamber dönemindeki birlik siyasî değil dinî, itikadî ve onun peygamberliği etrafından toplanan bir birlikti, onun vefat etmesiyle beraber bu anlamda onun yerine geçen kimse yoktu. Vefat etmek üzere iken de kendisinden sonra bir halife tayin etmediği gibi imada da bulunmadı. Çünkü o ne bir İslam devletinden ne de Arap devletinden bahsetti. Ancak Şia, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi tayin ettiğini iddia etmişse de bunun da ilmi bir değeri yoktur. O, İbn Haldûn'dan yaptığı bir alıntıyla Şia'nın kendi düşüncelerine dair aktardıklarını mevzu ve uydurma olarak görür (Abdurrâzık, 2012: 115-117). İbn Hazm, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ebû Bekr'i halife olarak bıraktığını, etimolojik olarak da halifenin bu anlama geldiğini ve bunun icmâ ile de sabit olduğunu iddia etmişse de yazar bunun sahih olmadığını ve lügat açısından da bunun doğru olmadığını belirtir. İcma meselesinin de tarihi olaylarla uyuşmadığını belirtmek üzere önde gelen bazı sahâbîlerin Ebû Bekr'e biat etmemesini görüşüne delil olarak zikreder.

Yazar son bölümün ikinci alt başlığında Arap devletini ele alır ve Hz. Peygamber'in risalet önderliğinde toplumu birleştirdiğini, vefat etmesiyle beraber de bu liderliğin son bulduğunu belirtir. Risalet hususunda ona halef olan biri çıkamayacağı gibi liderlik hususunda da kimse ona halef olamazdı. Ondan sonra Müslümanlara önderlik edenlerin liderliği, Hz. Muhammed'inkinden farklı başka bir liderliktir. Böylece ona göre Hz. Peygamber'den sonra gerçekleşen önderlik dinî olmayıp tamamen siyasî bir liderliktir. Hz. Peygamber döneminde bir devlet için gerekli bazı şeyler mevcuttu. Onun vefatından sonra halifeler devlet kurup imarattan, emirlerden ve vezirlerden bahsetmeye başladılar. Bu devlet bir Arap devleti olsa da dinin esasları üzerine kuruldu ve şiarı da bunu korumaktı. Nitekim Hz. Ebû Bekr'in hilafeti hususunda yapılan tartışmalar, onun yönetimindeki devletin siyasî özelliğe sahip olduğunun göstergesidir. Sa'd b. Ubâde de Hz. Ebû Bekr'e biat etmedi ve Müslümanlarla beraber namaza dahi katılmadı. Ayrıca Ebu Süfyân gibi bazı kimseler Hz. Ali'yi ön plana çıkarmak istediler fakat o bu teklifi kabul etmedi (Abdurrâzık, 2012: 124-125). Ona göre sahâbîler, hilafetin dinî değil siyasî ve dünyevî bir hükümet olduğunu bildiklerinden karşı çıkmaktan çekinmediler. Hz. Ebû Bekr de kendisine karşı çıkılmasını dine karşı çıkılmak olarak değerlendirmede, aksine Muhammed'in bir takipçisi olarak kendisini konumlandırdı. Ali Abdurrâzık dinî bir hükümet olmamasına rağmen insanların Ebû Bekr'in hilafetini bu şekilde değerlendirdiklerini ve bundan ötürü kendisine "halifetu Resûlillâh" dediklerini belirtir (Abdurrâzık, 2012: 125). Ali Abdurrâzık'ın buradaki akıl yürütme biçimi de pek tutarlı değildir. Hilafet dini kabul edilse dahi kimin halife tayin edileceği nasla sabit olmadığından bu konuda farklı kanaatlerin olması, bir grup insanın önerilen halife yerine başka birini halife görmek istemesi gayet tabii bir durumdur. Diğer bir ifadeyle bu tek başına hilafetin dini bir kurum olmadığını göstermez.

Yazar "el-hilâfetu'l-İslâmiyye" adlı son alt başlıkta halife kavramını kendi düşüncesine uygun şekilde ele alır. Ona göre Hz. Muhammed risalet görevi sebebiyle insanlara önderlik yaptı, ondan sonra Ebû Bekr hükümdar/melik oldu ve insanları bir şemsiye altında topladı. Bu açıdan onun Hz. Muhammed'e halef olduğu söylenebilir. Bazı kimseler Ebû Bekr'in Hz. Muhammed'e hakikî anlamda halef olduğunu düşünüp kendisi için "halifetullâh" ifadesini kullandılar. Ancak o, kendisini Allah'ın halifesi değil, sadece resûlullah'ın halifesi olarak konumlandırdı (Abdurrâzık, 2012: 128). Bundan ötürü Ebû Bekr'e karşı ayaklananları mürted ilan ettiler ve onların dinden döndüklerine kail oldular. Halbuki Ebû Bekr'e biat etmeyenlerin tamamı dinden döndüğünden değil, farklı nedenlerden biat etmemişlerdi. Nitekim Hz. Ali ve Sa'd b. Ubâde'nin biat etmemesi irtidad şeklinde değerlendirilmedi (Abdurrâzık, 2012: 129). Bir kısmı dinden dönmeyip sadece zekât vermeyi kabul etmeyerek Hz. Ebû Bekr'in liderliğine karşı çıkmışlardı. Örneğin Müslüman olduğunu ikrar eden Mâlik, Ebû Bekr'in liderliğindeki hükümete zekât vermeyi kabul etmemişti ve bu, dinî bir niza olmayıp tamamen siyasî bir niza idi. Bundan ötürü Hz. Ömer, Halid b. Velid'in öldürülmesini istedi, zira o, Müslüman olan Malik b. Nüveyre ve adamlarını öldürmüştü. Fakat Hz. Ebû Bekr onun yanlış tevilde bulunduğunu, dolayısıyla mazur olduğunu söyleyerek ceza verilmesini kabul etmedi. Aynı şekilde Hz. Ömer, Müslüman olup zekât vermeyenlerle savaşılmasına da karşı çıkmıştır. Yazar, bundan ötürü yapılan savaşların genelini dinî değil siyasî olduğunu ve elbette baş kaldıranların içinde, hakiki anlamda dinden dönenlerin bulunduğunu belirtir (Abdurrâzık, 2012: 130-132).

Yazara göre ilk andan itibaren halifelerin Hz. Peygamber'in makamına naib olduklarına dair anlayış, hilafetin dinî bir şey olduğuna dair yanlış bir düşünceye sevketti. Böylece hükümdarlar kendilerine itaat edilmesini Allah'a itaat, kendilerine isyan edilmesini Allah'a isyanmış gibi değerlendirdi. İnsanlar bununla da yetinmeyip halifeleri Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve gölgesi olarak kabul ettiler (Abdurrâzık, 2012: 135-136). Ona göre böylece hilafet, dinî bahisler içinde ele alınmaya başlandı ve tevhid akidesinin bir cüzüne dönüştü. Ancak hilafetin dinin akidesi haline dönüştüğünü iddia etmek pek tutarlı değildir. Zira ehl-i sünnet âlimlerinin böyle bir iddiası söz konusu değildir. Aksine Şia, imâmeti dinin temel esası olarak değerlendirdiğinden Sünnîler Kelâm literatüründe bu konuya temas etme gereği duymuşlardır.

Ali Abdurrâzık, hilafete dair klasik düşüncenin hükümdarların bir cinayeti ve Müslümanlara yönelik bir istibdat olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Hükümdarlar, bu gücü elde ettiklerinde bu konuda araştırma ve incelemeye engel oldular ve siyaset alanında gelişmelere mâni oldular. Ona göre İslam dini hakikatte Müslümanların alışageldiği bu hilafetten beridir ve din bu konuda akli hükümlere, milletlerin tecrübesine ve siyasetin kurallarına uyulmasına rücu etmemizi istemiştir. Dolayısıyla Müslümanların bu köhnemiş hilafet yerine başka hükümet biçimlerini ikame etmesine bir engel bulunmayıp insanlığın elde ettiği yeni tecrübelerden istifade etmesine de mâni yoktur (Abdurrâzık, 2012: 137).

Sonuç olarak Ali Abdurrâzık hilafetin kaldırılmasından sonra ortaya çıkan iki karşıt grup içinden hilafetin kaldırılması gerektiğini savunan blokta yer almış ve bunu da risâlet ve hilâfet ayrımı üzerinden temellendirerek ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber bir devlet kurmadığı gibi böyle bir şeyi de hedeflememiştir, onun Müslümanlara önderliği tamamen peygamber olmasının bir sonucudur. Halifelerin Hz. Peygamber'e niyabeti söz konusu olmadığı gibi onların liderliği de dinle ilgili olmayıp tamamen siyâsî bir husustur. O böylece İslam'ın din ve dünya düalizmine dayandığını iddia ederek laikliğin bir nevi İslam'ın öngördüğü bir sistem olduğunu iddia etmiştir.

2. Ali Abdurrâzık'ın Düşüncesinin Değerlendirilmesi

Eserinden hareketle düşüncesini ortaya koymaya çalıştığımız ve yer yer eleştirdiğimiz Ali Abdurrâzık şu temel iddiaları dile getirmektedir: (1) İslam din ve dünya düalizmini savunmaktadır. Siyaset dahil dünyevî hususların din şemsiyesi altında ele alınması geleneksel düşüncenin bir ürünüdür. (2) Hz. Peygamber bir devlet kurmamış ve bunu da hedeflememiştir. Onun Müslümanlara liderliği tamamen risalet misyonunun bir sonucudur. (3) Hz. Peygamber'in siyâsî bir görevi söz konusu olmadığından halifenin ona niyabeti söz konusu değildir ve halifelerin liderliği Hz. Peygamber'in liderliğinden farklı olarak tamamen siyâsî ve dünyevî bir liderliktir.

Ali Abdurrâzık büyük oranda nasları kendi lehine yorumlayarak ve dinin içinden meseleye çözüm aramaktadır. Halbuki onun temel tezi hilafetin dinî bir müessese olmadığı yönündedir, bunun için bu kadar zorlama yorumlarla meseleyi ele alması gereksiz bir çaba olarak görülebilir. Fakat onun asıl hedefi hilafet örneği üzerinden bütün alanlarda din ve dünya düalizmini önermek, diğer bir ifadeyle laikliğe kapı aralamak olduğu söylenebilir. Ancak onun Hz. Peygamber'i dünya ve siyaset işlerinin dışında tutmaya gayret etmesi Kur'ân'da yer alan dünyevî pek çok hükümlerle çelişmektedir.

Açıkça yer vermese de böyle bir düşüncenin sonucunda Kur'ân'da yer alan hükümlerin de dinî ve dünyevî olarak tasnif edilmesi ve dünyevî olanların bağlayıcı olmadığı sonucuna varması gerekirdi. Metnin satır araları okunduğunda zihninde böyle bir ayırım olduğu söylenebilir. Zira zekât, cizye ve cihad gibi pek çok ayette yer alan bilgileri dinî değil dünyevî olarak değerlendirmiş ve İslam dinini Hristiyanlık gibi ruhî ve manevî alana indirgemıştır.

Kanaatimizce dinin içinden yorum yapılacaksa Seyyid Bey'in yaptığı gibi hilafetten maksadın hükümet olduğu ve hükümetin zaman ve zemine göre farklılık arz edeceğini iddia etmek daha kolay ve bilimsel olarak da daha uygundur. Muhtemelen bundan ötürü Ali Abdurrâzık'ın eserinin aksine Seyyid Bey'in eserlerine bu denli bir saldırı söz konusu olmamıştır. İki yazar da aynı sonuca ulaşmak için çaba sarfetmişse de biri daha profesyonel ve akademik şekilde meseleye yaklaşırken diğeri bir gazeteci edasıyla ve dağınık şekilde meseleye temas etmiştir.

Dikkatimizi çeken temel problem Ali Abdurrâzık'ın fıkıh usulü birikimini yeterli derecede kullanmadığı yönündedir. Şayet klasik İslam düşüncesinden hareket etseydi din ve dünya düalizmi dahil kendisine pek çok malzeme bulabilirdi. Malum olduğu üzere şerî hükümler temelde farz, vacip, sünnet, mubah, mekruh ve haram olmak üzere beşe ayrılır. Sorumluluk yükleyen hükümler büyük oranda farz ve haram kategorisine dahil iken sünnet ve mekrûhun kapsamına girenler daha çok tavsiye mahiyetindedir. İslam hukukundaki hükümler baskın şekilde mubâh kapsamında olduğundan ötürü mubâhın şerî hüküm olarak kabul edilmemesi halinde din ve dünya düalizmine kapı aralamak çok daha kolay olacak ve bir bilginin Kur'ân'da yer alması dahi bu durumda problem teşkil etmeyecektir. Ancak Kur'ân ve sünnette yer alan bir bilgi farz veya haram kategorisinde ise bu teorinin çözüm üretmesi tek başına yeterli değildir.

İkinci problem, konunun Hz. Peygamber'in tasarrufları bağlamında ele alınmamasıdır. Hz. Peygamber'in tasarrufları bağlayıcılık açısından farklı şekilde tasnife tabi tutulmuştur (İzz b. Abdüsselâm, 1991, 2: 142; Karâfi, 1995: 99-100). Nitekim İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) Hz. Muhammed'in tasarruflarını; imâmet, kazâ ve risâlet diye üçe ayırır. Diğer bir ifadeyle dinî anlamda bağlayıcı olan tasarruf, risâlet kapsamında değerlendirilirken imâmet kapsamında olanların ise bağlayıcı olmadığı kabul edilir. Hz. Peygamber'in tasarruflarının bu şekilde tasnife tabi tutulması onun siyasî olarak yaptığı tasarrufların dünyevî olduğu ve bunların dinî yükümlülük yüklediği sonucuna götürür. Böylece din-dünya düalizmine kapı aralamak daha sağlıklı bir zeminde dile getirilip tartışılabilir. Ancak bu teoriye göre hangi tasarrufların risalet ve hangilerinin imamet kapsamında ele alınacağı tamamen içtihadî bir meseledir.

Üçüncü olarak geleneksel İslam düşüncesinde yer alan hükümlerin, Necmeddîn et-Tuff'de (ö. 716/1316) olduğu gibi maslahat zemininde ele alınması mümkündür. Zira Tûfi maslahat ile nassın veya icmân çelişmesi halinde maslahata göre hüküm verileceğini savunur. Ona göre hükümler ibâdât ve muâmelât şeklinde temelde ikiye ayrılır, ibadetlerde Allah hakkı baskın olduğundan orada naslara uymaktan başka çare yoktur. Fakat maslahat, muamelât gibi dünyevî alanlarda diğer bütün delillerden daha üstün bir mevkiye sahip olduğundan orada maslahata binaen hüküm verilmesi gerekir. Tûfi'nin bahsettiği husus maslahat-ı mürsele olmayıp şerî hükümlerde, tespit edilen maslahata ve hikmete binaen hüküm verilmesidir. O bu tür maslahatların naslardan hareketle değil,

akıldan ve toplumun tecrübelerinden hareketle tespit edilmesi gerektiği kanaatindedir (Tûfî: 1998: 238, 272).

Modern dönemde yaşanan çıkmazlardan kurtulmak için tarihsel yöntemle konunun ele alınması da bir çözüm yolu olarak ortaya konulabilir. Zira tarihsellik varolan bütün hükümlerin belli bir zemin ve mekâna uygun şekilde vazedildiği iddiasından hareketle vahyin indiği dönemin dikkate alınıp tikel naslardan genel prensiplerin tespit edilmesi gerektiğini ve o prensibe göre nasların bulunduğu hususlarda dahi içtihat edilmesini önermektedir. Diğer bir ifadeyle tarihsel yöntemde ikili bir yöntem söz konusudur, önce vahyin indiği zamana gitmek, sonra orada elde edilen genel prensiple yaşadığın dönemdeki şartlara uygun şekilde hüküm ortaya koymaktır.

Sonuç ve Öneriler

Geleneksel düşünceye sahip olanlar, naslarda yer alan hükümlerin evrensel ve kıyamete kadar değişime uğramadan uygulanması gerektiği kanaatindedirler. Bu iddia, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bütün toplumları ve dönemleri dikkate alarak hüküm koyduğu varsayımından hareket etmekteyse de bunun gerçeği yansıttığını söylemek zordur. Zira bu, hükümlerin illete ve hikmete binaen vazedildiği varsayımına aykırı olmakla beraber Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra hilafete geçen Hz. Ömer'in, pek çok hükmü güncellemesi veya askıya almasıyla da çelişmektedir. Kanaatimizce naslarda ve fıkıh literatüründe mevcut olan hükümler büyük oranda belli şartlar dikkate alınarak vazedilmiştir. Bundan ötürü tarım kültürünün hâkim olduğu yaklaşık on asır boyunca hükümler hususunda ciddi bir problem söz konusu olmamış ve hukukî değişim de küçük bir alanda gerçekleşmiştir. Daha net ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber döneminde tecrübe edilen yaşam standartları ile yakın zamana kadar köylerde mevcut olan ve tarıma dayalı hayat şartları arasında ciddi bir fark yoktu. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminden itibaren gündeme gelen hükümler, büyük oranda tarım kültüründe yaşayan insanların dünyasına yönelikti. Fakat sanayi devrimiyle beraber insanlar neredeyse her açıdan farklı bir dünyada yaşamaya başladılar ve bu dünyanın hayat şartları tarım kültüründe mevcut olanlardan büyük oranda farklılık arz etmektedir. Bir örnek üzerinden gitmek gerekirse, İmam Muhammed tarafından kaleme alınan *el-Câmiu's-sağîr* ile ondan asırlar sonra kaleme alınan temel metinler arasında muhteva açısından pek fark yoktu. Bundan ötürü Merğînânî gibi bir âlim dahi fıkıh metnini oluştururken Şeybânî'nin metnini merkeze alabiliyordu. Fakat modern dönemin getirdiği küreselleşmeyle beraber çok kısa bir süre içinde pek çok değer ve hükmün değişmesi ve işlevsiz hale gelmesi söz konusu olabilmıştır. Kısa bir zaman önce yaşadığımız koronavirüs salgını tek başına dahi bunu net şekilde ortaya koymaktadır.

İslam hukukunun pranga değil anahtar işlevi görebilmesi için İslam dünyasında ciddi bazı değişimlerin yaşanması gerekmektedir. Öncelikle modern dönemde gündeme gelen konular hakkında tarım kültüründe yaşayan âlimlerden medet ummak pek makul değildir. Zira her âlim yaşadığı ve tecrübe ettiği şartları dikkate alarak hükümlere ulaşmaya gayret etmektedir. Elbette onların birikiminden istifade etmek mümkündür, fakat fıkıh birikiminin büyük oranda zannî bilgilere dayandığı, hadislerin neredeyse tamamının haber-i vâhid olması hasebiyle zannî bilgi ifade ettiği, Râzî'nin iddia ettiği üzere ayetlerde yer alan ifadelerin hükümlere delaletinin neredeyse tamamen zannî olduğu, icmâ teorisinin ve iddialarının büyük oranda sağlam bir zemine dayanmadığı göz

önünde bulundurulduğunda klasik İslam düşüncesinden hareketle dahi yenileşmenin mümkün olduğu görülecektir. Diğer bir ifadeyle bizzat fıkıh disiplini bu değişimin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak malzemeye ve birikime sahiptir.

Ali Abdurrâzık daha önce dile getirilmeyen bazı iddiaları gündeme getirmiş olsa da daha önce ifade ettiğimiz üzere konunun teorik arka planını pek ortaya koyamamıştır. Bazen de halifenin nasbının gerekliliği gibi nisbeten detay olan bir konuyu gündemde tutarak temel tezinin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır. Ulus devletlerin ortaya çıktığı bir dönemde hilafet kurumunun anlamını yitirmesi gayet doğaldır. Fakat klasik fıkıh metinlerinde hilafete dair pek çok açıklamanın bulunması, âlimlerin karar almada özgür hareket etmesine engel olmuştur. Klasik fıkıh metinlerinde yer alan bazı hükümlerin günümüz şartlarına uygun olmadığı bu alanda kalem oynatan herkesin malumudur. Bunu aşabilmek için de fıkıh usûlünde dile getirilen makasid-i şerîa ve hikmetle ilgili açıklamalardan, Tufî'nin maslahat teorisinden ve Fazlurrahman'ın tarihsellik anlayışından istifade edilmesi faydalı olacaktır. Böylece tikel meseleleri çözüme kavuşturmak yerine İslam hukukunun tamamında toplum maslahatı dikkate alınarak hükümler tespit edilebilir. Fakat bu yapılırken her defasında klasik fıkıh birikimine başvurulması ve oradan hareketle güncellemeyi sağlamak ciddi bir hantallığı da beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bağlayıcı görmeme şartıyla ve tarihsel bir tecrübe olarak onlardan istifade edilmesi daha uygun olacaktır.

Kaynakça

- Adudüddin el-Îcî (2021). *el-Mevâkıf*. (Şerhu'l-Mevâkıf içinde, çev. Ömer Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Ali Abdurrâzık (2012). *el-İslâm ve usûlu'l-hukm*. (nşr. Ammâr Ali Hasan), Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî.
- Azimli, M. (2002). "Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı "el-İslâm ve usûlu'l-hukm" Üzerine Bazı Mulahazalar", *Marife Dergisi*, 1/3, 55-66.
- Eşit, Y. (2016). "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. Elazığ.
- Görmez, M. (1995). "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı", *Journal of Islamic Research* Vol: 8, No: 3-4, 223-231.
- İbn Haldûn (1988). *Mukaddime (Tarihu İbn Haldûn ile beraber)*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İmâra, M. (1997). *Ma'rakatu'l-İslâm ve usûlü'l-hukm*, Kahire: Dâru's-şurûk.
- İsfahânî, Şemseddîn (t.y.). *Metâliu'l-enzâr fî Tavâliu'l-envâr*. Kum: Menşûâtü'r-Râid.
- İzz b. Abdüsselâm (1991). *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*. (thk. Tâhâ Abdurraûf). Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye.
- Karâfi, Şihâbeddîn (1995). *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'an'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. (nşr. Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- Mustafa Sabri (1992). *Hilafet-i Muazzama-i İslamiyye (Hilafet ve Kemalizm)*. (Yayına haz. Sadık Albayrak), İstanbul: Araştırma Yayınları.
- Seyyid Bey, M. (1987). *Hilafetin Şer'î Mahiyeti*, haz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (I, 179-220) İstanbul: Risale Yay.

- Seyyid Bey, M. (1999). *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Haz. Mehmet Sait Toprak, (*Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu içinde*), İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Seyyid Bey, M. (2010). *Fıkıh Usulü*, (Yayına Haz. Hasan Karayığit), İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Şükrü Efendi (2001). *Hilâfet-i İslamiyye ve Büyük Millet Meclisi*. (Yayına Haz. Cengiz Kürşat ve İdil Kürşat). *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sy. 56, s. 37-68.
- Tûfî, N. (1998). *et-Ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în*. (thk. Ahmed Hâc). Beyrut: Müessesetü'r-reyyân.

الفتوى السياسية في ظل الدولة الحديثة: بحثٌ في المفهوم والتحديات

Ihsan DELAL*

المخلص: شغل منصب الإفتاء والمفتي عبر التاريخ الإسلامي مكانةً رفيعةً في المجتمع _ كونه هو المبلغ عن أحكام ربِّ العالمين _ وشكل الإفتاء مفصلاً مهماً في حياة المسلمين.

وكان من أهم ما تميزت به مرحلة الأمة؛ أنّ الشريعة بطبيعتها القانونية والأخلاقية، كانت دوماً هي الحاكمة سواءً على المستوى الاجتماعي أو القانوني، وكانت الشريعة حاضرةً بقوة في ضمير الرعية، ولكنّ العصر الحديث الذي صارت فيه الدولة الحديثة هي المنهج النموذجي لإدارة الدولة والمجتمع، حمل معه تأثيراتٍ مهمةً على عالم الفقه عموماً، والفتوى السياسية خصوصاً، ويحاول هذا البحث أن يقدم دراسة موجزة حول مفهوم الفتوى السياسية، وتاريخها، وأهم التحديات التي تواجهها في مرحلة الدولة الحديثة.

ويهدف البحث إلى بيان أن تعيّر طبيعة الدولة بين العصور الكلاسيكية والعصر الحديث؛ هو أحد العوامل المهمة التي يتوجب مراعاتها أثناء عملية الاجتهاد في إصدار الفتوى السياسية، ويهدف أيضاً إلى التنبيه على ضرورة معالجة التحديات التي تواجه الفتوى في مرحلة الدولة الحديثة، ولابد لإنتاج موقفٍ سليمٍ من إعادة النظر في محددات الفتوى وطبيعتها ووظيفتها مع مراعاة السياقات الجديدة التي فرضها منطلق الدولة الحديثة، والمتغيرات التي لحقت شكل الدولة، ومؤسساتها، وأجهزتها، الأمر الذي يمكن أن يعطينا جواباً أدق عن السؤال المتعلق بدور المفتي في العالم الحديث؟.

الكلمات المفتاحية: الفتوى، الفتوى السياسية، الأمة، الدولة الوطنية، الدولة الحديثة.

Political Fatwa in the Modern State: A Study of Concept and Challenges

Abstract: The position of issuing fatwas and the role of the mufti have held a high status throughout Islamic history, as they serve as conveyors of the rulings of the Lord of the Worlds. Issuing fatwas has been a crucial element in the lives of Muslims. One of the distinctive features of the phase of the Ummah (Islamic Nation) was that Sharia Law, with its legal and ethical dimensions, was always the governing authority in the social and legal levels. Sharia Law was strongly present in the conscience of the subjects. However, the modern era, with the emergence of the modern state as the model to govern the state and society, has introduced important influences on the field of jurisprudence in general, and specifically on the field of political fatwas. This research aims to provide a concise study of the concept of political fatwas, their historical context, and the key challenges they face in the modern state. The research seeks to emphasize that the transformation of the nature of the state between classical and modern eras is one of the crucial factors that must be considered during the process of ijihad in issuing a political fatwa. It also underscores the importance of addressing the challenges that political fatwas encounter in the modern state. It is imperative to develop a sound perspective on reevaluating the principles of issuing fatwas, their nature, and their role, taking into account the new contexts imposed by the logic of the modern state and the changes that have affected the structure, institutions, and agencies of the state. This will enable us to provide a more accurate response to the question concerning the role of the mufti in the modern world.

Keywords: Fatwa, Political Fatwa, "ummah" (nation), National State, Modern State.

* Dr., Bağımsız araştırmacı, TURKEY, ihsan.dalal@gmail.com,

ORCID: 0000-0002-0250-9850

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

مقدمة

أدّى سقوط الخلافة العثمانية سنة 1923م إلى تغييراتٍ جذريةٍ على بنية الأمة الإسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكان من أهم هذه التغييرات؛ تفكيكُ الإمبراطورية العثمانية، وتقسيمها على أساسٍ جديدٍ، اختفى معه من الناحية السياسية مفهومُ الأمة الإسلامية الجامعة¹، ليحلَّ محلَّه مفهوم الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة².

وكان الطابع العام الذي تميّز به مرحلة الأمة؛ أنّ الشريعةً بطبيعتها القانونية والأخلاقية، كانت دوماً هي الحاكمة سواءً على المستوى الاجتماعي أو القانوني، وكانت الشريعة حاضرةً بقوةٍ في أدق تصرّفات الرعية، حتى في الحالات التي تشهّد مخالفتها؛ لأنّ المخالف في الحقيقة يُنظرُ إليه في المجتمع على أنّه خارجٌ عن نظام الشريعة، والشريعة هي المقياس الذي يُرجعُ إليه في تقويم حركة الجميع. في هذه الأجواء شغلَ منصب الإفتاء والمفتي مكانةً رفيعةً في المجتمع _ كونه المبلّغ عن أحكام رب العالمين _ وشكّل الإفتاء مفصلاً مهماً في حياة المسلمين.

لكنّ العصر الحديث الذي صارت فيه الدولة الحديثة هي الإطار النموذجي لإدارة الدولة والمجتمع؛ اشتمل على جملةٍ من المتغيرات التي كان لها تأثيراتٍ مهمةٍ على عالم الفقه عموماً، والفتوى خصوصاً، ويتناول هذا البحث جانباً من جوانب الفتوى المعاصرة، وهي الفتوى السياسية، فيقدّم دراسةً حول مفهوم الفتوى السياسية، ولمحةً موجزةً عن تاريخها، ثم يحاول الوقوف على أهم التحديات التي تواجهها.

ويهدف البحث إلى التنبيه على ضرورة أخذ المتغيرات الأساسية بين مرحلتني ما قبل الدولة وما بعدها بعين الاعتبار أثناء عملية الاجتهاد الفقهي عموماً، أو في حالة إصدار الفتوى السياسية على وجه الخصوص، ويهدف أيضاً إلى بيان أهمية معالجة التحديات التي تواجه الفتوى السياسية المعاصرة، ومن هنا كان لا بدّ من إعادة النظر في محددات الفتوى، وطبيعتها، ووظيفتها، مع مراعاة السياقات الجديدة التي فرضها منطلق الدولة الحديثة، والمتغيرات التي لحقت شكل الدولة، ومؤسساتها، وأجهزة الحكم فيها. إنّ هذه العملية من شأنها أن تمنح الباحث أجوبةً أكثر دقةً حول الأسئلة المتعلقة بدور المفتي في العالم الحديث؟.

¹ الأمة: وهي الجماعة البشرية الكبيرة التي يجمعها مجموعة من العناصر الأساسية؛ والمقصودُ بها في البحث الجماعة التي يشكّل الإسلام كنظام أخلاقي وسياسي العنصر الأساس فيها. ينظر: محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، (دمشق: دار الفكر، ط2)، 42.

² الدولة: وهي الكيان القانوني الذي يضمُّ جماعةً بشريةً منظمةً سياسياً استناداً إلى وحدتها الإقليمية. وأحد أبرز أشكالها الدولة القومية، التي تستند في مشروعيتها إلى عنصرَي الجغرافية واللغة.

أما الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة: فهي مفهوم ظهر في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والسبب الذي تميّز الدولة الحديثة هي مفهوم السيادة والشرعية؛ حيث بدأت عملية تشكيلها أولاً بإرساء أسس سلطةٍ سياسية علمانية على يد مكيافيلي، واستمرت بتحسين نفسها وصولاً إلى تطوير نظرية العقد الاجتماعي من قبل توماس هوبز. محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1439هـ - 2018م)، 78 - 86.

لن يحاول البحث التفصيل في ضوابط الفتوى السياسية وأدواتها والعلاقة التي تربطها بمقاصد الشريعة _ على الرغم من أهميتها _ حرصاً على الالتزام بحدود البحث، ولوجود أبحاث علمية أخرى تناولت هذه الجوانب؛ ومنها مقال عبد الله ويسى: الفتاوى السياسية وضوابطها، في كلية الإمام الأعظم، بغداد.

وسيقصر البحث على الفتاوى الصادرة من مؤسسات الإفتاء الرسمية أو الهيئات الشرعية المعتمدة أو من الشخصيات الفقهية المشهود لها بالمكانة العلمية التي تؤهلها للفتوى، واستند البحث إلى المناهج التحليلية والوصفية والمقارنة، وركز في الدراسة التطبيقية على الفتاوى السياسية التي ظهرت في الفترة الزمنية التي تلت غزو العراق 2003م مروراً بمرحلة الثورات العربية حتى الوقت الحاضر، وذلك بسبب أهمية هذه المرحلة، وازدياد نشاط الفتوى السياسية في هذه الفترة.

وينبئ الباحث هنا إلى ورود جملة من الألفاظ أثناء البحث؛ كالعصور الكلاسيكية، والعصر الحديث، ومرحلة الدولة الحديثة. فإن هذه المصطلحات وما يشبهها لا تتضمن أحكاماً معيارية أو تقويمية، وإنما هي ألفاظ توصيفية لا أكثر.

المفهوم والنشأة

لا نجد في التراث الإسلامي أبواباً مستقلةً حول ما نسميه اليوم بـ "الفكر السياسي" أو "التفكير السياسي"، ولم يكن في العصور الكلاسيكية ثمة ما ندعوه اليوم "فتاوى سياسية"؛ لكن هذا لا يعني أن هذه الموضوعات كانت مهملة فالميراث العلمي للمسلمين يشتمل على ثروة كلامية وفقهية حول هذا المباحث، وكان لفقهاء الإسلام عناية كبيرة _ على سبيل المثال _ في بيان الأحكام المتعلقة بأحكام الإمامة، وواجبات الإمام ومسؤولياته، والأموال، والخراج، والقضاء، والولايات ونحو ذلك، وهي ما صار يُعبّر عنه لاحقاً بـ "السياسة الشرعية" التي لم تبدأ بالظهور بشكلٍ اصطلاحيّ إلا في فترة متأخرة، ويظهر أنّ أول من استخدم مصطلح "السياسة الشرعية" ابن عقيل الحنبلي (513هـ/1119م)، حيث عقد فصلاً في كتابه "الفنون" سمّاه: "العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية"، ثم صنّف ابن تيمية (728هـ/1327م) بعده كتابه: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"³.

وإذا كانت الفتوى _ حسب ما قرره الأصوليون _ تعني الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام⁴، فيمكن تعريف الفتوى السياسية بأنها: "ما حرره الفقهاء من مسائل تتعلق بالحكم والمسائل

³ ياسر المقداد، فقه السياسة الشرعية تطور المصطلح ودلالة المفهوم، مجلة رواء، العدد الأول، شباط 2020م، <https://cutt.us/VbqVz>.

⁴ إبراهيم بن محمد ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تحقيق جمال مرعشلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ - 2001م)، 1: 9.

العامّة، والنظر في القضايا المستجدة التي تتعلق بشؤون الحكم وإدارة البلاد، وإخبار المجتمع عن الحكم الشرعي فيها".⁵

وإذا سلّمنا بأنّ التسمية بـ "الفتاوى السياسية" هي تسمية حديثة؛ لكنها من حيث الموضوع كانت حاضرةً في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة، ومن ذلك فتوى الإمام عز الدين بن عبد السلام (660هـ/1262م) بتحريم بيع السلاح للصليبيين أيام حكم الملك الصالح إسماعيل الأيوبي (642هـ/1245م) لدمشق، الذي كان قد عقد الصلح معهم، واتفق معهم على تسليم مدينتي صيدا والشقيف لقاء مساعدته في حربه على أخيه نجم الدين أيوب (635هـ/1238م) في مصر، فأصدر العز بن عبد السلام فتوى أخرى بعدم جواز هذا البيع.⁶

تصدر الفتوى السياسية عن المفتي، وتجعل من قضايا الشأن العام موضوعاً لها، وفي عصرنا صارت تتناول موضوعات لم تكن معروفاً سابقاً كالمسائل المتعلقة بالأحزاب والانتخابات والعمل النقابي، وغيرها من المستجدات التي رافقت ظهور الدولة الوطنية في العالم الإسلامي إثر انهيار الخلافة العثمانية.

ونلاحظ أنّ من أهم ما يميز هذه الفتاوى أنّها تتوجه إلى المجتمع على سبيل المجموع لا الأفراد، فهي تهدف إلى توجيه الجماعة لاتخاذ موقفٍ معينٍ استناداً إلى أصول الشريعة، حتى إنها تكاد تفقد قيمتها في حال التزام بها بعض الأفراد دون باقي الجماعة البشرية التي تستهدفها الفتوى، كفتاوى مقاطع البضائع الأجنبية أو الاتجاه لانتخاب حزب سياسي معين.

شهدت المرحلة التي رافقت حرب الخليج في بدايات التسعينيات من القرن الماضي؛ اهتماماً متزايداً بالفتوى السياسية، وزاد من انتشارها ظهور القنوات الفضائية، وتعدُّ الظروف السياسية في المنطقة العربية بعد احتلال العراق 2003م، ودخولها في زمن الثورات العربية 2010م.

كان الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله تعالى أحد أبرز الشخصيات العلمية الفقهية على الساحة الإسلامية خلال العشرين سنة الماضية على الأقل، وشكّلت مواقفه نموذجاً حياً لمحاولة الفقيه ملئ الفراغ السياسي لـ "إمام المسلمين"، وشغلّت "الفتاوى السياسية" حيزاً مهماً من نشاطه الفقهي، وقد ساعده في ذلك المنبر الذي وفرّته له قناة الجزيرة الفضائية، ومنصاتها على شبكة الإنترنت، ويمكن أن نذكر من فتاواه المهمة أمثلةً تُشكّل نماذج مهمة للفتوى السياسية في العصر الحاضر:

- أفتى بتاريخ 12.05.2005 بوجوب المشاركة في الانتخابات البرلمانية العراقية في ظل الاحتلال الأمريكي، مؤكداً على أنّ المشاركة في العملية السياسية لا تتعارض مع جهاد المحتلين، ومعتبراً

⁵ عبد الله سعيد ويسبي، *الفتاوى السياسية وضوابطها*، (بغداد: مجلة كلية الإمام الأعظم، المجلد: 2018، العدد: 24، 2018م)، 362.

⁶ عبد الوهاب بن علي السبيكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق محمود الطناحي ومحمد الحلو، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ)، 8: 243.

أنها "ضرورة" أمام السنّة كي يدافعوا عن حقوقهم، وقال: "من الواجب على المسلمين من أهل السنة في العراق أن يذهبوا إلى الانتخاب وبكثافة، وذلك لإحقاق الحق".⁷

- دعا القرضاوي بتاريخ 02.08.2012 إلى مقاطعة البضائع الروسية والصينية، وذلك على إثر الفيتو الذي رفعته الدولتان في مواجهة مشروع قرار في مجلس الأمن يفرض عقوبات على النظام السوري بسبب جرائمه التي يرتكبها بحق المدنيين؛ قال القرضاوي: "أنادي كل الأحرار في العالم أن يقفوا ضد الذين ظلموا الشعب السوري بوقوفهم إلى جانب ظلم النظام السوري ضد حق الشعب؛ ولذلك فإن واجب السوريين والمسلمين مقاطعة البضائع الروسية والصينية، وعدم إنفاق أي أموال على تلك البضائع".⁸

- بتاريخ 11.02.2008 في جوابه عن سؤال حول حكم إيداع الأموال في البنوك الأمريكية، أجاب الدكتور القرضاوي رحمه الله: بعد أن أصبحت أميركا تقف هذا الموقف من القضايا الإسلامية، خصوصاً قضية المسلمين الأولى والمركزية: قضية فلسطين؛ نحن نرى أن هذا الإيداع لتلك الأموال في البنوك الأميركية من التعاون على الإثم والعدوان، وكل مسلم اشترى من البضائع الأمريكية والإسرائيلية ما يجد بديلاً له من دول أخرى فقد ارتكب حراماً، واقترب إثماً مبيهاً وباء بالوزر عند الله، والخزي عند الناس.⁹

- عقب انقلاب عبد الفتاح السيسي في مصر على الرئيس المنتخب محمد مرسي؛ أفتى العلامة القرضاوي بتاريخ 01.08.2013 بوجوب مقاطعة الاستفتاء على دستور الانقلابيين، وقال: "إن المشاركة في أي عمل من شأنه أن يقوى هذه السلطة الانقلابية، هو عمل مُحَرَّم شرعاً، وأن هذا كله باطل شرعاً ودستوراً وقانوناً، وكل ما بُني على باطل فهو باطل".¹⁰

تحديات الفتوى السياسية في ظل الدولة الحديثة

بذلت الحركة الإسلامية خلال القرن الماضي جهوداً كبيرةً للدخول في عالم الحداثة، وعملت بشكلٍ حثيثٍ على إيجاد صيغةٍ توافقيةٍ بين المنهجية الإسلامية الاصلية وبين متطلبات الدولة الحديثة، وأثناء هذه الرحلة واجهتها تحدياتٌ كبيرةٌ، وفيما يتعلق بالفتوى السياسية فيمكن أن نُجمل أهمّ هذه التحديات بالآتي:

إشكالية الإلزام في الفتوى

شغلت الشريعة الإسلامية في العصر الكلاسيكي مركز الصدارة في الأمة، فهي فوق الجميع، بما فيهم أجهزة الدولة العليا، بل هي فوق السلطان نفسه، والسبب في ذلك يعود إلى أن النظرة الإسلامية تتمثل في أنّ الله هو صاحب السيادة المطلق في الأمة لأنّه يملك كل شيء بالمعنى الحرفي، وأن الشريعة

⁷ يوسف القرضاوي، القرضاوي يدعو لتصويت مكثف بانتخابات العراق، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي، <https://www.al-qaradawi.net/node/1908>.

⁸ المرجع السابق، القرضاوي يدعو لمقاطعة البضائع الروسية والصينية، <https://www.al-qaradawi.net/node/1251>.

⁹ المرجع السابق، إيداع الأموال في البنوك الأمريكية، <https://www.al-qaradawi.net/node/4190>.

¹⁰ المرجع السابق، القرضاوي يفتي بوجوب مقاطعة دستور الانقلابيين، <https://www.al-qaradawi.net/node/861>.

هي التعبير الوحيد عن الإرادة الإلهية، ومن هنا امتلك الفقهاء والمفتون تأثيراً واسعاً على حياة الناس، لأنهم المبلِّغون لحكم الله تعالى، ولكونهم يمثلون للامة الأسوة الحسنة في التقوى والاستقامة والعلم، فكانوا قادةً مدنيين وجدوا أنفسهم، بحكم طبيعة «مهنتهم» كحماة للدين وخبراء في الشريعة، أصحاب كلمة نافذة في الإدارة اليومية للحياة المدنية.¹¹

بقيت الشريعة بطبيعتها القانونية الأخلاقية، هي الحاكمة على المجتمع والامة، حتى في أوقات الضعف التي أصيبت بها الأمة من الناحية السياسية والاقتصادية، وحافظ الفقهاء والمفتون على موقعهم المتقدم في إدارة المجتمع، وعلى الرغم من أن الفتوى هي عبارة عن إخبار بالحكم الشرعي لا على وجه الإلزام _ كما سبق بيانه _ إلا أنها حافظت على صيغتها الإلزامية من الناحية الأخلاقية، إذ لم يكن لأحد أن يخالف فتوى الفقيه، خصوصاً إذا كانت الفتوى تخاطب المجتمع بشكل عام، وتطلب منه اتخاذ موقف أو سلوك عام، كما هو الحال في الفتوى السياسية، فعلى سبيل المثال لم يكن بالإمكان لأي شخص أن يخالف فتوى العز بن عبد السلام في تحريم بيع السلاح للصليبيين¹²، على الرغم من إباحة السلطة الحاكمة لهذا الفعل، لأن المخالف سيجد نفسه في مواجهة شديدة مع المجتمع والبيئة المحيطة به.

أمّا الدولة الحديثة فقد اعتمدت على مرجعية بشرية مغايرة للمرجعية الإلهية التي كانت تستند إليها الأمة في العصور السابقة، ونظرت إلى نفسها على أنها صاحبة الحق الحصري في السلطة، فعملت على مقاومة الشريعة أو تهмиشها، وأثناء هذا الصراع توسّعت دائرة عمل الفقيه لتشمل المجال الذي يضطرر فيه مع الحاكم المنفصل عن الشريعة، وتوسّعت معها مفهوم السياسة الشرعية الذي كان سابقاً، ووجد الفقيه نفسه في كثير من الأحيان _ من الناحية السياسية _ محلّ "إمام المسلمين" الغائب منذ نشأة الدولة الحديثة.¹³

لم تعد الفتوى في زمن الدولة الوطنية _ على الرغم من اتساع نطاقها بسبب المتغيرات السياسية _ تنصّر توجيه الناس، ولم يعد الفقيه هو المحرّك الرئيسي لحركة المجتمع كما كان سابقاً، بل أضحت أحد عوامل التأثير في أحسن حال، وهو ما يعيد التفكير في مدى تأثير الفتوى السياسية إذا كان المنقادون لها هم جماعة المؤمنين فقط، في حين ترى شريحة أخرى من المجتمع أنها غير معنية بها.

لكن على الجهة المقابلة لو تأملنا في الفتاوى التي أصدرها الدكتور يوسف القرضاوي التي سبق التمثيل بها في المبحث السابق؛ فإن أول ما يمكن ملاحظته هو درجة الحسم الظاهرة، واستعمال ألفاظ الوجوب والتحريم، مما يجعل الأمر يتعدّى قضايا السياسة الدنيوية، إلى ترتيب الثواب والعقاب الأخرى أيضاً، وهنا تبرز تساؤلات أخرى مهمة في هذا الوضع الجديد؛ منها ما يتعلّق بموقف الشريعة والشروط

¹¹ وائل حلاق، *الدولة المستحيلة للإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي*، ترجمة عمرو عثمان، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م)، 105 _ 113، وفيه تفاصيل مهمة للغاية حول طبيعة الحكم الإسلامي وطبيعة ارتباطه بالمبادئ الأخلاقية.

¹² سبق الإشارة إليها في المبحث السابق.

¹³ معتز الخطيب، *مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين*، (بيروت: جسر للترجمة والنشر، ط1، 2016م)، 236.

التي تحددها لإضافة فروض شرعية جديدة في المجال العام لم تكن داخلةً في مجال الفروض العملية التي كانت سائدةً في العصور الفقهية الكلاسيكية؟ والسؤال عن أهلية الجهة المخولة بذلك؟ وعن موقع هذا المفتي أو ذلك من كون فتواه "توقيعاً عن رب العالمين"؟ وهل يملك المفتي بناءً على تقديره الشخصي للمصالح التي بنى عليها الفتوى الشرعية؛ ترتيب الإثم الشرعيّ على مخالف تلك الفريضة من دون وجود نصوص صريحة تتناول ذلك أو تنصّ عليه؟¹⁴

اضطراب الفتوى

أحد أوجه الإشكال الأخرى هو أنّ ما سبق يفترض صدور فتوى واحدة من جهة فقهية معتمدة واحدة، لكن السؤال عن حدود الإلزام الذي تفرضه الفتوى يصبح أكثر تعقيداً عند تعدد الأقوال الصادرة عن أكثر من جهة؛ فعلى سبيل المثال دعا القرضاوي في كلمته التي شارك بها في مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية التابع لمشيخة الأزهر في القاهرة 04.18.2002 إلى مقاطعة البضائع الأمريكية رداً على دعمها لإسرائيل في عدوانها على غزة، إلا أنّ شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي رفض المقاطعة، مؤكداً أن الأمر يعود إلى أصحاب الاختصاص، وقال: "كيف أوافق على مقاطعة أي بضاعة إذا كان ذلك سيلحق ضرراً بالبلاد والعباد؟!"¹⁵

وفي مثالٍ آخر نجد أن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي انتقد بشدةً القائلين بأنّ مسألة الخروج على الحاكم _ ما لم نر منه كفراً بواحاً _ هي مسألة خلافية؛ وقال: "لا والله ليست مسألة خلافية، فقد أجمعت الأمة على حرمة الخروج"، ونقل عن الإمام النووي قوله: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرامٌ بإجماع المسلمين، وإن كانوا فاسقين ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث الكثيرة ببيان ذلك"¹⁶ لكننا نجد على الطرف المقابل شخصيةً علميةً وازنةً هي العلامة محمد الحسن وأد الددو يقرر أن الحاكم إذا لم يكن مطبقاً لشرع الله، وليس قائماً بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فليس هو ولي الأمر الذي لا يحل الخروج عليه إلا إذا كفر، بل هو مثل المعتدي والمحتل الذي عطل الشريعة ومنع إقامة حدود الله، ولذلك كان واجباً على المسلمين نبذُهُ، ونقل عن الإمام الطبري أنه ذكر الإجماع على أن الحاكم إذا ظلم فيجب على الأمة الوقوف مع المظلوم إلى أن ينال النُصر.¹⁷

¹⁴ ينظر أيضاً: المرجع السابق، 237.

¹⁵ يوسف القرضاوي، القرضاوي يطالب بمقاطعة البضائع الأمريكية وطنطاوي يعارض، <https://www.al-qaradawi.net/node/2009>.

¹⁶ محمد سعيد رمضان البوطي، الإصلاح رؤية سياسية دينية قانونية، ندوة حوارية في كلية الشريعة بجامعة دمشق، 20.07.2011، موقع نسيم الشام، <https://2h.ae/OXWh>.

¹⁷ محمد الحسن الددو الشنقيطي، أحاديث الفتن والملاحم كيف نفهمها؟ وكيف ننزلها؟ وكيف نتعامل معها؟، موقع محمد الحسن الددو الشنقيطي،

<https://dedewnet.com/index.php/mevahim3.html?view=media&id=1520>.

الفتوى السياسية وحرية الفقيه

ثمة قضية أخرى هنا جديرةً بالنظر؛ وهي التساؤل عن مدى الحرية التي تمنحها الدولة الوطنية للفقيه للتعبير عن مواقفه الفقهية؟ ففي حين كان الفقيه في مرحلة الأمة يملك الحصانة الاجتماعية التي تُمكنه من إصدار فتاواه بحرية تامة، نجد أن الدولة الوطنية لا تمنحه هذه الإمكانية إلا في ظروفٍ معينة، وضمن ظروفٍ خاصةٍ تتوافق مع مصالحها، التي قد لا تتوافق بالضرورة مع المصالح الشرعية، وفي الحالة البحثية المتعلقة بالدكتور القرضاوي التي حاولنا رصدها نلاحظ أنه كان يُصدر فتاواه أثناء إقامته في قطر التي كانت في تحالٍ أن تلعب دوراً سياسياً مغايراً لباقي حكومات المنطقة وفي مقدمتها مصر والسعودية والإمارات، ولذلك كانت قناة الجزيرة _ الشبكة الإعلامية الأضخم في الشرق الأوسط _ منصّةً مفتوحةً للدكتور القرضاوي، وموقعه الرسمي الذي ينطلق من قطر يعمل بكامل الحرية دون قيود تُذكر، الأمر الذي يجعل انفكك الفتوى عن تأثير المصلحة السياسية لهذه الجهة أو تلك أمراً في غاية الصعوبة، ويجعل من حيادية الفتوى وبالتالي منطوق الإلزام الذي تقوم عليه محلّ نظرٍ أيضاً، وسيبقى السؤال حاضراً فيما إذا كانت قطر ستمنح للقرضاوي الحرية والمساحة الإعلامية نفسها فيما لو كان موقفها السياسي موافقاً لتلك الدول؟

أما فيما يتعلق بمؤسسات الإفتاء الرسمية في البلاد الإسلامية فإن الأمر يأخذُ اتجاهًا أكثر صرامةً. ويُشكّلُ عدم إصدار هذه المؤسسات أيّة فتوى تخالفُ مواقف الحكومة؛ مؤشراً قوياً على ضعف استقلالية هذه المؤسسات.

ولبيان المقصود يمكن أن نأخذَ مثلاً عملياً من المملكة المغربية التي تُعرّف نفسها أنّها: دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، ونظام الحكم فيها نظام ملكية دستورية ديمقراطية برلمانية.¹⁸

وهي تنظرُ إلى مؤسسة الإفتاء الرسمية كأحد الأدوات التي تستعملها لضبط حركة المجتمع، فهي من وجهة نظر الدولة: تلعبُ دوراً كبيراً في المجتمع من خلال نشر الفتاوى التي تساهم في تحقيق الاستقرار، والأمن العمومي، ومكافحة الفوضى والتخريب.¹⁹

وفي سياق إعادة هيكلة المجالس العلمية في المملكة تمت إعادة هيكلة المجالس العلمية، وإحداث الهيئة المكلفة بالإفتاء التي هي الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى المعتمدة رسمياً في القضايا ذات الصبغة العامة، من أجل الحدّ من فوضى الفتاوى، وتقييد مجال الإفتاء.²⁰

إنّ التعريف السابق يوحي بأنّ المملكة _ باعتبارها دولة إسلامية _ تمنحُ لمؤسسة الإفتاء حصانةً خاصةً، وتجعلها الهيئة الوحيدة المسؤولة عن الفتوى، لكنّ الواقع العمليّ يبيّن أنّ هدف الدولة من ذلك

¹⁸ الأمانة العامة للحكومة المغربية، الدستور، (المملكة المغربية: الأمانة العامة للحكومة، مديرية المطبعة الرسمية، 2011م) 2_3.

¹⁹ Islami، دور المجلس العلمي الأعلى في المغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات الحياة المعاصرة، Esma ÇETİN، İlimleri Dergisi، 2021، Cilt 16، Sayı 2، s. 197.

²⁰ المرجع السابق، 218.

هو تقييدُ قدرة الفقهاء المستقلين على إصدار الفتوى من جهة، وتسهيلُ عملية الضبط لمؤسسة الإفتاء في حال صدرت عن الحكومة أي توجهات تخالف مبادئ الشريعة، ومن أبرز ما يدلُّ على ذلك هو عدم تَمَكُّن مؤسسة الإفتاء من إصدار أي موقف شرعي بعد توقيع المغرب لاتفاق السلام مع الكيان الإسرائيلي سنة 2020م²¹، وكان اللافت أن أكبر الأحزاب الإسلامية المتحالفة مع سلطة الملك وهو حزب العدالة والتنمية المغربي، أبدى تأييده للاتفاقية مخالفاً ما كان يؤكد عليه الحزب سابقاً في جميع أدبيّاته من رفضه القاطع لجميع أشكال التطبيع مع الكيان الصهيوني، بل قام رئيس الحزب سعد الدين العثماني بالتوقيع على الاتفاقية شخصياً بصفته رئيس الحكومة، وبزَّز الحزبُ هذا التحوُّل في الموقف بأنَّ الحزب عليه أن يتماشى مع الخطة الاستراتيجية للدولة، وأنه لا يمكنه الاعتراض أو مخالفة خيارات الدولة المتخذة من قِبَل الملك.²²

إنَّ هذا الواقع يقودنا إلى اقتراح أن تُمنَح مؤسسة الإفتاء الرسمية في الدولة حصانةً دستوريةً، تُمكِّنُها من إعلان موقفها الشرعي الصريح في القضايا المتعلقة بالشأن العام، بعيداً عن تدخُّل الدولة، وتسُلِّطُ أجهزتها المختلفة.

إشكالية الصياغة

إنَّ أحدَ المشكلات الكبيرة التي تواجه الفتوى السياسية في العصر الحديث هي مشكلةُ صياغة الفتوى نفسها بحيث تؤدي هذه الصياغة إلى تجاوز الحدود الوظيفية للفتوى، التي تتمثَّل في بيان الحكم الشرعي، وتأصيله بناءً على محاكمةٍ فقهيةٍ؛ لتصبحَ بياناً سياسياً بامتياز ينقل تصوُّرات الدولة، وينطق باسم الدين؛ فعلى سبيل المثال أصدر "مجلس الإفتاء الأعلى في الجمهورية العربية السورية" بتاريخ 10.03.2013 فتوى بوجوب الدفاع عن وحدة أراضي سورية، تبدأ الفتوى بسرد جملة من النصوص العامة من القرآن والسنة، ثم تقوم بتوصيف ما يجري في سورية على أنه "حرب على سورية تستهدف مواقفها الداعمة للمقاومة والكرامة والصمود" ثم تقرر الفتوى أنَّ "الدفاع عن سورية واجب شرعي على السوريين والعرب والمسلمين"، وأن الوقوف في وجه الجيش العربي السوري وقواتنا المسلحة يعدُّ "خيانةً ومساهمةً في إضعاف قوته"، وتدعو الفتوى أيضاً إلى "فريضة" الالتحاق بالجيش العربي السوري، وتختتم بدعوة "الجيش العربي السوري" إلى مراقبة الله عز وجل في جهاده ودفاعه عن سورية.²³

²¹ تمَّ الاتفاق برعاية أمريكية، وتمَّ توسيعه عام 2023م ليشمل التعاون العسكري في الاستعلام والدفاع الجوي والحرب الإلكترونية. وكالة رويترز للأنباء، المغرب ينضم لدول عربية وافقت على تطبيع العلاقات مع إسرائيل، <https://2h.ae/ZsmM>، 10.12.2020، ووكالة فرانس 24، اتفاق مغربي إسرائيلي على توسيع التعاون العسكري، <https://2h.ae/dkWN>، 17.01.2023.

²² صادق رداد، ردود الفعل المغربية المتضاربة إزاء التطبيع مع إسرائيل، موقع فكرة، 26.04.2021، <https://cutt.us/nGakz>.

²³ تم بثُّ الفتوى على شاشة التلفزيون العربي السوري بتاريخ 10.03.2013. موقع قناة الميادين الفضائية، مجلس الإفتاء يدعو أبناء سورية للالتحاق بالجيش، <https://cutt.us/On0Xy>.

عند التأمل في هذه الفتوى قد لا نبالغ إذا قلنا إنها خارج عالم الفقه الإسلامي، ولا تنتمي إليه من حيث اللغة والمبنى والأحكام؛ فهي:

- تسرد جملة من الآيات القرآنية والأحاديث دون استدلال أو تقديم أي محاكمة فقهية.
- تقوم بتوصيف الواقع توصيفاً سياسياً رسمياً لا علاقة له بالفقه، بل يُعبّر عن وجهة نظر النظام السوري الرسمية ورؤيته للأحداث، وأنها "حرب على سورية تستهدف مواقفها الداعمة للمقاومة والكرامة والصمود".
- تبني على ما سبق جملةً من الفروض والأحكام الأجنبية على الفقه الإسلامي وعلى الدولة الحديثة معاً! فتدعو الجيش العقائدي _ الذي تأسس على عقيدة علمانية في مجتمع متعدد الطوائف والأديان _ إلى مراقبة الله عز وجل في جهاده.
- وتصدر كذلك حكماً عاماً وشديداً الغموض بأن "الوقوف" في وجه القوات المسلحة "خيانة" دون أن تعير انتباهاً إلى أن هذا الجيش يشن حرباً داخلية شاملة بالدبابات والطائرات الحربية والأسلحة الثقيلة على الشعب السوري نفسه²⁴، دون أن يقاتل على أرض أجنبية، أو يقاتل عدواً سواء بالمصطلح الفقهي أو بمفهوم الدولة الحديثة نفسها، مع العلم أن لفظ "الخيانة" مصطلح غريب عن النظام الفقهي.
- لا تكتفي الفتوى بكل ما سبق، بل تقوم بإنشاء فريضة شرعية جديدة لا تنتمي إلى المنهجية العلمية الفقهية، وهي "فريضة الالتحاق بالجيش العربي السوري"، وهي فريضة الالتحاق بالجيش في حربه الجديدة في نوعها وشكلها، فهي "حرب" على الشعب لا ينطبق عليها مفهوم "الجهاد" في النظام الفقهي أو مفهوم "الحرب" في الدولة الحديثة!²⁵

تغول السياسي على الفتوى

إن استمرار البحث في معضلة الفتوى السياسية في الدولة الحديثة، يجعلنا نقف على نماذج فريدة؛ قد تصل هذه النماذج إلى الدرجة التي تتغول فيها أجهزة الدولة على مقام الفقيه نفسه، ويصبح رجل الدولة مفتياً، يملئ على الفقيه مبادئ الفتوى وآلياتها، ويكون هو نفسه موقّعاً عن رب العالمين في إصدار الفتوى، وعلى سبيل المثال: بعد الانفجارين اللذين استهدفاً كنيسة مارجرس في مدينة طنطا المصرية، والكاتدرائية المرقسية في الإسكندرية، قبيل عيد الفصح في عام 2017، وأودياً بحياة عشرات القتلى والجرحى؛ تزايدت الضغوط على شيخ الأزهر أحمد الطيب من قبل أجهزة الدولة الإعلامية التي يسيطر عليها عبد الفتاح السيسي لاستصدار فتوى بتكفير داعش، لكن الأخير رفض، لأنه يرفض فكرة التكفير

²⁴ لا بد من التذكير هنا أنه حتى وقت قريب من إصدار هذه الفتوى كانت السمة العامة للثورة السورية هي المظاهرات السلمية، لكن النظام السوري كان مصرّاً على التعامل مع هذه المظاهرات منذ بدايتها بمفهوم الحرب الشاملة.

²⁵ معتز الخطيب، *الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة*، مجلة تبيين للدراسات الفقهية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد 9/3، صيف 2014، 78.

على المشاع، وأن الحكم بالكفر لا يكون إلا بعد إنكار المعلوم من الدين بالضرورة كما قرره الفقهاء بشرطه.²⁶

وفي تلك الفترة أيضاً أطلق السيسي فتوى بعدم اعتبار الطلاق الشفهي، وطلب من شيخ الأزهر إصدار فتوى رسمية باسم الأزهر حول الموضوع، لكن شيخ الأزهر لم يستجب أيضاً، فما كان من السيسي إلا أن أعاد الحديث عن تزايد حالات الطلاق أثناء الاحتفال بعيد الشرطة 24.01.2017، مجدداً اقتراحه بمنع الطلاق الشفوي، وحصر حالات وقوع الطلاق بتلك الموثقة في دوائر الدولة، وفي إشارة خارجة عن إطار الدبلوماسية توجه إلى شيخ الأزهر وقال: "تعبتني يا فضيلة الإمام"، الأمر الذي دفع الأزهر إلى إصدار بيان صريح بعد حوالي عشرة أيام بإجماع هيئة كبار العلماء، بأن "الطلاق الشفوي يقع دون الحاجة لتوثيقه".²⁷

في مصر ما زال الأزهر وشيخه يمتلك شيئاً من الحصانة الدستورية التي تمنحه الفرصة لمعارضة رغبات النظام، أمّا في سورية _ حيث هذه الحصانة للمؤسسة الدينية غير موجودة _ فإنّ المشهد يأخذ منحى أكثر فجاجة حين يقوم الرئيس شخصياً بعملية التنظير الفقهي في أكثر من مناسبة، ويصير هو المفتي! ومن ذلك كلمته في اجتماعه بالعلماء والمشايخ في رمضان بتاريخ 25.08.2011، حين انتقد أداء المنابر أثناء "الأزمة" معتبراً أن "المنبر هو أحد الجوانب التي أضرت بالمشكلة، فالمنبر ملكٌ للمسجد وليس ملكاً للشيخ، وعلى المنبر هناك أصول، ينبغي أن تُراعى، وأن الشيخ يصبح شريكاً في الدماء، لأنه يعرف مسبقاً أن كلامه سيؤدي إلى سفك الدماء حتى لو كان يقول كلاماً صحيحاً!"، يقول الأسد: "في لقاءتنا مع عدد من الشيوخ ناقشهم فيقولون: إنهم مقتنعون، فنقول لأحدهم: لماذا لا تخرج وتقول هذا الكلام؟ واحدة من القضايا تحريم التظاهر، فيقول: لأنه _ بما معناه _ لا يريد أن يخسر شعبيته، يعني وضع نفسه أمام مبادئ الدين".²⁸

يمارس الرئيس هنا دور المفتي والواعظ حين يملّي على المشايخ ما يجب أن يقولوه وما لا يجب، ويبين لهم "الأصول" التي ينبغي الالتزام بها عند الحديث على المنبر، وهو أيضاً يقرّر للمشايخ الذين يجتمع بهم مبادئ الدين، ويقنعهم بها، كالحالة التي أقنعهم بها بحرمة التظاهر، لكنهم رفضوا إعلانه بين الناس خوفاً على شعبيته، وحين يخالف الشيخ هذه "المبادئ" فإنه يصبح شريكاً في الدماء، لكن الأسد أثناء حجاجه الفقهي يسكت تماماً عن حكم من يأمر بإطلاق النار على المتظاهرين السلميين، بالرغم من أنه هو الفاعل الرئيسي في الحدث.²⁹

²⁶ سليم عزوز، دفاع عن الأزهر وشيخه، مدونات الجزيرة، 18.04.2017، <https://cutt.us/yXfPd>، وخديجة جعفر، لماذا لم يكتفِ الأزهر داعش، العربي الجديد، 24.04.2019، <https://cutt.us/aKOV3>.

²⁷ شريف أيمن، شيخ الأزهر والثورة والانقلاب والتنازع مع السيسي، العربي الجديد، 14.06.2017، <https://cutt.us/PrpF2>، والأزهر رداً على طلب السيسي: الطلاق الشفوي يقع دون الحاجة لتوثيقه، جريدة الشرق، 05.02.2017، <https://cutt.us/kGHEJ>.

²⁸ التسجيل كاملاً موجود على قناة يوتيوب الرسمية لرئاسة الجمهورية العربية السورية، <https://2h.ae/jgfc>.

²⁹ معتز الخطيب، الفقيه والدولة في الثورات العربية، 71 - 72.

قد يقال هنا: إنّ المشاكل آنفة الذكر لا تتعلق بالدولة الوطنية، بقدر ما تتعلق بطبيعة الاستبداد السياسي القائم في الدولة، وهذا صحيح من جهة لكنه لا يعكس كلّ الحقيقة، لأنّ الأداة التي استخدمها المستبد في الأمثلة السابقة، هي في الواقع الدولة نفسها، وفلسفتها التي تعتقد أنها تمتلك حق التشريع في المجتمع، ولذلك كان المستبدون في عصور سالفة يحاولون الضغط على أصحاب الفتيا لاستخراج الأحكام التي تناسب أهواءهم دون أن يقوموا هم بتولي مهام الفتيا بشكل مباشر، وعلى الرغم من استبدادهم، فإنّ طبيعة المجتمع الذي يمنح علماء الإسلام مكانة متميزة، لم يكن يسمح لهم بالتفكير بالنعول على مقام الفتوى.

خاتمة

شكّل تغير طبيعة الدولة في العصر الحديث جملةً من التحديات المهمة التي واجهت ما يمكن أن نسميه الفتوى السياسية، وكان من أهم هذه التحديات مدى قدرة الفتوى على الإلزام في ظل طبيعة الدولة الحديثة، وتضارب الفتاوى المفضي إلى الاضطراب، وتقييد حرية المفتي سواء كان فرداً أو مؤسسة، عدا عن رجل السياسة على مقام المفتي والفتوى.

في ظل هذه الظروف يجد الفقيه المعاصر نفسه مضطراً للإجابة عن جملة من الأسئلة المتعلقة بالفتوى السياسية وعلاقتها بمرونة الشريعة، وقدرة الفتوى التي تتناول قضية خاصة على أن تحمل معنى الإلزام الفقهي، ومراعاة الثواب والعقاب الأخرى. ولا بد لإنتاج موقف شرعي سليم من إعادة النظر في محددات الفتوى السياسية وطبيعتها ووظيفتها مع مراعاة السياقات الجديدة التي فرضها منطلق الدولة الحديثة، والمتغيرات التي لحقت شكل الدولة، ومؤسساتها، وأجهزتها، الأمر الذي يمكن أن يعطينا جواباً أدق عن السؤال المتعلق بدور المفتي في العالم الحديث؟.

وفي هذا السياق يقترح الباحث:

- تشجيع الاجتهاد الفقهي الجماعي ضمن مؤسسة ذات موثوقية علمية؛ لأن الاجتهاد الجماعي أقدر على تحديد ضوابط الفتوى، وشروطها، ومآلاتها، ومراعاتها للواقع.
- تشريع قوانين واضحة تمنح الحصانة الدستورية لمؤسسة الفتوى، بما يضمن استقلاليتها، وخروجها عن سيطرة السلطة الحاكمة.

المراجع

إبراهيم بن محمد ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تحقيق جمال مرعشلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ - 2001م).

الأمانة العامة للحكومة المغربية، الدستور، (المملكة المغربية: الأمانة العامة للحكومة، مديرية المطبعة الرسمية، 2011م).
جريدة الشرق، الأزهر ردا على طلب السيسي: الطلاق الشفوي يقع دون الحاجة لتوثيقه، 05.02.2017،
<https://cutt.us/kGHEJ>.

خديجة جعفر، لماذا لم يكفر الأزهر داعش، العربي الجديد، 24.04.2019، <https://cutt.us/aK0V3>.

رئاسة الجمهورية السورية، قناة يوتيوب الرسمية لرئاسة الجمهورية العربية السورية، <https://2h.ae/jgfc>.

- سليم عزوز، دفاع عن الأزهر وشيخه، مدونات الجزيرة، 18.04.2017، <https://cutt.us/yXfPd>.
- شريف أيمن، شيخ الأزهر والثورة والانقلاب والتنازع مع السيسي، العربي الجديد، 14.06.2017، <https://cutt.us/PrpF2>.
- صادق رداد، ردود الفعل المغربية المتضاربة إزاء التطبيع مع إسرائيل، موقع فكرة، 26.04.2021، <https://cutt.us/nGakz>.
- عبد الله سعيد ويسبي، الفتاوى السياسية وضوابطها، (بغداد: مجلة كلية الإمام الأعظم، المجلد: 2018، العدد: 24، 2018م).
عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي ومحمد الحلو، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ).
- قناة الميادين الفضائية، مجلس الإفتاء يدعو أبناء سورية للاتحاق بالجيش، <https://cutt.us/0n0Xy>.
- محمد الحسن الددو الشنقيطي، أحاديث الفتن والملاحم كيف نفهمها؟ وكيف ننزلها؟ وكيف نتعامل معها؟، موقع محمد الحسن الددو الشنقيطي، <https://dedewnet.com/index.php/mevahim3.html?view=media&id=1520>.
- محمد سعيد رمضان البوطي، الإصلاح رؤية سياسية دينية قانونية، ندوة حوارية في كلية الشريعة بجامعة دمشق، 20.07.2011، موقع نسيم الشام، <https://2h.ae/OXWh>.
- محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، (دمشق: دار الفكر، ط2).
- محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1439هـ - 2018م).
- معتز الخطيب، الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة، مجلة تبيين للدراسات الفقهية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد 9/3، صيف 2014.
- معتز الخطيب، مآزق الدولة بين الإسلاميين والعمانيين، (بيروت: جسر للترجمة والنشر، ط1، 2016م).
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة للإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م).
- وكالة رويترز للأنباء، المغرب ينضم لدول عربية وافقت على تطبيع العلاقات مع إسرائيل، 10.12.2020، <https://2h.ae/ZsmM>.
- وكالة فرانس 24، اتفاق مغربي إسرائيلي على توسيع التعاون العسكري، 17.01.2023، <https://2h.ae/dkWN>.
- ياسر المقداد، فقه السياسة الشرعية تطور المصطلح ودلالة المفهوم، مجلة رواء، العدد الأول، شباط 2020م، <https://cutt.us/VbqVz>.
- يوسف القرضاوي، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي، <https://www.al-qaradawi.net>.
- ، دور المجلس العلمي الأعلى في المغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات الحياة المعاصرة، Esmā ÇETİN، İslami İlimleri Dergisi, 2021, Cilt 16, Sayı 2.

Osmanlı Modernleşme Dönemi Ahlâk Metinlerinde Faziletin Vazifeye Dönüşümü

Yusuf İzzettin AKTAŞ*

Öz: Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılda yaşadığı askerî mağlubiyetler sonrasında ilerleyen modernleşme hareketleri ilk merhalede askerî ve teknik alanlarda gerçekleşmiş olsa da sadece bununla sınırlı kalmamış; ilim, fikir, düşünce ve ahlâka da sirayet etmiştir. Bu alanlar içerisinde ahlâk, Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu inkıraz hattından çıkaracak kurtuluş çarelerinden biri olarak görülmüş ve talep edilen nitelikte insan ve toplum inşa etmesi için *vazife* fikri merkezinde *yeni ahlâk* metinleri telif edilmiştir. Muhteva ve şekil itibarıyla kadim dönem ahlâk anlayışından farklı bir safhaya girildiği bu dönemde ahlâk metinlerinde merkezî bir karakter kazanan vazife fikri etrafında klasik dönem ahlâk kavramlarına yüklenen anlamların değişimi ve dönüşümü kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu çalışmada klasik dönem ahlâk düşüncesinin temel kavramlarından biri olan *faziletin* II. Meşrutiyet'in hemen öncesinde başlayan ve erken Cumhuriyet dönemine kadar devam eden süreçte telif edilen Osmanlı ahlâk metinlerinde ne şekilde tanımlandığı; vazife ahlâkı ile uyumlu yeni ahlâk metinleri inşa etme sürecinde ne şekilde farklı yorumlamalara tâbi tutulduğu incelenmiştir. Ahlâk felsefesinde fazilet kavramı çok eski bir geçmişe sahip olmakla beraber geç dönem Osmanlı'da faziletin nasıl yorumlandığı modernleşme sürecinin anlaşılması açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fazilet, Vazife, Saadet, Geç Dönem Osmanlı, Modern Ahlâk.

The Transformation of Virtue into Duty in Moral Texts of The Ottoman Modernization Period

Abstract: Although the movement to modernization which proceeded after the military defeats of the Ottoman Empire in the 18th century initially manifested itself in the military technology, it was not limited to that, but also spreaded to the scientific, academic, intellectual and moral life. Among these the morality was seen as one of the saviors that would take the Ottoman Empire out of its current decline. In this context *new moral texts* were written around the idea of duty to reconstruct the society and raise the individuals at the desired level and quality. In this period, the morality conception proceeded to a new phase which was different from the ancient moral philosophy. with regard to content and form. At this stage, the idea of duty, which gained a central position in moral texts, led to the inevitable change and transformation of the meanings attributed to the moral concepts of the ancient period. This article examines one of the basic concepts of classical moral philosophy, i.e. *virtue*, and its definitions in the Ottoman moral texts which have began to written just before the Second Constitutional Era and continued to the early Republic period. It investigates the interpretations of the concept of virtue in the process of constructing new moral texts that are compatible with duty ethics. Although the concept of virtue has an ancient history in moral philosophy, how it is interpreted in the late Ottoman period is an important issue in terms of understanding the modernization process.

Keywords: Virtue, Duty, Eudaimonia, Late Ottoman, Modern Ethics.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. yusufaktas@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-5905-9697

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca toplumların yaşadıkları siyasî, askerî, ekonomik vd. büyük sosyal hadiselerin düşünce dünyalarında büyük kırılmalara, kavramların anlam ve yorumlarında daralmalara-genişlemelere, kavramlar hiyerarşisinde büyük değişikliklere neden olduğu görülmektedir. Askerî, siyasî ve iktisadî vd. alanlarda yaşanan büyük tedenniler/çöküşler veya terakkiler/ilerlemeler toplumların düşünce, fikir, ilim ve bilim alanlarında farklı merhalelere intikal etmesine vesile teşkil etmiştir. Toplumun aydın kesimi, ilim ve bilim insanları mevcut yeni şartlara ayak uydurmak, meydana gelen problemleri çözmek, çağın gereksinimlerini ve ihtiyaçlarını karşılamak adına geçmişten gelen bilgi birikimini yeni şartlar çerçevesinde tanzim, ıslah, tadil ve tashih etmeye çalışmıştır.

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı topraklarında meydana gelen siyasî, askerî, iktisadî hâdiselerin (askerî mağlubiyetlerin, toprak kayıplarının vd.) düşünce dünyasında benzer bir hareketliliğe zemin teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin eski güç ve iktidarını devam ettiremediği, devletin siyasî, askerî ve iktisadî nizam ve düzenini kaybetmeye, diğer toplumlara karşı asırlarca sürdürdüğü üstünlük duygusunu (*millet-i hâkime*) yitirmeye başladığı bu dönemde, kronolojik seyirleri farklı olmakla beraber birtakım tecdid, ıslah ve modernleşme hareketleri görünür hale gelmiştir. İlk merhalede askerî ve teknik alanda başlayan düzenlemelerin dairesi gün geçtikçe genişlemiş, eğitim alanı başta olmak üzere devletin siyasî, idarî alanlarında bir dizi yeni düzenlemelere gidilmiştir. Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla varlıklarını toplumsal alanda ciddi bir şekilde hissettiren modernleşme hareketlerinin salt kanun ve yönetmelik tarzı hukukî boyutunun yeterli olmadığını düşünen devlet ricali, bu hareketlerin toplum düzeyinde karşılık bulması için de girişimlerde bulunmuştur.

Devlet ricalinin modernleşme teşebbüslerinin hayat bulması ve varlıklarını idame ettirmesine yönelik çalışmalarının eğitim alanında merkezîleştiğini ifade etmek mümkündür. Gelecek nesillerin modern hayat şartlarına uygun bir zihniyette yetişmesi, eğitim hayatına devam eden talebelerin bu maksada uygun bir eğitim almalarıyla sağlanacaktır. Bu çerçevede eğitim ve müfredat programlarının; bu programlarda yer alan ders sayı ve içeriklerinin, öğretim tarzının yeni hayat şartlarına uygun olması gerekmektedir. Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde telif edilen eserlerin bir kısmının bu gereksinim sonucunda vücuda geldiğini söylemek hilafı hakikat bir hüküm olmasa gerektir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nicelik itibarıyla ciddi bir ivme kazanan, muhteva ve şekil yönüyle çeşitlenen Osmanlı ahlâk metinlerinin önemli bir kısmı eğitim alanında yaşanan modernleşme hareketinin mahsulüdür. Ahlâk müelliflerinin gözünde klasik İslâm ahlâk metinlerinin modernleşmenin icbar kıldığı ihtiyaçları karşılamadığı, içerdiği mantık ve nazariye itibarıyla modernleşme hareketlerine muhalif bir tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zikrettiğimiz bu hususların geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerini *yeni ahlâk metinleri* yazmaya sevk eden ana sebepler şeklinde değerlendirilmesi mümkündür.

Osmanlı modernleşme döneminde öğrencilerin yaş, cinsiyet ve meslek gruplarına göre tanzim edilen eğitim kurumlarına paralel bir şekilde, derslerde okutulacak ahlâk metinleri muhtelif yeni şekiller almış, yazım tarzı, üslubu, kullanılan dil muhatap kitlenin cinsiyetine, anlama ve idrak beceresine göre farklılaşmıştır. Modernleşme dönemi ahlâk metinlerinde yaşanan en can alıcı değişim yaslanan ahlâk nazariyesinde gerçekleşmiştir. Yeni ahlâk metinleri yazılırken bir yandan İslâm inanç ve esaslarından kopmamak bir yandan da Batı dünyasında yaşanan gelişmelerin gerisinde kalmamak (modernleşmemek) endişesi Osmanlı ahlâk müelliflerini klasik İslâm ahlâk düşüncesinden farklı bir dizi yeni yorum ve tanımlara sevk etmiştir. Bu yönüyle geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri klasik (İslâm) ahlâk kavramlarını modern ahlâk anlayışı çerçevesinde yeniden tanımlama gayreti içerisine girmiş ve her iki tarafı uyum hattına yakınlaştırmaya çalışmıştır.

Vazife fikri ile İslâm ahlâkını telif etme ve bu çerçevede yeni bir ahlâk vazetme arayışında olan modern Osmanlı ahlâk müelliflerinin klasik İslâm ahlâk metinlerinde yer alan fazilet kavramını ne şekilde yorumladığı dikkate değer meselelerdendir. Saadetin bir gaye olarak kabul edildiği klasik İslâm ahlâk metinlerinde saadete ulaştıran yollardan biri olan faziletin, modern ahlâk metinlerinde vazife fikriyle nasıl yoğrulduğu, bir anlam daralması ya da genişlemesi yaşayıp yaşamadığı, vazife fikri ile irtibatının hangi yollarla tesis edilmeye çalışıldığı problemi hâlen çözülmeyi bekleyen meseleler arasındadır. Zikredilen bu sorulara verilecek cevaplar geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan diğer ahlâk kavramlarının anlaşılması açısından da merkezî bir yerde durmaktadır.

“Modern Osmanlı ahlâk metinleri”¹ şeklinde isimlendirebileceğimiz Tanzimat sonrası ahlâk eserlerini konu edinen çalışmalarda vazife kavramının yaşadığı değişim ve dönüşüm ele alınmış olmasına² rağmen fazilet kavramına yönelik bir çalışmanın olmaması bizi bu meseleyi incelemeye sevk eden temel âmiller arasındadır.³ Osmanlı ahlâk eserlerinde gerçekleşen modernleşme hareketlerini daha erken tarihlere dayandırmak imkân dahilinde olsa da bu değişimlerin açık bir biçimde vazife fikri etrafında merkezileşmesinin ve sistemleşmesinin, II. Meşrutiyet’in ilanının hemen öncesine denk düştüğü ve bu fikri çabanın Cumhuriyet dönemine kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle çalışmamız zikrettiğimiz zaman aralığında Osmanlı Türkçesiyle telif edilmiş ahlâk metinleriyle sınırlı tutulmuştur.

¹ İslâm ahlâk felsefesinin Kant öncesi (Klasik İslâm Ahlâk Felsefesi) ve sonrası (Modern İslâm Ahlâk Felsefesi) olmak üzere ikiye taksim edilmesi gerektiğini ifade eden C. Sadık Yaran, Kant sonrası Müslüman ahlâkçıları “Post Kantian Müslüman ahlâkçılar” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Cafer Sadık Yaran, “Kant Etiğinden Hareketle İslâm’da “Ahlaklılığın En Yüksek İlkesinin Bulunması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 55.

² Son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife kavramının ne şekilde yorumlandığı için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 154-213.

³ Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde değişen ve dönüşen ahlâk kavramlarından biri olan *sabır* ve *tevekkül*ü M. Akif’in fikriyatı üzerinden değerlendiren akademik bir çalışma için Bkz. İsmail Kara, “İslâm Modernizmi ve Akif’e Dair Birkaç Not”, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 198-211.

Saadete Ulaşmanın Yollarından Biri Olarak Fazilet

Fazilet kavramının klasik İslâm ahlâk metinlerinde ne şekilde tanımlandığı ve yorumlandığı konusuna intikal etmeden önce faziletli fiillerin gayesi olarak kabul edilen saadetin klasik İslâm ahlâk felsefesinde ne şekilde ele alındığından bahsetmenin çalışmamızda ele aldığımız problemin anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Klasik İslâm ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biri olan saadet, şekavet teriminin karşıtıdır ve ahlâkın nihâi gayesi olarak kabul edilmiştir. Ahlâkî normlara uygun bir şekilde fiil ve eylemlerde bulunan insanın asıl amacı saadete ulaşmaktır. Klasik İslâm ahlâk metinlerinde saadet, dünyevî ve uhrevî boyutlarıyla ele alınmış olsa da genel anlamda saadet, gündelik dildeki kullanım şeklinden farklı olarak daha metafizik içerikli bir anlama sahiptir. İnsanın saadete ulaşmasının hem teorik hem de pratik bir yetkinliği gerektirdiğinden saadet kavramı İslâm düşüncesinin bilgi felsefesiyle de yakından irtibatlıdır. İnsan aklının belli bir kemâle erişmesinin ardından bir üst metafizik aleme ait olan faal akıl ile ittisal edeceğine savunan Meşşâî İslâm filozoflarına göre bu süreçte nefis, bedenî/maddî olandan kendini tecrit etmekte ve böylece teorik olarak bir üst bir kademeye yükselmektedir. Meselenin nazarî tarafının yanında amelî tarafını da unutmayan İslâm filozofları saadeti sadece nazarî hikmetle elde edilen manevi bir haz olarak tanımlamamakta; meselenin amelî hikmetle olan irtibatına da değinmek suretiyle güzel ahlâklı eylemleri (*faziletleri*) icra etmenin saadete ulaşmak noktasındaki gerekliliğine yer vermektedir.⁴

İslâm düşünce geleneğinde saadet sadece ferdî yönüyle değil toplumsal hususiyetiyle de ele alınmış ve Fârâbî'nin *medinetü'l-fazıla* kavramsallaştırması içerisinde vücut bulmuştur. İnsanın kendi başına saadete erişmesinin mümkün olmadığını düşünen Fârâbî'ye göre saadete bir toplum içerisinde ulaşabilir. Bu yönüyle Fârâbî saadetin nasıl bilineceğini ve ona nasıl ulaşacağını gösteren, gerçek saadet ile gerçek olmayan saadeti birbirinden ayıran siyaseti ahlâka dahil etmiştir. Bu düşünce tarzında siyasetin uygulama alanı ise *medinetü'l-fazıla* olarak görülmüş, ferdî saadet ile toplumsal saadetin, faziletli insanların oluşturduğu bir toplumda (*medinetü'l-fazıla*) bir araya geldiği kabul edilmiştir.⁵

Saadete ulaşmanın yollarından biri olan faziletin, felsefi bir kavram olarak İslâm düşünce tarihinde yer bulması felsefi metinlerin tercümesi döneminde gerçekleşmiştir. Nefs kavramı temelinde teşekkül eden bu düşünce biçimine göre insanî nefsin melekî/aklî, sebûî/gazabî ve behimî/shehevî olmak üzere üç temel kuvvesi bulunmaktadır. Nefsin kuvvelerinin itidal halinde *faziletler* meydana gelirken, ifrat ve tefrit hallerinde ise *reziletler* oluşmaktadır. Her iki kavramın *Ahlâk-ı Alâ'î*'deki tanımları şu şekildedir.

⁴ Mustafa Çağrı, "Saadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/319-322.

⁵ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 304-306.

Eğer bu kuvâdan [kuvâ-yı nefis-i insaniyye] sâdır olan ef'âl muktezâ-yı akl-ı sahih ve vech-i cemil üzere vâki' ve hadd-i i'tidal üzerine sâdır olursa ol hulk ki bu nev' ef'âle sebep ola "fazilet" olur. Ve eğer i'tidalden hâric olup ya ifrat ya tefrit cânibine mâyil vâki' olursa bu makule ef'âle sebep olan kuvvet "rezilet" olur.⁶

Klasik İslâm ahlâk filozoflarına göre insanî nefsin melekî/aklî (düşünme) kuvvesinin itidal halinde *hikmet*, sebûî/gazabî (öfke) kuvvesinin itidal halinde *şecaat/cesaret*, behîmî/şehevî (arzu) kuvvesinin itidal halinde *iffet* faziletleri ortaya çıkmaktadır. Bu üç kuvvenin itidal halinde bir nefiste toplanması durumunda ise *adalet* fazileti meydana gelmektedir. Faziletlerin iradî, kapsamlı bir niteliğe sahip olması, ihtiva ettiği *hayrın* sürekli niteliği faziletin temel belirleyici hususiyetleri arasındadır. Bu faziletler dört fazilet cinsidir ve her bir fazilet cinsinin altında farklı fazilet türleri bulunmaktadır. Klasik ahlâk kitaplarında fazilet türleri genel itibarıyla şu şekildedir.⁷

Hikmet fazilet cinsinin altında yer alan fazilet türleri yedi tanedir: 1. Zekâ, 2. Sür'at-i fehm (hızlı anlayış), 3. Safâ-i zihin (zihin berraklığı), 4. Suhulet-i taallum (öğrenme kolaylığı), 5. Hüsn-ü taakkul (güzel akletme), 6. Tahaffuz (bellekte tutma), 7. Tezekkur (hatırlama).

Yiğitlik/şecaat fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on bir tanedir: 1. Kibr-i Nefs (nefs büyüklüğü), 2. Necdet (cesaret), 3. Yüce gayelilik, 4. Sebat, 5. Hilm, 6. Sükûn (soğuk kanlılık), 7. Şehamet (gözü peklilik), 8. Tahammül (dayanıklılık), 9. Tevazu, 10. Hamiyet, 11. Rikkat (incelik).

İffet fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on iki tanedir. 1. Haya, 2. Rıfk (yumuşak başlılık), 3. Hüsn-i hedy (güzel gidişatlılık), 4. Musâleme (kendisiyle barışık olma), 5. Dea/Da'at (dinginlik), 6. Sabır, 7. Kanaat, 8. Ağırbaşlılık/vakar, 9. Vera (sakinme), 10. İntizam (düzenlilik), 11. Hürriyet, 12. Seha/Cömertlik. Cömertliğin de altında sekiz tane fazilet türü bulunmaktadır: 1. Kerem (eli açıklık), 2. İsar (diğergamlık), 3. Affetme, 4. Mürüvvet (insaniyet), 5. Nubl (asalet), 6. Muvâsât (yardımseverlik), 7. Semâhat (bağışlama), 8. Müsâmahat (feragattir).

Adalet fazilet cinsinin altındaki fazilet türleri on iki tanedir: 1. Sadakat (dostluk); 2. Ülfet (birlik), 3. Vefa, 4. Şefkat, 5. Sıla-ı rahim (akrabayı gözetmek), 6. Mükafat, 7. Hüsn-i şirket (iyi ilişki), 8. Hüsnü kaza (güzel yargı), 9. Teveddüd (Sevecenlik), 10. Teslimiyet, 11. Tevekkül, 12. İbadettir.⁸

Klasik ahlâk müelliflerine göre insan nefsi bu faziletlerle donandığı ölçüde yetkinleşecek, bu kuvvelerin ifrat ve tefrit hallerinde ortaya çıkan reziletlere (melekî kuvvenin *cerbeze*, *belâdet*; gazabî kuvvenin *tehevür*, *cübn*; şehevî kuvvenin *fücur*, *humûd/donukluk*) bulaştığı derecede kemâlden/yetkinlikten uzaklaşacaktır. Faziletlerin elde edilmesi reziletlerden uzaklaşmakla, nefiste mevcut olan eksikliklerin tamamlanması ile mümkün hale gelmektedir.⁹

Klasik İslâm ahlâk metinlerinde yer alan fazilet ve saadet terimlerinin ele alınışı genel itibarıyla bu şekildedir. Mesele ahlâk metinlerinin yeni bir şekil ve muhteva kazanmaya başladığı modern

⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 94.

⁷ Mustafa Çağrı, "Fazilet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/268-271. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 96-97.

⁸ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 99-107. Nasiruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 93-96. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 35-41

⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 26-27. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 47.

döneme intikal ettiğinde fazilet kavramının farklı bir istikamete doğru kaydığı görülmektedir. Modern Batı ahlâkında Immanuel Kant (1724-1804) sonrası yaşanan değişimin etkilerinin hissedildiği Tanzimat sonrası Osmanlı ahlâk metinlerinin en belirgin hususiyeti ahlâk müelliflerinin *vazife* fikri temelinde yeni bir İslâm ahlâkı inşa etmeye çalışmış olmalarıdır.

Felsefî temelleri itibarıyla birbirlerinden farklı hatta bir diğerini nakzeden düşünce sistemine dayalı olmalarına karşın geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin saadet temelli İslâm ahlâkı ile vazife ahlâkını yakınlaştırma çabası oldukça dikkat çekicidir. Kant asıl itibarıyla her türlü içerikten arındırılmış ve akîl temellere dayanan, kaynağını akıldan alan objektif, genel geçer, mutlak zorunlu bir ahlâk yasası tesis etmeye çalıştığından¹⁰ döneminin hazcı ve saadet temelli ahlâk anlayışlarını aynı kategoride değerlendirmekte; haz ya da saadet gayesi ile meydana gelen bir fiilin ahlâkîliğinden bahsedilemeyeceğini öne sürmektedir. Ona göre bir eylemde fiilin sadece ahlâk yasasına uygunluğu değil aynı zamanda onun uğruna yapılmış olması aranılır.¹¹ Eylemin ahlâk yasası/vazife uğruna değil de saadet ya da hazza ulaşmak amacıyla yani içeriği dolayısıyla gerçekleştirilmesi durumunda fiilin ahlâkîliği söz konusu olmayacaktır. Bu vasıfları ile itibarıyla Kant'ın ahlâk yasasının/vazifenin dinî bir emir olması ve kaynağının kutsala dayanması mümkün gözükmemektedir. İnsanın otonom bir varlık olduğu üzerinde duran Kant, insan fiillerinin ahlâk yasasına olan saygı dolayısıyla değil de Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşmesi durumunda bu fiilin ahlâkîliğinden bahsedilemeyeceğini savunur. İnsan fiillerinin ahiret/öteki dünya için gerçekleştirilmesi durumunda da eylem saadetçi/eudamonist bir karakterden kurtulamayacaktır. Netice itibarıyla Kant, ahlâkın kaynağının Tanrı idesinde, toplumsal düzende, ahlâkî duyguda aranamayacağını, teolojik olarak temellendirilmeye çalışılan bir ahlâkın nesnel ve genel geçer bir hususiyet arz etmeyeceğini ifade etmektedir.¹²

Kant fiilin ahlâkîliği için eylemin bir sebebe dayanmasını gerekli görmemekle birlikte ahlâk yasasına uygun fiillerin bir gayesinin olması gerektiğinin farkındadır. O'na göre bu gaye olmadan insan iradesinin belirlenmesi gerçekleşmez. Kant'ın vazife ahlâkında “özgürlüğün kullanımının biçimsel koşullarını içeren yasa” ahlâkın doğru bir eylem gerçekleştirilmesi için yeterlidir. Fakat aklın “doğru olan eylemimizden ortaya çıkan nedir?” sorusuna kayıtsız kalamaması ahlâkta bir amacın olmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda Kant, ahlâkın amacını “en yüksek iyi idesinde” bulur. Kant'ın ahlâkın amacı olarak vazettiği bu “en yüksek ide” her ne kadar ahlâktan kaynaklanıyor olsa da ahlâkın temeli olma vasfına sahip değildir. Kant'a göre bir insan mutluluktan pay almama tehlikesi ile karşılaşsa dahi yine de amaç olarak en yüksek iyiyi ister.¹³ Vazife (Pflicht) kavramının Kant tarafından merkeze alınmasındaki sebep de bu kavramın iyi kavramını da içeren bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴

¹⁰ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 4.

¹¹ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 5.

¹² Lokman Çilingir, Kant'ta Ahlâk ve Din”, *Felsefe Dünyası* 62 (2015/Kış), 56-60.

¹³ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 36-37.

¹⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12.

Saadet temelli ahlâk düşüncesine muhalif bir konumda yer alan vazife ahlâkının İslâm ahlâkıyla uyum hattına yaklaştırılırken *fazilet* kavramının nasıl tanımlandığı ve konumlandırıldığı temel problemlerden biridir. Klasik dönem İslâm ahlâk metinlerinde fazilet kavramı nefis nazariyesi üzerine kurulmuştur. Nefsin kuvvelerinin itidal halinde olması durumunda faziletlerin insan nefsinden sadır olacağını düşünen klasik İslâm ahlâkçıların nazarında nefsin varlığına dair bir şüphe söz konusu değildir. Oysa vazife ahlâkının dayandığı düşünce sisteminde ruhun/nefsin varlığının kesin bir kabulü söz konusu değildir. Metafiziğin konuları içerisinde yer alan diğer konular gibi nefis de ispatlanması mümkün olmayan varlıklardan biri olarak görülmektedir. Nefsin varlığının kabulü hususunda birbirinden ayrı iki fikri temele sahip ahlâk görüşlerini uyum hattına yaklaştırma çabasında olan geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin fazilet kavramını yorumlama şekli bu anlamıyla önem taşımaktadır. Dönemin ahlâk müelliflerinin nefis nazariyesine dayanan klasik ahlâk düşüncesini mütekaddimûn, vazife fikrini temel alan ahlâk düşüncesini ise müteahhirûn şeklinde nitelendirmeleri her iki ahlâk dönemi arasındaki büyük kırılmanın farkında olduğunu göstermektedir.

Modern Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Fazilet

Klasik ahlâk metinlerinde zikrettiğimiz şekilde tanımlanan ve taksim edilen fazilet kavramının geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde tanımlanmasında ve yorumlanmasında birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Dönemin ahlâk metinlerinde yaygın olan vazife fikriyatının etkisiyle faziletin neredeyse vazife ile eşdeğer bir kavram olarak kabul edildiğini ifade etmek hilafı hakikat bir hüküm olmasa gerektir.

II. Meşrutiyet öncesinde telif edilen ahlâk metinlerinde başlayan bu sürecin ilgi çekici örneklerinden birini Mekteb-i Sultanî’de akâid-i diniye ve ilm-i ahlâk ve lisan-ı Osmanî muallimi olan Rifat Efendi’nin kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nazarî*’de görmek mümkündür. Müellife göre fazilet, “daima vazifeye tâbi olmaktır.”¹⁵ Faziletin tanımında yer alan vazife ile müellifin ne kast ettiği ise ilerleyen satırlarda yer alacaktır.

Aklı, ef’âl-i beşeriyeyi takdire sevk eden *hakkaniyet* ve *namuskârlık* esas-ı fitrîsi, cümlemizin itaate mecbur olduğumuz bir *kanun-ı âli* gibi iradeye tesir eder. Vazife ve hak, adalet ve fazilet esasları buradan neşet eder, kanun [gibi] hükmeder. Mademki biz de akıl ve irade ile muttasıfız, kanunun emrine mütâbaat ve nehyinden ictinab etmeğe mecburuz. İşte vazife budur.¹⁶

Müellif insan fiillerini değerlendiren, onları olumlayan ve yanlışlayan kaynak olarak akli görmekte; akli bu konuda sevk eden kuvvenin ise insanda fitraten mevcut olan hakkaniyet ve namuskârlık esasları olduğunu düşünmektedir. Söz konusu bu esasların ise herkesin itaate mecbur olduğu bir yüce kanun gibi iradeye tesir ettiğini düşünmektedir. İnsanın akıl ve irade sahibi olmasını da kanunun emirleriyle mükellef tutulması için yeterli görmektedir. Müellifin bu satırlarda yer alan kanun-ı âli terkibinden kanun-ı ahlâkîyi/ahlâk yasasını kastettiğini, mükellef olmanın şartları

¹⁵ Rifat, *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükema* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312), 76.

¹⁶ Rifat, *Ahlâk-ı Nazarî*, 76. (Vurgular bize aittir.)

içerisinde akıl ve iradeye vurgu yaparak insanın otonom bir varlık olduğuna işaret ettiğini netice itibarıyla vazife fikrine yakın bir söylemde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Fazilet kavramını vazife fikriyle irtibatlandıran bir diğer son dönem Osmanlı ahlâk müellifi Mekteb-i Sultanî müdürü Abdurrahman Şeref'tir (1853-1925). Müellife göre her insan, herkes tarafından beğenilen/makbul görülen kuvvelerinin (kuvâ-yı nefise) mertebesi ölçüsünde ilerler. Yetkinlikte ilerleme insanın tabii gerekliliklerini yerine getirmesi ile daha kolay hale gelir. Söz konusu bu kuvvelerin (kuvâ-yı nefise) derecesine göre insanlarda çeşitli ahlâkî mertebeler görülür ki bunun zirve noktasını fazilet teşkil etmektedir. Bir kimsenin kendisine terettüp eden *vazifelerin* tamamını kusursuz ve noksansız bir şekilde icra etmesi ve bu durumu âdet edinmesi durumunda bu şahsa *fâzıl* ismi verilir. Ahlâk ilminde saadete vasıl olmuş *mesud* insan da bu anlamda vazifelerini eksiksiz yapan kişidir.¹⁷ Abdurrahman Şeref'in bir taraftan klasik ahlâk düşünce dünyasına ait fazilet/fazıl terimlerini vazifeyle eşdeğerde tuttuğu fakat diğer taraftan vazife fikriyle örtüşmeyen saadet kavramından da vazgeçmediği görülmektedir. Ayrıca klasik ahlâk ilminde yer alan "kuvâ-yı nefsiyye (nefsin kuvveleri)" terkibinin bu metinde "kuvâ-yı nefîse"ye dönüşmesi oldukça dikkat çekicidir.

Dönemin ahlâk metinlerinde fazilet kavramının Kant'ın vazife fikrinde yer alan ahlâk yasası (kanun-ı ahlâk) ile irtibatlandırılmaya çalışıldığı da görülmektedir. Kant'ın vazife ahlâkında olduğu gibi bir yasa/kanun arayışında olan Osmanlı ahlâk müelliflerinden Selanikli Hilmi'nin *Kanun-ı Fazilet* adıyla bir kitap üzerinde çalışmaya başladığı bilgisine sahip olmakla beraber, bu eserin neşredilip neşredilmediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz.¹⁸ Eserin sadece ismi üzerinden düşünüldüğünde müellifin fazilet ile kanun/ahlâk yasası arasında irtibat kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Yazarın *Kanun-ı Fazilet*'i tebşir ettiği satırlar kanun-ı ahlâk/ahlâk yasası kavramının Osmanlı ahlâk müelliflerinin zihninde ne derece değerli bir yerde durduğunu gösteren güzel bir örnektir.

Kanun-ı ahlâkî daha vâzıh, daha mükemmel bir surette şerh etmek, büyük hem de pek büyük bir fazilet-i ilmiyye mütevakkıf olmakla beraber birtakım tedkikât ve tetebbuât-ı ciddiyye de muhtaç olduğu kabul edilirse bu eserde iltizam edilen icaz ve ihtisarin -fıkdan-ı iktidardan sarf-ı nazar- vaktin adem-i müsaadesinden ileri geldiği teslim olunur zannederim!

Vaktin müsaadesine, hayatın istirahatine zafer-yâb olursam *Kanun-ı Fazilet* nâmıyla yazmakta olduğum mufassal eserde başka bir zeminde, başka bir tarzda izahât-ı kâfiye vereceğimi ümit ederim.¹⁹

Selanikli Hilmi, vazifeyi/vazife-i hayriyyeyi "en ehemmiyetli fazilet-i necibânenen, en kıymetli meziyet-i âlicenâbânenen ibarettir" şeklinde tarif ederek bu dönemde tesis edilmeye çalışılan vazife ile fazilet arasındaki irtibata yakın bir çizgiyi takip etmektedir. Ona göre bu tarz bir fazilet, insanlık saadetinin de gayesidir. Fazilet ve saadet arasındaki irtibata da değinen müellif, nefsi zevkler gibi zâtî faydalardan uzak olması şartıyla saadet ve faziletin ikiz (tev'em) olduğunu fakat faziletin saadetten öncelikli olduğunu ifade eder. Bu anlamda saadet, insanî faziletin yardımcı kuvveti (kuvvetü'z-zahri) konumunda yer almakta ve saadet sürekli fazileti takip etmektedir. Müellife göre saadet, faziletin

¹⁷ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk* (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Dâruttibaâtü'l-Âmire, 1316), 52.

¹⁸ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317), 115.

¹⁹ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk*, 115-116.

hakiki bir mükafatıdır, insanlığın kurtuluş hedefi ve ahlâkın gayesi saadet değil, fazilettir.²⁰ Klasik dönem ahlâk düşüncesinde ahlâkın gayesi olarak saadetin kabul edilmesine karşın Selanikli Hilmi'nin açık bir şekilde ahlâkın gayesi olarak saadet yerine fazilete/vazifeye yer verdiği görülmektedir. Bu durum vazife fikrinin dönemin ahlâk metinlerinde ne derece etkin olduğunu da göstermektedir. Klasik dönemde ahlâkın gayesi olarak kabul edilen saadet, modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazifelerin icrasında yardımcı bir rol üstlenmekte, ahlâkî kavramlar hiyerarşisindeki üst konumundan aşağılara inmektedir.²¹

Geç dönem Osmanlı dünyasında neşredilen eserlerde ahlâk yasası arayışları noktasındaki problemler çoğalmış ve yaygınlaşmış olmasından dolayı dönemin mâbeyn-i hümayun cenâbı mülükâne (sarayın özel kalem) mütercimlerinden ahlâk müellifi Ali Rıza bu meselenin hususen altını çizmekte; dinî/İslâmî hükümlerin ahlâkî kaideler üzerinde kurulduğunu ifade etmek suretiyle ahlâk yasası arayışlarının İslâm dini çerçevesinde sınırlı kalmasına işaret etmektedir. Ayrıca İslâm'ın faziletleri emreden bir din olduğunu ifade ederek dinî emirlerin ahlâkı da içerdiğini savunmaktadır.²² Ali Rıza'ya göre bir fiilin fazilet adını almasının temel şartı "hüsn-i niyete mukârin" olmasıdır.²³ İnsanın gerek toplum içinde gerekse Cenabı Hak karşısında şeref ve rütbesinin artmasına faziletler hizmet etmektedir.²⁴ Dönemin diğer ahlâk müelliflerinde olduğu gibi bir ahlâk yasası arayışı içerisinde olan Ali Rıza, İslâmî faziletlerle hareket eden insanlarda İslâm'ın yüce hükümlerinin ve şer'î âdâbın büyük bir ahlâk kaidesi şeklinde tesir edeceği kanaatindedir.²⁵ Geçmiş filozoflardan bazılarının hayırlı ameli, fazilet sahibi insanlarla vazifeleri çerçevesinde hizmet etmeyi alışkanlık edinmiş insanlarda mevcut olan kıymetli bir cevher olarak kabul ettiklerini ifade ederek hayır, fazilet ve vazife arasındaki münasebete dikkat çekmektedir.²⁶ Müellif bu genel değerlendirmelerin ardından fazileti "A'mâl-i salihayı icraya vasita olan kuvvettir ki ruhun sû-i ahlâka olan meyelnândan tebâ'uduna hâdim olur[uzaklaşmasına hizmet eder]." şeklinde tanımlayacaktır.²⁷

İnsan tabiatında faziletin yerleşmesini, klasik dönem ahlâk filozoflarının görüşlerine uygun bir şekilde, itiyadla/tekrarla gerçekleşeceğini düşünen müellife göre belli bir tekrardan sonra faziletler insanda bir ikinci tabiat halini almaktadır. Bu yönüyle insanda mevcut olan iki kuvveden biri insanı salih amellere sevk ederken, bu kuvvenin karşısında yer alan ağraz-ı nefsanîye kuvvesi insanı bundan menetmektedir. Birinci kuvvenin ikinci kuvveye galip gelmesi sonucu oluşan muvazene neticesinde fazilet meydana gelmektedir. Aksi bir durumda ise "zemâyim-i ahlâkiyye" denilen bir eksiklik meydana gelecektir. Bu anlamda fazilet salih ameller, hayr ve hasenâta olan meylin bir itiyad halini almasıyla meydana gelir. Fiillerin sürekli tekrar etmesiyle meydana gelen güzel hissiyatlar diğer kötü

²⁰ Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk*, 102-103.

²¹ Fazilet kavramının saadet kavramı karşısında kazandığı bu önemi dönemin diğer ahlâk metinlerinde görebilmek mümkündür. Bkz. Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 52. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330), 73-74.

²² Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318), 19.

²³ Son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde niyet meselesine dair tartışmalar için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, 214-222.

²⁴ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 25.

²⁵ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 30.

²⁶ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 39.

²⁷ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 46.

hissiyatların hepsine galip gelmektedir. Bir kuvve olması yönüyle faziletlerin en zirvede olduğu şahsiyetler peygamberler ve evliyalarlardır.²⁸

Klasik ahlâk düşüncesi çerçevesinde hareket ettiği izlenimi veren Ali Rıza'nın fazilet kavramı hakkındaki yorumlarının en ilgi çekici tarafı fazilet ve vazife kavramı arasında kurmaya çalıştığı bağıdır. Fazilet ile vazifeyi birbirinin varlık kaynağı olarak gören müellife göre bir kimsenin ahlâkî hislerini terbiye etmesi ve arttırması (tenmiye), şeref ve asaletini, kalb-i selimini/vicdanını fazilet hissiyle süslemesi (tahalli) ölçüsünde vazifelerini daha kolay bir şekilde icra etmesi mümkün hale gelecektir.²⁹ Benzer bir şekilde insanî vazifelerin (vezâif-i beşeriyyenin) güzel bir şekilde ifa edilmesi faziletin meydana gelmesine vasıta olan itiyadı ortaya çıkarmaktadır. Vazifelerin icrasında gösterilecek ihmalkarlık ise kötü ahlâkî fiillerin (zemâyim-i ahlâkiye) alışkanlık kazanmasına neden olan hissi vücuda getirecektir. Bu anlamda faziletler ve reziletler insanın hüsn-i niyetine yakın (makrun) olan veya olmayan fiillerine oranla belirlenir. Sonuç olarak yazar *faziletin, asıl itibarıyla ihtiyarî olduğu halde ifası mecburiyet halini almış vazifelerin tamamını içerdiğini*; kötü ahlâkın (zemâyim-i ahlâkiyyenin) terk edilmesinde gösterilen sebatla ya da bu tarz fiil ve hareketlerle edinilen alışkanlık (ülfet ve itiyad) neticesinde faziletlerin kazanıldığını ifade etmekte; insanın tüm fiillerinin en son gayesinin fazilet olması gerektiğinin altını çizmektedir.³⁰ Bu yorumlarıyla Ali Rıza'nın vazifeleri fazilet dairesi içinde gördüğü, klasik dönemde ahlâkın gayesi olan saadet yerine fazileti diğer bir yönüyle vazifeleri gaye olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Fazileti vazife kavramı etrafında yorumlayan geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden bir diğeri ise Ali Kemal'dir (1867-1922). Halep'e sürgün olarak gönderildikten sonra (1989) Halep Mekteb-i idadisinde muallimlik görevinde³¹ bulunan Ali Kemal'in bu görev esnasında kaleme aldığı *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde fazilet kavramı vazife fikriyle ilişkilendirilmiştir. Müellife göre fazilet "Mütemadiyen ifa-yı vazife ile iktisab olunan icra-yı hayr etmek âdetine" verilen addır.³² Klasik ahlâk filozoflarının yapmış olduğu dörtlü taksimi yetersiz gören müellif nefsinde karşı vazifelerini icra eden insanların "kanaatkar mutedil, temeyyüz, müdebbir, sadık, ketum, faal, seçî"; ictimaî vazifelerini yapan insanların "âdil, muhik, hayırhah, şefîk" faziletleri ile bezeneceklerini ifade etmektedir. Müellif bu faziletlerin haricinde "itidal, nezâfet, tasarruf, sıdk, şecaat, adalet, hakkaniyet, şefkat" gibi fazilet türlerine de ayrıca değinmektedir. Yazara göre zikredilen bu fazilet türlerinin tamamının bir insanda toplanması mümkün gözükmemekle birlikte bunlardan birçoğunu kendi nefsinde toplayan insana "ashâb-ı fazilet" denir.³³ Ali Kemal faziletin ortaya çıkması için hayrın bilinmesi ve tatbik edilmesi gerektiğini düşünür. Faziletin karşıtında yer alan redâeti ise "ef'âl-i mezmume icrasıyla ahz olunur bir fena âdet"³⁴ şeklinde tanımlar. Bu yönüyle faziletin ve redâetin meydana gelmesinde hususen

²⁸ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 46-47. Ali Rıza fazilet hakkındaki yorumları her ne kadar modern hususiyetler ve işaretler ihtiva etmiş olsa da müellifin klasik İslâm ahlâk felsefesinde yer alan nefsin kuvveleri temelinde inşa edilen erdemler teorisine de yer verdiği görülmektedir. Bkz. Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 47-49.

²⁹ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 66.

³⁰ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, 67.

³¹ Mustafa İsmet Uzun, "Ali Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/405-408.

³² Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 108.

³³ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 108.

³⁴ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 109.

itiyada/alışkanlığa dikkat çeken Ali Kemal'e göre hırs ve heves insanın tabiatı dolayısıyla mevcut iken, redâet sonradan kazanılmaktadır. Bu hususiyeti itibarıyla redâet kesbîdir, vehbî değildir.³⁵

Ahlâkın gayesi olan saadete ulaşmanın faziletlerle mümkün olduğunu, reziletlerin bu gayeden insanı uzaklaştırdığını ifade eden erken Cumhuriyet dönemi ahlâk müelliflerinden A. Hamdi Akseki'ye göre (1887-1951) ahlâkî faziletler, ruhun/nefsin kuvvelerinin terbiyesine ve yetkinlik kazanmasına hizmet etmektedir. İrade, zihin ve his ahlâkî faziletlerle kuvvet kazanırken, kötü huylarla/reziletlerle zaafa uğramakta ve vazifelerini icra edemeyecek bir duruma düşmektedir. Bu yönüyle faziletler vazifelerin ifasında temel bir rol oynamaktadır.³⁶

Ahlâk müelliflerinden Mustafa Rahmi [Balaban] (1888-1953) ise ahlâkı derecelere ayırmakta ve ahlâkın bu derecelere göre değiştiğini düşünmektedir. Comte'un ilerlemeci tarih anlayışını ihsas eden bu derecelendirmenin en üst katmanı olan beşinci kısımda "fazilet-i ahlâkiyye" bulunmaktadır.

Mustafa Rahmi'nin yapmış olduğu ahlâk taksiminin en alt kısmında ahlâkın en ilkel formu olan *ahlâk-ı hayvanî* yer almaktadır.³⁷ Bu kısımda ahlâk, menfaat ve hayatın muhafazası (muhafaza-i hayat) üzerine kuruludur. Hayatın gayesinin haz ve menfaat olduğunu kabul eden insanlar bu ahlâk seviyesindedir.

Ahlâk-ı hayvanînin üstünde yer alan ikinci kısımda *ahlâk-ı ibtidai-i insanî* yer almaktadır.³⁸ Bu ahlâkî derece insana nefsine/sevk-i tabiiye uymamasını, ona karşı durmasını salık verir. Tarassud (gözetme, bekleme), teemmül ve akıl ile yolunu bulmasını ve bunlarla yeni bir "ene" (benlik) yapmasını söyler.

Üçüncü kısımda ise *ahlâk-ı ictimai* yer almaktadır. İbtidai insan nazarında toplum sadece kan bağı ile bir araya gelen şahıslardan (aile ve kabileden) ibarettir. Bu nedenle ibtidai insan kendi kabilesi haricinde yer alan bir kimseye (ecnebiye) karşı bir vazifesinin olmadığını düşünür. Müellife göre cemiyet-i beşeriyyenin genişlemesi ve tekamülü neticesinde toplumsal vazifeler de çoğalmıştır. Bu yönüyle toplumsal ahlâkın kendine has düsturları bulunmaktadır ki bunları üç maddede özetlemek mümkündür. 1. Bir insan hayatını müntesibi olduğu toplumun hayat şartlarına uydurmak zorundadır. 2. Bir insanın diğer insanların menfaati için çalışmalı ve onlara faydalı olmalıdır. 3. Gerektiğinde diğer insanlar için kendi hayatından vazgeçebilmelidir.³⁹

Ahlâkın dördüncü kısmında ahlâk-ı revâkiye/stoacı ahlâk⁴⁰ yer alır. Kurucusu Zenon'dur. Stoacı ahlâk, kendi arzularına karşı mücadele etmeyi, kendi elimizde olmayan şeyleri merak etmemeyi tavsiye eder. Bu yönüyle haricî şeyler karşısında kayıtsız kalmak ve münzevî bir hayat yaşamak Stoacı ahlâkın önemli düsturlarındandır. Müellife göre bu meslek sabırlı insan yetiştirmekte fakat fa'âl ve hayırperver insan yetiştirmemektedir. Çünkü buradaki hareket insanın içine doğrudur.

³⁵ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 109.

³⁶ A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 21, 144. Eserin daha eski tarihli bir diğer baskısı için bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Öğüt Matbaası, 1340-1342).

³⁷ Mustafa Rahmi [Balaban], *Felsefeden Ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1342), 21-22.

³⁸ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 22-23.

³⁹ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 23-30.

⁴⁰ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 30-32.

İctimaî ahlâkta insanın kendisini toplum için feda etmesi yer alırken stoacı ahlâk için toplumsal tarafıyla değil nefis boyutuyla ilgilenmektedir.

Bu mertebelerin en üst kısmında yer alan fazilet-i ahlâkiyyeye geldiğimizde ise müellifin bu ahlâk derecesini vazife kavramıyla irtibatlı bir şekilde açıkladığı görülmektedir.

Fazilet-i ahlâkiye: Kâffe-i vezâifini (şahsî, ailevî, millî, insanî, ilahî) bilâ-noksan, seve seve ifâ etmek ve bunu âdet edinmektir. Asıl mesud insanlar, fazilet-i ahlâkiye sahibi olanlardır. *Çünkü fazilet-i ahlâkiye nerede ise saadet-i hakikiye de oradadır.* Servet, mansıb, ilim saadet-i tammeyi temin eden şeyler değildir. Bunlara mâlik birçok insanlar vardır ki yine mesud değildir. İnsan servet ve ilimle beraber fazilet-i ahlâkiyyeye de sahip olmalıdır.⁴¹

Dönemin ahlâk metinlerinde görülen fazilet ve vazife arasındaki irtibatın bir benzerini gördüğümüz bu satırlarda Mustafa Rahmi fazilet kavramının vazifelerin tamamını içerdiğini savunur. Saadet gayeli ahlâk anlayışından da vazgeçmeyen müellife göre saadete ulaşmanın yolu fazilet-i ahlâkiyyeye sahip olmaktır ki bu da vazifelerin seve seve icrasıyla gerçekleşecektir.

Cumhuriyet devri ahlâk müelliflerinden Mustafa Namık'ın (1883-1965) kaleme aldığı *Ahlâk* metninde yer alan fazilet tanımında ise vazife fikrinin tesirlerini *ahlâkî kaide (ahlâk yasası)* kavramı üzerinden görmek mümkündür. Fazilet hakkında kendisinden önce ortaya konulan düşünce geleneğini devam ettiren müellif fazileti “Bütün *ahlâkî kaidelerin* tatbiki” şeklinde tanımlarken; rezileti ise “Ahlâkî kaidelerin i'tiyadî olarak ihlali” şeklinde tarif etmektedir. Müellifin fazilet tanımında yer verdiği bir diğer unsur ise niyettir. Bu anlamda müellife göre fazilet “hüsn-i niyete masruf bir cehddir”. Faziletin vücut bulmasının temel şartı olarak ahlâkî kaidelerin bilinerek arzu duyulmasını ve tatbik edilmesini öne süren Mustafa Namık, faziletin icrasında gayret sahibi olunması ve *faziletin fazilet için yapılması* gerektiğini düşünür.⁴² Bu yorumlarıyla müellifin Kant ahlâkında yer alan vazifenin vazife için yapılması kaidesine ne derece yakın durduğu görülmektedir. Faziletlerin ahlâkî kaideler üzerine tesis etme gayretlerinde de Kant ahlâkında yer alan vazife-ahlâk yasası irtibatının bir benzeri görülmektedir.

Müellife göre bir fiilin hayır olarak kabul edilmesi için fiilin, o eylemi icra eden fâilin şerefini yükseltmesi gerekir. Eylemin taşıdığı ahlâkî kıymetin sadece ferdî sahada değil toplumsal alanda da hayırla neticelenmesi gerektiğini düşünen Mustafa Namık'a göre bir hayırda, kasd ve hüsn-i niyet zaruri olsa da yeterli değildir. Sadece bir hayırlı fiilin fazileti meydana getiremeyeceğini ifade eden müellife göre, insan mahiyeti itibarıyla zaaf ve noksan sahibi olduğundan her zaman olmasa da çoğunlukla ahlâkî hükümlere uygun davranması halinde fazilet sahibi olabilecektir. Hayrın tatbik edilmesi ve bunun itiyad halini alması faziletin zâti bir sıfatıdır. Bu yönüyle faziletin “Hayırda istikrardır.” şeklinde tarif edilmesi mümkündür.⁴³

Faziletlerin tabii bir niteliğe sahip olmadığını, kesbi olduğunu kabul eden müellife göre faziletler mizacın bir gerekliliği olarak meydana gelmesi durumunda buna fazilet denilemeyecektir. Benzer bir şekilde bedeninin bir rahatsızlığı nedeniyle oluşan reziletler de ahlâken rezilet kabul

⁴¹ Mustafa Rahmi, *Felsefeden Ahlâk*, 32.

⁴² Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 66.

⁴³ Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk*, 66.

edilmeyecektir. Bir itiyad halini almış hayrın fazilet olarak tanımlanabilmesinin iki şartı vardır. Söz konusu bu şartları yazarın kendisinden dinleyelim.

Hayr i'tiyadı ancak iki taktirde fazilettir. Evvelen ihtiyar ile, bizim kasd ve irademiz tahtında olarak meksub olmalıdır. Sâniyen, deruhte olunmuş taahhütlere, kabul edilmiş mebde'lere karşı bir nev' sadakat ile, iradî fiil ile idame ve muhafaza olunmuş bulunmalıdır. Cebren kabul edilmiş veya ettirilmiş bir i'tiyad, meziyet değildir. Tabii bir fazilet de olamaz.⁴⁴

Müellifin alışkanlık almış bir hayrın fazilet olabilmesi için öne sürdüğü şartların birincisi fiilin özgür bir irade ile gerçekleşmesiyle ilgilidir. İkinci şartta geçen "deruhte olunmuş taahhütler", "kabul edilmiş mebde'ler" ifadelerinin ise vazife ahlâkında yer alan vazife-hak kavramları arasında yer alan münasebet ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında fikirlerine yer vereceğimiz son ahlâk müellifi Ömer Nasuhi [Bilmen] (1883-1971) olacaktır. Müellife göre fazilet "ahlâkî vazifelere riayetten mütehasıl nezih bir meleke"dir. Bütün faziletlerin kaynağı olması bakımından aslî faziletler (fezâil-i asliyye) "*hikmet, adalet, semâhat, taharettir*".⁴⁵ Bu faziletlerin ilk ikisi klasik dönem ahlâk metinlerinde yer alan temel erdemlerle örtüştüğü halde "semâhat ve taharet"i klasik ahlâk metinlerinde yer alan ana erdemler içerisinde görebilmek mümkün değildir. Ahlâkın dört ana fazileti olarak zikredilen bu kavramların muhtevasının nasıl doldurulduğuna baktığımızda ise ahlâkın toplumsal yönünün ağırlıkta olduğu görülecektir.

*Hikmeti nazari kuvvenin mühezzeb (düzeltilmiş/ıslah edilmiş) bir halde bulunuşu olarak tarif eden yazar, temyiz, tezekkür, idrak kuvvesinin itidal dairesinde bulunması ile hikmetin ortaya çıktığının altını çizmektedir. İnsanın gerek ruh haleti gerek amel ciheti ile yetkin hale gelmesi hikmet sayesinde gerçekleştiği gibi eşyanın hakikati de hikmetle idrak edilmektedir.*⁴⁶

*Adalet fazileti ile toplumsal hayatın ahenginin düzenlendiğini, âlemin nizamını (nizam-ı alemi) sağlayacak amellerin insanî nefisten bu fazilet ile sadır olduğunu ifade eden Ömer Nasuhi'ye göre insanın hayra yönelmesi de adaletle gerçekleşmektedir. İslâm nazarında adaletin hem sosyal bir vazife hem de ferdî bir vazife olduğunu düşünen müellife göre başkalarının ahlâkını ıslah edilmesi ya da insanların hukukuna riayet edilmesi adalet dairesi içerisinde düşünülebilecek amellerdendir.*⁴⁷

Semâhati insanî bağları arttırmaktan, nefsin temayüllerini tadil etmekten ortaya çıkan pek yüksek bir haslet şeklinde yorumlayan Ömer Nasuhi, bu fazilet sayesinde insanın kendi nefsinin esiri olmaktan korunabildiğini düşünmektedir. Müellife göre semâhat sahibi olanlar kendilerine vacip olan fiillerden daha öte bir gaye ile hareket ettiklerinden *kerem* ve *sehâ* faziletleri de bu şahıslarda tecessüm etmektedir. Bu fazilet sayesinde kendi hevalarına karşı koyabilen insanlar, bir menfaat uğruna kanaatlerini değiştirememekte ve hak olanı daima savunabilmektedir. Bu yönüyle adalet fazileti, şecaat ve şehâmet (yiğitlik) şeklinde de kendini gösterebilmektedir.⁴⁸

⁴⁴ Mustafa Namık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk*, 67.

⁴⁵ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347), 33.

⁴⁶ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 33-34.

⁴⁷ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 34-35.

⁴⁸ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 35-36.

Ömer Nasuhi tahareti/temizliği ise hem bedenî hem de manevî yönüyle ele almakta; fıkıh ilminde abdest almak gusletmek şeklinde yapılan temizlik anlamına gelen taharetin ahlâk ve tasavvuf istilahatında “fitrat-ı selîmenin birtakım şâibelerden, süflî hasletlerden, fâsid akidelerden berî bulunması” şeklinde tarif edildiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle iffet, haya, edeb gibi kavramların ruhî/manevî temizlik dairesi içerisinde düşünebileceğini ve insanın ahlâken temizliğinin bu sayede gerçekleşeceğini savunmaktadır.⁴⁹ Sonuç olarak Ömer Nasuhi'nin klasik ahlâk ilminde kabul edilen taksimi kabul etmediği, şekil ve muhteva olarak farklı bir yorumlamaya gittiği, fazilet kavramını vazife üzerinden tanımlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İnsan fiil ve eylemlerine yön vermesi ve toplumsal düzeni şekillendirmesi nedeniyle ahlâk tarih boyunca büyük sosyal ve siyasî hadiselerin yaşandığı dönemlerde üzerinde tartışmaların yapıldığı bir alan haline gelmiştir. İdaresi altında olan toplumlara yeni bir düzen ve nizam verme eğiliminde olan yönetici kesim için ahlâkın ihtiva ettiği “toplumu/insanı değiştirme ve dönüştürme potansiyeli” birer teşvik unsuru gibi gözükmese de din ile ahlâk arasında mevcut olan yakın bağlar ahlâk alanında daha hassas olunmasını zorunlu kılmıştır.

Siyasî, askerî ve ekonomik problemlerin yoğunlaştığı son dönem Osmanlı'da ahlâk konulu eserlerin, risalelerin, makalelerin telif sayılarında yaşanan yükseliş bu durumun en güzel örneklerinden biridir. Klasik İslam ahlâk metinlerinin Osmanlı modernleşme sürecine müspet bir katkı sunmak bir tarafa bu hareketin ilerlemesine engel olduğu fikrinin dönemin bürokrat, aydın ve ilim insanlarında hakim bir kanaat olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu kabul ahlâk eserlerinin modern bir içerik ve tarzda kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerdendir.

Ahlâk metinleri üzerinden işleyen modernleşme sürecinde ahlâk metninin muhatapları merkeze alınmış, okurların yaş, meslek grubu, cinsiyetine göre ahlâk metni farklı şekiller kazanmıştır. Çerçeve itibarıyla farklı bir yapıya bürünen ahlâk metinlerinde yer alan kavramlar, dönemin şartları ve ihtiyaçları çerçevesinde yeniden tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

Klasik dönem ahlâk düşüncesinin temel kavramlarından biri olan faziletin bu yeni dönemde nasıl tanımlandığı ve yorumlandığı meselesi modernleşme dönemi Osmanlı ahlâk metinlerinin temel problemlerinden biridir. Klasik dönem ahlâk düşüncesinde ahlâkın gayesi olan saadete ulaşmanın en önemli vasıtalarından biri olan faziletin, nefsin kuvvelerinin itidal halinde meydana geldiği kabul edilmektedir. Modern dönem Osmanlı ahlâkçılarının merkeze aldıkları vazife fikrinde ise ne bir saadet gayesinden ne de nefsin varlığından veya onun kuvvelerinden bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu yönüyle klasik dönem ahlâk düşünürlerinin kabul ettiği şekliyle fazilet kavramının vazife ahlâkında yer alması beklenmemesine rağmen geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife ve fazilet kavramları bir arada yer almıştır. Modern dönem Osmanlı ahlâkçıları “mesud insan” terkibi üzerinden, saadet gayeli ahlâk düşüncesinden vazgeçmeden, vazife fikrini de içeren bir ahlâk inşa etmeye çalışmıştır. Felsefi temelleri itibarıyla birbiriyle örtüşmesi mümkün

⁴⁹ Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, 36-37.

gözükmeyen her iki kavram son dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde asıl anlamlarından farklı bir şekilde yorumlanmıştır.

İşaret ettiğimiz felsefi problemlere telif ettikleri metinlerde yer vermeyen Osmanlı ahlâk müelliflerine göre *vazifelerini* yerine getiren insanlar fazilete ermiş *fazıl* kişiler statüsüne yükselecektir. Saadete ermiş mesud insanlar vazifelerini, diğer bir tabirle faziletleri yerine getiren insanlardır. Faziletler, vazifelerin daha kolay icra edilmesine; vazifelerin icrası da faziletlerin meydana gelmesindeki itiyadın oluşmasına bir vesiledir. Faziletler, nefsin kuvvetlerini güçlendirdiğinden vazifelerin icrasını kolaylaştırmakta; reziletler de nefsin kuvvetini zaafa uğrattığından vazifelerin ifasını daha müşkül hale getirmektedir. Faziletler vazifeyi ve vazifenin tüm kısımlarını içermektedir. Bu anlamda vazife ve fazilet kavramları neredeyse eş anlamlıdır. Klasik dönem ahlâk metinlerinde faziletlerin ifası ile elde edileceği düşünülen saadetin modern Osmanlı ahlâk metinlerinde vazifelerin icrasıyla mümkün olacağı kanaati hakimdir. Vazife fikrinde yer alan “vazifenin vazife için yapılması” ilkesi, modern dönem Osmanlı ahlâk eserinde “faziletin fazilet için yapılması” ilkesine dönüşmekte ve fiillerin son gayesinin fazilet olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri fazilet kavramını kanun-ı âli, kanun-ı ahlâk ile de irtibatlandırmaktadır. Söz konusu bu terkiplerin vazife ahlâkında yer alan ahlâk yasasına işaret ettiğini ifade etmek mümkündür. Ahlâk metinleri incelendiğinde yazarların kanun-ı ahlâk/kanun-ı ahlâkî terkiplerinden kastının ne olduğuna dair net bir açıklama olmadığı görülmektedir.

Bu çalışmada modernleşme dönemi Osmanlı ahlâk metinlerinin nazari ahlâk kısmında fazilet kavramının nasıl ele alındığı ve vazife ile ne şekilde irtibatlandırıldığı üzerinde dikkatlerimizi yoğunlaştırmaya çalıştık. Dönemin ahlâk müelliflerinin kahir ekseriyetinin teorik anlamda faziletten maksatlarının vazife olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle vazifelerin daha somut bir şekilde ele alındığı modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinin amelî ahlâk bahsi üzerinde yapılacak çalışmaların vazifeden/faziletten ne kastedildiğine dair daha somut örnekler sunacağı muhtemeldir. Ayrıca bu tarz çalışmaların modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan fazilet kavramının klasik ahlâk metinlerinde yer alan faziletten hangi yönleriyle ayrıştığını ya da hangi yönleriyle benzeştiğini de göstereceği açıktır.

Son olarak, bir saadet gayesinden tamamen kendini uzaklaştıramayan Osmanlı ahlâk müelliflerinin vazifelerini ifa eden insanların mesud kişiler olacağı düşüncesinde karar kıldıkları görülmekle beraber sözü edilen “mesudiyetin” ne derece klasik ahlâk düşüncesinde yer alan saadette örtüştüğü ya da ayrıştığı saadet kavramını konu edinen yeni çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- A. Hamdi Akseki. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Dâruttibaâtü'l-Âmire, 1316.
- Ahmed Hamdi Aksekili. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Öğüt Matbaası, 1340.
- Aktaş, Yusuf İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Ali Kemal. *İlm-i Ahlâk*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.
- Ali Rıza. *İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1-4 (1976), 303-315.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/268-271. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "Saadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Çilingir, Lokman. "Kant'ta Ahlâk ve Din". *Felsefe Dünyası* 62 (2015/Kış), 54-84.
- Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Lokman Çilingir. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Immanuel Kant. *Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi*. çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (4. Baskı), 2009.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not". *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 198-211. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ'î*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları (3. Baskı), 2007.
- Mustafa Namık [Çankı]. *Felsefe Dersleri: Ahlâk*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.
- Mustafa Rahmi [Balaban]. *Felsefeden Ahlâk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339/1342.
- Nasiruddin Tusi. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Ömer Nasuhi [Bilmen]. *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347.
- Rifat. *Ahlâk-ı Nazarî ve Terâcim-i Ahvâl-i Hükema*. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312.
- Selanikli Hilmi. *Mir'at-ı Ahlâk*. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ali Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/405-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yaran, Cafer Sadık. "Kant Etiğinden Hareketle İslam'da "Ahlaklılığın En Yüksek İlkesinin Bulunması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 51-86.

Ribâ ve Faiz Kavramlarına Dair Bir Değerlendirme*

Esra ŞENTÜRK AKSU**

Mansur KOÇINKAĞ***

Öz: Ribâ ve faiz kavramlarının muhteviyatı ve bu iki kavramın ayrıştığı ve birleştiği noktalar faiz kavramının dünya ekonomisinin merkezine yerleşmesinden itibaren devam etmektedir. Günümüzde faizin ekonomideki yeri üzerine tartışmalar yaşanırken İslâmî finans ise Katılım Bankacılığı vasıtasıyla kendi kesimine bir alternatif oluşturmaya çalışmaktadır. Fakat bu bankaların kullandığı usuller de kimi zaman tartışma konusu olmuştur. Tüm bunların yanında faiz unsurunu, finansın ayrılmaz bir parçası olarak gören İslâm âlimlerinin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Faizi ekonominin temel yapı taşı kabul edip onsuz bir sistemin var olamayacağını savunanların aksine ekonomideki buhranların, yıkımların ve krizlerin faizden kaynaklandığını savunanlar da olmuştur. Biz de çalışmamızda bu iki kavramın ayrıştığı ve birleştiği noktaları ele alıp bu iki kavram üzerine kısa bir değerlendirmede bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ribâ, Faiz, Tefecilik.

An Evaluation of the Concepts of Ribâ and Interest

Abstract: The content of the concepts of ribâ and interest, the points where these two concepts diverge and converge have been going on since the concept of interest was placed at the center of the world economy. Today, while there are debates on the place of interest in the economy, Islamic finance is trying to create an alternative for its segment through participation banking. However, the methods used by these banks have sometimes been the subject of debate. In addition to all these, the number of Islamic scholars who consider interest as an integral part of finance is not to be underestimated. Contrary to those who accept interest as the basic building block of the economy and argue that a system cannot exist without it, some argue that the depressions, destructions, and crises in the economy are caused by interest. In this study, we will discuss the points where these two concepts diverge and converge and make a brief evaluation of these two concepts.

Keywords: Islâmic Law, Ribâ, Interest, Usury.

* Bu makale, birinci yazarın "Faiz ve Ribâ Kavramlarına Dair Çağdaş Yaklaşımlar" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, TÜRKİYE.

senturkisra17@gmail.com,

ORCID: 0009-0003-3183-4016

*** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE, mansurkocinkag@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2589-945X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Ekonomik kaygılar, insanların hayatında önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle pandemiyle birlikte bütün dünyada bazı finansal krizler yaşanmaya başlamış ve bu problemleri çözüme adına ciddi enstrümanlar geliştirilmiştir. Enflasyonun ve istihdam eksikliğinin sebep olduğu ekonomik krizler de bunlardan biridir. Bu krize karşı faizlerin artırılması yoluyla hem insanların paralarının değerinin korunması hem de piyasalara sıcak para girişiyle enflasyonun düşürülmesi hedeflenmektedir. Ancak faizin İslam hukukunda yasak olması, böyle bir problem karşısında müslümanların elini kolunu bağlamakla kalmayıp paralarının değerini korumak için nasıl bir yola başvuracaklarına dair kafa karışıklığı yaşamalarına sebep olmaktadır. Müslümanlar, modern dönemde iktisadın bel kemiğini oluşturan faiz olgusuna karşı yıllar boyunca mesafeli bir tutum takınmışlardır. Faizin, İslâm fıkında/iktisadında haram kabul edilmesi başta ticaret erbâbı olmak üzere bütün müslümanların tartıştığı bir konu haline gelmiştir. Bu noktada sıkça yöneltilen sorular, zaman içerisinde tekrar tartışmaya açılmış ve özellikle ekonomik buhranların yaşandığı dönemlerde bankaların verdiği faizin caiz olup olmadığı tartışılmıştır.

Faizin yanında krizlerle birlikte baş gösteren bir diğer problem enflasyon sorunudur. Enflasyon ortamlarında ülke parasının değer kaybetmemesi adına sürekli bir biçimde faiz oranları artırılır. Bu durum ise faiz hassasiyeti olmayan bireylerin kâr elde etmesini sağlarken ellerindeki birikimlerini faiz gibi bir sistemin içerisinde değerlendirmek istemeyen müslümanları bir alternatif bulma çabası içerisine sürükler.

İslâm hukukunda iktisadî alanda ortaya atılan en önemli görüşlerden biri günümüzdeki faiz uygulamasının Yüce Allah'ın Kur'ân'ı Kerîm'de şiddetle yasakladığı ribâ uygulamasından¹ çoğu noktada ayrıştığı iddiasıdır. Bu görüşe göre Kur'ân'da yasaklanan ribâ sömürü düzenine dayanmaktadır. Faiz ise bireyi korumaya, mal sahibi yapmaya ve ona kazandırmaya odaklı bir sistem olarak kullanılabilir. Bu görüşe göre her faiz uygulaması ribâ kapsamına girmezken her ribâ faiz kapsamına girmektedir. Tüm bunların sonucu olarak İslâm hukuk tarihi boyunca ribânın tanımı dahil, çeşitleri, ribâyâ konu olan malların türleri, özellikleri, yasaklanması ve hukuk konjonktürü içerisindeki yeri tartışılan konular arasında yer almaktadır.

İslâm dini, diğer semâvî dinlerin aksine sosyal yaşamın her alanında etkili olan bir dindir. Modern dünya, insan hareketlerinin en önemli muharriklerinden birini “menfaat” olarak tanımlasa da İslâm dini bu amacı daha çok “kamu menfaati” olarak görür. Bundan dolayı İslâm dininde toplum, her zaman bireyden daha öncelikli kabul edilmektedir. Bu durumda sömürü odaklı bir sistem olan ribâ gibi bir eylemin yasaklanmasının sebebi de en başta gayri ahlakî bir eylem olmasıdır. Yüce Allah Kur'ân'ı Kerîm'de ribâ hakkında “Ribâ yiyenler, kıyâmet günü kabirlerinden, başka türlü değil, ancak şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkacaklardır. Bunun sebebi, ‘Alış-veriş de tıpkı ribâ gibidir’ demeleridir. Halbuki Allah, alış-verişi helâl, ribâyı haram kılmıştır.”²

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bakara 2/275, Âl-i İmrân 3/130 vd.

² Bakara 2/275.

buyurmuştur. Bu noktada Şâri'in ayetle sabit olan net tavrı da müslümanları ribâya bulaşmama konusunda dikkatli olmaya itmiştir. Hâl böyle olunca ribâ hususuna fazlasıyla titiz yaklaşmış ve bazı durumlarda ribâ ile aynı anlama gelmeyen uygulamalar dahi ribâ kapsamında değerlendirilmiştir. Zira İslâm hukukunda ribâ şüphesi olan meseleler büyük oranda hakikî ribâ gibi değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Fakat bununla beraber enflasyonist ortamda gerçekleşen karz akitlerinde, paranın değerindeki düşüş sebebiyle borç veren kişi ciddi anlamda zarara uğramaktadır. Bu da İslâm'ın çok önemseydiği karz-ı hasenin özellikle yerel paralarda neredeyse yok olmasına neden olmuştur.

Karz akdindeki fazlalık talebi, miktar olarak haksız bir talep gibi gözükse de böyle bir durumda asıl tartışılan nokta bu fazlalığın hak edilmiş bir fazlalık olup olmadığı mevzudur. Nitekim bazı İslâm hukukçularına göre şayet ülke genelinde enflasyon gibi bir sorun var ise verilen borcun geri alınırken paranın değer kaybının talep edilmesinde bir problem yoktur.³ Zira İslâm hukukunun en temel prensiplerinden biri "lâ darara ve lâ dirâr"⁴ hadisinde de belirtildiği üzere kimsenin zarara uğramamasıdır.

Yukarıdaki ifadelerimizi pratiğe dökülecek olursak; örneğin 3 yıl evvel bir kişiye 500 bin TL borç veren kişi, bugün ne kadar para geri alması durumunda adalet ve hakkaniyet sağlanmış olur? 3 yıl evvel 500 bin TL ile güzel bir daire alınabilecek iken o dairenin bugünkü değeri 4 milyon civarındadır. Faizi rakamsal fazlalık olarak algılayanlar alacaklının sadece 500 bin TL geri alabileceğine kâil iken bazı âlimler altın karşılığını almaları gerektiğini, bir kısım araştırmacı da enflasyonun dikkate alınıp alım gücüne bakılması gerektiğini savunmaktadırlar. Birinci durumda alacaklı verdiği paranın, alım gücü itibarıyla neredeyse sekizde birini alırken ikinci örnekte de zarar etmesi mümkündür. Çünkü altın piyasası üzerinde de ciddi baskılar ve operasyonlar söz konusu olmaktadır. Üçüncü şıkta ise enflasyonun ne kadar âdil belirlendiği hususunda şüpheler bulunmakta ve bu hususta devletin resmi bir kurumu olan TÜİK'in verdiği rakamların gerçeği yansıtmayı yansıtmadığı tartışma konusu edilmektedir. Sonuç olarak adaleti sağlamaya ve insanlardan zararı defetmeye çalışan bir hukuk sisteminin bu durumda önerebileceği yöntem ne olmalıdır?

Ribâ ve faiz konusunda bizlere ulaşan ve hâlâ devam eden güçlü bir literatürün olduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan birkaçına temas etmemiz gerekirse, bu noktada son dönemde yazılan ve çalışmamızda sıkça istifa ettiğimiz Süleyman Uludağ'ın *İslâm'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış* adlı eseri oldukça önemlidir. Uludağ, bu kitabında faizi üçe ayırır. Bunlar, haram faiz (ribâ ve tefecilik), tahrimen veya tenzihen mekruh olan faiz (oranı düşük de olsa darda kalanlar ile fakir fukaraya verilen tüketim amaçlı ödünçlerden alınan faiz) ve mübah faizdir (İş adamları, sanayiciler vb. kişilerden, mevduat sahiplerine verdikleri ve kredi alanlardan tahsil ettikleri, makul, gerçekçi, mutedil ve ekonomik faizdir).⁵ Ayrıca Uludağ'a göre hile-i şeriyeye yöntemiyle para alıp vermek faizden daha tehlikeli olup faiz günahına ek bir de samimiyetsizlik günahına sebep olmaktadır.

³ Bkz. Muhammet Vareli, "İslâm Hukuku Akit Teorisi Bağlamında Enflasyon Farkının Ödenmesine Dair Görüşler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 41, (2023), 217-241.

⁴ İbn Mâce, "Ahkam", 17.

⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 346.

Uludağ'ın asıl amacı bu konuda geçmiş literatüre ve söylenenlere bağlı kalmadan yeni bir şeyler söylenebileceğini göstermektir.

Modern problemleri ve düşünceleri aktaran bir başka eser, Hakan Şahin ve Mustafa Öztürk'ün ortak çalışması olan *Ribâ ve Faiz nedir, Ne Değildir?* adlı kitaptır. Çalışmamız boyunca özellikle İslâmî kaynaklar ve referanslar noktasında oldukça faydalandığımız bu eserde Öztürk ve Şahin; Kur'ân'da asıl yasaklanan işlemin ribâ olduğunu ve faizli işlemlerin esasen tüm dinlerin şikayetçi olduğu gayri ahlâkî ribâ unsurlarından ayrıldığını ifade etmektedir. Ayrıca yazarlar, yıllardır tartışılan "faizsiz ekonomi" modelinin de iktisadî açıdan hiçbir dönemde mümkün olmadığını ve olamayacağını ifade etmektedirler.

Bu konu üzerinde çalışmaları olan bir başka araştırmacı Servet Bayındır'dır. O, ribânın tanımsal olarak net bir çizgiye konulduğunda hangi işlemlerde ribâ olup olmadığı konusunun daha net bir biçimde anlaşılacağını düşündüğünden öncelikle ribânın tanımını netleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre ribânın daha önceki tanımlarında "hâsılat" yönüne odaklanılmış, fakat asıl yasaklanma amacı olan "eylemsel" yönü arka plana atılmıştır. Ona göre ribânın eylemsel olarak tanımı "kendisinde karşılığı bulunmayan fazlalığın şart koşulduğu işlemdir", bunun yanında iktisadî bir eylem olarak ise ribâ "nitelikleri aynı iki malın farklı miktarlarda değiştirilmesi eylemidir." Bu tanımdan yola çıkarak bankalarda verilen kredinin, nitelikleri aynı olan iki malın (para) farklı miktarlarda değiştirilme biçimi olduğundan caiz kabul edilmemesi gerektiğini düşünür. Bayındır'a göre karz gibi yardımlaşma odaklı bir eylemin ise enflasyon sebep gösterilerek fazlalık talebiyle gündeme gelmesi ise oldukça yanlıştır.⁶ Ancak bu durumda alacaklının yaşadığı hak kaybını dikkate almamak ve borçlunun misliyle geri ödememesi söz konusu olur. Bu da İslam hukukunun hiç kimseyi zarara uğratmama prensibini dikkate almamak anlamına gelir. Ayrıca üzerinde durulması gereken en önemli sorulardan biri, alacaklının talep ettiği enflasyon farkı reel anlamda bir fazlalık kabul edilebilir mi?

Osmanlı döneminde özgür fikirleriyle kendisinden söz ettiren Mansurizâde Said Bey'nin konuyla ilgili çalışmaları meseleye başka bir zaviyeden baktığını göstermektedir. Ona göre nasslarda yasaklanan ribâ; paranın fazla para mukabilinde satılmasıdır. Fakat icâr edilmesi durumu, söz konusu ribâdan farklı bir tanım içermektedir. Sonuç olarak o, faizi paranın kira bedeli olarak görmüştür. Ona göre önemli olan süre ve miktardır. Ancak bu iki durum söz konusu edilmezse ribâdan söz edilebilir.⁷

Sonuç olarak bunca çalışmanın ve farklı görüşün ortaya çıkması, modern dönemde gündeme gelen faiz ile klasik kaynaklarda dile getirilen ribâ arasında bazı farklılıkların olmasıdır. Bu mesele, sadece müslümanlarla ilgili bir husus olmayıp Batı'da da zamanla faiz ve ribânın farklı kavramlar olduğuna dair pek çok görüş dile getirilmiştir. Tarım kültürünün baskın olduğu dönemlerde ribâyla ilgili bu denli derin bir tartışmanın olmaması da bu tartışmanın, zamanın ruhunda aranması

⁶ Bkz. Servet Bayındır, "Ribânın Tanımı Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 13, (2021), 1-30.

⁷ Bkz. Abdullah Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (2001), 223-262.

gerektiğini gösterir. Ayrıca unutulmamalıdır ki klasik kaynakların yazıldığı dönemlerde para denilen nesne büyük oranda altın ve gümüş gibi hilketen (yaradılış itibarıyla) semen olan hususlardır. Fakat günümüzde para denilen hususun hakikî semen olmayıp itibarî bir şey olması ve devletlerin karşılıksız şekilde basıp insanların cebindeki paranın değerini düşürebildiği bir sistemde halen aynı hükümlerden bahsetmek biraz naif bir düşünce olur. Faiz ve ribâ konusuna dair yaptığımız bu çalışmanın amacı, söz konusu literatürden yola çıkarak konuyu tarafsız bir şekilde ve gelişim süreci içerisinde ele alıp İslâm toplumundaki sonuçlarına dair kısa bir değerlendirme yapmaktır.

1. Ribâ Kavramı ve Kapsamı

Arapça kökenli bir kelime olan ribâ (الربا), ra-be-vav veya ra-be-ye veyahut ra-be-e kökünden türemiştir.⁸ Sözlükte ise yaygın olarak “artma, çoğalma ve yükseğe çıkma” anlamlarına gelen rebâ-yerbû kökünden türemiş bir mastar olduğu kabul edilir. Ribânın farklı bâblardaki şekilleri hem isim hem de fiil olarak kullanılır. Kelimenin, if’âl bâbındaki türevi “çoğaltmak, arttırmak” manalarına gelirken; tef’îl bâbında ise “kişinin çocuğunu büyütmesi, terbiye etmesi” gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Terim olarak hakkında pek çok tanım yapılsa da Hanefî ıstılahında ribâ, “Karşılığında bir bedel olmadan tartılabilen (veznî) veya ölçülebilen (keylî) bir malı aynı cinsten miktarı fazla bir mal ile değiştirmek” şeklinde tarif edilir.”¹⁰

Ribânın hangi mallarda cereyan ettiğine ve illetinin ne olduğuna bağlı olarak mezhepler arasında farklı pek çok açıklama gündeme gelmiştir. Yaygın olarak ribâ, “aynı cins bedellerden birinin karşılıksız bir ziyadeyle satılmasıdır” denilebilir.¹¹ Bu bağlamda ele alacağımız ilk tanım Malikî fakihî Adevî’nin ribâ tanımıdır. Adevî’ye (ö. 1189) göre ribâ; “Sayılan veya tartılan mallardaki kesin yahut varsayılan (mevhum) fazlalık ve vade/erteleme ribâ türlerindedir.”¹² Hanbelî fakihlerine göre ise ribâ; “(mekilât ve mevzûnattan) özel birtakım şeylerdeki fazlalık”¹³ olarak tarif edilir. Şafîî fıkhuına göre; “nakdin (paranın) veya yiyeceğin misliyle satımında gerçekleşen ziyadedir” veya “Ribâ, sözleşme esnasında şerî ölçüler açısından aynı miktarda (mümasil) olup olmadıkları bilinmeksizin özel bir bedel üzerine yahut bedellerden her ikisi veya birinin vadeli olması üzerine yapılan akittir.”¹⁴ Diğer bir ifadeyle ribâdan bahsedebilmek için zaman dahil olmak üzere bir ziyadenin söz konusu olması gerekir, ziyadenin olmadığı hususlarda ribâdan bahsetmek pek mümkün değildir.

Klasik kaynaklarda ribânın mahiyeti ve tanımı daha çok “kitâbü’l-bey” bölümünde özel bir alt başlık altında yer alır. Kur’ân’da geçen “Allah alışverişi helal ribâyı ise haram kıldı”¹⁵ ayetine binaen ribânın zıddı bey’ olarak tanımlansa da bu durumun aksine ribânın zıddı sadaka veya zekât olduğu

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: Dâru’l-Hadîs, 2000), 5/91-92.

⁹ İbn Manzûr, a.g.e., 5/91-92.

¹⁰ Ömer Nasûhî Bilmen, “Ribâ”, *İslâm Hukuku Terimleri Kâmusu*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016).

¹¹ Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkhu alâ’l-Mezâhibi’l-erba’a*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 2/221.

¹² Bayındır, “*Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*”, 24; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetü’l-Adevî ‘alâ Şerhi’l-Hıraşî* (Daru’l-Fıkr, t.s.), 5/56.

¹³ Bayındır, “*Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*”, 24; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: 1986), 4/3.

¹⁴ Bayındır, “*Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*”, 24; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esna’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2001/1422), 7/471.

¹⁵ Bakara 2/275.

da dile getirilmiştir. Nitekim Yüce Allah Bakara Suresinin 276. ayetinde şöyle buyurmaktadır: “Allah ribânın bereketini tamamen giderir, sadakaları ise artırır.” Böylece O, ribânın zıddı olarak sadakayı zikretmiş ve karz-ı hasen vermeye teşvik etmiştir. Nitekim nüzûl sırasına göre ilk inen ribâ ayeti olarak kabul edilen Rûm Suresinin 39. ayeti de aynı minvalde bir ayettir. Yüce Allah yine şöyle buyurmaktadır: “İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir ribâ Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, bunu yapanlar -sevaplarını ve mallarını- kat kat arttıranlardır.”

Ribâ kavramı esasen, Kur’ân’da geçen cahiliye ribâsı ve Hz. Peygamber’in açıkladığı şekliyle fazlalık ribâsı olarak ikiye ayrılmaktadır. Nesie ribâsının günümüzde daha çok tefecilik veyahut bileşik faiz olarak adlandırılan yüksek faiz ile örtüştüğünü ifade edebiliriz. Bu ribâ türü hem Kur’ân’da¹⁶ hem de hadislerde şiddetli bir şekilde yasaklanmıştır. İslâmiyetten önce de ribâ kavramının örfi olarak bilindiğini ifade edebiliriz. Nitekim İbn Hişam’ın (ö. 218/833) aktardığına göre; İslâm’dan önceki dönemde Kâbe’nin yeniden inşası söz konusu olunca, Hz. Peygamber’in akrabalarından Ebû Vehb b. Amr, Kureyşlilere şöyle seslenmiştir: “Ey Kureyş topluluğu! Kâbe’nin inşasına temiz kazancınızdan başka bir kazançla destek ve katkıda bulunmayın. Bu inşa faaliyetine ne kerhanecilikten elde edilmiş kazanç ne ribâ ve ne de insanlardan zorla gasp edilmiş mallar girsin.”¹⁷ Fakat örfi olarak bilinen ribâ da nesie ribâsıdır. Yukarıdaki paragrafta da belirttiğimiz üzere fazlalık ribâsının Hz. Peygamber’den sonra gündeme geldiği kabul edilir. Fazlalık ribâsı ile ilgili en temel hadis Hz. Peygamber’den aktarılan şu hadistir: “Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz, eşit miktarda ve peşin olarak satılır. Her kim daha fazla verir veya alırsa muhakkak ribâ yemiş olur. Alan ile veren bu hususta eşittir.”¹⁸ Bu hadiste fazlalık ribâsından bahsedilmekte fakat ribânın illetinin ne olduğuna temas edilmemektedir. Sonrasında ise fukahâ bu altı maldaki illeti tespit etmeye gayret etmişlerdir. Bu noktada tanımlarda görüldüğü üzere ulemânın tek bir illet hususunda toplanmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Ribânın haram oluşu noktasında bir ihtilaf olmasa da tanımı ve hangi mallarda ribânın gerçekleşeceği mezheplere göre önemli ölçüde farklılık arz etmektedir.

Hanefî mezhebine göre ribânın haram olmasının illeti cins birliğinin yanında kadir birliğidir.¹⁹ Her iki vasfın bulunduğu durumda hem fazlalık hem de nesîe/vadeli satım akdi haram kabul edilirken tek bir vasfın bulunduğu durumda fazlalık değil nesîe ribâsı gerçekleşmiş olur. Diğer bir ifadeyle altının altınla mübadelesinde hem ribâ’l-fazl hem de nesîe gerçekleşirken altın ile gümüşün mübadelesinde (yani sadece kadir birliği söz konusu olduğundan) sadece nesîe ribâsı söz konusudur. Ayrıca bu açıklamalar ışığında Hanefîlere göre kâğıt parada ribânın olup olmadığı tartışma konusu olacaktır. Zira kâğıt paralar tartılan veya ölçülen bir nesne olmadıklarından onlarda ribânın illeti mevcut olmayacaktır. Bu problem, özellikle İmam Muhammed’in tedavüldeki paraların “eşit adedi mal” kabul edilmesi ile aşılmaya çalışılır. Zira ona göre içinde altın ve gümüş bulunmayan felslerin

¹⁶ Bakara 2/275-278; Âl-i İmrân 3/130; Nisa 4/161; Ra’d 13/17; Nahl 16/92; İsrâ, 17/24; Mü’minûn 23/50; Hac 22/5; Şuarâ 26/18; Rum 30/39; Fussilet 41/39; Hakka 69/10.

¹⁷ İbn Hişam, *Sîretü’n-nebevîyye*, çev. İzzet Hasan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 119.

¹⁸ Müslim, *Müsâkât*, 82.

¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, çev. Tevhit Ayengin, (İstanbul: Ravzâ Yayınları, 2016), 155.

muayyen olması halinde dahi bire karşı iki felsin alınması caiz değildir. Diğer bir ifadeyle bu durumda Hanefîlere göre eşit adedî mallar, veznî ve keylî olanlar gibi ribevî mallardan kabul edilir.²⁰

Şafî mezhebine göre ise altın ve gümüşte ribânın illeti galibiyet-i semen (yani altın ve gümüş para olma) vasfı iken buğday, arpa, hurma ve tuzda ise cins birliği ile birlikte taam yani yiyecek olmaktır. Diğer bir ifadeyle onlara göre altın ve gümüşün dışında kalan hususlarda ancak yiyecek maddesi olmaları durumunda kendilerinde ribâ cereyan eder, aksi taktirde kendilerinde ribâ gerçekleşmez. Dolayısıyla klasik Şafî fihna göre yiyecek maddesi olmayan mallarda ve fels denilen paralarda ribâ cereyan etmez. Fulûslarda ribâyı kabul etmemiş olmalarının nedeni o günün şartlarında bu tür paraların yaygın olmaması ve tam güven vermemesi olduğu söylenebilir.²¹

Malikî mezhebine göre altın ve gümüşte ribânın illeti için “galibiyetü’s-semen” ifadesi kullanılmıştır. Yani onlara göre bu maddelerde özünde para olma vasfı galip olmalıdır. Bu da demektir ki altın ve gümüş dışındaki felsler, özünde para olarak kabul edilmediklerinden kendilerinde ribâ cereyan etmemektedir. Klasik âlimlerin, felsleri zaman zaman semen/para hükmünde görmemesi o günün şartlarında onlara biçilen değer ve güvenle ilgili bir husustur. Mâlikîlere göre buğday, hurma, arpa ve tuzda ribânın illeti ise genel olarak bunların yiyecek vasfına haiz olmalarıdır. Fakat bunu da nesî ve fazlalık ribâsı olarak ayırırlar. Onlara göre fazlalık ribâsında illet, bu malların saklanıp depolanabilen mallar olması iken (iktiyad ve iddihar), nesî ribâsında bu malların yiyecek özelliğinin bulunmasıdır.²²

Ahmed b. Hanbel’den ribânın illetiyle ilgili farklı açıklamalar aktarılmış olsa da Hanbelî mezhebindeki yaygın görüşe göre Hanefîlerde olduğu gibi ribânın illeti cins ve kadir birliğidir. Yani iki şeyin mübadelesinde cinsleri ve ölçü-tartı birimleri eşit olarak mübadele edilmelidir. İkinci görüşleri ise Şafî mezhebine yakın olan görüşleridir ve bu görüşe göre altın ve gümüşte ribânın illeti semeniyet ve diğer dört maddede yiyecek olma vasfıdır.²³

Yukarıda temas edildiği üzere fukahânın büyük çoğunluğu, hadiste geçen ribevî malların illetini tespit ederek ribânın gerçekleştiği malları genişletirken Zâhirî mezhebi, temelde kıyas deliline mesafeli bir tutum sergilediklerinden Hz. Peygamber’den gelen altı mal hadisini öylece kabul etmiş ve bunun dışında kalan mallarda ribânın gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir.²⁴

Sonuç olarak ribâ; klasik literatürde fazlalık ve nesî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Klasik dönemde uygulanan her iki ribâ türünde de gerçek anlamda bir fazlalık söz konusu iken günümüzde faiz denen bazı hususlarda reel anlamda bir fazlalık söz konusu olmayıp ancak rakamsal fazlalıktan bahsedilebilir. Bu bağlamda gündeme gelen en temel sorulardan biri de “kâğıt paralarda rakamsal fazlalıktan bahsedilse de realitede artma olmayan durumlarda ribâdan bahsedilebilir mi?” Veya

²⁰ Konuyla ilgili bkz. Ahmet Muhammet Peşe, “Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 475-494.

²¹ Ebu’l-Huseyn el-Yemenî, *el-Beyân fî Mezhebi’l-İmâm eş-Şafî*, (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2000), 5/163.

²² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Ahmet Mevlânî çev. (İstanbul: Meyan Yayınları, 1991), 107; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 5/509.

²³ Serahsî, *Mebûsât*, 12/206-211.

²⁴ Zuhaylî, a.g.e., 5/515.

“Altın ve gümüş dışında kalan paralarda, değer artması veya azalması söz konusu olursa ne yapılır?” Fukahânın çoğunluğu kıymetin değil anlaşılacak rakamın dikkate alınacağına savunurken Ebû Yusuf’tan aktarılan görüşe göre satım akdinin yapıldığı günkü dirhem karşılığı ödenir. Diğer bir ifadeyle 10 dirhem değerinde bir para ile bir şey satın alınırsa veya 10 dirhem değerinde bir para borç verilirse ve bu para değer kazanır veya değer kaybına uğrarsa satım akdinin gerçekleştiği veya borç verildiği günkü değer dikkate alınır. Diğer bir ifadeyle anlaşılacak para üzerinden değil onun o günkü alım gücü, yani dinar veya dirhem karşılığı dikkate alınarak para ödenir.²⁵ Dış İşleri Yüksek Kurulu’nun konuyla ilgili görüşü de aynı istikamettedir:

Fakihlerin çoğunluğu, altına veya gümüşe endeksli olmayan kâğıt, madeni vb. itibari para borçlarının misliyle ödenmesi gerektiğini belirtmiş ve bu paraların değerindeki artma veya azalmayı dikkate almamıştır. Ancak Hanefî fakihlerinden İmam Ebû Yûsuf’a, Mâlikî âlimlerinden Rahûnî’ye ve Hanbelî mezhebinde aktarılan bir görüşe göre ise itibari paraların değerinde artma veya azalma meydana gelmesi durumunda, borcun sabit olduğu tarihteki kıymet esas alınarak ödeme yapılır. Ebû Yûsuf’un bu içtihadı, Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş haline gelmiştir. Borca konu olan itibari paralarda bir değer kaybı meydana gelmesi durumunda borcun sabit olduğu tarihteki değer esas alınması hakkaniyete daha uygundur. Söz konusu değer belirlenmesinde öncelikle tarafların karşılıklı rıza ile anlaşmaları tavsiye edilir. Bunun yanında yetkili kurumlarca açıklanan enflasyon oranları da dikkate alınabilir.²⁶

2. Faiz Kavramı ve Kapsamı

Faiz, Arapça “feyz” kökünden gelmekte olup ilk olarak Osmanlı döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Faiz kelimesi sözlükte taşan ve taşkın manalarına gelmektedir. Teknik olarak ise Osmanlılar faizi “borç ile alınan akçe için verilen ücret” anlamında kullanırlardı.²⁷ Günümüz iktisadı noktasında ise faizin tek bir tanımının olmadığını ifade edebiliriz. Genel kabul itibariyle iktisat literatüründe “Ödünç alınan bir para karşılığında, vadesine göre, para sahibine (ödünç verene) ödenen bedel”²⁸ olarak tanımlansa da konuyla ilgili farklı tanımların mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Faizi paranın kirası olarak gören anlayışa göre faiz, parayı belirli bir zaman için kullanmanın bedeli olarak tanımlanırken, faizi bir borç ilişkisi olarak gören anlayışa göre ise verimli amaçlar için kullanılmak üzere alınan borcun karşılığında borç verene belirli oranlarda ödenen fazlalıktır.²⁹ Bu tanımlar genelde “faiz teorileri” başlığı altında ele alınıp incelenir. Örneğin Senior’un (ö. 1790) “İmsak Teorisi”ne göre faiz; tasarruftan yani tüketimden vazgeçmenin bedelidir. Bu tanımdan yüzyıl sonra gelen Keynes’in (ö. 1883) “Likidite Tercih Teorisi”ne göre ise faiz tasarrufun değil tasarrufların yani likidit parayı elden çıkarmanın bedelidir. Hawkes’e tarih yok göre ise faiz, karşılığı olmayan fazlalıktır. Faizcilik ise servette sonsuz bir genişleme sağlar.³⁰

²⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ala’d-Dürri’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1992), 4/534; Sâlih Rızâ, *Tağayyuru Kıymeti’n-Nukûd*, (Yüksek Lisans Tezi), (Filistin: Câmîatü’n-Nacâh el-Vataniyye, 2005), 76. Mâlikî mezhebine mensup Rahûnî’ye göre ise ancak aşırı değer kaybı olması durumunda kıymetin verilmesi gerekir (Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Varelci, “İslâm Hukuku Akit Teorisi Bağlamında Enflasyon Farkının Ödenmesine Dair Görüşler”, 217-241).

²⁶ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/959/paranin-degerinde-artma-veya-azalma-olmasi-halinde-karz-odunc-veya-alisveris-sonucu-olusan-borclar-nasil-odendir>

²⁷ Mehmed Salâhi, *Kâmus-ı Osmânî*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2019), 2/174.

²⁸ Sadun Aren, *100 Soruda Para ve Para Politikası*, (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 84.

²⁹ Bkz. Erdal Harunoğulları ve Mehmet Çalışır, “Faiz Kavramı ve Tarihsel Perspektiften Faiz”, *Sosyal, Beşerî ve İdarî Bilimler Dergisi*, 5/12, (2022), 1777-1779.

³⁰ Bkz. Yılmaz Aydın, “Keynes’in Parasal Faiz Teorisi”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1, (2015), 207-224.

Bu teorilerin yanı sıra Batı dünyasında faiz kavramının fazlasıyla masumlaştırılmaya çalışıldığını ifade edebiliriz. Örneğin emek teorisyenlerine göre faiz, tasarruf emeğinin veya tasarruf külfetinin bedeli ve sermaye oluşturma gibi hizmetlerin ücreti olarak tanımlanır.³¹ Emek teorisyenleri faizi bir emek olarak görürler. Bu durumda faiz, kredi olarak alınan sermayede oluşan değer artışının karşılığı; sonuç olarak da faizin ödenmesinin sebebinin ise sermayedeki üretkenlik özelliği olduğunu söylemişlerdir.³² Adam Smith (ö. 1790) ve David Ricardo (ö. 1772) gibi iktisatçılara göre ise faiz, “ödünç alanın bu paradan sağlayacağı kâr, kazanç için ödünç verene takdim etmesi gereken karşılık” olarak değerlendirilmiş ve normal bir durumun karşılığı olarak verilmesi gereken bir ücret olarak görülmüştür.³³ Batı dünyasının genel itibarı ile faize bakış açısının bir “ödünç verme” üzerine olduğunu ifade edebiliriz. Faizi ödünç verme ve ödünç alma olarak iki kısma ayırmışlardır. Ödünç alan açısından faiz, aldığı paranın kirası iken ödünç veren açısından faiz ise ödünç verilen paranın geliridir.³⁴ Bu durumda her iki olayda da alınan fazlalığın hak edilmiş bir fazlalık olduğu ifade edilir.

Batı kaynaklı tanımlarda ifade ettiğimiz üzere faiz sürekli olarak alınması hak edilmiş bir fazlalık, emeğin/sermayenin karşılığı, paranın kirası olarak görülmüştür. Faiz yasağının hemen her inanışta yasaklanmış olmasını göz önüne alırsak bu tanımların faizi aklî ve vicdanî bir zemine oturtma çabasının bir sonucu olduğunu söylemek de mümkündür. Öte yandan böyle güçlü temeller üzerine inşa edilen ve kaçınılmaz olarak görülen bir sistemin yaratıcı tarafından neden bu denli şiddetli bir biçimde yasaklandığı sorusu akla gelmektedir.

Bize göre yaratıcının bu denli yasakladığı ve faizin ribâ olarak adlandırılabilen kısmı sömürü aracı olarak kullanılan ve o günün şartlarında ciddi anlamda gayri ahlakiliğe sebep olan cahiliyye ribâsıdır.³⁵ Örneğin devletin, kira ödemediği takdirde asgari geçimini zorlukla sağlayan ve ev sahibi olabilmek için faizsiz ödünç borç bulamayan alt veya orta gelirli vatandaşlara yönelik sunmuş olduğu sosyal konut projelerinden ev almak isteyen bir kişi için diyanet kurulu bu işlemin dinen haram kılınan faizli işlem kapsamında değerlendirilmeyeceği fetvasını vermiştir.³⁶ Bu proje için kurul; “faiz, taraflardan birinin, sözleşmede karşılığı olmayan bir fazlalığı şart koşması ve bununla haksız bir kazanç elde etmesidir. Oysa bu projede devletin, verdiği borçtan kâr etmek gibi bir amacı olmadığı gibi aksine peşin verdiği paranın yıllar sonra değer olarak daha düşük bir şekilde tahsili söz konusudur.” diyerek hem zaruret durumundan bahsedilmiş hem de rakamsal fazlalığın her zaman ribâ kapsamında değerlendirilmeyeceği belirtilmiştir.

Klasik İslâm düşüncesinde ribâ kavramı nesfe ve fazlalık olarak ikiye ayrılır. Nesie, âlimlerin ittifakıyla haram kabul edilirken fazlalık ribâsının İbn Abbâs gibi bazı kimseler tarafından haram kabul edilmediği aktarılır. Günümüzde cereyan eden faiz kavramı çok daha komplike bir yapıya sahip

³¹ Hasan Özyurt, *Para Teorisi ve Politikası*, (Trabzon, Derya Kitabevi, 2003), 184.

³² İsmail Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 32

³³ Özsoy, *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler*, 29.

³⁴ Özyurt, *Para Teorisi ve Politikası*, 186.

³⁵ Cahiliyye ribâsı için bkz. Ali Rıza Gül, “İslâm’daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliyye Ribâsı Kavramı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1, (2017), 701-748.

³⁶ <https://kurul.diyenet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/637/basin-aciklamasi>

olup birçok farklı çeşidi söz konusudur. Günümüz bankacılık sisteminde genel çerçeve itibari ile faiz; net-brüt, itibarî-hakikî, sabit-değişken, serbest-kontrollü, mevduat-kredi, nominal-reel ve negatif faiz olarak taksim edilir. Bu kısımlar bağlamında her faizin ribâ kavramına karşılık gelip gelmediği, İslâm hukukunda haram olan ribânın hangi açıdan fazlalığı dikkate aldığı üzerinde titiz şekilde durulmalıdır.

3. İslâm Hukuku Öncesinde Faize Yaklaşım

Dinî değerlerden bağımsız olarak faiz fikri hemen hemen hiçbir toplumda hoş karşılanmamıştır. Antik Yunan filozofu Platon ribâyî ahlaka aykırı bularak reddetmiş ve ribânın yasaklanmasını talep etmiştir. Aynı zamanda bu kazancı çok çirkin bir kazanç olarak nitelendirmiş ve ribânın zenginlerle fakirleri bir araya getirerek devletin selametini tehlikeye atabileceğini belirtmiştir.³⁷ Nitekim eski Yunanda da borcunu ödeyemeyen kişilerin cahiliye toplumunda olduğu gibi alacaklının kölesi olduğu aktarılan bilgiler arasındadır. Aristo (ö. 384) ise ribâ aracılığı ile zengin olmayı tabiata aykırı bulmuş ve paranın bizzat hâsıla yaratamayacağını; bir kazanç veya bir servet aracı olarak kullanılmayacağını ifade etmiştir.³⁸ Aynı şekilde Hammurâbi kanunları ödünç işlemlerini her yönüyle düzenlemiş, ribâ alımına ise yalnızca ödünç işlemleri sırasında izin verilmiştir.³⁹ Kadîm Mısır geleneğinde de ribâ oranının ana parayı aşması yasaklanmış, bu sebeple de tefeciliği ve bileşik faizi yasaklayan kanunlar çıkarılmıştır.⁴⁰

Hristiyanlıkta ve Musevilikte de faiz hoş karşılanmayan uygulamalar arasındaydı. İlk dönem Hristiyan geleneğinde faiz kesin suretle yasaklanmış ve faiz alanlar ve verenler kilise tarafından cezaya çarptırılmıştır.⁴¹ Hz. İsa'nın birçok kez tefeciliği lanetlemesi sebebiyle Roma'da ilk Hristiyanlar bankerlerin toplanma mahalli olan Bazilikaları "şeytan tapınağı" olarak adlandırmıştır.⁴² Fakat kilise, faize karşı bu sert tutumuna rağmen alternatif bir uygulama ortaya koyamamış ve böylece faizin yaygınlaşmasının önüne geçememiştir.

Öte yandan Hristiyan dünyasında faizin yaygınlaşmasının en önemli sebeplerinden biri Haçlı seferleri olduğu söylenebilir. 11. Yüzyılın sonlarında Avrupa dünyası Kudüs'ü müslümanların elinden almak, onları Anadolu'dan atmak ve Ortadoğu'da tam hakimiyet kurmak için Haçlı seferlerini başlatmış ve bu seferler sırasında Avrupalı tüccarlar doğu şehirlerine yerleşerek Haçlıların kendilerine sağladığı imtiyazların da sayesinde ticarî olarak büyük bir gelişme göstermişlerdir. Ticaretin gelişmesi sayesinde ekonomileri de büyümüş ve zenginlikleri artmıştır. İlk bankacılık faaliyetlerinin başlaması da bu döneme denk gelmektedir. Seferler için gereken finansman desteği ve kilisenin de artan kaynakları gibi etkenler kilisenin otoritesinin değişmesinde önemli rol oynamıştır.⁴³

³⁷ Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019).

³⁸ Erol Zeytinoğlu vd. *Para, Faiz ve İslâm*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 146.

³⁹ İlker Parasız, *Türkiye'de ve Dünyada Bankacılık*, (Bursa: Ezgi Kitabevi Yayıncılık, 2011), 19.

⁴⁰ Parasız, a.g.e., 20.

⁴¹ *Tevrat*, Tes., 23/19; Harunoğulları ve Çalışır, "Faiz Kavramı ve Tarihsel Perspektiften Faiz", 1785.

⁴² Mustafa Öztürk ve Hakan Şahin, *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 18-19.

⁴³ Işın Demirkent, "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/525-546.

13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın (ö. 1225) söylemleri de Hristiyan dünyasında faiz anlayışına yön veren etkenlerden biri olmuştur. Ona göre tüketim amaçlı ve yatırım amaçlı borç vermek farklı kavramlardır. Şayet bir kişi yatırım amaçlı borç verirse bir minnet göstergesi olarak borç verdiği paradan daha fazla talep edebilir ve bu onun hakkıdır.⁴⁴ Sonuç olarak tefecilik paranın kârı olarak görülürken, faiz tazminat olarak görülmüş ve bazı durumlarda buna izin verilmiş fakat tefeciliğe izin verilmemiştir. İlk dönemlerden itibaren bu iki ayrımın yapılması da dikkat çekici bir konudur. Nitekim bir zaman sonra tefecilik daha yüksek kazançlarla borç vermeyi ve açgözlülüğü, faiz ise daha düşük kazancı ve daha az açgözlülüğü ifade etmeye başlamıştır.⁴⁵

Yahudi geleneğinde faizin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Yahudiler bu işi meslek haline getiren ilk topluluk olarak kabul edilir, hatta öyle ki bu konuda bir dönem tekelleşmişlerdir. Faizin ilk defa İtalya'da sistemleştiği kabul edilir. Nitekim İtalyanca "Banko" kelimesinden üretilen ve dünyaya yayılan banka ifadesi, sözlükte masa, sıra ya da tezgâh gibi manalarda kullanılmaktadır. İlk bankerler olan Lombardiya'lı Yahudi sarraflar bankacılık işlemlerini pazarlara koydukları masalar üzerinde yaparlardı. Sarraflar zaman içinde bu faaliyetlerini genişlettiler ve halkın değerli eşyalarını, mücevherlerini veyahut paralarını muhafaza etmeye başladılar. Bu sayede halkın emanet olarak verdiği bu eşyaları ihtiyacı olan kimselere kredi olarak verdiler. Bu sayede günümüzde hayatın en önemli parçası haline gelen banka sisteminin temelleri atılmaya başlandı.⁴⁶

Ahd-i Atik'te faiz yasağı toplam üç yerde geçmektedir. İlki "Şâyet yanında bulunan fakir halkıma gümüş ödünç verirken, sakın ona faiz uygulama"⁴⁷ şeklindedir ve Yahudilere kendi aralarında faiz almamalarını öğütler. İkincisi ise; "Kardeşin fakir düşer ve sana muhtaç olursa, ona bir yabancı veya seninle yaşayan bir vatandaş gibi yardımcı ol. Ondan faiz ve kâr (murabaha) alma. Aksine Rabbinden kork. Kardeşin de seninle yaşar. Gümüşünü faizle verme. Yiyeceğini kârla verme."⁴⁸ şeklindedir ve aynı topraklarda yaşadıkları insanlardan faiz almamalarını öğütler. Üçüncüsünde ise "Kardeşinle faizli ödünç muamelesi yapma. Gümüş faizi veya yiyecek faizi veya faizle ödünç verilen hiçbir şeyin faizini. Ecnebilere (Yahudi olmayanlara) faizle ödünç verebilirsin. Ama kardeşine faizle ödünç verme."⁴⁹ buyrulmuştur. Bu durumda Yahudilere göre kendi aralarında faizin meşru olmadığı, fakat diğer toplumlarla faizli işlemlerde bulunmalarında bir beis olmadığı anlaşılmaktadır. Hristiyan devletlerin himayesinde yaşayan Yahudi toplulukları ise kilisenin kendileri için bir faiz yasağı koymamasından yararlanmış, bu sayede faiz sistemini geliştirerek büyük bir servet kazanmışlardır. Nitekim Orta Çağ'da Yahudiler kendilerine muhtaç olan Hristiyanlara fahiş miktarlarla borç para vermişler ve tefeciliği kendi tekellerine almışlardır. Yahudiler, Hz. Peygamber zamanında da tefecilik ile uğraşmış ve bu durumun sonucu olarak haklarında lanetleyici bir ayet nazil olmuştur. Yüce Allah Kur'ân'ı Kerîm'de Yahudiler hakkında şöyle buyurur: "Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, bir de kendilerine yasaklandığı halde ribâ

⁴⁴ Harunoğulları ve Çalışır, "Faiz Kavramı ve Tarihsel Perspektiften Faiz", 1786.

⁴⁵ Taha Eğri ve Zeynep Hafsa Orhan (ed.), *İslam İktisadi Perspektifinden Faiz*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 251-277.

⁴⁶ Tüm bu bilgiler için bkz. İlker Parasız, *Türkiye'de ve Dünyada Bankacılık*, (Bursa: Ezgi Kitabevi Yayıncılık, 2011), 19.

⁴⁷ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Tevrat, Çık., 25: 26.

⁴⁸ Tevrat, Lev., 25: 35-37.

⁴⁹ Tevrat, Tes., 23: 19-20.

almaları ve haksız yollarla insanların mallarını yemeleri yüzünden. İçlerinden kâfir olanlara can yakıcı bir azap hazırladık.”⁵⁰

4. Çağdaş İslâm Hukukçularına Göre Ribâ ve Faiz Uygulaması

Kapitalist sisteme uygun hareket eden dünya ekonomilerinin faizi kabul etmesi ve ekonomilerini bu şekilde döndürmeye başlaması ile İslâm hukukunda da bu konu tartışılır hale gelmeye başlamıştır. Ebussuud döneminde kurulan para vakıfları ciddi tartışmalara neden olmuştur. Ardından modern dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905) başta olmak üzere, Fazlurrahman (ö. 1988), Mansurizâde (ö. 1921) ve Abdürrezzak Senhûrî (ö. 1971) gibi birçok âlim ribâ kavramının yeniden tanımlanması gerektiğini iddia etmiştir. Bu noktada Fazlurrahman ribâ hakkındaki görüşlerini, Urduca neşrettiği makalesinde dile getirmiştir. Her ne kadar makalenin yayımlanması siyasî sebeplere dayansa da bu konuda en sistemli görüşlerin bu makale sayesinde Fazlurrahman’a ait olduğunu ifade edebiliriz.

Çağdaş müslüman ülkeler bazında da İslâmî bankacılık faaliyetlerinin ilk olarak Mısır’da başladığını ifade edebiliriz. 1963 yılında Mısır’da Ahmed en-Neccar tarafından kurulan banka ilk İslâmî banka olarak kabul edilmektedir. Yine 1971 yılında devlet desteğiyle kurulan “Nasr Sosyal Bankası” ilk faizsiz ticârî banka örneğidir.⁵¹ Müslüman coğrafyalarda İslâmî finansın en gelişmiş ülkeleri İran, Suudi Arabistan ve Malezya’dır. Özellikle İran’da tüm bankacılık faaliyetleri İslâmî finans kâidelerine göre yapılmaktadır. Tüm dünyadaki toplam İslâmî finans varlıklarının %40’ı İran’da bulunmaktadır. Bu sektörlerin başlıca kullandığı ortaklık akitleri, murâbaha, mudârebe, icâre (leasing) veya sukuk (İslâmî tahvil, kira sertifikası) ihracı gibi akitlerdir. Bu finans sektörü görüldüğü üzere özellikle Orta Doğu ve Güneydoğu Asya’da yoğunlaşmıştır.⁵²

Tüm bunların yanı sıra bizim ülkemizde olduğu gibi çağdaş müslüman ülkelerde de tartışılan en önemli konu banka faizlerinin fetvası hakkındadır. Şeriatın kalbi olarak nitelendirilen el-Ezher şeyhi ve aynı zamanda Mısır baş müftüsü olan Şeyh M. Ali Tantâvî’nin başkanlığında toplanan Mısır İslâm Araştırmaları kurulu 2002 yılında yayınladığı fetvada; “Önceden belirlenmiş zamanda, alacakları önceden belirlenmiş bir kâr karşılığında yapılan işlem şüpheye yer bırakılmayacak şekilde caizdir. Zira Allah’ın kitabının ve Hz. Peygamber’in hadislerinin hiçbir yerinde, önceden belirlenmiş kâr veya getirinin yer aldığı ve tarafların her ikisinin de karşılıklı razı oldukları bu tarz işlemleri yasaklayan bir ifade yoktur.” şeklinde bir ifade kullanarak banka faizlerinin de helal olduğunu ifade etmişlerdir.⁵³ Tıpkı Mısır’da olduğu gibi Endonezya’da da 1938 yılında önde gelen müslüman organizasyonlarından Nehdâtü’l-ulemâ, banka faizini topluma yararlı bularak maslahat gereği bu duruma izin verilebileceğine hükmetmişlerdir.⁵⁴

⁵⁰ Nisâ, 4/160-161.

⁵¹ Serpam araştırma Notları, *İslami Finans, Sermaye Piyasaları Araştırma ve Uygulama Merkezi*, 2013, 9.

⁵² Serpam, 2013, 3.

⁵³ Bayındır, “*Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi*”, 24.

⁵⁴ Muhammed Akram Khan, *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 169-170.

a. Ebussuud Efendi'nin Ribâ Anlayışı

Ebussuud Efendi, Kanûnî döneminde şeyhülislamlık makamında bulunmuştur. Yaptığı içtihatlar ve verdiği fetvalar sebebiyle Ebû Hanîfe-i Sâni olarak ün kazanmıştır. Fakat onun günümüzde hala adının anılmasını sağlayan önemli hususlardan biri ribâ konusundaki düşünceleridir.

Ebussuud Efendi'nin en tartışılan görüşlerinden birisi muamele-i şer'îye yoluyla işletilen paralarda ribâyı kabul etmemesidir. Ona göre şayet kişi ihtiyacı olan miktarı muâmele-i şer'îye olarak adlandırdığımız (bey'u'l-îne, bey' bi'l vefâ, teverruk vb.) şekilde karşılarsa bu tarz uygulamalar ribâ kapsamında değerlendirilmemelidir. Fakat bu muamele neticesinde devletin belirlediği oranların üzerine çıkılması durumunda bu fazlalık ribâ olarak adlandırılmalıdır. Nitekim kendisi de devletin şeyhülislâmı olarak bu oranların belirlenmesinde bizzat rol oynamıştır. Fakat bu durum Osmanlı'nın resmen faize cevaz verdiği anlamını taşımamalıdır. Osmanlı'nın izlediği yol halkın tefecilere düşmesine engel olmak adına muâmele usûlü ile ihtiyaç duyulan paraya ulaşmayı sağlamaktır.

Ebussuud'a göre ribh-i şer'î veyahut fâide-i şer'î adı altında belli bir oranda faiz alınıp verilmesinde bir sakınca yoktur. Bu durum ise daha önce belirttiğimiz üzere muâmele-i şer'îye yöntemleri ile mümkün olmaktadır. Nitekim bununla birlikte toplum içerisinde -asıl yasaklanmış olan- tefecilik ve fahiş faiz gibi uygulamaların önüne geçilir ve faizin de bir disiplin altına alınması sağlanır. Ona göre ribh-i şer'î oranlarına göre hareket etmek, tefecilik gibi ölümcül bir hastalığı acı ilaçlar ile tedavi etmeye benzemektedir. Tefecilik uygulamasının önüne geçilmesi için faiz (muâmele-i şer'îye) adlı acı ilaca ihtiyaç vardır. Bu uygulama ribâyâ rakip ve alternatiftir; şayet tedavi etme yöntemine girilmezse bunun dünyevî ve uhrevî sorumluluğu vardır.⁵⁵ Ayrıca böyle durumlarda mağduriyeti önlemek adına kâr oranı %10 ile %15 arası olarak belirlenmiştir.⁵⁶

Bu ifadelerin sonucu olarak Ebussuud Efendi'nin direkt olarak bir "faiz fetvası" verdiği yönündeki bir anlayış oldukça isabetsiz bir anlayıştır. Ebussuud Efendi'nin fetvasını verdiği oranlar muâmele-i şer'îye uygulamaları için geçerli oranlardır. Bu uygulamalar ise direkt olarak paranın alınıp satıldığı uygulamalar değildir. Nitekim yine Ebussuud Efendi'nin kurmuş olduğu para vakıfları müessesesinde paranın işleniş biçimi şu şekildedir; önce vakıf, borç vereceği kişinin sembolik değere sahip bir malını kredi vereceği para kadar bir bedel karşılığında peşin olarak satın alır. Sonrasında hemen ardından bu mal, vakıf tarafından belli bir yüzde eklenmiş bedelle vadeli olarak aynı kişiye satılır. Bu formül aynı sonucu verecek şekilde kendi içinde başka türlü de düzenlenebilir. Meselâ vakfa ait sembolik değere sahip bir mal önce vadeli işlemle satılır ardından daha düşük bedelle peşin olarak geri alınır.⁵⁷

⁵⁵ Nihat Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2010), 79.

⁵⁶ Ahmet Akgündüz, *Ebussuud Fetavâsı*, (İstanbul; Osav Yayınları, 2018), 379; Ümit Güler, "Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 878; Hüseyin Çınar, "Osmanlı Döneminde Rumeli'de Vakıf Paranın Kullanılmasında Aranan Şartlar", *Adam Akademi*, 7/2 2017, 156.

⁵⁷ Bilal Aybakan, "Muâmele", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 30/317-319.

Tüm bunların sonucu olarak Ebussuud Efendi, dönemin en çok tartışılan uygulamasını yürürlüğe koyarak “Para Vakıflarını” kurmuştur. Bu vakıflar sayesinde birçok ihtiyaç sahibine tefecilerin eline düşmeden kredi desteği sağlanmıştır. Başlangıçta ailesini geçindirmekte zorlanan veyahut küçük ve ondan biraz daha büyük ölçekli esnaf ya da girişimciler finansman talebi için bu vakıflara müracaat etmiştir. Fakat bir süre sonra büyük tacirler de bu vakıflardan finansman desteği talep eder hale gelmiştir. Daha sonrasında ise bu kurumlar bir kredi kurumu halini almışlardır.

b. Fazlurrahman’ın Ribâ Anlayışı

Fazlurrahman’a göre Yüce Allah, Âl-i İmran suresinde “Ey İman edenler! Kat ve kat artan ribâyı yemeyin” buyurarak ribânın mahiyetinin veyahut hükmün illetini ana paranın kat ve kat artması olarak ifade etmiştir. Bu düşünce onun ribâ teorisinin temelini oluşturur. Ona göre İslâm öncesi dönemde ribâ; anaparının tefecilik şeklinde kat kat katlandığı bir sistem idi. Esasen cahiliye devrinde ribânın işleyişinin de bu şekilde olduğunu önceki paragraflarda ifade etmiştik. Kişinin belli bir vadeyle faizli olarak borç alması durumunda vade sonunda şayet borçlu borcunu ödeyemez ise anaparada fahiş bir artış meydana gelirdi. Ribânın bu denli şiddetle yasaklanmasının altındaki toplumsal sebebin bu durumda yaşanan mağduriyet olduğunu ifade etmeliyiz ki bu da ilgili hükmün hikmeti konumundadır. Böyle bir durumda kişi kendisini büyük bir borcun içinde bulur ve çoğu zaman taksitlerden başka bir şey ödeyemez, bu durumda da köle olmak gibi bir takım olumsuz durumların ortaya çıkmasına sebep olurdu. Fazlurrahman’a göre Kur’ân’ın yasakladığı ribâ budur.

Fazlurrahman’ın ribâ kavramını ahlakî olarak ele aldığını ve tanımlamalarını da bu bağlamda yaptığını ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle o, fıkhıta dile getirilen illetten ziyade hikmeti dikkate almaktadır.⁵⁸ Nitekim söz konusu makalesinde Reşid Rıza’nın; “Kur’ân’ın açık ifadelerine dayanan hükümler ile gerek haber-i vâhid türü rivayetlere dayanan gerek fakihlerin kıyaslarıyla sabit olan hükümler arasında ayırım yapmak zorunludur.” şeklindeki yorumuna da yer vermesi hadis kitaplarında yer alan ribâ tanımlarının ve formüllerinin de gözden geçirilmesi gerektiğini ifade eder niteliktedir. Ona göre masâlih-i mürsele ilkesi gereğince modern zamanlarda daha yıkıcı etkilere sahip aynı zamanda ahlakî olarak da daha sorunlu işlemler olan; toprak ağalığı, derebeylik, ihtikârcılık ve istifçilik gibi fiiller, Kur’ân’ın ifade etmeye çalıştığı ribâ tanımına banka faizinden daha yakın uygulamalardır.

Fazlurrahman’ın hadisler noktasında da birçok alimden daha farklı bir görüşte olduğunu ifade edebiliriz. Ona göre ribe’l-fadl olarak bilinen ve altı mal hadisi ile temellendirilen ribâ türü sonradan türetilmiştir. Buhârî’nin *Sahîh*’i başta olmak üzere pek çok hadis kitabında farklı isnad zincirleri ile ifade edilen “Ribâ ancak vadede/ertelemeye olur.” veyahut “Vade/erteleme dışında ribâ olmaz.”⁵⁹ şeklindeki rivayetleri de bu iddiasına temel olarak göstermektedir.

Fazlurrahman’ın ribâ konusundaki görüşlerinin mutedil bir yol izlediğini söyleyebiliriz. Ona göre tüm İslâm alimlerinin İslâmî ekonomi idealinde hayalini kurdukları faizsiz ekonomi modeli en

⁵⁸ İslam Hukukunda hikmetin dikkate alınıp alınmayacağı bağlamında bkz. Koçinkağ, Mansur, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019, 279.

⁵⁹ Müslim, Müsâkât 102.

azından şu anki herhangi bir İslâm devletinin ekonomisinde imkân dahilinde gözükmemektedir. Çünkü günümüz ekonomisinde faiz oranının sifira indirilmesi halinde kıt arz ve sınırsız taleple karşı karşıya kalınır ki bu durumda da krediyi müşteriler arasında paylaşdırmak ve öncelikleri belirlemek imkânsız hale gelir. Günümüz banka faizi oranları ise çok sayıda karmaşık iktisadî faktörün sonucu olarak belirlenmekte ve krediye duyulan gerçek ihtiyaç ise “faizi ödemeye razı olma” şeklinde ifade edilmektedir. Bu faiz oranları bazı İslâm alimlerinin ifade ettiği gibi bir tahmin sonucunda veyahut keyfî olarak belirlenmemektedir. Nitekim resmî olarak belirlenen faiz oranlarının çok az bir miktar dahi olsa dışına çıkmak ya da bu oranlarda yapılacak yüzde yarım bile olsa bir sapma meydana gelmesi küresel çapta ekonomide dengelerin değişmesi manasına gelmektedir.

Sonuç olarak Fazlurrahman, Kur’ân’ın genel öğretisinin sosyo-ekonomik adaleti tesis etmek ve en yüksek oranda iş birliği ruhu olduğunu kabul etmektedir. İslâm’ın öğütlediği şey iş birliği ruhudur. Bu birliğin ruhunun en güzel örneği ilk hicret zamanında Hz. Peygamber’in muhacir ve ensar arasında tesis ettiği muâhat (kardeşlik) sözleşmesidir. Bu ideal ekonomi için çalışmak ve ufak da olsa bir çaba harcamak Fazlurrahman’a göre çağımızın en onurlu cihat hareketlerinden biridir. Fakat bu düzeni tesis etmek uğruna her ne kadar kabul etmek istemesek de mevcut realitelere göz yummamak gerekmektedir. Söz konusu zemini oluşturmada faizi kaldırmak gibi büyük bir adım atmaya çalışmak ülke ekonomisini korkunç bir şekilde tehlikeye atar ki bu göze alınamayacak bir risktir. Şayet Kur’ân en büyük oranda yardımlaşma içeren bir sosyo-ekonomik düzen ideali tasvir ediyorsa maalesef ifade etmek gerekir ki biz bu düzenin en zıt kutbunda yer almaktayız. Nitekim günümüzde hiçbir ekonomi karz-ı hasen üzerine kurulmamıştır ve geçmişte en kudretli devletler tarafından bile kurulamamıştır. En azından devletin okul, yol, hastane gibi kâr amacı gütmeyen yapımlarda faizsiz borç bulabilmesi zor gözükmektedir. Tüm bunların sonucu olarak Fazlurrahman’a göre iktisadî kalkınmanın şu aşamasında faizi kaldırmak büyük bir hata gibi gözükmektedir.

c. Mansurizâde Said Bey’in Ribâ Anlayışı

Mansurizâde’nin ribâ noktasında temel eleştirisi ribânın tanımı hususundadır. Mansurizâde faizin tanımı konusunda alimleri eleştirmektedir. Ona göre tariflerin fer’i meselelere tatbîki konusunda bazı hatalar yapılmıştır ki burada ribâ da bu kapsam içerisindeydir.⁶⁰ Ribâ konusuna paranın kiralanması başlığı altında değinen Mansurizâde’ye göre fukahânın bu noktada menedici tanımı doğru değildir. Ona göre nasslarda yasaklanan ribâ; paranın fazla para mukabilinde satılmasıdır. Fakat icâr edilmesi durumu söz konusu ribâdan farklı bir tanım içermektedir. Fukahâ ise ribâyı istihlak-ı ayn üzere akdedilmiş icâre olarak gördüğü için bundan menetmişlerdir.⁶¹ Yani onlara göre tüketilen malların kiralanması sahih değildir. Mansurizâde’ye göre ise nassa dayanmayan bu görüşün bir bağlayıcılığı yoktur. Ona göre bu durumda süreli olarak fazla para mukabilinde para alınıp verilebilir. Nitekim bu icâredir ve fazlası bedel-i icâr yani kira bedelidir. Şayet süre ve miktar dikkate alınmaz ve paraya karşılık fazla para isteniyorsa işte bu parayı parayla

⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, “Mansûrizâde Said’in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (2001), 223-262.

⁶¹ Kasânî, 4/175

satmaktır ve ribâdır. Örneğin bir kişinin acele şekilde nakite ihtiyacı olsa ve bu durumda verilecek paranın miktarı ve zaman göz önünde bulundurulmaz ise bu ribâdır.

Sonuç olarak Mansurizâde'ye göre ribâ, paranın fazla paraya karşı satılmasıdır. Paranın icâresi ise satma (bey') olmadığından ribâ değildir. Bu konuda belirleyici husus müddet ve miktarın düşünülerek fazla para alınmasıdır ve bu da icâredir. Mansurizâde'nin bu ifadelerle açıkça savunmak istediği görüş; kanun ile belirlenen faizlerin şer'an memnu' olmadığı görüşüdür. Çünkü fazlalık olarak nitelendirdiğimiz şey ona göre paranın miktarına ve müddete göre takdir edilen bedel-i icârdır. Bu durumda Mansurizâde'ye göre tefecilik dışında kalan ve bedeli kanunlarca belirlenmiş faiz işlemleri caiz olarak kabul edilmektedir.

d. Abdürrezzak Senhûrî'nin Ribâ Anlayışı

Senhûrî'nin ribâ anlayışı zikrettiğimiz alimlerden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Nitekim ona göre faiz her yönüyle tartışılması mümkün olmayacak biçimde haramdır. Fakat ne yazık ki günümüz ekonomik sistemi İslâmî değildir. Mevcut olan sistemde kendi ekonomi modelimizi oluşturmamız da zor gibi gözükmektedir. Bu sebeple bir alternatif oluşturuluncaya kadar mevcut sistemin düzenine uymak gerekmektedir. Şayet bir İslâm ekonomi modeli oluşturulur ve yürürlüğe girerse o takdirde faiz tekrar tüm çeşitleri ile haram kabul edilmelidir. Fakat şu durumda işletilmesi için tasarruf ettiği paranın bir kısmını zengin kimselere veren kişi verdiği bu borçtan, parasının işletilme hakkı olan bir meblağ hak etmektedir. Aksi takdirde bir mağduriyet söz konusu olabilir. Nitekim Senhûrî'ye göre devlet, herkese yeteri miktarda faizli kredi verebilecek duruma gelirse o zaman faizin hükmü aslına döner ve yine her çeşidi ile haram kabul edilmelidir.⁶²

Senhûrî'nin ribâ hakkındaki bir diğer ve en önemli görüşü ise ribânın türevleri noktasındadır. Ona göre şayet ihtiyaç sahibi bir kişi başka bir kimseden borç para almışsa ve günü geldiğinde ödeyememişse borcu arttırarak kendisine tekrardan bir süre tayin etmekle oluşturulan ribâ sistemi kesinlikle haramdır. Nitekim bu çeşit ribâ almanın yasaklanma sebebi zaten kendisinde bulunan çirkinlik sebebiyledir. Fakat diğer tür faiz işlemleri bu tür işleme benzeyebilir tehlikesi ile haram kılınmıştır. Yani burada amaç faize giden yolları kapatmaktır. Sonuç olarak ihtiyaç halinde başka tür faiz sistemleri helal olmakla birlikte; ona göre şayet oranlar devlet tarafından belirleniyor ise kişilere menfaat sağlayan basit faizli işlemler de caiz kabul edilmelidir.⁶³ Bu durumda Senhûrî'ye göre haram olan mürekkebe faiz denilen ve sermayenin birkaç yılda ikiye üçe katlandığı cahiliye ribâsıdır. Nitekim bugün birçok kişi için bir sermaye ihtiyacı söz konusudur. Bu ihtiyaca ise ödünç sermaye yoluyla çözüm getirilmektedir. Bu ihtiyaç devam ettiği müddetçe devletin izin verdiği oranda istisnâ ve cüz'i bir faiz miktarı caiz görülebilir.

Senhûrî'nin dile getirdiği bir diğer görüşü ise üretim/ticaret amaçlı alınan, verilen borçlardaki faizin helal olduğu görüşüdür. Senhûrî ve içerisinde Fazlurrahman, Devâlibî, Reşid Rıza gibi alimlerin de bulunduğu bir grup da bu düşünceyi paylaşmaktadır. Bu düşünceye göre krediler üretim ve tüketim amaçlı olarak iki sınıfa ayrılmalıdır. Şayet bir kişi üretim amaçlı borç/kredi kullanacak olursa

⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz. Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 3/243, 244; Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", 77-110.

⁶³ Senhûrî, *Masâdiru'l-hak*, 3/241-244.

bu durumda faiz almak ve vermek helal kabul edilmelidir. Fakat tüketim amaçlı bir kredi ise bu durumda faiz almak haram kabul edilmelidir. Bu görüşü savunan alimlere göre faiz, yoksul kesimin borcun altında ezildiği acımasız bir sistem olması sebebiyle haram kılınmıştır. Fakat günümüzde durum böyle değildir. Günümüzde bir kişi şayet iş makinesi alacaksa veyahut ticaretini geliştirecek, işlerini büyütecekse bu durumda kişiye faizle borç para vermek helal kabul edilmelidir. Nitekim paragrafın girişinde bahsedildiği üzere geçmişte yalnızca ihtiyacı olanların borç alıp ribânın altında ezildiği bir sistem varken günümüzde artık dar gelirli insanlar da birikimlerini bankalar aracılığı ile değerlendirmekte ve faize verdikleri para ile hem geçimlerini sağlamakta hem de bir kısım zenginlere ticaretleri için faizli borç veren konumuna gelmektedirler.

e. Beşir Gözübenli'nin Ribâ Anlayışı

Günümüz araştırmacılarından Beşir Gözübenli'ye göre enflasyonun altında kalan faiz oranları caiz kabul edilmelidir. Ona göre borçlunun ödediği reel pozitif faiz ribânın kapsamına girmektedir. Fakat bu faizin altında kalan oranlar ribâ olarak değerlendirilmemelidir. Bu tür faize nominal faiz denir ve iktisat literatüründe ribânın kapsamına girmemektedir. Şayet enflasyonist bir ortam varsa ve bu ortamda borçlu kişi için enflasyon oranının altında kalan bir nominal faiz söz konusu ise bu oran ribâ kapsamına girmemektedir. Bu görüşe göre şayet ortada bir borçlanma varsa mağduriyeti önleme adına ve enflasyona karşı tedavüldeki paranın erimemesi için alınan nominal faizler ribâ kapsamına girmemelidir. Aksi takdirde bu durum bazı mağduriyetleri de beraberinde getirmektedir. Bu işlemin ribâ sayılabilmesi için oranın reel pozitif faiz oranında olması gerekmektedir. Gözübenli'ye göre şayet böyle bir şart koşulmazsa ve verilen miktarda borç aynı oranda geri alınırsa bu durumda negatif faiz oluşmaktadır; şayet kişi razıysa bu durumda da bir sorun yoktur. Diğer bir ifadeyle enflasyonun altında kalan fazla para gerçek anlamda bir fazlalığı ifade etmemektedir. Aksine rakamsal olarak fazlalık söz konusu olsa da gerçekte kişinin zarar etmesi gayet mümkündür. Bundan ötürü bu tip durumlarda para mukabilinde fazla bir para alındığını söylemek ancak rakamsal anlamda mümkün olabilir. Halbuki günümüzdeki paralar itibarî olup onların üzerindeki rakamlar dahi her gün alım gücü olarak değişebilmektedir.

5. Faiz ve Ribâ Uygulamalarının Başlıca Farklılıkları Nelerdir?

Modern dönemde bazı araştırmacıların faiz ve ribâ arasında ayrıma gitmesi, Orta Çağ'da uygulanan ribâ ile günümüzde uygulanan faiz arasında bazı farklılıkların olmasından kaynaklanmaktadır. Biz de konunun devamında her iki kavram arasında dile getirilen bazı farklılıklara temas edeceğiz.

a. Şüphesiz ki faiz ve ribâ olgularının en bâriz farkı ribâlî sistemlerde kişiyi koruyan bir düzenin mevcut olmamasıdır. Nitekim ribâ ile borçlandırmanın amacı zaten kişiyi sonuna kadar sömürmek ve en sonunda da köle haline getirmektir. Kredi işlemlerinde ise borçlular veyahut alacaklılar kanunlar çerçevesinde yasal haklarının da verdiği güven ile işlemlerini gerçekleştirirler. Bu argümana getirilen eleştiri ise ribâ işleminin medenî kanunların idame ettirilmediği bir dönemde uygulanıyor olmasıdır. Bilahare ribâ işlemi bir dönem sonra faiz adını almış ve uygulama bakımından da değişikliğe uğramıştır. Ribâlî işlemlerin uygulandığı dönemlerde toplumsal çapta bir adalet

sisteminden bahsetmek mümkün değildir. Fakat günümüzde de tefecilik adı altında ribâ alınıp verilmekte ve borçlu kişinin ise faizli işlem yapıyormuş gibi bir güvencesi bulunmamaktadır. Nitekim Osmanlı döneminde para vakıflarının yürürlüğe girmesinin en büyük sebebi tefecilerin artması ve halkın bu sebeple mağduriyet yaşamasıdır. Doğru bir şekilde kullanıldığında bu sistemler, toplum nakit ihtiyacı duyduğunda bu ihtiyacın karşılanmasını sağlayabilir.

b. Bankacılık sektörünün işleyiş biçimi en basit anlatımıyla şu şekildedir; parasını faizde değerlendirmek isteyen kimseler getirip parasını faizli sisteme yatırır. Faizle borç alacak kişiden bir refah düzeyi şartı aranırken mevduat hesabı açmak isteyen kişilerde bu şart aranmamaktadır. Sonuç olarak faizle borç alan kimselerin aldıkları para bu mevduata yatırılan paralardır. Bu durumda ise borçlu kimse genel olarak alacaklıdan ekonomik anlamda daha iyi düzeydedir. Bu fark ribâ ile faizi ayıran en önemli sistemsel farklılıktır. Ribâlı sistemde ise ribâ veren kimse her zaman alan kimseden çok daha iyi bir durumdadır ve en temelde sömürmeye dayalı bir sistemdir. Bu durumda ribâda borç veren daima zengin, borçlu ise fakirdir. Fakat faizde mevduat sahipleri orta ve dar gelirli, kredi temin eden kimseler ise tüccarlar, iş adamları veyahut girişimcilerdir. Sonuç olarak burada ribâ ile faiz arasında ters bir ilişki vardır.⁶⁴ Faiz, mevduat hesabı açıp parasını faize yatıran için risksiz bir yatırımdır. Nitekim faiz alan kimse için yöneltilen en büyük eleştiri de tam olarak bu noktadan sonra başlamaktadır. Çünkü İslâmın tavsiye ettiği düzende risksiz yatırım helal kabul edilmez. Para her daim ticaret yoluyla kazanılmalı, kâr-zarar ihtimali olan bir sistemde işletilmeli ve hiçbir zaman âtil bir durumda bekletilmemelidir. Fakat bu durumda yine alacağımız miktarın fazlalığının ne cinsinden olacağı en önemli noktalardan birisidir. Enflasyonun %50 olduğu bir ekonomide kişinin bankadan alacağı %30 faiz miktarının kâr minvalinden hesaplanabileceğini söyleyemeyiz. Bu durumda gerçek anlamda bir fazlalıktan söz edemeyeceğimiz için de lanetlenen ribâ uygulamasından da söz edemeyiz. Nitekim bu durumda zaten birikimi faize yatırmak mantıklı bir adım olmayacaktır. Sonuç olarak faizin caiz olup olmadığı sorusu ekonomik açıdan bir kâr/getiri ve fazlalık sağladığı andan itibaren başlamalıdır. Şu an zaten parasını faize yatıran bir kişi yine enflasyon karşısında parasının erimesine engel olamamaktadır. Bu tarz enflasyon ortamlarında bir kazanç elde etmek isteyen kişilerin parasını faize yatırmaktansa reel ticaret içerisinde kendileri için bir pay aramaya çalışmalarını daha mantıklı bir adım olarak gözükmektedir. Nitekim İslâmın önerdiği yatırım şekli de budur.

c. Faiz ve ribâ kavramlarının birbirinden farklı olduğunu savunanların en büyük iddiası Kur'ân'da yasaklanan ribânın ayette de geçtiği üzere "ed'âf-ı madaaf" olmak suretiyle haram olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre Kur'ân'da yasaklanan ribâ gayr-ı kanunî olarak da niteleyebileceğimiz, kanunun belirlediği faiz oranlarının dışında kalan faizlerdir. Nitekim Kur'ân'daki ifadelerde de "Ribâ yemeyiniz", "Allah ribâyı haram kılmıştır." gibi ifadeler geçerken ribâ kavramı harf-i tarifle yani "er-ribâ" olarak ifade edilmektedir. Bahsedilen ribâ cahiliye devrinde bilinen malum ribâyı ifade etmektedir ki bu da yüksek oranlarla karşı tarafı zor duruma sokmayı planlayan borcun sürekli kat kat arttığı cahiliye ribâsıdır. Nitekim Fazlurrahman da ribâyı "Borcu ödemeyi belli bir süre mukabil, ödünç verilen ana paranın kat kat olarak artmasına vasıta olan fahiş miktardaki fazlalık"⁶⁵ olarak tarif

⁶⁴ Uludağ, a.g.e. 248.

⁶⁵ Uludağ, a.g.e., 43.

etmektedir. Fakat bu kavram yalnızca borcun sürekli olarak %100 oranında arttığı deyn işlemleri için değil daha fazla veya haddi yüksek, oranı aşırı olacak şekilde daha az miktarlar için de geçerli olmaktadır. Sonuç olarak bu görüşü savunanlara göre %100'ün altında kalan her faiz helaldir demek doğru değildir. Kat ve kat ifadesinden kastedilen kanunî faizden daha yüksek olmak kaydıyla alınan fahiş faizlerdir ki bu da genel manası ile tefecilik olarak adlandırılır. Nitekim Osmanlı döneminde de Para Vakıflarında “Kanunî Faizin” esas alınması ve bu oranın altında kalan faizin ribâ kapsamına girmeyeceği ifade edilirdi.⁶⁶

d. Ribâ ve faiz kavramlarının birbirleri yerine kullanılmamasını gerektiren bir başka fark ise temerrüt faizi uygulamasıdır. Günümüz bankacılığında şayet borçlu kişi bankaya borcunu ödemezse temerrüt (gecikme) faizi uygulanmaktadır. Temerrüt faizinin yasal bir sınırlaması vardır ve bu faiz oranları bankalar tarafından ilan edilmek zorundadır. Borç alacak kişiler bu oranlara bakıp bankalardan borç para talep ettikleri için genellikle gecikme faizleri bankalar tarafından düşük düzeylerde tutulmaya çalışılır. Ribâda ise bu durum tam tersidir. Bir rekabet ortamı söz konusu olmadığı için geciken borca karşılık fahiş oranlar uygulanır ve böylece kişi bir daha asla ödeyemeyeceği bir borcun altına girmiş olur. Hatta kapitalist sistemin bir getirisi olarak günümüzde devletler iflas edemeyecek kadar büyük şirketlerin bankalardaki ödenmemiş borçlarını öderler. Bu işleme ise şirket kurtarma operasyonu (boilout) denilmektedir.⁶⁷ Bu işlem kapitalist sistemin çarklarının işlemeye devam etmesi için gerekli bir işlemdir. Bu durumda ribâ ile ödenen borçlarda olduğu gibi alacaklı taraf her durumda kârda olan taraf değildir ve borçluyu sömüremez. Bankalar ise alacağı borca karşılık ipotek ettirilen mallara haciz uygularlar.

e. Bu iki kavram arasındaki bir diğer fark ise Hz. Peygamber zamanında bildiğimiz anlamıyla basit bir ribâ sisteminin işlediği tezidir. Bu tarz işlemlerde en basit ifadeyle kişi vade ile borç alır da ödeyemezse fahiş oranlarda bu borç arttırılırdı. Faiz ise Hz. Peygamber zamanında var olan bir uygulama değildi. Ribâ direkt olarak ayetle yasaklanmışken bu durumda faizin yasaklanması ancak kıyasla mümkündür. Günümüzde bankacılık sektöründe kullanılan faizin, ribâdan çok daha komplike bir yapısı vardır ve tek tip bir yapı değildir. Ribâ, faize göre daha küçük hacimli bir uygulamadır. Ribâ daha çok gelişmemiş veyahut henüz büyümemiş toplumlarda yaygın olarak kullanılırken faiz ise ekonomik olarak refah düzeyi daha iyi düzeyde olan toplumlarda ya da bir girişimciliğe adım atmak için finansman desteğine ihtiyaç duyan kişiler tarafından talep edilmektedir. Nitekim Para Vakıfları gibi uygulamaların Osmanlı'nın en güçlü ve halkın refahının daha iyi olduğu bir dönemde sistemli olarak yürürlüğe girmesi de bu durumu destekler niteliktedir. Büyüyen ekonomilerin girişimcileri veya tüccarları daha büyük meblağlarda paralara ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple de daha komplike yapılar inşa edilmek durumunda kalınır. Faiz, ribâyâ nazaran daha iktisadî bir olgudur. Bu durumda her faize ribâ damgası vurup haram kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu sebeple hangi kısmının ribâyâ benzediği ve yasaklanması gerektiği veyahut hangi kısmının caiz olduğu ve

⁶⁶ Dalgın, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, 79.

⁶⁷ Öztürk ve Şahin, a.g.e., 181.

kullanmakta bir sakınca olmadığına açıklanmasının gerektiğini ve topyekûn bir yasaklamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Sonuç

Yaptığımız incelemeler sonucunda ribâ ve faiz kavramları hakkında çağdaş âlimlerin pek çok farklı görüşünün olduğu tespit edilmiş ve çalışmamız bağlamında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Klasik fıkıh metinlerinde ribâ ve faiz ayrımı söz konusu olmayıp bu şekilde yapılan ayırım önce Batı'da, zamanla da İslâm dünyasında gündeme gelmiştir. Bunun temel nedeni, modern dönemde uygulanan faizin bazı açılardan Orta Çağ'da uygulanan ribâdan farklı olması ve günümüz kapitalist sisteminin tamamen faize dayanmasıdır. Kapitalist sistemin, adaleti ve hakkaniyeti sağlamadığı için İslâm'ın ön gördüğü bir sistem olmadığını baştan kabul etmekle beraber bu sistem içinde mevzubahis edilen faizin tamamen ribâ gibi değerlendirilmesinin de tutarlı olmadığı kanaatindeyiz.

2. Klasik fıkıh düşüncenin hâkim olduğu tarım kültüründe semen/para denilen husus büyük oranda dinar ve dirhem yani altın ve gümüşten ibaretti. Bu tür paraların ödünç verilmesi durumunda enflasyondan etkilenmesi veya paranın değer kaybetmesi gibi bir durum söz konusu değildi. Dolayısıyla günümüzde karşılıksız şekilde dahi basılabilen itibarî paraların dinar ve dirhem gibi değerlendirilip fukahânın onlar hakkında verdiği bütün hükümleri bu tür paralar için de uygulamak bazı açılardan probleme neden olmaktadır.

3. Fıkıh metinlerde ribânın haramlığı hususunda ittifak edilse de illeti ve hangi mallarda ribânın gerçekleşeceği tamamen ictihâdî bir meseledir. Nitekim ölçü ve tartıya tabi tutulmayan mallar Hanefîlere göre ribâyâ konu edilmezken yiyecek özelliği taşımayan mallar Şâfiîlere göre ribâyâ konu edilmezler. Zâhirîlere göre ise hadiste zikredilen altı sınıf malın dışında ribâ mevzubahis olamaz. Dikkat edilirse ribânın haramlığı hususunda konsensus mevcut olsa da hangi tür mallarda ribânın gerçekleşeceği mezheplere göre dahi farklılık arz etmektedir. Zira ribânın illeti olarak öne sürülen bütün iddialar farklı açılardan tartışmaya açıktır.

4. İslam hukukunda hükümler hakikatte hikmete mebni olsalar da hukukta istikrar ve standartlık olması için illeti dikkate almak daha makul kabul edilmektedir. Fakat Şâri, hakikatte illeti değil hikmeti dikkate alır. Diğer bir ifadeyle Şâri, ribânın haram olmasını mekîl, mevzûn, semen veya iddihâr gibi vasıflara bağlamamıştır, bunlara bağlamış olması da pek makul değildir. Şâri, ahlaki açıdan sömürüye ve fakiri daha da fakirliğe düşürdüğü için ribâyı haram kılmıştır. Fakat âlimler, hukukta standardı yakalamak için kendilerince bir illet tespit etmiş olsalar da nelerin ribevî mal kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kanaatimizce ribâ hususunda, fukahânın zikrettiği illetler hakkaniyeti tam olarak yansıtmadığından hikmetten hareket edilmesi daha adil hükümlere ulaşmamızı sağlayacaktır. Zira bir vasfın illet olabilmesi, ancak hikmeti barındırması durumunda söz konusu olabilir. Halbuki günümüzde faiz olarak adlandırılan pek çok uygulamada sömürüden veya ahlaksızlıktan bahsetmek pek mümkün değildir.

5. Her dönem toplum için nakit ihtiyacı söz konusu olmuştur. Muhtemelen hiçbir dönem zekât, sadaka ve karz-ı hasen yeterli görülmemiştir. Nitekim bu sıkıntıyı aşabilmek için beyu'l-îne, bey bi'l-

vefâ ve para vakıfları gündeme gelmiştir. Unutulmamalıdır ki bu tür bazı uygulamalar şekil açısından ribâyı ihtiva etmese de sonuç itibariyle ondan farksızdır. Diğer bir ifadeyle bu tür akidlerle hukuka şeklen uyulmakla beraber ulaşılan sonuç itibariyle ribâdan farksız bir uygulama değildir. Örneğin murabahalı şekilde finans bankasından alınan ev ile normal bankalar vasıtasıyla alınan ev arasında şekil haricinde bir fark yoktur ve finans bankaları bir anlamda normal bankaların yaptığı şeyi İslâm hukuku ambalajıyla sunmaktadırlar.

6. Kanaatimizce reel anlamda fazlalık içermeyen ama günümüzde terim olarak faiz kapsamında ele alınan hususların ribâ kapsamında değerlendirilmesi pek uygun değildir. Diğer bir ifadeyle enflasyonun yüzde elli olduğu bir ülkede yüzde kırkla alınan faizin gerçek anlamda fazlalık içerdiğini iddia etmek zordur. Aynı şekilde borç alan kişinin altın veya enflasyon farkını dikkate alarak borcunu ifa etmesi de faiz değil, aksine hakkaniyet ve adaletin gereği olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Ebû Yusuf da paranın değer kazanması veya değer kaybetmesi durumunda akdin gerçekleştiği günkü değer dikkate alınması gerektiğini belirtir. Ayrıca devletin düşük faiz oranlarıyla geliri düşük olanları ev sahibi yapmaya çalışması da faiz olarak değil, toplum maslahatı gereği devletin yapması gereken yardımlar olarak görülmelidir.

7. İslâm hukuku hiç kimsenin zarara uğramasını istememekte, aksine toplumdan zararı defetme şeklindeki prensiple hareket etmektedir. Bundan ötürü 3 yıl evvel 300 bin TL borç alan birinin, bugünkü Türkiye şartlarında 300 bin TL olarak borcunu ödemesi alacaklının, muhtemelen verdiği paranın onda birini geri aldığı anlamına gelir ki bu büyük bir haksızlık olmanın yanında karz-ı hasenin ortadan kalkmasına da sebep olmaktadır. Ayrıca unutulmamalıdır ki böyle bir durumda borç alan kişi, hakikatte borç aldığı paranın misli bir yana ancak onda birini geri ödediği için aslında kendisi fazla para (faiz) almış olmaktadır. Bu tür sıkıntılardan kurtulmak için gerçek para olan altını veyahut hakikati yansıtan enflasyon hesaplamalarını dikkate almak gerekir. Elbette bunların yüzde yüz hakkaniyeti tespit ettiğini iddia edemeyiz ama adaleti tesis etmek için en makul çözümün şimdilik bu olduğunu söyleyebiliriz.

8. Son olarak ribâ ve faiz arasında fark olduğunu savunanların bir kısmı kanûnî seviyeden yüksek faizi, yani bir nevi tefeciliği ribâ olarak görürken bir kısmı, ribâyı parayı parayla satma, faizi ise paranın kirası şeklinde tarif etmiştir. Diğer bir kısım araştırmacı ise tüketim amaçlı olanları ribâ olarak değerlendirirken üretim amaçlı olanları ribâ kapsamında değerlendirmemiştir. Sonuç olarak ribâ ve faiz arasında ayrıma gidenlere göre ribâ tamamen borçlunun aleyhine iken günümüzdeki faizler her zaman bu özellikte değildir.

Kaynakça

- Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Adevî 'alâ Şerhi'l-Hıraşî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Akgündüz, Ahmet. *Ebussuud Fetavâsı*. İstanbul: Osav Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Alrifai, Tarık. *İslâmî Finans ve Yeni Finansal Sistem*. Ankara: Buzdağı Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Aydın, Yılmaz. "Keynes'in Parasal Faiz Teorisi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1, (2015), 207-224.

- Bayındır, Servet. "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 13, (2021), 1-30.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. Ribâ. *İslâm Hukuku Terimleri Kâmusu*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Binatlı, Y. Ziya. "Faiz ve İslâm Hukukunda Faiz". *İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Dergisi*. 2/1 (1966), 147-183.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1423/2002.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkhu 'alâ'l-Mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Çınar, Hüseyin. "Osmanlı Döneminde Rumeli'de Vakıf Paranın Kullandırılmasında Aranan Şartlar". *Adam Akademi*, 7/2 2017, 149-165.
- Dalgın, Nihat. "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16, (2010), 77-110.
- Demirkent, Işın. Haçlılar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/525-546. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim 19.12.2023) <https://kurul.diyaret.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/637/basin-aciklamasi>
- Ebu'l-Huseyn el-Yemenî. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Eğri, Taha ve Orhan, Zeynep Hafsa. (ed.), *İslam İktisadı Perspektifinden Faiz*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 701-748.
- Güler, Ümit. "Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 872-891.
- Harunoğulları, Erdal ve Çalışır. "Mehmet. Faiz Kavramı ve Tarihsel Perspektiften Faiz". *Sosyal, Beşerî ve İdarî Bilimler Dergisi*. 5/12, (2022). 1777-1779.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1992.
- İbn Hişâm. *Sîretü'n-nebeviyye*. çev. İzzet Hasan Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: 1986.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2000.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Ahmet Meylânî çev. İstanbul: Meyan Yayınları, 1991.
- Kahraman, Abdullah. "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (2001), 223-262.
- Khan, Akram Muhammed. *İslam İktisadının Meseleleri Güncel Durum ve Geleceğin Bir Analizi*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Bezzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2009.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Mektebetu'l-Buşra, 1406/1985.
- Mevsilî. *el-İhtiyar*. çev. Tevhit Ayengin. İstanbul: Ravzâ Yayınları, 2016.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Özsoy, İsmail. *İslam İktisadında Faiz ve Ortaya Çıkan Problemler*. İstanbul: İÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Öztürk, Hasan. *Para Teorisi ve Politikası*. Trabzon: Derya Kitabevi, 2013.
- Öztürk, Mustafa ve Şahin, Hakan. *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir?*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Parasız, İlker. *Türkiye'de ve Dünyada Bankacılık*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayıncılık, 2011.
- Peşe, Ahmet Muhammet. "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kağıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 475-494.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Salâhi, Mehmet. *Kâmus-ı Osmânî*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2019.
- Sâlih Rızâ. *Tağayyuru Kıymeti'n-Nukûd*. (Yüksek Lisans Tezi). Filistin: Câmîatü'n-Nacâh el-Vataniyye, 2005.
- Serpam (İslami Finans, Sermaye Piyasaları Araştırma ve Uygulama Merkezi), Araştırma Notları 1, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2021.
- Varelci, Muhammed. "İslâm Hukuku Akit Teorisi Bağlamında Enflasyon Farkının Ödenmesine Dair Görüşler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 41 (2023), 217-241.
- Zekeriyâ el-Ensârî. *Esna'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422.
- Zeytinoğlu, Erol vd. *Para, Faiz ve İslâm*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. Yunus Vehbi Yavuz vd. çev. İstanbul: Risâle Yayınları, 1991.

Hadis Literatüründe Kudüs: Şii ve Sünni Rivayetler Bağlamında bir Değerlendirme*

Ebubekir AKIN**

Öz: Yahudilerin Süleyman Mabedi, Hristiyanların Kıyamet Kilisesi, Müslümanların Mescid-i Aksa'sı gibi mekanlarıyla semavi dinlerin ortak mukaddesi olan Kudüs, günümüzün tarihî ve önemli dini merkezlerinden biridir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'da da birçok önemli hadisede önemli bir konumdadır. Bu yönüyle dikkate alındığında İslam nezdindeki konumunun ne olduğu, bu konumun neyden kaynaklandığı gibi soruları gündeme gelmektedir. Bunun yanında özellikle günümüzde gerek Sünni gerekse Şii düşüncenin mensuplarının Kudüs'te İslamî hareketleri destekleyen tavırlarını göz önüne aldığımızda bu desteklerin arkasında yatan sebebin dini bir kaygı mı olduğu sorusu da önem kazanmaktadır. Bu makalede Kudüs'ün değeri hakkında iki yaklaşımında temel kaynaklarından olan hadislerde yer alan rivayetler değerlendirilecek, karşılaştırmalı olarak incelenerek bir değer araştırması yapılmıştır. Yapılan bu çalışmada her iki yaklaşımın temel hadis kaynaklarında Kudüs'ün ve Mescid-i Aksa'nın önemli bir yeri olduğu görülmekle beraber literatürdeki hadislerin metinleri farklı olsa da benzer içeriklere sahip olduğu da dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mescid-i Aksa, Kudüs, Şii, Sünni, Hadis, Fazilet.

Al-Quds in Hadith Literature: An Evaluation in the Context of Shiite and Sunni Rumors

Abstract: Jerusalem, with its sacred sites such as the Temple Mount for Jews, the Church of the Holy Sepulchre for Christians, and the Al-Aqsa Mosque for Muslims, is a shared sacred city among the Abrahamic religions, serving as one of the historical and significant religious centers today. Like in other Abrahamic religions, it holds a crucial position in Islam, being associated with many important events. Considering this aspect, questions arise about its significance in Islam, the reasons behind this significance, and whether the support for Islamic movements in Jerusalem by both Sunni and Shia communities in contemporary times is driven by religious concerns. This article evaluates the narratives found in the hadiths, which are fundamental sources for both perspectives on the value of Jerusalem. Through a comparative analysis, an exploration of the values is conducted. The research reveals that both approaches recognize the significance of Jerusalem and the Al-Aqsa Mosque in their core hadith sources. Despite variations in the texts of the hadiths in the literature, they share similar content.

Keywords: The Al-Aqsa Mosque, Jerusalem, Shia, Sunni, Hadith, Virtue.

* Bu çalışma yazarın "Şif Hadis Literatüründe Kudüs'ün Ehl-i Sünnet Kaynaklarıyla Karşılaştırmalı İncelemesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, TÜRKİYE. ebkkn98@gmail.com,

ORCID: 0009-0001-6242-0508

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Kudüs, tarih boyunca özellikle semavi dinlerin ortak değerini oluşturmuş ve önemi sebebiyle tarih boyunca birçok olayın merkezinde yer almıştır. Bu olayların etkilerinin günümüze kadar kendini göstermesi ve halen din merkezli tartışmaların devam etmesi, bölgenin İslam dini nezdindeki değerinin temelleriyle alakalı birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Özellikle günümüzde Kudüs'ün içinde bulunduğu karmaşık durumun hem Sünnî hem de Şîî yaklaşımın mensupları tarafından dikkatle takip edildiği ve kimi zaman her iki taraf açısından da bölgedeki direnişin desteklendiği de göz önüne alındığında, İslam'ın iki farklı yorumu olarak ortaya çıkan Şîî ve Sünnî yaklaşımın Kudüs'e bakışının nasıl olduğu gibi sorular da ayrıca dikkat çekmektedir. Bu soruların cevaplanmasında Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra gerek Şii gerekse Sünni yaklaşım tarafından temel kaynak olarak kabul gören Sünnetten yararlanılabilir. Sünni ve Şii literatürde yer alan rivayetlerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesiyle, her iki yaklaşımın Kudüs'e verdiği değerlerin temelleri aranarak bir değer araştırması yapılabilir. Rivayetlerin karşılaştırılması ayrıca her iki yaklaşımın Kudüs hakkındaki fikirlerinin uyumu, farklı bakış açılarına sahip olup olmadığı gibi bilgiler de elde edilebilir. Ayrıca İslam dininde bir beldenin kutsallığı konusunda Kur'an ve Sünnet birbirini tamamlayıcı olarak işlev görmekte olması da farklı bir yönden bu iki kaynağı incelemeyi önemli kılmaktadır. Nitekim kimi zaman Kur'an'da ve Sünnete mekânın kutsallığı bildirilmekte, kimi zaman ise sadece bu kutsallık Sünnet üzerinden aktarılmaktadır. Örneğin Mekke'nin harem bölgesi sayılması "*Biz Kâbe'yi insanlar için bir toplantı ve emniyet yeri yaptık.*"¹ gibi ayetler ve "*Allah Mekke'yi harem kıldı...*"² şeklindeki hadislerden anlaşılmasına karşın Medine'nin harem bölgesi olması sadece "*İbrahim'in Mekke'yi harem kıldığı gibi ben de Medine'yi harem kılıyorum*"³ anlamındaki hadisle bildirilmektedir. Bu durum İslam'ın bir mekânın kutsallığını bildirmesi sadece Kur'an'a bağlı olmadığını göstermektedir.⁴ Bu da kutsal mekanların tespitinde hadislerin önemini vurgulamakta ve böylesi bir araştırmada Kur'an'la beraber hadislerin de ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple Kudüs'ün önemi ve kutsallığı öncelikle kısa bir şekilde Kur'an'da incelenip, sonrasında konunun aslını oluşturan hadisler ele alınması konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

1. Kur'an'da Kudüs

Kudüs, Kur'an'ı Kerim'de Aelya, Beytülmakdis, Daru's-selâm gibi Kur'an'ın indiği zamanda bilinen adlarıyla direkt olarak geçmemektedir.⁵ Ancak müfessirlerce bu bölgeden bahsedildiği tespit edilen isimlendirmelerle Kur'an'da geçmektedir. Bu işaretlerin bir kısmı direkt bölgeye isim vererek bir kısmı ise dolaylı bir anlatımla bölgeye işaret etmektedir. Dolaylı olan kullanımların hepsinin Kudüs veya civarı bölgelerden bahsettiği fikri ittifakla kabul edilmemekte, fazlaca ihtilafın olduğu

¹ el-Bakara, 2/125

² Buhari, Ebvabu'l-Muhsar ve Cezâi's-Sayd 20.

³ Buhari, Buyu' 53

⁴ Aşır Öreñç, "Kudüs Ve Mescid-İ Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 320.

⁵ İsmail Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var Mıydı?", *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (01 Ocak 2017), 9.

söylenilmektedir.⁶ Bu dolaylı kullanımlara örnek olarak et-Tîn suresi gösterilebilir. Et-Tîn suresinin ilk ayetindeki zeytin kullanımı, ihtilaf olsa da bölgedeki zeytinliklere atıf yapılarak mecazi bir kullanımın olduğu ve bu kullanımın Kudüs'teki mabede işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁷ Başka bir kullanımda Hz. Zekeriyya'nın mabedi⁸ ve Hz. Davud'un mihrabı⁹ olarak zikredilmektedir. Mihrap Elmalılı tarafından cüz'ünü zikretme yoluyla mabet olarak yorumlanmıştır.¹⁰ Bunun gibi dolaylı yollardan bölgeye işaret eden diğer ayetler ya Kudüs'teki mabede ithafla ya da anlatılan olayın sadece mekanla ilişkisinden dolayı zikredilmiş gibi gözükmektedir.¹¹

Doğrudan Kudüs'e isim verilerek işaret edildiği ayetler hakkında -dolaylı olarak kullanımlar kadar olmasa da- farklı fikirler ortaya atılmış, ancak genel kabul, bölgenin Kudüs veya civarı olduğu şeklindedir.¹² Bu anlatımlarda özellikle "*Arzu'l-Mukaddes*"¹³ ve "*barekna fiha*"¹⁴ kullanımları dikkat çekmektedir. Arzu'l-mukaddes olarak kullanılan bölgenin sınırları tam belirgin olmasa da Kudüs'ü de içine alan bir bölge olduğu söylenebilmektedir.¹⁵ Barekna fiha kullanımının isrâ suresinin birinci ayetinde Mescid-i Aksâ için de kullanılması, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs topraklarında bulunduğu konusunu destekler niteliktedir. Ayrıca Kudüs'ün bereketli olduğu zikredilen ayetlerde doğrudan Kudüs'e bereketli denmesine karşın Mescid-i Aksâ'dan bahsedilen ayette "Bereketli topraklar" yerine "*çevresini bereketli kıldığımız*" ifadesinin kullanımı Kudüs'ün bereketli olmasını sanki kutsal mabede yağın bereketin taşarak çevreye sirayet etmesiyle açıklar niteliktedir.¹⁶ Bu durum yine bölgenin mabetle ilişkisinden kaynaklı bir değerinin olduğu izlenimini vermektedir.

Genel itibariyle Kur'an'da dolaylı veya doğrudan Kudüs ve çevresiyle ilgili ayetler bulunmakta, bu ayetler toprakların kutsiyetini dile getirmekle beraber çoğunlukla bölgedeki kutsal mabedin etrafında şekillenmektedir. Kur'an da "*el-Mescidu'l Aksa*" olarak nitelendirilmiş olan¹⁷ bu mabet, hadislerin de bildirmesiyle İslam'ın kutsal mekanları arasında yerini almıştır.

2. Hadis Literatüründe Kudüs

Kur'an'da açık ifadelerle Kudüs'ün adı geçmemesine karşın gerek Sünnî gerekse Şîî rivayetlerde bölgenin adı sıkça geçmekte, bölgeye verilen önem, Kur'an'la desteklenerek net bir şekilde ortaya konulabilmektedir. Kudüs'le alakalı kıyaslamalı bir değer araştırması yapılabilmesi adına Sünnî kaynaklar ve Şîî kaynaklar ayrı olarak ele alınıp, sonrasında yapılan değerlendirmeler

⁶ Ümmühan Özkan vd. (ed.), *Mescid-i Aksa Sempozyumu: The Symposium of Masjid al-Aqsa* (Mescid-i Aksa Sempozyumu, İstanbul: İHH İnsani Yardım Vakfı, 2009), 40.

⁷ İsmâ'il ibn 'Umar İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muḥammed es-Salâme (Dâru Ṭaybe lin-neşr ve'tevzî, 1999), VIII/434-435.

⁸ Meryem, 19/11

⁹ Sa'd, 38/21

¹⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili: (inceleme - tenkitli metin)*, ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), II/90.

¹¹ Ayetlerin detaylı açıklamaları için bkz. Handan Yıldız Bayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksa* (Konya: TC Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22-65.

¹² Bu ayetlerle ilgili açıklamalar için bkz. Özkan vd., *Mescid-i Aksa Sempozyumu*, 41-47.

¹³ Maide, 5/21

¹⁴ Araf, 7/137; İsrâ 17/1; Enbiya 21/71, 81; Sebe 34/18

¹⁵ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), II/246.

¹⁶ Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?", 10.

¹⁷ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Şemsüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiye, 2009), 5/4.

karşılaştırılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Rivayetler ele alınırken literatürün tamamıyla taranmasının hacim ve yük açısından büyük olması, bunun yerine dar ama genel fikriyatı belirtecek bir taramanın yapılmasını makul kılmaktadır. Bu sebeple her iki mezhebin literatüründe otorite sayılan eserler seçilerek araştırmaya girilecektir.

2.1. Sünnî Hadis Literatüründe Kudüs

Sünnî literatür incelenirken, Sünnî hadis külliyyatında en otoriter kabul edilen eserlerden oluşan Kütüb-i Sitte külliyyatının Sünnî literatürün genel fikriyatını ortaya koyabilecek güçte olması sebebiyle bu külliyyat özelinde hadisler ele alınacaktır.

Kütüb-i Sitte külliyyatı incelendiğinde Kudüs bölgesinin farklı isimlerle geçtiğini görmek mümkündür. Bu isimler özellikle Beytülmakdis, Aelya, ve Mescid-i Aksâ etrafında toplanmaktadır.¹⁸ İsimlerin aynı yeri ifade ettiği ve burasının Kudüs veya Kudüs'ün içinde olduğuna dair bilgi, yine bu rivayetlerin çerçevesinde anlaşılabilir. Bu tespiti, ilk olarak aynı rivayetin farklı versiyonlarının incelenmesiyle anlamak mümkündür. Nitekim bazı hadislerde isimlerin birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir.¹⁹ Ayrıca Kur'an'ı Kerim'de isrâ hadisesinden bahsedilirken “*el-Mescidü'l Aksâ*” şeklinde bahsedilmesi²⁰ ve isrâ hadisesiyle alakalı hadislerde açıkça Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'e ve Aelya'ya götürüldüğü belirtilmesinden, bu üç ismin aynı yere işaret ettiği ve bu yerin Kudüs olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Başka bir açıdan Kureyşlilerin isrâ hadisesini yalanlaması üzerine Hz. Peygamber'den (sav) Beytülmakdis'i tarif ettiğini dile getirdiği hadisler²¹ de yine bu yerin o zamanlarda bilinen bir mekân olduğunu göstermektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen el-Mescidü'l Aksâ'nın, hadislerde geçen Beytülmakdis ve Aelya'nın aynı yer olduğu, bu yerin de günümüzdeki Kudüs topraklarında bulunduğu sonucuna varılabilir. Bu sebeple hadislerde bu isimlendirmeleri doğrudan Kudüs bölgesi hakkında söylenmiş olarak kabul etmekte bir sorun gözükmemektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, Kudüs'e atıf yapılan yerlerin bir kısmında ortaya çıkan ihtilafların hadisler özelinde pek mevcut olmadığı da anlaşılmaktadır. Hadislerde Kudüs'e işaret eden isimlerin kullanımına baktığımızda ise Aelya'nın yaygın olmadığı gözükmektedir. Hadislerin çoğunluğunda Kudüs bölgesinde bulunan mabedin ismi olup sonradan bölgenin adı olarak kullanılan²² Beytülmakdis ismi geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu mabedin Mekke'ye uzaklığından dolayı el-Mescidü'l Aksâ (en uzak mescid) şekilde geçmesi²³ sebebiyle de bu kullanım, hadislerde yaygın bir şekilde görülmektedir.

Kütüb-i Sitte'deki Kudüs ile ilgili rivayetler incelendiğinde birkaç konu etrafında toplandığını görmek mümkündür. Özellikle isrâ ve mi'rac hadisesi hakkındaki rivayetler dikkat çekmektedir. Gece yürüyüşü anlamına gelen isrâ²⁴ Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Haram'dan

¹⁸ Mehmet Emin Çiftçi, “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ”, *Journal of IslamicJerusalem Studies* 20/3 (2020), 320.

¹⁹ Buhari, “Tefsir”, 200; Müslim, “İman”, 259

²⁰ İsrâ 19/1

²¹ Buhârî, “Fazalil'ül Sahabi” 70; Müslim, “İmân” 170.

²² Ömer Faruk Harman vd., “Kudüs”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/324.

²³ Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/268.

²⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l Sadr, 1993), XIV/381.

Mescid-i Aksâ'ya bir gecede ulaştığı ve buradan göğe yükseldiği mucizevi olay olarak geçmektedir.²⁵ İsrânın yaşandığı gece ile ilgili birçok tarih zikredilmekle beraber en sahih kabul edilen rivayete göre hicretten bir yıl kadar önce Ebu Talib'in vefatından sonra gerçekleşmiştir.²⁶ Allah'ın ayetlerinden birkaçını göstermek için Hz. Peygamber'i (sav) bir gecede Mescid-i Aksâ'ya gece yürüyüşü yaptırması, bu yolculuk esnasında Mescid-i Aksâ'da namaz kıldırması ve peygamberlere imam olması,²⁷ buranın Müslümanlar nezdinde değerini arttırmıştır. Kur'an'da birçok yerde geçtiği üzere bozulmuş olan önceki semavi dinlerin yanlış yönlerini tashih eden İslam'ın,²⁸ bu bölgenin değerini önceki dinlerden miras aldığı da göz önünde bulundurulduğunda, bu hadiseyle beraber Kudüs ve Mescid-i Aksâ İslam dininin kutsal mekanları arasında sayıldığına vurgulandığı söylenebilir. Kur'an'da detaylıca anlatılmayan isrâ hadisesine kapsamlı olmamakla beraber bazı ayetlerde de bu hadiseye atıf yapılmıştır.²⁹ Kur'an'daki bu duruma karşın bu olayın detaylarına sahih hadislerde rastlamak mümkündür. İsrâ ve mi'rac hadiselerinin nasıl gerçekleştiğine dair farklı rivayetler ele alındığında bir bütün olarak hadise şu şekilde aktarılabilir;

Hz. Peygamber (sav) gece uykuya uyanıklık arasında iken Cebrail (as) gelerek Hz. Peygamber'in (sav) göğsünü açtı, zemzemle yıkayıp, imanla doldurduktan sonra kapattı.³⁰ Hz. Peygamber'e (sav) beyaz, uzunca, eşekten büyük, katırdan küçük bir hayvan olan, adımını gözünün gördüğü en son noktaya atlayarak ilerleyen Burak adında bir binek getirildi ve Hz. Peygamber (sav) ona bindirilerek Beytülmakdis'e götürüldü.³¹ Beytülmakdis'e vardıklarında burada iki rekât namaz kıldı. Sonrasında Cebrail (as) tarafından birinin içinde süt, diğinin içine şarap olan iki kadeh Hz. Peygamber'e (sav) uzatıldı ve Hz. Peygamber, (sav) süt olan kadehi tercih edince Cebrail (as) "Fıtrata uygun olanı seçtiren Allah'a hamd olsun. Eğer şarabı seçseydin ümmetin azgınlaşırdı." dedi ve onu semaya çıkarttı.³² İlk semada Hz. Âdem'le (as), ikinci semada Hz. İsa (as) ve Hz. Zekeriya'yla (as), üçüncü semada Hz. Yusuf'la (as), dördüncü semada Hz. İdris'le (as), beşinci semada Hz. Harun'la (as), altıncı semada Hz. Musa'yla (as), yedinci semada Hz. İbrahim'le (as) görüştü ve Sidretü'l-müntehâ'ya varınca Allah ona vahyetti ve elli vakit namaz farz kılındı. Dönüşte Hz. Musa (as) elli vaktin fazla olduğunu ve ümmetine ağır geleceğini söyleyerek onu geri döndürdü ve namaz beş vakte düşene kadar Allah'a müracaat etti. Daha da düşürmesini söyleyen Hz. Musa'ya (as) karşı bundan fazlasını istemeye utandır hale geldiğini dile getirerek buyruğu bu şekilde kabul etti.³³ Hadislerde Beytülmakdis'te peygamberlere imamlık yaptığı ve Beytülmakdis'e giderken yol üstünde farklı yerlerde de namaz kıldığı³⁴ gibi farklı ifadeler de mevcuttur.

²⁵ İsrâ 17/1

²⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *es-Sîre en-Nebeviye (Mine'l-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbn Kesîr)* (Kahire: İsâ el-bâbî el-halebî, 1986), 2/93,107.

²⁷ Müslim, "İmân", 162; Ebü 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ĥorâsânî en-Nesâî, *es-Sunenul'l-kubrâ*, thk. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), "Salat", 1.

²⁸ Maide 5/3 Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, "İslam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/5.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 7/275.

³⁰ Bu kısım Buhârî, "Şalât", 1' zikredilmektedir.

³¹ Sahîh-i Müslim İmân 259, Sünen-i Nesâî, "Salât", 1

³² Müslim, "İman", 259, Nesai, "Eşribe", 41,

³³ Buhârî, "Şalât", 1' "Tevhîd", 37, "Enbiyâ", 5, "Bed'ü'l-halk", 7, "Menâkıb", 24; Müslim, "İman", 259, Nesai, "Eşribe", 41

³⁴ Nesai "Salat" 1,

Hadislerde bu şekilde geçen isrâ olayı gerçekleşikten sonra müşrikler tarafından duyulmuş, Hz. Peygamber'in (sav) bu mucizevi yolculuğu yalanlanmış ve müşrikler tarafından sıkıştırılmıştır. Bu sorgulama karşısında sözlerini doğrulama konusunda sıkıntıya giren Hz. Peygamber'e (sav) Yüce Allah tarafından yardım edilmiş, bu yardım rivayetlere şu şekilde yansımıştır;

Kureyş beni inkâr edince Hicr'e gidip dikildi. Allah bana Beytûlmakdis'i tecelli ettirdi. Ben de Beytûlmakdis'e bakıp onun özelliklerini Kureyşlilere haber vermeye başladım.³⁵

İsrâ ve mi'rac la ilgili hadisleri ele aldığımızda rivayetlerin genelinden konum itibariyle bu olayın Kudüs'te yer alan mabede doğru olduğu anlaşılmaktadır. Kudüs'ün, böylesi mucizevi bir olayın mekânı olması sebebiyle kutsallığı pekiştirilmiştir. Bunun yanı sıra bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) Beytûlmakdis'te peygamberlere imamlık yaptığı dikkate alındığında bu durum, Kudüs'te bulunan bu mabedin önceki dinlerden gelen kutsallığı İslam diniyle de devam ettiği ve İslam'ın bu kutsal mirası sırtlandığı gibi bir yoruma müsaade etmektedir.

Kudüs'le ilgili rivayetlerin bir başka odak noktası ise Müslümanların ilk kiblesi olmasıdır. İlk kible olması, Kur'an'da net bir şekilde belirtilen bir husus olmamakla beraber özellikle hadislerle anlaşılmakta, bununla birlikte var olan diğer bilgilerde bu olguyu desteklemektedir.³⁶ Kible ile ilgili olarak hadislerin çoğunluğundan Mescid-i Aksâ'ya doğru yaklaşık 16-17 ay kadar namaz kılındığı anlaşılmaktadır.³⁷ Bu rivayetlerden biri Nesai'de şu şekilde geçmektedir;

Bize Muhammed b. Beşşâr, ona Yahya b. Said, ona Süfyan, ona Ebu İshak'ın rivayet ettiğine göre Bera şöyle demiştir: "Rasulullah'la (sav) birlikte on altı veya on yedi ay Beytûlmakdis'e (Kudüs) doğru namaz kıldık. Sonra kible, Kâbe'ye çevrildi."³⁸

Kaç ay kible olarak kullanıldığından dışında ayrıca kiblenin değiştirilme nedenleriyle alakalı hadislerden bilgi alınabilmektedir. Birçok hadiste "...Rasulullah (sav), yüzünün Kâbe'ye döndürülmesini arzu ediyordu..."³⁹, "...Allah, Peygamberinin kalbinin Kâbe'yi arzuladığını biliyordu..."⁴⁰ şeklindeki ifadelerden Hz. Peygamber'in (sav) Kabe'ye yönelme isteği anlaşılabilir. Bunun üzerine "Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin."⁴¹ Ayetinin nazil olduğu da rivayetlerle desteklenmektedir.⁴² Kiblenin değişme ayetiyle beraber ortaya önceki kible olan Mescid-i Aksâ'ya doğru yönelerek namaz kılınması ve kible değişmeden önce ölmüş olanların namazlarının ne olacağı sorusu ortaya çıktığı ve bunun üzerine "...Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir..."⁴³ ayetinin nazil olduğu da hadislerde karşımıza

³⁵ Buhârî, "Fazalil'ül Sahabi" 70, Müslim, "İmân" 170.

³⁶ Ahmet Özel, "Kible", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 25/25/366.

³⁷ Buhârî, "Tefsîr", 20, "Temni", 10, "İman", 29, "Kible", 4; Müslim, "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 12; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 3 "Salât", 138; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, thk. Şu'ayb Arnâvut-Muhammed Kâmil karh Beleli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye), "Salât", 27; Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdîbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye;Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî), "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 56 Nesâî, "Salât", 22, "Kible", 1.

³⁸ Nesâî, "Salât", 22

³⁹ Buhârî, "Kible", 4

⁴⁰ İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 56

⁴¹ Bakara 2/144

⁴² Müslim, "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 15

⁴³ Bakara 2/143

çıkmaktadır.⁴⁴ Konuyla ilgili diğer hadislerde ise Yahudilerin kible değişmesine karşı verdikleri olumsuz tepki ve bununla alakalı olan şu hadis yer almaktadır;

Bize Abdullah b. Recâ, ona İsrâil, ona Ebu İshak, ona el-Berâ b. Âzib'in şöyle dediğini rivayet etti: ...İnsanlar arasından beyinsizler –ki bunlar Yahudilerdi-: “Onları daha önce yöneldikleri kiblelerinden döndüren nedir?” dediler. “De ki: doğu da batı da Allah’ındır. O dilediği kimseyi doğru yola iletir”⁴⁵

Genel itibariyle Mescid-i Aksâ ve kible ile ilgili hadisler bu mihverde toplanmaktadır.

Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili hadislerde bir başka konu ise Mescid-i Aksâ'nın imarıyla ilgilidir. Bununla ilgili iki rivayet dikkat çekicidir. Bunlardan ilki Ebu Zerr'in yeryüzündeki ilk mescidi sorması üzerine Hz. Peygamber'le (sav) aralarında geçen diyalogdur. Hadis genel hatlarıyla şu şekildedir;

Bize Ömer b. Hafs, ona babası, ona A'meşe, ona İbrahim et-Teymiyye, ona babasından, ona Ebû Zerr şöyle demiştir: Ben bir keresinde: “Yâ Rasûlallah, ilk mescid hangisidir?” dedim. Rasûlallah: “el-Mescidi'l Harâm” buyurdu. “Sonra hangisi?” dedim. Rasûlallah: “Sonra el-Mescidu'l-Aksa” buyurdu. “Bu iki mescidin imarı arasında ne kadar zaman vardır?” dedim. “Kırk sene” buyurdu, sonra şunu söyledi: “Sana namaz her nerede yetişirse, sen namazı orada kıl, bütün yeryüzü senin için bir mescittir”⁴⁶

Mescid-i Aksâ'nın imarıyla ilgili bir başka hadis ise şu şekildedir;

Bize Amr b. Mansur, Ebu Müshir, ona Said b. Abdülaziz, ona Rabia b. Yezid, ona Ebu İdris el-Havlânî, ona İbn Deylemî, ona da Abdullah b. Amr'ın (ra) naklettiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Hz. Davud'un oğlu Hz. Süleyman (sav) Beytülmakdis'i inşa edince Allah'tan üç şey istedi...”⁴⁷

Bu iki hadisle beraber Kabe'nin inşasının Hz. İbrahim tarafından yapıldığı⁴⁸ bilgisini içeren ayet de dikkate alındığında çelişik bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Nitekim tarihi ve dini bilgiler Hz. İbrahim'in Hz. Süleyman'dan yaklaşık bin sene önce yaşadığını göstermektedir.⁴⁹ Bu durumda aralarında kırk yıl olması bilgisi sorunlu gözükmemektedir. Aslında hadisin iki mescidin de ilk yapıldığı zamana göre sıralaması olarak düşünüldüğünde bir sorun gözükmemektedir. Nitekim Kur'an'da muhtelif ayetlere bakıldığında⁵⁰ Kabe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğu, fakat zaman içinde yıkılarak kaybolduğu için Hz. İbrahim'e Allah tarafından tekrar yaptırıldığı anlaşılabilen, Mescid-i Aksâ'nın da yine benzer bir şekilde Hz. Davud'dan önce var olduğu ve Hz. Süleyman tarafından sonradan temelleri üzerine tekrar inşa edildiği kabul edilmektedir.⁵¹ Bu bilgilerle beraber düşünüldüğünde hadiste bir problem gözükmemekte, İslam dininin yeryüzündeki ikinci mescidi Mescid-i Aksa olarak kabul edilebilmektedir.

Mi'rac ve kible gibi İslam dininin önemli konu ve olaylarının öznesi olması, yeryüzündeki ikinci mescit olarak kabul edilmesi gibi değer atfeden durumların dışında Sünnî hadis kaynaklarında

⁴⁴ Buhârî, “İman”, 29

⁴⁵ Bakara 2/142; Buhârî, “Kible”, 4

⁴⁶ Buhârî, “Enbiya”, 41

⁴⁷ Nesâî, “Mesâcid”, 6

⁴⁸ Bakara 2/127

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahâkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin vd. et-Türkî (Beirut: Muessesetü'l Risâle, 2006), 5/207.

⁵⁰ Âl-ü İmrân 3/96; İbrahim 14/37; Hac 22/26

⁵¹ Altun, “Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?”, 8.

Mescid-i Aksâ'nın değerine doğrudan atıf yapan hadisler de mevcuttur. Bunların en çok rivayet edileni üç mescid hadisi olarak görülebilir. Nitekim hadis, Sünnî hadis kaynaklarında 15'i Kütüb-i Sitte de olmak üzere 109 kere rivayet edilmiştir.⁵² Hadiste Hz. Peygamber (sav) “(İbadet maksadıyla) Ancak şu üç mescide sefere çıkılır. Mescid-i Haram, Rasulullah’ın (sav) mescidi ve Mescidi Aksâ.”⁵³ şeklinde buyurarak Kudüs’te bulunan Mescid-i Aksâ’nın, İslam’ın kutsal mekanları arasındaki yerini teyit etmiştir. Hadisin Mescid-i Aksâ’yı İslam’ın kutsal mekanları arasına sokması, Mescid-i Aksâ’yla Kudüs’teki mabedin farklı yerler olduğu iddialarıyla zıt düşmesi sebebiyle bu fikrin savunuculuğunu yapanlar tarafından birtakım eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu hadisle alakalı eleştirinin temel unsuru tasnifin önemli isimlerinden ve hadisin rivayetlerinde Zührî’ye dayandırılmakta, bu durum ilk olarak oryantalist Goldziher tarafından ortaya atılmaktadır. Goldziher siyasi gayelerle bu hadisin Emevi halifesi Abdümelik b. Mervan’ın emriyle Zührî tarafından uydurulduğunu ileri sürmüştür. Goldziher’e göre Halife Abdümelik Mekke’de Abdullah b. Zübeyr’in Suriye bölgesinden gelen hacılardan biat alma ihtimaline karşı hacı yasaklamış, alternatif bir seçenek olması açısından Kudüs’teki mabedin faziletli olduğuna dair delil olması adına bu hadisi uydurasını istemiştir.⁵⁴ Bu iddia, farklı açılardan değerlendirilmiş, iddiaya farklı cevaplar verilmiştir. İddianın tarihsel anlamda tutarsızlığı dikkat çekilmektedir. Nitekim kaynaklarda Zührî’nin Halife Abdümelik’le görüşmesi Abdullah b. Zübeyr’in ölümünden sonraya denk gelmektedir. Bunun yanında Goldziher’in iddiasının bir parçası olan Abdümelik’in hacı çekmek maksadıyla Kubbetü’s Sahre’yı inşa ettiği⁵⁵ meselesinde, Sahre’nin inşa tarihi Zührî’nin çok genç yaşlarına denk gelmesi ve bu yaşta Zührî’nin böyle bir dini otoriteye sahip olmaması da başka bir tarihi tutarsızlık olarak zikredilmektedir.⁵⁶ Ayrıca Zührî’nin Goldziher’e kadar en küçük bir eleştiriye dahi tabi tutulmamış olması, hatta ondan övgü ve güvenilirliğiyle bahsedilmiş olduğu da göz önüne alındığında onun kişiliği bakımından böyle bir uydurma faaliyetinde bulunmasının pek olası olmadığı gözükmektedir.⁵⁷ Bu durum, Goldziher’in iddiasını temellendirmek için kullandığı Yakubi’nin rivayetlerinde bile ortaya çıkmakta, Ya’kubi ilgili rivayetinde Zührî’nin hadis uydurduğunu söylememektedir.⁵⁸ Ayrıca Ya’kubi’nin Şii temayülünde olduğu görüşleri⁵⁹ de göz önüne aldığımızda onun bu temayülü sebebiyle Emevi düşmanlığı yaptığı da düşünülebilir.⁶⁰ Goldziher’e farklı açılardan da cevap verilmiş ancak bu kadarının zikredilmesi yeterli gözükmektedir. Goldziher’in bu hadisi eleştirmek için tercih etmesi başka bir açıdan yorumlandığında hadisin Mescid-i Aksâ’ya değer atfetmekteki gücünü de gösterdiği fikrini vermektedir.

⁵² Hande Nuran Alparslan, *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 84.

⁵³ Buhârî, “Tatavvu”, 14

⁵⁴ Ignác Goldziher, *Muslim Studies. I* (Albany: State Univ. of New York Pr, 1977), 45.

⁵⁵ Goldziher, *Muslim Studies. I*, 45.

⁵⁶ Ömer Faruk Haraman, “İslamiyet ve Kudüs”, *Milel ve Nihal*, (01 Temmuz 2019), 18.

⁵⁷ Talat Koçyiğit, “1. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 47.

⁵⁸ Koçyiğit, “1. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, 49.

⁵⁹ Yernar Mahzen, *Ya’kubi’nin Târîhu’l-Ya’kubi Ve İbnü’l-Esir’in El-Kâmil Fi’t-Târîh’ine Göre Emevî Halifelerinin Kişilikleri* (KONYA: T.C. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 24.

⁶⁰ Alparslan, *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, 128.

Mescid-i Aksâ'nın değerine doğrudan atıf yapan hadislerden biri de Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın sevabı bakımından üstün olduğunu ifade eden *"Kişinin evinde kıldığı namaz bir namazdır. Kabilesinin mescidinde kıldığı namazı yirmi beş namazdır. Cuma kılınan bir mescitte kıldığı namazı beş yüz namaz gibidir. Mescid-i Aksâ'da kılınan bir namaz elli bin namaz, benim Mescidimde kılınan bir namaz elli bin namaz, Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz yüz bin namaz gibidir."*⁶¹ şeklindeki rivayettir. Rivayet, Kütüb-i Sitte de sadece İbn Mace'de geçmekle beraber sıhhat açısından birtakım eleştirilere konu olmuştur. Hadisin ravilerinden Ebu'l-Hattab ed-Dımeşk'in halinin bilinmemesinden dolayı Busiri rivayeti zayıf kabul etmiştir. Ayrıca senette bulunan başka bir ravi olan Zureyk hakkında İbn Hibban, hem sika hem de zayıflar arasında zikrederek tek kaldığı rivayetlerin delil olarak gösterilemeyeceğini, Ebu Zur'a ise Zureyk hakkında sorun olmadığını söylemiştir. İbn Hacer senedinin zayıf olduğunu, İbn'ül Cevzi ise sahih olmadığını zikretmektedir.⁶² Suyuti ise hadisi diğer tariklerinden dolayı sahih kabul etmektedir.⁶³ Genel itibariyle tartışmalar senetteki zikredilen iki ravinin halleri etrafında dönmektedir. Her ne kadar senedi bakımından tartışmalı olsa da bu hadis, benzer hadislerin varlığıyla⁶⁴ beraber genel itibariyle Mescid-i Aksâ'nın değerine dair destekleyici bir mahiyettedir.

Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetlerin muhtemelen en meşhur olanı kandillerinde yakılması üzerine yağ gönderilmesi hadisidir. Rivayetin tam metni şu şekildedir;

Bize en-Nüfeylî, ona Miskîn, ona Said b. Abdülaziz, ona Ziyâd b. Ebu Sevde, ona da Hz. Peygamber'in (sav) azatlısı Meymune şöyle rivayet etti: Hz. Peygamber (sav)'e, "Yâ Rasulullah, Beytülmakdis hakkında bize fetva verin" dedim. "Oraya gidip namaz kılın." buyurdu. -O zamanlar orada savaş vardı.- "Eğer oraya gidip namaz kılamazsanız, kandillerinde yakılmak üzere zeytin yağı gönderin".⁶⁵

Hadisin metni farklı yönlerden ele alınabilir. Bunlardan ilki şüphesiz Mescid-i Aksâ'da namaz kılmanın Mescid-i Haram ve Nebevi hariç diğer mescitlerden faziletli olduğudur. İkincisi ise Mescid-i Aksâ'nın Müslümanlar nezdindeki konumu ve Müslümanların oraya karşı tutumunun nasıl olması gerektiğini ortaya koyar nitelikte olmasıdır. Zira hadis Mescid-i Aksâ'ya gidilemse dahi oraya sahip çıkılması gerektiğini vurgulamakta, oranın imarı için yapılabilecek en küçük şeyin dahi yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, o dönemde Mescid-i Aksâ'nın Müslüman toprağı olmadığı bilgisi göz önüne alındığında daha net anlaşılmaktadır. Nitekim İslam toprağı olmayan bir bölgenin imarını tavsiye etmek, o bölgenin bizzat kendisinin değerini ifade etmektedir. Hadisin İbn Mace'de geçen rivayetinde Meymune'nin *"Peki, benim oraya kadar gitmeye katlanacak gücüm yoksa ne buyurursun?"* sorusu üzerine bu cevabı vermesi, ifadenin tavsiye boyutunun üstünde bir anlam taşıdığı izlenimini vermektedir. Yine aynı rivayette Mescid-i Aksâ için Hz. Peygamber (sav) *"Orası mahşer yeridir ve amel defterlerinin verileceği yerdir. Oraya gidin, orada namaz kılın, çünkü orada kılınan bir namaz başkasında kılınan bin namaz gibidir."* şeklindeki ifade, hem değerini vurgulamakta

⁶¹ İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 198

⁶² Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*. (Mısır: el-mektebetü'tticâriye el-Kübrâ, 1356), 4/219; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-Bûşîrî, *Mişbâhu'z-Zücâce fî Zevâ'idî İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî (Beyrut: Dâru'l-Arabiye, 1403), 2/15.

⁶³ Örenç, "Kudüs Ve Mescid-İ Aksâ'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu", 144.

⁶⁴ Detaylar için bkz. Örenç, "Kudüs Ve Mescid-İ Aksâ'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu", 145.

⁶⁵ Ebu Davud, "Salât", 13

hem de bir önceki zikredilen orada kılınan namazın sevabı hakkındaki hadisi destekler niteliktedir.⁶⁶ Bu hadisle ilgili dikkat çeken başka bir nokta, Hz. Peygamber (sav) zamanında Kudüs'te Mescid-i Aksâ bölgesindeki mabedin yıkık olması bilgisiyle ele alındığında ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha öncesinde Titus tarafından yıkılan mabed, sonraki dönemlerde tekrar inşa edilmemiş, oraya bir mescidin yapılması Hz. Ömer dönemine kadar sürmüştür. Bu durum yağ gönderilecek kandillerin nerede olduğu ve nereyi aydınlattığı sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun tarihi ve dini verilerden net bir cevabını bulamamakla beraber hadisin kendisini ve konuyla alakalı başka hadisleri de ele alarak bir yorum yapılabilir. İlk olarak hadiste Mescid-i Aksâ'da namaz kılınması tavsiye edildiğini göz önüne aldığımızda mabed bölgesinde namaz kılınan bir mekânın olduğu anlaşılabilir. Dönemdeki mescid imar ve yapılarının şimdiki gibi bir mahiyette olmadığı, daha çok etrafı çevrili veya üstü yapraklarla kapalı toplu namaz kılınması için özelleştirilmiş bir mekân olduğu bilgisi⁶⁷ de mabedin bir imar olmasa bile mescid görevi üstlenebileceğini gösterir niteliktedir. Bu sebeple ibadet maksadıyla ziyaret edilmesi için bir yapının var olması gerekmediği düşünülebilir. Bölgenin bu maksatla ziyaret edildiği, bölgede namaz kılmak için adak adandığı hadislerin varlığıyla anlaşılabilir. Örneğin Mekke'nin fethi akabinde bir adam Hz. Peygamber'e (sav) "*Mekke'nin fethini sana nasip ederse Allah'a Beytülmakdis'de iki rekât namaz kılacağım diye adakta bulundum*" demiş, bunu üzerine Hz. Peygamber (sav) "*burada kıl*" cevabı vermiş, ancak adamın ısrarı üzerine buna müsaade etmiştir.⁶⁸ Bu durum Mescid-i Aksâ'da namaz kılmanın o dönemlerde var olduğunu düşündürmektedir. Tüm bunları bir arada ele aldığımızda Hz. Peygamber (sav) döneminde Mescid-i Aksâ'ya namaz kılmak için gidildiği ve burada ibadet edenler için bir bölüm olduğu, hadiste de kandillerinden bahsedilen yerin burası olabileceği yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır. Tabii böyle bir yargıya varılabilmesi için çok daha fazla veriye ihtiyaç olduğundan bunun sadece yorum olarak zikredilmesi daha doğru olacaktır. Hadisle alakalı başka bir husus ise Hz. Peygamber'in (sav) özellikle kandillerini zikrederek bölgeye sahip çıkılmasını ifade etmesinin dikkat çekiciliğidir. Zira birçok şekilde bunu dile getirebileceği halde kandillerine zeytinyağı gönderin şeklinde bir anlatımı tercih etmiştir. Bununla alakalı hadisin yorumlarına bakıldığında namazın müminler için nur olduğu⁶⁹ gibi kandillerin de Mescid-i Aksâ için nur olacağı benzetmesinin yapıldığı görülmektedir.⁷⁰ Bu cihetten bir yaklaşımla böyle bir kullanım tercih edilmiş olabilir.

Sünnî rivayetlerde konuyla ilgili bir başka hadis ise yukarıda da zikredilen Hz. Süleyman'ın mabedi inşa ettikten sonra Allah'a duasını ele alan şu hadistir;

Bize Ubeydullah b. Cehm el-Enmâtî, ona Eyyub b. Süveyd, ona Ebu Zür'a eş-Şeybanî Yahya b. Ebu Amr, ona Abdullah b. ed-Deylemî, ona Abdullah b. Amr, Nebî'nin (sav) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: Davud oğlu Süleyman Beytülmakdis'in yapımını bitirdikten sonra Allah'tan üç şey diledi; Doğru hüküm vermeyi, kendisinden sonra kimsenin ulaşamayacağı kadar mülk ve namaz kılmak isteğiyle bu mescide gelen her

⁶⁶ İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fi hâ", 196

⁶⁷ Murat Aksoy, "Kutsal Sanat Söylemini Mescid-i Nebevi Üzerinden Yeniden Düşünmek", *Çeşm-i Cihan (Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi) E-Dergisi* 8/1 (2021), 69-71.

⁶⁸ Ebu Davud, "Eymân ve'n-Nuzûr", 20

⁶⁹ Müslim, "Taharet", 223

⁷⁰ Muhammed b. Abdu'l-hâdî es-Sindî et-Tetevî, *Kifâyetü'l-hâce fi şerhi Süneni İbn Mâce - Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-ceyl, ts.), 1/451.

kişinin doğurulduğu günkü gibi günahlarından kurtulması. Nebi (sav): “İkisi ona verildi, üçüncüsünün de ona verilmiş olacağını umarım” buyurdu.⁷¹

Hadiste özellikle Hz. Peygamber’in (sav) üçüncüsünün de verilmesi hususunda dile getirdiği duası aynı zamanda bu maksatla ibadete gelen müminlerin günahlarına kefarete olacağına dair bir te’kid olarak yorumlanmıştır.⁷² Bu te’kid Mescid-i Aksâ’nın değerine bir atıf olarak görülebilir. Nitekim mekânın günahlara kefarete olabilmesi, onun İslam nezdindeki önemini göstermektedir. Konuyla ilgili başka bir hadiste yine Mescid-i Aksâ’nın günahlara kefarete olması bağlamına dikkat çekilmiştir;

Bize Ebu Bekr b. Ebu Şeybe, ona Abdüla’lâ b. Abdüla’lâ, ona Muhammed b. İshak, ona Süleyman b. Suhaym, ona Umeyye kızı Ümmü Hakîm, ona da Ümmü Seleme’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (sav): “Beytülmağdis’ten umre için ihrama girenin günahları bağışlanır” buyurdu.⁷³

Hadis yine benzer bir şekilde Mescid-i Aksâ’nın günahların bağışlanma ve kefarete olmasına dikkat çekmiştir. Hadisin Ebu Davud’da geçen versiyonunda⁷⁴ Beytülmağdis yerine Mescid-i Aksâ olarak zikredilmiş, buradan Beytülmağdis’ten kastın Hz. Süleyman’ın dileği geçen rivayetteki mabetle aynı yer olduğu anlaşılabilir. Hadisin rivahları, bu hadisi zikrettikten sonra bu hadis sebebiyle de ihrama Kudüs’te girdiklerini belirterek mescidin değerine dikkat çekmişlerdir. Kütüb-i Sitte’de Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili tespit edilen hadisler, genel itibarıyla bu şekildedir.

2.2. Şif Hadis Literatüründe Kudüs

Kur’an’da ve Sünnî literatürde değerine değinilen Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Şif rivayetlerde farklı bir konumda olduğu gözlemlenebilir. Bu durumu incelemek için bir nevi Kütüb-i Sitte’nin Şif literatürde karşılığı olan Kütüb-i Erbaa’dan ve bu eserlerin beraberinde Şif literatürünün en kapsamlı eseri sayılabilecek *Bihârü’l-Envâr*’dan yararlanmak yerinde olacaktır. Nitekim bu eserler Şif hadis literatürünü inceleme konusunda yeterli otoriteye sahip gözükmektedir.

Kütüb-i Erbaa külliyyatını incelendiğinde konuyla ilgili rivayetlerde ilk olarak Beytülmağdis⁷⁵ ve Mescid-i Aksâ⁷⁶ adlarının kullanılmasına karşın Aelya adının geçmediği dikkat çekmektedir. Bazı rivayetlerin farklı versiyonlarında iki adın birbiri yerine kullanıldığı görülse de⁷⁷ iki mekânın aynı yer olmadığına dair rivayetlerde Şif literatürde mevcuttur.⁷⁸ Ancak yine de rivayetlerden Beytülmağdis adının kullanıldığı yerlerin günümüz Kudüs olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sünnî rivayetlerde de mevcut olan insanların isrâ sonrası Hz. Peygamber’i (sav) yalanlaması üzerine Hz. Peygamber’in (sav) Beytülmağdis’i tarif ettiği hadisler, Şif literatüründe de mevcuttur.⁷⁹ Aynı

⁷¹ Nesâî, “Mesâcid”, 6, İbn Mâce, “İkâmetu’s-salât ve’s-sünnetü fihâ”, 196

⁷² Muhammed Ali Abdullah, *Beytü’l-muqaddes fi’l-kitâbi ve’s-sünne* (Nablus: Camiatü’n-Necâh, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 62.

⁷³ İbn Mâce, “Menâsik”, 49

⁷⁴ Ebu Davud, “Menâsik”, 9

⁷⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb Küleynî, *el-Kâfî* (Kum: Daru’l Hadis, 2009), 15/291; Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahdurühü’l-Fakîh*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum: İntişârât’ il İslâmî, 1992), 1/229; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü’l-Aḥkâm* (Tahran: Dâru’l kitâbi’l-İslâmî, 1946), 2/43.

⁷⁶ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr* (Beyrut: Mu’essesatü’l-Vefâ, 1983), 3/320; eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü’l-Aḥkâm*, 3/251.

⁷⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/661; eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü’l-Aḥkâm*, 3/83; el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, 83/359; el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, 100/403.

⁷⁸ el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, 37/317, 100/405.

⁷⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/802-804.

rivayetin farklı versiyonlarından birinde Beytülmağdis, diğerinde Mescid-i Aksâ olarak geçmesinden de Mescid-i Aksâ kullanımından günümüzdeki Kudüs bölgesinin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁸⁰

Tespit edilen rivayetleri yine Sünnî literatürde ele aldığımız bazı konular etrafında toplamak mümkün gözükmemektedir. Bu başlıklar altında hadisleri ele almak, bir inceleme, kıyas ve değer araştırması yapabilmek açısından daha verimli olacaktır. Bu konulardan ilki, isrâ ve mi'rac hadiseleri hakkındaki rivayetler olarak zikredilmiştir. Bu sebeple Şii hadis literatüründe de ilk olarak bu rivayetler ele alınacaktır.

Daha önce de bahsi geçen isrâ ve mi'rac hadiseleriyle alakalı Şii literatürde, diğer konulara nazaran daha fazla rivayet olduğu söylenebilir. Rivayetler, birbirinden birçok yönden farklı olmakla beraber Sünnî literatürde var olan olay örgüsüne benzer ilerlemektedir. Hz. Peygamber'in (sav) isrâ hadisesi esnasında yol üzerinde farklı mekanlarda namaz kılması, Beytülmağdis'te Burak'ı peygamberlerin bağladığı duvara bağlaması, diğer peygamberlere namaz kıldırması gibi Sünnî literatürde bulunan kısımların birebir benzediği de ayrıca dikkat çekmektedir.⁸¹ Şii literatürdeki isrâ ve mi'rac hadisesinin anlatıldığı rivayetleri bir arada ele alarak hadisenin şu şekilde gerçekleştiği söylenebilir;

Cebrail (as) katırdan küçük ve eşekten büyük, arka ayakları ön ayaklarından uzun olan, adımını gözünün gördüğü en son noktaya atlayarak ilerleyen Burak adında bir hayvanla Resûlullah'a (sav) geldi.⁸² Hz. Peygamber (sav) binmek üzereyken Burak'ın huysuzluk yapması üzerine Cebrail (as) "O Muhammed'dir, Ondan önce sana ne böyle bir peygamber binmiştir ne de böyle bir peygamber binecektir"⁸³ şeklinde ikaz edince Burak yere yapışana kadar kendini alçalttı. Hz. Peygamber (sav) Burak'a binerek Beytülmağdis'e geldi. Burak'ı peygamberlerin bağladığı duvara bağladı. Sonra Cebrail (as) kayanın altından çıkartarak Hz. Peygamber'e (sav) birinde süt birinde şarap, birinde bal veya su olan üç kap verdi. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) sütü ve balı içtikten sonra şarabı içmediği veya sadece sütü içtiği geçmektedir. Sonrasında Cebrail'le (as) beraber göğe yükselmiş, burada karşılaştıkları kişi ve diyaloglar rivayetlere göre farklılık göstermektedir. Genel itibariyle cennet ve cehennem gördüğü, cehennem bekçisi Malik ve ölüm meleğiyle karşılaştığı ile karşılaştığı, Hz. İbrahim (as), Hz. Âdem (as), Hz. İsa (as) ve Hz. Musa (as) ile görüştüğü şeklindedir. Sonrasında elli vakit namaz farz kılındı. Bunu duyan Hz. Musa (as) ümmetine ağır geleceği düşüncesiyle onu hafifletmesi için Allah'a müracaat etmesini söyledi. Bu şekilde beş vakte kadar indirilen namaz için Hz. Musa, (as) tekrar başvurmasını söylemesine karşın Hz. Peygamber (sav) çok fazla istediğinden dolayı utanır hale geldiğini dile getirdi.⁸⁴

Genel hatlarıyla bu şekilde toplanan rivayetlerin bazısında yol üzerinde Tai'fe uğrayıp namaz kılındığı ve Cebrail'in (as) burası hicret edeceğin yer dediği, sonrasında Sina Dağı'na uğrayıp namaz kılındığı ve Cebrail'in burası Hz. Musa'nın Allah'la konuştuğu yer dediği, sonrasında Beytül Lahm'e

⁸⁰ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 100/403.

⁸¹ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319-320, 332-336.

⁸² Bir rivayette Cebrail, İsrâfil ve Mikail'le beraber gelmiştir. el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319.

⁸³ Benzer bir rivayet Sünnî literatürde de geçmektedir. Bkz. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 18

⁸⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 15/291, 802-803; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/318-336.

uğrayıp namaz kılındığı ve en sonunda Beytülmakdis'e varıldığı eklenmektedir.⁸⁵ Buralara uğradığı şeklindeki rivayet Sünnî kaynaklarda da yer edinmiştir.⁸⁶ Ayrıca aynı rivayette Hz. Peygamber'in (sav) Hz. İbrahim (as) Hz. Musa (as) ve Hz. İsa'yla (as) beraber Beytülmakdis'te namaz kıldığı, ve onlara imamlık ettiği de geçmektedir.

İsrâ hadisesiyle alakalı başka rivayet ise "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, "Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"⁸⁷ ayetiyle alakalı olarak sorulan Hz. Peygamber'in (sav) kendinden önceki peygamberlere nasıl soru soracağı sorusu üzerine bu durumu isrâ ve mi'rac olayı sırasında gerçekleştiği şeklinde açıklayan şu rivayettir;

Nefi, Ebu Cafer'e şöyle sordu: Bana Allah'ın şu sözünü anlat: "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?" Hz. Muhammed (sav) bunu kime sordu? Onunla İsa (as) arasında beş yüz yıl yok mu? Ebû Cafer (as) cevaben şu ayeti okudu: "Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götürün Allah eksikliklerden münezzehtir."⁸⁸ Allah Hz. Muhammed'i (sav) Beytülmakdis'e yürüttüğünde ona gösterdiği ayetler arasında, gönderilen tüm nebi ve resullerin haşredilmesi vardı. Allah, (o gece) Cebrail'e iki ezan oku ve iki gamet getir diye emretti. Bunun üzerine Cebrail "hayya'lel-hayri'l-amel" diyerek kamet getirdi. Sonra Hz. Muhammed (sav) öne çıkarak bu gruba namaz kıldırdı. Sonra Allah ona şöyle vahyetti: "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, "Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?" Allah'ın Resulü, onlara şöyle dedi: Şahit misiniz? Neye tapıyorsunuz? Dediler ki: "Allah'tan başka ilah olmadığına, bir olduğuna, ortağı olmadığına ve senin Allah'ın Resulü olduğuna şahadet ederiz. Ahdimizi ve doğrulamızı aldın." Bunu üzerine Nafi: "Doğru söylüyorsun ey Ebû Cafer" dedi.⁸⁹

Rivayette bulunan Hz. Peygamber'in (sav) diğer peygamberlere imamlık yapması Sünnî literatürde de geçmektedir. Nesai'de "Beytülmakdis'e girdim. Peygamberler benim için burada toplandı. Cibril beni ileri geçirdi ve onlara imamlık yaptım. Sonra da dünya semasına yükseldim."⁹⁰ şeklinde geçen rivayet, zikredilen rivayetteki olay örgüsüyle benzerlik göstermektedir.

Yukarıda geçen rivayetin incelenen Şîf kaynaklarda tespit edilen tüm versiyonlarında isrânın sonunda Beytülmakdis'e varıldığı, bu olayın da burada gerçekleştiği geçmektedir.⁹¹ Ancak benzer bir olayın geçtiği bir başka rivayette bu olayın Mescid-i Aksâ'da geçtiği ve Mescid-i Aksâ'nın da Beytül Ma'mur olduğu şeklinde açıklama da mevcuttur. İlgili rivayet şu şekildedir;

Müminlerin Emiri (sav) Küfe mescidinde iken bir adam geldi ve kılıcının kayışlarına sarınarak şöyle dedi: Ey Müminlerin Emiri, Kur'an'da bir ayet vardır. "Dinimi bozan ve beni dinimden şüpheye düşüren bir şey. O: Bu nedir?" dedi. Cenab-ı Allah buyurdu ki: "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?" O dönemde Hz. Muhammed'den (sav) başka bunu sorabileceği bir peygamber var mıydı? Müminlerin Emiri (sav) ona: Otur da sana anlatayım, dedi. Cenâb-ı Hak kitabında buyuruyor ki: "Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götürün Allah eksikliklerden münezzehtir."⁹²

⁸⁵ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319-320.

⁸⁶ Nesai, "Salat", 1

⁸⁷ Zuhruf 43/45

⁸⁸ İsrâ 17/1

⁸⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 15/291.

⁹⁰ Nesai, "Salat", 1

⁹¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 5/626-627, 6/67-68, 13/336, 660-662, 15/291, 802-804; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkkâm*, 3/83, 251, 9/192, 2/43-44; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 10/161, 17/84, 18/2, 308, 318-330, 37/317-318, 83/359, 100/403.

⁹² İsrâ 17/1

Muhammed, Cebrail'in onu Mescid-i Aksâ'ya -ki o Beytu'l-Ma'mur'dur- götürdü ve ona abdest alabilmesi için bir kap getirip şöyle dedi: Ey Muhammed, abdest al. Sonra Cebrail ayağa kalkıp ezan okudu. Peygamber'e: "Öne geç ve cehri kiraatle namaz kıldır, çünkü senin arkanda, sayısını ancak Allah'ın bildiği meleklerden bir ufk ve en ön safta Adem, Nuh, İbrahim, Hud, Musa, İsa ve göklerin ve yerin yaratılışından, Muhammed'i gönderene kadar, bizi rahmandan başkasına ibadet etmeyenlerden kılan Allah'ın gönderdiği tüm peygamber vardır. Allah'ın resulü onlara dönerek "Şahit misiniz?" diye sordu. Dediler ki: Allah'tan başka ilah olmadığına, bir olduğuna, ortağı olmadığına, senin Allah'ın Resulü, Ali'nin Müminlerin Emiri olduğuna şahadet ederiz..."⁹³

Rivayette açıkça Mescid-i Aksâ Beytül Ma'mur olarak açıklanmaktadır. Bu durum Şii rivayetlerde Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olup olmadığı konusunda net bir fikir elde edilmesinin önünde engel olarak gözükmektedir. İsrâ ve mi'rac ile ilgili diğer rivayetlere baktığımızda çoğunluğunda isrâ yolculuğunun Beytülmakdis'te bittiği görülmektedir. Bunlardan en bariz örnek *el-Kâfî*'de geçen mi'rac sonrasında Hz. Peygamber'i (sav) yalanlayanlara cevap verdiği rivayette açık bir şekilde "...*Rasullullah (sav) gece yürütüldüğünde Cebrail ona Burak ile geldi, o da ona bindi ve Beytülmakdis'e gitti...*" şeklinde geçmesi ve onu sıkıştırmak için soru soranlar ise "*Şam nasıl bir yeri, çarşısı nasıldı?*" şeklinde sormaları, isrânın Beytülmakdis'e doğru olduğunu doğrulamaktadır.⁹⁴ Mi'rac ile ilgili çoğu rivayetlerde ise yine Beytülmakdis ön plana çıkmaktadır. Cebrail'in (as) Hz. Peygamber'e (sav) "*burası Beytülmakdis, Burası Beytül Aksâ'dır.*"⁹⁵ şeklindeki açıklaması ve başka bir rivayette ise Beytülmakdis şehrinin kapılarının açılmasından bahsetmesi⁹⁶ yine buranın Kudüs bölgesindeki Beytülmakdis olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) mucizelerinden bahseden başka bir rivayette "*Gecenin üçte birinden daha kısa bir sürede arası bir aylık mesafe olan Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gitmiş, buradan semaya elli bin yıllık mesafe yükselmiştir.*"⁹⁷ şeklinde geçmesi, yine Beytülmakdis'e isrâ yapıldığı ve mi'rac olayının da burada gerçekleştiğini desteklemektedir. Tüm bunları göz önüne alındığında incelenen kaynaklarda isrâ ve mi'rac konusundaki rivayetlerin çoğunluğunda Kudüs'te bulunan Beytülmakdis geçmekte olduğu, Mescid-i Aksâ'nın başka bir yer olduğuna dair sadece bir rivayetin geçtiği anlaşılabilmektedir. He ne kadar Şii itikadında Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mabet olmadığı fikri yaygın olsa da⁹⁸ Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* rivayetlerinden bu fikrin tam bir şekilde desteklenemeyeceği kanaatine varılabilir. Bu yönden baktığımızda sadece bu kaynakların özelinde Kudüs'teki mabede isrâ ve mi'rac gibi mucizevi olayların merkezinde olması bakımından bir değer atfedilebileceği gözlenebilir. Yine de bu çıkarımın sadece Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* özelinde yapıldığı akıld tutulmalıdır. Ayrıca isrâ ve mi'rac olayının merkezi olmadığı fikrini kabul ederek ilerlendiğinde, bu konu dışında farklı özelliklerden de Beytülmakdis'in - yani Mescid-i Aksâ'nın- değerine işaret bulunabilir. Nitekim Şii kaynaklara bakıldığında Sünnî rivayetlerde olduğu gibi İlk kible olmasıyla alakalı rivayetlere rastlamak mümkündür.

⁹³ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/394.

⁹⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 15/802-804.

⁹⁵ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/318.

⁹⁶ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/332-336.

⁹⁷ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 3/320.

⁹⁸ Cafer Murtaza El-Âmili, *Eş-Şahih min siyreti'n-Nebiyi'l-A'zam* (Beyrut: Daru'l Hadis, 2007), 3/104.

Beytülmağdis'in ilk kible olmasıyla ilgili olarak Şîî rivayetlerde birkaç farklı rivayet söz konusu olmakla beraber tümü bu konuda net bir bilgi ortaya koymaktadır. Bu konuyla ilgili şu rivayet zikredilebilir;

Ali b. İbrahim babasından, o da İbn Ebi Umeyr'den, o da Hammad'dan, o da Halabi'den, o da Ebu Abdullah'tan (as) rivayetle şöyle dedi: Ona "Allah'ın Resulü, Beytülmağdis'e doğru namaz kıldı mı?" diye sordum. O da evet dedi. Dedim ki: Kâbe'yi arkasına mı aldı? O, Mekke'yken hayır, ancak Medine'ye hicret ettikten sonra ise kible Kâbe'ye çevrilene kadar evet dedi.⁹⁹

Rivayetten Medine döneminde kiblenin Beytülmağdis'e doğru olduğu net bir biçimde anlaşılabilir. Mekke döneminde de kiblenin Beytülmağdis olmasının yanında Kabe'nin de önüne denk gelecek şekilde kıldığı anlaşılabilir. Başka bir rivayette ise Sünnî literatürde de sıkça rastlanan sahabenin namazda iken kible değiştiğini haber almaları üzerine yönlerini değiştirdiği hadisesi,¹⁰⁰ benzer bir şekilde geçmektedir. Rivayet şu şekildedir;

Allah'ın "İnsanlardan bir kısım sefiher, "Onları şimdiye kadar yönelindikleri kibleden vazgeçiren sebep nedir?" diyeceklerdir. De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir." Sözü üzerine ona dedim ki, "Allah ona Beytülmağdis'e namaz kılmasını mı emretti?" O da: "Evet, görmüyor musun ki, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir." Dedi ki: İnsanlar namaz kılarken - ki onlar namazın iki rekâtını Beytülmağdis'e doğru kılmışlardı- Beni Abdü'l-Eşhal yanlarına geldi ve onlara Peygamber'in Kâbe'ye doğru yönelişini haber verdi. Bunun üzerine kadınlar erkeklerin yerini, erkekler de kadınların yerini alarak kalan iki rek'atı Kâbe'ye doğru kılarak bir namazda iki kibleye yönelmiş oldular ve bu nedenle mescitlerine İki Kibleli Mescit adı verildi.¹⁰¹

Kiblenin Beytülmağdis'e doğru olduğuyla alakalı diğer bir rivayetse şu şekildedir;

Bera b. Ma'rur el-Ensari ölümü yaklaştığında Medine'de, Allah'ın Elçisi ise Mekke'deydi. Allah Resulü ve Müslümanlar Beytülmağdis'e doğru namaz kılıyorlardı. Bera öldüğünde yüzünün Peygamber (sav)'e doğru dönük olmasını ve parasının üçte birini İslam yolunda harcanmasını vasiyet etti.¹⁰²

Tüm bu rivayetlere bakılarak Şîî hadis literatüründe net bir şekilde ilk kiblenin Beytülmağdis olduğu anlaşılabilir. Bu durum Sünnî literatürden bahsedilirken de zikredildiği gibi Beytülmağdis'i değerli kılacak bir özellik olduğu söylenebilir.

Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* özelinde bakıldığında Kudüs ve bölgedeki mabetle alakalı rivayetlerin etrafında toplandığı diğer bir konu ise onun fazileti üzerinedir. Bu konudaki hadislerin hepsinin tam anlamıyla olumlu olduğu pek söylenemese de rivayetlerin çoğunluğunda faziletli olduğuna dikkat çekilmiştir. Faziletiyle alakalı rivayetlerde önceki rivayetlerde de olduğu gibi Sünnî literatürdeki rivayetlerle benzerlik gösterdiği noktaların olduğu görülebilmektedir. Şîî literatürde Beytülmağdis'in faziletine dair şu rivayetler zikredilebilir;

Muhammed bin Hasan, Ebi Muhammed el-Nevfali'den, o da Es-Sakuni'den, o da Cafer'den, o da babasından, o da Ali'den (as) rivayetle şöyle demiştir: Beytülmağdis'te kılınan bir namaz bin vakte, Mescidü'l-A'zam'da

⁹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/67-68.

¹⁰⁰ Buhârî, "Kible", 4; "Tefsîr", 14; Müslim "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 15.

¹⁰¹ eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 2/43-44.

¹⁰² eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 9/192 Ayrıca diğer rivayetleri için bkz. ; Küleynî, *el-Kâfi*, 13/356, 5/626-627.

kılınan bir namaz yüz (bin)¹⁰³ vakte, kabilenin mescidinde kılınan bir namaz yirmi beş vakte, çarşı mescidinde kılınan bir namaz on iki vakte, bir kişinin yalnız evinde kılacağı namaz bir vakte eşittir.¹⁰⁴

Benzer bir hadis birkaç farklılıkla beraber Sünnî literatürde İbn Mace'de de geçmektedir.¹⁰⁵ İbn Mace'de zikredilen sayılar ve Kufe Mescidini içermemesi bakımından farklılık gösterse de evde, kabile mescidinde gibi ifadeler yer almaktadır. Başka bir rivayet ise şu şekildedir;

Ebu Cafer (as), Ebu Hamza El-Sümalı'ye şöyle dedi: "Dört mescit vardır; Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Beytülmakdis ve Kufe Mescidi. Ey Ebu Hamza, burada (Kufe mescidinde) kılınan farz namaz hac, nafil namaz da umre gibidir."¹⁰⁶

Şîi literatürde bu şekilde dört mescidin zikredildiği birçok rivayet mevcuttur.¹⁰⁷ Sünnî literatürde ilk üç mescit sayılırken Kufe mescidine yer verilmemektedir.

Bu tür rivayetlerin varlığı Şîi hadis literatüründe Beytülmakdis'in isrâ hadisesinin bir parçası olsun veya olmasın ayrıca bir değeri olduğuna işaret etmektedir. Bu tür hadislerin yanında Beytülmakdis'in değersiz olduğuna işaret ettiği söylenen¹⁰⁸ farklı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerden özellikle Beytülmakdis'te namaz kılmayı isteyen birinin bu fikri karşısında aldığı cevap dikkat çekmektedir. Rivayet şu şekildedir;

Müminlerin Emiri Küfe mescidinde iken bir adam geldi ve "Selam sana ey Müminlerin Emiri Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun, sana feda olayım. Ben Mescid-i Aksâ'ya (ibadet amacıyla) gitmeyi istiyorum, bu yüzden sana selam verip veda etmek istedim." dedi. O da ona "Bununla (Mescid-i Aksâ'ya gitmekle) ne istersin?" diye sordu. Adam "Ben sana feda olayım Fazilet elde etmek isterim" diye cevap verdi. Bunu üzerine "Öyleyse deveni sat, rızkını ye ve şu mescitte (Kufe Mescidi) namaz kıl. Orada kılınan bir farz namaz bir haccdır, bir nafil namaz bir umredir. Onun bereketi on iki mildir. Sağında hayır, solunda hile, ortasında yağdan bir nehir, süttten bir nehir, müminlerin içeceği bir nehir ve müminleri temizleyecek bir nehir vardır. Buradan Nuh'un gemisi yüzmüştür. Orada hem yardım eden hem karşı koyan bir kartal vardır. Orada yetmiş peygamber ve yetmiş veli namaz kıldı, -elini göğsüne koyarak- ben onlardan biriyim. Darda olan bir kimse, bir ihtiyacı için orada dua ettiğinde, Allah ona icabet eder ve onu sıkıntıdan kurtarır." dedi.¹⁰⁹

Rivayetin muhtevasından Beytülmakdis'in fazilet için gidilmeyecek bir mescid olduğu anlamı çıkartılabilmesi, Şîi rivayetlerde bu mescidin bir değeri olmadığı fikrine destek sağlamaktadır. Ancak rivayetin özellikle Kufe mescidinin övüldüğü kısım dikkate alındığında, konunun aslında Küfe mescidinin fazileti hakkında olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle rivayetin amacı aslında Beytülmakdis'e gitmeyi men etmek değil, fazilet uman bir kişinin Küfe mescidinde de namaz kılarak bu fazileti ele edebileceğini anlatmak gibi gözükmektedir. Sünnî rivayetlerde benzer bir durum, Ebu Davud'daki Mekke fethedilirse Beytülmakdis'te namaz kılacağım diye adak adayan bir sahabiye Hz. Peygamber'in (sav) "burada kıl" diye tavsiye verdiği rivayette gerçekleşmektedir.¹¹⁰ Bu rivayette de aynı şekilde bir men söz konusu olmamakla beraber Mescid-i Haram'ın faziletine dikkat

¹⁰³ Bihar'ul-Envar rivayetlerinde bin kısmı eklenmiştir. Bkz. el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 83/380, 84/15, 102/270.

¹⁰⁴ et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 3/253.

¹⁰⁵ İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 198, /229

¹⁰⁶ İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, 1/229.

¹⁰⁷ İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, 1/229; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 37/52-53, 100/396, 102/270-271.

¹⁰⁸ Tarık Ahmed Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, çev. İsmail Yaşa (Konya: Meva Yayınları, 2010), 14-15.

¹⁰⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/660-662; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 3/83.

¹¹⁰ Sünen-i Ebu Davud, "Eymân ve'n-Nuzûr", 24

çekilmektedir. Ayrıca aynı rivayetin *Bihârü'l-Envâr*'daki versiyonunda “*Namazını burada kıl çünkü burası dört mescidden biridir.*”¹¹¹ şeklinde geçen kısımdan da bu düşünce anlaşılabilir. Zira rivayette Küfe mescidinin, Beytülmakdis'in de dahil olduğu üç mescit kadar faziletli olduğuna dikkat çekilmektedir.

Bu şekilde Beytülmakdis'in faziletli olmadığına işaret olarak yorumlanan bir başka rivayetse şu şekilde geçmektedir;

*Ben ona (Ebu Abdullah'a) faziletli mescitleri sordum. Mescid-i Haram ve Mescid-i Resul diye cevap verdi. Ben de ya Mescid-i Aksâ'ya? diye sordum. O da “Resul'ün yürütüldüğü göklerdeki yerdir” dedi. Dedim ki: İnsanlar buranın Beytülmakdis olduğunu söylüyorlar, o da: Küfe mescidi ondan daha hayırlıdır, dedi.*¹¹²

Rivayette net bir şekilde Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis ayrımı yapılmakta, faziletli Mescitler arasında sayılmamakta, Küfe Mescidinin ondan daha hayırlı olduğu söylenmektedir. Bu durum, rivayetin Beytülmakdis'in Şîf rivayetlerde dini bir değere sahip olduğu düşüncesine ters olduğunu izlenimini vermektedir. Ancak yine de Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr*'da yapılan araştırmada bu rivayet ve versiyonları dışında bu mihrimde bir rivayete rastlanmamış olması, genel muhtevanın bu olduğu fikrinin ortaya atılmasına engel olduğunu düşündürmektedir. Özellikle rivayetin sadece *Bihârü'l-Envâr*'da olması ve Kütüb-i Erbaa'da bu şekilde bir rivayete denk düşülmemesi de bu fikri zayıflatan başka bir noktadır.

2.3. Rivayetlerin Karşılaştırmalı Değerlendirmesi

İncelenen rivayetler toplu bir şekilde ele alınarak her iki literatürün Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya atfettiği değer bakımından karşılaştırması, bölge hakkında hem İslam dini açısından bir değer atfedip etmediği hem de her iki yaklaşım bakışlarının bir uyum içinde olup olmadığının anlaşılması bakımından önemlidir. Bu sebeple İlk olarak Sünnî rivayetler, ikinci olarak ise Şîf rivayetler değerlendirilecek, sonrasında her iki literatürden elde edilen bilgiler karşılıklı olarak incelenecektir.

İlk olarak Sünnî rivayetler ele alındığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ'yla ilgili ilk dikkat çeken husus, mi'rac hadisesindeki yeri ve ilk kible olarak tayin edilmesidir. Sünnî rivayetlerde bu iki konu net bir şekilde işlenmekte, Sünnî rivayetler özelinde dikkate alındığında Mescid-i Aksâ'nın bu iki hususun merkezi olduğu konusunda toplandığı söylenebilmektedir. Kimi hadislerde mi'rac olayının detaylarında Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Aksâ'da namaz kıldığı, burada tüm peygamberlere imamlık yaptığı gibi ifadelerinde mevcudiyeti, mi'rac olayıyla bağlantısının sadece mekânsal bir anlam içermediği düşüncesini desteklemektedir. Başka bir deyişle Mescid-i Aksâ, İslam dininde kutsal ve mucizevi olarak görülen bir olayın bir parçası olmasından ziyade merkezinde yer almış gözükmektedir.

Mescid-i Aksâ'yla ilgili ikinci olarak dikkat çeken husus, ilk kible olması meselesiyle alakalı hadislere baktığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda zaman bakımından küçük farklılıkların olmasına karşın özellikle Medine döneminde kiblenin Mescid-i Aksâ olduğu konusunda hiçbir ihtilaf

¹¹¹ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 83/359.

¹¹² el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 100/405.

gözükmemektedir.¹¹³ Kible olmak gibi bir özelliğe sahip olması, İslam dinindeki önemini göstermektedir. Ayrıca bahsi geçen iki olayında İslam dininin temellerinden olan namazla doğrudan ilişkili olması, başka bir yönden değer atfı olarak görülebilir. Nitekim namaz, mi'rac hadisesiyle beraber farz olmuş ve ilk kibleye doğru kılınmıştır. Bu durum, İslam dininin namaz ibadetini ön planda tutan tavrı göz önüne alındığında bir değer atfı olarak görülebilir.

Bu iki mesele dışında Mescid-i Aksâ'nın başka bir özelliği, Sünnî hadis literatüründe yeryüzündeki ikinci mescit olarak zikredilmesidir. Bu şekilde zikredilmesi, Mescid-i Aksâ'nın İslam dininin kutsal mabetleri arasında olduğunu desteklemektedir. Bu düşünce "*Ancak şu üç mescide sefere çıkılır...*"¹¹⁴ hadisiyle beraber düşünüldüğünde İslam'ın üç kutsal mescidinden biri olduğu da anlaşılmaktadır. Oryantalistlerin üç mescid hadisi üzerinden birtakım iddialar atılarak hadise olan güveni sarsmaya çalışılması, bu hadisin Mescid-i Aksâ'nın İslam'ın kutsal mekanları arasında sayılmasındaki gücünü gösterir niteliktedir. Sünnî literatürde geçen bir başka rivayet de Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın elli bin namaz yerine geçmesiyle ilgili hadistir. Her ne kadar hadisin güvenilirliği bakımından eleştirilere konu olsa da benzer nitelikte hadislerin de farklı kaynaklarda mevcut olmasıyla dikkate değer bir hadis oluşu düşünülebilir. En azından Sünnî hadis literatürünün Mescid-i Aksâ düşüncesine dair fikir verdiği söylenebilir. Ayrıca kandillerine yağ gönderilmesiyle ilgili hadisin İbn Mace rivayetinde "*orada namaz kılın, çünkü orada kılınan bir namaz başkasında kılınan bin namaz gibidir*" geçmesi de bu rivayeti anlam itibarıyla desteklemektedir. Kandillerine yağ gönderilmesiyle ilgili rivayetin diğer kısımları da Mescid-i Aksâ'nın değerine dair birçok yönden fikir vermektedir. Orada namaz kılmanın faziletli olduğu, imarı ve ihyası için oraya sahip çıkılması gerektiği gibi net fikirlerin yanı sıra Hz. Peygamber (sav) döneminde oraya ibadet maksatlı gidildiği yorumunu da orada namaz kılmak için adak adandığı rivayetlerin desteğiyle çıkartılabilir. Hz. Süleyman'ın mabedi inşa ettikten sonra buraya ibadet için gelenlerin günahlarının bağışlanmasını dilemesi ve Hz. Peygamber'in (sav) bu dileği te'kid etmesi de bu mescidin dini değerini göstermektedir. Mescid-i Aksâ'dan ihrama girip umre veya hac yapanların günahlarına kefarete olması rivayetini de göz önüne aldığımızda, Mescid-i Aksâ'nın günahlara kefarete olabilecek bir mahiyete sahip olduğu görülebilmektedir. Bu da değerini destekleyen bir durum olarak düşünülebilir. Sünnî literatürde söz konusu bölgeyle ilgili neredeyse tüm değer atıflarının bölgedeki mabed ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu sonucuna varılabilmektedir. Başka bir deyişle bölge, içinde barındırdığı mescidin değeriyle değer kazanmış gibi gözükmektedir. Bu da Sünnî literatürde Kudüs bölgesinin değerinin Mescid-i Aksâ'nın değeri olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

İkinci olarak Şii rivayetleri toplu bir şekilde ele aldığımızda Kudüs ve Mescid-i Aksâ hakkında net bir değer yargısı ortaya konulmasa da en azından ele alınan rivayetlerden bir kaniya ulaşmak mümkündür. Şii literatürde Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetlerin en çok toplandığı konu, mi'rac hadisesi olarak gözükmektedir. mi'rac ile ilgili tespit edilen rivayetlerin hepsinde isrâ hadisesi net bir şekilde Kudüs'te bulunan Beytülmağdis mabedine doğru olduğu görülmektedir.

¹¹³ Özel, "Kible", 25/366.

¹¹⁴ Buhârî, "Ebvabu't Tatavvu", 14

Gerek miracın detaylı olarak anlatıldığı gerekse bazı ayetlerin anlamının araştırıldığı ve açıklamalarının yapıldığı rivayetlerde olsun, isrâ hadisesinin bu mabede doğru olduğu görülmektedir. Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in ayrı yerler olduğuna dair çok az rivayet olmakla beraber bu rivayetlerin sadece birinden Beytülmakdis'in faziletinin olmadığı anlamı çıkartılabilmektedir. Nitekim Mescid-i Aksâ'yı semada olan Beytü'l Ma'mur olarak belirtmek isrâ hadisesinin Beytülmakdis'e doğru olmadığı anlamını taşımamakla beraber iki rivayeti birleştirmek mümkündür. Zira isrâ hadisesiyle beraber Beytülmakdis'e varılmış, oradan semaya yükselerek Mescid-i Aksâ'ya ulaşılmış şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple bir rivayet dışındaki tüm rivayetlerde Beytülmakdis, Mescid-i Aksâ olarak kabul edilsin veya edilmesin isrâ ve mi'racın bir parçası olduğu görülmektedir. Buna ek olarak rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'te diğer peygamberlere namaz kıldırıldığı rivayetler de göz önüne alınırsa buranın isrâ ve mi'racın önemli bir parçası olduğu görülebilir. Bu sebeple Kudüs'teki mabedin Şîî rivayetlerde isrâ ve mi'rac bağlamında bir anlamı ve önemi olduğu söylenebilir.

Şîî rivayetlerde dikkat çeken bir diğer konu ise ilk kıblenin buraya doğru olduğunu içeren rivayetlerdir. Şîî rivayetlerde ilk kıblenin Beytülmakdis'e doğru olduğu net bir şekilde ifade edilmektedir. İlk kible olması dini bir değeri olması açısından önemli bir veri olarak görülebilir. Genel olarak Şîî akaidinde de ilk kıblenin buraya doğru olduğu kabul gören bir durumdur. Bu rivayetler ise bu durumu desteklemektedir. Bu bağlamda bakıldığında Şîî akaidinde bu mabede bir değer atfedilmesi gayet olası bir durumdur.

Şîî rivayetlerde dikkat çeken başka bir konu ise Beytülmakdis'in faziletiyle ilgili farklı rivayetlerdir. Bu konuda faziletli olduğu konusundaki rivayetlerin daha yoğun olmasının yanında aksi durumu belirten rivayetler de mevcuttur. Şîî rivayetlerde dört mescitten biri olarak sayılması, Beytülmakdis'in Şîî rivayetlerdeki faziletine işaret etmektedir. Ayrıca Beytülmakdis'te kılınan namazın, bin vakit namaza denk geldiğine dair rivayetler, onun faziletli olduğuna dair düşünceyi desteklemektedir. Bu rivayetler dışında faziletli olmadığını gösterdiği söylenen farklı rivayetler de söz konusudur. Bu rivayetlerden biri Beytülmakdis'te namaz kılmak isteyen birinin Küfe mescidine yönlendirildiği rivayettir. Her ne kadar rivayetten bir kişiyi fazilet elde etmek için Beytülmakdis'e gitmekten men etme gibi bir anlam anlaşılrsa da hem rivayetin devamında Küfe mescidinin övülmesi, hem de farkı versiyonlarında Küfe mescidinin dört mescitten biri olduğu zikredilmesi, aslında rivayetin Küfe mescidinin faziletiyle alakalı olduğunu göstermektedir. Bir diğer ifadeyle Beytülmakdis'in faziletsiz olduğu değil, Küfe mescidinin de onun kadar faziletli olduğu ifade edilmektedir. Faziletiyle alakalı bir diğer rivayet olan ve faziletli mescitler arasında sayılmadığı gibi bir önemi olmadığını ifade eden rivayet ise tüm literatürde olumsuz sayılabilecek tek rivayettir. Tüm geri kalan rivayetler olumlu bir anlam ifade ederken bu rivayeti baz alarak genel fikrin bu şekilde olduğunu söylemek pek yerinde olmayacaktır. Ayrıca rivayetin muhtevası Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in aynı yer olmadığını ifade etmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Beytülmakdis'le Mescid-i Aksâ aynı yer olmasa bile Beytülmakdis'e bir değer atfedilebileceği genel olarak anlaşılabilir. Bununla beraber faziletli sayılan mescitler arasında Küfe mescidinin de sayılmamış olması, rivayette dikkat çeken farklı bir noktadır. Zira her rivayette faziletinden

bahsedilen Küfe mescidi burada zikredilmektedir. Beytülmakdis'in de bu şekilde zikredilmemiş olması mümkündür. Bunları göz önüne aldığımızda bu rivayetin tek başına olumsuz bir fikir üretemeyeceği görülebilmektedir. Genel olarak rivayetleri ele aldığımızda Kudüs'teki mabedin Şîî hadis literatüründe isrânın Beytülmakdis'e doğru olduğu, ilk kiblenin Beytülmakdis olarak görüldüğü ve faziletli bir mekân olduğu fikrinin daha ağır bastığı görülebilmektedir. Tabi genel olarak Şîî akaidinde bu mabedin değerli olduğu sonucuna sadece bu bilgilerle varılması pek mümkün olmamakla beraber en azından Hadis literatüründe böyle bir ağırlığın olduğu söylenebilir.

Sonuç

Sünnî ve Şîî literatürde Kudüs ve Mescid-i Aksâ hakkındaki rivayetleri karşılaştırmalı olarak ele alarak bölgenin İslam dini nazarında önemli bir konumda ve bu konuda her iki literatüründe benzer bir muhtevaya sahip olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmektedir. Literatür bakımından Şîî literatürün daha hacimli olmasına rağmen Şîî literatürde bu konuyla alakalı çok daha az rivayetin bulunması dikkat çekici bir durumdur. Bu durum, Sünnî literatürün Kudüs ve Mescid-i Aksâ konusunda daha zengin olduğunu düşündürmektedir. Rivayet sayılarındaki farklılığa rağmen rivayetlerin genel mahiyetine bakıldığında bir uyuma olduğu söylenebilir. Özellikle her iki literatürde de rivayetlerin toplandığı konuların hemen hemen aynı olması, konu içeriğinde ise rivayetlerin benzerlik göstermesi bunu destekler niteliktedir. Bunun yanı sıra farklılık gösterdiği alanlarda mevcuttur.

Literatürlerdeki benzerlik konusunda ilk dikkat çeken kısım, bahsedildiği üzere rivayetlerin benzer konular etrafında toplanmasıdır. Her iki literatürde de Mescid-i Aksâ'nın İsrâ ve mi'rac hadisesinin merkezinde olması, ilk kible olması ve fazileti hakkındaki rivayetlerin benzerlik içinde olması bu durumu destekler niteliktedir. Mi'rac ile ilgili rivayetlerde Şîî literatürde Şîî inancıyla alakalı farklı ifadeler olmakla beraber yaşanan olay örgüsünün ciddi ölçüde uyduğu görülebilmektedir. Geceleyin Cebrail'in Hz. Peygamber'e (sav) gelip onu Burak'a bindirmesi, Burak adındaki bineğin fiziksel tanımı, Burak'ın huysuzluk çıkarması üzerine Cebrail'in uyarısı, sonrasına Beytülmakdis'e doğru yola çıkmaları, yol üzerinde belli yerlere uğrayıp Hz. Peygamber'in (sav) buralarda namaz kılması, Beytülmakdis'e varınca Cebrail'in şarap ve süt ikramı üzerinde Hz. Peygamber'in (sav) bunlardan sütü tercih etmesi, Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'te peygamberlere namaz kıldırması, buradan göğe yükselmesi, namazın farz kılınması ve bu konuda Hz. Musa'nın tavsiyesi üzerine Hz. Peygamber'in (sav) Allah'a birkaç kez müracaat ederek namazı beş vakte indirmesi hadiseleri her iki literatürde de ortak olarak anlatılmaktadır. Tüm bu hadiselerin isrâ ve mi'rac olayının tamamını oluşturduğu düşünülebilir. Nitekim gerek Sünnî literatür gerekse Şîî literatür bu konular dışındaki kısımlarda kendi içlerinde de farklılık göstermektedir. Tüm bunlardan hareketle Sünnî ve Şîî literatürde isrâ ve mi'rac hadisesi ortak bir anlatıda bulunduğu söylenebilir. İkinci olarak, ilk kible meselesinde farklı rivayetler olmasına karşılık ilk kiblenin Beytülmakdis olduğu ortak bir sonuç olarak çıkmaktadır. Bu konuda benzer rivayetlerde söz konusudur. Buna örnek olarak kible değiştiği sırada Hz. Peygamber'in (sav) yanında bulunan bir kişinin sonrasında başka yerde namaz kılan insanları görüp onlara kiblenin değiştiğini haber vermesi ve onların da kiblelerini değiştirmesi rivayeti, iki literatürde de geçmektedir. Beytülmakdis'in fazileti konusuna

baktığımızda ise benzerlik gösteren rivayetlerin mevcut olduğunu, bazı rivayetlerin aynı olmasa bile mahiyet açısından uyumlu olduğu söylenebilir. Sünnî literatürde üç meşcit hadisi olarak bahsedilen rivayet, Şîî literatürde Küfe Meşcidi de eklenerek dört meşcit olarak zikredilmektedir. Her ne kadar farklı rivayetler olsa da İslam dininin kutsal meşcitlerini anlatması ve ikisinin de Beytülmağdis'i içermeleri bakımından benzer rivayetlerdir. Başka bir rivayette ise Beytülmağdis'te kılınan namazın faziletinden bahsedilirken benzer bir metin içeriği kullanılan rivayettir. Bu rivayette her ne kadar sayı ve mekanlar arasında net bir ortaklık olmasa da ikisinde de Beytülmağdis'te kılınan namazın zikredilen diğer yerlerde kılınan namazdan kat kat faziletli olma anlamı mevcuttur. Ayrıca zikredilen kabile meşcidi, evde kılınan namaz gibi kısımlar da yine benzerlik göstermektedir. Bu tür benzerlikler iki literatürün birbirinden etkilenmiş olması ihtimalini düşündürmektedir. Tabii aynı olayların farklı kanallarla aktarılmış olması da benzerliğin bir başka sebebi olarak görülebilir. Her hâlükârda iki literatürde de benzer bir değer atfı görülebilmektedir. Benzerlikleri bakımından iki literatür de Kudüs ve buradaki mabedin değerli ve faziletli olduğu noktasında buluşmaktadır.

Her ne kadar benzerlikleri olsa da ciddi farklılıklar da söz konusu olmaktadır. Bunlardan en bariz Sünnî hadis literatüründe Beytülmağdis ve Meşcid-i Aksâ arasında bir ayrımın olmamasına karşın Şîî hadis literatüründe bu konuda bir ayrılığın görülmesidir. Şîî hadis literatüründe Beytülmağdis ve Meşcid-i Aksâ'nın farklı yerler olduğunu dile getiren rivayetlerin tüm rivayetlere kıyasla daha az olması dikkat çekmeye değer bir husustur. Her ne kadar Şîî akaidinin genelinde böyle bir anlayış bulunsada¹¹⁵ bu anlayışın hadis rivayetleri üzerinden temellendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Sünnî literatürden diğer bir farklılık ise Sünnî literatürde yer etmiş olan yeryüzündeki ikinci mabedin Beytülmağdis olduğu rivayetinin Şîî kaynaklarda yer etmemiş olmasıdır. Bu yönden bir rivayete, ele aldığımız Şîî Hadis kaynaklarında denk düşülmemiştir. Başka bir farklılık ise Beytülmağdis'in fazileti üzerine olan farklı fikirlerin mevcudiyetidir. Zira Sünnî hadis literatüründe Beytülmağdis'in önemsiz olduğuna dair bir rivayete denk gelinmemesine karşın Şîî hadis literatüründe bu anlamı taşıma ihtimali olan rivayete denk gelinebilmektedir. Her ne kadar farklı anlamlara hamledilmeye çalışılarak rivayetin olumsuz yönü törpülenebilse de bu yönünün tamamen örtülmesi pek mümkün değildir. Yine de bu yönde bir rivayetin genele kıyasla ciddi manada az olması genel mahiyete etkisindeki gücünü ciddi manada kırdığı söylenebilir. Ayrıca metninden farklı anlamlarda bir yorum yapılabilir olması da bu gücünü kırar niteliktedir. Bunlar göz önüne alındığında Şîî literatür, genel olarak Beytülmağdis'in fazileti bağlamında olumsuz bir havaya sahip olmasa da tamamıyla olumlu tavır içinde olmaması, bu özelliğin Şîî literatürünün Sünnî literatürden farkları arasında zikredilebilmesine imkân vermektedir.

Benzerlikleri ve farklılıkları ele aldıktan sonra son bir değerlendirme şu şekilde yapılabilir. Sünnî ve Şîî hadis literatürü Kudüs'teki meşcit özelinde ele alındığında benzer bir yaklaşım içinde gözükmektedir. Her iki literatürde bu meşcidi değerli ve faziletli bir mekân olduğu fikrinin ağır olduğu görülmekle birlikte bu konu, Sünnî hadis literatürü tam bir fikir birliği içinde gözükmektedir.

¹¹⁵ El-Âmilî, *Eş-Şahih min siyreti'n-Nebiyi'l-A'zam*, 3/104; Abbas el-Kummî, *Münteha'l-Âmâl* (Beyrut: Dâru'l-Mustafâ'l-Alemiyye, 2011), 1/79.

Bununla beraber her ne kadar Şii akaidinde farklı söylemler yer edinse de Şii hadis literatüründe Kudüs'teki mescit, birçok yönden faziletli ve değerli bir mekân olarak kendini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Ali. *Beytü'l-muqaddes fi'l-kitâbi ve's-sünne*. Nablus: Camiatü'n-Necâh, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aksoy, Murat. "Kutsal Sanat Söylemini Mescid-i Nebevi Üzerinden Yeniden Düşünmek". *Çeşm-i Cihan (Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi) E-Dergisi* 8/1 (2021), 58-81. <https://doi.org/10.30804/cesmicihan.912767>
- Alparslan, Hande Nuran. *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <http://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12436/1502>
- Altun, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?" *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (01 Ocak 2017), 1-22. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9956>
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Bûşîrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-. *Mişbâhu'z-Zücâce fî Zevâ'idi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî. Beyrut: Dâru'l-Arabiye, 1403.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 20/3 (2020), 319-336.
- El-Âmili, Cafer Murtaza. *Eş-Şahih min siyreti'n-Nebiyi'l-A'zam*. Beyrut: Daru'l Hadis, 2007.
- Ezdî es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnavut-Muhammed Kâmil çarh Belebî. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Goldziher, Ignác. *Muslim Studies*. 1. Albany: State Univ. of New York Pr, 1977.
- Haraman, Ömer Faruk. "İslamiyet ve Kudüs". *Milel ve Nihal*, 9-30.
- Harman, Ömer Faruk vd. "Kudüs". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 26/323-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Hicazi, Tarık Ahmed. *Şia ve Mescid-i Aksâ*. çev. İsmail Yaşa. Konya: Meva Yayınları, 2010.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ. *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*. thk. Ali Ekber Gaffârî. 4 Cilt. Kum: Intişârât'il İslâmi, 2. Basım, 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *es-Sîre en-Nebeviye (Mine'l-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbn Kesîr)*. 3 Cilt. Kahire: İsâ el-bâbî el-ğalebî, 1986.
- İbn Kesîr, İsmâ'îl ibn 'Umar. *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Salâme. 8 Cilt. Dâru Taybe lin-neşr ve'-tevdî, 1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru'l Sadr, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. Şemsüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2009.
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

- Ḳazvîni İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh b. Yezîd el-. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fu’âd b. ‘Abdilbâkî. b.y.: Dâru İḥyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye; Fayşal ‘İsa el-Bâbî el-Ḥalebî.
- Koçyiğit, Talat. “1. Goldziher”in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 43-56.
- Kummî, Abbas el-. *Muntehe’l-Âmâl*. Beyrut: Dâru’l-Mustafâ’l-Alemiyye, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi‘ li-Aḥkâmi’l-Ḳur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin vd. et-Türkî. Beyrut: Muessesetü’l Risâle, 2006.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kâfi*. 15 Cilt. Kum: Daru’l Hadis, 2009.
- Mahzen, Yernar. *Ya’kûbî’nin Târîhu’l-Ya’kûbî Ve İbnü’l-Esîr’in El-Kâmil Fi’t-Târîh’ine Göre Emevî Halifelerinin Kişilikleri*. KONYA: T.C. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Meclisî, Muhammed Bâkır el-. *Bihârü’l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Mu’essesetü’l-Vefâ, 1983.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf el-. *Feydu’l-Kadîr Şerḥu’l-Câmi’i’s-Şâgîr*. Mısır: el-mektebetü’tticâriye el-Kübrâ, 1356.
- Nesâî, Ebû ‘Abdirrahmân Aḥmed b. Şu’ayb b. ‘Alî el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenul’l-kubrâ*. thk. Ḥasan ‘Abdulmun‘im eş-Şelebî. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2001.
- Örenç, Aşır. “Kudüs Ve Mescid-İ Aksa’nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu”. *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 133-150.
- Özel, Ahmet. “Kible”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 25/365-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Özkan, Ümmühan vd. (ed.). *Mescid-i Aksa Sempozyumu: The Symposium of Masjid al-Aqsa*. İstanbul: İHH İnsani Yardım Vakfı, 2009.
- Sindî, Muhammed b. Abdu’l-hâdî es-, et-Tetevî. *Kifâyetü’l-ḥâce fi şerḥi Süneni İbn Mâce - Ḥâşiyetü’s-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru’l-ceyl, ts.
- Topaloğlu, Bekir. “İslam”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/5-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ṭûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *Tehzîbü’l-Aḥkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru’l kitâbi’l-İslamî, 1946.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur’an dili: (inceleme - tenkitli metin)*. ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2021.
- Yıldız Bayrak, Handan. *Kur’an’da Kudüs ve Mescid-i Aksa*. Konya: TC Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Abdurrahman Ateş. *Cuma Sûresi Tefsiri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017, 139 s., ISBN 978-605-9477-32-1.

Hosna OMAR*

Cuma Sûresi Tefsiri adlı eser Prof. Dr. Abdurrahman Ateş tarafından kaleme alınmış ve Kurân'ı Kerîm'in 62. suresi olan Cuma Suresi'ni içeren önemli bir dini eserdir. Söz konusu eseri, sahte dindarlık eleştirisini merkeze alan bir sûre olan Cuma Suresi üzerinde yapılan akademik bir çalışma olarak tarif edebiliriz.

Bu kitap hem akademik hem de genel okuyuculara hitap edecek şekilde hazırlanmıştır. Kitap hem Müslümanlar hem de Cuma Suresi tefsiri hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyen kimseler için anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. İçeriğinde ilgili ayetlerin Arapça metni ve Türkçe tercümesi de bulunarak, okuyuculara bu konuda kolaylık sağlamaktadır.

Abdurrahman Ateş'in söz konusu eseri, önsöz, giriş ve üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Önsöz kısmında Ateş, Cuma Suresi'nin çalışma konusu olarak tercih edilmesinin sebeplerini kısa bir şekilde izah eder. Giriş kısmında Cuma Suresi ile ilgili genel bilgilere yer verir, surenin isimlendirme sebeplerine ve bu konudaki yaygın görüşe temas eder. Yazar, daha sonra surenin nüzûl zamanını, surenin nüzûl zamanı ile ilgili bazı tarihsel delilleri ve rivayetleri zikreder. Bu çerçevede surenin nüzûl zamanını tespit etmeye çalışır (s. 20). Giriş kısmında Cuma Suresi'nin konusu ve sureyle münâsebeti açısından bazı genel bilgilere yer verilir. Ayrıca bu surenin, ondan önceki Saff Suresi'yle ve sonrasında gelen Munafikûn Suresiyle münâsebeti hakkında bazı önemli bilgilere de temas edilir (s.28-31). Ateş, Cuma Suresi ile ilgili temel bazı bilgiler verdikten sonra girişin son kısmında neden Cuma Suresi ile ilgili çalışma yaptığını ve kitabın amacını şu şekilde izah etmiştir: "Cuma sûresinin ana temasının Cuma Namazı olmadığını belirtmek için yapılan çalışmanın en önemli nedeni, genellikle bu surenin Cuma namazından bahsettiği yanlışlığının düzeltilmesidir. Aslında, Cuma Suresinin ana konusu Cuma Namazı değildir, ancak son üç ayetinde Cuma Namazından bahsedilmesi bu yanlışlığın oluşmasına neden olmuştur. Oysa surenin başlangıcındaki ilk sekiz ayette Cuma Namazı ile ilgili değil Yahudilerin kitaplarına karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi, dünya-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, TÜRKİYE.
hosnaomar1994@gmail.com,

ORCID: 0009-0006-2735-3940

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

ahiret dengesini kurma konusundaki saplantıları ve ticaret-ibadet ilişkisi gibi konular ele alınmaktadır. Surenin son üç ayetinde de alışveriş ve ticaretin engelleyici özelliğinden bahsedilmesi, asıl amacın Cuma Namazına teşvik değil namaza engel olabilecek dünyevi unsurlardan arınma gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu durumda Cuma Namazının bu sureyle farz kılınmadığı ve zaten önceden kılınmakta olduğu düşünüldüğünde Cuma Suresi'nin ana temasının Cuma Namazı olmadığı açıkça anlaşılacaktır. Özetle bu çalışma, Cuma Suresinin gerçek anlamının ortaya konulmasını ve yanlışların düzeltilmesini amaçlamaktadır.”

Cuma Suresi'nin bütünlüğü göz önünde bulundurularak incelendiğinde, surede ele alınan konular arasında anlamda bir kopukluk olmadığı görülmektedir. Son ayetlerde, özellikle Cuma vaktinde ticaretle ilgilenmenin, Cuma namazına gereken hassasiyeti göstermeye engel olduğu ve Müslümanları dünyevîleşmenin Allah ile ilişkilerini bozma tehlikesine karşı uyardığı belirtilmektedir. Bu uyarılarla birlikte surede yer alan temel vurgu, ticareti ibadete tercih ederek ticaret-ibadet dengesini bozan Müslümanlara seslenmektir.

Cuma Suresi'nde anlatılanlar aynı zamanda Yahudilere benzememe konusunda da önemli bir mesaj içermektedir. Sure, Kur'ân'da hayata ve dünya nimetlerine karşı aşırı hırslı olma ve bu nimetleri elde etmek için kutsal değerleri göz ardı etme konusunda Yahudilere benzeyenlerin hakiki anlamda Müslüman olmaması gerektiğini vurgular. Bu şekilde, Yahudilerin samimiyetinin, dünya nimetlerini elde etmenin cazip olduğu zamanlarda belli olduğu gibi Müslümanların da samimiyetinin, dünya nimetlerinin cazibesıyla sınanarak ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. Özetle Cuma Suresi bütünlüğü içinde, ticaret-ibadet dengesinin önemi vurgulanmakta, Müslümanların Cuma namazına gereken değeri vermesi ve dünya nimetlerinin cazibesine kapılmadan kutsal değerlerini koruması gerektiği anlatılmaktadır. Aynı zamanda Yahudilere benzememe konusundaki uyarılar Müslümanların samimiyetinin sınanacağına dikkat çekmektedir (s.35-36).

Yazar, kitabın birinci bölümünde surenin ilk dört ayetini inceler ve bu ayetlerin odak noktasının Allah'ın tesbih edilmesi olduğunu belirtir. Ayrıca sürenin ilk dört ayetinde geçen Allah'ın Melik, Kuddûs, Azîz ve Hâkîm sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bazı bilgilere yer verir (s.41-50). Sonrasında ise ayette geçtiği üzere Yahudilerin kabullenemediği konuların başında, bekledikleri son peygamberin kendi kavimlerinden olmaması hakkında birtakım konulara yer verilir. Kur'ân'da belirtilen âyetlerde, Mekke'deki Kureyş kabilesinden seçilen son peygamberin özellikleri açıklanırken, peygamberlik görevinin bir kavmin tasarrufunda olmadığı, tamamen Allah'ın lütfuyla belirlendiği ve O'nun dilediğine vereceği hatırlatılır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bu âyetlerde zikredilen özellikleriyle Hz. İbrahim'in (a.s) duasında bahsettiği ve kendi neslinden gönderilmesini istediği peygamberin özelliklerine benzerlik gösterdiği gibi konulara yer verilir (s. 52-66). Yazar ayrıca bu bölümde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmi olmasından, Allah'ın ona ayetleri, kitabı ve hikmeti öğretmesinden ve bunları insanlara ileterek toplumu aydınlatmasından bahseder (s. 52-66). Yazar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmi olması hakkında ikinci ayette geçen "ümmî" kelimesinin farklı anlamlarını inceler ve iki farklı şekilde bu kavramın anlaşıldığını belirtir. Yazara göre bu ayetteki "ümmî" terimi, farklı yorumlara sahip olsa da genel olarak ya okuma yazma bilmeyenleri ya da

Müslüman olmayanları veya kitaba inandığı halde kitaptan habersiz toplumları ifade etmek için kullanılmaktadır (s. 53-56).

İkinci bölümde Cuma Suresi'nin 5 ve 8. ayetlerinin tefsiri yer alır. Bu ayetler, temsili bir anlatım aracılığıyla müminlere dair bir uyarı içerir. Bu uyarı, müminlere yönelik olup Yahudiler gibi olmamaları gerektiği şeklindedir. Zira onlar Tevrat'a inanmalarına rağmen bu kutsal kitaptan ve onun içerdiği öğretilerden yeteri kadar faydalanmamışlardır. Yazara göre bu eleştiri, Yahudi-Tevrat ilişkisindeki olumsuz tavırların Müslüman-Kur'an ilişkisinde de yer alabileceği konusunda uyarıcı niteliktedir. Ayrıca amelsiz bilginin anlamsızlığını vurgulamak için yapılan benzetmenin Allah'ın âyetlerini yalanlayanlarla ilgili olduğu ve yalanlama ile inkâr arasındaki farkın ele alındığı belirtilmiştir. Metinde aynı zamanda Yahudilerin Allah'a kavuşmaktan, yani ölümden kaçtığı ve Allah'ın âyetlerini az bir dünyalık karşılığında sattığından bahsedilerek nankörlük ve dünyevi hırsın toplumu Allah'ın gözünden nasıl düşürdüğüne dikkat çekilmiştir (s. 70-98).

Üçüncü bölümde surenin 9 ve 11. ayetleri incelenmiş ve bu bölümde İslam dininin önemli kavramlarından biri olan Cuma'nın anlamı, tarihi ve bu ibadetin detayları hakkında kapsamlı bir inceleme sunmuştur. Yazar, bu bölümde Cuma'nın önemini ve bu namaz ile ilgili fikhî ayrıntıların derinliğini de okuyuculara aktarmaktadır. Bu eser, Cuma namazı hakkındaki fikhî görüşleri ve delilleri de ele alır. Yazar, dikkatli bir araştırma ve derin bir ilgi ile Cuma Suresi'nde, Cuma ile ilgili geçen ayetleri detaylandırmış, İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'ân'ı Kerim'de Cuma gününe ve Cuma namazına dair geçen ayetleri ve hadisleri tefsir etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cuma namazı ile ilgili sözleri ve uygulamaları da kitapta yer almıştır. Eserde Cuma Suresi'nin, Cuma namazıyla ve Cuma günüyle ilgili bağlantısı hakkında bilgi verilirken Cuma namazının farz oluşunu ve özel ibadet şekilleri de ele alınır.

Bu bölümde, Cuma gününün İslam tarihindeki önemi ve bu özel günün Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde nasıl başladığı işlenir. Ayrıca Cuma gününün Kur'ân'ı Kerim ve hadislerdeki yerine dair detaylı açıklamalara yer verilir. Cuma namazının farz oluşu ve bu ibadetin Müslüman toplumu içindeki ticaret-ibadet ve dünya-ahiret arasındaki dengeyi doğru kurmaları açısından önemi de vurgulanmış bu bağlamda ticareti ibadete tercih eden ve dünyevileşmeye yönelen Müslümanları uyararak, ticaret-ibadet dengesinin bozulmaması gerektiği ifade edilmiştir. Kitapta pratik bilgiler ve rehberlikle birlikte Cuma ayetinin ticaret-eğlence-ibadet ilişkisi ve Allah'a olan yakınlıkla ilişkisi de okuyuculara aktarılır (s. 101-130).

Sonuç olarak Ateş, akademik bir dil kullanarak Cuma tefsiri hakkında derinlemesine bir inceleme sunarken, aynı zamanda anlaşılır bir üslupla eserini yazmış ve kitabın geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesini sağlamıştır. Söz konusu eserde Cuma Suresi, Cuma günü ve Cuma namazı ile ilgili merak edilen pek çok konuya açıklık getirilmiştir. Bu kitap, akademik bir çalışma olmakla beraber genel okuyucular için de önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Eser, Cuma gününün İslam dini içindeki yerini anlamak ve Müslüman toplumlar üzerindeki etkilerini kavramak isteyenler için değerli bir rehberdir. Ayrıca Kur'ân'ın önemli kutsal ayetlerini derinlemesine öğrenmek ve Allah'ın hitabını anlamak isteyen herkes için faydalı bir kaynak kitap olma özelliği taşımaktadır.