



T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

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

**YIL / YEAR: 7 SAYI / NUMBER: 14
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2009**

ISSN-1304-4524

**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher
Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor
Doç.Dr.Nuri KAHVECİ

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)
Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK
Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU
Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni
Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

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

Baskı ve Cilt:
KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş
Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Kahramanmaraş
Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08
e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2010

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nihat DALGIN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Mehmet YETİŞGİN

KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN

KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemel TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Rize Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. M.Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

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

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

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

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

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.



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

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

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

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

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	VII
Ünver Günay Ve Türk Din Sosyolojisi.....	1
<i>Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR</i>	1
Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme	21
<i>Doç.Dr. Nuri KAHVECİ</i>	21
Hilâfette Nass Teorisi	67
<i>Yard. Doç. Dr. Şaban ÖZ</i>	67
Ubey b. Ka'b Mushafı - II.....	123
(23 – 114. Sureler).....	123
Yaran: <i>Arthur JEFFERY</i>	123
Çev.: <i>Alpaslan SARI- M. Kemal ATİK</i>	123
Küresel Sivil Toplumda Dinler	155
Yazan: <i>George M. THOMAS</i>	155
Çeviren: <i>M. Ali KİRMAN</i>	155
Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi	189
Yrd.Doç.Dr. <i>Şaban ÖZ</i>	189

Ünver Günay Ve Türk Din Sosyolojisi

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR *

Özet

Prof. Dr. Ünver Günay derin dini bilgisi ve sosyolojik anlayışı ile Türkiye’de din sosyolojisinin oluşumuna katkıda bulunan önemli din sosyologlarından biridir. Sayın Günay, sosyolojik araştırmalarını Türk toplumu üzerine yoğunlaştırmış ve sosyal hayatın dinî yüzleri ile ilgili konuları inceleme alanı olarak seçmiştir. Aynı şekilde Prof. Günay, sosyolojik kavram ve yaklaşımları kullanarak inceleme alanında nicel ve nitel metotları aynı anda kullanması ile temayüz etmiştir. Araştırdığı temel konulardan en önemlisi tasavvufla ilgili sosyolojik tahliller ve mistik oluşumların Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasındaki rolünü, dinî tipoloji çerçevesinde değerlendirilmesidir. Diğer yandan Sayın Günay Türk toplumunun dinî hayatını incelemiş, din ve toplum arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. Araştırmalarını Türk toplumundaki gelişmeler bağlamında din ve laiklik üzerine yoğunlaştıran Ünver Günay, İlahiyat öğrencilerinin bilimsel anlamda sosyolojik anlayışlarına ve araştırmacıların ilgili alanda sosyolojik muhayyilelerinin gelişmesine ciddi katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Sekularizm, Dinî Tipoloji, Metodoloji, Sufî Oluşumlar, Türk Toplumunu*

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Unver Gunay and Turkish Sociology of Religion

Abstract

Unver Gunay is one of the leading sociologists of religion in Turkey who contributes to the formation of Turkish sociology of religion with his deep religious knowledge and sociological understanding as well. Mr. Gunay has focused his sociological studies on the Turkish society and the chosen topics for study are also related on the religion aspects of social life of it. Unver Gunay has tried to adopt the quantitative and qualitative methods in his studies by using sociological concepts; methodology and approaches. One of the main topics he has studied is Turkish mysticism and the role of mystical formations on the Turkification and Islamisation of Anatolia from the religious typology perspective. On the other hand Mr. Gunay has examined the religion life of Turkish society and the relationship between religion and society. He has also focusad his studies on religion and secularism from the Turkish point of view on this subject. In short Mr. Gunay have contributed to the sociological understanding of the students of Theology, at the same time to the development of sociological imagination of researchers in this area.

Key Words: *Sociology of Religion, Secularism, Sufiorders, Turkish Society, Religion Typology, Methodology.*

Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerinin atıldığı Söğüt bölgesinde yaşayan mütevazı bir Türk ailesinin çocuğu olarak 1942 yılında doğan Ünver Bey, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdikten sonra akademik çalışmalarına Sorbon Üniversitesi'nde devam etmiş-

tir. Ünver Hoca'yı Türk din sosyolojisinde önemli kılan en temel özelliği Türk kültür geleneği içerisinde sağlam bir din eğitimi alması ve Fransa'nın prestijli üniversitelerinden biri olan Sorbon'da sosyal bilim alanında kendisini yetiştirerek edindiği sosyolojik nosyonu Türk toplumsal hayatının izahında çok iyi kullanabilme yeteneğidir. Nitekim doktora hocası meşhur Jak Berg'in, Ünver Bey'in doktora tezini Türk ve yabancı doktora öğrencilerine okumalarını tavsiye etmesi ve bu tezi örnek almalarını istemesi hocanın sosyolojik muhayyilesinin bir kanıtıdır. Aynı şekilde ülkemizde "mahalle baskısı" terimiyle popülaritesini daha da arttıran ünlü Türk sosyoloğu Prof.Dr. Şerif Mardin, Ünver Bey'i arayarak, tezini okuduğunu ve çok beğendiğini söyledikten sonra, kendisinden Boğaziçi Üniversitesi sosyoloji bölümünde akademik hayatına devam etmesini istediğini biliyorum.

Hem dini bilimler hem de sosyal bilimler alanındaki derin vukufiyetiyle Türk toplumunun dini karakterli birçok meselelerini bilimsel çerçevede ele alan ciddi çalışmalarıyla Türk din sosyolojisinin oluşumuna katkıda bulunan önemli sosyologlardan biri olan Ünver Hoca'nın karakteristik vasıflarından bir diğerini Batı'da gelişen ve kendisinin çok iyi bildiği kavramsal ve teorik yaklaşımları Türk toplumunda doğrulama çabası içerisinde olmaması teşkil eder. Her şeyden evvel Ünver Hoca, tamamen Türk toplumunun dini karakterli sosyal hayatı üzerinde yoğunlaştırdığı bilimsel faaliyetlerini Batı orijinli kavram, yöntem ve yaklaşımları eleştirel ve seçici bir şekilde kullanarak yürütme becerisine sahip bir bilim adamıdır.

Ünver Hoca, bilgi birikimini öğrencileriyle ve sahanın akademisyenleriyle paylaşmaktan, onlara yardımcı olmaktan zevk alan bir sosyal bilimcidir. Bu çerçevede

4 ▪ Ünver Günay ve Türk Din Sosyolojisi

İlahiyat Fakültelerinin Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi alanında yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapan neredeyse tüm genç bilim adamlarının tezleriyle ilgili olarak gerek konunun tespiti ve araştırmanın planı, gerekse uygun metodolojik usulün ve sosyolojik perspektiflerin belirlenmesi gibi hususlarda yol göstermesi, bilimsel anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ünver hoca, Türk kültür tarihinde ahilik olarak bilinen ve cömertlik değerini öne çıkaran esnaf organizasyonundaki gibi usta-çırak ilişkisini somut olarak yaşatmaktadır. Bu bağlamda, Türk aile yapısının temel niteliklerini bünyesinde barındıran aile yaşantısında hocanın en büyük destekçisi, yardımsever, hanımefendi, cömert ve hocanın evine gelen öğrencilerinden hiçbirisini yüksünmeyen Sabahat Hanım'ın kendi elleriyle yaptığı yemeklerden neredeyse bütün sosyoloji öğrencileri yemiştir.

Çok çalışmasıyla, titizliğiyle, cömertliğiyle, ülkesine bağlılığıyla Türk toplumsal değerlerini ve kültürel normlarını içselleştiren Ünver Hoca, bu yönüyle de öğrencilerine öncülük etmektedir. Bu çerçevede Hocanın ülkesine bağlılığı ve milliyetçilik anlayışı, herhangi bir ideolojiye körü körüne bağlılıktan öte, bilimsel çalışmalarında kılı kırk yaran titizliği ve objektifliği ile çalışma temposunu sürekli arttırarak sosyal hayatın çeşitli alanları üzerindeki analizleri, açıklamaları ve yorumlamaları şeklinde özetlenebilir.

Öğrencilerine karşı son derece müşfik olan Ünver Bey, kendisinin tavizsiz sergilediği bilimsellik ve objektiflik tavrına tüm lisans ve lisansüstü öğrencilerinin aynı titizlik ve kararlılıkla uyulmasını ister. Ayrıca Ünver Hoca'nın bilimsel dürüstlüğü ve çalışmalarında sergilediği

objektifliği ve metodolojik kararlılığı çerçevesindeki ahlaki duruşu, üniversitesinde, akademik çevrelerde az da olsa görülen ve ciddi bir ahlak sorunu olan intihal olaylarına karşı oluşturulan etik kurulun başkanı olmasında da kendini gösterir. Ünver Hoca, İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü çerçevesinde oluşturulan dersler ve bilhassa din sosyolojisi hakkında, öğrencilerin bilimsel düşünme becerisi kazanmaları durumunda kendilerinin itibar kaybedeceğini düşünen, dindarlıkları kendiliğinden menkul bazı toplum kesimlerinin önyargılarına karşı öğrencilerini sürekli uyarmış ve kendilerini dindar gören bazı kesimlerin negatif düşünce ve önyargılarına karşı da mücadele etmiş ve neticede İlahiyat öğrencilerinin din sosyolojisi alanına yönelmelerinde hayli etkili olmuştur.

Bilindiği gibi, din konusu asırlardır çok çeşitli yaklaşımlarla ele alınan ve dünyanın her yerinde tüm bilim adamları ve entelektüellerden politikacılara ve kanaat önderlerine kadar birçok insan tarafından yakın ilgiye mazhar olmuş bir fenomendir. Din ve sosyolojinin korelasyonundan oluşan ve XIX. yüzyılda sosyolojinin bir alt disiplini olarak doğan din sosyolojisi de, insanın sosyal davranışının ve etkileşiminin, mahiyet olarak dini olan yönüyle ilgilenen bir sosyal bilim dalıdır. Ünver Hoca, insan etkileşiminin dini yüzünün kalıplaşmış halini oluşturan ve kültür dediğimiz olgu çerçevesinde din ve öteki toplumsal kurumlar arasındaki ilişkileri Türk toplumsal bağlamı içerisinde ele almıştır. Öte yandan insanların birbirleriyle etkileşimlerinin sosyal birimler olarak ifade edebileceğimiz sosyal organizasyonlar içerisinde cereyan etmesi göz önünde bulundurulurken bu tür dinsel oluşumların sosyolojik incelenmesi de din sosyolojisinin bir

diğer ilgi alanını oluşturmaktadır. Türk din sosyolojisini ilahiyat fakültelerinde sevdiren ve öğrencilerin ilgi odağı haline getiren ve bu alanın haklı olarak duayeni olan Ünver Hoca, çalışmalarında din sosyolojisinin bu iki yüzü üzerinde de birçok araştırmalar yapmıştır.

Ünver Hoca, gerek akademik donanımı gerekse din anlayışı çerçevesinde, genelde sosyal tabanını kırsal kesimden gelenlerin oluşturduğu ilahiyat fakültesi öğrencilerine bilimsel derinlik ve bakış açısı kazandırmada hayli etkili olmuş bir akademisyen olarak hala bu misyonunu başarıyla sürdürmektedir. Her şeyden evvel Ünver Hoca'nın din anlayışı ve algısı, İslam'ın insan yaşamının ekonomik, siyasi, sosyal vb. dâhil tüm yönlerini düzenlediği şeklindeki geleneksel anlayışın aksine Kuran'ın insanların entelektüel kapasitelerini kullanma ve arttırma yönünde teşvikler içerdiği şeklindeki anlayış doğrudur. Hoca'nın İslam'ın özünü ve ruhunu kavrama ve anlama yönünde, yetkin bir sosyolojik bakış açısının, dini realitenin sosyal yönünün anlaşılmasında, hatta İslam'ın modern yorumunda bir derinlik kazandıracağı kanaatinde olduğunu belirtmek isterim.

Ünver Hoca'nın sosyolojik düşüncesinin gelişmesinde, Le Play okuluna mensup ve Türk toplumunu sosyoloji ile ilk tanıştıranlardan birisi olan Prens Sabahaddin'in monografik tekniğe dayalı sosyolojik bilgi üretme yöntemi; yine Fransız Durkheim sosyolojisini Türk toplumu ile buluşturan, Türk milliyetçiliğinin teorisyeni, solidarist-korporatist ve ahlakçı nitelikleri öne çıkaran büyük Türk sosyoloğu ve fikir adamı Ziya Gökalp; Almanya'da Nazi yönetiminden kaçan ve 1933'de Türkiye'ye gelip İstanbul Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde çalışan, Weber'ci sosyoloji gibi kültür ve tarih temelli Alman düşünce geleneğini öğrencilerine aktaran,

dolayısıyla Türk sosyolojisinin gelişmesinde dolaylı etkileri olan Alman akademisyenlerin katkıları olmuştur.¹

Ünver Bey, insan davranışlarının çoğunun sosyal olması, yani başkalarının davranışını dikkate alarak gerçekleşmesi temeline rutinleşen dini davranış örüntülerinin anlaşılması ve açıklanmasında din sosyolojisinin önemini her fırsatta vurgular. Bu bakımdan öğrencilerine bilimsellik tavrından ödün vermemeleri gerektiğini öğütleyen Ünver Hoca, sosyolojik bakış açısıyla oluşturulacak sağlam bir temel üzerinde öteki dini bilimsel faaliyetlerde daha sağlıklı sonuçlara ulaşabileceği düşüncesini taşımaktadır.

Ünver Hoca'yı Türk din sosyolojisinin öncülerinden biri yapan başka bir konu da, dini araştırmalara sosyolojik yaklaşım çerçevesinde geliştirdiği kendine özgü metodolojik bakış açısı ve anlayışıdır. Ünver Bey, çalışmalarında sosyolojide iki ana metodoloji geleneğini oluşturan kantitatif ve kalitatif yöntemden de seçtiği araştırma konusunun mahiyetine göre yararlanmışır.² Ancak hocanın genel teamülü, sosyolojide belli bir etkinliğine ve ağırlığına sahip olmasına rağmen sayısal formdaki verilere dayalı kantitatif yöntemin kabul etmesine rağmen, insan davranışını sistematik inceleyen bir bilim dalı olarak sosyolojide bu metodolojinin davranışları ne kadar açıkladığını sorgulayarak nitel yöntemi benimseme yönündedir. Bu bakımdan Ünver Hoca, gerek araştırma konusunun se-

¹ Türk toplumunun sosyoloji ile ilk tanışmasında Le Play ve Durkheim ekolüyle Alman akademisyenlerin etkileri hakkında bkz. Çelebi, N., "Sociology Associations in Turkey: Continuity Behind Discontinuity", *International Sociology*, 17(2), 2002, s. 253-267.

² Günay, Ü., Taştan, V., Çelik, C., "Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Yayınları, Çorum, 2005, s. 193-215.

çimi gerekse benimsenen teorik yaklaşım çerçevesinde bu iki ana metodolojiyi çalışmalarında kullanmıştır. Hatta Ünver Bey, insanların dini inanç, tutum, davranış ve tecrübelerini daha derinlikli bir biçimde anlamak için kalitatif metodolojiye uygun olarak kantitatif verilerden, nitel yöntemleri desteklemede yararlanmayı düşünmektedir. Elbette hocanın kantitatif metodolojiyi³ bir kenara iterek, tamamen kalitatif metotlara yöneldiğini söylemek istemiyoruz. Şüphesiz Ünver Bey, din sosyolojisinde geliştirilen kavram, teori ve metodolojileri benimseyen ve ele aldığı konuları incelemede bunlardan yararlanan bir din sosyoloğudur.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Ünver Bey'i Türk din sosyolojisinde özgün kılan, Batılı yaklaşımları aynen aktaran veya bunları Türk toplumsal bağlamında test eden bir bilim adamı olma yerine, genelde kendi yaşadığı toplumdaki dini karakterli sosyal olayları incelemeyi ilke edinmiş bir akademisyen olarak uygun teorik yaklaşımı ya da metodolojiyi oluşturabilme yeteneğidir. Özetle Ünver Hoca, Batı'daki dini-sosyolojik gelişmeleri yakından takip etmesine rağmen hiçbir zaman bunları Türk toplumunda denemeyi ya da bunlara körü körüne bağlanmayı aklından bile geçirmemiştir. Bu bakımdan Ünver Hoca, Batılı teori, kavram, yöntem hatta araştırma gündemini aynen Türk toplumuna uyarlama yerine toplumsal hayatta tezahür eden dini sosyal olayları araştırmaya yönelik olarak, Türk toplumunun yapısı bağlamında yeni kavramların ve bakış açılarının üretilmesinde katkıda

³ Mesela 1975-1977 yılları arasında yaptığı Erzurum çalışmasında Hoca, kantitatif verilerden yararlanmıştır. Bkz: Günay, Ü, Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, Erzurum Kitaplığı Yay., İstanbul, 1999.

bulunmuştur.⁴ Böylece Batı ve Batı-dışı bilgi arasında sentez yapmada entelektüel birikimi ile temayüz etmiş bir akademisyen olarak sosyal bilimsel camiada yerini almış olan Ünver Hoca, birer araç ve bir dereceye kadar keyfilik içeren tanımlar, kavramlar ve teorilerin kültürel ve tarihi orijinlerinden ziyade, bunların dinin toplumsal tezahürlerinin incelenmesinde açıklayıcı değeri ve uygunluğu ile ilgilenmiştir.

Ünver Bey'in, Batılı din sosyologlarının genelde tercih ettikleri fonksiyonel din tanımına dayalı sosyolojik din çözümlemelerinden ayrı hem substantif hem de fonksiyonel din tanımı⁵ çerçevesinde araştırmalarını yürütmesi de metodolojik yaklaşımını yansıtmaması bakımından bahsedilmeye değerdir. Yani Ünver Hoca, inançlarıyla, pratikleriyle, dünya görüşüyle, etosuyla (bir grubun duygularının derinliği içeren tutum, motivasyon ve moral değerleri) sosyal bir fenomen olan dinin ne olduğunu ve toplumda neler yaptığını açıklığa kavuşturmada son derece mahirdir. Ünver Hoca, dinin temel karakteristiklerinin neler olduğunu objektif bir biçimde ortaya koyarak ürettiği verilerin din sosyologlarına kaynak teşkil ettiğini de unutmamak gerekir.

Ünver Bey, çalışmalarında içinde yaşadığı toplumun dini karakterli sosyal olgularını gerek ele alış biçimi gerekse konu ve buna uygun teorik çerçeve oluşturması bakımından Türk din sosyolojisinin gereğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, mesela ABD din sosyolojisinde üzerinde çokça durulan yeni anlam formlarının, dini pi-

⁴ Günay, *Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu*, s. 198.

⁵ Dinle ilgili sosyolojik tanımlamalar için bkz. Roberts, K. A., *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California, 1990, s. 3-26

yasa çerçevesinde incelenmesine yönelik analitik araçların, Türk toplumunda gözlenen dini tutum ve davranışların açıklanmada yetersiz olacağı, hatta yanlış anlamaya yol açacağı söylenebilir. Nitekim Türk toplumunda daha aile ortamında etkili bir şekilde tecrübe edilen dini sosyalleşmeyi ve böylece dindarlaşma sürecinin Batılı modeller ve yaklaşımlar çerçevesinde incelenmesi zor olduğundan araştırmacının kendi toplumsal şartlarına uygun konular ve teorik perspektifleri seçmesi beklenir. İşte tam da bu noktada Ünver Bey'in, inanmanın mahiyeti ile ilgili olarak konu seçimi ve bunların analizindeki yöntem ve yaklaşım biçimleri ve buna bağlı olarak oluşturulan dindarlık tipleri, dini grup organizasyonları bağlamında din sosyologlarının klasik grup tipolojisinden ayrı, toplumumuzda yaygın olarak gözükten dini organizasyon tipolojileri oluşturması hep bu amaca yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir.

Araştırmacıların sosyal hayatın neredeyse sınırsız sayıdaki görüntülerini konu olarak incelemeleri, önemli olduklarını düşündükleri meseleleri seçmeleri hatta toplumları için hayati öneme haiz olduğuna inandıkları konular üzerinde yoğunlaşmaları objektiflik sorununu gündeme getirecektir.⁶ Bu bağlamda Ünver Hoca'nın sahip olduğu değerlerinin konu seçiminde etkili olabileceği düşünülüp, tam bir objektifliğin mümkün olmadığı iddia edilebilir. Ancak araştırma konularının seçiminde sosyologların değerlerinin oldukça etkili olabileceği dolayısıyla tam bir objektifliğin hiçbir zaman mümkün olamayacağı, önemli olanın bu ideale yaklaşmak olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak sosyolojinin sac ayakları olarak klasikleşmiş sosyologların kendi toplumlarında

⁶ Günay, Ü, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 78.

gözlemledikleri gelişmelerle ilgili konuları seçmiş olmaları bu alanda bir nesnellığın olamayacağını çıkarmanın doğru olamayacağı kanaatindeyim.

Genel ve sistematik din sosyolojisi idealine en çok yaklaşan ve nesnellik konusunda tavizsiz bir yaklaşım sergileyen Weber de Batı'daki ekonomik gelişmeleri dini perspektiften inceleyerek konu seçiminde bağlı olduğu değerlerin etkisi altında olduğunu göstermiştir. Öte yandan Weber geleneğine bağlı Wach'ın dini sosyolojik olayları ele alışı da belirgin Hristiyanlık geleneği ve kültürünün gözlemlenmesine dayandırılmaktadır. Ünver Hoca, İslamiyet dini ile ilgili gözlemlerini gerek Weber'de gerekse Wach'da oldukça zayıf olduğuna bakarak Türk toplumunun yapısına uygun analitik araçların ve bakış açılarının oluşturulabileceği kanaatindedir.⁷ Bu sebeple araştırma konularının seçilmesi noktasındaki tercihi ile sosyal hayatın hangi yönlerinin incelenmeye değer oluşu ya da bunların ne tür yaklaşım biçimleriyle araştırılmasına karar verme bakımından Ünver Hoca'nın bilimsel tavrı belirleyici olmuştur. Ünver Bey'in araştırma süreci bağlamında gerek konu seçimi gerekse buna uygun yöntemle ele alışı ile ilgili bilimsel yaklaşımı hakkında bilgi verdikten sonra, bu tavrını dini grup tipolojisi bağlamında ve Türk toplumunda laiklik anlayışı çerçevesinde örnekleştirerek analizlerimizi sürdürebiliriz.

Ünver Hoca, Batılı din sosyologlarının dini grupların organizasyonu ile ilgili çalışmaları bağlamında, kendi Hristiyan gelenek ve kültürünü şekillendirdiği toplumsal

⁷ Arabacı, F., "Neden Türk Din Sosyolojisi? Türk Din Sosyolojisi Söylemini Anlamalı Kılan Gereklilikler", Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu, 11-13 Haziran 2004, Çorum, 2005, s. 30-31.

yapıları içerisinde dini grupların organizasyonu ile ilgili kavramsallaştırmalarını genelleştirilmiş bir usul ya da yol olarak görmenin yanlışlığını belirtmiştir. Bu bakımdan bazı Batılı sosyologların geliştirdiği dini grup tipolojisini Türk toplumunda gözlemlenen dini grup formasyonlarını analiz etmede kullanmanın ne kadar öznel olduğuna dikkat çekmektedir. Ünver Hoca'nın dini sosyolojik yaklaşımını Batılı sosyolojik düşünce, fikir ve yöntemleri kayıtsız şartsız kabul eden ve bunları Türk toplumunun meselelerini analiz etmede çekinmeden kullanılabileceği düşüncesinde olan bilim adamlarınıninki ile uyuşmamaktadır. Türk toplumunun problemlerini yabancı gözlükten incelenmesine karşı olan Ünver Hoca sahip olduğu dini birikimi sayesinde dini karakterli sosyal olayları tarihi perspektiften ele alan ve geçmişte İslam topluluklarının bazı parlak deneyimlerini günümüze uyarlamak isteyenlere de karşıdır. Bu bakımdan Ünver Hoca tarihi ve toplumsal geçmişi ve deneyimi yok sayan sosyal değişmeye inanmayan ve tamamen geleneğe yapışanların yaklaşımlarına da karşı çıkmaktadır. Bu yüzden Ünver Hoca'nın yazıları günümüzün sosyal, ekonomik ve kültürel ihtiyaç ve değişimleri dikkate alarak ilmi analitik düşüncelerden uzak ve top-tancı, sloganik ifade ve kalıplara karşı çıkan statik bir din anlayışı yerine toplumsal çevre ile etkileşim halinde dinamik bir din algısına vurgu yapmaktadır.

Ünver Hoca, dini temelli sosyal organizasyonlarla ilgili olarak sadece nicel verilerle ulaşılabilecek sonuçlara oldukça statik olacağının farkında olarak bu tür oluşumların tarihsel, sosyal, kültürel ve dini arka planlarının araştırılması gereğine vurgu yapmaktadır. Buna göre dini-mistik hareketler bağlamında oluşan tarikatlarla ilgili analizlerinde Ünver Bey dini grup tipolojisi karşısında din sosyolojisinde oldukça önemli bir isim olan Weber'in öğ-

rencisi teolog Troeltsch'un kilise-sekt kavramsallaştırmasına⁸ ilaveten geleneksel Hristiyan kültürü çerçevesinde ürettiği mistisizm tipini benimsemez. Çünkü Ünver hoca Batı tarihsel bağlamı içerisinde şekillenmiş, çeşitli kültürel, sosyal ve zihinsel inşalarla yüklü kavramların Türk toplum yapısında görülen benzer oluşumların analizinde kullanılmasının sağlıklı sonuçlara ulaşılmasına engel olacağı düşüncesindedir.

Bilindiği gibi geleneksel Hristiyan hareketlerden ayrı olarak Batı'da görülen alternatif dindarlık formları Troeltsch'un mistisizm tipinin⁹ karakteristik özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Her ne kadar bu yeni formlar bireysel ritüellerin önemine vurgu yapmaları ve geniş formal organizasyonlardan kaçınma eğilimleri ve yoğun bir biçimde modern iletişim araçlarından yararlanmaları bakımından toplumda belirgin özellikleriyle temayüz eden çeşitli Hristiyan oluşum ve hareketlerle belli bir ortaklık içerisinde olduğu da gözden kaçmamaktadır. Yine Batı'da gözlenen öznel aşkınlık tecrübesine dayalı spiritüel formunun belirgin olduğu yeni dini hareketlerde bireysel tecrübe vurgusu tüm diğer dini oluşumlarla bir başka ortak yönü ortaya koymaktadır.

Öznellik, bireysellik ve kurumsallaşmaya karşı olma gibi özellikleriyle belli bir din tipi olarak Troeltsch'un kavramsallaştırdığı mistisizm kilise ve sektten ayrı kendi başına dinin sosyal bir formu olarak tanımlanmasına karşın, alternatif dindarlık biçimlerini de besleyen bir kaynak olarak görülmektedir. O halde otorite ve dogma-

⁸ Dini grupların sosyolojik analizi için bkz. Roberts, Religion in Sociological Perspective, s. 181-202.

⁹ Knoblauch, H., Spirituality and Popular Religion in Europe, Social Compass, 55(2), 2008, s. 140-153.

tizm temelindeki dini organizasyon yapılarına karşı oluşlarıyla dikkat çeken alternatif dindarlığın astroloji, reenkarnasyon, meditasyon veya ökült(gizli şeyler bilgisi), enerji ve güçler gibi inanç ve pratikleri geleneksel Hristiyan hareketlere mensup olanlar hatta geniş ölçüde kilise mensupları arasında yayılmaktadır. Bu bakımdan günümüz sanayi toplumlarında görülen ezoterizm (Bâtınilik), ökültizm , spiritüalizm (ruhçuluk) gibi formlar veya volk inancı bağlamında din sosyologları tarafından sıradan vatandaşların “büyük aşkınlıklar” tecrübesine dayalı ve “spiritüalite” diye genelleştirebileceğimiz kavramsallaştırma da din sosyolojisi alanında analitik bir kategori olarak yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanılmıştır. ¹⁰

“Türkiye’de toplumsal değişme ve tarikatlar”¹¹ isimli çalışmasında da açıkça görüleceği üzere Ünver Hoca’nın dini-mistik akım ya da hareketler çerçevesinde sosyal bir görünürlük kazanan tarikat tipi oluşumlarla ilgili analizleri Batı’nın tarihsel ve toplumsal şartlarının sonucu olarak tanımlanan “mistizm” tipinden oldukça farklılık arz etmektedir. Her şeyden evvel mistik yaşama tarzının değişik çevrelerden insanlara farklı bir kitle dindarlığı sunduğunu belirten Ünver Hoca tasavvufun manevi bir derinlik ve ahlaki bir yücelik içerdiğini ve bir nefis terbiyesi yeri olarak önemli fonksiyonlar icra ettiğini belirtmektedir. Öte yandan Ünver Hoca, Anadolu’nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında sufi teşekküllerin oynadıkları role işaret ettikten sonra, Türk kültür ve geleneginde tarikat tipi oluşumların meydana getirdiği şebekeleşmenin sosyal dokudaki etkilerini vurgulamakta-

¹⁰ Knoblauch, Spirituality and Popular Religion in Europe, s. 144-146.

¹¹ Günay, Ü., Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, İslamiyat, 5 (4), 2002, s. 141-162.

dır.¹² Türkiye’de İslam’ın Arap ya da İranlıların İslam anlayışından oldukça farklı olduğu ve bunun bir nedeni olarak da Türkiye’de İslami anlayışın İslam coğrafyasının değişik bölgelerine göre daha çok tasavvufi anlayış çerçevesinde oluşan tarikat tipi organizasyonel ağların etrafında şekillendiği ifade edilmiştir.

Farklı bir dini grup tipi olarak sosyolojik kullanıma sahip olan mistisizmin yalnızca dini ideolojik temeldeki farklılıktan kaynaklanmadığı bazı içsel ve dışsal sosyal faktörlerin bu tür dini-mistik oluşumlara sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Ünver Hoca, Cumhuriyet Türkiye’sinde kendini yeniden gösteren zaman zaman faaliyetlerini yeraltında gizlice yürüten tarikatların, cahil ancak kurnaz kimselerin elinde siyasal ve ekonomik istismar aracı haline getirildiğinden bahisle, bunların devirlerini tamamladığını söylemektedir.¹³

Ünver Hoca, birer illegal ve yer altı oluşumlar olarak tarikatların yeniden canlanmasına yol açan bazı sosyolojik faktörleri şöyle tanımlamaktadır; sosyal realite ve toplumsal değerlerle çatışmaya giren dini-ideolojik söylemler tarikat tipi oluşumlara yol açabilir. Öte yandan hayli bürokratlaşmış resmi dini yapılanmanın, formal ve gayri-şahsilik karakteri ve organizasyonu ile çatışma yaşayan ya da belli bir gerilim ve engellenme tecrübesi geçirdiği söylenen kişiler bu tür grup oluşumunda etkili olabilirler. Cumhuriyet döneminde bilhassa 50’li yıllardan itibaren görünürlükleri artan tarikatların camiler etrafında örgütlenmesi ve liderlerinin çoğunun da imam-hatip ya da vaaz olarak diyanet görevlisi olmaları, bu sosyolojik

¹² Günay, Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, s. 143.

¹³ Günay, Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, s. 144-145.

faktörü doğrulamaktadır.¹⁴

Ünver Hoca, Cumhuriyet Türkiye'sinde sufi tarikatlar ve benzeri cemaatleşme olgusunu sosyolojik boyutunu dikkate almadan ne tamamen dini temele oturtmakta ne de yalnızca dini temele dayandırıp tarihi sosyal şartları yok saymaktadır. Yalnızca bir boyutta bu dini-mistik oluşumları ele almanın indirgemecilik tehlikesi taşıyacağını vurgulayan Ünver Hoca, bu tür mistik hareketlerin, içinde yer aldıkları daha geniş toplumla bir değer çatışması içerisinde olarak, modernleşme yönündeki reformlara karşı oluşları ya da değişime karşı birer tepkisel hareketler olduklarının altını çizmektedir.¹⁵

Öte yandan Ünver Hoca, yeni dini hareketler kategorisi içerisinde ele alınan Milenarist hareketlerde görülen Mesihçilik ideolojisi ve inancına benzer şekilde, her şeyi grup üyelerinin lehine değiştirebileceğine inanılan bir kurtarıcı figüre bağlanma inancının dini-mistik oluşum veya cemaatlerin bir başka karakteristiğini oluşturduğuna dikkat çekmektedir. O halde Ünver Bey'e göre anti-modern ve hızlı şehirleşmenin neden olduğu sosyo-ekonomik ve siyasal şartlara bir tepkinin itici gücünü oluşturduğu tarikat ve benzeri cemaatleşme olgusunun çoğalması ve canlanmasında, her şeyi değiştirebileceğine ve böylece kurtuluşu sağlayabileceğine inanılan bir mehdi inancı ve ideolojisinin halk arasında varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ünver Hoca, din gruplarının ortaya çıkmasında ya da dini anlayış ve pratiklerdeki farklılıkların kökeninde toplumsal tabakalaşma sisteminin önemli rol oynadığını düşünmektedir. Bu temel sosyolojik faktöre vurgu yapan Ünver Hoca'nın Erzurum çalışmasındaki

¹⁴ Günay, Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, s. 146.

¹⁵ Günay, Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, s. 158.

dindarlık tipolojisinde¹⁶ çeşitli dindarlık tiplerinin karakteristiklerinin belirlendiği görülmektedir.

Ünver Bey'in dini organizasyon tipleri bağlamında tarikatlarla ilgili görüşlerinden kısaca bahsettikten sonra, din-toplum ilişkisi çerçevesinde Türk toplumundaki laiklik anlayışı ile ilgili analizlerden de örnek olmak üzere bahsetmek, Hoca'nın dini sosyal olguları ele alış tarzı hakkında ipucu verir kanaatindeyim. Her şeyden evvel sosyal olgu, kolektif bilinç, ahlakilik gibi kavramları Durkheim'den ödünç alan ancak bunların içeriklerini Orta Asya kökenli kültürel öğelerle ve Türklerin Müslümanlık anlayışları ile dolduran Gökalp'in¹⁷ sosyolojik yaklaşımına referansta bulunan Ünver Hoca da toplumsal plüralizmden ziyade bütünlük ve homojenliği öne çıkaran sistemli bütünlük anlayışını, tecrübe ve gözleme dayalı sosyolojik bakış açısına oturtmaktadır.

Ünver Bey, ön yargılara, kolay genellemelere ve indirgemeci yaklaşımlara iltifat etmeyerek bir olgunun sosyal nedenlerini anlamayı amaç edinmiş bir sosyal bilimci olarak İslam dininin insan ve toplum hayatının tüm yönlerini en ince teferruatına kadar düzenlediği iddiasının bilimsel temelden uzak olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Şüphesiz Ünver Hoca'nın din ve laiklik ilişkisi ile ilgili görüşleri bir yanda dini tekstlere müracaat ederek bir yandan da Türk toplumunun tarihsel dinamiklerini göz önünde bulundurarak şekillenmiştir.

Atatürk'ün önderliğinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin İslam dünyası içerisinde din işleri ile devlet işle-

¹⁶ Güney, Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, s. 260-262.

¹⁷ Çelebi, Sociology Associations in Turkey, s. 256.

¹⁸ Günay, "Laiklik, Din ve Türkiye", Sekülerleşme ve Dini Canlanma, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2008, s. 183-209.

rini ayırmayı başaran ve laikliği gerçekleştiren tek ülke olduğunu belirten Ünver Hoca, laiklik ile din arasındaki ilişkiyi objektif bir biçimde analiz etmiştir.¹⁹ Öte yandan Ünver Bey, bazı Batılı bilim adamları ve oryantalistlerin yaptığı gibi İslam ile laikliği birbirine karşıt kutuplara oturtma çabalarının bilimsel gerçeklikle uyuşmadığını dile getirmektedir. Türklerin seküler anlayışa yatkın olduklarını ifade eden Ünver Hoca, Türkiye’de laikliğin gelişmesinde Batılı etkilerin önemini belirttikten sonra, Türk toplumunun kendi öz tarihi ve toplumsal dinamiklerinin de bu süreçte birinciden daha önemli rol oynadığının altını çizmektedir.²⁰

Bilindiği gibi tarihte Türk devletlerinde felsefe ve mistisizm gibi İslami kültürün bir çok yönlerine eşit önem verilmiştir. Ancak Arap-İslam İmparatorluklarında bunların yalnızca bir yüzünü yani İslam Hukukuna verilerek statik bir İslam anlayışı oluşturulmuştur. Bu bakımdan Ünver Hoca Türk tarihine bakıldığında orada laikliğe giden bir yolun açıkça görüleceğine işaret etmiştir.²¹ Öte yandan Ünver Hoca, her ülkenin kendi tarihi toplumsal şartları ile dininin temel karakteristiklerinin, o ülkenin laiklik anlayışını etkileyebileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan, Ünver Hoca, Türk toplumunun tarihi, kültürel ve dini şartları çerçevesinde şekillenen ve genel olarak din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını öngören ve devletin siyasi, ekonomik ve hukuki düzenlemelerinde dini inançlar yerine akli egemen kılan laiklik anlayışının Türkiye’de kendine özgü bir karakter kazandığı görüşündedir. Bu bağlamda Türkiye’de dinin çok önemli bir yere sahip olduğu realitesine dikkat çeken

¹⁹ Günay, “Laiklik, Din ve Türkiye”, s. 192.

²⁰ Günay, “Laiklik, Din ve Türkiye”, s. 186-187.

²¹ Günay, “Laiklik, Din ve Türkiye”, s. 187-192.

Ünver Bey, din işlerinin devletin kontrolünde olmasının bu sebeple de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik yapısına aykırı olmadığını hatta bu durumun laikliği pekiştirdiği düşüncesindedir.²²

Sonuç olarak, Ünver Hoca son yıllarda görülen Batılı sosyal bilimci ve çeşitli Batı üniversitelerinde çalışma yapan Türk akademisyenler tarafından Türk toplumunun dini-sosyolojik araştırmalarında hem teorik hem de karşılaştırmalı bakış açıları sağlayan araştırmaları göz önünde bulundurmakta ancak Türk toplumunun dini karakteristiklerinin iyi anlaşılmasında tarihi toplumsal özellikleri dikkate alarak yapılacak çalışmaların önemli olacağını vurgulamaktadır. Mesela, toplumlar modernleştikçe dini inanç ve pratiklerin zayıflayacağı hatta yok olacağı şeklindeki bir genellemenin Türk toplumsal bağlamında uygulanması birçok marjinal dini oluşumların ya da İslami sosyal hareketlerin veya siyasal İslamcı oluşumların ya da dini-mistik cemaatleşmelerin ortaya çıkış nedenlerini görmezlikten gelme anlamını taşıyacaktır. Bu bakımdan mensuplarının dini düşünce ve pratiklerine etki eden ve her türlü sosyal ilişkilerini düzenleyen cemaat veya başka türden dini oluşum ve hareketler, toplumun dini düzeyinde ve inanış sisteminde bir yandan bir çeşitlenme ve farklılaşmaya yol açacak bir yandan da Kutlu Doğum Haftası'ndaki gibi Diyanet'in etkinliklerine alternatif faaliyetler düzenleyerek, kendilerini farklılaştırma yoluna girecek ve böylece kamu sağlığını tehdit edecektir. Bu bağlamda Ünver Hoca'nın bu tür hareketlerle ilgili sosyolojik tespitleri Türk toplumundaki dini karakterli sosyal olguları anlamada katkı sağlayacaktır.

²² Günay, "Laiklik, Din ve Türkiye", s. 196

Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme*

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ**

Özet

İnsanın yükümlülüklerini tam ve eksiksiz olarak yerine getirebilmesi için şüphesiz kendisine sorumluluk yükleyen bu yöndeki taleplerini doğru algılaması son derece önemlidir. Bu çalışmada sorumluluk yükleyen varlık olan Şâri'nin mükelleflerden yapmalarını istediği şeylere dönük iradesini ortaya koyduğu form olan emir kalıpları ile yapma yönündeki talebe delalet eden diğer ifade biçimleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda gramer olarak emir kipi olan lafızlarla emir kipi olmadığı halde Şâri'nin bağlayıcı şekildeki taleplerini izhar ettiği diğer ifade kalıpları genel hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Emir, Lafız, Delalet, Bağlayıcılık, İslam Hukuk Metodolojisi

* Tespit edebildiğimiz kadarıyla emir konusuyla ilgili ülkemizde yapılan müstakil çalışmalardan bazıları şunlardır: Acar, Abdullah, *Kur'an-ı Kerim'deki Emir ve Nehiy Siygalarnın Mezheplere Göre Tahli-li* (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1995; Koç, Hüseyin, *Serahsi ve Âmidî'ye Göre Emir* (Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 1995; Serenli, Ali, *İslam Hukuku Usûlünde Emir* (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2000; Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Doktora Tezi), Erzurum, 2003; a.mlf., "Soru Cümlelerinin Emre Delaleti", *Nüsha*, Yıl: V, Sayı: 17; Orazov, Orazsahet, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahî'ye Göre Emir ve Nehy* (Doktora Tezi), Bursa, 2005; Camalov, Mübariz, *Abdülaziz Buhari'ye Göre "Emir" Kavramı* (Doktora Tezi), İstanbul, 2006; Görgülü, Hasan Ali, "İslam Hukukçularının Şer'i Emrin Delaleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 2005/2, Sayı: 15, s.s. 107-128;

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

**An Assentment About The Words Portend Of Order
And To Denote On Order In Islamic Law Methodolgy**

Abstract

Responsible for being aware of their responsibilities to the people that doubt them from liability claims in this direction is the correct perception. In this study, the presence of responsibility to do what he wanted from the şârî's taxpayers will face in order to reveal the patterns and forms that do not portend the direction of the demand was focused on other forms of expression. In this context, the grammar is imperative if not imperative to the letter shapes in the şârî'in Izhar demands that the patterns outlined in other words, have been studied. In cases where patients are relevant to the emirate and ordered things husn issues such as performance has been excluded from the study.

Keywords: *Order, Portent, Context, Obligation, Islamic Law Methodology*

Giriş

Bilindiği gibi insanların birbirleriyle iletişim kurmada kullandıkları en önemli araç dildir. Hatta insanlar yaratıcı ile de yine çoğu kere dil aracını kullanarak iletişim kurmaya çalışırlar. Çünkü durumlarını en iyi arz edecekleri araç budur. Yaratıcı da kullarıyla yine dil aracını kullanarak iletişim kurar ve böylece onları yönlendirir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de, "Biz onlara açıklasın diye her peygamberi sadece kendi kavminin diliyle gönderdik..."¹ şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca dil, insan olmanın en belirgin ve karakteristik özelliklerinden birini

¹ İbrâhîm 14/4

oluşturur².

İletişimin en etkin aracı olan dil olgusunu oluşturan sözcük ve ifadelerde iki yön bulunmaktadır. Bunlardan biri lafız diğeri ise o lafzın ortaya koyduğu manadır. Bunları birbirinden ayrı düşünmek imkansızdır. Lafızla mana arasındaki ilişki insanla elbise arasındaki ilişkiye de benzetilerek³ birbirlerini tamamlayan iki unsur olduklarına vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda bir şeyin yerine getirilmesinin gerekliliğini belirtmek için kullanılan emirde de hem lafız hem de mana önem arz etmektedir.

Üslup ve dil bakımından da mucize olan Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala itikad, ahlak, ibadet, muamelat ve ceza gibi hususlardaki hükümleri tek düze bir üslupla sunmadığı gibi kıssaları bile aynı kalıpta aktarmamıştır. Kur'an, hükümleri açıklarken bilinen fıkıh ve kanun kitaplarında olduğu gibi, tek bir yöneme bağlı kalmamıştır. Söz gelimi kesin talepleri "vücub" ile, kesin yasakları "men" veya "tahrim" kelimeleriyle, serbest bırakılan talepleri de "tahyir" veya "ibaha" sözcükleriyle ifade ederek adeta sıkıcı kalıplara sokulmuş halde sunmamıştır. Allah Kur'an'da, tekrarları sebebiyle, okuyanları bıktıracak, kulağa ağır gelerek düşünme ve tefekkürden uzaklaştıracak kavramlardan uzak⁴, tek düze ifade kalıpları yerine çok farklı dilsel anlatımlar tercih etmiştir. Kur'an'da görülen bu özellik onun insanlık için bir rehber ve hidayet kitabı olmasının sonucudur. Çünkü o, özel olarak bir bilim, bir kanun veya bir ekonomi kitabı değildir⁵.

² Bkz. er-Rûm 30/22.

³ el-Hısnî, Muhammed Alauddin, *Şerhu İfâdeti'l-Envâr alâ Metni Usûli'l-Menâr*, Mısır, 1979, 101.

⁴ Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut, 1974, 103; el-Berdîsi, Mahammed Zekeriyya, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, tsz., 189 vd.

⁵ Pala, *Emir*, 78.

Bu çalışmada, özellikle Kur'an'ın insanları yükümlü kılmada (teklif) kullandığı dilsel üsluplardan biri olan emir ifadeleri örnek ayetlerle incelenecektir.

Bütün dillerde sözcükler konuşanın muradını ifade edecek şekilde belirli kalıplarda kullanılır. Bu, sözü söyleyen ile muhatap arasındaki iletişimin sağlıklı olması bakımından son derece önemlidir. Zira muhatap, sözü söyleyenin neyi ifade etmek istediğini anlayamazsa aralarında bir iletişimden söz etmek de mümkün olmaz. Muradı ifade etmeyen söz ile gerçekleştirilen bir hitaptan sonra muhatabın davranışlarında farklılaşma da beklenemez.

Yaratıcının insanlara yönelik hitabında ilk göze çarpanlar şüphesiz emir ve yasak şeklinde olanlardır. Bu olgunun anlaşılacak hale dönüşmesinde öne çıkan araç, insanların doğal ihtiyaçlarının gereği belli anlamları ifade etmek üzere farklı kelime veya sözlerden oluşan dildir⁶. Burada sözlü ifadelerden oluşan dil olgusunun dışında insanlar arasında işaret, jest ve mimik gibi fiziksel hareketlerin de iletişim aracı olarak kullanıldığını belirtmek gerekir.

İnsanlar için gönderilen ilahi vahyin doğru anlaşılması ve anlatılmasında dil unsuru önemli olduğu için tarihi süreçte Müslüman bilginler dile dayalı ilmî disiplinler geliştirmişlerdir. Fıkıh usulü ilminin bu disiplinlerin en önemlilerinden biri olduğu söylenebilir. Zira fıkıh usulü ilahi mesaj içeren metinlerin dilsel yapılarından hareketle çeşitli şer'î hükümlere ulaşmayı sağlayan önemli metotlar içermektedir. Bu bağlamda fıkıh usulü ilminin, dilbilim/ilmu'l-luğa'dan çokça yararlandığını belirtmek

⁶ İbn Müflih, Şemsuddin Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Riyad, 1999, I, 48.

gerekir⁷. Emrin dilsel formları da bunun örneklerindedir.

Emrin sarf, nahiv ve belagat açılarından dil ve edebiyat, lafız ile mana ilişkisi bakımından mantık ve kelâm ilimleriyle yakın münasebeti bulunduğu gibi emir, fıkıh usulü açısından da önemli terim ve kavramlardan biridir. Zira Kur'an ve Sünnet'te yer alan emir kiplerinin ve bu anlama gelebilecek diğer ifade biçimlerinin manaya delâletiyle bu şekildeki nasslardan hüküm çıkarılması hususu ayrı bir önemi haizdir. Bunun için emrin tanımı, çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, manaya delaleti gibi konular üzerinde ayrıntılı olarak durulur.

Fıkıh usulünde lafızlar konulduğu manada kullanılma, manaya delaletinin açıklığı veya kapalılığı gibi çeşitli açılardan tasnife tabi tutulmuşlardır. Buna göre emir genellikle “dil ile ilgili usul kuralları” ya da “lafzın şer'i hüküm bildirmesi” ana başlığı altında “hâs lafız” konusunun alt bölümünde değerlendirilmektedir⁸.

Fıkıh usulü açısından Şâri'nin muhatapları olan mükelleflerin onun talebine uygun davranışlar sergileyebilmesi adına Şâri'nin muradını izhar eden nasslarda kullanılan ifade kalıpları son derece önemlidir. Emir geniş anlamıyla yapma ve yapmama şeklindeki talebi içermesine⁹ rağmen bu çalışmada Şâri'nin sadece yapma şeklindeki talebine delalet eden olumlu emir yapılarından hareketle daha çok emrin delaletiyle ilgili konular üzerinde durulacağı için hüsn ve ifa gibi memurun bih ile ilgili değerlendirmelere çok fazla değinilmeyecektir.

⁷ el-Âmidî, Seyfuddîn, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, I, 9.

⁸ İbn Melek, Abdülâtif, *Şerhu'l-Memâr*, Beyrut, tsz, 24; Hısnî, 24; Zeydan, Abdülkerîm, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979, 241.

⁹ el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Beyrût, 1998, I, 258.

1. Emrin Tanımı ve Fıkıh Usulünde Emir Olgusu

Kelime olarak emir, Arapça kökenli olup sözlükte iki farklı anlama gelmektedir. Bir manasıyla hal, durum, iş ve olayı ifade eder¹⁰. Kelime bu anlamıyla Kur'an-ı Kerim'de 150'den fazla ayette geçmektedir. Diğer manası ise, yasağın zıt anlamı olarak, bir işin yapılmasını istemektir. Bir başka ifadeyle, bir şeyin yapılmasının talep edildiğine delalet eden sözdür¹¹. Bu anlamıyla da kelime Kur'an-ı Kerim'de değişik ayetlerde geçmektedir. Örneğin, "Akidleri yerine getirin."¹² "Allah'tan hakkıyla korkun."¹³ "Namazı dosdoğru kılın ve zekatı verin"¹⁴ ayetlerinde olduğu gibi.

Istılah olarak ise, fıkıh usulü bilginleri emirle ilgili farklı bakış açılarını yansıtan değişik tanımlar yapmışlardır. Bu durumu belirtmek için emirle ilgili birkaç tanım aktarılacaktır. Bunlardan birine göre, emir, emredilen kişinin emredilen şeyi yerine getirmek suretiyle itaat etmesini gerekli kılan sözdür¹⁵.

Bir diğer tanıma göre emir, kişinin kendisinden aşağı konumda bulunan birisine bilinen emir kipiyle "yap" demesi ya da bunu ifade edecek başka kalıplarda bir sözle bir şeyi talebi yönündeki muradını bildirmesi-

¹⁰ İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût, 1990, IV, 26-27.

¹¹ el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Kitabün fîhi Ma'rîfetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye*, İstanbul, tsz, 12; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, 93.

¹² el-Maide 5/1.

¹³ Âli İmran 3/102.

¹⁴ el-Bakara 2/43.

¹⁵ el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebi'l-Meâlî Abdülmelik, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût, 2003, 57; el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfa min 'İlmi'l-Usûl*, Mısır, 1366 h., I, 411; Vefa, Muhammed, *Delâletü'l-Evâmir ve'n-Nevâhî fî'l-Kitab ve's-Sünne*, Kahire, 1984, 13.

dir¹⁶.

Bir diğer tanımıyla emir, ister bilinen emir kipiyle olsun, “Güneşin zevalinden gecenin karanlığına kadar namazı kıl”¹⁷ ayetinde olduğu gibi, isterse emir lamına bitişik muzari kipiyle olsun, “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da Allah’ın ona verdiği kadar harcasın...”¹⁸ ayetinde belirtildiği gibi, isterse de kendisiyle haber verme kastedilmeyip talep ifade eden haber cümlesiyle olsun, “-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler”¹⁹ ayetlerinde olduğu gibi, bir işin yapılmasının isti’la tarihiyle talep edilmesidir²⁰.

Görüldüğü gibi emir tanımları arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genelde emirle kastedilenin ortaya konulma gayesi ön plana çıkmaktadır.

Klasik dönem usul bilginlerinin çoğunluğuna göre emir, bir kimsenin kendisinden daha aşağı konumda bulunan birinden sözlü olarak bir şeyi yapmasını istemesidir²¹. Yine bunun gibi başkasına belli bir kip kullanılarak ‘şöyle yap’ denilmesi ya da bu manayı ifade edecek başka

¹⁶ es-Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebü Bekr, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrût, 1993, I, 11; el-Cessâs, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Beyrût, 1994, II, 79; Âmidî, II, 356 vd.; es-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrsâdü’l-Fuhûl*, Beyrut, 1992, 166; Molla Cuyûn, Ahmed b. Ebî Sa’îd, *Şerhu Nûri’l-Envâr ale’l-Menâr*, İstanbul, 1986, I, 33.

¹⁷ el-İsrâ 17/78.

¹⁸ et-Talâk 65/7.

¹⁹ el-Bakara 2/233.

²⁰ Berdîsî, 416.

²¹ İbn ‘Akîl, Ebi’l-Vefâ, *el-Vâdih fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrût, 1999, I, 103; el-Ferrâ, Ebü Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrût, 2002, I, 144-145; İbn Melek, 24; el-Hebbâzî, Celâluddîn Ebî Muhammed, *el-Muğni fi Usûli’l-Fıkh*, Mekke, h.,1403, 27; el-Lâmisî, Ebu’s-Senâ Muhammed b. Zeyd, *Kitâb fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrût, 1995, 85; Hınsî, 24.

bir söz söylemesi de emir olarak tanımlanır²².

İlk dönem mütekellim usulcülerin bir kısmı ise emri, kendisine emredilen kişinin emredilen hususu yapmasını gerektirecek nitelikteki söz olarak tanımlamışlardır²³. Fıkıh usulü açısından emirle ilgili genel nitelikli olarak, bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vazolunmuş lafız şeklinde tanımlama yapmak mümkündür.

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi işin yapılmasını isteyen emreden anlamında âmir, işi yapması istenen kişiye emredilen anlamında me'mûr, yapılması istenen işe de emredilmiş şey anlamında me'mûrun bih denilir.

Fıkıh usulü açısından emrin bir şeyin yapılmasını talep etme anlamı önemli olduğu gibi bizzat emir kipi de önemlidir²⁴. Çünkü emir bu anlamıyla özel olarak bir şeyin yapılmasının söz ile talebine delalet etmek üzere konulmuş lafızdır²⁵. Ancak emir kipiyle gerçekleşen her talep bağlayıcı olmayı gerektirmez²⁶. Örneğin işaretlerle ve anlaşılabilir karinelerle yapılan talepler usul açısından gerçek anlamda emir kabul edilmeyeceği gibi, “şu işi sana gerekli kıldım” veya “senden şöyle yapmanı istiyorum”

²² Hilli, 91; Lâmisi, 85.

²³ Feyrûzâbâdi, 17; Hilli, 90.

²⁴ el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî*, Beyrût, tzs., 19.

²⁵ el-Feyrûzâbâdi, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *et-Tabsire fî Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk, 1980, 17; el-İsnevî, Cemaluddîn Ebî Muhammed, *et-Temhîd fî Tahrici'l-Furû' Ale'l-Usûl*, Beyrut, 1981, 264; el-Hillî, Ebû Mansûr Cemâluddîn, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Beyrût, 1986, 90; el-Hisnî, Muhammed Alauddîn, *Şerhu İfâdeti'l-Envâr Âla Metni Usûli'l-Menâr*, Mısır, 1979, 24.

²⁶ Abdülazîz el-Buhâri, İbn Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Bezdeî*, Beyrût, 1997, I, 155; el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrût, 1990, I, 54.

şeklindeki sözlerle de emir gerçekleşmiş olmaz²⁷. Ayrıca taleplerin emir olarak nitelendirilebilmesi için, bir faydaya matuf ve akıllılara yönelmiş olması da şarttır²⁸. Bunun gibi emrin anlamlı olabilmesi için yerine getirilebilir olması da gerekir²⁹. Hanbelîlerin de dahil olduğu usûl bilginlerinin çoğunluğu, Allah Teala'nın murad etmediği halde Firavun'a imanı emretmiş³⁰ olmasını ve Hz. İbrahim'e oğlu İsmail'i kurban etmeyi emretmesini³¹ delil getirerek bir talebin emir olarak kabul edilebilmesi için âmirin bu yönde bir iradesinin bulunmasını şart görmezken³² Mu'tezileye göre ise bu yönde bir iradenin bulunması şarttır³³.

Emirlerle ilgili fıkıh usulü açısından yapılan bir değerlendirmede emrin akli yönü değil şer'i yönünün önemli olduğu vurgusu yapılmıştır. Ayrıca hükümler fiillere bağlandığı için emirlerde emir fiilinin bizzat kendisi de önem arz etmekle birlikte bağlayıcı talebe delalet eden diğer kalıplar da önemlidir³⁴.

2. Emre Delalet Eden Diğer Söz Kalıpları

Emir konusunda fıkıh usulü bilginlerinin değerlendirdikleri konulardan biri de emir kipinin dışında ol-

²⁷ Feyrûzâbâdî, 21; İsnevî, 264; Büyük Haydar Efendi, *Usûli Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1326, 45; Es'ed, Mahmûd, *Telhîsu Usûli Fıkıh*, İzmir, 1309, 28.

²⁸ er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Me'âlim fi Usûli'l-Fıkıh*, Kâhire, 1997, 49-50.

²⁹ ed-Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût, 2001,

³⁰ Bkz., el-A'râf 7/104; Tâhâ 20/24, 43-44; en-Nazî'ât 79/17-18.

³¹ es-Sâffât 37/102.

³² Cessâs, II, 99.

³³ Feyrûzâbâdî, 18; Ferrâ, I, 145; el-'Irâkî, Veliyüddîn Ebî Zür'e Ahmet, *el-Ğaysü'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, Kâhire, 2003, I, 248; Hebbâzî, 27; Lâmisî, 86; Seyid Bey, *Usûli Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1328, I, 61.

³⁴ Pezdevî, *Usûl*, 19; Bakillâni, I, 274.

makla birlikte emre delalet eden diğer söz kalıplarıdır. Şâri' de bu yöndeki talebini ifade ederken sadece emir kipini tercih etmeyip farklı ifade biçimleriyle vücuda delalet eden talebini izhar etmiştir. Bu bağlamda bir işin yapılmasının istenmesi bütün dillerde farklı kalıplardaki ifadelerle de olabilmektedir. Diğer dillerde olduğu gibi Arapça'da da bir işin yerine getirilmesi talep edilirken değişik ifade biçimleri kullanılmaktadır. Bunlardan biri yukarıda da izah edilen emir kipidir. Bunun dışında yine vücut anlamındaki emre delalet edecek talep ifadeleri vardır. Bunlar:

1. Arapçada emr-i gaib olarak isimlendirilen ve muzari fiile emir lâminin bitişmesiyle oluşan emir kipleri. Bunlar da sarih emir olarak kabul edilirler. Bu yönde Kur'an-ı Kerim'de ayetler de mevcuttur. Örneğin, "*Varlıklı olanlar varlıklarından harcasınlar*"³⁵, "*Sizden kim o aya erişirse orucunu tutsun*"³⁶, "*Nezirlere vefa göstereyin ve Kabeyi tavaf etsinler*"³⁷ ayetleri bunlardandır.

2. Haber cümleleri de bazı şartlarda emir ifade etmektedir. Bu bağlamda Şâri'in haber ihbarının da emir yerinde kullanılabileceği usulcüler tarafından kabul edilmiştir³⁸. Konuyla ilgili olarak, "*Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler*"³⁹, "*Allah kâfirler için müminler üzerine asla bir yol kılmayacaktır*"⁴⁰ ayetleri örnek verilebilir.

3. Arapça mastarlar da duruma göre emir olarak kullanılmaktadırlar. Emir anlamına gelen mastar için

³⁵ et-Talak 65/7.

³⁶ el-Bakara 2/185.

³⁷ el-Hac 22/29.

³⁸ Hısnî, 212; Muzaffer, I, 60.

³⁹ el-Bakara 2/233.

⁴⁰ en-Nisa 4/141.

örnek, “*İnkar edenlerle (savaşta) karşılaştığınız zaman, boyunlarınızı vurun*”⁴¹ ayetidir. Bu durumda mastar muzafun ileyhden bedel olur ya da kendisine dönen bir zamir bulunması gerekir. Burada emir lafzı bu emrin mastarıyla fiilin talebine hasredilmiştir⁴².

4. Fiilimsiler de bazen emir anlamında kullanılmaktadır. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de Hz. Yusuf ile ilgili olarak anlatılan, “*Evinde bulunduğu kadın onu kendine çağırırdı, kapıları sıkı sıkı kapadı ve ‘hadi gel’ dedi. Yusuf: ‘Günah işlemekten Allah’a sığınırım, doğrusu senin kocan benim efendimdir; bana iyi baktı. Haksızlık yapanlar şüphesiz başarıya ulaşamazlar.’ dedi*”⁴³ ayetinde geçen “hadi gel” ifadesi fiilimsi olarak bir emre delalet etmektedir. Dil bilimciler bunların bir nevi mastar olduğunu belirtmişlerdir⁴⁴.

5. Bir işin yapılmasını bağlayıcı bir tarzda talep anlamındaki emrin diğer bir kullanımı ise soru kipi şeklindedir⁴⁵. Soru kalıplarının emre delaleti bütün dillerde var olan bir olgudur⁴⁶. Hatta soru ifadeleri çoğu kere gerçek anlamlarından başka anlamlar için de kullanılmaktadır. Nitekim dildeki kullanım dikkate alındığında diğer kelime veya ifadelerde olduğu gibi soru cümleleri bazen bir şey hakkında bilgi sahibi olmak maksadıyla kullanılmayıp önceden bilinen bir dizi duygu ve düşünceyi dile getiren dolaylı anlatım biçimi olarak da kullanılmaktadır. Bu şekilde soru cümlelerinin başka anlamlarda kullanıl-

⁴¹ Muhammed 47/4.

⁴² Abdülaziz Buhâri, I, 186.

⁴³ Yusuf 12/23.

⁴⁴ Abdülaziz Buhâri, I, 186.

⁴⁵ Seyid Bey, I, 53; Pala, 67 vd.

⁴⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1983, IV, 72.

ması hakiki değil mecazidir. Bunun için sorunun emir anlamında algılanması da mecazi delalet olarak kabul edilir. Bir sözün mecazi anlamda anlaşılabilmesi için de o sözün sarih anlamıyla mecazi anlamı arasında bir alakanın bulunması şarttır. Bu alaka kurularak soru ifadeleri mecazi olarak emre delalet ettirilmektedir. Örneğin, “*Ey Kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Tevrat da, İncil de şüphesiz ondan sonra indirilmiştir. Düşünmüyor musunuz?*”⁴⁷ ayetinin sonundaki, ifade “düşününüz” şeklinde emir biçiminde bir talep olup soru kalıbıyla zikredilmiştir.

Fıkıh usulü açısından Şâri’ emirle kulların bir işi yapmalarının gerekli olduğunu dilemektedir. Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi Şâri’nin bir işin vucübü yönündeki talebinin emir kipleri dışındaki ifadelerle de gerçekleşmesi olağandır. Örneğin Ebû Hanife’nin akıllı bir kişinin kendisine Allah’ın elçisi ulaşmasa da aklıyla Allah’ın varlığını bilmesi gerekir⁴⁸ şeklindeki görüşü, alametlerle bile emrin gerçekleşebileceğini ifade eder.

Yukarıda da belirtildiği gibi genel anlamıyla bir şeyin yapılmasının istenmesi, bu anlama delalet etmesi itibariyle sadece emir kipiyle kullanılmamıştır. Buna rağmen emrin sadece kendine özgü emir kipiyle gerçekleşeceği kanaatinde olan usulcüler de mevcuttur. Ancak emri buna hasretmek Şâri’ açısından bir sınırlandırma olacağından doğru kabul edilemez⁴⁹.

3. Emir Kipinin İfade Ettiği Manalar

Arapça’da emir kipi, birçok mana için kullanılır. Bu manalar arasında vucüb, ibaha, nedb, tehdid, irşad,

⁴⁷ Al-i İmran 3/65.

⁴⁸ eş-Şâşi, Nizâmuddîn, *Usûlü’ş-Şâşi*, Beyrût, 2000, 93.

⁴⁹ Şâşi, 92.

te'dib, ta'ciz, dua, tesviye, ikram gibi manalar sayılabılır⁵⁰. Ancak bazı ifade kalıpları emir kipinde zikredilmiş olsa bile bunların vücuba delalet eden bir emir olarak telakki edilmeyeceği hususunda usulcüler arasında ihtilaf yoktur⁵¹. Bunların her bir kullanımını için Kur'an-ı Kerim'den ayetler bulmak da mümkündür:

Emrin vücub manasını ifade etmek üzere, Kur'an-ı Kerim'den, *"Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan idarecilere itaat edin"*⁵² ayetini,

Emrin nedb anlamına geldiğini anlatmak için, *"Kölelerinizden mükatebe isteyenleri de, eğer kendilerinde bir hayır biliyorsanız, hemen kitabete (sözleşmeye) bağlayın"*⁵³ ayetini,

Emrin ibâha anlamında kullanılabilceğini beyan için, *"Ey İnananlar! Allah'ın nişanelerine, hürmet edilen aya, hediye olan kurbanlığa, gerdanlıklar takılan hayvanlara, Rab'lerinden bol nimet ve rıza talep ederek Beyt-i Haram'a gelenlere sakın hürmetsizlik etmeyin. İhramdan çıktığınız zaman avlanınız."*⁵⁴ ayetini,

Emrin tehdid anlamına gelebileceğini delillendirmek için, *"Ayetlerimizi inkar edenler size gizli değillerdir. Kıyamet gününde ateşe atılan mı, yoksa güven içinde gelen kimse mi daha iyidir? Dilediğinizi işleyin..."*⁵⁵ ayetini,

Emrin irşâd manası taşıdığını anlatmak üzere, *"Ey iman edenler, muayyen bir vade ile birbirinize borçlandığınız zaman, onu yazın"*⁵⁶ ayetini,

⁵⁰ Pezdevî, *Usûl*, 20; İrâkî, I, 250; Lâmisî, 87; Zeydân, 242.

⁵¹ Serahsî, I, 14.

⁵² Nisa 4/59

⁵³ Nur 24/33.

⁵⁴ Maide 5/2.

⁵⁵ Fussilet 41/40.

⁵⁶ Bakara 2/282.

Emrin ta'cîz/muhatabı aciz bırakma anlamına geldiğine, “Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an'dan şüphede iseniz, haydi siz de onun benzerinden bir sûre getirin”⁵⁷ ayetini,

Emrin dua manası taşıdığına, “Rabbimiz! Bizi doğru yola erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme, katından bize rahmet bağışla...”⁵⁸ ayetini,

Emrin ikrâm anlamında kullanılabileceğine, “Girin oraya (cennete); selametle, emin olarak”⁵⁹, “Rablerine karşı gelmekten sakınanlar, bölük bölük cennete götürülürler. Oraya varıp da kapıları açıldığında, bekçileri onlara: ‘Selam size, hoş geldiniz! Temelli olarak buraya girin’ derler”⁶⁰ ayetlerini,

Emrin tahkîr için kullanıldığına ise, “İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de, bu yüzden kendilerine: Aşağılık maymunlar olun! dediklerimizi elbette bilmektesiniz”⁶¹, “Kendilerine edilen yasakları aşınca, onlara: ‘Aşağılık birer maymun olun’ dedik”⁶², ayetlerini gösterebiliriz.

Ayrıca emrin kullanıldığı diğer anlamlarla ilgili Kur'an-ı Kerim'de örnekler de mevcuttur⁶³.

Fıkıh usulü terimi olarak emir, genel bir ifadeyle, başkasından bir işin yapılmasının isti'lâ tarikiyle cezmen istenildiğini anlatan lafızdır⁶⁴. Yani üstünlüğü bulunanın kendisinden daha aşağı mertebede bulunandan bir fiili

⁵⁷ Bakara 2/23.

⁵⁸ Al-i İmran 3/8.

⁵⁹ Hicr 15/46.

⁶⁰ Zümer 39/73.

⁶¹ Bakara 2/65.

⁶² A'raf 7/166.

⁶³ Bkz. 'Arâf 7/55; İbrâhîm 14/10; Meryem 19/3; Şu'ara 26/3; Secde 32/16. Ayrıca örnekler için bkz. İrâkî, I, 250 vd.

⁶⁴ Râzî, Fahrüddin, 49; Abdülazîz Buhârî, I, 155; İsnevi, 265; Hillî, 90; Lâmisî, 86; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967, I, 48.

talep edebilmesi için konulmuş lafızdır. Onun için mertebeye itibariyle daha aşağıda bulunanın üst mertebedekinden yapacağı talepler emir olarak isimlendirilmeyeceği gibi iltimas olarak adlandırılan eşit mertebede bulunanların birbirlerinden talepleri de emir kabul edilmez⁶⁵. Ancak bazı usul bilginlerine göre, bir talebin emir olarak nitelendirilebilmesi için isti'la' tarikiyle vukuu şart iken amirin mertebeye itibariyle yüksek olması kural olarak şart kabul edilmemiştir. Çünkü yüksek mertebede olmasına rağmen bir kişinin diğerinden talebi tazarru tarikiyle de olabilir ki bu da emir olmaz⁶⁶. Ayrıca isti'la tarikiyle ifade edilen her emir de vucuba delalet etmez. Çünkü isti'la tariki tehdid ve ta'ciz gibi olgularda da kullanılmaktadır⁶⁷.

Emrin anlamının ve delaletinin belirlenmesindeki önemli unsurlardan biri de emredenle emrolunan arasındaki münasebettir. Buna göre emrin kendisine yöneltildiği muhatabın emredilecek/memur vasfını taşıması gerekir⁶⁸.

4. Hakikat ve Mecaz Olarak Emir

Bilindiği gibi bir işin yapılmasının istenmesi/talebi için bütün dillerde özel emir kipleri kullanılmaktadır. Ancak emir kiplerinin emrin dışında kullanımıyla karşılaşıldığı gibi dil açısından emir kipi olmamasına rağmen emir gibi vucuba delalet etmek üzere kullanılan diğer ifade kalıplarına da rastlanmaktadır. Burada emir kipi olmasına rağmen bağlayıcı nitelikteki emir dışında başka anlamlar ifade etmek üzere kullanılan emir kipleriyle diğer

⁶⁵ Feyrüzâbâdî, 23; Molla Cuyûn, I, 33; Muzaffer, I, 55: eş-Şankiti, Seydî Abdillâh, *Neşru'l-Bunûd alâ Merâki's-Su'ûd*, Birleşik Arap Emirlikleri, tsz., I, 148

⁶⁶ Râzî, Fahrüddin, 50; İbn Melek, 24; Hillî, 90; Molla Cuyûn, I, 37.

⁶⁷ İbn Melek, 25.

⁶⁸ Serahsî, I, 13.

formlarda olmasına rağmen vücuda delalet edecek şekilde kullanılan söz kalıpları üzerinde durulacaktır.

Klasik dönem usul bilginleri emrin delaleti ile emre delalet eden lafızlar konusunda da farklı fikirlere sahiptirler⁶⁹. Fıkıh usulü bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre emir kipleri vücuda delalet hususunda hakikat, diğer manalara delalette ise mecaz olarak kabul edilmiştir⁷⁰. Ancak bir işin yapılmasını bağlayıcı bir tarzda istemek bazen başka ifade kalıplarıyla da dile getirilmektedir. Buna göre bazı kelime, cümle ve ifadelerin de yapıları ve kullanışları gereği emir manası ifade edebilecekleri kabul edilmiştir. Bu itibarla emir kipleri hakiki emir kipleri ve mecazî emir kipleri şeklinde iki kısma ayrılarak değerlendirilmiştir:

1. Hakiki emir kipleri: Genel olarak, bir işin yapılması, dil açısından bilinen emir kipleriyle isteniyorsa ona hakiki emir denir. Arapçadaki emr-i hâzır ve emr-i gâib kipleri hakiki emir kipleridir.

Kur'an-ı Kerim'deki, "Namazı kılın, zekatı verin..."⁷¹, "Ramazan ayı ki onda Kuran, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun"⁷², "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. ..." ⁷³ ayetlerindeki emir kiple-

⁶⁹ el-Â'zamî, Hüseyin Ali, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh ve't-Târîhi't-Teşrî'*, Beyrût, 2002, 108.

⁷⁰ Abdülazîz Buhâri, I, 179; Âmidî, II, 356, 357; es-Semerkandî, Alauddîn Ebî Bekr Muhammed, *Mizâmü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*, Kâhire, 1997, 81; İbn Melek, 29-30; Zeydân, 243.

⁷¹ el-Bakara 2/43, 110.

⁷² el-Bakara 2/185.

⁷³ el-Maide 5/6.

ri hakiki emir için kullanılan kiplere verilebilecek örneklerdendir.

2. Mecazî emir kipleri: Fıkıh usulü literatüründeki genel yaklaşıma göre hakiki emir kipinin dışında olduğu halde vücut ifade edecek şekilde kullanılan kelime, cümle, işaret ve fiiller de bazen emir olarak kabul edilir. Hakiki emir kiplerinin dışındaki kip ve üsluplarla bir işin yapılması istenirse ona da usul açısından mecazî emir denir⁷⁴. Usul bilginlerinin çoğunluğuna göre Kur'an ve Sünnette bulunan inşaî nitelikli haber kipleriyle mecazen emir kastedilir. Örneğin, *“Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç adet müddeti beklerler”*⁷⁵ ayetinde “beklerler” kelimesi “beklesinler” manasında emir olarak kullanılmıştır. Bunun gibi, emretmek, yazmak, gerekmek gibi zorunluluk ifade eden lafızlar da emre delalet eder. Örneğin, *“Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz”*.⁷⁶ ayetinde geçen ‘farz kılındı’ ifadesiyle, *“Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir”*.⁷⁷ ayetindeki ‘emreder’ ifadeleri de bağlayıcı manada emre delalet ederler.

Emir kiplerinin vücut dışındaki manalara delaleti de özellikle Hanefî usul bilginleri tarafından mecaz olarak ifade edilmiştir⁷⁸. Ancak Pezdevî'nin de tercih ettiği bir görüşe göre emir kipleri ibaha ve nedbe de hakikat olarak delalet ederler. Çünkü ona göre ibaha vücutun bir par-

⁷⁴ Molla Cuyûn, I, 37.

⁷⁵ el-Bakara 2/233.

⁷⁶ el-Bakara 2/183.

⁷⁷ en-Nahl 16/90.

⁷⁸ Molla Cuyûn, I, 37; Es'ed, 31; el-Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Beyrût, 1991, 194; Zeydân, 243.

çası gibidir. Zira bir şey mubah olmazsa vacib de olamaz. O nedbi de böyle değerlendirmektedir. Vacibin yerine getirilmesiyle sevap elde edilip terkinde ceza gerektiği gibi mendubun terkinde ceza gerekmesi bile yapılmasıyla sevap elde edilir. Âmm lafızlarda bazen âmm lafızların anlam alanlarının bir kısmı kastedildiği gibi emir de bazen ibaha ve nedbe hakikat olarak delalet eder⁷⁹. Ancak Kerhî ve Cessâs emrin ibaha ve nedbe delaletini hakikat olarak görmezler. Çünkü hakikat ancak bir lafzın asıl konulduğu manası için caizdir. Ayrıca nedb ve ibahanın terki cezayı gerektirmeyeceği için emrin onlara delaleti hakikat değil ancak mecaz yoluyla olur⁸⁰.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi emir bazen hakikat, bazen mecaz olmaktadır⁸¹. Emir ile ilk akla gelen açıkça bir şeyin yapılmasını talebe yönelik sarih emir olduğundan, bir ifadenin sarih emir olarak kabul edilebilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Hanefi usul bilginlerinin çoğunluğunun yaklaşımlarını esas alarak bunları şu şekilde zikredebiliriz:

a) Emir, lafız yani sözlü bir ifade olmalıdır. Buna göre söz/lafız ile dışa vurulan talep ifadeleri ancak emir kabul edilir⁸². Emrin sözlü ifade olmasının şart olarak kabulü emir kipinin öncelikle inşaî cümle yapısı olmasından kaynaklanır. İnşaî yapılar ancak lafız yani söz ile gerçekleşebilirler⁸³. Usûl açısından sözün bizzat kendisi

⁷⁹ İbn Melek, 29.

⁸⁰ Bakillânî, I, 259; İbn Melek, 30; Hısnî, 30-31.

⁸¹ Hillî, 90.

⁸² Pezdevî, *Usûl*, 19; el-İsfehânî, Şemsuddîn Mahmûd b. Abdîrahmân, *Beyânü'l-Muhtasar fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Kâhire, 2006, I, 403; Âmidî, II, 356; Ferrâ, I, 145; Molla Cuyûn, I, 35; Seyid Bey, I, 66; Camalov, 33.

⁸³ İbn Melek, 25; Seyid Bey, I, 53; Büyük Haydar Efendi, 44.

emir olmayıp onun delalet ettiği şey emirdir⁸⁴. Ancak Mu'tezili usulcüler emrin bizzat emir kipi olduğu kanaatindedirler⁸⁵. Davranış/fiil ve işaretlerin ise bir şeyin yapılmasını gerekli kılma anlamında emir olarak kabul edilip edilemeyeceği hususu usül bilginleri arasında tartışmalıdır. Aslında emrin hakikati kişinin zihninde bir talep olmasına rağmen zihinlerde olan manaları bilmek mümkün olmadığından emir ifade eden sözler onun hakikati olarak kabul edilir⁸⁶.

Emir kipinde söylenen söze emir denmesinin kelimenin gerçek anlamda kullanımı olduğunda usulcüler arasında fikir ayrılığı olmamasına rağmen davranışa/fiile emir denilip denilmeyeceği ile davranışa emir denilmesi durumunda bunun hakikat veya mecaz kullanım olup olmadığı da tartışmalıdır⁸⁷. Bu durum, Hz. Peygamber'in herhangi bir söz ile desteklemediği davranışlarının tek başına emir olarak kabul edilip edilmeyeceği hususundaki farklı görüşlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır⁸⁸.

Cumhurun yaklaşımına göre, lafızla ifade edilen emirler hakikat/sarih, ayakta durma ve oturma gibi fiil/davranış ve hareketlerden anlaşılanlar ise mecazi olarak emri belirtirler⁸⁹. Hanefiler ise, Hz. Peygamberin visal orucu tutma fiilini sahabe emir telakki ederek ona uymak istediklerinde Hz. Peygamber tarafından bundan yasaklanmış olmalarını⁹⁰ da delil getirerek fiil/davranışın emir

⁸⁴ Cüveynî, 56.

⁸⁵ Semerkandî, 83.

⁸⁶ Abdülazîz Buhârî, I, 242.

⁸⁷ İsfehânî, I, 403

⁸⁸ Bkz. Serahsî, I, 11; Abdülazîz Buhârî, I, 161 vd.

⁸⁹ İznevi, 264; Hillî, 90; Lâmisî, 85; Â'zamî, 108.

⁹⁰ Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1981, Sıyâm 38; el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992, Savm, 20; Müslim, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992, Sıyâm, 56.

olarak telakki edilmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir⁹¹.

Hiz. Peygamber'in, "Haccın menasikini benden öğreniniz"⁹² ve "Benim namaz kıldığım gibi siz de kılınız"⁹³ hadislerinde emir kipini kullanmış olması da Hiz. Peygamber'in fiillerinin bizatihi vücub ifade etmediğini gösterir. Çünkü sahabe Hiz. Peygamber'in hem hac sırasında hem de namaz kılma esnasında yaptıklarını görüyorlardı. Şayet fiiller tek başına emir olarak telakki edilseydi Hiz. Peygamber'in bu hadisleri irad etmesine gerek kalmazdı⁹⁴. Buna rağmen davranışı vücûba delalet edecek şekilde emir telakki eden usûl bilginleri de vardır⁹⁵.

b) Emir bir işin yapılmasını talep etmelidir. Bir lafzın sarîh emir olarak kabul edilebilmesi için sözlü bir ifade olması yeterli olmayıp onunla bir işin yapılmasının istenmesi de şarttır⁹⁶. Buna göre, bir yakarış olan dua, bir kimseyi korkutma anlamındaki tehdid ile bir kimse- nin aczini ortaya koyma manasındaki ta'ciz gibi durumları ifade eden emir kipleri sarîh emir kabul edilmezler. Örneğin Kur'an-ı Kerim'deki, "Eğer (onlar) size cevap vermiyorlarsa, bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur. Artık siz müslüman oluyor musunuz?"⁹⁷ ayetindeki talep ifadesindeki durum böyledir.

c) Emrin kesinlik/cezmi ifade etmesi şarttır. Buna göre bazı usûl bilginleri, vücub manasında kullanılan emirlerin sarîh emir manasını ifade edeceğini belirtirken

⁹¹ Semerkandî, 81; Hebbâzî, 30.

⁹² Buhârî, Umre 11, Hacc 32, 34, 125, Megâzi 60, 77; Müslim, Hacc 154; en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Hacc 50.

⁹³ Buhârî, Ezan 18, Edeb 27.

⁹⁴ İbn Melek, 25-26; Seyid Bey, I, 66.

⁹⁵ Semerkandî, 81

⁹⁶ Ferrâ, I, 147.

⁹⁷ Hüd 11/14.

nedb ve ibaha gibi manalarda kullanılan emir kiplerinin, sarih emir manasını ifade etmeyeceği görüşündedirler. Bir emir ifadesini sarih emir anlamından çıkaran karine-ler varsa emir başka anlamlara da delalet eder. Örneğin, “İhramlı iken avlanmayı helal saymamak üzere size okunacaklar dışında kalan hayvanlar, sizin için helâl kılındı. Allah dilediğine hükmeder... İhramdan çıkınca avlanınız/avlanabilirsiniz”⁹⁸ ayetiyle belirtilen durum ibaha içindir.

d) Sarih/hakikat anlamıyla emir, emir kipinde konulmuş olmalıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi emir kipi, bir işin yapılmasını istemek için konulmuş ve bu şekilde kullanılan kiptir. Buna göre “şu işi senden isterim” sözü sarih bir emir değildir. Ancak Kur'an ve sünnette yer alan ve haber verme anlamı taşımayan haber cümlelerinin mecazî olarak emir manasında kullanıldığı kabul edilmiştir. Örneğin, “Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler...”⁹⁹ bu ayette haber konumundaki cümle annelerin durumunu haber vermeyip onların yapmaları gerekli işi beyan etmektedir. Bu açıdan mecazi olarak emir anlamında anlaşılması gerektiği kanaati oluşmuştur.

e) Emir isti'lâ/üstünlük tarikiyle kullanılmalıdır. Bundan maksat, emreden emredilene göre daha üstün konumda bulunmasıdır¹⁰⁰. İsti'lâ tarikinin, emreden konumundakinin gerçekte emredilene göre üst olmasa bile kendisini üstün kabul etmesiyle de gerçekleşebileceği kabul edilmiştir¹⁰¹. Bir kimsenin otorite yönünden müsa-

⁹⁸ Maide 5/1-2

⁹⁹ Bakara 2/233.

¹⁰⁰ Molla Cuyûn, I, 33; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah, *Şerhu Müselle-mi's-Sübût*, by.yok, 1368 h., I, 369; Seyid Bey, I, 59; Hudarî, 194; Â'zamî, 108.

¹⁰¹ Es'ed, 29.

vi olan bir kişiden bir işin yapılmasını istemesi, emir değil bir rica ve tavsiyedir. Örneğin yaratıcıdan bir şey talep ederken kullanılan ifadeler dua ve niyaz, makam sahibinden istenirken kullanılan emir kipindeki lafızlar ise istirham olarak kabul edilir.

5. Emrin Bağlayıcılığa Delaleti

Fıkıh usulü ilminde Şâri'in talebini ifade eden emir, me'murun bihe delalet açısından usulcüler arasında farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Fıkıh usulü bilginleri karinelere bağımsız olup mutlak şekilde kullanılan emir kiplerinin kural olarak neye delalet etmesi gerektiği hususunda farklı görüşlere sahiptir. Diğer bir ifadeyle usul bilginleri arasında emir kipinin delalet açısından gerçek anlamına dönük farklı yaklaşımlar mevcuttur¹⁰².

Bir yaklaşıma göre emir söz ve fiili içine alacak bir mana olması bakımından bu iki durum için müşterek bir lafızdır. Bundan dolayı emir hem söz hem de fiile delalet eder. Bu yaklaşımı usul bilginlerinin büyük çoğunluğu doğru bulmamaktadır¹⁰³.

Bir diğer yaklaşıma göre bu farklılık emrin vücut ile nedb, ibaha ve diğer manaları arasında müşterek bir anlama sahip olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır¹⁰⁴. Bu da üç yönden meydana gelmektedir. Birincisi emir vücut, nedb ve ibaha manasına delalet edecek şekilde müşterek bir lafız olup her iki yöne de hakikat olarak delalet eder¹⁰⁵. Ancak lafzın müşterekliği onun dışındaki arızı bir durumdan kaynaklanır. Emir ise belli bir

¹⁰² Şâsi, 95; İrâkî, I, 256; A'zamî, 108.

¹⁰³ Abdülazîz Buhârî, I, 157-158; İbn Abdîşşekûr, I, 367-368.

¹⁰⁴ İbn Melek, 25; Hillî, 92; Lâmisî, 88; Hudarî, 195; Zeydân, 243.

¹⁰⁵ Gazalî, I, 413.

mana için konulmuş özel lafızdır¹⁰⁶. Ayrıca emir, gereği yerine getirilmediğinde zem ve ceza gerektiren bir teklif olduğu için özellikle mubah olgusunun, onun kapsamına dahil edilmesinin doğru olmayacağı belirtilerek buna karşı çıkmıştır. Çünkü mubah teklifi gerektiren bir olgu değildir¹⁰⁷. İkincisi, lafız müşterek olmakla birlikte bu manalardan birincisine hakikat olarak delalet ederken diğerlerine mecaz olarak delalet etmektedir. Üçüncüsü ise, hiçbir anlama doğrudan doğruya delalet etmeyip tercih edilebilecek karinelerle hangi anlama geldiği belirlenir şeklindedir¹⁰⁸. Bu görüş Şâfiîlerin görüşüdür. Hanefiler bu yaklaşıma sahabenin Hz. Peygamber'in emrine hiç beklemeksizin sarılmalarını delil göstererek itiraz etmişlerdir¹⁰⁹.

Hanefi bilginlerin çoğunluğu ile diğer bazı usûl bilgileri karinelerden bağımsız olan mutlak emir kalıplarının ilk planda emredilenin kesin ve bağlayıcı bir şekilde yapılmasının gereğine delalet ettiği kanaatindedir¹¹⁰. Buna göre emir, nedb ve ibaha gibi vücûb dışında kalan bir başka manaya ancak bunu destekleyecek bir karine bulunduğu hamledilebilir. Bu da mecazi bir delalet olarak kabul edilir¹¹¹. Bu bağlamda genel anlamıyla karinelerle bir ilintisi bulunmayan mutlak emir, emredilenin

¹⁰⁶ Pezdevî, 21.

¹⁰⁷ Bakillânî, I, 259.

¹⁰⁸ Râzî, Fahrüddin, 50; Berdisî, 418; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Musannifi ale'l-Menâr*, İstanbul, 1986, I, 40.

¹⁰⁹ İbn Melek, 27.

¹¹⁰ Cüveynî, 58; Cessâs, II, 82; Feyrûzâbâdî, 26; Nesefî, I, 37; Şâşî, 96; Semerkandî, 90; İbn Abdişşekûr, I, 373; İbn 'Asım, Muhammed b. Muhammed, *Murteka'l-Vusûl ilâ 'İlmil-Usûl*, Medine, 1994, 90; Hebbâzî, 30; Seyid Bey, I, 58; Büyük Haydar Efendi, 44; Muzaffer, I, 56; Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût, 1987, 195.

¹¹¹ Gazalî, I, 414; Pezdevî, *Kitab*, 13; Cessâs, II, 87; Abdülazîz Buhârî, I, 164; Lâmisî, 89.

vücubuna delalet edip bağlayıcı bir şekilde onun yerine getirilmesini ifade edeceği söylenebilir. Ancak karinelerin bulunması durumunda karinelerin delaletine göre emrin delaletinin de yön değiştireceği kabul edilmiştir.¹¹²

Emrin vücub dışındaki manalara delaletini müşterek lafız olarak değerlendirmek yerine mecaz olarak kabul etmek daha doğrudur. Zira mecaz ile müşterek tearuz ettiğinde mecaz tercih edilir¹¹³. Yani mecazın müşterek lafza üstünlüğü söz konusudur.

Mutlak emrin vücub ifade ettiği görüşünde olan Hanefi usûl bilginleri bu görüşlerini aşağıda belirtilen naklî ve aklî delillere dayanmaktadırlar.

Naklî deliller:

Kur'an-ı Kerim'de, *“Allah, (iblise) «Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir?» dedi, «Beni ateşten onu çamurdan yarattın, ben ondan üstünüm» cevabını verdi.»*¹¹⁴ buyurulmaktadır. Buradaki maksat bir şeyi sormak değildir. Çünkü Allah'ın bu konuda bilgisinin olmasını düşünmek muhaldir. Bu ayetin ifadesinden bir şey emredildikten sonra emredilenin emrin gereğini terk etme hakkının olmadığı anlaşılmaktadır¹¹⁵. Konuya delil olarak zikredilen bir başka ayette, *“Allah ve Peygamber'i bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve Peygamber'e baş kaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur”*¹¹⁶ buyurularak emrin gereğinin vücub olduğu belirtilmektedir. Diğer bir ayette de, *“Peygamberin çağrısını, kendi aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. Allah,*

¹¹² Molla Cuyûn, I, 37-38; Berdîsî, 417.

¹¹³ İsfehânî, I, 403.

¹¹⁴ el-A'râf 7/12.

¹¹⁵ İsfehânî, I, 410.

¹¹⁶ el-Ahzâb 33/36.

*içinizden sıvışıp gidenleri şüphesiz bilir. O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar*¹¹⁷ buyurulmaktadır. Bu ayette şiddetli vaîd emri terk etmeye ilhak edilmiştir¹¹⁸. İnsanın şiddetli vaîde mendub ve mubahı terk etmekle değil ancak vacibi terk etmekle müstehak olacağı bir gerçektir¹¹⁹. Bu değerlendirme de mutlak emrin bağlayıcılığa delalet ettiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in, "*Ümmetime meşakkat olmasaydı, her namaz için abdest alındığı zaman, misvak kullanmayı emrederdim*"¹²⁰ hadisi de emrin vücut ifade ettiğini göstermektedir. Zira hadiste ifade edilen meşakkat verme ancak emredilenin vacip olması durumunda söz konusu olup özellikle mubahlığın meşakkatinden söz etmek imkansızdır. Bu da mutlak emrin vücuta delalet ettiğini göstermektedir¹²¹.

Aklî deliller:

Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman ifade eden fiillerin hepsinde bir maksat vardır ve bu maksat da onların ibaresine özgü kılınmıştır. Bağlayıcılık (vücut) da fiilin maksatlarından en önemlisidir. Çünkü sevap ve ikabın dayanağı budur. Bunun için konulan ibare de emirdir¹²².

Ayrıca insan, kendisinden mevki yönünden aşağı durumda bulunan bir kişiden bir işin yapılmasını isteyebilir. Şayet o şahıs, emri yerine getirmese âsi kabul edi-

¹¹⁷ en-Nûr 24/63.

¹¹⁸ Pezdevî, *Kitab*, 13.

¹¹⁹ İbn Melek, 28; Lâmisî, 90.

¹²⁰ İmam Mâlik, Taharet 115; Buhâri, Cuma 8, Temenni 9; Müslim, Taharet 42; Ebû Dâvûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, Beyrut, 1988, Taharet 115; Tirmizî, *Sünen*, İstanbul, 1992, Taharet 18; Nesâî, Taharet 7.

¹²¹ Lâmisî, 90.

¹²² Serahsî, I, 12; İbn Melek, 29; Molla Cuyûn, I, 37; Hısnî, 30.

lir. Bilindiği gibi ancak vacib olan bir şeyi yerine getirmeyen âsi kabul edilir. Şu halde Allah ve Resulü âmir olduklarına göre onların emirleri vücub ifade eder. Bunun gibi “yap” şeklindeki bir ifade kalıbından dil açısından anlaşılana da yapılması istenen şeyin yerine getirilmesinin zorunlu olduğu, terk edilme ruhsatının bulunmadığı şeklinde olup insanlar arasında yerine getirme ve muhayyer olma arasında da bir seçim hakkı bulunmamaktadır¹²³.

Burada usûl bilginlerinin çoğunluğunun emir kipi- nin bağlayıcılığa delaletinde âmirin me'murdan rütbe itibariyle yüksek bulunmasına ihtiyaç varken, dua ve ni- daya delaletinde rütbenin öneminin olmadığı şeklindeki değerlendirmelerini de belirtmek gerekir¹²⁴.

Klasik dönem bazı usûl bilginleri bir işin yapılma- sının terk edilmesinden daha üstün olmasının alt sınırını ‘nedb’ olarak kabul ettikleri için mutlak emrin hakikat olarak nedbe, yani o işin yapılmasının terk edilmesinden daha öncelikli olduğuna delalet edeceği kanaatindedir- ler¹²⁵. Mu'tezilî usul bilginlerinin çoğunluğu bu görüşte- dir. Az bir kısmı ise, böyle bir emrin ibaha ve izne delalet edeceğini savunmuşlardır¹²⁶. el-Ka'bî gibi bazı usul bil- ginleri de bu alt sınırı ibaha olarak kabul etmektedirler. Onlar mubahın da emredildiği kanaatinde olmalarına rağmen bunun derece itibariyle icab ve nedbin altında olacağını söylemektedirler. Buna göre emrin delaletini dönüştürmeye yeterli karine bulunması halinde bu üs- tünlük vücûba dönüşür¹²⁷. Ancak ibahanın muhatabı muhayyer bırakma durumu olması onun emre dahil

¹²³ İbn Melek, 29; Lâmisî, 91.

¹²⁴ İbn 'Akîl, I, 103.

¹²⁵ Lâmisî, 89.

¹²⁶ Cüveynî, 64.

¹²⁷ Debbûsî, 26.

edilmesi için uygun olmayacağı şeklinde bir itiraz da söz konusudur. Zira mubah olan bir şeyin terk edilmesi ceza veya zemmi gerektirmeyeceği gibi yapılması da övgüyü gerektirmez. Emir ise böyle değildir. Onun terki cezayı, yapılması da övgüyü gerektirir. Bunun gibi kural olarak mubahın emir olarak isimlendirilmesi de imkansızdır¹²⁸.

İmam Şafî'iden nakledilen iki görüşten biri de bu şekildedir. Şafî'iden nakledilen ikinci görüş ile diğer bazı usûl bilginlerine göre ise emir, vücûb ile nedb arasında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki manaya da aynı ölçüde delalet eder¹²⁹. Bazı usûl bilginlerine göre ise, emir kipi vücub, nedb ve ibâhadan her birine delalet etmede müşterek bir söz olup o da fiilin talep edildiği veya yapılmasına izin verildiği anlamına gelir¹³⁰. Şâfiî usûl bilginleri de emrin delaleti konusunda beklemeyi tercih etmiş, hangi anlamı ifade ettiğini ortaya çıkarmak için düşünerek araştırmak gerektiğini söylemişlerdir¹³¹.

Emrin gerektirdiği mananın belirli olmadığı dolayısıyla mana belirgin hale gelene kadar beklenmesi gerektiği görüşünde olanlar emrin sözlük olarak farklı manalara geldiğini ileri sürerek, emrin sözlük açısından fiilin vücub, ibaha ve nebd gibi anlamların hepsi için konulduğunu ifade ederler. Bundan dolayı onlara göre emrin çeşitli manalara ihtimali vardır. Bunlardan birinin belirli hale gelmesi için bir delilin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır¹³².

İlk dönem usûl bilginlerinin çoğunluğu tarafından

¹²⁸ Cüveynî, 60-61.

¹²⁹ Cessâs, II, 87; A'zamî, 108.

¹³⁰ Râzî, Fahrüddîn, 50; Cessâs, II, 87.

¹³¹ Feyrûzâbâdî, 27; Abdülâzîz Buhârî, I, 165.

¹³² Debbûsî, 36; Molla Cuyûn, I, 37-38.

kabul edilen, emrin kural olarak vücut ifade edeceği görüşü sonraki usul bilginlerince de tercih edilerek kabul edilmektedir¹³³. Çünkü mevcut deliller üzerinde detaylı olarak inceleme ve araştırma yapıldığında emrin dil açısından, emredilen şeyin yerine getirilmesini kesin ve bağlayıcı tarzda talep etmek üzere konulduğu açıkça görülmektedir. Buna göre, emir ifadesiyle bir şeyi talep edenin emri yönelttiği kişi üzerinde otoritesi bulunuyorsa o kişi emredileni yerine getirerek emredenin bu konudaki işini yapmış olacağından onun hoşnutluğunu veya mükâfatını kazanır. Emredenin emrini yerine getirmediğinde ise emredenin hoşnutsuzluğunu ya da vereceği cezayı hak eder¹³⁴. Fıkıh usulü bilginlerinin emrin vücuta delalet etmesi yönündeki yaklaşımla hedefledikleri anlam da budur¹³⁵.

Yukarıda da belirtildiği gibi emir ifadesiyle ilintili olan dış karinelerin mevcudiyeti halinde bu karinelerin yönlendirmesine göre emir vücut yerine “ibaha, nedb, tehdid, ta'ciz, irşad, te'dib, dua, teşvik” gibi başka anlamlara da delalet etmektedir. Bundan dolayı emir sözün söyleniş tarzı, amacı, tarafların konumu, emredilen hususun mahiyeti gibi dış unsur ve karinelerin yardımıyla bazen ibahaya, bazen nedbe, bazen da irşada veya te'dibe delaleti gibi farklılıklar gösterebileceği kabul edilir. Karinenin bulunup bulunmadığı veya karinelerin yorumlanması hususunda usul bilginleri çok defa farklı görüşlere sahip olduklarından naslarda yer alan emirlerin vücuta veya diğer anlamlara delâleti konusunda farklı icthadlar ortaya çıkmıştır. Örneğin bazı usul bilginleri emri kural olarak vücuta hamledip aynı kuvvette başka bir delil bu-

¹³³ Zeydân, 243 vd.

¹³⁴ Molla Cuyûn, I, 39.

¹³⁵ Ögüt, Salim, “Emir”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 120.

lunmadığı sürece vücûbda ısrar ederken bir başka grup ikinci derece delil ve karinelere hareketle naslardaki emri tavsiye ve teşvik manasında anlayabilmektedir. İslâm hukuk doktrininde bu farklı metodolojik yaklaşımın yol açtığı ve fûru' meselelere yansıyan birçok görüş ayrılığı mevcuttur.

Konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi kendisinin vücûba delaletine engel olan herhangi bir kârîne veya halin delaleti söz konusu olmadığı durumlarda emirler mutlak emir olarak isimlendirilir ve bunlar usûl bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre vücûba delalet ederler¹³⁶.

Ayrıca usulcülerin, Kur'an ve Sünnette yer alan mutlak emir ifadelerinin vücûba delalet ettiği hususunda fikir birliğin halinde oldukları söylenebilir¹³⁷.

6. Emrin Fevr veya Terâhiye Delaleti

Fıkıh usulü bilginleri emrin, emredilen şeyin (me'murun bih) hemen yapılmasının (fevri) gerektiğine ya da geciktirilerek (terâhi) sonradan yapılmasına mı delalet edeceği konusunda da farklı görüşlere sahiptir¹³⁸. Bazı Hanefî ve Şafîî usulcüler kârîneyle bir bağı olmayan mutlak emrin bu anlamda açık bir delaleti olmamakla birlikte terâhiye delalet edeceği kanaatindedirler. Bu durum bir şeyin yapılmasının istenmesi anlamındaki emrin herhangi bir zamana delaletinin söz konusu olmayışından kaynaklanır. Zira zaman, emre izafe edilir ve emrin vukuundan sonra ortaya çıkan bir olgudur¹³⁹.

¹³⁶ Cüveynî, 65; Ferrâ, 152.

¹³⁷ İsfehânî, I, 426; İbn Melek, 29.

¹³⁸ İrâkî, I, 265; Zeydân, 248.

¹³⁹ ez-Zencânî, Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tahrîcu'l-Furu' ale'l-Usûl*, Dımeşk, 1962, 40.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi usulcüler de bu görüştedirler¹⁴⁰. Buna göre emredilenin hemen veya belirli bir zaman dilimi içinde yerine getirilmesi hususu emir kipinin kendisinden değil onun dışında kalan kayıt, karine ya da halin delaletinden anlaşılır¹⁴¹. Bunun sonucu olarak emrin derhal yerine getirilmesi caiz olduğu gibi meşru ölçüler dahilinde vaktin sonuna kadar ertelenmesi de mümkündür¹⁴². Örneğin farz olan namazlar vakit girer girmez eda edilebileceği gibi vaktin sonuna, eda edilebilecek zamana, kadar da geciktirilebilir. Ancak vakit çıktıktan sonra namazın kılınması artık eda değil kaza olur. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerindeki hakim görüş ile Şâfiî'den gelen bir görüşe göre ise emir, emredilenin hemen yerine getirilmesinin gerekliliğine delalet eder. Hanefî bilginlerden Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin de bu görüşte olduğu belirtilmiştir¹⁴³.

Ramazan orucu gibi dar bir zamanla kayıtlanmış emrin yerine getirilmesinin sonraya bırakılmaya, yani imsak ile başlamayıp güneş doğduktan sonra başlamaya tahammülü olmadığı gibi özürsüz bir şekilde onu Ramazan ayından sonraya bırakmak da mümkün değildir. Mutlaka Ramazan ayında ifası gerekir, sonraya bırakılması eda değil kaza olur. Ancak keffâretler gibi belli bir zamanla kayıtlanmamış emir, terahîye delalet edeceği için onun ifası gelecekteki bir zamana ertelenebilir. Bu ertelemede me'murun bihin ifası açısından bir sakınca görülmemiştir¹⁴⁴. Yani vakitle mukayyed olmayan emirler, derhal yapılabileceği gibi te'hir edilip sonradan da ifa edi-

¹⁴⁰ Râzî, Fahrüddin, 59; Âmidî, II, 357.

¹⁴¹ Cessâs, II, 105; İbn 'Asım, 90; Hallâf, 195.

¹⁴² Cessâs, II, 123; Feyrüzâbâdi, 52-53.

¹⁴³ Zencânî, 40; Berdîsî, 419.

¹⁴⁴ Berdîsî, 419-420.

lebilir. Belli bir vakitle kayıtlandırılmayıp geniş bir zamana bırakılmış olan bir emrin gereğini edada acele etmenin, onu te'hir etmekten daha hayırlı olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü bu emrin gereğini ifa etmekle mükellef olan kişinin ileride başına nelerin gelebileceği belli değildir. Bunu eda etmeden insanın ölme ihtimali de vardır. Bu açıdan vakit gibi bir delil ile kayıtlanmamış emirlerin gereğini de imkanlar olduğu anda hemen ifa etmek müstehab kabul edilmiştir¹⁴⁵. Bu durum, “*hayırda yarışın...*”¹⁴⁶ ayetiyle de delillendirilmiştir.

Mütekellim usulcülerinden bazıları emrin fevr veya terahiye delaleti hususunda başka delillerin etkili olduğu görüşündedirler. Emrin fevre veya terahiye delaletini sağlayan delil bulunduğu anda ona göre amel edilir. Bu yönde bir delilin bulunmaması halinde ise emri her hangi bir yöne hamletmeyip *tavakkuf* gerekir¹⁴⁷.

7. Emrin Emrolunanın Tekrarına Delalet Edip Etmemesi

Tekrar veya tek bir kereyi ifade eden karinelere mutlak olan emrin emredilen şeyin bir defa yerine getirilmesiyle tamamlanıp tamamlanmayacağı hususu da usul bilginleri arasında ihtilafıdır¹⁴⁸. Hanefilerin çoğunluğuna göre, kural olarak mutlak emirler tekrarı gerektirmezler¹⁴⁹. Zira tekrarı gerektirmiş olması emre bir ziyadelik anlamına gelir. Kendisinden istenenin, istenen şeyi

¹⁴⁵ Zeydân, 248.

¹⁴⁶ Bakara 2/148.

¹⁴⁷ Feyrüzâbâdî, 53; İbn Aynî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şerhu'l-Menâr* (İbn Melek Şerhi ile birlikte), Beyrût, tsz, 27.

¹⁴⁸ Râzî, Fahrüddîn, 56; Cessâs, II, 135; Abdülazîz Buhârî, I, 184; İrâkî, I, 263; Hillî, 94.

¹⁴⁹ Debbûsî, 40; Cessâs, II, 135; Neseî, I, 42; Şâşî, 98; Zencânî, 23; İbn Melek, 31; Hısnî, 31; Hallâf, 195.

bir defa yerine getirmiş olmasıyla amirin muradı yerine getirilmiş olur. Tekrarı için mutlaka başka delillere ihtiyaç vardır¹⁵⁰.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tercih ettiği ve Hanefî usul bilginlerinin bir kısmı ile rivayet edilen bir görüşünde Şâfiî'ye göre mutlak emir kural olarak bir işin tekrarını gerektirmemekle birlikte tekrarına da ihtimali vardır¹⁵¹. Çünkü Şâfiî'ye göre isbat konusunda nekre ifadeler husus olmakla birlikte umuma da ihtimalleri vardır. Bu da ancak kendisiyle ilintili bir karine ile ortaya çıkar. Buna delil olarak Kur'an-ı Kerim'deki, "*Elleri boyunlarına bağlanarak, dar bir yerden atıldıkları zaman, orada, yok olup gitmeyi isterler. «Bir kere yok olmayı değil, birçok defa yok olmayı isteyin» denir*"¹⁵² ayetindeki kesretle vasfedilmiş olmayı gösterir¹⁵³. Diğer bir ifadeyle emredilenin emredildiği gibi en az bir defa yerine getirilmesi emrin gereğidir. Ancak buradan emredilenin bir defa ifa edilmesinin yeterli olacağı sonucu çıkmaz. Emrin diğer ifalara delalet etmesi onun kendi yapısından ve kipinden kaynaklanmayıp harici karinelere bağlıdır.

Nehye kıyas ederek mutlak emrin tekrara delalet edeceği kanaatinde olan usûl bilginleri de vardır. el-İsfehânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî ile mütekellim usulcülerinden bazıları, karinelere soyutlanmış emrin mümkün olduğu ölçüde tekrara delalet edeceği kanaatindedirler¹⁵⁴. Şâfiî'den de rivayet edilen bir görüşe göre o, mutlak emrin tekrara delalet edeceği ka-

¹⁵⁰ İrâkî, I, 264; Zencânî, 23.

¹⁵¹ Abdülazîz Buhârî, I, 184; Hillî, 94 (2 nolu dipnottan); Lâmisî, 93.

¹⁵² el-Furkân 25/13-14.

¹⁵³ İbn Melek, 31.

¹⁵⁴ İsfehânî, I,414; Hillî, 94; Lâmisî, 93; Berdîsî, 418; A'zamî, 110.

naatindedir¹⁵⁵. Ancak bu durum gramerle ilgili bir mesele olup gramerle ilgili hususlarda kıyas geçerli olmayacağı için bunun hatalı bir yaklaşım olduğu belirtilmiştir¹⁵⁶. Burada tekrarlar emrin genel oluşu veya belli kayıt ve şartlarda hayat boyu mükellefiyet ifade etmesi kastedilmiş olabilir.

Bazı usül bilginlerine göre zaman ve mekan gibi tekrar etme veya tek bir kereye delalet durumu emir ifadesinin dışında olduğu için mutlak emirler ne tekrarı ne de bir kere yerine getirmeyi gerektirir¹⁵⁷. Ancak bir işin yerine getirilmesindeki talepte bir defadan az olma söz konusu olamayacağı için zarureten emrin bir kereye delalet edeceği görüşü de ileri sürülmüştür. Buna rağmen yine de emir kipi bizzat buna delalet etmeyip bu durum halin delaletiyle ya da karinelerle anlaşılır.¹⁵⁸

İmam Malik, İmam Şâfiî'nin bir görüşü ve ulemanın çoğunluğu ile Pezdevî'ye göre, bir işi yapma hususunda emretmek ister mutlak olsun, isterse bir şarta bağlı bulunsun tekrarı gerektirmeyeceği gibi ona ihtimali de yoktur¹⁵⁹.

Bazı Hanefî usül bilginleriyle Şâfiî usulcülerin çoğunluğuna göre emir tekrara ihtimali bulunmayacak şekilde me'murun bihin bir defa yerine getirilmesini ifade eder¹⁶⁰. Bazı usül bilginleri ise, emrin tekrar veya bir kereye mahsus olma gibi sıfatlardan mücerret olarak ele alınması gerektiğini söyler. Emredilen şey (me'murun bih), sebep veya illet kabul edilebilecek bir şarta bağlan-

¹⁵⁵ Zencâni, 22.

¹⁵⁶ Molla Cuyûn, I, 39; Hudarî, 199.

¹⁵⁷ Feyrûzâbâdi, 53; Hillî, 94.

¹⁵⁸ Cessâs, II, 135; İsfehâni, I, 414; A'zamî, 110.

¹⁵⁹ Abdülazîz Buhârî, I, 185.

¹⁶⁰ Feyrûzâbâdi, 41; Hebbâzi, 34; Berdisî, 418.

mış ya da bir sıfatla kayıtlanmışsa bu durumda söz konusu emir şartın veya sıfatın tekrarlanmasıyla tekrar eder¹⁶¹. Örneğin, “*Eğer cünüp iseniz temizlenin*”¹⁶² ayetindeki yıkanma emri illet olabilecek bir vasıf olan cünüp olma şartına bağlanmış olduğu için bu şartın tekrar ettiği bütün durumlarda emir de tekerrür eder. Ancak burada zikri geçen şart veya sıfat sebep ya da illet olabilecek bir vasıf ise o zaman onların tekrarıyla emir de tekrar etmiş olur aksi halde emir tekrar etmiş olmaz¹⁶³. Örneğin bir kişi hanımına falancanın evine girersen boşsun derse kadının oraya bir defa girmesiyle şart gerçekleşmiş olup boşama meydana gelmiştir. Bundan sonra defalarca sözü edilen eve girmesi halinde ise şart tekrar ettiği halde hiçbir hüküm bulunmaz¹⁶⁴.

Genel anlamda emredilen bir şey bir kere yapılmakla emre uyulmuş ve memurun vazifesi tamamlanmış olur. Örneğin, bir aynı satmaya memur olan kimse, söz konusu aynı bir kere satmakla, vazifesi son bulmuş olur.

İbadetlerin tekrar tekrar ifa olunması, haklarındaki emirlerin tekrarı gerektirdiğinden dolayı değildir. Bu tekrarın ibadetlere mahsus sebeplerin tekerrürüne mebnî olduğunun belirtilmesi önemlidir¹⁶⁵. Örneğin, namazların vacib olmasının sebebi vakitleridir. O halde vakit gelince namaz da vacib olur. Sebep konumundaki vakit tekrar ettikçe o vakte bağlı olarak vücut ifade eden emir de tekrar eder¹⁶⁶. Hacc ibadetinin vücutunun sebebi hac ayları olan vakit değil Beytullah olup onun tekrarı da düşünül-

¹⁶¹ Feyrûzâbâdî, 48; İbn Melek, 31; Lâmisî, 95; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü Nesemâti'l-Eshâr*, Mısır, 1979, 31.

¹⁶² Mâide 5/6

¹⁶³ Debbûsî, 40; Feyrûzâbâdî, 48; A'zamî, 110.

¹⁶⁴ Lâmisî, 96.

¹⁶⁵ Şâşî, 100; İbn Âbidîn, 31; İbn Aynî, 33; Bilmen, I, 49.

¹⁶⁶ Hebbâzî, 38; Lâmisî, 94; Hudarî, 200.

lemeyeceğinden ömürde bir defa yerine getirilmesi yeterlidir. O halde bir kere hac edince hac farızası ifa edilmiş olur. Bu duruma delalet eden bir hadis de mevcuttur: İbn Abbâs'ın rivayetine göre, “Akra' b. Habis, Resulullah'a: 'Hacc her sene midir, ömürde bir kere midir?' diye sordu. Resulullah: 'Bir keredir, fazla yapan nafîle olarak yapmış olur!' diye cevap vermiştir.”¹⁶⁷ Bunun gibi cünûp insanın “Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklerle kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın.”¹⁶⁸ ayeti gereğince abdesti olmayan kişinin namaz kılmak istemesi halinde abdest alınması vacib olur. Burada namaz kılma iradesi tekrar ettiği için namazın sahih olmasının şartı olan abdest alma emri de tekrarlanmış olur.

Mutlak emrin bağlayıcılık veya ihtimali gerektirmesi arasındaki fark, genel kabule göre bağlayıcılık her hangi bir karineye gerek olmadan sabit olurken ihtimalde karinenin bulunmasına ihtiyaç duyulması ve buna göre delaletin yönünün belirlenmesi esasıdır¹⁶⁹.

8. Nehy/Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Delaleti

Klasik usûl literatüründe emrin, emre konu teşkil eden fiilin yasak ve haram kılınmasından sonra gelmesi durumunda delalet edeceği mana ve hüküm hususunda da farklı görüşler mevcuttur. Başta İmam Şâfiî olmak üzere kelam metodunu benimseyen usulcülerin bir kısmı böyle bir emrin ibahaya delalet edeceği kanaatindeyken Hanefilerle aralarında Fahreddin er-Râzî'nin de bulunduğu bazı Şâfiî bilginleri söz konusu emir kipinin vücub ifa-

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, Hacc 1; Nesâî, Hacc 1; İbn Mâce, Menâsik 2.

¹⁶⁸ el-Mâide 5/6.

¹⁶⁹ İbn Âbidin, 31.

de edeceğini söylemektedir¹⁷⁰. Bu kanaatte olan usûl bilgileri çoğunluğu oluşturmaktadır¹⁷¹. Bu konuda “*O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar*”¹⁷² ayetindeki ifadeyi de delil olarak kullanırlar. Bu kanaatte olanlara göre, emrin yasaktan sonra gelmesi onun zahiren vücuba delaletini değiştirmek için uygun ve yeterli bir karine değildir¹⁷³.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de sarhoş olanlar hakkında “...sarhoş iken namaza yaklaşmayın...”¹⁷⁴ şeklinde bir yasak bulunmaktadır. Bunlar, bu halin zevalinden sonra yine namaz kılmakla memurdurlar. Bu konudaki emir vücûb ifade eder. Aynı şekilde masum olan bir şahsın öldürülmesi yasak ve haramdır. Ancak böyle bir şahsın yol kesiciliği suçu işlemesi halinde ceza olarak öldürülmesi hakkında Şâri'in emri vardır¹⁷⁵. İşte bu emir nehiyden sonra gelmiş olmasına rağmen vücûb ifade etmektedir.

Hanefilerden İbnü'l-Hümâm ve bazı Hanbelî usûl bilgileriyle Zekerîyyâ el-Ensârî'nin tercihinine göre ise böyle bir emir kipi yasak ve haramlık hükmünü ortadan kaldırır ve emredilen şeyin yasaktan önceki hükmünün geri gelmesini sağlar. Buna göre, nehiyden önce fiil vacip ise nehiyden sonraki emirle yine vacip olur; nehiyden önce fiil mubah ise nehiyden sonra da mubah olur¹⁷⁶. Örneğin, ihramlıya haram olmadan önce avlanmak mu-

¹⁷⁰ Feyrûzâbâdî, 39; Neseî, I, 40; İbn Melek, 27; Hebbâzî,32; Lâmisî, 92.

¹⁷¹ Abdülazîz Buhârî, I, 181; Zeydân, 245.

¹⁷² en-Nûr 24/63.

¹⁷³ Feyrûzâbâdî, 39; Râzî, Fahrüddîn, 56; Abdülazîz Buhârî, I, 182.

¹⁷⁴ en-Nisâ 4/43.

¹⁷⁵ el-Mâide 5/33-34.

¹⁷⁶ Âmidî, III, 260-266; İbn Abdîşşekûr, I, 380; Hudarî, 199; Zeydân, 246.

bahtı. Haram kılış sebebinin ortadan kalkmasından sonra avlanmak emredilince, durum mubahlığa yeniden avdet etmiştir. Aynı şekilde Cuma günü ezan vaktinde yasaklanan alış veriş önceden mubah olup yasak kılış sebebinin ortadan kalkmasından sonra yeryüzüne dağılıp¹⁷⁷ alış verişle emredilince, durum mubahlığa yeniden avdet etmiştir. Benzer şekilde haram aylar dışında gerekli olduğu zaman savaşmak vacipti. Haram aylarda savaşmak yasaklandı.¹⁷⁸ Sonra haram aylar bitince savaşmanın emredilmesiyle¹⁷⁹, gerekli hallerde savaş yapmanın hükmü, önceden olduğu gibi vücuda avdet etmiştir.

Son dönem usül bilginleri tarafından da tercih edilen bu görüşe göre, gerekli olduğu zamanlarda, müşriklerle savaşmak vacip iken haram aylarda savaş yasaklanmış, bu ayların bitmesinden sonra gelen savaşma emriyle de başlangıçtaki vücut hükmüne geri dönmüştür. Bunun anlamı, yasaktan sonraki hükmün yasaktan önceki hüküm ile aynı olmasıdır. Ölümü hatırlayıp öğüt almak için kabirleri ziyaret mendup iken daha sonra Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış, bir müddet sonra da bu yasak kaldırılarak, “*Kabirleri ziyaret edin*”¹⁸⁰ hadisiyle yeniden izin verilmiştir. Usül âlimleri bu son örnekteki emrin nedb anlamında olduğunda görüş birliği içindedir ve bu hüküm yasaklamadan önceki hükmün aynıdır. Normal şartlarda avlanma mubah iken hac veya umre için ihrama girmiş olanların avlanması yasaklanmış, fakat, “*İhramdan çıkınca avlanın*” mealindeki ayetin emrinin mubah kılma anlamında olduğu hususunda ittifak

¹⁷⁷ el-Cuma 62/10.

¹⁷⁸ et-Tevbe 9/5.

¹⁷⁹ et-Tevbe 9/36.

¹⁸⁰ Müslim, Cenâiz 106; Ebû Dâvûd, Cenâiz 81; Tirmizî, Cenâiz 60; Nesâî, Cenâiz 100.

edilmiştir¹⁸¹.

Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensub bazı usûl bilginleri nehyden sonra gelen emir ifadelerinin ibahaya delalet edeceği kanaatindedirler. Onlara göre bir emrin nehyden sonra gelmiş olması onun ibahaya delalet edeceğinin karinesidir¹⁸². Bu kanaatte olanlar da yukarıda değerlendirilen nasları dayanak olarak almış ancak farklı bakış açısıyla durumu değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, “...Siz ihramlı olduğunuz halde avlanmayı helal saymamak şartıyla...”¹⁸³ ayeti, hac vazifesini ifa eden bir müslümanın ihramda iken avlanmasını yasaklamıştır. Bundan sonra gelen “...ihramdan çıktığınız zaman, avlanın...”¹⁸⁴ ayetiyle ise ihramdan sonra avlanma emredilmiştir. İşte bu emir, avlanmanın mubahlığına delalet etmektedir. Ayrıca, “*Namaz bitince yeryüzüne yayılın; Allah'ın lütfundan rızık isteyin; Allah'ı çok anın ki saadete erişesiniz.*”¹⁸⁵ ayetiyle “...Aybaşı halinde iken kadınlardan el çekin, temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman, Allah'ın size buyurduğu yoldan yaklaşın...”¹⁸⁶ ayetini de görüşlerine delil getirmektedirler¹⁸⁷.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada, özellikle Kur'an'da yer alan ve Şâri'in mükelleflerden bir işi yapma yönündeki talebini anlatan emir ve bunun manaya delaleti ile bağlayıcı anlamda emre delalet eden diğer ifade kalıpları üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

¹⁸¹ Hudârî, 201; Hallâf,

¹⁸² Feyrûzâbâdi, 38.

¹⁸³ el-Maide 5/1.

¹⁸⁴ el-Maide 5/2.

¹⁸⁵ el-Cuma 62/10.

¹⁸⁶ Bakara 2/222. (Kurtubi III, 80)

¹⁸⁷ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kâhire, 1994, III, 93.

Yapılan araştırma sonucunda usûl bilginlerinin bizzat emir kipini değil bu kipin gerektirici ve bağlayıcı bir üslupta kullanılmış olmasını göz önünde bulundukları görülmüş, buna rağmen emrin tanımında emir kipinin kesinlik/cezm ifade etmesi ile emrin otoriter bir tarzda/isti'lâ tarikiyle vukuunun gerekliliğinin usûl bilginleri arasında ihtilafı bir konu olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Hanefî usûl bilginlerinin çoğunluğu, bir işin yapılmasını talep etmenin gerçekten emir olarak kabul edilebilmesi için 'zorlayıcı ve bağlayıcı olma' (cezm ve ilzam) üslubunda söylenmesini şart kabul ederken Şâfiî usûl bilginlerinin büyük bir kısmı böyle bir şartı gereksiz görmüşlerdir. Ayrıca emrin tanımında mutlaka yer alması gereken unsurlardan biri olarak 'isti'lâ tarikiyle olma' şartı Hanefî bilginlerin çoğunluğu ile bazı Şâfiî usulcüler ve Mutezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülmüştür. Bunun gibi Mu'tezile usûl bilginleri emreden amirin gerçekten üstün olmasının gerekliliğini şart koşarken Şâfiî usulcülerin çoğunluğu her ikisini de emrin varlığı için şart olarak görmemiştir¹⁸⁸.

Özellikle klasik dönem usûl bilginlerinin yapmış oldukları değerlendirmelerden hareketle emirlerle ilgili tarihi süreçte oluşan farklı görüş ve bakış açılarıyla ilgili özet bilgi verilecek olsa mücerret emir kiplerinin delaletiyile ilgili farklı görüşleri bir arada zikrederek şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür.

1. Emir, bir işin yapılmasına bağlayıcı olarak delalet eder.
2. Emir, bir işin yapılmasının mendup olduğuna delalet eder.

¹⁸⁸ İbn Abdışşekür, I, 369-370; Büyük Haydar Efendi, 45-48.

3. Emir, herhangi bir hüküm olmaksızın mutlak talebe delalet eder.

4. Emir, sadece bir işin yapılmasına izin verildiğine delalet eder.

5. Birden çok anlama gelen emir, kullanıldığı bütün manalara ancak karine ile delalet eder¹⁸⁹.

Kur'an'ın doğru anlaşılmasıyla ilgili tartışmalarda yapılan yanlışlıklardan biri, Kur'an'ın dilsel anlatımını gerçek anlamda kavrayamamanın doğurduğu bazı hatalar ortaya çıkarmıştır. Bu hususta gerekli hassasiyetin yeterince gösterilmemesiyle Kur'an'a çeşitli anlamlar yüklemek suretiyle zaman zaman hatalı çıkarımlarda bulunduğu görülmektedir. Yapılan hatalardan bir diğeri de herhangi bir meselenin dini hükmü konusunda Kur'an'da bir ayet ararken veya bir ayeti sorgularken metne bakar bakmaz bağlayıcılığa sarahaten delalet eden ifadeler bulma çabası içinde olmaktır.

Esasen Kur'an lafızlarının ötesindeki maksadı anlayıp keşfedebilmek de çoğu kere ayetlerin dilsel yapıları ile üsluplarını belirli bir metodoloji çerçevesinde derinlemesine incelemekten geçer. Hükümlere her zaman Kur'an'dan sarıh ifadeler arama anlayışı da hatalı bir yoldur. Çünkü çeşitli hükümlere delalet ettikleri halde, haber, soru veya başka ifade kalıplarıyla ve değişik üsluplarla belirtilmiş ve özellikle emir bağlamında değerlendirilebilecek konumda olan ve dikkatten kaçan bazı ayetler olabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an veya sünnette bir meselenin hükmü aranırken geniş düşünmek, iyice araştırmak ve ayetlerin anlam alanlarını da zorlamadan bir sonuca ulaşma gayreti göstermek gerekir. Bu bağlamda

¹⁸⁹ Hudarî, 196.

klasik fıkıh usulü Kur'an'dan hüküm istinbat etmenin yöntemi konusunda gerçekten özgün metotlar ihtiva etmiş olmasına rağmen bunların göz ardı edildiği çalışmalarla sağlıklı bir sonuca varılması mümkün görülmemektedir. Bu metodların temel alınarak güncel bağlamda geliştirilmeye ihtiyaç duyabileceği gerçeğini de unutmamak gerekir.

Fıkıh usulü literatüründe, emrin bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda talebine delalet etmek üzere konulmuş bir lafız olduğu yaklaşımının usulcülerin çoğunluğu tarafından kabul gördüğü sonucuna varılmıştır. Ayrıca usül bilginleri naslarda yer alan emir kiplerinin birden çok manaya delalet edecek şekilde kullanıldığı konusunda görüş birliğinde oldukları halde bu manalarda kullanımın hakikat ya da mecaz olması konusunda fikir ayrılıkları bulunduğu da görülmüştür. Bu konuda çoğunluğun yaklaşımı ise emir kipinin vücut dışındaki manalarda kullanımının mecaz olduğu yönündedir.

Fıkıh metodolojisi konusunda yapılacak çalışmalarda özellikle emir bahisleri işlenirken sadece emir kiplerinin dikkate alınmasının eksik olacağı ve böylece hatalı hükümlere ulaşma sonucunu doğuracağı açıkça görülmüştür. Ayrıca mutlak emir kiplerinin bile bir takım karine veya halin delaletiyle birlikte değerlendirilmesinin gereği üzerinde usül bilginlerinin önemle durdukları, derinlemesine inceleme ve araştırmalarla farklı bakış açıları ortaya koydukları gerçeği de bir olgu olarak dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Klasik usul bilginleri naslardan, ihtiyaca cevap verir nitelikte, isabetli hükümler istinbat edebilmek için lafızların delaletinin iyi kavranmasının gereği üzerinde önemle durdukları gibi Şâri'nin teşri'de gözettiği gayenin

de göz önünde bulundurulmasının zorunluluğuna dikkat çekmişlerdir. Hüküm istinbatında belirledikleri kriterlerle hareket eden usûl bilginleri bu bağlamda emir kiplerinin delaletini de genişçe irdelleyerek olabilecek ihtimaller üzerinde durdukları görülmektedir.

İslam hukuk doktrininde ortaya çıkan farklı hükümlerin nedenlerinden biri de şüphesiz usûl bilginlerinin emir olgusunu değerlendirirken serdettikleri değişik bakış açılarıdır. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus farklı fikirler beyan eden usûl bilginlerinin bu fikir ve görüşlerini mutlaka yine bir nas ile destekleme gayretleridir. Bu durum, meselelere İslam hukuku adına çözüm ararken nas merkezli düşünme ve mümkün olduğunca naslardan uzaklaşmamaya özen göstermenin ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- el-A'zamî, Hüseyin Ali, el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh ve't-Târîhi't-Teşrî', Beyrût, 2002.
- Abdülazîz el-Buhârî, İbn Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Bezdeî*, Beyrût, 1997.
- Acar, Abdullah, Kur'an-ı Kerim'deki Emir ve Nehiy Siy-galarının Mezheplere Göre Tahlili (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1995.
- İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût, 1990.
- el-Amidî, Seyfuddîn Ebi'l-Hasan, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût, 1985.
- el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Beyrût, 1998.
- el-Berdisî, Mahammed Zekerîyya, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, tsz.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı*

- Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- Büyük Haydar Efendi, *Usûli Fıkh Dersleri*, İstanbul, 1326.
- Camalov, Mübariz, *Abdülazîz Buhârî'ye Göre Emir Kavramı*, (Basımlamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006.
- el-Cessâs, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Beyrût, 1994.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 2003.
- ed-Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Es'ad Mahmûd, *Telhîsu Usûli Fıkh*, İzmir, 1309.
- es-Semerkandî, Alauddîn Ebî Bekr Muhammed, *Mizâmü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl*, Kâhire, 1997.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 2002.
- el-Feyrûzâbâdî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *et-Tabsire fi Usûli'l-Fıkh*, Dımeşk, 1980.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustesfa min 'İlmi'l-Usûl*, Mısır, 1366 h.
- Görgülü, Hasan Ali, "İslam Hukukçularının Şer'i Emrin Delaleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İsparta, Yıl: 2005/2, Sayı: 15.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *'İlmü Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1987, 195.
- el-Hebbâzî, Celâluddîn Ebî Muhammed, *el-Muğni fi*

- Usûli'l-Fıkh*, Mekke, 1403 h.
- el-Hısnî, Muhammed Alauddîn, *Şerhu İfâdeti'l-Envâr alâ Metni Usûli'l-Menâr*, Mısır, 1979.
- el-Hillî, Ebû Mansûr Cemâluddîn, *Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Beyrût, 1986.
- el-Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrût, 1991.
- el-İrâkî, Veliyuddîn Ebî Zür'e Ahmet, *el-Ğaysü'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, Kâhire, 2003.
- İbn 'Akil, Ebi'l-Vefâ, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1999.
- İbn 'Âsım, Muhammed b. Muhammed, *Murteka'l-Vusûl ilâ 'İlmil-Usûl*, Medine, 1994.
- İbn Abdişşekûr, Muhibbullah, *Şerhu Müsellemi's-Sübût*, by.yok, 1368 h.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Hâşiyetü Nesemâti'l-Eshâr*, Mısır, 1979.
- İbn Aynî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şerhu'l-Menâr* (İbn Melek Şerhi ile birlikte), Beyrût, tsz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1983.
- İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu'l-Merâr*, Beyrut, tsz.
- İbn Müflih, Şemsuddîn Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Riyad, 1999.
- el-İsfehânî, Şemsuddîn Mahmûd b. Abdirrahmân, *Beyânü'l-Muhtasar fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Kâhire, 2006.
- el-İsnevî, Cemaluddîn Ebî Muhammed, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' 'Ale'l-Usûl*, Beyrut, 1981.
- Koç, Hüseyin, *Serahsî ve Âmidî'ye Göre Emir* (Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 1995.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kâhire, 1994.
- el-Lâmisî, Ebu's-Senâ Muhammed b. Zeyd, *Kitâb fî*

- Usûli'l-Fıkh*, Beyrût, 1995.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1981.
- Molla Cuyûn, Ahmed b. Ebî Sa'îd, *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, İstanbul, 1986.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, Beyrût, 1990.
- Müslim, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- en-Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Musannifi ale'l-Menâr*, İstanbul, 1986.
- Orazov, Orazsahet, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahî'ye Göre Emir ve Nehy (Doktora Tezi)*, Bursa, 2005.
- Öğüt, Salim, "Emir", *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 120.
- Pala, Ali İhsan, "Soru Cümlelerinin Emre Delaleti", *Nüs-ha*, Yıl: V, Sayı: 17.
- , *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu (Doktora Tezi)*, Erzurum, 2003.
- el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl*, Beyrût, ts.
- , *Kitabün fihî Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, İstanbul, ts.
- er-Râzî, Fahrüddin, *el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*, Kâhire, 1997.
- es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr, *el-Usûl*, Beyrût, 1993.
- Serenli, Ali, *İslam Hukuku Usûlünde Emir (Yüksek Lisans Tezi)*, Samsun, 2000.
- Seyid Bey, *Usûli Fıkh Dersleri*, İstanbul, 1328.
- eş-Şankîti, Seydî Abdillâh, *Neşru'l-Bunûd alâ Merâki's-Su'ûd*, Birleşik Arap Emirlikleri, ts.
- eş-Şâşî, Nizâmuddin, *el-Usûl*, Beyrût, 2000.

eş-Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*,
Beyrut, 1974.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrsâdü'l-Fuhûl*, Beyrut,
1992.

et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Vefa, Muhammed, *Delâletü'l-Evâmir ve'n-Nevâhî fi'l-
Kitab ve's-Sünne*, Kahire, 1984.

ez-Zencânî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed,
Tahrîcu'l-Furu' ale'l-Usûl, Dimeşk, 1962.

Zeydan, Abdülkerîm, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, İstanbul,
1979.

Hilâfette Nass Teorisi

Yard. Doç. Dr. Şaban ÖZ *

Özet

Bu makalede, İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konular arasında yer alan hilâfet meselesinde nass problemi ele alınmıştır. Genel itibariyle bu konudaki görüşleri; hilâfette nass şartını arayanlar ve aramayanlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Hilâfette nass şartını arayanlar da kendi aralarında Hz. Ali'ye nass olduğunu savunanlar ve Hz. Ebu Bekr'e nass olduğunu savunanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Her grubun, görüşlerini desteklemek için getirmiş olduğu deliller ayrıntıya girmeksizin ele alınarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hilâfet, Nass, Mezhep, Şîa, Ali, Ebu Bekr

The Nass Theory in Caliphate

Abstract

In this article, the nass theory in the caliphate which is one of the most discussed subject among the Islamic thought has been examined. In general it would be possible to divide these views into two: those who demand the nass condition, and those who do not demand it. The people who demand the nass condition in Caliphate are also divided into two groups among themselves. One group believes that the become nass is for Ali and the other

* KSÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi, sabanoz@mynet.com

group believes that it belongs to Abu Bakr. In this work, the arguments of each groups, who want to find a support their opinions, have been examined in a descriptive method.

Key Words: Caliphate, Nass, Sect, Shi'a, Ali, Abu Bakr

I. İmâmet

İslâm dünyası hiçbir konu üzerinde, hilâfet konusundaki kadar farklı görüşlere, ihtilaflara düşmemiştir.¹ Nitekim bu ihtilaflar yüzündendir ki, Havâric, Şîa, Mürcie ile başlayan ve sonu gelmeyen ayrılıklar ortaya çıkmıştır.

İmâmetu'l-Uzmâ, Hilâfet, İmâmetu'l-Müminîn gibi tabirlerin hepsi aynı anlama gelmekte, tek bir vazifeye, “yüksek hükümet sultasına” işaret etmektedir. Dolayısıyla halifelik makamı, din işleri ile beraber İslâm esaslarına dayandırılmak şartıyla dünya işlerini yürütmeyi de bünyesinde barındırmaktadır.²

¹ Bkz., Musevî, Abdülhüseyn Şerefuddin, *el-Muracaât*, çev: S. Sonay, Adana tz., 6; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1975, 252; Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi*, I-II, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1989, I, 388; Doğan, İsa, “Zeydiye Mezhebi”, *On Dokuz Mayıs ÜFD*, III, (1989), 99; Avni, İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *Dokuz Eylül İFD*, I, (1983), 137-147, 138

² Bkz., Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyeti'd-Diniyye*, Mısır 1973, 5; Kalkaşendî, Ahmed b. Abdillâh (820 / 1417), *Meâsiru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Âlemu'l-Kutub, I. Bsk., Beyrut 2006, 13-15; Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Beyrut 1993, 170; Neccâr, *el-Hulefâu'r-Râşidûn*, Beyrut 1990, 5-6; Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Ankara 1968, 27. Hilâfet konusunda özel bir çalışma olarak bkz., Abdurrâzık, Ali, *el-İslâm ve Ahvâlu'l-Hukm -Bahsun fi'l-Hilâfeti ve'l-Hukûmeti fi'l-İslâm-*, Dâru'l-Meârif, III. Bsk., Tunus 2001; Sünnî hilâfet teorisi için bkz., Gibb, Hamilton A. R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev: Komisyon, Endülüs Yay., İstanbul 1991, 157-182

İmâmet fer'i bir mesele³ olmasına karşın, Abbâsî Devleti döneminde ilk kez Şîi ulemâ tarafından inanç konuları arasına sokulmuştur. Sonra da kelamcılar bu konuda birçok söz söylemişler ve cedel mevzuu haline getirmişlerdir.⁴

Şiiliği anlayabilmek için Şîi imâmet nazariyesini çok iyi bilmek gerekmektedir. İmâmet, Şîi düşüncesinin eksenini mesâbesindedir.⁵ Çünkü Şîa, neredeyse inançlarının tamamının esasına 'hilâfet'i yerleştirmiştir.⁶

Şîa'da imâmet ve hilâfetin birbirinden ayrıldığını söyleyenler⁷ olmasına rağmen, birçok Şîi müellif buna karşı çıkmaktadır. Bunlardan biri olan Gölpinarlı, "Bu böyle kabul edilirse, imâmın vazifesi nedir? İnsanların gönüllerine hâkim olmak, sevgilerine mazhar bulunmaktan, ileri ne vazifesi vardır? İmâm manevî âlemi mi idare eder? Halife zulmettiği, yanlış hükme vardığı, yanıldığı zaman

³ Bkz., Âmidî, Seyfuddin (631 / 1233), *el-İmâmetu min Ebkârî'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, thk: Muhammed Zübeydî, Beyrut 1992, 62

⁴ Hudârî, M. Bek, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, I-II, Beyrut 1995, I, 171; Neccâr, 22; Câbirî, Hilâfet meselesinin kurumsallaştırılmasının ancak Şâfiî ile başladığını söylemektedir. Bkz., Câbirî, Muhammed Âbid, *Arab Aklının Oluşumu (Tekvînu'l-Akli'l-Arabî)*, çev: İbrahim Akbaba, İz Yay. İstanbul 1997, 149

⁵ Bkz., Fazlurrahman, *İslam*, çev: M. Dağ, M. Aydın, Ankara 1992, 242; Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜFD*, XXX, (1992), 92-111, 110; ayrıca bkz., Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sâdik'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005, 33-38; Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, 31-36

⁶ Bkz., Ahmed Emîn, 271; ayrıca bkz., Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, 154-155; Arkoun, Muhammed, "İslâmî Düşünce Otorite Kavramı: Lâ Hükme İllâ lillah", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, 47-73

⁷ Bkz., Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev: Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., II. Bsk., İstanbul 1990, 80-81; Tavil, Muhammed Emîn Çâlib, *Târîhu'l-Aleviyyin*, Lazkiye 1924, 17; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., Ankara 1992, 104; Onat, "İmamet Nazariyesi", 89

*imâm seyirci mi kalacak? O halde Hz. Ali'nin hilâfet hakkındaki iddialarını bir yana bırakalım, İmâm Hüseyin niçin Yezîd'e karşı durdu, neden ve niçin canını feda etti?"*⁸ diyerek bu görüşe şiddetle karşı çıkmakta ve kabul edilebilir gerekçeler sıralamaktadır.

Şîa, imâmetin dinin asıllarından biri olduğuna ve imanın onsuz tamam olamayacağını savunmaktadır.⁹ Bu konuda taklit caiz değildir. Tıpkı Tevhid ve Nübüvvet'te olduğu gibi bunda da araştırmak mecburidir. Her asırda Nebi'nin, insanları irşat edecek, hidayetine vesile olacak, onların her iki dünyada da saadet ve iyiliğini yerine getirme görevinden mesul olacak bir imâmın bulunması şarttır.¹⁰

Şîa'ya göre imâmet, Nübüvvetin devamıdır.¹¹ İmâmet de Nübüvvet gibi Allah'ın lütfudur. Nasıl ki Allah kullarından istediğini Nübüvvet ve Risâlet için seçer, mucizelerle desteklerse, aynı şekilde imâmet için de dilediğini seçer ve peygambere bunu belirtmesini emreder.¹² İmâmı kabul ve ona itaatin, imandan bir cüz telakki edilmesinin¹³ tabî bir neticesi olarak, imâmın bazı özel

⁸ Gölpınarlı, Abdulkaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul 1987, 309

⁹ Bkz., Nu'mân, Sâdık Şayf, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye ve Kadiyyetu'l-Hükmi bimâ Enzelellah*, Dâru'l-İslâm, I. Bsk., Kahire 2004, 41; Âmir en-Neccâr, *fi Mezâhibi'l-İslâmiyyîn -el-Havâric, el-İbâdiye, eş-Şîa-*, el-Hayâtu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, yer yok 2005, 423; Ebu Nuaym, el-Esbehâni (430 / 1038), *Kitâbu'l-İmâme ve'r-Reddi ala'r-Râfida*, thk., tlk., thr: Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukeyhî, Mektebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, IV. Bsk., Medine 2004, (takdîm), 25

¹⁰ Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Akâidu'l-İmâmiye*, Beyrut 1988, 89

¹¹ Bkz., Muzaffer, *Akâid*, 90; Gölpınarlı, *Şîlik*, 307. Devlet iktidarının kaynağı ve meşruiyeti konusunda ayrıca bkz., Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi -Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku-*, Dergâh Yay., İstanbul 1991, 69-79

¹² Kâşifu'l-Ğitâ, Muhammed el-Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut 1993, 61; Muzaffer, *Akâid*, 90

¹³ Ahmed Emîn, 271; Muzaffer, *Akâid*, 89, 93; Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev: M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, 16

sıfatları taşıması gerektiği gündeme getirilmiştir. İmâmın Resulullah dışındaki Peygamberlerden üstün olması, ona vahiy gelmesi, değişik mucizeler göstermesi, kâinatın onların heybet ve kudretlerinin şiddetinden titremesi, ne zaman öleceklerini bilmeleri, onlara meleklerin itaat etmesi¹⁴ gibi bir takım özellikler Şia'nın bazı kollarında ve İmâmiye'nin avam kesiminde oldukça revaçtadır.

İmâmiye ulemâsının, imâmlara bu tür aşırılıkların atfedilmesini onayladıklarını söylemek zordur. Ancak yine de, "O, bir şeye yönelir ve onu hakkıyla bilmek isterse, Allah'ın ona ilkâ ettiği ilham yoluyla bilir."¹⁵ şeklindeki anlayışları, bu konuda bakış açılarını göstermesi bakımından kayda değer görmekteyiz.

Şia'ya göre imâmların emri Allah'ın emri, nehiyleri Allah'ın nehiyi, onlara itaat veya isyan, Allah'a itaat veya isyan, onların sevgisi veya düşmanlığı Allah'ın sevgisi veya düşmanlığıdır.¹⁶ Bu gibi görüşler aşırı olarak görünse de Şia'nın usûlünden kaynaklanan doğal sonuçlardır. Zira Şia'da imâmı tayin mercî, yukarıda da geçtiği üzere Allah'tır. Yani Allah-Peygamber arasında nasıl bir münasebet varsa, Allah-İmâm arasında da tıpkı öyle bir münasebet vardır.

Şii fırkaların imâmların isimleri ve sayısında kesin bir görüş birliği içinde olduklarını söylemek zordur. Zaten

¹⁴ İmâmlara atfedilen aşırılıklar için bkz., Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324 / 936), *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, İstanbul 1928, 45; Dehlevî, Ebu Abdilazîz Ahmed b. Abdîrahîm, *Muhtasar et-Tuhfetu'l-İsnâ Aşeriyya*, Arp. çev: Muhammed b. Muhyiddin b. Ömer el-Eslemî, thk: Muhibuddîn el-Hatîb, Mısır 1373, 11-126; Ali Şeriatî, *Ali Şiast*, 142-154; Zahir, İhsan İlâhî, *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev: S. Hizmetli-H. Onat, Ankara 1984, 57-67; Keskin, 140

¹⁵ Muzaffer, *Akâid*, 91; imâmların ilmi hakkında bkz., Eşarî, 47

¹⁶ Muzaffer, *Akâid*, 93

bu fırkaların ana Şîi kitlelerinden ayrılmalarındaki temel sebep de bu farklılıklar olmuştur. İmâmiye Şiası, kendilerinde imâm sıfatı olan, şeriatın hükümleri hususunda kendilerine başvurulacak, nassla tayin edilen imâmların sayısının on iki olduğuna inanır.¹⁷ Şîa bu görüşünü, “*Bu din hepsinin Kureyşli olduğu on iki halife süresince, aziz ve güçlü olarak kalacaktır.*” şeklindeki hadisle¹⁸ ve bununla paralellik arz eden, literatürlerindeki birçok rivâyetle desteklemektedirler.¹⁹

İmâmet makamında aynı anda iki imâm olması ancak birinin nâlık (imâmlığını ikrar eden), öbürünün

¹⁷ Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh (301 / 913), *Risâletü'l-İ'tikadi'l-İmâmiyye (Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev: E. Ruhi Fıglalı, Ankara 1978, 115; Kâşifu'l-Ğitâ, 61; Muzaffer, *Akâid*, 99

¹⁸ Buhâri, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256 / 870), *Sahîh*, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992, Ahkâm 51; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (261 / 874), *Sahîh*, I-III, thk., tsh., tlk: M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, İmâret 9; Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas b. İshâk b. Beşir b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî (275 / 888), *Sünen*, I-V, thk., hşy., şrh: Bedreddin Çetiner, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, Mehdi 1; Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279 / 892), *Sünen*, I-V, thk., şrh: Ahmed Muhammed Şakir, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992, Fiten 46

¹⁹ Rivâyetler için bkz., Antâkî, Muhammed Merî' el-Emin, *Limâzâ Ahtartu Mezhebe's-Şîa*, Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbüât, Beyrut tz., 167-182. İmâmiye Şiasına göre imâmlar;

1-Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Tâlib el-Murtazâ (40 / 660)

2-Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali ez-Zekî (50 / 670)

3-Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali (61 / 680)

4-Ebu Muhammed Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidîn (95 / 713)

5-Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Bâkır (114 / 732)

6-Ebu Abdillâh Cafer b. Muhammed es-Sâdık (148 / 765)

7-Ebu İbrahim Musâ b. Cafer el-Kâzım (183 / 799)

8-Ebu'l-Hasan Ali b. Musâ er-Rızâ (203 / 818)

9-Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Cevvâd (220 / 835)

10-Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hâdî (254 / 868)

11-Ebu Muhammed Hasan b. Ali el-Askerî (260 / 873)

12-Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Hasan el-Mehdî (?) olmak üzere toplam on iki isimden müteşekkildir. Bkz., Kummî, 115; Muzaffer, *Akâid*, 100; Hasenî, Abdurrezzâk, *Ta'rifu's-Şîa*, Suriye 1933, 22-23; Fıglalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, 160

sâmit (imâmlığını ikrar etmeyen) olması durumunda mümkün olabilir.²⁰ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin kardeşten kardeşe geçmesi de caiz değildir.²¹

1. İmâmetin Gerekliği

İslâm mezheplerinin ekserisi (Ehl-i Sünnet, Mürcie, Şia, Mutezile, bir kısmı ve Necedât kolu dışındaki Hâricîler) imâmetin gerekli bir farz olduğu hususunda ittifak halindedirler. Eşarilerin çoğunluğu ve Mutezile onun şeran vacib olduğunu, çünkü imâmın şer'î işleri yerine getirmekle görevli olduğunu söylerken, İmâmiye Şiası imâmetin aklen vacip olduğu görüşündedir. Zira zulmü ortadan kaldıracak, insanlar arasındaki çekişme ve düşmanlığı kesecek bir lidere ihtiyaç vardır. Aklen mi yoksa şeran mı vacip olduğu hususunda ihtilaf olduğu gibi, vucubiyetin Allah'a mı yoksa insanlar üzerine mi olduğu konusunda da tartışma vardır. Ehl-i Sünnet, Eşariler, Mutezile'nin büyük bir kısmı halka vacip olduğunu söylemişlerdir.²²

2. Halifenin Şartları

Halifede başka bir deyişle imâmda bulunması gereken bazı şartlar vardır. Bu şartları üzerinde ittifak edilmiş ve üzerinde ittifak edilmemiş şartlar olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür.

²⁰ Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî (429 / 1037), *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 274

²¹ Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musâ (300 / 912), *Fıraku's-Şia*, İstanbul 1931, 58

²² Bu tartışmalar için bkz., Bağdâdî, *Usûl*, 271; Kalkaşendî, 22-23; Âmidî, Seyfuddîn (631 / 1233), *Gayetu'l-Merâm fi İlmi Kelâm*, thk: M. Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971, thk: H. Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971, 364; *el-İmâme*, 71; Tûsî, Nâsiruddîn, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335, 21; Dehlevî, 128; Hasenî, 21; Zuhaylî, 171-180; Nu'mân, 15-61; Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul 2000, 133

2.1. Üzerinde İttifak Edilmiş Şartlar:

- 1-Müslüman, hür, erkek, yetişkin, akıllı olmak,²³
- 2-Adalet ve vera,²⁴
- 3-Yeni olay ve durumlar karşısında ictihad yapabilecek kadar ilim sahibi olmak,²⁵
- 4-İdarî, askerî ve siyasî keskin bir zekâya ve basirete sahip olmak,²⁶
- 5-Görevlerini hakkıyla yerine getirebilmesi için kuvvetli şahsî özelliklere (cesaret, cömertlik, çalışkanlık gibi) sahip olmak,²⁷
- 6-Fiziksel yeterlilik; göz, kulak ve lisanın sağlıklı olması, azalarında eksiklik olmaması.²⁸

2.2. Üzerinde İttifak Edilmemiş Şartlar:

- 1-Nass,
- 2-Kureyşlilik,²⁹
- 3-Hâşimî olması,³⁰
- 4-Bütün dinî meseleleri biliyor olması,³¹

²³ Âmidî, *el-İmâme*, 177-178; Zuhaylî, 199

²⁴ Bağdâdî, *Usûl*, 277; Mâverdi, 6; Âmidî, *el-İmâme*, 176-177; Şerîf Radî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyn b. Musa el-Musevî (406 / 1015), *Nehcü'l-Belağa*, şrh: Muhammed Abduh, I-IV, Beyrut 1993, III, 303; Zuhaylî, 200

²⁵ Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhid fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyrî-M. Abdulhâdî, Kahire 1974, 181; Bağdâdî, *Usûl*, 277; Mâverdi, 6; Âmidî, *el-İmâme*, 177; Tûsî, 21; Zuhaylî, 200

²⁶ Bkz., Bakillânî, 181-182; Bağdâdî, *Usûl*, 277; Mâverdi, 6; Âmidî, *el-İmâme*, 176; Zuhaylî, 200

²⁷ Bakillânî, 182; Bağdâdî, *Usûl*, 277; Âmidî, *el-İmâme*, 177; Tûsî, 21; Zuhaylî, 200

²⁸ Bkz., Mâverdi, 6; Kalkaşendî, 23-25; Âmidî, *el-İmâme*, 177; Zuhaylî, 202

²⁹ Eşarî, 2; Bağdâdî, *Usûl*, 277; Kalkaşendî, 26; Âmidî, *el-İmâme*, 178; Zuhaylî, 203

³⁰ Bağdâdî, *Usûl*, 277; Âmidî, *el-İmâme*, 182; Ğayetu'l-Merâm, 384

³¹ Âmidî, *el-İmâme*, 178

5-Raiyetinin en faziletlisi olması,³²

6-Şia'nın aşırılarına göre; mucize gösteriyor olması,³³

7-İsmet,³⁴

8-Yaratılışça Allah'a en yakın, sevap kazanmaya en çok istihkakı bulunan kişi olması,³⁵

9-Zamanın tek imâmı olması.³⁶

Dikkat edilecek olursa üzerinde ittifak edilmemiş şartlar, daha çok hakkında nass vârid olan zatın nassa liyakatini ispatlamak ve muhalif adayların hilâfetini iptal etmek amacına yönelik olduğu görülecektir.

Biz burada bütün bu şartları tek tek ele alıp inceleme durumunda olmamakla beraber, önemine ve sık sık Şia'nın delil olarak ileri sürmesine binâen neseb, ismet ve fazilet şartlarına değinmenin yerinde olacağı kanısındayız.

2.2.1. Neseb Şartı:

Hâriciler dışındaki hemen hemen diğer bütün İslâm mezhepleri halifenin Kureyş'ten olacağını söylemişler ancak Kureyş'in hangi kolundan olacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sadece Kureyş'ten olmasını kâfi görenlerin yanında, bunu sadece Abbâs b. Abdilmuttalib evlâdına, Ali b. Ebî Tâlib veya Cafer b. Ebî Tâlib evlâdına münhasır kılanlar da vardır.³⁷

³² Âmidî, *el-İmâme*, 185; Tûsî, 21; Muzaffer, *Akâid*, 91

³³ Âmidî, *el-İmâme*, 187; Tûsî, 22

³⁴ Kummî, 113; Âmidî, *el-İmâme*, 188; Tûsî, 20; Antâkî, 66; Muzaffer, *Akâid*, 91

³⁵ Tûsî, 22

³⁶ Tûsî, 22

³⁷ Bkz., Eşarî, 2; Bağdâdî, *Usûl*, 275-276; İbn Teymiye, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdilhalîm (728 / 1328), *Minhâcu's-Sünne fî Nakdi Kelâmi's-Şia ve'l-Kaderiyye*, I-IV, Bulak 1321, I, 136

Nübüvvet devrinde vazife almış zatların nesepleri incelendiği zaman bunların tayini mevzuunda herhangi bir kavmi şart aranmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁸ Bir işin başına getirilecek şahısta aranan temel şart, işin mükemmel olarak yapılmasını sağlayacak ehliyete sahip olmasıdır. Bazı muhitlerde neseplere unsur vazifinin ifâsını kolaylaştıran âmillerden birisi olarak geçerli sayılsa dahi bunu mutlak şart saymaya ve umumileştirmeye imkân yoktur.³⁹

2.2.2. Masumiyet Şartı:⁴⁰

İmâmiye Şiası dışında, masumiyet (ismet) şartını Zeydiyye de dâhil olmak üzere diğer İslâm mezhepleri şart koşmamışlardır.⁴¹ İmâmiye'ye göre imâmlar masum yani her türlü lekeden temizlenmiş olmalıdırlar. İster küçük, ister büyük olsun hiç günah işlememeleri, hata ve nisyandan korunmuş olmaları gerekir. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelemezler kendilerine emredilenleri yerine getirirler. Bir diğer husus da onların günahsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimsenin onları tanımadığıdır.⁴² Çünkü imâm ilâhî hükümleri korumaya, ümmeti idare etmeye memurdur. Nefsine uyar haksızlıkta bulunursa, sorulara cevap vermekte acze düşerse; zulmeder, hükümde yanılırsa varlığının amacı abes olur.⁴³ Ayrıca nasıl ki, Nebî (sav) için ismet gerekliyse, imâm içinde aynı gereklilik söz konusudur. Şayet imâm masum

³⁸ Hatipoğlu, M. Said, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *AÜFD*, XXIII, (1978), 121-213, 146

³⁹ Hatipoğlu, 141

⁴⁰ Bkz., Âmir en-Neccâr, 464-472; Nu'mân, 46-48; Keskin, 135-138

⁴¹ Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temimî (429 / 1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırâk)*, çev: E. Ruhi Fırlah, TDV Yay., Ankara 1991, 276; *Usûl*, 278; İbn Teymiye, I, 228; Abdulhamid, 43

⁴² Kummi, 113; Tûsî, 20; Muzaffer, *Akâid*, 91; Antâkî, 66

⁴³ Gölpınarlı, *Şiilik*, 308-309

olmazsa, kendisi için hata ve nisyan caiz olursa, vazifesi olan şeriatın hıfzı görevini yerine getiremez.⁴⁴ Böylece sonuçta imâm başka birine muhtaç olur, o da diğerine... şeklinde bir teselsülü gerektirir ki, bu da muhalidir.⁴⁵

Şîa'ya göre bu ve kendilerince daha başka birçok nedenlerden dolayı, imâmın masum olması gerekmektedir. Şîa bu şartı Hz. Ali'nin hilâfetinin ispatında fütursuzca kullanmış, Hz. Ali'nin masum olduğuna dair sahih ve mantıklı hiçbir delil yokken,⁴⁶ “*Ali masumdur, diğerleri masum değildir, o halde Ali'den başkası hilâfete layık değildir*” şeklinde bir çıkarıma takılıp kalmıştır.

Şîa, imâmın masumiyeti inancından dolayı bir takım çıkmazlara da girmiştir. Hz. Ali'nin Ebu Bekr, Ömer ve Osman'a beyatında olduğu gibi, Hz. Hasan'ın Muâviye'ye beyat etmesi, Şîa'nın yorumlamakta sıkıntı çektiği hususlardır. Çünkü Şîa'ya göre Hz. Ali de Hz. Hasan da masumdurlar. Şîa tarafından gâsıp addedilen ilk üç halifeye ve Muâviye'ye hatadan korunmuş birilerinin beyat etmesinden dolayı hilâfetleri Şîa'nın rağmına sahih olmaktadır. Şîa, bu çıkmazdan kurtulmak için başka bir inancı (takiyye) devreye sokarak, tutarlı olmaya çalışmıştır.

⁴⁴ Eşarî, 46; İbn Teymiye, II, 270-272; Muzaffer, *Akâid*, 77-78; Antâki, 66

⁴⁵ Tûsî, 20; Dehlevî, 134

⁴⁶ Hz. Ali'den ümmühâtu'l-evlâd hususunda, “Benim ve Ömer'in görüşü onların satılamayacağı hususunda birleşmişti. Şimdi ise onların satılabileceğini düşünüyorum.” dediği rivayet edilmiştir (bkz., Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300, X, 343) ki bu da onun masum olmadığını gösterir. Şüphesiz iki durumdan birinde hatalı, diğerinde isabetliydi. Masumiyet tartışması için ayrıca bkz., Âmidî, *el-İmâme*, 188-196

2.2.3. Fazilet Şartı:

Şîa, imâmın içinde bulunduğu asrın şecaat, cömertlik, iffet, doğruluk, adalet, tedbir, akıl, hikmet ve ahlak gibi kemâl sıfatlarda insanların en faziletlisi olması gerektiği görüşündedir.⁴⁷ Diğer mezheplerin ise bu konuda tam bir görüş birliği içinde olduklarını söylemek güçtür. Bir kısmı hilâfette bu şartı kabul ederken,⁴⁸ bir kısmı da bunu hilâfetin şartlarından saymamaktadır.⁴⁹

Bu konuda Zeydiye, daha uzlaşmacı bir nazariye ortaya atmıştır. Bu nazariyeye göre; efdal mevcut olsa dahi, bazı maslahatlardan dolayı mefdulun hilâfeti caizdir. Netice itibariyle de Hz. Ali efdal idi, bununla beraber ilk üç halifenin de hilâfeti sahihtir.⁵⁰

Hilâfette fazilet şartı Şîa'yı, Hz. Ali'nin ashabın en faziletlisi olduğu iddiasına, diğer mezhepleri de Hz. Ebu Bekr'in, döneminin en faziletlisi olduğunu ispat gayretine düşürmüştür. İslâm'ın, "işî ehline verin" düsturu, maalesef her iki tarafça da, "işî en faziletlisine verin" şeklinde telakki edilmiş, bir işe ehil olmakla, kişide bulunan fazilet hep birbirine karıştırılmıştır. Bundan dolayıdır ki, ayetler mevcut manasından çarpıtılmış, sahih fazilet hadisleriyle yetinilmeyerek, bunlara yenileri eklenmiş, yeni tarihî hâdiseler imâl edilmiştir.⁵¹

⁴⁷ Muzaffer, *Akâid*, 141

⁴⁸ Bkz., Bağdâdî, *Usûl*, 293-294; Âmidî, *Ğayetü'l-Merâm*, 391; Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmaniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726, 716

⁴⁹ Bkz., Dehlevî, 135

⁵⁰ Nevbahtî, 8; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548 / 1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk: Muhammed Abdulkâdir el-Fâdîlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2002, I, 124; Fıglalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1991, 123, 127; Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, 103; Hilmî, Mustafa, *Nizâmu'l-Hilâfeti fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 211-212

⁵¹ Bkz., Âmidî, *el-İmâme*, 104-112; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b.

II. Halifenin Seçimi

İmâmet (hilâfet) fırkalar arası farklılıkların temelini oluşturduğu gibi, halifenin seçimi de imâmet meselesinin daima hareket noktası ve cevherini oluşturmuştur. Halifenin seçilmesi hususunda Kur'an'da ve sahih sünnette Müslümanların uyması gereken açık bir kural yer almakla beraber yönetim prensibinin olarak şûra gibi genel kaideler mevcuttur.⁵² Bundan dolayıdır ki, halifenin nasıl seçileceği hususunda mezhepler ihtilafa düşmüşlerdir. Ehl-i Sünnet, Mutezile, Havâric, Neccâriyye, Zeydiye'den Süleymaniye ve Betriyye, halifenin ümmetin ihtiyarıyla (seçimiyle) sübutunu kabul ederken, Şii tâifelerinin geriye kalan tamamı, imâmın ancak Allah tarafından Resulünün diliyle izhar edeceği bir nassla sübut bulacağı görüşünü savunmuşlardır.⁵³

Her ne kadar, bazı araştırmacılar halifenin tayin yolları hakkında değişik yöntemler sunmakta iseler de⁵⁴ temelde mezhepler, her ne surette olursa olsun bir seçim ve mutlak surette nass olmak üzere iki ana yöntem etrafında toplanmışlardır. Bütün tartışmalar da bu iki şekil etrafında yoğunlaşmış görünmektedir.

Şiiler hiçbir zaman hilâfetin intihabla olmasını kabul etmemişlerdir.⁵⁵ Şîa'da imâmet ancak Allah'tan gelen,

Ebi Bekr (911 / 1505), *Zeylu'l-Lealli'l-Masnûa fi Ahâdisi'l-Mevdua*, Lucknow 1303, 57 vd., Antâki, 183-212; Gölpinarlı, Abdalbaki, *Sosyal Açıldan İslam Tarihi*, İstanbul 1991, 187

⁵² Bkz., Hudâri, I, 166; Neccâr, 18

⁵³ Bkz., Nevbahtî, 8; Eşârî, 64; Bakillânî, 178-179; Bağdâdî, *Usûl*, 279-280; Ebu Nuaym, (*takdim*), 37-41; Âmidî, *el-İmâme*, 87-88; Nu'mân, 63-67; Hilmî, 162-167

⁵⁴ Bkz., Hudâri, I, 166; Zuhaylî, 180

⁵⁵ Huart, Clément L., "Ali b. Ebi Talib", *İA*, Eskişehir 1997, I, 306-309, 309; Sünnî cepheye ise durum oldukça farklıdır. Fazlurrahman'ın bu konudaki, "*Sünnî İslâm, en azından teoride halifenin seçilmesi ve*

Resulünün lisanı veya kendisinden önceki imâmın sonrakine vasiyet ettiği bir nassla gerçekleşir. Bu hususta hüküm nübüvvetle aynıdır, fark yoktur. İnsanlar için, Allah'ın tayin etmiş olduğu bir şeyde kabul edip etmeme gibi bir tercih hakları da söz konusu değildir.⁵⁶ Şîa'nın hilâfette nass fikri, önce Hz. Peygamber tarafından vasiyet edildiği iddiası ile başlamış, zamanla imâmın en üstün kişi olması gerektiği, imâmın masumiyeti gibi anlayışlarla olgunlaşarak son şeklini almıştır. Ancak ne var ki, nass hususunda da mezhepler arasında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bir kısmı Resulullah'ın Ali'ye ismen değil, sıfatlarını belirterek vasiyet ettiğini söylerken,⁵⁷ bazıları da nassın Hz. Ali'ye ne ismen ne de sıfaten (cel-i hafî) olduğunu, ancak nassın Hz. Ebu Bekr için söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁸ Hilâfette nass fikrini ilk ortaya atananın İbn Sebe olduğu da iddia edilmiştir.⁵⁹ Ancak Şîa'nın her fikrini İbn Sebe'ye bağlayan anlayışın bir uzantısı olarak değerlendirdiğimiz bu görüşün herhangi bir temelinden bahsetmek mümkün değildir. Câbirî ise imâmet teorisine vasiyet, vasi, mehdî, gaybet ve ricat gibi fikirlerin eklenmesinde Muhtâr es-Sakafî'nin katkısından bahsetmektedir.⁶⁰

Niçin nass olması gerektiğine dair ise Şîa birçok

onun hâkimiyetine itaat etmeye yemin etme (biat) suretiyle halk tarafından mutlak olarak kabul edilmesi gibi iki prensipten asla vazgeçmemiştir." şeklindeki tespiti son derece yerindedir. Bkz., Fazlurrahman, "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VII / 2, (1994), 193-201, 196

⁵⁶ Muzaffer, *Akâid*, 98; Hasenî, 21; Hamideh, A. Tâhâ, *Edebu's-Şîa*, Mısır 1968, 91-92; Gölpınarlı, *Şiilik*, 72

⁵⁷ Zeydiye, imâmın sıfatları ile tanıtılmasını yeterli görmektedir. Bkz., Nu'mân, 64

⁵⁸ Bkz., Nevbahtî, 8; Bağdâdî, *Usûl*, 284-285; İbn Teymiye, I, 134-136

⁵⁹ Bkz., Âmir en-Neccâr, 31

⁶⁰ Bkz., Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, 549-572

sebepler ileri sürmüştür. Bunlar;

1-İmâmın masum, raiyetinin en faziletlisi, din işle-
rinin tamamını bilen biri olması gerekir. Bunlar seçimle
bilinemez,⁶¹

2-Başkaları tarafından seçilenlerin, onların işlerin-
de tasarruf hakkı olamaz,⁶²

3-İşin seçime bırakılması ihtilaf ve fitneye yol açar
çünkü insanların görüşleri farklı farklıdır,⁶³

4-İnsanın kendisinden yukarı olan birini, görev-
lendirmesi mümkün değildir. Ancak bunu görevlendi-
rilen üstün olan biri yapabilir,⁶⁴

5-İmâm, Allah'ın ve Resulünün halifesidir. Şayet
ümme seçerse Allah'ın ve Resulünün halifesi olamaz,⁶⁵

6-Şayet seçimle imâmet sübut bulursa, bu bazı
zamanların imâmsız geçmesine yol açar,⁶⁶

7-İmâmet umumî bir idaredir. Şayet seçimle ispatı
mümkün olursa, Nübüvvetin de seçimle sübutu caiz
olur,⁶⁷

8-İmâmet, dinin önemli rükünlerinden biridir.
Nassla tespiti gerekir, ihtiyarla değil,⁶⁸

9-Nebî (sav)'in ümmetinin bir imâma olan ihtiyacı-
nı bilmemesi mümkün değildir. İhtiyacını bildiği halde,

⁶¹ Âmidî, *el-İmâme*, 94; Gölpınarlı, *Şülik*, 72; Zuhaylî, 185

⁶² Âmidî, *el-İmâme*, 95

⁶³ Âmidî, *el-İmâme*, 95; Muzaffer Muhammed Rızâ, *es-Sakîfe*, Beyrut
1993, 30; Zuhaylî, 85

⁶⁴ Âmidî, *el-İmâme*, 95; Ğayetu'l-Merâm, 376

⁶⁵ Âmidî, *el-İmâme*, 96; Gölpınarlı, *Şülik*, 72; Zuhaylî, 185

⁶⁶ Âmidî, *el-İmâme*, 96

⁶⁷ Âmidî, *el-İmâme*, 96

⁶⁸ Âmidî, *el-İmâme*, 96; Zuhaylî, 184; İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî
Siyasi Düşünce*, çev: Y. Ziya, İstanbul 1988, 20

birini tayin etmemesi de mümkün değildir,⁶⁹

10-Allah, “*Dininizi bu gün kemâle erdirdim.*”⁷⁰ demektedir. Buna göre dine mütealîk olan her şeyin kemâle erdirilmiş olması gerekir. İmâmet de dine mütealîk önemli bir iştir. Dolayısıyla imâmetin de kemâle erdirilmiş olması gerekir,⁷¹

11-Nebî (sav) Medine’den çıktığında orayı hiçbir zaman halifesiz bırakmamıştır. Vefatından sonra da bırakması mümkün değildir,⁷²

12-İmâmın nasbı lütuftur ve her lütuf da Allah’ın üzerine vaciptir. Dolayısıyla imâmın nasbı Allah’a vaciptir,⁷³

13-Son olarak ümmetin imâma olan ihtiyacına deliler, ona nassın da gerektiğine delildir.⁷⁴

1. Hilâfet Tayininde Nass Şartı Arayanlar

1.1. Hz. Ali’nin Hilâfetine Nass Vardır Diyenler

Şîa, halifenin nassla olması gerektiğine dair, bu gerekçelerini sıraladıktan sonra, Hz. Ali’nin hilâfetine nass mesâbesinde addettikleri birçok delil ileri sürmüştür. Bunları; Kur’ân, hadis, tarihî hâdiseler ve akli deliller olmak üzere dört gruba ayırmak mümkündür.

1.1.1. Kur’ân’dan Delilleri:

Kur’ân-ı Kerîm’de, halifenin ondan çıkmasını emrettiği bir aile, kabile ya da grup belirlenmemiştir.

⁶⁹ Âmidî, *el-İmâme*, 97; *Ğayetu’l-Merâm*, 375; Tabatabai, Allame, *Tarihi, Siyasi, İlmî, İrfani ve Ahlakî Boyutlarıyla İslâm’da Şîa*, çev: K. Akaras-A. Kazimi, İstanbul 1993, 160-162; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 25

⁷⁰ 5 / Maide, 3

⁷¹ Âmidî, *el-İmâme*, 97

⁷² Âmidî, *el-İmâme*, 98

⁷³ Zuhaylî, 178, 181

⁷⁴ Musevî, 246; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 27

Kur'ân'ın hitabı bütün umum Müslümanlardır.⁷⁵ Şîa, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in meşru halifesi olduğunu ispat edebilmek için pek çok ayeti doğrudan doğruya veya dolaylı şekilde delil olarak sunmuştur. Bu açıdan da ayetleri zoraki bir teville tabi tutmuştur.⁷⁶ Bu tevillerin inandırıcı olabilmesi için de Hz. Peygamber'in ağzından bu ayetlerin tevil ve tefsiri mahiyetinde, çeşitli hadisler nakletmişler⁷⁷ veya aynı düşünceden hareketle Kur'ân'ın anlaşılmasında büyük rolü olan esbâb-ı nüzûl bulmakta/imâl etmekte güçlük çekmemişlerdir.

Şiiler Kur'ân'daki bütün meth ve senâ ayetlerinin imâmlar ve onları sevenler hakkında, bütün kötüleme ve azarlama ayetlerinin de imâmların muhalifleri hakkında nazil olduğunu benimseme eğilimindedirler.⁷⁸ Bu bağlamda Şîa'nın Kur'ân'dan delil getirmede pek de zorlanmadıklarını söyleyebiliriz.

Şîa'nın Hz. Ali'nin hilâfetine nass olarak değerlendirdiği ve sık sık delil olarak öne sürmüş olduğu en önemli ayetler şunlardır:

1.1.1.1. Tathir Ayeti:

“...Ey Peygamberin ev halkı, şüphesiz Allah sizden kusuru giderip, sizi tertemiz yapmak ister.”⁷⁹ Şîa'nın bu ayeti delil olarak getirirken yararlandığı rivâyet Ümmü Seleme'den gelmiştir. Rivâyete göre bu ayet indiği zaman evde Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin bulunmaktadır.

⁷⁵ Neccâr, 7

⁷⁶ Sofuoğlu, Cemal, *Şîa'nın Hadîs Anlayışı (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara 1977, 53; İlhan, “Seçim ve Nass Münakaşası”, 145

⁷⁷ Sofuoğlu, 53

⁷⁸ Hüseyin, Muhammed ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Kahire 1961, II, 155; Ateş, Ali Osman, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadîsler*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 60

⁷⁹ 33 / Ahzâb, 33

Resulullah onların üzerine bir örtü örter ve “Allah’ım bunlar benim ehl-i beytimdir. Bunlardan pisliği gider ve bunları kirlerden tertemiz kıl.” der. Ümmü Seleme, “Ey Allah’ın elçisi, ben senin ehl-i beytinden değil miyim?” diye sorunca o, “Sen hayır üzeresin ancak sen Resulullah’ın zevcelerindensin.” diye cevap verir.⁸⁰

Söz konusu ayeti Hz. Ali’nin hilâfetine delil olarak getiren Şîa,⁸¹ bu ayetin Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in ayıplardan berî olduklarına, günahlardan korunmuş, yani masumluklarına işaret ettiğini söylemektedir ki, sonuç itibarıyla Ali’nin ve evlâdının imâmeti böylece sabit olmaktadır.⁸²

Şayet ayet, siyak ve sibakıyla okunursa, başka hiçbir karineye ihtiyaç bırakmayacak şekilde Resulullah’ın zevceleriyle alakalı olduğu gayet net bir şekilde anlaşılacaktır. Antâkî, bu gerçeği ters yüz edebilmek için kendince deliller getirmesine⁸³ rağmen mezhebî ön kabulleri yansıtmamasından öte hiçbir tutarlı yanı yoktur.

1.1.1.2. Velayet Ayeti:

“Sizin dostunuz ancak Allah, O’nun Peygamber’i ve namaz kılan, rûku halinde sadaka veren müminlerdir.”⁸⁴

⁸⁰ Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb (3870); İmâmiye ve İsmâiliyye İmâmet düşüncesinde Ehl-i Beyt konusunda özel bir çalışma için bkz., Benli, Yusuf, “Şîi Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVII / 4, (2004), 337-353; Aycan, Şîa’daki Ehl-i Beyt inancının bir benzerinin Emevîler’de de görüldüğünü ancak mezhepler tarihi açısından etkinliklerinin olmaması hasebiyle müellifler tarafından görmezlikten geldiğini söylemektedir. Bkz., Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Fecr Yay., Ankara 1990, 186

⁸¹ İbn Teymiye, II, 3; Musevî, 37; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 61; Antâkî, 53; Âmir en-Neccâr, 521-532

⁸² Antâkî, 59

⁸³ Bkz., Antâkî, 53-55; bu ayetin delil olamayacağı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Teymiye, III, 2; Dehlevî, 164-169

⁸⁴ 5 / Maide, 55

Şia, bu ayetin Hz. Ali namazda iken bir dilencinin gelerek sadaka istemesi ve onun da rükû halindeyken yüzüğünü vermesi sonucunda nâzil olduğunu iddia etmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla da Allah, Muhammed (as) ve Ali'yi kendisiyle beraber velayetine ortak kılmıştır.⁸⁶

İbn Kesîr, rivâyetin senedinin birçok yönden zayıf olduğunu ve ayetin Ali hakkında nâzil olduğu hususunun sahih olmadığını belirtirken⁸⁷ Dehlevî, konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak ayetin kim hakkında nâzil olduğu hususunun münakaşalı olduğunu belirttiikten sonra, “*mevlâ*” kelimesinin sadece “*tasarruf etme*” manasına gelmediğini, birçok manaya geldiğini, ayetin siyakından burada “*nâsır*” (yardımcı) manasına geldiğini söyler ve ayetteki hitabın umumî olduğunu, umumî bir hitabın da belirli zatlara hamledilemeyeceğine işaret eder.⁸⁸

1.1.1.3. Mevedde Ayeti:

“...*Ey Muhammed de ki, 'Ben sizden buna karşı yakınlarla sevgiden başka bir ücret istemem.*”⁸⁹ Şia, bu ayetle Ali, Fâtıma ve onların çocuklarının sevgisinin farz olduğunu, dolayısıyla bu ayetin Ali'nin hilâfetine delalet ettiğini ileri sürmektedir.⁹⁰ Zira 58 / Mücâdele 22'ye⁹¹ göre kendisinden hata sâdır olanlardan mevedde terk edilir. Ali dışındakiler de ittifakla masum değildirler. Öy-

⁸⁵ Musevî, 160-162; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 61; Antâkî, 43-53

⁸⁶ Antâkî, 53

⁸⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî (774 / 1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Mısır 1932, VII, 357

⁸⁸ Bkz., Dehlevî, 153-164

⁸⁹ 42 / Şûra, 23

⁹⁰ Dehlevî, 169; Musevî, 37; Antâkî, 74-83

⁹¹ “Allah'a ve Ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları da olsa- Allah'a ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini görmezsin...”

leyse ondan başka kimse halife olamaz.⁹²

Bir kısım âlimin, söz konusu ayetin Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma ile evlenmesinden önce nâzil olduğunu açıklamaları⁹³ bir yana, şayet mana Şîa'nın iddia ettiği gibi olsaydı bu durum, ayetin kastına muhalif bir husus olurdu. Çünkü böyle bir durumda Resulullah, bir iş yapıp sonra karşılığında evlâd ve akrabaları için ücret isteyen, dünyevî makamlar peşinde olan biri konumuna düşerdi. Şayet Nebilerin bu tür gayeleri olsa, onlarla ehl-i dünya arasında fark kalmaz, bi'setten hedeflenen gaye töhmet altında kalırdı. Aynı şekilde bu mana Allah'ın, “*De ki, “Ben sizden bir ücret istersem, o sizin olsun, benim ecrim Allah'a aittir.”*⁹⁴, “*Yoksa sen onlardan ücret istiyorsun da, ağır bir borç altında mı kalıyorlar?*”⁹⁵ “*Oysa sen buna karşılık bir ücret de istemiyorsun.*”⁹⁶ ayetlerine de muhaliftir.⁹⁷

Şîa bu üç ayetin dışında daha birçok ayeti delil olarak serdetmektedir. İbn Abbâs'a atfedilen, “*Ali hakkında 300 ayet inmiştir*” sözü ve Şîa'nın sınırsız kullandığı tevil yöntemleri göz önüne alınacak olursa bu kadar ayete de fazla şaşmamak gerekir kanısındayız.⁹⁸

1.1.2. Hadîsten Getirmiş Oldukları Deliller:

Şîa'nın bu konudaki delillerine geçmeden önce Şîa'nın hadîs anlayışı üzerinde kısaca durmak gerek-

⁹² Antâkî, 83

⁹³ Dehlevî, 170; Zuhaylî, 182

⁹⁴ 34 / Sebe, 47

⁹⁵ 68 / Kalem, 46

⁹⁶ 12 / Yusuf, 104

⁹⁷ Dehlevî, 170

⁹⁸ Bkz., Musevî, 37-53; İlhan, “Seçim ve Nass Münakaşası”, 145; değerlendirmeler için bkz., İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 357-358; Dehlevî, 152-175; Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (974/1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zındıka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatif, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984), 87-104; Muzafer, *es-Sakîfe*, 61; Antâkî, 43-109; Âmir en-Neccâr, 573-643

tedir. Şîa, ehl-i Sünnet tarafından gelen hadisleri, kendi imâmları tarafından desteklenmediği sürece itibara almamaktadır.⁹⁹ Şiiler, imâmları tarikiyle gelen ve senedi mevsuk olan masum imâmın yine kendisi gibi bir imâmdan yapmış olduğu, böylece Resulullah ve Cebrail vasıtasıyla da Allah'a ulaşan rivâyetleri aldıklarını iddia etmektedir.¹⁰⁰ Şîa'nın hadis kabulünde klasik Sünnî metodolojisindeki şekliyle bir isnada ihtiyaç duymamasının gerekçesi ise açıktır. Zira Şîi düşünceye göre imâmlar masumdur ve üç veya dört sika kişinin zikrine ihtiyaçları yoktur.¹⁰¹

Şîa, ittifakla ilk hadis vaz'ını başlatan mezhep olmuştur.¹⁰² Kur'ân'da sübut ve delaleti kesin nasslar bulamayan Şîa, görüşlerine meşruiyet kazandırmak için Hz. Peygamber'e isnâd edilen haberler üretmişlerdir.¹⁰³

Şîa'nın vaz' etmiş olduğu hadisleri Hz. Ali ve evlâdının imâmetini ispatlayıcı nitelikte olanlar ve ilk üç halifeyi, bazı sahabileri, Muâviye ile Emevî sülalesini zemmeden hadisler olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür.¹⁰⁴ Bu konuda uydurmalar öyle bir hâle gelmiştir ki artık; “*Ey Ali*” diye başlayan veya “*onun hilâfetinden*” bahseden her hadisin,¹⁰⁵ uydurma olduğu, mevzu hadis bilme kaideleri arasında kendine yer bulmuştur. Muhalifleri zemmeden hadisler hususunda ise, Şîa adetâ çektiği acı

⁹⁹ Kâşifu'l-Ğıtâ, 83

¹⁰⁰ Bkz., Antâkî, 120-121

¹⁰¹ Hilmî, 231

¹⁰² Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, AÜİF Yay., II. Bsk., Ankara 1988, 143; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler (Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidî)*, DİB Yay., Ankara tz., 32

¹⁰³ Koçyiğit, 109

¹⁰⁴ Accâc, Muhammed Hatîb, *Usûlu'l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalâhuhu*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, 419; Koçyiğit, 11; Kandemir, 35

¹⁰⁵ Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed b. Sultân (1014 / 1605), *Mevdûâtu'l-Kübrâ*, İstanbul 1308, 95

ve zulümlerin intikamını, Resulullah'a atfettiği uydurmalarla almış gibidir.¹⁰⁶

Burada nazar-ı dikkati çeken bir nokta vardır ki o da diğer sahabilere oranla Hz. Ali hakkında her iki ekolde de oldukça bol hadisin varlığıdır.¹⁰⁷ Muhtemelen bunun temelinde psikolojik etmenler yatmaktadır. Emevîlerin Hz. Ali'ye karşı izlemiş olduğu, "*lanetleme*" siyaseti karşısında bir şey yapamamanın verdiği rahatsızlık ulemâyı, Hz. Ali'nin lehinde uydurulmuş olan hadisler karşısında sessiz kalmaya ya da diğer hadislerle gösterilen dakik incelemeleri bu türden fazilet hadislerinde gözardı etmeye, bunlara karşı daha müsamahalı davranmaya sürüklemiştir.

Bizim burada Şîa'nın hadislerden getirmiş olduğu delillerin tamamını serdetmemiz mümkün değildir. Hele bunun için ciltler dolusu kitaplar yazılmış olması bu imkânsızlığı daha da artırmaktadır. Bu yüzden en meşhurları ve Şîi bakışa örnek teşkil edebilecek nitelikte olanlardan bazılarını vermekle iktifa ediyoruz:

1-İbn Ömer'den; "*Nebî (sav) bir gün aramızda otururken, Cibrîl (as) geldi ve dedi ki, "Ey Muhammed, Allah sana selam söylüyor ve diyor ki, O, Nebîlerden senin misakına uymaları konusunda ahd almıştır. Senin vasin olarak da vasilerin efendisi olan Ali b. Ebî Tâlib'i seçmiştir."*

¹⁰⁶ Resulullah (sav)'e atfedilen bir hadiste bunu açık bir şekilde görmekteyiz. Bu rivâyete göre Resulullah, "Ehl-i Beytim benden sonra ümmetimden öldürme, sürgün ve zulümlerle karşılaşacaklardır. Onlara karşı en şiddetlileri de Benî Ümeyye, Benî Muğira ve Benî Mahzûm olacaktır." Heytemî, 211

¹⁰⁷ Bkz., İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (852 / 1448), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Mısır 1328, II, 507

¹⁰⁸ Suyûtî, *Zeyl*, 51

2-“Ali'den ne istiyorsunuz? Ali benden ben Ali'denim. O benden sonra bütün müminlerin velisidir.”¹⁰⁹

3-Resulullah, Ali'nin dizine vurarak, “Senin sevgin benim sevgimdir. Benim sevgim de Allah sevgisidir. Sana buğz eden bana buğz etmiş, bana buğz eden de Allah'a buğz etmiş olur.”¹¹⁰

4-Resulullah Fâtıma'ya, “Bil ki Allah yeryüzü halkına ittila etti ve babanı seçti, ikinci kez baktı ve Ali'yi seçti. Sonra bana onu seninle nikâhlamamı ve vasim olarak edinmemi vahyetti.”¹¹¹

5-“İçinizde Ehl-i Beytim, Nuh'un gemisi gibidir. Binen kurtulur, geri kalanlar boğulur.”¹¹²

6-“Yıldızlar gökyüzünün, ehl-i beytim de yeryüzünün emniyetidirler.”¹¹³

7-“Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.”¹¹⁴

8-“Ben Âdemoğlunun, Ali de Arapların efendisidir.”¹¹⁵

9-“İçinizde iki ağır şey bırakıyorum, Allah'ın kitabı ve ehl-i beytim. O ikisine tutunursanız, benden sonra asla dalalete düşmezsiniz.”¹¹⁶

10-“Ali benim vasim, sırrımın yeri, ehlim içindeki halifem ve benden sonra bıraktıklarımın en hayırlısıdır.”¹¹⁷

11-“Her kim ki, Ali'den hilâfeti gasp ederse, o kâfir-

¹⁰⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 510; Âmir en-Neccâr, 513-515

¹¹⁰ Suyûtî, *Zeyl*, 59

¹¹¹ Suyûtî, *Zeyl*, 58

¹¹² Heytemî, 114

¹¹³ Heytemî, 114

¹¹⁴ Aliyyu'l-Kârî, 26; Âmir en-Neccâr, 537-549

¹¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, 48

¹¹⁶ Antâki, 130

¹¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, 91

dir.”¹¹⁸

12-“Ali'nin sevgisi hasenâttır, bununla beraber sey-yienin bir zararı olmaz, Ali'ye buğz seyyiedir, bununla beraber hasenenin bir faydası olmaz.”¹¹⁹

13-“Ali Hakla, Hak Ali'yle beraberdir. Kıyamete kadar ayrılmazlar.”¹²⁰

14-Resulullah Ali'ye, “Sen Ka'be menzilesindesin, sana gelinir, sen gitmezsin. Şayet bu topluluk sana gelirler ve hilâfeti teslim ederlerse, onlardan bunu kabul et, şayet gelmezlerse, kendileri gelinceye kadar onlara gitme.”¹²¹

15- “Cebraîl bana, Allah'ın şöyle buyurduğunu söyledi, ‘Her kim, benden başka ilâh olmadığını, Muhammed'in Resulüm, Ali b. Ebî Tâlib'in de halifem ve onun çocuklarından olan imâmların hüccetim olduklarını bilir ve bunu ikrar ederse, onu rahmetimle, cennete sokarım.’”¹²²

Bu listeyi alabildiğine uzatmak mümkündür. Bu ve daha yüzlercesi diyebileceğimiz hadisler her iki tarafça tartışılmış, reddiyeler veya ispatlar için ciltler dolusu kitap telif edilmiştir.¹²³

1.1.3. Tarihî Olaylardan Getirilen Deliller:

Tarihî olaylardan delillerde de, yine Resulullah'tan vârid olan hadisler söz konusudur. Ancak böyle bir ayırma gitmemizin sebebi, bu sözlerin tarihî bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekliliğidir.

¹¹⁸ Dehlevî, 185

¹¹⁹ İbn Teymiye, III, 17

¹²⁰ Muzaffer, *es-Sakîfe*, 58

¹²¹ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630 / 1232), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rîfeti's-Sahâbe*, I-V, Mısır 1280, IV, 31

¹²² Musevî, 219

¹²³ Bkz., Âmidî, *el-İmâme*, 101-126; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 342-359; Dehlevî, 182-193; Tavîl, 71-74; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 56-59; Antâkî, 123-212

Şîa'nın en çok üzerinde durduğu ve kesin nass olarak kabul ettiği delilleri bu başlık altında toplamak mümkündür. Bunun sebebi de bu rivâyetlerin Sünnî kaynaklarda da yer almasıdır. Bu türden delillerin en önemlileri kronolojik sırayla şunlardır:

1.1.3.1. İnzâr Hâdisesi:

“İnsanları uyarması ayeti¹²⁴ nâzil olduğu zaman, Resulullah yemek hazırlatarak, Kureyş'in ileri gelenlerini davet etti. Birinci seferde bir şey söylemeden kalabalık dağıldı. İkinci sefer yemek hazırlatıp, ileri gelenler topladığında Resulullah ayağa kalkarak, Allah'ın emrini tebliğ etti ve bu davada kendisine kimin yardım edeceğini sordu. Resulullah'ın onları davet ettiği hususta, kimseden ses çıkmayınca, henüz daha buluşa ermemiş olan Ali kalkarak, “Ey Allah'ın elçisi, ben sana yardım eder, senin savaştığın gibi savaşırım.” dedi. Resulullah ona, “Otur ey Ali, sen benim kardeşim, vasim, yardımcım ve benden sonra halifemsin. Ey insanlar onu dinleyin ve ona itaat edin.” dedi. Bunun üzerine toplanan kalabalık gülererek, Ebu Tâlib'le oğluna baktılar ve alaycı bir şekilde dağıldılar.”¹²⁵

Şîa'nın Hz. Ali'nin hilâfetine nass olarak ileri sürmüş olduğu bu rivâyeti, insanlara tebliğin söz konusu edildiği bölüm ve Hz. Ali'nin hilâfetinin ilan edildiği bölüm olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Her şeyden önce birinci kısmın nerede geçtiği hususunda, varyantlar

¹²⁴ 74 / Müdessir, 2

¹²⁵ Bkz., İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (151 / 768), *Sîretu İbn İshâk*, thk., tîk: Muhammed Hamidullah, Konya 1981, 126-127; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 259; Resulullah'ın sözünün, “*O benim dünya ve ahretteki dostumdur.*” şeklindeki varyantı için Bkz., Halebî, Ali b. Burhâniddîn (1044 / 1634), *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (İnsânu'l-Uyûn)*, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.z., I, 478; Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hayâtu Muhammed*, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, XIII. Bsk., Kahire 1968, 142

arası bir birlik sağlanabilmiş değildir. Bazı rivâyetler Resulullah'ın Safa Tepesinden seslendiği, böyle bir yemek davetinin mevcut olmadığı şeklindedir.¹²⁶ Bununla beraber rivâyetin bu birinci kısmının sahlılığı hususunda problem yoktur.

İkinci kısım, yani Hz. Ali hakkındaki ziyâde için İbn Teymiye bâtil olduğunu ısrarla vurgularken,¹²⁷ ziyâdenin râvileri arasında bulunan Ebu Meryem el-Kûfi hakkında İmâm Ahmed, “*Sika değildir.*” derken, İbnu'l-Medenî de, “*Hadîs uydurucudur.*” demiştir.¹²⁸

Ziyâdeliğın sened açısından şüpheli görüldüğü gibi, metin açısından da mevzuluğunu çağrıştıran şüpheler mevcuttur. İlk önce bu rivâyet, Resulullah'ın malum tedricî tebliğ metoduna aykırıdır. Hz. Peygamber daha kendisine itaat edilmezken, Arap Müşriklerini on iki yaşındaki bir çocuğa itaate çağırması, aklın kabulde zorlanacağı bir durumdur. İkinci olarak ise o günden sonra bir daha Hz. Ali'nin halifeliğinden veya verasetinden bahsedilmemiş olması, bu haberin intişar bulmamış olmasıdır. Kaynaklarda o günden sonra bu olaydan bahsedildiğine dair bir kayıt bulunmamakta, Ali'nin bu şekilde bir konumuna işaret eden herhangi bir rivâyete rastlanmamaktadır.

1.1.3.2. Resulullah'ın Hz. Ali'yi Kardeş Edinmesi

Şîa'nın nass olarak kabul ettiğı başka bir haber de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçmesi hâdisesidir.¹²⁹ Rivâyete göre Resulullah (sav) hicretten sonra, Medine'de ashabı arasında kardeşlik akdi kur-

¹²⁶ Bkz., Halebi, I, 476-477

¹²⁷ Bkz., İbn Teymiye, IV, 80

¹²⁸ Bkz., Halebi, I, 478

¹²⁹ Âmir en-Neccâr, 517-519

du ve Hz. Ali'yi hiç kimseyle kardeşleştirmede. Hz. Ali üz-
gün bir şekilde gelerek, “*Ashabını birbiriyle kardeşleştir-
din, ama beni herhangi biriyle kardeşleştirmedin.*” dedi.
Bunun üzerine Resulullah, “*Sen benim dünyada ve
Ahirette kardeşimsin.*” diyerek, onu kendisine kardeş ola-
rak seçti.¹³⁰

Bu konuda birçok rivâyet gelmiş olmasına rağmen
İbn Kesîr, senedlerinin zayıf olması itibariyle sahihlikleri-
nin şüpheli olduğunu, bunlar üzerine delil binâ edileme-
yeceğini söyler.¹³¹ Bir kısım ulemâ da böyle bir kardeşlik
akdinin varlığını, akitten beklenen gayeye aykırı olduğu
için kabul etmemektedir. Zira kardeşlik akdinden gerçek-
leştirilmek istenen gaye; Muhacirlerin, Medine'ye adapte
olmaları, onların ihtiyaçlarının karşılanması, Muhâcir ve
Ensâr'ın kalplerinin birbirine ısındırılması gibi hususlar-
dır. Oysa Resulullah ile Hz. Ali arasındaki kardeşlik ak-
dinde böyle maslahatlar gerçekleşmez.¹³² Bütün bunlarla
beraber, böyle bir akdin varlığını kabul etsek dahi bun-
dan Hz. Ali'nin hilâfetine bir nass çıkarmak mümkün
değildir.

1.1.3.3. Hayber Günü Sancağın Hz. Ali'ye Ve- rilmesi:

Bu hâdiseye göre; Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'e
sancağın teslimi ve onların başarısızlıklarının akabinde

¹³⁰ Bkz., İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut tz., III, 22; Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb (3722); İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk: Aziz Bek, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, I. Bsk. Beyrut 1407 / 1987, 149; İbnu'l-Esir, IV, 29; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 507

¹³¹ Sıhhati için bkz., İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 223, 335

¹³² Âmidî, *el-İmâme*, 147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 277

Resulullah, “Yarın sancağı, Allah ve Resulünü seven, Allah ve Resulünün de onu sevdiği birine vereceğim. O kaçacak değildir ve Allah da fethi onun eliyle gerçekleştirecektir.” der ve sonraki sabah sancağı Hz. Ali’ye verir.¹³³

Kardeş edinme hâdisesinde olduğu gibi Şîa, bunu da Hz. Ali’nin sahabenin en faziletlisi olduğuna, dolayısıyla halifelğe en liyakatli olduğuna delil getirmektedir. Ancak bir işe liyakat faziletle hak edilemeyeceği gibi, Resulullah’ın bu şekilde birçok sahabesine övücü manada sözler söylemiş olduğunu da unutmamak gerekir. Sonuç olarak kesbinde ehliyet aranan hilâfette, teşvik ve teselliye matuf olan meth ve senâ edici ifadeler farklı şeylerdir.

1.1.3.4. Menzile Hadîsi:

Şîa’nın en meşhur delillerinden biri de Resulullah’ın, Hz. Ali’ye “*Senin bana durumun, Hârûn’un Musâ’ya olan durumu gibidir.*” sözüdür. Bu söz öncesiyle ele aldığımızda Resulullah’ın bu sözü hangi makamda ve niçin söylediği daha iyi anlaşılacaktır; “*Resulullah, Tebük gazvesine çıkarken, Medine’ye halef olarak Sıbâ’ b. Urfuta veya Muhammed b. Mesleme’yi bıraktı. Ailesinin üzerine de vekili olarak Ali’yi bıraktı. Münafıklar, Hz. Ali’nin geri bırakılmasından dolayı, yalan haberler uydurarak, “Onun geri bırakılmasının nedeni, arkadaşlığından hoşlanmamasıdır. Onu ağır bulmasından ve ondan kurtulmak, hafiflemek istemesinden dolayı bırakmıştır...” gibi laflar ettiler. Bunun üzerine Ali silahlarını alarak, Medine’den ayrılmış*

¹³³ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdümelik b. Eyyûb el-Hımyerî (218/833), *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. el-Ebyârî-A. Şelbî, I-IV, Kahire tz., III, 335; Beyhâki, IV, 362; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdillâh (463 / 1071), *ed-Dürer fi İhtisârî’l-Meğâzî ve’s-Siyer*, tlk., thrc: Mustafa Dîb el-Buğa, Teclidu’l-Fidâ, Dimeşk 1984, 230-231; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 509

olan orduya yetişti ve olanları Resulullah'a anlatarak, "Ey Allah'ın Resulü siz beni çocukların ve kadınların arasında mı bırakıyorsunuz?" dedi. Olanlara sinirlenen Resulullah, "Yalan söylemişler, ben seni arkamda geri bıraktıklarım için, vekilim olarak bıraktım. Geri dön, benim ve senin ailen içinde halefim ol. Ey Ali, bana durumunun Hârûn'un Musâ'ya olan durumu gibi olmasına razı değil misin? Ancak benden sonra Nebî yoktur" dedi. Bunun üzerine Ali, Medine'ye geri dönerken, Resulullah da seferine devam etti."¹³⁴

Şîa, "menzile, âleme muzaf olan cins bir isimdir. İstisnanın sıhhatinden dolayı bütün durumlara şâmilidir. İstisna, Nübüvvet mertebesini göstermektedir. Böylece Hârûn için sabit olan her şey Ali için de sabit olmuş olur. Şayet Hârûn, Musâ'dan sonra yaşasaydı, ona itaat farzdi. Çünkü Hârûn, Musâ'nın zamanında bu mertebede idi. Nebî (as)'ın onu bu görevinden azletmemesi de onun hakkında herhangi bir ihanetin söz konusu olmamasından dolayıdır. Böylece Ali'nin imâmeti sabit olur"¹³⁵ diyerek bu hadisi delil olarak getirir.

Hadisin sıhhati üzerine söylenenler bir yana,¹³⁶ Şîa'nın bu konuda getirmiş olduğu bu delillere âleme muzaf cins isim bütün usûlcülere göre elfâz-ı âmm değil-

¹³⁴ İbn Hişâm, IV, 519-520; İbn Sa'd, III, 25; Buhârî, *Sahîh*, Meğâzi 78, Fedâilu'l-Ashâb 9; Müslim, *Sahîh*, Fedâilu'l-Ashâb 31 (2404); Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb (3731); Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*, I-VIII, Kahire 1939, II, 368; Beyhâkî, IX, 40; İbn Abdilber, *Meğâzi*, 288; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 7; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 507; Heykel, 457; Âmir en-Neccâr, 499-503

¹³⁵ Âmidî, *el-İmâme*, 126; İbn Teymiye, II, 175; Dehlevî, 180; Musevî, 123-140; Antâkî, 140-142

¹³⁶ Bkz., İbn Kesîr, hâdisenin sahih olduğunu kabul ederken [*el-Bidâye*, VII, 341], Âmidî, senedin sahihliğini kabul etmemektedir. Bkz., *el-İmâme*, 167. Rivâyetin tenkidi için ayrıca bkz., Ebu Nuaym, 221-222

dir, bulunmama müddetiyle kayıtlı olan bir atama, zamanın bitmesiyle ortadan kalkar, aynı şey Hârûn için de olmuştur. Bir işin sona ermesi, azil olmadığı için bu istihlafın inkıtası bir ihanetten dolayı olması gerekir denilemez. Nebî (sav)'in Ali'yi Hârûn'a benzetmesi, onun Musâ hayatta iken yerine halife olmasından dolayıdır. Yûşâ b. Nûn ve Kalîb b. Yafenne, Musâ'nın ölümünden sonra halife olmuşlardır. Aynı şekilde bu, Hz. Ali'nin de Resulullah'ın hayatında halifelikliğini icab ettirir. Hatta teşbihin tam gerçekleşmesi için halifenin başka biri olması gerekir, gibi değişik şekillerde cevaplar verilmiştir.¹³⁷

Bizce burada asıl halledilmesi gereken nokta, Hz. Ali'nin kimlere ve niçin halife bırakılmış olduğudur. Zira ancak bu şekilde sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün olabilecektir. Hz. Ali'nin kimlere halife bırakıldığı, yukarıdaki rivâyetten açıkça anlaşılmaktadır. İbn Teymiye'nin de belirttiği gibi,¹³⁸ Hz. Ali bütün Medine'ye değil, sadece Resulullah'ın ve kendisinin ailesi üzerine vekil olarak bırakılmıştır. Şayet Resulullah'ın vefatından sonra da Hz. Ali'nin hilâfetinden bahsedilecekse bu ancak Resulullah'ın ve kendisinin ailesi üzerinde, daha genel bir ifadeyle Benî Hâşim üzerindeki hilâfetinden bahsedilebilir, bütün Müslümanların değil.

İkinci husus olan, Hz. Ali'nin niçin bırakıldığı meselesine gelince de buradaki muhtemel soru; acaba Resulullah ümmetine kendisinden sonraki halifeyi tanıtmak için mi, yoksa başka bir gayeye binâen mi Hz. Ali'yi geri bıraktığıdır. Şeriati'ye göre, ümmete kendisinden sonraki halifeyi göstermek ve savaş esnasında olabilecek herhangi kötü bir durumdan Hz. Ali'yi korumak için geri

¹³⁷ Bkz., İbn Teymiye, II, 175-178; Dehlevî, 180-181

¹³⁸ İbn Teymiye, II, 175-176

bırakmıştır.¹³⁹ Bu görüşü kabul etmek mümkün değildir. Şayet böyle bir durum söz konusu ise, Resulullah'ın Hz. Ali'yi Bedr'e, Uhud'a, Huneyn'e götürmemesi, seriyyelere komutan yapmaması gerekirdi. Savaşlara çıkarmayıp başına kötü bir şey gelmemesi için, Hz. Ali'nin her zaman Medine'de bırakılması ve hatta koruma tahsis edilmesi gerekirdi. Aynı şekilde ümmete Hz. Ali'nin kendisinden sonraki halifesi olduğunu göstermek için böyle bir yöntemi seçmiş olduğunu kabul etmek de zordur. Çünkü bunun çok daha kolay ve anlaşılır birçok yolu vardır.

Bizce burada Resulullah'ın âdeti olmadığı bir uygulama ile karşı karşıya bulunmaktayız. Medine'ye halife bırakmış olduğu halde, kendi ailesi üzerine de birini bırakmış olması, Hz. Peygamber'in bazı ciddi şüphelerinin izâlesi gayesine matuftu. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in bu şüphesi de; İslâm'ı yıkmak için fırsat kollayan ve artık dışardan gelebilecek herhangi bir yardım merkezinin kalmaması hasebiyle, işi kendi başlarına bitirmek zorunda olduklarını anlayan münafıkların, Medine'deki otorite boşluğunu fırsat bilerek, istenilmeyen bir harekete kalkışma ihtimalidir. O günlerde, Münafıkların, kendi yandaşlarının savaşa çıkmasını engellemek için Süveylim adındaki bir Yahudi'nin evinde toplanıyor olmaları,¹⁴⁰ Mescid-i Dırâr'ı bir toplanma ve ortak karar alma merkezi olarak inşa etmiş olmaları,¹⁴¹ o zamana kadar hiçbir vekille yapmadıkları bir şekilde Hz. Ali'nin geri bırakılmasından hoşlanmayarak, bunu engellemek için dedikodular

¹³⁹ Ali Şeriatî, *Muhammed Kimdir*, çev: Ali Seyidoğlu, Ankara 1994, 268

¹⁴⁰ Heykel, 452

¹⁴¹ 9/Tevbe 107-110; İbn Hişâm, IV, 529-531; Semhûdî, Ali b. Ahmed (911/1506), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, IV, thk, tlk: Muhammed Muhyuddin Abdulmecid, Beyrut 1984, III, 814-819

üretmeleri, sefer esnasında Resulullah'a suikast girişiminde bulunmaları,¹⁴² böyle bir hazırlık içinde oldukları ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca bazı rivâyetlerde gelen Resulullah (sav)'in, Hz. Ali'ye “*Ya senin, ya da benim kalmam gerekli*” şeklindeki sözleri ve sefer dönüşünde, Münafıklara karşı o ana kadar izlemiş olduğu, ılımlı siyasetini değiştirerek, daha sert bir tavır almış olması¹⁴³ gibi hususlar da bu tezimizi desteklemektedir.

Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi Hârûn'a teşbihi de, dedikodular karşısında çok üzülmekten dolayı Hz. Ali'nin teselli edilmesi gayesine yöneliktir.

1.1.3.5. Gadîr-i Hum Hâdisesi:

Şîa'nın bu konuda getirmiş olduğu bir diğer önemli delili ise veda haccı dönüşünde Cuhfe'ye yakın bir yerde gerçekleşen hâdisedir.¹⁴⁴ Söz konusu hâdiseye göre; “*Resulullah, Gadîr-i Hum denilen bu yerde mola verir ve hacdan dönmekte olan büyük kalabalığı toplayarak, bir hutbe irât eder. Hutbesinde, “Ben müminlerin mevlâsı değil miyim?” diye sorar. Topluluk, “Öylesin ya Resûlallah” diye cevap verince, Hz. Peygamber, “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.” der.*”¹⁴⁵

Kısaca almış olduğumuz bu rivâyetin Şîi literatürde ayrı bir yeri vardır. Sünnîler ile Şîiler arasındaki ihti-

¹⁴² Bkz., Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd (207 / 822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, I-III, thk., tkd: Marsden Jones, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984, III, 1042-1043

¹⁴³ Heykel, 461

¹⁴⁴ Âmir en-Neccâr, 507-511; Şehîdî, Seyyid Cafer, *Bir İslâm Tarihi Tahlîlî*, I-II, çev: Hasan Elmas, Endişe Yay., Ankara 1992, II, 27-28

¹⁴⁵ Bkz., Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb (3714); Ebu Nuaym, 217-220; Mu-sevî, 210; bu konuda özel bir çalışma için bkz., Aydın, Hayati, *Gadirihum-Şû ve Sünnî Literatürde İmâmet, Hilâfet ve Velâyet Kavramlarının Dinî ve Siyasî Arka Planı*, Şa-to Yay., İstanbul 2001

laflı konuların en mühimlerinden biri olan¹⁴⁶ Gadîr-i Hum hâdisesine sahih diyenler olduğu gibi,¹⁴⁷ sahih olmadığını,¹⁴⁸ ahad olduğunu¹⁴⁹ iddia edenler de vardır. Bazı kaynaklarda ise, bu olaydan bahsedilmekle beraber, “*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.*” sözü yer almamıştır.¹⁵⁰

Şîa'nın, bu hâdise ile bağlantılı olarak, tezini destekler mahiyette ayet, esbâb-ı nüzûl bulmakta zorluk çekmediği de anlaşılmaktadır.¹⁵¹

Söz konusu hâdise hakkında her iki ekol karşılıklı olarak birçok tartışmaya girişmiştir. Bu tartışmalarda genel olarak lafız üzerinde yoğunlaşmıştır. Ehl-i Sünnet, “*mevlâ*” kelimesinin muhib, sahib, sırt, arka, yardımcı, dostluk, samimiyet gibi anlamlara geldiğini, “*Benden sonra hepimizin halifesidir, tasarruf etme yetkisine sahiptir*” manasına gelemeyeceğini savunurken, Şîa da bunun karşısında kendi savunmalarını ve antitezlerini üretmiştir. Şîa'nın ısrarla üzerinde durmuş olduğu konu, metinde geçen “*mevlâ*” kelimesinin yardımcı, dost gibi manalara gelmesine imkân olmadığıdır. Zira Hz. Ali'nin yardımcı, dost olduğunu zaten herkes biliyordu ve böyle bir söze ihtiyaç yoktu. Burada tek gaye vardır ki o da; vefatından önce Resulullah'ın, halifesini insanlara tanıtmak isteme-

¹⁴⁶ Sofuoğlu, Cemal, “Gadîr-i Hum Meselesi”, *AÜİFD*, XXVI, (1983), 461-470, 465

¹⁴⁷ Heytemî, 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 214

¹⁴⁸ Bkz., İbn Teymiye, IV, 10; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, (751/1350), *el-Menâru'l-Münîf fî's-Sahîh ve'd-Daîf*, çev: M. Can, İstanbul 1992, 57-58; Zuhaylî, 182-183

¹⁴⁹ Âmidî, *el-İmâme*, 161

¹⁵⁰ İbn Hişâm, IV, 603; Taberî, II, 402

¹⁵¹ Musevî, 199-200; Kâşifu'l-Ğitâ, 68; Tavîl, 60, 63; Sofuoğlu, “Gadîr-i Hum Meselesi”, 462-463

sidir.¹⁵²

Şia'ya göre, bu gayenin dışında böyle bir hutbeye gerek yoktu. Bizce de asıl problem buradan kaynaklanmaktadır. Bu hâdisin sebeb-i vurûdunun tespiti, hâdisenin doğru manada anlaşılmasını sağlayacaktır. Hâdis, dikkatlice incelediğinde bu hutbeye, insanların Hz. Ali hakkında ileri geri konuşmalarının sebep olduğu görülür. Resulullah veda haccındayken, Hz. Ali de görevli olarak Yemen'de bulunuyordu. Dönüşte kendisi Resulullah'a hac esnasında yetişebilmek için ordunun başına askerlerinden birini bırakarak, Mekke'ye gelir. Komutan, Yemen'den getirilen elbiseleri, iyi görünmeleri için ordudaki askerlere giydirir. Hz. Ali, ordusunun Mekke'ye yaklaştığı sırada onları karşılamaya çıkar. Askerleri o halde görünce komutanı azarlar ve askerlere elbiselerini çıkarttırıp, kumaşların arasına geri konulmasını emreder. Askerler, Hz. Ali'nin kendilerine bu şekilde muamele etmesini yadırgayarak, onun hakkında şikâyet etmeye başlarlar. Sonuçta bu şikâyetler kalabalık arasında yayılarak herkesin diline düşer.¹⁵³

Şahsî görüşümüze göre; büyük çoğunluğu yeni Müslüman olmuş, bedevî Araplarından oluşan topluluk, Hz. Ali'nin bu dine hizmetini ve onun konumunu bilmekteydiler ve bu hareketinden dolayı Hz. Ali'nin aleyhinde konuşmaya devam etmişlerdir. Nihayet bütün bu konuşmalar Resulullah'a ulaşmış, o da çocukluğundan beri bu dinin ikâmesine yardımcı olmuş olan bir sahabe-

¹⁵² Bu tartışmalar için bkz., İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Te'vilu'l-Muhtelifu'l-Hadis (Hadis Müdafası)*, çev: M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1979, 59-61; Bakillâni, 169-176; Âmidî, *el-İmâme*, 115-117, 163-167; *Gayetu'l-Merâm*, 378-379; Dehlevî, 176-177; Musevî, 157-158; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 63-64; Fiğlalı, *İmâmiye*, 213; Antâkî, 114-119; Zuhaylî, 182-183

¹⁵³ Bkz., İbn Hişâm, IV, 603

sine yapılan haksız muamele karşısında sessiz kalmayarak, “*Ey insanlar, Ali’yi şikâyet etmeyin, Allah’a ant olsun ki o, Allah’ın zatında ve Allah’ın yolunda kendisinden şikâyet edilecek şeyden çok daha haşin ve serttir. Ben kimin dostuysam, yardımcısıysam, Ali de onun dostu ve yardımcısıdır.*” şeklindeki hutbesini irât etme ihtiyacı duymuştur.¹⁵⁴ Böylece Resulullah, Hz. Ali’nin adaletini, faziletini, kendisine yakınlığını ve bu dine olan hizmetini büyük çoğunluğu yeni Müslüman olmuş olan kalabalığa anlatırken, aynı zamanda Ali’nin şahsında, ashabın kendi yanındaki değerini anlatmış oluyordu.

Musevî’nin bu görüşe, Hz. Ali’nin Yemen’e iki defa seyahat ettiğini, şikâyet ve dedikoduların birinci seferde olduğu, Resulullah’ın onları sert bir şekilde azarlamasından sonra, ikinci sefer tekrar şikâyet ve dedikoduya cesaret edemedikleri,¹⁵⁵ şeklindeki itirazını kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü her şeyden önce ikinci hâdisede Resulullah’a doğrudan yapılan bir şikâyet söz konusu değildir. Ayrıca burada şikâyet ve dedikodularda ileri gidenler, yeni Müslüman olmuş kimselerdir. Şayet Musevî’nin dediği gibi bir cesaret edememe mevzu bahis olsa bile, bu ancak birinci şikâyette terslenenler için söz konusu olabilir. Yoksa böyle bir hâdiseden haberi olmayanlar için değil.

Bütün bu söylediklerimize ek olarak ne Hz. Ali’nin ne de sahabeden herhangi birinin bu sözlerden hilâfete bir nass çıkarmamış olması ve bunu hiçbir şekilde delil olarak getirmemiş olması da bu olayın Hz. Ali’nin imâmetine nassla bir alakası olmadığını göstermektedir.

¹⁵⁴ Bkz., İbn Hişâm, IV, 203; Taberî, II, 406; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 208, VII, 334; Dehlevî, 180

¹⁵⁵ Musevî, 212

1.1.3.6. Kırtâs Hâdisesi:

Hâdisi, İbn Abbâs'tan rivâyet edilmiştir; “Resulullah, vefat ettiği son hastalığında onu ziyarete gelenlere, “Kâğıt kalem getirin de, ondan sonra asla dalaletle düşmeyeceğiniz bir vasiyet yazayım” dedi. Yanında bulunanlardan biri (Hz. Ömer), “Şüphesiz ki, Resulullah sayılıyor, yanımızda Kur’ân var, Allah’ın kitabı size yeter” deyince, oda bir anda karışarak kimi “Getirin de Resulullah sizin için yazsın.” derken, bazıları da Hz. Ömer’in dediğini tekrarlamaktaydılar. Sesler çoğalınca, Resulullah, “Bir Nebî’nin yanında münakaşa etmek yakışmaz.” dedi ve onları odadan çıkarttı.”¹⁵⁶ Daha sonra ashabın onun ne olduğunu sormak için tekrar başvurduklarında ise Resulullah bunu tekrarlamaz. Zira artık bundan sonra yazılacak yazı fitne ve ihtilafa sebep olmaktan başka bir işe yaramayacaktır.¹⁵⁷

Tarihe Kırtâs hâdisesi ismi ile geçecek olan bu olay Şia’nın getirmiş olduğu önemli deliller arasındadır. Şia’ya göre Resulullah’ın burada yazdırmak istediği şey, Hz. Ali’nin hilâfeti idi. Fakat Ömer bunu anlayınca bu vasiyetin yazılmasını engellemiştir.¹⁵⁸ Burada ilgili haberi uzun uzun ele almamakla beraber şunu ifade edelim ki ümmetin dalaletle düşmesini engelleyecek böyle önemli bir vasi-

¹⁵⁶ Söz konusu hâdisi için bkz., İbn Sa’d, II, 242-245; Buhârî, *Sahih*, Meğâzî 83, Cihad 76; Müslim, *Sahih*, Vâsiye 22 (1637); Taberî, II, 436; Ebu Nuaym, 234-237; İbn Abdilber, *Meğâzî*, 328-329; Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748 / 1347), *es-Siretu’n-Nebevviye*, thk: Husamuddîn el-Kudsî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1988, 383-384; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer (774 / 1372), *es-Siretu’n-Nebevviyye*, I-II, tsh: Ahmed Abdüşşâfi, Beyrut tz., II, 461-462; *el-Bidâye*, V, 227; İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (852 / 1448), *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Kahire 1325, VIII, 93-95

¹⁵⁷ Musevî, 283

¹⁵⁸ Musevî, 283; Muzaffer, *es-Sakîfe*, 78-81; Tavîl, 65-66; Ali Şeriati, *Muhammed Kimdir*, 350-352

kayı, Resulullah (sav)'in yirmi üç yıllık uzun Nübüvvet hayatında değil de vefatından dört gün önce yazdırmak istemesi anlaşılır bir durum değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ümmetine olan düşkünlüğü malum olduğu halde, sırf yanında tartışıldı diye, yazdırmaktan vazgeçtiğini, böylece de ümmetinin dalalete düşmesine göz yummuş olduğunu kabul etmek mümkün değildir.¹⁵⁹

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki, Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmetine nass bâbında delil olarak getirdiği, ayet, hadîs ve tarihî hâdiselerin tartışmasız açık bir nass şeklinde değerlendirmek pek de kolay değildir. Bu durum söz konusu delillerin bizatihi özelliğinden kaynaklandığı gibi, hâdiselerin canlı tanıkları olan sahabenin böyle bir algılamaya gitmemiş olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Zira onlar olayların öncesi ve sonrasını en yakından müşahede etmişler, Resulullah'ın buralarda kastetmiş olduğu manayı en iyi şekilde anlamışlardır. Şîa'nın iddia ettiği gibi, Resulullah'ın gözetiminde yetişmiş onlarca sahabenin bu delilleri gizlemesi veya "gizleme" hâdisesine iştirak etmiş olmaları ise, tarihsel bağlamda mümkün görünmemektedir.

1.2. Hz. Ebu Bekr'e Nass Vardır Diyenler

Şîa, uzaktan yakından hilâfetle ilgisi bulunmayan ifadelerden, Hz. Ali'nin Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle tayin edilen bir halife olduğuna delil getirmekle meşgul iken, Ehl-i Sünnetin bir kısım âlimleri de aynı şekilde Hz. Ebu Bekr'in hilâfetine delil getirmekle uğraşmışlardır.¹⁶⁰ Diğer yandan Şîa, Hz. Ebu Bekr'e ne

¹⁵⁹ Bu konuda bkz. Öz, Şaban, "Kırtâs Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkidi -İbn Sa'd Özelinde-", *Hikmet Yurdu*, 2 / III, (Ocak-Haziran 2009), 275 - 286

¹⁶⁰ Bkz., Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara 1983, 24

şekilde olursa olsun, nassı kabul etmemektedir.¹⁶¹

Hz. Ebu Bekr'in hilâfetine nass vardır diyenler de, Şîa gibi Kur'ân'dan, hadislerden ve tarihî olaylardan kendilerince deliller getirmişlerdir. Bu görüş sahipleri de imâmette en faziletli olma şartını kabul ettikleri için Hz. Ebu Bekr'in faziletine işaret eden her ayet veya hadisi, aynı zamanda onun hilâfetine nass olarak kabul etmişlerdir. Genellikle Şîi tarih kurgusunun kötü bir taklidi konumunda olan bu delillerin ciddiye alınabilecek bir temelinden bahsetmek mümkün olmadığı için burada tartışmalara girmeden sadece ileri sürülen önemli delillerinden bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

1.2.1. Kur'ân'dan Delilleri:¹⁶²

1-“Arınmak için malını veren, en çok sakınan kimse ondan uzak tutulur.”¹⁶³

2-“Mağarada bulunan iki kişiden biri olarak yardım etmişti.”¹⁶⁴

3-“Gerçeği getiren ve onu doğrulayanlar, işte onlar Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır.”¹⁶⁵

4-“Rabbine karşı durmaktan korkan kimseye iki cennet vardır.”¹⁶⁶

5-“Biz insana anne ve babasına karşı iyi davranmasını tavsiye etmişizdir.”¹⁶⁷

6-“İş hakkında onlara danış.”¹⁶⁸

¹⁶¹ Muzaffer, *es-Sakîfe*, 46-47

¹⁶² Bkz., Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebi Bekr (911 / 1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Beyrut 1974, 60-61; Heytemî, 9-11; 40-41; Dehlevî, 131-132

¹⁶³ 92 / Leyl, 18

¹⁶⁴ 9 / Tevbe, 40

¹⁶⁵ 39 / Zümer, 33

¹⁶⁶ 55 / Rahman, 46

¹⁶⁷ 46 / Ahkâf, 15

¹⁶⁸ 3 / Âl-i İmrân, 159

7-“Allah onun dostudur. Bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de onun yardımcısıdır.”¹⁶⁹

8-“Karanlıktan açığa çıkarmak için size rahmet ve istiğfar eden Allah ve meleklerdir.”¹⁷⁰

9-“Biz onların gönüllerinde olan kini çıkarttık, artık onlar sedirlerde oturan kardeşlerdir.”¹⁷¹

10-“İçinizde faziletli ve servet sahibi olanlar...”¹⁷²

11-“Ey Muhammed, Bedevilerden geri kalmış olanlara de ki...”¹⁷³

12-“Ey inananlar, aranızda dininden kim dönerse bilsin ki...”¹⁷⁴

13-“Allah içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, kendilerinden öncekileri...”¹⁷⁵

14-“Bizi doğru yola ilet. Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğu kimselerin...”¹⁷⁶

15-“Kim Allah’a, Peygamber’e itaat ederse, işte onlar...”¹⁷⁷

1.2.2. Hadîsten Getirmiş Oldukları Deliller:

1-“Bir kadın Resulullah’a gelerek, görüştü. Resulullah ona tekrar gelmesini söyledi. Bunun üzerine kadın, “Seni bulamazsam?” dedi. Sanki o ölümü kastediyordu. Resulullah (sav), “Şayet beni bulamazsan Ebu Bekr’e gel” dedi.”¹⁷⁸

¹⁶⁹ 66 / Tahrim, 4

¹⁷⁰ 33 / Ahzâb, 43

¹⁷¹ 15 / Hicr, 47

¹⁷² 24 / Nur, 22

¹⁷³ 48 / Feth, 16

¹⁷⁴ 5 / Maide, 54

¹⁷⁵ 24 / Nur, 55

¹⁷⁶ 1 / Fatıha, 6-7

¹⁷⁷ 4 / Nisa, 69

¹⁷⁸ Buhâri, *Sahih*, Ahkâm 47; Fedâilu'l-Ashâb 5; Müslim, *Sahih*, Fedâilu's-Sahabe 10 (238); Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 3677

2-“Benim haliflerim on iki tane olacaktır. Ebu Bekr onda az kalacaktır.”¹⁷⁹

3-“Benden sonra, Ebu Bekr ve Ömer’e uyun.”¹⁸⁰

4-“Benî Mustalik, beni (Enes-râvî) Resulullah’a göndererek, kendisinden sonra sadakaları kime ödeyeceklerini sormamı istediler. Ben sorunca, “Ebu Bekr’e” dedi.”¹⁸¹

5-“Ebu Bekr’e teşekkür etmek ve onu korumak ümmetime vaciptir.”¹⁸²

1.2.3. Tarihî Olaylardan Getirmiş Oldukları Deliller:

1.2.3.1. Kırtâs Hâdisesi:

Bir Kırtâs rivâyeti de Hz. Ebu Bekr için nakledilmiştir.¹⁸³ Hz. Ebu Bekr’in hilâfetine nass olduğunu savunanlar da bunu delil olarak kullanmışlardır.¹⁸⁴ Ancak nasıl ki Hz. Ali’nin hilâfeti için bir vasiyet yazılması mevzu bahis değilse, Hz. Ebu Bekr için de söz konusu değildir.

1.2.3.2. Hz. Ebu Bekr’in Namaz İmâmlığı:

Resulullah, hastalığı esnasında Ebu Bekr’i namaz için imâmlığa geçirdiği sahih haberlerle gelmiştir.¹⁸⁵ Ebu Bekr’in namaz imâmlığının, hilâfetinin sıhhatine delil olarak sunulması bugün dahi Sünnî dünyada kısmen de

¹⁷⁹ Heytemî, 12

¹⁸⁰ İbn Sa’d, II, 334; Âmidî, *el-İmâme*, 154; Heytemî, 12

¹⁸¹ Heytemî, 13

¹⁸² Suyûtî, Zeyl, 51

¹⁸³ İbn Sa’d, II, 225; Bakillânî, 177; İbn Teymiye, I, 134-135; II, 135; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 228

¹⁸⁴ Bkz., Âmidî, *el-İmâme*, 155; İbn Teymiye, I, 138; Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 57; Heytemî, 14; Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Fıkhu’s-Sîreti’n-Nebeviyye Maa Mucez li-Târîhi’l-Hilâfeti’r-Râside*, Dimeşk 1991, 505

¹⁸⁵ Bkz., İbn Hişâm, IV, 652; İbn Sa’d, II, 215-224; Buhârî, *Sahîh*, Ezan 46; Taberî, II, 438-440; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 332-333; Heytemî, 19

olsa devam etmektedir.¹⁸⁶ Şîa, bu hâdisenin sahihliğini kabul etmemekte, namaz imâmlığıyla imâmet-i uzmanın ayrı ayrı şeyler olduğunu, dolayısıyla böyle bir imâmlığın onun hilâfetine delil olamayacağını savunmaktadır.¹⁸⁷ Bu konuda Şîa ile hemfikir olduğumuzu belirtmek isteriz. Ancak bu Hz. Ebu Bekr'in Resulullah tarafından imâmlığa geçirilmesinin sahih olmadığı açısından değil, Hz. Ebu Bekr'in seçim şekli ve hiçbir sahabenin bu hâdiseden onun halifeliğini anlamamış olmasından dolayıdır. Şayet böyle bir çıkarımda bulunmuş olsalardı, Sakîfe hâdisesi meydana gelmemiş olurdu. Burada hemen belirtelim ki, aynı atama hâdisesi Hz. Ebu Bekr için değil de Hz. Ali için olsaydı, Şîî tarihçilerin yorumlarının nasıl olacağı pek de kafa yormaya gerek kalmayacak kadar açıktır.

2. Hilâfette Nassın Varlığını Kabul Etmeyenler

Hilâfette nassın varlığını kabul etmeyenler ise üçüncü grubu teşkil etmişlerdir. Bu üçüncü grup da iddialarını ispatlayıcı nasslar ve aklî deliller ileri sürmüşlerdir. Gerek kullanmış oldukları naklî deliller, gerekse de getirdikleri aklî deliller açısından olsun en kuvvetli ve en mantıkî olması hasebiyle günümüzde bu görüş Şîa dışındaki, neredeyse bütün Müslümanlar tarafından kabul görmüş gibidir.¹⁸⁸

Bu görüş sahiplerinin getirmiş oldukları delilleri aklî, naklî ve tarihî olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür:

¹⁸⁶ Bkz., Hilmî, 42

¹⁸⁷ Bkz., Muzaffer, *es-Sakîfe*, 48-53; Antâkî, 280; Ali Şeriati, *Muhammed Kimdir*, 354-355

¹⁸⁸ Bkz., Hatipoğlu, M. Said, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, 32-33

2.1. Akli Deliller:

1-Peygamber'e halef olmanın herhangi birinin hakkı olduğu inancı, adalet ilkesini tahrip edici düşüncelere neden olmaktadır. Eğer Allah tarafından gerçekten biri, Peygamber'in halefi olarak tayin edilmişse, hilâfete, ümmetin hepsinin bağlanamayacağı ve yönetiminin sonunda iç savaşa neden olacağı birini tayin ettiğini de bilmesi gerekmektedir. Bu faraziye doğruysa o zaman Allah ve Peygamber, Müslümanlara karşı büyük bir zulüm işliyor olurlar ki, bu da muhaldir.¹⁸⁹

2-Bazılarının cennetle müjdelendiği, hepsi adil olan sahabenin özellikle imâmet gibi büyük ve meşhur bir işte, Resulullah'ın emrini gizlemiş olmaları mümkün değildir.¹⁹⁰

3-Hulefâ-i Râşidinin seçimleri incelenecek olursa, ümmetin beyatinin imâmette esas olduğu ortaya çıkar.¹⁹¹

4-Şayet, Resulullah bir nass belirtmiş olsaydı, bu kıblenin veya rekatların sayısının bilindiği gibi açık olurdu. Oysa nass için böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁹²

5-Resulullah sağlığında bir halife atamış olsaydı, hem kişilerin doğal hakkı olan seçim hürriyetini tanımamış, hem de "Birbirinize danışın" buyruğuna aykırı davranmış olurdu.¹⁹³

6-Şayet bir nass olsaydı, bu Sakife'de mutlaka zikredilirdi.¹⁹⁴

¹⁸⁹ İneyet, 70; Neccâr, 17

¹⁹⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 252; Zuhayli, 180

¹⁹¹ Zuhayli, 195

¹⁹² Bağdâdî, *Usûl*, 280; Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 142

¹⁹³ Çağatay, Neşet, *100 Soruda İslam Tarihi*, İstanbul 1972, 267

¹⁹⁴ Hizmetli, "Câhız'ın İmamet Anlayışı", 715; Ebu Halil, Şevki, *fi't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut / Dimeşk 1991, 215

7-Herhangi birilerine nass olsaydı, bunu başkalarından ziyâde ilgili kişi bilirdi.¹⁹⁵

8-Şayet Ali'nin yanında bir nass olsaydı ve bununla delil getirmeye kudreti olmasaydı, o zaman aciz olurdu ki, aciz birinin imâm olması caiz değildir. Şayet kudreti olduğu halde bunu yerine getirmemişse o zaman da hain, fâsık olurdu ki, bunun da imâmeti caiz değildir.¹⁹⁶ Bütün bunlar Hz. Ali ile ilgili olduğu gibi, aynı durum Hz. Ebu Bekr için de geçerlidir.

2.2. Naklî Delilleri:

1-Hz. Ali, “*Ey insanlar, hilâfete en layık olan bu hususta en güçlü olan ve Allah'ın emirlerini en iyi bilendir. Yemin ederim ki, insanların hepsinin önünde olmazsa imâmet gerçekleşmez.*”¹⁹⁷

2-Hz. Ali, “*...Beyat ancak Hameyn'de hazır bulunan Muhâcir ve Ensâr için söz konusudur. Bunlar razı olup, hilâfeti teslim edince diğer bütün insanlara rıza ve teslim gerekir.*”¹⁹⁸

3- Hz. Ali'den birini halife olarak seçmesi istendiği zaman, onlara, “*Hayır sizi, Resulullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum. Şayet Allah sizin için bir hayır dilemişse, Resulullah'ın vefatından sonra, bizi nasıl en hayırlınız üzerinde topladıysa, yine aynı şekilde sizi de en hayırlınız üzerinde toplayacaktır.*”¹⁹⁹

4-Vefatı esnasında Hz. Ömer, “*Şayet halife tayin*

¹⁹⁵ Âmidî, *el-İmâme*, 138

¹⁹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 252

¹⁹⁷ Şerîf Radî, *Nehc*, II, 375

¹⁹⁸ Dineverî, Ebu Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282 / 895), *el-Ahbârü't-Twâl*, thk: Abdülmünim Âmir, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Bsk., Kahire 1960, 146

¹⁹⁹ Âmidî, *el-İmâme*, 92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 14; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 9

edersem, benden daha hayırlı biri bunu yapmıştı. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Eğer tayin etmezsem, şüphesiz bu işi de benden çok daha hayırlı bir kişi yapmıştı ki, bunda da yadırganacak bir şey yoktur.”²⁰⁰

5-Hz. Ali'ye kendisine Resulullah tarafından kim-senin bilmediği bir ahid verilip verilmediği sorulduğunda, herhangi bir nasstan bahsetmemiştir.²⁰¹

6-Hz. Osman'dan sonra, kendisine beyat edilmek istendiğinde Hz. Ali, “Beni bırakın ve benden başkasını arayın. Benim vezir olmam sizin için çok daha hayırlıdır.”²⁰² demiştir.

7-Vefatından önce Hz. Ebu Bekr, Resulullah'a sormadığına pişman olduğu, üç şey arasında hilâfetin kime ait olacağı hususunu da saymıştır.²⁰³

2.3. Tarihî Delilleri:

1-Resulullah'ın hastalığı sırasında, Hz. Abbâs'ın, Hz. Ali'ye hilâfetin kendisinden sonra kime ait olacağını sormayı, şayet başkası içinse ondan hilâfeti kendilerine vermesini istemeyi teklif ettiğinde Hz. Ali'nin, “Şayet onu bize vermezse, artık insanlar bunu delil getirirler ve bize asla vermezler.” diyerek bunu reddetmesi.²⁰⁴

²⁰⁰ İbn Hişâm, IV, 653

²⁰¹ Bkz., Müslim, *Sahîh*, Edahi (1978); Ebu Dâvud, *Sünen*, Diyât, II (4530); Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân b. Dinâr (303 / 916), *Sünen*, nşr: M. Emîn, Beyrut tz., Kasame 8; Dahaya 34; Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385 / 995), *Sünen*, tlk: Ebu Tayyib Muhammed el-Azîm Abâdî, Kahire 1966, III, 98; Âmidî, *el-İmâme*, 139; Hamideh, 94

²⁰² Şerif Radî, *Nehc*, I, 236; Âmidî, *el-İmâme*, 139. Başka bir rivâyette de, “Bu iş sizinle olmaz. Ancak ehl-i Bedr'in razı olduğu kimse halife olabilir.” demiştir. Bkz., İbnu'l-Esir, IV, 32; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 225

²⁰³ Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346 / 957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, V. Bsk., Riyad 1393 / 1973, II, 309; Âmidî, *el-İmâme*, 92

²⁰⁴ İbn Hişâm, IV, 654; İbn Sa'd, II, 245-247; Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî

2-Sakîfe olayı: Böyle bir toplantının yapılmış olması, her hangi bir nassın olmadığını gösterdiği gibi, toplantı esnasında hiçbir nassın gündeme gelmemiş olması da nassın varlığını reddetmektedir.

3-Hz. Ali'ye hilâfet sırası gelip, ona beyat edildiğinde bazı sahabîlerin bundan geri kalmış olması.²⁰⁵

Bütün bu deliller, hilâfette herhangi bir nassın olmadığını en açık delilleridir. Hz. Muhammed, tarihî ve akli bağlamda ne Hz. Ali'yi ne de Hz. Ebu Bekr'i kendisinden sonraki halife olarak tayin etmiştir.

Sonuç

Burada belirtmek istediğimiz son husus, ümmetinin bir halifeye olan ihtiyacını bilmesine rağmen Resulullah'ın, herhangi birini halife olarak atamamasında etken olan sebeplerdir. Kanaatimizce Resulullah bu konuyu düşünmüş ve bu işi ümmete bırakmanın en temel çözüm yolu olduğunu görmüştür. Bu görüşünde etken olan en büyük sebep ise onun yetiştirmiş olduğu ümmetine olan güveniydi. Onların Kur'ân-ı Kerîm ve kendi sünneti ışığında bu işin üstesinden geleceklerine inanmış, büyük bir ısrarla susmuş, işi onlara havale etmiştir. Aksi halde yönetimle ilgili bazı kaideler bırakmış, yolculukta dahi iki kişiden birinin imâm seçilmesini tavsiye etmiş Peygamber'in, koskoca ümmetini kendisinden sonra olacakları düşünmeden lidersiz bırakmasını izah etmek mümkün değildir.

Resulullah'ın böyle bir kararına etken olan ikinci

83, İstizan 29; İbn Abdilber, *Meğâzi*, 330; İbn Arabî, Kâdı Ebu Bekr (543 / 1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk: Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1371, 39; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 227

²⁰⁵ Hamideh, 94

sebepler ise muhtemel bir halifenin tayininden sonra ortaya çıkacak olan kaçınılmaz durum yani yönetimin hanedân endeksli bir yapıya dönüşmesidir. Hz. Peygamber, büyük mücadelelerle kurmuş olduğu devletini, birini yerine halef tayin ederek, bu kaçınılmaz sona götüren ilk müsebbip olmak istemezdi. Nitekim Resulullah'ın çekindiği bu durum Muâviye ve Emevî sultanıyla İslâm devletinin başına gelmiştir. Resulullah, daha ilk dönemde birini veya onun sülalesini halife olarak bıraksaydı, İslâm Devletinin kaderi haline gelen iktidar baskı ve zulmunun vefattan hemen sonra başlama ihtimali oldukça yüksek olurdu.

Bu karara etken olan bir başka sebep de İslâmiyet'in evrenselliği prensibidir. İslâmiyet belirli bir asra ve insanlara gelmemiştir. Mesajı tüm insanlara ve zamanlardadır. Allah'ın tespit ve seçme iradesinde olan bu evrenselliğe Resulullah'ın bir emri veya fiiliyle gölge düşürme hakkı yoktur. Şayet Resulullah, hilâfeti belirli kıstaslarla tespit edilmiş olan bir aileye münhasır kılsaydı, İslâmiyet bütün insanların ve zamanların dini olmaktan çıkacaktı. Zamanla değişen şartlar, görüşler her dönem için başka bir siyasî sisteme ihtiyaç duyulduğunu / duyulacağını göstermiştir. Bunu çok iyi gören Hz. Peygamber, uyulması mecbur olan bir sistem belirlemek suretiyle, zamana bağlı olarak değişen koşullar karşısında ümmetini zor durumda bırakmamıştır. Böyle bir belirlemenin vukû bulması halinde ise ümmet birini seçmek zorunda kalacağı iki durumla karşı karşıya gelecekti; ya bu muhtemel zorbalığa tahammül edip değişik sıkıntılara duçar olacak ya da Resulullah'ın emrini çiğnemek zorunda kalacaktı ki, her ikisi de genel İslâm prensiplerine aykırı fiillerdir. İşte bütün bunları göz önüne alan Hz. Peygamber vefatından sonrası için de ümmeti hakkında en hayırlı olan işi yani susmayı tercih etmiştir.

Bibliyografya

- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev: M. Saim Yeprem, İstanbul 1981
- Abdurrâzık, Ali, *el-İslâm ve Ahvâlu'l-Hukm -Bahsun fi'l-Hilâfeti ve'l-Hukûmeti fi'l-İslâm-*, Dâru'l-Meârif, III. Bsk., Tunus 2001
- Accâc, Muhammed Hatîb, *Usûlu'l-Hadîs Ulûmuhu ve Mustalâhuhu*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989
- Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1975
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., Ankara 1992
- Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi - Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku-*, Dergâh Yay., İstanbul 1991
- Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, çev: Feyzullah Artinli, Yöneliş Yay., II. Bsk., İstanbul 1990
- , *Muhammed Kimdir*, çev: Ali Seyidoğlu, Ankara 1994
- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed b. Sultân (1014/1605), *Mevdûâtu'l-Kübrâ*, İstanbul 1308
- Âmidî, Seyfuddîn (631/1233), *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*, thk: Muhammed Zübeydî, Beyrut 1992
- , *Ğayetu'l-Merâm fi İlmi Kelâm*, thk: M. Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971, thk: H. Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971
- Âmir en-Neccâr, *fi Mezâhibi'l-İslâmiyyîn -el-Havâric, el-İbâdiye, eş-Şia-*, el-Hayâtu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, yer yok 2005
- Antâkî, Muhammed Merî' el-Emîn, *Limâzâ Ahtartu Mezhebe's-Şia*, Müessesetu'l-A'lemi'l-Matbûât, Beyrut

tz.

Arkoun, Muhammed, "İslâmî Düşüncece Otorite Kavramı: Lâ Hükme İllâ lillah", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev: Kâzım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, 47-73

Atalan, Mehmet, Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sâdık'ın Yeri, Araştırma Yay., Ankara 2005

Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983

Ateş, Ali Osman, Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler, Beyan Yay., İstanbul 1996

Avni, İlhan, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül İFD*, I, (1983), 137-147

Aycan, İrfan, Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan, Fecr Yay., Ankara 1990

Aydın, Hayati, Gadirihum-Şiî ve Sünnî Literatürde İmâmet, Hilâfet ve Velâyet Kavramlarının Dinî ve Siyasî Arka Planı, Şa-to Yay., İstanbul 2001

Aydınlı, Osman, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Araştırma Yay., Ankara 2003

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temimî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırâk)*, çev: E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 1991

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temimî (429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928

Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403/1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyrî-M. Abdulhâdî, Kahire 1974

Benli, Yusuf, "Şiî Düşüncece Ehl-i Beyt Tasavvurları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVII / 4, (2004), 337-353

Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066),

- es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1300
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870),
Sahîh, I-VII, Çağrı Yay., II. Bsk., İst 1992
- Bûtî, M. Saîd Ramazan, Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye Maa
Mucez li-Târîhi'l-Hilâfeti'r-Râşide, Dîmeşk 1991
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev:
Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997
- , *Arab Aklının Oluşumu (Tekvînu'l-Akli'l-Arabî)*,
çev: İbrahim Akbaba, İz Yay. İstanbul 1997
- Çağatay, Neşet, *100 Soruda İslam Tarihi*, İstanbul 1972
- Dabaşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev: Süleyman E.
Gündüz, İnsan Yay., İstanbul 1995
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed
(385/995), *Sünen*, tlk: Ebu Tayyib Muhammed el-
Azîm Abâdî, Kahire 1966
- Dehlevî, Ebu Abdilazîz Ahmed b. Abdirrahîm, *Muhtasar
et-Tuhfetu'l-İsnâ Aşeriyya*, Arp. çev: Muhammed
b. Muhyiddîn b. Ömer el-Eslemî, thk:
Muhibuddîn el-Hatib, Mısır 1373
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Dâvud (282 / 895), *el-
Ahbâru't-Twâl*, thk: Abdülmünim Âmir, Dâru'l-
İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Bsk., Kahire 1960
- Doğan, İsa, "Zeydiye Mezhebi", *On Dokuz Mayıs ÜİFD*,
III, (1989)
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas b. İshâk b. Beşîr b.
Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî (275 / 888), *Sü-
nen*, I-V, thk., hşy., şrh: Bedreddin Çetiner, Çağ-
rı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992
- Ebu Halîl, Şevkî, *fi't-Târîhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut /
Dîmeşk 1991
- Ebu Nuaym, el-Esbehânî (430/1038), *Kitâbu'l-İmâme
ve'r-Reddi ala'r-Râfida*, thk., tlk., thrc: Ali b. Mu-

- ammed b. Nâsır el-Fukeyhî, Mektebu'l-Ulûm ve'l-Hikem, IV. Bsk., Medine 2004
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, İstanbul 1928
- Fazlurrahman, *İslam*, çev: M. Dağ, M. Aydın, Ankara 1992
- , "İslâm ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VII / 2, (1994), 193-201
- Fırlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1991
- , *İmâmiyye Şîası*, İstanbul 1984
- Gibb, Hamilton A. R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev: Komisyon, Endülüs Yay., İstanbul 1991
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Sosyal Açıdan İslam Tarihi*, İstanbul 1991
- , *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1987
- Hamideh, A. Tâhâ, *Edebu's-Şîa*, Mısır 1968
- Hasenî, Abdurrezzâk, *Ta'rifu's-Şîa*, Suriye 1933
- Hatipoğlu, M. Said, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, (1978), 121-213
- , *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hayâtu Muhammed*, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, XIII. Bsk., Kahire 1968
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (974/1567), *es-Sevâik fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bida' ve'z-Zındıka*, tlk: Abdulvehhâb Abdillatif, Mektebetü'l-Kâhire, Kahi-

- re tz. (tıpkıbasım: Haznedar Ofset, İstanbul 1984)
- Hilmî, Mustafa, *Nizâmu'l-Hilâfeti fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004
- Hitti, Pihilip K., *İslâm Tarihi*, I-II, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1989
- Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmaniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 681-726
- Huart, Clément L., "Ali b. Ebi Talib", *İA*, Eskişehir 1997, I, 306-309
- Hudârî, M. Bek, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, I-II, Beyrut 1995
- Hüseyin, Muhammed ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Kahire 1961
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yûsuf b. Abdillâh (463/1071), *ed-Dürer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, tşk., thrç: Mustafa Dîb el-Buğa, Teclidu'l-Fidâ, Dımeşk 1984
- İbn Arabî, Kâdı Ebu Bekr (543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk: Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1371
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Mısır 1328
- , Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Kahire 1325
- İbn Hıbbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temimî el-Büstî (354 / 965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk: Aziz Bek, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, I. Bsk. Beyrut 1407 / 1987
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî (218 / 833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. el-Ebyârî-A. Şelbî, I-IV, Kahire

tz.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (151/768), *Sîretu İbn İshâk*, thk., tlk: Muhammed Hamidullah, Konya 1981

Halebî, Ali b. Burhâniddîn (1044/1634), *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (İnsânu'l-Uyûn)*, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tz.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (751/1350), *el-Menâru'l-Münif fi's-Sahih ve'd-Daif*, çev: M. Can, İstanbul 1992

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Mısır 1932

-----, *es-Sîretu'n-Nebevviyye*, I-II, tsh: Ahmed Abduşşâfi, Beyrut tz.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *Te'vilu'l-Muhtelifu'l-Hadîs (Hadîs Müdafaası)*, çev: M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1979

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, tkd: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz.

İbn Teymiye, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdilhalîm (728/1328), *Minhâcu's-Sünne fî Nakdi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, I-IV, Bulak 1321

İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-V, Mısır 1280

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev: Y. Ziya, İstanbul 1988

Kalkaşendî, Ahmed b. Abdillâh (820/1417), *Meâsiru'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Âlemu'l-Kutub, I. Bsk., Beyrut 2006

- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler (Menşei,Tanıma Yolları,Tenkidi)*, DİB Yay., Ankara tz.
- Kâşifu'l-Ġitâ, Muhammed el-Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Beyrut 1993
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul 2000
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, AÜİF Yay., II. Bsk., Ankara 1988
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh (301/913), *Risâletu'l-İ'tikadi'l-İmâmiyye (Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965
- , Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Ankara 1968
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyeti'd-Diniyye*, Mısır 1973
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, V. Bsk., Riyad 1393/1973
- Musevî, Abdulhüseyin Şerefuddin, *el-Muracaât*, çev: S. Sonay, Adana tz.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ, *Akâidu'l-İmâmiye*, Beyrut 1988
- , *es-Sakife*, Beyrut 1993
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (261/874), *Sahîh*, I-III, thk., tsh., tlk: M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992
- Neccâr, Abdulvehhâb, *el-Hulefâu'r-Râşidûn*, Dâru'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1410/1990
- Nesâi, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân b. Dînâr (303/916), *Sünen*, I-VIII, şrh: Suyûtî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992
- Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musâ (300/912), *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931
- Nu'mân, Sâdık Şayf, *el-Hilâfetu'l-İslâmiyye ve Kadiyyetu'l-Hükmi bimâ Enzelellah*, Dâru'l-İslâm, I. Bsk., Kahire 2004
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXX, (1992), 92-111
- Öz, Şaban, "Kirtâs Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkîdi -İbn Sa'd Özelinde-", *Hikmet Yurdu*, 2/III, (Ocak-Haziran 2009), 275 - 286
- Semhûdî, Ali b. Ahmed (911/1506), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, IV, thk, tlk: Muhammed Muhyuddin Abdulmecid, Beyrut 1984
- Sofuoğlu, Cemal, "Gadir-i Hum Meselesi", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 461-470
- , Şia'nın Hadis Anlayışı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Beyrut 1974
- , *Zeylu'l-Lealli'l-Masnûa fî Ahâdisi'l-Mevdua*, Lucknow 1303
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk: Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2002
- Şerîf Radî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyn b. Musa el-Musevî (406 / 1015), *Nehcü'l-Belağa*, şrh: Muhammed Abduh, I-IV, Beyrut 1993
- Şehidî, Seyyid Cafer, *Bir İslâm Tarihi Tahlilî*, I-II, çev:

- Hasan Elmas, Endişe Yay., Ankara 1992
- Tabatabai, Allame, Tarihi, Siyasi, İlmi, İrfani ve Ahlaki Boyutlarıyla İslâm'da Şia, çev: K. Akaras-A. Kazımi, İstanbul 1993
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*, I-VIII, Kahire 1939
- Tavîl, Muhammed Emîn Ğâlib, *Târîhu'l-Aleviyyîn*, Lazkiye 1924
- Tirmizî, Ebu İisâ Muhammed b. İisâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279/892), *Sünen*, I-V, thk., şrh: Ahmed Muhammed Şakir, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul 1992
- Tûsî, Nâsiruddîn, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, I-III, thk., tkd: Marsden Jones, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984
- Zahir, İhsan İlähi, *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev: S. Hizmetli-H. Onat, Ankara 1984
- Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *es-Sîretu'n-Nebevviye*, thk: Husamuddîn el-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1988
- Zuhaylî, Vehbe, *Nizâmu'l-İslâm*, Beyrut 1993.

Ubey b. Ka'b Mushafı - II*
(23 – 114. Sureler)

Yaran: Arthur JEFFERY

Çev.: Alpaslan SARI- M. Kemal ATİK

SURE XXIII

1	أَفْلَحَ → أفلح . Talha b. Musarrif de bu şekilde okur.
2	صَلَّوَاتِهِمْ → صَلَّاتِهِمْ , Zeyd b. Ali gibi.
9	صَلَّوَاتِهِمْ → صَلَّوَاتِهِمْ . Kufe kıraatini destekleyerek.
20	تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ → تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ veya تَنْبُتُ , Mekke ve Basra kıraatini destekleyerek. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. سَيِّئَاءَ → سَيِّئَاءَ , ki Hicaz ve Basra kıraatidir.
29/30	مَنْزِلَ مُبَارَكَةٍ → مَنْزِلَ مُبَارَكَةٍ . Zeyd b. Elsem ve diğerleri de bu şekilde okur.
36/38	هَيْهَاتَ (bis) → هَيْهَاتَا . İsa es-Sekafi gibi.
37/39	نَحْيَا وَنَمُوتُ → نَمُوتُ وَنَحْيَا . İbn Mesud gibi.
52/54	أُمَّةً وَاحِدَةً → أُمَّةً وَاحِدَةً . İbn Ebi İshak gibi.
54/56	غَمْرَاتِهِمْ → غَمْرَاتِهِمْ . Ali ve diğerlerinin okuduğu gibi.
63/65	غَمْرَةٍ → غَمْرَةٍ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
67/69	سَمْرًا → سَمْرًا . İbn Mesud, Talha ve diğerleri gibi.
71/73	أَتَيْنَهُمْ → بَلَّ أَتَيْنَهُمْ . el-Hasan ve diğerleri de bu şekilde okur. بَنَكْرَاهُمْ → بَنَكْرَاهُمْ . Ebu Miclaz da bu şekilde okur.
97/99	عَائِدًا → عَائِدًا . ayet 100'e de bakınız.
99/101	حَضَرَ → حَضَرَ . İbn Mesud gibi.

* Bu tercüme Arthur Jeffery'nin *Materials For The History Of The Text Of The Qur'an* adlı 1937 Leydin baskılı eserinin 114 - 181. sayfaları arasında yer alan çalışması olup birinci kısmı (1. Sure ile 22. Sureler arası) Fakülte Dergimizin 13. Sayısında yayımlanmıştır. Bu sayıda ise eserin 149-181 sayfaları arasında yer alan ve 23. Sure ile 114. Sure arasındaki kısmın tercümesi sunulmaktadır.

106/108	قَالُوا بَلْ رَبَّنَا → قَالُوا رَبَّنَا . Talha ve İbn Huseym de bu şekilde okur.
109/111	أَنَّهُ → إِنَّهُ . Fakat إِنَّ şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
112/114	كَمْ لَيْثُمْ → كَمْ لَيْثُمْ .
117	عِنْدَ رَبِّكَ → عِنْدَ رَبِّي .

SURE XXIV

1	فَرَضْنَاهَا → فَرَضْنَاهَا . Mekke ve Basra kıraatlerini destekleyerek. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
3	حَرَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ → وَحَرَّمَ ذَلِكَ . Ebu'l-Mütevekkil gibi.
15/14	تَلْفُونَهُ → تَلْفُونَهُ . İbn Mesud'un okuyuşu ile karşılaştırınız. Bazılarına göre ise Ayşe'den gelen تَلْفُونَهُ şeklinde okuduğu söylenmiştir.
22	وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا → وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا . İbn Kays ve Ebu İmran gibi.
27	عَلَى سَلْمُوا وَتَسْتَأْتُوا → تَسْتَأْتُوا وَتَسْتَأْتُوا , bununla birlikte عَلَى سَلْمُوا وَتَسْتَأْتُوا şeklinde okuduğu da söylenmiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
31	غَيْرَ → غَيْرَ . Şam kıraatini destekleyerek.
35	نُورَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ → نُورَ الْمُؤْمِنِينَ , bundan başka نُورَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ veya نُورَ الْمُؤْمِنِينَ şeklinde okuduğu söylenmiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ → نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ . Zeyd b. Ali de bu şekilde okur. وَقَدْ → يُوقَدُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
36	تَسْبِيحَ → تَسْبِيحَ . el-Cehderi ve İbn Ya'mer de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
37	تَقْلِبُ → تَقْلِبُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

	ğuna bakınız.
41	صَفَاتٍ → مَصْفُوفَاتٍ . İbn Mesud da benzer şekilde okur. بَصِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ → عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ .
45/44	عَلَى أَرْبَعٍ → عَلَى أَكْثَرٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَكْثَرٍ ifadesini eklemiştir.
55/54	أَمَّنُوا بِأَنَّهُمْ يُرِثُونَ الْأَرْضَ وَلِيُمْكِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الَّذِينَ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ okumuştur.
60/59	جَلِيلِيَّهِنَّ → مِنْ ثِيَابِهِنَّ , bazılarına göre ise ثِيَابِهِنَّ şeklinde okumuştur.

SURE XXV

1	عَلَى نَبِيِّهِ وَأَهْلِ نَبِيِّهِ مِنْ دَرَجَاتٍ وَالَّذِينَ رَوَّعُوا عِلْمَ الْكِتَابِ → عَلَى عِبْدِهِ لِيَكُونَ مِنْ بَعْدِهِ لِيَكُونُوا . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur. el-Hasan da böyle okur. أَنْزَلَ → نَزَلَ .
13/14	مُفَرِّقِينَ → مُفَرِّقِينَ . Muaz b. Cebel ve diğerleri de böyle okur.
25/27	وَنَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ → وَنَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ . fakat bazıları نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ , bazıları نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ , diğer bir grup ise نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
40/42	أَمْطَرُوا → أَمْطَرْتُ , İbn Huseym gibi. Bazılarına göre ise مُطَرْتُ şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
41,42/43,44	→ أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا مِنْ بَيْنِنَا رَسُولًا إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ عِبَادَةِ إِلَهِنَا لَوْلَا أَنْ أَهَذَا الَّذِي اخْتَارَهُ اللَّهُ مِنْ بَيْنِنَا رَسُولًا إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ عِبَادَةِ إِلَهِنَا لَوْلَا أَنْ . İbn Mesud gibi.
62/63	يَنْذِرُ → يَنْذِرُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
63/64	وَعِبَادُ → وَعِبَادُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
64/65	سُجُودًا → سُجُودًا . İbn Kays ve Ebu İmran gibi.
75	يُجَاوِزُونَ → يُجَاوِزُونَ .
76	حَسُنَتْ لَهُمْ → حَسُنَتْ لَهُمْ . İbn Mesud gibi.

77	كَدَّبَ الْكَافِرُونَ → كَدَّبْتُمْ . İbn Abbas, İbn Mesud ve İbnü'z-Zübeyr gibi.
----	---

SURE XXVI

4/3	فَنظَلُّ → فَنظَلْتُ . İbn Kays, Ebu Recâ gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. خَضِيعِينَ → خَضِيعَةً . İbn Mesud ve diğer bir çok kişi gibi.
22/21	لَا تُمْنُهَا → تَمْنُهَا .
45/44	تَلَقُّمُ → تَلَقُّمٌ , VII, 117/114'te olduğu gibi.
56	حَدْرُونَ → bu şekilde okuyarak daha yaygın kırat olan حَدْرُونَ şeklini benimsememiştir.
64	وَأَزْلَفْنَا - وَأَزْلَفْنَا , İbn Mesud gibi.
82	حَطَائِيَّ → حَطَائِيَّ . el-Hasan ve İbn Kays gibi.
86	لَأَبَوَيَّ إِهْمَا كَانَا → لأبي إيه كان .
90	وَأَزْلَفْتُ - وَأَزْلَفْتُ . İbn Mesud ve İbn Abbas gibi.
129	كَاتِكُمْ → كَاتِكُمْ . تُخَلِّدُونَ → تُخَلِّدُونَ , Katade, Alkame ve Ebu'l-Aliye'nin okuduğu gibi.
136	أَوْعَظْتُ → أَوْعَظْتُ . bir çoklarının okuduğu gibi idgamla.
149	تَنْقَبُونَ فِي الْجِبَالِ → تَنْقَبُونَ فِي الْجِبَالِ .
155	شَرِبْتُ (bis) → شَرِبْتُ . Ebu'l-Mütevekkil ve İbn Ebi Abla gibi.
197	أَوْ لَيْسَ لَهُمْ → أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ .
202	فَيَرَوْنَهُ → فَيَرَوْنَهُ , bazılarına göre ise فَيَرَوْنَهُ şeklinde okur. وَهُمْ عَامِلُونَ → وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ .
217	فَنَوَكَّلُ → فَنَوَكَّلُ . Medine ve Şam Mushaftlarında olduğu gibi.
224	يَنْبَغُهُمْ → يَنْبَغُهُمْ , Nafi ve el-Hasan'ın okuyuşlarını destekleyerek.
227/228	أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ → أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ , Muaz, el-Cehderi ve diğerleri gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE XXVII

8	تَبَارَكَتِ الْأَرْضُ وَمَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ → بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا , bazıları ise بُورِكَتِ النَّارُ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
11	ed-Dahhak ve el-Cehderi gibi. الْأَمَّنْ ظَلَمَ → إِلَّا مَنْ ظَلَمَ
14	fakat İbn Mesud, Talha ve diğerleri gibi عَلِيًّا şeklinde okuduğu da söylenmiştir. عَلِيًّا → عَلُوًّا
16	İbn Mesud ve İbn Kays gibi. عَلَمْنَا → عَلَمْنَا İbn Mesud gibi. مَنْ أَلْطَقَ الطَّيْرَ وَأَتَانَا → مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا
18	fakat el-Cehderi ve Ebu Havya gibi مَسْكُنَكُمْ şeklinde veya لا يَحْطِمَنَّكُمْ yerine لا يَحْطِمَنَّكُمْ şeklinde okuduğu da söylenmiştir. أَدْخَلْنَا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ → أَدْخَلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ
19	İbnü's-Sameyfa ve İbn Mesud gibi. ضَاجِكَا → ضَاجِكَا
22	Fakat bazıları onun İbn Mesud gibi فَكَمَكَّتْ şekliyle okuduğunu söylemiştir. فَكَمَكَّتْ ثُمَّ قَالَ → فَكَمَكَّتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız. عَلِمْتُ بِمَا لَمْ تَعْلَمُهُ → أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ
25	أَلَا يَسْجُدُونَ لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ → أَلَا يَسْجُدُونَ لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ سِرَّكُمْ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
30	bazılarına göre İbn Mesud gibi وَإِنَّهُ şeklinde okumuştur. Ayrıca ayetin devamındaki وَإِنَّهُ yerine أَنَّهُ , bazılarına göre ise أَنَّهُ şeklinde okumuştur. وَإِنَّهُ → أَنَّهُ
39	Ebu Havya ve diğerleri de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Fakat bazıları onun okuyuşunu عَفْرَنُهُ şeklinde verirler. لَقَوِيَّ أَمِينٍ قَالَ أَرِيدُ أَغْجَلَ مِنْ ذَلِكَ → لَقَوِيَّ أَمِينٍ İbn Huseym de bu şekilde مِنْ الْجِنِّ آخِرُ → مِنْ الْجِنِّ

	okur. إِنَّهُ → وَآئِي , Ali ve İbn Huseym gibi.
51/52	أَنْ → أَنَا .
66/68	أَمْ تَدَارِكُ . bazılarına göre ise بَلْ تَدَارِكُ → بَلْ تَدَارِكُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
82/84	فَكَتَبْتُمْ كَلِمًا → فَكَلَّمْتُمْ . fakat bazıları فَكَلَّمْتُمْ şeklinde okuduğunu söyler.
84/86	أَمَّا ذَا → أَمَّا ذَا . Ebu Havya, İbn Kays ve diğerleri de bu şekilde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
87/89	أَنَّهُ → أَوَّه . Katade, İbn Ya'mer ve diğerleri de bu şekilde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
92/94	وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ هَذَا الْقُرْآنَ → وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE XXVIII

7/6	فَإِذَا خَشِيتُ أَنْ تَسْمَعَ عَلَيْكَ → فَإِذَا خَفَتِ عَلَيْهِ . Talha ve İbn Huseym gibi.
10/9	فَرَعًا → فَرَعًا . Ebu Nahik ve diğerleri de bu şekilde okur. Bazıları onun İbn Mesud gibi فَرَعًا şeklinde okuduğunu söyler.
11/10	جَنَابٍ → جَنَابٍ . İbn Kays ve Numan b. Salim de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
15/14	فَلَكْرَهُ → فَوَكْرَهُ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
17/16	فَمَا كُنْتُ → فَلَنْ أَكُونَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
34	يُصَدِّقُونِي → يُصَدِّقُونِي . Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
35	فَلَنْ يَصِلُوا → فَلَا يَصِلُونَ .
37	تُمْرَاتُ → تُمْرَاتُ . Âbân, Ebu'l-Cevze ve diğerleri de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
60	يَعْقِلُونَ → تَعْقِلُونَ . Şeybe ve diğerlerinin okuduğu gibi.
61	رَحْمَةً مِّنْ فَهْوٍ لَّاقِيهَا → وَعَدَا حَسَنًا فَهْوٍ لَّاقِيهِ . İbn Kays ve

	Ebu'l-Aliye de bu şekilde okur. أَمِنْ وَعَدْنَاهُ → أَمِنْ وَعَدْنَاهُ . İbn Mesud'un okuyuşuna bakınız.
80	يُلْقَاهَا → يُلْقَاهَا . İbn Kays, İbn Ebi Abla, Ebu Hasin de bu şekilde okur.
82	لُحْسَفَ → لُحْسَفَ . Bu okunuş İbn Mesud'a da atfedilir. لَوْلَا نَعَمُ اللَّهُ عَلَيْنَا لَقَلْبَ بِنَا → لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَحَسَفَ بِنَا , İbn Mesud gibi.

SURE XXIX

8/7	إِحْسَانًا → حُسْنًا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
12/11	حَطَّيَاتِهِمْ → حَطَّيَاتِهِمْ . Davud b. Ebi Hind de bu şekilde okur.
19/18	يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ → يَرَوُا . Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okur.
25/24	فَإِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ → إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ . fakat bazılarının göre ayeti şeklinde, bazıları ise İbn Kesir, Ebu Amr ve Kisai kıraatlerini destekleyerek sadece مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ şeklinde okuduğuna dikkat çekmişlerdir.
33/32	مُنْجُوكَ → مُنْجُوكَ , Kufe ve Mekke kıraatlerini destekleyerek.
55	وَيُقَالُ → وَيَقُولُ , İbn Mesud gibi.
66	تَمَتَّعُوا → وَلِيَتَمَتَّعُوا , bazılarına göre İbn Mesud gibi فِيهَا فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ şeklinde, diğer bazıları ise تَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ şeklinde okuduğunu söylemiştir.

SURE XXX

2	أَدَانِي → أَدَانِي , İbnü's-Sameyfa, el-Cehderi ve diğerleri gibi.
27/26	هَيِّنٌ → أَهْوَنُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
39/38	الْمُضْعِفُونَ → الْمُضْعِفُونَ .

58	مُبْطَلُونَ → مُبْطَلُونَ , İbn Kays gibi.
SURE XXXI	
7/6	أَعْرَضَ عَنْهَا وَوَلَّى مُسْتَكْبِرًا → وَوَلَّى مُسْتَكْبِرًا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
9/8	خَالِدِينَ → خَالِدُونَ . Zeyd b. Ali, Ebu Nahik ve diğerleri de bu şekilde okumuştur.
10/9	اللَّهُ الَّذِي يَمُدُّ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ → خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
14/13	وَفَصَالُهُ → وَفَصَالُهُ . el-Hasan ve diğerleri de bu şekilde okur.
16/15	فَتَكُنْ → فَتَكُنْ , ed-Dahhak, İbn Dâr, Katade ve diğerleri gibi.
18/17	ثُصَعِرَ → ثُصَعِرَ , İbnü's-Sameyfa, Ebu Reca ve el-Cehderi gibi.
19/18	أَصْوَاتُ → لُصُوتُ , İbn Ebi Abla ve Ebu İmran gibi.
27/26	وَبَحْرٌ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ مَوَادُّهُ → وَبَحْرٌ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ مَوَادُّهُ , İbn Mesud gibi. Fakat bazıları hem o hem de İbn Mesud'un وَبَحْرٌ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ مَوَادُّهُ şeklinde okuduğunu söylemiştir. Diğer bir gruba göre ise Ubey'in buradaki kıraati وَبَحْرٌ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ مَوَادُّهُ şeklindedir.
31/30	بِنِعْمَةٍ → بِنِعْمَةٍ , Muaz ve İbn Kays gibi.
32/31	كَالظَّلَالِ → كَالظَّلَالِ , el-Cehderi ve İbn Kays gibi.
34	بِأَيِّهِ → بِأَيِّهِ . Musa el-Esverî gibi.

SURE XXXII

5/4	يَعْدُونَ → تَعْدُونَ , el-Hasan ve el-A'meş gibi.
6/5	ذَلِكَ اللَّهُ الَّذِي يَعْلَمُ الْغَيْبَ فِي السَّمَوَاتِ → ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَالْأَرْضِ
7/6	خَلَقَهُ → خَلَقَهُ , Kufe haricindekilerin kıraatidir.
12	نَكَسُوا رُؤُسَهُمْ → نَكَسُوا رُؤُسَهُمْ , Zeyd b. Ali gibi.
17	أَخْفِيَتْ → أَخْفِيَتْ , İbn Kays, el-A'meş ve diğerleri gibi. Fakat bazıları onun Hazma, Yakub ve el-A'meş kıraati olan أَخْفِيَتْ şeklinde okuduğunu söylemiştir.

SURE XXXIII

4	تَتَطَهَّرُونَ → تُظَاهِرُونَ , bazılarına göre ise Kufe harici kıraat olan تَطَهَّرُونَ şeklinde okumuştur.
6	هُوَ أَبُوهُمْ → أُمَّهَاتُهُمْ وَهُوَ أَبُو لَهُمْ → أُمَّهَاتُهُمْ . bazılarına göre ise هُوَ أَبُوهُمْ şeklinde okuduğunu söyler. Ayrıca İbn Mesud ve İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.
9	يَعْمَلُونَ ve يَرَوْهَا → تَعْمَلُونَ ve تَرَوْهَا , Basralılar gibi.
14	سُئِلُوا → سئِلُوا .
19	صَلَفُكُمْ → سَلَفُكُمْ . İbn Ebi Abla ve Ebu Şeyh de bu şekilde okur.
20	لَوْ لَوْ أَنَّهُمْ → İbn Ebi Abla ve Ebu'l-Mütevekkil gibi harfini ihmal etmiştir. يَسْأَلُونَ → يَسْأَلُونَ , Zühri ve diğerleri gibi.
21	أَسْوَةٌ → burada ve LX, 4'te TR yi desteklemiştir.
22	زَادَهُمْ → زَادَهُمْ . İbn Mesud ve İbn Ebi Abla gibi.
33	وَأَقْرَرْنَ → وَأَقْرَرْنَ . bazılarına göre ise وَأَقْرَرْنَ şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
39	رِسَالَةٌ → رِسَالَاتٍ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
50/49	إِذْ وَهَبَتْ → إِنْ وَهَبَتْ , el-Hasan gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. وَالَّتِي هَاجَرْنَ → الَّتِي هَاجَرْنَ , İbn Mesud gibi. وَأَمْرَأَتُهُ مُؤْمِنَةٌ → وَأَمْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ , İbn Ebi Abla gibi.
52	لَا تَحِلُّ → لَا يَحِلُّ . Ali ve Basra'lılar da bu şekilde okur.
69	قَبْرِىَ وَاللَّهِ → قَبْرَاءَ اللَّهِ . İbn Mesud gibi.
72	إِنِّي حَمَلْتُ → إِنَّا عَرَضْنَا . Ebu İmran ve Muaz gibi.

SURE XXXIV

1	وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ → وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ . ayrıca Talha'nın nasıl okuduğuna bakınız. Bazılarına göre Ubey burada İbn Kays gibi sadece الدُّنْيَا kelimesini okumuştur.
---	--

	الخبيرُ → العليمُ . İbn Mesud ve Muaz gibi.
3	عَالِمُ الْغَيْبِ → عَلَامُ الْغُيُوبِ . İbn Huseym ve Muaz gibi.
12/11	رَوَّحْتُهَا ve غَدَوْتُهَا → رَوَّاحُهَا ve غَدُوُّهَا . Ebu Nahik ve diğerleri gibi. الرَّيْحُ → الرِّيحُ . İbn Ebi Abla ve Ebu Havya gibi.
14/13	مُنْسَأَتُهُ → مِّنْسَأَتُهُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. الْإِنْسُ → الْجِنُّ , İbn Abbas ve ed-Dahhak gibi. Bazılarına göre الْجِنُّ الْإِنْسُ أَنْ لَوْ كَانَ الْجِنُّ şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Yine bazıları onun الْجِنُّ كَانَتْ الْجِنُّ şeklinde okuduğunu söyler. Bunlara ilaveten, Ubey ve Ebu Miclaz'ın يَعْلَمُونَ yerine نَعْلَمُ şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
19/18	يَا رَبَّنَا بَعْدَ → رَبَّنَا بَاعِذُ .
24/23	لَأَيُّمَا عَلَى , diğer bazıları fakat bazıları إِيمًا عَلَى → لَعَلَى ,
26/25	الْفَاتِحُ → الْفَاتِحُ . İsa es-Sekafi ve diğerleri gibi.
37/36	بِالَّتِي → بِالَّتِي . el-Hasan, Muaz ve Ebu Miclaz gibi.
51/50	وَأَخَذُوا → وَأَخَذُوا . Talha b. Musarrif'in de okuduğu gibi.
52/51	التَّنَافُسُ → التَّنَافُسُ .
54	فَعَلَ → فَعَلَ . İbn Mesud gibi.

SURE XXXV

1	فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ → فَاطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ . ed-Dahhak ve diğerleri de bu şekilde okur. جَعَلَ الْمَلَائِكَةَ → جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
2	مُرْسِلٌ لَهَا ve مُنْسِكٌ لَهَا → مُرْسِلٌ لَهَا ve مُنْسِكٌ لَهَا . İbn Ebi Abla gibi.
10/11	بُصْعِدُ الْكَلَامِ الطَّيِّبِ → بَصْعَدُ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ . İbn Kays ve el-Cehderi gibi.
12/13	شَرَّابُهُ → شَرَّابُهُ . Ebu Reca ve diğerleri gibi.
18/19	يَزْرَعِي → يَزْرَعِي . Talha b. Musarrif ve diğerleri gibi.
27/25	مُخْتَلِفًا → مُخْتَلِفًا . İbn Mesud gibi.

36/33	كُلُّ → نُجْزِي كُلُّ , ki Basra kıraatidir.
37/34	İbn Huseym gibi. فَكَاكُ بَاZILARI ONUN يَنْذَرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ şeklinde okuduğunu söyler. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
41/39	وَلَنْ → وَلَنْ . İbn Ebi Abla ve İbn Kays gibi.

SURE XXXVI

5/4	تَنْزِيلَ → تَنْزِيلَ . Basralılar gibi.
8/7	جَعَلْنَا أَيْمَانَهُمْ → جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ . Ayrıca İbn Mesud ve İbn Abbas'ın nasıl okuduğuna bakınız.
9/8	سَدًّا (bis) → سَدًّا . Ali, Yakub ve diğerleri gibi.
29/28	صَيِّحَةً → زَقِيَّةً . 49 ve 53. ayetler gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
30/29	يَا حَسْرَةَ الْعِبَادِ → يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ . bazılarına göre ise Katade gibi يَا حَسْرَةَ şeklinde okumuştur.
31	لَا يَرْجِعُونَ أَقْلًا تَعْقِلُونَ → لَا يَرْجِعُونَ . İbn Huseym gibi.
36	وَمِمَّا لَا يَأْكُلُونَ → وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ . İbn Huseym gibi.
38	لَا مُسْتَقَرًّا → لَمْ يُسْتَقَرِّ , bazılarına göre ise لَمْ يُسْتَقَرِّ şeklinde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
41	ذُرِّيَّاتِهِمْ → ذُرِّيَّاتِهِمْ . ez-Zühri, Muaz ve diğerleri gibi.
49	يَخْتَصِمُونَ → يَخْتَصِمُونَ . İbn Kays, Ebu Nahik ve diğerleri gibi.
52	مَنْ وَهَبْنَا → مَنْ هَبْنَا . fakat bazıları onun مَنْ هَبْنَا şeklinde okuduğunu söyler.
55	شُعْلٍ → شُعْلٍ . Zeyd b. Ali ve bir diğer bir çoğu gibi.
58	سَلَامًا → سَلَامًا . İbn Mesud gibi.
60	أَلَمْ أَخَذْ عَلَيْكُمُ الْعَهْدَ → أَلَمْ أَخَذْ عَلَيْكُمُ الْعَهْدَ . İbn Mesud gibi.
62	جِبَلًا → جِبَلًا , bazı Basralılar gibi. Fakat İbn Mesud gibi فُرُونًا şeklinde okuduğu da söylenmiştir.
64	تَسْمَعُونَ → تَسْمَعُونَ . İbn Mesud gibi.
64	بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ فِي الدُّنْيَا → بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ .

134 ▪ Ubey b. Ka'b Mushaftı - II

65	لِكَلِمَاتِنَا → وَكَلِمَاتِنَا . İbn Mesud ve Talha gibi.
70	لِيُنذِرَ → لِيُنذِرَ , ki İbn Amir, Nafi ve Yakub'un kıraatidir.
71	عَمِلَتْهَا → عَمِلَتْهَا . İbn Kays ve İbn Dâr gibi.
72	رَكُوبُهُمْ → رَكُوبُهُمْ . Ayşe'nin de bu şekilde okuduğu söylenmiştir.
83	وَالْبَيْتَا → وَالْبَيْتَا . İbn Kays, Muaz ve Ebu Miclaz da bu şekilde okumuştur.

SURE XXXVII

6	بَزِينَةَ الْكَوَاكِبِ → بَزِينَةَ الْكَوَاكِبِ . Zeyd b. Ali ve diğerleri de bu şekilde okur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
57/55	رَحْمَةً → نِعْمَةً . İbn Huseym ve Ebu'L-Mütevekkil de bu şekilde okur.
68/66	مَصِيرَهُمْ → مَرَجَعَهُمْ . Muaz ve Ebu Miclaz gibi.
75/73	لُوحًا → نُوحًا . Cafer es-Sadık ve İbn Kays gibi.
104	أَنْ → bu kelimeyi ihmal etmiştir.
123	إِلْيَاسَ → إِبْلِيسَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
130	إِلَى بَاسِينَ → إِبْلِيسِينَ . bununla birlikte bazıları onu إِبْلِيسَ şeklinde okutmuşlardır.
147	وَأَوْ → وَأَوْ . Ebu's-Semmai ve diğerleri gibi.

SURE XXXVIII

1	صَادٍ → صَادٍ , bazılarına göre ise İbnü's-Sameyfa ve diğerleri gibi صَادٍ şeklinde okumuştur.
6/5	وَقَالَ الْمَلَأَ بَعْضُهُمْ → وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأَ مِنْهُمْ أَنْ أَمْتَسُوا وَأَصْبِرُوا عَلَى آهَاتِكُمْ لِيُبْعِضَ أَصْبِرُوا عَلَى عِبَادَةِ آهَاتِكُمْ .
22/21	تُسْطِطُ → تُسْطِطُ . Ebu's-Semmai ve diğerleri gibi..
23/22	تَسْعُونَ نَعْجَةً حَامِلَةً → تَسْعُونَ نَعْجَةً .
33/32	مَسَاحًا → مَسَاحًا . Zeyd b. Ali ve diğerleri gibi.
53	يُوعِدُونَ → يُوعِدُونَ . Mekke ve Basra kıraatlerini destekleyerek.
58	وَأَخْرُ → وَأَخْرُ .

36/38	. أطلعُ → أبلُعُ .
44/47	. فُسُنْدَكُرُونَ → فُسُنْدَكُرُونَ . İbn Kays ve diğerleri gibi. Bununla birlikte bazıları onun İbn Mesud ve Ebu Reca gibi فُسُنْدَكُرُونَ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
71/73	. فِي السَّلَاسِلِ → وَالسَّلَاسِلُ
82	. أَعْظَمُ مِنْكُمْ خَلْقَهُ وَأَطْوَلَ أَعْيَارًا → وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَعْيَارًا

SURE XLI

3/2	. فُصِّلَتْ آيَاتِهِ → فُصِّلَتْ آيَاتُهُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
11/10	. صَعِدَ → أَسْتَوَى . İbn Kays ve Ebu Miclaz da bu şekilde okumuştur. . أَجِبْنَاكَ لَمَّا دَعَوْتَنَا → أَتَيْنَا
21/20	. شَهِدْتَنِّي → شَهِدْتُمْ . İbn Huseym ve Zeyd b. Ali de bu şekilde okur.
44	. بَلْ أَعْجَمِيَّ → فُلْ أَعْجَمِيَّ , bazılarına göre ise بَلْ أَعْجَمِيَّ .

SURE XLII

14/13	. وَوَرِثُوا → أَوْرِثُوا . İbn Mesud gibi.
15/14	. لِأَحْكَمَ → لِأَعْدَلَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
23/22	. مَوَدَّةُ → الْمَوَدَّةُ . Zeyd b. Ali gibi.
25/24	. يَفْعَلُونَ → تَفْعَلُونَ . Kufe harici kıraatleri destekleyerek.
26/25	. لِلَّذِينَ → الَّذِينَ . Ebu Hasin gibi.
51/50	. حُجْبٍ → حَجَابٍ . İbn Mesud ve diğerleri gibi.
52	. لَتُدْعَوُ → لَتُهْدَى . İbn Mesud gibi.

SURE XLIII

5/4	. إِذْ كُنْتُمْ → أَنْ كُنْتُمْ . Zeyd b. Ali ve Ebu İmran gibi.
18/17	. يَنْسَوُا → يَنْسُوا .
19/18	. عِبَادُ → عِبَادُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. . الَّذِينَ → الَّذِينَ هُمْ , yani هم kelimesini ihmal ederek. Bazılarına göre ise الَّذِينَ هُمْ ifadesini tamamen ihmal ederek الْمَلَائِكَةُ عِبَادَ الرَّحْمَنِ şeklinde okumuştur.

	أَوْشَهُدُوا خَلْقَهُمْ → أَسْهَدُوا خَلْقَهُمْ
24/23	جُنُكُم → جُنَّاكُم . Ebu Cafer ve diğerleri gibi.
35/34	وَمَا كُلُّ ذَلِكَ إِلَّا → وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا . fakat bazıları onun sadece لَمَّا yerine إِلَّا okuduğunu söylemiştir.
36/35	يَعْتَسُو → يَعْتَسُ . Zeyd b. Ali gibi. يُقَيِّضُ لَهُ شَيْطَانٌ → يُقَيِّضُ لَهُ شَيْطَانًا . İbn Abbas ve diğerleri gibi.
45/44	وَاسَلِ الَّذِينَ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِكَ → وَسئِلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا رُسُلِنَا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
46/45	فَوْمِهِ فَعُلَ → وَمَلَايِهِ فَقَالَ .
53	الْقِيَّ عَلَيْهِ أَسَاوِرَ → الْقِيَّ عَلَيْهِ أَسْوَرَةٌ . bazılarına göre el- A'meş gibi الْقِيَّ عَلَيْهِ أَسَاوِرُ , bazılarına göre ise الْقِيَّ عَلَيْهِ أَسْوِيرُ şeklinde okumuştur.
58	أَمْ هَذَا → أَمْ هُوَ . İbn Mesud gibi.
61	لَذِكْرٍ → لَعْلَمٍ .
72	وَرَتَّبْنَاهَا → أَوْرَثْنَاهَا .
84	إِلَهُ → اللَّهُ (bis) . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
88	يَا رَبَّ → يَا رَبِّ .

SURE XLIV

12/11	أَصْرَفُ → أَكْشِفُ .
45	كَالْمَهْلِ → كَالْمَهْلِ . el-Hasan ve ed-Dahhak gibi.

SURE XLV

4/3	لَايَاتٍ → ءَايَاتٍ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
5/4	لَايَاتٍ → ءَايَاتٍ .
9/8	عُلْمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْءٌ → عِلْمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْءٌ . Katade gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
23/22	تَنْذِرُونَ → تَذَكَّرُونَ . El-A'meş gibi.
24/23	إِلَّا ذَهْرٌ يَمْرُ → إِلَّا الذَّهْرُ . İbn Mesud gibi.

SURE XLVI

4/3	أَثَرَةٍ → أَثَرَةٍ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
5/4	مِنْ غَيْرِ اللَّهِ → مِنْ دُونِ اللَّهِ . Muaz ve İbn Huseym de bu şekilde okur.

15/14	İbn Mesud gibi. إِذَا بَلَغَ → إِذَا اسْتَوَى وَبَلَغَ . رَبِّ أَلْهَمْتَنِي أَنْ أَشْكُرَكَ عَلَى النِّعَمِ الَّتِي → رَبِّ أَوْزَعْنِي صَالِحًا . أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدِي أَنْ نَعْمَلَ صَالِحًا .
17/16	أَتَأْمُرَانِي أَنْ أَرْجِعَ عَنْ عِبَادَةِ اللَّهِ → أَتُعِدَانِي أَنْ أَخْرَجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْفُرُونَ İbn Mesud gibi.
20/19	İbn Ebi Abla ve diğerleri gibi. الْهُونَ → الْهُونَ . أَذْهَبْتُمْ → أَذْهَبْتُمْ . Katade, Mücahid ve diğerleri gibi.
21/20	وَقَدْ خَلَّتِ الرُّسُلُ الَّذِينَ كَانُوا يُنذِرُونَهُمْ لَيْلَهُمْ وَنَهَارَهُمْ → وَقَدْ خَلَّتِ النُّذُرُ İbn Kays gibi.
24/23	Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. فَلْ بَلْ هُوَ مَا → بَلْ هُوَ مَا
25/24	Ebu Nahik ve İbn Kays gibi. مَسْكُهُمْ → مَسْكُهُمْ
28/27	İbn Abbas ve diğerleri gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. فَلَوْلَا نَصْرَتُهُمْ → فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً . أَلِهَتُهُمُ الَّتِي يَعْبُدُونَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ
35	İbn Kays ve Ebu Nahik gibi. النَّهَارَ → نَهَارَ

SURE XLVII

2	Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Bazılarına göre ise Ebu'l-Mütevekkil gibi أَنْزَلَ şeklinde okumuştur. أَنْزَلَ → نَزَلَ
4/5	Ebu'l-Aliye ve Katade gibi. قَتَلُوا → قَتَلُوا
18/20	Ebu's-Semmal gibi. إِنْ تَأْتِيهِمْ → أَنْ تَأْتِيَهُمْ
21/22	. يَقُولُونَ طَاعَةَ → طَاعَةَ
24/26	İbn Kays ve İbnü's-Sameyfa gibi. أَفْقَالَهَا → أَفْقَالَهَا
37/39	. يَخْرُجُ أَضْعَانَكُمْ → يُخْرِجُ أَضْعَانَكُمْ

SURE XLVIII

9	Ebu Reca ve diğerleri gibi. تَعَزَّرُوهُ → تَعَزَّرُوهُ İbn Mesud gibi. يُسَبِّحُوا اللَّهَ → تُسَبِّحُوهُ
10	فَسَلَوْتِي فِيهِ şeklinde okuyarak daha yaygın kıraatine karşı TR ile hemfikir olmuştur. فَسَلَوْتِي فِيهِ
11	. ضَرًّا → ضَرًّا
15	İbn Kays gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. أَنْ يُغَيِّرُوا الْكِتَابَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى رَسُولِهِ → كَلَامُ اللَّهِ

16	بُيُطِيعُوا → يُسَلِّمُونَ . Bazılarına göre İbn Mesud da bu şekilde okur. فَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتُؤَدُّوا بِمَا جَاءَكُمْ بِهِ وَتُنْفِقُوا → فَإِنْ تُطِيعُوا . İbn Kays gibi.
25	تُرَايَلُوا → تَزِيلُوا . İbn Ebi Abla ve diğerleri gibi.
26	الْجَهْلِيَّةُ → burada المسجد الحرام ibaresini eklemiştir.
28	أُرْسِلَ نَبِيَّهُ → أُرْسِلَ رَسُولُهُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
29	أَشِدَّاءُ → أَشِدَّاءُ . İbn Ebi İshak gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. شَطَّانُهُ → شَطَّانُهُ . İbn Hürmüz ve diğerleri gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna dikkat ediniz.

SURE XLIX

2	فَتَحْبَبُ → أَنْ تُحْبَبُ . İbn Mesud gibi. Bazılarına göre ise Ebu Nahik gibi فَتَذْهَبُ şeklinde okuduğu ifade edilmiştir..
4	الْحُجْرَاتِ → الْحُجْرَاتِ . Ebu Cafer ve Şeybe gibi. بُنُو تَمِيمٍ أَكْثَرُهُمْ → أَكْثَرُهُمْ . İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.
7	عِثْرَتُهُ لَوْ يَطَاوَعُكُمْ → يُطِيعُكُمْ . İbn Mesud'a bakınız.
9	أَقْتَتَلُوا → أَقْتَتَلُوا . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali gibi.
10	أَخَوَيْكُمْ → إِخْوَتِكُمْ , Yakub ve diğerlerinin okuduğu gibi.
11	عَسَى → عَسَى . İbn Mesud gibi. عَسَى (ikinci geldiği yerde) → عَسِينَ . İbn Mesud gibi.
13	لِتَعْرِفُوا → لِنَعْرِفُوا . İbn Abbas ve ed-Dahhak gibi.
14	بِأَيْتِكُمْ → بِأَيْتِكُمْ , Basra kıraatini destekleyerek.
18	يَعْمَلُونَ → تَعْمَلُونَ . Mücahid, Katade ve diğerleri gibi.

SURE L

7	وَالْأَرْضُ → وَالْأَرْضُ . Muaz, Ebu's-Semmal ve diğerleri gibi.
19/18	الْحَقُّ بِالْمَوْتِ → الْمَوْتُ بِالْحَقِّ . İbn Mesud'un da okuduğu gibi. سَكَرَاتُ → سَكَرَةٌ . İbn Mesud ve Said b. Cübeyr gibi.
24/23	إِلْقَاءُ → أَلْقِيَا . el-Hasan gibi.
30/29	يُقَالُ → نَقُولُ . İbn Mesud ve el-Hasan gibi.
31/30	وَأَزَلَّيْتُ → وَأَزَلَّيْتُ . Muaz da bu şekilde okur.
36/35	فَنَقَّبُوا → فَتَقَبَّوْا . el-Hasan gibi . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
44/43	تَسْفُوقُ → تَسْفُوقُ . Zeyd b. Ali de bu şekilde okumuştur.

SURE LI

7	الْحَبْكُ → الْحَبْكُ . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
16	أَخْذُونَ → آخِذِينَ . İbn Ebi Abla ve diğerleri de bu şekilde okumuştur.
22	أَرْزَأَفْكُمْ → رَزَقَكُمْ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
44	الصَّوَائِقُ → الصَّاعِقَةُ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
49	تَنْذَرُونَ → تَنْذَرُونَ .
56	وَلِإِنْسٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ → وَلِإِنْسٍ . İbn Abbas ve İbn Mesud gibi.
58	إِنِّي أَنَا الرَّزَّاقُ → إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ . İbn Mesud gibi.

SURE LII

7	وَأَقَعُ → لَوَاقِعُ . Zeyd b. Ali ve diğerlerinin okuduğu gibi.
18	فَاكْهُونُ → فَكْهِينُ . Ebu's-Semmal ve diğerleri gibi.
21	لِنَتَّاهُمْ → أَلْتَنَّاهُمْ . İbn Mesud ve Talha'nın okuduğu gibi. ثُرَيَّاتُهُمْ → ثُرَيَّاتُهُمْ , Basralıların kıraatini destekleyerek.

SURE LIII

8	فَقْدَانِي → فَقْدَانِي . Ebu'l-Mütevekkil ve Ebu İmran gibi.
15	عِنْدَهُمْ جَنَاتٌ → عِنْدَهَا جَنَّةٌ , İbn Mesud gibi.
22	ضَيْزَى → ضَيْزَى . Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi.
26	شَفَاعَتُهُ → شَفَاعَتُهُ , Zeyd b. Ali ve diğerleri gibi. Fakat bazıları onun İbn Ebi Abla gibi شَفَاعَتُهُمْ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
28/29	بِهَآ → بِهَآ .
50/51	عَادَ الْأُولَى → عَادَ الْأُولَى , fakat bazılarına göre İbn Mesud gibi أَنَّهُ أَهْلَكَ الْفُرُونَ الْأُولَى وَتَمَوَدَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ فَمَا أَبْقَى şeklinde okumuştur.
53/54	وَالْمُؤْتَفِكَاتُ → وَالْمُؤْتَفِكَاتُ , el-Hasan gibi.
58	Bir ayet eklemiştir : وَالَّذِينَ كَفَرُوا سَتَأْتِيهِمُ الْعَاقِبَةُ . Talha ve İbn Mesud'a bakınız.
60	وَنَضْحَكُونَ → İbn Mesud ve el-Hasan gibi وَ harfini ihmal etmiştir.

SURE LIV

1	وَقَدْ أَنْشَقَ → وَأَنْشَقَ , Huzeyfe ve Muaz gibi.
4	مُرَجْرٌ → مُرَجْرٌ . Muaz, İbn Kays ve Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi.
7	خَشَاعًا → خَشَاعًا . İbn Mesud'un da okuduğu gibi. Ancak azılarına göre Ubey bu kısmı دَامِعَةً أَبْصَارُهُمْ şeklinde okumuştur.
12	الْمَآءِ → الْمَآءِ . Zeyd b. Ali gibi. İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız. فَجْرَتْنَا → فَجْرَتْنَا . İbn Mesud gibi.
13	مُنْكَرٌ → مُنْكَرٌ . İbn Kays ve diğerleri gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
20	أَعْجَزُ → أَعْجَزُ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
45	الْأَدْبَارَ → الدُّبُرَ . İbn Ebi Abla ve İbn Kays gibi. سُنَّهْرُمُ جَمُوعُهُمْ → سُنَّهْرُمُ الْجَمْعِ , İbn Mesud gibi.
48	يُسْحَبُونَ → يُسْحَبُونَ . İbn Kays'ın okuduğu gibi.

55	مَعَادِر → مَعَادِر . Ebu's-Semmal gibi.
----	--

SURE LV

13/12	فَيَأَيُّ → فَيَأَيُّ , ve sure boyunca aynı şekilde.
22	يُخْرَجُ → يُخْرَجُ .
27	ذِي → ذِي . İbn Mesud gibi.
31	الِنِّكْمُ → لِكْمُ .
35	نُحَّاسٌ → نُحَّاسٌ .
54	فُرُشٌ → فُرُشٌ , İbn Mesud ve Ebu Hayva'nın da okuduğu gibi.
76	خُضْرٌ → خُضْرٌ . el-A'rac gibi.
78	Ayete şu ibareyi eklemiştir: فَيَأَيُّ أَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ .

SURE LVI

10	Bu ayeti İbn Mesud ve İbn Huseym gibi Şia kıraati ile okumuştur: وَالسَّابِقُونَ بِالْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ (عليه السلام) فَهُمْ عَلِيُّ وَدُرَيْبُهُ الَّذِينَ أَصْطَفَاهُمْ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَجَعَلَهُمُ الْمَوَالِيَ عَلَى غَيْرِهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ الَّذِينَ يُرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .
12	جَنَّةٌ → جَنَّةٌ . Talha ve İbn Huseym gibi.
22	وَحُورًا عِينًا → وَحُورًا عِينًا . İbn Mesud gibi.
33/32	مَنْقُوضَةٌ → مَنْقُوضَةٌ .
34/33	فُرُشٌ → فُرُشٌ . İbn Mesud ve Ebu Hayva'nın da okuduğu gibi.
65	تَفَكَّهُونَ → تَفَكَّهُونَ . İbn Kays gibi.
82/81	تُكذِّبُونَ → تُكذِّبُونَ . Muaz ve İbn Kays gibi.

SURE LVII

9	أَنْزَلَ → أَنْزَلَ . Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi.
13	أَنْظَرُونَا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا → أَنْظَرُونَا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا أَلَّذِينَ آمَنُوا . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. Ayrica İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
16/15	أَلْمُ → أَلْمُ . Ayrica İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. فَطُولٌ → فَطُولٌ . Ayrica İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
18/17	الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ → الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ .
22	فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ → فِي الْأَرْضِ .

23	آتَاكُمْ → ءَاتَاكُمْ , Basra kıraatini destekleyerek.
29	لِكَى → لَيْلَا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. إِنَّهُمْ لَا → الْآ .

SURE LVIII

2	يُظَاهِرُونَ → يَطَّاهِرُونَ , ancak bazıları يَطَّاهِرُونَ şeklinde okutmuşlardır.
4/5	لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَرِيبٌ إِذَا دَعَوْتُمُوهُ → لِنُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ , İbn Mesud gibi. Ancak Ubey bu ibareye إِذَا سَأَلْتُمُوهُ ibaresini de eklemiştir.
7/8	خَمْسَةَ ve ثَلَاثَةَ . İbn Ebi Abla da bu şekilde okur. وَلَا أَقْلَ → وَلَا أَدْنَى . İbn Mesud ve Zeyd b. Ali'nin nasıl okuduğuna bakınız.
8/9	فَيَنْتَجُونَ → وَيَنْتَجُونَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
11/12	تَقَاسَحُوا → تَقَسَّحُوا . el-Hasan ve İbn Kays gibi.

SURE LIX

3	الْجَلَاءَ → الْجَلَا . el-Hasan da bu şekilde okumuştur.
10	غَمْرًا → غَلًا . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
23	الْمُؤْمِنُ → الْمُؤْمِنُ . İsa es-Sekafi de bu şekilde okur.

SURE LX

3	نُقِصَلُ → بَقِصِلُ . Talha b. Musarrif ve diğerlerinin okuduğu gibi.
11	فَاعْقِبْتُمْ → فَعَاقَبْتُمْ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE LXI

6	رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ وَأَبْسَرُكُمْ بِنَبِيِّ أُمَّتِهِ → رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ سِحْرٌ مُبِينٌ . أَخْرَجُ الْأَمَمَ بِحُكْمِ اللَّهِ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ .
11	تُجَاهِدُوا ve تُؤْمِنُوا → تُجَاهِدُونَ ve تُؤْمِنُونَ . Zeyd b. Ali gibi.
13	نَصْرًا مِنْ اللَّهِ وَفَتْحًا قَرِيبًا → نَصْرًا مِنْ اللَّهِ وَفَتْحًا قَرِيبًا . İbn Ebi Abla gibi.

14	فَنَبِّئْنَا الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ نَصَرْنَاهُمْ عَلَىٰ → فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَنَبِّئْنَا الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ نَصَرْنَاهُمْ عَلَىٰ . İbn Mesud gibi.
----	--

SURE LXII

9	فَأَسْعَوْا → فَأَمْضُوا . İbn Mesud'un okuduğu gibi. يَوْمَ الْعُرُوبَةِ الْكُبْرَىٰ → يَوْمَ الْجُمُعَةِ .
11	أَنْصَرَفُوا → أَنْفَضُوا . Zeyd b. Ali ve İbn Kays gibi. مِنَ التَّجَارَةِ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا → مِنَ التَّجَارَةِ . Talha gibi.

SURE LXIII

6	أَسْتَعْفَرْتُ → أَسْتَعْفَرْتُ , Ebi Cafer gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
8	لِيُخْرِجَنَّ → لِيُخْرِجَنَّ . İbn Ya'mer ve diğerlerinin okuduğu gibi.
10	فَأَصْتَقَ → فَأَصْتَقَ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur. Böylece فَأَكُونُ yerine فَأَكُنُ şeklinde okumuştur. مِنَ الْمُصَلِّحِينَ → مِنَ الصَّالِحِينَ .

SURE LXIV

11	يَهْدَىٰ قَلْبَهُ → يَهْدَىٰ قَلْبَهُ .
14	مِنْ . أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ → مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ ihmal ederek ve devamında عَدُوٌّ لَكُمْ getirerek okumuştur.

SURE LXV

1	فِي قُبُلٍ عَدَّتْهُنَّ → لِعَدَّتْهُنَّ . İbn Abbas ve diğerlerinin de okudukları gibi. Fakat onun İbn Huseym gibi okuduğunu da söyleyenler vardır. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. فَأَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ → إِلا أَنْ يَفْحُشْنَ . fakat bazıları onun بِفَحُشْنٍ عَلَيْكُمْ şeklinde okuduğunu söylemiştir. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
7	فُدْرًا → فُدْرًا . Bazıları ise onun İbn Huseym ve İbn Mesud gibi فُدْرًا عَلَيْهِ رِزْقُهُ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
11	رَسُولًا → رَسُولًا . İbn Ebi Abla ve diğerleri gibi.

SURE LXVI

3	عُرَافَ بَعْضِهِ → عَرَفَ بَعْضَهُ . İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.
4	تُظَهَّرًا → تَطَاهَّرًا . İbn Ya'mer ve diğerleri gibi. المُؤْمِنِينَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ → الْمُؤْمِنِينَ .
5	سَيِّحَاتٍ → سَائِحَاتٍ . İbn Kays ve diğerlerinin okuduğu gibi.
12	صَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا → وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا .

SURE LXVII

3	تَفَاوَتْ → تَفَاوَتِ . Zeyd b. Ali'nin de okuduğu gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
8	تَمَمِيرٌ → تَمِيمٌ . Talha ve Ebu Hasin gibi.
9	جَانِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ فَكَذَّبْتُمُوهُمْ → جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَقُلْنَا لَهَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ مِنْ شَيْءٍ . İbn Mesud'un da okuduğu gibi.
22	أَمِنَ → أَقْمِنُ . Talha ve İbn Kays'ın okuduğu gibi.
27	كُنْتُمْ تَدْعُونَ → كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ , yani kelimesini ihmal ederek. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE LXVIII

6	فِي أَيْكُمْ يُعْتَنُونَ → بِأَيْكُمْ الْمُقْتَنُونَ .
13	عُلٌّ → عُلٌّ . el-Hasan ve diğerleri gibi.
38	ءَايِنٌ → إِنَّ . el-Hasan ve diğerleri gibi.
39	ءَايِنٌ لَكُمْ → إِنَّ لَكُمْ . İbn Kays ve Ebu İmran el-Cevni de bu şekilde okur.
41	بِشْرِكِهِمْ وَ شِرْكُكُمْ → بِشْرِكَانِهِمْ وَ شِرْكَاءُ . İbn Ebi Abla gibi.
42	تُكْتَفَى → يُكْتَفَى . İbn Mesud gibi.
49	تَدَارَكُهُ → تَدَارَكُهُ . İbn Mesud gibi. Bazıları ise onun تَدَارَكُهُ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
51	لِيُرْفُوكَ → لِيُرْفُوكَ . İbn Abbas ve İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE LXIX

5ve6	فَهَلِكُوا → فَأَهْلِكُوا . Zeyd b. Ali gibi.
9	مَنْ تَلْفَأَهُ → مَنْ مَعَهُ . bazıları onun مَنْ تَلْفَأَهُ şeklinde olduğunu söylemiştir. Her iki kıraat aynı zamanda İbn Mesud'a atfedilmiştir.
12	تُعِيهَا → تَعِيهَا . Ebu's-Sevvar ve diğerleri gibi.
14	فَذَكَّتْ → فَذَكَّتَا . Ebu's-Semmal ve diğerlerinin okuduğu gibi.
19	كِتَابِيَّ → كِتَابِيَّةَ . sonraki kelimeler de benzer şekilde بِه ile bitmektedir.
41	يُيْمِنُونَ → يُؤْمِنُونَ .
42	تَتَذَكَّرُونَ → تَذَكَّرُونَ .
44	تَقُولُ عَلَيْنَا → تَقُولُ عَلَيْنَا .

SURE LXX

1	سَالٌ سَالٌ → سَالٌ سَالٌ . İbn Mesud da bu şekilde okur.
2	عَلَى الْكَافِرِينَ → لِلْكَافِرِينَ .
38	جَنَّةٌ نَعِيمًا → جَنَّةٌ نَعِيم . İsa es-Sekafi ve diğerleri gibi.
40	الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ → الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

SURE LXXI

15/14	طِرَانِقَ → طِرَانِقًا . Muaz ve İbn Kays gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
28/29	وَلَوْلِدِ أَدَمَ وَهَوَاءَ → وَلَوْلَادِ الدِّي . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE LXXII

1	أُحَى → أُوحَى . İbn Kays ve el-Cehderi gibi.
3	وَأَنَّهُ → وَأَنَّهُ , Mekke, Medine ve Basra kıraatleri gibi.
5	تَقُولُ → تَقُولُ . Yakub, el-Cehderi ve İbn Miksam gibi.
17	نُسَلِكُهُ → نُسَلِكُهُ . İsa es-Sekafi ve el-Cehderi gibi.
21	عَبًّا → ضَرًّا .
28	أَحِيطَ → أَحِيطَ . İbn Ebi Abla gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

	أَحْصَى كُلُّ → أَحْصَى كُلُّ . İbn Ebi Abla'nın okuduğu gibi. لِيَعْلَمَ → لِيَعْلَمَ . Bir çok Basralı'nın okuduğu gibi.
--	---

SURE LXXIII

1	الْمُرْمَلُ → الْمُرْمَلُ .
9	رَبُّ → رَبُّ . Zeyd b. Ali'nin okuduğu gibi. المَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ → المَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ . İbn Huseym ve İbn Mesud gibi.
21	He supported TR against the <i>jarr</i> reading.

SURE LXXIV

1	الْمُنْتَدِرُ → الْمُنْتَدِرُ . el-A'meş gibi.
6	تَمْنُنُ → تَمْنُنُ . Ebu's-Semmal ve diğerleri gibi. أَنْ تَسْتَكْبِرُ → تَسْتَكْبِرُ . İbn Mesud gibi
29	لِوَاحَةٍ → لِوَاحَةٍ . Zeyd b. Ali ve İbnü's-Sameyfa gibi.
33/36	إِذَا أُذْبِرَ → إِذَا أُذْبِرَ . İbn Mesud ve diğer bir çok kişi de bu şekilde okumuştur.
36/39	نَذِيرًا → نَذِيرًا . İbn Ebi Abla da bu şekilde okur.
50/51	مُسْتَنْفَرَةٌ → مُسْتَنْفَرَةٌ . Nafi ve İbn Amir Kıraatidir.

SURE LXXV

4	قَادِرُونَ → قَادِرِينَ . İbn Ebi Abla gibi.
7	بَلَقَ → بَلَقَ . İbn Kays ve Ebu's-Semmal gibi.
17,18,19	İbn Mesud gibi okumuştur: <i>إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقَرَأَ بِهِ فِإِذَا</i> 9 <i>فَرَأَاهُ فَاتَّبِعْ قِرَاءَتَهُ مِنْ الْقِرَاءَةِ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ</i> , ki şia kıraatidir.
22	نَاضِرَةٌ → نَاضِرَةٌ .

SURE LXXVI

14	دَانٍ → دَانٍ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
21	اسَاوِرَ → اسَاوِرَ . İbn Kays gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız. خُضْرُ → bu şekilde okuyarak Kufi ve Mekki kıraat olan خُضْرُ okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur.
24	مِثْمًا → مِثْمًا . Zeyd b. Ali ve Ebu'l-Mütevekkil de

	bu şekilde okumuştur.
30	يَشَاءُونَ → تَشَاءُونَ , ki Kufe haricindekilerin kıraatidir.
31	وَالظَّالِمِينَ → وَالْكَافِرِينَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.

SURE LXXVII

8,9,10,12	أَجَلْتُ , نَسَفْتُ , فَرَجْتُ , طَمَسْتُ → أَجَلْتُ , نُسِفْتُ , فُرَجْتُ , طَمَسْتُ . İbn Mesud ve İbn Kays da bu şekilde okumuştur.
11	أَقْنَتُ → وَقْنَتُ . Ebu Cafer gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
33	جَمَلَةٌ → جَمَلَةٌ .

SURE LXXVIII

1	عَمَّ → عَمَّا . İbn Mesud, İkrime ve İsa es-Sekafi de bu şekilde okumuştur.
6	مَهْدًا → مَهْدًا . Mücahid ve İbn Huseym gibi.
14	بِالْمُعْصِرَاتِ → مِنَ الْمُعْصِرَاتِ . İbn Mesud gibi. Fakat bazıları onun مِنَ الْمُعْصِرَاتِ şeklinde okuduğunu söylemiştir.
35	يَسْتَمْعُونَ → يَسْمَعُونَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
37	رَبُّ → bu şekilde okumakla, alternatif kıraat olan رَبُّ okuyuşuna karşı TR ile hemfikir olmuştur.

SURE LXXIX

10	الْحَافِرَةَ → الْحَفْرَةَ . Ebu Havya, İbn Kays ve diğerleri gibi.
11	نَاخِرَةٌ → نَاخِرَةٌ . İbn Mesud'un okuduğu gibi.
13	رَقِيَّةٌ → زَجْرَةٌ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
18	تَرْكِيٌّ → تَرْكِيٌّ , Hicazi kıraati destekleyerek.
32	وَالجِبَالُ → وَالجِبَالُ . el-Hasan ve diğerleri gibi.
33	مَتَاعًا → مَتَاعًا .
35	يَنْفَكْرُ → يَنْفَكْرُ .

SURE LXXX

2	أَنْ → ءَأَنْ , yani <i>telyin</i> ile. El-Hasan da bu şekilde okumuştur. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
6	تَصَدَّى → تَتَصَدَّى . İbn Kays ve diğerlerinin okuduğu gibi.
10	تَلْهَى → تَلْهَى . İbnü's-Sameyfa gibi.
41	قَرَرَهُ → قَرَرَهُ . Ebu's-Semmal ve İbn Ebi Abla gibi.

SURE LXXXI

9	قَتَلْتَنِي → قَتَلْتَنِي . İbn Mesud'un nasıl okuduğuna dikkat ediniz.
21	تَمَّ → تَمَّ . Muaz ve Ebu Havya gibi.
24	بِضْنَيْنِ → alternatif بظنين kıraatine karşı TR ile hemfikir olmuştur.

SURE LXXXIII

6	يَوْمَ → يَوْمَ . Zeyd b. Ali gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
14	كَلًّا → كَلًّا . İbn Ebi Abla'nın okuduğu gibi.
24	تُعْرَفُ → تُعْرَفُ . Yakub ve Ebu Cafer'in okuduğu gibi.
26	حَتَمَهُ → حَتَمَهُ . Urve b. Zübeyr'in okuduğu gibi.

SURE LXXXIV

19	لَتَرْكَبَنَّ → لَتَرْكَبَنَّ . Muaz ve Ebu Hasin gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
----	--

SURE LXXXV

8	إِلَّا أَنْ أَمَلُوا → إِلَّا أَنْ أَمَلُوا . İbn Kays'ın okuduğu gibi.
---	---

SURE LXXXVI

4	إِنْ كَلُّ → إِنْ كَلُّ . Ebu'l-Mütevekkil ve İbn Kays gibi.
6	إِلَّا → لِمَا . İbn Kays ve Ebu Hasin'in okuduğu gibi.
6	مَدْفُوقٌ → دَافِقٌ . İbn Kays ve İbn Huseym gibi.

SURE LXXXVII

1	سُبْحَانَ رَبِّيَ → سُبْحَانَ رَبِّيَ . Ali de bu şekilde okumuştur.
---	--

6	فَلَنْ → فَلَنْ . İbn Kays gibi.
16	بَلْ أَنتُمْ → بَلْ . İbn Mesud da bu şekilde okur.

SURE LXXXVIII

4	تُصَلَّى → تُصَلَّى , Basralıların okuyuşunu destekleyerek
11	لَا تَسْمَعُ → لَا تَسْمَعُ . İbn Kesir, Ebu Amr ve diğerleri de bu şekilde okumuştur.
17	الْإِبِلَ → الْإِبِلَ . Ayşe ve İbn Mesud'un da bu şekilde okuduğu söylenmiştir.
20	سَطَّحَتْ → سَطَّحَتْ . İbnü's-Sameyfa ve Ebu'l-Mütevekkil de bu şekilde okumuştur.
25	إِيَابَهُمْ → إِيَابَهُمْ , ki Ebu Cafer'in kıraatidir.

SURE LXXXIX

3/2	وَشَفَعُ وَوَثَّرَ → وَالشَّفَعُ وَالْوَثَّرَ . Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
6/5	بِعَادٍ → بِعَادٍ . İbnü'z-Zübeyr ve el-Hasan gibi.
8/7	مِثْلَهُمْ → مِثْلَهُمْ .
17/18	يُكْرَمُونَ → يُكْرَمُونَ , Basralıların kıraatini destekleyerek.
27	يَا أَيُّهَا → يَا أَيُّهَا . Zeyd b. Ali gibi. Fakat bazıları onun ayeti يا ابنتها النفس الامنة المطمئنة ايت ربك راضية مرضية şeklinde okuduğunu söylemiştir.
29	فَادْخُلِي → فَادْخُلِي . İbn Kays ve Ebu İmran gibi. Fakat bazıları onun اَدْخُلِي şeklinde okuduğun söylemiştir.
30	لِحَى → لِحَى . İbn Kays gibi.

SURE XC

7	يِرَّةَ → يِرَّةَ . İbn Kays ve Ebu İmran'ın okuduğu gibi.
14	ذَا → ذَا . el-Hasan ve İbn Ebi Abla gibi.

SURE XCI

15	فَلَا يَخَافُ → وَلَا يَخَافُ , Nafi'nin okuduğu gibi.
----	--

SURE XCIII

8	عَائِلًا → عَائِلًا . İbnü's-Sameyfa gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
---	---

SURE XCIV

2	وَوَضَعْنَا → وَحَطَّطْنَا . İbn Huseym gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
7,8	فَإِذَا فَرَغْتَ فَارْعَبْ وَالِى رَبِّكَ فَأَنْصَبْ .

SURE XCV

5	السَّافِلِينَ → سَافِلِينَ . İbn Mesud gibi.
---	--

SURE XCVI

16	Ayeti النَّاصِيَةِ الْكَاذِبَةِ الْخَاطِئَةِ şeklinde okumuştur. Ebu Hasin de bu şekilde okur.
18	سَيِّدَعَى الزَّبَانِيَةَ → سَنَدُّغُ الزَّبَانِيَةَ .

SURE XCVIII

1	مَا كَانَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ → لَمْ يَكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ . fakat bazıları onun okuyuşunu İbn Huseym gibi أَهْلِ الْكِتَابِ مُشْرِكِينَ şeklinde verirler. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
2	رَسُولُ اللَّهِ إِلَهُهُمْ يَلْتَمِسُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً وَفِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ وَرَأَيْتُ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ إِنَّ أَقْوَمَ الدِّينِ الْحَنِيفِيَّةَ مَسْلَمَةً غَيْرَ مُشْرِكَةٍ وَمَنْ يَعْمَلْ صَالِحًا فَلَنْ يَكْفُرَهُ . كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبِعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ يَأْمُرُونَ بِالنَّصْرَانِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ وَمَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا فَلَنْ يَكْفُرَهُ . Bazılarına göre ise İN الدِّينِ . بالمعروف ويقيمون الصلوات عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية . Bazılarına göre ise İN الدِّينِ şeklinde okumuştur.

SURE C

5	فَوْسَطِنَ → فَوْسَطِنَ . Ali, Zeyd b. Ali ve diğerleri gibi.
9	إِذَا بُعِثْتَ الْفُجُورُ → إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْفُجُورِ . İbn Huseym'in nasıl okuduğuna bakınız.

SURE CI

10/7	مَا هِيَ → مَا هِيَ . Yakub ve Sellam gibi.
------	---

SURE CIV

2	وَعَدَّةً → وَعَدَّةً . el-Hasan ve diğerleri gibi.
4	لِيُنْبِتَنَّ → لِيُنْبِتَنَّ . Ebu'l-Mütevekkil gibi.
8	مُطَبَّقَةً → مُطَبَّقَةً .

SURE CVI

Ubey'in mushafında bu sure bağımsız olmayıp, 105. su-
renin bir parçası olarak yer almıştır.

1	لِيلَافٍ → لِإِيلَافٍ . İbn Amir ve diğerleri gibi. Ayrıca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
2	إِلْفَهُمْ → إِيْلَافَهُمْ . İbn Huseym gibi.

SURE CVII

1	أَرْبَعِيَّتَكَ → أَرْبَعِيَّتَ
---	---------------------------------

SURE CVIII

1	أَنْطِئْنَاكَ → أَعْطَيْنَاكَ . el-Hasan ve İbnü's-Sameyfa gibi.
---	---

SURE CIX

1	قُلْ لِلْكَافِرِينَ → قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . İbn Huseym gibi. Ayrı- ca İbn Mesud'un nasıl okuduğuna bakınız.
---	--

SURE CX

1	إِذَا جَاءَكَ مِنَ اللَّهِ النَّصْرُ → إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ .
---	---

SURE CXI

1	وَقَدْ تَنَّبَ → وَتَنَّبَ . İbn Mesud gibi. 1. ve 2. ayet arasında şu ayeti ilave etmiştir: . خَالَفَ النَّبِيُّ الْوَضِيعَ عَلَى النَّبِيِّ الرَّقِيعِ فَشَغَلَ بِنَفْسِهِ ثُمَّ شَغَلَ .
4	حَمَّالَةَ الْحَطَبِ → حَمَّالَةَ الْحَطَبِ . İbn Mesud ve diğerleri gibi.

SURE CXII

1	قُلْ → İbn Mesud gibi Ubey de bu kelimeyi ihmal etmiştir.
---	--

Ubey mushafının elimizdeki Osman metninde bu-
lunmayan ilave iki sure daha ihtiva ettiği bilinmektedir.
Fakat bu surelerin Mushaf içi yerleri tartışmalıdır. Bu
surelerin Ubey mushafında nerede bulunduğu ile ilgili
bize gelen haberlerin şüpheli olması çok önemli değildir.

el-HAL' SURESİ

أَلْهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ . وَنُثْنِي عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ . نَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يُفْجِرُكَ .

el-HAFD SURESİ

أَلْهُمَّ إِنَّاكَ نَعْبُدُ . وَآلِكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ . وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ . نَرْجُو رَحْمَتَكَ .
وَنَخْشَى عَذَابَكَ . إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ .

Bunlara ilave olarak insanın ne kadar açgözlü olduğu ilgili bir ayetin daha ona atfedildiğini biliyoruz. Kurandaki nesh edilmiş ayetler üzerine çalışmış olanlar, şu an Kuran metninde olmayan böyle bir ayetin varlığından haberdardır.

Küresel Sivil Toplumda Dinler*

Yazan: George M. THOMAS

Çeviren: M. Ali KIRMAN **

Özet

Bu makalede dinî özgürlük modelleri analiz edilmek suretiyle küresel sivil toplumda dinin doğası ve yeri açıklanacaktır. Küresel bir sivil toplumun ortaya çıkışını açıklayan kısa bir girişten sonra ahlakî bir proje olarak tasarlanan modern sivil toplumda bireysel ve kolektif din değiştirmenin önemi belirtilecektir. Daha sonra çağdaş dünyanın kültürel temaları belirlenecektir. Bu temalar a) birey ve etno-kültürel grup, insanlığın temel taşıyıcılarıdır ve b) din, görelî bir insanî tezahürdür. Ortaya çıkan kültürel tezatlar, dinlerin kendilerini inşa biçimlerinde ve dinî özgürlük modelleri, özellikle din değiştirme ve dine döndürme (proselytism)¹ üzerindeki çatışmalarda etkili olmaktadır. Din değiştirme bireysel bir hak olmasına rağmen etno-kültürel gruplara karşı bir tehdit olarak da görülür. Dine döndürme ise, gerek kültürel üstünlük olarak ve gerekse uhrevî kurtuluşa gerek olmadığı ilkesini ihlal olarak dam-

* George M. Thomas, "Religions in Global Civil Society", *Sociology of Religion*, 62 (4) Winter 2001, 515-533

** Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Öğretim Üyesi

¹ Kültürümüze yabancı olduğu için Türkçe karşılık bulmada zorlandığımız bu kavram, din değiştirmeye zorlama, başka inanca mensup birini zorla kendi inancına yöneltme, din değiştirtme anlamlarına gelmektedir. Çeviride proselitizm kavramını 'dine döndürme' olarak karşılıdık. Proselitizm Hristiyan kültürde ortaya çıkmış olmasına rağmen başta Batı ve Hristiyan dünyası, Avrupa Birliği ülkeleri olmak üzere tüm dünyada birey özgürlüğüne ve insan haklarına meydan okuduğu gerekçesiyle kabul görmemektedir. Nitekim bu makalenin yazarı da, 'proselytism'i dinî özgürlük modelleri arasında saymakla birlikte doğal seyrinde gerçekleşen din değiştirmeden farklı bir kategori olarak ele almakta ve birey özgürlüğünü engelleyen, insan haklarını ihlal eden bir olgu olarak değerlendirmektedir. (ç.n.).

galanır. Son olarak da dinî özgürlük modellerinin ortaya çıkışında önemli olan mücadele alanları açıklanacaktır.

Anahtar Kavramlar: Din, Toplum, Kültür, Ahlak, Din özgürlüğü

*Lanetlendiğini düşündüğümüz kişilerle barış içinde yaşamamız imkânsızdır... Onları kesinlikle ya ehlileştirme-
liyiz ya da onlara eziyet etmeliyiz... Ötekileri hoş gören
bütün dinlere, inanç esasları vatandaşlık görevlerine ters
bir şey içermediği müddetçe hoşgörü gösterilmelidir. Buna
karşın kilise dışında kurtuluş olmadığını söyleme cüreti
gösteren herkes devletten uzaklaştırılmalıdır. (Jean J.
Rousseau, The Social Contract)*

*Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır.
Bu hak, din ya da inancını değiştirme özgürlüğünü ve tek
başına ya da topluca ve açık ya da özel olarak din ya da
inancını öğretme, uygulama, tören ya da ibadet yoluyla
açıklama özgürlüğünü içerir. (İnsan Hakları Evrensel Bil-
dirgesi, Madde 18)*

Aşırı dindarları, birbirlerini öldürmekten veya biz-
leri havaya uçurmalarından nasıl uzak tutabiliriz? Kari-
katürize bir ifade olmasına rağmen bu imaj, aslında,
dünyanın bugün geldiği aşamada dine karşı sergilenen ve
dindar insanların medeniyet eksikliğine vurgu yapan te-
mel bir yaklaşımı yansıtır: Din hoşgörüsüzlük, terörizm
ve küresel bölünme gibi sorunlarda nasıl etkin bir rol
oynar? (Barber 1995; Huntington 1993). Bu soru, dinle-
rin esas itibarıyla Soğuk Savaş sonrası dönemde olumlu
bir toplumsal düzen inşasına engel olduğunu varsayar.
Bununla birlikte son zamanlarda dinlerin ve dindar in-
sanların barışa ve sivil topluma gerçekten katkı yapabile-
cekleri gerçeğini keşfetmek suretiyle daha ölçülü bir gö-

rüş içerisinde olan akademisyen sayısında ciddi bir artış söz konusudur (Appleby 2000; Hefner 1998). Bu yeni yönelimi takip ederek ben de din üzerine odaklanacağım. Yukarıdaki soruyu şu şekilde yeniden ifade edebiliriz: İçinde aşırı dindarların da olduğu küresel bir sivil toplumu nasıl inşa edebilir ve onlarla birlikte nasıl yaşayabiliriz?² Bu yaklaşım, bizi dini daha ciddiye almaya ve öz itibarıyla olumsuz olmadığını düşünmeye zorlamakla kalmaz, aynı zamanda bize, yükselen küresel bir sivil toplumun doğası hakkında çok daha fazla şeyler söyler. Dinin tanımlanması ve bir sosyal kurum olarak toplumdaki yerinin belirlenmesi, küresel olarak dünya toplumunun doğası ile dinler ve dindar insanlar için uygun seçeneklerin anlaşılması açısından önemlidir.

Bu amaçla, dünya dinî özgürlük ilkeleri üzerine yoğunlaşarak küresel bir sivil toplumda dinin doğasını ve yerini açıklamaya çalışacağım. Bu ilkeler, gerek küresel uygulamaların gerek birey, insanlık ve din hakkında düzensiz, çoğu zaman çelişkili ve değişken temaların içine yerleşmiştir. Dinî özgürlük ilkelerinin nasıl bir mücadeleden geçerek küresel düzeyde onaylandığını bilmek, bu ilkelerin hak olması açısından önemli olduğu gibi, aynı zamanda bireysel ve kolektif kimliklerin inşa sürecinde bir açılım da sağlar.

Küresel Sivil Toplum

Küresel sivil toplum kavramı, devlet veya şirketlerden ayrı olarak aktörlerin siyasî etkileşimlerinin sayısının ve etkisinin artışını ifade eder. Bilindiği gibi küresel bir sivil toplumun varlığı, kısmen, hemen hepsi merkezî bü-

² Bu soru, Hunter ve Guinness (1990) tarafından ABD'deki dinî özgürlüğe bağlı olarak sorulan "derin farklılıklarımızla nasıl yaşayabiliriz" sorusunun dünya toplumuna uyarlanmasıdır.

rokratik bir dünya devleti yokluğunda ortaya çıkan ulus-ötesi aktör, aksiyon ve kurum türlerinin çoğalmasına bağlıdır. Uluslararası hukuk, uluslararası sivil toplum örgütleri ve ulusal sınırlara karşı olan çok sayıda kurum, örgüt ve ağıın tümü, geleneksel bir şekilde sivil toplum olarak adlandırılan olgunun varlığına işaret eder.³

Küresel sivil toplum, kültürel olarak örgütlenmiştir. Giderek artan sayıda bir dizi aktör, aksiyon ve kurum, gerçeklik hakkında temel kabuller taşır; bunların bir kısmı dolaylı anlaşılır ve olmuş gibi kabul edilirken, diğer bir kısmına da itiraz edilir ve bu yüzden dışlanır. Bu yüzden onlar, bir tek yerde ve bir tek zamanda bir tek insanlığı tasvir eden bir dünya kültürü inşa ederler (Robertson 1992) ve evrenselcilik, bireycilik ve rasyonel ilerleme gibi temaları içerirler (Meyer ve diğerleri 1997). Dolayısıyla bu anlamda kültürel ve adem-i merkezîyetçi bir dünya proto-devleti vardır (Steinmetz 1996).

Ulus devletler ve onlarla işbirliği halindeki kurumlar tarafından tekelleştirilen rasyonel meşru otorite iyi analiz edilirse, bir otorite tipi daha ortaya çıkar: rasyonel-ahlakî ya da rasyonel-gönüllü otorite (Boli and Thomas 1999). Rasyonel-gönüllü otorite, kurumsallaşan ilkelerin uygulanması için bireyleri ve onların kurmuş olduğu örgütleri ahlakî yönden zorlar: bir halkı veya bir kişiyi tarih dışı bırakmak, gelişmelerini engellemek veya onları eğitimden mahrum etmek ahlakî değildir. Üstelik rasyonel-gönüllülük, bireylere ve onların kurmuş olduğu örgütlere eşitsizliği ve problemleri tanımlamak ve çözmek için ortak hareket etme yeteneği bahşeder. Bu otorite tipi, özellikle

³ Charnovitz 1997; Boli and Thomas 1999; Jacobson 1998; Falk, Kratochwil and Mendlovitz 1985; Keck and Sikkink 1998; Meyer, Boli, Thomas and Ramirez 1997

çevre, kadın ve insan hakları gibi eylemcisi çok olan hareketlerde açıkça görülür (Keck and Sikkink 1998). Hatta küreselleşmenin zararlı yönlerine direnen hareketler, farklılık, eşitlik ve hür irade ile ilgili dünya kültürel ilkelere hem oluşturur hem de uygularlar.

Bu yüzden dünya kültürü, değer elde etmenin rasyonel, ahlakî bir projesidir; üzerinde çok fazla çatışmanın olduğu 'modern' bir projedir. Bağlanılan grupların gelecekte bir iyi topluma yönelmesi anlamında binyılcı⁴ bir projedir. Bu dünyaya özgü, doğa bilimci bir projedir, çünkü nihai otorite Tanrıya ya da deneyüstü bir varlığa değil, insanlığa yani birey ve topluma verilmektedir. Bu proje dinler karşısında tarafsız değildir; zira dinler neredeyse bu projenin içinde yaşanır ve onunla iç içe geçmek zorundadır. Dünya kültürünün ahlakî bir doğası olduğu için özel ve kamusal hayata ahlakî bir zemin oluşturma noktasında dinlerle rekabet eder ve bu yüzden pek çok çatışma dinî formlara bürünür.⁵

Küresel sivil toplumu konuşmak kaçınılmaz olarak onun öz itibarıyla hem Batılı hem de ulusal olduğu şeklinde ikili bir yanlış anlamaya muhatap olur. Bilindiği gibi küresel sivil toplum ideolojisi Batı sömürgeciliği ve ulus-toplumların inşa sürecinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte 1) Sivil toplum ideolojisi her zaman küresel ve uluslararası olmuştur. 2) 20. yüzyıl boyunca, özellikle

⁴ Bu kavram kıyametten önce hüküm süreceği olan ve İsa'nın yeryüzüne geleceği bin yıllık bir barış ve saadet evresini ifade eder. Bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay. 2004, s.38-9 (ç.n.)

⁵ "Dünya kültürü bir din gibi fonksiyon görür, bu yüzden onun dinle çatışmaları dinler arasındaki rekabeti yansıtır" fikrine katılmak önemlidir. Bununla birlikte mevcut amaçlar için a) bu fikrin, içinde dinlerin yaşandığı taçlanmış bir dünya sunduğunu, b) zira dünya kültürünün dinlerle rekabet eden ahlakî bir düzen olduğunu onaylamak gerekir.

son 30 yılda her toplum ve yönetim, bazı ilkeler koyarak, bu ilkeler üzerinde yoğunlaşarak, bir kısmını atarak veya bir kısmını da en azından eleştirerek farklı şekillerde sivil toplum projesi başlatmıştır. 3) Çoğu zaman sivil toplumdan kasıt, ulus-devlet merkezli olmamadır. Bu yüzden küresel sivil toplum Batının işaretlerini taşısa da tamamen küresel ve birçok şekilde Batı karşıtıdır. Bu yüzden çağdaş küresel sivil toplumu ve onun içinde dinin yerini incelemek, mevcut küresel söylemin biri bir tarafı, diğeri karşı tarafı olduğu için hem sivil toplum ideolojisinin hem de dinin şeceresini anlamayı zorunlu kılar.

Sivil Toplumun Gelişimi ve Din Değiştirme İdeolojileri

Sivil toplum gerek teorisyenlerine gerekse uygulamalarına bağlı olan gruplara göre evrensel bir insanlığı temsil eder. Onlar sivil toplumun insan doğasına en uygun ve bu yüzden bireysel gelişime ve toplumsal düzene izin veren son derece gelişmiş bir toplumsal form olduğunu iddia ederler. Bu anlamda evrensel insanlık, ilk olarak 16. yüzyıl Avrupalı gezginlerin dünya etrafında dolaşmalarından sonra telaffuz edilmiş, 18. yüzyıl enternasyonalist felsefi ve devrimci hareketleriyle de pekiştirilmiştir. Bu ideolojiler, ulus-toplumları, halkı veya milleti kesin bir şekilde insanlığın temsilcileri olarak tanımlamıştır. Bu yüzden yükselen dünya yönetim biçimi, her biri kendi tarzında insanlığın temsilcileri olan ulus-toplumlar ve onların birey vatandaşları tarafından belirlenmiştir.

Sivil toplum, her biri normatif anlatılarla işlenmiş insan doğası, birey, toplum ve tarih hakkındaki kültürel kabullerle inşa edilir. Teorisyenler ve sivil toplum içindeki aktörler ondan bireylerin ve grupların standart usullere ve rasyonel söylemlere göre karşılıklı etkileşim içinde ol-

dukları bir arena olarak bahsederler ve bu arenayı tarafsız olarak nitelerler. Bununla birlikte tamamen tarafsız söylem ve pratik inşası iddialı kabullerdir. Söz gelimi tarafsızlık iddiası, kendisini kısmen bireysel ve kolektif insanlık ifadesine izin vermenin en iyi yolu olarak haklılaştırır ve bireysel çıkarlar ile kamu yararının tamamlayıcı olmakla başarılır. Bu söylem belli aktör tiplerini varsayar. Bu aktörler, esas itibarıyla, özellikle ulusal yönetim biçimleri karşısında ve zamanla değişkenlik gösterse de, tanımlanabilir benzerlikler de vardır. Bireyler, geleneksel akrabalıktan ve diğer işbirliğine dayalı gruplardan özerk, bencil, akılcı ve ahlakidir. Gruplar ise, hem gönüllü seçim hem de yapısal olarak işbirliğine dayalı yaygın siyasî-ekonomik pozisyonla tanımlanan bireyler toplamıdır.⁶

Önemli farklılıklara rağmen her yönetim biçiminde birey, yüceltilen ulus-topluma bağlanan bir benlik olarak inşa edilir. Benlik, kesin veya öz olarak, doğal çıkarlar ve rasyonalitelerin bütünleşmiş bir dizisi olarak görülür. Bu “olgun benlik” (İbrahimî dinlerin ruhu),⁷ bireylerin, uyumlu bir doğal organizma olarak görülen ulusa vatandaş olarak bağlılıklarıyla tanımlanır ve tamlanır. George Herbert Mead’a göre benliğin ortaya çıkışında çok önemli olan “genelleştirilmiş öteki”, herhangi bir toplum değil, ulus-toplumdur. Benlik, dışarıda ulusal projelerin büyük anlatılarına, içeride de çıkarları, arzuları, ihtiyaçları ve ahlaki karakteri olan hayat hikâyelerine uzanır. Rasyonel ilerlemenin ve insanlığın gelişmesinin büyük anlatıları, kendi kendine yetişmiş insanların hayat hikâyelerine uy-

⁶ Ulusal sivil toplumun bir tarihini sunmak veya onun normatif yapısının tam bir eleştirisini yapmak bu yazının amacı dışındadır. Bu yazının asıl amacı, sivil toplumun veya siyasî kültürün normatif anlatılarının eleştirel bir analizini yapmaktır (Somers 1995).

⁷ Bir bütünün ayrılmaz parçası olarak bu benlik, Tanrının bir cüz’ü anlamında kullanılmaktadır. (ç.n.)

gunluk sağlar. Oturmuş bir benlik durumuna gelme genelde gayet tabii olarak disipline edilmiş ve olgunlaşmış bir benlik talep eden rasyonel kurumlara katılmakla mümkündür (Foucault).

Kendini dönüştürme veya din değiştirmeyeyle belirlenen dinî bilince ermeyi içeren bireysel hayat hikâyesi, modernliğin büyük anlatılarının önemli bir görünümüydü. Bireysel din değiştirmenin uzun bir modernlik öncesi tarihi vardır.⁸ Bununla birlikte bireysel din değiştirme, bireyi bağımsız kişiliğin temsilcisi yapma anlamında moderniteyle birlikte ifade edilir olmuştur. Ulus-devleti ve vatandaş geleneksel düzenlemeler karşısında inşa ederken dinî inanç ve din değiştirme yıkıma karşı dayanıklı özcü bir bilincin ifadeleri olarak görülmüştür. Bireysel bilinç ve dinî özgürlük geleneksel korporatizme karşı büyük ideolojik silahlardır.

Yine de dinî inanç ve din değiştirme iki anlamda ortaktır. İlki, modernlik kültürel bir düzendir ve sivil toplum bir dizi kültürel kurumdur. Dinin bireysel bilincin mülkiyetinde olduğu ilkesi kültürelidir ve kurumlarda tecessüm eder. Bu ifade şu anlama gelir: bu tür algılaşmanın mümkün olduğu bir dünya düzenine toplu bir geçiş şeklinde toplu bir din değiştirme olmalıdır. Bu tür toplu din değiştirmeler, en yeni tarih ve etnografya çalışmalarında giderek daha çok belgelenmektedir (van der Veer 1996; Hefner 1993). Toplumsal hareketler ve şiddetli çatışma Avrupa'da böyle bir kültürel düzen kurdu; emperyal fetih (hareketi) de onu bütün dünyaya yaydı.

⁸ İlkel Hristiyanlık, tartışılabilirse de, kabilevi ve imparatorluklara özgü korporatizm ve büyüdü dünyalar ile ilişkisini kesmiştir. Müslüman mühtediler genellikle birbirine benzerken, Asya alt kıtasındaki din değiştirmeler tarihi olarak yabancılık statüsüyle ilişkisinden dolayı karıştırılır (van der Veer 1994).

Yerli kültürler, bağımsızlık hareketleri esnasında zorunlu olarak onunla iç içe geçti, böylece onu yeniden çalıştırdı. Bu değişim, ne Avrupalı kökenlerinde ne de sömürge sonrası dönüşümlerde bireysel din değiştirmelere yol açtı. Daha ziyade o, bireyleri dinlerini ve kimliklerini seçmeye ve inşa etmeye zorlayan kültürel bir dönüşüm şeklinde siyasî çatışma içinde meydana geldi.

İkinci anlamda, din değiştirme kolektiftir. Bireysel din değiştirme vatandaşlık, toplu din değiştirme ulusal bir halk ile bitişikti. Birey-vatandaş, içeride karakter, dışarıda ahlak sergileyecek kadar disipline olmuş bir bilinçle oluşturulmuştu. Din değiştirmede devre dışı kalan ahlak, ulusa sivil katılım için zorunlu görülmüştü. Tarihi olarak dinin anayasal rolü, devlet kiliselerinden seküler devletlere kadar değişkenlik gösterir. Yaygın anlamda din, halkın ve vatandaşın bütünleştirici bir yönü oldu; öyle ki seküler devletlerde yaygın bir sekülerizm, kutsal semsiye olarak dinin yerini almıştır. Pratikte bu karşıtlık, dinî ve seküler hareketler ve anlayışlar arasında rekabet ve potansiyel çatışma anlamına gelmiştir.

İç içe geçmiş söz konusu değişimler sürecinde dinler, kendilerini modern dinler olarak yeniden yapılandırıdılar. Sebep-sonuç ilişkisi üzerinde devam eden tartışmalar bir yana bırakılırsa, Protestanlığın birey, ulus ve enternasyonalizm ile ilgili modern temaları ifade ettiği anlaşılır. Bu temalar, gerçek dini (gerçek Hristiyanlığı), ulusal yarar için ahlaklı olmaya katkı yapması düşünülen Yüce Varlık'la evrensel ve özel bir ilişki kurma şeklinde tasarlayan Aydınlanmanın siyasal teorisinin temel unsurlarıydı. 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki, 20. yüzyılda sömürge sonrası halk arasındaki dinlerin hepsi, dinî özgürlüğün en fazla bilinen bir tarzı olarak modernite yönünde bu tür dönüşümler yaşadılar. Onlar

benlik üzerine yapılan tutarsız/discursive çalışmada kilit rol oynamıştır.⁹

Bir anlamda dinî özgürlük, modern projenin ve din değiştirmenin anahtarıydı. Gruplar, bireysel ve toplu din değiştirme arasındaki konuları dinî özgürlüğün kurumsallaşması sayesinde bireysel bilinç yoluyla çözdüler. Kuşkusuz devlet destekli dinlerden Hollanda'nın pularize sistemine¹⁰ ve ABD'de yaygın bir dinî kültür içinde kilise ve devletin görece tamamen ayrılmasına kadar farklı kurumsal düzenlemeler vardı. En önemli ortak ilke, hoşgörü ve ulusal evrenselcilikti. Aydınlanma çağında ve liberal dinî yorumlarda bütün vatandaşlar korunmuştu ve bir vatandaşın lanetlenmiş olabileceğini söylemek utanç vericiydi. Bilindiği gibi, kurtuluş ihtiyacını muhafaza eden aşırı muhafazakâr evancelik yorumlar, kendilerini akıl ve sivil sınırlar karşısında kırılğan yapan "bireylerin doğuştan günahkâr olduğu" inancını 1800'lerden itibaren kesin olarak reddetmiştir.

Sivil toplumlar Avrupa'da yabancı misyonerler çağında ortaya çıkmıştır. Misyonerler yerli insanı doğuştan dinî-ahlakî bir bilinci olan, dolayısıyla din değiştirmeye yatkın bir birey olarak tanımlamıştır. Bu, Avrupalı toplumların sivil toplumlar şeklinde yeniden inşa projesinin bütünleştirici bir parçasıydı. Sivil toplum anlatısı, her yerdeki insanlara, özellikle "doğal durumdaki ilkelere" göre tasarlanan bir insan doğasına dayandırılmıştı. Aynı dönemde din değiştirme konusu toplumun içinden dışına, bir başka topluma kaymıştı (van der Veer 1996).

⁹ ABD için bkz. Bellah 1975; Howe 1991; Avrupa, özellikle İngiltere için bkz. Walzer 1965; sömürge sonrası tecrübeler için bkz. Hefner 1993; van der Veer 1996

¹⁰ Toplumun din veya dille ilgili bağlılıkla dikey bölümlenmesini ifade eden bir kavram olan pularizasyon hakkında bkz. Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s.179 (ç.n.)

20. yüzyıl biterken sivil toplumla ilgili dünya kültürü modelleri, dini, özü itibariyle farklı halkların kültürlerinde ve bireylerin bilinçlerinde tezahür eden insanî bir ifade olarak tanımlamıştı. Bunun bir sonucu olarak din, ortak millî kimlikle ve bireysel vatandaşlıkla iç içe geçmişti. Buna karşılık dinî özgürlük ise bireysel bilinç ve ulusal sivil toplum taleplerini onaylayan benimsenebilir bir dinî gelenekler evreni tanımladı; din değiştirme de dinlerin bu evreni içinde kabul edilebilirdi.

Küreselleşme: İnsanlık, Din ve Çoklu Benlik

Sivil toplumun tarihî modelleri ulus-devletlerin içinde yer almıştı. Ancak onlar her şeye rağmen dünya modeliydi. Gerek küreselleşme süreciyle ve gerekse 20. yüzyılın son otuz yılında gelişen küresel sivil toplum bilinciyle dünya kültürü bir yandan bu öncü modellerle önemli devamlılıklar sağlarken, öze ait kırılmalar ve kaymalar da olmuştur (Robertson 1992). Bu analizin merkezi noktası, dünyanın her tarafındaki aktörlerin, insanlığın özüne ait ilk unsurların birey ve işbirliğine dayalı grup olduğuna dair kabulüdür. Bununla birlikte küreselleşme, dünya yönetim biçiminde dinî özgürlük için can alıcı konular oluşturmak suretiyle benliği ve toplumu göreceleştirdiği gibi dinleri de insanlığın tezahürleri olarak göreceleştirmiştir.

Küreselleşme sosyal ve kültürel olarak oldukça pratik düzeylerde millî kimlikleri de göreceleştiren ve bireysel benlik ile ulus arasındaki bağları gevşetir (Robertson ve Chirico 1992; Albrow 1996; Jacobson 1996). Bu süreç, netice itibariyle, küresel homojenleşme (örn. Batı tüketim kültürüne ve serbest piyasa uygulamalarına karşı olan hareketler) tarafından tehdit edilen ve üniter olmadığı düşünülen çok-kültürcü ulusa varır.

Ulus-devlet artık bireysel ve örgütsel kimliklere demir atan farazî bir nihâî grup değildir. Çok sayıda ulusal ih-yacı hareketin ortaya çıkması, milli kimliğin patlamaya hazır, saldırgan ve cüretkâr olduğunu belgeler. Yerelin-den küreseline kadar işbirliğine dayalı çok sayıda grup bir dünya çatısı altında var olabilir. İşbirliğine dayalı, etno-kültürel gruplar, özellikle ulus-devletin güçlü raki-bidir. Benlik artık kesinleşmiş ve oturmuş bir bütün ola-rak düşünülmemektedir. O, her geçen gün, farklı bağlam, grup ve geleneklere ait kültürel unsurları bir araya getir-menin açık bir projesidir. Bireyler, özel bir grup kimliğini seçebilir veya çeşitli geleneklere ait unsurları sentezleye-bilir, fakat “genelleştirilen öteki” küreseldir. Ulusun ve benliğin her ikisinin de göreceleştirilmesi postmodern ve sömürge sonrası şartlara yapılan atıfla uyumludur.

Bu süreç boyunca dünya kültürü içinde dinin bi-reysel veya kolektif olup olmamaktan ziyade insanlığın ifadesi olduğu fikrinin yoğunlaşması söz konusudur. Top-lumsal kimlikler gibi genel olarak din de parçalanmış kimlikleri tanımlama projesinde kullanılır. Bireysel dü-zeyde din, bilincin bir malı olmaktan ziyade bir tercihtir (Sandel 1990, 1998). Tercih ilkesi, bireyi din veya grup yükümlülükleriyle ‘doldurulmamış’ bir benlik olarak ta-nımlar. Tam tersine bilinç ilkesi kişinin dinî inançları ve grup kimlikleriyle –bunlar benliği oluştururlar- oldukça sınırlanmış olabileceğini kabul eder. Bilindiği gibi, bilinç modeli bireycidir ve birey, işbirliğine dayalı iddiaları gö-receleştirerek gruplar karşısında bir derece egemendir, fa-kat birey ne tam anlamda egemendir ne de zorlamalardan ve kısıtlamalardan tamamen özgürdür. Tercih ilkesi bire-yin tercihinden önce gelen benlik üzerinde hiç bir sınır-lamayı kabul etmez. Mesela ABD’de mahkemeler, dini pratikleri düzenleyen kararlarını tercih ilkesine dayandı-

rırlar. Bir davada mahkeme şöyle karar vermiştir: Bir ortodoks Yahudiye patronu Şabat'ı tatil yapmaya mecbur değildir. Sebep, işçinin bir başka Şabat'ı tercih edebilmesidir (Sandel 1990; Carter 1993). Anlaşılan birey, kutsalı ve grup gerçekliğini sentezleyebileceği bir iç referans noktasıyla kendi kendini yaratabilen bir proje olarak görülür.

Ampirik belge dünyanın her yerinde boldur. Kuzey Amerika'da ve bir ölçüde Avrupa'da mezheplerin (Wuthnow 1998), birincil grupların ve cemaatlerin (Hammond 1992) öneminde bir düşünüş vardır. Aynı zamanda dinden senkretik spiritüalizme doğru bir kayma vardır (Roof 1999; Wuthnow 1998). Dünya dinlerinin Sufizm gibi mistik kolları önemli gelişme yaşamaktadır, hatta kabile dinlerinin senkretik stratejilerine de sahiptir (Afrika için bkz. Gifford 1994). Spiritüalizmin yerel anlam ve formları, esas itibarıyla, gelenekler ve sınıflar karşısında değişkenlik gösterir. Mesela ABD'de genç, beyaz profesyonellerin spiritüalizmleri Doğu Afrika'daki şehirli yoksullarinkinden farklıdır. Bununla birlikte iki durumda da birey ve yerel grupların her biri farklı dinî gelenekleri kendi tarzında benimseyen varlıklar olmaktadır.¹¹

Küreselleşme sürecinde din, grupların bir malı olarak kalır ve kendisinden özellikle kültürün özü olarak söz edilir. Grup bir ulus-toplum gibi düşünülür ve klasik sosyologlar bu fikri din teorilerinin içinde işlerler. Bu teorilerde dinin vurgulanan bir özelliği grup hayatının içinde

¹¹ Tercih kavramı, Batı ve Kuzey'de açıkça egemen ve dünyanın her yanını kapsayıcı iken, muhtemelen ulusal İslamî devletler ve Katolik bölgelerdeki devletlerle bağlantılı güçlü ortodoks bloklarla küresel çarpışmalarda yaralanmıştır. Bireysel öznellik fikri, bu gruplara çarpıp (din değiştirme hakkı için küresel olarak sıkıştırılanların, bireysel bilincin nesnel özelliklerini çekmede onu daha etkili bulabilmesi). Hatta Amerika'da dinî özgürlüğün meşru yorumuyla ilgili son gelişmeler sırf bir tercih olarak dinin modellerinden uzaklaşmıştır.

saklı olmasıydı. Bu kabulün diğer yüzü şudur: dinin açık olması sekülerleşmenin bir belirtisidir. Bununla birlikte, daha önce ifade edildiği gibi, küreselleşme milli kimlikleri göreceleştirir ve bütün kimlikleri açık bir proje yapar. Bu durumda din, daha çok göreceleştirilir ve kimlik inşasında açıkça kullanılır.

Kolektif kimlikler arasındaki rekabette etno-kültürel kimlikler, dine doğal bir kültürel ifade olarak sahip çıkma noktasında milli kimliklere göre bazı avantajlara sahiptir. Dünya kültürü içinde milli kimlikler, oldukça yaygın bir şekilde, tarihî oluşumlar olarak görülür ve başlangıç yeri etno-kültürel gruplardır, özellikle bu gruplar azınlık oldukları zaman. Mesela Güney Amerika ülkesinin birçoğunda hiyerarşik kilise formundaki Roma Katolikliği algıları ile ABD'nin güneybatı eyaletlerinde Meksika kökenli Amerikalıların Roma Katolikliği algılarını ya da İran ve Suudi Arabistan'daki İslam algısı ile Müslüman Bosnalıların algısını karşılaştır. Bu örneklerde din, resmî din veya çoğunluğun ulusal dini olduğu zaman damgalanırken, etno-kültürel bir azınlığı karakterize ettiği zaman değer kazanır.

Etno-kültürel gruplar, bireysel ve kolektif değerini özgül, ama biraz karşıt birleşimi olarak tasarlanır. Bu gruplar genellikle işbirliğine dayalıdır ve bireyin özerkliği ve tercihiyle ilgili dünya kültürü ilkeleri ile gerilim içindedir. Farklılığa prim verilen bir kültürde birey, etno-kültürel bir grubun bir örneği, bir taşıyıcısı olarak önemlidir. Özgül bir grup tehlikeye atılmış bir türe eşittir ve grubun tarihî devamlılığı uğruna bireye etno-kültürel kimliğini uygulamasına izin verilmelidir. Her bireyin henüz kendi etno-kültürel kimliğine ve kültürüne sahip olma hakkı olmadığı için, grup kimliği bazı şekillerde bireyin bir özelliğidir. Bu, bir sayım pusulasındaki kutucuk

veya kutucukları işaretlemek ya da birinin kültürünün, daha da önemlisi dilinin ve dininin özelliklerini korumak suretiyle uygulanır. Şöyle bir anlayış vardır: küresel post-modernizmin pençesinde bu etno-kültür, bir kişinin hayatı boyunca şahsî kimliğine şekil verdiği için bireysel tercihler olarak giyilip çıkarılan bireysel ve kültürel sermayenin bir özelliği konumuna indirgenir.

Dinî kavramlarla belirgin bir şekilde niteleyebildiğimiz ölçüde küresel sivil toplumun 'kutsal şemsiyesi',¹² özcü bir dünya görüşünden çok daha evrensel bir dönüştürücüdür.¹³ Mutlak dinî iddialar, aktörün göreceleştirilen ifadelerine, özellikle aktörün temel insanlık ifadelerine taşınır. Geniş çaplı uygulamalarda saklı olan bu göreceleştirme, sosyal bilimlerde veya insanî bilimlerde uzman olanlar (bir diğerine, öğrencilere, çeşitli kamu kurumlarına, sınıflarda, konferanslarda, yazılı eserlerde ve elektronik medyada) ne zaman dinin özünün ve bütün gerçek dinlerin müştereken sahip oldukları şeyin temel insanlık olduğunu ifade etseler oyunlaştırılır. Vatikan ve Müslüman din adamlarının temsilcileri Birleşmiş Milletlerin (BM) toplantılarına ya da BM tarafından 1994 yılında Kahire'de düzenlenen Uluslararası Nüfus ve Gelişme Konferansı gibi toplantılara katıldıkları zaman ortodoksilikten çıkarılan nesnel talepler ifade ettiler. Fakat bu taleplerin uygulaması küresel sivil toplumun rasyonel usulleri bağ-

¹² Burada Peter Berger'in *Sacred Canopy* (1967) adlı eserine atıf yapılmaktadır. Türkçesi için bkz. *Kutsal Şemsiye*, çev. A.Coşkun, İstanbul, Rağbet Yay., 2000 (ç.n.)

¹³ İki önemli özellik vardır: İlki, "akılcı kültür", aslında bir dünya görüşüdür ve tartışılabilir olsa da bir din gibi fonksiyon görür. İkincisi, "uluslararası tanınan entelektüeller", dünya kültürü ilkeleri üzerinde inşa edilen bir küresel otantik kutsallığın açıkça ifade edilmesiyle ilgili sürdürülen projelerde yer alırlar. Öz, popüler yeni kutsallıklardan ve senkretik hareketlerden bütünüyle farklı değildir. Hatta burada günümüzde ilk ilke, din görece bir beşerî ifade olarak görülür.

lamında dinin göreceliğini çok fazla vurguladı. Suudi Arabistan'ın dünyanın her tarafındaki İslamî merkezleri finanse etmesi, insanları tek gerçek dine döndürme çabasıdır. Ancak bu tür dine döndürme, içinde bir tek tarzı destekleyen bir ulus-devletin olduğu daha geniş bir sivil alan kabul eder.

Dramatik ve kapsamlı olmasına rağmen bu değişmelere itirazlar da yapılır. Birçok dinî grup, dünyanın gidişatının sürekli üstü kapalı göreceleşmesine değil, geleneklerinin liberalleşmesine direnir. Birçoğu, sağlam ve olgun benliğin imkânının sürdürülmesine çalışır. Siyasallaşan geleneksel dinler, ilksel kolektif kimlik olarak ulustan uzaklaşmaya karşı direnirler ve hem geleneklerini hem de millî kimliklerini yeniden öne çıkaran süreçte dinî milliyetçiliği beslerler (Juergensmeyer 1993). Mesela Vishva Hindu Parishad (VHP) gibi Hindu milliyetçi hareketler, ulusun etno-dinî bir birlik olduğunu iddia etmek suretiyle modern Hinduizmi Hindistan'ın millî dini olarak ilan ederler (van der Veer 1994).

Veer'in ifade ettiği gibi, "modernliğe bu tür geçişler", her olayın kültürel-tarihî ayrıntılarını yansıtır. Yine de onlar, farklı geleneklerde, farklı devlet rejimlerinde, farklı tarihî bağlamlarda değişmelerle iç içe geçmiş her dinî grubun ürünü olan bilinen örnekler sunarlar. Bütün dinî gelenekler ve halklar ister ulusal ister küresel düzeyde olsun sivil toplum ideolojisiyle ilgilenmek zorundadır. Bu, sadece onların oyunu tarafsız kurallarla oynamak zorunda olmalarından kaynaklanmaz. Her ne kadar mevcut dünya görüşüyle mücadele etseler de, daha ziyade kurumsal olarak kendilerini onunla uyumlu bir şekilde yeniden inşa etmek zorundadırlar. Bu, kolay bir iş değildir ve çok kolay ifade edilen hizipler, sekülerleşme ve dinden dönme ithamlarına karşı kırılığandır.

Dinî Özgürlük Sonuçları/Etkileri

Din ile belli tarihî etkileşimi olan kimlikler üzerindeki çatışma, zorunlu olarak dinî özgürlüğün doğasıyla ilgili tartışmaları kapsar. Dinî özgürlük modelleri bireysel-kolektif gerilimleri yansıtır ve çatışma bu karşıtlıkların nasıl işlediği ve hangi ilkenin vurgulandığı üzerine yoğunlaşma eğilimindedir.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 18. Maddesi, bireye düşünce, vicdan ve din özgürlüğü tanır. Böylece bireyler nerede olurlarsa olsunlar din özgürlüğü hakkına sahiptir. Dünya yönetim biçimi devletsiz olduğu için dünya vatandaşları olarak bireylerin haklarını garanti edecek siyasî otorite yoktur ve İnsan Hakları Evrensel Beynamesi resmen ilan edildiğinden beri yarım asırdır bireyler vatandaş olarak ulusal anayasal haklarına yönelmeyi sürdürürler. Akademisyenler ulusaldan uluslararası haklara ve hukuka doğru olan son kaymalara işaret etmektedir (bkz. Jacobson 1996). Bu kaymayı anlamamanın bir yolu, ulus-devlet anayasalarını ve bir dünya yönetim biçiminin kurumsal çevresinde var olan vatandaş haklarını bilmektir (Boli 1987). Madde 18'de ifadesini bulan dünya kültürü ilkeleri ve aktörlerin, onaylaması için ulus-devletlere baskı yapmak üzere organize olmalarıyla işleyen toplumsal süreçler dinî özgürlükle ilgili dünya yönetim biçimi modellerine katkı yapmıştır.

Merkezî dünya devletinin olmaması durumunda gönüllü kuruluşlar küresel sivil toplumda başarılı olurlar; bazıları ayrıcalığa sahip olsa da dinî örgütler çok az formel siyasî güce sahiptir; özelleşen dinin görece özgür bir saltanatı vardır; insanların ister dinî ister spiritüel olsun yaygın bir anlamı vardır ve bir dizi 'kabul edilebilir' dinî grup vardır. Formel bireysel dinî hakları onaylaması

için ulus-devletlere yapılan baskılar bu tür bir yönetim tarafından desteklenmiştir ve bazen onu yeniden güçlendirmiştir.

Dinî grupların görece açık blokları, tarihi ve kültürel olarak sağlamlaştırılmıştır. Onlar, ulus-devletlerle işbirliği yaptıkları ölçüde dolaylı olarak meşrudur. 'Hristiyan' Amerika kıtalarının, İslamî kuşağın ve Hindu Hindistan'ın varlığı, benzer 'modern' ulus-devlet yapılarının ve toplumsal kurumların farklı dinî geleneklere ayrıcalık tanıdığı yerde bir pırlazasyon türünü temsil eder. Hollanda'da olduğu gibi, merkezi devlet olmaksızın bu geleneklere formel ayrıcalık tanınması söz konusu değildir. Bilindiği gibi, işbirliğine dayalı kimliğin ilkelerini içeren bir dünya kültüründe pırlazize bir küresel sivil toplum için potansiyel oluşturan belli dinî gelenekler vardır.

Küresel sivil toplumda küresel aktörler olmak için dinlere imkânlar ve yükümlülükler tanınmıştır ve her din, kendini aşağı yukarı bireysel ve kolektif ilkeler etrafında küresel bir aktör olarak yapılandırmıştır. Kendini gönüllü bir kurum ya da 'özgür kilise' olarak yapılandırmak, dinî örgüt için birinci stratejidir. Evancelik Protestan misyonerliği bu stratejinin uzun tarihî tecrübesine sahiptir. Hatta tarihî süreçte özgür bir kilise olarak nitelenmeye karşı çıkan dinî örgütler bile, bu stratejiyi uygulamaktadırlar ki, en büyük örneği Roma Katolik Kilisesidir (Casanova 1996, 1997). İkinci strateji, dini, etno-kültürel bir grubun temel bir özelliği olarak inşa etmektir. ABD'deki Katolik ve Yahudi azınlık gruplarında yaygın olan bu strateji, ulusu "dindar bir etno-kültürel halk" olarak tanımlayan dinî milliyetçilik stratejisinin de bir parçasıdır. Göçmen gruplar arasında karışık stratejilerin birçok örneği vardır. Mesela çok sayıda müslüman göçmen, müslüman göçmen azınlıklar olarak bilindiği gibi,

yerli nüfusu kendi dinlerine döndürmeye çalışan gönüllü kuruluşlar olarak da bilinir.

Gönüllü kuruluş stratejisi bir örgütü dine dön­dürme yönünde konumlandırma hususunda iddialıdır. Yüzeydeki etno-kültürel strateji biraz daha savunmacı görünür, zira daha az iddialı ve daha az katılma eğilimindedir. Etno-kültürel stratejiler, tipik bir şekilde, birçok dinî azınlık için makul bir tehdit olarak nitelenirse de, ulusun, tehdit edilen etno-kültürel grup olduğu iddiası karşısında farklı bir renge bürünür. Mesela VHP ve diğer Hindu milliyetçi örgütler, artan bir müslüman nüfusu ulusa karşı bir tehdit olarak tasavvur eder. Bu örgütler, bu farazi tehdidi, kabile halkıyla ve modern Hinduizme erişemeyenlerle işbirliği yapmaya yönelik teşebbüslerini haklılaştırmak için kullanırlar. Hindu milliyetçi örgütler, bir tek Hindu Hindistan olduğuna vurgu yaptıkları için muhtemelen daha fazla müslümanı damgalayacak ve modernleşmiş bir Hinduizme girmeleri ve kendilerine katılmaları için bütün vatandaşlara baskıyı arttıracaklardır (van der Veer 1994).

Gruplar, kendilerini ulusal ve dünya düzeninin formel taleplerinden korumak için etno-kültürel bir strateji kullanırlar. Kültürel kimliklerinin temel unsurları olarak “kaktüs töreni” veya “köpekbalığı avlama ritüeli” yapan yerli Amerikan kabileleri, hem kamuoyundan hem de kendilerini yasaklayan kanunlardan kurtulmayı talep ederler. Kabilevî ve dinî hareketlerin doğası tehlikededir ve bu gruplar kendi aralarında tekil saf bir kimliğe vurgu yaparlar. Belli ölçüde az tartışılan, fakat çok problematik küresel durum da “kadınların sünneti”dir. Uluslararası örgütler ve hareketler kadınların genital değişimine karşı olan formel politikaların neredeyse evrensel olduğu şeklinde ulus-devlete baskı yapmaktadırlar. Bu örgütler

ulus-devlet uygulaması için daha çok baskı yaparlar. Yerel gruplar bir yandan yasaklanan uygulamanın kültürel yönden aslı olduğunu ileri sürerek, bir yandan da söz konusu uygulamayı kabul etmeleri için üyelere yaptıkları baskıyı yoğunlaştırarak bu duruma genelde direnirler. İşbirliğine dayalı otorite, bir birey olarak kızların haklarına karşı, dinin etno-kültürel bir grup olarak anlaşılması da bireyci, gönüllü din anlayışına karşı mücadeleye sokulmuştur. Dolayısıyla bu iki dinî aksiyon türünün, dinî çatışmayı, özellikle ulusal düzeyde arttırabileceği öngörülebilir. Zira din ve devlet arasında tarihî uzlaşmaların yeniden tartışıldığı ve bireysel ve grupsal dinî kimliklere küresel olarak yeniden yönelindiği gözlenmektedir.

Küresel Sivil Toplumda Din Değiştirme ve Dine Döndürme

Dinî özgürlük konusundaki bu gerilimler, dinî aksiyonun iki türü üzerinde yoğunlaşır: Din değiştirme ve dine döndürme. Dünya kültürü ilkelerinin bireysel din değiştirme karşısında çelişkili çıkarımları vardır. Din değiştirme ister bilincin devre dışı kalışı ister özerk bir tercih olarak görülsün bireysel bir haktır. Madde 18, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün din değiştirme hakkını peşinden getireceği ilkesine özel önem verir.

Daha az formel, fakat tartışılabilir düzeyde eşit, kapsamlı ve yetkili bir şekilde gerçekleşen din değiştirme etno-kültürel kimliklere ve hem yerel grupların hem ulus-devletlerin otoritelerine bir tehdit olarak görülür. Din değiştirme, bir dinin diğeriyle rekabeti kaybetmesidir; özellikle grup küçük olduğu ya da siyasî temsil tehlikede olduğu zaman bu daha da önemlidir. Bundan daha önemlisi, dinî bir gruptan ayrılmanın, grupların görece değeri hakkında bir açıklama yapmasıdır. Bir grup ne kadar

işbirliğine dayalı ise, dış sınırlar daha sıkı korunur, muhtemelen din değiştirme de yasaklanır. Bilindiği gibi, küçük ölçekli dinî gruplar çoğu zaman kült olmakla damgalanır; dışa açık olmadıkları ve katı sınırları olduğu için gruptan ayrılanları sert bir şekilde cezalandırma eğilimindedirler. Birkaç İslam ülkesi örneğinde olduğu gibi, resmî dinleri olan ulus-devletlerde din değiştirme hem gayrimeşrudur hem de informel olarak cezalandırılır. Hindistan'da Hindu milliyetçi gruplar İslam'a geçişi bir tehdit olarak yorumlar. Hindistan'ın asıl itibarıyla Hindu olduğunu; başka bir dinin varlığının dış göçten veya din değiştirmeden kaynaklandığı iddia ederler. İslam'a geçenlere vefasız olmakla saldırılır (van der Veer 1994).

Dindar milliyetçi devletlere ve gruplara din değiştirmeyi yasaklamayı ve damgalamayı önleme ve Madde 18'i onaylama noktasında artan bir baskı yapıldığı görülmekte ise de, karşı argümanlar güçlüdür ve bu argümanlar dünya kültüründeki diğer unsurlardan çıkarılmıştır. Dindar milliyetçiler, 'batı tarzı' bireysel haklarla eşit bir şekilde düşünülmesi gerektiğini savundukları ortak kolektif hakları benimserler. Bu yüzden ortak ve dinî yükümlülüklerini ve etno-kültür kimliklerini göreceleştiren "çökmüş bireyciliğe" karşı direnmeleri, dünya kültürü unsurları ile geleneksel direncin bir karışımıdır. Bu çatışmacı süreçte gruplar, dünya kültürü ilkelerine toplu yönelişle iç içe geçmiş olarak sivil toplum projesi uygulayarak, ancak dinî özgürlük ilkelerini de içeren bu ilkelerin oluşturulmasına yardımcı olmazlar.

Kuşkusuz bir birey, dine döndürme olmadan da din değiştirebilir. Ancak dine döndürme din değiştirmenin doğal bir bileşenidir. Dünya kültürü ilkeleri bireysel din değiştirme konusunda kendi içinde çelişik ise de, meşru olmayan dine döndürmenin daha uyumlu ve de-

ğerli bir modelini sunarlar.

Dine döndürmenin damgalanmasının iki büyük yönü vardır. İlki, bir bireyin kendi bilinç ve davranışlarıyla ilgili bir eylem olan din değiştirmenin aksine dine döndürmenin başkalarının düşünce, vicdan ve tercihlerine etki etme teşebbüsü şeklinde işlediği gerçeği ile ilgilidir. Pratikte dine döndürme bir dini diğerinden daha doğru veya daha geçerli olarak tasavvur etmektir. Dünya kültürü bağlamında bu, bir kültürel üstünlük tipi, hatta etno-kültürel bir gruba karşı bir saldırı hareketi olarak görülür. Bu algılama, hedef grup azınlık durumunda olduğu zaman daha da belirginleşir. Mesela ABD’de birçok Yahudi grup, varlıklarının Protestan Evancelizmi tarafından tehdit edildiğine inanır. Önemli olan, şu yaygın ilkedir: Bir dinin tek gerçek din olduğu şeklindeki teolojik ayırım, hoşgörüsüzlük ve sivil dışlama ile aynı özdedir. Bir dinin tek gerçek din olduğunu söylemek, ırkçılığa yani bir ırkın diğerine göre daha büyük değere sahip olduğunu söylemeye eşittir veya en azından ırkçılığa ve yabancı düşmanlığına, yani bir kültürün diğerinden daha üstün olduğunu ileri sürmeye dönüşebilir.

Dine döndürmeyle ilgili bu olumsuz nitelermeler misyonerler ve onların uygulamalarına atfen oluşturulmuştur. Misyonerlere yönelik itham manipüle edici ve zorlayıcı olmalarıdır. Ne zaman büyük başarı elde etseler beyin yıkama ithamları yaygınlaşır. Onlar stratejik olarak gençleri ve yoksulları avlarlar. Avlama tarzlarında yanlış güdülere, özellikle hırsla atıflar sık görülür. Kuşkusuz bu ithamın doğru olup olmaması ampirik bir konu olmakla birlikte bir çok durumda aleyhte delil vardır. Bununla birlikte mesele şudur: herhangi bir kanıt olmaması durumunda bile bu atıflar, hem hedefteki dinî gruplar ve hem de sekülerizm yanlıları tarafından desteklenen ve

dünya kültürü tanımlarıyla yankılanan hazır yapım hikâyelerdir. Bu düşünceler, 'Hristiyan' Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da 'kültlere' gösterilen tepkilerde yaygın olarak bulunur. Bu bölgelerin dışında Hristiyan misyonerlere gösterilen benzer tepkiler, sömürgecilik ve bir kültürel şövenizm tarihiyle işbirliği yaparak güçlendirilmiştir. Hindistan'da Hindu milliyetçiler, İslam'ı tebliğ edenleri "kılıçla din değiştirme"yi gerçekleştiren yabancılar imajı çizerek damgalamaktadır. Ayrıca onlar, Müslümanların, hassas kabile insanları ile vicdanlarının iknasından ziyade maddî ihtiyaçlarını veya fırsatları karşılamak için din değiştiren dokunulmazları avladıklarını ileri sürmektedirler.

Dine döndürmenin damgalanmasındaki ikinci sebep, kurtuluş ihtiyacını kabul etmesidir. Bir dinin tek gerçek din olduğuna inanmak kurtuluşun zorunlu olduğuna ve diğer dinlerin batıl olduğuna inanmaktır. Bu, dünya kültürü ilkelerinden ikisini ihlal eder. İlki, dünya kültüründe kurtuluşa ihtiyaç yoktur ya da daha kesin bir ifadeyle, uhrevî kurtuluş ihtiyacı yoktur. Öyle ki, batının ve ulus-devletin büyük anlatıları yankısını kaybederken, insanın evrimi ve gelişiminin büyük anlatısı küresel söylemde gelişmektedir. Bu anlatılarla insanlık iyidir ve evrimleşmektedir ve korunma ihtiyacından başka bir şey yoktur. Bir dünya vatandaşına, bir diğer insana şeytan demek ve Allah tarafından cezalandıracağını söylemek utanç vericidir. Bu söylemde "büyük adam" ikonlarını, sözgelimi insanlığın en güçlü sembolik varlıklarından biri olan Gandhi'yi buluruz. Piskopos Tutu gibi dünya entelektüelleri bir şekilde Rousseau'yu yeniden çalıştırdılar: "Biri derse ki Gandhi lanetlenmiştir, ondan sakınılır".

Uhrevî kurtuluş ihtiyacını öne sürme, dünya kül-

türü ilkelerinin ikincisini de ihlal eder; egemen kolektif ilerleme projesini ve bu dünyaya ait post-milenyumculuğu yalanlar. Eğer bir kurtuluş varsa devrim veya eğitim yoluyla bu dünyaya aittir.

Dışlayıcı uhrevî kurtuluşu savunan dinlerin pratikleri, erken Aydınlanma zorunluluklarına rağmen modernite ile yok olmadığı gibi, küreselleşmeyle de kaybolmuş değildir. Fakat küreselleşme veya post-modernizmle beraber entelektüel söylemin arkasında bile gelişen kurtuluş ihtiyacına karşı olan duygular görülmektedir. Mesela karşılaştırmalı çalışmalar, post-materyalist değerlere son derece bağlı 38 ülke halkının en azından cehennem, yargı ve dolayısıyla kurtuluş ihtiyacına inanma eğiliminde olduğunu gösterir.¹⁴ Peru ile ilgili bir çalışma, post-modernist değerlerin, Tanrının evrensel babalığını ve insanların kardeşliğini tesis etmek için kurtuluşa ermekten ziyade İsa'nın misyonunu anlamayla ilişkili olduğunu göstermiştir (Romeo 2001).

Din değiştirme ve dine döndürmenin gayrimeşruluğu, kolektif ve dinî kimliklerin belli sınırları olduğu durumlarda artmaktadır. Belli sınırları olan ulus, özel bir din tarafından kurulmuşsa, dine döndürme bir güvenlik riski, din değiştirme de ihanet olarak yorumlanabilir. Dindar milliyetçi gruplar, özcü dinî bir ulus-devlete vurgu yaptıkları için şiddet ve çatışma potansiyeli artmaktadır.

¹⁴ “Materyalist” değerler ekonomik gelişme ve düzenin sürdürülmesi gibi toplumsal hedefler şeklinde ekonomik ve fiziksel emniyeti, “post-materyalist” değerler ise bireysel özgürlük ve daha insanî toplum gibi toplumsal hedefler şeklinde bireyin kendisini ifade etmesini ve yaşam kalitesini vurgular (Inglehart, Basanez and Moreno 1998, 10-11).

Dinî Aksiyonu Kuşatan Küresel Toplumsal Söylem

Burada tanımlanan kültürel ilkeler ve modeller, kendilerini içinde buldukları kültürel düzene toplumsal olarak yönelen aktörler tarafından üretilen bir söylemden anlaşılır ve onunla belgelenir. Bu aktörler, çeşitli çatışan durumlarda farklı kültürel unsurlar kullanarak, bu unsurları farklı söylem ve anlatıların içine uyarlayarak konuşur, yazar ve tartışırlar. Birçok grup kendini farklı durumlarda karşıt stratejiler kullanırken bulabilir. Dinî özgürlük konuları etrafında dönen aşağıdaki çatışma ve gerilimleri düşün.

Latin Amerika veya onun içindeki ulus-devletler Roma Katolikliği gibi belli bir alana özgü olarak düşünülürse, Protestan Pentekostal hareketin gelişmesi birçok açıdan tehdit oluşturur. Farklı teolojiler, pratikler ve vurgular, hem bireyler hem de bireylerin kilise ve devletle ilişkileri açısından farklı kimlikler taşır. Özellikle Pentekostalizm, aile hayatını yeniden düzenler (Brusco 1995) ve devletin politikasını etkilemeye çalışmadığından dolayı dar anlamda apolitiktir. Aynı zamanda o, Protestan Kuzey'den gelen bir akın ve dolayısıyla sömürge sonrası güç ilişkileri için öncü olarak görülür. Latin Amerikan Pentekostalizmi tartışılabilir olmakla birlikte aslında yerli bir olgudur (Casanova 2001). Fakat yapılan açıklama, kısmen din değiştirme ve dine döndürmeyle ilgili dünya kültüründeki damgalama tarihî güç ilişkileri ve sınırlı varsayımlarla eşlendiği için hazır yapımdır.

Tam tersine Pentekostal ve Evancelik Protestanlık, dinî pazarını açması için Hindistan'a çağrıda bulunduğu zaman Vatikan'da gönüllü bir müttefik bulabilir. Bu, Doğu karşısında batılı bireycilik değildir; İslamî gruplar da

Hindistan'da dine döndürme ve din değiştirme özgürlüğü çağrısında bulunurlar. Bu dinlerin hepsi, kendilerini, belli sınırları olan Hindu Hindistan fikrini ısrarla vurgulayan Hindu milliyetçi örgütlerle çatışmaya sokan sınırlı varsayımları reddeder. Uyumsuzluklar pekâlâ odak noktaları olabilir. Mesela Protestanlar ve Katolikler Suudi Arabistan'dan benzer taleplerde bulunurken, bu ülkenin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın her yerinde dine döndürme çalışmalarını desteklemesine işaret edemezler mi? Benzer karşıtlıklar ABD'de de görülür. Din değiştirme bireysel kimliğin temeli olarak görülür ve ABD'nin dinî alanı serbest bir pazardır. Bununla birlikte kabul edilebilir dinler ve kutsallıkların informel belirlenen bir evreni vardır. Bu evrenin dışında kalanlar kült olarak damgalanır ve onların dine döndürmesi sınırlıdır.

Küresel dinî özgürlüğün gelişimini anlamak için önemli araştırma sahaları sunan birkaç mücadele ve değişme alanı vardır. Kısaca bunların üçünü ele alacağım.

Misyonerlik

Protestan Evancelizm, Son Gün Azizleri Kilisesi ve daha küçük on binlerce grubun söz konusu çatışmalar için önemli bir odak noktası, bir paratoner olduğunu düşünüyorum, çünkü onlar dünya kültürüne eklenemez de eklenemez de. Görece olarak çok yaygın olan Evancelik Protestan misyonerler özellikle belli bir alanla sınırlı olmayıp, gönüllü ve bireycidir. Onların din değiştirme konusunda açıklık gayreti dünya kültürü ilkelerini ifade eder. Bununla birlikte onlar, dünya kültürünün diğer ilkelerini önemli ölçüde ihlal eder. Mesela İsa'dan ayrı hiçbir kurtuluş olmadığı doktrinine bağlıdırlar, saldırgan bir şekilde dinlerine döndürürler ve tarihî olarak Kuzey Amerika'da bulunurlar. Bu karşıtlıkların çözümü,

muhtemelen dinî özgürlükle ilgili dünya kültürü modelleri yönünde çok derin etkilere sahiptir.

Bununla birlikte Evancelik misyonerlik anlayışı monolitik olmadığı gibi değişmez de değildir. Bu anlayış, küresel olarak dünya kültürü ilkeleriyle iç içe geçtiği için muhtemelen Evancelik kiliselerden daha liberaldir. Üstelik beyaz ve Kuzey Amerikalı olmayan grupları kapsadığı için muhtemelen meşruluğu da artacaktır. Aynı zamanda onların, sınırlarını kaybetmiş dinlere katkı sağlayarak din değiştirme ve dine döndürme için sınırları genişletmede seküleristlerle ve diğer geleneklerle ittifak potansiyeli yüksektir. Evanceliklerin mesela müslüman ülkelerde din değiştirmenin meşrulaştırılması yönündeki talepleri kaçınılmaz olarak kadınlar üzerinde odaklanmalarına yol açacaktır. Bunun, Evanceliklerin kadın hakları konusundaki tutumlarını ve feminist hareketlerle etkileşimlerini nasıl etkileyeceği açık değildir.

Protestan misyonerliğin güçlü varlığı belli iken, misyonerliğe destek verme Batılı bir gündem olarak görülse de, esas itibariyle öyle değildir. Dünyanın her yanında bulunan birçok İslamî grup, din değiştirmenin ve dine döndürmenin meşrulaştırılmasını vurgularlar. Özellikle Hindistan, İslam ile Hinduizm arasında batılı olmayan bir dinamiğiyle önemli bir örnektir. Oradan elde edilecek sonuçlar model olarak işe yarayabilir ve küresel sivil toplumun bu sonuçlara vereceği tepkiler çok önemli olacaktır.

Uluslararası Örgütlerin Dinî Lobiciliği

Uluslararası örgütleri hedef alan dinî aksiyonların artacağı tahmin edilmektedir. Dinî gruplar, doğal hukuk ve insan haklarına dayalı düzensiz stratejiler benimseyecektir; bu stratejiler muhtemelen kimliklerini özünden

etkileyecektir. Farklı alanlarda ortaya çıkan ittifakları incelemek önem kazanacaktır. Gerek ABD ve gerekse diğer uluslararası yönetimle ilgili örgütlerin dinî mücadeleye vereceği tepki, küresel sivil toplumda dinin yerinin belirlenmesinde önemli olacaktır.

Uluslararası Hukuk

Uluslararası mahkemelerin, bireylerin veya grupların dinî haklarını nasıl yorumlayacakları giderek önem kazanacaktır. Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da ulusal ve bölgesel mahkemeler, bireylerin gruplarla karşı karşıya kaldığı durumlarda birey yanında yer almaya öncelik vermektedir. Bu önceliklerin zaman içerisinde uluslararası mahkemelerin kararlarıyla nasıl karşılaştırılacağını görmek önemli olacaktır. Özellikle uluslararası örgütlerin ve ulus-ötesi şirketlerin davalı olduğu örnek olaylar daha önemli olacaktır. Şirketlerin politikaları aslında küresel dinî özgürlüklerin yönü ile ilgili önemli bir gösterge olacaktır.

Sonuç

Dünya kültürünün dinle ilgili tavırları ile dinî özgürlük ilkelerinin izleyeceği yol, küresel sivil toplum hakkında çok şeyleri ortaya çıkaracaktır. Ortaya çıkan bir dünya kültüründe, nerede olursa olsun bütün insanların bir olduğu ve dinî çözümlerin diğer gelenekleri yargılamak için kullanılmasının meşru olmadığı şeklindeki kapsamlı ilkeler giderek artmaktadır. Bu ilkelerin dünyanın her yerinde dinin yeri ile uygun dinî aksiyon hakkındaki çatışma ve söylemde kullanıldığı gerçeği, küresel sivil toplum çalışmalarını belirler. Dindar insanlar ve dinî gruplar küresel sivil toplum taleplerini göz önüne almak zorundadır. Bunlar kolay talepler olmadığı gibi, esas itibarıyla din karşısında tarafsız da değildir.

Dindar insanlar küresel sivil topluma heyecanla katılabilir ve katkı yapabilir mi? Din şiddet olmaksızın yaşanabilir mi? Rasyonel kamusal söylemin imkânı üzerine yapılan yararlı bir çalışmada Ernest Gellner (1992), sivil topluma postmodern öznellikler ile ortodoks dinî nesnellik üzerinden saldırıldığını tartışır. Onun akla, sivil topluma ve irrasyonelliklerden ve şiddetten kaçınmaya çağrı yapması takdire şayandır. Fakat ona göre bu, özü itibarıyla irrasyonel olan gerilimli din yorumunu dışlamayı gerektirir. Zannediyorum, Gellner burada dinin ve küresel sivil toplumun anlaşılmasında can alıcı iki noktayı gözden kaçırmıştır. İlki, sivil toplum usulle ilgili kurallar dizisi olmaktan çok daha fazlasıdır; birey, insanlık ve tarihin bir dizi kurumsal modeli, ortodoks dinlerin benzeri olmayan anlatıların içinde dokunmuştur. Mesele, ne bazı dinî unsurların, sözgelimi insanî fedakârlığın hoş görülmemesi ne de dinlerin şiddetten kaçınmasında ısrar edilmesidir. Mesele, ortodoks dinlerin temelde anlaşamadığı, ancak barış içinde bir arada bulunmak için son derece önemli görünen modernist anlatı içerisinde bir yer ve güvenlik kazanıp kazanmamasıdır.

İkinci husus, dine bağlanmayı yoğun bir şekilde dışlamayla ilgili olup, sivil toplum ideolojisine göre, bireylerin ve grupların çıkarlarını ve tutkularını sivil topluma yöneltmesidir. Güçlü tutkuları ve ahirete ait kurtuluş ihtiyacı gibi yüz kızartıcı inançları yasaklayarak dinî meseleyi çözmek tam bir çözüm değildir. Mesela İslam'ın siyasal yorumu gibi kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmak önemli olduğu kadar İslam içinde liberal geleneklere işaret etmek (Hefner 1998; Kurzman 1998) ve siyasallaşmamış, ama tutkulu ortodoks İslam'ın geleceğinden söz etmek de önemlidir. Mesele, yeniden, “tutkulu inançları nasıl savunabiliriz” ve “nasıl birlikte yaşayabiliriz” nokta-

sına geliyor.

Dinî özgürlük modellerini gerçek bir küresel düzeyde inşa etmek, içinde prensip olarak dindar insanların son derece derinden bağlı oldukları inançlarını günlük hayatlarında yaşama imkânı bulabilecekleri bir sivil toplum yaratmak için çok önemlidir. Bu modellerin inşa süreci tarihi örneklerden çıkarılacak olmasına rağmen küresel olarak işleyecek bir tek ulus-devlet tecrübesi yoktur. Siyasî ve dinî entelektüellerin daha çok çalışmaları gerekecek. Onların ürettiği ideoloji, bir yandan dinî grupların çatışma ve anlaşmalarını etkileyecek, aynı zamanda onlarla şekillenecektir. Dinler, ister kitle hareketleri ister entelektüel ifadeler şeklinde olsun, kendilerini özel bir biçimde inşa etmek zorundadır; bu inşa, bireysel özgürlükler etrafında oluşmuş bir gönüllü kuruluş şeklinde olabileceği gibi, kolektif haklar etrafında bina edilmiş bir etno-kültürel grup şeklinde de olabilir. Böylece onlar, kuruluşuna katkı yaptıkları organizasyonlarla küresel sivil topluma dâhil olurlar ve dünya kültür modellerinin hem ortaya çıkmasını hızlandırırlar hem de onlara şekil verirler.

Kaynakça

- Albrow, M. (1996), *The Global Age*, Oxford: Polity Press
- Appleby, R. S. (2000), *The Ambivalence of the Sacred*, New York: Rowman & Littlefield
- Barber, B. R. (1995), *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books
- Bellah, R. N. (1975), *The Broken Covenant*, New York: Seabury
- Boli, J. (1987), "Human Rights or State Expansion? Cross-national Definitions of Constitutional Rights, 1870-1970", in *Institutional Structure: Constituting*

- State, Society and the Individual*, eds. G. M. Thomas, J. W. Meyer, F.O. Ramirez, and J. Boli, 133-149. Newbury Park, CA: Sage
- Boli, J., and G. M. Thomas, eds. (1999), *Constructing World Culture: International nongovernmental organizations since 1875*, Stanford: Stanford University Press
- Brusco, E. (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press
- Carter, S.L. (1993), *The Culture of Disbelief*, New York: Basic Books
- Casanova, J. (1996), "Global Catholicism and the Politics of Civil Society", *Sociological Inquiry*, 66: 356-373
- (1997), "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church", in *Transnational Religion and Fading States*, eds. S. H. Rudolph and J. Piscatori, 121-143, Boulder, CO: Westview Press
- (2001), "Religion, the New Millennium and Globalization", *Sociology of Religion*, 62 (4): 415-441
- Chamovitz, S. (1997), "Two Centuries of Participation: NGOs and International Governance", *Michigan Journal of International Law*, 18: 183-286
- Falk, R.A., F. Kratochwil and S. H. Mendlovitz, eds. (1985), *International Law: A Contemporary Perspective*, Boulder, CO: Westview
- Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, New York: Routledge
- Gifford, P. (1994), "Some Recent Developments in African Christianity", *African Affairs*, 93: 513-534
- Hammond, P.E. (1992), *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*, Columbia, SC: University of South Carolina Press

- Hefner, R. W. (1993) "Introduction", in *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, ed. R. Hefner, 344. Berkeley: University of California Press
- ed. (1998), *Democratic civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers
- Howe, D. W. (1991), "The Evangelical Movement and Political Culture in the North during the Second Party System", *Journal of American History*, 77: 1216-1239
- Hunter, J.D. and O. Guinness (1990), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington: The Brookings Institution
- Huntington, S.P. (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72: 22-49
- Inglehart, R., M. Basanez and A. Moreno (1998), *Human Values and Beliefs: A Cross-cultural Sourcebook*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Jacobson, D. (1996), *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- (1998), "New Border Customs: Migration and the Changing Role of the State", *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs*, 3: 443-462
- Juergensmeyer, M. (1993), *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press
- Keck, M. and K. Sikkink (1998), *Activists without Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- Kurzman, C., ed. (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press

- Meyer, J.M., J. Boli, G.M. Thomas and F.O. Ramirez (1997), "World Society and the Nation-state", *American Journal of Sociology*, 103: 144-181
- Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Newbury Park, CA: Sage.
- Robertson, R. and J. Chirico (1985), "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence", *Sociological Analysis*, 46: 219-242
- Romero, C. (2001), "Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint", *Sociology of Religion*, 62 (4): 475-490
- Roof, W.C. (1999), *Spiritual Marketplace*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Sandel, M.J. (1990), "Freedom of Conscience or Freedom of Choice?", in *Articles of Faith, Articles of Peace*, ed. J. D. Hunter and O. Guinness, 74-92. Washington: The Brookings Institution
- (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press
- Somers, M. (1995), "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward a Historical Sociology of Concept Formation", *Sociological Theory*, 13: 113-144
- Steinmetz, G., ed. (1999), *State/Culture: State-formation after the Cultural Turn*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- van der Veer, P. (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press
- (1996), "Introduction", in *Conversion to Modes: The Globalization of Christianity*, edited by P. van der Veer, 1-21. New York: Routledge
- Walzer, M. (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in*

188 ■ Küresel Sivil Toplumda Dinler

the Origins of Radical Politics, Cambridge, MA:
Harvard University Press

Wuthnow, R. (1988), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press

-- (1998), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley: University of California Press

Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmesi

Yrd.Doç.Dr. Şaban ÖZ *

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdîh (292/905), **Kitâbu Müşâkeleti'n-Nâsi li-Zamânihim ve mâ Yeğlibu aleyhim fî Külli Asr**, thk: William Millward, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut 1980 (I. Bsk. 1962), 41+6

Ya'kûbî:

Nesebi, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya'kûbî şeklinde olan Ya'kûbî'nin, dedesi Vâdîh, Ebu Cafer el-Mansûr (136-158 / 754-775)'un mevâlisindendi. Mansûr'un Ermeniyye ve Azerbaycan valisi olarak görev yapan Vâdîh, halife Mehdî (158-169 / 775-785) döneminde Mısır berîd teşkilatında çalıştı. Bu aile teşeyyü ile bilinmektedir. Bunun nedeni de Vâdîh'in, hayatını İdrîs b. Abdillâh b. el-Hasan b. el-Hasan'ı *Fah Vakası*'nda kurtarmak için feda etmesidir.

Velâ yoluyla Abbâsî bilinen ve *Kâtibu'l-Abbâsî* de denilen Ya'kûbî, Bağdat'ta yetişti. Gençliğinin başlangıcında Ermeniyye'ye memur olarak atandı. Oradan Mısır'a gitti. İran, Hint, Mağrib ve İspanya'ya yolculuklar yaparak, tarihî ve coğrafi materyalleri birinci elden topladı. Ermenice, Farsça gibi değişik dilleri öğrendi. Doğrudan bir çok kültürlerle karşılaştı. Buralarda topladığı bilgileri *Kitâbu'l-Buldân*'ında kullandı.

Ya'kûbî de ailesi gibi teşeyyüye nispet edilmiştir. Ancak bu konuda kesin bir delil ileri sürmek mümkün

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

olmadığı gibi ileri sürülen deliller de bu iddianın kesinliğini ifade etmekten uzaktır.¹

Eserleri:

1. Esmâu'l-Ümem ve's-Sâfile,
2. Kitâbu't-Târih (*Târîhu'l-Ya'kûbî* olarak bilinir-matbu),
3. Târîhu't-Tâhirîn,
4. Fütûhu İfrikiyye,
5. Fütûhu'l-Mağrib,
6. Müşâkeletu'n-Nâs li-Zamânihim (matbu),
7. Kitâbu'l-Buldân (matbu).²

Kitâbu Müşâkeleti'n-Nâsi li-Zamânihim ve mâ Yeğlibu aleyhim fi Külli Asr (The Adaptation of Men to their Time)

Risâle şekil itibariyle; Millward'ın önsözünün muhtasar Arapça'sı (5-7), metin (9-35), fihrist (38-41), İngilizce önsöz (3-6) ve 1962 baskısının İngilizce kapağın-dan oluşmaktadır.

¹ Şiiligi konusunda Sâib Abdulhamid'in ileri sürdüğü delil onun, *Târîh*'inde Ehl-i Beyt imamlarının biyografilerine-vefatlarına önem vermesi ve "Ebu Bekr dönemi, Ömer dönemi, Osman dönemi, Muâviye dönemi" demesine rağmen Hz. Ali ve Hasan için "Ali'nin Hilâfeti, el-Hasan'ın Hilâfeti" ifadesini kullanmasıdır. Bkz., Abdulhamid, Sâib, *Mu'cemu Müerrihi's-Şia -el-İmâmiyye ve'z-Zeydiyye ve'l-İsmâiliyye- el-Müellifüne fi't-Târîhi'l-Arabiyyeti münzü'l-Karni'l-Evvelî hattâ Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi Aşer mine'l-Hicre*, I-II, Müessesetü Dâireti Meârifî'l-Fikhi'l-İslâmî, I. Bsk., Kum 1424 / 2004, I, 86; Millward, *Müşâkele* (An Historical Essay By Al-Ya'qubi), 3-4

² Ya'kûbî hakkında bkz., Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihün*, I-IV, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, III. Bsk., Beyrut 1983 (I. Bsk. 1978), I, 249-253; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, I. Bsk., Beyrut 1993, I, 102; Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Yay., İstanbul 1998, 51-52; Abdulhamid, *Mu'cem*, I, 85-88

Millward önsözünde; Ya'kübî'nin hayatı, risâlenin nerede bulunduğu ve içeriği hakkında bilgi vermektedir (3-6 ve 5-7). Risâle'nin orijinal nüshasının, Molla Murad kütüphanesinde hicrî IX. yüzyıla ait üç risâlenin cem edildiği bir eserde bulunduğunu ve 79b'den başlayıp 86b'de bittiğini belirten (4) Millward, eserin *Evâil* türünden bir çalışma olduğunu söyler. (7)

Millward'ın da ifade ettiği gibi (5-6) bu risâleden birçok alıntıyı Mesûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'inde bulmak mümkündür. Bu nakillerin kimi yerlerinde birebir benzerlik, kimi yerlerinde ise içerik benzeşmesi dikkat çekmektedir.³ Ya'kübî'nin bu risâlesinde, *Târîh*'inden yaptığı doğrudan bir alıntı ise neredeyse yoktur.⁴

Hulefâ Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler olmak üzere üç kısma ayırdığı bu risâlede Ya'kübî'nin içeriğine dair takip ettiği yöntem; ilgili halifenin huy, karakter ve ahlaki konusunda kısa açıklama, döneminde uygulamaya koyduğu kararları ile toplumun ve devlet ricâlinin halifeye uymasına dair bir iki örnek vermek şeklindedir. Sadece Abbâsî halifelerinde, halifelerin neseplerini de zikretmektedir. Şekil olarak ise *Târîh*'inde kullandığı yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz. Nasıl ki orada kaynaklarını bir bütün olarak zikretmiş ve isnâdı çok az veya hiç kullanmamış ise burada da senede hiç yer vermemiştir. Risâlede

³ Bkz., *Murûc*, II, 341-342; krş., *Müşâkele*, 13-14; *Murûc*, II, 343 krş., *Müşâkele*, 13; *Murûc*, III, 184-185 krş., *Müşâkele*, 19; *Murûc*, III, 193 krş., *Müşâkele*, 19-20; *Murûc*, III, 217 krş., *Müşâkele*, 20; *Murûc*, III, 225-226 krş., *Müşâkele*, 21; *Murûc*, III, 266 krş., *Müşâkele*, 22; *Murûc*, IV, 66 krş., *Müşâkele*, 32; *Murûc*, IV, 86 krş., *Müşâkele*, 32-33

⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Hişâm b. Abdilmelik'in karakteri konusunda kullandığı ifadeler arasında kısmî bir benzerliğe rastlamak mümkündür. Bkz. Ya'kübî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'küb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292 / 905), *Târîhu'l-Ya'kübî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut, 1412 / 1992, II, 328; krş., *Müşâkele*, 20

tartışmalı konulara girmemesi ve nakillerini, ancak tezini ispat için zikrettiği için bu yöntemin de gayet doğal olduğu muhakkaktır.

Ya'kübî, sadece halifelerin değil aynı zamanda halife eşlerinin, komutanlarının, vezirlerinin uygulamalarına da yer vermiştir. Bununla beraber onun en çok üzerinde durduğu husus; moda haline gelen elbiseler konusunda olmuştur. Birçok halifenin giyim tarzları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.

İslâm kültür literatüründe önemli bir yere sahip olan ve dönemin *ilmî makaleleri* olarak değerlendirebileceğimiz risâle telif geleneğinin Ya'kübî zamanında, ilk dönemlerden farklı olduğu, farklı bir içeriğe kavuştuğu muhakkaktır. İlk dönemlerde içeriğini zorunlulukların - ulaşılan kaynak, rivâyet darlığı gibi- belirlediği risâleler, zamanla kitap olarak değerlendirilemeyecek kadar hacme ulaşmamış olan görüşlerin, tezlerin ifade biçimi hâline gelmiştir. Ya'kübî'nin bu risâlesi de bu açıdan baktığımızda döneminin klasik risâle içeriğine sahip olduğunu görürüz. Muhtemelen *Târîh*'inden sonra telif ettiği -ki *Târîh*'i halife el-Mu'temid (256-279 / 870-892) ile biterken⁵ bu risâlesinde halife el-Mu'tedid (279-289 / 892-902)'e kadar ulaşmıştır- bu risâlede ispat etmeye çalıştığı tez; siyasî iktidarların (yöneticilerin) tebaasını her konuda etkilediğidir. Tezini ispat için de halife veya siyasî erkin uygulamasını verdikten sonra, valilerin (âmillerin), halifenin yakın çevresinin ve halkın bu uygulamasını benimsemesine dair örnekler vermektedir. Ya'kübî, tezinde genellemeci bir tutum sergilemekle beraber, etkilenenlerin bunu samimiyetle mi yaptığı, yoksa sadece dönemin gereği ile mi yaptığı konusunda şüphe duymaktadır. Ni-

⁵ Hicrî 259 yılına kadar gelmektedir. Bkz., Ya'kübî, *Târîh*, II, 507

tekim o, “Reşîd’in yanında ya gerçekten ya da taklit olarak ancak faziletli insanlar vardı.”⁶ demek suretiyle bunu ifade etmiştir.

Ya’kûbî’nin savını delillendirmek amacıyla, toplumu etkileyen davranış ve uygulamalar konusunda verdiği örnekleri sekiz kısma ayırmak mümkündür. Bunlar;

a-Halifelerin karakterleri: Ya’kûbî, bir çok halifenin ahlakî ve karakter yapılarına dair birer satırla da olsa mutlaka bilgi vermektedir.⁷ Bazen de dönemin vali ve idarecileri hakkında bilgiler vermekte, onların karakterleri hakkında yorumlar yapmaktadır.⁸

b-Giyim-kuşam: Neredeyse her halifenin giyim kuşamı tarzı hakkında bilgi verir ve bunun, gerek devlet adamlarını gerekse de toplumu etkilediğini vurgular.⁹ Bir bakıma günümüzün moda (*taklid*) kavramının İslâm medeniyetindeki kökenlerine inmiş, moda olgusunun ilk uygulamalarını tespit etmeye çalışmıştır.

⁶ Ya’kûbî, *Müşâkele*, 26

⁷ Hz. Ebu Bekr’in zühdü ve tevazusu, 9; Hz. Ömer’in tevazusu, 11; Hz. Osman’ın cömertlik, hoşgörü ve akrabayı gözetmesi, 13; Hz. Ali’nin tevazusu, 15; Muâviye’nin servet edinmesi, 16; Yezîd b. Muâviye’nin eğlence, oyun ve içkiye düşkün olması, 18; Abdülmelik’in övünmeyi sevmesi akıllı ve aynı zamanda kan dökücü olması, 18; Velid b. Abdülmelik’in zorba ve zalim olması, 18; Süleyman b. Abdülmelik’in yemek yemeyi sevmesi, 19; Ömer b. Abdilazîz’in dindarlığı, zühdü, tevazusu, 19; Yezîd b. Abdülmelik’in kadınlara, kan dökmeye ve mal toplamaya düşkünlüğü, 20; Hişâm b. Abdülmelik’in sert, kaba ve cimri olması, 20; Velid b. Yezîd’in içki, oyun, eğlence düşkünü olması, 21; Ebu’l-Abbâs’ın kan dökücülüğü ve cömertliği, 22; Ebu Cafer el-Mansûr’un ilme düşkünlüğü, 23; Mehdi’nin cömert ve el açıklığı, 23-24; Musâ el-Hâdî’nin zorbalığı, 24; Hârûn er-Reşîd’in satranç ve tavla düşkünlüğü, 25; Me’mûn’un cömert, el açıklığı ve affediciliği, 27-29; Vâsık’ın yemek düşkünlüğü ve el açıklığı, 32; Mütevekkil’in eğlence düşkünlüğü, 33

⁸ Bermekiler hakkında yaptığı gibi bkz., 25

⁹ Halifelerin giyim kuşamları ve toplumu etkilemesi konusunda verdiği örnekler; Ebu Bekr, 9-10; Hz. Ömer, 11; Süleyman b. Abdülmelik, 19; Ümmü Cafer bnt. Cafer b. el-Mansûr, 27; Mu’tasım, 31-32; Mütevekkil, 33; Müstâin, 34; Mu’tez, 34

c-Sosyal yaşama dair bir takım bilgiler: İmâra, yapılan evlere, vakfedilen arazilere, edinilen servete dair bilgileri, söz konusu halifenin tebaa üzerindeki etkisini göstermek bâbında zikreder.¹⁰

d-Dinî bir takım uygulamalar: Ömer b. Abdilazîz'in hutbelerde Hz. Ali'ye lanet okuma yerine 59 / Haşır 10. ayetin okunmasını emretmesi,¹¹ Ebu'l-Abbâs'ın minberde hutbeyi ayakta vermesi¹² gibi.

e-Mezhebî-itikadî uygulama ve kabuller: Halku'l-Kur'ân,¹³ zındıklık hareketinin nedenleri¹⁴ gibi mezhebî-itikadî görüşler hakkında bilgiler vermektedir.

f-İktisadî uygulamalar: Beytu'l-Mâl'in boşalma ihtimaline karşı Me'mûn (198-218 / 813-832)'un tacirlerden borç alma düşüncesi hakkında bilgi vermektedir.¹⁵ Ancak burada hemen belirtelim ki Ya'kûbî'nin niyeti burada iktisadî uygulamanın bizatihi kendisi hakkında bilgi vermek değil, Me'mûn'un cömertliğinin toplum tarafından nasıl benimsendiğini ifade etmektir.

g-Devlet, yönetim ve bürokrasiye dair uygulamalar: Yazışmalara,¹⁶ divânlara¹⁷ dair bilgileri, bayrağın değişti-

¹⁰ Hz. Osman'ın ev ve serveti, 13; Zübeyr b. el-Avvâm'ın evleri, serveti, 13; Talha b. Ubeydillah, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ya'lâ b. Münebbih ve Mikdâd'ın ev ve servetleri, 14; Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Âmir b. Kurayz, Ziyâd, Ukbe b. Âmir el-Cühenî ve Huveytîb b. Abduluzza'nın ev ve servetleri, 16-17; Mesleme b. Muhallid'in vakfettiği arazi, 17; Ümmü Cafer bnt. Cafer b. el-Mansûr'un vakfı, 26; Hamîd b. Abdilhamîd et-Tûsî'nin vakfı, 30; Hârûn er-Reşîd ve Ümmü Cafer'in imâr faaliyetleri, 24, 26

¹¹ Ya'kûbî, *Müşâkele*, 19-20

¹² Ya'kûbî, *Müşâkele*, 22

¹³ Ya'kûbî, *Müşâkele*, 31-32

¹⁴ Ya'kûbî'ye göre bunun nedeni çeviri veya telif kitaplarının çoğalmasındır; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 24

¹⁵ Ya'kûbî, *Müşâkele*, 29-30

¹⁶ Mervân b. Muhammed'in kâtibi Abdulhamîd b. Yahyâ'nın uygulamaları, 21; Hârûn er-Reşîd'in uygulamaları, 26; Me'mûn'un uygulamaları, 31

rilmesi¹⁸ gibi ilkleri anlatmıştır.

h-İlmî gelişmeler: Çeviri hareketi,¹⁹ ulemânın (mu-haddis²⁰ ve mütekellimîn²¹) teşviki, yeni kitapların telifi²² gibi ilmî faaliyetler hakkında bilgiler vermektedir.

Netice itibariyle bu risâleyi, her ne kadar şeklen benzese dahi bir *Evâil* çalışması olarak değerlendirmek zordur. Sâib Abdulhamîd'in ifade ettiği gibi²³ söz konusu risâleyi -tespit edebildiğimiz kadarıyla- İslâm tarih felsefi alanında telif edilmiş ilk çalışma olarak kabul etmek durumundayız.

¹⁷ Ya'kûbî, *Müşâkele*, 31

¹⁸ (Hârûn er-Reşîd) "Aynı şekilde o, siyah bayrak üzerine beyazla "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" yazdırdı." Ya'kûbî, *Müşâkele*, 26

¹⁹ Mansûr dönemi çeviri hareketi; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 23

²⁰ Mütevekkil'in cedeli yasaklayarak muhaddislere hadis rivâyet etmeleri emrini vermesi; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 32-33

²¹ Mehdi'nin zındıklarla mücadele için onların aleyhine kitaplar telif etmesini mütekellimîne emretmesi; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 24; Me'mûn dönemi ilmî faaliyetleri; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 28

²² Mansûr dönemindeki telifler; Ya'kûbî, *Müşâkele*, 23

²³ Abdulhamîd, *Mu'cem*, I, 86